

Aivaras Stepukonis

Pavergto mąstymo problema



Maxas Scheleris ir žinojimo sociologijos ištakos

Aivaras Stepukonis

*Pavergto mąstymo
problema*

KULTŪROS, FILOSOFIJOS IR MENO INSTITUTAS

Aivaras Stepukonis

*Pavergto mąstymo
problema*

Maxas Scheleris ir žinojimo sociologijos ištakos



Vilnius

2005

UDK 316(430)

St-175

Recenzavo

prof. habil. dr. Antanas Andrijauskas

prof. habil. dr. Zenonas Norkus

doc. dr. Tomas Sodeika

Leidinyi rekomenduotas spaudai

Kultūros, filosofijos ir meno instituto tarybos

© Aivaras Stepukonis, 2005

© Maketas, Adomas Matuliauskas, 2005

© Viršelyje: Stasys Mostauskis,

„Lélé“, 1998, aliejus, drobė, 55x35.

ISBN 9986-638-65-8

© Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2005

Turinys

NERAMI PRIGIMTIS NERAMIAIS LAIKAIS / 7

Maxas Scheleris: biografinis žvilgsnis / 8

Ižanginės pastabos dėl tyrimo / 16

SAVARANKIŠKO MĄSTYMO IR VISUOTINĖS TIESOS NYKMETIS: ŽINOJIMO SOCIOLOGIJOS PIRMTAKAI / 21

Georgas Hegelis ir pasaulinės istorijos perspektyvos / 23

Karlo Marxo ir Friedricho Engelso visuomeninės pažinimo
teorijos link ir aplink / 31

Dialektika: „ne“ pačiam „ne“ / 31

Antropologinis ir istorinis materializmas / 45

Ekonomizmas: visa lemiantis ir visa sąlygojantis
ūkinių santykių pobūdis / 48

Ideologija ir jos demaskavimo būdai / 57

Friedricho Nietzsche's požiūris į tiesą: įkandimas mirtinai? / 81

Nepadoriosios Sigmundo Freudo mintys: psichoanalizės
atsiradimas / 97

TEORINĖS ŽINOJIMO SOCIOLOGIJOS PRIELAIDOS / 117

Filosofinė antropologija / 118

Epistemologija / 122

Sociologija / 133

Socialinė fenomenologija: keturi esminiai žmonių
jungimosi būdai / 133

Kultūros sociologija / 145

Socialinė metodologija: idealiųjų ir realiųjų veiksmų
sankryža / 148

ŽINOJIMO SOCIOLOGIJOS PROBLEMOS / 153

Bendruomeninis žinojimo pobūdis / 154

Žinojimo tipologija / 156

Žinojimo genealogija / 163

Trijų pagrindinių žinojimo tipų nagrinėjimas bendruomenės atžvilgiu / 165

Tikybinis žinojimas / 166

Metafizinis žinojimas / 170

Eksperimentinis žinojimas / 185

Bendruomeninės trijų pagrindinių žinojimo tipų sąsajos / 198

Gamtotyra ir tikyba / 201

Tikyba ir metafizika / 209

Metafizika ir gamtotyra / 215

Socialinio sąlygojimo sąvoka / 231

ŽINOJIMO SOCIOLOGIJA – MOKSLAS PUSIAUKELĖJE / 245

Žinojimo sociologijos apibrėžimas / 246

Žinojimo sociologija: projektas ar retrojektas? / 250

Vietoj baigiamojo žodžio: žvilgsnis į ateitį iš praeities / 260

SUMMARY / 267

LITERATŪRA / 279

ASMENVARDŽIŲ RODYKLĖ / 293

*Nerami prigintis
neramiais laikais*

Maxas Scheleris: biografinis žvilgsnis

Nūnai tiek filosofai, tiek filosofijos istoriografai į Maxą Schelerį žvelgia kaip į vieną originaliausių ir savarankiškiausių fenomenologinio sąjūdžio protų. Sėkmingiausiai Scheleris reiškėsi etikos, antropologijos, sociologijos, religijos filosofijos srityse. Vertybėmis grįsta etikos teorija veikale *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*¹, žmogaus jausmų pasaulio nagrinėjimai knygoje *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß*², sociologiniai istorinių ir kultūrinių žinojimo formų tyrimai apybraižoje *Probleme einer Soziologie des Wissens*³, galiausiai daug ginčių sukėlęs Schelerio darbas *Vom Ewigen im Menschen*⁴, ginantis religinio patyrimo neprilygstamumą bei nesuprastinamumą, – tai tik keletas pavyzdžių, atskleidžiančių idėjų įvairovę, kuria Scheleris praturtino XX amžiaus Vakarų filosofiją.

Iš savo amžininkų, bičiulių, gerbėjų, biografų, kartais net kritikų Scheleris susilaukdavo vaizdingų apibūdinimų: artimai Schelerį pažinojęs katalikų mąstytojas Dietrichas von Hildebrandas savo draugą kiek pavydulingai vadino „kilniu, švaistūniškai gabių protu“⁵; ispanų filosofas José Ortega y Gassetas iš fenomenologinio sąjūdžio pradininkų būtent Schelerio asmenybėje išžvelgė „genialiausią žmogų, naujojo Rojaus Adomą“⁶; tuomet

¹ Vertimas į anglų kalbą: *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values*.

² Vertimas į anglų kalbą: *The Nature of Sympathy*.

³ Vertimas į anglų kalbą: *Problems of a Sociology of Knowledge*.

⁴ Vertimas į anglų kalbą: *On the Eternal in Man*.

⁵ Dietrich von Hildebrand, „Max Scheler als Persönlichkeit“, p. 386–7.

⁶ José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, IV, 510.

dar studentei Edith Stein Schelerio „įspūdingumas neapsiribojo tik filosofija“⁷; idėjų istoriografas Randallas Collinsas, aprašydamas tuometinę akademinę Giotingeno ir Miuncheno universitetų aplinką, Schelerį išskyrė kaip „spalvingiausią naująją žvaigždę“⁸; Ernstas Troeltschas, pažymėdamas intelektualinį Schelerio polėkį, rūpinimąsi žmogaus vertybėmis, vadino jį „krikščioniškuoju Nietzsche“⁹. Martinas Heideggeris su didžiule pagarba minėjo Schelerio mintyse pasireiškusią „atpalaiduotą galią“ (vok. *gelöste Kraft*), o Hiculai'us Hartmannas manė, kad Schelerio, o ne kieno kito (Husserlio?) turtinga problematika fenomenologijai suteikė „didįjį polėkį“ (vok. *grosser Zug*) ir pakylėjo ją iki dvasinio sąjūdžio¹⁰.

Istoriografiniai Schelerio filosofijos vertinimai tokie patys nevienareikšmiai ir permainingi, kokie buvę šios neramos, tragiškos, ieškančios asmenybės gyvenimo įvykiai, kuriuos, be kita ko, temdė XX amžiaus pradžios Vokietijoje, Europoje, Vakaruose, galų gale visame pasaulyje tvyrojęs globalių konfliktų slogutis. Schelerio būta audringos asmenybės, tikro vijurko, jo prigimtyje nesutaikomai grūmėsi aukštesnysis dvasios ir žemesnysis kūno pradai, viršų ėmė tai potraukiai, tai protas – bruožas, kurį Hildebrandas pavadino savotišku „dualizmu“¹¹.

Vis dėlto potraukiams Scheleris atsiduodavo ne tiek dorovinės ydos ar būdo silpnybės prasme, – tai darydavo greičiau kaip vaikas, kurį bet kurią akimirką galėdavo užvaldyti koks nors įgeidis, aistra, susižavėjimas, užgožiantys visą pasaulį, atitraukiantys nuo visų kitų dalykų, užburiantys ir kurį laiką visiškai pasiglemžiantys dėmesį. Scheleris tarsi įsimylėdavo kokį nors tikrovės aspektą, pamesdavo dėl jo galvą. Jį valdė tokia gaivališkumo forma, kuri nelieka tik instinktuose, kuri persimeta į dvasią, vertybines

⁷ Mafred Frings, „Max Scheler: Biographical Data“.

⁸ Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, p. 742.

⁹ Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, p. 258.

¹⁰ Ten pat, p. 230–1.

¹¹ Dietrich von Hildebrand, „Max Schelers Stellung zur katholischen Gedankenwelt“, p. 350.

10 nuostatas, pasaulėjautą, suvokimą. Todėl potraukių įtaka junta-
ma pačiame Schelerio mąstyme – šiuo požiūriu Scheleris artimas
Nietzsche'į, tik ne tokiu šiurkščiu pavidalu, kad jo mintis būtų
galima pažinti iš skrandžio sulčių kaip Nietzsche's atveju.

Tie nevaldomi psichosomatinės energijos gūšiai, lėmę ne
vieną staigų, strimgalvišką posūkį Schelerio filosofijoje, suteikė
jo mintims tam tikrą kaitos ritmą – kiek nekantrų, bet kūrybingai
veržlų; judėjimo tempą – kiek skubotą, bet vis dar tinkamą žaibiš-
koms išvalgoms reikšti; akiratį – stulbinamai platų ir žaviai hipo-
tetišką; egzistencialumą – vertą nemigos naktų, neatidėliotiną,
išgyventą visa esybe, bet kartu laikiną, ilgainiui nublankstantį
prieš kitas ne mažiau jaudinančias gyvenimo aktualijas. Dėl nuo-
latos kintančių pažiūrų, gyvsidabriško žvilgsnio, nenustygstamo
smalsavimo fenomenologo Schelerio laikyseną pasaulio atžvilgiu
Hildebrandas paradoksaliai vadino iliuzionistine: „Tokia laiky-
sena jį pavertė ‚iliuzionistu‘. Pasaulis jam ištirpdavo ‚reiškiniuose‘,
jam būdavo svarbiau, idant kas nors jam atsivertų kaip gyvas ir
plastiškas vaizdas, negu klausimas, ar tai išties yra tiesa“¹².

Šiame komentare glūdi milžiniška įtampa – savotiškas
prieštaravimas, į kurio pinkles sunku neišsiraizgyti kiekvienam,
mėginančiam aprašyti Schelerio būdą. Mat tas „vaizdas“, kurį
Hildebrandas – manyčiau, ne visai teisingai – priešpriešina „tie-
sai“, Schelerio atveju greičiau buvo tokia vidinė būseną ir tokia
išorinė padėtis, kuri yra anapus tiesos, platesnė ir prasmingesnė
už tiesą (!). Šitai neturėjo nieko bendra su „iliuzionizmu“ ar „fe-
nomenalizmu“, veikiau – su Schelerio įsitikinimu, jog vertybinis
žmogaus santykis su tikrove yra pats tiesiogiškausias ir giliau-
sias, o tiesos žinojimas ir formulavimas skleidžiasi jau žemesnėje
suvokimo pakopoje.

Anot paties Hildebrando, „pažinimas apskritai Scheleriu
buvo dvasinio gyvenimo forma“¹³. Ir – kiek man pažįstamas tas
pažinimas – Schelerio gyvenime jis privalejo iširti ir iš tikrųjų

¹² Ten pat, p. 352.

¹³ Ten pat, p. 351.

ištirpo ne „reiškiniuose“, o *vertybėse*, kurių idealieji pirmavaizdžiai laikyti amžiniais ir būtiniais, bet žemiškosios jų apraiškos išgyventos kaip trapios ir netvarios. Tarp šių amžinumo ir laikinumo kraštutinybių driekėsi, greičiau blaškėsi, Schelerio mintis, mėgindama aprėpti tai, kas žmogaus galioms neaprėpiama, kas apskritai vienoje sieloje sugretinama tik nuo vieno metantis prie kito ir atvirkščiai – gyvenant amžiname judėjime be vilties nurimti.

Prie neramios Schelerio prigimties prisidėjo neramūs laikai – Pirmasis pasaulinis karas, sunkus bei alinantis Veimaro respublikos laikotarpis, šiam būdinga politinė suirutė ir ūkinis nuosmukis¹⁴, – o tai filosofo gyvenimą darė juo painesnę, sudėtingesnę ir dramatiškesnę.

Maxas Scheleris gimė 1874 metų rugpjūčio 22 dieną Miunchene, Vokietijoje. Pagal tikėjimą jo tėvas buvo liuteronas, o motina – žydų ortodoksė. Būdamas vienuolikmetis Maxas pasikrikštijo katalikų Bažnyčioje. Tačiau kitą trisdešimtį metų nuo katalikybės teko tolti, ypač po to, kai 1898 metais vedė išsituotą moterį ir pažeidė sakramentinę Bažnyčios tvarką. Santuoka buvo nelaiminga ir baigėsi skyrybomis.

Miuncheno ir Berlyno universitetuose Scheleris studijavo mediciną, filosofiją bei sociologiją. 1895 metais lankė tokių įžymybių paskaitas, kaip filosofas Vilhelmas Dilthey'us ir sociologas Georgas Simmelis. 1897 metais apsigynė daktaro disertaciją, o 1899-aisiais Jėnos universitete jam suteiktas habilituoto daktaro laipsnis, vadovaujant Rudolfui Euckenui, 1908 metais gavusiam Nobelio premiją už literatūrą ir susirašinėjusiam su filosofinio pragmatizmo pradininku amerikiečiu Williamu Jamesu.

1900–06 metais Scheleris dėstė Jėnos universitete. 1901 metais Halėje pirmąkart susitiko su tuomet jau spėjusiu išgarsėti fenomenologijos tėvu Edmundu Husserliu, nors niekada netapo nei jo mokiniu, nei apskritai gerbėju. Husserlio filosofiją Scheleris vertino santūriai, netgi kritiškai. Pats Husserlis tai puikiai suprato. Pašnekesiuose su kolegomis Schelerio filosofiją paly-

¹⁴ Žr. Peter Gay, *Weimaro kultūra: autsaiderių Vokietija 1918–1933*; A. J. P. Taylor, *Nuo Sarajevo iki Postsdamo: Europa 1914–1945*.

ginti su tikroju rimtos fenomenologijos auksu jis vadindavo netikru, „kvailių auksu“ (vok. *Talmi*). O viename laišku savo mokiniui lenkų filosofui Romanui Ingardeniui, rašytame 1931 metų balandžio 19 dieną, tai yra praėjus trejiems metams po Schelerio mirties, pastarąjį – drauge su Heideggeriu – pavadino vienu iš dviejų savo „antipodų“¹⁵.

1907–10 metais Scheleris dėstė Miuncheno universitete, įsiliėjo į tenykštį fenomenologų būrį, kurį sudarė M. Beckas, Theodoras Conradas, Johannesas Daubertas, Moritzas Geigeris, Dietrichas von Hildebrandas, Theodoras Lippsas ir Alexanderis Pfänderis, tačiau dėl asmeninių priežasčių, vietinei socialistinei žiniasklaidai pakursčius intrigas, užsitraukė tuomet daugiausia katalikiško Miuncheno universiteto nemalonę ir 1910-aisiais neteko tarnybos. Vienerius metus skaitė paskaitas Giotingeno Filosofų draugijoje, toliau bendravo su Conradu, Geigeriu, Husserliu, užmezgė pažintį su Hedwig Conrad-Martius, Alexandre'u Koyré, Adolfu Reinachu. Jo paskaitų klausėsi Edith Stein.

1910–19 metais Scheleris sugrįžo į katalikų Bažnyčią, išgyveno vidinį religinį atgimimą. Šitai tiesiogiai matyti iš tuo metu išspausdintų veikalų, kurių vieną – *Vom Ewigen im Menschen* – šioje knygoje dažnai cituosiu. 1912 metais Scheleris vedė Märit Furtwängler, garsaus dirigento Wilhelmo Furtwänglerio seserį. Ši santuoka, kaip ir pirmoji, po kelerių metų iširo. Pirmojo pasaulinio karo metais (1914–18) Scheleris gavo šaukimą į kariuomenę, tačiau tuojuo pat buvo atleistas dėl regos astigmatizmo.

1919 metais tapo filosofijos ir sociologijos profesoriumi Kiolno universitete, kuriame darbavosi iki pat mirties 1928-aisiais. Tiesa, tų pačių metų pradžioje jau buvo priėmęs kvietimą iš Frankfurto prie Maino universiteto, kur nekantravo susitikti su Ernstu Cassireriu, Karlu Mannheimu ir Rudolfu Otto. Šis paskutinis gyvenimo tarpsnis (1919–28) prasidėjo dar viena asmenine Schelerio krize šeimoje, trečią ir paskutinį kartą vedė ir, jausdamas augančią vidinę įtampą, nutraukė visus ryšius su katalikų Bažnyčia.

¹⁵ Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, p. 230.

Paskutiniais gyvenimo metais Scheleris pradėjo susilaukti tarptautinio pripažinimo, vis dažniau buvo kviečiamas skaityti paskaitų svetur – Kinijoje, Indijoje, Japonijoje, Rusijoje, Jungtinėse Amerikos Valstijose, bet dėl širdies ydos, gydytojo akinamas, kelionės planų privalėdavo atsisakyti. Šiame, paskutiniame, laikotarpyje Scheleris vis daugiau dėmesio skyrė politiniams apmąstymams. 1923 metais Berlyne buvo susitikęs su rusų emigrantu filosofu Nikolajumi Berdiajevu. Dar 1927-aisiais pirmasis ir tuomet vienintelis iš vokiečių intelektualų viešai prabilo apie akivaizdėjančias nacizmo ir marksizmo grėsmes. Naciams atėjus į valdžią (1933–45) Schelerio raštai buvo uždrausti.

Po mirties 1928-aisiais Schelerio įtaka tiek pačioje Vokietijoje, tiek tarptautinėje akademinėje erdvėje vis dėlto silpo. Ieškant priežasčių, kodėl Schelerio filosofija iki šiol taip sunkiai skverbiasi į akademinius ratus, galima pasakyti tą patį, ką Raymondas Aronas kadaise pasakė apie pagrindinį Schelerio dėstytojo Georgo Simmelio veikalą *Soziologie*: „Ši knyga savo autoriui pelnė daug gerbėjų, bet mažai mokinių“¹⁶. Būtent tokia yra šeleriškosios minties dalia.

Tiek Heideggerio, tiek Ortega y Gasseto įsitikinimu, Schelerui skolingi turėtų jaustis visi XX amžiaus filosofai...¹⁷ Turint galvoje kūrybinį Schelerio palikimą, šis drąsus pareiškimas – manyčiau – iš tiesų yra pagrįstas, tačiau, galvojant apie Schelerio idėjų sklaidą Vakarų filosofijos istorijoje, tas pats pareiškimas, kartu raginimas ir linkėjimas vis dėlto yra neišsipildęs. Iš pirmo žvilgsnio gana keistas faktas, ypač prisimenant Heideggerio ir Husserlio šlovę. Juk ne Heideggeris ir ne Husserlis, o Scheleris daugiausia padarė, kad fenomenologinis sąjūdis pasklistų už Vokietijos sienų, ypač pradžioje bei ispaniškuose kraštuose¹⁸.

¹⁶ Raymond Aron, *German Sociology*, p. 6.

¹⁷ Manfred Frings, „Max Scheler: Biographical Data“.

¹⁸ Žr. Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, p. 227.

O Schelerio vertinimai angliškuose ir amerikiniuose kraštuose tebėra gana atšiaurūs. Ši priešišumą daugiausia lėmė ir tebelemia sunkiai aprėpiama mąstytojo raštų gausa, su kuria nelengva susidoroti praktiškai; laki, literatūriška minties dėstysena, kuri dažnai ne itin paiso logikos griežtumo; taip pat nuolatinė pažiūrų kaita, neleidžianti Schelerio idėjų sujungti į vientisą sistemą, apsunkinanti ar net visai pakertanti apibendrinimų galimybę.

Savo bičiuliui von Hildebrandui Scheleris mėgdavo sakyti: „Kiekvieną rytą gyvenimą noriu pradėti iš naujo, be suvaržymų, kylančių iš ankstesnės patirties“. Anot Hildebrando, būtent dėl šio bruožo Schelerio gyvenimas „stokojo bet kokio tikro tęstinumo“¹⁹. Šią mintį kiek praplėtus, būtų galima teigti, jog tęstinumo trūko ne tik asmeniniame bei intelektualiniame Schelerio gyvenime, bet pirmiausia – *institucinėje* veikloje. Nesirūpinimas, galbūt nenorėjimas, kad jo pažiūros įgautų mokyklos pavidalą, virstų doktrina, neieškojimas ištikimų mokinių bei sekėjų, nepageidavimas „steigtis“ jokia akademiniam pasaulyje įprasta forma sutrukdė Scheleriiui ateities kartoms išsaugoti tą įtaką ir pripažinimą, kurio jis buvo sulaukęs ne tik Europoje, bet ir toli už jos ribų dar būdamas gyvas.

Šiandien Schelerio raštai iš dalies išversti į anglų, prancūzų, italų, ispanų, portugalų, lenkų, rusų, kinų, japonų, korėjiečių, filipiniečių (tagalo), slovėnų, bulgarų kalbas. O štai Lietuvoje padėtis liūdnesnė. Man žinomas vienintelis Tomo Sodeikos atliktas lietuviškas Schelerio vertimas *Ordo amoris forma*. Sunku paaiškinti tokią padėtį, bet priežastys, matyt, bus tos pačios, kurios stabdė Schelerio minties sklaidą kituose kraštuose ir kurias minėjau.

Taip pat akivaizdu, kad Lietuvoje Schelerio filosofijai – ypač sovietmečiu – tiesiog nesusidarė palankios terpės, neatsirado *entuziasto*, pakankamai gerbiamo ir autoritetingo šviesuomenės sluoksniuose, kuris būtų įvedęs Schelerio pavardę į universiteti-

¹⁹ Dietrich von Hildebrand, „Max Scheler als Persönlichkeit“, p. 378.

nes programas, akademinis leidinius bei viešas intelektų diskusijas. Neįvyko taip, kaip, tarkim, Lenkijoje, kur milžinišką postūmį šėleriškosioms interpretacijoms kadaise davė ne kas kitas, o popiežius Jonas Paulius II – mąstytojui jis skyrė ne tik savo habilitacinę disertaciją, bet ir į lenkų kalbą išvertė didžiausią jo veikalą *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, jo filosofiją nagrinėjo daugybėje savo straipsnių.

Tiesa, tarpukario Lietuvoje Schelerio pažiūros – dažniausiai filosofinės antropologijos, religijos filosofijos bei etikos kontekste – nagrinėtos ne taip jau retai Kazio Dausos, Izaoko Donskio, Juozo Girniaus, Prano Kuraičio, Antano Maceinos, Vosyliaus Sezemano, Izidoriaus Tamošaičio darbuose. Tačiau sovietmečio ideologijai Schelerio idėjos nebuvo palankios – ir dėl religijai skiriamo pernelyg didelio vaidmens ir dėl to, kad ne viename savo rašinių Scheleris atvirai kritikavo marksizmą. Mūsų dienomis sistemiškiausių ir nuodugniausių tyrimų yra susilaukusios Schelerio etika bei aksiologija. Čia daugiausia nuveikusi Loreta Anilionytė. Mano paties įvairiomis progomis lietuvių kalba paskelbtuose straipsniuose vyrauja Schelerio žinojimo sociologija, kultūrologija bei epistemologija.

Ižanginės pastabos dėl tyrimo

Šioje knygoje norėčiau išnagrinėti apybraižą *Probleme einer Soziologie des Wissens*, pirmąkart išleistą 1924 metais, kai Schelerio domėjimasis sociologija buvo pasiekęs aukščiausią tašką. Tačiau visuomeninė problematika Scheleriui magėjo nuo seno. Ši knyga – pirmojo leidimo metais – ne tik atvėrė duris naujiems tyrimams, bet ir apibendrino teorinius paskutinio mokslinės veiklos dešimtmečio vaisius, dešimtmečio, praleisto narpliojant įvairius kultūros klausimus, tyrinėjant politines bei socialines Pirmojo pasaulinio karo priežastis, bandant numatyti visuomeninę XX amžiaus krikščionijos kryptį, kritikuojant marksistiškąją socializmą bei pozityvistinę istorijos filosofiją, plėtojant tautinio auklėjimo sociologiją, gvildenant kultūrinių pasaulėžiūrų ypatybes, tai yra svarstant tuos klausimus, kurių branduolį sudaro kultūros, visuomenės, istorijos ir žinojimo sąvokos. Šią apybraižą pasirinkau todėl, kad joje sukaupti iškiliausi ir svarbiausi daugelio metų tyrimai, kuriais Scheleris mėgino išskverbti į daugialypį sociologinių problemų pasaulį, bei dėl to, kad ji atskleidžia vėliausias ir brandžiausias sociologines Schelerio pažiūras.

Prieš aptardamas savus ketinimus bei lūkesčius, kuriais vadovausiuosi nagrinėdamas minėtą tekstą, pirma norėčiau atkreipti dėmesį, jog nagrinėsimos apybraižos autorius nė nemano apsiriboti tik tais mąstytojais, kurie istoriškai save laiko fenomenologinio sąjūdžio nariais, besispiečiančiais apie šio sąjūdžio pradininką Edmundą Husserlį. Į Schelerio pašnekovų būrį įeina asmenybės Karlas Marxas, Émile'is Durkheimas, Lucienas Lévy-

Bruhliis, Wilhelmis Jerusalemas, Maxas Weberis, Fritzas Graebneris, Erichas Jaenschas, Ernstas Troeltschas, Werneris Sombartas, Oswaldas Spengleris ir Karlas Mannheimas.

Šiuos mąstytojus vienija viena tema – visuomenė, tačiau kiekvienas jų atstovauja gana skirtingoms filosofinėms srovėms. Vadinas, kurie išsamiau dar nesusipažino su fenomenologiniu sąjūdžiu, tegul įsidėmi, kad Schelerio filosofavimo braižas labai artimas minėtam sąjūdžiui; o tie, kurie gali pasigirti ypatingomis žiniomis apie fenomenologinį sąjūdį, bet dar nespėjo pasidairyti už šiojo terminologinių, metodologinių ir doktrininių pakrančių, te neužmiršta, kad savo sociologiniais svarstymais Scheleris regimai peržengia tradicinę Husserlio fenomenologinės mokyklos tematiką.

Kokia gi „šeleriškoji“ žinojimo sociologijos reikšmė? Juk Scheleris – ne tik šio dalyko, bet ir jo pavadinimo kalvis²⁰. Kokiems mokslams priskirtinas šis dalykas? Ar jis remiasi teoriniu, ar empiriniu tyrinėjimo būdu, ar eksperimentine, ar humanitarine perspektyva? O gal žinojimo sociologija yra koks nors filosofijos ir gamtotyros derinys, pavyzdžiui, tam tikra visas mokslo šakas apimanti ir vainikuojanti proto sintezė, panaši į „spekuliatyviąją“ Wilhelmo von Humboldto ir Friedricho Danielio Schleiermacherio „dvasią“²¹, kurią Berlyno universiteto atidarymo iškilmių proga juodu ketino įtvirtinti kaip tobuliausią *Hochschule* švietimo programos idealą?

Prie minėtų klausimų pridėčiau dar vieną: koks yra žinojimo sociologijos objektas ir kuo jis ypatingas? Nesitenkinsiu šio

²⁰ Žodį *Wissenssoziologie* Scheleris pavartojo savo minėtame traktate *Probleme einer Soziologie des Wissens*. Po dvejų metų šį traktatą filosofas įtraukė į savo kiek geriau žinomą veikalą *Die Wissensformen und die Gesellschaft*.

²¹ Turiu omenyje proto sugebėjimą sukaupiti ir sujungti į racionalią visumą atskirus pažinimo rezultatus, išsibarsčiusias po daugybę dalykų, laboratorijų, bandymų, įvairių mokslo ir šiaip biurokratinių įstaigų. Tokio, vokiškojo, idealizmo, kurio atgarsių randame ir Heideggerio raštuose, įtaką vokiškajam universitetui įdomiai gvildena Jean-François Lyotard'as devintajame savo *Postmodernaus būvio* skyriuje „Žinojimą įteisinantys pasakojimai“.

to nesužinojęs ir apie metodus bei mokslines priemones, kurio-
mis žinojimo sociologas grindžia savuosius tyrimus. Juk iš princi-
po žinojimo sociologiją galiu išivaizduoti ir kaip teorinį, ir kaip
praktinį dalyką, kaip savitikslį mokslą arba kaip taikomąjį moks-
lą, sukurtą gyvybiniais žmonijos poreikiams tenkinti. Tačiau kol
kas dar nežinau, kuri galimybė – praktinė ar teorinė – tiksliau
apibrėžia žinojimo sociologijos esmę.

Minėtos abejonės darsyk pakursto tą jaudulingą smalsumo
būseną, kurią kadaise patyriau, be tikslo naršydamas po universi-
teto bibliotekos lentynas. Tenai aptikau knygą keista antrašte –
„Žinojimo sociologija“ – visai netyčiom, kaip tas žmogus, klai-
džiojantis ilgu koridoriumi, nuo vienu kabineto durų žengiantis
prie kitų, staiga sužiūręs į neįprastą užrašą ant durų ir pradėjęs
vaizduotis, kas galėtų būti ten – už tų durų. Posakis „durs su
nežinomu užrašu“ čia simbolizuoja žinojimo sociologiją, „tai,
kas už durų“, – Schelerio stebėjimus ir samprotavimus, tapusius
idėjinio naujojo dalyko pamatu. Šiais tyrimais trokštu atverti
tas žinojimo sociologijos duris ir išvysti, kas slypi už jų, noriu
išsiaiškinti, kas glūdi už to mįslingo dalyko – „žinojimo sociolo-
gija“ – tokio, koki jį sugalvojo Maxas Scheleris savo veikale *Pro-
bleme einer Soziologie des Wissens*.

Knygą padalijau į keturis skyrius. Pirmame aptariu kelis
įtakingus žinojimo sociologijos pirmtakus – Georgą Hegelį, Kar-
lą Marxą, Friedrichą Engelsą, Friedrichą Nietzsche'ę ir Sigmundą
Freudą, kurių mintys – tiesa, dažnai dar nepakankamai susiste-
minto pavidalo – jau pranašavo žinojimo sociologijos atsiradi-
mą. Antrame atskleidžiu kai kurias filosofines Schelerio žinojimo
sociologijos prielaidas, kuriomis grindžiami moksliniai minėto
dalyko principai ir uždaviniai. Trečiame mėginu aprašyti ir susi-
steminti – kiek man tai pavyksta – pavienes žinojimo sociologijos
temas. Ketvirtame siekiu apibendrinti. Remdamasis išvadomis,
padarytomis ankstesniuose skyriuose, siūlau savo, žinoma, ban-
domąjį šeleriškosios žinojimo sociologijos apibrėžimą. Šiame

skyriuje taip pat išreikšiu nuomonę klausimu „Ar žinojimo sociologija yra „filosofijos“ mokslas“²².

Visuose skyriuose mėginu įvardyti svarbesnes žinojimo sociologijos tezes, pabrėždamas mąstymo ir savitarpio²³ aspektus. Ieškau skirtingas žinojimo sociologijos temas vienijančio pagrindo, kuris paaiškintų, kodėl visos jos priklauso *vienam* dalykui. Reikalui esant, imuosi kritikos. Jeigu Schelerio žinojimo sociologijoje išvelgiu svarbesnę teorinę spragą ar faktinį neatitikimą, bedu į tai pirštu, taip pat nurodau vieną kitą loginį nenuoseklumą.

Baigdamas įvadines pastabas, dar norėčiau atkreipti skaitytojo dėmesį į *filosofinį* esamo tyrimo pobūdį. Be abejo, mūsų laikais tai nevienareikšmis pareiškimas, bet kaip tyčia tuo ir ketinu pasinaudoti. Netrukus išvysime, kokia įvairi ir daugialypė yra Schelerio žinojimo sociologija. Kartais net apima neviltis, ar apskritai galima susekti nors vieną teminę giją, nuosekliai bendriekiančią per *Probleme einer Soziologie des Wissens*.

Savo knygai norėdamas suteikti daugiau ar mažiau darnaus kūrinio pavidalą, negalėjau išsiversti be vienaip ar kitaip iš anksto nustatytos darbo tvarkos, kuria vadovaudamasis ketinu nagrinėti pagrindinius Schelerio tekstus. Pagal šią darbotvarkę daugiau dėmesio skiriu tam, kas bendra ir formalu (dėsniams, taisyklėms, tipams, stiliams, santykiams, polinkiams, tendencijoms ir kitiems panašioms reiškiniams) sąskaita to, kas ypatinga ir dalykiška (atskirų faktų, įvykių, sąjūdžių, visuomeninių papročių, istorinių asmenybių ir t. t.). Konkretybes aptariu tik tiek, kiek jos tinka bendrybėms iliustruoti.

²² Kabutes vartoju norėdamas įspėti skaitytoją – vėliau apie tai kalbėsime kur kas nuodugniau – dėl šėleriškosios filosofijos sampratos netradiciškumo. Nemažai dalykų, kurie, Schelerio požiūriu, vis dar išsitenka tarp filosofinės mąstysenos ribų, daugeliui mąstytojų gali atrodyti jau už filosofijos ribų. Atsakymas į klausimą, ar žinojimo sociologija priskirtina filosofijai, itin priklauso nuo to, kaip atsakoma į anksčiau keltą klausimą, kas yra filosofija. O čia jau nebeišvengiami tam tikri teoriniai keblumai. Į šiuos keblumus būtina atkreipti dėmesį, tačiau kažin ar galima tai padaryti iš pradžių neišskleidus bendresnių žinojimo sociologijos metmenų.

²³ Lietuvišku žodžiu „savitarpis“ verčiu Vakarų kalbose paplitusį žodį *intersubjectivity*, *intersubjektivität* ir pan.

Schelerio raštus daugiausia teko skaityti ir aptarinėti studijuojant arba viešint užsienyje – Jungtinėse Amerikos Valstijose, Lichtenšteine, Šveicarijoje, Austrijoje, bet taip pat Lietuvoje. Pagrindinius mąstytojo veikalus perskaičiau ne tik vokiečių kalba, bet ir angliškai. Todėl cituodamas šaltinius remsiuosi tiek originalais, tiek angliškais vertimais. Tai ypač gelbsti, interpretuojant nevienareikšmę Schelerio terminiją.

Šioje knygoje išskleisti tyrimai įkūnija ne vieno kurio nors teiginio apologetiką, o daugybę samprotavimų, kurių visų tikslas vienas – kuo asmeniškiau įsiskverbti į Schelerio žinojimo sociologijos esmę ir *tik paskui* mėginti perteikti skaitytojui dalykus, palikusius gilesnį pėdsaką autoriaus mąstyme. Šį veikalą parašiau *esė* forma, sąmoningai galvodamas apie etimologines minėto žanro šaknis: „bandyti“. Metas tesėti pažadus, ką tik duotus tiek sau, tiek skaitytojui.

*Savarankiško mąstymo ir
visuotinės tiesos nykmetis:
žinojimo sociologijos
pirmtakai*

Georgas Hegelis ir pasaulinės istorijos perspektyvos

Ieškoti žinojimo sociologijos pradžių pradžios būtų neprotinga, juk minties poslinkiai žmonijos istorijoje panašesni ne į meteorus, iš svetur žaibiškai atskriejusius ir netikėtai įsirežusius į konkretų Žemės tašką, o greičiau į augaliją, kuri sėjasi, dygsta, auga, vystosi, tarpsta ir nyksta mums matant, palengva, neardydama gamtos ritmo, nedraskydama priežastinės įvykių grandinės ir kartu sutvirtindama tą gilią prigimtinę nuojautą, bylojančią, jog niekas neatsiranda iš nieko.

Vadinasi, palankią akimirką žinojimo sociologijai atsirasti XX amžiaus pradžioje subrandino anaipatol ne vieno žmogaus pastangos ir ne vieno dešimtmečio triūsas: humanitariniuose ir visuomenės moksluose jau senokai virte virė diskusijos, kurios ir paruošė teminę bei metodinę dirvą naujam sociologiniam dalykui. Šiose diskusijose dalyvavo įvairių mokslų žinovai – filosofai, sociologai, filologai, psichologai, istoriografai, etnologai. Kai kuriuos svarbiausius jų netrukus aptarsime, nes būtent jų kūrybinuose palikimuose aptiksime lemtingų teorinių samprotavimų, intelektiniame mūsų lauke vis tankėjusių ir pagaliau sudariusių vieną probleminį frontą, kurį pralaužti, iš vidaus pertvarkyti ir tartum atgręžti į save XX amžiaus pradžios Europoje galėjo tik nauja minties strategija, pagrįsta ypatingu jautrumu egzistencinės mąstymo aplinkybėms bei ne mažiau ypatingu sugebėjimu tarpusavyje derinti apriorines bei aposteriorines žinias.

Pradėsiu nuo žymaus vokiečių filosofo, tiksliau, filosofuojančio istoriografo Georgo Wilhelmo Friedricho Hegelio (1770–1831). Šis mąstytojas užsimojo visuotinę žmonijos istoriją paaiškinti ne kaip atsitiktinių įvykių grandinę, o kaip iš esmės *protingą* dvasios tapsmą, turintį apibrėžtą pradžią, galutinį tikslą ir savitą veikimo principą. Hegelio sistema pernelyg įmantri ir sudėtinga ir visai nebūtina jos visos nuodugniai čia narplioti. Užtat apsiribosiu daug kuklesne užduotimi – glaustai išdėstyti svarbiausias hėgelishkosios filosofijos išvadas, vėliau itin paveikusias žinojimo sociologijos turinį.

Hegelio supratimu, visuotinė *žmonijos* istorija, aprėpianti pagrindinius kultūros barus – religiją, mitologiją, meną, filosofiją, liaudies papročius, valstybės santvarką, įstatymus, teisę, – tai laipsniškas visuotinės dvasios išnirimas iš gaivalinės, gamtinės būklės ir sąmonėjimas, nuo aklos savivalės pereinant prie save suvokiančios laisvos valios. O visuotinė *filosofijos* istorija – tai laipsniškas gryniosios idėjos virsmas tobula savimone, arba laisvu mąstymu, mąstančiu tik save. Šiuose svarstymuose apie lėtą, bet nuoseklų žmonijos kelionę nuo palengva švintančio dvasios brėkimo žiloje senovėje iki spinduliuojančio brandaus dienovidžio naujausiais amžiais, iškyla ypač įdomių dalykų.

Sekdamas graikų išminčiaus Anaksagoro pėdomis, kuris visatą laikė kosminiu protu, pasaulio istorijoje Hegelis dairosi protingumo ir jį nesunkiai randa: „pasaulyje viešpatauja protas, todėl ir pasaulinė istorija vyko protingai“¹. Istorinių įvykių sraute Hegelis išvelgia nuoseklų, netgi būtiną pažangą: nesąmoninga

¹ Georgas Hėgelis, *Istorijos filosofija*, p. 35.

- 24 laisvos visuotinės dvasios būtis slenkant amžiams skleidžiasi ir virsta sąmoninga būtimi. Istorija yra protinga, nes ji turi savo kūrėją – dieviškąją Apvaizdą, savo subjektą – visuotinę dvasią, savo veiklos terpę – žmoniją, savo tikslą – save suvokiančią laisvę, savo vystymosi principą – teleologiją ir savo logiką – dialektiką. Esama tik vienos istorijos, nuoseklios ir vientisos, judančios apibrėžta linkme ir tam tikru laiku išsipildysiančios.

Hegelio nutapytame paveiksle istorija panaši į milžinišką pasaulinių istorinių tautų estafetę, kurioje laisvės deglas keliauja iš epochos į epochą, iš krašto į kraštą: Kinija ir Indija visuotinės dvasios liepsną perduoda Persijai, ši – Izraeliui ir Egiptui, pastarasis – Graikijai, ši – Romai, ši – germaniškajai Europai. Kiekviena minėtų valstybių tėra atskira, laikina, bet kartu neišvengiama visuotinės dvasios raidos pakopa. O kas yra pati visuotinė dvasia? Ji nėra pavienis asmuo, kuris pasaulinės istorijos verpetuose – tik daugiau ar mažiau naudinga arba nereikšminga atsitiktis. Ji nėra pavienė tauta, vis tiek ar atliekanti pasaulinę istorinę misiją kaip žydai ir graikai, ar visai nepatenkanti į istoriografijos puslapius kaip dauguma Afrikos bei Amerikos genčių. Ji taip pat nėra koks nors daugiatautis civilizacijos židinys kaip Rytai ar Vakarai. Ji netgi nėra visa žmonija, sykiu paėmus. Iš tikrųjų ji yra Dievo plano vykdytoja Žemėje. Visa kita – individai, šeimos, gentys, tautos, valstybės, sąjungos, galop visa žmonija – tėra šios istorinės supermašinos sraigtai ir krumpliaračiai, atliekantys jiems patiems *nežinomą* paskirtį. Būtent šia prasme visuotinė dvasia ir jos veiklos arena – pasaulinė istorija žmonijos atžvilgiu yra „gudrios“ ir „klastingos“². Susiduriame su iš esmės neindividualia, kuopine dvasia, protu, sąmone, kurios įvairialypės sampratos persmelkia ne vieną vėlesnio laikotarpio filosofijos, ekonomikos bei sociologijos teoriją.

Jeigu, kaip teigia Hegelis, „individualybės, jų tikslai ir jų patenkinimas yra aukojami [...], o individai apskritai pavaldūs priemonės kategorijai“³, tai pavienį mąstymą ištinka keistas liki-

² Ten pat, p. 53, 58–9.

³ Ten pat, p. 59.

mas: jis, regis, nebetenka savęs. Atskiros asmens mintis, iš pradžių jam atrodžiusi sava, akivaizdi, skaidri, išvelgianti tiesą, iš tikrųjų nėra tokia, kokia dedasi esanti. Asmens, kaip ir atskiros tautos, mintis – mat pasaulinės istorijos požiūriu ji irgi laikytina tik individu⁴ – taigi ta mintis slepiasi ne tik nuo savęs, bet ir nuo asmens, kuris ją mąsto.

Pavienio asmens mąstymą įprasmina ne pats asmuo, o istorinis laikotarpis bei tauta, kurioje jis yra gimęs; ir pavienės tautos mąstymą įprasmina ne ji pati, o baigtinė vystymosi pakopa, kurią pasiekė ir bematant apleido iš lėto bręstanti ir atgyvenančios tautos syvus čiulpianti visuotinė dvasia. Hegelio žodžiais, dvasia „skinasi kelią ne individo mąstyme ir pasireiškia ne atskiroje sąmonėje“⁵. Šitam dvasios kopimui į tikslą būdinga tai, kad viena raidos „pakopa įsisąmoninama vienos tautos, ir *šita* tauta bei *šitas* laikas išreiškia tik *šitą* [pakopą] [...], aukštesnė pakopa po daugelio šimtmečių iškyla kitoje tautoje“⁶. Jeigu taip nutinka ištisoms tautoms, ką tuomet kalbėti apie individus: atskiros žmogaus protas yra pajungtas visuomenės, tautos, valstybės ir galiausiai žmonijos siekiams. Ima ženklėti pavienio–kuopinio mąstymo problema.

Žmogaus mintis darosi jam svetima ir nepažįstama dar ir todėl, kad, net ir pati to nenorėdama, ji pakliūva į dialektinės logikos krosnį ir drauge su jai prieštaringomis to paties istorinio laikotarpio idėjomis perlydoma į naują tiesos amalgamą. Siekdamas savo esmės grynumo minties turinys privalo susikauti su jam priešingu turiniu ir būti dialektiškai įveiktas, taigi – privalo atsisakyti pats savęs.

Asmens mąstymas tolsta nuo savęs ir kaip tam tikro teleologinio proceso dalyvis. Nagrinėdamas laikinę dvasios sklaidą, Hegelis vadovaujasi augaline analogija. „Kaip gemalas turi savyje visą medžio prigimtį, vaisių, skonį, formą, – taria jis, – taip ir

⁴ Ten pat, p. 79.

⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofijos istorijos paskaitos*, I t., p. 101–2.

⁶ Ten pat.

