

KULTŪROS, FILOSOFIJOS IR MENO INSTITUTAS
VYTAUTO DIDŽIOJO UNIVERSITETAS

Aivaras Stepukonis

„PASAULINĖS FILOSOFIJOS“ IDĖJŲ KRITIKA

**Filosofiniai ir istoriografiniai projektai
Honolulu komparatyvizmo sąjūdyje**

Daktaro disertacija
Humanitariniai mokslai, filosofija (01 H)

KULTŪROS, FILOSOFIJOS IR MENO INSTITUTAS
VYTAUTO DIDŽIOJO UNIVERSITETAS

Aivaras Stepukonis

**„PASAULINĖS FILOSOFIJOS“
IDĖJŲ KRITIKA**

**Filosofiniai ir istoriografiniai projektai
Honolulu komparatyvizmo sąjūdyje**

Daktaro disertacija
Humanitariniai mokslai, filosofija (01 H)

Vilnius, 2005

Disertacija rengta 2001-2005 metais Kultūros, filosofijos ir meno institute

Mokslinis vadovas:

prof. hab. dr. Antanas Andrijauskas (Kultūros, filosofijos ir meno institutas,
humanitariniai mokslai, filosofija – 01 H)

TURINYS

[VADAS	1
I DALIS: LYGINAMOJI IDĖJŲ ISTORIOGRAFIJA: GLOBALĖJIMAS ATGALINE LINKME	24
1.1. IDĖJŲ ISTORIOGRAFIJA	26
1.1.1. Idėjų istoriografija: ištakos ir plėtotės	26
1.1.2. Atskiro atvejo tyrimas: Arthur Oncken Lovejoy (1873-1962)	36
Idėja kaip istoriografinio tyrimo objektas	37
Idėjų istoriografijos metodika praktiškai ir teoriškai	48
Idėjų istoriografijos ir filosofijos takoskyros	55
1.2. LYGINAMOJI IDĖJŲ ISTORIOGRAFIJA	65
1.2.1. Atskiro atvejo tyrimas: Hajime Nakamura (1912-1999)	65
Lyginamosios idėjų istoriografijos logika ir metodika	71
1.2.2. Atskiro atvejo tyrimas: Randall Collins	82
Mokslinė perspektyva	85
Metodas, kartinės sąvokos ir dėsniai	86
Sociologinių ir filosofinių sprendimo kriterijų skirtumai: kūrybingo, arba originalaus mąstymo problema	88
1.3. LYGINAMOSIOS IDĖJŲ ISTORIOGRAFIJOS SVARBA FILOSOFINIAM MĄSTYMOUI	91

II DALIS: „PASAULINĖS FILOSOFIJOS“ IDĖJŲ KRITIKA	97
2.1. „PASAULINĖS FILOSOFIJOS“ IDĖJOS HONOLULU LYGINAMOSIOS FILOSOFIJOS SĄJŪDYJE	97
2.1.1. Istorinis įvadas	97
2.1.2. „Pasaulinės filosofijos“ idėjos	106
Pasaulinė filosofija kaip filosofinis sintetizmas	108
Pasaulinė filosofija kaip filosofinis universalizmas	113
Pasaulinė filosofija kaip susitikimo ir susitaikymo patetika	120
Pasaulinė filosofija kaip abipusio praturtinimo ir papildymo patetika	123
Pasaulinė filosofija kaip lyginamoji idėjų istoriografija	127
Pasaulinė filosofija kaip filosofinis kosmopoliškumas	135
2.1.3. Baigiamoji pastaba dėl pasaulinės ir lyginamosios filosofijų santykio	139
2.2. UŽSKLANDA: LYGINAMIEJI TYRIMAI KAIP KULTŪRINĖS SAVASTIES PAIEŠKOS	147
2.3. IŠVADOS IR APIBENDRINIMAI	153
LITERATŪROS SĄRAŠAS	159
DOKTORANTO MOKSLINIAI STRAIPSNIAI DISERTACIJOS TEMA	171

IVADAS

*Manau, nesuklysiu pasakęs,
jog auganti specializacija iš tikrųjų „perėjo“,
kaip kategorija hegeliškoje logikoje,
į apčiuopiamą savo pačios priešybę ir
šiuo metu reiškiasi kaip reikalavimas
siekti didesnės istorinės sintezės –
ieškoti atskirų vaisingų sąsajų
tarp daugybės pasižymėtų taškų.¹*

Egzistencinis tyrimo kontekstas

VIII amžiuje po Kristaus jo didenybė Japonijos imperatorius Šomu (Shōmu) viename savo įsakų išdidžiai pareiškė: „Mums priklauso pasaulio turtai; mums priklauso pasaulio galia.“² Ką turėjo galvoje imperatorius, tardamas žodį „pasaulis“, koks vaizdinys pleveno jo mintyse? O ką turime mes galvoje, koks vaizdinys plevena mūsų mintyse? XXI amžiuje pasaulio žemėlapis perpildytas smulkmenų, tikslutėlis, išmatuotas, iššniukštinėtas, išgražintas rodyklėmis bei žymomis, apie kurias Šomu negalėjo nė nutuokti, ir ne vien dėl to, kad jo laikais nebuvo to baisingo kultūros prieaugio, kuriuo galime girtis ar skūstis nūnai, bet ir todėl, kad „pasaulis“ tuomet vis dar buvo atvira, į begalybę su projektuota sąvoka. Anas „pasaulis“ labiau panėšėjo į svają ar poetinę metaforą. Šitas – iš idėjinių dausių nužengė į praktinę plotmę, tapo daiktu – didžiuliu apvaliu daiktu su pradžia ir pabaiga, kurį projektuojame jau visai kita prasme – kaip inžinerinę konstrukciją.

XX-XXI amžių sandūroje stebime santykinai, o gal ir visiškai naują reiškinių, kurių sociologai, filosofai, kultūrologai, politologai sutartinai vadina „globalėjimu“: įvairūs veiklos pavidalai, kurių varomoji jėga – pažangiosios technologijos, ima reikštis pasauliniu

¹ Arthur Oncken Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, p. 6-7. Dėl išnašų rašybos: visas aprašas pateikiamas literatūros sąrašė, o išnašose tik autoriaus vardas, veikalo pavadinimas ir puslapis. Pagrindiniame tekste kai kurių veikalo pavadinimai yra trumpinami.

² Imperatorius Šomu, *Ediktas dėl Didžiojo Budos statybos*, 743 metų 10 mėnuo.

mastu. Kiekybiniai pokyčiai yra tokie dideli, jog ilgainiui virsta kokybiniai (panašiai, kaip fizikiniame pasaulyje, pasiekus tam tikrą mazginį laipsnį ar tašką, pereinama iš vienos agregatinės būsenos į kitą). Globaliame amžiuje nuo vieningo pasaulio idėjos, ilgus amžius glamonejusios atskirų mastytojų vaizduotė, pagaliau nejuokais pereiname prie vieningo pasaulio praktikos.

Pasaulį kaip vientisą praktinį lauką kruopščiai aptaria tarptautinių santykių žinovai, vartojantys tokius pasakymus kaip „naujasis pasaulis“, „pasaulinė santvarka“, „naujoji pasaulinė santvarka“ (kartais atvirkščiai, „pasaulinė suirutė“), „pasaulinis administracinis tinklas“³, nebejausdami jokio poreikio įrodinėti, kad tokių dalykų esama. Pasaulį vaizduotis globaliu požiūriu, kaip vieną geopolitinę vietovę, kurioje įvairiais – sąmoningais, pusiau sąmoningais ar tik numanomais – pavidalais sprendžiasi mūsų likimai, išmokome ne tik iš palydovinių nuotraukų ar kitų žiniasklaidos įtaigos priemonių; tokį gebėjimą mūmyse visų pirma išlavino apsišvietę valstybininkai bei politologai, kurie išmano istoriją, suvokia laiko pokyčius ir šiandien išmintingai nebenori brėžti aiškių ribų tarp vietinių ir tarptautinių reikalų. Nebenori, nes nebegali; nebegali, nes nebeleidžia nūdienos pasaulis. Koks gi jis, pasak tarptautinių santykių žinovų? Kai kuriems⁴ globalėjantis pasaulis – tai didžiųjų vakarietišku ir nevakarietišku civilizacijų sąveikavimo laukas; kitiems⁵ – tai visą Žemę apėmiantis įtampos laukas, nusidriekęs tarp galingiausių valstybių; tretiems⁶ – tai administracinis tinklas, siekiantis anapus valstybinių ar net žemyninių sienų, veikiantis tarpinstituciniu pagrindu ir dažnai tarptautinėje arenoje pačiai valstybei paliekantis tik antraeilį vaidmenį. Tai idėjos, kurias pastaruoju metu populiarina globalių diasporų tyrėjai, sociologai, tarptautinių santykių išmanytojai. Jų braižomi pasaulė-

³ Žr. Robert Cooper, *The Breaking of Nations: Order and Chaos in the Twenty-first Century*, Robert Kagan, *Of Paradise and Power: America and Europe in the New World Order*, Anne-Marie Slaughter, *A New World Order*, Samuel P. Huntington, „The Clash of Civilizations.“

⁴ Žr. Samuel P. Huntington, „The Clash of Civilizations.“

⁵ Žr. Robert Cooper, *The Breaking of Nations: Order and Chaos in the Twenty-first Century*. Robert Kagan. *Of Paradise and Power: America and Europe in the New World Order*.

⁶ Žr. Anne-Marie Slaughter, *A New World Order*.

vaizdžiai leidžia įsitikinti, jog *globalus pasaulis akademineje bendruomenėje beveik visuotinai laikomas įrodymo nebereikalančiu, akivaizdžiu reiškiniu. Savo energiją mokslininkai veikia skiria interpretuojamųjų schemų kūrimui, kurios padėtų teorizuoti fenomenologiniu požiūriu neabejotiną globalumo reiškinį.*

Globalių diasporų teoretikai⁷ pateikia gerai dokumentuotą istorinę sociologinę faktą, jog kultūrinė geografinė tautų sąveika toli gražu nėra XX amžiaus atradimas. Priešingai, tautų judėjimo ir sąveikos praeitis yra žila, žmonės kraustydavosi milijonais ir kaskdavo didelius atstumus, praktiškai apjuosdami visą pasaulį. Vis dėlto pripažintina, jog nūdienos žmogaus judėjimo laukas nepalyginti praplatėjęs, paties judėjimo tempas bei dažnumas susmarkėję ir pasiekę naują kokybę. Pašėlusiai daug keliaujame, keliaudami gausiai patiriame, patirdami sparčiai keičiamės. Šio keitimosi esmė – paties žmogaus pasaulėjimas arba auganti orientacija į globalius žmonijos procesus. *Dabarties pasaulis yra vientisėsnis, tačiau – paradoksaliai – ir įvairesnis. Jame itin kontrastingu pavidalu plykstelėja vienas kertinių filosofinių rūpesčių: kaip suvokti vienio ir daugio santykį būtyje? Naujos, spartesnės susisieikimo priemonės, ryšių technologijos, kitos bendravimo priemonės leidžia pasiekti bet kurį, netgi patį atkampiausią Žemės tašką santykinai greitai, tiksliai ir lengvai. Dažnėja bei sudėtingėja tautų sąveikos, kurių metu atsiveria pamatiniai civilizaciniai skirtumai – istorijos, kalbos, kultūros, tradicijos ir religijos. – Atsiveria ir yra (neretai itin skausmingu pavidalu) išsąmoninami. Dabartiniame pasaulyje daug prasmingiau šalis rūšiuoti pagal jų kultūrą arba civilizaciją, kadangi būtent tokie skirtumai daug tiksliau paaiškina daugybę konfliktų, kurie drasko nūdienos pasaulį.*

Šio, vienu metu vientisėjančio ir įvairėjančio pasaulio kontekste Vakarų mąstytojams, ypač filosofams vis dažniau priekaištaujama dėl eurocentriškumo⁸, užsisiklindimo savo intelektinėje tradicijoje, trumparegiško išankstinio manymo, jog vakarietiškoji tradicija, kaip kadaise Japonijos imperijai, priklausantys viso pasaulio išminties turtai ir galia. Išeivijų istoriografijos duomenys rodo kokybinį skirtumą tarp praėities kartų judėjimo bei sąveikavimo ir tų

⁷ Žr. Robin Cohen, *Global Diasporas*.

⁸ Nuo pirmųjų XX amžiaus dešimtmečių, pasirodžius tokiems veikalams kaip Oswaldo Spenglerio *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*.

bendravimo formų, kurios būdingos dabartiniam, globalėjančiam pasauliui: istorinė diasporų patirtis byloja apie tautų sąlytį siekiant išnaudoti, o ne pažinti viena kitą, tuo tarpu dabartinės globalios migracijos formos vis labiau pasižymi ne tremties ar įkalinimo svetimoje kultūrinėje terpėje nuotaikomis – nors šių irgi nestinga, – o laisvų, kūrybingų ir nuoširdžių troškimu suvokti svetimą aplinką, siekiant joje dalyvauti. Gyvenant ir veikiant pasaulyje, kuriame žmonija žengia į pasaulinę, „metacivilizacinę“ santvarką, saistomą bendrų vertybių, procesų ir sąrangų, kuriame, antra vertus, išliepsnoja lengvai išžėbiaimi, bet sunkiai gedinami kultūrinių, tautinių bei tikybinių skirtumų gaisrai, būtina aiškintis tokių skirtumų (taip pat panašumų) gilumines priežastis, radimosi sąlygas, būtina telkti įvairių civilizacijų atstovus, raginti juos ieškoti hermeneutinių sąlyčio taškų, ugdyti tarpkultūrinį supratimą.

Faktiško pasaulio atžvilgiu filosofai nelieka nuošalyje, nelieka „kabinetiniame krėsle“. „Naujoviškos“ idėjos, kurios šiandien kaitina tarptautinių santykių teoretikus, pabrėžiančius skirtingų civilizacijų vaidmenį globaliame pasaulyje, gerokai anksčiau, prieš kelis dešimtmečius sistemingai pradėtos gilinti Honolulu lyginamosios filosofijos sąjūdyje, kurio dalyviai, keldami „pasaulinės filosofijos“ idėjas, jau tuomet puikiai suvokė egzistencinę būtinybę tarp svetimų, neretai susipriešinusių civilizacijų ieškoti hermeneutinių sąlyčio taškų. Suprato, kokia trapi ir menama gali pasirodyti atskirų civilizacijų vienybė, į kultūrines tradicijas pažvelgus iš arti, iš vidaus. Matė, kad konkrečios gyvenimo sąlygos, nuolatos besikuriančios pasaulinės organizacijos, užmezgami ir palaidomi tarptautiniai ryšiai tiesiogiai skverbiasi į dabartinės filosofijos praktiką, skirtingų mąstymo tradicijų akivaizdoje provokuoja domėtis pačios filosofijos globalumu – gebėjimu sistemingai aprėpti episteminę pasaulio įvairovę.

Tiriamasis laukas

Disertacijoje nagrinėju „pasaulinės filosofijos“ idėjas, kurias skirtingais raidos etapais formulavo Honolulu lyginamosios filosofijos sąjūdžio dalyviai. Minėtas intelektinis sąjūdis radosi glaudžiai bendradarbiaujant trimis įstaigoms: Havajų universiteto Filosofijos katedrai, moksliniam žurnalui *Philosophy East and West* bei Rytų-Vakarų filosofų konferencijoms. Sąjūdis atnešė puikių

mokslinių rezultatų bei pritraukė pasaulio humanitarinės šviesuomenės dėmesį. Trumpai išvardysiu tuos laimėjimus, kurie Honolulu lyginamosios filosofijos sąjūdį dabartinėse humanitarinėse diskusijose iškelia į pirmą planą, o šios disertacijos atveju pamatuotai leidžia suvokti kaip konkretų istorinį kontekstą, intelektinės veiklos židinį, kuriame „pasaulinės filosofijos“ idėjos pastaraisiais dešimtmečiais buvo keliamos ir narpliojamos, ko gero, pačiais kruopščiausiais ir įvairiausių būdais:

- (a) *probleminės ištakos*: Honolulu lyginamosios filosofijos sąjūdį įžiebė „pasaulinės filosofijos“ idėja, tiksliau, keletas daugiau ar mažiau įvairuojančių tokios idėjos atmainų, kurių egzistencinę svarbą pabrėžė ne tik paūmėjęs Rytų ir Vakarų filosofų susidomėjimas kitų civilizacijų mąstymo ypatumais bei tradicijomis, bet ir dviejų pasaulinių karų draskomo pasaulio suirutė, žiaurumas, nežmoniškumas, kančios, nesusišnekėjimas,— šiurpinančios negandos, kurias išspręsti galėjo tik bendro, visą pasaulį apimančio semantinio lauko kūrimas;
- (b) *tarptautinis pripažinimas ir įtaka*: pradedant pirmosiomis Rytų-Vakarų filosofų konferencijomis Honolulu centre sumaniai ir sėkmingai įgyvendinamos *globalaus* masto mokslinio bendradarbiavimo programos. Ryškiausi lyginamojo sąjūdžio atstovai yra atsakingi kitų įtakingų tarptautinių mokslinio bendradarbiavimo įstaigų nariai, tarptautiniai nariai, vykdomieji nariai, vykdomieji prezidentai, viceprezidentai, prezidentai, garbės prezidentai ir panašiai. Jie dalyvauja daugelio tarptautinių mokslinių žurnalų bei leidybinių projektų redakcinėse kolegijose, ne vienas kuriuo nors laikotarpiu dirbo šių žurnalų ar leidybinių programų vyriausiais redaktorais ar net buvo jų steigėjai;
- (c) *leidybinė programa*: su Rytų-Vakarų filosofų konferencijomis susijusi literatūra, kurios pagrindinis leidėjas bei platintojas yra Havajų universiteto leidykla, yra prasiskynusi kelią į visų didesnių švietimo įstaigų bibliotekas tiek Rytuose, tiek Vakaruose;

- (d) *individualus civilizacinių regionų atstovavimas*: Rytų-Vakarų filosofų konferencijų dalyviai asmeniškai priklauso minties tradicijoms, kurias atstovauja žodžiais ir darbais. Apie Indiją čia dėsto platų pripažinimą mokslo pasaulyje pelnę indai, apie arabų kraštus – arabai, apie Kiniją – kinai, apie Vakarus – europiečiai ir amerikiečiai. Žinoma, pasitaiko išlygų, tačiau pamatinis principas lieka tas pats: tiesioginis kultūros, kurios mąstymo bruožai pristatomi kolegoms mokslininkams iš svetur, atstovavimas konferencijų dalyviams bei rengėjams yra ne tik savaime suprantamas dalykas, bet, regis, ir kertinė metodinė nuostata, daranti tokias konferencijas apskritai įmanomas hermeneutiniu požiūriu;
- (e) *geografinė padėtis*: sąjūdžio būstinė yra Havajų salyne, kuris savo geografinę padėtimi įsiterpęs tarp Rytų ir Vakarų, Šiaurės ir Pietų. Šitai turi ne tik simbolinę, bet ir praktinę reikšmę, kadangi padėtis gerokai palengvindavo sąjūdžio dalyvių ir organizatorių susisiekimą bei susirašymą;
- (f) *kultūrinė aplinka*: Ypatinga Havajuose yra ir istorinė, kultūrinė bei rasinė aplinka: taip, Havajai yra penkiasdešimtoji – paskutinė – JAV valstija, tačiau turinti stiprią etninę tapatybę. Vietiniai čia vis dar šneka havajiečių kalba, kai kurie – savitu kreolų dialektu, o gyventojų rasiniai bruožai liudija apie nuotykių kupiną genčių iš Azijos, Europos bei vietinių salų susilieimo istoriją. Havajų etninė sudėtis yra mišriausia visoje Jungtinėse Valstijose, galimas dalykas, ir visame pasaulyje. Ypatinga geografinė ir kultūrinė aplinka sąlygojo konferencijose vyraujančią bendrą kūrybingo įsiklausymo nuotaiką, kuri Rytų-Vakarų filosofų konferencijų darbą daro sklandesnį, našesnį, atviresnį ir jautresnį neįprastiems, kitoniškiems mąstymo tipams – be tokios nuostatos lyginamosios filosofijos projektas kažin ar galėtų būti vaisingas.

Temos aktualumas

Pagrindiniu disertacijos tyrimo objektu pasirinkta „pasaulinės filosofijos“ tema, įskaitant įvairias istorines jos metamorfozes, šiandien sutinkamas

(„naujosios“) lyginamosios filosofijos pavadinimu, yra aktuali mažiausiai trimis prasmėmis:

- (a) pirmiausia jai priskirtinas *egzistencinis* aktualumas: ji išreiškia vieną esminių dabartinio gyvenimo ypatybių – pasaulio, kuriame gyvename, globalėjimą, vientisėjimą, tapsmą viena sąryšinga sistema;
- (b) „pasaulinės filosofijos“ temai priskirtinas ir *mokslinis* aktualumas: gyvenimas globaliame pasaulyje atspindi dabartinėse filosofų teorijose ir praktikose. „Pasaulinės filosofijos“ idėjų kūrimas yra vienas tokių atspindžių, žymintis įtakingos filosofinės tradicijos – Honolulū lyginamosios filosofijos sąjūdžio – artimiausią praeitį ir leidžiantis išvalgiai interpretuoti jos mokslinę dabartį. Honolulū lyginamosios filosofijos sąjūdis ir jo pagrindinė įstaiga Rytų-Vakarų filosofų konferencijos ne tik plačiai aptarinėjami įvairiose tarptautinėse mokslininkų diskusijose, bet ir tokias diskusijas savaime išiebia didžiausiuose Vakarų ir Rytų mokslo centruose bei jų spausdinamuose akademiniuose leidiniuose;
- (c) galų gale norėčiau paminėti ir *vietinį kultūrinį* temos aktualumą: ji be abejonės susijusi su Lietuva kaip atskira kultūra, keliančia tautinės tapatybės klausimus, mėginančia surasti savo vietą pasaulio tautų bendrijoje. Tiesa, pačius vienalaikio dvasinio tapatinimosi su Lietuva ir dvasinio tapatinimosi su pasauliu santykius disertacijoje gvildenu tik glaustu pavidalu. Disertacijos medžiagą greičiau traktuojau kaip būtiną parengiamąjį etapą vaisingoms tokių santykių diskusijoms.

Temos ištirtumas ir originalumas

Norėčiau išvardyti vietinius ir tarptautinius autorius, kurie darė lemtingą poveikį mano tyrimo eigai, neviena prasme įkvėpė ir paskatino gilintis į „pasaulinės filosofijos“ problemas, taip pat sufleravo, retsykiais, atvirai rodė, kaip šalinti netikėtai atsiradusias metodines bei kitokias kliūtis. Pirmiausia norėčiau išskirti visą filosofinę, istoriografinę ir kultūrologinę literatūrą, susijusią su Rytų-Vakarų centro leidybine serija, kurią Charlesas Moore’as Havajų uni-

versitete pradėjo iškart po Antrojo pasaulinio karo. Ši serija apima dešimtis to-
mų, kurie apibendrina Rytų-Vakarų filosofų konferencijose perskaitytus pra-
nešimus, kurių autoriai apjuosia visą pasaulį, o jų pasisakymai yra nekart cituo-
jami disertacijos puslapiuose. Prie serijos priskirtinas ir žurnalas *Philosophy East
and West*, kurį taip pat įsteigė Charlesas Moore'as. Honolulu lyginamosios filo-
sofijos literatūrinė tradicija yra tokia turtinga, jog buvo įmanomas tik išrankus
jos skaitymas, o mėginimas su ja susipažinti nuodugniai užtruktų ne kelerius
metus. Kiti užsienio mąstytojai, kurių veikalus kruopščiai nagrinėjau disertaci-
joje ir be kurių įnašo toks temos formulavimas, koks yra dabar, nebūtų gali-
mas – tai idėjų istoriografas Arthuras Onckenas Lovejoy'us ir jo knyga *The
Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* bei straipsnių rinktinė *Essays
in the History of Ideas*; idėjų istoriografas Hajime Nakamura ir jo knygos *A Com-
parative History of Ideas* bei *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet,
Japan* (nors pastarosios disertacijoje proporciniais sumetimais sąmoningai tie-
siogiai beveik nekomentavau); sociologas Randallas Collinsas ir jo veikalas *The
Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*; orientalistas Wilhel-
mas Halbfassas ir jo studija *India and Europe: An Essay in Philosophical Under-
standing*; sociologas Robinas Cohenas ir jo knyga *Global Diasporas*; politologas
Samuelas P. Huntingtonas ir jo straipsnis „The Clash of Civilizations?“, poli-
tologas Robertas Cooperis ir jo knyga *The Breaking of Nations: Order and Chaos
in the Twenty-first Century*; politologas Robertas Kaganas ir jo monografija *Of Pa-
radise and Power: America and Europe in the New World Order*; teisėtyrininkė Anne-
Marie Slaughter ir jos knyga *A New World Order*. Pastarųjų mokslininkų indėlis
išryškina tarpdalykinius disertacijos bruožus.

Lietuvoje „pasaulinės filosofijos“ temą lig šiol nuodugniausiai gvilde-
no šie mokslininkai: Antanas Andrijauskas savo darbuose „Honolulu kompa-
ratyvistikos centro suklestėjimas“⁹, „Honolulu komparatyvizmas“¹⁰, „Kompa-
ratyvistinės filosofijos metodologinės metamorfozės“¹¹; Julius Vaitkevičius sa-

⁹ Iš: Antanas Andrijauskas, *Lyginamoji civilizacijos idėjų istorija*, p. 517-31.

¹⁰ Iš: Antanas Andrijauskas, *Kultūrologijos istorija ir teorija*, p. 326-329.

¹¹ Iš: Antanas Andrijauskas (sud.), *Rytai-Vakarai: Kultūrų sąveika*, p. 7-41.

vo straipsnyje „Rytų ir Vakarų mąstymo tradicijų dialogo paieškos ankstyvajame Honolulū komparatyvizmo sąjūdžio etape“¹².

Su Honolulū lyginamosios filosofijos sąjūdžiu, Rytų-Vakarų filosofų konferencijomis ir žurnale *Philosophy East and West* skelbiamais tyrimais susijusius arba giminingus klausimus aptarė šie mokslininkai: Antanas Andrijauskas savo rašiniuose bei monografijose „Civilizacijos teorijos metamorfozės ir komparatyvizmo idėjų sklaida“¹³, „Orientalistika ir komparatyvistinės studijos“¹⁴, *Lyginamoji civilizacijos idėjų istorija*, „Istorinė Rytų ir Vakarų civilizacijų santykių raida“¹⁵, *Kultūrologijos istorija ir teorija*, „Komparatyvistinės kultūrologijos vieta kultūros fenomeną tyrinėjančių mokslų sistemoje“¹⁶, „Komparatyvizmo antinomijos: kultūros mokslų sintezės paieškos“¹⁷, „Rytų ir Vakarų dichotomija civilizacinės komparatyvistikos požiūriu“¹⁸; Audrius Beinorius savo knygoje arba straipsniuose *Sąmonė klasikinėje Indijos filosofijoje*, „Intelektualinės indų kultūros recepcija Vakaruose: komparatyvizmo metamorfozės“¹⁹, „Indų filosofinė epistema šiuolaikinės komparatyvistinės metodologijos perspektyvoje“²⁰, „Sąmonės problematika Indijos filosofijoje: fenomenologinis komparatyvinis pjūvis“²¹, „Budologijos istorija kaip kultūrinės Rytų ir Vakarų sąveikos atspindys“²²; Leonidas Donskis savo monografijoje *Moderniosios kultūros filosofijos metmenys*; Vytautas Kavolis savo veikaluose *Moralizing Cultures*, *Kultūros*

¹² Iš: Antanas Andrijauskas (sud.), *Rytai-Vakarai. Komparatyvistinės studijos II. Kultūrologija* 7, p. 299-320.

¹³ Iš: Antanas Andrijauskas, *Kultūra ir civilizacija*, p. 8-156.

¹⁴ Iš: Antanas Andrijauskas (sud.), *Rytai-Vakarai. Komparatyvistinės studijos II. Kultūrologija* 7, p. 12-168.

¹⁵ Iš: Andrijauskas (sud.), *Rytai-Vakarai. Komparatyvistinės studijos III. Kultūrologija* 8, p. 11-195.

¹⁶ Iš: Antanas Andrijauskas (sud.), *Kultūros istorijos tyrinėjimai*, p. 36-86.

¹⁷ Iš: *Logos*, Nr. 17, 1999, p. 75-106.

¹⁸ Iš: *Acta Orientalia Vilnensia*, Nr. 1, 2000, p. 11-27.

¹⁹ Iš: *Logos*, Nr. 20, 2000, p. 90-113.

²⁰ Iš: Antanas Andrijauskas (sud.), *Rytai-Vakarai: komparatyvistikos studijų antologija*, p. 127-144.

²¹ Iš: *Filosofija, sociologija*, Nr. 4, 1999, p. 19-28.

²² Iš: Antanas Andrijauskas (red.), *Rytai-Vakarai: kultūrų sąveika*, p. 64-71.

dirbtuvė, „Civilizacijos analizė kaip kultūros sociologija“²³, *Civilizacijų analizė*; Loreta Poškaitė savo darbuose *Estetinė būtis daoizme*, „Tradicinės kinų kultūros tyrinėjimas tarpcivilizaciniame dialoge“²⁴, „Tolimųjų Rytų religinių-filosofinių sistemų tipologiniai panašumai ir skirtumai“²⁵, „Kūrybingumo suvokimas klasikinėje kinų ir „poklasikinėje“ Vakarų filosofijoje“²⁶; „Kinų mąstymo situatyvumas Vakarų postmodernistinės kultūros orientalizacijos kontekste“²⁷; Algis Uždavinys savo rašiniuose „Neoplatoniškoji ir koraniškoji hermeneutika: panašumai ir skirtumai“²⁸, „Šventumo samprata ankstyvojoje krikščionybėje ir sufizme“²⁹, „Islamo civilizacijos bruožai komparatyvistiniu požiūriu“³⁰, „Hermeneutinė Rytų-Vakarų priešpriešos problema“³¹.

Šioje vietoje, matyt, derėtų išvardyti ir savo paties straipsnius, kuriuos pastaraisiais metais paskelbiau vietinėje bei tarptautinėje spaudoje ir kurie tiesiogiai arba artimai susiję su disertacijos tema: „Maxas Scheleris ir žinojimo sociologija“³²; „Lyginamosios idėjų istorijos svarba dabartiniam filosofiniam mąstymui“³³, „Savarankiško mąstymo ir visuotinės tiesos nykmetis: G. W. F. Hegelio įtaka žinojimo sociologijai“³⁴; „Dailėtyra – naujų teminių ir metodinių

²³ Iš: *Sociologija*, Nr. 2, 1998.

²⁴ Iš: Antanas Andrijauskas (red.), *Rytai-Vakarai: kultūrų sąveika*.

²⁵ Iš: Antanas Andrijauskas (sud.), *Rytai-Vakarai: komparatyvistinės studijos*, p. 145-178.

²⁶ Iš: *Liudies kultūra*, Nr. 6, 2000, p. 37-44.

²⁷ Iš: Antanas Andrijauskas (sud.), *Rytai-Vakarai. Komparatyvistinės studijos II. Kultūrologija* 7, p. 211-248.

²⁸ Iš: *Logos*, Nr. 19, 1999, p. 14-17. Tęsinys: *Logos*, Nr. 20, 2000, p. 62-79.

²⁹ Iš: *Logos*, Nr. 18, 1999, p. 79-86.

³⁰ Iš: Antanas Andrijauskas (sud.), *Rytai-Vakarai. Komparatyvistinės studijos II. Kultūrologija* 7, p. 249-272.

³¹ Iš: Antanas Andrijauskas (sud.), *Rytai-Vakarai: komparatyvistinės studijos*, p. 179-196.

³² Iš: *Logos*, Nr. 13-14, 1997-1998, p. 8-18. Tęsinys: *Logos*, Nr. 15, 1998, p. 38-45; *Logos*, Nr. 16, 1998, p. 21-27; *Logos*, Nr. 17, 1999, p. 6-17; *Logos*, Nr. 18, 1999, p. 55-62; *Logos*, Nr. 19, 1999, p. 81-92; *Logos*, Nr. 20, 2000, p. 44-55.

³³ Antanas Andrijauskas (sud.), *Rytai-Vakarai: komparatyvistinės studijos II*, p. 273-98.

³⁴ *Logos*, Nr. 31, 2002, p. ???

galimybių įsisavinimas ir plėtojimas XX a. pirmoje pusėje³⁵; „Lyginamosios idėjų istorijos svarba dabartiniam filosofiniam mąstymui“³⁶; „Rytietiško ir vakarietiško mąstymo tradicijų polilogas“³⁷; „Pasaulinės filosofijos“ idėja Honolulu komparatyvizmo sąjūdyje“³⁸; „Pasauliniai procesai ir naujoji mąstymo geografija“³⁹; „The Idea of a World Philosophy in the East-West Philosophical Context“⁴⁰; „Istoriografinis pliuralizmas: glausta mokyklų ir metodų apžvalga“⁴¹; „Marxo ir Engelso visuomeninės pažinimo teorijos link ir aplink“⁴².

Minėta literatūra akivaizdžiai rodo, kad pasirinkta problema nėra svarstoma pirmą kartą. Tirdamas „pasaulinės filosofijos“ idėjas, nesusidūriau su mokslinės raštyjos stygiumi, veikiau atvirkščiai. Drauge išvardytos knygos ir straipsniai sukuria diskusinį kontekstą, kuriame atsiskleidžia disertacijos originalumas. Tyrimas yra savitas dviem bruožais: (a) nors Honolulu lyginamosios filosofijos sąjūdyje keltos „pasaulinės filosofijos“ idėjos kitų autorių darbuose iš tikrųjų sušmėžuoja, vis dėlto jos aptariamos greičiau probėgšmais, tuo tarpu disertacijoje, pateikdamas „pasaulinės filosofijos“ idėjų tipologiją, plėtoju sistemingą požiūrį į problemą. (b) Kitas reikšmingas disertacinio tyrimo nuopelnas slypi pačioje tyrimo sąrangoje, kurioje savitu, pažintine prasme reikšmingu būdu sujungiau ir palyginti darnią visumą istoriografinį, sociologinį bei filosofinį požiūrius ir iš gautos mišrios, tarpdalykinės perspektyvos kritiškai įvertinu „pasaulinės filosofijos“ idėjas.

Tyrimo tikslai ir uždaviniai

Šiuo tyrimu užsibrėžti tiek objektyvūs, tiek subjektyvūs tikslai. Objektiviais vadinu tokius tikslus, kurie nustato aiškias tyrimo apibrėžtis, patį tyrimą

³⁵ Iš: *Humanistica*, Nr. 1 (9), 2001, p. 80-6.

³⁶ Iš: Antanas Andrijauskas (sud.), *Rytai-Vakarai: komparatystinės studijos II. Kultūrologija* 7, p. 273-98.

³⁷ Iš: *Darbai ir dienos*, Nr. 27, 2001, p. 307-15.

³⁸ Iš: Antanas Andrijauskas (red.), *Rytai-Vakarai: Kultūrų sąveika*, p. 119-130.

³⁹ Iš: Arimantas Dumčius, *Lietuvių tauta ir pasaulis*, p. 105-11.

⁴⁰ Iš: *Dialogue and Universalism*. Vol. XIII. No. 1-2/2003.

⁴¹ Iš: Stanislovas Juknevičius (sud.), *Kultūros savitumas ir universalumas. Kultūrologija* 11, p. 124-47.

⁴² Iš: *Logos*, Nr. 37, 2004, p. 55-67. Tęsinys: *Logos*, Nr. 38, 2004, p. 79-91; Nr. 39, 2004, p. 62-73.

vaizduoja kaip uždara, išbaigtą ir savarankišką. Taip apibūdinamam tyrimui ne itin reikalingas platesnis gyvenimiškas mokslininko kontekstas, jis nesuvokiamas kaip stambesnio mokslinio sumanymo dalis, taip pat ne itin pabrėžiamas jo ryšys su autoriaus sisteminiais užmojais ar ateities plėtotėmis. Objektivių požiūriu tyrime nesivadovaujama tikslais, kurie veda anapus tyrimo, minimi tik tie tikslai, kurie įvykdytini pačiu baigtiniu tyrimu, o tokių tikslų įvykdymas tampa reikšmingu tyrimo vertinimo kriterijumi. Rengdamas disertaciją, užsibrėžiau tokius tikslus:

- (a) paaiškinti, kodėl globaliame nūdienos pasaulyje yra prasminga kelti „pasaulinės filosofijos“ idėjas, nagrinėti probleminius laukus, kurie apibrėžiami tokiomis idėjomis;
- (b) kuo tiksliau ir sistemingiau aptarti Honolulu lyginamosios filosofijos sąjūdžio prielaidas, metodus bei praktikas, kiek jos susijusios su „pasaulinės filosofijos“ idėjų formulavimu;
- (c) apibrėžti diskusiniame Rytų-Vakarų filosofų konferencijų kontekste labiausiai pasklidusias „pasaulinės filosofijos“ sampratas ir jų pagrindų sudaryti „pasaulinės filosofijos“ idėjų tipologiją;
- (d) išrūšiuoti pagrindines „pasaulinės filosofijos“ idėjas, kritiškai jas aptarti loginiu, semantiniu bei fenomenologiniu požiūriais;
- (e) atskleisti glaudžias dalykines sąsajas tarp kultūrologinės filosofijos, keliančios „pasaulinės filosofijos“ idėjas, ir lyginamosios idėjų istoriografijos;
- (f) atskirų atvejų tyrimais išnagrinėti ir apibūdinti mokslinę idėjų istoriografijos perspektyvą, jai savybingą minties dinamiką, metodus bei temas, išryškinti idėjų istoriografijos dalykinį savitumą, kritiškai parodyti, kuo šis humanitarinis mokslas skiriasi nuo filosofijos;
- (g) atskleisti metodologinę įtampą, kuri tvyro tarp lyginamosios filosofijos ir idėjų istoriografijos, įtampą, kurios esmė – pavojaingas lyginamosios filosofijos pakeitimas lyginamąja idėjų istoriografija;

- (b) išryškinti lyginamosios idėjų istoriografijos svarbą tiek keliant „pasaulinės filosofijos“ idėjas, tiek užmezgant dialogą su kirtingų kultūrų mąstymo tradicijomis dabartinei filosofijai aktualiais klausimais.

Siekdamas išvardytų tikslų, kėliau sau tokius uždavinius:

- (a) prieš teorinį kiekvieno klausimo svarstymą aptarti istorinį klausimo iškilimo ir plėtojimosi kontekstą, pastarąjį suvokiant kaip problemos ištakų mokslą, kaip šviečiamąją priemonę, kurios imtis reikia tyrimo pradžioje. Todėl vykdydamas tyrimą, į istoriografinius duomenis nuolat žvelgiau kaip į pasirinkto teorinio objekto prolegomenus;
- (b) tiriamus duomenis išnagrinėti, analitiškai skaidant sąvokas, apibrėžiant terminų vartosenas, išskiriant reikšminius žodžių atspalvius, atskleidžiant neišsakytas mąstymo prielaidas;
- (c) vadovaujantis tyrimo tikslais, patikslintas sąvokų bei terminų reikšmės sintezės būdu naujai susieti į sudėtingesnes semantines visumas: apibendrinimus, įžvalgas, argumentinius darinius.

Glaustu ekskursu norėčiau nurodyti ir subjektyvias tyrimo dingstis. Taip vadinu tokius disertacijos tikslus, kurie apibūdina mano akademinę karjerą, išplaukia iš suvokimo, jog disertacijos rengimas tėra vienas, tegul ir lemtinas, tokios karjeros etapas, kurio nevalia suprasti kaip uždaro, išbaigto ir savarankiško, kuris – priešingai – laikytinas organiška platesnės mokslinės veiklos dalimi, apimančia visą mokslininko gyvenimą. Ruošiant disertaciją subjektyviu požiūriu man itin rūpėjo vykdomame tyrime išvelgti tolimesnės plėtotės galimybę, klausimus, atsakymus ir susižinojimo priemones taikyti bei rikiuoti taip, kad pasikločiau pamatus ateities tyrimams, kad ir vėliau galėčiau kliautis dabar gautais rezultatais ir bent prie kai kurių klausimų nebegrižčiau, kad disertacijos santykis su ateityje išnirsiančiomis temomis bent pastebimu laipsniu santykių būtų kaip pamatas su antstatu. Todėl gausi istoriografinę medžiagą, kuria remiuosi kaip argumentine medžiaga, atlieka ir kitą, gerai apgalvotą, bet „nutylė-

ta“ vaidmenį: esu filosofas, reiškiniuose ir įvykiuose stengiuosi atverti filosofinį pjūvį, tačiau *pasaulyje esama reiškinių, kurie akivaizdžiai nusipelno filosofo dėmesio, bet drauge yra giliai išsakinię empirinėje tikrovėje*. Kaip tik tokia yra „pasaulinės filosofijos“ problema, kurios teisingam supratimui būtinas nemenkas intelektualinės istoriografijos išmanymas. Dėl šios priežasties išplėstiniai istoriografiniai duomenys disertacijoje pateikiami ne tik kaip įmantraus sorito loginė grandis, jie itin vertingi dar ir subjektyviu požiūriu: sutvirtina mano žinias apie vieną iš filosofijai svarbių, bet savaime nefilosofinių gretinių humanitarinių mokslų. O kruopštus analitinis suartėjimas su „pasaulinės filosofijos“ tematika ateityje kaip tik leis nuo jos truputėlį atitrūkti, tačiau ir atitrūkus likti nepaviršutiniškam, naudotis sukauptomis žiniomis tarsi antraplaniu teoriniu fonu, kuris, tyrinėjant konkrečias teorines problemas, norom nenorom metodiškai įpareigos reikšti didesnę atidumą filosofinėms diskusijoms tarp pasaulio kultūrų.

Metodiniai tyrimo principai

Kadangi disertacinis tyrimas, būdamas filosofinis, drauge apėmė duomenis iš kitų dalykinių sričių, tokių kaip globalios studijos, idėjų istoriografija, žinojimo ir mokslo sociologija, politologija bei kultūrologija, darbe taikoma metodika vadintina mišria arba tarpdalykine. Tokia metodika mūsų dienomis ypač skatinama tarp humanitarų, *giliai įsisąmoninus žalingus perdėtos specializacijos padarinius: universalaus išsilavinimo stoką, dalykinį užsisklendimą, akademinės bendruomenės susvetimėjimą*.

Vienas pagrindinių įrankių nagrinėjant „pasaulinės filosofijos“ temą buvo atitinkamos mokslinės raštijos atranka ir skaitymas. Atrinkdamas skaitinius vadovavausi trimis pagrindiniais kriterijais:

- (a) kad pasitelktas tekstas kuo tiesiogiau atlieptų disertacijos problematiką;
- (b) kad teksto autorius būtų plačiai pripažintas pasaulio, ar bent Lietuvos mokslininkų bendruomenėje (tokį pripažinimą matuojant žurnalų, lei-

- dyklų bei akademinų įstaigų, kuriose autorius darbuojasi ar spausdinasi, reputacija, taip pat autoriaus cituojamumu mokslinėje literatūroje);
- (c) kad mano asmenine nuožiūra autoriaus mintys būtų svarios ir vertos įsigilino. Dėl akivaizdaus raštijos pertekliaus ir sunkumų, su kuriais bematant susiduriama mėginant ją išrūšiuoti, elgiausi atsargiai, vengiau pabiro straipsnių – ypač parsisiųstų iš interneto – skaitymo. Pats temos pasirinkimas, ją susiejant su konkrečia minties tradicija – Honolulū lyginamosios filosofijos centru, vykdančiu didelės apimties leidybinę programą, – leido man pernelyg nesiblaškyti.

Pabrėžtina, jog tyrimas nėra skirtas pavienio filosofo ar atskiro teksto interpretavimui, jo objektas yra tam tikros idėjos, skleidžiamos „pasaulinės filosofijos“ pavadinimu, ir šių idėjų gebėjimas arba negebėjimas atitikti tikrovės reiškinius. Todėl kiek galima šalinausi panoramiškumo, tiksliau, fragmentiškumo, kuris atsiranda į tyrimo lauką nesaikingai įtraukiant kuo daugiau pavardžių, nuomonių, tekstinių ištraukų bei šaltinių. Veikiau, ypač aptardamas idėjų istoriografijos dalykinius ypatumus, susitelkiau ties keliomis įžymiomis asmenybėmis (Arthuru Onckenu Lovejoy’umi, Hajime Nakamura, Randallu Collinsu) ir, užuot sklaidęs dešimtis straipsnių, rinkausi nuodugniai ištirti pavienius, sisteminius milžiniškos apimties veikalus. Dvi Lovejoy’aus knygos siekia beveik 800 puslapių, du Nakamuros tomai – per 1300 puslapių, Collinso monografija – 1098 puslapių. Šių stambių studijų nagrinėjimas pareikalavo ne tik ypatingo susikaupimo, bandant juos kritikuoti sisteminiu požiūriu, bet, kalbant grynai fiziškai, vieno veikalo skaitymas trukdavo ne savaites, o mėnesius. Esu įsitikinęs, kad tokia tyrimo strategija pasiteisino.

Tiesa, apsiribodamas keliais autoriais, privalėjau atsisakyti pretenzijų į visuotinumą: *aptardamas konkrečias idėjų istoriografijos praktikas, neieškojau ir nekūriau abstraktaus, suvestinio, visus istoriografinius metodus apimančio modelio. Užtai gilinamasis į tiriamąją medžiagą, galėjau aptarti reikšmingas analitines bei teorines smulkmenas, kurios būtų buvusios nepasiekiamos, problemas traktuojant tik apžvalginiu lygmeniu.* Antra vertus, apžvalginius įvadus, kuriuos rašiau, norėdamas apibūdinti istori-

nį bei visuomeninį tiriamo klausimo kontekstą, laikiau svarbia disertacijos argumentinio audinio dalimi. Istoriografiniai įvadai parašyti remiantis įvairiais moksliniais žinytais. Iš jų visų norėčiau išskirti Danielo R. Woolfo sudarytą dvitomę *A Global Encyclopedia of Historical Writing*, kurioje greičiau ir dažniau rasdavau atsakymus negu kitose enciklopedijose. Taip pat pažymėčiau Zenono Norkaus monografiją *Istorika*, kurioje aptikau aiškų, puikiai išdėstytą Vakarų istoriografinių mokyklų sąvadą lietuvių kalba.

Jau minėjau tam tikrą metodinį įtarumą naujausios mokslinės literatūros atžvilgiu, kuri kursto paprasčiausia, bet kokias fizines galimybes viršijanti tokios literatūros gausa. Taip pat minėjau sunkumus, kurie kyla mėginant nustatyti tokios literatūros kokybę, kurios *a priori* nustatyti negalima, o *a posteriori* nustatymui nėra nei laiko, nei deramų išgalių. Gero, išvalgaus straipsnio susiradimas šiais laikais savaime tampa menu – laikais, kai nebesutariama dėl visuotinių atrankos principų, kai akademinis pasaulis, suprekinęs savo pagrindinę ryšio priemonę – rašytinį žodį, norėdamas išgyventi rinkos sąlygomis, vis labiau nepaiso kalbos etikos (iš tikrųjų – logikos) ir, bent jau leidybos srityje, galimus pirkėjus (skaitytojus) vis dažniau klaidina superliatyviniu rekladinių agentūrų žargonu. Bet yra dar viena rimta priežastis, kuri reikalauja apdairaus santykio su tuo, kas iš spaustuvės išėjo *tik* vakar. Tai istorinis atstumas ir mokėjimas juo pasinaudoti. Istorinis atstumas yra nepamainomas atrankos mechanizmas, negailestingai persiojantis protą paralyžiuojančią raštijos gausybę, leidžiantis blaiviau pažvelgti į mąstytojų nuopelnus. Būtent istorinis atstumas, tegul tik kelių dešimtmečių, apsaugo nuo lengvapėdiško pasidavimo trumpalaikėms intelektualėms madoms, kokių mokslo pasaulyje, deja, kaip ir kitose kultūros srityse, neišvengiama.

Tirdamas pasirinktą temą, pagal galimybes, lankiausi įvairiose mokslo konferencijose. Ypač norėčiau pažymėti 1999 metais Vilniaus universitete surengtą trečiąją Rytų-Vakarų konferenciją „Rytai-Vakarų: Kultūrų sąveika“; taip pat 2001 metais Kauno savivaldybės surengtą konferenciją „Globalizacija: Lietuvių tauta šiandien ir rytoj“. Abejose minėtose konferencijose teko garbė perskaityti pranešimus. 2004-ųjų vasarą, remiamas Kultūros, filosofijos ir meno

instituto bei Sauliaus Karoso fondo, dalyvavau dvi savaites trukusiame tarptautiniame seminare „Tvarkos sampratos“, kurį Kortonoje (Italija) surengė Vienos žmogaus mokslų institutas (Institut für die Wissenschaften vom Menschen). Šiame seminare žinomi mokslininkai iš tokių garbių mokslo įstaigų kaip Prinstono ir Harvardo universitetai skaitė paskaitas apie pasaulinės santvarkos modelius, nagrinėjo klausimus, susijusius su globaliniu būviu. Išklausstos paskaitos, dalyvavimas diskusijose, parsigabenta gausi literatūra buvo labai naudingi rengiant disertaciją.

Tyrimo dėstymo tvarka ir logika

Disertaciją sudaro įvadas ir dvi dalys: „Lyginamoji idėjų istoriografija: globalėjimas atgaline linkme“ bei „Pasaulinės filosofijos idėjų kritika“. Įvade minėjau įvairius globalius procesus, kurie, sukurdami naujas, visą pasaulį apjuosiančias sąveikavimo ir bendravimo formas, mūsų gyvenimui bei gyvenimui suteikia naują kokybę. Suvokus padėties naujumą, išsąmoninus naujas veiklos rūšis, kurių skiriamasis bruožas – sklaida pasauliniu mastu, darosi vis natūraliau į faktiškai nekoordinuotą praeitį žvelgti kaip į palyginti vientisą. Apie šią pasaulėžiūrinę metamorfozę, kurią pavadinau „globalėjimu atgaline linkme“ svarstau pirmoje disertacijos dalyje.

Įvadas ir pirma dalis leidžia pasiruošti pagrindiniam disertacijos tyrimui, kuris išdėstytas antroje dalyje: *viena vertus*, kritikuojant Rytų-Vakarų filosofų konferencijose puoselėtas „pasaulinės filosofijos“ idėjas, nuolatos būtina prisiminti dabartinio susisaisčiusio, globalėjančio pasaulio ypatybes, kurios paaiškina augantį poreikį susimąstyti apie pasaulinės filosofijos galimybes; *antra vertus*, būtina pripažinti faktą, kad santykinai vientiso dabartinio pasaulio esatis, įskaitant visas jai būdingas tarpkultūrines sąveikas, santarves bei sankirtas, liks miglota, beveik neperkandama tol, kol nesukursime santykinai vientiso, visiems mus bendro praeities pasaulio interpretuojamojo vaizdinio, nuo kurio iš esmės priklausys dabartinio pasaulio sklaidos bei vystymosi perspektyvos.

Vienas pagrindinių proto įnagių tokiam interpretuojamajam vaizdinui formuoti yra lyginamoji idėjų istoriografija, kuri virsta svarbiausiu gretutiniu

dalyku, ruošiant įvairius „pasaulinės filosofijos“ projektus. Vis dėlto *nuolat augantis ir išsiviraujantis lyginamosios idėjų istoriografijos vaidmuo, palengva ima varžyti, kur ne kur užgožti minėtų projektų filosofiskumą, todėl būtina sugrįžti prie principinių filosofijos ir idėjų istoriografijos skirtumų; juos išryškinus, kritiškai pažvelgti į kai kurias pastangas vieną dalykinę perspektyvą (dažniausiai filosofiją) pakeisti kita (dažniausiai idėjų istoriografija) – pastangas, kurių Honolulu lyginamosios filosofijos sąjūdyje apstu.*

Kol kas aptarinėjau disertacijos dalių išdėstymą, kokį jį randame tekste, tačiau faktiškai tyrimo eiga klostėsi kitaip. Norėčiau ją trumpai nupasakoti, nes manau, kad tai paaiškins, kodėl nusprendžiau pasiūlyti tokią, o ne kitokią galutinę tyrimo sandarą. Pradinės mintys, iš kurių išsirutuliojo disertacija, gimė pakaitomis nagrinėjant klausimus, kurie aptariamai įvade ir antroje tyrimo dalyje. Pirma dalis iš tikrųjų pradėta rašyti vėliausi, kadangi gilindamasis į Honolulu lyginamosios filosofijos sąjūdžio literatūrą, ypatingai „pasaulinės filosofijos“ idėjas, ilgainiui suvokiau, kad tokių idėjų kritika reikalauja gerokai išsamesnių metodologinių lyginamosios idėjų istoriografijos studijų.

Kalbant apie argumentuojamąją seką, ne viena prasme pirmos dalies tekstas turėtų būti įterptas į antros dalies skirsnį pavadinimu „Pasaulinė filosofija kaip lyginamoji idėjų istoriografija“, tačiau toks perkėlimas išdarkytų disertacijos proporcijas. Pati lyginamosios idėjų istoriografijos tyrimo apimtis reikalavo atskiro, savarankiško skyriaus; antra vertus, šis tyrimas darniai įsikomponavo tarp disertacijos įvado ir antros dalies kaip jungiamoji grandis. Juk įvade, kalbėdamas apie egzistencinį tyrimo kontekstą, pabrėžiau mąstymo dabartį, pirmoje dalyje – praeitį, o antroje dabartis ir praeitis susivienija kūrybiškoje ateities vizijoje – „pasaulinės filosofijos“ idėjose.

Rengdamas disertaciją, kiek tikslinga ir kiek įmanoma, vadovavausi tokią dėstymo tvarka:

- (a) pateikti įvadinę istoriografinę konkretaus klausimo apžvalgą;
- (b) interpretuojamąjį istorinių procesų apibendrinimą;
- (c) metodologinį svarstymą;
- (d) metodologinę kritiką;

- (e) filosofinę kritiką;
- (f) filosofines išvalgas.

Loginiu požiūriu tokį minties rikiavimą būtų galima suprasti kaip dedukcinį ėjimą nuo to, kas bendriau, prie to, kas atskiriau. (Pavyzdžiui, pirmoje dalyje pradėdau nuo idėjų istoriografijos, po to pereinu prie lyginamosios idėjų istoriografijos.) Tačiau minties skvarbumo, teorinio išigilinimo prasme – greičiau tai ėjimas nuo aptakaus, apžvalgaus traktavimo prie sutelkto, išimamos požiūrio. Norėčiau atkreipti dėmesį dar į tai, jog vietomis disertacijoje esama tam tikros progresijos, kur ji galbūt sunkiau įžiūrima. Pavyzdžiui, antroje dalyje trys atskirų atvejų tyrimai, atitinkamai skirti Arthuriui Onckenui Lovejoy'ui, Hajime'ui Nakamurai ir Randallui Collinsui, surikiuoti į chronologinę eilę, siekiant pusiausvyros tarp mąstytojų, kurie atstovauja skirtingas idėjų istoriografijos raidos pakopas. Kita vertus, trečioje dalyje plėtodamas „pasaulinės filosofijos“ idėjų tipologiją, pavienes idėjas aptariu pradėdamas tomis, kurios nusipelnė daugiausiai kritikos, ir baigdamas tomis, kurios, mano sprendimu, yra labiausiai pagrįstos, sveikintiniausios. Šioje progresijoje atsiskleidžia mano kritinis, vertybinis požiūris.

Ginamosios išvados

1. „Pasaulinės filosofijos“ idėją loginiu, semantiniu bei fenomenologiniu požiūriais vaisingai galima aptarti tikrai pripažinus sąvokos nevienalytiškumą bei išnagrinėjus jos reikšminę įvairovę.

2. Pasaulinės filosofijos analizė taip pat nebus sėkminga, prieš tai metodologiškai nenustačius idėjų istoriografijai ir filosofijai būdingų mąstysenos ir pažinimos skirtybių.

3. Idėjų istoriografijai būdingi šie skiriamieji bruožai: (a) gausios istorinės žinios apie įvairiausio plauko mąstytojus bei ilgaamžius mąstymo procesus; (b) sugebėjimas sieti skirtingos kilmės idėjas ir aptikti reikšmingų teorinių panašu-

mų bei skirtumų; (c) neišvengiamas gilinimosi į problemas paviršutiniškumas ir išoriškumas; (d) asmeninės nuomonės neišsakymas.

4. Tarp idėjų istoriografijos ir filosofijos konstatuotinos šios metodinės taisyklės: (a) istoriografiniuose tyrimuose filosofijai paprasčiausiai nebelieka vietos; (b) istoriografiją įkvepia „seklio aistra“, kuri yra svetima filosofijai; (c) istoriografija atiduoda pirmenybę tam, kas žmonėms tipiška ir bendra, filosofijai tokia atodaira nebūdinga; (d) idėjų istoriografija faktiškai įrodo, jog istoriškai tiriama filosofija netenka savo esmės, filosofijos istoriografija virsta filosofijos nufilosofėjimo istoriografija; (e) idėjų istoriografija minties vertę nustato, remdamasi visuomeniniu minties poveikiu, filosofija – vadovaudamasi minties teisingumo kriterijumi.

5. Remiantis Honolulu lyginamosios filosofijos sąjūdyje pasklidusiomis vartosenomis, nustatytos šešios kertinės „pasaulinės filosofijos“ reikšmės: (a) pasaulinė filosofija kaip filosofinis sintetizmas; (b) pasaulinė filosofija kaip filosofinis universalizmas; (c) pasaulinė filosofija kaip susitikimo ir susitaikymo pateitika; (d) pasaulinė filosofija kaip abipusio praturtinimo ir papildymo patetika; (e) pasaulinė filosofija kaip lyginamoji idėjų istoriografija; (f) pasaulinė filosofija kaip filosofinis kosmopoliškumas.

6. „Pasaulinės filosofijos“ idėja, konstruodama įvairius filosofinio dialogo tarp Rytų ir Vakarų kultūrų modelius, dažniausiai suklumpa, tačiau suklupdama leidžia išvengti daugybės klystkelių, ir ši iš pažiūros neigiama padėtis kaip tik ir yra didžiausias pasaulinės filosofijos nuopelnas.

7. *Filosofinio sintetizmo* nesėkmė moko neplakti visko daiktan, nebrukti vienybės ten, kur jos nėra, ir juolab dirbtinai jos nekurti. Rytai ir Vakarai yra kebliai, viso labo apytikslės kultūrologinės kategorijos – tiesą sakant tokios apytikslės, jog geriau šnekėti apie pavienes geografines vietas negu abstrakčius kultūri-

nius junginius. Filosofinis sintetizmas kaip samprata laikytinas klaidingu, kaip projektas – neįgyvendinamu.

8. *Filosofinio universalizmo* nesėkmė moko nepainioti nepatikrintų empirinių duomenų apie pamatinį visų kultūrų bendrumą su apriorine tokio bendrumo sąvoka, kuri galbūt suprantama ir taikytina politiniame „bendros ateities kūrimo“ kontekste, tačiau vargu ar filosofškai pateisinama. Filosofinis universalizmas – toks, koks skelbiamas „pasaulinės filosofijos“ pavadinimu – laikytinas klaidingu.

9. *Susitikimo ir susitaikymo bei abipusio praturtinimo ir papildymo* patetikos, moko nepainioti dviejų labai skirtingų psichikos veiksmų – jautimo ir protavimo, kurių – vieno ar kito – vyravimas savaip nudažo tokių žodžių kaip tarpusavio „praturtinimas“, „papildymas“, „susitikimas“, „supratimas“, „susitaikymas“, „sutarimas“ ir „susitarimas“ reikšmės bei nepastebimai filosofiją, kuri yra protavimo menas *par excellence*, gramzdina ar pakilėja į estetinį lygmenį, kuriame lemtingą vaidmenį atlieka ne argumentai, o simpatiniai ryšiai ir tinkama emocinė atmosfera. Susitikimo ir susitaikymo bei abipusio praturtinimo ir papildymo patetikoms pritartina *kaip* nuotaikoms, tačiau būtent dėl šios priežasties jos laikytinos ikifilosofinėmis ir neracionaliomis būsenomis, kurios savaime nėra teorinės, vadinasi, nėra ir mokslinės.

10. *Lyginamoji idėjų istoriografija* moko nepasiduoti paprasčiausio praeities aprašymo pagundai, išsaugoti gyvą teorinį santykį su pamatine tikrove ir egzistenciniu šios patyrimu. Lyginamoji idėjų istoriografija yra pageidautina kaip šviečia-moji priemonė, kaip metodinis parengiamasis etapas susipažįstant su filosofinės minties įvairove tiek gimtojoje kultūroje, tiek svetur, tačiau jokių būdu nepainiotinas su pačiu filosofavimu, kuris skiriasi savo teorine perspektyva ir eiga.

11. *Filosofinis kosmopoliškumas*, žymintis, ko gero, pragmatiškiausią pasaulinės filosofijos reikšmę, moko nesustoti ties bendru principiniu nusistatymu, būti atviram kitų tradicinių mąstysenų svetimybėms; nepasitenkinti paviršutiniška bičiulystės, išiklausymo, geranoriškumo, glėbesčiavimosi retorika. Filosofinis kosmopoliškumas apsaugo nuo iliuzinės proto veiksenos, kuri vadinama intelektiniu provincialumu, kai sava ženklų sistema nekritiškai perkeliama į svetimą, vyksta ne kito pažinimo, o savęs kartojimo bei įtvirtinimo procesas. Tačiau kaip toks filosofinis kosmopoliškumas nelaiduoja jokių teigiamų filosofinių rezultatų. Išlavinti filosofinį kosmopoliškumą, arba intelektinį atvirumą kultūriniu požiūriu neiįprastiems minties formavimo būdams, žinoma, reikia – bet tik tam, kad, užmezgę pokalbį su pašnekovais, kurie visi čiaūska skirtingomis kalbomis, ilgainiui galėtume *peržengti* susikalbėjimo barjerą ir pradėti tiesioginį filosofinių klausimų svarstymą.

12. Žvelgiant į „senosios“ pasaulinės filosofijos ir „naujosios“ lyginamosios filosofijos santykį iš laiko perspektyvos, pripažintina, jog paskutinį pastarojo amžiaus dešimtmetį daugelio skelbtas lūžis Honolulu lyginamosios filosofijos sąjūdyje yra nepamatuotas, bent jau ne toks dramatiškas, kadangi panašumai šioje intelektinėje tradicijoje vis dar nusveria skirtumus. „Naujoji“ lyginamoji filosofija ir „senoji“ pasaulinė filosofija nėra pasiekusios jokio esminio skilimo, jiedvi ligi šiol tebesudaro palyginti vientisą akademinę tradiciją.

Praktinis tyrimo taikomumas

Disertacijoje dėstoma mokslinė medžiaga gali būti pasitelkiama, atliekant tiek tiriamąjį, tiek pedagoginį darbą. Ji ypač naudinga universitetuose ir kitose švietimo įstaigose skaitant tarptautinių santykių, globalių tyrimų, pokolonijsinių studijų, kultūrologijos, idėjų istoriografijos, filosofijos kursus, skirtus klausimams, kurių nagrinėjimas reikalauja sujungti į vieną tarpdalykinę tiriamąją perspektyvą minėtų mokslinių kryptių metodus ir žinias.

Praktiniu požiūriu tyrimo rezultatai yra savaip reikšmingi valdžios atstovams, taip pat įvairių nevyriausybių organizacijų nariams, triūsiantiems

tarptautinių santykių bei diplomatinės srityse: kultūros atašė, tarptautinio akademinio ir kultūrinio bendradarbiavimo programų kūrėjams bei įgyvendintojams.

Kadangi tyrime surinkti duomenys ir padarytos išvados tiesiogiai atliepia dabartinio globalėjančio pasaulio aktualijas, disertacija gali sėkmingai atlikti viešąją šviečiamąją paskirtį. Žinios yra perteikiamos lengvai skaitomu, suprantamu stiliumi, disertacinis tekstas be ypatingų pastangų gali būti skaitomos plačiosios visuomenės.

LYGINAMOJI IDĖJŲ ISTORIOGRAFIJA: GLOBALĖJIMAS ATGALINE LINKME

*Išsami pasaulinė istorija
pirmąkart tapo galima XX amžiuje.
Ankstesnės mokslininkų kartos
per menkai pažino kitus,
jiems svetimus pasaulio kraštus.
Kosmopoliškai istoriniai tyrimai...
ėmė kritiškai gausėti
pirmaisiais XX amžiaus dešimtmečiais.⁴³*

Žinoma, lyginamąją idėjų istoriografiją suprasti kaip globalėjimą atgaline linkme galima tik perkeltine prasme, antraip pasinertume į mokslinę fantastiką, kur zvimbiam laiko mašinos, galinčios nugabenti žmones iš vieno istorinio laikotarpio į kitą. Vis dėlto grįžę į tikrovę ir įdėmiai išsižiūrėję, pamatysime, jog toks perkeltinis lyginamosios idėjų istoriografijos įvardijimas visai nėra keistas. Na gerai, jis yra keistas, bet drauge įprastas, nuolatos praktikuojamas istoriografų, kurie apžvelgia skirtingų, praeityje beveik nesąveikavusių mąstymo tradicijų istoriją kaip *vieno vienintelio pasaulio istoriją*.

Žymūs XX amžiaus istoriografijos metodologai bei istorijos filosofai Robinas George'as Collingwoodas ir Benedetto Croce⁴⁴ įtikinamai samprotavo, jog tikras istoriografas – kiek jis skiriasi nuo siauresnio akiračio metraštinių, muziejininko, archyvuotojo, ar filologo – praeityje ieško atsakymų ne į praeities, o į dabarties kartoms opius klausimus. Vieno istorijos tarpsnio pažinimo objektas apibrėžiamas kitame istorijos tarpsnyje gyvenančio ir veikiančio subjekto rūpesčiais, išgyvenimais, reikmėmis. Collingwoodo žodžiais, „Jeigu nebūtų mąstymo, niekada nebūtų jokios praeities ir jokios ateities [...]“. Mes

⁴³ Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, p. xvii.

⁴⁴ Žr. Zenonas Norkus, *Istorika*, p. 108-11, 121-30.

padarome pačią praeitį egzistuojančią prisimindami ir mąstydami istoriškai.“⁴⁵ Ir padarome ją tokią, sukuriame jai tokį intelektualinį atvaizdą, kuris įprasmintų esamybę, aiškintų istorijos įvykius kategorijomis, kurios išplaukia iš turimos pasaulio sanklodos. Istoriografo santykis su praeitimi yra ne tik aprašomasis, dokumentuojamasis, bet ir kuriamasis: giliai suvokiant dabartinio gyvenimo aktualijas ir prasmingais bei išradingais būdais nukreipiant jas į praeitį.

Lyginamosios idėjų istoriografijos autoriai, kurių pažiūras nuodugniai aptarsiu šioje dalyje – Hajime Nakamura ir Randallas Collinsas – intelektualinę žmonijos praeitį aprašo visuotiniu požiūriu. Toks proto veiksmas yra ne tik atspindimasis, bet ir kuriamasis. Projektuojamas istorinio pasaulio vaizdinys, gebantis atsakyti į klausimus, kurie kamuoja nūdienos žmogų, gyvenantį globalėjančio pasaulio sąlygomis ir nuolatos susiduriantį su problemomis bei iššūkiais, kurių mastai nebe regioniniai, o planetiniai. Dabarties pasaulis nėra nei Vakarų, nei Rytų pasaulis, jis yra Rytų-Vakarų pasaulis. Bendra mąstymo dabartis reikalauja bendros mąstymo praeities kaip interpretuojamojo savivokos konteksto, o kadangi mąstymo dabartis įsikūrusi Rytų-Vakarų pasaulyje, dera ieškoti tokios pat istorijos – „bendros“ Rytų-Vakarų mąstymo istorijos. Be abejonės, istoriškai „koordinuoto“ mąstymo galimybė atsirado tik pastaraisiais dešimtmečiais, o praeityje jos tiesiog nebuvo. Todėl „bendrą“ Rytų-Vakarų mąstymo istoriją gana savarankiškos Rytų ir Vakarų mąstymo istorijos gali turėti tiksliai idėjų istoriografo, taikančio lyginamąjį metodą, dėka.

Lyginamoji idėjų istoriografija, kurianti interpretuojamąjį bendro istorinio pasaulio vaizdinį, virs svarbiausiu gretutiniu dalyku, ruošiant įvairius „pasaulinės filosofijos“ projektus Honolulu sąjūdyje. Apie tai diskutuosiu antroje dalyje. Vis dėlto nuolat augantis ir išsiviraujantis lyginamosios idėjų istoriografijos vaidmuo, palengva ims varžyti, kur ne kur užgožti minėtų projektų filosofiskumą, todėl jau dabar, pirmoje dalyje, būtina atsigręžti į principinius filosofijos ir idėjų istoriografijos skirtumus, kuriuos nustatysiu, atlikdamas tris atskirų atvejų tyrimus. *Tik apsvarstęs metodines filosofijos ir idėjų istoriografijos tako-*

⁴⁵ Robin George Collingwood, *Some Perplexities about Time: With an Attempted Solution*, p. 150. Cit. iš: Zenonas Norkus, *Istorika*, p. 121-4.

skyras, antroje dalyje galėsiu kritiškai pažvelgti į kai kurias pastangas vieną dalykinę perspektyvą pakeisti kita (dažniausiai filosofiją idėjų istoriografija) – pastangas, kurių Honolulū hyginamosios filosofijos sąjūdyje apstu.

1.1. IDĖJŲ ISTORIOGRAFIJA

1.1.1. Idėjų istoriografija: ištakos ir plėtotės

Pasakymas „idėjų istorija“ Vakarų mokslinėje raštijoje pasėtas, filosofijos istoriją tyrinėjusiam pastoriui iš Augsburgo Johannui Jakobui Bruckeriui (1696-1770) išleidus *Historia doctrina de ideis* (Mokymo apie idėjas istorija, 1723), kurioje išdėstyta istorinė platoniskųjų idėjų apžvalga. Kaip tik Bruckerį turėdamas galvoje, neapolietis retorikos profesorius Giambattista Vico (1668-1744) savo *Naująjį mokslą apie bendrąją tautų prigimtį* (1725) laikė savotiška „idėjų istorija“ (*la storia delle idee*). Anot Vico, ši istorija „prasidėjusi ne filosofams pirma, syk susimąščius [riflettere] apie žmonių idėjas“⁴⁶, o pirmą kartą žmonėms apskritai ėmus galvoti žmogiškai [*umanamente pensare*]. Trumpai tariant, idėjų istorijos pradžia – ne Platonas, o mitas ir poezija. Įsidėmėtina, jog nuostata minties pasaulį tyrinėti plačiąją to žodžio prasme, neapsiribojant ne tik akademinė filosofija, bet ir filosofija apskritai, idėjų istoriografijoje lieka gyvybinga ligi šiol. Bruckerį minėjo ir prancūzų eklektinės filosofijos mokyklos steigėjas Victoras Cousinas (1792-1867), netaupęs pagyrų ilgai „idėjų istorijos“ tradicijai, kurią Cousinas siejo su ankstyvuoju vokiečių eklekticismu, o patį Bruckerį vadino „filosofijos istorijos tėvu“⁴⁷. Kitas to paties laikotarpio prancūzų eklektikas, itin domėjęsis idėjų istorija, Jean-Louis-Eugène'as Lermnier (1803-1857) pabrėžė istorinį bendruomeninį idėjų tvarumą: „Idėjos nepraranda savo reikšmės keičiantis amžiams; ir kuo jos galingesnės, kuo plačiau pasklidusios kuriuo nors laikotarpiu, tuo lėčiau išnykta ir užleidžia vietą kitoms iš jų išsirutuliojančioms idėjoms“⁴⁸. Šiuos žodžius Lermnier ištare, nagrinėdamas šviečiamuoju

⁴⁶ Cit. iš: Donald R. Kelley, „History of Ideas,” p. 442.

⁴⁷ Cit. iš ten pat, p. 443.

⁴⁸ Cit. iš ten pat.

laikmečiu itin puoselėtos „vienos iš esminių idėjų – žmoniškumo“ įtaką restauracinės Prancūzijos teisės sistemai bei socialinei politikai.

Vokietijoje idėjų istoriją aptarė filosofas ir psichologas Friedrichas Augustas Carusas (1770-1807), gvildendamas seną eklektinę prielaidą, pagal kurią idėjų istorija privalanti aprašyti ne tik išmintį, logiką bei grynąsias idėjas (*reine Ideen*), bet ir proto klaidas. Wilhelmas von Humboldtas (1767-1835) idėjų istoriją laikė vienu iš „istoriko uždavinių, kurie apima visus laikinosios veiklos pavidalus bei visas amžinųjų idėjų išraiškas“⁴⁹. Senosios, bruokeriškosios idėjų istorijos atšvaitai nesunkiai įžiūrimi ir Wilhelmo Dilthey'aus kūryboje, kurioje gyvenamasis žmogaus pasaulis (*Lebenswelt*) vaizduojamas kaip sudėtingas įvairiausių institucinių, kalbinių, dorovinių, vertybinių, meninių bei kitokių reikšmių laukas, kurį išnarplioti ir naujai išgyventi (*nacherleben*) galima tik pasitelkiant žmogiškąjį supratimą (*Verstehen*), tuo tarpu eksperimentiniams gamtos mokslų metodams šis prasminis laukas yra iš principo nepasiekiamas⁵⁰. Dar vieną idėjų istorijos atmainą, aptinkame Friedricho Meinecke's (1862-1954) raštuose. Didžioji Meinecke's istorinių tyrimų dalis skirta politinėms idėjomis, tačiau pačią tyrimų kryptį jis apibūdino platesniu „idėjų istorijos“ (*Ideengeschichte*) terminu⁵¹. Mainekiškoji idėjų istorijos samprata padarė didelę įtaką išties pokario vokiečių istorijos tyrėjų kartai, kurie gilinosi į demokratijos žlugimo priežastis tarpukario Vokietijoje. Su idėjų istorija glaudžiai susijusi Ernsto Cassirerio (1874-1945) simbolinių formų filosofija⁵² bei kitų pokantininkų pastangos išplėtoti savitą humanitarinių mokslų metodologiją, sekant Dilthey'aus pavyzdžiu.

Be minėtųjų Vokietijoje įvardytinos dar dvi idėjų istoriografijos tradicijos. Tai Aby Warburgo įsteigta ikonologijos mokykla, kuri – greičiau dėl for-

⁴⁹ Cit. iš ten pat, p. 442.

⁵⁰ Žr. Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, to paties autoriaus *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*.

⁵¹ Žr. Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, to paties autoriaus *Die Entstehung des Historismus*, to paties autoriaus *Die deutsche Katastrophe*.

⁵² Žr. Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Symbolischen Formen*.

mos negu dėl turinio – priskiriama dailės istoriografijai, ir tokių mąstytojų kaip Maxas Scheleris ir Karlas Mannheimas puoselėta žinojimo sociologija.

Ryškiausiai Warburgo mokyklos atstovais laikytini: žinoma, pats Aby Warburgas (1866-1929), Fritzas Saxlis (1890-1948), Ervinas Panofsky (1892-1968), Rudolfas Wittkoweris (1901-1971) bei Ernstas Gombrichas (1909-2001). Warburgas, gimęs ir augęs turtingoje žydo bankininko šeimoje, Hamburge, ne tik puoselėjo ypatingą aistrą dailės istorijos objektams, bet ir – kas nemažiau svarbu – savo aistrą galėjo tenkinti ypač prabangiu pavidalu: ėmė kaupti milžinišką tiesiogiai ir netiesiogiai su dailės istorija susijusių kultūros sričių biblioteką, mirties išvakarėse sudariusią per šešiasdešimt penkis tūkstančius, o mūsų dienomis šoktelėjusią iki šimto penkiasdešimties tūkstančių tomų. Tarpukario metais, naciams Vokietijoje atėjus į valdžią, saugumo sumetimais biblioteka laivais pergabenta į Londoną, kur sėkmingai įtraukta į akademinę Londono universiteto sąrangą Warburgo instituto pavidalu.

Pats Warburgas tyrinėjo kultūrinės visuomeninės renesanso dailės aplinkybes. Buvo užsidegęs greta formaliojo požiūrio į daile, kuriuo pasižymėjo, tarkim, Wölfflino darbai, įtvirtinti atskirų humanitarinių dalykų ribas peržengiančią, plačiomis kultūrologinėmis studijomis pagrįstą dailės istoriografijos metodiką. Šiandien Londone gyvuojantis Warburgo institutas, likdamas ištikimas savo steigėjo vizijai, akademinėi bendruomenei prisistato kaip mokslo centras, skatinantis europietiškos minties, literatūros ir meno studijas⁵³ – o tai, sudvejokime, kažin ar įsitenka į siauresnius istorinės dailėtyros rėmus. Tiesą sakant, varburgiškos programos užmojus ir perspektyvas daug teisingiau suvoksime, jeigu į jas žvelgsime kaip į platesnės *intelektinės*, o ne ribotesnės *meninės* istoriografijos padalinį.

Warburgas bičiuliavosi su tuo metu Hamburgo universitete dėsciusiu žymiu vokiečių filosofu Ernstu Cassireri (1874-1945), kuris žmogiškąjį būvį aiškino kaip bendruomeninį simbolinių formų kūrimo ir perteikimo vyksmą, o pačią kultūrą – kaip visų galimų simbolinių reikšmės kūrimo būdų sistemą.⁵⁴

⁵³ Žr. The Warburg Institute, "Introduction."

⁵⁴ Žr. Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Symbolischen Formen*.

Veikiamas savo kolegų pažiūrų, taip pat plėtodamas asmeninę viziją, Warburgas istorinę dailę vaizdavo ne tiek kaip estetinę, kiek kaip kultūrinę kategoriją. Ne tiek *vertino* dailės kūrinių formą, kiek *aiškinosi* juose glūdintį, dažnai paslėptą, simbolinį, kultūrinį ir – kartais paprasčiausiai primirštą – istorinį turinį, kuriam atskleisti Warburgas naudojo visas įmanomas priemones: skaitė itin marga, tegul ir migločiausiais ryšiais su dalyku susijusią raštiją, kuriai priklausė tokios nevienalytės minties ir kūrybos formos kaip poezija, etnografija, astrologija, verslo istorija, religijotyra, oreivystė ir dar daugybė kitų. Fritzas Saxlis, apibūdindamas savo mokytojo ir darbdavio metodą, yra pažymėjęs: „jokio tyrimo nebuvo galima atskirti nuo religijos, literatūros ir dailės formų“⁵⁵. 1912 metais savo mokslinėms pastangoms įvardyti Warburgas pirmąsyk pavartojo terminą „ikonologija“⁵⁶, kuris netruko prigyti visame pasaulyje, ypač po to, kai Warburgo mokyklos nariai, gujami nacistinio režimo, savo gyvenimus, taigi ir akademinę veiklą perkėlė į Angliją (Saxlis, Gombrichas) bei Jungtines Amerikos Valstijas (Wittkoweris, Panofsky).

Kas yra ikonologija? Esama dviejų reikšmių – bendrosios ir ypatingosios. Bendrai suprantama ikonologija reiškia daugiau ar mažiau tą patį, ką – ikonografija. Erwino Panofsky žodžiais, tai „meno istorijos šaka, nagrinėjanti dailės kūrinių siužetą arba reikšmę skyrium nuo meninės formos“⁵⁷. Vis dėlto Panofsky – iš ikonologų teoriniams apmąstymams turbūt daugiausiai skyręs pastangų – pasiūlo dar vieną, ypatingą ikonologijos apibrėžimą: tai trečias, aukščiausias prasminis istorinio dailės kūrinio lygmuo, įkūnijantis esmines žmogaus minties tendencijas išreiškiančių simbolių istoriją (tyškus Cassirerio pėdsakas). Pirmasis semantinis lygmuo aprėpia meninių motyvų pasaulį, sudarantį pirminį arba įprastinį dailės kūrinio siužetą, antrasis – įvaizdžių, pasakojimų ir alegorijų pasaulį, sudarantį antrinį arba sutartinį dailės kūrinio siužetą.⁵⁸

⁵⁵ Udo Kultermann, *Kunstgeschichte der Kunstgeschichte*.

⁵⁶ Ten pat.

⁵⁷ Erwin Panofsky, *Prasmė vizualiniuose menuose*, p. 37.

⁵⁸ Žr. ten pat, p. 37-51.

Nesigilinkime į ikonologinio metodo vingrybes. Pakaks, jeigu įsisąmoninsime, jog susidūrę su motyvų, įvaizdžių, pasakojimų, alegorijų, įprastinių bei sutartinių siužetų, pagaliau esminių žmogaus minties tendencijų istoriografija, mes ne tik beldžiamės į idėjų istoriografijos duris, bet iš tikrųjų jau peržengėme šios slenkstį.

Kita vokiška idėjų istoriografijos atmaina – tai žinojimo sociologija, kurios tikrieji pradininkai buvo socialinės pakraipos filosofai Maxas Scheleris (1875-1928) ir Karlas Mannheimas (1893-1947), nors kai kuriuos opius žinojimo sociologijos klausimus gana aiškiai ir pranašiskai anksčiau buvo apibrėžę tokie mąstytojai kaip Friedrichas Nietzsche⁵⁹, Karlas Marxas ir Friedrichas Engelsas⁶⁰. Tiek Scheleris, tiek Mannheimas domėjosi dėsniais, pagal kuriuos Vakarų istorijoje įvairiausi minties pavidalai santykiavo su pagrindinėmis visuomeninėmis sąrangomis – valstybe, bažnyčia, ūkiu. Maxo Schelerio tyrimai kryo į bendresnę pažintinę problematiką, jam rūpėjo ontologiniai idėjų ir realiųjų sąveikos ypatumai⁶¹. Tuo tarpu Mannheimas atstovavo ideologinei žinojimo sociologijos šakai, kuri gvildeno „klaidingos sąmonės“ apraiškas, tai yra mąstymo tipus, kurie formuojasi uždaroje socialinėje erdvėje ginant ar mėginant patenkinti tam tikrus – dažniausiai – politinius siekius⁶².

Jungtinėse Amerikos Valstijose idėjų istorija ypatingo dėmesio susilaukė pirmaisiais XX amžiaus dešimtmečiais. Iš pradžių uoliausi idėjų istorijos tyrėjai buvo filosofai, vėliau įsijungė kitų humanitarinių bei visuomenės mokslų atstovai. 1918, 1925 ir 1935 metais Kolumbijos universiteto Filosofijos katedros darbuotojai paruošė ir išleido straipsnių rinktinę bendru pavadinimu *Studies in the History of Ideas* (Idėjų istorijos tyrimai). Šia leidybine programa užsiibrėžtas uždavinys – „skatinti tyrimus ir lavinti istorinę vaizduotę...platesniame

⁵⁹ Žr. Friedrich Nietzsche, *Linksmasis mokslas*.

⁶⁰ Žr. Karl Marx ir Friedrich Engels, *Vokiečių ideologija*.

⁶¹ Žr. Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*.

⁶² Žr. Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*.

tyrimų lauke [negu filosofija], kuriame matyti, kad idėjos turi istoriją“⁶³. Kitas guvus, jei ne guviausias, idėjų istoriografijos židinys tiek Jungtinėse Valstijose, tiek likusiame Vakarų pasaulyje – tai 1923-iais prie Džonso Hopkinso universiteto įsteigtas Idėjų istorijos klubas. Arthuras Onckenas Lovejoy’us (1873-1962), kurio pažiūras netrukus aptarsiu nuodugniau, buvo vienas kūrybingiausių klubo steigėjų ir nestygstančių jo veiklos strategų. 1940 metais drauge su Philipu Wieneriu (vėliau redagavusiu Hajime’s Nakamuros *Ways of Thinking of Eastern Peoples*) Lovejoy’us pradėjo leisti žurnalą *Journal of the History of Ideas*, kuris nuo pirmųjų gyvavimo dienų ligi šiol gausių ir energingų Idėjų istorijos klubo narių⁶⁴ dėka sėkmingai vykdo idėjų istorijos misiją sukurti kuo erdvesnį tarpdalykinių (*interdisciplinary*) ir visadalykinių (*pandisciplinary*) tyrimų lauką.

Šalia amerikinės idėjų istoriografijos tradicijos pokario metais žvaliai reiškėsi dar dvi europinės. Vokietijoje ir gerokai už jos ribų Reinhartui Koselleckui, Joachimui Ritteriui, Rolfui Reichardtui ir kitiems pavyko išpopuliarinti vadinamąją „sąvokų istoriją“ (*Begriffsgeschichte*)⁶⁵. Sumanymo užmojai – tiesiog milžiniški. Dauguma jų nesutelpa į penkis, kai kurie į dešimtį tomų. Sąvokų istoriografijos tikslas – sudaryti išsamius politinių, visuomeninių, taip pat filosofinių, estetinių, retorinių bei teologinių sąvokų istorinės vartosenos žodynus. Istoriskai nagrinėjama ne pavienių rašytojų, tekstų, mokyklų, tradicijų, argumentacijų, mąstysenų, ideologijų, o atskirų sąvokų raida. Viena vertus, pasirink-

⁶³ Kolumbijos universiteto idėjų istorijos tomuose spausdinosi: John Dewey, F. J. E. Woodbridge, John Herman Randall Jr., Herbert Schneider, Sidney Hook, Ernest Hagel ir Richard McKeon. Žr. Donald R. Kelley, “History of Ideas,” p. 443.

⁶⁴ Jiems, neskaitant Arthuro Lovejoy’aus, priklauso tokios pavardės kaip George Boas, Gilbert Chinard, Marjorie Nicolson, Dumas Malone, Tenney Frank, Stephen D’Irsay, Harold Cherniss, Charles Beard, Theodor Mommsen, Niels Bohr, Carl Becker, William Albright, Leo Spitzer, John von Neumann, Hans Baron, Owen Lattimore, Elio Gianturco, Lionello Venturi, Friedrich Engels-Janosi, Samuel E. Morison, Ludwig Edelstein, Américo Castro, Charles Singleton, Hajo Holborn, Don Cameron Allen, René Wellek, Erich Auerbach, Basil Willey, Alexandre Koyré, Eric Voegelin ir kiti.

⁶⁵ Žr. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur Politisch-Sozialer Sprache in Deutschland*; Joachim Ritter, Karlfried Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*; Rolf Reichardt, Eberhard Schmitt, Gerd van den Heuvel, Annette Hofer, (eds.), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680-1820*.

ktų politinių arba filosofinių sąvokų žodynai nepaverčiami perdėm savarankiškais, nuo faktinės žmonių elgsenos atitrūkusiais dariniais, nuolatos atsižvelgiama į istorinį socialinį kontekstą. Antra vertus, tokie žodynai beatodairiškai „nesociologizuojami“, nekildinami iš „ideologijos“, „klasinės padėties“ arba „valdančiųjų sluoksnių kėslių“. Tiriama, kaip tam tikra sąvoka, tam tikra kalbinė forma kito priklausomai nuo istorinio laikmečio, politinių pažiūrų, visuomeninio sluoksnio, asmens savybių. Sąvokų istoriografija savo tyrimais aprėpia laikotarpį nuo XVI iki XX amžiaus. Kol kas sudarinėjami nacionaliniai žodynai: aprašomos ir sisteminamos vokiečių, prancūzų, taip pat vengrų, olandų, danų, suomių, švedų, dabartinės Kinijos politinių bei kitokių sąvokų vartosenos. Parašius tautines sąvokų istorijas, specializuotų žodynų istoriografijas bus galima gvildinti lyginamuoju požiūriu. Angliškuose kraštuose sąvokų istoriografija keliai skinasi vangiau⁶⁶. O štai Prancūzijoje galima ieškoti netgi sąvokų istoriografijos pirmtakų: turiu galvoje tokias asmenybes kaip mesjė Dupuis ir Contonet, kurie dar pirmojoje XIX amžiaus pusėje „devynerius kančių metus“⁶⁷ iš gausybės autoritetingų rašytinių šaltinių rinko romantizmo apibrėžimus, nesėkmingai stengdamiesi išsiaiškinti, kas per daiktas tas romantizmas yra iš tikrųjų⁶⁸.

Prancūzijoje jau porą šimtmečių gyvavusią idėjų istoriografijos tradiciją – pradedant eklektikų Cousino bei Lerminier darbais ir baigiant analų mokyklos atstovų Blocho bei Febvre'o mąstysenų istorijomis, – pratęsė Michelis Foucault (1926-1984) ir Jeanas Starobinskis (g. 1920). Foucault išsilavinimu buvo filosofas ir psichologas. Tačiau dauguma jo veikalų, netgi pats filosofiškausias *Les Mots et les choses: un archéologie des sciences humaines* (Žodžiai ir daiktai: humanitarinių mokslų archeologija, 1966), kuriame nagrinėjama, kaip XVI-XVIII amžiais įvairavo ir kito mokslinė kalbėsena, savo žanru giminingi kuopinių mąstysenų istoriografijai. Visame pasaulyje gerai žinomose knygose *Folie*

⁶⁶ Žr. Melvin Richter, *The History of Political and Social Concepts: A Critical Introduction*; to paties autoriaus „Begriffsgeschichte,“ p. 82.

⁶⁷ Alfred de Musset, *Lettres de Dupuis et Contonet*.

⁶⁸ Žr. Arthur Oncken Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, p. 228.

et déraison (Beprotybė ir neprotingumas, 1961), *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical* (Klinikos gimimas: medicininio požiūrio archeologija, 1963) *Surveiller et punir: naissance de la prison* (1975)⁶⁹, trijų tomų *Histoire de la sexualité* (1976-1984)⁷⁰ Foucault dėmesį sutelkia ne į pačias įstaigas – kalėjimą, beprotnamį ar kliniką – o į viešąsias diskusijas, lydėjusias istorinį tokių įstaigų radimąsi. Savo raštuose Foucault linkęs gvildinti idėjas, tačiau ne kiek jos atspindėjusios tam tikru laikotarpiu vyravusius intelektualinius įsitikinimus, o kiek virtusios retorinėmis priemonėmis tam tikrai visuomeninei tapatybei tuo laikotarpiu sukurti ir įteisinti. Foucault daugiau knietėjo ne idėjų turinys, o įvairiausios kalbinės raiškos priemonės (retorinės bei stilistinės technikos), kuriomis Europos kraštuose būdavo palaikoma viešoji tvarka.

Jeanas Starobinskis baigė literatūros ir psichiatrijos mokslus ir iki išėjimo į pensiją 1985 metais Ženevos universitete dėstė prancūzų literatūrą bei medicinos istoriją. Savo itin gausiuose raštuose⁷¹ derino literatūros kritikos, psichologijos, kultūrologijos, istoriografijos metodus, nė vieno iš jų pernelyg nesureikšmindamas, veikiau siekdamas apdairios pusiausvyros. Pastaruosius trisdešimtį metų Starobinskis garsėja kaip puikus Jeano-Jacques'o Rousseau interpretuotojas, bet taip pat ne vieną įžvalgų darbą yra skyręs tokiems rašytojams kaip Montaigne'is, Racine'as, Corneille'is, La Rochefoucauld, Montesquieu, Diderot, Voltaire'as, Stendhalis, Charles'is Baudelaire'as, Paulis Valéry, Sigmundas Freudas, Leo Spitzeris, Ferdinand'as de Saussure'as. Starobinskio kritinis metodas tyrėją ragina remtis kuo pilnesniu kūrybiniu nagrinėjamo autoriaus palikimu, šį apsverstant kuo įvairesniais atžvilgiais – ypač idėjinio istoriografiniu, filosofiniu, psichologiniu, medicininio. Pasitelkiami ne tik išspausdinti autoriaus tekstai, bet ir laiškai, dienoraščiai, fragmentai, kurie atidžiai

⁶⁹ Michel Foucault, *Disciplinuoti ir bausti: kalėjimo gimimas*.

⁷⁰ Michel Foucault, *Seksualumo istorija*.

⁷¹ Jean Starobinski, *Claude Garche*; *Histoire de la médecine*; *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*; *L'Invention de la liberté*; Jean-Jacques Rousseau: *La Transparence et l'obstacle*; *La Mélancolie au miroir*; *Trois lectures de Baudelaire*; *Montaigne en mouvement*; *Montesquieu par lui-même*; *Les Mots sous les mots: Les Anagrammes de Ferdinand de Saussure*, 1971; "The Natural and Literary History of Bodily Sensation."

skaitomi tik po to, kai sukaupotos reikiamos žinios apie autoriaus laikais vyra-
vusias filologines, stilistines bei estetines kategorijas. Starobinskio atveju idėjų
istoriografija yra neatsiejama nuo kitų gretutinių mokslinių perspektyvų, kurių
vienalaikis taikymas atveria tam tikrą „panoraminį vaizdą iš aukštai“ (*un regard
surplombant*), nustato tam tikrą kritinį atstumą, viena vertus, neleidžiantį objek-
to „išardyti“ stebint iš pernelyg arti, antra vertus, neleidžiantį objekto „ištirp-
dyti“ stebint iš pernelyg toli.

Nūdienos mokslinėje literatūroje pavadinimą „idėjų istoriografija“ vis
dažniau keičia „intelektinės istoriografijos“ antraštė⁷², tačiau šis žodinis pakai-
talas anaipol nėra visuotinis, „idėjų istoriografijos“ terminas tebėra gajus⁷³.
Negana to, nagrinėjant tradicinius minėtos istoriografinės šakos šaltinius, iš
tikrųjų daug tikslingiau vartoti frazę „idėjų istoriografija“, kadangi laiko požiū-
riu pastaroji yra brandesnė, turinti aiškią mokyklinę tradiciją, istoriškai atsijotų
sąvokų bagažą, ir šia prasme yra objektyvesnė. Tačiau susidūrę su „intelekti-
ne“, arba „sąvokine“ istoriografijos atmainomis vis dėlto galime būti ramūs,
jog skaitome rašinį, priskirtiną šimtametei idėjų istoriografijos tradicijai.

Baigdamas šį įvadinį skirsnį noriu pateikti dar kelias pastabas apie pa-
čią „idėjos“ sąvoką ir jos istoriografinės vartosenos ribas. Be abejonės, tai vie-
na kebliausių intelektinių kategorijų, į kurios nuorodų lauką patenka praktiškai
viskas, kas yra, kadangi užtenka prabilti, ištarti žodį ir jau turime „idėją“. Ne-
plėtodamas idėjų epistemologijos, tenoriu įvardyti, kokios Vakarų istoriografi-
joje yra susiklosčiusios pačios bendriausios šio termino vartosenos ir kurios iš
jų priskirtinos idėjų istoriografijos žanrai. Galvoje turiu tokią idėjų istoriografi-
jos praktiką, kurią įkūnija šiame tyrime nagrinėjimui pasirinkti atskiri idėjų is-
toriografai ir jų veikalai.

⁷² Žr. Donald R. Kelley, „History of Ideas,” p. 444. Taip pat plg. paskutiniaisiais dešimtmečiais išleistų
knygų ir straipsnių pavadinimus: Dominick LaCapra and Stephen L. Kaplan (eds.), *Modern European in-
tellectual History: Reappraisals and New Perspectives*; Dominick LaCapra, *Rethinking Intellectual History: Texts,
Contexts, Language*; John E. Toews, „Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of
Meaning and the Irreducibility of Experience.”

⁷³ Plg. pavadinimus: Philip P. Wiener (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*; Jeremy L. Tobey, *The History of
Ideas: A Bibliographical Introduction*; Donald R. Kelley (ed.), *The History of Ideas: Canon and Variations*.

Paprastai idėjų istoriografija netiria (1) platoniskųjų idėjų – amžinų, nekintamų, nenykstančių, nuo žmogaus mąstymo nepriklausomų būties pavidalų, kurie pagal apibrėžimą negali turėti istorijos. Idėjų istoriografija atsisako „filosofuoti“ apie (2) hėgeliškąsias idėjas, tiksliau, vienos „grynosios idėjos“, arba „visuotinės dvasios“, arba „kosminio proto“, palaikančio ontologinę visatos sąrangą ir suteikiančio žmonijos istorijai tikslinę, teleologinę prasmę. Tiesa, hėgeliškoji idėja, priešingai negu platoniskieji pavidalai, skleidžiasi istoriškai, iš gaivališkos būsenos pereidama į sąmoningą laisvo, save mąstančio mąstymo būseną, tačiau hėgeliškos idėjos samprata stokoja empiriškumo, ji – perdėm metafiziška, jos istoriografija prilygtų dieviškųjų apraiškų istoriografijai, remtųsi tam tikru apreiškimu, vadovautųsi ezoterinėmis prielaidomis.⁷⁴

Plačiausia ir drauge kebliausia „idėjos“ samprata, patenkanti į idėjų istoriografo dirbtuvę, – tai „istorinės idėjos“, kaip jas suprato ir vartojo tokie mąstytojai kaip Vilhelmas von Humboldtas (1767-1835), Leopoldas von Ranke (1795-1886), Johannas Gustavas Droysenas (1808-1884), Jacobas Burckhardtas (1818-1897). Visi šie vyrai kalbėjo apie tam tikras neasmeniškas, kuoppines dvasios nuostatas, intelektines perspektyvas, kurios suvienydavo atskirą istorinį laikmetį, atskirą istorinę kultūrą, atskirą istorinę tradiciją, atskirą tautą, kiekvienai jų suteikdamos savitą braižą – buvimo, kultūrinio ir simbolinio reiškimosi, estetinio suvokimo, dorovinio vertinimo ir panašiai. Čia vis dar akivaizdžios sąsajos su platoniskaisiais pavidalais: pirma, pripažįstamos tam tikros bendros, transcendentinės, visą žmonijos istoriją įprasminančios idėjos, pavyzdžiui, „Gėrio“, „Tiesos“, „Grožio“, „Laisvės“, „Protingumo“, „Žmoniškumo“, o po to tyrinėjamos empirinės tokių transcendentalių apraiškos įvairiose tautose ir epochose. Wilhelmo von Humboldto žodžiais, „Istorijos tikslas – įgyvendinti idėją, kurią išreiškia žmonija, visomis kryptimis ir visomis formomis, kuriomis baigtinė forma gali susisiekti su idėja“⁷⁵. Gimininga samprata išreikšta Droyseno istorinių dorovinių galių teorijoje, taip pat Burckhardto mo-

⁷⁴ Žr. Johanno Gottliebo Fichte's (1762-1814), Wilhelmo Josepho Schellingo (1775-1854) ir Georgo Wilhelmo Friedricho Hegelio (1770-1831) raštus.

⁷⁵ Wilhelm von Humboldt, *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers*, S. 605.

kyme apie tris istorines galias – valstybę, kultūrą ir religiją bei šiųjų šešeriopą sąveiką. Panašius dalykus turi mintyje ir Ranke, svarstydamas apie „vyraujančias laikmečio idėjas“ (*leitende Ideen*) ir jomis apibūdindamas „dominuojančias šimtmečio tendencijas“⁷⁶. Įsidėmėtina, jog visiems ką tik minėtiems autoriams, taip plačiai suvokiantiems „idėjos“ reikšmę, istoriografija savaime tampa idėjų istoriografija. Kitokios istoriografijos iš principo negali būti. Nors XX amžiuje idėjų istoriografija pabrėžtinai vadavosi nuo šių „platonizmo liekanų“, akivaizdu, jog visiškai nuo jų išsivaduoti jai ne tik nepavyko, bet ir iš esmės negali pa-vyksti tol, kol taikomi tokie, tegu ir žemiausio abstrakcinio lygmens, istoriografiniai apibendrinimai kaip „tauta“, „tradicija“, „epocha“, „kultūra“, „tendenci-ja“.

Idėjų istoriografijai, kuri mėgina apčiuopti „sudėtingas“ idėjas, priklauso ir tokių filosofinių istoriografų arba istoriografinių filosofų kaip Benedetto Croce (1866-1952), Robino George'o Collingwoodo (1889-1943) bei Hanso-Georgo Gadamerio (1900-2002) darbai, kuriuose pasakojamos praktinio ir teorinio protų istorijos⁷⁷. Istorigrafijos objektas yra žmogus. Žmogus yra mąstanti būtybė. Vadinasi, istoriografija yra žmogaus mąstymo istorijos rašymas, keliant ir atsakant į klausimus, kurie rūpi dabartiniam, esamam mąstymui.

Idėjos reikšmė tampa vis dalykiškesnė, kuomet nagrinėjama „mąstyse-nų“, „retorinių formų“, „mokslinių terminų“ praeitis. *Didžioji XX-XXI am-žiaus idėjų istoriografijos tyrimų dalis įsiterpia tarp šių dviejų kraštutinybių: idėjos kaip dvasinio principo, kuris suvienija atskirą istorinį kuopinį subjektą (tautą, kultūrą, laikme-tį, tradiciją), ir idėjos kaip konkrečios sąvokinės ir kalbinės kategorijos (žodžio, frazės, tei-ginio, stilistinės priemonės).*

1.1.2. Atskiro atvejo tyrimas: Arthur Oncken Lovejoy (1873-1962)

Šen bei ten mokslo bendruomenėje pasigirsta nuomonių, jog XIX-XX amžiaus sandūroje kūrusių mąstytojų pažiūros, įkopus į XXI amžių, neišven-

⁷⁶ Leopold von Ranke, *Über die Epochen des neueren Geschichte*, S. 48.

⁷⁷ Zenonas Norkus, *Istorika*, p. 155-6.

giamai virsta atgyvenusios. Tokia nuostata – gimusi iš slapto pavydo eiklosioms technologijoms – reiškia kaip savaime suprantamas dalykas be papildomų paaiškinimų. Antra vertus, iš televizijos ekranų ir radijo imtuvų nuolatos girdime, kaip, reklamuodami gaminius, prekybininkai gudriai vartoja pasakymą „laiko patikrintas“, pabrėždami taikomos technologijos tradiciją, girdamiesi sukauptos darbo patirties ilgaamžiškumu. Paradoksalu ir, manyčiau, didžiai humanitarų nenaudai (gėdai?)!

Siekdamas nuodugniau aptarti žanrines ir pažintines idėjų istoriografijos ypatybes, rinkausi ne „paskutinio meto apraiškas“, o „laiko patikrintas vertybes“ – Arthuro Onckeno Lovejoy’aus kūrybinį palikimą. Lovejoy’us gimė 1873 metais Berlyne, Vokietijoje. Bakalaurantūrą baigė Kalifornijos universitete, Berklyje, magistrantūrą – 1897 metais Harvardo universitete. Įtakingiausi Lovejoy’aus veikalai ir straipsniai parašyti beveik prieš šimtmetį, 1910-1938 metais dėstant Džonso Hopkinso universitete, Baltimorėje, Merilendo valstijoje, bei išėjus į užtarnautą pensiją ir toliau Baltimorėje kūrybingai tęsiant mokslinę veiklą.⁷⁸ Savo pastabas grįsiu dviem kone ryškiausiomis Lovejoy’aus knygomis – monografija *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Didžioji būties grandinė: Idėjos istorijos tyrimas) ir straipsnių rinktine *Essays in the History of Ideas* (Idėjų istorijos apybraižos).

Idėja kaip istoriografinio tyrimo objektas

Vienas ženkliausių XIX amžiaus antrosios pusės – XX amžiaus pirmosios pusės Vakarų istoriografijos laimėjimų – tai sugebėjimas pripažinti, jog žmonijos praeitį verpė daugybė priežastinių gijų, kurių reiškimosi mastas bei įtakos laipsnis kaskart įvairavo. Kas lemtingiausia vienu atveju, kitu – galėjo būti palyginti nereikšminga. Ūkinės, valstybinės, karinės, ideologinės, kultūrinės, dorovinės, rasinės, geografinės, visuomeninės ir kitokio pobūdžio varomosios jėgos tai dominuodavo, tai pasitraukdavo į antrą planą, tarpusavyje są-

⁷⁸ Pagrindiniai Lovejoy’aus veikalai: *The Revolt against Dualism: An Inquiry Concerning the Existence of ideas*; *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*; *Essays in the History of Ideas*; *The Thirteen Pragmatisms and Other Essays*.

veikaudamos pačiais painiausiais bei sudėtingiausiais pavidalais. Priežastinis monizmas palengva užleido vietą priežastiniam pliuralizmui, pagal kurį istorijos audinys mezgasi iš gausybės įtakų, kurios kiekvienu atskiru atveju, nors ir sudarydamos tam tikrą hierarchiją, vis dėlto nesudaro *pastovios* hierarchijos. XIX šimtmetyje ekonomistas Karlas Marxas dar galėjo vienareikšmiai tvirtinti, jog „Nėra politikos, teisės, mokslo ir t.t., meno, religijos ir t.t. istorijos“⁷⁹, tuo norėdamas pasakyti, jog visos minties apraiškos neturi savarankiško būvio, jos tėra iliuziniai medžiaginių gyvenimo sąlygų atšvaitai, o tikrieji likimo vairininkai – fiziologiniai žmonių poreikiai. Tuo tarpu kitas to paties laikotarpio ūkio teoretikas Johnas Maynard'as Keynes'as marksistinio tono primygtinumą švelnino žodžiais: „Esu tikras, kad įvairių grupių siekių galia gerokai pervertinama, o idėjų nuolatinės įtakos reikšmė menkinama.“⁸⁰ Anuomet tarp šių kraštutinių požiūrių, regis, žiojėjo neįveikiama praraja, tačiau per kitus penkis ar septynis dešimtmečius istoriografijoje padaryta pažanga šių dviejų autorių teiginiuose leido įžvelgti jau nebe takoskyrą, o dviejų dalinių, santykinių tiesų sambūvio galimybę. Nebereikėjo išsižadėti vienos, kad galėtum pripažinti kitą.

Lovejoy'ui šios požiūrio kraštutinybės yra svetimos. Jis neteigia, jog idėjos kiekvienu atveju yra vieninteliai, arba pamatiniai, arba svarbiausi žmonių gyvenimo ir kultūros kūrimo varikliai. Tačiau iš tiesų tvirtina, jog idėjos, ypač kai kurios idėjos, istorijoje yra padariusios milžinišką įtaką, ir būtent dėl šios aplinkybės nusipelnančios istoriografo akylumo. Lovejoy'ų domina *veikiančios* idėjos; idėjos, atliekančios vaidmenį žmonių santykiuose; „minties veiksniai“; „dinaminiai minties ir meno istorijos veiksniai“; „lemiančios, veikiančios idėjos“; „tvarūs dinaminiai veiksniai, idėjos, kurios sukelia padarinius minties istorijoje“; „veiksniai, iš tikrųjų darantys įtaką stambesniems minties poslinkiams“⁸¹. Trumpai tariant, Lovejoy'us objektu renkasi tas mąstymo atmainas,

⁷⁹ Karl Marx, Friedrich Engels, *Vokiečių ideologija*, p. 65.

⁸⁰ John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, p. 383; cit. iš: Robert Heilbroner, *Didieji ekonomistai*, p. 17.

⁸¹ Arthur Oncken Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, p. 1-2, 237, 253; to paties autoriaus *The Great Chain of Being*, p. 5-6, 10-1, 13-4.

kurios žmonijos praeityje buvusios veiksmingos, tačiau ne bet kurioje gyvenimo plotmėje, o tik paties istorinio mąstymo. Lovejoy'ui „istorijoje rūpi tik tam tikra veiksmų grupė ir tik tiek, kiek ji veikia tuose baruose, kurie sutartinai laikomi atskirais intelektinio pasaulio padaliniais; ji [idėjų istoriografija] ypač domisi procesais, kai įtakos iš vieno [intelektinio] baro pereina į kitą.“⁸² Taigi Lovejoy'us nagrinėja tik tas idėjų įtakos formas, kurios taikytinos kitoms idėjomis, drauge ne neigdamas, o tik metodiškai atsiribodamas nuo kitų būdų, kuriais idėjos daro poveikį neidėjiniams reiškiniams ir atvirkščiai. Šiuo požiūriu lavdžojišką perspektyvą puikiai papildo žinojimo sociologijos tyrimai, kuriuose pabrėžiami ne tarpmintiniai santykiai, o idealiųjų ir realiųjų (kūniškųjų, vališkųjų) veiksmų sąveika.

Kokią reikšmę Lovejoy'aus vartosenoje įgauna pati „idėja“ be to, kad ji privalanti būti pasekminga? Jeigu derėtų atsakyti vienu žodžiu, tuomet tarčiau – „keblią“, bet šitai sakau nepriekaištaudamas, greičiau drauge su Lovejoy'umi liūdnai pripažindamas, jog visa mąstymo istorija yra kebli, „ilga idėjų painiojimo seka, kuri ir sudaro didžiąją žmogiškos minties istorijos dalį“⁸³. Prie painiavos motyvo dar grįšiu, o dabar noriu suminėti pagrindines idėjų rūšis, išsitenkančias „idėjos“ sąvokos lauke. Mintys ir nuomonės, jausminės būsenos ir su šiais dalykais susijęs elgesys; išankstinės sampratos; mąstymas ir skonis; estetinės pajautos, vyraujančios dingstys, ginamos tiesos; žodžių reikšmės ir prireikšmiai; literatūrinės ir filosofinės srovės, nuomonės, intelektualiniai ir emociniai prasminės sąrangos dėmenys⁸⁴; moralinis temperamentas; išankstinės nuostatos, pamaldumas, idealai⁸⁵ – šis pratisas terminijos sąrašas iliustruoja „idėjos“ sąvokos margumą, lankstumą, galų gale nesučiupiamumą, jis paremtas daugiau ar mažiau darbine vartosena, tai yra tomis teksto vietomis, kuriose Lovejoy'us nesprenžia metodinių uždavinių, o gvildena konkrečias istorines

⁸² Arthur Oncken Lovejoy, *The Great Chain of Being*, p. 16.

⁸³ Arthur Oncken Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, p. 241.

⁸⁴ Ten pat, p. 10-11, 8, 234-5, 237, 234-5, 253.

⁸⁵ Arthur Oncken Lovejoy, *The Great Chain of Being*, p. 17-8, 19.

temas. Idėjos reiškiasi per „intelektinę istoriją“, „bendrus poslinkius“, „psichologinius santykius“, „pagrindinius epizodus ir perėjimus“, „įvairovę“, „asociacinius procesus“, „sroves“, „kilmes“, „kaitą“, sąveiką“⁸⁶. Darsyk matome, koks svarbus Lovejoy'ui yra idėjinių reiškinių judrumas, takumas, paslankumas, iš kurių ir nustatomas idėjos veiksmingumo laipsnis.

Kitas lavdžojiškų idėjų sąrašas jau grindžiamas ne pabiromis citatomis, o vientisa ištrauka iš *Didžiosios būties grandinės*⁸⁷, kurioje idėjų istoriografiją Lovejoy'us aptaria metodiniu rakursu. Nurodomi penki idėjų padaliniai: (1) nutylėtos arba ne iki galo išsakytos prielaidos, daugiau ar mažiau nesąmoningi, savaime suprantami, neargumentuoti intelektualiai įpročiai, atsiskleidžiantys pavienio žmogaus arba ištisos kartos mąstysenoje. (2) Dialektiniai motyvai, kurie apima tokius dalykus kaip aiškiai neįvardyti samprotavimo manevrai, logikos triukai, metodinės prielaidos, nuo kurių priklauso asmens, mokyklos ar ištisos kartos mąstymas ir kurie, jeigu būtų aiškiai įvardyti, galėtų tapti apibrėžtais, patvirtinamais arba paneigiamais logikos ar metafizikos teiginiais. (3) Metafiziškos patetikos, arba tam tikros nuotaikos bei jausmai, kuriuos sužadina vienoks ar kitos visatos, gamtos, daiktų prigimties apibūdinimas vartojant žodžius taip, kaip jie vartojami grožinėje literatūroje. Tokios suestetintos idėjos išreiškia kuo įvairiausias svajingumo būsenas: Lovejoy'us mini miglotumo, ezoterinę, amžinybės, monistinę panteistinę, voliuntaristinę, neapsakomybės patetikas. (4) Kertiniai, arba paties Lovejoy'aus žodžiais, „šventieji“ kurio nors laikmečio arba sąjūdžio žodžiai, pasakymai, formulotės, terminijos. (5) Aiškiai įvardyti teiginiai arba principai, kuriuos skelbia įtakingiausios Vakarų mąstymo tradicijos asmenybės.

Minėti penki idėjų padaliniai, pradedant sąmoninėmis kategorijomis bei emocinėmis būsenomis ir baigiant apibrėžtomis filosofinėmis formulotėmis, apima didžiumą ne tik intelektualinių, bet ir platesne prasme psichinių žmogaus veiklos formų. Savo užmoju idėjų istoriografija yra ambicingas sumanymas, iš principo nesišalinantis nė vienos mąstymo rūšies. Žinoma, idėjų isto-

⁸⁶ Arthur Oncken Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, p. 8, 234-5.

⁸⁷ Arthur Oncken Lovejoy, *The Great Chain of Being*, p. 7-14.

riografas anaip tol netiria, „kas papuola“. Principinį atvirumą kuo įvairiausioms minties apraiškoms, kiek jos priklauso praeičiai, riboja ne tik domėjimasis konkrečia istorine tema, bet ir iš anksto nustatytos metodinės atrankos taisyklės. Lovejoy'ui rūpi tik tos idėjos, kurias jis vadina „minties istorijos elementais, pirminiais ir nuolatiniais, pasikartojančiais vienetais“⁸⁸ arba tiesiog „vienetinėmis idėjomis“ (*unit-ideas*)⁸⁹.

Vienetinės idėjos samprata – gana paini. Simboliniame istorijos tankumyne Lovejoy'us mėgina išskirti grupę reikšminių vienetų, kurie sudaro įdomią, bet, mano galva, ne iki galo suderinamą atsietybės-daiktybės arba bendrybės-atiskirybės samplaiką. Prieš patikslindamas, ką turiu omenyje, pirma apibrėšiu kontekstą, kuriame išryškėja vienetinių idėjų vaidmuo. Istoriografas privalo būti nepaprastai išprusęs, nuodugniai susipažinęs su praeities filosofine, menine, moksline, grožine, tikybine raštijomis. Neatsitiktinai Lovejoy'aus rinktinė *Essays in the History of Ideas*, anot jos redaktorių, yra skirta „tiems tyrėjams, kurie ypač domisi filosofija, kalbotyra, semantika, religija ir teologija, anglų ir lyginamąją literatūra, dailės istorija, ūkio istorija, švietimo istorija, politinė ir socialinė istorija, politologija ir antropologija bei istorine sociologija.“⁹⁰ XX amžiaus pirmojoje pusėje Lovejoy'us iš savo amžininkų ir skaitytojų vis dar reikalauja būti renesanso humanistais. Ar tai įmanoma įkopus į XXI amžių? Palieku šį klausimą atvirą.

Platus apsiskaitymas ir išsimokslinimas istoriškai išsiskleidusiose mąstymo apraiškose – pavienio laikmečio eksperimentinėje gamtotyrinėje teorijoje, filosofinėje sistemoje, tikybiname mokyme, tautosakoje, poezijoje – idėjų istoriografui leidžia įžvelgti tam tikrus reikšminius dėmenis, kurie tarytum slepiasi už pirmaplanių, tačiau sudėtinių semantinių visumų, yra už jas pamatiškesni. Įsiklausykime į Lovejoy'aus leksiką: jis tyrinėja tas mintis, sąvokas, nuojautas, idėjas, kurios istorinių intelektinių sąrangų atžvilgiu yra „fundamentalesnės“, labiau „persmelkiančios“, „valdančios“, „bendresnės“, „įvairiau

⁸⁸ Ten pat, p. 7.

⁸⁹ Arthur Oncken Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, p. 1, 5 ir perdėm.

⁹⁰ Arthur Oncken Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, p. 234-5.

veikiančios“⁹¹ ir, tokios būdamos, Lovejoy’aus manymu, jos yra „elementaresnės, turinčios didesnę aiškinamąją galią, ar net reikšmingesnės už“⁹² pavienę filosofinę sistemą, literatūrinį veikalą, mokslinę problematiką, epochinę pasaulėžiūrą (tai yra bet kuri semantinė viseta, kuri jos – vienetinės idėjos – sudaro). Štai kodėl, Lovejoy’aus aiškinimu, idėjų istoriografui nėra tikslinga nagrinėti tokias simbolines reikšmines samplaikas kaip „krikščionybės“ idėja, arba „romantizmo“ idėja, arba „Dievo“ idėja. Krikščionybė esanti margų, dažnai prieštarų įsitikinimų kratinys, kurio turinys kaskart iš esmės įvairuoja nelygu kokios yra tikėjimo tiesos ir jas išpažįstančios konfesijos. Dažnai krikščionybė aprėpianti aibę teiginių, kuriuos sieja viso labo bendras vardas, kadangi jie sujungti ne nuoseklaus mąstymo pagrindu, o tik bendra geografinė vietoje, kurioje vienu ar kitu laikotarpiu buvo pasklidę. Lovejoy’us daro išvadą: „Visoje šioje tikėjimo tiesų ir [religinių] sąjūdžių sekoje, apsiaustoje vienu pavadinimu, ir kiekvienoje jos dalyje, norint išvysti tikruosius vienetus, lemiančias veikiančias idėjas, kurios reiškiasi kiekvienu atskiru atveju, reikia prasiskverbti pro vieno ir tapatumo regimybę, pralaužti kiaukutą, laikantį masę vienoje vietoje.“⁹³

Panašias kliūtis, pasak Lovejoy’aus, tyrėjas privalo įveikti, lukštendamas nevienalytes „romantizmo“ sąvokas. Mėgindamas suvokti romantizmą ir drauge pripažindamas šios sampratos vidinę nedarną, joje slypinčių reikšmių dialektinę kakofoniją, iš pradžių idėjų istoriografas imasi ne aiškinamojo, o ardomojo darbo. Jis privalo išnarplioti į triukšmingą kamuolį susisukusias įvairiausias pažiūras, kurios – kažkodėl? – visos vadinasi tuo pačiu „romantizmo“ vardu. Šmaikštaudamas ir kartu dūšaudamas Lovejoy’us rašo:

Jeigu [kuris nors mūsų dienų tyrėjas] atkreiptų dėmesį bent į keletą pastaruoju metu papasakotų istorijų apie romantizmo kilmę ir amžių, jis sužinotų iš mesjė Lassere ir daugybės kitų, kad romantizmo tėvas buvo Rousseau; iš misterijų Russello ir Santayanos – kad tėvystės garbę vi-

⁹¹ Arthur Oncken Lovejoy, *The Great Chain of Being*, p. 5.

⁹² Ten pat, p. 8, 232-3, 237. To paties autoriaus *The Great Chain of Being*, p. 5, 17-8.