26 pirmosios dvasios apraiškos potencialiai turi savyje visą istoriją⁷. Mintis – ta aukščiausia dvasios apraiška – ne tik lyginama su augalu, ji iš esmės suvokiama kaip augalas. Iš sėklos išauga šaknys ir daigas, iš jų – stiebas, iš stiebo – šakos ir lapai, iš jų – pumpurai ir žiedai, iš žiedų – vaisiai. Koks sėklos santykis su daigu? Kitaip sakant, ką daigas daro sėklai? Lyg atmeta ir sunaikina, lyg pertvarko ir pasisavina. Šiaip ar taip, *pačios* sėklos nebelieka, ją išseikvojo daigas, kurį savo ruožtu išseikvos stiebas, šakos ir lapai. Hegelio požiūriu, visuotinė dvasia yra tas augalas, o žmonijos istorija yra to augalo vystymosi istorija. Kyla klausimas, kuriam raidos tarpsniui pavienis asmuo turėtų priskirti savo sąmonę, savo mąstyseną? Sėklai, šakoms ar vaisiui? Galutinis augalo tikslas – sunokinti vaisių, visos ankstesnės vystymosi pakopos yra *išaugtinės*, panašiai kaip paaugliui – mažo vaiko kelnės. Jeigu asmens mąstymas yra tik sėkla kažkam kitam, anksčiau ar vėliau jis bus išaugtas, jis neteks savęs; jeigu asmens žinojimas tėra šakos ir lapai kažkam kitam, jis irgi bus išaugtas, praras save, aukosis aukštesniam tikslui, kol jis dar nepasiekęs tos palaimingos rimties būsenos, kurią sukuria antlaikiškas tiesos regėjimas.

Pamažu žmogus imi dvejoti: kažkas mano mąstymu visą laiką naudojosi, galbūt piktinaudžiavo, ir tai darė be mano žinios. Ar nebus tai visuotinė dvasia? Kažkas mano mąstymą įveikė, bet iš tikrųjų tik atsijojė ir pasisavino. Ar nebus tai klatingosios dvasios dialektika? Kažkas mano mąstymą paskelbė savo paties kuo brandžiausio suvokimo vaikyste, reikšdamas lyg pagarbą, lyg abejingumą. Ar nebus tai gudriosios dvasios teleologija? Minčių pasaulyje, kuris iki šiol atrodė priklausęs vien tik man ir daugiau niekam, kažkas svečiuojasi, kažkas nekviestas.

Pabrėždamas dvasios tapsmo istoriškumą, Hegelis ėmėsi žygių filosofijoje įtvirtinti istorišką požiūrį. Jau XVI amžiuje renesanso polimatai ir dailės istoriografai, gilinęsi į praeities amžių kūrybą, manė esant teisinga ją suvokti ne pagal esamus tobulumo kriterijus, o pagal laikotarpio, kuriuo anie meno dirbiniai buvo

⁷ Georgas Hėgelis, *Istorijos filosofija*, p. 43.

pagaminti, estetinius reikalavimus bei technines galimybes. Pavyzdžiui, Giorgio Vasari (1511–74), atvirai bodejęsis gotikiniu viduramžių stiliumi, sugebėjo atsiriboti nuo savo paties „amžiaus, užkopusio į pačią tobulybės viršūnę“, ir praėjusios epochos laimėjimus (t. y. gotiką) vertinti „ne absoliučiai, o, kaip sakoma, reliatyviai, atsižvelgiant į vietą, laiką ir kitas panašias aplinkybes“⁸. Panašiai ir Hegelis – tik daug vėliau, pirmojoje XIX amžiaus pusėje – ragina savo kolegas filosofijos istoriografus ir pačius filosofus praeities idėjas suprasti kaip sukurtas pagal *jų pačių* gyvenamojo meto dvasią ir elgtis apdairiai – neperkelti į jas *savo pačių* gyvenamojo laikotarpio dvasios. Filosofija – būdama, pasak Hegelio, aukščiausia mąstymo forma – yra laikytina „tam tikro laiko filosofija“, tenkinančia „tik tuos interesus, kurie atitinka jos laiką“. Vadinas, mąstymas yra iš esmės istorinis, jis „priklauso savo laikui ir nėra laisvas nuo jo ribotumo. Individas yra savo tautos, savo pasaulio sūnus, jis gali pūstis kiek tinkamas, bet vis tiek neperžengs šių ribų“⁹. Žinoma, Hegelis šitaip samprotauja ne apie grynąją idėją pasiekusį mąstymą, kuris, „užsiimdamas vien tiesa, turi rūpintis amžinąja dabartimi“¹⁰; ne, šitaip jis galvoja apie baigtines istorines minties formas ir apibūdina jas neįstengiant pralenkti jas supančios empirinės kultūros.

Tačiau ar mąstytojų pastangos visais amžiais ir visose tautose pažinti tiesą kaip tik nereiškia, jog jie geidė tikrų tikriausio stebuklo, norėjo nugalėti išorinio ir vidinio pasaulių laikinumą

⁸ Giorgio Vasari, *Žymiausių tapytojų, skulptorių ir architektų gyvenimai*, VII, p. 726. Taip pat žr. skyrių „Pirmasis puslapis iš Giorgio Vasario „Libro““ iš Erwin Panofsky, *Meaning in Visual Arts*.

⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofijos istorijos paskaitos*, t. I, p. 112. Skaitydamas Hegelio samprotavimus – čia ir kitur – apie minties istoriškumą, norom nenorom imi galvoti apie jo tėvynainį Johanną Gottfriedą Herderį (1744–1803), kurio veikale *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*, beje, išleistame keliais dešimtmečiais anksčiau (1784–91) už Hegelio *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1833), buvo išdėstytos labai panašios pažiūros: istorinių laikotarpių ir tautų savitumas bei neprilygstamumas, istorinių procesų pažangumas, suvestinis ankstesniųjų istorinių laikotarpių išsipildymas vėlesniuosiuose. Hegelis nepabrėžia šio idėjinės priklausomybės ryšio.

¹⁰ Georgas Hégelis, *Istorijos filosofija*, p. 105.

28 bei marumą, troško išvysti *tvarią* tiesą, kuri nepasiduoda istoriniam kintamumui ir ribotumui, kuri atsiveria tik amžinoje dabartyje? Visapusiškas mąstymo susaistymas su istorinėmis aplinkybėmis neleidžia jam ižengti į dabartį ir kaip lygiam su lygiu susirungti su esatimi, neleidžia mintims iš būtojo laiko atgimti ir prabilti esamuojų laiku. Su praeities filosofijomis istorinis metodas elgiasi kaip Amerikos užkariautojai su tenyškščiais indėnais: iš pradžių beatodairiškai skerdžia, o kai ima graužti sąžinę ir deginti gėdos jausmas, mėgina gelbėti kurdami rezervatus, taigi bando išsaugoti ne įsileisdami, o atitverdami. Ar tik nebus tas globėjiškas filosofijos apsiautimas gyvenamojo laikotarpio dvasia savotiškas mąstymo rezervatas? Jau kada Platonas tikėjo filosofo pašaukimu ir – svarbiausia – gebėjimu įkopti į gryniosios minties aukštumas ir plika akimi regėti akinančią tiesos šviesą. Atrodo, jog Hegelio istorizmas įrodinėja priešingai: visi praeities filosofai daugiau ar mažiau lindę istorijos urve ir vietoj pačių daiktų stebėję, kaip sienomis ropinėję permainingi šiųjų šešėliai. Tiesa, tarp daiktų ir jų šešėlių, matyt, bus kažkoks ryšys, tačiau tikrą filosofą ši švelninanti aplinkybė kažin ar paguos.

Tiek plėtodamas istorijos filosofiją, tiek tyrinėdamas filosofijos istoriją, Hegelis drąsiai žengia anapus vakarietiškos mąstymo tradicijos. Taigi filosofijoje matome atsivėrimą pasauliui, pirmuosius mėginimus įsiklausyti į kultūrinį kitų tautų palikimą. Todėl, aptardamas istorinę visuotinės dvasios kelionę į savivokos pilnatvę, Hegelis gana kruopščiai susipažįsta su gyvensenomis, papročiais bei idėjomis, kadaise gyvavusiomis senovės Kinijoje, Indijoje, Persijoje, Babilonijoje, Sirijoje, Izraelyje, Egipte, Islamo kraštuose. (Jis netgi aptaria ikikolonijinę Ameriką ir Afriką.) Hegelio filosofijoje minties akiračiui išsiplėtus ir aprėpus visą pasaulį, iškilo svetimų tradicijų ir skirtingų tos pačios tradicijos tarpinių sugretinimo galimybė bei su ja susiję metodiniai keblumai. Pavyzdžiui, savo *Istorijos filosofijoje*¹¹ tris germanų pasaulio raidos pakopas – Karolio Didžiojo valdymą, laikus iki Karolio V

¹¹ Ten pat, p. 367–8.

ir laikotarpį po reformacijos – pasaulinės dvasios tapsmo atžvilgiu Hegelis prilygina Persijai, Graikijai ir Romai. Ir čia pat nubrėžia intelektualinę lygiagrečią tarp Sokrato ir Lutherio. Hegelio dėka mokslinė lyginamoji metodika, lig tol sėkmingai taikyta gamtotyroje, užmezga vaisingą draugystę su filosofija.

Vis dėlto lyginant skirtingų kultūrų ypatybes labai sunku nustatyti tokio lyginimo atramos tašką. Atrodo, kad vienai iš minėtų kultūrų lemta virsti masteliu sprendžiant apie kitas. Būtent taip atsitinka Hegelio atveju. Visuotinė pasaulio istorija skyla į dvi dalis – Rytus ir Vakarus (Amerika ir Afrika apskritai paliekamos už istorijos borto). Pirmąją dalį sudaro Kinija ir Indija, kurios Hegeliui pasirodo svetimos, užsisklendusios, skendinčios pirmųkščio gamtiškumo būsenoje. Kita dalis – nuo antikinės Graikijos prasidėjęs Vakarų civilizacinio židinio formavimasis. Kaip tik Graikijoje, Hegelio žodžiais, „mes iškart jaučiamės kaip namie“¹². O filosofijos atveju apskritai galima kalbėti tik apie Vakarų filosofiją – graikų, viduramžių ir germanų naujaisiais amžiais, – kitokios nėra¹³. Nors Hegelio minties horizontai apima kone visas pasaulio civilizacijas, tačiau kaipmat jas išrikiuoja pagal pirmenybę, kurią lemia vienas paprastas dalykas – Hegelio laikų Europa, jos politinė bei ekonominė sankloda, įstatymai, teisėtvara, menas, krikščioniškoji religija, filosofija. Pasauliniu mastu Europa paskelbiama kaip vertybinis orientyras, kultūringumo etalonas, dvasios pilnatvės buveinė. Mūsų dienomis tokia nuostata vadinama eurocentrizmu. Vadinasi, Hegelis neabejotinai buvo nusiteikęs eurocentriškai.

Paskutinis svarbus dalykas, kuris vėliau tiesiogiai įėjo į žinojimo sociologijos sudėtį, – augantis dėmesys šalutiniams mąstymo veiksniams, kiek šie skiriasi nuo mąstymo turinio ar dalyko esmės. Tam tikra prasme visa Hegelio filosofija yra tyrimas šalutinių mąstymo veiksnių – geografinės padėties, klimato sąlygų, istorinio meto, kultūros, valstybinės santvarkos, meninių

¹² Ten pat, p. 248.

¹³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofijos istorijos paskaitos*, t. I, p. 169.

- 30 bei religinių vaizdinių, laiko dvasios, kurių apsuptyje apibrėžta savo pavidalą įgauna filosofinės idėjos ir be kurių tos idėjos tarsi netenka savo turinio. Antai *Istorijos filosofijoje* Hegelis imasi „tiksliai apibrėžti geografinius skirtumus ir kaip tik tuos, kurie minčiai turi esminę svarbą“¹⁴. Jis įvardija tris tipiškiausias aplinkas Žemėje: (1) bevandenius plokščiakalnius, kuriuose driekiasi didžiulės stepės ir lygumos, (2) žemumas, išraižytas ir drėkinamas didelių upių, ir (3) pakrantės šalis, tiesiogiai prigludusias prie jūros. Jis tiria, kaip dvasinės kultūros atsiradimą veikia vandens telkiniai ir, atvirkščiai, kalnai ir padaro įdomią išvadą, jog upės ir jūros tautas jungia, o kalnai – skiria¹⁵. Tiesą sakant, būtent šiuo principu Hegelis aiškina, kodėl „pasaulinės istorijos pradžia ir pabaiga, jos saulėtekis ir saulėlydis“ yra Europoje, o ne kur kitur. Pagrindinis veiksnys, kodėl taip atsitinka, yra ne mintis, ne ypatingas sąmonės veržlumas, bet Viduržemio jūros pakrantės ir vandenys, sudarę puikias sąlygas intensyviai judėti¹⁶. Šalutinių veiksnių analizė, kurios imasi Hegelis, vėliau – kiek praplėsta – taps žinojimo sociologijos šerdimi.

¹⁴ Georgas Hegelis, *Istorijos filosofija*, p. 115.

¹⁵ Žr. ten pat, p. 114, 117.

¹⁶ Ten pat, p. 115.

Karlo Marxo ir Friedricho Engelso visuomeninės pažinimo teorijos link ir aplink

Dialektika: „ne“ pačiam „ne“

Pirmais XIX amžiaus dešimtmečiais Hegeliui dėstant Berlyno universitete, jo paskaitų įdėmiai klausėsi Karlas Marxas (1818–83), studenčiokas, kilęs iš žydų tarnautojų šeimos, atsivertusios į protestantybę. Vėliau prie šio judobruvo, mauriškos išvaizdos jaunuolio prisidėjo Friedrichas Engelsas (1820–95), vieno vokiečių pramonininko sūnus, ir iš šios itin vaisingos sąjungos gimė genialus kūriny: visą pasaulį sudrebinusi socialinė-ekonominė-politinė sistema, apsiginklavusi ir teoriniu, ir praktiniu arsenalu – moksliniu socializmu ir revoliuciniu sąjūdžiu, pagrįsta ir filosofškai, ir istoriografiškai, subūrusi vieningam veikimui ir apsiskaičiusius šviesuolius, ir neišprususius darbininkus, – buvo sukurtas visa aprėpiantis žmonių praeities, dabarties ir ateities aiškinimas ir drauge esamos padėties keitimo būdas – dialektinis materializmas.

Tuodu narsūs vyrai, negailestingai pliekę savo laikų ūkines ir visuomenines blogybes, drąsiai prabilo apie socialistinę visuomenę ir komunistinį rytojų, kai žmonės pažinsią bei įvaldysią daugumą iki tol priešišką visuomenės ir gamtos jėgų, įveiksią likimą, imsią sąmoningai kurti savo istoriją, planingai, atsižvelgdami į visų gerovę, tvarkysią bendrą ūkį, tapsią visapusiškai išsilavinusiais piliečiais ir savo srities specialistais, atsikratysią paskutinių religinių prietarų, pagaliau tvirtai atsistosis ant savo prigimtinių bei išsiugdytų sugebėjimų pagrindo¹⁷.

¹⁷ Friedrichas Engelsas, *Anti-Diuringas*, p. 240, 244, 255–6, 273.

Kai kas išsipildė – netgi su kaupu (globalūs kapitalistinės ekonomikos mastai), kai kas susiklostė priešingai (išpranašautos kapitalizmo žlugimas), kai kas vis dar kuriasi (socialiniai, humanistiniai pavienių kapitalų susidarymo ir panaudojimo ribojimai), kai kas galbūt dar įvyks, tačiau kitokiu pavidalu (numatytasis visuotinis religijos išnykimas, tačiau iš tikrųjų galbūt tik pavidalo pakeitimas bei atsinaujinimas).

Teoriniai Marxo ir Engelso samprotavimai yra pernelyg susipynę, kad juos būtų galima priskirti tik vienam arba kitam iš jų – kartu jie rašė ne tik tas knygas, kurių autoriais skelbėsi esantys abu, pavyzdžiui, *Vokiečių ideologija*, bet ir tas, kurių autoriais skelbėsi asmeniškai, tarkim, Engelso *Anti-Diuringas*, kuriam ekonominius skyrius parašė Marxas; Engelsas, be abejonės, irgi veikė Marxą savo nuodugniomis žiniomis iš gamtos mokslų istorijos, kuriomis nuolatos dalijosi su Marxu savo laiškuose, taip pat redaguodamas jo raštus, įskaitant *Kapitalą*, kur Engelso indėlis anaip tol neapsiriboja tik tekstologinėmis pataisomis ir dažnai sudaro gilesnius teorinius papildymus. Todėl, minėdamas vieną filosofą, įprastai omenyje turėsiu ir kitą, nebent kalbėčiau apie biografines smulkmenas.

Savo mokytojo Hegelio atžvilgiu Marxas išgyveno trilypę vertinimo kaitą, kurią turbūt privalo išgyventi kiekvienas gabus auklėtinis, norėdamas tapti savarankišku mąstytoju, – iš pradžių besąlygiškai liaupsino, paskui besąlygiškai ujo, galiausiai reiškė didelę, giliais kritiniais svarstymais paremtą, pagarbą. Iš Hegelio Marxas perėmė dialektinę metodiką ir istorišką požiūrį į žmogaus klausimus, tačiau visiškai atmetė idealistines savo mokytojo prielaidas, pagrindine varomąja istorijos jėga laikancias protą, idėją, sąmonę, dvasią, o ne gamtinius, medžiaginius ar fiziologinius veiksnius.

Pirmosios teorinės Marxo pastangos kaip tik ir skirtos Hegeleiui atkerėti, nuverčiant visus „loginio, panteistinio misticismo“¹⁸

¹⁸ Šioje pastraipoje visos citatos atitinkamai paimtos iš: Karl Marx, *Dėl Hegelio teisės filosofijos kritikos*, p. 124, 132, 140, 145, 130, 164, 95.

įtvirtinimus. Kokios buvo tikrosios Hegelio pažiūros – šitai neseiniai sužinojome. Kai kurios jų Marxui atrodė iš esmės klaidingos. „Mistifikacija“ ir „idealizmu“ jis vadino Hegelio siekį realius istorinius santykius – politinę santvarką, tautą, ekonominę sandklodą – paversti idealių loginių santykių atspindžiais ar dalinėmis apraiškomis. Hegelis tyrinėjęs ne pačius daiktus, o jų sąvokas, ir vargas daiktams, jeigu jie neatitikdavę Hegelio sąvokų! Jeigu, tarkim, nagrinėjama viena ar kita empirinė valstybė, tai Hegelio atveju „ne mintis derinasi prie valstybės prigimties, o valstybė – prie baigtos minties“, mat jis visur ir visada primenybę teikias abstrakčiai, spekuliatyviai, mistinei idėjai ir netgi ją padaręs savarankiškai veikiančia priežastimi, o tikrąjį gamtinį pasaulį viso labo laiką tik anos atsietybės rezultatu. Todėl ir istorija Hegeliui esanti ne konkrečių žmonių, jų kančių, poreikių, siekių ir laimėjimų istorija, o abstrakčios substancijos, idėjos, filosofijos, kultūros istorija.

Savo ruožtu, kruopščiai tyrinėdami žmonijos istoriją, Marxas ir Engelsas išvydo priešingą paveikslą: „*visa ankstesnioji istorija [...] [buvusi] savo epochos ekonominių santykių [gamybos ir mainų] produktas, kaip ir visos to laikmečio teisinės, politinės, religinės ir filosofinės pažiūros*“¹⁹. Štai kaip progiškai ir iškilmingai Engelsas aprašo šį drauge su Marxu padarytą atradimą, skelbiantį galą tikrovės neatitinkančiam hegeliškajam idealizmui: „Dabar idealizmas buvo išvytas iš savo paskutinės prieglaudos, iš istorijos supratimo; dabar istorijos supratimas tapo materialistinis, ir buvo surastas kelias žmonių sąmonei aiškinti iš jų būties, užuot aiškinus jų būtį iš jų sąmonės, kaip tai lig šiol yra buvę“²⁰. Nors klausimas, ar marksiškoji Hegelio kritika yra pamatuota, čia nėra labai svarbus, kadangi mums rūpi kritikų įsitikinimai, o šie atsiskleistų bet kuriuo atveju, vis dėlto teisingumo dėlei norėčiau pridurti, jog Hegelis anaipatol negalvojo, kad visuomeninius ir gamybinius santykius visuomet lėmė tik dvasiniai veiksniai (tuo

¹⁹ Fridrichas Engelsas, *Anti-Diuringas*, p. 24.

²⁰ Ten pat.

34 jį be paliovos kaltino Marxas). Priešingai, jis manė, kad toks atvirkščias poveikis atsirado tik naujausiais amžiais!²¹ O Hegelio pareiškimus esą pasaulyje viešpataująs protas, todėl ir pasaulinė istorija vykstanti protingai²², matyt, derėtų suprasti daugiau anaksagorišką, objektyviąją prasmę, ne kaip abstraktų loginį protavimą, o kaip tai, kas tokiam protavimui yra atvira ir iš principo suvokiama, kas turi, Leibnizo žodžiais, pakankamą pagrindą. Jeigu pats Marxas apie istoriją ištengęs pasakyti ką nors protinga, tai tik dėl to, kad pati istorija jam tai leidusi padaryti, būdama „protinga“.

Apskritai iš filosofinio Hegelio palikimo – kad ir kokių didelių būtų tarpusavio nesutarimų – Marxas ir Engelsas daugiau paveldėjo, negu paneigė. Dvi svarbiausios iš perimtų gėrybių – dialektinis ir istoriografinis tyrimo metodai. Aptardamas savo laikų vokiečių filosofijos nuopelnus, daugiausia pagyrų Engelsas išsako ne kam kitam, o Hegeliui už tai, kad jis sugrįžęs prie „dialektikos, kaip aukščiausios mąstymo formos“²³; beje, Engelso didžiavimasis Hegeliu toks milžiniškas, jog, rizikuodamas perlenkti lazda, net Vakarų filosofijos protėvį Aristotelį pavadiną „senovės pasaulio Hegeliu“²⁴. Kai dėl istorijos, tai Marxui ir Engelsui ji buvo tas empirinių faktų lobynas – bet kokio plauko apriorizmas jiedviem žadino koktuli, – iš kurio sėmėsi duomenų savo pažiūroms apie žmogaus esmę grįsti. Kaip gamta jiems, dialektiniams materialistams, yra „vienintelė realybė“²⁵, taip istorija jiems yra „viskas“²⁶. Dėl to, jų pačių žodžiais, istoriją jie vertiną netgi „labiau negu Hegelis, kuriam ji galų gale turėjo būti naudinga tik dėl to, kad jis galėtų patikrinti loginę savo konstrukciją“²⁷.

²¹ Žr. Georgas Hegelis, *Istorijos filosofija*, p. 463, kur jis kalba apie teisės kaip idealiojo veiksnio išsigalėjimą Prancūzijos revoliucijos metu.

²² Žr. ten pat, p. 35.

²³ Fridrichas Engelsas, *Anti-Diuringas*, p. 18.

²⁴ Ten pat, p. 18, taip pat p. 9, 22.

²⁵ Frydrichas Engelsas, *Foerbachas ir klasikinės vokiečių filosofijos pabaiga*, p. 12–4.

²⁶ Friedrich Engels, *Anglijos padėtis. Tomas Karlailis. „Praeitis ir dabartis“*, p. 325.

²⁷ Ten pat.

Kas gi toji marksistinė dialektika? Engelsas ją apibrėžia, viena, kaip labai bendrą, plačiai veikiančią gamtos, istorijos bei mąstymo vystymosi dėsni, pasireiškiančią visais būties lygmenimis; antra, kaip mokslą „apie visuotinius gamtos, žmonių visuomenės ir mąstymo judėjimo bei vystymosi dėsnius“²⁸. Vadinasi, turima galvoje tiek daiktiškoji tikrovė, tiek savitas tos tikrovės atspindėjimo bei tyrinėjimo būdas. Vis dėlto taip apibūdinta dialektika tebeskraidžioja padebesiais. Pamėginkime ją nutupdyti.

Vieno veikalo, kuriame Marxas ir Engelsas kartą visiems laikams išsamiai ir galutinai išdėstytą savąją dialektikos sampratą, nėra – na, galbūt Engelso *Gamtos dialektika*, tačiau ir ji – tik apmestų, nebaigtų etiudų rinkinys. Gausiose pastraipose, pakrikusiose įvairiuose šių dviejų autorių leidiniuose, kuriose nagrinėjama dialektikos tema, vis kartojasi ir todėl tampa ženklausios trys reiškinio ypatybės, arba apibrėžimo dėmenys: (a) procesas, judėjimas, kitimas, vystymasis, augimas, tobulėjimas, atsinaujinimas, kurie vyksta (b) susidarant ir pasišalinant įvairioms viena kitą neigiančioms priešybėms (c) tam tikra iš anksto neišvengiama ir būtina eilės tvarka. Kiekvieną šių ypatybių dabar glaustai ir aptarsiu.

Norėdamas išryškinti dialektikos savitumus, Engelsas pradeda nuo jos priešybės – metafizinės mąstysenos, kurią dialektika turėsianti pakeisti kaip tobulesnis ir tikrovei artimesnis tyrimo metodas. Metafizikams Engelsas meta tris kaltinimus: (a) jiems daiktai terūpį kaip griežtai atriboti vieni nuo kitų, atskiri ir sustingę, tarp savęs neturintys sąlyčio bei stokojantys sąveikos; (b) jie įsidėmį tik tai, kas reiškiniuose yra nekintama ir amžina; (c) jie galvoją nesutaikomomis, absoliučiomis kategorijų kraštutinybėmis: „yra“ arba „nėra“, „juoda“ arba „balta“, „tiesu“ arba „kreiva“, „tas pats“ arba „kitas“; (d) ir taip elgdamiesi į rimtąjį mokslą jie nejučiomis perkelią tą mąstyseną, vadinamą sveiku protu, kuri, nors ir „labai gerbtinas pagalbininkas savo namų apyvokos ribose“, vis dėlto kaipmat „susipainioja neišsprendžiamuose

²⁸ Fridrichas Engelsas, *Anti-Diuringas*, p. 121.

- 36 prieštaravimuose²⁹, kai tik imasi sudėtingesnių teorinių uždavinių – plačių, giliavandenių gamtos, visuomenės, istorijos tyrimų.
- Taigi pasaulio atžvilgiu kietastuburei metafizikai Engelsas prikiša monadologinį atomistinį požiūrį, apriorinį esencializmą, kategorinį dogmatizmą bei naivų buitinių nekritiškumą. Apie kokį gi pasaulį Engelsas nori šnekėti – pasaulį, kurį metafizika pražiūrėjusi, praklausiusi, nepastebėjusi ir neįvertinusi? Apie milžinišką, platų, *visą* pasaulį – tokį, koks jis yra iš tikrųjų, o ne tokį, kokį jį vaizduojasi „scholastikai“ – ištremtą ir surakintą amžinojo metafizinio išalo žemėje. Anot Engelso, „kai mes mintyse nagrinėjame gamtą arba žmonijos istoriją, arba savo pačių dvasinę veiklą, mums pirmiausia iškyla begalinio sąryšių ir sąveikų susipynimo vaizdas, kuriame niekas nelieta nejudama ir nekintama, bet viskas juda, keičiasi, atsiranda ir išnyksta“³⁰. Tačiau mąstysenos dialektiškumas anaip tol nėra savitiksliis, jis puoselėtinas ir taikytinas ne kaip intelektinis žaidimas, o kaip tobuliausias mokslinis gamtinės, visuomeninės, istorinės bei antropologinės tikrovės pažinimo įrankis, tikrovės, kurioje „galų gale viskas vyksta dialektiškai“³¹. Vadinasi, pirmiausia patys daiktai yra dialektiški, jie atsiranda ir vėl išnyksta rutuliojantis milijonmečius trunkantiems vystymosi procesams, ir tik paskiau tokiais virsta intelektualiniai mūsų atspindžiai, per kuriuos mūsų dvasia artinasi prie daiktų. Nors namų apyvokos reikalus dar galima patikėti metafizikai, tačiau vargu ar ji tinkama tikrajam pasauliui tirti, ypač po to, kai išsiaiškinome, jog jis *visas* yra dialektiškas. Tegul ir mandagiai (galantiškojo Engelso nuopelnas! Marxas tai būtų padaręs kur kas šiurkščiau), vis dėlto metafizika „nurašoma“. Kiek švelnesnio nuosprendžio susilaukia jos ištikimoji pagalbininkė formalioji logika, kuri, nors ir pasižyminti metafizikai savybingu akiračio siaurumu, tačiau galutinai nepašalinama, o tik „pralaužiamą“, tai yra papildoma „platesne“ dialektikos pasaulėžiūra³².

²⁹ Ten pat, p. 20.

³⁰ Ten pat, p. 19.

³¹ Ten pat, p. 21.

³² Ten pat, p. 116.

Tačiau – kaip nesyk dar matysime – Marxo ir Engelso pa-
reiškimai dažnai patys ikūnija pačią gryniausią dialektiką – ne
tik daiktų ir minčių sąryšingumą bei sąveikingumą, bet ir vysty-
mąsi, kitimą, prieštaravimą ir net tarpusavio neigimą. Prieštaravi-
muose skęsta ne tik metafizikai, bet ir dialektikai, skirtumas tik
tas, jog pirmieji savo skenduoliško plaukimo gėdijasi ir visomis
įmanomomis priemonėmis – dažnai itin negrąžūsiai – stengiasi
išsilaikyti paviršiuje, o antrieji tai nugrimzta, tai vėl išnyra, ir
tokia gremėzdiška – realistiška? – technika puikuoja kaip tiks-
liausiai atspindinčia dinamines vandens savybes – kam priešin-
tis natūraliai vandens prigimčiai, vandenyje reikia skęsti, o ne
kapanotis! Štai kodėl vienur tvirtinės, jog *viskas* gamtoje – dialek-
tiniam materialistui daugiau nieko nėra – klostosi dialektiškai, „o
ne metafiziškai“, „ne amžinai vienodu, nuolat iš naujo pasikarto-
jančiu ratu“, o istoriškai³³, kitur Engelsas prabyla kaip tyčia apie
amžinąjį materijos judėjimo ratą, „kuriame nieko daugiau nėra
amžino, o tik amžinai kintanti, amžinai judanti materija ir jos
judėjimo bei kitimo dėsniai“³⁴. Ir ką gi šis amžinai nekintantis
kitimas reiškia, jeigu ne tai, kad visuotinė dialektika ne tokia jau
visuotinė, jog ji negali gyvuoti be senės metafizikos? „Mes esame
įsitikinę, – tęsia Engelsas, – kad materija, visai piskidama, amžinai
yra ta pati, kad nė vienas jos atributas niekuomet negali dingti ir
kad todėl ji su tuo pačiu geležiniu būtinumu, su kuriuo ji kada
nors išnaikins Žemėje puikiausią savo žiedą – mąstančią dvasią,
turės ją vėl sukurti kur nors kitur ir kitu laiku“³⁵. Ką tik išgirdome
visus metafizinėje eilėdarėje labiausiai pamėgtus apibūdinimus:
amžinai ta pati, niekuomet nedingstanti, būtina materija! Panei-
gusi *tam tikrą* metafiziką, bet susidūrusi su gamtos pagrindų pa-
grindu – materija, dialektika yra priversta pati tapti *tam tikra*
metafizika. Ar dialektiškasis marksizmas prieštarauja pats sau? Tik-

³³ Ten pat, p. 21.

³⁴ Fridrichas Engelsas, *Gamtos dialektika*, p. 18–9.

³⁵ Ten pat. Šias Engelso eilutes tikriausiai bus įkvėpęs Immanuelis Kantas, itin panašiais
žodžiais samprotavęs apie visatos susidarymą savo veikale *Allgemeine Naturgeschichte
und Theorie des Himmels*, p. 87–8.

38 riausiai taip. Tačiau būkime atsargūs laikydami tai „kritika“, nes marksizmui prieštaravimas nėra neleistinas nusikaltimas, jis atspindi realią padėtį: jeigu kas nors yra savaime prieštaringa, vadinasi, tai aprašant reikia prieštarauti, nes neprieštarauti būtų iškraipyti tikrovę! *Viva dialectica!*

Antroji dialektinio pasaulio ypatybė, kaip minėjau, yra pabrėžtinis visatos reiškinių poliariškumas. Pasak herakleitiškai nusiteikusių Marxo ir Engelso, atidžiau apsidairę visur išvysime tarpusavyje kariaujančias, viena kitą neigiančias priešybes, ir tas neigimas, priešingai negu galėtų atrodyti iš pirmo žvilgsnio, gamtoje veikia ne kaip griauantis, o kaip skatinantis bei kuriantis pradas³⁶. Priešybių esama visokiausių. Dvasinė veikla pykstasi su materialiaja, malonumas priešgyniauja darbui, gamyba neatitinka vartojimo, verda klasių kova, viena ūkinė sankloda šluoja kita, sąmonė atsigręžia prieš faktus, nepaiso tikrų gyvenimo aplinkybių. Nors dialektikai labiau turėtų rūpėti dinaminės, tai yra laikinės, priešingybės, kurių esmė – įvykio virsmas savo priešybe, tačiau keliame ir statiniai atvejai. Pavyzdžiui, vienas iš istorinių Marxo tyrimų objektų – nepalaujamas konfliktas tarp socialinių klasių, kurį filosofas vaizduoja, viena, kaip pastovų dydį, nekintamą antagonistinį santykį tarp vergvaldžio ir vergo, žemvaldžio ir baudžiauninko, pramonininko ir juoda-darbio, tačiau kitu, dinamišku, požiūriu atsiveria priešingas santykis tarp vergvaldystės ir žemvaldystės, žemvaldystės ir stambiosios pramonės, kapitalizmo ir socializmo, kaip istoriškai atsirandančių ir išnykstančių, tarpusavyje nesuderinamų, viena kitą šalinančių ūkinių sanklodų. Ir horizontaliai, ir vertikaliai „stovinti“ dabartis ir „tekanti“ istorija suprantamos kaip įvairialyčių įtampų laukai. Jeigu statiškai pažvelgsime į XIX amžiaus Vakarų visuomenę, akis ims badyti tuo metu jau iškerojęs visuomeninis darbo pasidalijimas, paminantis individualiąją žmogaus prigimtį, reikalaujančią galimybių vientisai ir drauge įvairialypei plataus akiračio asmenybei ugdyti. Jei dinamiškai paseksime ekonominę raidą vė-

³⁶ Karl Marx, *Ekonominiai ir filosofiniai 1844 metų rankraščiai*, p. 409.

Ilyvaisiais viduramžiais bei naujaisiais amžiais iki pat XIX šimtmečio, išvysime dėsninę perėjimą nuo šeimininio amatininkiško gamybos būdo, pražengiant manufaktūrą, prie pasaulinės stambiosios pramonės, kurią ilgainiui turėsianti išstumti socialistinė, planinga suvisuomenintų gamybos priemonių ekonomika – tai yra keturių priešingų, viena kitą eliminuojančių ūkinių sanklodų kaitą.

Paimkime vieną ypatingą istorinės dialektikos atvejį. Ekonomika, kaip ir visa kita gamtoje bei visuomenėje, anot Marxo, žengia priekin ir vystosi iš esmės kaip priešybė. Kapitalistinės ekonomikos varomoji jėga – stambioji pramonė, kuri sukuria dvi priešiškas klases: turtais apsikrovenusius kapitalistus ir nuskurusią, vos ne vos galą su galu suduriančią darbininkiją. „Turto kaupimas viename poliuje tuo pačiu metu yra skurdo, darbo kančios, vergovės, tamsumo, subarbarėjimo ir moralinio nusmukimo kaupimasis priešingame poliuje“³⁷. Štai pirmoji dialektinė priešprieša. Toliau prisiminkime, jog viduramžiškos manufaktūros sąlygomis gamybos priemonių savininkas – amatininkas – pats, dažniausiai įtraukdamas ir šeimos narius, gamindavo produktus, kurių perteklių mainydavo į jam reikalingus daiktus bei paslaugas. Taigi amatininkas didžiąja dalimi savindavosi tik tai, ką *pats* pagamindavo. Laikai keitėsi, atsirado stambioji kapitalistinė pramonė, kuri statėsi gigantiškus fabrikus ir samdėsi šimtus bei tūkstančius darbininkų. Pats gamybos procesas pasidarė visuomeniškas, jo rezultatą lėmė daugybės žmonių triūsas, tačiau – ir tai yra antroji dialektinė priešprieša – tas rezultatas ir toliau, kaip viduramžiais, buvo savinamasis atskirų individų, pavienių kapitalistų. Individuali gamyba traukėsi, kol beveik išnyko, samdomasis darbininkas apie produktą, prie kurio pagaminimo jis prisidėjo tik iš dalies, jau nebegalėjo, kaip anas viduramžių batsiuovys ar kalvis, pasakyti: „Štai daiktas, kurį visą padariau aš pats“, tačiau pramonininkas, savindamasis visuomeninę, daugelio žmonių sukurtą, gėrybę, ir toliau elgėsi būtent kaip tas amatininkas.

³⁷ Karlas Marksas, *Kapitalas*, t. I, p. 576.

40 „Gamyba pasidaro visuomeninis aktas; bet mainai, o su jais ir produktų pasisavinimas lieka individualiniai aktai, atskirų asmenų aktai: *visuomeninio darbo produktą pasisavina atskiras kapitalistas*. Tai ir yra pagrindinis prieštaravimas, iš kurio kyla visi tie prieštaravimai, kuriuose juda šiuolaikinė visuomenė ir kurie ypač aiškiai išryškėja stambiojoje pramonėje“³⁸. Būtent šios kapitalizmo išprovokuotos kolizijos nebegali būti išspręstos paties kapitalizmo, kurį istorinėms aplinkybėms subrendus privalo pakeisti tobulesnė politinė-ekonominė santvarka – socializmas. Šiame pavyzdyje puikiai atsiskleidžia pirmosios dvi dialektikos ypatybės – susiduriame su tam tikro istorinio proceso raida ir jos reiškimosi principu, priešybių susidarymu ir pasišalinimu.

Rizikuodamas šiek tiek pasikartoti, – nors iš tikrųjų kartojusi ne aš, o filosofijos istorija – darsyk stabtelėsiu ir atidžiau išdėstysiu skyrelyje apie Hegelį jau minėtą dialektikos sampratą, kurios ašį sudaro „save neigiančio neigimo“, arba – kaip sako patys Marxas ir Engelsas – „neigimo neigimo“ dėsnis. Kiekvienas procesas, nesvarbu, kokio pobūdžio jis būtų – gamtinis, dvasinis, medžiaginis, psichinis, socialinis, istorinis ar koks nors kitoks – kaip jau minėjau, anot Marxo, turi kintamumo, priešybiškumo ir būtinumo požymius. Neigimo neigimu norima kuo teoriškiau paaiškinti, kokių principu reiškiasi vystymasis kaip priešybių susidarymo ir pasišalinimo padarinys. Tarsi Hegelio aidas skamba Engelso žodžiai apie gamtinio vyksmo dialektiškumą. Prasikalęs miežio daigas, girdi, paneigias grūdą; varpos subrandinti nauji grūdai paneigia šiaudu virtusį senąjį miežį. Panašus procesas būdingas ne tik atskiroms miežio, bet ir ištisos kultūros, tegul ir lėtesniam, kitimui. Principas, pagal kurį raida slenkasi priekin neigdama pati save, valdo ir botanikos, ir zoologijos, ir geologijos, ir visus kitus empirinius būties klotus³⁹. Gausių neigimo neigimo pavyzdžių teikia ir kitos, idealiosios sritys. Antai algebroje dialektinis neigimo neigimas reiškiasi nežinomojo dydžio žen-

³⁸ Fridrichas Engelsas, *Anti-Diuringas*, p. 244, 230–2.

³⁹ Ten pat, p. 116–7.

klo keitimu: paneigę *a*, gauname $\neg a$ ⁴⁰. O štai filosofijos istorijoje – atsitiktinė iliustracijų įvairovė, matyt, turėtų sustiprinti dialektikos visuotinumą išpūdį – filosofija daro pažangą monoteistiniams idealizmui pirma paneigus pirmykštį stichinį materializmą, o šiam „šiuolaikinio“, tai yra marksistinio dialektinio materializmo pavidalų ir vėl – po dviejų tūkstančių metų – paneigus vokiškąjį XIX amžiaus idealizmą⁴¹.

Tačiau Engelsas turi galvoje ne bet kokią neigimo neigimą. Jo nedomina, tarkim, miežio neigimas jį sumalant arba vabalo – jį paminant, arba skaičiaus *a* – jį išbraukiant, arba teiginio „rožė yra rožė“ – jį pakeičiant priešingu tvirtinimu „rožė nėra rožė“. Visa tai – tik „vaikų žaidimas“⁴². Taip, kiekvieną šių atvejų galima laikyti tam tikru neigimu. Bet ne tokį „ne“ tiria dialektikas. Jam knieti tie gamtos, istorijos bei kultūros pokyčiai, kurie sudaro į ateitį nusidriekusią, nuolatos atsinaujinančią būties grandinę. Sutrypęs vabzdį, aš jį panaikinu, tačiau gamtoje vabzdys išnyksta, kitaip tariant, save paneigia ypatingu būdu, padėdamas kiaušinėlių, iš kurio išsiritą kitas vabzdys, ir tuo paneigdamas patį savęs paneigimą. Dialektiškai sakyti, kad vieno vabzdžio nebėra, tai yra jį paneigti, drauge reiškia tvirtinti – ne mažiau dialektiškai, – kad jau yra kitas vabzdys. Nuolatos besirutuliojančioje tikrovėje įvykiai klostosi neigdami vieni kitus ir neigdami patį šį neigimą. Be to, šis neigimo neigimu save palaikantis vystymasis nėra paprasčiausias laikinis tam tikro pastovias savybes turinčio derinio pasikartojimas, ne, jis įkūnija, tegul ir visiškai nežymią, aukštesnę raidos pakopą, kadangi vystymasis yra „tobulėjimo procesas“⁴³. Kito vabalo išperėjimu savęs neigimą paneigęs vabalas kartu davė pradžią, nors ir nepastebimu laipsniu, tobulesniam tos pačios rūšies atvejui.

Sunku gvildinti dialektikos problematiką anksčiau ar vėliau neišsivieliant į paradoksus, ypač jos veikimo lauką išplėtus iki visatos ribų. Tiesa, Engelsas puikiausiai suvokia, kokie gausūs

⁴⁰ Ten pat, p. 117.

⁴¹ Ten pat, p. 119.

⁴² Ten pat, p. 121–2.

⁴³ Ten pat, p. 116–7.

- 42 sunkumai, kai tik neigimo neigimą imama nagrinėti ne bendrais bruožais, o kiekvienu ypatingu atveju. Staiga atsiranda daugybė aplinkybių, kurių jau nebegalima suvisuotinti⁴⁴, bet kažkodėl netgi tuomet nenorima atsisakyti „savęs neigiančio neigimo“ termino. Ką reiškia minus *a* traktuoti kaip *a* neigimą – čia jau klausiu ar pats ir vienas suglumęs mano bičiulis matematikas? Paneigę *a* gauname ne *a*, o tai visai kas kita negu *-a*! Ar bent pusę pėdos priartėsime prie augimo esmės, jį suvokdami kaip sėklą *neigiantį* daigą? Koks taiklus ir – pridursiu, – savo paties atžvilgiu, neapdairus buvo šaipūnas Engelsas, kai, poleminio įkarščio pagautas, kritikavo savo didžiojo priešininko Dühringo pažiūras, regis, nė nenutuokdamas, kaip tomis kandžiomis frazėmis tarsi vantomis kirsnojo ne kam kitam, o sau pačiam per strėnas:

„Gamybinių darbų, kuriantį kažką teigiamo, paversti kažkuo grynai neigiamu – [gamtinių sąlygų] priešinimosi nugalėjimu, reiškia visiškai iškraipyti dalyką. Jeigu taip būtų, tai, norėdami gauti marškinius, mes turėtume atlikti štai ką: pirmiausia nugalėti medvilnės sėklos priešinimąsi sėjai ir auginimui, po to subrendusios medvilnės priešinimąsi nuėmimui, supakavimui ir persiuntimui, paskui jos priešinimąsi išpakavimui, karšimui ir verpimui, toliau – verpalų priešinimąsi audimo procesui, audklo priešinimąsi baltinimui bei siuvimui ir, pagaliau, pasiūtų marškinių priešinimąsi jų apsivilkimui“⁴⁵.

Dialektiniai procesai – įsidėmėtina, jog iš principo visatoje daugiau nieko ir nėra – yra *būtinai*. Patikslinkime šios, trečiosios, ypatybės reikšmę filosofinėje Marxo ir Engelso schemeje. Štai keletas kontekstų, kuriuose mąstytojai vartoja šią, filosofijos istorijoje daugiausia erzelio sukėlusią ir tebekeliančią sąvoką. Apibendrinamas esminės materijos savybės, Engelsas tvirtina, jog „nė vienas jos atributas *niekuomet negali dingti*“, o ji pati juda „amžinai“, „su tuo pačiu geležiniu būtinumu“⁴⁶.

⁴⁴ Ten pat, p. 121.

⁴⁵ Ten pat, p. 160–1.