⁹³ Ten pat, p. 6.

sai pamatuotai galėtų savintis Immanuelis Kantas; iš mesjė Seillière'o – kad jo seneliai buvo Fénelonas ir madam Guyon; iš profesoriaus Babbitto – kad ankstyviausias atpažįstamas jo prosenelis yra Francis Baconas; iš misterio Gosse'o – kad jis gimė kunigo Josepho Wartono krūtinėje; iš vėlyvojo profesoriaus Kero – kad „jo ištakos siekia XVII amžių“, ar šiek tiek anksčiau, tokiose knygo-se kaip „*Arkadija* arba *Didysis Kyras*“; iš misterio J. E. G. de Montmorency'o – kad jis „atsirado XI amžiuje ir išaugo iš ypatingų siekių, kurie būdingi anglų-prancūzų ar, tiksliau, anglų-normanų renesansui; iš profesoriaus Griersono – kad šv. Pauliaus „įsiveržimas į graikų religinę mintį ir graikišką prozą“ buvo esminis „romantinio sąjūdžio“ pavyzdys, nors „pirmasis didis romantikas“ buvęs Platonas; o iš misterio Charleso Whibley'o – kad *Odisėja* yra romantiška „pačiu savo audiniu ir esme“, ir kad – drauge su savo varžovu – romantizmas „gimė Ede-no sode“ ir kad „anginas buvęs pirmasis romantikas“.⁹⁴

Romantizmo apibūdinimų margumas, paviršutiniškumas, savavališkumas Lovejoy'aus, švelniai tariant, nedžiugina. Kaip mokslininkas susiklosčiusią keblią padėtį jis išgyvena dramatiškai:

Viso to pasekmė – terminų ir idėjų painiava... Žodis „romantinis“ reiškia tiek daug dalykų, jog savaime jis nebereiškia nieko. Jis liovėsi atlikęs kalbinio ženklo paskirtį. [...] Karštuose ginčuose dėl romantizmo nuopelnų ir bendro poveikio menui bei gyvenimui mėginti palaikyti kurią nors iš šalių būtų mažne tas pats, kas dalyvauti prisiekusiųjų teisme, kuriame bus teisiamas kol kas nežinomas nusikaltėlis už aibę akivaizdžiai nesuderinamų nusikaltimų akivaizdoje išsimokslinusių teisėjų, kurie vienas kitą

⁹⁴ Arthur Oncken Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, p. 228-9.

kaltina bendrininkavimu piktadarybėse, dėl kurių sušauktas teismas.⁹⁵

Nors nesuklysimė, sakydami, jog ką tik išvardyti misteriai, mesjė ir madam kiekvienas pateikė savitą romantizmo „idėją“, tačiau pagal lavdžojišką terminiją tai – ne vienetinės, o sudėtinės, jungtinės (*complex, compound*) idėjos, kurias, kaip matėme, būtina išskaidyti, išardyti į „elementaresnes“, „fundamentalesnes“, „bendresnes“, „įvairiau veikiančias“, „lemtingesnes“ prasmines dalis, jeigu iš tikrųjų siekiama intelektualio aiškumo, arba – kandžiais paties Lovejoy'aus žodžiais apie save ir savo kolegas – jeigu „šnekant kamuoja liguistas noras žinoti, apie ką šnekama“⁹⁶. Idėjos yra sudėtinės dviem prasmėmis: (a) paprastai jomis nusakomas ne vienas, o keletas skirtingų, dažnai tarpusavyje nesutaikomų mokymų, kuriuos skelbia skirtinguose kraštuose veikiantys, glaudžių tarpusavio ryšių dažnai nepalaikantys asmenys arba mokyklos; (b) be to, neretai tokie mokymai tėra atsitiktinė šūsniš paprastesnių semantinių dėmenų, kurie sujungiami pačiais keisčiausiais būdais, vadovaujantis skirtingomis dingstimis, paklūstant nevienareikšmėms istorinėms aplinkybėms⁹⁷.

Kitas itin svarbus, vienetinėms idėjoms keliamas metodinis reikalavimas – tai visuomeninis sklaidumas. Lovejoy'us istorijoje nesidairo vienkartinį ezoterinių keistenybių; priešingai, domisi tik tomis mąstymo apraiškomis, kurios palyginti plačiu mastu įsismelkusios į atskiros visuomenės ar tradicijos psichiką. Idėjos veikimo laukas privalo būti pakankamai erdvus, jos veikimo trukmė – pakankamai ilga. Idėjų istoriografas labiau domisi, kaip „vienetinės idėjos reiškiasi stambių socialinių grupių mąstyme negu saujelės gilių mąstytojų ar žymių rašytojų mokymuose bei nuomonėse“. Jam labiau rūpi atskleisti, kaip tokios idėjos sąveikauja, keičiasi ir plinta „ištisoje žmonių kartoje, ar daugybėje kartų. Trumpai tariant, [idėjų istoriografui] labiausiai knieti tos idėjos, kurios plačiausiai pasklidusios ir tapusios bendra daugelio

⁹⁵ Ten pat, p. 232-3.

⁹⁶ Ten pat, p. 232.

⁹⁷ Žr. Arthur Oncken Lovejoy, *The Great Chain of Being*, p. 5-6.

protų nuosavybe.“ Kaip tik šią vienetinių idėjų ypatybę turėdamas omenyje, Lovejoy’us prabyla apie „lite-ratūrinę ir filosofinę viešąją nuomonę“⁹⁸.

Pasklidusi idėja yra bendra žmonėms, kurių tarpe ji yra pasklidusi. Tačiau toks bendrumas dažniausiai yra įmanomas tik vienokiai ar kitokiai minties formai giliai nusėdus pavienės kultūrinės bendruomenės sąmonėje, virtus nesąmoningu intelektiniu įpročiu, neišsakyta visuotine prielaida, kuri „dažnai yra tokia bendra ir miglota, jog gali daryti įtaką žmogaus svarstymams kone visais klausimais“⁹⁹. Todėl į idėjų istoriografo akiratį patenkantys reikšminiai vienetai paprastai yra kuopiniai, bendrybiniai, beasmeniai, bevardžiai, anonimiški – ir tokie jie yra dviem prasmėmis: ne tik dėl to, kad aprėpia didelį žmonių ratą, savo kilme yra neindividualus ir net pavienio asmens mintyse išnyra nevalingai, gaivališkai, kone instinktyviai; bet ir todėl, kad idėjų istoriografas iš principo nesprenžia epistemologinių problemų, kurios kamuoja biografa. Jam nerūpi, kas išgalvojo vieną ar kitą dalyką, arba kas buvo tikrasis autorius vieno ar kito kūrinio. Šie klausimai, tegul ir istoriografiški, tačiau pernelyg siauri ir smulkmeniški. *Didžiojoje būties grandinėje* Lovejoy’us aptaria garsių Platono raštų žinovų Johno Burneto¹⁰⁰ ir Alfredo Edwardo Tayloro¹⁰¹ argumentus, pagal kuriuos Platonas buvęs ne didis filosofas, o viso labo kitų mąstytojų pažiūrų doksografas, populiarintojas ir perpasakotojas. Į tai Lovejoy’us atsako:

Nors...požiūris, esą Platonas nėra platonizmo autorius, manęs neįtikina, šiandien srities žinovas privalo pripažinti, jog šiam požiūriui paremti esama sunkiai sugriaujamų mokslinių argumentų. Tad galimas dalykas, kad šnekėdamas apie Platono istorinį indėlį..., iš tikrųjų šneku ne apie Platoną, bet apie kitus, prieš jį gyvenusius vyrus. Tačiau mūsų atveju šis skyrimas nėra svarbus. Platonas, kuriuo mes čia domimės, yra *Dialogų* autorius, tas pats

⁹⁸ Ten pat, p. 19-20.

⁹⁹ Ten pat, p. 7.

¹⁰⁰ John Burnet, *Platonism*.

¹⁰¹ Alfred Edward Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*.

Platonas, kurio žodžiai – nesvarbu, ar jais išreikštos jo paties, ar kitų sampratos – yra padaręs gilų poveikį Vakarų minčiai visais paskesniais šimtmečiais.¹⁰²

„Platonas“ suvokiamas kaip tam tikra istorinė funkcija, o ne asmenybė, kaip intelektinių padarinių grandinė, o ne žmogus, kuriam priskirtini tam tikri mąstymo nuopelnai. Pasitelkę akustinę analogiją galime tarti, jog idėjų istoriografui rūpi atgarsiai, o ne juos sukėlęs pirminis garso šaltinis.

Stabtelėsiu ir išsakysiu kelias kritines pastabas. Nuo graikų atomistų laikų Vakarų filosofinėje tradicijoje mums skiepijamas įsitikinimas, esą protu skaidant tikrovę į smulkesnius sandus mūsų protuose kažkas „konkreteja“, „aiškeja“, atsiveria kažkoks „pagrindas“, ant kurio neva suręstas sudėtingas regimybių pasaulis. Lovejoy’us yra aistringas tokios, tegul ir ūkanotos, nuostatos šalininkas. Jis tiki, kad elementai yra labiau apibrėžti ir aiškesni už junginius, kuriuos jie sudaro. Galbūt taip yra analitinėje chemijoje, kurios metodu Lovejoy’us neslėpdamas žavisi¹⁰³. Bet ar fizikinis atomizmas yra tinkamas dvasi-
nėms prasminėms sąrangoms suvokti? Ar apie „analitinę idėjų istoriografiją“¹⁰⁴ galima kalbėti lygiai taip, arba panašiai, kaip apie analitinę chemiją? Kažin. Minties terpėje analizė nuo pirminių patirties duomenų gali būti lygiai taip atitrūkusi, kaip ir sintezė. „Atomo“ kaip absoliučiai nedalaus vieneto sąvoka yra nemažiau abstrakti negu „visa aprėpiančios visatos“. Skaitant Lovejoy’ų nesyk kyla dvejonė, kas paaiškins pačias vienetines idėjas, kuriomis aiškinama visa kita. Negudragalviauju. Rimtai abejoju Lovejoy’aus prielaida, jog vienetinės idėjos esančios „fundamentalesnės“, taigi kažkuria prasme „tikresnės“. Tai, kas bendriausia, nebūtinai yra svarbiausia; kas elementariausia, nebūtinai yra aiškiausia; kas sklaidžiausia, nebūtinai yra savičiausia, kas paprasčiausia, nebūtinai yra tikriausia. Dažnai atrodo, kad Lovejoy’aus vienetinės idėjos ženklina ne priartėjimą, o atitolimą nuo istorinės tikrovės. Pirma, dėl savo analitišku-

¹⁰² Arthur Oncken Lovejoy, *The Great Chain of Being*, p. 35.

¹⁰³ Ten pat, p. 3–4.

¹⁰⁴ Arthur Oncken Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, p. 242.

mo, kadangi istoriografo suvokiamas pirminis faktas yra sudėtingesnis. Antra, dėl savo bendrumo, tiksliau, bendrybiškumo, kadangi, dažnai apie socialinei grupei bendras mintis galima kalbėti tik pirma analitiškai išskaidžius *sudėtingesnius* socialinės grupės narių tarpusavio santykius, kurie kaip tokie dažniau yra skirtingumo, o ne panašumo santykiai; vadinasi, bendri yra tik elementai, kuriuos *gauna* istoriografas, atlikęs tam tikrus abstrahuojamuosius veiksmus¹⁰⁵; maža to, mąstymo istorijoje susiformavusių intelektinių sąrangų bendravardiklinimas paprastinimo tvarka neretai niveliuoja skirtības, kurios yra esminės norint suvokti pačias sąrangas, o ne tai, kas jas sudaro! Taip pat nepamirškime: „vienetinė idėja“ žymi idėją, kurios istoriografas toliau nebepaprastina. O kodėl? Ar dėl to, kad ji nedali? Lovejoy’us nenurodo nė vienos tokios idėjos, kurios atžvilgiu analitinis protas pasijustų bejėgis. Ar todėl, kad ji nedalintina? Lovejoy’us neapibrėžia nė vienos dorovinės, episteminės ar kitokios normos, kurios pagrindu analitinis protas atsisakytų savo stichijos. Analitinis vienetinės idėjos lygmuo yra paties istoriografo dirbtinai nusistatytas ir todėl sunkiai istoriografiškai pagrindžiamas, arba pagrindžiamas tik ėmus „žaisti požiūriu“. Lovejoy’aus šedevras *Didžioji būties grandinė*, kurioje vaizdingai sekama būties pilnatvės principo odisėja, yra tiek pat fantastiška, kiek istoriografiška. Štai kodėl Lovejoy’us vienetinių idėjų burtus esu pavadinęs įdomiu, bet, ko gero, neišbrendamu atsietybės-daiktybės arba bendrybės-atskirybės labirintu.

¹⁰⁵ *Didžiojoje būties grandinėje* Lovejoy’us aiškina: „Nors [idėjų istoriografiją] susiduria su ta pačia medžiaga, kaip ir kitos mąstymo istorijos šakos, ir itin priklauso nuo išankstinių darbų, kuriuos atlieka minėtos šakos, vis dėlto tą medžiagą idėjų istoriografija padalija ypatingu būdu, pergrupuoja jos dalis, suveda į naujus santykius, visą medžiagą stebi požiūriu, kurį nustato tam tikras savitas tikslas.“ Šis „savitas tikslas“, be kita ko, – išardyti filosofinės ir kitokios minties junginius į „sudedamuosius elementus“, arba „vienetines idėjas“. Šio tikslo „savitumą“, „kampą“, „perspektyvą“, kuria pats istoriografas, pertvarkydamas istorinę tikrovę – netgi ne tikrovę, o „medžiagą“ – pagal tam tikrą, iš anksto apibrėžtą intelektinį planą. Geriausi atveju Lovejoy’us mums pasiūlo naujus akinius, galbūt naują lęšių spalvą, tačiau ir toliau liekame „akiniuoti“ ir nebūtinai su pagerėjusia rega, kadangi šiaip ar taip juk į pasaulį žvelgiame ne per akinius, o kaleidoskopą (vartojant šią optinę metaforą „junginio“ ir „elementų“ įvaizdžiai tampa prasmingesni). Žr. Arthur Oncken Lovejoy, *The Great Chain of Being*, p. 1.

Kaip ir kodėl idėjų istoriografas renkasi vienokią ar kitokią temą, galų gale neįmanoma paaiškinti. Viena vertus, dera pripažinti laisvos minties erdvę, kurioje skleidžiasi mokslininko subjektyvumas; antra vertus, pats sugebėjimas iš anksto apsibrėžti darbinę hipotezę, kuri tyrimus pakreiptų vaisinga linkme, yra daugiau lakios vaizduotės ir blykstelėjusios įžvalgos negu indukcinio faktų apibendrinimo išdava. Todėl istoriografinės temos pasirinkimas yra už metodikos ribų. Aišku tik viena, jog idėjų istoriografo išankstinės žinios savo nuodugnumu ir įvairialypiškumu turi nenusileisti, o ne viena prasme ir pralenkti renesanso polimatų užmojus. Toks pasigėrėtinas išsimokslinimas idėjų istoriografijos raštus lydi nuo pradžių iki galo, nuo temos pasirinkimo iki baigiamųjų išvadų formulavimo.

Lovejoy'aus metodiką galima apibūdinti remiantis arba mokslininko darbine praktika, arba sangražiniais metodologiniais jo samprotavimais. Stebint darbinę praktiką lengviau išvysti tikruosius mokslininko veiklos ypatumus, kartu paprasčiau įvertinti jo tyrimų dalykiškumą, faktiškumą, turiningumą. Antra vertus, savo teoriniais metodiniais svarstymais mokslininkas gali ne tik apibendrinti savo pažintinius siekius, bet ir išsikelti idealų, kurių galbūt jam nepavyko įgyvendinti, arba kurie žymi temos plėtojimo kryptis ateinančioms tyrėjų kartoms. Norėčiau šias dvi stebėsenas ne atskirti, o sulydyti; ten, kur, mano manymu, yra tinkama, leisti Lovejoy'aus praktikai papildyti jo paties teorinius svarstymus apie idėjų istoriografijos tikslus bei priemones.

Dialektinė vartosenų apžvalga. Savo nagrinėjimą Lovejoy'us pradeda palyginti išsamia nagrinėjamo dalyko apibrėžimų apžvalga – apibrėžimų, kuriuos yra pateikę įžymūs ir autoritetingi srities žinovai. Šį pradinį etapą istoriografas vadina semasiologiniu tyrimu, kurio tikslas – viena vertus, „sudramatinti“ problemą parodant, kiek daug įvairių ir dažnai prieštaringų tos pačios sąvokos apibrėžimų esama mokslinėje literatūroje; antra vertus, šią terminologinių priešgyniavimų gausybę paaiškinti psichologiniu istoriografiniu požiūriu, nušviečiant faktišką, gyvenimišką semantinių darinių kilmę, kol kas neieškant juose nuoseklumo, nekritikuojant jų loginiu požiūriu. Kaip matėme, mėginda-

mas atsakyti į klausimą, kas yra romantizmas, Lovejoy'us pažeria tuziną kruopščiai parinktų apibrėžimų, cituojamų iš garsių romantizmo tyrėjų darbų, kurių sugretinimas tragikomiškai išryškina „romantizmo“ sąvokos tuštumą, nureikšmėjimą.

Perėjimas prie daugiskaitinės vartosenos. Antrasis metodinis etapas – terminas, kuriuo apibūdinamas tyrimo objektas, imamas vartoti daugiskaita. Apibrėžimų skirtumai paprastai atsiranda dėl to, kad tuo pačiu pavadinimu įvardijami itin skirtingi istoriniai reiškiniai. Romantizmo vardu, pavyzdžiui, buvo pakrikštyti skirtinguose kraštuose skirtingais amžiais susiklostę ir beveik nieko bendra tarpusavyje neturintys dvasiniai sąjūdžiai. Lovejoy'us savo skaitytojus ir pašnekovus ragina kalbėti ne apie romantizmą, o apie romantizmus. Tačiau prabilti daugiskaita yra svarbu ne tik istoriografinio tikslumo dėlei, bet ir pasirengiant kitam, analitiniam sąvokos skaidymo etapui.

Sudėtinių reikšminių junginių skaidymas į vienetines idėjas. Atskleidęs romantizmą daugį, Lovejoy'us teiraujasi, kas jiems yra bendra, jeigu apskritai jiems kas nors yra bendra. Nustatyti bendrumo laipsnį įmanoma tik išskaidžius romantizmus į smulkesnes semantines dalis, kurias Lovejoy'us vadina vienetinėmis idėjomis ir kurias mes jau aptarėme. „Tik šiuos pamatinius minties veiksnius ar jausmines gijas išskyrus ir gana išsamiai išvardijus – dėsto Lovejoy'us –

mes galėsime spręsti apie laipsnį, kuriuo [vienas romantizmas] yra giminingas kitiems [idėjiniams] to paties pavadinimo junginiams, ir tiksliai suprasime, kurios neišsakytos išankstinės nuostatos, vyraujančios dingstys ar išsakyti tvirtinimai buvo bendri katriem dviem arba daugiau romantizmų, ir kuriuo požiūriu juose reikėsi skirtingos ir viena nuo kitos nutolstančios tendencijos.¹⁰⁶

Mišrios metodikos taikymas. Visi tie margi dalykai – minties veiksniai, jausminės gijos, išankstinės nuostatos, vyraujančios dingstys ir t.t. – yra vienetinės idėjos, kurių tyrimui idėjų istoriografija meta visas savo pajėgas. O pajė-

¹⁰⁶ Arthur Oncken Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, p. 237.

gos – iš tiesų įspūdingos! Jau minėjau, kaip Lovejoy'aus kūrybą pristato jo veikalu redaktoriai. Pats istoriografas pirmajame knygos *Essays in the History of Ideas* straipsnyje žaviai tiesiu pavadinimu „The Historiography of Ideas“ nurodo bent dvylika mokslinių krypčių, kuriomis plėtojama idėjų istoriografija¹⁰⁷: 1) filosofijos istorija, 2) mokslo istorija, 3) dalis etnografijos, 4) dalis kalbos istorijos, ypač semantikos, 5) tikybos ir teologinių mokymų istorija, 6) literatūros istorija, 7) lyginamoji tarptautinė literatūra, 8) dailės ir kitų menų, išskyrus literatūrą, istorija, 9) ūkio istorija, 10) švietimo istorija, 11) politinė ir socialinė istorijos, 12) istoriografinė sociologija, ypač žinojimo sociologija. Ką gi reiškia šis spalvingas katalogas? Ne tai, kad idėjų istoriografija yra iškrikus po visas minėtas sritis, ir ne tai, kad ji praktikuojama visur po truputi ir niekur iki galo. Lovejoy'us čia nepateikia idėjų istoriografijos specializacijų sąrašo, veikiau įvardija mokslinio tyrimo kryptis, kurias būtina *koordinuoti* vienu metu, tiriant pasirinktą istorinį objektą, pasirinktą vienetinę idėją. Iš tikrųjų kviečiami bendradarbiauti įvairių sričių žinovai, tačiau ne taip, kaip tai daroma įprastiniuose žinyuose, kai viename leidinyje spausdinami straipsniai iš skirtingų dalykinių perspektyvų nušviečia vieną ganėtinai bendrą temą, tarkim, XIX amžiaus lietuvių literatūros šaltinius, tačiau tarpusavyje nėra itin susiję. Lovejoy'aus idealas – kad skirtingos žinijos sritys, tiriant tą patį istorinį objektą, susilietu į vieną žiūrą, į vientisą asmeninį mokslininko akiratį. Gražioje ištraukoje Lovejoy'us pažymi:

Sudarant anotacijų knygą Milono *Prarastajam rojui* reikalinga..., kad bendradarbiautų ne tik anglistai, bet ir klasikinės filologas, patristas, medievistas, filosofas, rabininės ir kitos žydų literatūros tyrėjas, ankstyvąjį protestantų mokymą išmanantis teologas, XVI ir XVII amžių prancūzų ir italų literatūrologas bei mokslo istorikas, ypač gerai susipažinęs su ankstyvųjų naujųjų amžių astronomija.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Arthur Oncken Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, p. 1-2.

¹⁰⁸ Ten pat, p. 10-11.

Lovejoy'us nori, kad patristas, nagrinėdamas istorinę medžiagą, taip pat naudotųsi žiniomis, kurias, tirdami tą pačią medžiagą, surinko filologai, medievistai, filosofai, žydų raštijos žinovai, protestantų teologijos istoriografai, prancūzų ir italų literatūros tyrėjai; kad medievistas žinotų, ką apie jo nagrinėjamą dalyką gali pasakyti kiti giminingų sričių specialistai ir t.t. Lovejoy'us – mišrios metodikos puoselėtojas *par excellence*.

Tiesiogiai su Lovejoy'aus darbais nesusipažinę skaitytojai paprasčiausiai klaidinami, kai Lovejoy'aus idėjų istoriografija vaizduojama kaip besidominanti tik filosofų ir kitų intelektualų kūryba¹⁰⁹, arba kaip pernelyg pasitikinti priežastine idėjų galia ir nepaisanti platesnio visuomeninių jėgų veikimo¹¹⁰. Peteris Burke'as, siekdamas išryškinti mąstysenų istoriografijos savitumą ir priešpriešindamas ją lavdžojiškai idėjų istoriografijai, tvirtina, jog mąstysenų istorija „nuo Arthuro O. Lovejoy'aus ir jo sekėjų „idėjų istorijos“ skiriasi tuo, kad ji labiau susitelkusi ties neišsakytomis prielaidomis, nuostatomis, minties įpročiais negu sąmoningai suformuluotomis sąvokomis ir kad jai rūpi visos socialinės grupės, o ne vien filosofai ir kiti intelektualai“¹¹¹. Pirmoji Burke'o pastaba savo netikslumu tiesiog bado akis, kadangi Lovejoy'aus žvilgsnio niekas taip nemasino, kaip įvairiausios nutylėtos prielaidos, išankstinės nuostatos, nuojautos ir kitos „paslėptos“ minties būsenos. Visa tai aptarėme, kalbėdami apie vienietines idėjas. Tuo tarpu antroji Burke'o pastaba tik iš dalies atspindi istoriografinę Lovejoy'aus praktiką, nes jis pats, bent jau savo metodinėse nuostatose, niekada netapatino idėjų istoriografijos su filosofijos ar apskritai mokslo istoriografija, o patį žodį „filosofija“ vartojo gana neįprastai, net paradoksaliai. Apie tai – netrukus.

Čia darsyk prisiminkime Lovejoy'aus raginimą istorines temas gvildinti nuolatos derinant gretutinių žinijos sričių rezultatus. *Didžiosios būties grandinės* pratarmėje skaitome tokius žodžius: „Vienas dalinis, tačiau esminis šios knygos tikslas – rūpimų idėjų tyrimus perkelti į kitus, savarankiškus mąstymo is-

¹⁰⁹ Peter Burke, „Mentalities,” p. 611-2.

¹¹⁰ Peter. N. Stearns, „Social History,” p. 845.

¹¹¹ Peter Burke, „Mentalities,” p. 611-2.

torijos barus.“¹¹² Lovejoy'us buvo plačiai idėjinės, o ne siaurai filosofinės praeities tyrėjas. Savo metodologiniuose svarstymuose – jis tikras istorijos mokslų sintezės¹¹³ šauklis ir drauge gyvas pavyzdys. Ši sintezės arba mišrios, daugialypės tyrimo perspektyvos įgyvendinimą Lovejoy'us vadina „antrąja idėjų istorijos ypatybe“ ir ją apibūdina tokiais žodžiais:

Atskyręs bet kurią vienetinę idėją [nuo prasminio junginio], toliau jos ištakų idėjų istorikas ieško daugiau negu viename – galiausiai visuose – istorijos baruose, kuriuose [idėja] figūruoja nors kiek didesniu mastu, nesvarbu, ar tas baras vadinasi filosofija, mokslas, literatūra, menas, religija, ar politika. Tokio tyrimo postulatų: norint pilnai suprasti gvildenamos sampratos, išsakytos ar nutylėtos prielaidos, bet kokio tipo minties įpročio, tam tikros tezės ar argumento veikimo pobūdį ir istorinį vaidmenį, jį reikia tirti atsižvelgiant į visus žmogaus intelektualinio gyvenimo tarpsnius, kuriuos pereina anie [idėjinio tapsmo] procesai... Šį postulatą įkvėpia įsitikinimas, jog tarp daugelio minėtų barų *esama* daug daugiau bendrumo negu paprastai pripažįstama, jog ta pati idėja dažnai pasirodo, kartais perdėm maskuotu pavidalu, kuo įvairiausiose intelektualinio pasaulio srityse.¹¹⁴

Lovejoy'aus istoriografinė metodika – mišri, kryžminė, kadangi tiriant pasirinktą problemą reikalauja užmegzti vaisingą kritišką dialogą su įvairiomis gretutinėmis mokslo sritimis, kurioms – žinoma, kiekvienai savitu pjūviu – rūpi ta pati problema. Vis dėlto šios metodikos deramai neperprasime neišsamoninę tam tikrų vertybinių nuostatų ir mokslinių idealų, kurie Lovejoy'aus raštuose veikiau pajaučiami negu aiškiai įvardijami.

¹¹² Arthur Oncken Lovejoy, *The Great Chain of Being*, p. x.

¹¹³ Ten pat, p. 16.

¹¹⁴ Ten pat, p. 15.

Pirmasis filosofinis idealas: nuoseklos ir aiškos vartosenos paieškos. Keliose ištraukose stebėjome, kaip Lovejoy'us lieja apmaudą dėl nesusipratimų, sąvokų maišaties, visokiausių loginių netikslumų, kurie kamuodavę žmonių santykius, stabdydavę proto pažangą, o pačius istorinius procesus neretai apversdavę aukštyne kojomis¹¹⁵. Liedamas savo kartėlį – sąmoningai ar ne – retsykiais Lovejoy'us pasivadina „filosofu“¹¹⁶, tačiau šiam žodžiui, kaip ir „filosofijai“, suteikia palyginti neįprastą reikšmę. Nepatenkintas romantizmo daugiareikšmiškumu, tiksliau, bereikšmiškumu Lovejoy'us pats neišvengia dviprasmybės, nes nėra iki galo suprantama, iš ko nuoseklos ir aiškos vartosenos jis reikalauja – savo amžininkų kolegų, ar tiriamų istorinių subjektų, kurie, tegul dabar jau nebegyvi, vis dėlto kadaise šnekėję nenuosekliai ir neaiškiai.

Klausimas – paprastas: kieno galvose knibžda tasai sąvokų kratinys, amžininkų mokslininkų ar praeities veikėjų, kad ir kas jie buvę; kam priklauso ta „ilga idėjų painiojimo seka, kuri ir sudaro didžiąją žmogiškos minties istorijos dalį“¹¹⁷, kolegoms humanitarams ar praeities personažams, nesvarbu kas jie buvę? Romantizmo dviprasmiškumą Lovejoy'us gali vadinti gydytina „liga“, savo kolegas jis gali graudenti, kad šie, sau ir kitiems atskleidę „didžiulę krūvą grynai žodinių painiavų, kurios mąstymo procesuose...reiškėsi kaip tikri veiksniai“, „lengviau jų išvengtų“¹¹⁸ (turbūt savo darbuose), tačiau lygiai toks pats raginimas būtų kartoms, tai yra mirusiesiems mažų mažiausiai skambėtų keistai. Tik pagalvokime, ką reiškia teiginys „toks ir toks XVII amžiaus mąstytojas painiojo žodžių reikšmes“? Ar kad jos turi būti išpainiotos? Betgi sąvokas painioti galima tik dabartyje ir tik ten, kur daugiau ar mažiau visuotinai pri-

¹¹⁵ Pasakojama, kad namas, kuriame šiuo metu gyvena ir rengiu disertaciją, stovi toje vietoje, kadangi prieš nepilną trisdešimt metų klaidingai supratęs vykdytojo nurodymus sunkvežimio vairuotojas ne ten išvertė plytas. Kadangi plytas iš naujo pakrauti į sunkvežimį ir pervežti į numatytą vietą tuometiniams statytojams pasirodė esant per brangu, jie nusprendė statyti ten, kur išverstos statybinės medžiagos. Šitaip „ne ten“ tapo „ten“. Vieni kitus galime suprasti teisingai arba klaidingai – istorijos upė dėl to nesiliaus tekėjusi, tiesą sakant, dėl to nė truputėlio nepakeis savo vagos.

¹¹⁶ Arthur Oncken Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, p. 232.

¹¹⁷ Ten pat, p. 241.

¹¹⁸ Ten pat, p. 234–5.

pažįstama tam tikra vartosenos norma. Praeityje sąvokos buvo taikomos, o ne painiojamos! Regis, taip privalėtų samprotauti istoriografas, neturintis jokių kitų pretenzijų. Tačiau Lovejoy'aus santykis su praeitimi yra daugialypiškesnis, gilesnis ir – laimei ar nelaimei – painesnis. „Tai, kaip galvojo koks nors X “, jis kritikuoja, kalba apie X o teiginių logiškumą ar nelogiškumą, svarsto, ar X as, skaitydamas kokio nors Y o veikalą, pastarąjį suprato teisingai ar ne. Netiesos ir tiesos, klaidingumo ir teisingumo, gerumo ir blogumo kategorijos grynai istoriografiniu požiūriu yra iš esmės keblios.

Arba istoriografas, norėdamas likti ištikimas savo dalykui, šias kategorijas privalo suistorinti, sulaikinti: teisinga ir klaidinga buvę tai, ką esant teisinga ir klaidinga laikę patys istoriniai veikėjai – kultūrinis laikmetis ar pavienis asmuo; tačiau ir vienas, ir kitas visuomet elgdavęsi tik taip, kaip jiems diktudavęs *teisingu laikytas* aplinkybių supratimas, todėl suistorinus tiesos ir netiesos kategorijas, tokie dalykai kaip netiesa ir klaida netenka prasmės, kadangi jie nebėžymi nei subjekto santykio su savo elgesiu ir išoriniu pasauliu, nei jokios sąvybės, kuri vienaip ar kitaip objektyviai apibūdintų daiktines praeities liekanas.

Arba istoriografas teisingu ar klaidingu ką nors vadina, remdamasis *esamais* jo paties laikotarpio teisingumo ir klaidingumo kriterijais – ką būtų galima pavadinti savotišku anachronizmu arba „chronocentrizmu“. Tokia istoriografo laikysena paprasčiausiai būtų neprofesionali, painiojanti vidines būsenas su tuo, kas buvo.

Arba jis ima gvildinti istorinius procesus antlaikišku, filosofišku požiūriu ir, taip elgdamasis, peržengia istoriografijos ribas. Lovejoy'us jas tikrai peržengia, ne visur ir ne visada, tačiau peržengia ir apie tai skaitytojai nepraneša. Todėl Burke'o priekaištas dėl lavdžojiškos idėjų istoriografijos pernelyg glaudžių sąsajų su filosofija iš dalies yra pagrįstas, bet ne dėl to, kad ji tyrinėjo vien filosofijos istoriją, o kad, pasakodama apie praeityje gyvavusias idėjas, kur ne kur imdavo filosofuoti, apie tai neįspėdama skaitytojo ir, ko gero, pati savęs.

Antrasis filosofinis idealas: filosofinių idėjų tyrimas už formalių filosofinių sistemų ribų. Esama ir kitos, gana netradiciškos žodžio „filosofija“ vartosenos, kuri šen bei ten išnyra Lovejoy'aus tekstuose. Iš tikrųjų savo tyrimuose filosofinėms

idėjoms istoriografas skiria ypatingą dėmesį, tačiau ne dėl to, kad jos yra „filosofiškos“ savo turiniu, o dėl to, kad pats filosofijos žanras per amžius tarsi magnetas traukdavęs ir tebetraukia bei drauge dokumentuoja tas povandenines minties sroves, skvarbiausias pažiūras ir įtakingiausias prielaidas, kurios, pasak Lovejoy'aus, „reiškiasi kitose intelektualinės istorijos srityse“. Būtent šia prasme filosofijos istoriją Lovejoy'us vadina visokiausios istorinės minties „bendraja terpe“ ir „pirmuoju užrašu“¹¹⁹. Tačiau filosofijos istorija Lovejoy'ui yra svarbi todėl, kad dar svarbesnė yra kitų, nefilosofinių dalykų istorija. Ši subtilų, tačiau lemtingą akcentą Lovejoy'aus kritikai dažnai pražiūri. Istorioografas skelbia dvejopą švietėjišką, su filosofijos studijomis susijusį idealą: pirma, pažintis su filosofijos istorija palengvina humanitarinių dalykų istorinius tyrimus; antra, pačią filosofijos istoriją vertinga tyrinėti anapus formaliųjų teorinių sistemų bei išdėstyti kitų istorinių temų tyrėjams suprantama kalba. Darkart stebime, su koku įkarščiu Lovejoy'us siekia įgyvendinti *tarpdalykinio* bendradarbiavimo programą, suburti kuo magesnę mokslininkų bendruomenę, parodyti, jog visi jos nariai yra vieni kitiems reikalingi ir naudingi tiriant problemas, kurios istorinėje erdvėje yra kur kas sąryšingesnės negu gali pasirodyti, neišeinant iš savo dalinio požiūrio laboratorijos.

Idėjų istoriografijos ir filosofijos takoskyros

Arthuras Onckenas Lovejoy'us vis užsimena apie tam tikrus *filosofinius* lūkesčius, galimas *filosofines* išvadas, *filosofinius* tikslus bei idealus, kuriuos jis norįs patenkinti savo *istoriografiniais* tyrimais. Tačiau tikras filosofavimas istoriografo darbuose beveik neaptinkamas. Savaimė toks stygius nėra joks trūkumas, svarbu, kad rašant istoriją nebūtų galvojama, jog filosofuojama (taip pat svarbu, kad neatsitiktų ir atvirkščiai, bet pastarasis klystkelis – kur kas retesnis). Pateiksiu kelias pastabas apie filosofinio ir istoriografinio požiūrių skirtības, vėliau, šios dalies pabaigoje bei antroje dalyje, man leisiančias apibendrinti tam tikras esmines filosofijos ir istoriografijos takoskyras, kurios dabartinėse

¹¹⁹ Ten pat, p. 8.

humanitarinėse diskusijose pernelyg dažnai yra tušuojamos, filosofiją paverčiant filosofinių idėjų praeities studija.

„*Neliko vietos!*“ – taip glaustai būtų galima apibūdinti lavdžojiškų tyrimų santykį su filosofija. Lovejoy’us nori filosofuoti, bet neranda vietos ir pristinga laiko. Jis įsitikinęs, pavyzdžiui, kad idėjų junginio, kurį išreiškia frazė „didžioji būties grandinė“, istorija jam yra „pasufleravusi, jei ne parodžiusi, tam tikras filosofines išvadas, kurias [jis] stengsis išdėstyti paskutinės paskaitos priede... Tačiau suprantas, kad išvados bus pateiktos labai netinkamai; tačiau norint jas išplėtoti iki galo, knygą būtų reikėję nesaikingai prailginti.“¹²⁰ Iš tiesų, rašant knygas kažkur reikia dėti tašką, tačiau vieta, kurioje dedamas taškas, byloja, kam mokslininkas teikia pirmenybę, kas yra svarbiausia, kas ne taip svarbu ir kam galiausiai nelieta laiko, nors tai irgi kažkuria prasme – bent jau taip tvirtinama – yra svarbu. Nuoširdžiausi ir drauge kukliausi idėjų istoriografai – jų gretoms priskirčiau ir Lovejoy’ų – pripažįsta, kad istoriografinis santykis su idėja – dėl įvairių praktinio ir teorinio pobūdžio kliūčių – tik labai retai ir tik fragmentiškai galės peraugti į filosofinį. Paprastai, atlikus sunkų istoriografinį triūsą, filosofiniai apmąstymai paleidžiami daugtaškiu, jiems paprastai nebeužtenka laiko arba jų atsisakoma, kadangi jie „užima per daug vietos“.

Istoriografija kaip detektyvas. Skaitydamas istoriografinę raštiją kaskart susiduriu su įdomia nuostata, išryškėjančia praeities tyrėjų darbe. Ta nuostata dažniausiai nėra atvirai įvardijama, bet ji brėžia gana aiškia ribą tarp istoriografijos ir filosofijos. Štai ką turiu galvoje: istorijos rašytojas, narpliodamas išsikelto klausimą, neretai elgiasi kaip seklys, tiriamus įvykius apgaubia paslaptingu mo skraiste, o pačiam pasakojimui suteikia literatūrinę detektyvo formą. Tyrėjo nuopelnai vertinami pagal tai, kaip labai paslėptas (padengtas praeities dulėmis) jo objektas buvęs ir kaip išradingai jis naudojęsis dokumentais bei kitomis praeities liekanomis, nustatydamas ką nors apie aną objektą. Istoriografo mokslinis objektas – „būtovės slėpiniai“. Antra vertus, jeigu kas nors apie istorinį įvykį būtų plačiai žinoma daugeliui žmonių, istoriografas ne tik netektų darbo, bet ir pats darbas atrodytų mažne betikslis. Įtampa, kuri sukurama tarp

¹²⁰ Arthur Oncken Lovejoy, *The Great Chain of Being*, p. ix.

istorinio objekto, apie kurį stokojama žinių, ir istoriografo, kuris tą žinių spragą mėgina užpildyti, dažnai atsiranda dėl paprasčiausio atsitiktinumo, dėl to, kad amžių tėkmėje kažkas kažkur nukišo kokį nors dokumentą, dėl to, kad sudegė pastatas, kurio rūsiuose buvo saugojami daiktiniai įrodymai, o dažniausiai dėl to, kad tai, ką šiandien laikome svarbiu ir norime išsiaiškinti, praeities kartos laikė bereikšmiu ir nugramzdino į užmarštį. Istorioграфas – praeities detektyvas, tiriantis „faktines aplinkybes“, su įvykiu susijusius asmenis ir kitą „bylos nagrinėjimui“ svarbią medžiagą.

Tuo tarpu filosofui tik netiesiogiai rūpi, ką sako jo istoriniai pašnekovai kaip *istoriniai* pašnekovai. Ir apskritai, filosofinio veiksmo vieta – pats filosofas, visi kiti – čia tik svečiai! Tokia nuostata – anaip tol ne išdidumo išraiška, o metodinė sąlyga. Filosofo santykis su žiniomis savo ištakomis yra subjektyvus ir asmeninis, ne objektyvus ir visuomeninis: išsikeltus klausimas jis gvildena ne dėl to, kad atsakymo į juos nežino visuomenė, o dėl to, kad atsakymo į juos nežino jis pats.

Istoriografiniam požiūriui savybingesnė ne su reiškinių esmė, o su reiškinių kilme susijusios problemos, jam rūpi įvykių ir aplinkybių susiklostymo genealogija. Atsiverskime kelias ištraukas iš Lovejoy'aus raštų, kuriose ženklus genealoginis tyrimo būdas. Savo straipsnyje „The Supposed Primitivism of Rousseau's Discourse on Inequality“ (Tariamasis Rousseau samprotavimo apie nelygybę primityvizmas), išspausdintame rinktinėje *Essays in the History of Ideas*, atkreipęs dėmesį į tam tikrą mąstymo „tendencijų priešpriešą, ar net tiesioginį prieštaravimą“, kuris aptinkamas minėtoje Rousseau apybraižoje, Lovejoy'us primena savo kolegoms, esą atskleidamas tokį minties prieštaravimą ar nenuoseklumą „idėjų istorikas atliko tik mažąją dalį savo uždavinio.“

Esminė užduotis – tęsia Lovejoy'us – yra pamatyti, iš kokių įtakų ir teiginių autoriaus mintyje išsirutuliojo priešpriešinės srovės; pastebėti jų dažnai sudėtingą sąveiką; įsidėmėti, katra tendencija buvo vyraujanti ir būdingesnė; visų pirma, nustatyti, kada autorius viso labo kar-

tojo savo laikų banalybes ir kada išreiškė naujas įžvalgas,
dar nepilnai išpainiotas iš tradicinių idėjų.“¹²¹

Kitame straipsnyje, kuriame nagrinėjamos dviejų prancūzų mąstytojų
amžininkų Monboddio ir Rousseau tarpusavio įtakos, Lovejoy'us spėlioja:

Galima pagrįstai teigti, jog daug kas iš Monboddio moky-
mo ir dalis to, kas tame mokyme buvo savo metu revo-
liucingiausia, yra išplėtota iš grupės tarpusavyje susijusių
idėjų, randamų Rousseau *Samprotavime apie nelygybę*,
išspausdintame dvidešimtį metų prieš *Kalbos kilmę ir pa-
žangą*. Ar panašumas atsiradęs dėl spontaniško vienodų
minčių dingtelėjimo dviem tuo pačiu laiku gyvenusiems
protams, ar dėl tiesioginio poveikio, kurį padarė vieno
autoriaus ankstesnieji veikalai kitam?¹²²

Trečia ištrauka paimta iš straipsnio, kuriame vienas europietiško ro-
mantizmo kildinamas iš Kinijos. Joje Lovejoy'us priekaištauja ponui Hussey
už tai, kad šis savo veikale kiniškajam sodininkystės stiliui viso labo skyręs
„tris ar keturis gyvybingus ir kartais įžvalgius puslapius“, bet *dėja* „nenurodęs
tikrųjų tos mados ištakų, taip pat neišskyręs istorinių jos tarpsnių, be to dera-
mai nepabrėžęs jos istorinės svarbos“¹²³.

Šios ištraukos parinktos tikslingai, kadangi jose sužaižaruoja istoriogra-
finio požiūrio ir domesio savitumas. Vaizduotę kaitina tokie klausimai: kaip
konkretus istorinis *X* sąveikauja su konkrečiu istoriniu *Y*; kokios yra vieno ir
kito atsiradimo priešistorės (spendžiant apie idėjų tradiciškumą) ir galimos po-
istorės (spendžiant apie idėjų originalumą); kokie yra visi ar bent pagrindiniai
istorinės raidos etapai ir pastarųjų priežastinė svarba. Tai dar viena takoskyra
tarp filosofijos ir idėjų istoriografijos. Pastaroji, nors ir ypatingu būdu nagrinė-
dama mintinius darinius, ne itin domisi pačios minties kaip vienokios ar kito-

¹²¹ Arthur Oncken Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, žr. viršelio nugarėlę.

¹²² Ten pat, p. 58.

¹²³ Ten pat, p. 101-2.

kios tiesos apie pasaulį turiniu. Vietoj teiginio tiesos ar netiesos čia teiraujama si jo genealogijos. Lovejoy'us istoriografas gali būti pasišventęs romantizmo arba Rousseau darbų tyrėjas ir drauge kaip asmenybė nieko bendra neturėti su romantinėmis nuostatomis (nei simpatine, nei reakcine prasme), o Rousseau sampratas laikyti filosofškai atgyvenusiomis, nevertomis tiesioginio, kritiško, egzistencinio apmąstymo. (Žinoma, aš neteigiu, kad būtent toks Lovejoy'us ir buvo.) Filosofas, išgirdęs, ką Rousseau tvirtina apie bendruomeninę žmogaus prigimtį, klaus, ar iš tikrųjų bendruomeninė žmogaus prigimtis yra tokia, kokią ją nutapęs Rousseau; tuo tarpu istoriografas teirasis – ar Rousseau tikrai taip tvirtinęs; ar dar kas nors tuo pačiu metu arba prieš Rousseau yra taip tvirtinęs; kuriuo savo gyvenimo tarpsniu Rousseau yra taip tvirtinęs; ar jo nuomonė vėliau pasikeitusi ir panašiai. Istoriografinės ir filosofinės perspektyvų skirtumai čia – akivaizdūs, ženklime prie kitos takoskyros.

Pirmenybė tam, kas tipiška. Kitas istoriografinio tyrimo akcentas – tai dėmesys tokiems praeities reiškiniams, kurie pasižymi bendruomeniniu sklaidumu. Ekscentriškos mintys, nukrypimai nuo elgesio normų, vienetiniai atsitikimai, jeigu jie tėra ekscentriški, nukrypę ir vienetiniai, nepatraukia Lovejoy'aus dėmesio. Ir suprantama, kodėl. Kas savybinga tik vienam žmogui, kas nebyloja apie platesnės socialinės grupės išgyvenimus, dorovę, skonį, lūkesčius ir prielaidas, geriausiu atveju gali pretenduoti į biografiją, bet tikrai ne į istoriografiją, kurios taikiklyje visuomet figūravo tokie visuomeniniai telkiniai kaip tautos, kultūros, valstybės, imperijos, ištisos geografijos ir dvasinės epochos. Istoriografija savo apibendrinimais – kur kas ambicingesnė, siekianti bendresnių žinių ir todėl ieškanti to, kas tipiška, įprasta, simptomiška, kas leistų pasirinktus, plačiai praeityje išsidėsčiusius ir mišriai sąveikavusius reiškinius suvokti kaip rišlų, kuopinį objektą. Lovejoy'us cituoja George'ą Herbertą Palmerį, kuris, pristatydamas George'o Herberto *Raštus*, pratarmėje įžvalgiai pastebi, jog

Bet kuris amžius savo tendencijas ryškiau parodo žemesnio rango rašytojų kūriniuose negu iškilių genijų. Pastarieji pasakoja apie praeitį ir ateitį, bet taip pat apie amžių,

kuriame gyvena. Jie yra visiems laikams. O jautriose, imliose, tačiau mažiau kūrybinės galios turinčiose sielose laikmečio idealai įsiamžina aiškiausiai.¹²⁴

Sutikdamas ir drauge antrindamas taikliems Palmerio žodžiams Lovejoy'us pratęsia mintį metodinės pastabos pavidalu: „Jūsų menkas rašytojas gali būti toks pat svarbus – dažnai šiuo požiūriu jis gali būti daug svarbesnis – už autorius kūrinių, kurie šiandien laikomi šedevrais.“¹²⁵ Visiškai suprantama, juk idėjų istoriografas mėgina formuluoti taisykles, tam tikru laikotarpiu nusistovėjusias elgtis, jautimo, vertinimo bei mąstymo bendrybes, o ne išimtis, kurios – pasitelkus nuvalkiotą, bet iš tikrųjų labai iškalbingą pasakymą – „iškrenta iš konteksto“¹²⁶. Filosofui pati problema yra svetima. Vis dėlto rinkdamasis diskusijos pašnekovus, jis, paprastai neieškos žmonių, kurie galvoja tipiškai dėl to, kad jie galvoja tipiškai, ir nesitikės, kad toks galvojimas galėtų nuskaidrinti filosofinės problemos turinį. Tiesa, Sokratas sėdėjo agoroje ir, matyt, mielai gaudydavo visokiausius gandus ir juokelius iš atėniškos buities, tačiau nereikia pamiršti, jog Platono dialoguose tokie buitiniai vaizdeliai tesudarė meninį filosofinių argumentacijų apipavidalinimą ir niekuomet neįkūnijo paties dialogo tikslo, veikiau tarnavo kaip stilistinės priemonės literatūriniam pašnekesio žanrui, jo dialektiškumui pagyvinti.

Idėjų istoriografo ir filosofo regėsenos skiriasi panašiai, kaip dailės istoriografo ir esteto. Rudolfas Wittkoweris (1901-1971), vienas įžymiausių praeitojo šimtmečio pirmosios pusės bei vidurio renesansinės ir barokinės dailės istoriografų, savo knygoje, kurioje nagrinėjami didžiųjų praeities civilizacijų vaizduojamuosiuose menuose atsikartodavę archetipiniai simboliai, pasakodamas apie XVI amžiaus olandų tapytoją Johanesą Stradanusą, ištaria tokius žodžius: „tarp [šio tapytojo] vėlyvųjų darbų...randame seriją graviūrų, kuriose šlovinami Amerikos žemyno atradėjai: Christoforo Colombo, Amerigo Ves-

¹²⁴ George Herbert Palmer, Preface to *The English Works of George Herbert*, p. xii.

¹²⁵ Arthur Oncken Lovejoy, *The Great Chain of Being*, p. 19-20.

¹²⁶ Skaitant idėjų istoriografijos veikalus filosofškai – tai yra, tam tikra prasme nederamai – galima būtų pašmaikštauti, jog iš konteksto čia dažniausiai iškrenta pats tekstas.

pucci ir Fernao de Magellanas. Nors ši serija neturi didesnės meninės vertės, ji patraukia mūsų dėmesį itin turtinga simbolinių smulkmenų sankaupa.¹²⁷ *Dailės* istoriografas nepaiso ar, tiksliau, susilaiko nuo sprendimo apie *dailės* meninę vertę (tai nėra objekto reikšmingumo kriterijus istoriografiniu požiūriu), nes tiesiogiai jam rūpi ne pati dailė, o tai, ką ji kaip praeities liekana praneša apie vieną ar kitą istorinę, taigi paminklinę tikrovę; lygiai taip *idėjų* istoriografas nepaiso ar, tiksliau, susilaiko nuo sprendimo apie *idėjų* ir iš jų sudarytų *teiginių* teisingumą (tai nėra idėjų reikšmingumo kriterijus istoriografiniu požiūriu), nes tiesiogiai jam knieti ne pačios idėjos, o tai, ką jos kaip praeities liekanos praneša apie vieną ar kitą istorinę, taigi paminklinę tikrovę.

Žinoma, tik nustačius tai, kas tipiška ir bendra, galima pagrįstai kalbėti apie tai, kas originalu, nebūta, nauja, tačiau šie apibūdinimai neleidžia pasverti idėjos originalumo suvokimo gelmės prasme, jie niekuo nepranoksta tokių sociologinės statistikos terminų kaip „retas“ ir „dažnas“ ir filosofiniu požiūriu prasilenkia su pačia idėjos esme – pasakyti kažką apie pasaulį – vakardienos, nūdienos, rytojaus ir, kas nemažiau svarbu, sulaukti pritarimo arba nepritarimo. Trys išminčiai, medituojantys tą pačią tiesą apie būtį ir išreiškiantys ją panašiais žodžiais, istoriografiniu požiūriu nėra originalūs, o filosofiniu – tai, jog jų esama trys, trylika ar trys šimtai, nė kiek nemenkina jų išminties originalumo, vadinasi, neslopina ir to ypatingo dėmesio, kurio jie nusipelno iš filosofo.

Reikia pripažinti, jog Lovejoy'us padaro gana intriguojančią išvadą – kurią, kaip matysime vėliau, patvirtins ir Randallas Collinsas. Išvados branduolys – tam tikra pastovių vienetų, kintamų derinių teorija. Remdamasis sukauptais istoriniais duomenimis apie filosofinių – ir ne tik – idėjų, mokyklų, sistemų atsiradimus, kaitas ir pertvarkas šimtmetinėje ir net tūkstantmetinėje praeityje, Lovejoy'us pateikia drąsų apibendrinimą, esą „dauguma filosofinių sistemų yra originalios ar savitos daugiau savo sudėtimi negu pačiais sandais.“ Istoriografo įsitikinimu, „Menamas daugelio sistemų naujumas kyla iš vienintelio dalyko – iš naujo senų elementų, kurie jas sudaro, pritaikymo ar išdėstymo.“ Tiesa, Lovejoy'us nė nemano paneigti, jog iš tiesų intelektinėje istorijoje kart-

¹²⁷ Rudolf Wittkower, *Allegory and the Migration of Symbols: The collected Essays of Rudolf Wittkower*, p. 94.

kartėmis sužimba viena kita tikrai „originali ar savita“ samprata, tačiau – patikslina istoriografas – „absoliutaus naujumo prieaugiai [minties istorijoje], manding, yra daug retesni negu kartais manoma.“¹²⁸ Istoriografiškai – tai įdomi ir blaivinanti įžvalga, kuri turėtų gerokai apvėsinti ne vieno filosofo kunkuliuojančias ambicijas ir vaikėžišką pagyrūniškumą (paimkite dvylika garsiausių Vakarų filosofų, pradedant Immanueliu Kantu, perskaitykite jų žymiausių veikalo įžangas ar pratarmes ir išvysite, jog beveik kiekvienas jų svaigulingai krykštavęs apie savo koperniškąjį posūkį, apie tai, ko iki jų niekas nebuvo sugalvojęs, apie tai, kad jie pirmutiniai). Tačiau minties naujumas ar senumas, novatoriškumas ar tradiciškumas, retumas ar dažnumas – neužgauna filosofinio nervo, nes nepaliečia pačios minties turinio, neįsiklauso į jos santykį su tikrove, nepaiso pirmykščio minties reiškėjo noro kažką teigti apie pasaulį, sulaukiant deramo atsako.

Filosofijos istoriografija kaip filosofijos nufilosofėjimo istoriografija? Tai tik retorinis klausimas, kuriuo perteikiu vieną įsimintiniausių ir filosofijos-istoriografijos santykiams lemtingiausių Lovejoy'aus išvadų. Matėme, kad istoriografas skirtinguose tekstuose ir kontekstuose apie intelektinį praeities pasaulį linkęs šnekėti ne kaip apie kosmą, o kaip chaosą, ne loginio nuoseklumo, o intelektinės suirutės pasaulį. Prisiminkime, kaip su liūdesiu Lovejoy'us prabyla apie „ilgą idėjų painiojimo seką, kuri sudaro didžiumą žmogaus mąstymo istorijos“¹²⁹. Kitoje vietoje, aptardamas metodinę būtinybę išnagrinėti, kaip ir kodėl atsiradusi tokia sumaištis romantizmą apibūdėsimuose, Lovejoy'us užbėga savo tyrimui už akių ir pareiškia, jog toks nagrinėjimas galų gale parodysiąs, jog „didžiulę gausą minties poslinkių pastarąjį [XIX] amžių...lėmė gryniausios žodinės painiavos“¹³⁰. Dar kitoje vietoje, pabrėždamas filosofinės semantikos svarbą idėjų istoriografijos metodikai, Lovejoy'us pareiškia stulbinantį dalyką, stulbinantį, tiesa, peršamomis išvadomis: „istorijoje paprasčiausi žodžiai [terminai, frazės, formulės] sugeba veikti savarankiškai kaip jėgos būtent dėl savo dvi-

¹²⁸ Arthur Oncken Lovejoy, *The Great Chain of Being*, p. 3-4.

¹²⁹ Arthur Oncken Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, p. 241.

¹³⁰ Ten pat, p. 234-5.

prasmiskumo¹³¹. Kol kas Lovejoy'us dar nepaskelbė paties sunkiausio nuosprendžio, bet jau dabar imame suprasti jog, idėjų istoriografija turi atsisakyti idėjų kaip tam tikrų logiškai aiškių, apibrėžtų norminių mąstymo formų tyrimo, kadangi tokios formos *istoriografinėje* praeityje beveik neaptinkamos. Vėliau susiduriama su klaidžiojančia mintimi, klumpančiu protu, nesusipratimais, nusišnekėjimais, nenugirdimais, pražiūrėjimais, korektūros klaidomis, neretai paprasčiausiomis nesąmonėmis.

Kalbėdamas apie vienetines idėjas, minėjau, kad jų būriui priskiriama ir ta rūšis, kurią Lovejoy'us vadina metafizinėmis patetikomis. Galvoje turimos visokios jausminės ezoteriškumo, miglotumo, amžinumo, ekstatiškumo, laisvumo būsenos, kurias sukelia filosofinių tekstų skaitymas ir suvokimas kaip grožinės literatūros. Nedailindamas tikrosios padėties Lovejoy'us prašenka atvirai: „Įtariu, kad filosofinės knygos skaitymas įprastai yra ne kas kita, kaip estetinio išgyvenimo forma...“¹³². Ir čia pat priduria, jog toks filosofijos suvokimas „neturi nieko bendra su filosofija kaip mokslu; tačiau turi daug bendra su filosofija kaip veiksmu istorijoje, kadangi filosofija tapdavo veiksmu istorijoje daugiausia ne kaip mokslas“¹³³. Iš visų ką tik cituotų ištraukų matome, jog *filosofija įgauna istorinį vaidmenį dviem pagrindiniais pavidalais: klaidos ir estetinio išgyvenimo*. Taip pat įsidėmime, jog abu šie dalykai nėra „filosofija kaip mokslas“. Tiesą sakant, vartodamas šią frazę, Lovejoy'us elgiasi apsukriai, nes juk priešingybė – filosofija ne kaip mokslas – apskritai nėra filosofija. Klaidų, nesusipratimų, žodinės painiavos, sąvokinių netikslumų atveju susiduriame su intelektiniu broku, dėl kurio vieną ar kitą pareiškimą atmetame kaip nefilosofišką, neatitinkantį „filosofijos kaip mokslo“ reikalavimų lygiai taip, kaip gamtos mokslo puslapiuose įsivėlusias procedūrines klaidas ar faktinius neatitikimus laikome nemoksliškais. Antra vertus, filosofinio teksto skaitymą nefilosofiškai, o svajokliškai, estetiškai vadinti *filosofinio* teksto skaitymu mažų mažiausiai yra netikslu, kadangi filosofinį tekstą galima perskaityti tik filosofuojant, o visi kiti

¹³¹ Arthur Oncken Lovejoy, *The Great Chain of Being*, p. 14.

¹³² Ten pat, p. 10-1.

¹³³ Ten pat, p. 13.

įmanomi to paties teksto skaitymai tereiškia, jog viename kūrinyje gali būti persipynę keli literatūriniai žanrai ir net prasminiai sluoksniai, arba kad tekstu, kaip ir daugeliu dalykų, galima naudotis netinkamu būdu. Štai jums ir paradoksas – kurio aštrumo Lovejoy’us, regis, nesučiuopia: *filosofija į tokią praeitį, kokią ją tiria istoriografas, prasiskverbta tik nefilosofiniais pavidalais! Kitaip tariant, filosofijos istorijoje tėra tiek, kiek jos ten nėra*. Tęskime mintį: jeigu filosofijos poveikio istorija didžiaja dalimi yra jos nefilosofinio poveikio istorija, tuomet galima arba tyrinėti filosofijos bejėgiškumo istoriją; arba filosofija pavadinti tas nefilosofines filosofijos pasekmes, kurias filosofijai nenorom pavyksta sukelti, o pačiai filosofijai ieškoti naujo pavadinimo; arba filosofijos turinį iš tiesų aiškinti jos tikraisiais padariniais, vadovaujantis prielaida, jog negali būti atotrūkio tarp filosofijos kaip mokslo ir filosofijos kaip istorinio veiksnio, kitaip tariant „kokie istoriniai padariniai, tokia ir filosofija“, o tai kas istorijoje neįgyvendinta, laikyti nefilosofišku. Visais atvejais tik žaidžiama žodžiais, objektas derinamas prie apibrėžimo, o filosofija kaip savarankiškai apsibrėžianti praktika nustumama į šoną.

Žinoma, esama ir trečios alternatyvos, kada pripažįstama, jog galų gale filosofiją tirti yra vaisingiausia, galbūt net būtina – jeigu, žinoma, norima iš tikrųjų tirti filosofiją – *skyrium* nuo istoriografijos. Kaip tik tokį požiūrį asmeniškai palaikau. Svarbu įsidėmėti, jog tokia laikysena negrindžiama jokia apriorine nuostata, veikiau išvedama iš idėjų istoriografų surinktų ir apibendrintų faktų: (a) filosofijos turinys (klausimai ir sprendimai), kurį aprašo istoriografija, iš esmės skiriasi nuo filosofijos vidinio, dalykinio turinio, kurį išreiškia jos kūrėjai; (b) idėjų istoriografija yra padariusi empirinį atradimą, jog filosofija kaip filosofija praktiškai yra nepajėgi prasismelkti į tikrąją žmonijos istoriją. Geriausiu atveju filosofijos istorija laikytina tam tikros intelektinės mažumos istorija, kurios kūryba ir mintys atsiveria tik filosofuojant, taigi sąmoningai vengiant istoriografinių metodų peršamos perspektyvos. Susiduriame su paradoksu: *žmonijos istorijoje dėl įvairiausių trukdžių prasišviesti sugeba tik nefilosofiškas filosofijos veidas. O patys filosofai buvo ir yra įsitikinę, jog filosofijos veidrodys visuomet lieka jos pačios rankose*.

1.2. LYGINAMOJI IDĖJŲ ISTORIOGRAFIJA

Šio skyriaus pavadinime suminėtos trys svarbiausios diskusijos sąvokos. Apie lyginamosios idėjų istoriografijos reikšmę giliau susimąsčiau, perskaitęs profesoriaus Hajime's Nakamuros veikalą *A Comparative History of Ideas* (toliau vadinamą *Istorija*). Pastaroji knyga tebūnie dalykinis lyginamosios idėjų istoriografijos pavyzdys, kuriuo remiantis, tikėkimės, atsivers minėto dalyko esmė. *Istorijos* sandarą galima laikyti mokslinė pačios lyginamosios idėjų istoriografijos sandara, o nuostabiai gausūs ir išsamūs faktai, kuriais prisodrinta Nakamuros apybraiža, pasitarnaus kaip lyginamajai idėjų istoriografijai svarbios faktinės medžiagos pavyzdys. Šiame skyriuje nesieksiu pateikti išsamią minėto veikalo recenziją, veikiau naudosisiu juo kaip diskusijai naudingu atsparos tašku.

Esama ir kito dalyko, pakankamai giminingo lyginamajai idėjų istoriografijai, tačiau drauge ir skirtingo ne tiek savo metodiniais įrankiais, kiek pačia mokslinė perspektyva – lyginamosios idėjų sociologijos. Vienas šviežiausių bei kruopščiausių jos bandymų – tai nepaprastai ambicingas Randallo Collinso veikalas *The Sociology of Philosophies* (toliau vadinamas *Sociologija*), kurio paantraštelėje įvardijama ir pagrindinė tyrimo tema – globali intelektinės kaitos teorija. Šį darbą traktuosiu lygiai taip, kaip ir Hajime's Nakamuros – vadinasi, kaip patikimą pavyzdį disciplinos, kurios tikslesnio apibrėžimo ir aiškesnio supratimo sieksiu. Vis dėlto galutinis šio skyriaus, kaip visos pirmos dalies, tikslas – nubrėžti dalykinę ir metodinę ribą tarp *istorinio* minties tyrinėjimo ir *filosofinio* mąstymo, tarp *idėjų-paminklų* ir *idėjų-tiesų*.

1.2.1. Atskiros atvejo tyrimas: Hajime Nakamura (1912-1999)

Hajime Nakamura gimė 1912 metais mieste Matsue¹³⁴. 1936 metais Tokijo universitete, Literatūros fakultete baigė indų filosofiją ir sanskrito literatūrą. Trisdešimt vienerių amžiaus ėmė lektoriauti Tokijo universitete, kur 1954-aisiais jam suteiktas profesoriaus mokslo vardas. Nuo 1964 iki 1966 metų

¹³⁴ Sengaku Mayeda, "Remembering Dr. Hajime Nakamura," p. IV-VIII.

vadovavo universiteto Literatūros fakultetui. Sulaukęs pensinio amžiaus, 1973 metais liovėsi dirbęs universitete, tačiau dar tais pačiais metais paskirtas Tokijo universiteto garbės profesoriumi. Dar 1970-aisiais Nakamura įsteigė viešąją įstaigą Rytų institutas, užimdamas valdybos pirmininko pareigas. 1984-aisiais tapo Japonijos akademijos nariu.

Per visą nepaprastai kūrybingą savo gyvenimą Nakamura paviešino tūkstantį su kaupu darbų tiek japonų, tiek europinėmis kalbomis (pastarosiomis jis išspausdino per du šimtus darbų). Mokslinio domėjimosi sritys savo įvairumu ir užmoju stulbino ir, matyt, tebestulbins ne vieną humanitarų kartą: uoliai tyrinėta indų filosofija, budizmas, japonų mąstymas, kultūrų sąveika. Ypatingą dėmesį Nakamura skyrė Japonijos, Indijos, Kinijos, Europos ir Amerikos intelektualiams palikimams, šiųjų istoriografiniams tyrimams bei kryžminiams sugretinimams. Išleistus *Rinktinius raštus* (jap. *Shunjusha*), kurie baigti redaguoti likus vos trims mėnesiams iki Nakamuros mirties 1999-ųjų lapkritį, sudaro 40 tomų. Pirmuose keturiuose tomus skelbiamos knygos *The Ways of Thinking of Eastern Peoples* ir *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*, pelniusios Nakamurai tarptautinę šlovę, įskaitant gausius kvietimus skaityti paskaitas garsiausiuose pasaulio universitetuose, Japonijoje suteiktus Kultūros medalį ir Pirmojo laipsnio Šventojo lobio ordiną, Indijoje – Indijos prezidento garbės daktaro apdovanojimą.

Į *Rinktinius raštus* įtraukti ir keturi tomai, suburti vienu pavadinimu „Pasaulinės minties istorija“. Šiam keturtomiui pagrindus padėjo 1963 metais Harvardo universitete skaitytos viešos paskaitos, iš kurių Kalifornijos universiteto profesorius Ronaldas Burras sudarė rinkinį ir 1975 metais išleido atskiru veikalu *Parallel Developments: A Comparative History of Ideas*¹³⁵. Šioje disertacijoje nagrinėjama *Lyginamoji idėjų istoriografija* yra pakartotas, papildytas ir pataisytas veikalo *Parallel Developments* leidimas – veikalo, apie kurį Sengaku Mayeda entuziastingai yra pasakęs:

¹³⁵ Kiek vėliau pasirodė ir keturių tomų vertimas į japonų kalbą *SekaiShisoshi*.

Tai darbas, pagrįstas dr. Nakamuros savita lyginamosios minties metodologija, darbas, pranokstantis amžiaus, laiko, rasės, tautiškumo ir panašių dalykų apibrėžtis, aprėpiantis mintį, kuri atsirasdavo visuose Eurazijos žemyno regionuose. Tai žmogaus minties istorija, pasaulio minties istorijos atkūrimas. Tai drąsus ir originalus užmojis, savo sąranga skirtingas nuo filosofijos istorijos ar minties istorijos, kokie mums buvę pažįstami šie dalykai lig šiol.¹³⁶

Be menkiausios dvejonės Nakamuros veikalas nusipelno šių pagyrų, tačiau nešališkesnio tyrimo sumetimais nuotaikingą susižavėjimą keiskime sausesnėmis tekstinėmis pastabomis.

Siūlau trumpam stabtelėti ir pasitikrinti žinias apie amžių bėgyje užgimusias idėjas, jų autorius bei istorinę chronologiją. Paklauskime: kada šie mąstytojai gyveno ir kūrė, kas iš jų gimė Japonijoje, kas Anglijoje, kas Bengale arba Indijoje, Kinijoje arba Tibete, kas Graikijoje, Afrikoje, Birmoje, Irane, Izraelyje, o kas gimė vienur, brendo ir mokėsi kitur, o savo mokslą skleidė trečiur? Toliau, išmėgindami savo žinias, pasiteiraukime, kuris anų mąstytojų sekė hebrajiškąją tradiciją, kuris komentavo *Vedas*, kuris tapo uoliu Mahometo šalininku, kuris garsino Gautamos Budos mokslą ir gyvenseną, kuris išpažino Amidos budizmą, tantrų budizmą, dzen budizmą, Teravados arba Hinajanos budizmą, Mahajanos budizmą, „tyrosios žemės“ budizmą—čia, savaimė suprantama, turėtume paaiškinti, kuo visos šios budizmo atšakos skiriasi viena nuo kitos; kuris anų idėjinių vadų buvo mazdaistas, zoroastristas, kuris skelbė Konfucijaus išmintį, kuris atstovavo sikhizmui, kuris globojo šintoizmo tradicijas; dar nepamirėjome džainizmo, induizmo, daoizmo, katalikybės, protestantizmo, nenurodėme, kas linkęs į sofizmą, kas į misticizmą, kas į materializmą, idealizmą, hedonizmą, kinizmą, determinizmą, anarchizmą, humanizmą, skepticizmą ir t.t.

¹³⁶ Sengaku Mayeda, „Remembering Dr. Hajime Nakamura,” p. VIII.

Šia istorinių vardų, pavardžių, ideologinių mokyklų bei srovių vilkstine siekiu ne sugluminti ar pašiepti, bet supažindinti jus su profesoriaus Nakamuros *Istorijoje* aptariamų duomenų apsta ir įvairove. Turimi galvoje asmenvardžiai, išvardyti terminai ir pavadinimai sudaro du trečdalius to, kas vienaip ar kitaip paminėta ir aprašyta ketvirtame *Istorijos* skyriuje apie „Bendruosius viduramžių minties bruožus“¹³⁷. Dovanokite už mano potraukį į skaičius, bet turint omenyje, kad viename skyriuje aptinkamos net 225 pavardės, o tokių skyrių knygoje – penki, tai, perskaitęs 500 su kaupu *Istorijos* puslapių, vargšas (?) žmogus būsi išgirdęs apie 1125 skirtingų autorių vardų, o kur dar gausybė faktų iš gyvenimo, kūrybos, kelionių, filosofinių religinių santykių tarp mokytojo ir mokinio, tarp vienos ir kitos ideologinės srovės, tarp dvasinio sąjūdžio ir pasaulietinės valdžios. Čia tikrai *istorinė* lyginamosios idėjų istoriografijos pusė, tuo tarpu *idėjinė* gvildena tokias temas kaip „žemiška arba nežemiška minties orientacija“, „visuotinių imperijų nuosmukio įtaka mąstymui“, „pasitraukimas iš bendruomeninio, politinio, šeimyninio gyvenimo į vienuolynus“, „saviauka ir kankinystė“, „išganymas Dievo malone arba žmogaus darbais“, „meilės-gailesčio ir įstatymo-įsakymo priešprieša“, „šventųjų ir bodisatvų reikšmė jų sekėjų tobulėjimui“, „šventųjų atvaizdų garbinimas“, „meditacija, kontempliacija ir joga“, „negatyvioji teologija“, „ekumenizmas ir sinkretizmas“, „tikėjimas ir protas“, „idėjų sisteminimas ir dogmų kūrimas“, „Dievo buvimo įrodymai“, „visatos vienovė“, „kategorijų mokslas“. – Tai tik keletas ketvirtojo *Istorijos* skyriaus temų, tačiau dera prisiminti, jog tokių skyrių veikale esti penki, taigi atitinkamai išauga ir temų skaičius.

Rodos, po truputį ryškėja Nakamuros užmojo milžiniškumas: paimti išties žmonijos istoriją, išrinkti iškiliausius skirtingų laikmečių ir kultūrų ar net civilizacijų mąstytojus, aptarti jų gyvenimą, patirtį, išnagrinėti ideologijas¹³⁸ bei

¹³⁷ Hajime Nakamura, *A Comparative History of Ideas*, p. 351-469.

¹³⁸ Ideologiją suprantant kaip daugiau ar mažiau vieningą idėjų visetą. Įsidėmėtina, jog angliškoji *ideology*, kaip ir vokiškoji *ideologie*, turi išskirtinai neigiamą, „kaltinamąją“ reikšmę, kuria nusakomas vienos ar kitos minčių sistemos ribotumas, uždarumas, tarnavimas ne objektyvų pasaulį nešališkai atspindinčiam protui, o slapties valios kėslams, asmeninei praktinei politinės grupuotės programai. Pasitaiko ir lietuvių filosofų, ideologiją taikančių *išskirtinai* neigiama moraline reikšme. Antai Arvydas Šliogeris *Trans-*

pateikti palyginti išsamia visų laikų idėjų tarpusavio panašumų ir skirtumų¹³⁹ „išsklotinę“. Nakamuros *kaip* istoriografo pasiekimas stulbina. Sukaupti ir apdoroti šitiek faktinės medžiagos tegali neeilinių sugebėjimų žmogus¹⁴⁰. Tačiau *Istoriją* aš skaičiau *kaip* filosofas, vadinasi, kaip žmogus, besigilinantis į vidinį idėjų turinį bei teisingumą, ir nesitenkinantis išorišku idėjų atsiradimo tam tikroje kultūrinėje terpėje bei jų tarpusavio panašumų ir skirtumų *faktu*.

Idėjų istoriografui mintis svarbi kaip žmonijai reikšmingas laiko įvykis. Taip, jis ištis skverbiasi į istorinio įvykio turinį, tačiau tam, kad nustatytų jo svarbą, o svarba remiasi kaip pagrindu, vieną ar kitą įvykį pateikdamas kaip *istoriografijos vertę*¹⁴¹ įvykį. Idėjos turinys istoriografui tėra euristinė, arba ieško-moji, priemonė. Tas pat galioja ir istoriniam idėjų lyginimui: juk neįmanoma nurodyti dviejų teiginių panašumų ar skirtumų pirma neišsiaiškinus pačios teiginių reikšmės, tačiau pastarosios atskleidimas reikalingas vien patvirtinti tokių

cendencijos tyloje (p. 52) ideologiją pavadina „s sofistika“, „jėgos instrumentu“, „išsigimusia filosofija“, „tarnaujanti valdžios ir viešpatavimo geismui“. Vargu ar tokia „neigiama“ ideologijos reikšmė suderinama su, tarkim, Stasio Šalkauskio ateitininkų „ideologijos“ samprata (žr. to paties autoriaus *Ateitininkų ideologija*). Lietuviškas ideologijos terminas daug erdvesnis ir nėra reikalo siaurinti jo reikšmės, kaip tai padarė kitos kalbos.

¹³⁹ Vis dėlto, iš kai kurių pasisakymų, taip pat iš kryptingo medžiagos parinkimo matyti, jog autorių labiau masina idėjų panašumai negu skirtumai. Pavyzdžiui, mąstymo raidos paraleles jis apibūdina kaip panašių „gyvenimo problemų“ (Hajime Nakamura, *A Comparative History of Ideas*, p. 3, 475), panašių „sprendimo būdų“ (p. 475), panašių „istorinio filosofinių idėjų plėtojimosi etapų“ (p. 565) paraleles. Be to, veikalo pradžioje Nakamura perspėja skaitytoją, kad jis nenagrinėsias „fizikos, matematikos, istorijos filosofijos ir kt.“ problemų, iškilusių „dabartinėje Europoje“, nes „jos neturi atitikmenų kultūrinėse Indijos, Kinijos, Japonijos ir kt. terpėse“ (p. 17).

¹⁴⁰ „V“ *A Comparative History of Ideas* puslapyje Nakamura pabrėžia, kaip yra svarbu, jog idėjų atsiradimas ir plėtojimas skirtingose kultūrinėse vietovėse dėl požiūrio vientisumo būtų tiriami bei aiškinamai *vieno* žmogaus. Būtent tokio žygdarbio ir ėmėsi profesorius.

¹⁴¹ Tokią istoriją įsivaizdavo jos tėvas Herodotas, „istorinių pasakojimų“ ėmėsis tam, „kad ilgainiui nebūtų užmiršti dideli įvykiai ir kad didingi bei nuostabūs ne tik helėnų, bet ir barbarų žygiai būtų išgarsinti“. (Herodotas, *Istorija*, p. 17.)

panašumų ar skirtumų faktui. Taigi *istoriografas per idėjos turinį susiduria su jos faktu – galutiniu istorinio tyrinėjimo tikslu*¹⁴².

O kaipgi elgiasi filosofas? Jis daro atvirkščiai: *per idėjos faktą susiduria su jos turiniu*. Tik nedaugelis minčių gimsta su niekuo nebendruojant, nieko nematant ir nieko negirdint. Filosofavimas vaisingiausias, kai plėtojamas „apmąstymų ir pašnekesių“¹⁴³ arba platoniškojo dialogo pavidalu. Kitaip tariant, vaisingiausiai filosofuojama klausantis, kas dedasi aplinkui, domintis, ką galvoja protingi žmonės, ką tvirtina valstybės vyrai ir moterys, ką byloja pranašai. Filosofui privalo rūpėti kultūrinė pasaulio įvairovė, dialektinis nuomonių verpetas, nes patirdamas istorinių idėjų gausą kaip idėjinių faktų gausą, filosofas išmoksta kritiškai žvelgti į savo mąstymo originalumą bei nuolankiai atsiverti ryškiausių istorijos protų pamokoms. Tarkim, sužinojęs, jog kai kas tvirtina, esą apie sielą neįmanoma pasakyti nieko dora, esą siela iš esmės nepažini,– šios istorinės nuomonės faktą jis paverčia asmeniniu iššūkiu; nors apie sielos pažinimo problemą jis susimąstė tik dėl to, kad šią problemą kadaise buvo iškėlęs kitas žmogus, nuo šiol jis, filosofas, susidomi pačiu teiginio turiniu, klausia, ar tiesa, kas sakoma, gilinasi į sielos pažinimą, ir tą akimirka, rodos, jam nė

¹⁴² Arvydo Šliogerio žodžiais, toks yra „mokslinis“ arba „tiriamasis“ santykis su praeities mąstytojų idėjomis. „Laikydamasis šio požiūrio, į kokią nors filosofiją tyrinėtojas žvelgia kaip į negyvą praeities faktą, nebeturintį jokios svarbos dabarčiai“ (*Transcendencijos tyla*, p. 190). – Pastarasis tvirtinimas pernelyg griežtas, nors, kita vertus, jis gana tiksliai atspindi susiklosčiusią padėtį Vakarų universitetuose, kur tiesa kaip kažkas objektyvaus, visuotinio, antistoriško ir neindividualaus, jau seniai tapo „atgyvenusiu“, „skandalingu“ ir net „žeidžiančiu“ akibrokštu. Kita vertus, daugelis istoriografų atsisako vadintis „tik-tai“ istoriografais. Juk istoriografas – kaip teigia dailės istoriografas Ervinas Panofsky savo nepaprastai sklandžiai parašytos monografijos *Meaning in the Visual Arts* įvade apie dailės istoriją kaip humanitarinį dalyką (p. 23–50) – visų pirma yra humanitaras (tai kur kas platesnė kategorija), taigi žmogus, tausojan-tis humaniškumo vertybes, visa tai, kas užpildo erdvę tarp dieviškojo tobulumo ir gyvūniškojo nepro-tingumo,– jaučiantis nežemišką troškimą tobulėti (panašumą į Dievą) ir pripažįstantis savo nuolat klysan-tį ir klumpančią prigimtį (panašumą į gyvūnus). Vadinasi, istoriografui kaip humanitarui „praeities faktas“ toli gražu nėra „negyvas“ dalykas, „nebeturintis jokios svarbos dabarčiai“, jis yra praeities įda-bartinimas, gyvas, prasmingas ir brangus kaip pirmtakų palikimas, pergyvenęs ne tik savo kaupėjus, bet ir daugybę paveldėtojų kartų.

¹⁴³ Taip vadinamas pagrindinis Konfucijaus pasisakymų rinkinys *Lun ju*. (Konfucijus, *Apmąstymai ir pašne-kesiai*.)

motais, ar kas nors prieš tai yra teiravęsis to paties. Štai ką turiu omenyje, sakdamas, jog filosofas per istorinį idėjos faktą susiduria su jos turiniu. Žinoma, tas pats mąstytojas gali būti ir filosofas, ir istoriografas, šitaip įveikdamas požiūrio vienpusiškumą, tačiau dėl to filosofija netampa idėjų istoriografija, o pastaroji – filosofija.

Prieš pateikdamas platesnius apibendrinimus apie lyginamąją idėjų istoriografiją ir jos svarbą dabartiniam filosofiniam mąstymui, remdamasis Nakamuros veikalu, norėčiau nuodugniau panagrinėti šio dalyko logiką bei metodiką. Išmanydami taisykles, pagal kurias idėjų istoriografas sieja skirtingų amžių ir kultūrų epistemines tradicijas, atkreipdami dėmesį į istorinių žinių rinkimo ir kaupimo būdus bei šaltinius, tiksliau įsivaizduosime lyginamajai idėjų istoriografijai būdingą mąstyseną, būsimę geriau pasirenę įvertinti jos sudėtingumą.

Lyginamosios idėjų istoriografijos logika ir metodika

Šiandien lyginamasis požiūris įsivyravęs kone visuose mokslo baruose. Tačiau, skirtingai negu gali pasirodyti iš pirmo žvilgsnio, anksčiausios tokio pobūdžio pastangos aptinkamos ne humanitariniuose, o biologiniuose moksluose: lyginamojoje fiziologijoje, anatomijoje ir embriologijoje. Antai 1676-aisiais Nehemiahas Grewas išspausdina *The Comparative Anatomy of Trunks* (Lyginamoji arterijų anatomija). Tais pačiais metais Karališkajai Londono draugijai jis pristato *The Comparative Anatomy of Stomachs and Guts* (Lyginamoji skrandžių ir žarnynų anatomija), kurią išleidžia 1681 metais. Prabėgus geram šimtmečiui, 1800-1805 metais Prancūzijos sostinėje pasirodo garsesnis ir įtakingesnis G. Cuvier veikalas *Anatomie comparée* (Lyginamoji anatomija).

Staiga nubunda ir humanitariniai mokslai, kurių gretose lyginamosios studijos ima dygti tartum grybai po lietaus. Atsiranda lyginamoji mitologija (M. de Tressano *Mythologie comparée*), netrukus prie jos prisijungia lyginamoji gramatika (F. Raynouard'o *Grammaire comparée*)¹⁴⁴. F. Boppas, vienas iš sanskrito-

¹⁴⁴ Wilhelm Halbfass, *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*, p. 429.

logijos ir indoeuropeistikos pradininkų, drauge su kitais ankstyvojo laikotarpio indologais pakloja mokslinius lyginamosios kalbotyros pamatus. W. von Humboldtas, kruopštus sanskrito literatūros tyrinėtojas bei gerbėjas, 1795-aisiais pateikia lyginamosios antropologijos metmenis (*Plan einer vergleichenden Anthropologie*). Giottingeno universitete tautosakos ir folkloristikos idėjas skleidžia indologas T. Benfeyus. Ką jau kalbėti apie išymųjį Maxą Müllerį, atvėrusį lyginamosios religijotyros, teologijos ir mitologijos perspektyvas. Jo žodžiai, ištarti 1874-aisiais Tarptautinio orientalistikos kongreso dalyviams, ne tik apibūdina antrosios XIX a. pusės lyginamųjų studijų suklestėjimą, bet ir išpranašauja bendrąsias mokslinės minties tendencijas, su kuriomis susiduria ir kurioms dažnai paklūsta XXI a. slenkstį peržengęs mąstytojas: „lyginamoji dvasia yra ne tik mūsų amžiaus, bet ir visų amžių dvasia“¹⁴⁵. Po šios trumpos įžangos sugrįžkime prie Hajime'ės Nakamuros plėtojamos lyginamosios idėjų istoriografijos logikos bei metodikos.

Visų pirma nurodysiu kertinę – tačiau neretai nutylimą – lyginamosios idėjų istoriografijos prielaidą: *lyginamieji objektai – minties panašumai arba skirtumai – vietos ir laiko atžvilgiu turi rasti nepriklausomai vieni nuo kitų*. Budizmą ir krikščionybę verta lyginti tik tuomet, jei ir viena, ir kita mąstysena turi savarankišką istorinę pradžią ir jei abi jos nėra istoriniai to paties kultūrinio proceso, šiuo atveju, tos pačios religinės tradicijos etapai. Tuo ir skiriasi idėjų *lyginimas* nuo idėjų *aiškinimo*: pastarojo tikslas – atskleisti ir kuo smulkiau apibūdinti priežasties ir padarinio ryšį, kuris sudaro *to paties*, tegul ir sudėtingo, proceso dėmenis. Tuo tarpu lyginant reikalingi mažų mažiausiai du nariai, dvi idėjos, kurios nesusilieja į vieną procesą, vadinasi, yra daugiau ar mažiau savarankiškos. Kitaip tariant, *lyginamasis* istoriografijos metodas nuo *įprastinio* skiriasi tuo, kad jis vadovaujasi istoriniu pliuralizmu ir tiria ne vieną („visuotinę“), o kelias savarankiškas istorijas, kurioms laiko atžvilgiu suteikiamas *paralelinis*, o ne *kauzalinis* statusas.

¹⁴⁵ *Chips from a German Workshop*, vol. 4. London, 1895, 343. Iš: Wilhelm Halbfass, *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*, p. 420.

Norint palyginti, reikia turėti, ką lyginti. Lyginamosios idėjų istoriografijos atveju tyrinėtojas iš anksto atranka iškiliausias skirtingų kultūrinių terpių idėjas, tai yra tokias, dėl kurių pavienė kultūra įgauna esminius bruožus, sudarančius jos dvasinę tapatybę¹⁴⁶. Kuo remiantis vykdoma tokia idėjų atranka, kaip nutariama, esą viena mintis – iškili, o kita – ne? Iš Nakamuros veikalo galima spręsti, jog pagrindinis atrankos mastelis dvejetainis: pirma, idėja laikytina iškilia, kai jos *tūrinys* pasižymi istoriniu originalumu, minties gilumu, išraiškos tobulumu, kai idėja gali „pasigirti“ ne tik individualus jos autorius, bet ir visa žmonija. (Graikų kinikų užgaulus, šokiruojantis tuometinio helenistinio kultūrinio eto sureliatyvinimas ar net išjuokimas galbūt ne toks turtingas šalininkų pasaulyje kaip hinduistų tikėjimas Visatos būtinybę palaikančiais daromos dėsniais, tačiau kinikų nuostatos paliečia skaudžią visuomeninio gyvenimo tiesą ar bent jos dalį ir savo išraiškingumu, galima sakyti, esti „žmonijos vertas aki-brokštas“.) Antra, per amžius sklidusios idėjos, istoriografo vertinimu, yra iškilios dar ir tuo, kad – šįsyk atsiribojus nuo turiningumo – jos daro didelę įtaką gausybei žmonių, kartais ištisoms civilizacijoms. Taigi pakanka, kad viena ar kita mintis išplistų tarp tūkstančių ar milijonų žmonių, ir istoriografas ją būtinai išskirs, pabrėš, aptars, nesvarbu, ar tokio išplitimo priežastis tėra niekuo neypatinga, daugelį žmonių siejanti kasdienybės rutina, ar ryžtingos šventų ir kilnių dalykų paieškos, būdingos tik kelioms pasišventusioms asmenybėms.

Nors kitų mokslo sričių (pavyzdžiui, menotyros, etnologijos, antropologinės archeologijos ir kt.¹⁴⁷) lyginamosios studijos pasitelkia įvairius tria-

¹⁴⁶ Galima pridėti ir medžiaginę tapatybę, nes garsiausios kultūrinės idėjos dažnai tuo ir įžymios, kad tampa įkūnytos, įgauna medžiaginę išraišką, kaip antai džainistų vienuolių reiškiamas visuotinis gailestis ir pagarba visai gyvybei ir jų įsteigti slaugos namai tiek žmonėms, tiek gyvūnams, arba didingi Vakarų technologiniai laimėjimai – juk pirmiau kažkas juos turėjo *išgalvoti*!

¹⁴⁷ Dabartiniame mokslo pasaulyje turbūt sunkiau pasakyti, kas nelyginama negu kas lyginama, nes lyginama mažne viskas. Ne seniai, tarkim, perskaičiau labai įdomų straipsnį („The Face and the Soul“, p. 87-127), kurio autorė Patrizia Magli skirsnyje apie „Gyvūniškumo kilmę“ nuodugniai aptaria Charles'io Le Bruno neįprastus tyrinėjimus bandant ne tik palyginti skirtingų gyvūnų fizionomijas su „atitinka-momis“ žmogaus fizionomijomis, bet ir atsekti tipiškus žmogaus fizionomijų išsivystymo iš „atitinka-mų“ gyvūnų pereinamąsias stadijas: čia pateikiama eilė piešinių, kuriuose kiek šokiruojančiai,

muosius metodus, idėjų istoriografui svarbiausi rašytiniai šaltiniai. Šitai iškart pastebima Nakamuros *Istorijoje*: išnašose nurodyti dokumentai čia neretai užima trečdalį puslapio. Nors dabartiniame amžiuje vis sėkmingiau taikomos kibernetinės žinių kaupimo ir saugojimo priemonės¹⁴⁸, tačiau lig šiol būtent raštas buvo (daugeliu atveju vis dar lieka) tinkamiausia minties įamžinimo ir perdavimo priemonė. Jau pats istorinės raštijos atsiradimo būdas byloja apie tam tikrą atrankos metodą, gerokai susiaurinantį istoriografo paieškos lauką, mat, paversdami kažkurio žmogaus, mokyklos, tradicijos idėjas istoriniais paminklais, tai yra knygomis, raštininkai tarsi patvirtina išliekamąją užrašytų idėjų vertę, svarbą buvusioms ir esamoms kartoms, sykiu ragindami ateities kartas nepamiršti protėvių branginto idėjinio palikimo.

Kas yra palyginimas? Ką darome, kai palyginame du ar daugiau dalykų? Palyginimo veiksmas susideda iš trijų dėmenų: sugretinimo, savybės (*tertium comparationis*), kurios atžvilgiu gretinami dalykai (*comparanda*), ir panašumo arba skirtumo nustatymo¹⁴⁹. Antai palygindamas stoikų apatiją su budistų nirvana, pirma šias dvi psichines būsenas sugretinu, paskui nurodau vienos kurios nors savybę (pavyzdžiui, asocialų individualų nirvanos pobūdį), kurios atžvilgiu kitoje būsenoje ieškau panašumų arba skirtumų (sakykim, pastebiu, kad apatija panaši į nirvaną, nes padeda išsilaivinti iš šeimyninių, visuomeninių bei politinių saitų, šitaip iš anksto apsaugodama nuo skausmo ir nusivylimo, kuriuos gali sukelti per didelis prierašumas ir lūkesčiai; kita vertus, apatija skiriasi nuo nirvanos, kadangi pagrindinis jos uždavinys yra neigiamas – atsikratyti

bet ne mažiau įtaigiai, vaizduojama, kaip iš katės, lapės, erelio ir šerno atsiranda „atitinkami“ žmogaus kauko-lės, plaukų ir veido bruožų tipai.

¹⁴⁸ Šitai pažymi Jean-François Lyotard'as savo apybraižoje *Postmodernus Būvis*.

¹⁴⁹ *Dabartiniame lietuvių kalbos žodyne* veiksmazodis „lyginti“ apibrėžiamas taip: „statyti greta, norint nustatyti tapatybę, panašumą ar skirtumą“. Kadangi gretinant tapatybę galima nustatyti tik remiantis gretinamų dalykų panašumais arba skirtumais, tai jos įtraukimas į „lyginimo“ sąvokos apibrėžimą šalia „skirtumo“ ir „panašumo“ kategorijų tikrai klaidina. Ši reikšminį nesklaidumą ištaiso Nijolė Šližienė *Lietuvių kalbos veiksmazodžių junglumo žodyne*, sąvokai „lyginti“ priskirdama reikšmę „gretinti norint nustatyti panašumą ar skirtumą“.

skausmo ir išsiugdyti *nejautra*, tuo tarpu galutinis nirvanos tikslas yra teigiamas – sužadinti *palaimos* būseną).

Kai palyginamasis dalykas yra idėjos, juolab kai jos lyginamos istorinės kultūrinės kilmės atžvilgiu, palyginimo logika darosi sudėtingesnė. Mat įvedus turinio, kalbinės išraiškos, autorystės, laiko, geografinės padėties, kultūros, tradicijos, lyginamosios perspektyvos ir kitas pataisas, tarpidėjinių panašumų ir skirtumų paieškos išsišakoja į daugeriopą loginių santykių bei siejimo būdų tinklą. Nesiekdamas būti išsamus, siūlau atkreipti dėmesį į kelias loginių santykių rūšis, grindžiančias istorinių idėjų palyginimą.

To paties laikotarpio (arba sinchroninis) idėjų lyginimas. Šiuo atveju nurodomi sugretintų pažiūrų panašumai arba skirtumai, pabrėžiant jas jungiančią bendrą istorinę epochą. Antai Karlo Jasperso „ašinis amžius“ nusako ypatingą metą, kai skirtingose pasaulio civilizacijose suklestėjo nauja mąstymo rūšis. VII-V a. pr. Kr. Izraelyje iškilo pranašai Jeremijas ir Ezekeelis, Indijoje – Gautama Buda, Kinijoje – Laodžė ir Konfucijus, Graikijoje – Jonijos mąstytojai¹⁵⁰. Graikai naująją mąstymą pavadino „filosofija“, tačiau šitaip pakrikštyta mąstymo rūšis nebuvo vien tik „graikų išradimas“. Daya’os Krishnos žodžiais, „nors ‚filosofija‘ ir nėra sanskrito žodis, vis dėlto nėra pagrindo manyti, kad Indijos tradicijoje nesama sanskritinio [šio žodžio] analogo“¹⁵¹. Ir tikrai, maždaug tuo pačiu metu, kaip ir Graikijoje, Indijoje ima ryškėti panašaus pobūdžio mąstymas, vėliau apibūdintas dviem sanskrito žodžiais *daršana* ir *anvikṣiki*. Tiesioginė daršanos reikšmė – „tiesos regėjimas“. Šitaip nusakoma kiekviena susisteminta pasaulėžiūra, ar ji būtų Gautamos budizmas, ar Šankaros vedantos filosofija. Anvikṣiki sąvokos apimtis kiek siauresnė, ji taikoma išimtinai protu grindžiamoms mąstymo sistemoms, kurios nepripažįsta jokio kito (pavyzdžiui, religinio) autoriteto, išskyrus gryną loginį samprotavimą. Taigi filo-

¹⁵⁰ Nežinau, ar Jaspersas darė kokią nors įtaką Nakamurai, bet pastarasis – ko gero savarankiškai – irgi žavisi tuo, ką vadina visuotiniu „filosofijos pakilimu“ VII-V a. pr. Kr.: „Neįmanoma nesistebėti laiko paralele, siejančia šį intelektualinį proveržį Kinijoje, Graikijos filosofų suklestėjimą, hebrajų pranašus ir istorinį Budą bei kitus religinius vadus Indijoje. Visame civilizuoame pasaulyje filosofinė veikla pasiekė neregėtas apimtis“ (*A Comparative History of Ideas*, p. 74).

¹⁵¹ Daya Krishna, *Indian Philosophy: A Counter Perspective*, p. 42.

sofija, daršana ir anvikšiki iškilo „ašiniame amžiuje“ ir todėl lyginamos kaip to paties laikotarpio idėjos.

Skirtingų laikotarpių (arba diachroninis) idėjų lyginimas. Pavyzdžiui, sakoma, jog Gautama labai kritiškai vertinęs pažintines žmogaus galias, o kai kuriais klausimais jis tiesiog tylėjęs, tuo leisdamas suprasti, jog yra dalykų, apie kuriuos žmogus iš esmės neįstengias nieko pasakyti. Anuomet brahmanai ir asketai ypač mėgo ginčytis apie pasaulį, sielą ir amžinybę: vieni įrodinėjo, esą pasaulis amžinas, kiti – priešingai, vieni teigė pasaulį esant begalinį, kiti – baigtinį, vieni tvirtino, jog sielos ir kūno skirtumas esąs neabejotinas, kiti sielą laikė kūnu arba atvirkščiai, vieni tikėjo pomirtiniu gyvenimu, kiti jį neigė. Į visus šiuos klausimus, kurių prieštaringi aiškinimai pašnekovus neretai taip įaudrindavo, jog ginčą tekdavo išspręsti kumščiais ir antausiais, – į tokius klausimus Budos atsakas būdavo tylą, išreiškianti tyčinį nekalbėjimą apie dalykus, kurie laikomi nesuvokiamais. Šią į žmogaus pažintines galias nukreiptą Gautamos kritiką Nakamura sulygina su Kanto grynojo proto kritika, ypač jos dialektikoje taikomu antinominiu metafizinių problemų neišsprendžiamumo metodu¹⁵². 404-ame *Istorijos* puslapyje rašoma: „Kanto antinomijų ir budistinės spekuliatyviųjų klausimų traktuotės panašumas yra akivaizdus“. Štai kitas pavyzdys: atkreipęs dėmesį į tai, kad gramatikas Bartriharis kalbą laikęs dvasiniu žmogaus išsilaisvinimu, Nakamura čia pat prisimena XX amžiaus vokiečių filosofą Ernstą Kasirerį, anot kurio, kalba žmogui yra vienas iš būdų išsivaduoti iš pasaulio objektų tankumyno. Tiek Gautama (623-544 pr. Kr.) ir Kantas (1724-1804), tiek Bartriharis (V a. po Kr.) ir Kasireris (1874-1945) kūrė skirtingais laikais, bet idėjų istoriografui šitai nekliudė palyginti jų mintis.

¹⁵² Kanto nurodytos keturios transcendentalinių idėjų nesuderinamybės – (1) pasaulio baigtumas-nebaigtumas erdvėlaikyje, (2) pasaulio dalumas-nedalumas, (3) visuotinis-nevisuotinis pasaulio reiškinių priežastingumas, (4) besąlygiškos esybės būtinumo išplaukimas-neišplaukimas iš pasaulio buvimo (*Grynojo proto kritika*, p. 323-44) – ištis puikiai asocijuojasi su Budos „nutylėtais“ pasaulio amžinybės, begalybės, sielos dvasiškumo-kūniškumo bei palaimingo pomirtinio gyvenimo klausimais.

Tos pačios kultūrinės terpės idėjų hyginimas. Kultūrinė terpė¹⁵³ (angliškai „cultural area“) nurodo ypatingą mąstymo, bendravimo, elgesio, buities tvarkymo braižą turinčius geografinius žmonių telkinius. Pasauliniais kultūrinės terpės pavyzdžiais galima laikyti Indiją, Kiniją, Japoniją, Izraelį, Graikiją arba, tarkim, viduramžių Europą, taip pat tautines naujųjų amžių Europos valstybes. Indijoje nuo seno viešpatavo bendruomeninių santykių santvarka, vadinama kastų sistema. Nors iš pradžių Indijos visuomenė buvo pasidalijusi tik į keturis pagrindinius luomus – brahmanų (dvasininkų), kšatrijų (riterių, žemvaldžių), vaišių (žemdirbių, amatininkų, laisvųjų piliečių) ir šūdrų (priklausomų žmonių, nearių, tarnų)¹⁵⁴ – vėliau, vykstant bendruomeniniam susiskaldymui, luomų padaugėjo net iki trijų tūkstančių. Kastų sistema tapo prigimtinę žmogaus laisvę varžančiu jungu. Galimybę rinktis, kaip gyventi, kalbėti, elgtis, kuo verstis, kur lankytis ir kieno pavyzdžiu sekti gyvenime, varžė kastos primesti papročiai, apeigos, teisės, pareigos, sankcijos. Kartą gimęs luome, nebegalėjai iš jo ištrūkti, nesvarbu, ką sugebėtum, išimylėtum, kuo įtikėtum.

Tokie politiniai, socialiniai, moraliniai asmenybės gnaužtai tiesiog prieštaravo Gautamos Budos žmogiškos meilės ir gailesčio nuostatoms. Mokytojas be išlygų pasisakė prieš kastų santvarką. Pastarąją vėliau taip pat aršiai kritikavo Indijos religinis reformatorius Kabyras (XV a.) bei politinis veikėjas Mohandas Gandhis (XX a.). Kitas pavyzdys – toje pačioje kultūrinėje terpeje gyvenusių ir veikusių Indijos religinių asketų bei Gautamos Budos pažiūrų į mėsos valgymą ir vegetarizmą sugretinimas. Daugelis V a. pr. Kr. asketų, ypač džainistai, laikėsi griežtų mėsos nevartojimo įsakų. Tačiau Gautamos įsitikinimu, pats mėsos valgymas nėra blogas. Tikrasis ydos židiny – žmogaus siela, o

¹⁵³ Žodį „terpė“ pasirinkau todėl, kad kultūros ir geografijos santykis yra sudėtingesnis negu gali pasirodyti iš pirmo žvilgsnio. Objektivityoji – t.y. žmogaus dirbinių bei statinių – ir subjektyvioji – t.y. žmogaus psichinio pasaulio – kultūra didele dalimi yra „kilnojama“ ir dažnai gabenama iš vienos vietos į kitą. Nesvarbu, ar „čainataunas“ Jungtinėse Valstijose, ar britų kolonija Karibų salyne, ar žydų diaspora Vokietijoje, ar lietuvių išeivija Australijoje – visi šie bendruomeniniai junginiai, nors ir nebegyvena krašte, iš kurio perėmė savo kultūrą, šiam ir toliau priklauso. Vadinasi, kultūrinę terpę sudaro ne tik „nekilnojamos“ (vietinės), bet ir „kilnojamos“ (išeitinės) kultūros geografija.

¹⁵⁴ Žr. Romualdas Petraitis, „Kasta“, p. 182.

ne skrandis: „gyvybės naikinimas, žudymas, pjaustymas, pančiojimas, vogimas, melavimas, sukčiavimas ir apgaudinėjimas, menkaverčiai skaitinėjimai, kito žmonos vaikymasis – visa tai yra susitepimas, o ne mėsos valgymas“¹⁵⁵. Visi čia minėti mąstytojai priklausė tai pačiai kultūrinei terpei.

Skirtingų kultūrinių terpių idėjų lyginimas. Idėjos lyginamosioms studijoms taip pat gali būti parinktos iš skirtingų kultūrinių terpių. Vakarinės Agėjo jūros pakrantės bei Indo ir Gango tarpupis neabejotinai sukūrė savitas, daugeliu atžvilgių neprilygstamas civilizacijas. Be kita ko, vienur ir kitur plėtojosi skirtingos mąstymo tradicijos. Antai senovės graikų filosofai rodė akivaizdų susidomėjimą gamta, aiškinosi Visatos sąrangą, verpė kosmogonines teorijas. Graikų pasaulis buvo perdėm objektyvus ir savarankiškas kaip nekintami geometrijos dėsniai. Būtent iš tokio požiūrio ilgainiui išsirutuliojo mokslinė eksperimentinė galvosena. Tuo tarpu Indijos mintis pasuko kita linkme. *Upaniśadų* ir *Vedų* filosofija liudija mąstytojo atsigręžimą į save ir pasinėrimą į *atmano* esmę, į savasties gelmę, subjektyvioje sielos tankmėje ieškant objektyvaus pasaulio pagrindų pagrindo – *brahmano*. Graikai siekė anapus žmogaus, kad galėtų įminti Visatos harmonijos mįslę, indų žvilgsnis kryo į asmens vidų, iš kur atsirado „žmogaus vidinio gyvenimo metafizika“¹⁵⁶.

Arba – čia kitas idėjų iš skirtingų kultūrinių terpių pavyzdys – palyginę dviejų kultūrinių terpių, Indijos ir Izraelio, idėjas, pamatysime, kuo skiriasi indiškasis sūnaus įvaizdis nuo hebrajiškojo. Indijoje tėvas sūnų laikė savotišku gelbėtoju [sansk. *putra* reiškia „gelbėtojas“], kuris perima ir globoja tėvo dvasią bei grąžina jo skolas. Čia tėvai tampa tuo, kuo tampa jų vaikai. Ankstyvieji hebrajai manė priešingai. Senasis Testamentas sklaidinas pasakojimų apie tai, kaip Izraelio sūnūs ir dukterys kentė už tėvų¹⁵⁷ ar net protėvių nuodėmes. (Treikia prisiminti Izraelio tremtį į Babiloną – tąkart už tėvų nusikaltimus baus-

¹⁵⁵ *Suttanipata* 244.

¹⁵⁶ Hajime Nakamura, *A Comparative History of Ideas*, p. 90, 97.

¹⁵⁷ „Eidamas pro šalį, Jėzus pamatė žmogų, aklą gimusį. Jo mokiniai paklausė: „Rabi, kas nusidėjo,– jis pats ar jo tėvai,– kad gimė neregys?“ (Jono 9:1-2)

mės susilaukė visa tauta!) Čia atvirkščiai – vaikai tampa tuo, kuo yra tapę jų tėvai.

Tradiciónių idėjų hyginimas. Nurodant idėjų tradiciškumą, norima pabrėžti ne tiek ilgalaikį jų galiojimą dideliems žmonių skaičiams – nors toks galiojimas yra vienas tradiciškumo bruožų,– kiek jų nevardiškumą, asmeninio autoriaus nebuvimą. Žodžiu, yra kažkam brangi mintis, yra šimtai ją palaikančių žmonių, bet nėra vieno žmogaus, kuris pirmas ją būtų sugalvojęs,– jo nėra arba jis nežinomas. Galima lyginti ir tokias idėjas. Pavyzdžiui, tiriant Romos katalikų sakramentų sampratą, galima aptikti reikšmingų jos atitikmenų kitose, nekrikščioniškose religijose. Anot Nakamuros, „kiekvienam hinduistui gyvenimo ciklo eigoje suteikiami dvylika sakramentų (samskarų), nuo pat prasidėjimo išsčiose iki mirties valandos“¹⁵⁸. Kai kurios samskaros savo paskirtimi tiesiogiai prilygsta katalikų bažnyčios sakramentams. Tarkim, ketvirtoji hinduistų gimimo apeigų samskara „džatakarmanas“ atitinka krikščioniškąjį krikštą, o „namakarana“ – vardo suteikimą. Katalikų sutvirtinimo sakramentas hinduistų vadinamas „niškramana“ – tai šeštoji samskara. Tiek hinduistai, tiek katalikai pripažįsta dar vieną sakramentą – santuoką.

Autorinių idėjų hyginimas. Autorinės idėjos, priešingai negu tradicinės, turi asmeninį šaltinį – autorių. Šitaip konkrečių asmenų, pavyzdžiui, Aristotelio ir Mengzi, racionalistinę žmogaus sampratą galima priešpriešinti „romantiškam“ Gautamos Budos žmogaus suvokimui, kurio dvasinės ištakos – gili meilė ir užuojauta kitoms būtybėms. Arba paimkime kitą pavyzdį: *Istorijoje* kalbėdamas apie jausmų ir proto pusiausvyrą, Nakamura cituoja Budos žodžius „net dievai pavydi tam, kuris taip šauniai suvaldo jausmus, kaip vadeliotojas sutramdo arklius“ ir čia pat pastebi, jog šis jausmų prilyginimas šėlstantiems arkliams nesvetimas ir Platonui¹⁵⁹.

Idėjų hyginimas pagal turinį. Šiuo atveju nesvarbu, kas, kur ir kada ištare mintį, svarbu tik, kas pasakyta. Mintis gali būti filosofinė, religinė, mokslinė, grožinė ar kitokia – idėjų istoriografijai tinka visos mąstymo rūšys. Antai hin-

¹⁵⁸ Hajime Nakamura, *A Comparative History of Ideas*, p. 37.

¹⁵⁹ Budos citatos šaltinis: *Dhammapada* 95.

duistinėje filosofijoje, nagrinėjančioje žmogaus sielos galias, medžiaginis organas „dživatman“, kuris suyra drauge su kūnu, atskiriamas nuo racionaliosios sąmonės „menas“, kuri gyvuoja amžinai. Panašų skirtumą – tik šįsyk tarp „timos“ ir „fren“ – įžiūri Pitagoras. Kitas pavyzdys – savitos Vakarų ir Rytų meilės sampratos. Vakariečiai šį dvasios ir kūno ryšį grindžia subjekto-objekto priešprieša, o štai Budos sekėjų meilė ir gailestis persmelkti tikrovės nesudvejinimo principo. Subjektyvus ir objektyvus pasauliai susilieja daiktan. „Žvelk į save, o ne į kitą“, moko elgetaujantis hinduistų vienuolis Baktavaras, nes „niekur kitur, tik savy rasi kitą“¹⁶⁰. Jeigu vienądien staiga sužinotume, jog „dživatman-menas“ skyrimas iš tikrųjų priklauso ne hinduistams, o džainistams, o „timos“ ir „fren“ sąvokas pirmasis ištuokė Homeras, nors iš pradžių manėme, jog taip padarė Pitagoras; jei vėliau dar išgirstume, kad anos dvi meilės sampratos, apie kurias ką tik šnekėjome, būdingos ne Rytams ir Vakarams, o Šiaurės ir Pietams, – šios pataisos nesužlugdytų mūsų ankstesniojo triūso, nes autortės šaltinių persikirstymas lyginamų idėjų turinio nekeičia.

Kaip minėjome, idėjas taip pat sėkmingai galima lyginti pagal jų daromą bendruomeninį poveikį, pavyzdžiui, stebint Vakarų technologinės mąstysenos skverbimąsi į rytietišką pasaulėžiūrą bei gyvenseną ir pabrėžiant globalų vakarietėjimo mastą. Lyginant, galima naudotis statišku požiūriu, tai yra idėjas laikyti nekintamais, fiksuotais įvykiais. Bet galima imtis ir dinamiško požiūrio, mintį įsivaizduojant kaip istorinį vyksmą. Tuomet atsiveria naujos idėjų sąsajos, skirtingos idėjos, laikui bėgant, gali supanašėti, o panašios – išsiskirti. Atsiradęs istorinis dinamizmas gerokai apsunkina lyginimų logiką, bet kartu ją daro įdomesnę.

Dar viena, išties vertą dėmesio, problema, iš dalies loginę, iš dalies epistemologinę, pavadinčiau „požiūrio“ problema. Palyginus skirtingas minties tradicijas bei nurodžius jų priklausymą vienai ar kitai kultūrinei terpei, savaime kyla klausimas, kuriai gi kultūrinei terpei atstovauja pats idėjų istoriografas ir ar tokia priklausomybė daro įtaką pačiam idėjų lyginimui, pasirenkamiems pavyzdžiams, jų nagrinėjimo būdai. Kai istoriografas prisipažįsta esąs

¹⁶⁰ Cit. iš: Hajime Nakamura, *A Comparative History of Ideas*, p. 494-5.

„šališkas“, į Vakarus žvelgias rytiečio akimis, arba atvirkščiai, jis yra perspektyvistas, riboto požiūrio šalininkas. Toks yra Nakamura. Tardamas, kad *Istorija* „parašyta Vakarų skaitytojui“¹⁶¹, mano galva, jis atskleidžia ne tik veikalo tikslą, bet ir teorinį požiūrį, kuriuo istoriniai duomenys Vakarų skaitytojui geriau suprantami ir reikšmingesni. Kur požiūriai riboti, ten jų daug, todėl atsiranda intelektualinio ekumenizmo arba įvairių kultūrinių perspektyvų suderinamumo problema. Ji per sudėtinga, kad imtume ją čia narplioti. Kita vertus, perspektyvizmą galima supriešinti su universalizmu. Jo sekėjai, gilindamiesi į istorinės minties turinį ir vieną sampratą lygindami su kita, savo samprotavimus grindžia absoliučiu, nuo pavienio žmogaus ir kultūros nepriklausomu požiūriu. *Tokio* idėjų istoriografai primena Karlo Mannheimo inteligentiją¹⁶², laisvai sklando ore ir, pasirinkę deramą aukštį, vienu ypu apžvelgia bendrą skirtingų pasaulio civilizacijų vaizdą. Perspektyvistui pasaulis yra kaip trimatė skulptūra – reikia judėti aplinkui, kad pamatytum viską, kiekvienas stabtelėjimas tėra dalinis skulptūros vaizdas. Universalistui arba absoliutistui žmonijos pasidalijimas į kultūras panašus į lygumą, kurios pakraščiai ištirpę tolimuose ir miglotuose horizontuose, tačiau kylant aukštyn ši lyguma atsiveria tarsi ant delno ir prieš akis driekiasi „visas vaizdas“.

Jau minėjau, bet darsyk pakartosiu, jog idėjų panašumai savaime nelai duoja jų istorinės sąveikos. Panašios ar net vienodos idėjos gali rasti tuo pačiu metu dviejuose toli vienas nuo kito nutolusiuose pasaulio taškuose ir nedaryti viena kitai jokio poveikio. Nakamura tokį idėjų genezės savarankiškumą vadiną „paraleline intelektinės istorijos raida“¹⁶³. Pastarosios aprašymas yra esminis lyginamosios idėjų istoriografijos uždavinys.

Šia pastaba norėčiau užbaigti Hajime's Nakamuros lyginamosios idėjų istoriografijos logikos ir metodikos nagrinėjimą. Siekiau parinkti keletą *išgrynintų* – ir todėl šiek tiek dirbtinių – pavyzdžių, kaip viena idėja gali būti siejama su kita, kiekvienu atveju pasitelkiant skirtingo tipo loginę sąsają. Neketinau aptar-

¹⁶¹ Ten pat, p. 511.

¹⁶² „Die frei-schwebende Intelligenz“. Žr. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, 1936.

¹⁶³ Hajime Nakamura, *A Comparative History of Ideas*, p. 3, 7.

ti visų įmanomų idėjų palyginimo galimybių. Vadinasi, lyginamos idėjos gali jungtis į naujus loginius derinius. Lygindami idėjų poras dažnai pastebėsime, kad viena jų – tradicinė, kita turi autorių, skiriasi jų laikotarpiai, bet sutampa kultūrinė terpė, jų turinys visiškai skirtingas, tačiau visuomeninis poveikis labai panašus ir taip toliau.

1.2.2. Atskirotas tyrimas: Randall Collins

Randallas Collinsas studijas pradėjo Harvardo universitete, klausydamasis įžymaus XX amžiaus sociologo, funkcionalizmo kūrėjo Talcotto Parsonso (1902-1972) paskaitų. Ilgainiui persikėlė į Stenfordo universitetą, kur 1964 metais įgijo psichologijos magistro laipsnį. Tačiau psichologija, ypač empirinė jos atmaina jaunuolio Collinso nepatraukė. Vėl ėmė domėtis bendruomeniniais reiškiniais ir 1969 metais Kalifornijos universitete, Berklyje, apsigynė sociologijos mokslo daktaro laipsnį. Vėliau sekė sėkmingas tiriamasis bei šviečiamasis darbas Virdžinijos, Kalifornijos, Pensilvanijos, Harvardo universitetuose. Collinsas taip pat įsteigė du mokslinius žurnalus *Theory and Society* ir *Sociological Theory*, kurių laiką ėjo vyriausiojo redaktoriaus pareigas.

Šiandien Randallas Collinsas yra vienas iškiliausių dabartinės sociologinės teorijos plėtotojų, parašęs 12 mokslinių monografijų¹⁶⁴, vieną grožinės lite-

¹⁶⁴ *The Discovery of Society* (First edition, 1972; second edition, 1978; third edition, 1983; fourth edition, 1988; fifth edition, 1992; Dutch edition, 1979; Italian Edition, 1980; Japanese edition, 1987). *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science* (First edition, 1975; Italian edition, 1981; Japanese edition 1991. Partial translations in Romanian, Korean, and Chinese.) *The Credential Society: An Historical Sociology of Education and Stratification* (First edition, 1979; Japanese edition 1984; Spanish edition 1989; Italian edition 1994; Chinese and Portuguese editions forthcoming; partial translation in Serbo-Croatian.) *Sociology since Mid-century: Essays in Theory Cumulation* (First English edition, 1981; Italian edition 1993.) *Sociological Insight: An Introduction to Non-obvious Sociology* (First English edition, 1982; Japanese edition 1991; Spanish, and Chinese editions forthcoming. Second edition 1992.) *Three Sociological Traditions* (First English edition, 1985; Italian edition 1987; Japanese edition 1990. Expanded edition *Four Sociological Traditions*, 1994.) *Sociology of Marriage and Family: Gender, Love and Property* (First edition, 1985; second edition 1988; third edition with Scott Coltrane 1991; fourth edition 1995.) *Max Weber: A Skeleton Key* (First English edition, 1985; Japanese edition 1988.) *Weberian Sociological Theory*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1986. *Theoretical Sociology* (First English edition, 1988; Italian edition 1992.) *The Sociology of Philosophies; Macro-History: Essays in Sociology of the Long Run*.

ratūros knygą¹⁶⁵ ir per šimtą akademinių straipsnių, paskelbtų įtakingiausiuose pasaulio sociologijos, filosofijos ir istoriografijos mokslo žurnaluose. Daugelis knygų išverstos į ispanų, italų, japonų, kinų, korėjiečių, kroatų, olandų, portugalų, rumunų kalbas, kas byloja apie platų tarptautinį sociologo pripažinimą. Savo moksliniame darbe Collinsas taiko eksperimentinę metodiką, mėgindamas pateikti dokumentuotų visuomeninių ir istorinių reiškinių „bendrus priežastinius empirinius aiškinimus“¹⁶⁶. Tačiau tyrimų empiriškumas nėra nei tiesmukas, nei trumparegiškas, nei smulkmeniškas. Įkvėptas sociologų vokiečio Maxo Weberio, prancūzo Émile'io Durkheimo ir kanadiečio Erving Goffmano (1922-1982), Collinsas vadovaujasi nomologiniais siekiais, atliepdamas prancūziškąją analų tradiciją, tiria ilgalaikę žmonijos istoriją, ieško kuo bendresnių, jei įmanoma, visuotinių sociologinių istoriografinių dėsnių, ar tendencijų. Ši tiriama kryptis visuomenės moksluose neretai vadinama makrosociologija. Antra vertus, Collinso teoriniuose svarstymuose nestinga ir fenomenologinio jautrumo emocinėms bei semiotinėms žmonių elgesio ypatybėms, arba betarpiškomis mikrosociologinėms žmonių bendravimo apraiškoms. Knyga *The Sociology of Philosophies: The Global Theory of Intellectual Change* įkūnija makrosociologinę perspektyvą, tiria itin ilgą istorinį laikotarpį – maždaug nuo 600 metų pr. Kr. iki 1940 metų), nusidriekusį stambiausiuose civilizaciniuose telkiniuose – Kinijoje, Indijoje, Japonijoje, Islamo kraštuose, senovės Graikijoje, krikščioniškoje Europoje. Pirmąsias mintis minėtam veikalui Randallas Collinsas ėmė kaupti dar doktorantūros metais. Kaip tik tada Berklyje svečiavosi Josephas Ben-Davidas, skaitė glaustą kursą ir ruošė knygą, kiek vėliau išleistą pavadinimu *The Scientist's Role in Society*¹⁶⁷. Kadangi Collinsas mokėjo ispanų kalbą, Ben-Davidas jį įdarbino asistentu ir – manydamas, jog ispanų kalbos žinių turėtų pakakti itališkiems šaltiniams perskaityti, pavedė Collinsui ištirti archyvus, susijusius su viduramžių ir renesanso italų akademijomis. Vėliau apie

¹⁶⁵ *The Case of the Philosophers' Ring*. (British edition, London: Harvester Press, 1980; Spanish edition, Madrid: Valdemar Ediciones, 1989.)

¹⁶⁶ Randall Collins, *Conflict Sociology*, p. 4.

¹⁶⁷ Joseph Ben-David, *The Scientist's Role in Society: A Comparative Study*.

svarbią patirtį, įgytą vykdant šią užduotį, ir jos ryšį su *Filosofijų sociologija*, Collinsas sakė:

Suvokiau, kad šis [Ben-Davido] metodas tiktų daugeliui dalykų. [...] Suvokiau, kad tai iš tikrųjų galingas požiūris, tarytum atveriantis daiktų griaučius. Užuoat pradėjęs rūšiuoti mokslininkų idėjas ir stebėjęs, kas ką veikia, imi žiūrėti, kas buvo kieno mokytojas, kas ko priešas. Jeigu sujungi šiuos dalykus į visumą ir po to, ypač naujaisiais amžiais, nustatai, kas kokiame universitete buvo ir kokių metu kas nutiko toms įstaigoms, tarytum pasitelkęs rentgeno spindulius staiga išvysti, kas iš tiesų vyko. Tikrai manau, jog mintis parašyti šią didelę knygą apie filosofiją man dingtelėjo dar aspirantūros metais; tik ilgai truko, kol šį darbą išplėtočiau iki galo.¹⁶⁸

Priminsiu, jog minėtą veikalą Collinsas rašė dvidešimtį su viršum metų. Ben-Davidas Collinsui įskiepijo ir lyginamąjį požiūrį – panašių reiškinių eigą stebėjimą keliose ar net visose stambiausiose pasaulio civilizacijose. Neveltui 2000-siais įvykusiame pokalbyje su Alair Maclean ir Jamesu Yocomu savo *Filosofijų sociologiją* autorius iškalbingai pavadino „lyginamąja filosofijų sociologija“¹⁶⁹. Nors, anot paties Collinso, skaityti visuotinę pasaulio istoriją ir „pačią tikriausią lyginamąją medžiagą“¹⁷⁰ jis mėgęs nuo pat vaikystės, taigi jautęs aistrą savo temai kur kas anksčiau.

Pažvelkime iš arčiau į šį milžinišką veikalą kaip ypatingą lyginamosios idėjų istoriografijos atvejį.