⁴⁶ Fridrichas Engelsas, *Gamtos dialektika*, p. 18–9. Kursyvas autoriaus.

Be būtinumo leksikos neišsiverčia ne tik gamtos, bet ir visuomenės, istorijos bei ekonomikos mokslai. Štai keletas pavyzdžių: istoriškai kintanti visuomenė pirmą „reikalauja“ sukurti privatinę nuosavybę, vėliau – ją panaikinti⁴⁷. Susiklosčius tam tikriems gamybos santykiams, tarkim, antikinei vergovei, privatinė nuosavybė virsta „būtina“ bendravimo forma⁴⁸. Jeigu kruopščiai išnagrinėsime ekonominę Vakarų istoriją, vis tiek, nepaisant visų galimų politinių praeities scenarijų, „neišvengiamai prieisime“ šiuolaikinį kapitalistinį gamybos būdą⁴⁹, nes „ekonominis vystymasis skinasi sau kelią nepermaldaujamai, nedarydamas jokių išimčių“⁵⁰. Na, o stambioji pramonė, savininkų kapitalistų rankose palengva tampanti nebevaldoma, „neišvengiamu būtinumu“ visuomenėje daro socialinį ir ekonominį perversmą⁵¹. Taip jau atsitinka – ir dialektika čia mums atveria akis, – jog viena ūkinė sankloda „neišvengiamai“ kuria sąlygas kitai, priešingai ūkinei sanklodai atsirasti, nuo kurios durklo ji pati „turi“ žūti⁵². Klasinė kova didžia dalimi irgi verda iš būtinybės. Proletariatas – neatskiriamas buržuazijos palydovas ir ekonominis grobuoniškos jos veiklos rezultatas – sau kelią skinasi „su neįveikiama jėga“ ir „tarsi su gamtos būtinumu“, kaip pridera kiekvienam „neišvengiamam vystymuisi“⁵³.

Marxo ir Engelso terminijoje sąvokas „būtina“ ir „neišvengiama“ turbūt teisingiausia suprasti taip, kaip suprantamas neatsiejamas priežasties ir padarinio ryšys: esant pirmajam yra

⁴⁷ Karl Marx, *Ekonominiai ir filosofiniai 1844 metų rankraščiai*, p. 445.

⁴⁸ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas, *Vokiečių ideologija*, p. 275.

⁴⁹ Fridrichas Engelsas, *Anti-Diuringas*, p. 139.

⁵⁰ Ten pat, p. 156.

⁵¹ Ten pat, p. 220.

⁵² Ten pat, p. 115.

⁵³ Ten pat, p. 140–1. Beje, tas švelninantis „tarsi“ nebetenka reikšmės, kai kitoje vietoje tarp gamtinės ir visuomeninės būtinybių – jei ne formos, tai bent laipsnio atžvilgiu – Marxas ir Engelsas deda lygybės ženklą: „Laukti iš kapitalistinio gamybos būdo kitokio produktų paskirstymo turėtų tokią pat prasmę, kaip reikalauti, kad baterijos elektrodai, būdami su ja sujungti, neskaidytų vandens ir neišskirtų teigiamajame poliuje deguonies, o neigiamajame – vandenilio“ (ten pat, p. 236).

44 arba bus antrasis. Tiesa, šioms sąvokoms kartais suteikiama „prielaidos“ arba „sąlygos“, o ne „priežasties“, tai yra ne „pakankamos sąlygos“, reikšmė. Būtent šia prasme Engelsas jaučiasi turįs „teisę pasakyti: be antikinės vergovės nebūtų ir šiuolaikinio socializmo“⁵⁴, drauge neteigdamas: antikinė vergovė būtinai turėjo pereiti į šiuolaikinį socializmą. Tačiau būtent tokia išvada, tiksliau – loginis principas, kuriuo ji remiasi, labiausiai priartėtų prie tikrosios marksiškojo ir engelsiškojo būtinumo reikšmės. Ir vienas, ir kitas filosofas, atskleidę dinamines istorijos dėsnius, kurie atsiranda daugiau ar mažiau pastoviems buitiniams žmogaus poreikiams santykiuojant su nuolatos tobulėjančiais jų tenkinimo mechanizmais, manė galį numatyti tolesnį šios istorijos plėtojimąsi: po kapitalizmo *privalėjo* ateiti socializmas, po pramoninės anarchijos – planingas centralizuotas ūkininkavimas, po nuožmios klasinės kovos tarp išnaudotojų ir išnaudojamųjų – beklasė lygiatėisė bendram labai plušančių darbininkų visuomenė. Tokiems numatymams nebepakanka paprasčiausio sąlygiškumo, reikia priežastingumo, reikia, kad socialinis pasaulis būtų suręstas taip, kaip fizikinis. Prisiminkime Engelso palyginimą-sutapatinimą ir jį perfrazuokime: kaip baterijos elektrodai, būdami su ja sujungti, skaido vandenį, teigiamajame poliuje išskirdami deguonį, o neigiamajame – vandenilį, taip kapitalistinė dabartis, veikdama pagal bendruosiuos ekonomikos dėsnius, „išskiria“ socialistinę ateitį.

Netrukus išvysime, kaip beribį dialektinių dėsnių reiškimosi lauką Marxas ir Engelsas pusiau slaptomis ims riboti. Kitime ims ieškoti pastovumo⁵⁵, priešingybėje – tokio jos sprendimo, kuris nebekurtų kitos priešingybės⁵⁶, o būtinume – laisvos ir

⁵⁴ Ten pat, p. 154.

⁵⁵ Žr. pastraipą apie materijos amžinumą.

⁵⁶ Prabilęs apie visuomeninę būklę, kurioje „subjektyvumas ir objektyvumas, dvasin-gumas ir materialinių vertybių paisymas, veikla ir kančia netenka savo priešingumo vieni kitiems ir kartu savo būvio, kaip tokio priešingumo“, kurioje „pačius teorinius prieštaravimus galima įveikti [...] praktiškai“ (Karl Marx, *Ekonominiai ir filosofiniai 1844 metų rankraščiai*, p. 396.)

sąmoningos valios, kuri, pažinusi jį, sugebės jį pajungti savo pačios tikslams ir taip iš esmės įveikti⁵⁷. 45

Antropologinis ir istorinis materializmas

Susiaurinkime savo akiratį, sutelkdami dėmesį tik į žmogų ir bendruomeninę jo būklę. Filosofijos istorijoje daugkart ieškota kokio nors skiriamąjo žmogaus bruožo. Jis apibūdintas kaip „*homo sapiens*“, „*homo ludens*“, „*homo erectus*“, „*homo phaenomenon*“, „*homo noumenon*“, netgi „*homo quadratus*“. Marxas ir Engelsas jį pavadintų „*homo faber*“. Už šio, apgaulingai trumpo ir paprasto, lotyniško pasakymo slypi ištisa pažiūrų sistema, aiškinanti, kaip istoriškai ir antropologiškai žmogus tampa žmogumi, gyvūnijos karalystėje užimdamas ypatingą, „žmogiškąją“ vietą. Pirmuoju istoriniu (pastarasis žodis čia suvoktinas ne tik filogenetiškai, bet ir ontogenetiškai) žmonių aktu Marxas ir Engelsas laiko „tai, kad jie pradeda gaminti jiems reikalingus pragyvenimo reikmenis“⁵⁸, tai yra įnagius savo gyvenimo poreikiams, tarp kurių minimi maistas, gėrimas, būstas, apranga „ir dar kai kas“⁵⁹, patenkinti. Mąstymui suteikiamas tik antraeilis, jei ne trečiaeilis vaidmuo, nes ne jis pirmučiausia žmogų išskiria iš gamtos ir ne juo žmogus pirmučiausia kuria savo istoriją. Žmogus tampa savimi dirbdamas ir gamindamas, jo žmogiškumą kiekvienu atskiru atveju lemia „materialinės gamybos sąlygos“⁶⁰. Kas žmonės yra, sutampa „tiek su tuo, ką jie gamina, tiek ir su tuo, kaip jie gamina“⁶¹. Žmo-

⁵⁷ „Objektyvios, svetimos jėgos, lig šiol viešpatavusios istorijai, dabar pereis į pačių žmonių kontrolę. Ir tik tuomet žmonės patys visiškai sąmoningai pradės kurti savo istoriją, tik tuomet jų pačių paleidžiamos veikti visuomeninės priežastys turės žymiu ir vis didėjančiu mastu ir tas pasekmes, kurių jie nori. Tai yra žmonijos šuolis iš būtinybės viešpatijos į laisvės viešpatiją“ (Fridrichas Engelsas, *Anti-Diuringas*, p. 244). „Visuomeninės jėgos, kaip ir gamtos jėgos, veikia akiai, prievartingai, griaunamai, kol mes jų nepažįstame ir su jomis nesiskaitome. Bet jei mes kartą jas pažinome, supratome jų veikimą, jų kryptį ir įtaką, tai tik nuo mūsų pačių priklauso vis labiau pajungti jas savo valiai ir, pasinaudojant jomis, pasiekti savo tikslus“ (ten pat, p. 240).

⁵⁸ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas, *Vokiečių ideologija*, p. 16 (išnaša).

⁵⁹ Ten pat, p. 24–6.

⁶⁰ Ten pat, p. 16.

⁶¹ Ten pat.

46 gus kuria įrankius, o šie kuria žmogų – štai esmė antropologinio materializmo, kuris – žinoma, daug įmančiau išplėtotas – tampa dar vienu kertiniu akmeniu Marxo ir Engelso filosofijoje. Tenkin-damas pirminius savo poreikius, žmogus kuria vis naujus porei-kius. Šitai lemia nuolatinę kultūros įvairėjimą ir sudėtingėjimą. Bendri gamybos būdai, kuriais faktinė visuomenė, pasiekusi tam tikrą pramoninio plėtojimosi pakopą, tvarko savo buitį, nubrėžia pagrindinius atski-ro laikotarpio kontūrus, apibūdina jo „visuo-meninę būklę“. Vadinasi, „žmonių istoriją“ visada reikia tyrinėti ir aiškinti kaip susijusią su pramonės ir mainų istorija“⁶². Prie antro-pologinio materializmo, *homo faber*, šliejasi materialistinė istorijos samprata, kuri remiasi teiginiu, jog gamyba ir jos produktų mainai „sudaro kiekvienos visuomeninės santvarkos pagrindą“, jog eko-nominė sankloda ne tik lemia visuomenės susiskirstymą klasėmis ir luomais⁶³ bei konkrečių teisinių ir politinių įstaigų atsiradimą, bet ir „paaiškina“ kiekvieno laikotarpio religines, filosofines „ir kitas“ pažiūras. „Dabar istorijos supratimas, – iškilmingai praneša mums Marxas, o mes darsyk jį išklausome, – tapo materialistinis, ir buvo surastas kelias žmonių sąmonei aiškinti iš jų būties, užuot aiškinus jų būtį iš jų sąmonės, kaip lig šiol yra buvę“⁶⁴.

Kas yra istorija? „Ne kas kita“, kaip ilgaamžis materialinio palikimo keliavimas iš vienu rankų į kitas, vienos kartos su-kauptos medžiagos, kapitalo ir gamybinės jėgos perdavimas ki-tai. Antropologinį bei istorinį Marxo ir Engelso materializmą galima drąsiai suvokti kaip pragmatizmą. Žmogaus dalia spren-džiama ne teoriniu, o praktiniu lygmeniu. Tiesos klausimas, jei apskritai jis keltinas ir nelaikytinas tik bergždžiu scholastiniu svaičiojimu, yra „praktikos klausimas“. Savo tiesą žmogus pri-valo įrodyti darbais, keisdamas pasaulį. Mąstymo teisingumas tapatintinas su jo „tikrumu“, „galia“, „šiapusisškumu“⁶⁵. (Kaip toli

⁶² Ten pat, p. 24–6.

⁶³ Žr. ten pat, p. 229.

⁶⁴ Fridrichas Engelsas, *Anti-Diuringas*, p. 24.

⁶⁵ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas, *Vokiečių ideologija*, p. 463, 464.

užbėgtą Nietzsche'į už akių!) Šiame kontekste itin reikšmingas žymusis Marxo priekaištas savo kolegoms teoretikams: „Filosofai tik įvairiai aiškino pasaulį, bet uždavinys yra jį pakeisti“⁶⁶, – prie kurio dar grįšime.

Apie visuomeninę būklę, kuriai būdingas klasinis susiskaidymas ir susipriešinimas, galima svarstyti įvairiausiuose kontekstuose – dialektikos, politikos, istorijos, antropologijos, etikos. Šioje vietoje tenorėčiau iškelti vienintelį problemos pjūvį – klasinį reliatyvizmą, kuris, pasak Engelso, norom nenorom užvaldo viename ar kitame socialiniame sluoksnyje įkalintą individą. Žvelgdami į praeitį, negalime ieškoti vienos tiesos ar vienos moralės, jų yra daug, nelygu kuriam visuomenės luomui žmogus atstovauja. Marxo ir Engelso laikais tokių buvo trys: baigianti irti feodalinė aristokratija, vis dar klestinti buržuazija bei augantis ir tvirtėjantis proletariatas. Visi jie vadovavosi skirtingomis ir, pabrėžtina, nesutaikomomis pasaulėžiūromis. Klausti, kurie čia buvo teisūs ir kurie klydo, reikštų nesuvokti problemos. Episteminiais ir etiniais klausimais bent jau praeities atžvilgiu Marxas ir Engelsas išpažįsta klasinį reliatyvizmą: skirtingus socialinius sluoksnius valdo skirtingos dorovinės taisyklės todėl, kad „žmonės, sąmoningai ar nesąmoningai, savo moralines pažiūras galiausiai semiasi iš praktinių santykių, kuriais yra pagrįsta jų klasinė padėtis, t.y. iš ekonominių santykių, kuriems esant vyksta gamyba ir mainai“⁶⁷. Šitai galioja ne tik konkrečioms elgesio tipams, bet ir abstrakčioms etinėms sistemoms. Apskritai bet kokią universalizmą, bet kokią filosofinį kreipimąsi į visus be skirtumo individus Marxas ir Engelsas laiko tiesiog veidmainyste⁶⁸. Tą patį jiedu tvirtina ir apie visa apimančias etikos sistemas: „Bet kuri moralės teorija lig šiol galų gale tebuvo visuomenės esamos ekonominės padėties produktas“⁶⁹. Įsidėmėtinas patikslinimas „lig šiol“, einantis skersai visų iš pažiūros universalistinių Marxo ir

⁶⁶ Ten pat, p. 465.

⁶⁷ Fridrichas Engelsas, *Anti-Diuringas*, p. 80.

⁶⁸ Žr. Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas, *Vokiečių ideologija*, p. 327.

⁶⁹ Fridrichas Engelsas, *Anti-Diuringas*, p. 81.

- 48 Engelso pareiškimų, tačiau ne mažiau į akis turėtų kristi ir visuotinis istorinių moralinių sureliatyvinimas. Visuomenė iki šiol, – de-
ra suprasti, iki antrosios XIX amžiaus pusės, – vystėsi išimtinai
klasiniuose priešingumuose, o tai lėmė, jog atskira klasė siekė ne
bendrų žmonijos tikslų, o tik savo egosocialinių interesų, kurie
dažniausiai galėdavo būti įgyvendinti tik kitų klasių nenaudai.
Tokioje aplinkoje dorovė užleidžia vietą klasiniams siekiams. Ne-
nuostabu, kad būtent apie šiuos, o ne apie kokią nors visuotinį
humanizmą, Marxas ir Engelsas dažniausiai linkę šnekėti.

Ekonomizmas: visa lemiantis ir visa sąlygojantis ūkinių santykių pobūdis

Daugialypį kultūros reiškinių visetą Marxas vaizduojasi
kaip dviejų lygių statinį: apačioje stūkso „nepermalduojamas“⁷⁰,
tik savo paties raidos paisantis ekonominis pagrindas, kurį suda-
ro visuminis gamybinių tam tikros istorinės visuomenės santy-
kių tinklas. Marxas šį pagrindą įprastai vadina „realiąja“⁷¹, kartais
„empirine“⁷² baze. Ant šios gamybinių santykių (pavyzdžiui, ka-
pitalizmo) bei jėgų (pavyzdžiui, garo mašina varomo fabriko) plat-
formos „plevena“⁷³ antrasis statinio lygis – ideologinis antstatas,
materialų pagrindą atitinkanti visuomeninės sąmonės forma,
apimanti religiją, filosofiją, dailiuosius menus, bet taip pat politi-
ką, teisę, netgi ikimarksiškąją ekonomikos teoriją, vadinamąją po-
litinę ekonomiką. Gamyba lemia visus socialinius procesus. Savo
rašinyje apie „Juridinį socializmą“ Engelsas nedviprasmiškai tvir-
tina – kitokiai interpretacijai beveik nepalikdamas vietos, – jog
„savo materialistine istorijos samprata [Marksas] įrodė, kad vi-
sus juridinius, politinius, filosofinius, religinius ir panašius žmo-
nių vaizdinius galų gale lemia ekonominės jų gyvenimo sąlygos,

⁷⁰ Ten pat, p. 156.

⁷¹ Karl Marx, *Dėl politinės ekonomijos kritikos*, p. 303–4; taip pat Karlas Marksas ir Frid-
richas Engelsas, *Vokiečių ideologija*, p. 254.

⁷² Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas, *Vokiečių ideologija*, p. 215.

⁷³ Friedrich Engels, „Laiškas K. Šmitui, 1890 m. spalio 27 d.“, p. 446–7.

jų produktų gamybos ir mainų būdas⁷⁴. Visus socialinius procesus, visą idealiosios kultūros sritį formuoja tai, kokius gyvybinius poreikius tenkiname ir kaip, kokius pragyvenimo reikmenis gaminamės ir kaip. Marxui ir Engelsui – tai materialistinė istorijos samprata, George'ui H. Sabine'ui ir Thomas L. Thorsonui – tai ekonominio determinizmo teorija⁷⁵, aš glaustumo dėlei Marso požiūrį į visa lemiantį ir visa sąlygojantį ūkinių santykių pobūdį įvardysiu kaip ekonomizmą. Pastarasis pagrįstas įsitikinimu, jog, aiškinant žmonijos istoriją, veikiančiąja priežastimi laikytini ne dvasiniai vaizdiniai, ne intelektiniai sumanymai, ne sąvokinio atspindėjimo procesai, o pragyvenimui pajungta veikla, darbas, materialių sąlygų palaikymo, keitimo bei tobulinimo menas. Žmogaus likimas sprendžiamas ekonominiu lygmeniu, ir tik juo. „Visų visuomeninių permainų ir politinių perversmų galutinių priežasčių reikia ieškoti ne žmonių galvose, ne jų augančiame amžinosios tiesos ir teisingumo supratime, o gamybos ir mainų būdo pasikeitimuose; jų reikia ieškoti ne atitinkamos epochos *filosofijoje*, bet *ekonomikoje*“⁷⁶. Tokia tad – amžinoji? – ekonomistinės evangelijos tiesa. Griežtasis, tai yra nuoseklusis, ekonomizmas teigia, jog „ne žmonių sąmonė nulemia jų būtį, bet, atvirkščiai, jų visuomeninė būtis [tai yra materialiojo gyvenimo gamybos būdas] nulemia jų sąmonę [tai yra socialinio, politinio bei dvasinio gyvenimo procesus]“⁷⁷.

Matyt, daryčiau meškos paslaugą tiek skaitytojui, tiek pačiam ekonomizmo autoriui, nuslėpdamas ar mėgindamas apvalinti kritines, sunkiai tarpusavyje suderinamas jo teorijos briaunas. Kaip pastebėjo žymus idėjų istoriografas Arthuras Onckenas Lovejoy, iškiliausieji žmonijos protai – o Marxas ir Engelsas, be abejonės, tokie buvo, – tenkindami nepasotinamą žinių potraukį, plėsdami tyrimų lauką ir apibendrindami vis gausesnius duomenis, anks-

⁷⁴ Friedrich Engels, „Juridinis socializmas“, p. 119.

⁷⁵ Žr. George H. Sabine & Thomas L. Thorson, *Politinių teorijų istorija*, p. 755–6.

⁷⁶ Friedrichas Engelsas, *Anti-Diuringas*, p. 229.

⁷⁷ Karl Marx, *Dėl politinės ekonomijos kritikos*, p. 303–4.

50 čiau ar vėliau įsivelia į prieštaravimus⁷⁸. Kartais, – būtų galima pridėti, – jie tai daro gana sąmoningai, su nemenku pasitenkinimu. Kažin ar taip elgėsi Marxas ir Engelsas, pirmiau suformulavę griežtąjį ekonomizmą, o paskiau įvairiomis progomis jį glaistę, kartais net – kaip ir pridera prisiekusiems dialektikams – pateikdami apversto, tai yra paneigto ekonomizmo variantų.

Mokslo teorijos moksliskumo laipsnis tiesiogiai atitinka jos kūrėjo sugebėjimą apibrėžti kuo bendresnę taisyklę kuo didesniai skaičiui atskirų atvejų. Ar tai būtų dialektika, visame kame išvelgianti vystymąsi, prieštaravimą ir būtinumą, ar ekonomizmas, pamatine varomąja istorinių ir visuomeninių procesų jėga įvardijantis ekonomines paskatas, ir vienas, ir kitas aiškinimas teoriniu požiūriu tampa patrauklus tiek, kiek jis gali būti suvisuotintas, kad apimtų kuo platesnę reiškinių klasę. Marxas ir Engelsas puikiai suvokia šį uždavinį ir savo sociologinėms bei kosmologinėms – turiu galvoje Engelso domėjimąsi makrofizika – teorijoms suteikia kuo bendriausią formą. Dialektikos dėsniai aprėpia *visą* gamtą, kuri marksiškojoje ir engelsiškojoje sistemoje yra pati bendriausia kategorija faktiškai būčiai aprašyti. Antropologinis ir istorinis materializmas aprėpia *visą* tiek statinę, tiek dinaminę žmogaus gyvenimo sklaidą. Tačiau ilgainiui teoriniai Marxo ir Engelso užmojai, susidūrus su stulbinančia, naujais faktais vis pasipildančia įvairove ir kortų nameliu paverčiančia ilgametę ne vieno sistematiko triūsą, – tie užmojai ilgainiui priversti trauktis atatupstomis, gausėja išlygų, kaip nereikšmingos smulkmenos minimi dalykai, kurie iš tikrųjų sugriaua ilgus metus puoselėtą pažiūrą. Priešingai liaudies išminčiai, moksle išmintis vis dėlto paneigia taisyklę. (Norėdamas užbėgti už akių tuščiai sofistikai, dar pridursiu: nelieta nei vienos, nei kitos.) Kaip nuolat kintančios gamtos aprašymai baigėsi eulogija amžinosioms

⁷⁸ „Tikrai siauriausi ir bučiausi protai – jei tokių yra – visiškai harmoningai sugyvena su savimi; svarbiausias ir ypatingiausias dalykas, kalbant apie daugelį didžiųjų autorių, yra idėjų įvairovė, dažnai vidinę nesantaiką slepianti įvairovė, – idėjų, kurios veikia jų protus ir anksčiau ar vėliau atsiskleidžia jų raštuose“ (Arthur Oncken Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, p. xiv.)

materijos savybėms (galas procesui!), kaip klasiniai priešingumai išsispindė beklasėje visuomenėje (galas dialektikai!), kaip būtinieji istorinės raidos dėsniai persikūnijo į laisvos, spontaniškos sąmonės kūrybą (galas materialistiniam objektyvizmui!), taip ir ekonomizmas, atėmęs visas galias iš idealiosios kultūros ir jas perdavęs realiajai bazei – materialiai gamybai ir mainams, nors ir patyliukais, ima daryti išlygas.

Religiją ir filosofiją kildindamas iš priešistorėje susidariusių įvairių „klaidingų“ gamtos, žmogaus esmės, dvasių, stebuklingų jėgų ir kitų panašių vaizdinių, kuriuos „mes šiandien pavadintume nesąmone“, Engelsas vis dėlto pastebi, jog „būtų pedantiška ieškoti visų tų pirmųkščių nesąmonių ekonominių priežasčių“, ir čia pat prabyla apie *negatyvų* ekonominį pagrindą!⁷⁹ Ką gi, neveiksmingas ekonomizmas – irgi veiksnys!⁸⁰ „Kad ekonomikos raida galiausiai dominuoja ir [filosofijos bei literatūros] sritims, – teigia Engelsas viename iš laiškų Konradui Schmidtui – man yra neginčijama“ ir čia pat pasitaiso, „bet ji gali dominuoti tik tomis sąlygomis, kurias nustato pati atskira sritis“⁸¹. Po tokio patikslinimo nebeaišku, kas kam dominuoja. Jeigu filosofija ekonomikai nubrėžia ribas, kuriose ekonomika gali veikti filosofiją, tai pasireiškianti įtaka mažų mažiausiai yra abipusė, ir apie jokią vienašalį ekonominį determinizmą šnekėti nederą. Beje, tolesnis Engelso pridurkas, esą ekonomika nieko nauja nekurianti, tik nustatanti turimos mąstomosios medžiagos kitimo ir tolesnės raidos būdą, dar ir nuostabiai išpranašauja Schelerio mokymą apie neigiamąjį, atrankinį realiųjų veiksnių poveikį idealiesiems⁸².

⁷⁹ Friedrich Engels, „Laiškas K. Šmitui, 1890 m. spalio 27 d.“, p. 446–7.

⁸⁰ Toks gudragalviavimas primena vieną asmeniškai turėtą pašnekesį su „postmodernių“ pažiūrų kolega, kuris visas problemas buvo linkęs traktuoti kaip kalbos problemas. Be kitų nekalbinio elgesio pavyzdžių, kaip išimti jo „panlingvizmui“ nurodžiau savo gebėjimą tylėti. Į tai jis man atsakė: ir tylėjimas galiausiai yra kalbinis reiškinys, nes yra įmanomas tik kalbos atžvilgiu. Mūsų pokalbis, kaip buvo galima tikėtis, bemačiant atsidūrė aklavietėje: viskas, kas nėra kalba, yra nekalba, vadinasi, neigiamą kalbą, vadinasi, vis dėlto kalba... Kur šiame linksmame paralogizme padaryta akivaizdi klaida, skaitytojas lengvai nuspręs pats.

⁸¹ Friedrich Engels, „Laiškas Konradui Šmitui, 1890 m. spalio 27 d.“, p. 178.

⁸² Žr. šios knygos skyrelius „Sociologija“ ir „Socialinio sąlygojimo sąvoka“.

Kiek kitokiame kontekste, aptardamas religinio bei ekonominio susvetimėjimo ir jo panaikinimo procesą, Marxas skirsto tautas pagal tai, „ar tikrąją *pripažintą* savo gyvenimą tauta gyvena daugiausia sąmonėje ar išorės pasaulyje, ar jis yra daugiau idealus ar realus gyvenimas“⁸³. Stulbinantis pripažinimas, tiesiog nesuderinamas su istoriniu ir antropologiniu materializmu! Akivaizdu, jog sąmonėje gyvenančios tautos pasaulis laikytinas idealiu dėl tos pačios priežasties, dėl kurios išorės pasaulyje gyvenančios tautos pasaulis laikytinas realiu – todėl, kad pirmajai pagrindiniu veiklos akstinu virsta idealieji, o antrajai – materialieji veiksniai. Iškeldamas pirmąją alternatyvą Marxas drauge – tegu ir netyčiomis – paneigia antrosios visuotinumą, taigi paneigia materialijų gyvenimo sąlygų *fundamentalumą* („baziškumą“) kreipiant istorinę ir kultūrinę žmonijos raidą.

Kitoje vietoje, po alinančios, bet, regis, sėkmingos idealizmo tvirtovės apsiausties ir paėmimo Engelsas netikėtai prabyla apie daugiau ar mažiau tolimą ateitį, žinoma, pirma įvykdžius socialinį perversmą, kai žmonių idėjos ir vaizdiniai kurs jų gyvenimo sąlygas, „o ne atvirkščiai!“⁸⁴ Sunku patikėti savo ausimis, bet juk tai *antieconomizmas*, ką ten jis, gryniausias hėgeliškasis idealizmas, kurio Marxas ir Engelsas taip mėšlungiškai purtėsi kiekviena pasitaikiusia proga.

Economizmas priverstas gūžčioti pečiais ir spręsdamas istorinių, dažnai išnykusių kultūrų sukurtų paminklų – daiktinių ir mintinių – išliekamąją vertę, kuri puikiausiai suvokiama prabėgus šimtmečiams, tai yra iš pagrindų pakitus gamybiniams santykiams ir jėgoms. Pateiksiu ilgesnę ištrauką iš Karlo Markso *Ekonominių 1857–1859 metų rankraščių*, kurioje filosofas grakščiu ir vaizdingu stiliumi pripažįsta nuostabą keliantį reiškinį ir jame glūdintį teorinį iššūkį, tik, mano manymu, ne kaip reikiant suvokia to iššūkio pasekmes savo teorinei sistemai:

⁸³ Karl Marx, *Ekonominiai ir filosofiniai 1844 metų rankraščiai*, p. 13.

⁸⁴ Fridrichas Engelsas, *Anti-Diuringas*, p. 300.

„Argi ta [antikinė mitologinė] pažiūra į gamtą ir į visuomeninius santykius, kuri sudaro graikų fantazijas, todėl ir graikų (meno) pagrindą, yra galima esant selfaktoriams, geležinkeliams, lokomotyvams ir elektros telegrafui? Kur čia Vulkanui stoti prieš Robertsą ir K^o, Jupiteriui prieš žaibolaidį ir Hermiui prieš Crédit Mobilier! [...] Kas atsitiktų Famai esant Printing House Square? [...] Ar gali būti Achilas parako ir švino epochoje? Arba iš viso „Iliada“ greta spausdinimo prietaisų ir juo labiau greta spaustuovės mašinos? Argi būtinai neišnyksta dainos, padavimai ir mūzos, o kartu ir būtinos epinės poezijos prielaidos, atsiradus spausdinimo mašinai? Tačiau sunku suprasti ne tai, kad graikų menas ir epas yra susiję su tam tikromis visuomenės raidos formomis. Sunkumą sudaro tai, kad jie dar tebetiekia mums meninį pasigėrėjimą ir tam tikru atžvilgiu tebėra norma ir neprilygstamas pavyzdys“⁸⁵.

Kitaip tariant, keblumą kelia ne tai, kad ūkinė sankloda gali veikti ir veikia dvasinę kultūrą, o tai, kad ši kultūra, bent dalis jos, reiškiasi gana savarankiškai ir nebūtinai kinta drauge su ūkine sankloda. Priežastiniai ryšiai tarp materialaus pagrindo ir idealaus antstato nėra nei paprasti, nei vienareikšmiai. Iš pateiktų pavyzdžių, kurių sąrašą būtų galima tęsti, akivaizdu, jog Marxo ir Engelso ekonomizmas ne toks jau nepalenkiamas, tiesą sakant, jis kupinas spragų, didžiąja dalimi retrospektyvus, tik apytiksliai išreiškiantis istorinių visuomenių raidos ypatumus ir pernelyg dažnai prisidengiantis skaitytąją klaidinančiu geležinio moksliškumo fasadu.

Marxo ir Engelso ekonomizmą gaubia ir, matyt, nuolatos gaubs įvairiausių nesusipratimų debesys dar ir dėl to, kad tam tikras kertines sąvokos, nuo kurių priklauso šios teorijos patikimumas bei turiningumas, filosofai vartojo neatsakingai, pernelyg laisvai, kartais žaisdami žodžiais tik dėl to, kad išsaugotų gerą savo ekonominio mokymo vardą. Dvi tokios nekritiškos sąvokos – gaminimas ir sąlygojimas. Trumpai apie kiekvieną.

⁸⁵ Karl Marx, *Ekonominiai 1857–1859 metų rankraščiai*, p. 50–1.

Ką gi pagal marksistiškąją ir engelsiškąją terminiją galima gaminti? – Materialųjį gyvenimą⁸⁶, verpalus, audinius, metalines prekes⁸⁷, reikalingus pragyvenimo reikmenis⁸⁸, naujus poreikius⁸⁹, žmones, įskaitant save ir kitus⁹⁰. Paskutinis „gaminyš“ jau kiek glumina, tačiau tolimesni pavyzdžiai šį malonų jausmą dar labiau kurstys. Mūsų gerbiami dialektiniai materialistai šneka ne tik apie materialiąją, bet ir apie dvasinę gamybą bei tokios gamybos priemones!⁹¹ Nespėjame apsidaryti, kaip priešais mūsų akis išauga ištisa minčių pramonė: „mąstytojai, kaip minčių gamintojai, reguliuoja savo meto minčių gamybą ir paskirstymą; ir tai reiškia, kad jų mintys yra epochos viešpataujančios mintys“⁹². Su intelektine pramone koja kojon žengia ir pažinimo srityje išsigalėjusi laisvoji konkurencija⁹³. Dvasinė gamyba suprastina kaip idėjų, vaizdinių, kalbos, sąmonės gamyba, o žmonės – kaip savo vaizdinių, idėjų ir t. t. gamintojai⁹⁴. Pats mąstymas traktuojamas kaip gamintojas, kurio „mintinis produktas“ yra idėja⁹⁵. O mokslas virsta „solidžiausia turto forma, kuri yra ir turto produktas, ir jo gamintojas“⁹⁶. Tokioje vešlioje terminijoje palengva ištirpsta ir ekonomikos, ir gamybos, ir dvasios, ir materijos reikšmės. Ką, pavyzdžiui, turi omenyje filosofas, sakydamas, kad ekonomika lemia ideologiją, pastarąją laikydamas ekonomine sąvoka? Nejau postringausime tautologijomis: ekonomika lemia ekonomiką, ideologija – ideologiją? Tikrai ne tai norėjo pasakyti Marxas, tačiau kažkur pusiaukelėje nelemtai susipainiojo savo sampratose. Skaitant Marxą ir Engelsą būtina įsisąmoninti šią minčių įvairo-

⁸⁶ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas, *Vokiečių ideologija*, p. 275, 24–6.

⁸⁷ Fridrichas Engelsas, *Anti-Diuringas*, p. 230–1.

⁸⁸ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas, *Vokiečių ideologija*, p. 16 (išnaša), 24–6.

⁸⁹ Ten pat, p. 24–6.

⁹⁰ Ten pat.

⁹¹ Ten pat, p. 39–41, 83–4.

⁹² Ten pat, p. 39–41.

⁹³ Karlas Marksas, Fridrichas Engelsas, *Komunistų partijos manifestas*, p. 46–7.

⁹⁴ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas, *Vokiečių ideologija*, p. 20, 174.

⁹⁵ Fridrichas Engelsas, *Foerbachas ir klasikinės vokiečių filosofijos pabaiga*, p. 12–4.

⁹⁶ Karl Marx, *Ekonominiai 1857–1859 metų rankraščiai*, p. 19.

vę ar net painiavą ir nesistengti išdistiliuoti „tikrojo“ arba nuoseklaus požiūrio, kurio šių išmintingų vyrų pasisakymuose nėra tiek jau daug, nors neįdėmiam skaitytojui perdėm įsakmus kalbėjimo tonas gali palikti priešingą įspūdį.

Kitas ginčytinas terminas, kurio vartoseną ir prieš Marxą, ir po jo skendėjo ir – drįstu teigti – tebeskendi ūkanose, – tai ekonominis, arba socialinis, sąlygojimas, prie kurio glaudžiasi sinonimai lėmimas, dominavimas, nustatymas, priežastingumas. Štai keletas pavyzdžių: „žmonėms prieinamų gamybinių jėgų visuma sąlygoja visuomeninę būklę“⁹⁷; „materialinis gyvenimo gamybos būdas sąlygoja socialinį, politinį ir dvasinį gyvenimo procesus apskritai“⁹⁸; tikrus, veikiančius žmones „sąlygoja tam tikras jų gamybinių jėgų išsivystymas ir jį atitinkantis bendravimas“⁹⁹; politinę galią „sąlygoja ekonominė galia“¹⁰⁰; žmonių „visuomeninė būtis nulemia jų sąmonę“¹⁰¹; „visus juridinius, politinius, filosofinius, religinius ir panašius žmonių vaizdinius [...] lemia ekonominės jų gyvenimo sąlygos“¹⁰²; „gyvenimas nulemia sąmonę“¹⁰³; materialinės gyvenimo sąlygos „lemia“ ideologinio mąstymo eigą¹⁰⁴; ekonomikos raida „dominuoja“ filosofijai ir literatūrai¹⁰⁵; ekonomika „nustato“ mąstomosios medžiagos kitimo būdą¹⁰⁶; politinė ir socialinė santvarka išaiškinama „grynai ekonominėmis priežastimis“¹⁰⁷.

Į akis krinta dvinarė teiginių sandara: sąlygojantį narį įkūnija daugiau materialieji reiškiniai – ekonomika, ekonominė galia, ekonominės gyvenimo sąlygos, ekonominės priežastys, gamyba, visuomeninė santvarka, materialus gyvenimas; sąlygojamąjį

⁹⁷ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas, *Vokiečių ideologija*, p. 24–6. Šioje ir kitose pastraipos citatose kursyvas autoriaus.

⁹⁸ Karl Marx, *Dėl politinės ekonomijos kritikos*, p. 303–4.

⁹⁹ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas, *Vokiečių ideologija*, p. 20.

¹⁰⁰ Fridrichas Engelsas, *Anti-Diuringas*, p. 148.

¹⁰¹ Karl Marx, *Dėl politinės ekonomijos kritikos*, p. 303–4.

¹⁰² Friedrich Engels, „Juridinis socializmas“, p. 119.

¹⁰³ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas, *Vokiečių ideologija*, p. 20–1.

¹⁰⁴ Žr. Friedrichas Engelsas, *Foerbachas ir klasikinės vokiečių filosofijos pabaiga*, p. 50, 53.

¹⁰⁵ Žr. Friedrich Engels, „Laiškas Konradui Šmitui, 1890 m. spalio 27 d.“, p. 178.

¹⁰⁶ Žr. ten pat.

¹⁰⁷ Žr. Friedrich Engels, *Anti-Diuringas*, p. 139.

56 narių įkūnija daugiau idealieji reiškiniai – žmonių sąmonė, juridiniai, politiniai, filosofiniai, religiniai vaizdiniai, ideologinis mąstymas, filosofija ir literatūra, mąstomoji medžiaga, visuomeninė būklė, socialinis, politinis bei dvasinis gyvenimas, politinė galia, politinė ir socialinė santvarka, tikri, veikiantys žmonės. „Daugiau“ pavartoju norėdamas išpėti tiek save, tiek skaitytoją dėl to, kad šios lygtys toli gražu nėra tobulos: pavyzdžiui, visuomeninę santvarką randame ir vienoje, ir kitoje sąlygojimo pusėje, be to, tikrą, veikiantį žmogų vadinti tik „idealiu reiškiniu“ irgi nėra labai tikslu. Vis dėlto šiuo atveju ne tai yra svarbiausia.

Atkreipkite dėmesį, kaip panašiai vartojami žodžiai „sąlygoti“, „lemti“, „dominuoti“, „nustatyti“, „būti priežastimi“: mėginti nustatyti, kuo skiriasi faktas, kad materialiosios gyvenimo sąlygos nulemia mąstymą, nuo fakto, kad jos nustato jį arba tampa jo priežastimi, arba jam dominuoja, praktiškai neįmanoma. Toks terminų neapibrėžtumas įneša nemaža sumaišties ten, kur jos mažiausiai turėtų būti – į tai, ką pavadinčiau aksiominiu teorijos lygmeniu. Juolab kad Marxo ir Engelso raštuose galima aptikti vietų, kurios liudija tai, jog abu filosofai bent retkarčiais buvo linkę nesuplakti minėtų sąvokų krūvon. Antai, nagrinėdamas priešistorinio, „klaidingo“ gamtos išsivaizdavimo santykį su menku pirmykštės bendruomenės ekonomikos išsivystymu, Engelsas parodo ypatingą subtilumą tvirtindamas, kad itin ribotas pažinimas „papildė“ žemą ekonominį išsivystymą, „o kartais“ buvo jo „sąlyga ir net priežastis“¹⁰⁸. Čia reikšmingas kiekvienas žodelis: „papildė“ išreiškia silpniausią priežastinio ryšio laipsnį, „o kartais“ išpėja, jog netrukus bus minimi aukštesnio laipsnio atvejai, „sąlyga“ apibūdina laipteliu aukštesnį priežastinį ryšį, kurį vainikuoja fraze „ir net“ sustiprinta „priežastis“. Matome, kad yra daroma skirtumų, tačiau nei šioje, nei kitose vietose jie nepaaiškinami ir dar mažiau paisomi.

¹⁰⁸ Friedrich Engels, „Laiškas K. Šmitui, 1890 m. spalio 27 d.“, p. 446–7.

Ideologija ir jos demaskavimo būdai

Tarkime, jog susipažinome su tais trimis ar keturiais banginiais, ant kurių nugarų riogso filosofinė Marxo ir Engelso kosmografija. Nuveiktas nemažas darbas, kuris „būtinai“ ir „neišvengiamai“ privėlėjo būti atliktas norint suprasti, ką šiame skyrelyje mums suprasti yra svarbiausia – marksiską pažinimo teoriją. Minčių pasaulį, arba idealiąją gyvenimo plotmę, dialektiniai mūsų materialistai skirsto į tikrą, empirinį mokslą ir ideologiją. Būtent ji yra sukėlusį daugiausia bruzdesio ir painiavos tarp marksizmo interpretuotojų. Netrukus pamatysime, kodėl taip atsitikę.

Į klausimą, kas, anot Marxo ir Engelso, yra ideologija, negalima atsakyti nei vienu žodžiu, nei vienu sakiniu, nei viena pastraipa. Pernelyg protėjiška šio žodžio vartoseną minėtų autorių darbuose. Kita aiškinimą gerokai apsunkinanti aplinkybė – tai suteikta šiai sąvokai „kaltinamoji“, arba „puolamoji“, paskirtis, ja naudojantis tarsi muškieta kaskart, kai reikia įgelti, nusmukdyti, sumenkinti ar kaip nors kitaip „nusodinti“ savo priešininką arba priešą (įsidėmėtina, jog Marxui ir Engelsui tai beveik tas pats). Tokiu atveju ideologija tiesiog reiškia „idealų blogį“, su kuriuo reikia grumtis iki paskutiniųjų.

Tiksliausias ir smulkiausias ideologijos apibrėžimas aptinkamas, kaip ir buvo galima numanyti, *Vokiečių ideologijoje*. Šio veikalo autoriai pateikia keturis skirtingus ideologijos apibrėžimus: tai *mintinė išraiška* 1) veiklos būdų, kuriais individai, klasės, nacijos gina savo padėtį, 2) profesijų, kurios dėl darbo pasidalijimo virto savarankiškomis, 3) viešpataujančiosios klasės gyvenimo sąlygų, kurios pačiai viešpataujančiajai klasei ideologų vaizduojamos kaip pašaukimas, o engiamajai – kaip siektina norma, 4) revoliucinių uždavinių, kuriuos kokiai nors engiamajai klasei diktuoja materialinės sąlygos¹⁰⁹.

Marxas ir Engelsas apibrėžimus išdėstė kitokia eilės tvarka: (4) – (2) – (1) – (3). Aš pasirinkau „dedukcinę“ eigą, pradėdamas

¹⁰⁹ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas, *Vokiečių ideologija*, p. 327–8.

58 nuo bendriausio ir baigdamas atskiriausiu. Pirmasis apibrėžimas iš tikrųjų apima visus kitus, jame dalyvauja esmiškiausi ir drauge problemiškieji „ideologijos“ sąvokos dėmenys: individas, klasė, nacija, padėtis, susieti su sąmone, mintimi, išraiška, kurios savo ruožtu susietos su veikla, o ši – toliau ją konkretinant – su gynimu. Taigi minimi mąstymo ir kalbėjimo būdai, kurie gina *ne save pačius*, o kažką, kas savaime nėra nei mąstymas, nei kalbėjimas – individualią, visuomeninę, klasinę, nacionalinę, profesinę, vienu žodžiu, materialiąją pavienio ar kuopinio subjekto padėtį. Siekiant suprasti *tokį* mąstymą bei kalbėjimą pirmiausia būtina suprasti *tokią* padėtį. Iš anksto ispėjū: formulės paprastumas – apgaulingas. Už jos telkšo pragaištingai klampių samprotavimų raistas, į kurį privalome leisti įtraukiami, jeigu norime bent per sieksnį priartėti prie nuolatos tolstančio marksistinės ir engeliškosios epistemologijos horizonto.