¹⁶⁸ Maclean, Alair and Jamesu Yocomu, „Interview with Randall Collins,“ p. 3.

¹⁶⁹ Ten pat.

¹⁷⁰ Ten pat.

Mokslinė perspektyva

Kad nenuklystume nuo temos – sociologinio idėjų istorijos tyrinėjimo, – vertėtų pasirinkti vieną konkretų šio dalyko pavyzdį, kuris neleistų mūsų svarstymams, kaip inkaras – laivui, pernelyg nutolti nuo klausimo, kurį šiame rašinyje nagrinėjame. Toks pavyzdys tebūnie Randallo Collinso *Filosofijų sociologija*, kuri puikiai atspindi ir įkūnija šio istorinio mokslo tematiką bei metodiką. Kaip pažymi pats Collinsas, „turėtume atkreipti dėmesį į šių dviejų mokslinių projektų [istorinio ir sociologinio] intelektinės sąrangos skirtumus: istoriografai paprastai darbuojasi gana žemoje abstraktumo-refleksyvumo pakopoje, vadovaudamiesi konkrečia intelektinio priežastingumo samprata (idėjos perduodamos vieno asmens kitam). Tuo tarpu sociologai „darbuojasi truputį abstraktesniu lygmeniu ir todėl idėjų panašumuose išvelgia būtinybę ieškoti panašumų intelektinio gyvenimo sąlygose“¹⁷¹.

Tačiau yra ir kitas labai svarbus skirtumas: sociologinis lyginamasis požiūris ne tik abstraktesnis už grynai istorinį, bet ir naudoja kitokia faktine medžiaga negu lyginamoji idėjų istoriografija, kuri nagrinėja, kiek tik leidžia aplinkybės, pirminius rašytinius šaltinius. Tarkim, jeigu lyginamos religinės soteriologinės budizmo ir krikščionybės užuomazgos, idėjų istoriografui tiesiog priivaloma susipažinti su Pali kanonu ir patristiniais raštais. Tuo tarpu idėjų sociologas didžiąja dalimi remiasi tik antriniais šaltiniais – tuo, ką pateikia idėjų istoriografas. Idėjų sociologui rūpi ne konkrečios minties apraiškos, kurių raidoje aptinkamos tam tikros chronologinės, geografinės ir kultūrinės paralelės, o bendrosios idėjų atsiradimo ir tęstinumo sąlygos, kurios būtų daugiau ar mažiau vienodos visoms pasaulio kultūroms, visoms civilizacinėms epochoms. Kita vertus, sociologinė perspektyva, priešingai negu istorinė, neapsiriboja tik individualiomis minties ištakomis, jos teorinis spindulys skrodžia jei ne giliau, tai tikrai plačiau, nušviesdamas gerokai ilgesnius ir sudėtingesnius priežastinius procesus. Šie procesai prasideda politinėmis bei ekonominėmis gyvenimo aplinkybėmis, apima organizuotų intelektinių bendrijų, įstaigų ir susivienijimų

¹⁷¹ Randall Collins, *The Sociology of Philosophies*, p. 1031-2n25.

kūrimąsi ir baigiasi pastarųjų tiesiogine arba netiesiogine įtaka vienokios ar kitokios ideologijos formavimuisi bei sklaidai. Pamėginkime išvardyti esminius sociologinio lyginamojo tyrinėjimo žingsnius, kuriuos aptinkame Randallo Collinso *Sociologijoje*.

Metodas, kertinės sąvokos ir dėsniai

Pirma, pasitelkiami rašytiniai šaltiniai: daugiausia filosofijos istoriografijos, žinynai, enciklopedijos. Antra, žiūrima, kiek minėtuose veikaluose kiekvienam mąstytojui skiriama vietos, ir išvedamas tam tikras kiekybinis vidurkis. (Atrenkamos tik tos asmenybės, kurios minimos visuose šaltiniuose.) Trečia, remiantis šiuo vidurkiu filosofai skirstomi į didžiuosius, antraeilius ir mažuosius. Naudodamasis tokiais skaičiavimais ir vertinimo kriterijais, Collinsas, pavyzdžiui, surikiuoja pirmosios XX amžiaus pusės įtakingiausius Vakarų filosofus, iš kurių aštuonis – Bergsoną, Dewey, Moore'ą, Russellą, Wittgensteiną, Carnapą, Husserlį ir Heideggerį – vadina didžiaisiais ir dvyliką – Croce, Schlicką, Meinongą, Schelerį, Cassirerį, Rickertą, McTaggartą, Whiteheadą, Alexanderį, Santayaną, G. H. Meadą ir C. I. Lewisą – laiko antraeiliais, visi kiti įvardijami kaip mažieji¹⁷².

Tyrimai toli gražu nesibaigia statistiniais duomenimis apie mąstytojų įtraukiamumą į istoriografijos veikalus – tiesą sakant, čia jie tik prasideda. Atrinkus mąstytojus, kuriems atitenka svarbiausias vaidmuo, plėtojant ir populiarinant įvairias minties tradicijas, dėmesys sutelkiamas į tai, kas juos visus sieja kaip didžiuosius, antraeilius ir mažuosius filosofus; kas lemia, kad amžių bėgyje jie pelno tokį pripažinimą; kokie intelektinėms sąrangoms būdingi organizaciniai veiksniai skatina ženklų vienų asmenybių iškilimą, o kitų – gilų nugrimzdimą nežinomybėn.

Narpliodamas šiuos klausimus, Collinsas apibrėžia kelis esminius dėsnius, kuriais grindžiama globali intelektinės kaitos teorija: 1) Pagrindinė varomoji protinės veiklos jėga yra prieštaravimai ir nesutarimai tarp skirtingų filo-

¹⁷² Ten pat, p. 620, 1003n1.

sofinių mokyklų. 2) Kiekvienas filosofinis judėjimas, nepriklausomai nuo to, ar jis skleidžiasi Rytuose ar Vakaruose, trokšta patekti į dėmesio centrą ir užkariauti diskusinę erdvę. 3) Tačiau dėmesio laukas yra pernelyg ankštas, kad jame galėtų vienodai išsitemti visi teoriniai požiūriai. Čia Collinsas suformuluoja intelektualinį mažumos dėsnį, kuriuo teigiama, jog „veikiančių minties mokyklų, kurios argumentinėje bendrijoje gyvuotų ilgiau negu vieną ar dvi kartas, skaičius svyruoja nuo trijų iki šešių“¹⁷³. Filosofijos istorija – nesvarbu, kurią civilizacinę terpę nagrinėtume, Indijos, Kinijos, Japonijos, Arabijos ar viduramžių Europos – yra tarsi arena, turinti apibrėžtas ribas, į kurią braute braunasi įvairiausio sukirpimo mąstymo tradicijos, srovės, mokyklos, judėjimai, kryptys, kad patrauktų ateities kartų dėmesį ir įsiamžintų istoriniuose žmonijos užrašuose, bet kurioje stinga vietos: trys skirtingos pozicijos aprėpia visą erdvę, šešios – sukuria nepakenčiamą sausakimšą. Kas atsitinka tiems, kurie neprasišverbia į arena? Jie tiesiog išstumiami, išmetami už borto į banguojančią užmaršties jūrą. 4) Jeigu tam tikra minties srovė pernelyg įsivyrąja, užimdama visą dėmesio lauką, ji linkusi skaidytis į skirtingus, nors ir toliau giminingus požiūrius. Jeigu keli giminingi požiūriai susilpnėja ir jaučia grėsmę būti išstumti iš dėmesio lauko kokios nors galingos mąstymo bangos, tuomet jie linkę vienytis. Collinso išvada trumpa ir aiški: „Stiprios mokyklos skyla, silpnos – jungiasi.“¹⁷⁴ Šias tendencijas regime istorinėje krikščionybėje: ji linkusi šakotis ir barstyti į nesuskaitomas konfesijas, denominacijas, ordinus, sektas su kiekvienu gaivališku atsinaujinimo proveržiu, tačiau ištikta kokios nors išorinės ar vidinės krizės ji apsivelka ekumeninę ašutinę, pasibarsto atgailos pelenais ir meldžia vienybės. Panašių dalykų matome ir budizmo istorijoje: kol nėra rimtų priešų, jis suskyla į devynias galybes mokyklų mokyklėlių, kurios vėliau, susidūrusios su jaunatviškomis bręstančio hinduizmo jėgomis, ima rūpintis joms visoms bendrais kanoniniais raštais ir ortodoksija. Šiaip ar taip, intelektualinis mažumos dėsnis, manding, suprastinas kaip ypatingas kur kas bendresnės visuomeninės elgsenos atvejis, elgsenos, kurią trumpai drūtai įvardija vienas aštrialiežuvis

¹⁷³ Ten pat, p. 81, 75.

¹⁷⁴ Ten pat, p. 191.

vokietis: „stiprieji lygiai taip pat natūraliai siekia tolti vienas nuo kito, kaip silpnieji artėti vienas prie kito“¹⁷⁵.

Sociologinių ir filosofinių sprendimų kriterijų skirtumai: kūrybingo, arba originalaus mąstymo problema

Kodėl vienos pavardės išmargina dešimtis filosofijos istoriografijos puslapių, o kitos – vos vieną arba nė vieno? Kodėl vieni mąstytojai tampa „nemirtingi“, keliauja iš kartos į kartą, apipinami komentarais, cituojami, aiškinami ir net eilijuojami – taip, pavyzdžiui, savo atsidėjusių mokinių buvo pagerbtas Hegelis, – kartais su jais aršiai kovojuama, jiems aistringai prieštaraujama, jie pašaipiai niekinami, tačiau bet kuriuo atveju filosofiniuose ginčuose be jų niekaip neapsieinama?

Atsakymas, jeigu į jį pernelyg nesigilinsime, bus gana paprastas: taip yra todėl, kad vieni filosofai yra didūs, kiti – ne. Vis dėlto galime teirautis toliau: ką reiškia filosofui būti didžiam, arba įžymiam? Ilgai netrukę atsakysime: sugebėti kūrybingai ir originaliai mąstyti. Štai ir priartėjome prie problemos, kurią norėčiau čia palukštenti. Istoriografinis sociologinis ir grynai filosofinis požiūris į kūrybingo, arba originalaus mąstymo klausimą ne tik iš esmės skiriasi, bet ir puikiai iliustruoja kertinių metodinių nuostatų bei mokslinių perspektyvų neatitikimą, nagrinėjant iš pažiūros tapačius reiškinius.

Kalbėdamas apie iškilus mąstytojus, aprašydamas filosofines jų asmenybes, Randalas Collinas vartoja kelias daugiau ar mažiau vienareikšmes sąvokas: „kūrybingas“, „iškilus“, „plačios reputacijos“, „didis“ ir „garsus“. Kokiu kriterijumi turėtume vadovautis, priskirdami arba nepriskirdami visus šiuos epitetus vienam ar kitam filosofui? Toks mastelis, anot Collinso, yra „atstumas, kurį idėjos nukeliauja, sklisdamos iš kartos į kitą“¹⁷⁶. Kitaip sakant, „proto didingumas – tai mąstytojo poveikis intelektinės istorijos eigai, sugebėjimas

¹⁷⁵ Friedrich Nietzsche, *Apie moralės genealogiją*.

¹⁷⁶ Randall Collins, *The Sociology of Philosophies*, p. 58.

įtakoti vėlesnes kartas“¹⁷⁷. Iš kur žinome, kad tam tikro filosofo poveikis buvo juntamas ne vieną amžių, kad jo idėjos buvo aptarinėjamos ne vienos kartos? Tai sužinome, skaitydami filosofijos istoriografų veikalus ir stebėdami, kiek juose dėmesio skiriama kokiam nors vardui ar pavardei.

Mąstymo poveikis, arba įtaka ateities minties raidai ir sudaro jo kūrybingumą, arba originalumą, kitaip tariant, mąstymas yra kūrybingas, arba originalus, tik tiek, kiek jis pakliūva į ateities kartų akiratį, kiek jis sugeba išsikvoti deramą vietą filosofijos istoriografijose. Regis, darsyk susiduriame su pastangomis vidinius minties bruožus, taigi ir jos turinį aiškinti išoriniais veiksniais ir priežastimis. Užuoť tarus, kad idėjos daro didelį poveikį istorinei filosofijos raidai, nes jos yra kūrybingos ir originalios, tvirtinama, jog idėjos yra kūrybingos ir originalios, nes jos smarkiai veikia istorinę filosofijos raidą. Čia įvyksta įdomus minties ir netgi regėjimo taško pokytis. Istoriografinis sociologinis metodas, pradėjęs nuo mąstymo kūrybingumo ir originalumo, užbaigia visai kitokiu klausimu: kodėl vieni mąstytojai sugebėjo taip giliai įleisti šaknis į istorinį filosofijos dirvožemį, taip giliai įsismelkti į ateities kartų sąmonę, jog vargu ar kada nors išauš diena, kai apie juos nebešnekėsime? Ir į tokį klausimą istoriografinis sociologinis metodas drauge su Collinsu pateikia istoriškai pagrįstą atsakymą. Filosofai dažniausiai išgarsėja ne dėl jų minties kūrybingumo ar originalumo, o dėl tam tikrų susiklosčiusių socialinių sąlygų, kurios ir lemia, kad jų idėjos išlieka, o kitų – galbūt daug gagesnių – pražūva.

Ankstyvuoju kinų budizmo laikotarpiu viena iškiliausių asmenybių buvo vertėjas Kumaradživa, kuris susilaukė ne mažesnio dėmesio už „bet kurį kitą žymų kūrėją, nors jo darbai buvo *neoriginalūs* [kursyvas – A. S.]“. Vėliau, toks Hsüan-tsangas keliavo į Indiją ir iš ten parsigabeno budizmo tekstus. Šis vienintelis poelgis, aiškina Collinsas, „jį išgarsino kinų filosofijos istorijoje“. Argi Descartes'o pavardė Vakarų intelektinėje tradicijoje nėra viena įžymiausių, tačiau net ir jis „įsivyravo ne dėl minties originalumo, o dėl aiškaus medžiagos išdėstymo, kurios atskiros dalys sklandė tuometinėje diskusijoje“. Argi G. E. Moore'as nėra garsus etikas? Tačiau jo veikalas *Principia Ethica*, anot Col-

¹⁷⁷ Ten pat, p. 59.

linso, virto sensacija ne dėl savo originalumo, o todėl, kad „simbolizavo tam tikrą pokytį nusistovėjusioje intelektualinių priešpriešų rikiuotėje“. O pats sveiko proto požiūris, kuriam atstovavo ir kurį gynė Moore'as, tęsia Collinsas, yra „banalus“. Pagaliau kodėl tiek daug šiomis dienomis šnekama apie Ludwigą Wittgensteiną? Ogi dėl jo „asmenybės kulto“. Štai kaip šį filosofą apibūdina Collinsas: „Nepriklausomas, turtingas, turintis gerus visuomeninius ryšius, kilęs iš šeimos, priklausiusios išsilavinusiam Vienos... elitui, jis keliavo, kur tik panorėjo, ir darė, kas tik jam šovė į galvą.“¹⁷⁸ Ar kur nors čia minimas minties originalumas, kūrybingos idėjos, filosofiniai gabumai? Ne. Ir vis dėlto nurodomi dalykai, kurie daro filosofą įžymų, o šis bruožas istoriografiniu sociologiniu požiūriu nesiskiria nuo kūrybingumo ar originalumo.

Minėtus pavyzdžius pateikiu kaip vidinę sociologinio lyginamojo metodo kritiką. Viena vertus, visur čia kalbama apie asmenybes, kurios filosofijos istorijoje yra įžymios, taigi, anot Collinso, ir kūrybingos arba originalios, tačiau, kita vertus, jos „neprilygsta“ kitiems filosofams, apie kuriuos žinome mažiau arba nieko nežinome, „gabena tekstus“, pačios nieko dora nesukurdamos, yra „neoriginalios“ ir net „banalios“, naudojasi „asmenybės charizma“ ir „visuomeninės padėties teikiama pranašumais“. Collinsas tarytum sau prieštarautų, tarytum jis naudotųsi dviem skirtingais kriterijais, tą patį autorių vadindamas ir kūrybingu, ir nekūrybingu. Kodėl? Todėl, kad *istoriografinis sociologinis metodas mąstymo kūrybingumą aiškina išoriniais veiksniais, o ne vidinėmis priežastimis, kaip tai daro filosofas, pasinerdamas į idėjos turinį, sprenddamas teorinę problemą, nagrinėdamas metafizinį klausimą*. Savo veikale *Anti-Diuringas* Friedrichas Engelsas mini „vieną niekieno nepripažintą didį matematiką“¹⁷⁹. Sociologui istoriografui šis pasakymas turėtų būti nesuprantamas.

Kad mintis pasižymi naujoviškumu, šviežumu, savitumu ir kad ji keliauja iš kartos į kartą, darydama didžiulę įtaką idėjų istorijos raidai – šie du faktai filosofui iš esmės skirtingi. Tiesa, jie gali savaime lemti idėjos originalumą, tačiau pats idėjos ilgaamžiškumas savaime nelaiduoja jos originalumo.

¹⁷⁸ Ten pat, p. 447-8, 568, 732, 734, 736.

¹⁷⁹ Friedrich Engels, *Anti-Diuringas*, p. 10.

1.3. LYGINAMOSIOS IDĖJŲ ISTORIOGRAFIJOS SVARBA FILOSOFINIAM MĄSTYMU

Eskizas, kuriuo stengiausi pavaizduoti kertinius lyginamosios idėjų istoriografijos bruožus, tikiuosi, išėjo pakankamai aiškus. Šiam humanitariniam dalykui būdingi keturi dalykai: (1) gausios istorinės žinios apie įvairiausio plauko mąstytojus bei ilgaamžius mąstymo procesus; (2) sugebėjimas sieti skirtingos kilmės idėjas ir aptikti reikšmingų teorinių panašumų bei skirtumų; (3) neišvengiamas gilinimosi į problemas paviršutiniškumas ir išoriškumas; (4) asmeninės nuomonės neišsakymas.

Pirmieji du punktai atspindi idėjų istoriografo kaip žmogaus, išmanančio savo dalyką, privalumus. Pažintis su – šiuo metu daugiausiai – literatūriniais minties paminklais esti bet kokios istorinės analizės prielaida. O su faktų gausa išauga ir tikimybė rasti daugiau bei įdomesnių palyginimų. Trečias ir ketvirtas punktai yra beveik neišvengiama pirmųjų dviejų punktų pasekmė. Dėl istorinės medžiagos apimties idėjų lygintojas tiesiog priverstas veikti paviršutiniškai. Atrodo, tikrai neįmanoma dviejuose puslapiuose deramai išskleisti, tarkim, džainistų mokymą apie septyneriopą tikrovės apibūdinimą, jame išvelgti visam indų mąstymui savybingą moralinės pakantos svetimai nuomonei pasireiškimą ir dar nurodyti šūsnį filosofinių atitikmenų Europos, Kinijos, Japonijos bei Palestinos tradicijose. Idėjų istoriografui lemta tenkintis tik teorinėmis užuominomis, glaustomis citatomis ar tiesiog perpasakojimais, nuorodomis į vieną ar kitą autorių, bibliografinėmis rodyklėmis ieškantiems nuodugnesnių žinių.

Idėjų istoriografas, įsisavinęs metodines savo tyrimų ribas, puikiausiai visa tai suvokia. „Istorinė ir sociologinė raštija,– teigia Collinsas,– neišvengiamai virsta išorine idėjų ir įvykių istoriografija. Taip yra netgi tada, kai istoriją užrašinėja geranoriškai nusiteikę religijos išpažinėjai, ką jau kalbėti apie pasauliečius sociologus. [...] Mūsų istorijos iš tokio patyrimo pašalina religinį lygmenį. Religinė ir mokslinė kalbos linkusios šalintis viena kitos“¹⁸⁰. Mano galva, ši

¹⁸⁰ Randall Collins, *The Sociology of Philosophies*, p. 346.

ižvalga tinka ne tik religijai, bet ir filosofijai. *Istoriografijai kaip mokslui rūpi idėjų atrankos mechanizmai laiko ir erdvės atžvilgiu, filosofijai – pati mintis, nesvarbu, kada, kur ir kodėl ji buvo išsakyta.*

Iš dalies dėl istorinių detalių pertekliaus, iš dalies dėl mokslinių istoriografijos ypatumų nelieta vietos ir asmeniniams istoriografo apmąstymams. Pasak Nakamuros, „kalba ne jis, o duomenys“¹⁸¹. Istoriografo tiriama mintis aprenkiama empirinių duomenų drabužiu. Idėjos „renkamos“, „klasifikuojamos“ ir tam tikra metodine eilės tvarka „išvardijamos“. Skyriaus pradžioje sakiau, kad supratimas idėjų istoriografui daugiau reikalingas kaip atrankos priemonė – jis nėra pačių studijų tikslas. Na, o tai, *ką galvoja ir kuo tiki istoriografas, lygindamas įvairias idėjas, nebepriklauso istoriografijos dalykui*, juk idėjų istoriografo nagrinėjami klausimai nėra *paties* istoriografo klausimai – juos kėlė filosofai, astrologai, karvedžiai, vienuoliai, asketai, etikos mokytojai ir kiti.

Istoriografijos mokslo fone nejuociom išryškėja viena svarbiausių filosofijos ypatybių: *asmeninis mąstytojo dalyvavimas tame, kas apmąstoma, nuolatinis savęs teiravimasis, o ką apie tai galvoju aš pats?* Filosofas perdėm užsiėmęs savimi; regis, nieko neveikia, tik aiškinasi savo pažiūras. Jis gali būti itin atidus kitų samprotavimams, bet apie problemas galiausiai spęs pats. Arvydas Šliogeris šią „filosofinės būsenos“ savybę vadina „individualumu“¹⁸², aš pavadinčiau „humanišku savanaudiškumu“ – savanaudiškumu, nes filosofija iš esmės yra asmeninis malonumas¹⁸³, – humanišku, nes tai toks malonumas, kuris žmogų ugdo, o ne žlugdo.

Kita esminė ypatybė, filosofiją skirianti nuo (idėjų) istoriografijos, yra *visiškas susitelkimas dabartyje, šioje mąstymo akimirkoje*. Edmundui Husserliui – tai filosofinių reikšmių *epochiškumas*, tiksliau, idealus nelaikiškumas; Platonui – tik protu suvokiamų *eidų* amžinatybė; Arvydui Šliogerui – filosofinio arba dialogi-

¹⁸¹ Hajime Nakamura, *A Comparative History of Ideas*, pP. v.

¹⁸² Arvydas Šliogeris, *Transcendencijos tyla*, p. 82-3.

¹⁸³ Drauge su J. S. Millu manau, kad dvasiniai malonumai – vis tiek malonumai. (Plg. John Stuart Mill, *Utilitarianism*.)

nio požiūrio tiesa¹⁸⁴; man – egzistenciškai prasmingo mąstymo dabartiškumas, trunkantis laike nepaisant laiko.

Metodiniais sumetimais disertacijoje vengiu tiesioginio filosofijos apibrėžimo – jeigu šis apskritai galimas. Veikiau pasitelkiu *via negativa*; apibūdindamas nefilosofinius humanitarinius dalykus (idėjų istoriografiją, filosofijos sociologiją), vis kažko juose nerandu ir čia pat prabyļu apie tuos filosofijos bruožus, kurie anas spragas užpildo.

Pagrindinės diskusijos sąvokos aptartos. Manau, esu pasirengęs atsakyti į klausimą, kodėl dabartiniam filosofiniam mąstymui yra tokia svarbi lyginamoji idėjų istoriografija. Nūdienos visuomeniniai bei kultūriniai pokyčiai – globalėjimas, populizmas, reliatyvizmas, skonio intelektinimas, mąstymo estetinimas, žinių specializacija, etnis pluralizmas, kultūrinis liberalizmas, moters ir vyro tarpusavio santykių bei visuomeninių vaidmenų pokyčiai¹⁸⁵ – ir lyginamoji idėjų istoriografija kartu su kruopščiai sukauptais susistemintais duomenimis apie pasaulinių kultūrų tradicinės ir autorinės minties įvairovę – tai dvi medalio pusės, liudijančios apie tolydų nevienarūšio faktinio pasaulio, susidedančio iš daugybės tautų ir joms būdingų būties patyrimo ir įamžinimo formų, skverbimąsi į pavienės sąmonės „vienpusiškumą“, sąmonės, kurios uždarumas, šališkumas ir absoliutumas staiga pavirsta atvirumu, nešališkumu ir reliatyvumu. Objektyvios tikrovės daugis subjektyvios tikrovės vienį suskaido į skonių ir nuomonių dialektikos šipulius. Augantis fizinės visatos ir idėjinės istorijos detalizavimas blaško protą, trikdo jausmus ir darsyk, kaip ir mokslinėje specializacijoje, „baigiasi paradoksu, kad žinių daugėja, o bendravimas silpnėja“¹⁸⁶. Šiuo požiūriu lyginamoji idėjų istoriografija, pažerdama šūsnis istorinių asmenvardžių ir juos atitinkančių sąvokų, skaitytoją veikia panašiai, kaip ir šiuolaikinė nuomonių dialektika. Tačiau čia toli gražu ne viskas.

¹⁸⁴ Kuomet „filosofas įeina į tiesioginį dialogą su idėja, išsakyta kito mąstytojo, remdamasis tik vienu – tiesos ar netiesos – matu. Tai mąstantis pokalbis su didžiaisiais mąstytojais ne apie tai, kas buvo ir ko dabar jau nebėra, o apie tai, kas buvo, yra ir bus visada“ (Arvydas Šliogeris, *Transcendencijos tyla*, p. 190).

¹⁸⁵ Žr. Aivaras Stepukonis. „Dabartinis filosofinis mąstymas – kas tai?“ *Logos*, Nr. 27, 2001, p. 122-142.

¹⁸⁶ Lawrence A. Scaff, *Veržiantis iš geležinio narvo: Maxas Weberis ir moderniosios sociologijos atsiradimas*, p. 327.

Faktai lieka faktais – dabarties pasaulis nebe toks, koks praeities: jis neįaukiai erdvus ir gluminančiai daugialypis, jis nėra nei Vakarų, nei Rytų pasaulis, jis yra Rytų-Vakarų pasaulis. Čia ir glūdi lyginamosios idėjų istoriografijos reikšmė: *bendra mąstymo dabartis reikalauja bendros mąstymo praeities kaip interpretuojamojo savivokos konteksto. Kadangi mąstymo dabartis globalėjimo amžiuje yra iškūrusi Rytų-Vakarų pasaulyje, dera ieškoti tokios pat istorijos – „bendros“ Rytų-Vakarų mąstymo istorijos. Žinoma, istoriškai „koordinuoto“ mąstymo galimybė atsirado tik pastaraisiais dešimtmečiais, o praeityje jos tiesiog nebuvo. Todėl „bendrą“ Rytų-Vakarų mąstymo istoriją gana savarankiškos Rytų ir Vakarų minties tradicijos gali turėti tiksliai idėjų istoriografo, taikančio lyginamąjį metodą, dėka.*

Jeigu šiuolaikinio intelektualio akiračio globalumą pavadintume jo kosmopolitiškumu, tai lyginamoji idėjų istoriografija tokiam kosmopolitiškumui suteiktų dar ir istorinį lygmenį. Juk nesidomėjimas praeities kultūrų mąstymu dvelkia tokiu pat provincialumu kaip ir nedėmesingumas dabarties kultūrų mąstymui.

Būtina pridurti, kad lyginamoji idėjų istoriografija ne tik svaigina informacijos įvairovę ir gausa, bet ir blaivina – ypač sociologinis jos variantas – vertingais istoriniais apibendrinimais apie tai, kas žmogaus prigimtyje bendra ir dėsninga, nepaisant visų kultūrinių ir civilizacinių skirtumų. Ar Azijoje ieškodami tik egzotikos mes, vakariečiai, ieškome *pačios* Azijos, ar tik eilinės sensacijos? Nežinios ir susižavėjimo skraistė, kuria apjuosiamo Rytus, net nesistengdami jų išrūšiuoti ar suprasti, dažnai yra perdėta ir išpūsta. Be abejonės, Rytų pasaulis skirtingas, tolimas, žavingas, keistas, savotiškas, kitoniškas, viliojantis, nepatirtas ir dar visoks „netoks“. Bet ar neįjuntamas visame tame pernelyg šališkas dėmesys *tik vienokiems* dalykams? Lyginamasis istoriografinis sociologinis požiūris į lygiagrečią idėjų raidą skirtingose kultūrinėse terpėse, regis, ištaiso šią klaidingą ne tiek stebėjimo, kiek vaizduotės tendenciją, kuri tęsia ilgą viduramžių tradiciją, kadaise užsikrėtusią „Rytų stebuklais“ ir pakurstytą tokių keliautojų bei svajoklių kaip Marco Polo ir seras Johnas Mandevillis.

Atėjo laikas, peržengus XXI amžiaus slenkstį, drauge su Randallu Collinsu pripažinti, jog „Azijos istoriją sudaro tie patys pagrindiniai dėmenys, iš

kurių susideda visa pasaulio istorija¹⁸⁷. Kitoje vietoje tas pats autorius pastebi, kad „intelektinių tinklų [sujungiančių atskirus filosofus į vientisas tradicijas] dinamika, įskaitant būdus, kuriais minėti tinklai prisitaiko prie organizacinių pokyčių, pasaulinėje istorijoje išlieka iš pagrindų tokia pati“¹⁸⁸. Tai išvados, padarytos po sunkių ir uolių lyginamųjų istoriografinių tyrimų. Collinsui pareiklavusių tūkstančio ir daugiau puslapių. Čia neįmanoma išdėstyti visos argumentinės medžiagos, kurią sociologas nuodugniai ir išradingai pateikia savo stulbinančiame veikale. Pakaks, jei įsidėmėsime, jog *visi kultūriniai mąstymo skirtumai bei netapatumai lyginamosios analizės yra atskleidžiami ir toliau nagrinėjami vieno pasaulio fone, vadinasi, ir vienos, tegul ir hipotetinės, sudėtinės pasaulinės civilizacijos fone*.

Vis dėlto kad ir kokia svarbi lyginamoji idėjų istoriografija būtų, ji negali užimti filosofinio mąstymo vietos. Kaip minėjau, istoriografui mintis rūpi kaip faktas, filosofui – kaip tiesa, istoriografo sukaupta medžiaga savo apimtimi viršija visas individualaus filosofavimo galimybes, o savo eklektiškumu – filosofinio nuoseklumo kanonus. Bet svarbiausias skirtumas yra tas, kad istoriografija iš esmės domisi praeitimi, tuo tarpu filosofinis mąstymas visuomet sukasi egzistencinės dabarties verpete ir jam labiau rūpi savo perspektyvos negu retrospektyvos. Štai kodėl nūdienos filosofai, tyrinėdami istorines idėjas bendro Rytų-Vakarų pasaulio kontekste, privalo saugotis klystkelio, kurio kadaise neišvengė, pavyzdžiui, sociologas Maxas Weberis, aptardamas neeuropietinės kilmės religijas – konfucianizmą, hinduizmą, islamą bei judaizmą. Anot Cohe-
no, Weberio nagrinėjimuose „jaučiama tendencija praeities praktikas sustingdyti tarsi jos būtų šių laikų antropologinė dabartis“¹⁸⁹. Panašiai ir Rytų bei Vakarų filosofams istorinių idėjų, atsiradusių vienoje ar kitoje civilizacinėje terpėje, nederėtų laikyti „šių laikų antropologine dabartimi“ prieš tai nepateikus svarių argumentų jau vien dėl to, kad iš tikrųjų tvarus tikrai „kultūrų įvairovės

¹⁸⁷ Randall Collins, *The Sociology of Philosophies*, p. 379.

¹⁸⁸ Ten pat, p. 695.

¹⁸⁹ Robin Cohen, *Global Diasporas*, p. 102.

faktas, o ne istorinis turinys, kurį jam suteikė kiekviena epocha, ir kurio, pasibaigus epochai, nelieka“¹⁹⁰.

Baigdamas pastebėsiu, jog dar ir šiandien ne vieno Vakarų universiteto auditorijose žiovulys lenktyniauja su nuoboduliu, o čia sugarmėję filosofijos studentai pasijunta kaip tie žmonės, kurie, „priverčiami žiovauti, dar nepradėję gyventi“ – kandi ir pašiepiama Ralfo Dahrendorfo frazė. *Lyginamoji idėjų istoriografija kaip tik yra tas pirmasis žingsnis, kurį siūlyčiau žengti kiekvienam norinčiam ištrūkti iš klaustrofobiškai slegiančio ir erzinančio siauro kai kurių filosofų požiūrio į istorinės minties raidą, tarsi ji būtų tik „Platono tekstų komentaras“.* O juk „Platono tekstų komentaras“ filosofija yra tikrai tiek, kiek ji tokia padaroma. Ir čia veiksmingas vaistas yra lyginamoji idėjų istoriografija, kurios žiūronai ne tik praturtina akiratį skirtingų kultūrų ir mąstymo tradicijų idėjiniais horizontais, bet ir atskleidžia individualiam mąstymui daugiau tobulėjimo būdų, daugiau saviraiškos alternatyvų.

¹⁹⁰ Claude Lévi-Strauss, *Rasė ir istorija*, p. 70.

„PASAULINĖS FILOSOFIJOS“ IDĖJŲ KRITIKA

*Kitų tautų mąstyseną ir tikybą reikia tyrinėti.
Drauge su žiniomis gali augti ir svetimumas,
o išsimokslinusieji gali taip giliai įsisąmoninti skirtynes,
kurias nustelbdavo regimas vienodumas,
jog ims nebepasitikėti palyginimais.¹⁹¹*

2.1. „PASAULINĖS FILOSOFIJOS“ IDĖJOS HONOLULU LYGINAMOSIOS FILOSOFIJOS SĄJŪDYJE

2.1.1. Istorinis įvadas

Kalbėsiu apie vieną apibrėžtą filosofinę tradiciją, skaičiuojančią bene aštuntąjį gyvavimo dešimtmetį. Kodėl renkuosi „tik vieną“ – šitai netrukus paaiškės iš konteksto, tačiau skirsnio gale priežastis taip pat reziumuosiu atskirais punktais. Toji tradicija – jokių būdu ne mokykla! – tai Honolulu lyginamosios filosofijos sąjūdis, kurio savitumą, kūrybingumą bei, kas ne mažiau svarbu, ilgą amžiusumą iš esmės laidavo ir tebelaiduoja trys įstaigos: Havajų universiteto Filosofijos katedra, Rytų-Vakarų filosofų konferencijos ir žurnalas *Philosophy East and West*.

Filosofijos katedra Havajų universitete įsteigta 1936-aisiais, vadovaujant vėlyvajam Charlesui A. Moore'ui ir Wing-tsit Chanui. Šio „ambicingo ir istoriškai būtino projekto“ tikslas – suvesti Vakarų ir Rytų filosofus, siekiant, kad mąstytojai iš įvairių kultūrų bei tradicijų kurtų ne vienalyčių įsitikinimų mišinį, o kritiško dialogo bendruomenę.¹⁹² Taip – manding, šiek tiek kryptingai – at-

¹⁹¹ Van Meter Ames, „Aesthetic Values in East and West,” p. 343.

¹⁹² The University of Hawai'i, The Department of Philosophy, „Our Profile.”

rodo dabartiniams katedros vedėjams, o kaip atrodė jos steigėjams, pamatysime sekančiame skyriuje. Šiaip ar taip, nuo pat katedros įkūrimo dėtos ypatingos pastangos, suartinant Rytų ir Vakarų filosofus. Ypač norėta suteikti kuo daugiau žinių apie Rytų filosofines tradicijas vakariečiams ir padaryti tai tarytum „iš pirmųjų lūpų“, pasikviečiant tiesioginius minėtų tradicijų atstovus, kadangi Rytai apie Vakarus norom nenorom – iš esmės dėl priverstinio kolonizavimo, taip pat dėl nereto švietimo sistemos pertvarkymo pagal vakarietiškąją (plg. Indijos atvejį) – jau ir taip žinojo daugiau negu šie apie Rytus (tai, kad šiandien indų, mokančių angliškai esama nepalyginti daugiau negu britų mokančių kurią nors indų kalbą, juk turi akivaizdų istorinį pagrindą!).

Norint supažindinti Vakarų filosofijos studentus su savitomis Azijos kultūrų idėjomis bei mąstysenomis, parengti pirmieji bendrieji kinų ir indų filosofijos kursai. Ypač sparčiai katedra ėmė plėstis šeštajame ir septintajame dešimtmečiuose, prisijungus tokiems azijinių mąstymo tradicijų žinovams kaip Indijos filosofiją dėstęs S. K. Saksena, kurį vėliau pakeitė K. N. Upadhyaya; budistinę filosofiją dėstęs Kenneth'as Inada, kurį vėliau pakeitė Davidas. J. Kalupahana, japonų filosofiją dėstęs Thomas P. Kasulis, kurį vėliau pakeitė Steve'as Odinas ir Grahamas Parkesas; kinų filosofiją dėstę Chung-ying Chen-gas ir Chung-yuan Changas, kuriuos vėliau pakeitė Rogeris T. Amesas. 1969 metais, katedron pasikvietus profesorių Lenną Goodmaną, įdiegta rimta Islamo filosofijos programa, prie kurios sėkmės ilgainiui prisidėjo: 1979-siais Kenas Kipnisas, devintajame dešimtmetyje Jimas ir Mary Tilesai, Ronas Bontekoe, Larry's Laudanas ir visai neseniai Tamara Albertini. Tuo pačiu metu, ypačingai nuo 1969 metų, kai katedroje ėmė dirbti Irvingas Copis – vienas žymiausių XX amžiaus logikų, parašęs angliškame pasaulyje, ko gero, perkamiausią universitetinį logikos vadovėlį, iš kurio, studijuojant Jungtinėse Amerikos Valstijose, mokytis teko ir man, – sustiprintos ir Vakarų filosofijos studijos, nes *galiausiai būtent Vakarų, o ne Rytų filosofija laikoma akademinio atskaitos tašku katedros švietimo programoje.*

Šių nenuilstančių mokslininkų dėka šiandien Havajų universiteto Filosofijos katedra vienintelė iš visų JAV universitetų gali pasigirti visaverte Azijos

(ypač Indijos, Kinijos, Japonijos, budizmo) filosofijos doktorantūros programa, taip pat neprilygstama lyginamosios filosofijos doktorantūros programa, kurioje derinami kryžminiai Rytų ir Vakarų filosofinių tradicijų tyrimai. Iš aspirantų Havajų universiteto Filosofijos katedroje reikalaujama, kad nagrinėdami pasirinktą problemą, įvaldytų originalo kalbą, kuria problema išdėstyta viename ar kitame klasikiniame tekste. Patys katedros nariai, drauge paėmus, moka graikų, lotynų, arabų, vokiečių, prancūzų, sanskrito, pali, kinų bei japonų kalbas. Jie taip pat yra atsidėję tyrėjai, gausių mokslinių straipsnių ir monografijų autoriai. Vien šiuo metu dirbantys dešimt vyresniųjų katedros narių kartu yra išspausdinę per šimtą knygų.

Kitas svarus laimėjimas – 1951 metais Charleso Moore'o įsteigtas žurnalas *Philosophy East and West*. Nuo 1967 iki 1986 žurnalą redagavo Eliotas Deutschas, o dabartinis redaktorius yra Rogeris T. Amesas. Pirmąją kibirkštį leidiniui davė Rytų-Vakarų filosofų konferencijų medžiaga, kurios tam tikrą dalį nuodugniai aptarsiu sekančiame skyriuje. Greitu metu *Philosophy East and West* virto gana savarankišku Azijos bei lyginamųjų tyrimų skleidimo visame pasaulyje įrankiu. Hajime Nakamura, buvęs Rytų instituto Tokijuje direktorius, susilaukęs pasaulinės šlovės už išsamius bei įžvalgius lyginamosios idėjų istoriografijos veikalus, apie leidinį yra pažymėjęs: „*Philosophy East and West* yra iškiliausias anglų kalba leidžiamas lyginamosios filosofijos žurnalas. Per daugelį leidimo metų skaitytojui jis yra pateikęs ryškiausias Rytų bei Azijos mokslininkų tyrimus tokiose įvairiose srityse kaip indų logika arba kinų socialinė filosofija“¹⁹³. Žurnalo redakciniuose nuostatuose skelbiama, jog leidinyje „ypatingas dėmesys skiriamas specializuotiems straipsniams, kurie sieja filosofiją su menais, literatūra, mokslu bei visuomeninėmis Azijos civilizacijų praktikomis, taip pat originaliems straipsniams, kurių pagrindas yra tarpkultūrinis“¹⁹⁴. Ši tikslą verta įsidėmėti, kadangi jo formuluotėje žaviai atsiskleidžia ne tik „filosofijos“ sąvokos takumas, bet ir tam tikros teminio vystymo perspektyvos

¹⁹³ The University of Hawai'i, The Department of Philosophy, "Journals."

¹⁹⁴ Ten pat.

anapus tradicinės Vakarų filosofijos, kurias sufleruoja „Azijos praktikos“ ir kurios tampa Vakarų filosofijos (savi)kritikos akstinu.

Trečia įstaiga, ko gero, labiausiai paspartinusi Honolulu lyginamosios filosofijos sąjūdžio idėjų sklaidą pasaulyje, – tai Rytų-Vakarų filosofų konferencijos (East-West Philosophers' Conferences). Jos atsiradimas glaudžiai susijęs su bendrosiomis Havajų universiteto švietimo programos nuostatomis, kuriose nuolatos pabrėžiamas lyginamosios metodikos taikymas įvairiose mokslo srityse. Iškilmingai kreipdamasis į trečiosios konferencijos dalyvius, Charlesas Moore'as pažymėjo:

Norint visiškai ir teisingai apibūdinti jūsų išpūdingos sėkmės pagrindą, pripažintina, jog didelis, jei ne pagrindinis, nuopelnas atitenka Havajų universitetui ir jo vykdomai programai, kuri skatina Japonijos, Kinijos, Polinezijos, Indijos, senųjų ir naujųjų amžių Vakarų civilizacijų literatūrinių, meninių, antropologinių, religinių bei filosofinių laimėjimų lyginamuosius tyrimus.¹⁹⁵

Pirmoji konferencija įvyko Antrojo pasaulinio karo išvakarėse, 1939 metais, siekiant „ištirti rytietiško mąstymo būdų reikšmę Vakarų minčiai bei pasaulinės filosofijos plėtojimo galimybę, kuriant Rytų ir Vakarų idėjų bei idealų sintezę“¹⁹⁶. Lygiai po dešimtmečio, 1949-ųjų vasarą įvyko antroji konferencija, kurioje toliau gvildentos pirmojoje konferencijoje suformuluotos temos. Trečioji Rytų-Vakarų filosofų konferencija, taip pat po dešimtmečio, pavadinta „Rytų – Vakarų filosofija iš praktinės perspektyvos“, jau keitė profilį, nuo teorinių apmąstymų perėjo prie „taikomosios filosofijos“¹⁹⁷, aptarė visuomeninės minties bei elgesio tipus Rytuose ir Vakaruose. Ketvirtosios konferencijos tereikėjo laukti penkerius metus (1964-aisiais), jos antraštėje skelbiama: „Pasaulis ir individas Rytuose bei Vakaruose“, o paantraštėje dar patikslinama

¹⁹⁵ Filmer Stuart Cuckow Northrop, „Comparative Philosophy and World Law,” p. 772.

¹⁹⁶ The University of Hawai'i, The Department of Philosophy, „Programs of Study.”

¹⁹⁷ Ten pat.

„Individo padėtis tikrovėje; mintis ir kultūra Rytuose bei Vakaruose“. Pirmosios, antrosios, trečiosios bei ketvirtosios konferencijų nenuilstantis įkvėpėjas, rengėjas ir vadovas buvo Charlesas Moore’as.

Laikotarpiu nuo 1968 iki 1974 surengtas mažesnių konferencijų ciklas, kuriose toliau – tik labiau specializuotu pjūviu – nagrinėta Rytų-Vakarų tematika. Šį ciklą 1968 metais vainikavo simpoziumas „Estetika Rytuose ir Vakaruose: simbolizmo prigimtis ir paskirtis Rytų ir Vakarų mene“.

Penktoji konferencija, kuri įvyko 1969 metais ir kuriai vadovavo Abrahamas Kaplanas, sušaukta norint pagerbti vokiečių filosofo Martino Heideggerio aštuoniasdešimtąsias metines. Joje tyrinėti ryšiai tarp Heideggerio kūrybos ir įvairių Rytų filosofinių tradicijų.

Toliau sekė dar vienas smulkesnių konferencijų ciklas: 1971 metais – konferencija „Teisė ir dorovė: Rytai ir Vakarai“; 1972 metais – „Wang Yang-mingas: lyginamasis tyrimas“, pagerbiant šį didį filosofą neokonfucininką penkių šimtų metų jubilėjaus proga; 1972 metais – „Logikos plėtojimas: Rytai ir Vakarai“, kurioje gvildentos loginių sistemų visuotinumą galimybės, kalbos santykis su logika bei apskritai logikos vaidmuo filosofijoje; 1974 metais – „Mahajanos budizmas ir Whiteheadas“, bendradarbiaujant su Klermonto universiteto Proceso tyrimų centru. Pastarųjų keturių konferencijų darbai, vadovaujant Eliotui Deutschui, išspausdinti specialiuose žurnalo *Philosophy East and West* numeriuose. 1978 metais, pirmininkaujant Lennui E. Goodmanui, taip pat surengta konferencija „Konfucinės filosofijos svarba dabarties amžiuje“. Po ketverių metų, 1982-siais įvyko konferencija, skirta Chu Hsi, kuriai vadovavo Wing-tsit Chanas. Konferencijos medžiagą atskiru tomu išleido Havajų universiteto leidykla. 1984 metų vasarą Azijos ir lyginamosios filosofijos draugija surengė savo pirmąją Tarptautinę tyrimų konferenciją Honolulu centre tema „Interpretuoti anapus ribų“, kurioje pranešimus skaitė ar tiesiog dalyvavo apie 200 filosofų iš viso pasaulio. Konferencijos pranešimus atskiru leidiniu *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy* išspausdino Prinstono universiteto leidykla.

Šeštoji Rytų-Vakarų filosofų konferencija, kuriai vadovavo Eliotas Deutschas, įvyko 1989 metais, pasirinkdama bendrą temą „Kultūra ir šiuolaikybė“. Konferencijoje dalyvavo apie 130 filosofų iš daugiau negu 30 šalių, įskaitant tokias įžymybes kaip Rorty, Putnam, Danto, MacIntyre, Wollheim Heller, Stojanovic iš Vakarų bei Jiang, Chan, Matilal, Krishna, Sakabe iš Azijos kraštų. Septintosios konferencijos nebereikėjo laukti dešimtmetį. Ji sušaukta 1995 metais tema „Teisingumas ir demokratija: filosofinis tyrinėjimas“. Šiai konferencijai vadovavo Marietta Stepaniants iš Rusijos mokslų akademijos Filosofijos instituto. Konferencijoje apsilankė 135 filosofai iš įvairių pasaulio šalių. 2000-siais įvykusi aštuntoji konferencija, kuriai vadovavo Rogeris T. Amesas ir Marietta Stepaniants, kėlė klausimus, susijusius su „Technologija ir žmogaus vertybėmis“. Artimiausią, devintąją konferenciją Havajų universitete numatyta surengti 2005-ųjų metų vasarą tema „Švietimai ir jų tikslai: filosofinis dialogas tarp kultūrų“. Pagrindinis jos kuratorius ir vadovas – Rogeris T. Amesas.

Glaudus šių trijų įstaigų – Havajų universiteto Filosofijos katedros, mokslinio žurnalo *Philosophy East and West* bei Rytų-Vakarų filosofų konferencijų – bendradarbiavimas atnešė ne tik puikių mokslinių rezultatų, bet ir pritraukė pasaulio humanitarinės šviesuomenės dėmesį. Norėčiau trumpai išvardyti tuos laimėjimus, kurie Honolulu lyginamosios filosofijos sąjūdį daro ypatingai įdomų ir šios disertacijos atveju pamatuotai leidžia suvokti kaip konkretų istorinį kontekstą, intelektinės veiklos židinį, kuriame „pasaulinės filosofijos“ idėjos pastaraisiais dešimtmečiais buvo keliamos ir narpliojamos, ko gero, pačiais kruopščiausiais ir įvairialypiškiausiais būdais:

1. Sąjūdžio būstinė yra Havajų salyne, kuris savo geografinę padėtimi įsiterpęs tarp Rytų ir Vakarų, Šiaurės ir Pietų¹⁹⁸. Šitai turi ne tik simbolinę, bet ir praktinę reikšmę, kadangi padėtis gerokai palengvindavo sąjūdžio dalyvių ir organizatorių susisiekimą bei susirašinėjimą, ypač praeito šimtmečio viduryje,

¹⁹⁸ Havajų grandinė driekiasi Ramiojo vandenyno šiaurinės dalies viduryje maždaug 2400 km į šiaurę nuo pusiaujo, 3824 km nuo Kalifornijos, 6160 km nuo Japonijos, 4902 km nuo Kinijos ir 8448 km nuo Filipinų.

kai buvo naudojamosi tik įprastiniu paštu, o apie internetines priemones dauguma net nesvajėjo. Ypatinga Havajų padėtis lėmė, kad būtent čia – Oahų saloje esančiame Perl Harbore – 1941 metais Japonijos oro pajėgos sugebėjo užklupti nepasiruošusias Jungtines Amerikos Valstijas. Ypatinga Havajų padėtis taip pat lėmė, kad būtent čia – Honolulu centre – pora metu prieš minėtą antskrydį buvo pasėta skirtingų kultūrų ir tradicijų santarvės bei įsiklausymo sėkla, artimiausiais dešimtmečiais išaugusi į vešlų Rytų-Vakarų filosofų konferencijų lapuotį, skleidžiantį pasaulį sutaikancias ir vienijančias žiedadulkes.

2. Honolulu lyginamosios filosofijos sąjūdį įžiebė „pasaulinės filosofijos“ idėja, tiksliau, keletas daugiau ar mažiau įvairuojančių tokios idėjos atmainų, kurių egzistencinę svarbą pabrėžė ne tik paūmėjęs Rytų ir Vakarų filosofų susidomėjimas kitų civilizacijų mąstymo ypatumais bei tradicijomis, bet ir dviejų pasaulinių karų draskomo pasaulio suirutė, žiaurumas, nežmoniškumas, kančios, nesusišnekėjimas, šiurpinančios negandos, kurias išspręsti galėjo tik bendro, visą pasaulį apimančio semantinio lauko kūrimas. Šios dalies teorinis tikslas – kritikuoti pasaulinės filosofijos idėjas, kurios ne tik vainikavo pirmųjų dviejų Rytų-Vakarų filosofų konferencijų svarstymus, bet ir didžiąja dalimi lėmė tolimesnes lyginamosios filosofijos plėtotes.

3. Pradedant pirmosiomis Rytų-Vakarų filosofų konferencijomis, Honolulu centre sumaniai ir sėkmingai įgyvendinamos globalaus masto mokslinio bendradarbiavimo programos. Ryškiausi lyginamojo sąjūdžio atstovai yra atsakingi kitų įtakingų tarptautinių mokslinio bendradarbiavimo įstaigų¹⁹⁹ nariai, tarptautiniai nariai, vykdomieji nariai, vykdomieji prezidentai, viceprezidentai, prezidentai, garbės prezidentai ir panašiai. Jie dalyvauja daugelio tarptautinių

¹⁹⁹ Tokių kaip Tarptautinė bioetikos asociacija; Australazijos filosofijos asociacija; Amerikos filosofijos asociacija; Azijos ir lyginamosios filosofijos draugija; Australazijos lyginamosios filosofijos draugija; Tarptautinė teisės ir socialinės filosofijos asociacija; Amerikos bioetikos ir humanitarinių mokslų draugija; Tarptautinė filosofinio tyrimo su vaikais taryba; Amerikos estetikos draugija; Azijos tyrimų asociacija; Amerikos metafizikos draugija; Britų estetikos draugija; Tarptautinė metafizikos draugija; Tarptautinė kinų filosofijos draugija; Tarptautinė I Čing'o draugija; Tarptautinė konfucinių tyrimų federacija (Tarptautinė Konfucijaus asociacija); Amerikos orientalistų draugija; Kinų strateginių studijų draugija; Tarptautinis Yijing'o tyrimų koncorciūmas Taivane ir Korėjoje; Todos globalios taikos ir politikos institutas.

mokslinių žurnalų bei leidybinių projektų redakcinėse kolegijose, ne vienas jų kuriuo nors laikotarpiu dirbo šių žurnalų ar leidybinių programų vyriausiais redaktoriais ar net buvo jų steigėjai. Su Rytų-Vakarų filosofų konferencijomis susijusi literatūra, kurios pagrindinis leidėjas bei platintojas yra Havajų universiteto leidykla, yra prasiskynusi kelią į visų didesnių švietimo įstaigų bibliotekas tiek Rytuose, tiek Vakaruose. Todėl nesunku išvelgti deramą ryšį tarp to, kad Honolulu lyginamosios filosofijos sąjūdis yra *pasaulinis* savo užmojais bei pripažinimu, ir to, kad būtent čia mūsų amžiui aktualiu pavidalu subrandintos, tegu ir nevienalytės bei fragmentiškos, bet vis dėlto globalias nuotaikas gana tiksliai atspindinčios *pasaulinės* filosofijos idėjos.

4. Rytų-Vakarų filosofų konferencijos anaipatol nėra tik tekstinių pranešimų kratynys, kurį išradingai suneria gabūs redaktoriai iš margos, tik paviršutiniškai sinchronizuotos keturių savaitių konferencinių protokolų masės (būtent tiek paprastai tęsiasi konferencijos). Rytų-Vakarų filosofų konferencijų dalyviai iš tikrųjų įkūnija minties tradicijas, kurias atstovauja žodžiais ir darbais. Apie Indiją čia dėsto indai, apie arabų kraštus – arabai, apie Kiniją – kinai, apie Vakarus – europiečiai ir amerikiečiai. Žinoma, pasitaiko išlygų, tačiau pamatinis principas lieka tas pats: *tiesioginis kultūros, kurios mąstymo bruožai pristatomi kolegoms mokslininkams iš svetur, atstovavimas konferencijų dalyviams bei rengėjams yra ne tik savaime suprantamas dalykas, bet, regis, ir kertinė metodinė nuostata, daranti tokias konferencijas apskritai įmanomas hermeneutiniu požiūriu*. Štai kaip Charlesas Moore'as apibūdina trečiosios konferencijos dalyvius: „Tiksliai kalbant, konferencijoje lankėsi per šimtą filosofų iš Azijos ir Vakarų – tiesiogiai atstovaudami Australiją, Birma, Kanadą, Kiniją, Europą, Honkongą, Indiją, Japoniją, Korėją, Artimuosius Rytus, Pakistaną ir Jungtines Valstijas.“²⁰⁰ Šiuos žodžius galima būtų ištarti, dargi gerokai pagražintus, apie visas kitas konferencijas, kurių tautinė ir kultūrinė sudėtis bei šimtiniai dalyvių skaičiai, buvo ir lieka įspūdingi įvairiausiomis prasmėmis. Ir dėl to darsyk tenka įsisąmoninti, kokio milžiniško masto šis kultūrų dialogo sumanymas yra, koks sudėtingas, platus yra jo aka-

²⁰⁰ Charles A. Moore, "East-West Philosophy in Practical Perspective," p. 7.

deminis tinklas, įskaitant konferencijas, spaudos leidinius, mokslines asociacijas, redakcines kolegijas, studijų fondus ir taip toliau.

Bet taip pat todėl, kad čia, Havajuose, yra susiklosčiusi neprilygstama aplinka tokiam daugiakultūriam bendravimui ir dvasiniams mainams: šiltas, gaivus, metų laikų neskaiciuojantis klimatas, tarsi stabdantis laiką ir leidžiantis prisiliesti prie amžinybės, ir nuožmūs, spazmiški gamtinių stichijų – cunamių ir vulkanų – proveržiai, skaudžiai primenantys žmogui žemiško būvio trapumą ir pažeidžiamumą.

Ypatinga Havajuose yra ir istorinė, kultūrinė bei rasinė aplinka: taip, Havajai yra penkiasdešimtoji – paskutinė – JAV valstija, tačiau turinti stiprią etninę tapatybę. Vietiniai čia vis dar šnekama havajiečių kalba, kai kurie – savitu kreolų dialektu, o gyventojų rasiniai bruožai liudija apie nuotykių kupiną genčių iš Azijos, Europos bei vietinių salų susilieimo istoriją. Havajų etninė sudėtis yra mišriausia visose Jungtinėse Valstijose, vadinasi, turbūt ir visame pasaulyje. Šios ypatingos dvasinės aplinkos, gamtinių sąlygų, kultūrų, bendruomenių, rasių, istorinių bei politinių aplinkybių sanklodos išdava, pasak Charleso Moore'o,

buvo tokia, kad niekas šioje bendruomenėje [kurią sudarė į konferenciją atvykę mokslininkai bei vietiniai Havajų gyventojai] nejautė jokio menkavertiškumo dėl to, kad jie nebuvo anglosaksiškos kilmės arba negimę Amerikos žemyne. Kiekvienas galėjo gyventi čia, šiose salose, jausdamas, kad jo kultūra priklausanti senų ir tvarių aukštos kokybės civilizacijų šeimai, galėdamas didžiulius ir žinoti, kad kiti čia esantys skirtingų kultūrų žmonės gerbia jo tėvų bei protėvių palikimą.²⁰¹

Šiuos Charleso Moore'o žodžius galima ištarti apie visas kitas konferencijas ir jose vyraujančią bendrą kūrybingo įsiklausymo nuotaiką, kuri Rytų-Vakarų filosofų konferencijų darbą daro sklandesnę, našesnę, atviresnę ir jau-

²⁰¹ Filmer Stuart Cuckow Northrop, "Comparative Philosophy and World Law," p. 772.

tresnį neiįprastiems, kitoniškiems mąstymo tipams – be tokios nuostatos lyginamosios filosofijos projektas kažin ar galėtų būti vaisingas.

2.1.2. „Pasaulinės filosofijos“ idėjos

„*Metafizinis* dialogas tarp didžiųjų, nepamainomųjų, dvasinių asmenybių, priklausančių skirtingiems *kultūros laukams*“ – tarpukario metais entuziastingai rašė Maxas Scheleris – „toks dialogas gali rasti tik per „taurumo ir didybės kupiną diskusiją“, siekiančią anapus laiko ir erdvės. Šią diskusiją metafizikos klausimais tarpusavyje plėtoja geriausi įvairių kultūros sričių atstovai, o jos dvasinę aplinką sudaro „*kultūros laukų kosmopoliškumas*“.“²⁰² Būtent tokį, „kultūros laukų kosmopoliškumu“ paremtą, Rytų ir Vakarų filosofinių tradicijų dialogą įkūnija Honolulu lyginamosios filosofijos sąjūdis, kurio vaisingą darbą vainikuoja kas dešimtmetį Havajuose rengiamos pasaulinės Rytų-Vakarų filosofų konferencijos, pradėtos 1939 metais, ypatingai suklestėjusios pokario laikotarpiu.

Vienas iškiliausių šio sąjūdžio įkvėpėjų, rengėjų bei ideologų Charlesas Moore'as Antrosios Rytų-Vakarų filosofų konferencijos (1949 metais) tikslu laiko pastangas „*ištirti* pasaulinės filosofijos ir jos sintezės galimybes“²⁰³.

Čia ir sustokime: mes daugmaž įsivaizduojame, ką reiškia „pasaulinis bankas“ (pavyzdžiui tai, kad jo paslaugomis gali naudotis visos pasaulio valstybės), arba „pasaulinė ryšių sistema“ (pavyzdžiui tai, kad galima paskambinti arba nusiųsti internetinę žinutę į bet kurį pasaulio tašką), arba „pasaulinė pramonės įmonė“ (pavyzdžiui tai, kad ji plėtoja gamybą visuose žemynuose), bet ką galėtų reikšti „pasaulinė filosofija“ – pati jos idėja? Tai metodologinis klausimas, lėmęs ne tik minėtojo lyginamosios filosofijos sąjūdžio eigą, bet ir įžiebęs karščiausias bei vaisingiausias Rytų ir Vakarų filosofinio, kultūrologinio ir istoriografinio dialogo akimirkas.