Dažniausiai minimi ideologijos pavyzdžiai – filosofija, religija, politika, įstatymai, teisė, teologija, moralė, metafizika, mokslas, menas, kalba, sąmonė, jausmai, iliuzijos, sąvokos, pažiūros, vaizdiniai, pasaulėžiūros¹¹⁰. Norint suprasti ideologinio mąstymo ypatumus, reikia ištirti istorines tokio mąstymo atsiradimo sąlygas. Būtent toks yra Marxo ir Engelso metodas: ideologiją suprasti per istoriją, o ideologą – per tam tikrą visuomeninę pasiskirtį ar specialybę, kurios reikiamumas tapo akivaizdus tik tam tikroje ūkinio išsivystymo pakopoje. Kadangi Marxas ir Engelsas visus kultūrinius reiškinius aiškino ekonominėmis priežastimis, nenuostabu, jog ir ideologijos susidarymo sąlygas laikė esant ekonomines. Vienas svarbiausių procesų, lėmusių ideologijos kaip atskiros veiklos rūšies susiformavimą – materialinio ir dvasinio darbo pasidalijimas, ypač paūmėjęs miestui atsiskyrus nuo kai-

¹¹⁰ Ten pat, p. 20–1, 26, 35, 39–41, 64–5, 174, 215, 253–4, 275, 282, 327–8, 420; Friedrich Engels, „Laiškas K. Šmitui, 1890 m. spalio 27 d.“, p. 446–7; Friedrich Engels, *Anti-Diuringas*, p. 82–3, 291–2, 272–3; Friedrich Engels, „Socializmo išsivystymas iš utopijos į mokslą. Angliškojo leidimo įvadas“, p. 187; Karl Marxas, Friedrichas Engelsas, *Komunistų partijos manifestas*, p. 46–7; Karl Marx, *Dėl politinės ekonomijos kritikos*, p. 303–4; Friedrichas Engelsas, *Foierbachas ir klasikinės vokiečių filosofijos pabaiga*, p. 50, 53; Karl Marx, *Luji Bonaparto briumero aštuonioliktoji*, p. 222.

mo, o žmonių bendruomenei perėjus iš barbariškos būklės į civilizuotą, iš gentinės santvarkos – į valstybinę, iš vietinio uždarumo – į nacionalinį susivienijimą¹¹¹. Šitaip greta įvairiausių techninių amatų, kuriuos nuolatos gausina vis labiau išsišakojantis darbo pasidalijimas – pastarąjį Marxas ir Engelsas laikė „viena pagrindinių ligšiolinės istorijos jėgų“¹¹² – išauga ir išpopuliarėja dar vienas – ideologijos amatas, kurio tikslas – gaminti mintis. Ūkiškai tariant, susiduriame su ideologijos pasiūla, vadinasi, ir su jos paklausa. Kokie yra mintiniai gaminiai ir kam jie reikalingi? Į pirmąją šio klausimo dalį jau atsakėme: tai ir filosofija, ir religija, ir teisė, ir politika, ir menas, ir istoriografija, ir dorovė – kiekviena terminologiškai apdorota ir susisteminta minties plotmė. Na, o pagamintų minčių naudotojais arba „priėmėjais“ virsta kiekvienas skirtingus darbus dirbantis ir skirtingas mintis mąstantis socialinis sluoksnis – tiek godus pramonininkas, tiek išbadėjęs darbininkas.

Įdomu, jog, pasak Marxo ir Engelson, ideologas kaip gamintojas priklauso tai pačiai klasei, kuriai jis gamina. Antai viešpatuojančioje klasėje „viena jos dalis veikia kaip šios klasės mąstytojai (tai yra jos aktyvūs teorizuojantys ideologai, kurie šios klasės iliuzijų apie save pačią kūrimą daro pagrindiniu savo pragyvenimo šaltiniu), tuo tarpu kiti [viešpatuojančiosios klasės nariai] į šias mintis ir iliuzijas žiūri pasyviau, kaip jų priėmėjai, nes iš tikrųjų jie yra aktyvieji šios klasės nariai ir turi mažiau laiko kurti iliuzijas ir mintis apie save“¹¹³. Tatai – nemenka staigmena, juolab kad istoriškai lygybės ženklas tarp gamintojo ir vartotojo sunkiai tenubrėžiamas. Liudviko XIV diduomenei Versalyje valgyti virė ir drabužius siuvę tarnai toli gražu nebuvo didikai kaip tik dėl to, kad virė ir siuvo – nesvarbu kam. Ir atvirkščiai, nei Marxas, nei Engelsas nebuvo proletarai, nors daugumą savo minčių gamino proletariatui. Kadangi klasinę pavienio asmens padėtį apibrėžia jo pajamos bei su jomis susijęs ūkinis pajėgumas, dar lieka trečia

¹¹¹ Karlis Marksas ir Fridrichas Engelsas, *Vokiečių ideologija*, p. 43.

¹¹² Ten pat, p. 40.

¹¹³ Ten pat, p. 40, 39–41.

60 išeitis: ideologo darbas yra labai pelningas. Bet ir čia istorija mums daugiau priešgyniauja negu pritaria.

Taigi ideologo veiklą ikūnija atskira profesija, suvokiama kaip pragyvenimo šaltinis. Šios profesijos tikslas, už kurio igyvendinimą jos atstovai ima užmokestį, aprūpinti individus, klases ar net ištisas tautas „mintimis ir iliuzijomis apie save pačią“, taip pat kalba, kuria tokios mintys ir iliuzijos yra išreiškiamos. (Kalba drauge su sąmone, pasak Marxo ir Engelso, sudaro pirmąją ideologijos terpę¹¹⁴.)

Pirmoji tad ideologijos savybė yra gynybinis, socialinę padėti įtvirtinantis *iliužiškumas*, kuris būdingas kiekvienai teorinei ar spekuliatyviajai tikrovės išraiškai, kiek pastaroji skiriasi nuo *tikros*, empirinės tikrovės¹¹⁵. Įsidėmėtinos dvi nepainiotinos Marxo ir Engelso nuostatos: daugiausia retrospektyvi kritinė (nukreipta prieš istorinį idealizmą), pagal kurią „iš *tikrųjų* buvo kitaip, negu žmonės apie save galvojo“, ir daugiausia retrospektyvi realistinė (palaikanti istorinį materializmą), pagal kurią „kažkaip buvo iš *tikrųjų*“¹¹⁶. Kam individams, klasėms ir nacijoms reikia ypatingų minčių bei iliuzijų apie save? Kad apgintų (iliužiškai!) savo gyvenamąją padėtį nuo kitų individų, klasių ir tautų.

Antroji ideologijos savybė yra *iliuzinis daiktiškumas*. Įvairiausi visuomenės narių tarpusavio santykiai, pirmiausia gamybiniai, o paskiau ir politiniai, teisiniai bei kiti ilgainiui ima reikštis savarankiška, susvetimėjusia forma. Atsiranda nuo žmonių atsijusi valstybė, įstatymai, pramonė, prekyba, administravimo ir švietimo įstaigos, kurios netapatintinos su pavieniais asmenimis ar jų grupėmis, turinčios savo dėsnius bei gyvenančios savarankišką gyvenimą. Darbo vieta, nepriklausanti nuo ją užimančio darbuotojo, įstatymai, kuriems paklūsta juos sukūrę žmonės,

¹¹⁴ Buržua, tarkim, „panaudodamas savo kalbą, gali lengvai įrodyti merkantilinių ir individualinių ar net bendražmogiškųjų santykių tapatumą, nes pati ta kalba yra buržuazijos produktas, ir todėl kaip tikrovėje, taip ir kalboje pirkimo-pardavimo santykiai yra tapę visų kitų santykių pagrindu“ (Karlus Marksas ir Fridrichas Engelsas, *Vokiečių ideologija*, p. 174 ir t.).

¹¹⁵ Žr. Karlus Marksas ir Fridrichas Engelsas, *Vokiečių ideologija*, p. 215.

¹¹⁶ Žr. ten pat, p. 24, 138.

valstybė, pergyvenanti savo piliečius, viešojo nuomonė be individualaus subjekto. Kartu su minėtais santykiais atsiranda ir juos išreiškiančių kalbinių bei kategorinių sistemų, kurias uoliai išpuoselėja atitinkami specialistai – filosofai, politikai arba teisininkai. Šie, dėl darbo pasidalijimo savo kategoriniams produktams įstengdami skirti palyginti daug laiko ir pastangų, – tai ir apibūdina jų profesionalumą, – savo veiklos rezultatus vis labiau linksta sureikšminti – tam tikra idėjine kryptimi išgrynintas ir išstobulintas sąvokas, paversdami jas „kultu“, tai yra „tikruoju visų realių... santykių pagrindu“¹¹⁷. Ontologiniu požiūriu savo mintinius darinius ideologas susavarankina ir sudaiktina. Empirija tampa teorijos atspindžiu ir net suprojektuotu padariniu, o idėjų ir vaizdinių viešpatija, žodžiu, ideologija ima „operuoti mintimis kaip savarankiškais esybėmis, kurios nepriklausomai vystosi tik pagal savo dėsnius“¹¹⁸.

Su ontologiniu mąstymo sudaiktinimu, kurį atlieka ideologas, petys petin žengia istorinis idealizmas, arba tikėjimas faktiniu sąmonės veiksmingumu, priežastingumu ar (taip pat iliuziškai) *lemtingumu* – tai trečioji ideologijos savybė. Sureikšminęs savo veiklos barą – tai yra susirgęs profesine liga *par excellence*, – ideologas kuo natūraliausiai linkęs manyti, kad būtent jo kuruojama reiškinių sritis įkūnija svarbiausią ir įtakingiausią varomąją pasaulinių, istorinių, kultūrinių, ekonominių bei visuomeninių pokyčių jėgą. Ideologas daro dvigubą prielaidą: (a) kad „teorinės istorinio vystymosi abstrakcijos, susidariusios visų, kurios nors epochos filosofų ir teologų galvose“ paaiškina „visą istorijos raidą“¹¹⁹; (b) ir kad iki šiol istoriją valdė idėjos ir mintys, „kad šių idėjų ir minčių istorija ir yra vienintelė lig šiol buvusi istorija“¹²⁰. Tikroji istorija esanti žmonių požiūrio į save istorija, jos pagrindas ir lemtingiausias veiksnys esanti idėja, kuri traktuojama kaip galinga tiek kuriamoji, tiek griaujamoji visuomeninė jėga.

¹¹⁷ Ten pat, p. 282, 350.

¹¹⁸ Frydrichas Engelsas, *Foerbachas ir klasikinės vokiečių filosofijos pabaiga*, p. 50, 53.

¹¹⁹ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas, *Vokiečių ideologija*, p. 420.

¹²⁰ Ten pat, p. 138.

Ideologijos, prisidengusios tradicija, auklėjimu, visuomeniniu autoritetu, iškiepyta pažiūrų sistema žmonių – tiek pačių ideologų, kurie tiki savo skleidžiamu mokymu, tiek tų, kurie pasiduoda tokiam mokymui – priimama ir palaikoma gaivališkai, be gilesnių kritinių apmąstymų ar dvejonų. Ideologijos kuriami vaizdiniai suprantami tiesiogiai, iš teiginių, kurie sudaro akivaizdų jos turinį, nešniukštinėjant slaptų motyvų, nesistengiant iškoduoti, kas ir taip aiškiai išdėstyta juodu ant balto. Tiesą sakant, tokiam *naiviam* ir *nesąmoningam*, vadinasi, tam tikra prasme irgi iliuziškam požiūriui apskritai dar neišnirusi „ideologijos“ problema. Žmogus, kuris vadovaujasi tokiu „nekaltu“ požiūriu, trūšia bažnytinių pamokslų, filosofinių laisvės idėjų, demokratinės savivaldos, šiuolaikinės tapybos parodos, tobulejančių įstatymų, meilės ir gailestingumo dorovės, margaspalvės žiniasklaidos aplinkoje. Iki ideologinio praregėjimo kelias dar ilgas, nes „tas faktas, kad žmonių, kurių galvose vyksta šis [ideologizuotas] mąstymo procesas, materialinės gyvenimo sąlygos galiausiai lemia jo eigą, neišvengiamai lieka tų žmonių neišsąmonintas, nes kitaip visai ideologijai būtų galas“¹²¹. Kol mintys aiškinamos tik mintimis, kol galvojama, kad asmenys mano vienaip ar kitaip dėl to, jog juos įtikino tam tikri loginiai argumentai, o ne praktiniai ketinimai, tol ideologijos kerai ne tik kad negali būti išsklaidyti, bet ir visiškai neįtariama, kaip plačiai ir visapusiškai jie reiškiasi.

Paskutinę, penktąją, savybę, arba iliuziją, kurią Marxas ir Engelsas, tegul ir nesisteningai ir tik vietomis, priskiria ideologijai, turbūt sunkiausia suvisuotinti. Turiu galvoje *tik tam tikrai* ideologijos atmainai būdingą *apriorizmą*. Jis nėra ryškus, dažnai net nėra įžiūrimas visais ideologinio mąstymo atvejais. Nepaisant to, kai kuriuos mąstytojus – paprastai filosofus – Marxas ir Engelsas apkaltina ideologija kaip tik dėl to, kad jiems savybinas apriorizmas. Lukštendamas savo nuožmaus teorinio antagonoisto Dühringo filosofavimo metodą, Engelsas jį įvardija kaip tam tikrą „formą seno mėgstamo ideologinio metodo, vadinamo

¹²¹ Frydrichas Engelsas, *Fojerbachas ir klasikinės vokiečių filosofijos pabaiga*, p. 50, 53.

dar aprioriniu“. Pagal šį metodą – toliau mums aiškina Engelsas – „bet kokio daikto savybės pažįstamos ne atskleidžiant jas pačiame daikte, bet logiškai išvedant jas iš daikto sąvokos. Pirma, remiantis daiktu, sukurama daikto sąvoka; paskui visas apverčiama aukštyl kojomis, ir daikto atvaizdas, jo sąvoka paverčiama paties daikto matu. Dabar jau nebe sąvoka turi prisiderinti prie daikto, bet daiktas turi prisiderinti prie sąvokos“. Kaip tik dėl šio iškreipto mąstymo būdo Dühringo filosofija „pasirodo esanti gryna ideologija, tikrovė išvedama ne iš jos pačios, o iš vaizduotės“¹²². Pirma sukonstruojamas – tiesa, iš pradžių remiantis tikroju pasauliu, – tam tikras sąvokų visetas, kuris ilgainiui nutolsta nuo tikrojo pasaulio, kadangi – darytina prielaida – pastarasis kinta, o sąvokos lieka nepakitusios, o paskui remiantis minėtu sąvokiniu visetu atgaline tvarka rekonstruojamas tikrasis pasaulis. „Tai ir yra *ideologija*, kuria, beje – pasigirsta nuoširdus ir apgailestaujamas Engelso prisipažinimas – iki šiol buvo užsikrėtusios [net] ir visos materializmo atmainos“¹²³. O tam, kas kuria tokias nemaža dalimi iš piršto laužtas apriorines sistemas, savo įvairove bei netikėtumu visus lūkesčius pranokstančio tikrojo pasaulio akivaizdoje tenka „užpildyti begalę spragų *savo paties prasimanymais*, t. y. *iracionaliai* fantazuoti, būti ideologu“¹²⁴. Taigi ideologija kaip apriorizmas daugiau būdinga filosofams, linkusiems į išsamių, visa aprėpiančių kosmologinių sistemų kurpimą, anksčiau ar vėliau prasilenkiantiems su savo intelektinėmis galimybėmis ir sąžiningą, tikrais empiriniais duomenimis pagrįstą pažinimą pakeičiantiems išankstiniu nusistatymu bei iracionaliu fantazavimu. Tokį mąstymą Marxas ir Engelsas taip pat vadina ideologija.

Penkiose, ką tik išvardytose ir glaustai aptartose, ideologijos savybėse, arba iliuzijose – socialinės padėties įtvirtinime, daiktiškume, lemtingume, nesąmoningume bei aprioriškume – lengvai išvelgiamos marksistinės ir engelsistinės ideologijos kritikos užuomazgos.

¹²² Fridrichas Engelsas, *Anti-Diuringas*, p. 82.

¹²³ Ten pat, p. 291–2.

¹²⁴ Ten pat, p. 292.

Kaip tik šias iliuzijas – dažnai pakaitomis jos nusakomos kitu, kur kas romantiškesniu, „fantazijos“ žodžiu – turėdamas galvoje Marxas pašaipiai, neretai netgi rūstokai, prabyla apie ideologų suręstą „pasaulį aukštyn kojomis“¹²⁵. – Aukštyn kojomis, nes 1) idealusis antstatas, kuris tėra padarinys, sukeičiamas vietomis su realiuoju pagrindu, kuris yra tikroji priežastis, galvojama, kad visuomeninius pokyčius lemia įsitikinimai, o ne fiziologiniai poreikiai bei jais paremti gamybos tikslai ir būdai; 2) idealusis antstatas, kuris yra priklausomas nuo materialųjų sąlygų, vaizduojamas kaip savarankiškas, pagal savo paties dėsnius veikiantis ir besivystantis istorinis procesas, rašoma ne gamybinių santykių ir praktinių papročių, kurie yra tikrasis istorijos variklis, o filosofinių pažiūrų istorija; 3) idealusis antstatas laikomas socialinės bei kultūrinės pažangos tikslu, nors iš tikrųjų siekiama daug žemiškesnių, tai yra materialių tikslų; 4) idealiam antstatui priklausantys vaizdiniai, kurie sukurti ir nuolatos perkuriami mirtingųjų, virtę objektyviais ir amžiniais, netgi ima vadovauti patiems mirtingiesiems kaip nuo jų nepriklausančios, už juos viršesnės jėgos, taigi kūrėjas ir kūrinys susikeičia vaidmenimis, tas pats pasakytina ir apie kitus susvetimėjimo atvejus, pavyzdžiui, aukštyn kojomis apverstą gamintojo ir gaminio santykį. Nesunku nuspėti, kokios taktikos griebsis Marxas ir Engelsas norėdami *demaskuoti* arba *išslaptinti* ideologijoje glūdintį savęs ir kitų apgaudinėjimą; tai, kas apversta aukštyn kojomis, tiesiog reikia „atversti“ arba – dialektiško savęs neigimo žodžiais – darsyk „apversti“.

Tai, ką netrukus išgirsime iš vokiečių filosofų, turėtų sukrėsti ne vieną nūdienos mąstytoją, kuris pelnosi duoną iš idėjų istoriografijos, mat Marxas ir Engelsas šiam ir panašioms akademiškai dalykams bei jų tyrinėjamiems objektams skelbia mirties, ką ten mirties, nebūties nuosprendį: vaizdiniai žmonių smegenyse atspindi ne pačius save, o medžiaginio gyvenimo procesą, todėl jie aiškintini ne iš savęs, o kaip gilesnių ir pamatiškesnių

¹²⁵ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas, *Vokiečių ideologija*, p. 20, 24 (išnaša), 275, 327–8.

medžiaginių siekių „simptomai“¹²⁶, „išraiškos“¹²⁷ bei „sublimatai“¹²⁸. (Šiuo požiūriu Marxas – tikrų tikriausias kultūros psichoanalitikas, plūšėjęs gerokai iki Freud!)

Vadinasi, norint pažinti tikrąjį žmogaus, visuomenės, kultūros, politikos būvį dera tyrinėti ne atspindžius, o tai, kas atspindima – savo materialiąją gamybą ir bendravimą vystančius, tikrus veikiančius žmones. Nugriaudėja revoliucinė išvada: „Moralė, religija, metafizika ir kitos ideologijos atšakos bei jas atitinkančios sąmonės formos daugiau nebeatrodo esančios savarankiškos. Jos neturi istorijos, jos nesivysto“¹²⁹. Po valandėlės pasikartoja griaustinio aidas: „Teisė taip pat neturi istorijos, kaip ir religija“¹³⁰. Ir vėl: „Nėra politikos, teisės, mokslo ir t. t., meno, religijos ir t. t. istorijos“¹³¹.

Kerštas įvykdytas! – Tiems, kurie pagal Hegelio būgną išdidžiai ir svaigulingai vaikščiojo ant galvos ir kitus vertė taip daryti: nuplėštas jų autoritetas, sumenkintas iki *praktiško* nereikšmingumo jų objektas – epifenomeniškasis sąmonės ir dvasios pasaulis, kuriam, nukenksmintam ir bejėgiam, paliktas tik antraeilis, apdailinis vaidmuo. Juk istoriografui – o Marxas ir Engelsas tokie buvo iki gyvo kaulo – tvirtinti, jog vienas ar kitas dalykas neturi istorijos, yra tas pats, kas tam dalykui išreikšti karčiausią panieką ir pasmerkimą. Nemanau, kad taip interpretuodamas dramatinuoju. O jeigu ir taip, tai tik dėl to, kad esu perdėm įtaigios bei aistringos marksistinės dramos dalyvis ir nedramatizuoti būtų nedovanotina nuodėmė. Ar ne toks buvo kūrėjų sumanymas? Tiesa, vos apsisukę, tarsi niekur nieko, autoriai ir vėl suskanta šnekėti apie „idėjų istoriją“, iš kurios jie nesidrovi semtis – gana veidmainiškai – įrodymų savo materialiajai istorijai¹³², tačiau tai jau kita – ir pridursiu – vis pasikartojanti istorija.

¹²⁶ Ten pat, p. 253, 327–8.

¹²⁷ Ten pat, p. 39–41, 327–8; Fridrichas Engelsas, *Anti-Diuringas*, p. 83.

¹²⁸ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas, *Vokiečių ideologija*, p. 20–1.

¹²⁹ Ten pat.

¹³⁰ Ten pat, p. 64.

¹³¹ Ten pat, p. 65.

¹³² Karlas Marksas, Fridrichas Engelsas, *Komunistų partijos manifestas*, p. 46–7. Kitur minima mąstymo, gamtos mokslo, filosofijos istorija (Fridrichas Engelsas, *Anti-Diuringas*, p. 13, 285–6).

Sąvokos ir vaizdiniai tėra daugiau ar mažiau vangūs praktinio pasaulio atspindžiai arba atgarsiai, anaip tol ne stumiamosios ir traukiamosios žmonijos istorijos jėgos – ši mintis taip dažnai aidi Marxo ir Engeldo raštuose, jog nejuokais ima varginti. Juolab kad nei vienas, nei kitas sąžiningai netiki tuo, ką tvirtina. Nebūtų dialektikai, kuriems protarpiais sau paprieštarauti yra tapę savotiška profilaktika. Mat jeigu taip, jei „mūsų teisiniai, filosofiniai ir religiniai vaizdiniai yra artimesnės ar tolimesnės esamoje visuomenėje vyraujančių ekonominių santykių atžalos“, tai – taria Engelsas savo rašinyje „Socializmo išsivystymas iš utopijos į mokslą“ – visi tie vaizdiniai „negalės ilgai išlikti, kai ekonominiai santykiai iš pagrindų pasikeis“¹³³.

Išvada logiška ir pagrįsta. Jeigu „drauge su žmonių gyvenimo sąlygomis, su visuomeniniais jų santykiais, visuomenine jų būtimi kinta ir jų vaizdiniai, pažiūros bei sąvokos, – žodžiu, jų sąmonė“¹³⁴, tai galima daryti išvadą, kad 1) tarp realiojo pagrindo ir idealiojo antstato kaip tarp priežasties ir padarinio negalimas joks ženklusnis atotrūkis ir kad 2) norint praktiškai pakeisti – Marxas nesitepliodamas pasakytų „sunaikinti“ – idealų antstatą, tai reikia daryti ne dvasinės kritikos priemonėmis, o „tik praktiškai sugriauinant realius visuomeninius santykius“¹³⁵.

Pirmuoju, ekonomikos ir ideologijos atotrūkio, klausimu laikinė paklaida iš tiesų įmanoma. Kadangi padarinys negali užbėgti priežasčiai už akių, medžiaginio gyvenimo pokyčiai, regis, visuomet turėtų būti bent žingsneliu priekyje, taigi visai galimas daiktas, kad ideologijos srityje pastebimas nežymus atžagareiviskumas. Tačiau, „ekonominiam pagrindui pasikeitus, greičiau ar lėčiau vyksta perversmas visame milžiniškame juridinių, politinių, religinių, meninių ar filosofinių, trumpiau – ideologinių formų antstato“¹³⁶. Tiesa, retkarčiais pasigirsta šnekų apie „revo-

¹³³ Friedrich Engels, „Socializmo išsivystymas iš utopijos į mokslą. Angliškojo leidimo įvadas“, p. 187.

¹³⁴ Karlas Marksas, Frydrichas Engelsas, *Komunistų partijos manifestas*, p. 46–7.

¹³⁵ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas, *Vokiečių ideologija*, p. 35.

¹³⁶ Karl Marx, *Dėl politinės ekonomijos kritikos*, p. 303–4.

liucingas“ idėjas, tarytum šios idėjos pralenktų susiklosčiusią ekonominę padėtį, tačiau į tai Marxas atkerta, jog „tuo teisreiškiamas faktas, kad senosios visuomenės viduje yra susidariusių naujos visuomenės elementų“¹³⁷. Vadinasi, darsyk nurodomas mąstymo nekūrybingumas, nekonstruktyvumas, neveiksmingumas, pasyvumas, vangumas, visiškas empirinis neišgalumas socialinių, kultūrinių, istorinių žmonijos poslinkių plotmėje – lygiai toks, koks būdingas mūsų atvaizdui veidrodyje.

Tik tokiaime kontekste deramai suprasime – ir dabar jau pereiname prie antrosios išvados dalies – sykį jau cituotą populiariausią Marxo šūkių: „Filosofai tik įvairiai *aiškino* pasaulį, bet uždavinys yra jį *pakeisti*“¹³⁸. Iš pirmo žvilgsnio, taip pat iš paskutinio, šis pareiškimas netikslus istoriškai, o suprastas tiesiogiai – dar ir pokvailis. Imkite bet kokią ryškesnę Vakarų filosofijos asmenybę – nesvarbu, antikinę, viduramžių, naujųjų amžių iki pat Marxo laikų ar vėlesnę – ir pamatysite, jog keturi penktadaliai jų visų viename ar kitame gyvenimo tarpsnyje buvo įšivėlę į įvairiausius pasaulio pertvarkymo projektus – ir ne šūkiais, atsisaukimais ar patarimais, bet realiais susitikimais, išvykomis, suėmimais, kalėjimais, mirtiniais nukraujavimais, negrįžimais iš karo, avantiūromis, aferomis, maištavimais, ištrėmimais ir panašiai (istorinių pavyzdžių kirbėte kirba). Maža to, kalbama juk ne apie paprasčiausią pasaulio keitimą, jis buvo vykdomas kas sekundę, minutę ir valandą kiekvieną istorijos akimirką. Keisti kviečiami būtent filosofai, *tačiau* ne filosofinėmis priemonėmis, o – kokiomis gi? – įprastinėmis! Tokį raginimą reikėtų suprasti arba: filosofai, liaukitės filosofavę ir eikite dirbti fizinio darbo; arba, atmetus pakylėtą frazės patetiką, daug asmeniškiau: Marxai, filosofu tradicine prasme tu jau netapai, tad nuo šiol galutinai atsisakyk tokių ketinimų ir imkis praktiškesnio užsiėmimo, keisk pasaulį.

Kodėl šis raginimas yra filosofams? Ogi todėl, kad Marxas visai neketino atsisakyti filosofuoti, jis tik norėjo rasti savo filosofavimui kitokią, praktiškesnę, realesnę nišą. Štai kodėl po šio

¹³⁷ Karlas Marksas, Frydrichas Engelsas, *Komunistų partijos manifestas*, p. 46–7.

¹³⁸ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas, *Vokiečių ideologija*, p. 465.

68 iškilmingo perėjimo nuo pasaulio aiškinimo prie pasaulio keitimo, kaip ir buvo galima tikėtis, nesutinkame *nei* Marxo filosofo akademine prasme – tiesą sakant, tokių pareigų jis niekada nėjo – *nei* Marxo darbininko su kūju ir pjautuvu, *nei* rankose suspaudusio šautuvą Marxo kariūno. Mes randame Marxą *žurnalistu*¹³⁹ – štai tas didysis perėjimas nuo aiškinimo prie keitimo, nuo teorijos prie praktikos. Atsisakęs akademinės karjeros arba jos atsakytas Marxas tampa įvairių politinės pakraipos žurnalų redaktoriumi, polemizuoja su Prūsijos valdžia; dėl jos persekiojimų yra priverstas keisti ne tik kuruojamus leidinius, bet ir gyvenamąją vietą.

¹³⁹ Karlo Marxo ir Friedricho Engelso periodinė spauda rašė į: *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* (kairiųjų hėgelininkų žurnalas. Marxas polemizavo „Berlyniečio“ slapyvardžiu. Žurnalas dienraštiniais lapeliais buvo leidžiamas Leipcige. Šiuo pavadinimu žurnalas ėjo nuo 1841 metų liepos iki 1843 metų sausio mėnesio; anksčiau, 1838–41 metais, jis vadinosi *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*; iki 1841 metų birželio mėnesio žurnalą redagavo Arnoldas Ruge ir T. Echtermeyeris Halėje, o nuo 1841 metų liepos mėnesio – A. Ruge Drezdene. Žurnalo redakcija persikėlė iš Prūsijos Halės miesto į Saksoniją ir pakeitė jo pavadinimą dėl gresiančio pavojaus, kad *Hallische Jahrbücher* Prūsijos teritorijoje bus uždraustas. Bet ir nauju pavadinimu žurnalas išsilaikė neilgai. 1843 metų sausio mėnesį Saksonijos vyriausybė žurnalą *Deutsche Jahrbücher* uždraudė leisti; Sąjungos seimo nutarimu jis buvo uždraustas visoje Vokietijos teritorijoje); *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe* (dienraštis ėjo Kiolne nuo 1842 metų sausio 1 d. iki 1843 metų kovo 31 d. Laikraštį įsteigė opoziciškai Prūsijos absoliutizmui nusiteikusias Reino buržuazijos atstovai. Bendradarbiauti laikraštyje buvo pakviesti ir kai kurie jaunesni hėgelininkai. Nuo 1842 metų balandžio mėnesio Marxas tapo *Rheinische Zeitung* bendradarbiu, o nuo tų pačių metų spalio mėnesio – vienu iš jo redaktorių. Laikraštyje *Rheinische Zeitung* buvo išspausdinta ir keletas Engelso straipsnių. Marxo redaguojamas, laikraštis vis labiau ėmė darytis „revoliucinis demokratinis“. Laikraštį *Rheinische Zeitung* vyriausybė pradėjo kaskart griežčiau cenzūruoti, o vėliau uždraudė jį leisti); *Vorwärts!* (vokiečių laikraštis, ėjęs Paryžiuje nuo 1844 metų sausio iki gruodžio mėnesio dukart į savaitę. Jame bendradarbiavo Marxas ir Engelsas. Laikraštis, veikiamas Marxo, kuris nuo 1844 metų vasaros aktyviai įsitraukė į laikraščio redagavimą, pradėjo įgauti „komunistinį“ pobūdį; jis ėmė aršiai kritikuoti „reakcinę“ Prūsijos santvarką. Prūsijos vyriausybei reikalaujant, François P. G. Guizot ministerija 1845 metų sausio mėnesį išleido įsakymą išstremti Marxą ir kai kuriuos kitus laikraščio bendradarbius iš Prancūzijos; *Vorwärts!* leidimas nutrūko); *Deutsch-Französische Jahrbücher* (buvo leidžiamas Paryžiuje; jį redagavo Marxas ir Ruge. 1844 metų vasario mėnesį išėjo tiksliai pirmasis dvigubas numeris.

Tiek Marxas, tiek Engelsas (tiek Leninas) su idėja elgėsi kaip su sprogstamąja medžiaga ir „tikrajame“ gyvenime nė akimirka neabejojo jos pajėgumu išjudinti lemtingiausius socialinius procesus. Pasijuokę iš Sančos (taip jiedu *Vokiečių ideologijoje* pravardžiavo filosofą Maxą Stirnerį) dėl pastarojo „nuomonės, jog užtenka išmesti iš *galvos* tam tikrus vaizdinius, kad pašalintume iš *pasaulio* tuos santykius, iš kurių yra kilę šie vaizdiniai“¹⁴⁰,

¹³⁹ (*tęsinys*) Jame buvo išspausdinti Marxo veikalai „Žydų klausimu“, „Dėl Hėgelio teisės filosofijos kritikos. Įvadas“, taip pat Engeldo veikalai „Politinės ekonomijos kritikos metmenys“ ir „Anglijos padėtis. Tomas Karlailis. Praeitis ir dabartis“. Svarbiausia priežastis, dėl kurios nustota leisti žurnalą, buvo principiniai Marxo nesutarimai su „buržuaziniu radikalų“ Ruge). *Skaitė ir komentavo: The Oracle of Reason* (savaitinis ateizmo žurnalas, ėjęs 1841–43 metais Londone ir kituose Anglijos miestuose); *Königlich-Preussische Staats- Kriegs- und Friedens-Zeitung* (1752–1850 metais Karaliaučiuje ėjęs, XIX amžiaus penktajame dešimtmetyje „pažangiu buržuaziniu“ leidiniu tapęs laikraštis); *Wigand's Vierteljahrsschrift* (filosofinis jaunųjų hėgelininkų žurnalas. Leido Otto Wigandas Leipgig 1844–45 metais. Žurnale bendradarbiavo B. Baueris, M. Stirneris, L. Feuerbachas ir kiti); *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform* (žurnalas, kurį leido H. Püttmannas; išėjo tik du tomai, pirmasis Darmštate 1845 metų rugpjūčio mėnesį, antrasis Bel-Viu miestelyje Vokietijos–Šveicarijos pasienyje 1846 metų pabaigoje. Bendrą metraščio kryptį lėmė jame bendradarbiavę „tikrojo socializmo“ atstovai); *Deutsches Bürgerbuch* (1845 metams – metraštis, H. Püttmanno išleistas Darmštate 1844 metų gruodžio mėnesį. Bendrą metraščio kryptį taip pat lėmė jame bendradarbiavę „tikrojo socializmo“ atstovai. Metraštis *Deutsches Bürgerbuch* 1846 metams buvo išleistas Manheime 1846 metų vasarą); *Der Volks-Tribun* (savaitraštis, vokiečių „tikrųjų socialistų“ įsteigtas Niujorke; ėjo nuo 1846 metų sausio 5 d. iki gruodžio 31 d.); *Gesellschaftsspiegel. Organ zur Vertretung der besitzlosen Volksklassen und zur Beleuchtung der gesellschaftlichen Zustände der Gegenwart* (mėnesinis „tikrųjų socialistų“ žurnalas; buvo leidžiamas Elberfeide 1845–46 metais; redagavo Mose Hešas; iš viso išėjo 12 numerių); *Weser-Dampfboot* („smulkiaburžuazinis“ žurnalas, pamažu viręs „tikrųjų socialistų“ leidiniu; ėjo Mindene 1844 metais: nuo sausio iki spalio mėnesio – dukart į savaitę, o lapkričio ir gruodžio mėnesį – kartą į mėnesį. Nuo lapkričio mėnesio antruoju redaktoriumi tapo Otto Lünigas. 1844 metų pabaigoje žurnalas buvo uždraustas ir nuo 1845 metų pradžios leidžiamas *Das Westphälische Dampfboot* pavadinimu); *Werkstatt* („tikrųjų socialistų“ žurnalas; redagavo Georgas Schirgesas; buvo leidžiamas Hamburge 1845–47 metais); *Trier'sche Zeitung* (įsteigtas Tiryje 1757 metais; šiuo pavadinimu buvo leidžiamas nuo 1815 metų; nuo XIX amžiaus 5-ojo dešimtmečio pradžios – „buržuazinių radikalų“ organas, nuo 5-ojo dešimtmečio vidurio buvo „tikrųjų socialistų“ įtakoje); *Veilschen. Harmlose Blätter für die moderne Kritik* („tikrųjų socialistų“ savaitraštis; buvo leidžiamas Baucene, Saksonijoje 1846–47 metais; redagavo G. Schlüsselis).

¹⁴⁰ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas, *Vokiečių ideologija*, p. 336–7.

70 Marxas ir Engelsas bematant surimtėja ir, būdami ištikimi savo geležiniam ekonomizmui, prabyla apie „tikrus komunistinius veiksmus“, o ne „idėjas“¹⁴¹, „istorinį išsivadavimą“, o ne „minties dalykus“¹⁴², „tikrąjį komunizmo judėjimą“, o ne „idealą“¹⁴³, „revoliuciją“, o ne „kritiką“¹⁴⁴.

Tačiau šis radikalus teorijos ir praktikos, idėjos ir realijos, minties ir poelgio išskyrimas pačiuose vokiečių filosofų veiksmuose, jų intelektualinėse biografijose tereiškia *vienokios* ir *kitokios* teorijos, *vienokios* ir *kitokios* idėjos, *vienokios* ir *kitokios* minties išskyrimą. Ideališios dausos nebuvo apleistos nė akimojį. Pakartotinės pastangos atsikirsti savo *idėjiniams* priešinininkams poleminiiais veikalais, kuriuose įnirtingai ir tiek pat vienašališkai dantinėjami įvairiausio plauko sofomorai, kurie, pačių autorių žodžiais, jiems „pateikė [...] nemaža visokių naujų nesąmonių, bet nedavė nė vienos eilutės, iš kurios [juodu] galėtų šio to pasimokyti. [...] už kurių skambių žodžių, nieko, absoliučiai ničnieko nėra...“¹⁴⁵, – ką gi tokios pastangos reiškia, jeigu ne priešininko įvertinimą ir juntamą būtinybę jį nukauti atitinkamomis – ideologinėmis priemonėmis?

Ką gi reiškia tos aršios, smulkmeniškios recenzijos Maxo Stirnerio, Bruno Bauerio, Karlo Grūno, Georgo Kuhlmanno, Eugeno Dühringo „charakteristikoms“¹⁴⁶ išdėstyti – recenzijos, kuriose minėtieji „tikrojo vokiečių socializmo“ vėliavnešiai (iš) vadinami bažnyčios tėvais, šventaisiais, molio motiejais (*jacques'ais le bon-homme'ais*), sančomis pansomis, don kichotais, smulkiaisiais vokiečių biurgeriais, miesčionimis, prasciokėliais, vištidės pasididžiavimais, beletristais, rašeivomis, šarlatanais, apgavikais, dalilamomis, ganytojais, stebukladariais, nemokšomis, kunigais, pranašais, šventeivomis, filisteriais, plunksnos banditais? Kam

¹⁴¹ Karl Marx, *Ekonominiai ir filosofiniai 1844 metų rankraščiai*, p. 435.

¹⁴² Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas, *Vokiečių ideologija*, p. 22.

¹⁴³ Ten pat, p. 32.

¹⁴⁴ Ten pat, p. 35.

¹⁴⁵ Fridrichas Engelsas, *Anti-Diuringas*, p. 124.

¹⁴⁶ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas, *Vokiečių ideologija*, p. 427.

tie geluoniški straipsniai, kuriuose oponentai arba tolydžio šaržuojami, arba menkinami („seniausiai žinoma“, „nieko nauja“, „nusi-rašyta“, „nesvarbu“, „banalu“, „tauškalai“, „šlamštas“, „beviltiškai nuvalkiota kasdienė tiesa“), arba kvailinami („nesąmonė“)? Atsakymas slypi ne tame ar kitame Marxo ir Engelso pasisakyme, o pačiame energijos *kiekyje*, išlietame rengiant tokius gausius, iškalbingus ir perdėm ideologizuotus atsišaudymus bei puldinėjimus.

Bet negalima žiūrėti pro pirštus ir į devynias galybes prieštarų, su ekonomizmu visiškai nesuderinamų *teorinių* ištarmių, kurios darsyk įrodo, kaip erzinausiai nenuoseklūs, nepaisant viso intelektualinio jų žavesio, mūsų nagrinėjami autoriai sugeba būti. Antai *Ekonominiuose ir filosofiniuose 1844 metų rankraščiuose* Marxas teigia, jog „ne tik mąstymu, bet ir *visomis jūslėmis* žmogus įsitvirtina daiktų pasaulyje“¹⁴⁷, tuo mąstymui ne tik pripažindamas empirinę galią, bet netgi pateikdamas šią tiesą kaip neproblemišką, mažiausiai įrodymų reikalaujančią tiesą. Toje pačioje *Vokiečių ideologijoje* be menkiausios sąžinės graužaties minimi „komunistai teoretikai“, kurie atstovauja proletariatui ir kartu jį šviečia bei *kažko* „siekia savo literatūrine veikla“ ir „istoriniais tyrimais“. Tas „kažkas“ – tai šalinti visas frazes, kurios „silpnina“, „tušuoja“, „praskiedžia“ buržuazijos ir komunistų susipriešinimą¹⁴⁸. Kokio pobūdžio yra frazių gebėjimas „silpninti“, „tušuoti“ ir „praskiesti“ – teorinio ar praktinio, bazinio ar iliuzinio, idealaus ar realaus? Toliau susiduriame su „šiuolaikinio socializmo“ uždaviniais, vadinasi, praktinėmis funkcijomis – socializmo, kuris čia oriai vadinamas „mokslu“¹⁴⁹, čia tam tikro faktinio konflikto idėjinio atspindžiu „kenčiančios klasės galvose“¹⁵⁰. Šis sakinyš juo įtikinamesnis, kadangi jį užrašė, ko gero, daugiausia nepriteklių kentęs Engelsas (žinoma, juokauju).

Toliau darosi dar įdomiau: įsiklausykite į šią itin įžvalgią ir – dėl savo visiško nesuderinamumo su kitais Marxo teigi-

¹⁴⁷ Karl Marx, *Ekonominiai ir filosofiniai 1844 metų rankraščiai*, p. 395.

¹⁴⁸ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas, *Vokiečių ideologija*, p. 187, 371.

¹⁴⁹ Fridrichas Engelsas, *Anti-Diuringas*, p. 25, 245.

¹⁵⁰ Ten pat, p. 230.

niais – kvapą gniaužiančią pastabą: „Net istoriškai teorinė emancipacija turi specifiską praktinę reikšmę Vokietijai. Juk *revoliucinė* Vokietijos praeitis yra teoriška, tai – *reformacija*. Kaip tuomet revoliucija prasidėjo *vienuolio* [Lutherio] smegenyse, taip dabar prasideda *filosofo* [Hegelio ar paties Marxo?] smegenyse“¹⁵¹. Komentaras nereikalingas, šioje pastraipoje, o su ja ir Marxo sistemoje matyti tegul ir trumpalaikis, tačiau absoliutus saulės užtemimas! Kokią realią grėsmę ir pavojų marksiškosios ir engelsiškosios pakraipos mąstytojai užuodė „bejėgėje“ ideologijoje, puikiausiai rodo šie Lenino, kitur kuo rimčiausiai samprotavusio apie Anatolijaus Lunačarskio „teorijos“ blogį“¹⁵², žodžiai apie ašinę religinio tikėjimo sąvoką – Dievą. Tokiose „laisviausiose“ šalyse kaip Amerika ir Šveicarija,

„liaudis ir darbininkai ypatingai uoliai bukinami kaip tik grynojo, dvasinio, sukuriama dievulio idėja. Kaip tik todėl, kad kiekviena religinė idėja, kiekviena bet kokio dievulio idėja, visoks koketavimas net su dievuliu yra neapsakoma šlykštybė, į kurią itin pakančiai (o dažnai ir palankiai) žiūri demokratinė buržuazija, – kaip tik todėl tai – pati pavojingiausia šlykštybė, pats bjauriausias „antkrytis“. Milijoną fizinių nuodėmių, šlykštybių, smurtų ir antkryčių minia daug lengviau atskleidžia, ir dėl to visa tai yra kur kas mažiau pavojinga negu subtili, dvasinė, pačiais puošniausiais „idėjiniais“ drabužiais aprengta dievulio idėja“¹⁵³.

Apie idėją šnekama su tokiu pasidygėjimu, kaip nūnai kalbėtume apie sudėtingiausią ir pragaištingiausią virusą, kurio poveikio dar gerai nepažįstame arba pažįstame, bet negalime sustabdyti. Ar mums šautų į galvą tokią virusą pavadinti „neveiksmingu“? Ne. Tokia beprotystė nešauna į galvą ir tokiems protingiems vyrams kaip Marxas, Engelsas ir Leninas, išskyrus tuos atvejus, kai vis dėlto šauna! Ech dialektika, kiek dar kartų reikės šitaip atsidusti?

¹⁵¹ Karl Marx, „Dėl Hégelio teisės filosofijos kritikos. Įvadas“, p. 127.

¹⁵² Vladimir Lenin, „Materializmas ir empiriokriticizmas“, p. 347–8.

¹⁵³ Vladimir Lenin, „Laiškas M. Gorkiui, 1913 m. lapkričio 13 arba 14 d.“, p. 89–91.

Taigi ekonomizmo įnašas į socialinę inžineriją arba sąmonin-
go, apskaičiuoto visuomeninių reiškinių valdymo technologiją yra
paradoksalus. Įrodęs ideologinio antstato glėžnumą ir epifeno-
meniškumą, dialektinis materializmas apsigręžia ir, rodos, nieko
daugiau neveikia kaip tik kumščiuojasi su tuo liaunu, ore ple-
venančiu antstatu, nes jame regi – ir neapsigauna – milžinišką
istorinį bei socialinį potencialą, su kuriuo dera skaitytis – pačia
praktiškiausia prasme – lygiai taip, kaip su empirine baze. No-
rom nenorom, užsimiršus ar nebeatlaikius fenomenologinio
spaudimo, idėja pripažįstama esant lemtingu tiek kuriamuoju,
tiek griaunamuoju tikrovės svertu.

Vis dėlto dar sugrįžkime prie „oficialaus“, tai yra dažniausiai
„deklaruojamo“, Marxo ir Engelso požiūrio į ideologiją. Pagal jį,
nors idėjos nėra nei lemtingos, nei apskritai įtakingos istorijos
jėgos ir šia prasme mums niekuo nepraverčia gilinantis į tikro-
sius istorijos variklius, dažnai netgi suvelia, iškraipo bei atitolina
nuo mūsų kertines visuomenės vystymosi bei tobulėjimo pa-
skatas – nepaisant šių klaidinančių veiksmų, tos pačios idėjos,
kaip regėjome, yra tam tikrų realių būsenų ir elgsenų požymiai,
būsenų ir elgsenų, kurios slepiasi už vidinių žmogaus psichikos
širmų ir todėl į paviršių gali būti iškapstytos tik per išorinius
požymius, pritaikius reikiamą demaskavimo techniką. Daugu-
moje gyvenimo situacijų susiduriame su žmonėmis ir stengia-
mės juos suprasti, jei ne iš geranoriškumo, tai bent iš apdairumo
ir būtinybės numatyti jų poelgius. Labiausiai paplitusios ir (kiek
tragikomiškai) sėkmingiausios žmonių bendravimo ir susižinoji-
mo priemonės yra būtent ideologinio pobūdžio. Tačiau ideologi-
ja, kaip jau patyrėme, yra painus bei daugiaprasmis dalykas: apie
subjektą ji praneša tik tai, ką išviešinti apie save tam subjektui
vienokiu ar kitokiu požiūriu yra paranku, drauge nusišlėpdama
tai, kas subjektas yra iš tikrųjų, kadangi vadovaujamasi prielaida,
jog to, kas subjektas yra iš tikrųjų, patekimas į viešumą subjektui
būtų žalingas.

Čia nurodytinas vienas esminis dalykas: nors viešas ideolo-
ginis savęs vaizdavimas skirtas tikrajai asmenybei ir jos „kėslams“

- 74 *maskuoti*, vis dėlto kaukė atitinka veidą, vadinasi, tai, kas po ja užmaskuota, galima ir – šūkteli Marxas, trinkelėdamas kumščiu į stalą – būtina demaskuoti. Demaskavimo reikalingumas ir aršumas, ko gero, ryškiausiai atsiskleidžia Vladimiro Lenino, vieno uoliausių ir karščiausių Marxo ir Engelso sekėjų ir įgyvendintojų, pasisakymuose. „Politikoje, – moko Leninas, – žmonės visada buvo ir visada bus naivios apgaudinėjimo ir apsigaudinėjimo aukos, kol neišmoks už bet kurių dorovinių, religinių, politinių, socialinių frazių, pareiškimų, pažadų išvelgti vienų ar kitų klasių *interesus*“¹⁵⁴. Dėl to, „*norėdamas tapti socialdemokratu*, – ir čia Leninas tiksliai aprašo demaskavimo metodą:

darbininkas turi aiškiai suprasti dvarininko ir popo, didžiūno ir valstiečio, studento ir driskiaus ekonominę prigimtį ir socialinę politinę veidą, žinoti stipriąsias ir silpnąsias jų savybes, mokėti susivokti tuose populiariuose posakiuose ir visokiuose sofizmuose, kuriais kiekviena klasė ir kiekvienas sluoksnius slepia egoistines savo užmačias ir tikrąjį savo „vidų“, mokėti susivokti, kurios įstaigos ir kurie įstatymai išreiškia ir kaip būtent išreiškia tuos ar kitus interesus. O to „aiškaus supratimo“ nepasisemsi iš jokios knygelės: jį gali duoti tikrai gyvi paveikslai ir karštomis pėdomis atlikti demaskavimai to, kas šiuo momentu vyksta aplink mus, apie ką savaip kalba ar bent šnibždasi visi ir kiekvienas, ką rodo tokie ir tokie įvykiai, tokie ir tokie skaičiai, tokie ir tokie teismo nuosprendžiai ir kt., ir kt., ir kt. Šitie visapusiški politiniai demaskavimai yra būtina ir pagrindinė sąlyga revoliuciniam masių aktyvumui ugdyti“¹⁵⁵.

Yra dorovinės, religinės, politinės, socialinės frazės ir yra tai, kas už jų – materialieji siekiai, kurie vieninteliai leidžia mums pažinti tikrąją padėtį. Posakiai *slepia* interesus, tačiau slėpdami juos ir *išreiškia* (tai labai rafinuotas patikslinimas, be kurio grįž-

¹⁵⁴ Vladimir Lenin, „Trys marksizmo šaltiniai ir trys jo sudedamosios dalys“, p. 33.

¹⁵⁵ Vladimir Lenin, „Ką daryti?“, p. 67–9.

tamasis demaskavimo ryšys su realiuoju „anapus“ būtų neįmanomas). Demaskavimas yra daugialypis užsiėmimas. Privalai pasitelkti visas jusles ir protines galias: žiūrėti, skaityti, klausyti, skaičiuoti, domėtis, nagrinėti ir visokeriopai nepasitikėti „nė vienu žodžiu“¹⁵⁶ nė vieno žmogaus, kurio pažiūros skiriasi nuo taviškių, kadangi ideologiniame ringe – prisiminkime – kaunasi ne tiesos ir ne argumentai, o realūs siekiai, potroškiai, praktinės programos. Demaskuodamas susiduri ne su intelektiniu priešininku, o su politiniu ar socialiniu priešu; demaskuodamas nori parodyti ne tai, kad pašnekovas klysta (šitai tau mažiausiai rūpi), o tai, kad jo akis dumiantys pareiškimai tiesiogiai išsirutulioja iš jo visuomeninės padėties, kurią prarasti jis bijo ir kurią pakeisti tu stengiesi. Reikia nepamiršti, kad ideologiniai kivirčiai, anot Marxo ir Engelso, yra labai suvaržyta ir tik iš dalies vaisinga socialinių permainų taktika, jos paskirtis – mobilizuoti darbo liaudį perver-smui, nes galiausiai „ne kritika, o revoliucija yra istorijos, taip pat religijos, filosofijos ir bet kurių kitų teorijų varomoji jėga“. Visa kita tėra „idealistiniai plepalai“¹⁵⁷. Kiek šie autorių žodžiai skiriasi nuo jų darbų, jau matėme.

Ideologijos mastus Marxas ir Engelsas brėžia įvairiai. Vienur jie teigia, kad *visos* be išimties mąstymo ir vaizduotės formos yra ideologinės, taigi netgi engiamieji socialiniai sluoksniai, kiek jie įsisąmonina savo gyvenimo sąlygas, įvardydamį jas kaip priešpaudą, kuria „iliuzijas apie save“. Kitur ideologija apribojama tik viešpataujančiosios klasės mintimis, turtingiesiems ir įtakingiesiems užgrobus ne tik materialios, bet ir dvasinės gamybos priemonės. „Kadangi jie viešpatuoja būtent kaip klasė ir nulemia visą tam tikros istorinės epochos apimtį, tai, savaime suprantama, jie tai daro visose jos srityse, vadinasi, viešpatuoja ir kaip mąstytojai [...]; ir tai reiškia, kad jų mintys yra epochos viešpataujančios mintys“¹⁵⁸. Dar kitur ideologiją Marxas ir Engelsas traktuoja

¹⁵⁶ Vladimir Lenin, „Materializmas ir empiriokriticizmas“, p. 343–7.

¹⁵⁷ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas, *Vokiečių ideologija*, p. 35.

¹⁵⁸ Ten pat, p. 39–41.

76 tik kaip sąlyginę ir jokių būdu ne visuotinę mąstymo apraišką, duodami aiškiai suprasti, jog įmanomas ir jokiai ideologijai nepajungtas mąstymas. Tai nėra demaskuotas mąstymas, tai yra iš principo neideologiškas mąstymas, kurio kaip tik dėl tos priežasties *a priori* neišmanoma demaskuoti. Apie tai tuojau.

Ar pirmąsį marksizmą reikėtų suprasti kaip antifilosofiją? Čia irgi rasime dvi medalio puses, kurios skiriasi ne tik savo nominaliomis vertėmis, bet ir valiutomis! „Reikia palikti filosofiją“, – trimituoja *Vokiečių ideologijos* autoriai, – reikia išsokti iš jos ir imtis tirti tikrovę kaip paprastam žmogui“. Ir toliau šiuurkščiu, bet ne mažiau vaizdingu, beveik aludišku, tonu dar prideda: „Filosofija ir tikro pasaulio tyrimas santykiauja vienas su kitu, kaip onanizmas ir lytinė meilė“¹⁵⁹. – Ką gi, turint galvoje būdą, kuriuo filosofinis antstatas sąveikauja su tikruoju pasauliniu pagrindu, esame spiriami manyti, jog onanizmas atsirado būtent iš lytinės meilės – savaime suprantama, nepasisekusios. Marxo ir Engelso protarpiais rodomas bjaurėjimasis filosofija nesuprastinas apskritai, šio gana dažnai demonstruojamo koktulinio dirgiklio – ne tradicinė *philosophia perennis*, o IX amžiaus idealistinė, socialistinė, kritinė vokiečių filosofija, kurios kūrėjai, strategai bei šaukliai buvo tokie idėjiniai susivienijimai, kaip „Laisvieji“¹⁶⁰, „Jaunoji Vokietija“¹⁶¹ ar Stehely'o¹⁶² draugija. Deja, liedami savo pagiežą ant tuometinės vokiečių filosofijos, Marxas ir Engelsas niurna tiesiog prieš filosofiją. Štai iš kur tas dviprasmiškumas šios mąs-

¹⁵⁹ Ten pat, p. 178.

¹⁶⁰ Taip vadinosi XIX amžiaus 5-ojo dešimtmečio pirmojoje pusėje veikęs Berlyno literatų jaunųjų hėgelininkų būrelis, kurio branduolį sudarė Bruno Baueris, Edgaras Baueris, Lüdwigas H. F. Buhlis, Maxas Stirneris ir kiti. Jau savo 1842 metų laiškuose Marxas kritikavo „Laisvuosius“ ir atsisakė spausdinti jų straipsnius savo redaguojamame *Rheinische Zeitung*.

¹⁶¹ Literatūrinė grupė, atsiradusi Vokietijoje XIX amžiaus 4-ajame dešimtmetyje, veikiamą Heinricho Heine'ės. Savo grožiniuose ir publicistiniuose kūriniuose išreiškdami opozicines „smulkiosios buržuazijos“ nuotaikas, „jaunosios Vokietijos“ rašytojai (Karlus Gutzkows, Winbargas, Theodoras Mundtas ir kiti) gynė sąžinės ir spaudos laisvę.

¹⁶² Cukrainės savininkas Berlyne, kur XIX amžiaus 5-ajame dešimtmetyje rinkdavosi radikaliai nusiteikę literatai.

tymo rūšies atžvilgiu. Tačiau kitose vietose, kai autorių netyko joks konfrontacinis susirėmimas, apie filosofiją jie atsiliepia itin pagarbiai, net svajingai. Pateiksiu vieną labai melodingą tokio svajingumo pavyzdį, „sueiliuotą“ pagal visus tradicinius filosofinės nuostabos kanonus:

„Ar filosofija [...] kiekvienoje šalyje turi turėti skirtingus principus, anot priežodžio: „Kokia šalis, toks ir paprotys“? Ar ji vienoje šalyje turi tikėti, kad $3 \times 1 = 1$, kitoje – kad moterys neturi sielos, trečioje – kad danguje geriamas alus? Argi nėra visuotinės žmogaus prigimties, kaip yra visuotinė augmenijos ir žvairgždžių prigimtis? Filosofija klausia: kas yra tiesa?, o ne: kas laikoma tiesa? Ji klausia: kas yra tiesa visiems, o ne: kas yra tiesa tik kai kuriems; metafizinės jos tiesos nepažįsta politinės geografijos sienų; politinės jos tiesos per daug gerai žino, kur prasideda „sienos“, – kad iliuzinį atskirų pasaulėžiūrų ir nacionalinių pažiūrų horizontą būtų galima supainioti su tikruoju žmogaus dvasios horizontu“¹⁶³.

Pateiktoje pastraipoje minimas iliuzinis atskirų pasaulėžiūrų ir nacionalinių pažiūrų horizontas, į kurio apgaulingas pinkelis ypač dažnai įviliojama filosofija. Tas horizontas – ne kas kita, kaip poetiška ideologijos metafora. Taigi yra filosofija, kurios tiesos „nepažįsta politinės geografijos sienų“, ir yra filosofija, kuri tarpsta kaip tik tarp tokių iliuziškų sienų. Kaip pasakytų Leninas, tokia filosofija priklauso *partiniams* visuomenės mokslams – štai kodėl jos teiginiais „negalima tikėti“:

„Kalbant apie filosofiją, negalima tikėti jokių nė vieno iš šių profesorių [Macho, Spenglerio, Poincaré, Avenariuso] žodžiu, nors jie gali pateikti vertingiausių darbų specialiose chemijos, istorijos, fizikos srityse. Kodėl? Dėl tos pačios priežasties, dėl kurios nė vienam politinės ekonomijos profesorius, galinčiam pateikti vertingiausių darbų faktinių, specialių tyri-

¹⁶³ Karl Marx, „Laikraščio Kölnische Zeitung Nr. 179 vedamasis“, p. 287–8.

*nėjimų srityje, negalima tikėti nė vienu žodžiu, jei pradeda-
ma kalbėti apie bendrąją politinės ekonomijos teoriją. Nes pas-
taroji – toks pat partinis šių laikų visuomenės mokslas, kaip ir
gnoseologija. Apskritai paėmus, profesoriai ekonomistai yra
ne kas kita, kaip mokyti kapitalistų klasės tarnai, ir filosofijos
profesoriai [kurių visi aliai vienas yra idealistai, fideistai, kleri-
kalistai] – mokyti teologų tarnai“¹⁶⁴.*

Marxo ir Engelso spektre dar buvo dvylika spalvų, o Lenino paletėje beliko keturios. Tačiau pastarojo pasitikėjimas gamto-tyra, kuri pavyzdingiausiai įkūnija *nepartinės* žinijos barą, yra būdingas – bent iš dalies dėl tų pačių priežastų, kurias nurodo Leninas – ir didiesiems jo mokytojams. Vis dėlto, ypač Engelso samprotavimuose, aptinkame dar ir kitokį filosofijos saulėlydžio pagrindimą. Mąstytojas įsitikinęs, jog po dviejų tūkstančių metų filosofijos ir gamtos mokslo vystymosi bei sąveikavimo, kurių eigoje nuo pirmapradžio stichinio materializmo per mono-teinistinį idealizmą vakarietiškas intelektas palengva dialektiškai perėjo prie „šiuolaikinio“ materializmo, – per šį ilgą pažangų laikotarpį filosofija atliko savo istorinę-episteminę misiją ir galiausiai privalėjo užleisti vietą šiuolaikinei gamtotyrai. „Tai iš viso daugiau jau nebe filosofija, o tiesiog pasaulėžiūra, kuri turi pasitvirtinti ir pasireikšti ne kažkokiam ypatingame mokslų moksle, bet realiuose moksluose. Taigi filosofija čia yra, pašali-
nama‘, t. y. ,tiek pat įveikiama, kiek ir išlaikoma‘, įveikiama savo forma ir išlaikoma tikruoju savo turiniu“¹⁶⁵. Atėjo metas kiekvie-
nam atskiram eksperimentiniam gamtos bei istorijos mokslui pačiam „išsiaiškinti savo vietą visuotiniame daiktų ir žinių apie daiktus sąryšyje“. Dėl šios priežasties „koks nors specialus mokslas apie šį visuotinį sąryšį darosi nebereikalingas“¹⁶⁶.

Greitu laiku šiems lakiems ir schemiškiems samprotavimams apie žinijos sričių sistematiką buvo lemta susidurti su „realiais“ keblumais, ir tuomet filosofijai buvo grąžinti tie laurai, kurie nuo

¹⁶⁴ Vladimir Lenin, „Materializmas ir empiriokriticizmas“, p. 343–7, 338–9.

¹⁶⁵ Fridrichas Engelsas, *Anti-Diuringas*, p. 119.

¹⁶⁶ Ten pat, p. 23.

seno dabino jos karališką galvą. Engelsas – matyt, pamokytas gyvenimo – prabyla apie gamtotyrininkus kaip apie „pusmokslus teorijos srityje“, ir, kad neliktų jokių nesusipratimų, dar paaiškina, jog tai esanti ta pati sritis, „kuri lig šiol buvo vadinama filosofija“¹⁶⁷. Tas nepakankamas gamtotyrininkų išprusimas ypač skausmingai reiškiasi dviem kryptimis: pirma, empiriniams mokslams iškėlus uždavinį – ką tik matėme, kaip Engelsas pats to reikalavo – patiems nustatyti teisingą tarpusavio sąryšį, minėtieji mokslai priversti įžengti į teorijos sritį, „o čia empiriniai metodai pasirodo esą bejėgiai, čia tegali padėti tik teorinis mąstymas“¹⁶⁸. Būtent toks, kokį dažnai empiriškai nusiteikę duomenų rinkėjai niekina, o niekindami nesupranta ir elgiasi neišmanėliškai¹⁶⁹. Taigi Engelsui nieko daugiau nelieka, kaip apsukti visą ratą ir – eilinių sykį superdialektiškai, nes kiekviena dialektika kartu yra superdialektika – pareikšti: teorinio mąstymo „gabumas turi būti išvystytas, išlavintas, o tam iki šiol nėra jokios kitos priemonės, kaip tik visos ligšiolinės filosofijos studijavimas“¹⁷⁰.

Pirma filosofija vejama į gatves, kur švilpia kulkos ir sprendžiamas tūkstantinės ar net milijoninės minios likimas, *keisti* gyvenimo, o eksperimentiniai mokslai, kurie iš prigimties linkę į technologinį tikrovės pertvarkymą, peikiami už jų nemokšiskumą ir vejami į kabinetinę aplinką, dulkėtų bibliotekų paunksnę studijuoti filosofijos. Kas tai? – marksiskai ir engelsiskai aukštytojoms apverstas pasaulis? Tiesiog vietos neradimas? Ar renesansiško visapusiškai išsilavinusios asmenybės idealo atgaivinimas, asmenybės, kurioje išpuoselėtos visos žinijos sritys susilieja į vieną darnų pažintinį santykį su tikru, faktiniu būviu? Ir taip, ir ne. Vyrus, į ideologiją žvelgusius kaip į gležną ir bejėgį vienadienį daigą ir čia pat skelbusius, jog

*„Nemokšiskumas – tai demoniška jėga, ir mes būgštaujame, kad dėl jo gali būti dar daug tragedijų“*¹⁷¹.

¹⁶⁷ Ten pat, p. 285.

¹⁶⁸ Ten pat.

¹⁶⁹ Ten pat, p. 285–6; Fridrichas Engelsas, *Gamtos dialektika*, p. 27–35.

¹⁷⁰ Fridrichas Engelsas, *Anti-Diuringas*, p. 285.

¹⁷¹ Fridrichas Engelsas, *Gamtos dialektika*, p. 27–35.

– tokius vyrus, prisipažinkime, nelengva suprasti, o su-
prasti tik vienaip išvis neįmanoma. Po palyginti nuodugnios
pažinties su šiais dviem mokslinčiais negaliu tvirtinti, jog tu-
riu daugiau atsakymų. Jei atvirai, tai atsakymų sumažėjo, bet
užtai padaugėjo žinių. Kaip „teisingai“ interpretuoti Marxą ir
Engelsą – į tai vienareikšmio atsakymo irgi nėra, o tie, kurie
siūlo vientisą ir nuoseklų – vadinasi, išrankiotą ir gerokai ap-
genėtą – šių filosofų aiškinimą, drįstu teigti, dar nepatyrė di-
dingos, besiblaškančios jų dvasios ir milžiniško, verpetuoto,
neramaus jų išsimokslinimo su daugeliu neišnarpliojamų maz-
gų ir tarpusavyje nesusieinančių gijų.

Reikia tik įsidėmėti, kad Marxo ir Engelso teiginiai – ne-
svarbu, kokie plačiasčiai ir bendravardiklinantys jie atrodytų
atskirą akimirką – dažnai suskyla į tris klases: tiesas apie praeitį,
tiesas apie dabartį ir tiesas apie ateitį. Dialektika, socialinis ir
ekonominis determinizmas, visa apimantis ideologijos viešpa-
tavimas – visi šie reiškiniai pilnutinai pasiglemžia praeitį, kauna-
si dėl kiekvieno teritorijos lopinėlio marksiškoje ir engelsiškoje
dabartyje, antrojoje XIX amžiaus pusėje, o pažadų žemėje –
ateityje, pranašiskai nuginkluojami ir paverčiami savo prie-
šybėmis – taikia ir vieninga žmonių bendrija, laisvu visuomenės
ir ūkio planavimu, tikru ir moksliniu tiesos pažinimu. Pagrindi-
nius dėsnius, kurie pagal marksizmą vyravo praeities istorijoje –
materializmą, dialektiką ir ideologinį reliatyvizmą – tas pats
marksizmas, bent jau ateityje, tikisi įveikti – ateityje, kurioje
nebebus klasinės priešpriešos, kadangi nebus klasių, ir kuri
valdys gamtą ir socialinius procesus pažinimo ir mokslo priemo-
nėmis, bendromis ir prieinamomis visiems tarpusavyje lygiams
bei laisviems socialistinės bendrijos nariams. Apie epistemologi-
nes marksiškosios ir engelsiškosios filosofijos sąsajas su Maxo
Schelerio žinojimo sociologija neverta šnekėti. Jos tokios gausios
ir akivaizdžios, jog tinkamu metu bei tinkamoje šios knygos
vietoje išryškės tiesiog savaime.

Friedricho Nietzsche's požiūris į tiesą: įkandimas mirtinai?

Po Marxo atsiversti Nietzsche'ė (1844–1900) – kaip nuo lokio persėsti ant gazelės: anas pūškavo, šitas švilpia, ten nuo sunkumo žemė dundėjo, čia nuo lengvumo krūmai šnara, pirmasis spindėjo pergalinga drąsa, bet kėlė nuobodulį, antrasis žavi eiklumu, bet gerokai įkyri savo lengvabūdišku pėdų mėtymu. Tiek linksimų proziškų palyginimų. O rimtai prisipažinsiu, jog apie Friedricho Nietzsche's kūrybą rašyti yra painu ir sudėtinga. Šis minties rapsodas, stiliaus virtuozas, kandus epigramistas, lakių aforizmų meistras ir aitrių žodelių laidytojas, šis šiurpus aptemusio ir nušvitusio proto vergas nesileidžia išspraudžiamas į jokių tradicinio filosofo rėmus ir tiksliausiai, tai yra apdairiausiai, gali būti įvardytas tiesiog kaip „rašytojas“.

Vienišius Nietzsche į save kreipdavosi įvairiais vardais: ne-savalaikio mąstytojo, psichologo, sielų žinovo, imoralisto, didžiųjų siekių žmogaus, laisvojo proto, pažinimo siekėjo, paskutinio Dioniso garbintojo. Tikriausiai pernelyg neapsiriksiu taręs, jog ir pats „štai taip kalbėjęs“ Zaratustra yra ne kas kitas, kaip pranašo mantija apsisiautęs Nietzsche. „Mano ambicija reikalauja dešimčia sakinių pasakyti tai, ką bet kuris kitas pasako visa knyga, – ko bet kuris kitas *nepasako* knyga...“¹⁷². Tai paties autoriaus žodžiai – kaip visad, šiek tiek nekuklūs ir pagyrūniški.

Labai įdomu, kas gi driekiasi tarp vienos dešimties nyčiškų sakinių ir kitos? Juolab kad tais dešimtsakiniais Nietzsche prirašė tuziną su viršum knygų. Aforizmai tarpusavyje kartais sutvirtinti

¹⁷² Friedrich Nietzsche, *Stabų saulėlydis*, p. 578.

palyginti storu logikos lynu, kaip antai veikaluose *Anapus gėrio ir blogio* bei *Apie moralės genealogiją*, tačiau daugeliu atvejų nuoseklumo gija grėsmingai suploneja, ima plyšinėti, kol visiškai nutrūksta, virsdama tik beletristiniu, tegul ir dailių, bet vis dėlto nerišlių ir tarpusavyje sunkiai suderinamų pasakymų dienoraščiu. Todėl užuot iš pabirų Nietzsche's išvalgų mėginę sudėlioti vientisą „sistemą“, verčiau susiaurinkime dėmesio lauką ir pasiteiraukime, kokią intelektualinę įtaką Nietzsche padarė visai Schelerio filosofijai, kokių postūmų davė pačiai žinojimo sociologijai.

Nietzsche – ko gero, labiausiai skaitytas, nagrinėtas, aptartas ir cituotas Schelerio mąstytojas, gimininga siela, nors ne bendramintis, tačiau ir ne antipodas, greičiau garbingas priešininkas ir įkvepiantis pašnekovas. Tiesa, nė vienoje Schelerio antraštėje nerasime Nietzsche's vardo. Keistokas dalykas, prisiminus, jog būtent ginčiuose su Nietzsche išsirutulioja dauguma Schelerio tiesų, būtent Nietzsche'ę – girdamas arba peikdamas – savo veikaluose jis dažniausiai mini. Tiesą sakant, su tokiais įkarščiais ir kūrybingu pasipriešinimu, jog Ernestas Troeltschas – prisiminkime – Schelerį taikliai apibūdino kaip „krikščioniškąjį Nietzsche'ę“¹⁷³.

Antai savo kaip rašytojo ir mąstytojo karjerą Nietzsche pradeda nuo tragedijos fenomeno tyrinėjimo ir aiškinimo, gyvenimą suprasdamas kaip iš esmės estetinį reiškinį, apimančią du prieštarigus, tarpusavyje kovojančius kūrybinius pradus – apoloniškąjį ir dionisiškąjį¹⁷⁴. – Palyginkite Schelerio straipsnį „Apie tragiškumą“¹⁷⁵.

Nietzsche'ę drąsiai galima vadinti kultūros ir visuomenės piktžaidėdžių aprašinėtoju bei nagrinėtoju, kuris savo mokslinį užsiėmimą mėgo vadinti „vivisekcija“. Žmonijos istorijoje jis išvel-

¹⁷³ Žr. Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, p. 258; istoriografinėje raštijoje retsykais taip pat vartojamas „katalikiškojo Nietzsche's“ epitetas (žr. Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, p. 742).

¹⁷⁴ Friedrich Nietzsche, *Tragedijos gimimas*.

¹⁷⁵ Max Scheler, „Über das Tragische“, S. 758–76.

gė dvi pramaišiu vyrausias morales – viena, stipriųjų, galinųjų ir kilmingųjų, antra, silpnųjų, valdinių ir tarnų. Kalbėdamas apie tuometinėje Europoje susiklosčiusią dorovinę padėtį, Nietzsche vienareikšmiškai teigė, jog čia karaliavo silpnųjų moralė, kurios ilgametis istorinis pagrindas – žydų religija bei iš jos išaugusi krikščionybė. Šios dvi religijos esą iš principo buvo sumanytos visuomenės neigaliųjų sopuliams maldyti ir tramdyti, tačiau silpnųjų ir nelaimingųjų minia prasimanė savų būdų, kaip kovoti su laimės apraiškomis, kurias pavydžiai stebėjo tarp gabiųjų, stipriųjų bei sėkmingųjų ir kurios jiems patiems buvo neprieinamos. Genama kerštingo *pagiežos* (*ressentiment*) jausmo, minia sugalvojo apversti vertybių hierarchiją ir kilmingus bei taurius dalykus pavadinti niekingais ir žemais¹⁷⁶. – Palyginkite Schelerio rašinius apie pagiežą ir neapykantą kaip kultūros patologijos objektus¹⁷⁷.

Žmogaus kančia ir skausmas – tai dar viena Nietzsche'į ypač kirkėjusi problema. Jis galvojo, kad šiuolaikinė gerovės visuomenė, trūk plyšk vengdama kiekvieno skausmelio ir fanatiškai besivaikanti malonumų, netenka suvokimo gelmės, atbunka ir nujautrėja, nes, pernelyg dirbtinai slopindama ir mažindama žmonių kančias, tokia visuomenė drauge slopina ir mažina žmonių gebėjimą džiaugtis gyvenimu¹⁷⁸. – Palyginkite Schelerio rašinius apie kančią, sielvartą ir skausmą¹⁷⁹.

Štai ką apie dvasinę žmonijos būklę, pasiektą kultūros pakopą, ar, tiksliau, *nuokopą* mums byloja šaukllys Zaratustra: „Einu per žmones tuos, keliauju su atvirom akim: *sumenko* jie ir dar

¹⁷⁶ Žr. Friedrich Nietzsche, *Linksmasis mokslas*, p. 198; to paties autoriaus *Apie moralės genealogiją*, p. 42, 51, 143–6.

¹⁷⁷ Max Scheler, „Über Ressentiment und moralisches Werturteil. Ein Beitrag zur Pathologie der Kultur“, S. 268–369. Taip pat plg. to paties autoriaus *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß* ir „Versuche einer Philosophie des Lebens“, S. 203–33.

¹⁷⁸ Žr. Friedrich Nietzsche, *Tragedijos gimimas*, p. 131; to paties autoriaus *Linksmasis mokslas*, p. 60; *Apie moralės genealogiją*, p. 147–53, 183; *Štai taip Zaratustra kalbėjo*, p. 154.

¹⁷⁹ Žr. Max Scheler, „Das Problem des Leidens“; to paties autoriaus „Vom Sinn des Leidens“; „Zu einer philosophischen Lehre von Schmerz und Leiden“.

84 labiau vis menksta – ir tai yra esmė jų laimės ir dorybės¹⁸⁰. Visą pasvėrus, tokia ir yra Nietzsche's diagnozė šioms laikams – XIX amžiui, šiai vakarietišakai kultūrai – krikščioniškai Europai, šiai dorovinei sistemai – užuojautos etikai, šiai politinei santvarkai ir socialinei sanklodai – pusiau demokratinei, pusiau anarchinei minios valdžiai: „Sumenko viskas, sumažėjo!“¹⁸¹ Dvasinis procesas, apie kurį su tulžingu apmaudu šneka Nietzsche, nėra paprasčiausias didesnio kiekio virtimas mažesniu aritmetine prasme. Tai greičiau žmogaus gabumų, vertybių, siekių ir sampratų suvidurkinimas, suplokštinimas, sulėkštinimas – masiškai vykdomas bendrasis lavinimas, demokratinė teisių lygybė, nusitrynusios ribos tarp visuomeninių luomų, rasių susimaišymas ir suvienodėjimas¹⁸², – visi šie pokyčiai iš pradžių tik stelbia, o vėliau ir *smukdo* pavienes genialias kūrybiškas asmenybes, *tuos* standartizuoto gyvenimo nepritapėlius, *tuos* socialinių dėsnių ardytojus, *tuos* ambicingus karštakošius antiutilitarus ir, Nietzsche's žodžiais, „distancijos patoso“ šlovintojus. – Palyginkite Schelerio straipsnį apie „Žmogų sulyginimo amžiuje“¹⁸³.

Verčių teorija, arba aksiologija, buvo viena iš filosofinių sričių, kurioms Scheleris skyrė daugiausia apmąstymų. Vertes jis padalijo į keturių lygių hierarchiją, kurios apačioje randame jusliškąsias malonumo ir nemalonumo vertes, o toliau, kopiant aukšty, aptinkame gyvybiškąsias kilmingumo ir niekingumo, dvasiškąsias gražumo ir bjaurumo, dorumo ir nedorumo bei teisingumo ir neteisingumo vertes, pagaliau religiškąsias šventumo ir nešventumo vertes. Antrasis lygis, be abejonės, yra pagrįstas nyčiskąja verčių „gera“ ir „prasta“ priešprieša. Pats Nietzsche proto tiesos paieškas mieliau iškeisdavo į svarstymus apie daiktų, asmenų, bendruomenių, istorinių laikotarpių ir paties gyvenimo vertes. Jo įsitikinimu, pagrindinė varomoji

¹⁸⁰ Friedrich Nietzsche, *Štai taip Zaratustra kalbėjo*, p. 165.

¹⁸¹ Ten pat, p. 164.

¹⁸² Ten pat, p. 163–5, 236, 258, 274–5; Friedrich Nietzsche, *Anapus gėrio ir blogio*, p. 446–7, 478; to paties autoriaus *Stabių saulėlydis*, p. 566.

¹⁸³ Max Scheler, „Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs“, S. 31–63.

istorijos jėga bei priežastis, lėmusi ženkliausius dvasinius per-versmus tautų bei kultūrų raidoje, – tai verčių perkainojimas, arba apvertimas. Būtent taip kadaise neva pasielgę krikščionys, kurie, neištengdami mėgautis šiuo pasauliu ir viskuo, kas jame gera ir gražu, malonu ir sveika, linksma ir nuotaikinga, stipru ir galinga, viską apvertė aukštyn kojom ir įtvirtino „kito“, „tobulesnio“ pasaulio idėją, kad „būtų galima apdergti gyvenimą šiaipus“¹⁸⁴. Būtent taip Nietzsche ketino atsilyginti šiuolaikinei krikščioniškai Europai, negailestingai skelbdamas Dievo mirtį ir tvirtai tikėdamas, kad „visų daiktų svoriai turi būti nustatyti iš naujo“¹⁸⁵.

Nietzsche save suvokė kaip senųjų verčių laužytoją ir naikintoją bei naujųjų verčių pranašą ir gynėją. Vietoj krikščionių Dievo jis garbino tobulo ir taisyklingo kūno sveikatą, vietoj išgainingojo dangaus jis šlovino žemiškąjį pasaulį, vietoj bebėgio tikėjimo gyvenimu anapus liaupsino prigimtinius potraukius ir juslišką veržlumą¹⁸⁶. – Palyginkite Schelerio rašinius apie verčių hierarchiją ir atskirus mėginimus ją pertvarkyti ar apversti¹⁸⁷.

Nors save Nietzsche daugelyje vietų įvardija kaip ateistą, tačiau, įdėmiau išiklausius į jo tvirtinimus, susidaro išpūdis, jog iš tikrųjų šis aštrialiežuvis kritikas religijos nesistengia nuvainikuoti, tiesą sakant, Nietzsche'į atrodo, jog religinis instinktas XIX amžiaus Europoje nepaprastai stiprėjo, tačiau šio instinkto šeimininkas, šiuolaikinis žmogus, su dideliu nepasitikėjimu atmesdavo būtent *teistinį* – dera suprasti – krikščioniškąjį religinio instinkto tenkinimo būdą¹⁸⁸. Taigi Nietzsche'į nekaltybės skraistę knieti nuplėšti iš tikrųjų *tik* nuo krikščionybės, demaskuojant jos piktadarybes žmogaus prigimčiai ir vystymuisi bei galutinai sugniuždant jos žalingą autoritetą visais dorovės ir kultūros klausimais.

¹⁸⁴ Friedrich Nietzsche, *Tragedijos gimimas*, p. 26–7.

¹⁸⁵ Friedrich Nietzsche, *Linksmasis mokslas*, p. 188.

¹⁸⁶ Dėl Nietzsche's požiūrio į vertes žr. Friedrich Nietzsche, *Anapus gėrio ir blogio*, p. 427; to paties autoriaus *Linksmasis mokslas*, p. 98; *Štai taip Zaratustra kalbėjo*, p. 43, 67, 118; *Apie moralės genealogiją*, p. 25, 29; *Anapus gėrio ir blogio*, p. 468.

¹⁸⁷ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*; to paties autoriaus *Vom Umsturz der Werte*.

¹⁸⁸ Friedrich Nietzsche, *Anapus gėrio ir blogio*, p. 362.

86 Būtent šia prasme Nietzsche *pasikrikštija* „antikristu“, kurio „nustatymą prieš krikščionybę lemia skonis, nebe argumentai“¹⁸⁹. – Palyginkite gausius Schelerio rašinius, ginančius, reabilituojančius bei iš naujo pagrindžiančius krikščioniškąją pasaulėžiūrą ir pasaulėjautą¹⁹⁰.

Pastarosiose keliose pastraipose negalėjote nepastebėti tam tikros ritmiškos dėstymo eigos, kurios sandara tokia: Nietzsche sako – Scheleris atsako. Filosofinių lygiagrečių gausa abiejų mąstytojų darbuose aiškiai rodo, kokį stiprų poveikį pirmojo idėjos darė antrojo sampratoms. Netrukus pamatysime, jog kaip ir visos Schelerio filosofijos, taip ir žinojimo sociologijos koridoriais dar ilgai klaidžios nerimstanti Nietzsche's dvasia – kartais kelrodė žvaigždė, kartais klatinga žaltvykslė.

Iš pirmo žvilgsnio gali nuskambėti kiek neįprastai, tačiau Nietzsche's filosofavimo pradžia labai panaši į metodinę Descartes'o abejonę¹⁹¹, tik Nietzsche, užuot domėjęsis nepajudinama mąstymo aksiomatika, iš kurios galėtų išvesti įvairiausias ontologines tiesas apie visatą, užuot sprendęs sudėtingus metafizinius ir kosmologinius galvosūkius, atsideda žmogaus psichiatrijos, visuomenės patologijos, kultūros istorijos tyrimams.

Kuo dvejoja Nietzsche, ką apraizgo metodinėmis abejonėmis? Ogi beveik viską, kas jį supa, pirmiausia pagrindines krikščioniškąsias Vakarų sąvokas bei vertybes. Principingas įtarumas, abejojimas, nepasitikėjimas verčia jį prieštarauti savo aplinkai, amžiui, autoritetams, pavyzdžiams, moralės kilmei, tradiciniam auklėjimui – šią iš esmės kritišką nuostatą Nietzsche vadina „savuoju *a priori*“¹⁹². Todėl, nagrinėjant Nietzsche's pasakymus, rei-

¹⁸⁹ Friedrich Nietzsche, *Linksmasis mokslas*, p. 156.

¹⁹⁰ Max Scheler, „Über östliches und westliches Christentum“; to paties autoriaus „Die christliche Gemeinschaftsidee und die gegenwärtige Welt“; „Zur Apologetik der Reue“; „Die christliche Persönlichkeit“; *Deutschlands Sendung und der katholische Gedanke*; „Zur religiösen Erneuerung“; „Der Friede unter den Konfessionen“; „Wert und Würde der christlichen Arbeit“; „Reue und Wiedergeburt“; „Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt“; „Probleme der Religion“.

¹⁹¹ Paties Descartes'o žodžiais, „antrąją moralinę taisyklę“. Žr. René Descartes, *Samprotavimas apie metodą*, p. 280–1.

¹⁹² Friedrich Nietzsche, *Apie moralės genealogiją*, p. 25, afor. 3.

kia būti atsargiam ir nepainioti metodinių abejonių, kurias autorius dažnai įvelka į teiginio formą su daugiau ar mažiau baigtinėmis išvadomis, kurių Nietzsche's filosofijoje apskritai labai nedaug. Pavyzdžiui, apybraižos *Apie moralės genealogiją* autorius be atvangos koneveikia krikščionybę už jos gyvenimą marinančius asketiškuosius idealus. Klausydamasis nepaliaujamų filipikų, skaitytojas norom nenorom susidaro įspūdį, jog Nietzsche apskritai nusiteikęs prieš kūno ir sielos susilaikymą, tačiau knygos gale didžiam skaitytojo netikėtumui filosofas išreiškia „didžią pagarbą asketiškajam idealui, kol jis sąžiningas, kol tiki pats savimi ir nekrečia mums pokštų!“¹⁹³ Savo pažiūras aforizmuose Nietzsche linkęs slėpti, o ne atskleisti. Jo paties žodžiais, „kiekvienas gilus mąstytojas, – o Nietzsche tikrai save laikė tokiu, – labiau baiminasi būti suprastas negu nesuprastas“¹⁹⁴. Šiandien šmaikštaudami galime pridurti, jog Nietzsche'i nėra ko baimintis.

Filosofinis mąstymas, leisdamasis į didžiąją idėjos kelionę, nustato kraštutines minties judėjimo ribas, kurias ženklina tokioomis priešingomis sąvokomis, kaip medžiaga ir dvasia, kūnas ir siela, protas ir jausmai, instinktai ir sąmonė. Tačiau mąstymas priešingas sąvokas ne tik atskiria vieną nuo kitos, bet ir nustato jų vertę viena kitos atžvilgiu, jis taria sau: medžiaga yra „žemiau“ negu dvasia, siela yra „aukščiau“ negu kūnas, protas yra „viršesnis“ už jausmus, sąmonė yra „kilnesnė“ už instinktus. Taigi filosofiniam mąstymui vienodai rūpi ir daiktų sąvokos, ir jų vertės. Manau, labai neapsiriksiu taręs, jog nuožmiausios filosofinių mokyklų kovos – kaip antai empirizmo ir racionalizmo arba materializmo ir spiritualizmo atveju – dažnai išsižiebavo ne dėl sąvokų ir ne dėl argumentų stokos ar logikos spragų, o dėl vertinių nesutarimų, dėl to, kad vieni menkino tai, ką kiti aukštino, ir atvirkščiai.

Štai čia pirmasis Nietzsche's posūkis – naujosios antropologijos posūkis mąstymo *sufiziologinimo* link. Nors ir nenorom, nors ir pašaipiai, Nietzsche vis dar kalba apie sielą, tačiau jai būdingas

¹⁹³ Ten pat, p. 179.

¹⁹⁴ Friedrich Nietzsche, *Anapus gėrio ir blogio*, p. 488.

88 dvasines galias pajungia fiziologinėms kūno reikmėms bei procesams, taigi apverčia hierarchinį kūno ir sielos santykį, kuris vyravo daugelį šimtmečių tiek Rytų, tiek Vakarų minties tradicijose. Jis nebetiki filosofijos objektyvumu, idealumu, grynumu, sąmoningumu, įtariai šnairuoja į minties savarankiškumą, logiškumą, sąžiningumą ar nešališkumą, jis klausia, „ar filosofija, apskritai imant, nebuvo iki šiol išvis tik kūno aiškinimas ir *kūno nesusipratimas*“¹⁹⁵.

Nietzsche nesiteisina ir neatsiprašinėja, jis nesišalina galimų pasekmių ir drąsiai tvirtina, jog mąstymas nėra savarankiškas, jis – priklausomas nuo kūno ir tarnauja šiojo poreikiams. Filosofas pasakoja ilgai stebėjęs ir akylai žiūrėjęs, ką mąstytojai rašę tarp eilučių, ir padaręs lemtingą išvadą, jog „didesnę sąmoningo mąstymo, taip pat filosofinio mąstymo dalį lemia instinktai“ bei iracionalūs vertinimai, už kurių slepiasi „fiziologiniai tam tikro gyvenimo būdo išsaugojimo reikalavimai“¹⁹⁶. Pačia kūniškiausia prasme filosofai pirma kažko trokšta ir tik *paskiau* – be visų kitų būdų – aną troškimą mėgina patenkinti dar ir šaltais, griežtais, abstrakčiais samprotavimais, tačiau šitaip gautos „tiesos“ iš tikrųjų tėra fiziologinių trūkumų slopinimo ir šalinimo priemonės, savęs apgaudinėjimas ir raminimas. Vadinasi, ir filosofą reikia suprasti ne kaip objektyvios tikrovės, o kaip subjektyvios savijautos tyrinėtoją, ir ne kaip tyrinėtoją, o kaip *advokatą*. Be kabučių ir be kreivo šypsno Nietzsche taria: „Filosofas, persiritęs per daugybę sveikatos būsenų bei nepaliaujamai vėl į jas patenkąs, yra perkeliavęs ir tiek pat filosofijų“¹⁹⁷.