Apibendrinamas konferencijos dalyvių, čia atkeliavusių iš Amerikos, Europos, Japonijos, Kinijos bei Indijos, pasisakymus, įskaitant mėnesį trūku-

²⁰² Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 158-60.

²⁰³ Charles A. Moore, „An Attempt at World Philosophical Synthesis,” p. 2.

sių sesijų ir seminarų pranešimus bei poros metų mokslinę korespondenciją, Moore'as išskiria tris „pasaulinės filosofijos“ reikšmes. Kartais turima omenyje (1) skirtingų mąstymo formų „sintezė, pakankamai plati, lanksti ir aprėpianti turtingas, gausias bei įvairialypes kelių filosofinių tradicijų perspektyvas, kurios paverčiamos išsamios visuotinės tiesos aspektais arba dalimis, neiškreipiant jų pradinės minties“; kartais „pasaulinei filosofijai“ priskiriamas (2) filosofinis mąstymas, apsivalęs nuo „tipiškų“ Rytų-Vakarų tarpusavio nesusipratimų bei įsisąmoninės palyginti gausius Rytų ir Vakarų minties panašumus „metafizinės teorijos, metodologinių procedūrų, etinių ir socialinių teorijų bei praktikų srityse“; kartais turima omenyje (3) „visuminė filosofijos perspektyva, reikalaujanti, kad būtų deramai atsižvelgta į visų filosofinių tradicijų patyrimą bei įžvalgą ir kad būtų pašalintas nefilosofiškas provincialumas“, tokia perspektyva savo ruožtu skatintų „atvirumą ir palankumą idėjoms, doktrinoms bei praktikoms, kurioms atstovauja kitų tradicijų filosofai“²⁰⁴.

Glaustumo dėlei pirmąją pasaulinės filosofijos reikšmę pavadinsiu „filosofiniu sintetizmu“, antrąją – „lyginamąją idėjų istoriografiją“, trečiąją – „filosofiniu kosmopoliškumu“. Išgvildenęs konferencijos dalyvių pranešimus, taip pat remdamasis asmenine patirtimi, drįstu teigti, jog filosofinio sintetizmo idėja daugeliui filosofų, tiek iš Rytų, tiek iš Vakarų, pasirodė nepageidautina, miglota ar net stačiai prieštaringa; kita vertus, lyginamajai idėjų istoriografijai suteiktas pagrindinio metodo statusas – kas, mano galva, turi tiek teigiamų, tiek neigiamų pasekmių filosofijai; būtent šis, idėjinis istoriografinis metodas turėtų išugdyti filosofinį kosmopoliškumą, kuris ir išreikštų aiškiausią, labiausiai suprantamą bei veiksmingiausią „pasaulinės filosofijos“ idėją. Ar šis taurus uždavins įgyvendintas Rytų-Vakarų filosofų konferencijose – šitai netrukus mėginsiu nustatyti. Tenoriu pridurti, jog tris pasaulinės filosofijos apibūdinimus, kuriuos pateikia Charles Moore'as ir kuriuos atitinkamai pavadinau „sintetizmu“, „lyginamąją idėjų istoriografiją“ ir „filosofiniu kosmopoliškumu“, įdėmiai perskaitęs konferencijų medžiagą, nusprendžiau papildyti dar keliomis giminingomis, bet išskirtinomis sampratomis: „filosofiniu universalizmu“,

²⁰⁴ Ten pat, p. 2-3.

„susitikimo ir susitaikymo“ bei „abipusio praturtinimo ir papildymo patetikomis“. Šešias „pasaulinės filosofijos“ idėjas išskyrčiau, gausioje diskusinėje medžiagoje (knygose ir straipsniuose) atpažinęs dažniausiai besikartojančius minties motyvus ir juos subūręs į teorinius tipus. Todėl nedera šešių idėjų suprasti kaip šešių atskirų teiginių, kuriuos kas nors pavieniui išdėstė ir kurie tarpusavyje yra palyginti nesusiję. Priešingai, visos idėjos yra tarpusavyje glaudžiai susijusios. Tiksliausiai jas suprasti kaip skirtingus to paties teorinio klausimo pjūvius ar atžvilgius.

Pasaulinė filosofija kaip filosofinis sintetizmas

Kaip minėjau, kai kurie autoriai siūlo ieškoti pakankamai plačios ir lanksčios kelių filosofinių tradicijų perspektyvų sintezės. Pastaroji prilygtų vienai išsamiai ir visuotinei tiesai, o tradicinės perspektyvos – jos aspektams arba dalims. Tokios sintezės pagrindu turėtų virsti „bendras tam tikrų fundamentalių doktrinų pripažinimas“²⁰⁵.

Vis dėlto pradėjus konkretinti šį skirtingų filosofinių perspektyvų sintezės projektą aikštėn iškyla rimtos problemos: 1. Pasirodo, kad tokiam paprastam ir nekaltam viso pasaulio padalijimui į Rytus ir Vakarus priešinasi daugelis tyrėjų kinų ir šiaip sinologų, anot kurių nevalia suplakti kinų, indų ir japonų filosofines tradicijas²⁰⁶.

2. Tačiau net ir išrūšiačius originaliausias mąstymo tradicijas bei apibrėžus jų civilizacinius kontūrus, paaiškėja, kad anaipol nesama tiek vienybės, kiek tikėtasi. Pasak Johno Wildo, „diskutuoti apie dviejų dalykų, kuriuos drasko vidinės schizmos, sąjungą yra bergždžias užsiėmimas. Akivaizdu, kad prieš tai reikia išspręsti kitą klausimą. Kaip sutaikyti Vakarus su Vakaraais, Rytus su Rytais?“²⁰⁷ Šią mintį pratęsia Edwinas Burtas: „iš asmeninės patirties žinau,

²⁰⁵ Charles A. Moore, „Metaphysics and Ethics in East and West,” p. 421-2.

²⁰⁶ E. R. Hughes, „Epistemological Methods in Chinese Philosophy,” p. 64.

²⁰⁷ John Wild, „Certain Basic Concepts of Western Realism and Their Relation to Oriental Thought,” p. 250; taip pat Dharendra Mohan Datta, „Epistemological Methods in Indian Philosophy,” p. 88; George

jog Vakaruose idealistui ir pozityvistui yra lygiai taip (ar net) sunkiau susikalbėti ir pasistūmėti nuodugnaus pažiūrų suderinimo link negu tipiškam indų ir tiptiškam vakarų filosofui²⁰⁸. Dažnai pavienės kultūros ar tradicijos vienybė yra dirbtinai sukurpta ir dar paremta aibe klaidų, kurios atsiranda iš mėginimų apibendrinti duomenis, kurių yra per daug vienam protui arba kurie apskritai yra išgalvoti. Štai tik vienas pavyzdėlis: Hajm-oud-Dine Bammate iš UNESCO, trečiojoje konferencijoje atstovavęs arabų kraštus, savo straipsnyje apie „Mokslo ir technikos padėtį islamo civilizacijoje“ pateikia tokį lyginamąjį epizodą:

Europinėse kalbose sakinio veiksnys visuomet ir visur išreikštas apibrėžtai. Su juo santykiauja kiekvienas jam pavaldus faktas ar veiksmas, kurie yra matomi ir suvokiami veiksnio požiūriu. Niekio panašaus nėra arabų kalboje. Sakinys lieka atviras. Veiksnys atskiriamas retai. Paprastai jis įderintas į veiksmąžodį kaip šiojo kaitomoji dalis. Priešingai negu europinėse kalbose, veiksmas čia yra svarbesnis už veikėją, dalyvavimas svarbesnis už apibendrinimą, pabrėžiamas betarpiškas patyrimas, o ne veiksnys.²⁰⁹

„Europinės“ kalbos šioje ištraukoje minimos lyg kalbotyrinis apibūdinimas, tačiau iš tikrųjų dviprasmiaujama. Tam tikras kalbas Bammate suburia geografiniu arba kultūriniu pagrindu, tačiau pavadinimas „europinės“ klaidina, juk akivaizdžiai galvoje turimos tik kelios „europinės“ kalbos, daugiausiai, matyt, germaniškosios. Pastaba visiškai niekam tikusi kitų europinių kalbų – baltų, slavų, finougrų, baskų – atžvilgiu!²¹⁰ Įsidėmėtini du dalykai: tokiu nevy-

P. Conger, „Integration,” p. 279; T. M. P. Mahadevan, „The Basis of Social, Ethical, and Spiritual Values in Indian Philosophy,” p. 334.

²⁰⁸ Edwin A. Burt, „Basic Problems of Method in Harmonizing Eastern and Western Philosophy,” p. 104.

²⁰⁹ Hajm-oud-Dine Bammate, „The Status of Science and Technique in Islamic Civilization,” p. 182.

²¹⁰ Beje, Nakamuros *Ways of Thinking of Eastern Peoples* yra sklidina tokių nepamatuotų apibendrinimų, kurie lyginamąją idėjų istoriografiją, kaip ir lyginamąją filosofiją, daro paviršutinišką ar net nemoksliską.

kusiu palyginimu Bammate konstruoja dvi dirbtines vienybes: pirma, įsivaizduojamą intelektualinę Europos tradiciją, kurios neva bendras bruožas – iš tikrųjų neegzistuojanti kalbų vienybė! Antra vertus, aiškinant arabų civilizacijos vienybę kontrastuojančia, bet netikra europine vienybe, atliekamas kur kas subtilusnis veiksmas: pirmoji ne tik aiškinama, bet ir dirbtinai sutelkiama, suvienijama dirbtine, lyginamąja projekcija į tai, ko nėra. Teiginyje „*A būdinga X*“ ir teiginyje „*Skirtingai negu B, kuriam būdinga Y, A būdinga X*“ reikšmė *A* nelieka vienoda; antrame teiginyje akivaizdžiai išplečiamas jos semantinis kontekstas, o palyginimo veiksmu nustatomi sudėtingi reikšminiai ryšiai tarp *A* ir *B*, kurie paveikia paties žodžio „būdinga“ prasmę, iš principo galinčią nurodyti tiek dažnai sutinkamą reiškinių savybę, tiek esminį jo bruožą.

3. Metodiškai ne mažiau abejotinas ir vargu ar pateisinamas mėginimas atrinkti skirtingoms tradicijoms bendrus teiginius ir tiksliai juos įtraukti į filosofinę sintezę. Juk *tai, kas dviem sistemoms yra bendra, nebūtinai sutampa su tuo, kas jose svarbiausia*. Taigi, panašybių ekstraktas dažnai bus įmanomas tik tradicinės mąstysenos autentiškumo sąskaita. Kita vertus, primena Filmeris Northropas, juk „mes turtingesni būtent todėl, kad Rytai *skiriasi* [kursyvas – A. S.] nuo Vakarų, o jų santykis yra Rytai plus Vakarai“²¹¹. Ši mintis savaip atkartota lyginamosios etikos ir socialinės filosofijos seminario išvadose, kur sakoma, jog „neįmanoma ir nereikalinga viena sistema arba pasaulinė filosofija kaip kažkoks besalygiškai vientisas ir vienodas dalykas“. Abiem dialogo šalims „nereikia nuolaidžiauti vien dėl to, kad būtų pasiekta tariama harmonija“²¹². Išties miela stebėti, kaip kūrybingoje konferencijų aplinkoje požiūrių įvairovė faktiškai paliudija, jog pats noras vienyti mąstymo tradicijas yra dažnai nepageidautinas. Tiesą sakant, esu pasirengęs teigti, jog *vienybės kūrimo paskatos savaime nėra filosofinės; skirtingų mąstytojų pažiūrų atitikimas arba neatitikimas yra šalutinis filosofinio dialogo padarinys ir tikrai ne tikslas – tikslas yra tiesa*. Santarvės akstinas į Rytų-Va-

²¹¹ Filmer Stuart Cuckow Northrop, „The Theory of Types and the Verification of Ethical Theories,” p. 381.

²¹² „Report of the Seminar in Comparative Ethics and Social Philosophy,” p. 439.

karų filosofų forumą Honolulu centre perkeltas iš tarptautinių politinių santykių, kurių nesėkmės žmonijai jau atnešė ir dar, matyt, atneš daug kančių.

4. Atskirų tradicinių mąstymo perspektyvų sintezė pamažu iš laisvo individualaus filosofavimo virsta jungtine veiklos programa, kurios tikslai, kad ir kokie prakilnus ir dori, vis labiau krypsta į visuomeninę gerovę, o ne į teorinės minties plėtotę. Štai ką nutaria metafizikos seminario dalyviai: „principai, dėl kurių sutarta, regis, gali sudaryti tam tikros bendros ideologijos filosofinį pagrindą, iš esmės suderinamą su socialiniais ir etiniais idealais, išsakytais, Visuotinėje žmogaus teisių deklaracijoje“²¹³. Toks pagrindas ir tokia ideologija iš tiesų reikalingi, tačiau abejotina ar jų kūrimas turėtų tapti Rytų-Vakarų filosofinio dialogo siekiu. Tam juk yra Jungtinių Tautų Organizacija, įvairios kitos tarptautinės, valstybinės ir nevyriausybinės įstaigos. Mano įsitikinimu, filosofija turėtų išsaugoti savo skirtingumą nuo politikos, kad ir kaip raukytusi Marxas, tatau išgirdęs. Noras rasti, o neradus galbūt net nustatyti (!) tam tikrą visas minties tradicijas vienijantį etinių tiesų kanoną sučiuopiamas ir trečiosios konferencijos medžiagoje: „Šios konferencijos darbas, regis, visiškai derinasi su UNESCO ‚Pagrindiniu projektu‘, kurį sudaro ilgalaikės pastangos siekti, kad Rytų ir Vakarų tautos būtų geriau suprantamos vienu ir kitu kultūrinės vertybės.“²¹⁴ Ši Charleso Moore'o pastaba pateikiama kaip tam tikras konferencijų apibendrinimas. Iš tiesų skaitant pranešimus anksčiau ar vėliau *išryškėja konferencijų organizuotojų ir dalyvių troškimas susieti savo mintis su politinėmis aktualijomis ne tik abstrakčiu, bet ir, galimas dalykas, instituciniu pavidalu. Už tokių sąsajų slepiasi jau kelis šimtmečius filosofus kamuojantis menkavertiškumo jausmas, kurio esmė – filosofijos nereikalingumas, nebuitiškumas, nedalykiškumas, nepraktiškumas gyvenant per dėt pragmatiskame Vakarų pasaulyje, kuriame viskas matuojama išorinės naudos svaisiais. Už tokių sąsajų slepiasi ir konferencijų rengėjų išradingumas bei apsukrumas, nes būtent taip*

²¹³ "Report of the Seminar in Metaphysics," p. 435.

²¹⁴ Charles A. Moore, "East-West Philosophy in Practical Perspective," p. 11.

„supolitinus“ ir „suaktualinus“ filosofiją, plačiau atsiveria įvairių fondų durys, lengviau gaunamos lėšos.²¹⁵

5. Yra ir kitų keblumų: pavyzdžiui, kas spręs, kas tinka sintezei, kas – ne? Manau, kad šis klausimas iš principo neišsprendžiamas. Taip pat turint galvoje, kad tokių sintezių gali būti neapibrėžta aibė, kokie šios aibės tarpusavio santykiai, kas kurs sintezių sintezę *ad infinitum*? Ir apskritai, kaip galima kurti pastovią sintezę iš to, kas savaime nėra pastovu – iš tradicinių vienos ar kitos kultūros mąstymo perspektyvų, kintančių istorijos eigoje? Ar tokios pastangos nereiškia, jog sintezės objektu virsta idėjų istorija, tuo tarpu tikrasis filosofijos objektas – egzistenciškai svarbi, prasminga bei aktuali dabartis – gudriai nustumiamas į antrą planą? Pasaulinės filosofijos kaip didžiųjų mąstymo tradicijų sintezės sąvoką daro įtartina dar ir tai, kad ji išsirutulioja iš tam tikro idėjinio kolektyvizmo, jungtinių filosofijos pajėgų, kooperatyvinio mąstymo. Tokia sintezė neturi individualaus autoriaus, kaip neturi daugelis ekonominių-politinių ideologijų, kurias remia niekieno neįvardijamos siekių grupės.

Antraip tektų prabilti apie „organizuotą filosofiją“! Kas tai per padaras? Juk esama prasmės, kuria filosofijos negalima „užsakyti“, kuria filosofo negalima įdarbinti „paslaugų sferoje“. O būti įdarbintam kuriant visokias visuomenines, šviečiamąsias ir valstybines programas – ar tai ne triūsas paslaugų sferoje? Esama prasmės, kuria filosofija tegali būti teoriška, o taikomoji filosofija yra oksimoronas. Minties perėjimas į išorinę tikrovę tebėra neįmenama mįslė ir tokia liks, vadinasi, liks filosofiška. Kaip dailė, nepasiekusi išorinio

²¹⁵ Pavyzdžiui trečiąją Rytų-Vakarų filosofų konferenciją rėmė, netgi „darė galima“: Amerikos žinių draugijų taryba, Azijos fondas, Juliette'os M. Atherton palikimo fondas, Niujorko Karnagio korporacija, Samuely N. ir Mary Castle fondas, Ekonominių ir kultūrinių reikalų taryba, Danforth'o fondas, Farfieldo fondas, Frearo Eleemosynary palikimo fondas, Edwardo W. Hazeno fondas, Idealistinės filosofijos fondas, McNerny'o fondas, UNESCO, Watumullo fondas. (Žr. Charles A. Moore, „East-West Philosophy in Practical Perspective,” p. 10-11.) Be abejonės, iš tokios daugybės fondų gautos lėšos būtina pateisinti, kad remiama veikla – šiuo atveju filosofavimas – atlieptų ideologinius kiekvieno fondo įstatus. Kyla pagrįstų abejonų, ar organizuotais pavidalais patarnaudama įvairioms politinės bei visuomeninėms įstaigoms, filosofija netaps šių įstaigų įkaite, kaip jau ne kartą yra atsitikę akademinėje filosofijos istorijoje.

pasaulio, dar negali vadintis daile, taip filosofija, pasiekusi išorinį pasaulį, jau nebegali vadintis filosofija.

Pasaulinė filosofija kaip filosofinis universalizmas

Iki šiol nurodytiems „pasaulinės filosofijos“ atvejams būdingas noras iš stambiausių intelektualinių tradicijų (nelabai aiškiu pagrindu) išrinkti tam tikras idėjas ir iš jų suldyti visus (iš tikrųjų nelabai aiškų, ką) patenkinančią sintezę. Tokį požiūrį pavadinau „sintetizmu“. Kita „pasaulinės filosofijos“ idėja yra gimininga sintetizmui tuo, kad jos autoriai taip pat pabrėžia *visuotinės* filosofijos svarbą ir siektinumą, tačiau, anot jų, tokia filosofija gaunama ne sintezės, o analizės būdu. Tiesą sakant, visiems bendros filosofijos nereikia kurti, ji jau glūdinti tautų pasaulėžiūrose, tik padengta nepermatomu kultūrinių ypatybių ir papročių luobu, kurių reikia nugramdyti, kad būtų galima prisikasti prie visuotinio pamato. Susiduriame su dabartine švietėjiško universalizmo variacija, kuri Rytų-Vakarų konferencijose yra ženkli, turėjusi ir tebeturinti ne vieną iškalbingą šalininką, kurių iškiliausias, ko gero, bus Filmeris Stuartas Cuckowas Northropas. Trumpam stabtelėsiu prie pastarojo pažiūrų, kurios konferencijose laikytos ne tik autoritetingomis, bet ir atspindinčiomis gana stambios dalyvių grupės asmeninius įsitikinimus.

Savo pranešime apie lyginamąją filosofiją ir pasaulinę teisę, Northropas pateikia tokią analogiją: kaip žinia, romėnų teisininkai skyrė dvi įstatymų rūšis – *jus civile*, kurią sudarė pavienės tautos ar genties vietoje taikomi gyvieji įstatymai, ir *jus gentium*, kurią sudarė tai, kas bendra atskirų tautų *jus civile*. Vienoje pusėje turime „*jus civile* įvairovę ir pliuralizmą“, kitoje – „*jus gentium* universalizmą ir monizmą“. Kaip tik pastarasis, anot Northropo, vėlesniais amžiais lėmęs Vakarų teisinių ir valstybinių įstaigų sėkmingą plėtojimasi. Po šios romėniškos analogijos filosofas pateikia klausimą: „Ar aptinkamas toks *jus gentium* dabartinio pasaulio gyvųjų įstatymų pliuralizme? Jeigu taip, tada nėra pa-

grindo galvoti, kad negalima sukurti tarptautinės teisinės bendruomenės, naudojantis Romos teisininkų ir valstybininkų stoikų metodais.“²¹⁶

Nors pranešime kalbama apie teisinį ir įstatyminį universalizmą, tačiau tokio universalizmo gavimo būdas yra tapatus tam, kurį Northropas ir kiti mąstytojai siūlo ir pasaulinės filosofijos atveju. Nuostabą žadina ne tik veiksmo paprastumas: (a) pavienių kultūrų apibūdinimas skyriumi, (b) sugretinimas ir palyginimas nustatant skirtynes ir bendrybes, (c) bendrybių apjungimas vienu visuotiniu *jus gentium* pavadinimu, (d) galų gale keistas nutylėtas ir, žinoma, klaidingas išivaizdavimas, kad *tokių bendrybių konstatavimas kažkuria prasme yra jų administravimas, kad abstrakčiai susumuotas universalizmas yra konkrečiai suderintas ir įgyvendintas universalizmas*. – Nuostabą žadina ir tai, kaip labai kažkokie aiškiai neįvardyti ketinimai ar vizijos, užliūliuoja filosofų protus, o patį filosofavimą neatpažįstamai iškraipo. Pasaulinė filosofija kaip vietinių praktikų – nesvarbu minties ar elgesio – bendravardiklinimas pasauliniu mastu!? Ir ką tai turi bendra su laisvu, individualiu, tiesos siekiančiu filosofavimu? Ką tiesa turi bendra su bendru vardikliu? Darsyk tenka suuosti – juk tiesiai šviesiai šitai mums nepasakoma! – kad už pasaulinės filosofijos slypi politinis projektas ar net programa. Jei taip, tuomet pasaulinė filosofija bus teisingiau suprasta kaip ideologija. O ideologija virtusi filosofija jau nebe filosofija, nes kad ir kaip paradoksaliai skambėtų, ji stokoja atsiribojimo nuo tam tikrų praktinės veiklos smulkmenų, ji – *universalizmo evangelija – pati stokoja universalizmo anapus programų, projektų, mokyklų, srovių, sąjūdžių, visuomeninių sluoksnių, politinių bei ūkinių konjunktūrų*.

Northropas nesikuklina ir drąsiai vartoja tokius skambius pasakymus kaip „lyginamoji pasaulio kultūrų filosofija“²¹⁷ arba „lyginamoji pasaulio tautų ir kultūrų filosofija“²¹⁸. Patetine prasme šios sparnuotos frazės išties užburiančios. Tačiau griežtesne, sąvokinio apibrėžtumo prasme su tokia miglota vartosena toli nenueisime! Northropas nė nesivargina paaiškinti tiksliau, ką turi gal-

²¹⁶ Filmer Stuart Cuckow Northrop, „Comparative Philosophy and World Law,” p. 778.

²¹⁷ Ten pat, p. 773.

²¹⁸ Ten pat, p. 776.

voje. Po filosofo analoginių svarstymų apie *jus gentium* atitikmenis dabartinėje filosofijoje, vis dėlto esame priversti galvoti apie tam tikrą pasaulinę tautinių pasauležiūrų suvestinę, stambiausių minties tradicijų pamatinių tiesų kodeksą, kažką panašaus į Pirmąjį pasaulinių religijų parlamentą, kuris įvyko 1893 metais Čikagoje ir kurio misija, anot Halbfasso, pratęsia Honolulu lyginamosios filosofijos sąjūdis bei Rytų-Vakarų filosofų konferencijos.²¹⁹ (Šis palyginimas anaip tol nėra iš piršto laužtas. Šitai ypač išryškės vėliau, kalbant apie pasaulinę filosofiją kaip intelektinių tradicijų susitikimo ir susitaikymo bei abipusio praturtinimo ir papildymo patetikas, kadangi vienas pagrindinių Pirmojo pasaulio religijų parlamento tikslų kaip tik ir buvo pasaulio religinių bendrijų vadovų troškimas įtvirtinti taiką bei santarvę tarp pasaulio religijų, kas savo ruožtu skatintų taiką ir santarvę tarp pasaulio tautų.²²⁰ Antra vertus, minėto Parlamento sesijų metu buvo skiepijama savita, Swamio Vivekanandos išplėtotą, universalizmo atmaina, pagal kurią visas religijas siejančios tam tikros bendros kertinės tiesos. Minėtas universalizmas dar noriau pripažintas Antrojo ir Trečiojo pasaulinių religijų parlamentų sąskrydžiuose. Jo pėdsakų pilnutėlė Honolulu tradicija.)

Kita, kuklesnė filosofinio universalizmo, ar monizmo atmaina, kurią globaliu Rytų ir Vakarų akistatos požiūriu derėtų vadinti dualizmu, – tai gėronoriškas, bet kažin ar vaisingas mėginimas nustatyti atskiram stambiam civilizaciniam junginiui bendras visuotinybes, drauge pripažįstant, jog esama kurtinių dvasinių bei kultūrinių skirtumų, neleidžiančių stambiausių civilizacinių židinių – Rytų ir Vakarų – subendravardiklinti iki galo. Pažiūrėkime, kaip tai daro kita ryški konferencijų asmenybė Edwinas Arthuras Burtas. Filosofas prabyla apie tam tikrą pamatinę problemą, su kuria norom nenorom susiduria kiekvienas, kuris siekia didesnio Rytų ir Vakarų tarpusavio supratimo. Savo straipsnį Burtas pradeda klausimu: „Ar esama lemiamo, rytietiškus mąstymo būdus siejančio bruožo, kurį vakariečiams ypatingai sunku suprasti, taip pat ar

²¹⁹ Žr. Wilhelm Halbfass, *India and Europe*, p. 164.

²²⁰ Ar taika ir santarvė kaip praktinės dorybės drauge yra ir teorinės dorybės, išsiugdytinios ir puoselėtinios filosofų tarpe, – prie šio klausimo grįšiu netrukus.

esama lemiamos prielaidos, tipiškos Vakarams, kurią rytiečiams ypatingai sunku deramai įvertinti?²²¹ Čia Burtas, kaip ir dauguma jo kolegų, pripažįsta, jog iš tiesų esama daugybės išankstinių nuostatų, dėl kurių niekaip nesusitaria įvairios tarpusavyje besivaržančios filosofijos mokyklos tiek Rytuose, tiek Vakaruose. Tačiau nepaisant šių gausių vidinių nesutarimų, taip pat esama aukštesnės pakopos vienybės. O ši nesutarimu virsta tik tuomet, kai Rytai ir Vakarai peržengia savo ribas, tarpusavyje ima derinti savo kertines sampratas. Burtas žodžiais, „esama bendresnių išankstinių prielaidų, tipiškų visiems Vakarams, ir prielaidų, tipiškų visiems Rytams; tuomet ir susiduriame su kontrastingais mąstymo apie viską, ką filosofai bando interpretuoti, būdais“, kurių skirtumus autorius vadina „beveik neišsprendžiamais“²²². Iš pačių pradžių, nenurodęs pagrindo, Burtas daro kelias įtartinas prielaidas, jog (a) Vakarai ir Rytai skiriasi iš pagrindų; (b) jog skirtingumo esmė glūdi dėmenyse, o ne jų išsidėstyme (kaip tyčia priešingai įrodinėja tiek Arthuras Lovejoy'us savo istoriografiniuose veikaluose, tiek Randallas Collinsas savo filosofijų sociologijoje); (c) esama vienos ypatingos prielaidos, kuri vienija *visus* Vakarus, ir vienos ypatingos prielaidos, kuri vienija *visus* Rytus; (d) ir ta prielaida yra vienodai sunkiai suprantama *visiems* kitos mąstymo tradicijos nariams. Čionai ne vieta ginčytis su autoriumi iš esmės, nors negaliu sutikti nė su vienu teiginiu. Įsidėmėtina tik, kaip naiviai ir lengvapėdiškai formuluojamas pats klausimas, kaip skubama, tiesiog neriama į tam tikrą atsakymą, kurį be ypatingų pastangų galima išskaityti iš pačių prielaidų.

Beje, ar „visi“ Vakarai iš tikrųjų yra tokie (vieningi ar skirtingi) ir ar „visi“ Rytai iš tikrųjų yra tokie (vieningi ar skirtingi) – šitai yra *empirinis* klausimas, kurio imtis turėtų etnografai, etnologai, empiriniai kultūrologai, bet tikrai ne filosofai! Kam jiems tas apibendrinimas? Nuo kada jie tai daro kvalifikuotai? (Probėgšmais pažymėsiu, kad atsargesni mąstytojai savo žodyne „Rytus“ jau seniai iškeitė į „Aziją“, o tai reiškia, jog stambiosios minties tradicijos gru-

²²¹ Edwin Arthur Burt, „A Basic Problem in the Quest for Understanding Between East and West,” p. 673.

²²² Ten pat, p. 674.

puojamos geografiniu, o ne episteminiu pagrindu! Dairytis filosofinių visuotinių niubių bent jau Rytuose galėtų tik *trokštantis* jas ten rasti ir nekritiškai tapatinantis pasaulinės kartografijos vaizdinius su filosofinių tradicijų sklaidos lauku.)

Taigi ar esama kokio nors vieno mąstysenos bruožo, vienijančio Rytus ir drauge juos nutolinančio nuo Vakarų, ir bruožo, vienijančio Vakarus ir drauge juos nutolinančio nuo Rytų? Burtas yra įsitikinęs, jog esama. „Šis bruožas atsiskleidžia per faktą, jog Vakarų mąstytojai pasitiki protu kaip vedančiu į visokio pobūdžio tiesą ir išvalgą, kokios tik yra įmanomos žmogui, tuo tarpu Rytų mąstytojai yra giliai įsitikinę, kad galutinė tiesa pasiekama vien tik peržengiant protą ir jo esminius ribotumus.“ Šių dviejų kertinių prielaidų takoskyra, Burtto manymu, yra „labai radikali“²²³. Filosofas pateikia tris apibrėžtus pavyzdžius, kurie turėtų iškelti aikštėn šią pamatinę Rytų ir Vakarų mąstysenų skirtybę. Tai filosofinės „patyrimo“, „tiesos“ ir „praktikos“ sąvokos. Glaustumo dėlei aš aptarsiu tik, kaip Burtas vaizduoja „patyrimo“ sąvoką. Apie vakarietišką filosofinę „patyrimo“ ir – autoriaus nuomone – jo sinonimo „empirijos“ vartoseną Burtas rašo:

Vakariečiai tipiskai šiems [patyrimo ir empirijos] žodžiams suteikia reikšmę, turėdami galvoje inducinį mokslą bei tiesą apie faktinį pasaulį, kuriame natūraliai taikomi indukcinio mokslo metodai. Žinoma, esama išimčių, tačiau jos nesudaro vyraujančios srovės.²²⁴

Toliau Burtas nurodo, kas savybinga rytietiškai „patyrimo“ ir „empirijos“ vartosenai:

²²³ Ten pat, p. 675. Prielaidų formuluotė itin primena Filmerio Northropo jau prieš gerą dešimtį metų išplatintą skyrimą tarp „postuluojamųjų sąvokų“ (concepts by postulation) ir „juslinių sąvokų“ (concepts by intuition) (žr. Filmer Stuart Cuckow Northrop, *The Meeting of East and West*), kurios savo ruožtu itin primena Bertrand'o Russello skyrimą tarp „aprašomųjų sąvokų“ (concepts by description) ir „pažintinių sąvokų“ (concepts by acquaintance) (žr. Bertrand Russell, *Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript*).

²²⁴ Edwin Arthur Burt, „A Basic Problem in the Quest for Understanding Between East and West,” p. 675.

Kai mūsų kolegos iš Rytų taria šiuos žodžius, jie turi omenyje akivaizdžiai skirtingą ir Vakarams keistoką dalyką: būtent žmogaus proto pažangą gilesnės savasties įgyvendinimo linkme, kas išvaduoja nuo nerimo ir suteikia ramybę, kurios anksčiau stigo. Šitai įgyvendinti yra laimėjimas, kuris, anot jų, reikalauja peržengti proto ribas. Jų požiūriu, indukcinis mokslas savo vaidmenį atlieka dalyvaudamas šiame gilinančiame vyksme, nuo kurio priklauso jo vertė.²²⁵

Daug svarbesnė yra pirmoji Burtto pastaba, kadangi jis pats yra vakarietis, tačiau *ne tik* vakarietis, bet dar *ir* amerikietis, *ir* anglosaksų kraštuose populiarios filosofinio empirizmo tradicijos atstovas (bent jau savo žodynu), *ir* uolus logikos, tame tarpe ir indukcinės eksperimentinių mokslų logikos tyrėjas²²⁶. Darydamas tokius pareiškimus Burtas norom nenorom tampa visos Vakarų filosofijos ambasadoriumi (nelabai įsivaizduoju, kas savo noru galėtų imtis tokio skausmingo išbandymo!). Tampa ambasadoriumi, tačiau tik vardiniu, nes iš tikrųjų neįstengia sudaryti ir pateikti – ir kas galėtų? – išsamios vakarietiško mąstysenų tipologijos. Iš pusės žodžio aišku, jog Burtto požiūris į patyrimą tėra vienos ir nebūtinai pagrindinės vakarietiškos filosofinės mokyklos atšvaitas. Jo dalinis apibendrinimas visiškai netinka, tarkim, filosofinei „patyrimo“ sąvokai, kurią puoselėja fenomenologinė mokykla Vakaruose ir jos egzistencialistinės atšakos, kurių, beje, niekaip nepalaikysi „išimtimis, nesudarčiomis vyraujančios srovės“. Tiek Burtas, tiek kiti filosofai, atvykę į Honolulu daugiausiai iš Europos bei Šiaurės Amerikos, Rytų ir Vakarų filosofų konferencijose atstovaudami Vakarus, elgiasi vienašališkai, atstovauja tik tam tikrus Vakarus, todėl jų atstovavimas dažniausiai daro meškos paslaugą, stereotipina Vakarus, vaizduoja juos vientisesnius negu jie iš tikrųjų yra. Toks ambasadoriavimas – kad ir kaip nemaloniai tatau skambėtų – yra apsišaukėliškas. Burtto aiškinimas apie „vakarietišką“ patirties sampratą yra baisus „patirties“ sąvo-

²²⁵ Ten pat, p. 675.

²²⁶ Žr. Edwin Arthur Burt, *Right Thinking: A Study of Its Principles and Methods*.

kos reikšmių įvairovės susiaurinimas norint sukurti dirbtinį tarpcivilizacinį kontrastą.

Kitas dalykas: kalbėdamas apie kultūrą Burtas daro kiekybinio apibendrinimo klaidą, apie kultūrą sprendžia pagal daugumos ir mažumo santykį, o ne kokybiniu nagrinėjimu, kurio esmė, ar reiškinys būdingas kultūrai, ar ne. Juk pasakymas „žinoma ir Vakaruose yra išimčių“ gali reikšti du dalykus: (a) kad, būdamos išimtys, jos nepriklauso Vakarams, arba (b) kad šios išimtys api-būdina Vakarus ne mažiau negu taisyklės, nes *kokybiniu požiūriu taisyklės, kurias nustato dauguma, ir išimtys, kurias nustato mažuma, gali sudaryti netgi priešingą santykį – išimtys gali būti svarbesnės negu taisyklės!*²²⁷

Darsyk susiduriame su paviršutinišku universalizmu, tiesa, šįkart taikomu daliniu požiūriu: skelbiamas tariamas kultūrinis Rytų vieningumas ir Vakarų vieningumas, ne tik neturint svarių, įtikinamų argumentų, bet turint akivaizdžiai klaidingus argumentus. Šitai tokį universalizmą daro ypač įtartina, kadangi slapti pranešėjų norai, jausmai, nuotaikos, žodžiu, *patetikos* gožte gožia pareiškimų moksliskumą. Taip pat susiduriame, kaip ir anksčiau cituoto Bammante's atveju, su nedovanotinu lengvapėdišku, šališku faktų iškraipymu siekiant nepagrįstų visuotinybių, kuris verčia dvejoti ne tik palyginimų logiškumu, bet ir etiškumu. Iš kur tas noras kalbėti visų Vakarų arba visų Rytų vardu? Panašu į niekaip neišblėstančius stambųjų civilizacijų imperializmo nuodėgulus. Negaliu susilaikyti, nepateikęs dar vienos ištraukos, paimtos iš trečiosios konferencijos medžiagos. Tai lyg ir nekaltas klausimas, nuskambėjęs iš auditorijos profesoriui Burtui, kurį drauge su profesoriaus atsakymu straipsnių rinktinės redaktoriai nusprendė įtraukti į savo solidų leidinį.

Vakarai įsitikinę, kad žmogus yra laisvas dėl to, kad turi protą, tuo tarpu Rytai įsitikinę, kad jis gali tapti laisvas naudodamasis protu. Rytų požiūriu protas žmogų veda į laisvę, kuri yra anapus proto. Ar sutinkate?²²⁸

²²⁷ Šią lemtingą klaidą kartoja Hajime Nakamura savo veikalė *Ways of Thinking of Eastern Peoples*.

²²⁸ Edwin Arthur Burt, "A Basic Problem in the Quest for Understanding Between East and West," p. 690.

Vargu ar apskirtai reikalingas koks nors komentaras. Tai tik vienas mažas pavyzdėlis, kaip kartais – tiesą sakant, visai neretai – naiviai suprantami tiek Rytai, tiek Vakarai, tiek Rytai *ir* Vakarai: „Jonas galvoja taip, o Petras – taip. Ar sutinkate?“ Tiesiog genialu! Nuo kada tokia vienovė, toks pastovumas, toks „apie viską vienu pavadinimu“?

Pasaulinė filosofija kaip susitikimo ir susitaikymo patetika

Kitas dvi „pasaulinės filosofijos“ idėjas iš tiesų vadinsiu ne „idėjomis“, o „patetikomis“ lygiai dėl tos pačios priežasties, dėl kurios Arthuras Lovejoy'us šį terminą vartojo savo idėjų istoriografijoje. Rytų-Vakarų filosofų konferencijų pranešėjai dažnai atkreipia klausytojų bei skaitytojų dėmesį į savo sąmoningas pastangas *suvesti* (daryti, kad susitiktų) ir *sutaisyti* Rytus bei Vakarus. Tame pačiame straipsnyje, kuriame Edwinas Burttas mėgino įvardyti pamatinį skirtumą, neva leisiantį teisingai suprasti visas kitas, ne tokias pamatines (?) tiek rytietiškos, tiek vakarietiškos mąstysenų ypatybes, skirtumą tarp išsivadavimo ieškančių Rytų, peržengiančių racionalaus supratimo ribas, ir laisvės ieškančių Vakarų, kaip tik liekančių racionalaus supratimo ribose – tame straipsnyje Burttas piešia viltingą viziją:

Aš esu įsitikinęs, jog esama tokio supratimo, kurio fone abi [Rytų ir Vakarų] perspektyvos gali atrodyti kaip papildančios viena kitą, o ne prieštaraujančios viena kitai. Šitai nieku būdu nereiškia, kad susitaikymas bus paprastas, tačiau jis taps įmanomas.²²⁹

Kertinės sąvokos – „susitaikymas“ ir „papildymas“. Pastarąją aptarsiu kitame skirsnyje, o dabar apie susitaikymą²³⁰, kurį pusiau kaip sinonimas dialo-

²²⁹ Edwin Arthur Burtt, „A Basic Problem in the Quest for Understanding Between East and West,” p. 678.

²³⁰ Dėl žodžio vartosenos žr. Edwin Arthur Burtt, „Basic Problems of Method in Harmonizing Eastern and Western Philosophy,” p. 104; John Wild, „Certain Basic Concepts of Western Realism and Their Relation to Oriental Thought,” p. 250; Van Meter Ames, „Aesthetic Values in East and West,” p. 343; taip pat Wilhelm Halbfass, *India and Europe*, p. 347.

ginėje Rytų ir Vakarų raštijoje dar lydi žodis „susitikimas“. Tiesmukai kalbėti apie Rytų ir Vakarų susitikimą XX amžiuje lyg ir būtų anachronizmas. Juk Rytai ir Vakarai vieni apie kitus žinojo itin seniai, gerokai prieš Kristų. Todėl darytina prielaida, jog omenyje turimas ypatingas Rytų ir Vakarų susitikimas labai konkrečiomis istorinėmis aplinkybėmis, norint įveikti kelis amžius – o ne keliasdešimt! – trukusį Rytų ir Vakarų „prasilenkimą“. Taip pat logiška galvoti, jog ten, kur siūlomas susitaikymas, yra išiplieskęs nesutarimas, kurio subjektai yra Rytai ir Vakarai. Pačioms konferencijoms polemėnis tonas yra svetimas. Apie opius dalykus čia kalbama apylankomis ir eufemizmais. Todėl konfliktai, kuriuos norima ir siūloma spręsti, dažniausiai tiesiai neįvardijami. Toks nusiteikimas savaime byloja apie stiprų rytietišką kultūrą poveikį konferencijų atmosferai, kuriai nebūdingas vakarietiškas, galbūt labiau amerikietiškas principas „honesty is the best policy“²³¹.

Vis dėlto kokie tie galimi nesutarimai? Paprastai gręžiamasi ne į tolimus, senovės laikus, ne į Ktesijaus²³², Megasteno²³³ ir Aleksandro Didžiojo laikotarpi. Galvoje turima artimesnė praeitis, naujieji amžiai, pirmąkart tiesiogiai – nebesinaudojant arabų tarpininkyste ir sausumos keliais, pereinant prie spartesnės ir pajėgesnės laivininkystės – užmegzti prekybiniai ryšiai su Azija, ilgainiui prasidėjusi kolonizacija, beatodairiškas Rytų vakarietinis, prievartinis krikštas, prozelitizmas, politinis bei ūkinis išnaudojimas, vergovė, rasizmas. Taip pat jaučiamos vienu gilio nuoskaudos, iš kitų girdimi nuoširdūs atsiprašymai dėl kelis šimtmečius Vakaruose besitęsusio vienkrypčio intelektualų eurocentrizmo, rytietiško mąstymo tradicijų nuvertinimo, kultūrinių nuopelnų menkinimo, maskuoto, o neretai ir atviro filosofinio šovinizmo mąstytojų iš rytų atžvilgiu. Suprantama, nepamirštami ir dviejų pasaulinių karų žiaurumai –

²³¹ „Sąžiningumas – geriausia politika“. Paprastai šiuo priežodžiu norima pasakyti, kad, vengiant nesusipratimu, iš anksto geriausiai sakyti taip, kaip yra, tai yra nešvelninant ir negražinant.

²³² Graikų gydytojas iš Knido, gyvenęs apie 400 metus prieš Kristų, dirbęs persų karaliaus Artakserkso dvare, parašęs *Persijos istoriją* („Persiką“) ir *Indijos istoriją* („Indiką“).

²³³ Graikų geografas, gyvenęs IV-III amžiuje prieš Kristų, buvęs karaliaus Seleuko I pasiuntiniu Indijoje, bendravęs su indų karaliumi Čandragupta, parašęs *Indijos istoriją*.

karų, kuriuose susipriešinusių civilizacijų kraugeriškos ambicijos, kėsiai bei sankirtos irgi atliko nemažą vaidmenį. Šis skaudus prisiminimas ir tebejauciamas kartėlis savaip nudažo „pasaulinės filosofijos“ idėją, paverčia ją nebe idėja, o patetika, sudėtinga jausena, kurią būtina gydyti filosofškai. Konferencijų dalyviai, kurių daugumą sudarė filosofai ir idėjų istoriografai, taigi žmonės, kaip niekas kitas įsisąmoninę praeitį, dabar naudojami kiekviena proga, mėgina išsklaidyti tą niekšingos praeities slogutį, ir sėti taiką bei santarvę, puoselėti brolystės dvasią. Štai kodėl Rytų-Vakarų filosofų konferencijose pakartotinai prašnenkama apie susitaikymą.

Vis dėlto kad ir kaip suprantamas ir sveikintinas toks elgesys doroviniu ir – darsyk – politiniu požiūriu, tenka pripažinti, jog racionalaus filosofinio turinio jame beveik nėra, arba jis yra ne idėjinio, o patetinio pobūdžio. Pasaulinė filosofija kaip pokolonijinis susitaikymas iš esmės yra neprotinga, jausminė dorovinė būseną – nesvarbu, ikifilosofinė ar pofilosofinė. Būtent dėl šios aplinkybės jai labiau tinka poetinės raiškos priemonės: tose pranešimų vietose, kuriose kalbama apie Rytų ir Vakarų susitaikymą, neretai pereinama prie pakylėto oratoriško stiliaus, kuriuo siekiama ne tiek *įtikinti*, kiek *įkvėpti*. Būtent šia prasme visiškai suprantamas ir juolab puoselėtinas yra šių dviejų stambių kultūrinių regionų susitikimas ir susitaikymas. Tačiau griežtesne, praktiškesne, taigi teoriškesne filosofijos prasme mes liekame šio mokslo-meno prieigose, taip ir neperžengę slenksčio, nepradėję filosofuoti. Juolab kad siūlomas susitikimas ir susitaikymas, išgyventas kaip geranoriškas nusiteikimas, arba nėra filosofų smulkiau tikslinamas, arba, jeigu tikslinamas, susiduria su gausybe teorinių sunkumų, kuriuos šiame ir kituose disertacijos skirsniuose esu jau aptaręs arba ketinu aptarti.

Visiškai pritariu Wilhelmo Halbfasso įspėjimui, jog „turime vengti paviršutiniškos susitaikymo, harmonijos ir galutinės tapatybės retorikos, kurios pagundai linkę pasiduoti tiek lyginamoji filosofija, tiek Rytų ir Vakarų dialogas“²³⁴. Iš tiesų pernelyg dažnai pokolonijinės nuoskaudas stengiamasi užglaisdyti tiesiog jaudulinga santarvės retorika. *Vakarų ir Rytų dialogas ne tiek filosofuoja,*

²³⁴ Wilhelm Halbfass, *India and Europe*, p. ix.

kiek atlieka tarpkultūrinio susitaikymo apeigas. Tačiau pabuskime! Juk tai filosofinis, teorinis bendravimas, šnekos apie susitaikymą mažų mažiausiai skamba keistai; matosi, kaip praktinis politinis konferencijos fonas nustelbia teorinį. Kaip kivirčiai politikoje yra tikra neganda, taip ginčai filosofijoje yra tikra palaima. Akivaizdžiai painiojamos sritys, o tas retsykais pataikūniškas šnekėjimas Honolulu centre kartkartėmis darosi įkyrokas. Nuo Sokrato laikų žinome, kad eilinių piliečių taip vertintas mandagumas ir taktas keistuoliams filosofams buvo iš principo svetimas, jų šaltas protavimas *nepaisant nieko* – susiklosčiusių religinių bei dorovinių papročių, politinių realijų, visuomeninės padėties, profesinių nuopelnų – stačiai varė kai kuriuos bendruomenės narius iš kantrybės, ypač valstybininkus, visuomenininkus ir tikinčiuosius. Honolulu lyginamosios filosofijos sąjūdis kuria malonaus pokalbio atmosferą, kuriai poleminei dvasia, regis, tampa pavojinga, vengtina, mat ji visuomet pašnekovus kažkiek verčia jaustis nepatogiai. – Žinoma tik tuos, kurie po filosofijos gylio įkandimo (daryk Sokratas!) nesugeba pajauti palaimos, nušvitimo, išgelbėjimo.

Pasaulinė filosofija kaip abipusio praturtinimo ir papildymo patetika

Esama dar vienos „pasaulinės filosofijos“ ne tiek idėjos, kiek jausenos – tai Rytų ir Vakarų abipusio praturtinimo bei papildymo patetika. Tiesa, ši nuostata toli gražu nebuvo išrasta Honolulu centre. Apie rytietiškų ir vakarietiško mąstymo ir elgesio tradicijų kultūrinius, dvasinius, netgi vertybinius mainus dar pirmaisiais XX amžiaus dešimtmėčiais samprotavo, pavyzdžiui, Maxas Scheleris. Jo manymu, Rytai ir Vakarai turėjo vieni iš kitų semtis patirties tokiose veiklos plotmėse kaip vidinės sielos ir išorinės gamtos pertvarkymo technikos, asketika (vidinių kančių šalinimo metodai), eugenika (sąmoningas giminės praradimo instinkto valdymas siekiant tobulesnių palikuonių), nauji filosofavimo būdai (ypač ikifilosofinių parengiamųjų psichinių būsenų puoselėjimas)²³⁵. Scheleris pabrėžė būtinybę suvienyti Rytų vidinę ir Vakarų išorinę valios įgyvendinimo perspektyvas:

²³⁵ Žr. Max Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*. Vertimas į anglų kalbą: *Problems of a Sociology of Knowledge*.

jeigu vykdant didįjį visos žmonijos uždavinį, t.y. šalinant negalias ir kančias, išorinė, sparčiai auganti vakarietiško gėrybių gamyba ir aktyvi *kova* su negaliomis (t.y. šalinant *išorines* priežastis) *sujungtų* jėgas su aktyviu, herojišku paprasčiausio „*kantrumo*“ menu, pagrįstu psichiniu metodu (t.y. *vidiniu* „kentėjimo“ slopinimu), ir aktyvia sielos priežiūra..., būtų *visiškai* įvaldyta išorinė gamta ir vidinė prigimtis.²³⁶

Bendrai kalbant, bet koks Rytų ir Vakarų intelektualinių tradicijų susidūrimas kažkuria – tiek neigiamo, tiek teigiamo poveikio darymo – prasme „praturtina“ abi puses. Tačiau Honolulu sąjūdžio sumanytojai ir dalyviai žodį „praturtinti“ dažniausiai vartoja konkretesne „papildymo“ prasme. Minties eiga maždaug tokia: Rytų ir Vakarų mąstymo ir elgesio skirtumai neneigia vieni kitų, nereikalauja, kad pritariant vieniems automatiškai būtų prieštaraujama kitiems. Anaipol, skirtumus tarp rytietiško ir vakarietiško kultūrų galima įkomponuoti vienus į kitus gaunant tobulesnį, pilnesnį, turtingesnį, visapusiškesnį darinį, kurio naujais privalumais džiaugtųsi tiek Rytai, tiek Vakarai. Pateiksiu ilgesnį tekstinę ištrauką²³⁷, kurioje puikiai atsiskleidžia praturtinimo bei papildymo patetika:

Čia vieni iš kitų gali pasimokyti dar daugiau negu ligi šiol. Rytams reikia jausti daugiau simpatijos Vakarų įsitikinimui, kad savo racionaliomis galiomis žmogus gali susilyginti su kūrybinėmis progomis, kurias tikrovė jam nuolatos teikia. Vakarams reikia geriau įsisąmoninti tą aukštą vertę, kurią Rytai teikia racionalų supratimą per-

²³⁶ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 141-3.

²³⁷ Kurį derėtų suvokti kaip tam tikrų konferencijose vyravusių nuotaikų ir pareiškimų pavyzdį. Cornelius Krusé savo straipsnyje „Western Theories of Value“ (p. 385-6) nėra patenkintas netgi „praturtinimo“ sąvoka ir šneka apie aukštesnę kultūrų tarpusavio suvokimo laipsnį, kurį jis vadina Rytų ir Vakarų „abipusiu persismelkimu“ (angl. *interpenetration*). Dėl sąvokos „praturtinti“ vartosenų, daugiau ar mažiau panašių į Arthuro Burtto, žr.: Wilhelm Halbfass, *India and Europe*, p. 233. Henry Rosemont, Jr., „Against Relativism,” p. 69; Roger T. Ames, „Confucius and the Ontology of Knowing,” p. 265-6.

žengiančiai savipratai, žadančiai ne tik vidinį išsilaisvinimą nuo konfliktų, bet ir tobulesnį įgyvendinimą tikslų, kurių siekia protas savo sisteminamąja veikla. [...] Ateityje pagrindinis filosofinis uždavinys, regis, bus palaipsniui išplėtoti pasaulinę filosofiją, dalyvaujant šiame abipusio praturtinimo procese. Nei Rytams, nei Vakarams nereikia prarasti nė menkiausios dalies iš savo branginamo filosofinės praeities paveldo. Paprasčiausiai reikia toliau aiškintis ir artikuliuoti visas išvalgas, kurias nusprendžiama įtraukti į šį žengimą gilesnio supratimo link, sudarant progą tokiame kontekste visiems pasaulio kraštams padaryti savo įnašą.²³⁸

Iš tikrųjų sunku *analizuoti* tokius pasisakymus, kadangi beveik kiekviena ištarmė yra kebli – o šitai verčia įtarinėti jau nebe rašytoją, o skaitytoją – tai yra save, kad, matyt, ne taip skaitoma ir suprantama, kaip reikėtų, kad klaidingai nustatomas pats žanras. Savo straipsnyje Burtas nenurodo nė mažiausio pagrindo, nepateikia argumentų, kodėl Vakarai turėtų persiimti Rytų intuityvumu, o pastarieji – Vakarų racionalumu. Galbūt ir viena, ir kita yra klystkelis? Keistai – ką ten keistai – tiesiog prieštaringai skamba „uždavinys“ kurti filosofiją (kalbama taip, tarsi būtų kuriama programa, derinys, konstrukcija, redakcinis koliažas), kuri apimtų visas kitas filosofijas, šioms neprarandant „nė menkiausios dalies“, *tačiau* įtraukiant tik tas dalis, kurias bus nuspręsta (!) įtraukti. Arba šie ūkanoti pareiškimai, pučiantys keistas emocines miglas, yra pasibaisėtinas filosofinis brokas, arba apskritai ne filosofinis mąstymas. Manau, bus teisingiau elgiamasi su autoriumi, jeigu bus galvojama antraip. Nelogiškumais pasipiktinusio filosofo interpretuotė, manding, prasilenktų su pranešimo esme: ar nebus taip, kad tekste iš tikrųjų yra perteikiama ne tiek apibrėžta idėja – ji tikrai neapibrėžta! – kiek tam tikra nuotaika, kurią drauge su Lovejoy'umi pavadinome filosofine patetika. Juk doroviniu požiūriu, ko gero, visi sutiksi-

²³⁸ Edwin Arthur Burtt, "A Basic Problem in the Quest for Understanding Between East and West," p. 689.

me, jog mielaširdiškas žmonių, taigi ir filosofų bendravimas yra gražu; jog kultūrų įsiklausimas vienos į kitą, dvasingas ir supratingas dialogas, nesmurtavimas – irgi teigiama; jog keitimasis estetiniais, meniniais, techniniais bei visuomeniniais laimėjimais – taip pat sveikintina. Štai taip ir skaitytinės tokios ištraukos kaip Burtto, kurių Rytų-Vakarų filosofų konferencijose, kalbant apie pasaulinę filosofiją, yra gausu.

Pats troškimas įveikti nežinojimo pasėtą įtarumą ir svetimumą tarp stambiųjų civilizacinių regionų yra skatintinas ir, kiek įmanoma, įgyvendintinas, tačiau darsyk savęs pasiteiraukime: ką ši taikdariška misija turi bendra su filosofavimu? Kiek filosofija apskritai gali įsiliesti į pasaulinės filosofijos projektą, tiek ji, būdama kritikos menas, privalo tuo projektu *abejoti* – ir kuo metodiškiau! O prieš pačią „praturtinimo ir papildymo“ patetiką filosofinį protas lieka bejėgis ir bežadis, nes pareikšti, jog esama būdo, kuriuo įmanoma apjungti įvairiausio plauko filosofines sistemas į bendrą visumą, „neatsisakant nė vienos dalies“, *neabejotinai* reiškia, jog bus derinama estetiniu, patetiniu, politiniu, pragmatiniu, dar koku nors požiūriu, bet tikrai ne loginiu. Filosofui taikus sampratų ir idėjų sambūvis niekada nebuvo joks idealas, greičiau jau anatema! Tikslas – ne santarvė, o tiesa, net tuomet, kai tiesos paieškos ardo visuomenės normas, įžiebia kivirčius, gadina sveikatą. Darsyk matome, kokių neišraižgomu kamuoliu yra tapusi „pasaulinės filosofijos“ dažnai nebeaišku kas – idėja, patetika, elgesio principas, politinis uždavinys, dorovinė dingstis, estetinė vizija? Kažkur, pakeliui, žengiant į palaimingą, bet miglotą „pasaulinės filosofijos“ tikslą, buvo supainioti motyvai: forma nugalėto turinį, organizacija – gyvybingą polemiką, nuotaikos – argumentus, kultūringo pašnekesio etiketas – filosofinio ginčo etiką. O tas įkarštis „praturtėti“ ir „pasipildyti“, iš vienur nugvelbiant viena, iš kitur – kita, kartais tikrai leidžia su Vilhelmu Halbfassu pašmaikštauti, jog Rytų ir Vakarų tarpusavio papildymas ir sintezė „įgauna prekybinių mainų formą“²³⁹. Tiesą sakant, bent Vakaruose filosofijos ryšiai su turgaviete nuo seno buvę labai ypatingi, kaip ir su maudos nuodais, o tai, kad esa-

²³⁹ Wilhelm Halbfass, *India and Europe*, p. 233.

me priversti juokauti, darsyk liudija apie problemą, kurią įvardijome kaip protu sunkiai perkopiamą filosofinės minties ir filosofinės patetikos priešpriešą.

Abipusio praturtinimo ir papildymo patetika, kaip ir susitikimo bei susitaikymo, neretai dangsto įdomią prielaidą: esą tarpcivilizacinis Rytų ir Vakarų dialogas būtinai privalo turėti teigiamą atomazgą, būtinai leisti ir vieniems, ir kitiems kažko pramokti, pasisemti, pešti apčiuopiamos praktinės, ką jau kalbėti apie teorinę, naudos. Vis dėlto manau, kad Rytų ir Vakarų kalbėjimasis laikytinas vaisingu net ir tada, kai parodo, kad tolimesnis bendradarbiavimas kokių nors klausimu yra bergždžias. Manau, kad gebėjimą vienaip ar kitaip naudotis Vakaraais ar Rytaiis (kaip terapija, technika, įgūdžiu, pamoka, sprendimo būdu) derėtų skirti nuo metodinio atvirumo, tai yra pažintinio ryšio su kitybe bei laisvo nešališko sprendimo užmegzti dialogą ar ne. Juk lyginamoji filosofija lieka lyginamoji net ir tuomet, kai sąmoningai nusprendžia netęsti dialogo su kitybe, juk kultūrų sąveika įmanoma ir garbingos tylos pavidalu.

Pasaulinė filosofija kaip lyginamoji idėjų istoriografija

Mąstymas, apsivalęs nuo „tipiškų“ Rytų ir Vakarų tarpusavio nesusipratimų bei išsąmoninės palyginti gausius šių civilizacinių regionų minties panašumus metafizinės teorijos, metodologinių procedūrų, etinių ir socialinių teorijų bei praktikų srityse – toks mąstymas Honolulu lyginamosios filosofijos kontekste irgi vadinamas pasauline filosofija, kadangi pasižymi akiračio platumu, dvasios atvirumu, proto imlumu, ir svarbiausia nepasitenkinimu vienos ar kitos filosofinės sistemos baigtinėmis kategorijomis, bet troškimu susipažinti su skirtingomis mąstymo tradicijomis, iširti jų idėjinį palikimą bei šiuolaikinę intelektinę raidą.

Pasaulinė filosofija čia visų pirma reiškia filosofavimo būdą, grindžiamą pasaulio *filosofijų* sugretinimu ir jų tarpusavio skirtumų bei panašumų nustatymu. Honolulu lyginamosios filosofijos sąjūdis ypatingas tuo, kad įvairias minties tradicijas čia tiesiogiai atstovauja vienos ar kitos tradicijos puoselėtojai: japonai, europiečiai, kinai, indai, arabai ir kiti. Tarpcivilizacinio dialogo patirties betarpiškumas Honolulu sąjūdžiui leidžia neužstrigti ikifilosofiniuose, her-

meneutiniuose ginčiuose dėl to, ar mąstytojo požiūris yra „iš vidaus“, ar „iš išorės“.