Vadinasi, norint geriau suprasti kieno nors mintis, reikia gilintis ne į pačias mintis, o į žmogaus, kuriam tos mintys priklauso, savijautą, sveikatą, fizinę būklę, vertybinę nuostatą. Tas pats tinka ir visoms kitoms mokslinėms žmonijos tyrimų sritims – kultūrologijai, dorovės istoriografijai, sociologijai, psichologijai: kultūra prasideda „ne ‚sieloje‘, tikroji [jos] vieta yra kūnas, elgse-

¹⁹⁵ Friedrich Nietzsche, *Linksmasis mokslas*, p. 24.

¹⁹⁶ Friedrich Nietzsche, *Anapus gėrio ir blogio*, p. 320–1.

¹⁹⁷ Friedrich Nietzsche, *Linksmasis mokslas*, p. 25.

na, dieta, fiziologija; – visa kita – tik *padarinys*“¹⁹⁸. Galiausiai filosofuoja ne protas, o potraukiai! Tiesa virsta kūno funkcija. Antai kad ir kokie būtų klaidingi kantiškieji sintetiniai aprioriniai sprendiniai, vis dėlto ne teisingumas ar klaidingumas daro juos vertingus, o jų reikalingumas ir naudingumas išsaugant mūsų rūšį¹⁹⁹. Nuo šiol žmogaus dvasia priversta „iš gėdos rausti“, nes „šokt jai reikia pagal dūdą, kuria žarnynas groja“²⁰⁰.

Nuo šiol pažinti ar nepažinti ir apskritai ar galima ką nors pažinti – visus šiuos klausimus reikia laikyti bergždžiais bei klaidinančiais, nes žmogiškos, pernelyg žmogiškos filosofijos likimas sprendžiamas ne pačioje filosofijoje, ne uoliame tiesos apmąstyme, o poreikių, aistrų, norų, alkio, ligų, skausmų, išorinių dirgiklių blaškomame kūne, kurį taip pat aplanko sotumas, gera sveikata, numalšintos aistros paguoda, jusliškas pasitenkinimas, puiki savijauta ir gausybė kitų malonių būsenų.

Nietzsche netgi iškelia hipotezę, pamažu virtusią sudėtinga antropologine teze, esą vienintelė žmogui duota tikrovė – ne kokia nors savarankiškų daiktų visata, o mūsų troškimų ir aistrų pasaulis. „Mąstymas tėra šių potraukių tarpusavio santykiai“²⁰¹. Gyvybinių instinktų gausą ir įvairovę jungia ir vienija vienas pamatinis instinktas – tai pati bendriausia valios forma, kurią Nietzsche vadina noru valdyti arba valdžios troškimu. Šis vadinis skatulys – valdžios geismas – yra žmogaus pasaulio vienybės principas, vienintelis priežastinis šio pasaulio ryšys²⁰². Todėl tiesa ir pažinimas neturi jokių ypatingų, neišvestinių, savaiminių tikslų, jie iš prigimties tarnauja tik pirmykščiam gaivališkam norui viešpatauti visur ir viskam, kas pakliūva į žmogaus veiklos ratą, kuris be paliovos plečiasi. Tad kyla klausimas, ar nepažinimas ir netiesa negali būti tokie pat veiksmingi ir tinkami žmogaus valios įrankiai kaip ir tiesa bei pažinimas?

¹⁹⁸ Friedrich Nietzsche, *Stabų saulėlydis*, p. 575–6; to paties autoriaus, *Apie moralės genealogiją*, p. 148–53.

¹⁹⁹ Friedrich Nietzsche, *Anapus gėrio ir blogio*, p. 327.

²⁰⁰ Friedrich Nietzsche, *Štai taip Zaratustra kalbėjo*, p. 124.

²⁰¹ Friedrich Nietzsche. *Anapus gėrio ir blogio*, p. 348–9.

²⁰² Ten pat, p. 349.

Štai taip iš lėto priartėjame prie tiesos klausimo. Jeigu mąstymo ištakos glūdi ne daugiau ar mažiau tikrovę atspindinčiose sąvokose, o subjektyviuose potraukiuose bei geidavimuose, iš kur tuomet kildinti tiesą, kurią nuo seno įprasta laikyti varomąja pažinimo jėga? Tiesos atžvilgiu Nietzsche filosofuoja veikiau su skalpeliu negu su kūju. Kaip ir dera tikėtis, po vivisekcijos tiesos nebelieka, tačiau skrodėjas gana smulkmeniškai parodo, iš kokių žaliavos buvo išdrožtas tiesos stabas.

Dienos švieson Nietzsche pirmiausia iškelia faktą, jog daugelis senųjų tiesų iš tikrųjų tėra žmonių giminei parankios *klaidos*. Filosofas demonstruoja savotišką prietarų laužymo meną. Jis šneka apie moralinius, teologinius, demokratinius, tautinius, filosofinius, loginius, mokslinius prietarus²⁰³. Logika, pavyzdžiui, esą išaugusi ne iš kokių nors objektyvių minties ar būties dėsnių, o iš prietaringo tapatybės dėsnių, patogaus gyvuliško neapdairumo, kuris pratęs skirtingas daiktų savybes ar net pačius daiktus suplakti į vieną, nes pernelyg didelis proto atsargumas ir dėmesingumas darosi pavojingi gyvybei, mat, kovojant už būvį, reikia išmokti daryti staigius sprendimus, būti vikriam ir svarbiausia – nelūkuriuoti. Nietzsche's išvada tokia: „Loginių minčių ir sprendimų tėkmė mūsų dabartinėse smegenyse – tai procesas, kur vyksta kova tarp paskatų, kurios visos [...] yra labai nelogiškos ir neteisingos“²⁰⁴. Genamas šios abejonės ir dairydamasis pavyzdžių, Nietzsche persijoja filosofijos istoriją ir daugelį pamatinių filosofinių teiginių pavadina nepagrįstomis fantazijomis, tačiau bematant patikslina, jog tai yra ne šiaip sau išsigalvoti dalykai, o beveik neišvengiami, gyvenimą palaikantys ir skatinantys riktai. Mąstytojas kol kas netvirtina, jog žmogus negali pažinti tiesos, jis tik nori pasakyti, kad daugelis teiginių, kuriais mokslo žmonės buvo įsitikinę kaip amžinomis ir nepajudina-

²⁰³ Žr. Friedrich Nietzsche, *Apie moralės genealogiją*, p. 24, 25, 37; to paties autoriaus *Štai taip Zaratustra kalbėjo*, p. 105; *Anapus gėrio ir blogio*, p. 319 ir t., 331; *Linksmasis mokslas*, p. 288.

²⁰⁴ Friedrich Nietzsche, *Linksmasis mokslas*, p. 142–3.

momis tiesomis, tėra gudrūs bendruomeniniai prasimanymai, lengvinantys tautų gyvenimą ir padedantys išpildyti tiek pavienės, tiek kuopinės valios potroškius.

Jeigu, aiškindamas Nietzsche'ę, sustočiau šioje vietoje, galėčiau sau tarti „tiesa yra, tik neaiški jos vertė“. Tačiau nei jo samprotavimai apie tiesą, nei mano pastangos juos suprasti čia nesibaigia. Nietzsche tarsi nusigręžia nuo tiesioginio tiesos nagrinėjimo ir tradicinės filosofijos kelyje pasiūlo dar vieną posūkį. Tiesos galimybę – panašiai kaip Dostojevskis – sėdamas su metafiziniu jos garantu, krikščioniškuoju Dievu, ir skelbdamas šiojo mirtį, jis susiduria su nauja „tiesos vertės problema“ ir drauge išsikelia naują teorinį uždavinį „suabejoti tiesos vertę“²⁰⁵. Tikslumo dėlei, Nietzsche kartais kalba ne apie pačios tiesos, o apie tiesos *siekimo* vertę²⁰⁶, tačiau nenurodo, kuo anie du dalykai galėtų skirtis. O mes irgi nespėliokime. Daugumos praeities filosofų Nietzsche nelaikė laisvais protais kaip tyčia dėl to, kad jie vis dar *tikėjo* metafizine pačios tiesos verte, tikėjo, jog tiesa savaime yra vertinga ir brangintina²⁰⁷. Būtent šis aklas pasitikėjimas tiesa vertė juos užsispyrėliškai ginti tiesą kaip šventą, be galo vertingą ir nekritikuotiną dalyką²⁰⁸. Tačiau skirtingai negu Descartes'o, Nietzsche's dvejonės nesibaigia kokios nors nepaneigiamos aksiomos radimu. Greičiau priešingai – tiesos vertės klausimą bemat apspinta vis daugiau įtarimų, kol mąstymą ištinka dar viena analitinė krizė: „Kad tiesa vertingesnė už regimybę, tėra moralinis prietaras – prasčiausiai pagrįsta pasaulyje prielaida“²⁰⁹.

Tiesa nuvainikuota, nes ji neturi vertės? Regis, taip. Na, o visos prasimanytos žmogaus tiesos – tai tik „nepaneigiami jo paklydimai“²¹⁰. Kaip krikščioniškasis Dievas yra ilgiausiai trukęs mūsų melas, taip ir visi kiti mūsų įsikalbėti dalykai tėra klaidos ir

²⁰⁵ Friedrich Nietzsche, *Apie moralės genealogiją*, p. 173.

²⁰⁶ Friedrich Nietzsche, *Anapus gėrio ir blogio*, p. 319.

²⁰⁷ Friedrich Nietzsche, *Apie moralės genealogiją*, p. 171–2.

²⁰⁸ Ten pat, p. 174.

²⁰⁹ Friedrich Nietzsche, *Anapus gėrio ir blogio*, p. 348.

²¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Linksmasis mokslas*, p. 187.

92 apakimai²¹¹. Jeigu paprašytume Nietzsche's šiuos tvirtinimus pagrįsti, jis tik gūžtelėtų pečiais ir smalsaujamai pasiteirautų, „kas išvis verčia mus priimti prielaidą, kad egzistuoja esminga, „teisingumo“ ir „klaidingumo“ priešingybė?“²¹² Yra tik skirtingi regimybės laipsniai, perspektyvos, žiūros taškai, šviesesni ir tamsesni šešėliai bei atspalviai, bet nė vienas jų nėra „teisingesnis“ ar „klaidingesnis“. Epistemologija, kaip ir ontologija, pajungiama estetikai, kuriai tiesos vertinimas yra iš principo svetimas dalykas. Nietzsche's pasaulis – ši dievaičio Dioniso buveinė – tampa estetiniu reiškiniu, nes, tik būdamas toks, anot filosofo, jis gali būti pateisinamas²¹³. Šitaip kosmologiją galiausiai paversdamas *teodicėja*, keistu ir paradoksaliu būdu, ateistas Nietzsche ištisia ranką teistui Hegeliui, kuris savo istorijos filosofiją plėtojo irgi kaip *teodiciją*.

Paskutinis, žinojimo sociologijai itin svarbus Nietzsche's filosofijos bruožas – akivaizdus polinkis į genetinį aiškinimo būdą. Norėdamas suprasti kokį nors reiškinį, Nietzsche gilinasi į jo atsiradimo aplinkybes ir raidos pakopas. Poelgiai kildinami iš dingsčių, palikuonys – iš protėvių, vertybės – iš praktinių sumetimų, Dievas – iš religinių reikmių. *O kildinti* reiškia *aiškinti*, sakyti, kas daiktas, įvykis ar žmogus iš esmės yra. Nenuostabu, kad moralę Nietzsche sutapatina su moralės genealogija. Beje, šis žodis ir juo žymimas metodas su visais savo vingiais ir niuansais tiesiogiai prasišverbia į Schelerio terminiją, kai šis aptaria žinojimo genealogiją²¹⁴. Ne mažiau akivaizdūs „genealogijos“ saitai su Michelio Foucault „archeologijos“ sąvoka, vartota tyrinėjant medicininio suvokimo, humanitarinių mokslų ar pažinimo istorijas²¹⁵.

²¹¹ Ten pat, p. 243.

²¹² Friedrich Nietzsche, *Anapus gėrio ir blogio*, p. 348.

²¹³ Friedrich Nietzsche, *Tragedijos gimimas*, p. 58.

²¹⁴ Žr. skyrelį „Žinojimo genealogija“ šioje knygoje.

²¹⁵ Plg. Michelio Foucault'o veikalus: *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*; *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*; *The Archaeology of Knowledge*.

Nors pats Nietzsche, kaip ir juo sekęs Foucault, pripažįsta, jog kokio nors papročio istorija yra vis naujų to papročio interpretacijų vilkstinė, kurios atskiri tarpiniai „anaiptol neturi tarp savęs sietis, o tik susiklosčius aplinkybėms, atsitiktinai eina vienas po kito arba vienas kitą keičia“²¹⁶ – nors jis taip tvirtina, vis dėlto savo darbais įrodinėja ką kita. Juk genealogija įmanoma tik ten, kur aptinkamas rūšies ar proceso tęstinumas. Nyčiškoji genealogija nėra vienareikšmė. Kartais ji plėtojama kaip kokio nors dalyko istorinių radimosi sąlygų tyrimas, kartais – kaip antropologinės kilmės bei paskirties nagrinėjimas, kartais – kaip filologinis žodžių kilmės nustatymas, tiksliau, šiojo komplikacija, kurią įprasta vadinti etimologizmu (Martinus Heideggeris šia liga, matyt, bus užsikrėtęs nuo paties Nietzsche’s).

Pirmuoju atveju darsyk susiduriame su paslaptingu Nietzsche’s ir Hegelio pažiūrų suartėjimu. Anot Hegelio, norint suprasti kokį nors reiškinį, būtina ištirti jo istoriją, nes reiškinys iš tikrųjų ir yra jo paties istorija. Pavyzdžiui, filosofija yra jos pačios istorinis tapsmas. Nėra filosofijos, yra tik filosofijos istorija, tačiau ši ir esanti filosofija. Panašiai elgiasi ir Nietzsche, tik jam reiškinio ištakos yra dar lemtingesnės siekiant apibrėžti ir įvertinti vėlesnes to reiškinio raidos pakopas. Tam tikru požiūriu vėlesnės pakopos nuo ankstesnių skiriasi tik apvalkalu, bet ne branduoliu, ne esme. Kuo gimei, tuo būsi visą laiką.

Antai religijos kilmė glūdi istoriniame jos įkūrėjuje, kuris, vadovaudamasis nepaprastu psichologiniu išvalgumu, „neklysdamas supranta tam tikrą vidutinį žmonių tipą“ ir sugeba įprasminti jų gyvenimo kančias, susieti jas su išganyimo viltimi²¹⁷. Sąmoningas savęs ir savo poelgių apmąstymas, arba savimonė, yra kilęs iš žmogaus negalėjimo išsiversti be aplinkinių pagalbos grumiantis su visur tykančiais pavojais – žodžiu, iš bandos prigimties. Jungtinės pastangos yra galingesnės ir našesnės, o veikti išvien galima tik sugebant staigiai ir tiksliai išreikšti ir suprasti savo bei

²¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Apie moralės genealogiją*, p. 87–8.

²¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Linksmasis mokslas*, p. 254–5.

94 kitų vidines būsenas ir reikmes. Būtent iš šios perdėm gyvenimiškos būtinybės „išreikšti save kitiems“ ir „suprasti kitus“ pamažu išsirutuliojo savimone, pamėgdžiojanti savęs ir bendruomenės dvejybę sangražiniu savęs kaip kito apmąstymu²¹⁸. Panašiai ir pareiga, teisingumas bei kitos dorovinės vertybės yra kilusios iš tokių pirmą kartą civilizacijos pakopoje užsimezgusių santykių, kaip prekybiniai mainai, lėšų skolinimas ir skolinimasis, gėrybių pirkimas ir pardavimas, gamtinių išteklių ir žmogaus dirbinių įkainojimas²¹⁹. Kildinti religiją iš žmogaus šiuo atveju – tai yra taikant genealoginį metodą – vadinasi, religiją laikyti tik žmogaus *dirbiniu*. Tas pats nutinka ir sąmonei, ją išvedant iš bandos, arba dorovinėms vertybėms, jas kildinant iš ūkinės veiklos, kuriai būdinga lyginti įvairius gamybinius bei prekybinius dydžius. Pradinė pakopa paaiškina paskutinės *esmę*, nors reikškinys, apie kurio tapsmą šnekama, regimai gali būti pakitęs *iš esmės*.

Kitokią prasmę genealoginis tyrimas įgauna, kai Nietzsche prabyla ne kaip papročių istoriografas, o kaip žmogaus prigimties filosofas, nuo laikinių radimosi sąlygų pereidamas prie antropologinių nagrinėjamo reiškinių ypatybių. Aptarkime moralės kilmės pavyzdį. Nietzsche pirmiausia įspėja, jog kalbėsiąs tik apie visuomenės moralę, tai yra apie žmonių „bandai“ parankią elgseną. Jis išskiria tris visuomeninės moralės raidos tarpsnius: laikus, kai instinktai narsumas, žiaurumas, kerštingumas, klastingumas, ūmumas, plėšrumas, valdžios troškimas, fizinis pajėgumas visuomenei buvo naudingi, ypač ginantis nuo išorės priešu, ir todėl tos pačios visuomenės buvo gerbiami, ugdomi bei puoselėjami; laikus, kai visuomenė atsisigriebė į vidaus priešus ir šalina visus žmogiškosios prigimties kraštutinumus bei pavienio asmens nukrypimus nuo normos; šiuo laikotarpiu išivyrąja priešingi, „demokratiniai“ polinkiai ir siekiai, Nietzsche's žodžiais, „saikinga, kukli, prisitaikanti, niveliuojanti mąstysena“ ir „troškimų *pusėtinumas*“²²⁰. Trečias tarpsnis įsigali tuomet, kai visuomenės moralė

²¹⁸ Ten pat, p. 255–8.

²¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Apie moralės genealogiją*, p. 79–80.

²²⁰ Friedrich Nietzsche, *Anapus gėrio ir blogio*, p. 401.

apskritai ima vengti griežtumo ir tvirtumo, ne tik spręsdama apie save, bet ir vertindama nusikaltėlių bei savo priešų poelgius. Nietzsche'i tokia visuomenė atrodo liguistai suglebusi ir išlepusi. Tai jo laikų Europa, kuri „užstoja savo skriaudėją, nusikaltėlį“, nes „patys ‚bausmės‘ ir ‚privalejimo bausti‘ vaizdiniai kelia jai skausmą ir baimę“²²¹.

Taigi iš pirmo žvilgsnio atrodytų, jog susiduriame su trimis skirtingais visuomeninės moralės tarpniais, kurie keičia vienas kitą, o ne rutuliojasi vienas iš kito. Šia prasme Nietzsche's tyrimas nėra genealoginis. Jis tampa genealoginis tada, kai rašytojas kiekvienoje iš trijų visuomeninių moralinių išžvelgia bendrą antropologinį veiksnį, kuris lemia visuomeninės moralės susidarymą apskritai, nes glūdi pačioje visuomenės sandaroje ir esmėje. Tai savisaugos instinktu grindžiama visuomenės baimė, kuri, pasak Nietzsche's, ir yra „moralės motina“²²². Ir jei kada nors stotų tokie taikingi ir santarviški laikai, jog visuomenei nebereikėtų baimintis jokių pavojų, tai jai nebereikėtų ir jokios moralės.

Trečias ir paskutinis genetinio aiškinimo būdas – etimologija. Pagal išsimokslinimą Nietzsche buvo filologas. Puikiai išmanydamas graikų ir lotynų kalbas, retkarčiais jis neatsispirė tam keistam „kildinimo“ žaidimui, kai pradinė žodžio reikšmė tam tikra prasme įpareigoja dabartinę jo vartoseną ir net nuspelvina dabar juo įvardijamą dalyką. Pavyzdžiui, savo apybraižoje *Apie moralės genealogiją* Nietzsche narplioja įvairiausias reikšmines sąsajas tarp indišku, graikišku, lotynišku, gotiškų bei vokiškų žodžių, kuriais kadaise buvo nusakomi aukštesnieji socialiniai sluoksniai, ir iš daugialypių tų žodžių reikšmių kildina šiuolaikinio žodžio „gera“ reikšmę²²³. Šis metodas, kaip ir pirmasis, dabartį aiškina praeitimi, tačiau nepakankamai pabrėžia tai, kas viena ir kita jungia, o dar dažniau skiria – plyšinęjantį ir trūkinėjantį istorinį tapsmą.

²²¹ Ten pat, p. 401.

²²² Ten pat.

²²³ Friedrich Nietzsche, *Apie moralės genealogiją*, p. 37–9.

Kokias intelektines nuotaikas – nebūtinai sampratas – Nietzsche pasėja jau ir taip abejonių pritvinkusioje XIX amžiaus pabaigos – XX amžiaus pradžios Europoje, ypač germaniškuose kraštuose? Tiesos nėra, yra tik potraukiai, kuriuos maitina pamatinis valdžios instinktas. Bet net jei tiesa ir būtų, ji neturėtų jokios vertės. Praradęs tiesą kaip savo orientyrą pažinimas niekuo nebesiskiria nuo nepažinimo. Jis paklūsta fiziologinėms reikmėms, kurias subjektas siekia patenkinti, įtvirtindamas kuo didesnę, platesnę bei visapusiškesnę savo valdžią. Tad, užuot kalbėję apie „teisingą“ ir „klaidingą“ pažinimą, greičiau turėtume šnekėti apie „stipresnį“ ir „silpnesnį“. Juk pažinimo šeiminingai, instinktai, apibūdinami pagal jų gyvybingumą ir smarkumą, jie nesisistengia atitikti pasaulį, jie geidžia, kad pasaulis atitiktų juos! Dabartinį žmogų, jo dorovinius vertinimus, jo teisingumo jausmą, taip pat įsitikinimus bei papročius, ant kurių pamato suręsta šiuolaikinė visuomenė – visa tai Nietzsche išveda iš kadaise vyravusių to žmogaus ir tos visuomenės ketinimų, dingsčių, dorybių, elgesio ir mąstymo būdų, kurie savo prasme dažnai ne tik nutolsta, bet ir tiesiog prieštarauja dabartinei praktikai. Nepaisant to, visi anie pirminiai pasaulėžiūriniai ir doroviniai motyvai tampa dabartinės praktikos *demaskavimo* pagrindu, nes slapta vadovaujamasi genealogine prielaida, jog istoriniai reiškiniai, – nesvarbu kiek epochinių drabužių jie jau pakeitę ir dar pakeis, – vis tiek negali pakeisti savo prigimties.

Nepadoriosios Sigmundo Freudo mintys: psichoanalizės atsiradimas

Įsivaizduokite: nei iš šio, nei iš to jus ima kamuoti nemiga, skauda galvą, sutrinka kvėpavimas, išsiderina širdies veikla, dingsta apetitas, krečia šaltis. Nejuokais susirūpinate savo sveikata ir kreipiatės į gydytoją tikėdamiesi, kad jis įvardys ligą ir išrašys reikiamų vaistų. Bet įvykiai pakrypsta kita linkme. Pirmiausia apžiūrėjęs ir ištyręs gydytojas netikėtai pareiškia, kad jūsų negalios priežastys nėra grynai fizinės ir siunčia apsilankyti pas psichiatrą.

Išvarginti vis prastėjančios savijautos, bet drauge kupini vilties, jog netrukus išsiaiškinsite, kuo sergate, ir bematant pradėsite gydymą, išsiruošiate pas aną mįslingąją psichiatrą – mįslingąją, nes juk nelabai nutuokiate, kuo jis užsiima. Mandagiai pasibeldę į duris, žengiate į kabinetą, o ten jus pasitinka solidžios išvaizdos barzdotas vyriškis ir pasodina į minkštą kėdę. Ne, jis neprašo nusirengti ar iškišti liežuvį. Jis tik be perstojo klausinėja – klausinėja apie viską, kone kvočia, kaste kasasi į slapčiausius jūsų asmenybės kodus – troškimus, fantazijas, manijas, apnuogina netgi tas atminties kerteles iš jūsų gyvenimo, apie kurias vien pagalvojus užverda kraujas, darosi baugu ir kartu gėda, apima įnirsis, žliaugia prakaitas.

Po ilgo ir dirginančio pašnekesio pasigirsta atsargi psichiatro diagnozė: šitas nesveikavimas atsiradęs dėl perdėtos kastracijos baimės, tas – dėl vaikystėje pasireiškusio didelio lytinio potraukio motinai, o štai anas – dėl slapto troškimo nužudyti savo tėvą. Beje, dar kai kas! – staiga priduria psichiatras, krapštydamas apžėlusį smakrą – visi tie namai lygiomis sienomis jūsų sapnuose –

98 tai užuomina apie jūsų tėvą, o balkonai ir kiti architektūriniai kyšuliai, kurių galima išverti – apie jūsų motiną, pagaliau anie kenksmingi vabzdžiai – tai jūsų broliai ir seserys. Ką gi, jūs sukrėsti, priblokšti, netekę žado. Pažintis su šiuo įžūliu tardytoju atrodo kaip nevykęs pokštas ar, tiksliau, kaip pernelyg vykęs pokštas. Jūs – tai eilinis XIX amžiaus pabaigos pacientas, anas kandus kvotėjas – tai genialusis Sigmundas Freudas (1856–1939), psichoanalizės pradininkas.

Savaime suprantama, ką tik nutapytas epizodas yra karikatūriškai supaprastintas, tačiau išpūdis, kurį kadaise sukėlė tiesmukas, kone begėdiškas Freudo dėstymas apie intymiausius dalykus – giliausius lytinius žmonių potroškius bei aistras – tas išpūdis daugeliu požiūrių ne tik pakirto tradicinės dorovės šaknis, bet ir tiesiog glumino, siutino, kurstė įtūžį šių normų puoselėtojai, XIX–XX amžių sandūroje gyvenusiam ir dirbusiam europiečiui.

Į teorinius savo atradimus Freudas žvelgė kaip į milžinišką perversmą žmogaus dvasios tyrimuose. Jis įvardijo du sunkius smūgius, kuriuos „naiviai žmonijos savimeilei“ buvo sudavęs mokslas²²⁴. Tai Mikalojaus Koperniko heliocentrinė sistema, atėmusi iš Žemės visatos ašies vaidmenį, ir Charleso Darwino rūšių evoliucijos sampratą, kildinusi žmogų, kaip ir visą kitą gyvūniją, iš tolydaus gamtos vystymosi, o ne iš ypatingo, dieviško kūrybos akto. Bet trečiojo, skaudžiausio ir lemtingiausio, kirčio žmogaus puikybė susilaukė, kai psichoanalitiniai tyrimai – vadovaujant Freudui – atskleidė, jos ši išdidumu spindinti būtybė „nėra net savojo būsto šeimininkas“ ir „turi pasitenkinti apgailėtinomis žiniomis apie nesąmoningus savo psichikos gyvenimo vyksmus“²²⁵.

Kur esama ūmaus perversmo, ten esama nuožmaus pasipriešinimo. Drąsūs ir šokiruojantys Freudo pareiškimai tuometinėje mokslo bendruomenėje įsiūbavo didžiulę ginčų bangą, pradedant atviru šaipymusi ir baigiant giliu išiklausymu, susižavėjimu bei karštu noru bendradarbiauti. Freudas buvo užsispy-

²²⁴ Sigmund Freud, *Psichoanalizės įvadas*. Paskaitos, p. 260.

²²⁵ Ten pat.

ręs teoretikas, niekam nenuolaidžiavo, stropiai laikėsi empirinių stebėjimų, kuriais grindė aiškinamąsias savo hipotezes, vengė visko, ką pats vadino mokslui neprideramu komerciniu paslaugumu.

Didžiausią susierzinimą Freudso amžininkams kėlė du jo teiginiai: tai, kad tiriant žmogaus psichiką sąmonė yra pirmesnė ir pamatiškesnė už sąmonę ir kad lytiniai potraukiai lemia daugumą žmogaus minčių, jausmų bei poelgių. Netrukus sugrįšime prie šių dviejų teiginių, gal daugiau prie pirmojo. Tačiau jau dabar svarbu pažymėti, jog Freudas, kaip tikras žinojimo sociologas, akylai numatė tuometinės kultūrinės ir socialinės aplinkos priešišumą, kurį iš dalies, pernelyg neužsigaudamas, tomis teorijoms ir aiškino:

„Juk žmogaus prigimtis tokia, kad jis laiko neteisingu tai, ko nemėgsta, lengvai atrasdamas atitinkamų neigiamų argumentų. Žodžiu, visuomenė pateikia nepageidautinus dalykus kaip neteisingus, ji neigia psichoanalizės tiesas, pasitelkdama loginius ir faktinius [...] argumentus, ir laikosi šių prieštaraivių kaip prietarų, nepaisydama visų bandymų juos įveikti“²²⁶.

Susipažinkime su pagrindinėmis psichoanalizės sąvokomis. Pradėsiu, nuo ko pradeda pats Freudas savo *Psichoanalizės įvade*, – elgesio riktų ir sapnų aiškinimo. Kadangi elgesio riktų esama įvairių: šnekos, rašymo, skaitymo, klausos, maršos, nukišimo, pametimo ir panašiai, siūlau apsiriboti tik pirmąja grupe – šnekos riktai, kai pokalbio metu išsprūsta koks nepageidautinas žodelis ar posakis.

Turbūt kiekvienas esame pakliuvę į tą, kartais linksmą, kartais itin nemalonią padėtį. Štai pora pavyzdžių iš asmeninės mano patirties: prieš kelerius metus, dirbdamas leidykloje, vienai vyresnio amžiaus redaktorei vietoj paginacijos nurodžiau „vaginaciją“ (mano akibrokštas, ačiū Dievui, buvo nuleistas negirdomis), kitąkart su drauge filosofe aptardamas paties Freudso *Psichoanalizės paskaitas*, jas netyčia pavadinau „psichoanalijos“ paskaitomis (šįsyk nebuvo kur slėptis, abu prapliupome nesu-

²²⁶ Ten pat, p. 18–9.

100 tvardomu juoku). Iš pirmo žvilgsnio atrodytų, jog man tiesiog susipynė liežuvis, suvėliau skiemenis ar kalbos garsus, ir daugiau nieko. Taip įvyko netyčia, nenorom, tarsi prieš mano valią. Vadinasi, anie iš pažiūros visiškai atsitiktiniai mano poelgiai *neatspindėjo* manęs, *nebuvo reikšmingi* apibūdinant mano asmenybę.

Kitaip galvotų Freudas. Pirmiausia jis atkreiptų dėmesį į tai, jog ir vienu, ir kitu atveju bendravau su moterimis, abu kartus mano pasakymuose įsivėlusios klaidos buvo susijusios su priešinga lytimi pačia tiesiogiausia prasme, tai yra su moteriškomis genitalijomis (makštimi) arba jų pakaitalu (išange); taip pat reikšminga ir tai, jog abu šnekos riktai pasireiškė klasikinėmis kalbomis, o ne gimtąja, bylodami įmantrų mano pažiūrų ir ketinimų dangstymą, ne mažiau buvo reikšmingas ir mano ryžtingas bandymas išsižadėti savo žodžių kaip svetimų ir atsitiktinių, liudijantis, jog mano santykis su savo pažiūromis ir ketinimais buvo prieštaraujamo, slopinamo pobūdžio.

Vadinasi, turėjau (slaptą) ketinimą, jį mėginau savyje užgniauzti, tačiau per klaidą nevalingai atskleidžiau, supainiodamas su tuo, ką norėjau iš tikrųjų pasakyti, dėl to gerokai sutrikau ir akimirksniu pasitaisiau, nieko nenučiuokdamas apie ano ketinimo buvimą. Štai kodėl Freudo nagrinėjimo būdą galima vadinti *įžvalgumo metodu*. Ten, kur eilinis žmogus yra linkęs sakyti „nėra“, Freudas sako „yra“; ten, kur pirmasis neaptinka jokios prasmės ir yra pasirengęs šalintis savo poelgio kaip ne savo, antrasis *įžvelgia* glaudų ir prasmingą sąryšį.

O kaip yra sapnų atveju? Ilgus amžius jie laikyti stebuklinga, daimoniška, nusavinančia, pamišėliška žmogaus būseną, kurią valdo paslaptingos išorinės jėgos, nepaisančios žmogaus valios. Antai senovės žydai sapnus laikė vienu iš tiesioginių būdų, kuriuo Dievas ar angeliški jo pasiuntiniai kreipdavosi į žmones, užtenka prisiminti Jobo, Juozapo, pranašo Danieliaus pasakojimus *Senajame*, ar Juozapo, Marijos vyro, istoriją²²⁷ *Naujajame Testamente*. Antikinis pasaulis sapnus siejo su Olimpiečiais, turėjo

²²⁷ Atitinkamai žr. Job 33,15–7; Pr 40,8; Dan 2, 27–8; Mt 1,20; 2,12–3, 19, 22.

tam skirtas šventovės – orakulus, kur darbavosi etatiniai sapnuotojai ir profesionalūs sapnų aiškintojai: aiškiaregiai (gr. *μαντις* – beprotis) bei pranašautojai (gr. *προφητης* – skelbėjas). Prie sapnavimo kaip ypatingo vidinio atsimaitymo šliejosi kitos mistiškos būsenos – poetiškoji ekstazė ir religiškasis įkvėpimas, kuri antikos teoretikai suvokė kaip laikiną Dievo įsikūnijimą žmoguje (gr. *ενθουσιασμος* – įsidievinimas). Ir vienu, ir kitu atveju sapnų turinys, kilmė ir susidarymo aplinkybės buvo suprantami kaip nežmogiški.

Slenkant amžiams sapnus imta aiškinti ir kaip gamtinę paskirtį turinčius reiškinius, atkuriančius ir palaikančius dvasinę bei fizinę žmogaus pusiausvyrą. Pavyzdžiui, Immanuelis Kantas sapnavimą laikė fiziologiškai tikslinga veikla, manė, kad sapnai miegančiame kūne išjudina gyvybinius procesus, kurie būtini, kad organizmas ne tik susigrąžintų jėgas, bet ir visai neužgestų²²⁸. Freudas irgi pabrėžė fiziologinę sapnų paskirtį, tačiau pagrindinį dėmesį sutelkė į kitą jų savybę – turimą simbolinę reikšmę, kuri analitikui atskleidžia ne dieviškus kuždesius, o giluminį dvasios posluoksnį – pasąmonę ir jos lemtiną poveikį įvairiapusei asmenybės raidai.

Sapną Freudas suprantą kaip psichikos atsaką į dirginančius dienos išgyvenimus. Šio atsako tikslas – minėtus potyrius, dažniausiai neišsipildžiusius norus, patenkinti haliucinaciniais vaizdiniais ir taip nukenksminti jų neigiamą poveikį žmogaus psichikai. Kertinė sąvoka čia yra noras, apie kurį sapnuotojas paprastai nieko nežino, jis nesąmoningas, nors reiškiasi ir dienos metu. Freudo įsitikinimu, išnagrinėjus sapno turinį, tiksliau, jo atpasakotą simbolinį pakaitalą, galima pažinti tuos nuslopintus norus, kurie yra esminiai siekiant suvokti asmenybę, jos formavimąsi praeityje ir ateities vystymosi kryptį.

Susapnuotas vanduo gali simbolizuoti gimimą, tolstantys geležinkelio bėgiai – mirtį; lazdos, skėčiai, kartys ar medžiai – vyro varpą, o moters lytinius organus sapne gali pakeisti duobės,

²²⁸ Immanuel Kant, *Sprendimo galios kritika*, p. 234–5.

102 urvo, lagamino, kišenės, laivo vaizdiniai. Čia, kaip ir šnekos riktų atveju, Freudas atkakliai laikosi visuotinio reikšmingumo principo: „Mes nemanome, kad sapne yra atsitiktinių ar nereikšmingų dalykų, ir tikimės, kad jis paaiškęs, išsiaiškinus kaip tik tokias nereikšmingas, nemotyvuotas detales“²²⁹. Čia, kaip ir šnekos riktų atveju, žmogaus elgsenoje, jausenoje ir mąstysenoje Freudas aptinka daugybę įvykių ir darinių, kuriems pats žmogus arba neteikia prasmės, laiko atsitiktiniais, arba išvis neigia jų buvimą.

Freudo sistema išsiskaido į dvi – asmenybės ir psichikos – teorijas. Iš esmės abi jos gvildena tą patį dalyką – žmogų, tačiau skirtingais požiūriais. Tai šiek tiek apsunkins dėstymą, kadangi, vengiant raizgaus kalbėjimo ir nereikalingo pasikartojimo, reikės keliskart nuo vienos teorijos persokti prie kitos.

Savo moksle apie asmenybę Freudas vaizduoja žmogų kaip rišlią dvasinių procesų sąrangą – rišlią teorinę, nebūtinai faktinę prasmę. Sekdamas tradiciniu žmogaus sandaros skirstymu į jauslinę, jausminę ir protinę, jis siūlo savaip išplėtotą, trigubą schemą, kurios apačioje – *Id*, viduryje – *Ego*, o viršūnėje – *Superego*.

Id sudaro visa, kas asmenybėje atiduota kūno potraukių, aistrų, lytinio geidulio (*libido*) valdžion. *Id* reiškiasi ikidoroviniu lygmeniu kaip pirmykštės, iš savęs trykštančios, nesąmoningos energijos indas. Freudas šią energiją daugiau ar mažiau tapatino su seksualiniu akstinu, kurį buvo linkęs laikyti vieninteliu tikru potraukiu, nors tikrovės prispirtas vėliau pripažino ir kitas potraukių rūšis – pavyzdžiui, *Ego*, taip pat mirties ir naikinimo paskatas.

Kitas asmenybės klodas – *Ego* – susidaro, sąveikaudamas su *Id* užvaldžiusiais potraukiais, tačiau akiai jiems nebepakludamas, greičiau juos perprasdamas, įvaldydamas ar, reikalui esant, nuslopindamas. Amoralusis *Id* vergauja jusliniams instinktams, *Ego* tariausi su protu ir stengiasi tapti dorovingas. Tačiau ne visuomet *Ego* sekasi suvadelioti *Id*. Šių dviejų asmenybės sluoksnių santykį Freudas lygina su raiteliu, kuris turi sutramdyti stipresnį

²²⁹ Sigmund Freud, *Psichoanalizės įvadas*. Paskaitos, p. 107.

už save arklių: „Lygiai kaip raiteliui, nenorinčiam išsiskirti su žirgu, dažnai nebelieka nieko kita, kaip tik vesti jį ten, kur šis nori eiti, taip ir *Ego* įgyvendina *Id* valią, tarsi tai būtų jo paties valia“²³⁰.

Išryškėja trys svarbūs dalykai: (a) vientisa asmenybė, (b) vis dėlto susidvejina, pasidalydama į du atskirus pradus, vienas kurių remiasi biologinės rūšies bendrumu, kitas – atskiros sąmonės ypatingumu, (c) šių dviejų pradų sąveika – tarsi mūsų laukas, kuriame tai vienas, tai kitas priverstas sudėti ginklus. Kai parklupdomas *Ego*, beatodairiškai tenkinami jusliniai potroškiai, kai pažabojamas *Id* ir sutramdomas kūniškas geismas, atsiranda erdvės aukštesnėms kultūrinėms, meninėms bei socialinėms žmogaus dvasios vertybėms, susiklosto palankios sąlygos ugdyti jaunai, bręstančiai asmenybei. Priešingu atveju, tai yra „visiškai prasiveržus seksualiniam potraukiui, auklėjimo galimybės, – pasak Freudo, – praktiškai išnyksta“²³¹, o sunkiai kurtas kultūros statinys palengva ima eizėti ir kiūžti.

Ego virsta asmenybės ir jos aplinkos tarpininku, mėgina tarpusavyje suderinti vidinio ir išorinio suvokimo atmainas, nutiesti tiltą tarp sąmonės ir daiktiškojo pasaulio. Tačiau ir šiame kelyje *Ego* sėkmė yra nepastovi ir permaininga. Freudo žodžiais: „Būdamas viduryje tarp *Id* [t. y. vidinio patyrimo] ir realaus pasaulio, *Ego* per dažnai neatsispiria pagundai ir elgiasi kaip meilikautojas, prisitaikėlis ir melagis – panašiai kaip nuovokus valstybės vadovas, kuris siekia įtvirtinti savo valdžią, išgydamas viešosios nuomonės palankumą“²³².

Tačiau *Ego* atsiduria ne tik tarp suvokimo-sąmoningumo sistemos ir išorinio pasaulio įtakos, bet dar ir patenka į kryžminę ugnį, kurią įžiebia brolžudiška *Id* ir *Superego* nesantaika ir kurią gesinti privalo pats *Ego*. Kas tas *Superego*? Tai – *Ego* idealas²³³, kurio susidarymo užuomazgos siekia ankstyvąją vaikystę, kai jauno žmogaus asmenybė dar tik pavidalinasi, čia šliedamasi prie tėvo,

²³⁰ Sigmund Freud, *Ego ir Id*, p. 314–5.

²³¹ Sigmund Freud, *Psichoanalizės įvadas*. Paskaitos, p. 283, 18,

²³² Sigmund Freud, *Ego ir Id*, p. 331.

²³³ Ten pat, p. 319.

- 104 čia glausdamasi prie motinos, ir su vienu, ir su kitu mėgindama užmegzti tapatybės ryšį ir pirmąsyk gyvenime susidurdama su elgesio *normomis* bei jų kuriamomis prieštaromis tarp to, ko norima ir geidžiama, kas leidžiama ir skatinama, kas smerkiama ir griežtai draudžiama. *Ego* formuojasi drausmindamas *Id*, o *Superego* savo pavidalą įgauna ribodamas *Ego*. Trumpai tariant, *Ego* – tai *Id* kritika, o *Superego* – ir paties *Ego*, ir jam priklausančios *Id* kritikos kritika. *Id* metaforiškai būtų galima prilyginti pagoniškam hedonizmui, *Ego* – atlaidžiai katalikybei, *Superego* – skrupulingai ir negailestingai protestantiškai sąžinei. *Superego* – tai pirmiausia nuolatinis priekaištavimas sau dėl to, koks esi, bet neturėtum būti, ir to, koks nesi, bet turėtum būti.

Taigi asmenybę Freudas vaizduoja kaip trijų gana prieštaringų pradų tarpusavio kovą, kurios viduryje išitvirtinės ar, tiksliau, ištrigęs *Ego*. Jo tikslas – kiek tik galima sušvelninti įtampą tarp dviejų subjektyvių kraštutinybių – *Id* ir *Superego* bei dviejų kosminių polių – suvokiančio subjekto ir išorinio pasaulio.

Nuo sielos statikos pereikime prie jos dinamikos, tarytum nuo rymančio statinio – prie tekančios upės. Asmenybę sudaro daugiau ar mažiau pastovūs ir kintantys dėmenys. Pastarieji daro įtaką jos raidai. Freudas, kaip joks kitas psichologas iki jo, visomis išgalėmis pabrėžė pirmųjų žmogaus gyvenimo metų svarbą tolesniam jo vystymuisi. Tyrinėdamas dinامينius asmenybės pokyčius, jis padarė intriguojančią išvadą, jog ketverių ar penkerių metų mažylis „dažnai jau yra visiškai susiformavęs, vėliau jis tik palaipsniui atskleidžia tai, kas į jį įdėta“²³⁴. Tad nenuostabu, kad jau pats kūdikio gimimas svarbus ne tik biologine, bet ir psichologine prasme. Pavyzdžiui, neretai suaugusį žmogų persekiojančios baimės, ypač emocinio jos poveikio, pirmavaizdžio reikia ieškoti gimimo akte, kai kūdikis, atskiriamas nuo motinos, patyrė mirtino pavojaus baimę.

Ypač lemtingi berniukų ir mergaičių vystymuisi yra jų santykiai su tėvais arba globėjais, nes šių santykių supratimu iš esmės remsis tolesnė jų savivoka. Jau ankstyvajame laikotarpyje

²³⁴ Sigmund Freud, *Psichoanalizės įvadas*. Paskaitos, p. 323.

vaikai patenka į savotišką užburtą trikampį ir išgyvena vadina-
majį „Edipo kompleksą“. Pavyzdžiui, berniukas dar žindymo
laikotarpiu prisiriša prie motinos, taip pat jis suartėja su tėvu.
Kurį laiką santykiai su abiem tėvais vystosi lygiagrečiai, tačiau,
nubudus ir sustiprėjus seksualiniam potraukiui, kaip savo geismo
objektą berniukas renkasi motiną, siekia išskirtinio jos dėmesio,
norėdamas užimti tėvo vietą, jausdamas jam priešišumą ir netgi
trokšdamas jį pašalinti. Ryšys su tėvu tampa dviprasmis – berniuk-
as jį ir gerbia, ir niekina. Tuo pačiu metu berniuką persekioja
baimė už savo piktus kėslus būti nubaustam kastravimu.