Tiek Rytų, tiek Vakarų mąstytojai, vadovavęsi lyginamosios filosofijos metodu, padarė kelis intriguojančius atradimus:

1. Filosofinių pažiūrų skirtumai yra daugiau individualaus negu kultūrinio pobūdžio²⁴⁰. Pavyzdžiui, indų racionalisto ir vakarų racionalisto įsitikinimai skiriasi ne taip ženkliai, kaip, tarkim, vakarų racionalisto ir vakarų empiristo.

2. Didžiosios mąstymo tradicijos *savaime* nėra tokios vieningos, kaip anksčiau manyta²⁴¹. Jos net nėra vieningai *atstovaujamos*, kadangi tai pačiai tradicijai priklausantys mąstytojai neretai savo tradiciją vaizduoja skirtingomis spalvomis, ginčijasi dėl jos ypatybių. Du mokslininkai iš Japonijos, tarkim, gali tarpusavyje nesutikti dėl to, ar japoniškai mąstysenai svetimas ar nesvetimas sistemingas teorinis racionalizmas²⁴².

3. Kita vertus, didžiąsias mąstymo tradicijas tarpusavyje sieja kur kas daugiau panašumų negu galvota anksčiau. Šis atradimas pasaulinės filosofijos idėjai suteikia dar vieną reikšminį atspalvį – žmogaus prigimties universalumą. „Kitaip ir negali būti“, sako Dharendra Mahan Datta, „jeigu žmogus yra žmogiškas, o protas – jo pagrindinis įrankis suvokti daiktus ir įtikinti savo artimą“²⁴³. Tą patį, tik kitais žodžiais, patvirtina lyginamosios etikos bei socialinės filosofijos seminaro dalyviai: „mes suprantame, jog visi esame tos pačios planetos žmonės ir visi lygiomis teisėmis siekiame tiesos apie etines ir socialines vertybes“²⁴⁴. Šių tradicinių mąstymo formų panašumą, pagrįstą visuotine žmogaus prigimtimi, taikliai įvardija Edwinas Burtas: „nepaisant nacionalinės ir regioninės įvairovės, visi mes esame žmonės su tokiais pačiais polinkiais ir reik-

²⁴⁰ Dharendra Mohan Datta, „Epistemological Methods in Indian Philosophy,” p. 88.

²⁴¹ Ten pat, p. 88; taip pat Edwin A. Burt, „Basic Problems of Method in Harmonizing Eastern and Western Philosophy,” p. 104.

²⁴² Žr. Hidekio Yukawos ir Shoson Miyamoto diskusiją šiuo klausimu iš Hideki Yukawa „Modern Trend of Western Civilization and Cultural Peculiarities in Japan,” p. 188-98.

²⁴³ Dharendra Mohan Datta, „Epistemological Methods in Indian Philosophy,” p. 88.

²⁴⁴ „Report of the Seminar in Comparative Ethics and Social Philosophy,” p. 439.

mėmis, įskaitant ne tik fiziologinius maisto ir pastogės poreikius, bet ir morali-
nes bei intelektines nuostatas, apimančias tvarką, atsakomybę, tobulėjimą, lais-
vę, saitus su visuma“²⁴⁵.

4. Tačiau drauge pripažinta, kad lyginamasis metodas *tēra* susižinojimo
priemonė, vadinasi, jis neturėtų būti painiojamas su pačiu dialogo tikslu, dialo-
go tarp mąstytojų, atstovaujančių įvairiems civilizaciniais regionams Rytų ir
Vakarų filosofiniame forume. Anot Corneliuso Krusė, „paprasčiausias įsitiki-
nimų sugretinimas, kad ir kaip šauniai pateiktas, dar nėra gilinimasis į pašneko-
vo mintis. Vien tik terminologinio supratimo – kuris beje yra itin svarbus, ne-
išvengiamas ir būtinas – nepakanka vienas kito pasaulėžiūrų praturtinimui“²⁴⁶.

Vadinasi, be metodo reikia dar ir tam tikro vidinio nusiteikimo, nuo-
širdaus nešališko domėjimosi, egzistencinio atvirumo lig šiol nepatirtoms mąs-
tymo rūšims, išraiškoms ir paskirtims. Štai čia ir susiduriame su, mano galva,
bendriausia, bet kartu teigiamiausia pasaulinės filosofijos reikšme – filosofiniu
kosmopoliškumu.

Vis dėlto prieš aptardamas pasaulinę filosofiją kaip filosofinį kosmo-
poliškumą, dar norėčiau nurodyti kelias, mano manymu, neigiamas ypatybes,
susijusias su pasauline filosofija kaip lyginamąja idėjų istoriografija. Corneliuso
Krusė nepasitenkinimas savo kolegų skubotu, kartais kruopščiai apgalvotu
apsiribojimu „paprasčiausiu įsitikinimų sugretinimu“ yra pamatuotas, sakyčiau,
netgi per švelnus. Liūdint tenka pripažinti, jog dauguma lyginamojo sąjūdžio
pranešėjų savo tyrimuose užmezga tik *išorišką* santykį, tik su *praeities* filosofais,
tik *aprašomąją* prasmę. Gyvybingo filosofinio mąstymo vietą užima lyginamoji
idėjų istoriografija, ir kadangi toks perspektyvų sukeitimas lieka tarytum nepa-
stebėtas ir neįvardytas, kadangi visi čia dedasi filosofais ir savo veiklą suvokia
kaip filosofavimą, taip pat liūdint tenka pripažinti, jog Rytų-Vakarų konferen-
cijų vedėjai, pranešėjai bei dalyviai elgiasi ne kaip asmeninį požiūrį į pamatines
tiesas apie pasaulį dėstantys mąstytojai, o kaip filosofijos doksografai – be abe-

²⁴⁵ Edwin A. Burt, „Basic Problems of Method in Harmonizing Eastern and Western Philosophy,” p.
108.

²⁴⁶ Cornelius Krusė, „Western Theories of Value,” p. 385-6.

jonės, plačiai apsiskaite, cituojantys tūkstantmetę vienos ar kitos mąstymo tradicijos literatūrą, iškalbingi intelektualinės praeities žinovai ir perpasakotojai, įvairiausių pažiūrų archeologai ir apžvalgininkai, tačiau šiukštu vengiantys asmeninio filosofinio požiūrio, argumentuoto asmeninio tvirtinimo *dabar čia* apie tai, kas yra gera žmogaus gyvenime, kas išgano, kas yra tiesa, kas – pažinimas, kas – aukščiausioji vertybė, pasakyti „iš savęs“, „iš savo vidaus“, tikint ir nuoširdžiai stengiantis įtikinti kitus žmones, priartinti juos prie giluminio anų dalykų suvokimo.

Po ilgų metodologinių idėjų istoriografijos nagrinėjimų, kuriuos plėtojome pirmoje disertacijos dalyje, idėmiai klausydamiesi Rytų-Vakarų filosofų konferencijų polilogo, tikėjomės pereiti prie filosofiškesnių klausimų bei sprendimų, tačiau iš tikrųjų ne tik nepasistūmėjome, bet esame atblokšti atgalios į intelektualinę istoriografiją. Nusigręžimas į praeitį ir empirinių minties įvykių vardijimas bei aprašinėjimas Honolulu centre griežia pirmu smuiku. Praeities tyrimai, likę filosofijos prieigose, geriausiu atveju laikytini įvadiniais, parengiamaisiais ikikritiniais filosofijos tyrimais – tokiais, kokie galėtų būti reikalingi bendram išprusimui, tačiau savaime ne ką teturintys bendra su pačia filosofija, kaip geras chirurgijos istorijos išmanymas – su chirurgijos praktika.

Turint omenyje ypatingą ir išskirtinį abipusio supratimo tikslą, dauguma straipsnių šiame tome iš pagrindų, jei ne visiškai, yra aprašomojo pobūdžio. Taip ir turi būti. Straipsniais neketinta perteikti asmeninių įsitikinimų ar asmeninių teorijų. Priešingai, jais ketinta pateikti pamatinius ir esminius kelių kultūrų kertinių idėjų bei vertybių apibūdinimus ir aiškinimus.²⁴⁷

Kažin ar dar ką nors galima pridurti: sąmoningai įvardijamas susilaikymas nuo „asmeninių teorijų“, o tie „kelių kultūrų idėjų bei vertybių apibūdinimai ir aiškinimai“ savo pobūdžiu yra atgręžtiniai, istoriografiniai, tiek Rytuose, tiek Vakaruose nukreipti į civilizacinės vienybės *liekanas* – vienybės, kuri nūnai

²⁴⁷ Charles A. Moore, „East-West Philosophy in Practical Perspective,” p. 5-6.

žaiibišku greičiu nyksta, o su ja ir *anie* Rytai bei Vakarai. Konferencijų dalyviams reikia pastovumo, kurį laiduoti jiems galinti tik praeitis. Honolulu lyginamosios filosofijos sąjūdis nejuokais įstrigęs hermeneutinėje tarpusavio supratimo plotmėje – supratimo, kuris yra retrojekcinio apibendrinamojo pobūdžio. Nūdiene, kaip ir amžinybė ar belaikybė, pernelyg problemiška, pernelyg filosofiška. Geriau apsiriboti empirinių faktų iš margos intelektinės praeities sugretinimu ir palyginimu, geriau „abipusis supratimas“ – koks keistas ir ūkanotas šis pasakymas! Juk iš principo neįmanomas joks abipusis supratimas ten, kur nėra asmeninių įsitikinimų ir teorijų! Be abejonės, įmanomas kažko (*objektyviai*) teisingas supratimas, bet ne (*subjektyviai*) abipusis supratimas! Tai ne paradoksas. Ne, tai bukų bukiausias prieštaravimas, į kurį yra įpuolusi dabartinė akademinė filosofija, apsiribojanti savo pačios tradicijos doksografinė apžvalga.

Darsyk regime, kaip nepastebimai idėjos keičiamos patetikomis, kurios filosofavimą galiausiai ne išvaduoja, o kausto. Pasakymas „abipusis supratimas“ Rytų ir Vakarų dialoge virsta savotišku raktažodžiu, kuris yra apgaulingai dviprasmiškas. Tiesa, kartais šis pasakymas nurodo hermeneutiką, svetimų kategorinių sistemų, kokios yra būdingos skirtingoms kultūroms, abipusį pertekiamumą bei suvokiamumą. Deja, kur kas dažniau „abipusis supratimas“ nurodo tam tikrą *jausmą*. Štai ką turiu galvoje: paprastai *etinėje diskusijoje* žmogaus elgesio supratimas, tegul ir būtinas etapas, vis dėlto nėra galutinis tikslas. Supratęs žmogaus elgesį, einama prie esminio klausimo, ar tas elgesys pateisinamas. Tačiau jeigu pakylame arba nusileidžiame į jausminį lygmenį, tuomet elgesio „supratimas“ yra *išgyvenamas* kaip žmoniškesnė, jautresnė, tauresnė laikysena, o mėginimas pateisinti arba nepateisinti įgauna teisimo, smerkimo, nuosprendžio skelbimo atspalvį – taigi yra šiurkšti, nejautri, vengtina laikysena. Nepoleminė Rytų ir Vakarų filosofų nuostata liudija apie būtent tokią supratimo sąvokų sankaitą. Mandagumas, svetingumas, abipusis palaikymas, prielankumas, kone pamaldumas, simboliškai tariant, „arbatos gėrimo apeigos“ čia yra tokia neabejotina vertybė, jog bet koks filosofinis disputas, bet koks tokio

disputo išjudintas toksinų proveržis kūne ir sieloje, aštresnė nuotaika ar kan-
desnė pastaba čia, regis, *a priori* nuslopinti.

Po šio trumpo nukrypimo grįžkime prie pasaulinės filosofijos kaip idė-
jų istoriografijos kritikos. Honolulu centre filosofinio Rytų ir Vakarų dialogo
doksografiškumą, taigi nefilosofiškumą akivaizdžiai parodo daugumos tyrimų
sąranga ir dažniausiai pasitelkiamas žanras, verste užverstas šaltinių studijomis
bei tekstinėmis ištraukomis iš tradicinių rankraščių, filologinėmis pastabomis.
Šnekėdamas apie viduramžių scholastus, sociologas Randallas Collinsas ištaria
įsimintinus žodžius: „intelektualai yra svarbiausi senųjų tekstų kuratoriai“²⁴⁸.
Tekstų kuratoriai? Kaip tiksliai pasakyta, ir kaip siaubingai tinka ne tik bendrai
mūsų laikams, bet ir atskirai Honolulu lyginamosios filosofijos sąjūdžiui! Gana
neatodairiškas ir – kiekvieno sąžiningo filosofo atveju – *tragiškas* pasaulio iš-
mainymas į skaitymą ir rašymą bei neišvengiamas susirgimas sunkiai pagydo-
ma knyGINE trumparegyste – šiuos žalingus įpročius išradome ne mes, mes tik
jiems suteikėme epideminius mastus. Tomis pačiomis ligomis XIX amžiaus
pabaigoje jau skundėsi surūgėlis Friedrichas Nietzsche, piktindamasis, jog šiuo-
laikinis teorijos žmogus „vis tiek lieka amžinai nepasotinamas, ‚kritikas‘ be en-
tuziazmo ir galios, Aleksandrijos kultūros žmogus, iš esmės bibliotekininkas ir
korektorius, kuris nuo knygų dulkių ir korektūros klaidų, vargšas, baigia apak-
ti“²⁴⁹. Istoriografui galbūt tai palaiminga vizija. Filosofui – veikiau apokaliptiš-
kas vaizdinys. Tiesioginis ryšys su būtimi, nuostaba, kančia, egzistencinis susi-
rėmimas su tikrove – štai jo stichijos, o ne intelektinė paminklotyra.

Būtent šioje vietoje dera atsigręžti į išvadas, kurias įvairiomis progomis
padariau, tyrinėdamas dalykines bei metodines filosofijos ir idėjų istoriografi-
jos takoskyras pirmoje disertacijos dalyje. Pabrėžtinas itin reikšmingas dvigu-
bas idėjų istoriografijos vaidmuo, nūdienos filosofams mėginant susivokti eg-
zistencinėje dabartyje, ir ne šiaip kabinetinėse fantazijose, o gyvenant globalė-
jančiame pasaulyje, stengiantis pastarąjį pažinti kaip sisteminių darinių, kaip reišk-
inį, kuris geba arba negeba įprasminti žmogiškąją būvį. Čia noriu pakartoti

²⁴⁸ Ten pat, p. 793.

²⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *Tragedijos gimimas*, p. 132.

pagrindinę savo mintį: dabarties pasaulis nebe toks, koks praeities; jis nejaukiai erdvus ir gluminančiai daugialypis, jis nėra nei Vakarų, nei Rytų pasaulis, jis yra Rytų *ir* Vakarų pasaulis. Bendra mąstymo dabartis reikalauja bendros mąstymo praeities kaip interpretuojamojo savivokos konteksto, o kadangi mąstymo dabartis nuo šiol įsikūrusi Rytų-Vakarų pasaulyje, dera ieškoti tokios pat istorijos – „bendros“ Rytų *ir* Vakarų mąstymo istorijos. Vis dėlto istoriškai „koordinuoto“ mąstymo galimybė atsirado tik pastaraisiais dešimtmečiais, praeityje jos tiesiog nebuvo. Todėl „bendrą“ Rytų *ir* Vakarų mąstymo istoriją gana savarankiškos Rytų ir Vakarų mąstymo istorijos gali turėti tiksliai idėjų istoriografo, taikančio lyginamąjį metodą, dėka. Tai supratęs, lyginamosios idėjų istoriografijos svarba dabartiniai filosofijai kažin ar dar galima dvejojoti. Pirmoji laikytina pažintine sąlyga, hermeneutiniu slenksčiu, kurio neperlipus, *filosofavimas veidu į pasaulį* – dabardienos pasaulį – virsta kebliau, nekritišku užsiėmimu. Antra vertus, uolus gilinimasis į lyginamąją idėjų istoriografiją *tėra* parengiamasis filosofavimo etapas. Sustoti šiame etape reikštų nepasiekti tikslo, reikštų neįgyvendinti pašaukimo. *Jeigu mąstytojas tariaisi filosofuojas, tada kažkurioje pažinimo pakopoje jis turi liautis aptarinėjęs praeities paminklus ir atlikti kokybinį šuolį iš istoriografijos į filosofiją*. Kaip atlikti tokį šuolį – čia jau kitas klausimas. Vis dėlto esu įsitikinęs, jog pirmoje disertacijos dalyje atskleistos takoskyros yra pakankamos šių dviejų minties perspektyvų – istoriografinės ir filosofinės – skirtybėms pagrįsti.

Tačiau šios skirtybės nėra deramai įsisąmonintos Rytų-Vakarų filosofų konferencijose. Ir neįsisąmonintos jos itin skausmingu pavidalu, filosofavimą paverčiant istoriografiniu tyrimu – ir net ne filosofijos, o bendrai kultūros. Iš pradžių skelbiamas taurus idealas, kurio filosofiskumu sunku abejoti:

Vadovaudamasis prielaida, esą dabartiniame pasaulyje teorinio mąstymo provincialumas yra nedovanotinas ir grėsmingas, 1939, 1949 ir darsyk 1959 metais Havajų universitetas surengė Rytų-Vakarų filosofų konferencijas, filosofijoje siekdamas įgyvendinti išsamesnę perspektyvą, įveikti provincialų išankstinį nusistatymą, bei

skatindamas didesnį tarpusavio supratimą tarp Azijos ir Vakarų tautų, tyrinėjant atitinkamai šiųjų filosofijas.²⁵⁰

„Išsamesnė perspektyva filosofijoje“ tėra naujas vardas „pasaulinei filosofijai“. Beje, pasakymas „pasaulinė filosofija“ vis rečiau vartojamas, trečioje Rytų-Vakarų filosofų konferencijoje *tokios* filosofijos idealo apskritai atsisakoma ir mieliau apsiribojama „abipusio supratimo“ ugdymu. Anot Charleso Moore'o, dvi pirmosios konferencijos

buvo skirtos abipusiam supratimui, jose taip pat daugiau ar mažiau griežtai keltas filosofinis tikslas ieškoti naujų idėjų, filosofijoje mėginant įgyvendinti „išsamesnę perspektyvą“. Tuo tarpu [trečioji] konferencija, kurios pranešimai spausdinami šiame tome, nusprendė vadovautis vienu tikslu ir vienu nusiteikimu siekti tikslai abipusio supratimo tarp Azijos ir Vakarų kultūrų...²⁵¹

Įsidėmėkite, kaip palaipsniui, beveik nepastebimai filosofija vis labiau tapatinama su „abipusiu supratimu“, ar net „sutarimo tarp Azijos ir Vakarų tautų principais“²⁵²; maža to, kaip palengva pereinama nuo dialogo, vykstančio tarp Rytų ir Vakarų *filosofinių* tradicijų, prie dialogo, kuriame dalyvauja Azijos ir Vakarų *kultūros*.

Konferencija buvo skirta kultūrų, o ne formaliosios filosofijos, tyrinėjimui, išskyrus tuos atvejus, kai pastaroji nurodė pagrindinį ir galbūt vienintelį būdą, kaip suprasti praktinius įvairių kultūrų aspektus.²⁵³

Lyginamoji idėjų istoriografija yra geras dalykas, toks pat geras dalykas yra kultūrologija. Tiek vieno, tiek kito humanitarinio mokslo sukauptais duomenimis bei teorinėmis išvalgomis filosofas, gyvenantis dabartiniame, įvairiau-

²⁵⁰ Charles A. Moore, „East-West Philosophy in Practical Perspective,” p. 3.

²⁵¹ Ten pat, p. 5.

²⁵² Ten pat.

²⁵³ Ten pat.

sių kultūrinių sąveikų pasaulyje ir norintis tokį pasaulį apmąstyti, gali ir, turbūt, privalo naudotis kaip savotiškais egzistencinio susivokimo orientyrais. Tačiau daryti skirtumą, tegul ir grynai metodinį, tarp filosofijos ir lyginamosios idėjų ar kultūros istoriografijos vis dar reikėtų, dėl visų tų priežasčių, kurias šioje disertacijoje nekart esu minėjęs ir kurių čionai nebekartosiu.

Pasaulinė filosofija kaip filosofinis kosmopoliškumas

Pradėsiu nuo filosofinio kosmopoliškumo priešingybės – filosofinio provincialumo ir išankstinio nusistatymo kitokios, alternatyvios mąstysenos atžvilgiu. Epistemologinėse diskusijose Honolulu sąjūdžio dalyviai dažnai vartoja „dalinio kultūrinio požiūrio“ arba „tradicinės perspektyvos“ sąvoką ir pabrėžia tokių požiūrių ar perspektyvų pliuralizmą, būdingą tiek žmonijos praeičiai, tiek dabarčiai. „Perspektyva“ įvardija pasaulio suvokimo ribotumą erdvės, laiko, duotų objektų ir jų suvokimo būdų atžvilgiu. Nė vienas asmuo, nė viena kultūra, civilizacija ar tradicija niekada negyvuoja visur ir visada, niekada nepatiria visko ir nieko – visais įmanomais pavidalais. Tai, galima sakyti, Honolulu centro tarpkultūrinio dialogo aksioma. Filosofinis provincialumas randasi tuomet, kai viena kuri nors ribota mąstymo perspektyva suabsoliutinama ir paskelbiama vieninteliu galimu požiūriu ir vienintele galima tiesa. Išankstinis nusistatymas seka automatiškai, o visi kiti neva-požiūriai ir visos kitos neva-tiesos atmetamos kaip vienoks ar kitoks klystkelis. Kitaip tariant, provincialumas esti tam tikras minties autizmas, užsisiklendimas savyje, siaurame idėjų rate bei nuolatinis įrodinėjimas sau ir kitiems, jog turima tiesa yra vienintelė, baigtinė, išsami, nereikalinga jokio papildymo.

Tokią nuostatą Moore'as vadina „filosofijos anatema“²⁵⁴, ir kaip veiksmingiausią priešnuodį siūlo filosofinį kosmopoliškumą arba „atvirumą ir nuoširdumą idėjoms, doktrinoms bei praktikoms, kurias skelbia kitų tradicijų filosofijos“²⁵⁵. Metodologinio seminario dalyviai kalba apie tam tikrą įvairių metodų sambūvį (*co-presence*), sugebėjimą ne tik „pakęsti“, bet ir bendradarbiauti su

²⁵⁴ Charles A. Moore, „An Attempt at World Philosophical Synthesis,” p. 13.

kitaip mąstančiais ir siekiančiais skirtingų idealų. Vien tai, jų manymų, turėtų „parodyti filosofams, kad šalia jiems pažįstamų diskusinių temų esama dar ir kitų reikšmingų klausimų, ir tokiu būdu pažadinti juos iš ankstesnio provincialumo“²⁵⁶.

Skaitydamas įvairius Honolulu konferencijos pranešimus, raginančius filosofuoti kosmopoliškai, pastebėjau dvi kiek skirtingas, tačiau vienodai reikšmingas šio termino vartosenas. Kai kurie mąstytojai šneka apie tai, ką galima pavadinti *imlinoju kosmopoliškumu*. Antai kalbėdami apie „pasauline patirtimi pagrįstą mąstymą“ tiek Burtas²⁵⁷, tiek Mahadevanas²⁵⁸ nurodo reikalingumą ir net būtinybę sugebėti įžvelgti (*appreciate*) svetimo požiūrio privalumus, juos išsivirti, atsiverti jų įtaigai ir poveikiui, įsileisti į suasmeninto, individualaus mąstymo dirbtuvę. Buvęs Indijos Travankoro valstijos divanas (ministras pirminkas) Ramaswami Aiyaras, nagrinėdamas indiškojo švietimo perspektyvas ir pagautas imliojo kosmopoliškumo dvasios, iškilmingai kreipiasi į konferencijos dalyvius, klausdamas: „Ar mūsų tikslas neturėtų būti ant savo pačių sukaupytų liaudies žinių bei paveldėtų sugebėjimų ir temperamento atsargų pama-to surešti taurų ir tvarų statinį, pasitelkiant į pagalbą vakarietišką išmanymą bei mokslą, ir taip ugdyti savo sielą?“²⁵⁹ Taip pat verta paminėti metafizikos semi-naro rengėjų bei dalyvių išvadą: jų manymu „šiuo metu Vakarai privalo daug ko išmokyti iš Rytų apie dvasinius žmogaus poreikius ir jų patenkinimą, o Rytai privalo daug ko išmokyti iš Vakarų apie buitinius ir visuomeninius žmogaus poreikius ir jų patenkinimą“²⁶⁰.

²⁵⁵ Ten pat, p. 3.

²⁵⁶ „Report of the Seminar in Methodology,” p. 431.

²⁵⁷ Edwin A. Burt, „Basic Problems of Method in Harmonizing Eastern and Western Philosophy,” p. 106.

²⁵⁸ T. M. P. Mahadevan, „The Basis of Social, Ethical, and Spiritual Values in Indian Philosophy,” p. 334.

²⁵⁹ C. P. Ramaswami Aiyar, „The Philosophical Basis of Indian Legal and Social Systems,” p. 337.

²⁶⁰ „Report of the Seminar in Metaphysics,” p. 434.

Iš pateiktų citatų palengva ryškėja, kuo ypatingas imlusis kosmopolitizmas – tai mąstytojo sugebėjimas iš rytietiškos ar vakarietiškos minties lobyno pasisemti šviežios filosofinės patirties.

Kitą filosofinio kosmopolitizmo atmainą būtų galima pavadinti *veikliuoju kosmopolitizmu*. Tai gilus, nuolankus ir humaniškas vienos ar kitos mąstymo tradicijos atstovų „išėjimas“ į pasaulį ir dalijimasis savo idėjiniais turtais bei atradimais su kitomis pasaulio kultūromis, atveriantis ne tik naujų žinojimo perspektyvų galimybę, bet ir atskleidžiantis kitų kultūrų proto originalumą, jų dvasios neprilygstamumą. Veikliojo kosmopolitizmo puoselėtojas, išsijungęs į dialogą su mąstytojais iš kitų civilizacinių regionų, nesistengia vyrauti ar primesti savo kategorijas, pagrindinis jo nuopelnas – tas, kad jis pasižymi gero klausytojo savybėmis ir tam tikru jautrumu bei dėmesingumu ne savo paties, o gerbiamo pašnekovo minties potencialui²⁶¹.

Čia verta pateikti nepaprastai dailią ir išraiškingą Edwino Burtto pasitraipą apie „didžią filosofiją“, kurios ištakos glūdi veikliajame kosmopolitizme:

Kaip didis asmuo yra ne tas, kuris užvaldo kitus asmenis, o tas, kurio akivaizdoje kiti pajunta akstiną pasinaudoti geriausiomis savo galimybėmis; kaip didi tauta yra ne ta, kuri pavergia kitas tautas, o ta, kurios tarptautinė politika skatina kitas tautas kuo daugiau prisidėti prie visos žmonijos bendros politinės patirties; kaip didi religija yra ne ta, kuri stengiasi atversti visus žmones į savo evangeliją, o ta, kurios pakantus išvalgumas padeda kitoms religijoms įgyvendinti savo pačių giliausią dvasinį pajėgumą; taip didi filosofija yra ne ta, kuri siekia monopolizuoti teorinį lauką, o ta, kurios kritinis ir kūrybinis reiklumas visose kitose filosofijose – kiek šių nevaržo siauras par-

²⁶¹ P. T. Raju, „Metaphysical Theories in Indian Philosophy,” p. 227-8.

tietiškumas – atskleidžia skalsiausias išminties atsargas,
slypinčias jų prielaidose.²⁶²

Manau, kad pasaulinės filosofijos idėja Honolulu lyginamosios filosofijos sąjūdžio fone svariausią ir turiningiausią reikšmę įgauna kaip tik tada, kai siejama su imliojo ir veikliojo kosmopolitizmo nuostatomis – *individualiu kiekvieno filosofo sugebėjimu atsiverti iškiliausiomis mąstymo tradicijoms, naudotis jų ilgaamžiais turtais, nebijoti imti, kai Rytai ar Vakarai siūlo naują mąstymo būdą, nešykštėti duoti, kai vieni ir kiti ieško naujų minties išteklų.*

Vis dėlto toji kosmopolitizmo nuostata, apie kurią čia kalbame, dažniausiai sunkiai teatsilieja nuo patetinės būsenos. Pasaulinė filosofija kaip kosmopolitizmas atvirumas kitokioms mąstysenoms yra *graži* mintis, tačiau teoriniu požiūriu beveik nesučiuiopiama, o pamėginus sučiuioti – kaip matėme ankstesniuose skirsniuose – perdėm problemiška. Greičiau tai ne teorinė mintis, o ikifilosofinė nuotaika, kurią išgyventi daug lengviau negu įgyvendinti griežčiau teorinėje plotmėje, kur iš sampratų reikalaujama daugiau apibrėžtumo, tikslumo, schemiškumo (kiek šis skiriasi nuo vaizdingumo) negu susitakymo prakalbose. Tikiuosi, visi mes už tai, kad Rytų ir Vakarų filosofai tarpusavyje bičiuliuotųsi, gerbtų vieni kitų savitumus, šalintų nesusipratimus, įveiktų išankstines nuostatas, išsklaidytų svetimumą. Vis dėlto prisipažinkime: pačiame filosofavimo įkarštyje – mes juk visi esame jį patyrę! – tokios pastangos yra suvokiamos kaip *ad hominem*, kaip nukrypimas nuo temos, nusigręžimas į tai, kas galbūt kliudo sklandžiai filosofuoti, susišnekėti, tačiau savaime neįkūnija ir neskatina filosofinių tiesų apmąstymo, greičiau pastarąjį stabdo. Geriausiu atveju šis stabdys yra metodinio hermeneutinio pobūdžio²⁶³, bet dažniau – istoriografinio empirinio, praradęs net metodinį ryšį su filosofija.

²⁶² Edwin A. Burt, "Basic Problems of Method in Harmonizing Eastern and Western Philosophy," p. 115.

²⁶³ Apie Charleso Moore'o „hermeneutinių skrupulų neturėjimą“ rašo ir Wilhelm Halbfassas savo *India and Europe*, p. 163.

2.1.3. Baigiamoji pastaba dėl pasaulinės ir lyginamosios filosofijų santykio

Išnagrinėjau šešias „pasaulinės filosofijos“ idėjas, kurios – tarpusavyje daugiau ar mažiau susipynusios – nuo praeito šimtmečio vidurio ėmė sklandyti Rytų-Vakarų filosofų konferencijose Honolulu centre, o per jas – ir likusiame pasaulyje. Netrukus pereisiu prie kritinių išvadų, kuriomis apibendrinsiu disertacinį tyrimą. Bet prieš tai norėčiau tarti kelis žodžius apie pasaulinės ir lyginamosios filosofijų santykį. Drįstu teigti, jog „pasaulinės filosofijos“ sąvoka, *nūnai traktuojama daug atsargiau negu andai, vis dėlto sudaro neišvengiamą teorinį ir juolab emocinį foną, be kurio šiandien kažin ar įmanoma teisingai suvokti dabartinės lyginamosios filosofijos užmojus ir perspektyvas*. Manau, nepersūdysiu taręs, jog lyginamoji filosofija tėra „suaugusi“ pasaulinė filosofija, taigi subrendusi ir įveikusi vaikiškas bei paaugliškas pasaulinės filosofijos svajas ir maksimalizmą, tačiau iš esmės turinti tą patį genetinį kodą – metodines prielaidas ir su jomis susijusias problemas.

Kinų kultūros ir filosofijos tyrėjas Wing-tsit Chanas, prabėgus penkiems dešimtmečiams nuo Honolulu lyginamojo sąjūdžio pradžios, prisimena pirmąją Rytų-Vakarų filosofų konferenciją:

Pradžia buvo labai kukli. Tebuvome penkiese: rengėjas Charlesas A. Moore'as ir Filmore'as S. C. Northropas iš Jeilo universiteto, atstovavę Vakarus, George'as P. Congeris iš Minesotos universiteto, atstovavęs Indiją, iškilus budologas Takakusu Jungiro, atstovavęs Japoniją ir aš, atstovavęs Kiniją. Mes užsiėmėme bendrybėmis ir paviršutinybėmis, krūvon suvertėme Brahmaną, Dao, budistinę tokybę. Vakarų filosofijos atveju vargu ar pažengėme toliau už Spinozą, o kinų minties atveju iš esmės apsiribojome ikikrikščioniškąja era. Į pasaulį žvelgėme kaip į dvi skiltis – Rytus ir Vakarus. Savo knygoje, kuri išsirutuliojo iš konferencijos, Northropas glaustai, bet griežtai visus Rytus kaip mąstančius juntamosiomis sąvokomis priešpastatė Vakarams kaip mąstantiems postuluojamoms

siomis sąvokomis.²⁶⁴ Palyginkite tą, 1939-siais įvykusią konferenciją su Tarptautine konferencija, kuri prieš dujus metus surengta Chu Hsi aptarti, ir išvysite kokia didžiulė pažanga padaryta per pastarus kelis dešimtmečius. Vietoj dvidešimties ar panašiai dalyvavo aštuoniasdešimt šeši nariai. Lankėsi beveik visi geriausi neokonfucizmo tyrėjai iš Kinijos ir Japonijos drauge su autoritetais iš kitų pasaulio kraštų. Trisdešimt trys jauni mokslininkai iš Azijos ir Jungtinių Valstijų buvo pakviesti stažuotojais. Aukštame filosofiniame lygyje aptartos temos, įskaitant tas, kurios Vakarams buvo naujos...²⁶⁵

Girdėjome tiesioginio liudininko parodymus, duotus po ilgo intelektualinio tobulėjimo, trukusio penkis dešimtmečius nuo pat Honolulu centro įsteigimo. Sutelktai, sistemingai „pasaulinės filosofijos“ idėjas liautasi gvildinti netrukus po antrosios Rytų-Vakarų filosofų konferencijos. Dar kelerius metus, kol spaudai buvo ruošama konferencijos medžiaga ir filosofai gludino savo jau perskaitytus pranešimus, tęsėsi šioks toks diskusinis šleifas, tačiau trečiosios konferencijos darbotvarkėje pasaulinės filosofijos projektas sąmoningai paliktas nuošalyje, supratus, jog diskusija išsisėmusi, o kai kuriais, ypač tradicinių filosofijų sintezės klausimais pasiekusi aklavietę. Nagrinėdamas šešias „pasaulinės filosofijos“ idėjas, parodžiau, kokios trapios ir pažeidžiamos jos gali būti, ypač tuomet, kai išsisklaido patetinis abipusio susitaikymo ir praturtinimo ūkas.

Tokio ūko nebelikę 1989 metais pasirodžiusioje straipsnių rinktinėje *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*²⁶⁶, kurios sudarytojai – Geraldas Jamesas Larsonas iš Kalifornijos universiteto ir Eliotas Deutschas iš Havajų universiteto. Pasaulinė filosofija čia beveik neminima.

²⁶⁴ Filmer Stuart Cuckow Northrop, *The Meeting of East and West*, p. 448.

²⁶⁵ Wing-tsit Chan, „Chu Hsi and World Philosophy,” p. 230.

²⁶⁶ Gerald James Larson and Eliot Deutsch (eds.), *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative philosophy*.

Vienintelė išimtis – tas pats Wing-tsit Chanas, savo straipsnyje „Chu Hsi and World Philosophy“ kiek netikėtai susirūpinęs, ar pasaulinėje filosofijoje atsirastą vietos kinų mąstytojui Chu Hsi. Keliose pabirose užuominose pasaulinei filosofijai žymusis sinologas priskiria sintetizmo reikšmę: „Pasaulinė filosofija vis dar plėtojasi. Manau, kad didžiąja dalimi ji bus vakarietiška, bet taip pat aprėps marksizmą, islamo filosofiją, indų filosofiją, kinų filosofiją ir daug daugiau.“²⁶⁷ O Chu Hsi kūrybos įtraukimas, anot autoriaus, pasaulinę filosofiją tik „praturtintų“. Vis dėlto bendrame antologijos kontekste Wing-tsit Chano prabilimas apie pasaulinę filosofiją mažų mažiausiai atrodo keistas. Likę autoriai šios temos neliečia. Domimasi kitais dalykais ir kitomis linkmėmis. Tačiau neakivaizdžių, galbūt net nesąmoningų pasaulinės filosofijos atgarsių straipsniuose gausu. Todėl sudarytojų, kaip ir kai kurių autorių (visų pirma paties Wing-tsit Chano) pabrėžtinis atsiribojimas nuo pirmosiose Rytų-Vakarų filosofų konferencijose duoto tono, kaltinant savo pirmtakus naivumu, nekritiškumu, paprastuoliškumu kartais dvelkia savo pačių istorijos neišmanymu arba užmaršumu. Nepaisant pirmose dviejose konferencijose per kraštus besiliejusio jaunatviško entuziazmo, „pasaulinės filosofijos“ idėjos jau tada susilaukė svarios kritikos, lengvatikystė nebuvo nei tokia visuotinė, nei tokia akinanti, kokią ją norisi kai kuriems vaizduoti šiandien, išryškinant savo pranašumą.

Žinoma, dalyko pavadinimas nebe toks. Paskutinį XX amžiaus dešimtmetį Honolulu centre kalbama ne apie pasaulinę, o apie lyginamąją filosofiją. Straipsnių rinktinės *Interpreting Across Boundaries* sudarytojai akcentuoja savo pažiūrų naujumą, sąmoningą atitrūkimą nuo „kai kurių senesnių paplitusių nuomonių apie tai, ką turėtų reikšti lyginamoji filosofija“²⁶⁸, taip pat nuo „tam tikrų išankstinių prielaidų, ar net tendencingumų“, kuriems praeityje pasidavę tiek žurnalas *Philosophy East and West*, tiek Rytų-Vakarų filosofų konferencijos²⁶⁹. Ta „sena“ lyginamoji filosofija didžiąja dalimi atspindi kadaise pasauli-

²⁶⁷ Wing-tsit Chan, „Chu Hsi and World Philosophy,” p. 259-60.

²⁶⁸ Gerald James Larson, „Introduction: The Age-Old Distinction between the Same and the Other,” p. 9.

²⁶⁹ Ten pat. P. 9.

nės filosofijos įžiebtą polėkį ir kryptį. Rinktinės sudarytojai vaduojasi nuo *to-keios* lyginamosios filosofijos, Honolulu tradicijoje skelbia lūžį. – Sakyčiau, gana dirbtinį lūžį, kadangi „naujas“ pažiūras atstovaujančiuose tyrimuose tik aklas galėtų nepastebėti akivaizdžių panašumų tarp problemų, kurias nagrinėjo neva atgyvenusi pasaulinė filosofija, ir problemų, kurias nagrinėja neva nauja lyginamoji filosofija.

Čia, lyginamosios filosofijos žemėje po lūžio, ir toliau pučia sintetizmo vėjai. Pavyzdžiui, Henry's Rosemontas, nuogąstaudamas dėl dabartiniuose humanitariniuose forumuose vis labiau išsikerojančio reliatyvizmo, išreiškia viltį, kad „ateityje filosofija taps tikrai visa apimančiu dalyku, koku ji klaidingai laikyta buvusi praeityje“. Mąstytojas kviečia plėtoti visoms intelektinėms tradicijoms „bendresnę filosofinę kalbą“²⁷⁰. Jaukart cituoti Wing-tist Chano pasisakymai apie pasaulinę filosofiją, tiesą sakant, skamba taip „senoviškai“, jog galėtų būti paimti tiesiai iš pirmųjų Rytų-Vakarų filosofų konferencijų tomų – ne paisant viso to pažangaus atotrūkio, kuriuo giriasi šis garbus sinologas.

Čia, naujose lyginamosios filosofijos valdose, ir toliau grumiamasi su universalizmo problema. Kai kurie autoriai atvirai išpažįsta vienokią ar kitokią universalizmo atmainą. Pavyzdžiui, Henry's Rosemontas įsitikinęs, kad visos tautų kalbos turi bendrą semantinę pagrindą, kad „viską, kas pasakoma kuria nors gimtąja žmonių kalba, gali būti pasakyta bet kuria kita [gimtąja žmonių kalba]“²⁷¹. Ben-Amis Scharfsteinas liaupsina lyginamuosius filosofinius tyrimus dėl to, kad jie „skirtinguose [kultūriniuose] kontekstuose teikia mums analogiškų faktų, priartindami mus prie bendresnių ir fundamentalesnių aiškinimų“²⁷². Šiose ir kitose panašiose ištarmėse švietėjiškas universalizmas matomas plika akimi kaip tikėjimas pamatine žmogaus prigimtimi, kaip siekis kultūrinę žmonijos įvairovę aprėpti kuo aukštesnio lygmens teorinėmis sąvokomis.

Kiek ironiškai ir paradoksaliai universalizmas atsiskleidžia straipsniuose tų autorių, kurių pagrindinis uždavinys yra kaip tik demaskuoti ir sukriti-

²⁷⁰ Henry Rosemont, Jr., „Against Relativism,” p. 69.

²⁷¹ Ten pat, p. 69.

²⁷² Ben-Ami Scharfstein, „The Contextual Fallacy,” p. 96-7.

kuoti universalizmą, kuriuo prisidengia ne kas kitas, o lyginamoji filosofija. Pasak Raimundo Panikkar, lyginamieji tyrimai, tame tarpe ir lyginamoji filosofija, „šiandien tebėra madingi, nes juose glūdi polinkis į universalizmą, kuris būdingas vakarietišakai kultūrai“. Šio kovingai nusiteikusio mąstytojo aiškinimu, „Vakarai, daugiau nebesugebėdami politiškai viešpatauti tarp kitų tautų, mėgina išlaikyti – beveik visą laik nesąmoningai – tam tikrą valdžią, siekdami globalaus pasaulio vaizdo lyginamaisiais tyrimais“²⁷³. Lyginamoji filosofija nūdienos pasaulyje sugalvota kaip „modernaus vakarietiško kritiško proto superfilosofija, teisianti visa, kas po saule“²⁷⁴, savo kategorijomis trokštanti įveikti nevakarietiško mąstymo tradicijų pliuralizmą²⁷⁵. Galiausiai iš Raimundo Panikkar lūpų išsiritą pats kandžiausias ir drauge iškalbingiausias lyginamosios filosofijos apibrėžimas:

Šiame rašinyje aš nagrinėju lyginamosios filosofijos tvirtinimą, kad ji...išvaduoja mus nuo vienam vieninteliame filosofiniame požiūriui būdingo riboto horizonto, kad apėmė visus – ar daugumą – tokių požiūrių, paversdama mus „pasaulio piliečiais“, „planetos gyventojais“. Štai toji iliuzija, kurią norėčiau ištirpdyti: „Pasaulinė valdžia“, „Globali gyvenvietė“, „Viena technologija“, „Pasaulinė rinka“, „Civilizacija“, *lingua universalis*, viena vienintelė pasaulėžiūra, visuotinė filosofija pavadinimu lyginamoji filosofija.“²⁷⁶

Maištaudamas prieš lyginamąją filosofiją kaip dar vieną – šįsyk nefizinę – vakarietiškos priespaudos formą²⁷⁷, kaip dar vieną vakariečių klastą ideologinio universalizmo pavidalą likusiam pasauliui primesti savo visuotinę valią,

²⁷³ Raimundo Panikkar, „What Is Comparative Philosophy Comparing,” p. 116.

²⁷⁴ Ten pat, p. 135.

²⁷⁵ Žr. ten pat, p. 134.

²⁷⁶ Ten pat, p. 117-20.

²⁷⁷ Plg. Wing-tsit Chan, „Chu Hsi and World Philosophy,” p. 235-6.

Panikkaras savaime pripažįsta, kad universalizmo problema niekur nedingusi, ji gaji ir šiandien. Tapatindamas universalizmą su lyginamąja filosofija, mąstytojas savaime pripažįsta, kad *jo dienų* – tai yra *nausioji* – lyginamoji filosofija lieka ištikima bent vienai pasaulinės filosofijos srovei, kurią šioje disertacijoje pavadinau universalizmu.

Čia, naujosios lyginamosios filosofijos pusėje, greta sintetizmo bei universalizmo lengvai sučiuopiama ir praturtinimo patetika. Henry's Rosemontas ragina naudotis pasaulio kalbose slypinčiais lobiais ir įvairove. Jo manymu, „ypatingai nevakarietiškuose tekstuose dabar turėtume ieškoti praturtėjimo ir paivairėjimo“²⁷⁸. Įdomu tai, kad tą praturtėjimą naujosios lyginamosios filosofijos puoselėtojai labai dažnai suvokia estetiškai. Taigi po daugelio metų lyginamoji filosofija vis dar reiškiasi kaip praturtinimo ir papildymo patetika. Ben-Amis Scharfsteinas, svarstydamas apie abstrakčių taisyklių nebuvimą renkantis palyginimo objektus, nurodo tokius sėkmingo palyginimo požymius: jis naudingas protui, malonus ir turiningas. „Aš manau, kad turėtume vadovautis... nuotykių ieškotojo instinktu.“²⁷⁹ Pabrėžiama vaizduotės svarba, užkariaujant naujas minties platybes²⁸⁰. Lyginamajai filosofijai pritaikoma kelionės metafora: „Kaip žmogus keliauja, trokšdamas naujai išgyventi nuostabą ir naujoviškumą, taip jis leidžiasi sąvokinėn kelionėn į kitas kultūras, žiūrėdamas į pasaulį naujais sąvokiniais pavidalais“²⁸¹. Praturtinimo ir papildymo patetikai jautrūs mąstytojai nebrangina visuotinumui ar bendrumui; užtai džiaugiasi vaisingais kultūrų skirtumais. Kitaip tariant, *varietas delectat*²⁸². Pasiklausykime melodingos Scharfsteino variacijos šia tema:

Nei mokslo puoselėjimas, nei metodologijos plėtojimas,
nei pasitikėjimas nuojauta tarp filosofuojančių tyrėjų ir

²⁷⁸ Henry Rosemont, Jr., „Against Relativism,” p. 69.

²⁷⁹ Ben-Ami Scharfstein, „The Contextual Fallacy,” p. 96.

²⁸⁰ Žr. ten pat, p. 96.

²⁸¹ Daya Krishna, „Comparative Philosophy: What It Is and What It Ought to Be,” p. 82.

²⁸² „Įvairovė džiugina.“ Fedras, *Pasakėčios (Fabulae II)*, Prologas 10.

tiriančių filosofų negali laiduoti pakankamo sutarimo. Tokias pačias filosofijas galime kurti tiek pat, kiek poetai – rašyti tokias pačias poetas. [...] Mums palengvėtų, jei-gu savo nesutarimus paprasčiausiai pripažintume kaip sa-vo intelektinių nuotykių paryškinimą. Kiekvienas mūsų, kaip keliauninkas, į žemę žvelgiame akimis, kurios pri-klauso vien tik mums. Tačiau kaip keliauninkai, besi-klausantys vieni kitų, galų gale esame pakankamai pana-šūs, kad vertintume savo skirtumus ir jais naudotumė-mės.²⁸³

Čia, naujosios lyginamosios filosofijos kieme, neretai aidi ir tas pasauli-nės filosofijos motyvas, kurį pavadinau abipusiu supratimu su visais jam bū-dingais teorinio neutralumo požymiais. Ypač toks abipusio supratimo prieš-pastatymas asmeniniam kritiniam požiūriui ženklus Antonio S. Cua straipsnyje „Reflections on Moral Theory and Understanding Moral Traditions“ (Moral-i-nės teorijos apmąstymai ir moralinių tradicijų supratimas). Dairytis panašumų ir skirtumų tarp moralinių tradicijų, anot Cua, visų pirma verta skatinant tarp-kultūrinį supratimą²⁸⁴. Cua domina moralinių tradicijų palyginimas. Šiuo tikslu filosofas prisimena tradicinę etikos skirstymą į metaetinę ir norminę, čia pat nurodydamas, kad „filosofui, kurį domina tarpkultūrinio supratimo skleid-i-mas, vadovavimasis normine etika keltų daug įtarimų ir net kliudytų įgyvendi-nant užduotis“. Kuo gi norminė etika užkliūva Cua? Filosofas baiminasi, kad norminei etikai savybingas dėmesys argumentams už ir prieš vienokį ar kitokį elgesį, gali neleisti išvysti „pavienės moralinės tradicijos vientisumo, jos me-džiagos turtingumo...“. Apsisaugojant nuo šio pavojaus, anot Cua, geriau „for-muluoti tokią moralinės filosofijos sampratą, kuri būtų neutrali besivaržančių norminių etinių teorijų keliamų problemų atžvilgiu“. Tokia neutralia nuostata vadovaujasi metaetika, būtent ji, o ne norminė etika, sugebėsianti „pateikti pa-

²⁸³ Ben-Ami Scharfstein, „The Contextual Fallacy,” p. 97.

²⁸⁴ Žr. Antonio S. Cua, „Reflections on Moral Theory and Understanding Moral Traditions,” p. 280.

matinių taisyklių kryžminiam kultūriniam moralinių tradicijų interpretavimui“²⁸⁵.

Cua nori etiškai *suprasti* civilizaciniu požiūriu skirtingas moralines tradicijas, nenorėdamas jų etiškai *vertinti*. Be abejonės, tai labai keista pastaba, nes iš tikrųjų yra vos ne priešingai: viena vertus, norminė etika, jei ką nors ir vertina, tai ne moralines tradicijas, o žmogaus elgesį; antra vertus, vadinamoji metaetika stengdamasi suprasti moralines tradicijas, bet nesigilindama į jų normines nuostatas *kaip* normines – būtent polemine prasme, – kažin ar apskritai gali tikėtis tas tradicijas perprasti. Šiaip ar taip, tenoriu pabrėžti, jog Cua atveju darsyk susiduriame su lyginamųjų tyrimų nufilosofėjimu, asmeninio požiūrio šalinimusi, be kurio filosofija jau nebe filosofija. Neutrali filosofija yra oksimoronas. Niekieno filosofija yra oksimoronas. Visiems lygi ir teisinga, „demokratiška“ filosofija galbūt nėra oksimoronas, bet tikrai yra nesusipratimas. Toks pat nesusipratimas – ir nepolemiška filosofija.

Suprantama, neketinu neigti, jog naujoji lyginamoji filosofija niekuo nepasikeitusi. Čia išties sučiuopiami kai kurie probleminiai lūžiai, metodiniai atotrūkiai nuo lyginamosios filosofijos pirmtakų. Į akis krenta nuoširdus kai kurių mąstytojų noras atgaivinti *filosofavimą*, kiek jis skiriasi nuo įvairių istoriografinių bei filologinių ataskaitų²⁸⁶. Įsidėmėtinas kai kurių troškimas apskritai atsisakyti lyginamosios filosofijos kaip šališkos, pro-vakarietiškos, arba perne-lyg siauros epistemologinės metodikos, vietoj jos siūlant tokias mokslines alternatyvas kaip Hajime's Nakamuros „plati tarpkultūrinė suvokimo antropologija“²⁸⁷, Raimundo Pinakkaro „imparatyvinė arba dialoginė filosofija“²⁸⁸, Ni-

²⁸⁵ Ten pat, p. 280-2.

²⁸⁶ Žr. Gerald James Larson, „Introduction: The Age-Old Distinction between the Same and the Other,” p. 12, 18; Henry Rosemont, Jr., „Against Relativism,” p. 38; Daya Krishna, „Comparative Philosophy: What It Is and What It Ought to Be,” p. 73; Raimundo Panikkar, „What Is Comparative Philosophy Comparing,” p. 117, 121-2; Frits Staal, „Is There Philosophy in Asia?” p. 229.

²⁸⁷ Hajime Nakamura, „The Meaning of the Terms ‘Philosophy’ and ‘Religion’ in Various Traditions,” p. 150-1.

²⁸⁸ Raimundo Panikkar, „What Is Comparative Philosophy Comparing,” p. 121.

niano Smarto globalus pasaulėžiūrų mokslas „sarvadaršanavidja“²⁸⁹. Taip pat, skirtingai nuo ankstesnių lyginamosios filosofijos kartų, itin stropiai gvildinama su kalba ir vertimu susiję hermeneutiniai klausimai²⁹⁰. Šiuose dalykiniuose frontuose juntamas akivaizdus teorinis tobulėjimas. Tačiau galiausiai panašumai nusveria skirtumus. Tai nėra blogai! Tai tik reiškia, jog „*naujoji*“ *lyginamoji filosofija* ir „*senoji*“ *pasaulinė filosofija* nėra pasiekusios jokio esminio skilimo, jiedvi ligi šiol tebesudaro palyginti vientisą intelektualinę tradiciją. Viena slapta gija, laiduojanti šios tradicijos rišlumą, – tai noras suteikti savo apmąstymams, kurie savaime tarpusavyje yra labai įvairioki, dažnai netgi prieštaringi, programinį vientisumą. To aistringai kadaise siekė Charlesas Moore’as, to siekia ir „naujosios“ srovės atstovai: „sukurti lyginamosios filosofijos programą“²⁹¹.

2.2. UŽSKLANDA: LYGINAMIEJI TYRIMAI KAIP KULTŪRINĖS SAVASTIES PAIEŠKOS

Disertacija priskirtina filosofinei krypčiai, tačiau jos objektas nėra filosofija *kaip tokia*. Nesistengiau įvardyti visų filosofinės mąstysenos ypatumų, jų pateikiau tik tiek, kiek buvo reikalinga metodinėms filosofijos ir sociologijos, filosofijos ir idėjų istoriografijos skirtybėms išryškinti.

²⁸⁹ Žr. Ninian Smart, „The Analogy of Meaning and the Tasks of Comparative Philosophy,” p. 183. Antra vertus, noras filosofiją keisti pasaulėžiūra siekia pačias Honolulų lyginamojo sąjūdžio ištakas. Čionai negaliu argumentuoti savo požiūrio, bet esu įsitikinęs, jog filosofijos nederėtų painioti su tautos pasaulėžiūra. „Filosofija“ galime imti vadinti bet ką, tačiau ar tikslinga? Žinoma, filosofija yra *dirbtinis, sukuriamas* mąstysenos tipas. Mes braižome linijas ten, kur jų nėra, tačiau darome tai ne šiaip sau; filosofija yra pamatinės minties menas; ten, kur kiekvienas skelbiasi esąs menininkas, menininkų nėra, lygiai taip pat, kaip nėra skausmo ten, kur visiems skauda! Būti filosofu, panašiai kaip būti pranašu, reikalauja ypatingo atsidavimo tikrovei, Dievui, išgyvenimui, vizijai – tokio, kokio neleidžia buitį. Jeigu tokiu atsidavimu pasižymėtų visi bendruomenės nariai, bendruomenė neišgyventų. Tuo tarpu pasaulėžiūra apima „natūralesnes“ proto būsenas, mąstymui nekelia sistemingumo reikalavimų, negana to, ją veikiau įvardijami kuopiniai, o ne individualūs minties tipai.

²⁹⁰ Žr. Wing-tsit Chan, „Chu Hsi and World Philosophy,” p. 240-1; Roger T. Ames, „Confucius and the Ontology of Knowing,” p. 265-6.

²⁹¹ Gerald James Larson, „Introduction: ‘The Age-Old Distinction between the Same and the Other,’” p. 12.

Norėčiau atkreipti dėmesį dar į vieną filosofijos ypatybę: filosofai yra teorijos virtuozei, tačiau neretai pritingintys įsižiūrėti į empirines smulkmenas, iš kurių galiausiai ir susideda šis – dieviškai ir velniškai – gražus ir bjaurus pasaulis. Bet tikroji teorija glūdi pačiame pasaulyje, o tai reiškia, kad tikras teoretikas yra ne atsijęs ar atitrūkęs nuo pasaulio, atvirkščiai – jis dargi giliau pasinėręs į pasaulį negu siaurakaktis praktikas. Jis ypač atidus faktams, ne tik jų paviršiams, bet ir posluoksniams, vidinėms gijoms, paslėptam sąryšingumui. Kultūrų atveju filosofas apmąsto ne kiekybes, o kokybes, ne sekas, o sąrangas (netgi vyksmo atveju!), ne skaičiuoja, o gilina į esmę. Kas yra esmė? Tai kas pasaulyje žmogaus atžvilgiu yra palyginti tvaru. O kas tvaru? Tvaru yra tai, su kuo susiduriame pakankamai dažnai ir pakankamai pastoviai, kad imtume tikėtis to, su kuo susiduriama, nekitimo; netvaru yra tai, su kuo susiduriame pakankamai retai ir pakankamai nepastoviai, kad negalėtume tikėtis to, su kuo susiduriame, nekitimo (neapsigaukime, jeigu tikimės to, su kuo susiduriame, kitimo, tuomet susiduriame su kažkuo tvarių, vadinasi, kažkokia esme! Kitimas, kaip ir nekitimas, gali įkūnyti esminę reiškinio savybę).

Pastaraisiais dešimtmečiais pasaulinės filosofijos idėjos keltos ir tebekeliamos (lyginamosios filosofijos paunksnėje), gyvenime ieškant tvarių sąrangų, tapatybių, esmių, kad ir kaip šiuo žodžiu būtų šlykštėjusi postmoderniuose ratuose. Esu įsitikinęs – tokią dinamiką stebiu savo paties intelektinėje raidoje,– jog gilinimasis į svetimas kultūras bei mąstymo tradicijas galų gale turėtų atvesti į pradinį minties tašką, baigtis savotišku hermeneutiniu savipratos žiedu. *Norėdamas geriau suprasti kitus, galų gale geriau suprantu save.* Tai nereiškia, kad vis dėlto kitų geriau nesupratau. Tai reiškia, kad *supratimas galiausiai apsigyvena savipratoje*. Svetimprata yra tik tarpinė stotelė. Priešingu atveju, labiau norint suprasti kitą negu save, ar neteisingiau kalbėti apie tapatinimąsi su kitu, tai gi apie virsmą kitu? Betgi tuomet, ką vadinau „svetimprata“, iš tikrųjų taptų „saviprata“, iš tikrųjų niekas nepasikeistų. Vadinasi, anksčiau įvardytas principas tebegalioja. Svetimprata nebūtinai laiduoja savipratą, saviprata būtinai laiduoja svetimpratą. Pažintinis egoizmas įmanomas tik svetimpratos atveju, sa-

vipratos atveju jis neįmanomas, nesvarbu, kaip paradoksaliai skambėtų šis pareiškimas.

Viena atkakliausių pasaulinės filosofijos pastangų – įveikti intelektualinį provincialumą. Šis proto ribotumas turi daugybę apraiškų, viena žalingiausių yra nacionalizmas (kitų tautų menkinimas, išaukštinant save). Pasaulinė filosofija, šiandien persivadynusi lyginamąja filosofija, yra veiksmingas vaistas nuo šio mintinio negalavimo. Provincialumas ir nacionalizmas yra žaviai panašūs, tarsi dvi susilietusios kraštutinybės (suprantant kaip hėlegiškos dialektikos paradoksą). Savo tautiškumo, savo kultūrinės savasties suvokimas – paradoksaliai – nubunda išeinant iš savęs, peržengiant save, pasineriant į kultūrinę kitybę, bet joje pernelyg neužsibūnant. Tad natūralu, kad man, šios disertacijos rengėjui, yra vienas itin svarbus reiškinys – Lietuva. Ar apie Lietuvą galima filosofuoti? Manding, taip. Tačiau uždavinys – sunkus. Ir dėl to, kad sunku išpauzinti kokybes nuo kiekybių, ir todėl, kad sunku apmąstyti tai, nuo ko nesi atitrūkęs, abstrahavęsis, kitaip tariant, ko nesi suobjektinęs. Tačiau jeigu atsisakiau, ar ne susvetimėjau? O jei susvetimėjau, argi neprarandu gebėjimo pažinti? Štai čia ir išvelgiu ypatingą išeitį, kurią siūlo kitų kultūrų ir mąstymo tradicijų tyrinėjimas lyginamuoju pjūviu.