Kiekvienas jaunas žmogus vaikystėje įsinarplioja į panašias
socialines pinkles ir kaip įmanydamas iš jų vaduojasi. Jis trokšta
pasitenkinimo ir žino, kad jo negaus, ir todėl jau nuo pirmų die-
nų susiduria su tuo, ką Freudas vadina priverstiniu seksualinių
potroškių atsižadėjimu. Pagrindinė individualios psichikos va-
romoji jėga glūdi malonumo siekyje. Šiam prigimtiniam polin-
kiui įvardyti Freudas vartoja terminą *malonumo principas*. Vis
dėlto labai anksti vaikai ima suvokti, jog anaiptol ne visada jie
galės patenkinti savo užgaidas. Edipo komplekso atveju juos
stabdo patys tėvai, bendraujant su aplinkiniais juos varžo vi-
suomenė. Na, o kaupiantis neigiamiems, kaustantiems išgyveni-
mams ir pakartotinai neišsipildant tam tikriems norams, užduotį
patirti malonumą keičia užduotis išvengti nemalonumo. Nuo
šiول vadovaujamasi *realybės principu*, o pats perėjimas nuo vieno
principo prie kito, pasak Freudo, yra „vienas svarbiausių *Ego*
raidos rezultatų“²³⁵.

Metas susipažinti su psichikos teorija. Pirmiausia apibrėšiu
tris kertines sąvokas, be kurių Freudas nė akimirką neapsieina,
nagrindėdamas ir rūšiuodamas žmogaus vidinio pasaulio įvykius.
Psichiką jis dalija į sąmoningų ir nesąmoningų reiškinių sritis.
Sąmoningiems reiškiniams priklauso visi asmens išgyvenimai,
kurių buvimas ir turinys – dedant daugiau ar mažiau pastangų –
jam atsiveria. Nesąmoningi reiškiniai išsišakoja į du porūšius:
minties darinius, kurie tuo laiku nėra pasiekę sąmonės pavir-

²³⁵ Ten pat, p. 324, 323.

106 šiaus, tačiau panorėjus gali būti įsisąmoninti, Freudas juo vadina *ikisąmoningiais*, arba *latentiniais*; bei tuos psichinius procesus, kurie dvasioje nusėsdinti taip giliai, jog sąmonė jų arba visai nekludo, arba aptinka tik sunkiai ir kryptingai triūsdoma, – tai *pasąmoniniai* reiškiniai. Be šių trijų sąvokų – sąmonės, ikisąmonės ir pasąmonės – freudiškoji psichikos samprata neįkandama.

Jau sakiau, kad, irdamasis prieš mąstymo srovę, kuri, išaukštinama sąmonę kaip aukščiausią bei tauriausią žmogaus būseną, nuo Platono laikų dominavo Vakaruose, Freudas teigė, kad „psichiniai procesai savaime yra nesąmoningi, o sąmoningi tėra tik paskiri psichikos gyvenimo aktai ir momentai“²³⁶. Sąmonė – tik ledkalnio viršūnė, o tikrasis psichikos pagrindas yra pasąmonė. Įtakingiausias ir lemtingiausias mūsų minčių, vaizdinių, jausmų, ketinimų bei siekių veiksnys – beje, Freudo supratimu, visiškai *natūralus* veiksnys – yra neišsąmonintas, dažnai iš principo neišsąmoninamas. Vadinasi, tai, ko apie save nežinome, visokeriopai pranoksta tai, ką žinome. Ir svarbiausia – daugeliu atveju ši būklė yra *nepakeičiama*, jos nepatobulinsi auklėjimo ar švietimo pastangomis, ji slypi mūsų prigimtyje. Freudas ypač domėjosi tais pasąmonės reiškinių, kuriuos asmuo iš esmės gali įsisąmoninti, bet dėl jam pačiam nesuprantamų priežasčių *išstumia* į tamsiąją psichikos zoną, slėpdamas juos nuo savęs paties. Freudas prisipažįsta, jog „dalykai, valdantys nesąmoningą psichinį mūsų gyvenimą, labai jau svetimi mūsų sąmonei“²³⁷. Aure, mūsų dvasia iširengusi slėptuvę nuo savęs pačios! O mes, raginami Freudo, tarsi per miglas jau numanome tos slėptuvės buvimą, bet vis dar nenutuokiame, kokie turtai arba atliekos, saviginos ar savęs kanikinimo padargai ten sukrauti.

Freudas skiria ontogenetines ir filogenetines pasąmonės ištakas. Pirmuoju atveju galvoje jis turi atskiros asmenybės priešistorę, ankstyvąją kūdikystę ir vaikystę, apie kurią galime sužinoti tik netiesiogiai, psichoanalitiniu būdu atkoduodami vėlesnės rai-

²³⁶ Ten pat, p. 17.

²³⁷ Sigmund Freud, „Dostojevskis ir tėvažudystė“, p. 88.

dos bruožus. Antra, Freudas puoselėja drąsią hipotezę, pagal kurią „kiekvienas individas vaikystėje glaustai pakartoja visą žmonijos rūšies raidą“²³⁸. Jis spėlioja, kad mūsų laikais per analitinius seansus fantazijų pavidalu pateikiami išgyvenimai – pavyzdžiui, vaiko tvirkimas, seksualinio potraukio nubudimas stebint tėvų sueitį, kastracija – mūsų vaizduotėje taip dažnai šmėžuoja todėl, kad „pirmykštėje žmonių šeimoje [visa tai] buvo realybė ir kad fantazuojantis vaikas tiesiog užpildo asmeninės tiesos spragas priešistorine [giminės] tiesa“²³⁹. (Lieka tik pridurti, jog mūsų psichikoje užsilikusius rūšinio vystymosi pėdsakus, arba „archajiškas liekanas“, – dar vienas freudiškas terminas – ypač nuodugnai tyrinėjo žymus Freudo mokinyis ir bendražygis Karlas Gustavas Jungas, kuris vėliau pasuko savo keliu ir išplėtojo mokslą apie *kuopinės* sąmonės „archetipus“, arba „pirmykščius vaizdinius“²⁴⁰.)

Asmenybė vystosi, grumdamasi su atšiauriu išoriniu pasauliu, bet taip pat įveikdama savo pačios prieštaravimus. Varoma malonumo principo ir kūniškos aistros, ji ieško progų savo instinktams pasotinti ar bent numaldyti. Tačiau iš medžioklės pernelg dažnai parsineša tik menkų laimikį arba išvis jokio. *Ego* – alkanas ir nepatenkintas, sudirgęs ir prislėgtas. Panaikinti šios susikaupusios dvasinės įtampos perteklių ir yra psichikos darbas. Vieną iš būdų jau minėjau – tai perėjimas prie realybės principo, malonumo ieškojimą pakeičiant nemalonumo vengimu. Kitas mechanizmas, mažinantis trintį tarp *Ego* ir nenumalšinto seksualinio poreikio – tai *priverstinis atsižadėjimas* ir *ištūmimas*.

Priverstiniu kokio nors objekto (pvz., tėvo arba motinos) atsižadėjimu asmuo (sakykim, duktė arba sūnus) pripažįsta, kad tam tikromis sąlygomis – tarkim, visuomenėje vyraujant tam tikroms dorovinėms pažiūroms – savo geidavimų jis privalo atsisaikyti. Šis atsižadėjimas įgyvendinamas energinį reikmės krūvį

²³⁸ Sigmund Freud, *Psichoanalizės įvadas*. Paskaitos, p. 181.

²³⁹ Ten pat, p. 337.

²⁴⁰ Žr. Karl Gustav Jung, *Four Archetypes: Mother, Rebirth, Spirit, Trickster*; to paties autoriaus *Žvelgiant į sąmonę*.

108 *sutaurinant* (sublimuojant) ir perkeltiant į aukštesnį patyrimo lygmenį, kur neleistinas noras gali būti patenkintas pakeistu pavidalu – pavyzdžiui, viduramžiais iš meilės širdies damai tampant riteriu ir atliekant žygdarbius prieš plėšikus bei piktadarius, o ne ieškant rakto nuo jos miegamojo durų. Tai pats nekalčiausias perkeltinio pasitenkinimo būdas.

Tačiau esama ir kitos priverstinio atsižadėjimo procedūros, kai siela nebeįstengia pergalėti ją apnikusio kartėlio, nusivylimo ar sąžinės graužimo ir griebiasi paskutinio savo ginklo – visą tą dvasinę kančią ir suirutę ji išstumia kuo toliau nuo savęs, į sąsąmonę – tą neišspręstų problemų saugyklą, į kurią grūdama viskas, kas žmogui brangu ir drauge nepasiekiamo, taip brangu, jog vien galvojimas apie tai gyvenimą daro nepakenčiamą! Anot Freudo, susidūręs su *toku*, iš pažiūros nenugalimu vidiniu prieštaravimu, *Ego* neįstengia sukurti sintezės ir netenka vientisumo²⁴¹.

Panaudojęs stebuklingą išstūmimo techniką žmogus dažnai visiškai pamiršta apskritai kada nors turėjęs kokių nors keblumų, tam tikra prasme jis nutraukia ryšį su savo istorija, nepripažindamas to, ką nugramzdino sąsąmonėje, ima nebepažinti savęs, šalinasi to, kas pats yra – turinio, kurį slapta išgujo į sąsąmonę, ištrėmė anapus sąmonės, vadinasi, į savotišką *nebūtį*. Išstūmimo padariniai ir tolesnė sąsąmonės veikla asmenybės gyvenime plečiasi, o tų padarinių ir tos veiklos suvokimas siaurėja.

Žmogus mano esąs savo poelgių ir minčių šeimininkas, tačiau iš tikrųjų daugelį savo būsenų perleidžia sąsąmoninių procesų savieigai. Jų paviršinė reikšmė nėra tikroji giluminė jų reikšmė. Tą paviršinę reikšmę Freudas vadina išstumto turinio požymiu, arba simptomu. „Kažkoks psichinis procesas nesibai-gė normaliai“, o tai, kas nepasiekė tikslo, pakeičiama simptomu²⁴². Psichoanalitiko požiūriu simptomas yra svarbus, nes rodo kelią į sąsąmonėje slypinčią konfliktinio įvykio atmintį, simptomo turėtojo požiūriu – nes tampa atsižadėto, tikrovėje nepatenkino-mo noro pakaitalu. Pavyzdžiui, vyro bejėgiškumas prieš virši-

²⁴¹ Sigmund Freud, „Dostojevskis ir tėvažudystė“, p. 81.

²⁴² Sigmund Freud, *Psichoanalizės įvadas*. Paskaitos, p. 267, 273, 313.

ninką darbo metu (tikrasis nepasitenkinimo šaltinis) pakeičiamas perdėtu valios primetinėjimu šeimos nariams – žmonai ir vaikams (pakaitalas). Kai tarp giluminės ir simptominės reikšmių atsiveria neperžengiama praraja – susidaro įvairios neurozės: tar-kim, namų šeimininkė, įkyriai ir liguistai tvarkanti savo butą, į dieną dešimt ar daugiau kartų šluostanti dulkes ir siurbianti kilimus, taip elgiasi ne kovodama su nešvara, o pasąmonėje atsi-liepdama į vaikystėje patirtą smurtą ar seksualinę prievartą, kurių ji neprisimena, bet užtai prisimena jos pasąmonė.

Išsidėmėkime: (a) žmogaus psichika skleidžiasi tarp dviejų kraštutinybių – sąmonės ir pasąmonės, (b) pasąmonė yra sąmonės pagrindas, (c) dažnai už suvokiamo sąmonės turinio slepiasi kitas, nesuvokiamas pasąmonės turinys, kuris ir išreiškia tikrąją žmogaus minčių, jausmų ir poelgių prasmę, (d) dažnai sąmonė įkūnija ne aukščiausią tiesos apie save suvokimo pakopą, o įman-triausią šios tiesos nutylėjimo ir iškraipymo mechanizmą.

Jau minėjau, kad pernelyg griežtas sąmonės ir pasąmonės skilimas lemia *neurotinį* asmenybės susidvejinimą, kai neigiami sąmonės išgyvenimai tampa nebeįveikiami ir, slopinant kančią, tiesiog sandėliuojami pasąmonėje. Susidarę simptomai – be to, kad jie virsta grįžtamuoju *simboliniu* ryšiu su tikrosiomis nepasi-tenkinimo priežastimis, užrakintomis pasąmonėje – individua-laus gyvenimo kokybei yra žalingi ir daugiausia nereikalingi ak-tai, kuriais žmogus skundžiasi kaip priverstiniais, nemaloniais arba tiesiog skausmingais. Mažų mažiausiai taip – objektyviai – sprendžia psichologas, tačiau pačiam žmogui atrodo, kad, išstum-damas nemalonius potyrius, jis visiškai juos panaikina, nors iš tikrųjų tik pakeičia simptomais, kurie neretai sukelia dar daugiau nepatogumų. Freudo žodžiais, minėtieji aktai yra kenksmingi, nes „reikalauja tam tikrų psichinių sąnaudų, antra vertus, papildomų psichinių sąnaudų prireikia jiems įveikti [...]“. Dėl šių sąnaudų individui pavaldi psichinė energija gali labai sumažėti, ir jis gali nebepajėgti spręsti svarbius gyvenimo uždavinius²⁴³.

²⁴³ Ten pat, p. 325.

Tačiau čia pat Freudas išpėja, jog sąmonės bėgimas į pasąmonę arba neurotiko – į psichinę negalią yra kone visuotinis procesas, vykstantis *kiekviename* žmoguje. Visi žmonės yra potencialūs neurotikai, o kai kurie, kovodami su žiauria lemtimi, tokie tampa *neišvengiamai* – nesirgdami jie jaustųsi dar blogiau arba išvis negalėtų išgyventi! Don Kichotui protas grįžta tik mirties patale, o šaunioji jo draugija, priešingai, nori perimti jo beprotystę...! Tad skirtumai yra laipsniniai, o ne rūšiniai, kiekybiniai, o ne kokybiniai. Sveikas žmogus gali sapnuoti košmarus, ligotas – miegoti ramiai. Pagrindinės sveikos ir liguistos psichikos skirtybės išryškėja dienos metu būdraujant, tačiau skiriamoji riba vis dėlto lieka neaiški ir tik praktinė. Freudas drįsta tvirtinti, jog, palikus nuošalyje visus kiekybinius svarstymus, grynai teoriškai „mes visi esame ligoniai, t. y. neurotikai, nes simptomų atsiradimo sąlygos aptinkamos ir tiriant normalius žmones“²⁴⁴. Kitais žodžiais, visi sveikieji yra daugiau ar mažiau ligoti, visi ligotieji yra daugiau ar mažiau sveiki. Freudas kalba negražindamas:

„pasitaiko tokių atvejų, kai gydytojas irgi turi pripažinti, kad neurozė kaip konflikto baigtis yra mažiausiai žalinga ir socialiai priimtinausia išeitis. Nesistebėkite išgirde, kad ir gydytojas kartais stoja ligos, su kuria jis grumiasi, pusėn. Jam nedera visais gyvenimo atvejais sprautis į sveikatos fanatiko rolę, jis žino, kad pasaulyje esama ne tik neurotinių bėdų, bet ir realių nepanaikinamų kančių, kad būtinybė gali pareikalausiti iš žmogaus paaukoti savo sveikatą ir kad tokia vieno žmogaus auka dažnai leidžia išvengti didžiulės nelaimės daugeliui kitų žmonių. Tad jei galima sakyti, kad neurotikas nuo konflikto kaskart bėga į ligą, reikia pripažinti, kad toks bėgimas kartais visiškai pateisinamas, ir gydytojas, kuris tai suprato, pasitrauks tylėdamas ir atjausdamas“²⁴⁵.

Tai labai jaudinamas, nuoširdus ir sąžiningas prisipažinimas ir drauge patvirtinimas, kad psichoanalizė remiasi ne tik

²⁴⁴ Ten pat, p. 325, 417.

²⁴⁵ Ten pat, p. 346.

klinikiniais atvejais, bet savo išvadomis aprėpia ir tai, ką jau kartą pavadino rišlia dvasinių procesų sąranga. O pats psichoanalitinis metodas asmenybei tampa ne tik terapine, bet ir profilaktine priemone – taigi tarnauja ne tik susirgimui šalinti, bet ir sveikatai palaikyti. Vis dėlto jeigu neurozės susidarymas žmogui yra vieningas būdas išgyventi, – šią mintį jau kelis kartus girdėjome iš Nietzsche' s lūpų, tik vietoj neurozės kaip būtinas išgyvenimo sąlygas jis nurodė melą ir saviapgaulę, – tai lieka atviras klausimas, kaip toli žmogus gali atitrūkti nuo išorinės tikrovės, įskaitant save patį, ir vis dar išsaugoti savo prigimtį (galutinį raidos tikslą). Be abejonės, sirgti yra žmogiška, net jeigu serga siela, tačiau – būkime nuoširdūs – tai tik baiktus eufemizmas nenorintiems suprasti, jog psichinė liga veda nužmogėjimo link, tiesa, veda žmogiškai, bet kažin ar tai kaip nors gelbsti padėti.

Tad pakalbėkime apie terapiją – būdą, kuriuo asmenybė, padedama psichoanalitiko, sugrįžta į pasaulį, įveikdama ydingas vidines nuostatas, iš naujo derindamasi prie savo aplinkos bei tą aplinką keisdama pagal savo poreikį, gebėjimą ir sumanumą. Štai čia visu savo skaistumu nušvinta mokslinis Freudo optimizmas. Psichoanalitikas siūlo ne saujele piliulių, ne hipnozės svaigulį, o daugybę skvarbių, kruopščiai apgalvotų, į dvasios gelmę nukreiptų pokalbių, kurių esmė – žmogaus sąmonėjimas, sąmonėjimą nusėdusių vaizdinių iškėlimas į sąmonės paviršių. Freudas be atvangos tiki – tiesą sakant, tuo tikėjimu remiasi visa jo teorija ir praktika, – jog bent dalį sąmonės turinio į sąmonę sugrąžinti galima, išstūmimo eigą pasukti priešinga linkme ir iš naujo, stropiai viską permąčius, atgaliniu būdu keisti pačią sąmonę. Asmenybę alinantys simptomai gali reikšti tik nesąmoningai; pats faktas, kad jie yra *simptomai*, turintys perkeltinę prasmę, žmogui negali būti žinomas. Tačiau, vos tik nesąmoningieji procesai, kuriuos išreiškia simptomai, padaromi sąmoningi, neurozės požymiai privalo išnykti.

Freudo optimizmas – dvejopas. Pirma, tai įsitikinimas, jog pasąmonę galima bent iš dalies išsąmoninti ir netiesiogiai valdyti. Antra, tai atkaklus tvirtinimas, kad šis išsąmoninimas bei valdymas iš esmės pagrįsti ne gamtine būtinybe ar neišvengiamu lemtimi, o dvasinėmis paties žmogaus galiomis bei daugiau ar mažiau laisvu apsisprendimu keistis iš vidaus. Čia išryškėja freudiškosios terapijos humaniškumas. Anot jo, „neurozė atsiranda dėl savotiško neišmanymo, dėl psichinių procesų, kuriuos reikėtų žinoti, nežinojimo. Tai labai primena garsųjį Sokrato mokymą, pasak kurio net ydos atsirandanti dėl nežinojimo“²⁴⁶. Reikia tik pridurti, kad žinojimas, apie kurį čia šneka Freudas, nėra paprasčiausias sugebėjimas mintyse kartoti kokią nors (vis dar svetimą) idėją. Norint pasveikti būtinas tos – iš pradžių beveik visuomet maištavimą keliančios – idėjos *įsisavinimas*, lydimas vidinės permainos, kurią lemia tikslingas psichinis darbas. Visai suprantama, kodėl psichoanalitinį gydymą Freudas vadina savotišku *perauklėjimu*²⁴⁷. Psichoanalizė nugriauna „suaugusiųjų“, tai yra „viską suprantančiųjų“, „susiformavusiųjų“, „nebesimokančiųjų“, „sustabarėjusiųjų“ kultą, jį, norėdama mus padaryti išmintingesnius, kviečia sugrįžti prie kvailumo ištakų, nes – kaip teigia ji – dvasios srityje tik išmintis laiduoja gerą sveikatą.

Norėčiau trumpai paminėti dar vieną, verčiančią suklusti Freudo hipotezę. Savo psichoanalitiniam statiniui, kurį pats kartais vadindavo antstatu, Freudas ieško organinių pamatų. Nagrinėdamas aktualiąsias neurozes (tai yra tokias, kurių požymiai yra somatiniai)²⁴⁸, jis aptinka sąsajų tarp šių liguistų būsenų ir neigiamo, intoksikacinio bei abstinencinio išorinių nuodingų medžiagų poveikio psichikai. Taip pat svarsto apie kūne veikiančio seksualinio toksino įtaką neurozių susidarymui, toksino, kurio išskiriamas kiekis priklauso nuo lytinės funkcijos ir su ja susijusios medžiagų apykaitos svyravimų²⁴⁹. Čia nevalia leisti į smul-

²⁴⁶ Ten pat, p. 256.

²⁴⁷ Ten pat, p. 412.

²⁴⁸ Ten pat, p. 350 ir t.

²⁴⁹ Ten pat, p. 351–2.

kmenas. Svarbiausia įsidėmėti, jog Freudas aptinka glaudų priežastinį ryšį tarp žmogaus biologijos ir dvasinio lygmens, drauge leisdamas suprasti, kad bent retkarčiais pirmasis veiksnys yra pajėgus nulemti antrąjį.

Nors teoriniai Freudo samprotavimai sklidini vilties ir tikėjimo, jog tiesa yra prieinama ir dažniausiai visomis išgalėmis siektina ne tik mokslo, bet ir kiekvieno individo atveju, vis dėlto jie pasėja ne vieną dvejoną dėl mąstymo patikimumo, savarankiškumo ir teisingumo. Itin dažnai, norėdami suvokti kokią nors mintį, užuot gilinęsi į jos turinį, privalome dairytis už jos ribų: organinių medžiagų apykaitoje, instinktyvioje *Id* veikloje ar lytiniame geidulyje, tamsiuose pasąmonės labirintuose ar priverstinio atsižadėjimo mechanizme. Trumpai tariant, mūsų žinojimas dažnai nėra tikras žinojimas, jis tėra kitos, gilesnės ir stipresnės, paskatos požymis, neišsipildžiusio noro pakaitalas; mąstymas žmogaus gyvenime nėra pajungtas sau pačiam, jo paskirtis – ne idealiu būdu atspindėti tikrovę, o tarnauti gyvybinėms reikmėms, malonumo ir realybės principams, savisaugos instinktui, mirties baimei ir žūtibūtinėms pastangoms išgyventi. Norom nenorom darytina metodinė išvada: kadangi mąstymas atsiranda iš jo prigimčiai svetimų, kūniškų poreikių, tai, siekiant jį pažinti, pažinti reikia ne jį patį, o juo prisidengusius realiuosius veiksnius.

Mąstytojus Georgą Wilhelmą Friedrichą Hegelį, Karlą Marxą, Friedrichą Engelsą, Friedrichą Nietzsche'ę ir Sigmundą Freudą pakrikštijau žinojimo sociologijos pirmtakais. Be abejonės, šio krikštavardžio nusipelno ir kiti XVI–XIX amžiuje kūrę iškilūs Vakarų protai: pavyzdžiui, Francis Baconas (1561–1626) Anglijoje, Auguste'as Comte'as (1798–1857) Prancūzijoje, Vilfredo Pareto (1848–1923) Italijoje, nors ir šitą pavardžių sąrašą būtų galima dar pildyti. Anaipol nepretendavau į nuodugnią žinojimo sociologijos istoriografiją, veikiau norėjau kuo

- 114 glaudesnėmis priemonėmis pavaizduoti tą anuomet vyravusią intelektualinę atmosferą, tą pažintinių, visuomeninių, psichologinių bei istoriografinių problemų kryžkelę, kurioje pirmaisiais XX amžiaus dešimtmėčiais buvo atsidūrę Vakarų humanitarai, Europoje ir visame pasaulyje su kraupulingu nerimu stebėję politinius kultūrinius kataklizmus, tačiau ne tik kataklizmus, bet ir kur kas subtilesnes, tačiau ne mažiau grėsmingas Vakarų mąstysenoje, pasaulėžiūroje, vertybių pajautoje atsiveriančias žaizdas.

Maxas Scheleris žinojimo sociologiją kūrė iš gilaus teorinio susirūpinimo, jautriai išgyvendamas XX amžiaus pradžioje visą Europą sukausčiusią bendro dvasinio nuosmukio nuotaiką, kurią skleidė savarankiško mąstymo ir visuotinės tiesos nykmetis. Ir iš tiesų – Hegelio, Marxo, Engelso, Nietzsche's ir Freudo raštuose regėjome, kaip tie ypatingi ryšiai su tikrove – pažinimas ir tiesos siekimas, – kuriuos užmezgame su išoriniu pasauliu ir nuo kurių, regis, priklauso mūsų vidinė žmogiškoji vertė ir orumas, pakimba ore, netenka pamato, kartais net virsta savo priešingybe, bežyme, nesučiupinama iliuzija, kuriai išsisklaidžius liekame kažkokie „nuvainikuoti“, „pliki“, „gėdingi“, „apiplėšti“, vienu žodžiu, liekame be pažinimo ir be tiesos. Visuose minėtuose intelektualuose stebėjome, kaip mąstymas – mano ir tavo – nusavarankinamas, nusavinamas, nuasmeninamas, nutikrovinamas. Mąstymas netenka savęs, nevaldo savęs, neturi savęs, nepriklauso sau, susvetimėja, virsta bejėgiu.

Prisiminkime, kaip hėgeliškojoje sistemoje individuali mintis pajungiamą platesniems, abstraktesniems, išoriniams neasmeniniams dariniams: stojantiems ir užgėstantiems istoriniams laikotarpiams bei civilizacijoms, pagaliau amžinai viskam diriguojančiai absoliučiai dvasiai, kuri konkrečiu mintijimu naudojasi kaip kopėčiomis į savo dieviškąją tobulybę – visi tie dalykai yra svarbesni, lemtingesni, galingesni už mąstymą, tikroji drama vyksta nuožmių, savitikslų, gaivališkų jėgų užkulisuose, o ne apšviestoje minties scenoje.

Prisiminkime marksistiškąjį-engelsiškąjį bet kokios mintinės raiškos ideologizavimą, jį paverčiant perdėm šališku, uždaru, kone aklu partiniu angažuotumu, savišauginiu klasinių, profesinių, ekonominių siekių gynimo bei įtvirtinimo mechanizmu, kurio niekada negalima traktuoti tiesiogiai ir rimtai, kurį atvirkščiai – būtina demaskuoti, laikyti požymiu, kauke tų slaptų socialinių kėslų, kuriuos susimokę visuomeniniai sluoksniai rezga vieni prieš kitus, rūpindamiesi savo ir tikrai savo ūkine bei daiktine gerove.

Prisiminkime, kaip Nietzsche be menkiausio pasigailėjimo teorines žmogaus galias atiduoda fiziologijai, žarnynui, instinktams, gyvuliškumo būviui, palikdamas mums teisę šnekėti tik apie neišvengiamas klaidas ir saviapgaulės, daugiau ar mažiau naudingas žmonių rūšiai išlikti.

Prisiminkime freudišką mąstymo ir suvokimo perkėlimą iš sąmonės į pasąmonę, į pirmykščių aistrų, gilių psichinių konfliktų, neišsipildžiusių libidinių svajų vairuojama tamsų, požeminių traukinį, kurio keliai, maršrutai ir stotelės mums lieka iš esmės nepažinūs, geriausiu atveju tik numanomi.

Nuo šiol tiesiog tirti kažkieno mintis – naivu, bergždžia, beprasmiška; mąstymas nebeturi tiesioginės reikšmės, tik perkeltinę, glūdinčią anapus mąstymo; taigi mąstymas nebeveda į save, greičiau veda už savęs, į kažką kita, kažkokią nemintinę tikrovę, veiksnį, priežastį. Epistemologija tradicine prasme laikytina išaugtos, vaikiškos, nekritiškos pažinimo teorijos liekana. Nūnai jos vietą privalanti užimti šalutinių veiksnių analizė. Mąstymo kaip mąstančio save, kaip pažįstančio tikrovę, kaip savitu pavidalu leidžiančio prisiglausti prie išorinio, tikro, nesupraktinto pasaulio nebėra. Iš prašmatnios klasikinės, gotikinės, renesansinės ir barokinės pažinimo architektūros lieka tik sukiužusi pašiūrė, o joje – sujauktų vaizdinių ir ištarsėtų minčių lopšys, į kurį Maxas Scheleris paguldo verkšlenantį žinojimo sociologijos naujagimį.

*Teorinės žinojimo
sociologijos prielaidos*

Filosofinė antropologija

Maxas Scheleris – sistemingas mąstytojas, jei sistemingu-
mo nelaikysime tik mokykliškai išlavintu sugebėjimu logiškai
ir nuosekliai dėstyti mintis. Schelerio atveju sistemingumas taip
pat nereiškia kai kuriems filosofams – pirmiausia Immanueliui
Kantui ir Georgui Wilhelmui Friedrichui Hegeliui – būdingo
įgūdžio pagal iš anksto apibrėžtas taisykles iš atskirų teiginių
grupių suręsti visa aprėpiančią ir aiškinančią teorinę sąrangą¹.
Schelerio sistemingumas pasireiškia tuo, kad savo mąstymu vi-
suomenės mokslą, metafiziką, etiką, antropologiją bei kitas filoso-
finio tyrimo sritis jis stengėsi apjungti į *tarpusavyje sąveikaujančių*
minčių visumą. Atradimai viename dalyke bematant skatindavo
pervertinti kitų dalykų laimėjimus, stebėjimai vienoje mokslo
šakoje tuojau versdavo peržiūrėti kitų mokslo šakų rezultatus,
tarytum kiekvienas teorinis radinys kartu tapdavo ne *daliniu*, o
visuminiu proto radiniu, tai yra jis būdavo skirtas kiekvienam
pavieniam proto taikymui vienoje ar kitoje reiškinių teritorijoje.

Tai iš dalies paaiškina Schelerio įprotį knygas rašyti ir spaus-
dinti kaip gana nepriklausomų tyrimų rinkinius tarpusavyje de-
rinant, tarkim, sociologijos, epistemologijos ir pedagogikos² arba

¹ Savo straipsnyje „Max Scheler's Sociology of Knowledge and His Position in Relation to Theology“ (p. 237) sociologas Adolfas Hollas, atrodo, man prieštarauja. Štai ką Hollas rašo apie veikalo *Probleme einer Soziologie des Wissens* autorių: „[...] šis puikus mąstytojas nemėgsta leistis į smulkmenas, jis siūlo programinius tolesnių tyrimų metmenis, mėgina nubrėžti gaires, pagal kurias galėtų plėtotis tolesni tyrimai. *Scheleris nėra sistemingas mąstytojas*: jo svarba sociologijai slypi sugebėjime iškelti naujas idėjas (kurias vėliau būtina išmėginti)“. Vis dėlto nemanau, jog Hollo pažiūros kaip nors kertasi su maniškėmis. Tereikia nepainioti dviejų žodžių „sistemingas“ reikšmių: 1) nuodugnaus ir išbaigto vienos temos nagrinėjimo ir 2) proto sugebėjimo apjungti ir tarpusavyje derinti skirtingas pažinimo sritis.

² Pvz., *Die Wissensformen und die Gesellschaft*.

filosofijos, religijos ir kultūros³ studijas. Kažką žinoti reiškė žinoti viso, kas žinoma, kontekste (be abejo, nematant, jog viskas yra žinoma arba viskas turi būti žinoma). Šėleriškoji žinojimo sociologijos samprata irgi paklūsta šiam bendram intelektiniam polinkiui. Štai kodėl, siekdamas išvengti paviršutinių žinojimo sociologijos vertinimų, privalau deramai apžvelgti teorinį jos kontekstą – būtent tas Schelerio filosofijos prielaidas, kuriomis remiasi žinojimo sociologijos principai bei išvados.

Nors Schelerio darbai kupini nuorodų į būsimą veiklą *Philosophische Anthropologie*, kuriame jis ketinęs kuo nuodugniau ir sistemiškiau išdėstyti „žmogaus instinktų ir potraukių teoriją“⁴, šio veikalo Scheleriui taip ir nepavyko išspausdinti, tiesą sakant, nepavyko net parašyti. Vadinas, šiandien neturime nuosekliai išplėto to Schelerio požiūrio į žmogaus potraukius. Vis dėlto mėginsiu trumpai paaiškinti, kodėl potraukių tyrimas buvo toks reikšmingas iš esmės antropocentiškai Schelerio filosofijai.

„Kiekvieną žmogaus poelgį lemia ir dvasia, ir potraukiai“⁵. Šis pasakymas – apgaulingai glaustas, tačiau už jo glūdi ištisa filosofinių apmąstymų grandinė, apmąstymų, kurių – paskelbtų kitame veikale – filosofas nebekartoja⁶. Neskubėkime į potraukius žiūrėti kaip į biologinį reiškinį, kad vėliau nereikėtų skųstis, kaip, tarkim, Davidui Frisby'ui, neva Schelerio filosofijoje „trūksta sąvokų, kurios galėtų tarpininkauti tarp idealiosios ir realiosios plotmių, trūksta sąvokų, nusakančių žmogaus veiklą ir darbą“⁷.

³ Pvz., *Vom Ewigen im Menschen*.

⁴ Žr. Max Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, I sk. 3 išn.

⁵ Ten pat, p. 34.

⁶ Scheleris – iš prigimties nerimstantis filosofas. Kartais atrodo, kad kiekvieną temą kartojamasi jis sieja su grįžimu į pradžią temos, kuri kaip fenomenologinio tyrimo objektas jau seniai turėjo būti išgildinta ir „pamiršta“. Tikro dėmesio nusipelno tik tai, kas nauja ir neišmėginta. Skaitant Schelerio tekstus į akis krinta kantrybės stygius bei smalsumo perteklius, stumiantys filosofą ne tiek plėsti žinių apimtį vienoje tyrimų srityje, kiek nuolatos keisti nagrinėjamą dalyką, pradėti vis naują klausimų seką, „gaivintis“ teorinėmis naujovėmis, ieškoti mokslinės intrigos, stebėtis, retkarčiais net blaškytis ir visuomet judėti tolyn...

⁷ David Frisby, *The Alienated Mind*, p. 43, 67.

Nederėtų skubotai Schelerio kaltinti ir eilinio dualizmo sukūrimu – minties ir gyvybės, daikto ir santykio, esmės ir būties, idealybės ir realybės, pamato ir antstato, šviesuomenės ir tamsuomenės – dėl to jam priekaištauja tas pats Frisby⁸. Kitaip tariant, Scheleris neturėtų būti vadinamas dualistu vien dėl to, kad kiekviename poelgyje jis sugeba išvelgti bent du pradus: dvasią ir potraukius (kartu netvirtindamas, jog tokių pradų negali būti daugiau). „Du“ Scheleriumi nėra koks nors magiškas skaičius, kaip tiems, kuriems dualizmas savaime reiškia moralinę „blogybę“. Dualizmas – nesvarbu, vyrauja jis kieno nors filosofijoje ar ne – tereiškia, kad kalbama apie du neprastinamus dalykus. Todėl dualizmo kritika visada privalo remtis turiniu, tai yra vienos ar kitos dualizmo atmainos tvirtinimų teisingumu arba klaidingumu, o ne pliku dualizmo faktu. Kaip sakiau, Scheleris nedega aistra numerologijai, skaičius „du“ jam niekuo neypatingas. Yra ir „trys“, skirstant pagrindinius žinojimo tipus, arba „keturi“, rūšiuojant žmonių jungimosi būdus, arba „penki“, dalijant ontologines būties sritis, ir taip toliau.

Dvasios ir potraukių sužadinami procesai atitinkamai priklauso skirtingoms reiškinių kategorijoms. Kol kas apie potraukius galima pasakyti tik tiek, kad, griežtai tariant, jie yra nedvasiški. Savo raštuose potraukius Scheleris įvardija keliais skirtingais žodžiais. Kai kuriuos potraukius jis vadina „potraukiais-postūmiais“, kitus – „potraukiais-pojūčiais“ arba tiesiog „pojūčiais“, dar kitus – „emociniais veiksniais“, „gyvybiniais akstiniais“, arba paprasčiausiai „jausmais“⁹.

⁸ Ten pat. Panašios nuomonės laikosi ir Werneris Starkas savo veikale *The Sociology of Knowledge: An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*. Tokį patį požiūrį Scheleriumi priskiria Howardas Beckeris ir Helmutas Otto Dahlke savo straipsnyje „Max Scheler's Sociology of Knowledge“. Visi šie filosofai, rodos, pamiršta, idant dvasia ir kūnas, pasak Schelerio, sąveikauja tik tarpininkaujami valios. Priešingu atveju mintys lieka bejėgės, o potraukiai – akli ir bevaisiai. (Idomumo dėlei galiu pasakyti, jog, atmetus valią ir bejėgiam mąstymui priešpriešinant savarankiškus biologinius polinkius, pranyktų asketizmo galimybė. Tokia išvada Scheleriumi visiškai svetima. Atvirkščiai, asketizmą knygoje *Probleme einer Soziologie des Wissens* jis iškelia kaip vieną ženklausiausių Rytų civilizacijos dorybių, vadinasi, pripažįsta ne tik asketizmo galimybę, bet ir esamybę.)

⁹ Tokią pavadinimų įvairovę rasite perskaitę vos porą veikalo *Problems of a Sociology of Knowledge* puslapių (77–8).

Scheleris pirmiausia įvardija grynai biologines paskatas, kurių paskirtis – tiek individo, tiek rūšies, kuriai jis priklauso, siekis prisitaikyti, pramisti, apsiginti ir pratęsti savo giminę. Biologinės paskatos dalijamos į tris pagrindines grupes: kraujo ryšių, valdžios bei galiausiai maisto ir pastogės. Kita potraukių grupė būdinga tiek žmonėms, tiek „aukštesniesiems stuburiams gyvūnams“. Šių paskatų esmė – smalsumas arba dėmesys viskam, kas išsiskiria iš vienalytės aplinkos, kas laužo kasdienės patirties įpročius, kas trikdo biologinių instinktų gebėjimą numatyti supančios gamtos vyksmą. Trečiajai potraukių grupei, anot Schelerio, priklauso polinkiai į žaidimą, statymą, išradimą ir panašiai. Dar esama tokių potraukių, savo prigimtimi labai artimų tikriems jausmams, kurių tikslas – išgyventi svaigulio, nuostabos arba kvaitulio būsenas. Čia potraukių rūšiavimas toli gražu nesibaigia. Į potraukių katalogą Scheleris įtraukia gerokai „dvasiškesnius“ jausmus – religinį troškimą būti išganytam arba iš susimąstymo kylančią metafizinę nuostabą, „kodėl pasaulis, užuot nebuvęs, vis dėlto yra“.

Perpratęs šeleriškąją potraukių kalbą skaitytojas pastebės, jog viena potraukių grupė remiasi kita, viena rutuliojasi iš kitos, viena (aukštesnioji) stiebiasi ant kitos (žemesniosios) pamato. Grynai biologinius veiksnius papildo gyvybiniai, o pastaruosius – psichiniai, ir taip kopiama ligi pačios dvasios ir sąmonės viršūnės. Kol kas lieka neaparta Schelerio aksiologija bei su ja glaudžiai susijęs vertybių suvokimo ar tiesiog vertinimo aparatas. Probėgšmais tik užsiminsiu, jog, Schelerio manymu, skirtingi vertybiniai lygiai lemia skirtingus būdus, kuriais aniems lygiams priklausančios vertybės suvokiamos, pasirenkamos, siekiamos ir įgyvendinamos¹⁰. Šiems Schelerio mokymams čia nevieta ir nelaikas. Iki šiol mano ketinimai buvę daug kuklesni: tenorėjau atskleisti, jog „potraukiai“ Schelerio antropologijoje – jei tik autorius nepateikia ypatingo apibrėžimo – reiškia nedvasiškąją žmogaus pusę, skatinančią žinojimo atsiradimą, lemiančią šio sugebėjimo tipą, bet negalinčią prisiskverbti į jo turinį.

¹⁰ Žr. atitinkamus veikalo *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* skyrius.

Epistemologija

Mąstymas Schelerui tolygus dvasiai. Tiesą sakant, mąstymo ir dvasios atskyrimas yra gana svetimas vokiškajai „Geist“ sąvokai, apimančiai tiek dvasią, tiek protą, tiek auštesniąją žmogaus prigimtį (kaip humanitariniuose moksluose, kurie vokiškai vadinami „Geisteswissenschaften“). Mąstymas, pasak Schelerio, yra *dvasios* sugebėjimas, kurio ontologinė sąranga iš esmės skiriasi nuo psichosomatinio žmogaus būties lygmens¹¹. Mąstymo jokių būdų negalima tapatinti su protu, nors pastarasis ir įkūnija vieną mąstymo atmainų. Tad pats bendriausias mąstymo apibrėžimas toks: žmogaus sugebėjimas *prasmingai dalyvauti* tikrovėje. Vadinas, daiktus versti objektais ir juos pažinti sąvokomis – tai tik vienas iš būdų dalyvauti ontologiniu požiūriu įvairiasluoksnėje tikrovėje. Nuojauda, vertybinis suvokimas, dorovinė jausena, estetiškas išgyvenimas, pasaulėžiūra, net meilė ar ilgesys – visos šios būsenos kiekviena savaip atspindi mąstymo pastangas atverti savitą medžiaginės ar dvasinės, asmeninės ar bendruomeninės, pavienės ar visuotinės, subjektyvios ar objektyvios visatos dalelę.

Viena pamatinių Schelerio epistemologijos kategorijų yra *a priori* sąvoka. Jis atmeta *transcendentalinį-psichologistinį* šios sąvokos aiškinimą, priekaištaudamas Kantui už tai, kad šis supainiojęs „būties formas“ su „minties formomis“¹². Schelerui *a priori* ir *a posteriori* skirtumas atsiranda iš paties objekto. „Suvokiamoje duotybėje *a priori* yra visa, kas priklauso *grynosios, tapatybės* ir

¹¹ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 42.

¹² Ten pat, „Formal Problems“, p. 199, 8 išn.

esmės sričiai“¹³. Taigi *a priori* Scheleris supranta kaip objektyvią daikto, reiškinio ar proceso sąrangą, kuri lemia anų dalykų tapatybę arba esmę. Žmogaus proto tikslas – aptikti savo aplinkoje slėpinčias apriorines sąrangas.

Apriorinių objektų suvokimą protu Scheleris vadina *esmių pažinimo įsisavinimu*¹⁴. Ištyręs daikto tapatybę protas susidaro sąvokinių vaizdinį, teikiantį jam žinių apie skiriamuosius ano daikto požymius, kartais vidines jo savybes. Kitaip sakant, protas sužino kažką apie daikto *esmę*, susikuria tikrovę „atspindintį“ turinį, kurį atgaliniu ryšiu susieja su objektyviu aprioriniu šaltiniu, esančiu „anapus proto“. Tačiau šis pažinimo sąvokomis lygmuo tėra vienas žinojimo dėmenų. Bėgant laikui proto mechanizmai, kuriais suvokiami aprioriniai objektai, kinta ir savo pobūdžiu, ir sudėtimi, nelygu į kokią apriorinį objektą mintimis kryptama.

Kitais žodžiais, pažindamas apriorinį objektą, protas kinta ne vien dėl to, *kas* pažįstama (žinias teikiantis dėmuo), bet ir dėl to, *kaip* tas kažkas pažįstama (įsisavinimo dėmuo). Vadinasi, apriorinio objekto atžvilgiu atsiranda subjektyvus atitikmuo – *apriorinė mintis*. Apriorinių objektų įsisavinimo eigą Scheleris apibūdina taip: „Esmių pažinimas funkciniu požiūriu paverčiamas proto veiklos, nukreiptos į baigtinius faktus, taisykle; laikydamasis šios taisyklės, protas suvokia, nagrinėja, stebi ir pažįsta baigtinių faktų pasaulį kaip ‚apibrėžtą‘ pagal esmių tarpusavio suderinamumo principus. Tai, kas praeityje buvo daiktas, virsta mąstymo apie daiktus pavidalu“¹⁵.