Kalbėdamas apie Lietuvą, drauge su Sokratu pasiteirausiu: „Kur gi ir iš kur?“²⁹² Manau, kad norminis, primygtinis, visus mus įpareigojantis lietuviybės apibrėžimas ne tik neįmanomas, bet ir nepageidautinas. Turiu galvoje tokius klausimus kaip: kas yra „tikras“ lietuvis; koks žmogus „nusipelno“ ar „nenusipelno“ liuvio vardo; arba, kiek konkrečiau, kokiomis tiesomis asmuo privalo tikėti ir kokias vertybes tausoti, kad taptų „pavyzdingu“ liuviu. Mes galime skatinti vieni kitus domėtis savo tautos archeologija, istorija, kultūros paminklais – raštija, menu, etnografija, religija, buitimi, papročiais – tačiau drauge pripažįstame kertinę laisvę, priskiriamą kiekvienam tėvynainiui, visus anuos dalykus aiškintis ir vertinti *savaip*, galbūt net prieštarinčiai, nę per nago juodymą neprarandant liuvioškumo. Pravartu žinoti, kaip ir kada Lietuva buvo pakrikš-

²⁹² Platonas, *Faidras*, p. 13.

tyta, bet ar *gerai*, kad Lietuva buvo pakrikštyta – čia jau nebe žinios, o vertinimas, paremtas suasmenintu kiekvieno požiūriu.

Matyt, nesuklysimė, vieni kitus ragindami tyrinėti Lietuvos praeitį, tačiau ištyrinėję vieni tą praeitį imsime girti, kiti peikti, kai kuriuos iš mūsų apims istorinio dėkingumo bei pasididžiavimo, kitus kartaus nusivylimo ar net tautinio menkavertiškumo jausmas – šiaip ar taip, ir vieni, ir kiti būsimė teisūs. Mūsų praeitis bendra tik kaip tam tikra priežastinė istorinių įvykių grandinė, kurios net ir norėdamas nepaneigsi, tačiau ši praeitis bematant skyla perpus, vos tik žmogus užmezga su ja sąmoningą kritišką santykį, pripažindamas ją arba atmesdamas – skyla į praeitį, nuo kurios vieniems norisi bėgti, arba į praeitį, kurion kitiems norisi grįžti – šia, *interpretuojamąja* prasme mes, lietuvių tauta, neturime bendros praeties. Būtent šia prasme mes neturime ir bendros ateities. Koks bus ar turėtų būti lietuvis po dešimties, po penkiasdešimties, o gal po šimto metų – kvepia pranašiška spėlione, aiškiaregišku smalsuliu, politinė dogmatika, bet ne filosofija. Už ateitį, kaip ir už praeitį, netinka balsuoti. Netinka referendumų ir plebiscitų taktika, sprendžiant problemas, susijusias su galimais lietuviškos dvasios, mąstysenos bei elgsenos pokyčiais ateityje. Jų neabejotinai bus, atskirais atvejais jie bus valingi ir kryptingi, tačiau visuomeniniu požiūriu – tai savaiminiai procesai, kurių iš anksto nesumanė ir neįgyvendino jokios „jungtinės pajėgos“.

Po tokių šaltų dvejonų, kuriomis apipyniau lietuviškos tapatybės problemą, manęs tikriausiai paklausite, o kas tuomet lieka? Ką tada reiškia būti lietuviu? Atsakau: *būti lietuviu reiškia užaugti ir subręsti tarp lietuvių, juos pamilstant, su jais susitapatinant, tai yra pasivadinant lietuviu*. „Pamilti“ reiškia norėti būti drauge ir dar būti taip drauge, kaip lietuviams. „Susitapatinti“, vadinasi, suvokti lietuviškumą kaip *asmeninę* savybę. Ir bijau, kad daugiau apie lietuviybę kažin ar galima pasakyti. Galbūt prieš mane sukils Lietuvos valstybės strategai, kruopščiai planuojantys politinę mūsų šalies ateitį (žinoma, čia tik stilistinė priemonė!), tačiau Lietuvos valstybė nepainiotina su lietuvių tauta taip, kaip apsauginis kostiumas nepainiotinas su jį vilkinčiu žmogumi. Įdomu tai, jog pats klausimas „ką reiškia būti lietuviu“, jeigu keliamas nuoširdžiai ir prasmingai, yra pirmasis

žingsnis lietuviško tapsmo kelyje. Jamesas L. Huffmanas, žinyno, skirto šiuolaikinės Japonijos istorijai, kultūrai ir tautinei savivokai, sudarytojas pastebi, jog „vienas iš japoniškumo bruožų yra nuolatinis savęs teiravimasis, ką *reiškia* būti japonu“²⁹³. Tarsi antrindamas, Friedrichas Nietzsche mums primena, jog ir „vokiečiams labai būdinga tai, kad jiems visada rūpi klausimas ‘kas yra vokiška’“²⁹⁴. Vadinasi, ir *mūsų lietuviškumas gimsta bei tarpsta ne kur kitur, o pačiuose ginčuose dėl mūsų lietuviškumo*.

Kita vertus, dabartinio lietuviškumo turinys daug gilesnis ir platesnis už tai, ką pavadinčiau muziejine Lietuva. Kamuojami genetinio samprotavimo trūkumų, mes pernelyg dažnai įkaliname savo tautinę dvasią Rumšiškėse, Lietuvos liaudies buities muziejuje, tautosakoje, heraldikoje. Betgi mes, lietuviai, gyvename čia dabar, gyvename labai skirtingai nuo savo protėvių, ir vis dėlto vadinamės lietuviais. Tad be bruožų, paveldėtų iš istorinės praeities, kokias savybes esame pasirengę įtraukti į dabartinio lietuvių portretą, lietuvių, kurio dabartiškumą kai kurie atžagareiviai laiko tiesiog nutautėjimu? Čia pravartu įterpti ilgesnę pastraipą iš Ortegos y Gasetto *Masių sukilimo*:

Jeigu sudėsime į krūvą mūsų dvasinį turinį – įsitikinimus, normas, troškimus, nuomones, tai pamatysime, kad didžiąją jų daugumą prancūzas pasisėmė ne iš Prancūzijos ir ispanas – ne iš Ispanijos, o iš bendro Europos aruodo. Šiandieną kiekvienas mūsų yra kur kas labiau europietis negu prancūzas, ispanas ir t. t. Įsivaizduokime, kas dėtusi, jeigu mes pamėgintume gyventi vien tik pagal tai, kiek mumyse yra to, kas sava, „tautiška“, jeigu, pavyzdžiui, mums šautų į galvą priversti vidutinį prancūzą atsisakyti visų tų įpročių, minčių, jausmų, žodžių, kuriuos jis yra perėmęs iš kitų tautų! Deja, aišku kaip dieną, kad taip

²⁹³ James L. Huffman, „Introduction“, p. ix.

²⁹⁴ Friedrich Nietzsche, *Anapus gėrio ir blogio*, p. 448.

gyventi būtų nebeįmanoma; keturi penktadaliai mūsų dvasios turtų, yra visos Europos vertybės.²⁹⁵

Vis dėlto neapsieisime be vienos svarbios pataisos. Įsitikinimo, normos, troškimo, nuomonės, praktikos, įrankio, papročio perėmimas ir įsisavinimas nėra paskola, už kurią visą gyvenimą būtina mokėti palūkanas. Kultūros ir mąstymo tradicijos mokosi viena iš kitos, nesipešdamos dėl autorinių teisių. Visose Europos šalyse, kuriose man teko svečiuotis, sūris laikomas nacionaliniu patiekalu. Vokiečiai gamina *vokišką* sūrį, šveicarai – *šveicarišką*, lietuviai – *lietuvišką* (na žinot, balta, varškės, su kmynais) ir taip toliau. Manau, jog ir krepšinis, ir stručių fermos, ir kompiuteriai, ir dažyti plaukai ar naminės Siamo katės Lietuvoje yra lietuviškos, jei tik sugebame visus tuos iš svetur atsigabentus dalykus „prisijaukinti“, paversti neatskiriama mūsų tautinės būties dalimi. Lietuviškų savybių krepšelis bematant papilnėja, kartu suvokus, jog reiškinio kilmė ne visuomet yra jo esmė. Mes paimame *arabišką* skaitmenį „3“ (žinoma, ne skaičių!) ir jį pavadiname *lietuviškai* „trys“, kartu paskelbdami visam pasauliui – jis mūsų!

Tačiau grįžkime į išeities tašką: jau seniausiais sukūrėme vientisą pasaulio geografiją, netgi turime pasigaminę gaublius, mėgdžiojančius Žemės paviršų, rankomis ir kojomis, irklais, burėmis ir sparnais, o dabar dar kosminiais palydovais išmatavome kiekvieną kvadratinį savo planetos centimetrą, tačiau mąstymas keliais šimtmečiais atsilieka, protas dar tik ruošiasi Magellano žygiui. Kaip gi likusio pasaulio ir jame viešpatuojančių mąstymo tradicijų atžvilgiu turėtų laikytis Lietuva? Manau, kad *geopolitinius Lietuvos ir pasaulio santykius reikia suvokti kaip „Lietuvą pasaulyje“, dvasinius ir kultūrinius – kaip „pasaulį Lietuvoje“*. Ar ne tokiais žodžiais Vinco Krėvės Antūpranaprijas mokė Savalkiją?: „Ne tu pasauly gyveni, bet pasaulis tavyje.“²⁹⁶

²⁹⁵ José Ortega y Gasset, *Masių sukilimas*, p. 208.

²⁹⁶ Vincas Krėvė, „Pratjekabuda“, p. 421.

2.3. IŠVADOS IR APIBENDRINIMAI

Grynesnį ir griežtesnį retorinį pavidalą išvadoms suteikiau disertacijos įvade. Tuo tarpu čionai pagrindinius disertacijos teiginius bei pastabas norėčiau išdėstyti kiek švelnesne bei aptakesne forma, antraip kai kurie tyrimo metu suformuluoti apibendrinimai bei gauti moksliniai rezultatai, pavyzdžiui filosofinės *išvalgos*, kiek jos skiriasi nuo formalesnių loginių *išvadų*, nepatektų į šį skyrių, kuriame norėčiau glaustai priminti tyrimo metu padarytus ženklesnius intelektualinius atradimus.

Bendro, globalaus – iš dalies tikro, iš dalies menamo – pasaulio sąryšingumas ir vienalaikiškumas, sukūręs bendrą mąstymo dabartį, drauge reikalauja bendros mąstymo praeities kaip atskaitos taško bendrai dabarčiai aiškinti. Mąstymo dabartis nebesišakoja į savarankiškas, atsiribojusias Rytų ir Vakarų tradicijas, mąstymo dabartis skleidžiasi bendrame Rytų-Vakarų pasaulyje. Tokiam bendram pasauliui ieškotina „bendra“ intelektualinė istorija. Tačiau istoriškai „koordinuoto“ mąstymo galimybė yra atsiradusi tik pastaraisiais dešimtmečiais, o praeityje jos tiesiog nebuvo. Todėl „bendrą“ *Rytų-Vakarų mąstymo istoriją gana savarankiškos Rytų ir Vakarų mąstymo retrospektyvos gali turėti tikrai hyginamąjį metodą taikančio idėjų istoriografo dėka. Šie idėjų istoriografo mintyse persipynę praeities ir dabarties procesai leidžia į sintetines hyginamosios idėjų istoriografijos pastangas žvelgti kaip į „atgręžtinį globalėjimą“, arba „globalėjimą atgaline linkme“.*

Atskirų atvejų tyrimais nagrinėju ir apibūdinu mokslinę *idėjų* istoriografijos perspektyvą, jai savybingą minties dinamiką, metodus bei temas, išryškiniu idėjų istoriografijos dalykinį savitumą, kritiškai parodydamas, kuo šis humanitarinis mokslas skiriasi nuo filosofijos.

Aptardamas Arthuro Onckeno Lovejoy'aus metodiką sisteminiu požiūriu, įvardiju keturis etapus:

- (a) dialektinę vartosenų apžvalgą;
- (b) perėjimą prie daugiskaitinės vartosenos;
- (c) sudėtinių reikšminių junginių skaidymą į vienetines idėjas;
- (d) mišrios metodikos taikymą.

Šiuos etapus lydi du – paties Lovejoy'aus aiškiai neištarti – filosofiniai idealai: nuoseklios ir aiškos vartosenos ieškojimas bei filosofinių idėjų tyrinėjimas už formalių filosofinių sistemų ribų. Ginčiju vienetinių idėjų prielaidas, argumentuotai dvejoju semantinio atomizmo tinkamumu dvasinėms prasmėms sąrangoms suvokti.

Gvildendamas filosofijos ir idėjų istoriografijos santykį Arthuro Lovejoy'aus raštuose, nustatau tokias skirtybes:

- (a) istoriografiniuose tyrimuose filosofijai paprasčiausiai nebelieka vietos;
- (b) istoriografiją įkvepia „seklio aistra“, kuri yra svetima filosofijai;
- (c) istoriografija atiduoda pirmenybę tam, kas žmonėms tipiška ir bendra, filosofijai tokia atodaira nebūdinga;
- (d) idėjų istoriografija faktiškai įrodo, jog istoriškai tiriama filosofija netenka savo esmės, filosofijos istoriografija virsta filosofijos nufilosofėjimo istoriografija.

Tirdamas Hajime's Nakamuros raštus, iš pradžių nurodau kartinę filosofinės ir istoriografinės traktuotųjų skirtybę: *istoriografas per idėjos turinį susiduria su jos faktu – galutiniu istorinio tyrinėjimo tikslu; tuo tarpu filosofas elgiasi atvirkščiai: per idėjos faktą susiduria su jos turiniu*. Gilindamasis į lyginamosios idėjų istoriografijos metodiką aiškiai įvardiju pamatinę procedūrinę prielaidą, pagal kurią *lyginamieji objektai – minties panašumai arba skirtumai – vietos ir laiko atžvilgiu turi rasti nepriklausomai vieni nuo kitų*. Pateikiu lyginamųjų idėjų tipologiją:

- (a) to paties laikotarpio (arba sinchroninės) idėjos;
- (b) skirtingų laikotarpių (arba diachroninės) idėjos;
- (c) tos pačios kultūrinės terpės idėjos;
- (d) skirtingų kultūrinių terpių idėjos;
- (e) tradicinės idėjos;
- (f) autorinės idėjos;

(g) idėjos pagal turinį.

Aptardamas Randallo Collinso tyrimus, svarstydamas kūrybingo, arba originalaus mąstymo klausimą, aiškėn iškeliau esminę sociologinių ir filosofinių sprendimo kriterijų skirtybę: *sociologas, kaip ir istoriografas vidinius minties bruožus, taigi ir jos turinį, aiškina išoriniais veiksniais ir priežastimis*. Užuoť taręs, kad idėjos daro didelę poveikį istorinei filosofijos raidai, nes jos yra kūrybingos ir originalios, tvirtina, jog idėjos yra kūrybingos ir originalios, nes jos veikia istorinę filosofijos raidą. Tuo tarpu filosofas minties originalumo dairasi, pasinerdamas į idėjos turinį, spręsdamas teorinę problemą, nagrinėdamas metafizinį klausimą. Kad mintis pasižymi naujoviškumu, šviežumu, savitumu ir kad ji keliauja iš kartos į kartą, darydama didžiulę įtaką idėjų istorijos raidai – šie du faktai filosofui iš esmės skirtingi. Tiesa, jie gali sąveikauti, idėjos originalumas gali lemti jos ilgaamžiškumą, tačiau pats idėjos ilgaamžiškumas savaime nelaiduoja jos originalumo.

Apibendrindamas Arthuro Onckeno Lovejoy'aus, Hajime's Nakamuros ir Randallo Collinso atskirų atvejų tyrimus, lyginamajai idėjų istoriografijai priskiriu keturis bruožus:

- (a) gausias istorines žinias apie įvairiausio plauko mąstytojus bei ilgaamžius minties procesus;
- (b) sugebėjimą sieti skirtingos kilmės idėjas ir aptikti reikšmingų teorinių panašumų bei skirtumų;
- (c) neišvengiamą gilinimosi į problemas paviršutiniškumą ir išoriškumą;
- (d) asmeninės nuomonės neišsakymą.

Šios ir kitos pirmoje dalyje padarytos išvados padeda įsisąmoninti *metodologinę įtampą, kuri tyro tarp (higinamosios) filosofijos ir idėjų istoriografijos, įtampą, kurios esmė – pavojingas (higinamosios) filosofijos pakeitimas (higinamąja) idėjų istoriografija*. Šis pastebėjimas leis netrukus kritikuoti kai kurias „pasaulinės filosofijos“ idėjas kaip tyčia dėl tokio nutylėto minties perspektyvų sukeitimo.

Antroje dalyje sistemingai apibrėžiu Honolulu lyginamosios filosofijos sąjūdžio prielaidas, metodus bei praktikas, kiek jos susijusios su „pasaulinės filosofijos“ idėjų formulavimu. Įvardiju diskusiniame Rytų-Vakarų filosofų konferencijų kontekste ženkliusias „pasaulinės filosofijos“ vartosenas ir jų pagrindus sudarau šešianarę „pasaulinės filosofijos“ idėjos tipologiją:

- (a) pasaulinė filosofija kaip filosofinis sintetizmas;
- (b) pasaulinė filosofija kaip filosofinis universalizmas;
- (c) pasaulinė filosofija kaip susitikimo ir susitaikymo patetika;
- (d) pasaulinė filosofija kaip abipusio praturtinimo ir papildymo patetika;
- (e) pasaulinė filosofija kaip lyginamoji idėjų istoriografija;
- (f) pasaulinė filosofija kaip filosofinis kosmopoliškumas.

Išrūšiuojant pagrindines „pasaulinės filosofijos“ idėjas, kritiškai jas aptariu loginiu, semantiniu bei fenomenologiniu požiūriais.

„Pasaulinės filosofijos“ idėja, konstruodama įvairius filosofinio dialogo tarp Rytų ir Vakarų kultūrų modelius, dažniausiai suklumpa, tačiau suklupdama leidžia išvengti daugybės klaidų, ir ši iš pažinimo neigiama padėtis kaip tik ir yra didžiausias pasaulinės filosofijos nuopelnas.

Filosofinio sintetizmo nesėkmė moko neplakti visko daiktan, nebrukti vienybės ten, kur jos nėra, ir juolab dirbtinai jos nekurti. Rytai ir Vakarai yra keblios, viso labo apytikslės kultūrologinės kategorijos – tiesą sakant tokios apytikslės, jog geriau šnekėti apie pavienes geografines vietas negu abstrakčius kultūrinius junginius.

Filosofinio universalizmo nesėkmė moko nepainioti nepatikrintų empirinių duomenų apie pamatinį visų kultūrų bendrumą su apriorine tokio bendrumo sąvoka, kuri galbūt suprantama ir taikytina politiniame „bendros ateities kūrimo“ kontekste, tačiau vargu ar filosofškai pateisinama.

Susitikimo ir susitaikymo patetika, kaip ir *abipusio praturtinimo bei papildymo* nuotaikos, moko nepainioti dviejų labai skirtingų psichikos veiksmų – jautimo ir protavimo, kurių – vieno ar kito – vyravimas savaip nudažo tokių žodžių

kaip tarpusavio „praturtinimas“, „papildymas“, „susitikimas“, „supratimas“, „susitaikymas“, „sutarimas“ ir „susitarimas“ reikšmes bei nepastebimai filosofiją, kuri yra protavimo menas *par excellence*, gramzdina ar pakilėja į estetinį lygmenį, kuriame lemtingą vaidmenį atlieka ne argumentai, o simpatiniai ryšiai ir tinkama emocinė atmosfera.

Lyginamoji idėjų istoriografija moko nepasiduoti paprasčiausio praeities aprašymo pagundai, išsaugoti gyvą teorinį santykį su pamatine tikrove ir egzistenciniu šios patyrimu.

Filosofinis kosmopolitizmas, žymintis, ko gero, pragmatiškiausią pasaulinės filosofijos reikšmę, moko nesustoti ties bendru principiniu nusistatymu, būti atviram kitų tradicinių mąstysenų svetimybėms, nepasitenkinti paviršutiniška bičiulystės, įsiklausymo, geranoriškumo, glėbesčiavimosi retorika.

Filosofinio sintetizmo ir universalizmo sampratas laikau iš principo klaidingomis. *Susitaikymo ir abipusio praturtinimo patetikoms* pritariu *kaip* patetikoms, tačiau būtent dėl šios priežasties laikau jas ikifilosofinėmis ir neracionaliomis būsenomis, kurios savaime nėra teorinės, vadinasi, nėra ir mokslinės. *Lyginamoji idėjų istoriografija* yra pageidautina kaip šviečiamoji priemonė, kaip metodinis parengiamasis etapas susipažįstant su filosofinės minties įvairove tiek gimtojoje kultūroje, tiek svetur, tačiau jokių būdu nepainiotinas su pačiu filosofavimu, kuris skiriasi savo teorine perspektyva ir eiga. *Filosofinis kosmopolitizmas* yra veiksminga hermeneutinė nuostata, kuri apsaugo nuo naivaus, etnocentriško santykio su svetimomis kultūromis, ugdo atidumą kitoniškiems sąvokų sudarymo ir reiškimo būdams. *Filosofinis kosmopolitizmas* apsaugo nuo kultūrinio provincialumo, užsisiklindimo vienoje intelektualinėje tradicijoje, tačiau kaip toks nelaiduoja jokių teigiamų filosofinių rezultatų. Išlavinti filosofinį kosmopolitizmą, arba proto atvirumą neiप्रastiems minties formavimo būdams, žinoma, reikia – bet tik tam, kad, užmezgę pokalbį su pašnekovais, kurie visi čiaūska skirtingomis kalbomis, ilgainiui galėtume *peržengti* susikalbėjimo barjerą ir pradėti tiesioginį filosofinių klausimų svarstymą.

Galiausiai aptariu „senosios“ pasaulinės filosofijos ir „naujosios“ lyginamosios filosofijos santykį, į Honolulu sąjūdžio raidą pažvelgiu iš laiko per-

spektyvos, įvardiju sąmoningas kai kurių nūdienos mąstytojų pastangas atitrūkti nuo pirmosiose Rytų-Vakarų filosofų konferencijose svarstytų idėjinių programų kaip nuo paviršutiniškų, skubotų, nebrandžių. Pripažindamas „naujosios“ lyginamosios filosofijos teorinį tobulėjimą tam tikruose dalykiniuose frontuose, vis dėlto teigiu, kad paskutinį pastarojo amžiaus dešimtmetį daugelio skelbtas lūžis Honolulu lyginamosios filosofijos sąjūdyje yra persūdytas, kadangi panašumai šioje intelektinėje tradicijoje vis dar nusveria skirtumus. *„Naujoji“ lyginamoji filosofija ir „senoji“ pasaulinė filosofija nėra pasiekusios jokio esminio skilimo, jiedvi ligi šiol tebesudaro palyginti vientisą intelektinę tradiciją.*

LITERATŪROS SĄRAŠAS

- Adelung, Johann Christoph, *Versuch einer Geschichte der Cultur des menschlichen Geschlechts*, Leipzig: Hertel, 1782.
- Ages, Arnold, *The Diaspora Dimension*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.
- Aiyar, C. P. Ramaswami, *The Philosophical Basis of Indian Legal and Social Systems*. / Charles A. Moore (ed.), *Essays in East - West Philosophy: An Attempt at World Philosophical Synthesis*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1951.
- Ames, Van Meter, *Aesthetic Values in East and West*. / Charles A. Moore (ed.), *Philosophy and Culture East and West*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1962.
- Ames, Roger T., *Confucius and the Ontology of Knowing*. / Gerald James Larson and Eliot Deutsch (eds.), *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD., 1989.
- Amin, S., G. Arrighi, A. G. Frank, I. Wallerstein, *Dynamics of Global Crisis*, New York: Monthly Review Press, 1982.
- Andrijauskas, Antanas, *Istorinė Rytų ir Vakarų civilizacijų santykių raida*. / Andrijauskas (sud.), *Rytai-Vakarai. Komparatyvistinės studijos III. Kultūrologija* 8, Vilnius, 2002, p. 11-195.
- Andrijauskas, Antanas, *Komparatyvizmo antinomijos: kultūros mokslų sintezės paieškos*. – *Logos*, Nr. 17, 1999, p. 75-106.
- Andrijauskas, Antanas, *Komparatyvistinės filosofijos metodologinės metamorfozės*. / Antanas Andrijauskas (sud.), *Rytai-Vakarai: Kultūrų sąveika*, Vilnius: Lumen fondas, 2002.
- Andrijauskas, Antanas, *Komparatyvistinės kultūrologijos vieta kultūros fenomene tyrinėjantių mokslų sistemoje*. / Antanas Andrijauskas (sud.), *Kultūros istorijos tyrinėjimai*, t. 5, Vilnius, 1999, p. 36-86.
- Andrijauskas, Antanas, *Kultūros, filosofijos ir meno profiliai. Rytai-Vakarai-Lietuva*, Vilnius, 2004.
- Andrijauskas, Antanas, *Kultūra ir civilizacija*, Vilnius: Gervė, 1999.
- Andrijauskas, Antanas, *Kultūrologijos istorija ir teorija*, Vilnius: VDA leidykla, 2003.
- Andrijauskas, Antanas, *Lyginamoji civilizacijos idėjų istorija*, Vilnius: VDA leidykla, 2001.
- Andrijauskas, Antanas, *Orientalistika ir komparatyvistinės studijos*. / Antanas Andrijauskas (sud.), *Rytai-Vakarai. Komparatyvistinės studijos II. Kultūrologija* 7, Vilnius: Kultūros ir meno institutas, 2001, p. 12-168.
- Andrijauskas, Antanas, *Rytų ir Vakarų dichotomija civilizacinės komparatyvistikos požiūriu*. / *Acta Orientalia Vilnensia*. Nr. 1, 2000, p. 11-27.
- Andrijauskas, Antanas (sud.), *Rytai-Vakarai. Komparatyvistinės studijos II. Kultūrologija* 7, Vilnius: Kultūros ir meno institutas, 2001.

- Bammate, Najm-oud-Dine. The Status of Science and Technique in Islamic Civilization. / Charles A. Moore (ed.), *Philosophy and Culture East and West*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1962.
- Baron, Salo Wittmayer, *The Russian Jew under Tsars and Soviets*, New York: Macmillan, 1964.
- Beinorius, Audrius, Budologijos istorija kaip kultūrinės Rytų ir Vakarų sąveikos atspindys. / Antanas Andrijauskas (red.), *Rytai-Vakarai: kultūrų sąveika*, Vilnius: Logos, 2002, p. 64-71.
- Beinorius, Audrius, Indų filosofinė epistema šiuolaikinės komparatyvistinės metodologijos perspektyvoje. / Antanas Andrijauskas (sud.), *Rytai-Vakarai: komparatyvistikos studijų antologija*, t.1, Vilnius: Vaga, 2002, p.127-144.
- Beinorius, Audrius, Intelektualinės indų kultūros recepcija Vakaruose: komparatyvizmo metamorfozės. – *Logos*, Nr. 20, 2000, p. 90-113.
- Beinorius, Audrius, *Sąmonė klasikinėje Indijos filosofijoje*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2002.
- Beinorius, Audrius, Sąmonės problematika Indijos filosofijoje: fenomenologinis-komparatyvinis pjūvis. – *Filosofija, sociologija*, Nr.4, 1999, p. 19-28.
- Ben-David, Joseph, *The Scientist's Role in Society: A Comparative Study*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971.
- Black, Cyril E., *The Dynamics of Modernization: A Study in Comparative History*, New York: Harper and Row, 1966.
- Bloch, Ernst, Differenzierungen im Begriff Fortschritt. / *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt: Ders. 1965. S.160-203.
- Bloch, Ernst, *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt/Main, 1973.
- Bloch, Marc, *La société féodale*, Paris: Albin Michel, 1939-1940.
- Bloch, Marc, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, Paris: Societe d'Édition „Les Belles Lettres“, 1931.
- Bloch, Marc, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg/Oxford: Librairie Is-tra/Oxford, 1924.
- Braudel, Ferdinand, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'Époque de Philippe II*, Paris, 1949.
- Brunner, Otto, Werner Conze, Reinhart Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur Politisch-Sozialer Sprache in Deutschland*, Bd. I-VII. Stuttgart: Klett-Cotta, 1972–.
- Burckhardt, Jacob, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, trans. S. G. C. Middlemore, Oxford: Oxford University Press, 1938. (Originalas: *Die Cultur der Renaissance in Italien*.)
- Burke, Peter, Mentalities. / D. R. Woolf (ed.), *A Global Encyclopedia of Historical Writing*, vol. II, New York & London: Garland Publishing, Inc., 1998.
- Burnet, John, *Platonism*, Berkeley, 1928.
- Burt, Edwin Arthur, A Basic Problem in the Quest for Understanding Between East and West. / Charles A. Moore (ed.), *Philosophy and Culture East and*

- West, Honolulu: University of Hawaii Press, 1962.
- Burt, Edwin Arthur, *Basic Problems of Method in Harmonizing Eastern and Western Philosophy.* / Charles A. Moore (ed.), *Essays in East - West Philosophy: An Attempt at World Philosophical Synthesis*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1951.
- Burt, Edwin Arthur, *Right Thinking: A Study of Its Principles and Methods*, New York and London: Harper & Brothers, 1946.
- Cassirer, Ernst, *Die Philosophie der Symbolischen Formen*, Bd. I-III. Berlin, 1923-29.
- Chan, Wing-tsit, Chu Hsi and World Philosophy. / Gerald James Larson and Eliot Deutsch (eds.), *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD., 1989.
- Chaudhuri, K. N., *Asia before Europe: Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1990.
- Cohen, Robin, *Global Diasporas*, UCL Press, 1997.
- Collins, Randall, *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science*, New York: Academic Press, 1975.
- Collins, Randall, *Macro-History: Essays in Sociology of the Long Run*, Stanford: Stanford University Press, 1999.
- Collins, Randall, *Max Weber: A Skeleton Key*, Beverly Hills: Sage, 1985.
- Collins, Randall, *Sociology since Mid-century: Essays in Theory Cumulation*, New York, Academic Press; 1981.
- Collins, Randall, *Sociological Insight: An Introduction to Nonobvious Sociology*, New York: Oxford University Press, 1982.
- Collins, Randall, *Sociology of Marriage and Family: Gender, Love and Property*, Chicago: Nelson-Hall, 1985.
- Collins, Randall, *The Case of the Philosophers' Ring*. New York: Crown Publishers, 1979.
- Collins, Randall, *The Credential Society: An Historical Sociology of Education and Stratification*, New York: Academic Press, 1979.
- Collins, Randall, *Theoretical Sociology*, San Diego: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1988.
- Collins, Randall, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998.
- Collins, Randall, *Three Sociological Traditions*, New York: Oxford University Press, 1985.
- Collins, Randall, *Weberian Sociological Theory*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1986.
- Collins, Randall with Michael Makowsky, *The Discovery of Society*, New York; Random House, 1972.
- Collingwood, Robin George, Some Perplexities about Time: With an Attempted Solution. / *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1925/1926. Vol. 26.
- Cooper, Robert, *The Breaking of Nations: Order and Chaos in the Twenty-first Century*, London: Atlantic Books, 2003.
- Conger, George P., Integration. / Charles A. Moore (ed.), *Essays in*

- East - West Philosophy: An Attempt at World Philosophical Synthesis*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1951.
- Cua, Antonio S., Reflections on Moral Theory and Understanding Moral Traditions. / Gerald James Larson and Eliot Deutsch (eds.), *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD., 1989.
- Curtin, Philip D., *Cross-Cultural Trade in World History*, New York: Cambridge University Press, 1984.
- Dabartinės lietuvių kalbos žodynas*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1993.
- Datta, Dharendra Mohan, Epistemological Methods in Indian Philosophy. / Charles A. Moore (ed.), *Essays in East - West Philosophy: An Attempt at World Philosophical Synthesis*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1951.
- Dietschy, Beat, *Gebrochene Gegenwart: Ernst Bloch, Ungleichzeitigkeit und das Geschichtsbild der Moderne*, Frankfurt/ Main, 1988.
- Dilthey, Wilhelm, *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 1910.
- Dilthey, Wilhelm, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883.
- Donskis, Leonidas, *Moderniosios kultūros filosofijos metmenys*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1993.
- Engels, Friedrich, *Anti-Diuringas*, Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958.
- Engels, Friedrich, *Fojerbachas ir klasikinės vokiečių filosofijos pabaiga*, Vilnius, 1967.
- Febvre, Lucien, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle, la Religion de Rabelais*, Paris: Albin Michel, 1942.
- Febvre, Lucien, *Philippe II et la Franche-Comté*, Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1912.
- Febvre, Lucien et Henri-Jean Martin, *L'Apparition du livre*, Paris: Michel, 1958.
- Foucault, Michel, *Disciplinuoti ir bausiti : kalėjimo gimimas*, iš prancūzų kalbos vertė Marius Daškus, Vilnius: Baltos lankos, 1998.
- Foucault, Michel, *Seksualumo istorija*, iš prancūzų kalbos vertė Nijolė Kašelionienė ir Renata Padalevičiūtė, Vilnius: Vaga, 1999.
- Frank, A. G., *Reflections on the World Economic Crisis*, New York: Monthly Review Press, 1981.
- Freytag, Gustav, *Bilder aus der deutschen Vergangenheit*, Bd. 1-4. Leipzig: Hirzel, 1859-1867.
- Gasset, José Ortega y, *Masių sukilimas*, iš ispanų kalbos vertė Elena Treinienė, Vilnius: Mintis, 1993.
- Halbfass, Wilhelm, *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*, Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 1990.
- Headricko, Danielo R., *The Tentacles of Progress: Technology Trasfer in the Age of Imperialism, 1850-1940*, New York: Oxford University Press, 1988.
- Heilbroner, Robert, *Didieji ekonomistai*, iš anglų kalbos vertė Jonas Čičinskas, Vilnius: Amžius, 1995.

- Herodotas, *Istorija*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius. Vilnius: Mintis, 1988.
- Hettne, Bjorn, *Development Theory and the Three Worlds*, second ed., London: Longman Scientific and Technical, 1995.
- Huffman, James L., Introduction. / James L. Huffman (ed.), *Modern Japan: An Encyclopedia of History, Culture, and Nationalism*, New York: Garland Publishing, Inc., 1998.
- Hughes, E. R., Epistemological Methods in Chinese Philosophy. / Charles A. Moore (ed.), *Essays in East - West Philosophy: An Attempt at World Philosophical Synthesis*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1951.
- Humboldt, Wilhelm von, *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers. / Werke in 5 Bänden*. Darmstadt, 1969. Bd. 1.
- Huntington, Samuel P., The Clash of Civilizations. – *Foreign Affairs*, Summer, 1993, p. 22-49.
- Yukawa, Hideki, Modern Trend of Western Civilization and Cultural Peculiarities in Japan. / Charles A. Moore (ed.), *Philosophy and Culture East and West*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1962.
- Jaskūnas, Valdas, XVIII-XIX a. orientalizmas Vakarų civilizacinių paradigmų transformacijos perspektyvoje. / Antanas Andrijauskas (sud.), *Rytai-Vakarai. Komparatyvistinės studijos II. Kultūrologija 7*, Vilnius: Kultūros ir meno institutas, 2001, p. 189-210.
- Jaskūnas, Valdas, Indijos meninės kultūros hermeneutika apšviotos lyginamosiose studijose. – *Acta Orientalia Vilnensia*, Nr. 3, 2003, p. 232-247.
- Jaskūnas, Valdas, Literatūrinė Indijos paradigma ir jos vaidmuo orientalistinėje Vakarų epistemologijos programoje. – *Acta Orientalia Vilnensia*, Nr. 2, 2002, p. 30-48.
- Jaskūnas, Valdas, Orientalistinės kultūros hermeneutika XV-XVII a. Europoje. Indų meninės kultūros recepcijos ypatybės. / *Vilniaus dailės akademijos darbai. Istoriniai naratyvai: problemos ir tyrinėjimai*, Vilnius: VDA leidykla, 2003, p. 303-338.
- Jones, E. L., *Growth Recurring: Economic Change in World History*, Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Kagan, Robert, *Of Paradise and Power: America and Europe in the New World Order*, New York: Vintage Books, 2004.
- Kant, Immanuel, *Grynojo proto kritika*, iš vokiečių kalbos vertė Romanas Plečkaitis, Vilnius: Mintis, 1996, p. 323-44.
- Kavolis, Vytautas, Civilizacijos analizė kaip kultūros sociologija. – *Sociologija*, 1998. Nr. 2.
- Kavolis, Vytautas, *Civilizacijų analizė*, Vilnius: Baltos lankos, 1998.
- Kavolis, Vytautas, *Kultūros dirbtuvė*. Vilnius: Aidai, 1996.
- Kavolis, Vytautas, *Moralizing Cultures*, Lanham: University Press of America, 1993.
- Kelley, Donald R., History of Ideas. / D. R. Woolf (ed.), *A Global Encyclopedia of Historical Writing*, vol. I, New York & London: Garland Publishing, Inc., 1998.
- Kelley, Donald R. (ed.), *The History of Ideas: Canon and Variations*, Ro-

- chester, NY: University of Rochester Press, 1990.
- Keynes, John Maynard, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, New York: Harcourt, Brace & World, 1964, p. 383.
- Klemm, Gustav, *Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit*, Bd. 1-10. Leipzig: B. G. Teubner, 1943-1852.
- Konfucijus, *Apmąstymai ir pašnekesiai*, iš vokiečių kalbos vertė Zita Mažeikaitė, Vilnius: Pradai, 1994.
- Krėvė, Vincas, *Pratjekabuda*. / Vincas Krėvė, *Raštai*, I t., sud. P. Česnulevičiūtė, Vilnius: Vaga, 1982.
- Krishna, Daya, *Comparative Philosophy: What It Is and What It Ought to Be*. / Gerald James Larson and Eliot Deutsch (eds.), *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD., 1989.
- Krishna, Daya, *Indian Philosophy: A Counter Perspective*, New York: Oxford University Press, 1991.
- Krusė, Cornelius, *Western Theories of Value*. / Charles A. Moore (ed.), *Essays in East - West Philosophy: An Attempt at World Philosophical Synthesis*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1951.
- Kultermann, Udo, *Kunstgeschichte der Kunstgeschichte*, München: Prestl Verlag, 1996.
- LaCapra, Dominick, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983.
- LaCapra, Dominick and Stephen L. Kaplan (eds.), *Modern European intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982.
- Ladurie, Emmanuel Le Roy, *Histoire du climat depuis l'an mil*, Paris: Flammarion, 1967.
- Lamprecht, Karl, *Deutsche Geschichte*, Bd. 12. Berlin: Gärtner, 1891-1909.
- Larson, Gerald James, and Eliot Deutsch (eds.), *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD., 1989.
- Larson, Gerald James, Introduction: "The Age-Old Distinction between the Same and the Other." / Gerald James Larson and Eliot Deutsch (eds.), *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD., 1989.
- Lévi-Strauss, Claude, *Rasė ir istorija*, iš prancūzų kalbos vertė Jūratė Navakauskienė, Vilnius: Baltos lankos, 1992.
- Lovejoy, Arthur Oncken, *Essays in the History of Ideas*, New York: Capricorn Books, G. P. Putnam's Sons, 1960.
- Lovejoy, Arthur Oncken, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, New York: Harper & Row, Publishers, 1965.
- Lovejoy, Arthur Oncken, *The Revolt against Dualism: An Inquiry Concerning the Existence of ideas*, LaSalle, IL: Open Court Publishing Company, 1930.
- Lovejoy, Arthur Oncken, *The Thirteen Pragmatisms and Other Essays*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1963.
- Lyotard, Jean-François, *Postmodernus Būvis*, iš prancūzų kalbos vertė

- Marius Daškus, Vilnius: Baltos lankos, 1993.
- Macleán, Alair and Jamesu Yocomu, Interview with Randall Collins, <http://www.ssc.wisc.edu/theory@madison/papers/ivwCollins.pdf>, žiūrėta: 2005 m. vasario 11 d.
- Mahadevan, T. M. P., The Basis of Social, Ethical, and Spiritual Values in Indian Philosophy. / Charles A. Moore (ed.), *Essays in East - West Philosophy: An Attempt at World Philosophical Synthesis*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1951.
- Magli, Patrizia, The Face and the Soul. / Michel Feher (ed.), *Fragments for a History of the Human Body*, Part Two. New York: Urzone, Inc., 1989.
- Mannheim, Karl, *Ideologie und Utopie*, Bonn: Cohen 1929.
- Marx, Karl und Friedrich Engels, *Vokiečių ideologija*, iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapeckas, Vilnius: Mintis, 1974.
- Mayeda, Sengaku, Remembering Dr. Hajime Nakamura. – *Philosophy East and West*, v. 50, Nr. 3, July 2000.
- McGrew, A., A Global Society. / S. Hall, D. Held & A. McGrew (eds.), *Modernity and Its Futures*, Cambridge: Polity Press, 1992.
- McNeill, William H., *Plagues and Peoples*, Garden City, N.Y.: Anchor, 1976.
- McNeill, William H., *The Rise of the West: A History of the Human Community*, Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- Meinecke, Friedrich, *Die deutsche Katastrophe*, 1946.
- Meinecke, Friedrich, *Die Entstehung des Historismus*, 1936.
- Meinecke, Friedrich, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, 1907.
- Mill, John Stuart, *Utilitarianism*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1979.
- Moore, Charles A., An Attempt at World Philosophical Synthesis. / Charles A. Moore (ed.), *Essays in East - West Philosophy: An Attempt at World Philosophical Synthesis*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1951.
- Moore, Charles A., East-West Philosophy in Practical Perspective. / Charles A. Moore (ed.), *Philosophy and Culture East and West*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1962.
- Moore, Charles A., Metaphysics and Ethics in East and West. / Charles A. Moore (ed.), *Essays in East - West Philosophy: An Attempt at World Philosophical Synthesis*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1951.
- Moore, Charles A. (ed.), *Philosophy East and West*, Princeton: Princeton University Press, 1944.
- Musset, Alfred de, *Lettres de Dupuis et Cotonet*. 1836.
- Nakamura, Hajime, *A Comparative History of Ideas*, First Indian edition, Jawahar Nagar, Delhi: Motilal Banarsidass, 1992.
- Nakamura, Hajime, *Parallel Developments: A Comparative History of Ideas*, New York and Tokyo: Kodansha International-Harper, 1975.
- Nakamura, Hajime, The Meaning of the Terms "Philosophy" and "Religion" in Various Traditions. / Gerald James Larson and Eliot Deutsch (eds.), *Interpreting Across Boundaries: New Es-*

- says in *Comparative philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD., 1989.
- Nakamura, Hajime, *The Ways of Thinking of Eastern Peoples*, Tokyo: The National Commission for UNESCO, 1960.
- Nakamura, Hajime, *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*, ed. by Philip P. Wiener, revised edition. Honolulu: East-West Center Press, 1964.
- Nietzsche, Friedrich, *Anapus gėrio ir blogio*, iš vokiečių kalbos vertė Evaldas Nekrašas, / Frydrichas Nyčė, *Rinktiniai raštai*, sud. Antanas Rybelis, Vilnius: Mintis, 1991.
- Nietzsche, Friedrich, *Apie moralės genealogiją*, iš vokiečių kalbos vertė Alfonsas Tekorius, Vilnius: ALK/Pradai, 1996.
- Nietzsche, Friedrich, *Linksmasis mokslas*, iš vokiečių kalbos vertė Alfonsas Tekorius, Vilnius: ALK/Pradai, 1995.
- Nietzsche, Friedrich, *Tragedijos giminės*, iš vokiečių kalbos vertė Alfonsas Tekorius, Vilnius: ALK/Pradai, 1997.
- Norkus, Zenonas, *Istorika*, Vilnius: Taura, 1996.
- Northrop, Filmer Stuart Cuckow, *Comparative Philosophy and World Law*. / Charles A. Moore (ed.), *Philosophy and Culture East and West*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1962.
- Northrop, Filmer Stuart Cuckow, *The Meeting of East and West*, New York: Macmillan, 1946.
- Northrop, Filmer Stuart Cuckow, *The Theory of Types and the Verification of Ethical Theories*. / Charles A. Moore (ed.), *Essays in East - West Philosophy: An Attempt at World Philosophical Synthesis*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1951.
- Palmer, George Herbert, Preface to *The English Works of George Herbert*, 1905.
- Panikkar, Raimundo, *What Is Comparative Philosophy Comparing*. / Gerald James Larson and Eliot Deutsch (eds.), *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD., 1989.
- Panofsky, Erwin, *Meaning in the Visual Arts*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books Ltd., 1970.
- Panofsky, Erwin, *Prasmė vizualiniuose menuose*, iš anglų kalbos vertė Sandra Skurvidaitė, Vilnius: ALK/Baltos lankos, 2002.
- Patten, Chris, *Prom Europe with Support*. – *Yediot Ahronot*, October 28, 2002.
- Petraitis, Romualdas, Kasta. / Romualdas Petraitis (sud.), *Religiotyros žodynas*, Vilnius: Mintis, 1991.
- Platonas, *Faidras*, iš graikų kalbos vertė Naglis Kardelis, Vilnius: Aidai, 1996.
- Poškaitė, Loreta, *Estetinė būtis daoizme*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2004.
- Poškaitė, Loreta, *Kinų mąstymo situatyvumas Vakarų postmodernistinės kultūros orientalizacijos kontekste*. / Antanas Andrijauskas (sud.), *Rytai-Vakarai. Komparatyvistinės studijos II. Kultūrologija 7*, Vilnius: Kultūros ir meno institutas, 2001, p. 211-248.
- Poškaitė, Loreta, *Kūrybingumo suvokimas klasikinėje kinų ir „po-klasikinėje“ Vakarų filosofijoje*.

- *Liaudies kultūra*, Nr. 6, 2000, p. 37-44.
- Poškaitė, Loreta, Tradicinės kinų kultūros tyrinėjimas tarpcivilizaciniame dialoge. / Antanas Andrijauskas (red.), *Ryta – Vakarai: kultūrų sąveika*, Vilnius: Logos, 2002.
- Poškaitė, Loreta, Tolimųjų Rytų religinių-filosofinių sistemų tipologiniai panašumai ir skirtumai. / Antanas Andrijauskas (sud.), *Rytai-Vakarai: komparatyvistinės studijos*, t. 1, Vilnius: Vaga, 2002, p. 145-178.
- Raju, P. T., Metaphysical Theories in Indian Philosophy. / Charles A. Moore (ed.), *Essays in East - West Philosophy: An Attempt at World Philosophical Synthesis*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1951.
- Ranke, Leopold von, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*. / *Sämtliche Werke*, Leipzig, 1874, Bd. 33.
- Ranke, Leopold von, *Über die Epochen des neueren Geschichte*, Darmstadt, 1970.
- Ratzel, Friedrich, *Anthropogeographie*, 1-2 Bd., Stuttgart: J. Engelhorn, 1882.
- Ratzel, Friedrich, *Die Erde und das Leben: Eine vergleichende Erdkunde*, 1-2 Bd., Leipzig, 1901-02.
- Ratzel, Friedrich, *Politische Geographie*, Munich: R. Oldenbourg, 1879.
- Ratzel, Friedrich, *Völkerkunde*, Leipzig und Wien, 1901.
- Reichardt, Rolf, Eberhard Schmitt, Gerd van den Heuvel, Annette Hofer (eds.), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680-1820*, Bd. I-X, München: R. Oldenbourg Verlag, 1985–.
- Report of the Seminar in Comparative Ethics and Social Philosophy. / Charles A. Moore (ed.), *Essays in East - West Philosophy: An Attempt at World Philosophical Synthesis*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1951.
- Report of the Seminar in Metaphysics. / Charles A. Moore (ed.), *Essays in East - West Philosophy: An Attempt at World Philosophical Synthesis*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1951.
- Report of the Seminar in Methodology. / Charles A. Moore (ed.), *Essays in East - West Philosophy: An Attempt at World Philosophical Synthesis*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1951.
- Rice, Condoleezza, Promoting the National Interest. – *Foreign Affairs*, 79, January/February, 2000.
- Richter, Melvin, Begriffsgeschichte. / D. R. Woolf (ed.), *A Global Encyclopedia of Historical Writing*, vol. I, New York & London: Garland Publishing, Inc., 1998.
- Richter, Melvin, *The History of Political and Social Concepts: A Critical Introduction*, New York: Oxford University Press, 1996.
- Riehl, Wilhelm Heinrich, *Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Sozial-Politik*, Bd. 1-4, Stuttgart: Cotta, 1854-1869.
- Riegl, Alois, *Stilfragen*, 1893.
- Ritter, Joachim, Karlfried Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. I-VII, Basel / Stuttgart: Schwabe & Co., 1971–.
- Roberts, J. M., *History of the World*, New York: Oxford University Press, 1993.
- Rosemont, Henry, Jr., Against Relativism. / Gerald James Larson

- and Eliot Deutsch (eds.). *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD., 1989.
- Russell, Bertrand, *Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript*, edited by Elizabeth Ramsden Eames, in collaboration with Kenneth Blackwell, London: George Allen & Unwin, 1984.
- Scaff, Lawrence A., *Veržiantis iš geležinio narvo: Maxas Weberis ir moderniosios sociologijos atsiradimas*, vertė Zenonas Norkus, Vilnius: Pradai, 1995.
- Scharfstein, Ben-Ami. The Contextual Fallacy. / Gerald James Larson and Eliot Deutsch (eds.), *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD., 1989.
- Scheler, Max, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig: Der Neue Geist Verlag, 1926.
- Scheler, Max, *Probleme einer Soziologie des Wissens. / Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, hrsg. V. Max Scheler, München: Duncker & Humbolt, 1924.
- Scheler, Max, *Problems of a Sociology of Knowledge*, translated by M. S. Frings, London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Schlosser, Julius von, *Die Kunstliteratur: ein Handbuch zur Quellenkunde der neueren Kunstgeschichte*, Vienna: Anton Schroll, 1924.
- Seneka, Lucijus Anėjus, *Laiškai Lucilijui, iš lotynų kalbos vertė Dalia Dilytė*, Vilnius: Mintis, 1986.
- Slaughter, Anne-Marie, *A New World Order*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004.
- Solla Price, Derek J. de, *Little Science, Big Science, and Beyond*, New York: Columbia University Press, 1986.
- Spengler, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 Bde, München 1918/1922.
- Staal, Frits. Is There Philosophy in Asia? / Gerald James Larson and Eliot Deutsch (eds.), *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD., 1989.
- Starobinski, Jean, *Claude Garache*, Paris: Flammarion, 1988.
- Starobinski, Jean, *Histoire de la médecine*, Lausanne: Editions Rencontre, 1963.
- Starobinski, Jean, *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*, Bâle, J. R. Geigy, 1960.
- Starobinski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau: La Transparence et l'obstacle*, Paris: Plon, 1957.
- Starobinski, Jean. *La Mélancolie au miroir: Trois lectures de Baudelaire*, Paris: Julliard, 1989.
- Starobinski, Jean, *Les Mots sous les mots: Les Anagrammes de Ferdinand de Saussure*, Paris, Gallimard, 1971.
- Starobinski, Jean, *L'Invention de la liberté*, Genève: A. Skira, 1964.
- Starobinski, Jean, *Montaigne en mouvement*, Paris: Gallimard, 1982.
- Starobinski, Jean, *Montesquieu par lui-même*, Paris: Seuil, 1953.
- Starobinski, Jean, *The Natural and Literary History of Bodily Sensation*, trans. Sarah Matthews and Lydia Davis. / Michel Fehrer (ed.), *Zone 4: Fragments for a History of the Human Body*, Part 2, 1989.

- Stearns, Peter N., Social History. / D. R. Woolf (ed.), *A Global Encyclopedia of Historical Writing*, vol. II, New York & London: Garland Publishing, Inc., 1998.
- Stuard, Susan Mosher, Annales School. / D. R. Woolf (ed.), *A Global Encyclopedia of Historical Writing*, vol. I, New York & London: Garland Publishing, Inc., 1998.
- Šalkauskis, Stasys, *Ateitininku ideologija*. / Stasys Šalkauskis, *Raštai*, V t., Vilnius: Mintis, 1996.
- Šliogeris, Arvydas, *Transcendencijos tyloje*, Vilnius: Pradai, 1996.
- Šližienė, Nijolė, *Lietuvių kalbos veiksmažodžių junglumo žodynas*, I t., Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1994.
- Smart, Ninian, The Analogy of Meaning and the Tasks of Comparative Philosophy. / Gerald James Larson and Eliot Deutsch (eds.), *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD., 1989.
- Taine, Hippolyte-Adolphe, *Histoire de la littérature anglaise*, 4 vol. *L'idéalisme anglais, étude sur Carlyle. Le positivisme anglais, étude sur Stuart Mill*, 1964.
- Taylor, Alfred Edward, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Clarendon Press, Oxford, 1928.
- The University of Hawai'i, The Department of Philosophy, Journals, <<http://www.hawaii.edu/phil/Journals.htm>>, žiūrėta: 2005 m. vasario 11 d.
- The University of Hawai'i, The Department of Philosophy, Our Profile, <<http://www.hawaii.edu/phil/OurProfile.htm>>, žiūrėta: 2005 m. vasario 11 d.
- The University of Hawai'i, The Department of Philosophy, Programs of Study, <<http://http://www.hawaii.edu/phil/EWPhilosophersConference.htm>>, žiūrėta: 2005 m. vasario 11 d.
- The Warburg Institute, <http://www.sas.ac.uk/warburg/institute/institute_introduction.htm>, žiūrėta: 2005 m. vasario 11 d.
- Tobey, Jeremy L., *The History of Ideas: A Bibliographical Introduction*, 2 vols., Santa Barbara, CA: Clio Books, 1975-1977.
- Toews, John E., Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience. – *American Historical Review* 92 (1987): 879-907.
- Tönnies, Ferdinand, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*, Leipzig: Fues, 1887.
- Toynbee, Arnold J., *A Study of History*, 12 vols., Oxford: Oxford University Press, 1934-1961.
- Uždavinys, Algis, Hermeneutinė Rytų-Vakarų priešpriešos problema. / Antanas Andrijauskas (sud.), *Rytai - Vakariai: komparatyvistinės studijos*, t. 1, Vilnius: Vaga, 2002, p. 179-196.
- Uždavinys, Algis, Islamo civilizacijos bruožai komparatyvistiniu požiūriu. / Antanas Andrijauskas (sud.), *Rytai-Vakariai. Komparatyvistinės studijos II. Kultūrologija* 7, Vilnius: Kultūros ir meno institutas, 2001, p. 249-272.
- Uždavinys, Algis, Neoplatoniškoji ir koraniškoji hermeneutika: panašumai ir skirtumai. – *Logos*, Nr.

- 19, 1999, p. 14-17. Tęsinys: *Logos*, Nr. 20, 2000, p. 62-79.
- Uždavinys, Algis, Šventumo samprata ankstyvojoje krikščionybėje ir sufizme. – *Logos*, Nr. 18, 1999, p. 79-86.
- Vaitkevičius, Julius, Rytų ir Vakarų mąstymo tradicijų dialogo paieškos ankstyvajame Honolulu komparatyvizmo sąjūdžio etape. / Antanas Andrijauskas (sud.), *Rytai-Vakarai. Komparatyvistinės studijos II. Kultūrologija 7*, Vilnius: Kultūros ir meno institutas, 2001, p. 299-320.
- Vasari, Giorgio, *Žymiausių tapytojų, skulptorių ir architektų gyvenimai*, iš italų kalbos vertė Ramunė Vaskeleitė, Vilnius: Vaga, 2000.
- Wallerstein, Immanuel, *The Capitalist World Economy*, Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1979.
- Wiener, Philip P. (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*, 5 vols., New York: Scribner's, 1968.
- Wild, John. Certain Basic Concepts of Western Realism and Their Relation to Oriental Thought. / Charles A. Moore (ed.), *Essays in East - West Philosophy: An Attempt at World Philosophical Synthesis*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1951.
- Winckelmann, Johann Joachim, *Geschichte der Kunst des Altertums*, 1764.
- Wittkower, Rudolf, *Allegory and the Migration of Symbols: The collected Essays of Rudolf Wittkower*, New York: Thames and Hudson, 1987.
- Wölfflin, Heinrich, *Pamatinės meno istorijos sąvokos: stiliaus raidos problema naujajame mene*, iš vokiečių kalbos vertė Jurgita Ludavičienė, Vilnius: ALK/Pradai, 2000.

DOKTORANTO MOKSLINIAI STRAIPSNIAI
DISERTACIJOS TEMA

- Stepukonis, Aivaras. Dabartinis filosofinis mąstymas – kas tai? I dalis. – *Logos*, Nr. 27, 2001, p. 122-42.
- Stepukonis, Aivaras. Dabartinis filosofinis mąstymas – kas tai? II dalis. – *Logos*, Nr. 28, 2002, p. 117-30.
- Stepukonis, Aivaras. Dailėtyra – naujų teminių ir metodinių galimybių įsisavinimas ir plėtojimas XX a. pirmoje pusėje. – *Humanistica*, Nr. 1 (9), 2001, p. 80-6.
- Stepukonis, Aivaras. Friedricho Nietzsche's požiūris į tiesą: mirtinis įkandimas? – *Problemos*. Nr. 65, 2004, p. 98-105.
- Stepukonis, Aivaras. Istoriografinis pliuralizmas: glausta mokyklų ir metodų apžvalga. / Stanislovas Juknevičius (sud.). *Kultūros savi-tumas ir universalumas. Kultūrologija 11*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, p. 124-47.
- Stepukonis, Aivaras. Lyginamosios idėjų istorijos svarba dabartiniam filosofiniam mąstymui. / Antanas Andrijauskas (sud.). *Rytai-Vakarai: komparatyvistinės studijos II*. Vilnius: Kultūros ir meno institutas, 2001, p. 273-98.
- Stepukonis, Aivaras. Marso ir Engelso visuomeninės pažinimo teorijos link ir aplink. I dalis. – *Logos*, Nr. 37, 2004, p. 55-67.
- Stepukonis, Aivaras. Marso ir Engelso visuomeninės pažinimo teorijos link ir aplink. II dalis. – *Logos*, Nr. 38, 2004, p. 79-91.
- Stepukonis, Aivaras. Marso ir Engelso visuomeninės pažinimo teorijos link ir aplink. III dalis. – *Logos*, Nr. 39, 2004, p. 62-73.
- Stepukonis, Aivaras. Maxas Schele-ris ir žinojimo sociologija. I da-lis. – *Logos*, Nr. 13-14, 1997-1998, p. 8-18.
- Stepukonis, Aivaras. Maxas Schele-ris ir žinojimo sociologija. II da-lis. – *Logos*, Nr. 15, 1998, p. 38-45.
- Stepukonis, Aivaras. Maxas Schele-ris ir žinojimo sociologija. III dalis. – *Logos*, Nr. 16, 1998, p. 21-27.
- Stepukonis, Aivaras. Maxas Schele-ris ir žinojimo sociologija. IV dalis. – *Logos*, Nr. 17, 1999, p. 6-17.
- Stepukonis, Aivaras. Maxas Schele-ris ir žinojimo sociologija. V da-lis. – *Logos*, Nr. 18, 1999, p. 55-62.
- Stepukonis, Aivaras. Maxas Schele-ris ir žinojimo sociologija. VI dalis. – *Logos*, Nr. 19, 1999, p. 81-92.
- Stepukonis, Aivaras. Maxas Schele-ris ir žinojimo sociologija. VII dalis. – *Logos*, Nr. 20, 2000, p. 44-55.
- Stepukonis, Aivaras. „Pasaulinės fi-losofijos“ idėja Honolulu kom-paratyvizmo sąjūdyje. / Antanas Andrijauskas (red.). *Rytai-Vaka-rai: Kultūrų sąveika*. Vilnius: Lo-gos, 2002, p. 119-30.
- Stepukonis, Aivaras. Pasauliniai pro-cesai ir naujoji mąstymo geogra-

- fija. / Arimantas Dumčius (sud.). *Lietuvių tauta ir pasaulis*. T. II. Kaunas, 2002, p. 105-11.
- Stepukonis, Aivaras. Rytietišku ir vakarietišku mąstymo tradicijų polilogas. – *Darbai ir dienos*, Nr. 27, 2001, p. 307-15.
- Stepukonis, Aivaras. Savarankiško mąstymo ir visuotinės tiesos nykmetis: G. W. F. Hegelio įtaka žinojimo sociologijai. – *Logos*, Nr. 31, 2002, p. 102-8.
- Stepukonis, Aivaras. The Idea of a World Philosophy in the East-West Philosophical Context. – *Dialogue and Universalism*. Vol. XIII. No. 1-2/2003, p. 59-70.