Gyvenant sunkiomis socialinėmis ir ekonominėmis sąlygomis, neturint duonos kąsnio, negaunant nė menkausio išsilavinimo, kai „kova už būvį“ virsta ne vien ideologiniu šūkiu, bet ir nuolatinio kasdienės veiklos palydovu – iš tokios bendruomeninės aplinkos išmokstami ir perimami ištisi mąstymo ir supratimo

¹³ Max Scheler, *On the Eternal in Man*, p. 200.

¹⁴ Išsamiausiai „esmių pažinimo įsisavinimo“ sampratą Scheleris išplėtoja savo knygos *Vom Ewigen im Menschen* dalyje pavadinimu „Probleme der Religion“.

¹⁵ Max Scheler, *On the Eternal in Man*, p. 201.

124 mechanizmai, kurie reiškiasi net tada, kai asmuo sugeba pakilti į aukštesnį visuomeninį sluoksnį, susikurti geresnį bei sotesnį gyvenimą; ir tada mąstymas neatsikrato giliai žmogaus psichikoje išisaknijusio įpročio visa (vadinasi, ir naująją aplinką) suvokti, vartojant tokias sąvokines schemas, kaip „stipresnis“ ir „silpnėsnis“, „stygius“ ir „perteklius“, „turtas“ ir „skurdas“, „valdžia“ ir „priespauda“, „tiesos sakymas“ ir „nepasitikėjimas“.

Ką liudija tie gausūs atvejai, kai vaikai ne tik stebi savo tėvų riktus, bet, suaugę ir sukūrę šeimas, taigi patys tapę tėvais, perima savo tėvų klaidas tarsi pažodžiui iškaltas pamokas, taiko jas, kartoja ir tai, kas gyvenime galėjo atsiverti naujomis minties ir elgesio galimybėmis, apvelka sena, priplėkusia pasaulėžiūra. Nors ir išsivadavę iš tėvams įprastų, tačiau iš principo nepageidaujamų, gyvenimo aplinkybių, tėvų ydas vaikai pasisavina lyg kraujo grupę, suklumpa, nes suklupdavo jų tėvai, pratęsia jų *gyvenseną*, tai yra *būdą*, kuriuo sutvarko savo gyvenimą, *metodą*, kuriuo sprendžia šeimos reikalus. Vadinasi, vaikai ne tik perpranta, išmoksta, išimena tam tikrus įvykius, asmenis, elgesio taisykles, problemų sprendimo būdus, virtusius svarbia asmeninės patirties, aprėpiančios visą biografinę praeitį, dalimi, bet ir ypatingu būdu visus juos *įsisavina*, paversdami mąstymo principu. Nors jie galvoja ne *tą patį*, ką galvodavo jų tėvai, vis dėlto galvoja *taip pat*.

Scheleris nesutinka su Kantu, kuris *a priori* kategoriją priskiria grynosios minties sričiai, kuriančiai, gaminančiai ir formuojančiai neapibrėžtą, amorfišką juslių medžiagą. Anot Schelerio, subjektyvusis aprioriškumas savaime nėra veiksmingas, neteikia naujų suvokimo formų, nekuria naujų reiškinių, nesiūlo tikrovei savybių, priklausančių ne objektyviam pasauliui, o kategoriniam mąstymui. Subjektyviojo aprioriškumo veikimas yra neigiamo pobūdžio, kitaip tariant, funkcinis jo aparatas remiasi *atrankos*, o ne *gamybos* principu. Subjektyviojo aprioriškumo darbą Scheleris nusako tokiais žodžiais: „Jis slopina ir šalina [...] visas pasaulio dalis bei atžvilgius, kurie yra nepritaikomi arba neįgyvendinami turimų esmių ir esminių sąrangų po-

žiūriu. Todėl subjektyvusis aprioriškumas yra ne formavimas ar jungimas, bet tam tikras atrinkimas. [...] Jis – ne sintezės išdava, o analizės liekana – tai, kas lieka anapus išsąmoninto objekto“¹⁶.

Įsisavindamas pažįstamas esmes, prie to, kas „būsią žinoma“, protas artėja vadovaudamasis tuo, kas „jau yra žinoma“. Vadinasi, įsisavinimas yra tam tikra prote įsikūrusių prasmų ir vaizdinių stereotipija, prasmų ir vaizdinių, kilusių iš protu pažintos tikrovės, kuriuos protas įvaldo bei perdirba pagal išmoktas ir pritaikytas mąstymo taisykles. Šitaip, eikvodamas kuo mažiau jėgų, protas artinasi prie savo objektų tarsi iš anksto juos nuspėdamas. Galiausiai atsiranda tam tikra pusiausvyra tarp to, kas „jau žinoma“, ir to, kas „dar tik taps žinoma“. Praeityje pažinti daiktai ir ateitin žvelgiantis pažinimas sąveikauja nevienodai – kartais vyrauja daiktai, kartais pažinimas – tačiau visuomet nusistovi tam tikra epistemologinė tvarka, pagal kurią iš anksto numatomos objektų rūšys, kurias protas *galės* pažinti ateityje, ir pažinimo būdai, kuriais protas anas rūšis išstengs pažinti.

Įsisavintas esmių pažinimas atskleidžia dar vieną įdomią tiesą apie protą, kad šis yra gyvas, kintantis vyksmas. Laikui bėgant, protas gali išsiugdyti ligi tol neturėtų sugebėjimų. Jis gali pirmą kartą suvokti dailiųjų menų, tarkim, muzikos arba architektūros reikšmę, imti suprasti esant didelę vertybę tai, kas anksčiau rodėsi svetima ir atgrasu; jis gali tapti atidus įvairiausioms to ar ano amato smulkmenoms, kurių anksčiau nebuvo pastebėjęs; antai išimylėjusio žmogaus protas gali atsiverti lig tol nepatirtų vertybių pasauliui, apie kurio buvimą jis kadaise nieko nenutuokė.

Tačiau protas gali ir prarasti kai kuriuos savo gebėjimus, kuriais kažkada naudojosi. Jis gali netekti ankstesnių savo laimėjimų, pavyzdžiui, apleisdamas kokios nors veiklos ar meno praktikavimą, siaurindamas patyrimo įvairiapusiškumą, keisdamas gyvenimo aplinką. Protas gali žengti atgalios, prarasti kadaise puoselėtus įgūdžius, protas gali užmiršti, silpnėti, trauktis. Šitai protas irgi gali!¹⁷

¹⁶ Ten pat, p. 212.

¹⁷ Ten pat, p. 216–7.

Štai jums keletas istorinių visuomeninių pavyzdžių: laikotarpiai nuo III iki VI amžiaus prieš Kristų kinų matematikai buvo palyginti tiksliai apskaičiavę skaitinę *pi* reikšmę, tačiau Tang ir Sung dinastijų viešpatavimo metais algebros vadovėlių autoriai, tarsi pamiršę teorinius savo pirmtakų atradimus, jau pateikė tradicinę ir – pridurkime – nebe tokią tikslią *pi* reikšmę – „3“.

XIV amžiuje kinų algebra, spręsdama aukštesnio lygio lygtis, ir vėl pasiekė neregėtas aukštumas, ypač Zhu Shi-shich'o darbuose, tačiau prabėgus vos penkiasdešimčiai metų matematikos vadovėlių lygis Kinijoje smuktelėjo iki aritmetikos pradžiamokslio. O XVI amžiuje perrašinėję Sung dinastijos „dangiškųjų elementų“ algebrą nebesugebėjo jos suprasti¹⁸.

Mėšlungiškos mąstymo raidos pavyzdžių, kai šimtmečius plėtoti intelektualinės pažangos rezultatai būdavo dešimtmečiams iššaldomi ar net nubloškiami į praeitus raidos etapus, gausiai randame ir Vakaruose. Jeigu pagal abstraktumo laipsnį istorines epistemologijas čia suskirstysime į dogmines, pragmatines ir kritines, išvysime, jog aukščiausią teorinį tašką pasiekė Sokrato sofizmas, Davido Humo skepticizmas bei Immanuelio Kanto idealizmas. Tiek scholastiškasis „idėjų“ realizmas (dogminė epistemologija), tiek škotiškoji „sveiko proto“ filosofija (pragmatinė epistemologija) pagal teorinio sudėtingumo laipsnį yra anachronizmai. Tačiau išidėmėtina, kad idėjų istorijoje tokių anachronizmų iš tikrųjų *esama*.

Ką tik išdėstytos mintys iškelia antrąjį ginčą tarp Schelerio ir Kanto punktą, kuris yra itin svarbus žinojimo sociologijai. Daugelyje vietų – tiek knygoje *Probleme einer Soziologie des Wissens*, tiek kituose raštuose – Scheleris aršiai kritikuoja kantiškąją prielaidą, esą žmogaus protas turįs tvarią, nekintamą sąrangą, kuriai būdinga pastovi kategorijų sistema, tokia pati kiekviename žmoguje, kiekvienoje kultūroje, kiekvienoje visuomenėje¹⁹. Pastarąją

¹⁸ Žr. Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, p. 992–3, Note 7.

¹⁹ Panašaus požiūrio laikosi ir Ludwigas von Misesas: „Jokie etnologijos ar istorijos faktai neprieštarauja tvirtinimui, jog loginė visų žmonių, rasų, šalių bei amžių sandara yra vienoda“ (*Human Action. A Treatise on Economics*, p. 38 ir t.).

prielaidą Scheleris neigia be išlygų. „Mes atmetame nuomonę“, tvirtina jis, „neva esama tam tikro *nepajudinamo*, įgimto protinės veiklos aparato, iš pat pradžių duoto kiekvienam žmogui“. Tokią nuomonę Scheleris vadina „Kanto teorija apie statiską proto sąrangą“ ir vertina kaip eilinį „apšvietos stabą“²⁰.

Jeigu tai, ką skelbia kantiškoji teorija, būtų tiesa, žinojimo sociologija neturėtų ką veikti. Betgi ji, anot Schelerio, užsivertusi neatidėliotinais darbais, jos tyrimų lauke gausu istoriografinių, sociologinių bei filosofinių problemų. Reliatyvizmo, kultūrų sąveikos, istorinių mąstymo formų atsiradimo ir pasiskirstymo klausimai yra pačios tikriausios problemos, kurių buvimas verčia suabejoti Kanto skelbiamo visuotinio ir pastovaus proto tikroviškumu. Priešingai, istorinėje ir kultūrinėje žmonijos raidoje protas reiškiasi kaip lankstus, gyvas, judrus „organas“, skatinantis arba slopinantis savo funkcines subjektyvaus aprioriškumo galias, – šis istorinio proto lankstumas bei paslankumas yra vienas pamatinių fenomenologinių žinojimo sociologijos ramsčių.

Žmogaus mąstymas skleidžiasi daugybe pavidalų, tačiau Scheleris išskiria tris pagrindinius žinojimo tipus: tikybinį, metafizinį bei eksperimentinį. Netrukus aptarsime keletą esminių bruožų, kuriais minėti tipai skiriasi vienas nuo kito. Kadangi knygoje *Probleme einer Soziologie des Wissens* tikybą, metafiziką ir gamtotyrą Scheleris gvildens skyrium, apibrėš su kiekvienu tipu susijusias sąvokas, tirs visuomeninės istorinės kiekvieno tipo kilmės bei raidos etapus, manau, kad šioje vietoje įdomiau būtų pasklaidyti kitą Schelerio veikalą – *Vom Ewigen im Menschen*.

Tačiau iškart norėčiau išpėti skaitytoją, jog, aiškindamas tai, kas skiria vieną pagrindinį žinojimo tipą nuo kito, didžiąja dalimi remsiuosi tikybinio ir metafizinio žinojimo tipų sugretinimu. Kur kas mažiau dėmesio skirsiu gamtotyrai, nes būtent šios žinojimo rūšies nagrinėjimai knygoje *Probleme einer Soziologie des Wissens* yra patys sklandžiausi ir nuodugniausi, beje, jų stinga kituose Schelerio veikaluose. Taigi kuriam laikui palieku nuošalyje š-

²⁰ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 41, 51.

- 128 leriškąją eksperimentinio žinojimo sampratą, prie kurios sugrįšime, susidūrę su bendrąja žinojimo sociologijos problematika, kurią svarstysime „Žinojimo sociologijos problemų“ skyriuje.

Trys žinojimo tipai – tikiybinis, metafizinis ir eksperimentinis – yra *savitos, neišvestinės* mąstymo formos, nukreiptos į tris iš esmės skirtingus objektyvios tikrovės lygmenis. Tikiybinis mąstymas sugeba sąvokomis apčiuopti „absoliučią šventybę“, kuri „gali išganyti“²¹. Tikiybinis mąstymas – tai ypatingas kiekvieno žmogaus gebėjimas mintimis susidaryti Dievo kaip asmens vaizdinį. Objektas, kuris prieinamas tik metafiziniam mąstymui, Schelerio vadinamas „pasaulio pagrindu“ ir apibūdinamas sąvoka „*absoliuti tikrovė*“. Metafizinio mąstymo dėmesio centre – „visas pasaulis kaip *konkreti* tikrovė“²². Eksperimentinis žinojimas išskirtiniu savo objektu renkasi „padarytą“, „atvirą praktiniams pokyčiams“²³ pasaulį. „Dievas“, „visata“ ir „pasaulio mechanizmas“ yra trys iš esmės skirtingi reiškiniai ar procesai, todėl iš esmės skirtingi ir jų pažinimo būdai.

Trys pagrindiniai žinojimo tipai skiriasi savo apraiškomis žmogaus psichikoje, šiuo požiūriu atlieka skirtingus vaidmenis, reikalauja savitų ugdymo priemonių. Būtinoji tikiybinio mąstymo sąlyga yra „*tikėjimo aktas*“, „įsitikinimas religinio pasaulio tikrumu“. Toks mąstymas puoselėjamas priimant Dievybę tokią, kokia ji apsireiškia tikinčiajam²⁴. Metafizinis žinojimas remiasi „išbaigta eksperimentinių mokslinių rezultatų apžvalga ir filosofiniu palyginimu“. Šios rūšies žinojimas iš prigimties – *sąmoningas*, pagrįstas loginėmis protavimo taisyklėmis²⁵. Na, o gamtotyroje taikomas metodas pasuka empirinių indukcinų bandymų keliu, skaičiuoja, matuoja ir rūšiuoja sąlyginius fizikinės tikrovės faktus, išreiškiamus matematinėmis formulėmis bei lygtimis.

²¹ Max Scheler, *On the Eternal in Man*, p. 139.

²² Ten pat, p. 134, 139, 153.

²³ Ten pat, p. 97.

²⁴ Ten pat, p. 158, 164.

²⁵ Ten pat, p. 153, 164.

Tikybinis, metafizinis bei eksperimentinis žinojimo tipai randasi ir įgauna sau būdingą pavidalą iš skirtingų valios paskatų. Varomoji tikybinio mąstymo jėga – tai troškimas būti atpirktam ir išganytam, ilgesingas noras susitikti Tą, kuris yra šventas, visagalis, įstengiantis tikintįjį išvaduoti iš pirmapradžio nuopuolio. Metafizinę mintį skatina pribloškiantis nuostabos ir dvasinio sukrėtimo jausmas, kurį sukelia žaibiškas suvokimas, kad „pasaulis, kurio tikrai galėtų ir nebūti, vis dėlto yra“. Mokslinio žinojimo ypatumas glūdi asmens „polinkyje valdyti ir tvarkyti visą gamtą“²⁶. Subjektyviosios religinio išganymo, metafizinės nuostabos ir eksperimentinio viešpatavimo paskatos sudaro atskirą kriterijų grupę, pagal kurią pagrindines žinojimo rūšis Scheleris nusprendžia suskirstyti į tris tipus.

Trys pagrindiniai žinojimo tipai aprėpia visą žmogaus mąstymą. Nors kiekvienas jų turi savitą, neprastinamą formą, visi jie gali reikštis vienu metu toje pačioje sąmonėje. Tačiau tris pagrindinius žinojimo tipus, nors ir vienalaikius funkcinio požiūriu, saisto tam tikri hierarchiniai ryšiai, nustatantys antropologinę kiekvieno tipo svarbą. Kitaip tariant, Scheleris leidžia suprasti, jog tam tikra, nors ir labai miglota prasme, tikybinis mąstymas įkūnija *pamatiškesnę* ir *pirmapradiškesnę* žmogaus sąmonės pakopą negu metafizinis arba eksperimentinis mąstymas.

Kokia yra tikroji žodžių „pamatiškesnis“, „pirmapradiškesnis“, arba „ankstesnis“²⁷, reikšmė – išties sunku pasakyti. Atsakymas, matyt, bus susijęs su aksiologiniu objekto, duoto atskiram žinojimo tipui, lygiu. Kuo vertesnis objektas, tuo pirmapradiškesnis objektą atitinkantis žinojimo tipas. Anot Schelerio, religinės vertybės priklauso aukščiausiam aksiologiniam lygiui, žemiau jų eina dvasinės arba intelektualinės, trečioje pakopoje atsiduria gyvybinės. Išryškėja kone tobulas atitikimas tarp vertybinių tikrovės lygių ir jos pažinimo tipų.

²⁶ Ten pat, p. 97.

²⁷ Ten pat, p. 30.

Ne kartą įvairiuose kontekstuose Scheleris pabrėžia vieną kertinių žinojimo sociologijos radinių, o dabar jau ir įsitikinimų, jog tikiybinis, metafizinis bei eksperimentinis žinojimo tipai yra pirminės, neišvestinės minties formos. Todėl atmestini mėginimai juos aiškinti kaip *laikinus*, „atsirandančius ir išnykstančius“ istorinės mąstymo raidos tarpsnius. Scheleris kritikuoja Auguste'o Comte'o „trijų pakopų teoriją“, pagal kurią mokslinis eksperimentinis žinojimas neva išsirutuliojęs iš metafizinio, o metafizinis – iš tikiybinio; kiekvienas žinojimo tipas vyravęs tam tikrą laiko tarpą, vėliau neišvengiamai persikūnijęs į aukštesnę, pažangesnę žinojimo atmainą. Schelerio atkirtis Comte'ui – glaustas ir įžvalgus: „Jis palaikė laikinu raidos tarpsniu tai, kas *de facto* buvo mąstymo rūšiavimosi procesas“²⁸.

Be abejonės, būta laikų, kai praktinis gamtos pažinimas atrodė neišpajinijamai susiliejęs su tikiybiniais žmogaus įsitikinimais, o pastarieji perdėm sumišę su mitologine žmogaus vaizduote. Tiesa ir tai, kad mūsų laikais, priešingai negu senovėje, empirinio mokslo, tikiybos ir poezijos keliai išsiskyrė. (Panašių lygiagrečių galima nubrėžti ir estetiniuose menuose: antikos žmogus, kaip kūrėjas ir atlikėjas, neretai įkūnijo ir aktorių, ir mimą, ir šokėją, ir muzikantą, ir lyriką – turbūt nė nenutuokdamas, jog vienu metu – ir būtinai pridurkime, dabartinio meno požiūriu – daro penkis skirtingus dalykus. Iš tikrųjų skirtingi tie menai tapo tik iš lėto, slenkant amžiams, tik pamažu atitrūkdami vieni nuo kitų ir virsdami savarankiškais raiškos būdais²⁹.)

Tačiau šie istoriniai pokyčiai dar *nereiškia*, jog mokslas, tikiyba ir mitas yra vienodos kilmės ir skiriasi tik istorinėmis mąstymo apraiškomis. Ar nebus atsitikę taip, kad iš esmės skirtingos, savitos mąstymo galios, nors iš pradžių sąmonės ir suplaktos, bėgant šimtmečiams bei sudėtingėjęnt kultūroms palengva tampa *pripažįstamos* kaip skirtingos? Štai kodėl Scheleris tvirtina, kad trejo pas žinojimo padalijimas į tikiybinį, metafizinį ir eksperimentinį laikytinas žinojimo sociologijos prielaida, o ne išvada. Istorinė

²⁸ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 44.

²⁹ Plg. Friedrich Nietzsche, *Stabų saulėlydis*, p. 550.

patirtis praturtinama antropologine ir gaunama fenomenologinė, kurią filosofai bei sociologai *įgyja*, o ne *įrodo*.

Įsidėmėtina, jog žinojimo skirstymas į tris pagrindinius tipus – tikybinį, metafizinį ir eksperimentinį – nepretenduoja nei į išbaigtumą, nei į išsamumą. Šioje kategorinėje schemoje neišsitenka, pavyzdžiui, „esminis“ žinojimas, kuris nėra tolygus „filosofiniam“ ar „metafiziniam“ mąstymui ir yra gana griežtai Schelerio išskiriamas. Pavyzdžiui, veikale *Vom Ewigen im Menschen* tvirtinama, kad „esmių pažinimas, nepažindamas daiktų, niekada negali *be papildomos pagalbos* teikti metafizinio pažinimo, kuris iš prigimties yra daiktų pažinimas“³⁰. Metafizika, Schelerio požiūriu, nėra tas pats, kas filosofija: pirmoji yra hipotetinio ir spėjamojo, antroji – apriorinio ir apodiktinio pobūdžio.

Taip pat galima paminėti tuos gana savitus žinojimo atvejus, kaip, tarkim, mitas, epas, kosmogonija, pranašiški sapnai ir panašiai, kuriuos būtų galima pavadinti „kuriamuoju-vaizduojamuoju žinojimu“. Net savo paties žinojimo tipologijoje³¹ Scheleris neapsiriboja tik trimis pagrindiniais žinojimo tipais ir nurodo tokias minties formas, kaip kasdienėje įprastinėje kalboje slypintis žinojimas arba mistinio žinojimo formos³². Schelerio pastangas pažintinėms religijos, metafizikos bei gamtytyros sritims skirti ypatingą dėmesį derėtų vertinti kaip apgalvotą požiūrio susiaurinimą ir sutelkimą būtent į šias sritis, nors esama ir kitų.

Vis dėlto knygoje *Probleme einer Soziologie des Wissens* Scheleris neskiria užtekčiai laiko ir pastangų „mąstymo“, „minties“ ir „žinojimo“ sąvokų apibrėžimams. „Mąstymas“ jam gali žymėti šūsnį dalykų, pavyzdžiui, „objektyvų“, „subjektyvų“, „individualų“ ar „bendrą, kuopinį“ mąstymą; jis gali aprėpti idealiuosius veiksnius, tai yra sąmonės objektą, arba įvairias dvasines gebas, arba sąmonės subjektą; jis gali būti traktuojamas kaip valios arba kaip proto apraiška. Šnekėdamas apie „grupės mintį“³³, Scheleris

³⁰ Max Scheler, *On the Eternal in Man*, p. 151.

³¹ Žr. skyrelį „Žinojimo tipologija“ šioje knygoje.

³² Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 76.

³³ Žr. skyrelį „Žinojimo tipologija“ šioje knygoje.

- 132 galvoja apie kuo įvairiausią žmonių veiklą, kiek ši, būdama sąmoninga ir kryptinga, kartu yra spontaniška ir tikslinga. Dainos, religinės apeigos, įvairūs menai ir amatai, net liaudies papročiai bei kostiumai – visa tai puikiai iliustruoja grupės mintį.

Ne ką siauresnė ir termino „žinojimas“ vartosena. Jis gali reikšti vertybines nuostatas ar tiesiog vertinimus, tam tikrus suvokimo būdus, įvairias minties formas, etams, jausmams, pomėgiams, norams, troškimams, siekiams būdingas vidines būsenas ir t. t. Tarsi skirtumas tarp bendrosios sociologijos ir žinojimo sociologijos Schelerui būtų visiškai išgaravęs iš galvos. Tiriamąją bendrosios sociologijos medžiagą, pasak jo, sudaro „ištisas bendro žmonių gyvenimo, subjektyvaus ir objektyvaus, spektras, nesvarbu, kaip jį pavadintume“, kuris reiškiasi per „iš eilės arba vienu metu veikiančias *bendravimo ir santykiavimo formas*, aptinkamas žmonių bendrijoje jos nariams drauge ką nors patiriant, ko nors siekiant, ką nors darant, suprantant, ar šiaip veikiant ir atveikiant“³⁴.

Gvildendamas „mąstymo“ ir „žinojimo“ procesus, Scheleris neužčiuomis pereina prie socialinės žmogaus gyvenimo *visumos* ir nutrina skirtumą tarp bendrosios sociologijos ir žinojimo sociologijos. Tiesą sakant, gilinantis į Schelerio žinojimo sociologiją, tenka susidurti su ištisa *dvasios, arba sąmonės, sociologija*. Tada ar nebūtų buvę geriau Schelerui daiktus vadinti tikraisiais jų vardais, ar taip jis nebūtų išvengęs tų nereikalingų metodinių suvaržymų, trukdančių jam kaip filosofui, sociologui, istoriografui, kultūrologui, kuriuos norom nenorom kelia žodis „žinojimas“, verčiantis galvoti apie žmogaus sugebėjimą *mąstyti sąvokomis, racionaliai, remiantis protu*. Teoriniu požiūriu itin drąsus ir išpūdingas Schelerio užmojis akivaizdžiai stokoja analitiškai apdorotos terminijos. Parašyti apybraižą apie žinojimo sociologiją ir joje neskirti nė vienos pastraipos *žinojimo* kategorijai – mažų mažiausiai nesąžininga skaitytojo atžvilgiu, bet ne mažiau ydinga pačiam autoriui, jeigu iš tiesų siekiama filosofines problemas formuluoti ir spręsti kuo tiksliau bei raiškiau.

³⁴ Ten pat, p. 33–4.

**Socialinė fenomenologija:
keturi esminiai žmonių jungimosi būdai**

Anot Schelerio, žmogaus prigimtis – iš esmės bendruomeniška. Nieko nauja, – atsakysite, – jau prieš daugelį amžių Aristotelis tvirtino, jog žmogus negali (iš)gyventi be kitų, tokių kaip jis, bendruomenės narių. Todėl būtybė, kuriai bendruomenė nereikalinga, pasak Aristotelio, esanti arba dievas, arba gyvulys, žodžiu, kas tik norite, tik ne žmogus. Tačiau Scheleriai rūpi visai ne tai, ar žmogus iš tikrųjų sugeba išgyventi, nesantykiaudamas su kitais tos pačios rūšies nariais. Jo žodžiais tariant, „atlikdamas tam tikrus veiksmus, asmuo jaučia, kad jį supa platesnė žmonių bendruomenė ir kad jis yra tos bendruomenės narys“³⁵. Dalyvavimo bendruomenėje patyrimas nepriklauso nuo to, ar tokios bendruomenės buvimas empiriškai patvirtintas. Vadinas, netgi toks žmogus, kaip Robinsonas Crusoe’as, patekęs į negyvenamą salą, staiga netampa „asocialus“ ir toliau savyje išgyvena galimo bendravimo su kitais subjektą, „nes kartu su tam tikrais asmens atliekamų veiksmų grupei priklausančiais veiksmais nurodyta ir galima bendruomenė, taigi būtinai nurodyta ir bendruomenės prasmė bei galimas jos buvimas“³⁶.

Be abejonės, tai įdomūs teiginiai, juolab kad kitų žmonių duotis asmeniui suteikiama aprioriškai, jam nebūtina įžengti į tikrą pasaulį ir susidurti su tikrais žmonėmis, nes socialinio pasaulio prasmė slypi pačiame asmenyje.

³⁵ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 540–1.

³⁶ Ten pat.

„Prigimtinio bendruomeniškumo“ leitmotyvas nuaidi ir Martino Heideggerio *Būtyje ir laike*³⁷, veikale, kurį Karlas Mannheimas – greta Schelerio *Die Formen des Wissens und die Bildung bei Die Wissensformen und die Gesellschaft* – nurodo kaip vieną svarbesnių fenomenologinės mokyklos studijų, keliančių žinojimo sociologijos klausimus³⁸. Heideggeriui net vienišas buvimas šiame pasaulyje laiduoja buvimą drauge su kitais. „Kito stoka gali reikštis tik per buvimą drauge ir tik buvimo drauge atžvilgiu“³⁹. O „tokio dalyko kaip žmogus, kuris yra žmogus, remdamasis tik savimi, apskritai nėra“⁴⁰. Akivaizdu, jog Heideggeris įkvėpė ir šia tema samprotavusį Juozą Girnį, kurio dailus ir įtaigus pasakymas šauniai pagauna problemos esmę: „Kas iš prigimties yra visuomeniškas, tas net ir vienas paliktas yra su kitais susijęs pačiu jų ilgesiu“⁴¹.

Scheleris išskiria tris veiksmų rūšis – 1) sangražinius, tai yra tokius, kurie sugrįžta į veikėją, kaip antai savižina, savistaba, sąžinė, savimeilė, savigarba, 2) bendruomeninius – kurie nukreipti į kitus asmenis: žadėjimas, užuojauta, liepimas, paklusnumas, gyrimas, įsipareigojimas, bei 3) neapibrėžtinius, galinčius būti ir sangražiniais, ir bendruomeniniais: sprendimas, nepasitenkinimas, džiaugsmas.

Kaip tik sugebėdamas atlikti bendruomeninius veiksmus, asmuo jaučiasi dalyvaujantis galimoje bendruomenėje, nes tik joje galutinai išsipildo tai, kas užsimezga žmogaus sieloje: užuojauta, meilė, įsipareigojimas, pasitikėjimas, dosnumas ir panašiai. Sangražinių veiksmų subjektas Schelerio vadinamas intymiuoju asmeniu, arba asmeniu sau, atitinkamai bendruomeninių veiksmų subjektas – bendruomeniniu asmeniu, arba asmeniu kitam.

Vadinasi, tas pats žmogus save patiria ir kaip intymųjį, ir kaip bendruomeninį asmenį, tačiau tik bendruomeniniais veiksmais besireiškianti nedalomo asmens būtis atveria galimybę ypatingu būdu susiliesti su socialine aplinka, arba *savitarpiu*.

³⁷ Martin Heidegger, „Sein und Zeit“.

³⁸ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, p. 177 (išnaša).

³⁹ Martin Heidegger, *Būtis ir laikas*, p. 71, 74.

⁴⁰ Martin Heidegger, „Technikos klausimas“, p. 239.

⁴¹ Juozas Girnius, *Tauta ir ištikimybė*, p. 7.

Pagal bendro gyvenimo ir patyrimo tipus, taip pat vertybių, kuriomis drauge vadovaujamasi, rūšis⁴² Scheleris įvardija keturis iš esmės skirtingus žmonių jungimosi būdus: minią, gyvenamąją bendruomenę, visuomenę ir kuopinį asmenį. Fenomenologinis idealizmas ar apriorizmas verčia Schelerį galvoti, jog šie tipai negauti nei statistiškai apdorojant empirinės sociologijos duomenis, nei apibendrinant istorines socialinės sąveikos formas, nei nustatant statistinius visuomeninio gyvenimo vidurkius. Šių tipų kilmė – apriorinis suvokimas, nukreiptas į žmogaus esmę, ypač į bendruomeninį jos lygmenį, kuriuo ir skleidžiasi visos žmonių sambūvio galimybės. Jų, anot Schelerio, yra keturios.

Bendruomeninių junginių, kurių kiekvieną netrukus aptarsime atskirai, apioriškumas empirinės tikrovės atžvilgiu reiškia, kad jie nepriklauso nuo šio pasaulio eigos. Greičiau jau atvirkščiai: empirinė tikrovė priklauso nuo tam tikrų apiorinių sąlygų. Pirma, norint ką nors suprasti kaip empirinę kurio nors bendruomeninio tipo apraišką, pirmiau reikia suprasti patį tipą. Antra, istoriniai žmonių sąveikos pavyzdžiai tik netobulai įkūnija mums žinomus apiorinius tipus – jeigu šie būtų indukcinų apibendrinimų išdava, jie negalėtų peržengti empirinės medžiagos ribų⁴³. Trečia, bendruomeninės istorinio pasaulio apraiškos, nors ir netobulai įgyvendindamos apiorinių junginių tipus, vis dėlto negali išklysti iš jų nustatytų ribų⁴⁴. Taigi minia, gyvenamoji bendruomenė, visuomenė ir kuopinis asmuo aprėpia visas praeities, dabarties bei ateities žmonių santykių galimybes.

Turbūt nederėtų veltis į ginčus dėl ankstyvųjų metodologinių ir ontologinių Schelerio filosofijos prielaidų, kurias ilgainiui jis tikslino, kartais iš pagrindų keitė. Siūlau apsiriboti pirminėmis, daugiau fenomenologinėmis Schelerio išvalgomis, suformuluotomis stebint ir aprašant visas galimas žmonių sambūvio formas.

Keturi esminiai žmonių jungimosi būdai yra ne atsitiktinės tolydaus istorinio vyksmo stadijos, o „iš esmės skirtingos, būti-

⁴² Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 547.

⁴³ Ten pat, p. 558.

⁴⁴ Ten pat, p. 563.

- 136 nos ir tvarios visų galimų bendruomeninių saitų formos“⁴⁵, kurios tarp žmonių paprastai reiškiasi kartu, kitaip sakant, yra viena-laikės. Pasak Schelerio, „istorijos eigoje keičiasi tiksliai konkretus minios, gyvenamosios bendruomenės, visuomenės ir kuopinio asmens turinys bei kiekvieno iš jų priklausomybė nuo kintančių empirinių grupių, atsitiktinio jų dydžio, pobūdžio, pavienių individų, vyraujančių nuomonių [...]“⁴⁶.

Vadinasi, šie keturi žmonių sambūriai – minia, gyvenamoji bendruomenė, visuomenė ir kuopinis asmuo – istoriniu požiūriu nesudaro jokios evoliucinės sekos. Nėra taip, tarsi iš minios kažkada būtų išsirutuliojusi gyvenamoji bendruomenė, o iš jos vėliau atsiradę ir kiti du bendruomeniniai junginiai. Būtent taip manė prancūziškojo pozityvizmo tėvas Augustė as Comte'as ir britų socialinės evoliucijos šalininkas Herbertas Spenceris. Scheleris skelbia esminę pataisą: minia, gyvenamoji bendruomenė, visuomenė ir kuopinis asmuo kaip savitos bendravimo formos žmonių tarpusavio santykiuose reiškėsi visais laikais ir ne pakaitomis, o vienu metu – svyravo tiksliai kiekybinė kiekvieno tipo sudėtis bei konkrečios istorinės apraiškos.

Tai, kas gyvuliams yra banda, žmonėms – minia (vok. „Masse“). Nei bandos, nei minios „nariai“ dar netapę savarankiškais subjektais, dar nepajėgūs veikti savo nuožiūra. Į minios gyvenimą ir veiklą individai įsitraukia nesąmoningai perimdami psichines aplinkinių savybes, arba jomis „užsikrėsdami“, nevalingai mėgdžiodami aplinkinių kūno judesius, raiškos ir elgesio būdus. Yra tik minia ir jos kaip autonomiško subjekto patyrimas bei veikla⁴⁷. Individualus mąstymas, ką jau kalbėti apie individualią savimonę, dar neužsimezgęs. Už minios poelgius atsako tik pati minia – jei apskritai ją galima laikyti atsakinga, – už juos neatsako ir negali atsakyti joks individas⁴⁸. Nes – kartoju – čia jų

⁴⁵ Ten pat.

⁴⁶ Ten pat.

⁴⁷ Ten pat, p. 548.

⁴⁸ Dėl visiškos racionalumo stokos veiksmuose bei dėl vadovavimosi „aklais“ instinktais ir impulsais Sighele minią vadino „patologiška“, o Le Bonas – „barbariška“ (žr. Heinz Maus, *A Short History of Sociology*, p. 55).

nėra. Vertybės, palaikančios minios veiksmus, priklauso juslių sričiai. Tikrovė vertinama malonumo–nemalonumo kategorijomis.

Kitas žmonių sambūvio tipas – gyvenamoji bendruomenė (vok. „Lebensgemeinschaft“). Ją įkūnija socialiniai telkiniai – šeima, kaimynija, liaudis. Tėvų ir vaikų, kaimynų, liaudies tarpusavio ryšiai plėtojami nauju lygmeniu. Čia, skirtingai negu minioje, patirdami drauge ir patirdami taip, kaip kiti, bendruomenės nariai vadovaujasi tam tikru gyvybiniu tarpusavio supratimu, kuris vis dar neatsiejamas nuo bendros patirties, bendro veikimo ir jokių būdu neobjektyvinamas⁴⁹. Atsiradus tokiam supratimui užsimezga asmuo kitam, o intymusis, arba asmuo sau, lieka snūduriuoti. Žodį „užsimezga“ pavartoju ne veltui: mat individo sąmonės blyksnis vis dar prikaustytas prie išorinės aplinkos, subjekto savimonė dar nepabudusi, dar neapmąstoma individuali asmens savastis; todėl į šį junginį įeina ne tik nepilnamečiai, bet ir naminiai gyvuliai⁵⁰.

Gyvenamojoje bendruomenėje drauge patiriama, girdima, matoma, galvojama, viliamasi, mylima ir neapkenčiama – drauge, o ne atskirai. „Tas, kas esu, esu tik drauge su kitais“⁵¹. Tiesioginis narių bendravimas, atmetantis visus *vis-à-vis* santykius, sudaro „natūralią organinę vienybę“⁵². Čia viešpatauja sambūvis. Tarp to, ką patiriu aš, ir to, ką patiri tu, nesama jokio būties plyšio, vėliau užpildomo analogistiniu silogizmu⁵³. Vidines kitų būsenas bend-

⁴⁹ Mykolo Römerio „socialinė grupė“, regis, turi visus esminius gyvenamosios bendruomenės bruožus: žmonės patenka į socialinę gyvenamosios bendruomenės aplinką „ne valingų, individualių socialinių aktų dėka“, bet „savo padėtimi, savo grupinio solidarumo pajautimu, artimu simpatijai“, jie vadovaujasi vadinamuoju „socialiniu instinktu“, o ne „sąmoninga socialine ideologija“ (*Valstybė*, t. II, p. 87–8).

⁵⁰ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 551.

⁵¹ Juozas Girnius, *Tauta ir ištikimybė*, p. 6.

⁵² Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 562.

⁵³ Žmonių gebėjimas tiesiogiai patirti vienas kito vidines būsenas paskatino Schelerį šia tema parašyti ištisą monografiją (*Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*). Joje Scheleris įrodinėja, kad asmenys pajėgūs tiesiogiai „suprasti“ vienas kito išgyvenimus (pvz., mylėdami arba užjausdami), be proto tarpininkavimo, nesinaudodami logine-analogine „savęs įsivaizdavimo kito vietoje“ konstrukcija. Toli gražu ne visi buvo linkę sutikti su drąsiais ar net sensacingais Schelerio teiginiais. Dauguma manė ir, drįstu teigti, tebemano, jog žmogus „sučiuopia savo artimo patyrimo srutai tikrai, tarpiskai“, jo judesius, išraiškas ir ženklus aiškindamas kaip subjektyviai reikšmingus *alter ego* potyrius“ (Alfred Schutz and Thomas Luckmann, *The Structures of the Life-World*, p. 62).

- 138 ruomenės nariai išgyvena tiesiogiai, tiesiogiai supranta vienas kito kūno judesius, mostus, fizionomiją; pažindami bendrą tiesą, nereikalauja kriterijų, neišradinėja dirbtinės bendrų matų sistemos, nustatydami bendrą valią, daro tai tiesiogiai, be pažadų, be teisinių formulių, be sutarčių.

Praktiniame gyvenamosios bendruomenės lauke pirmąsyk pasireiškia tam tikras solidarumo, arba vieningumo, pavidalas. Kiekvieno asmens patyrimas savo turiniu ir išsivystymo laipsniu iš esmės sąlygojamas visos bendruomenės patyrimo. Pavienio asmens atsakomybė už save išauga iš visiems bendros atsakomybės už bendruomenę, jos ketinimus ir poelgius. Būdamas vieningas su gyvenamąja bendruomene, asmuo paklūsta jai, tačiau bendruomenė nebūtinai paklūsta asmeniui. Toks santykio pasvirimas lemia gyvenamajai bendruomenei būdingo solidarumo vienpusiškumą⁵⁴, Schelerio vadinamą „pamainomo vieningumo principu“.

„Individas iš principo ‚pamainomas‘ kitų individų“⁵⁵, svarbus ne jis pats, o jo užimama visuomeninė padėtis bei atliekamas socialinis vaidmuo. Taigi pavienis asmuo drauge su kitais gyvenamojo junginio nariais už savo bendruomenę atsakingas tik kaip tam tikro socialinio vaidmens atlikėjas. Pati bendruomenė, iškilidama viršum atskirų savo narių, suburia žmones į bendrą gyvybinę patirties ir poreikių junginį, kuris nėra asmeninio pobūdžio. Čia glūdintis vieningumas yra netobulas. Jis tarnauja gyvenamajai bendruomenei, kaip organas tarnauja organizmui. Grįžtamojo ryšio nėra. Ir nors individo užimama padėtis yra nepamainoma, pats individas – išties pamainomas.

Šitai kartu paaiškina, kodėl gyvenamąją bendruomenę motyvuojančios vertės, supančios tradicinius papročius, apeigas, kultą,

⁵⁴ Šiek tiek kitokiame kontekste „pasvirusį“ bendruomenės solidarumą Juozas Girnius vadina narių „konformizmu“ (*Tauta ir ištikimybė*, p. 48). Antanas Maceina šią savybę įvardija kaip „kultūrinį kolektyvizmą“, kuris „asmenį laiko tik bendruomenės valios arba bendruomeninės dvasios apraiška ir josios reikalavimų vykdytoju“ (*Kultūros filosofijos įvadas*, p. 148).

⁵⁵ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 549.

liaudies meną, drabužius ir panašiai, yra bevardės, anonimiškos. Jos priklauso visiems kartu ir niekam atskirai. Pateiksiu pavyzdį. Kalbėdamas apie Jono Basanavičiaus triušą ir indėlį 1883 metais įkuriant „Aušros“ laikraštį ir taip Lietuvos istorijoje pradedant naują kultūrinės raidos etapą, Mykolas Römeris stebėdamasis klausia: „Ir vis dėlto kodėl mes tą [Basanavičiaus] sumanymą ir darbą laikome ne grynai asmeniniu, o tautiniu?“ Todėl, – atsako Römeris, – kad šis lietuvių dvasios didžiūnas veikė, skatinamas visą tautą pamažu apėmusio naujo brandos tarpsnio. Kitaip sakant, ne Basanavičius įsteigė „Aušrą“, o tauta per jį, nes „Aušra“ įkūnija ne asmeninius Basanavičiaus siekius, o visos tautos tikslus⁵⁶. Nors šiuo atveju kalbama apie Lietuvos tautą, vis dėlto pati situacija labai panaši į vienpusį gyvenamosios bendruomenės polinkį atsižvelgti tik į tai, kas jai bendra.

Visuomenėje (vok. „Gesellschaft“) asmuo reiškiasi dvejopai: formaliai ir nominaliai. Formaliai – nes visuomenės nariu asmuo tampa ne atskleisdamas vidinę dvasinę savastį, o faktiškai-kiekybiškai užimdamas formalią vietą visuomenėje. Nominaliai – nes veiksmingiausia asmens dalyvavimo visuomenėje priemonė yra viešai pripažintų laimėjimų ir nuopelnų kaupimas, taip pat kūrimas visuomeninio įvaizdžio, veikiančio kitų visuomenės narių pasaulėžiūrą bei elgseną.

Tačiau tik pasiekus visuomenės lygį pirmąkart galima prabilti apie subjektyvų, savarankišką asmens patyrimą, mąstymą, savimonę. Žmogus, tapęs visuomenės nariu, save suvokia kaip neprilygstamą dvasinę asmenybę. Priešingai negu kolektyvizmas gyvenamojoje bendruomenėje, visuomenėje tarpsta individualizmas: kiekvienas žmogus čia jaučiasi atsakingas tik už save, savo mintis, jausmus, troškimus, ketinimus, poelgius. Tai gi visuomenę sudarantys asmenys tarpusavio ryšius grindžia „abipusiu netiesioginiu sutarimu dėl to, ką kiekvienas patiria savarankiškai“, o ne „bendru gyvenimu“, kaip įprasta gyvenamajai bendruomenei⁵⁷.

⁵⁶ Mykolas Römeris, *Valstybė*, t. II, p. 91–2.

⁵⁷ Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values*, p. 530.

Jau minėjau, kad pavienis asmuo, veikdamas visuomenėje, pirmąkart išsąmonina neprilygstamą savo paties individualumą. Tačiau tokia asmens savivoka, liudijanti jo išskirtinumą, vėliau yra sugebėjimo dalyvauti visuomenėje sąlyga, o ne tokio dalyvavimo išdava. Nors iš pradžių visuomenei Scheleris linkęs priskirti interesų solidarumą, paremtą „darbo pasidalijimu“ ir „techniniu gamybos sutvarkymu“⁵⁸, nors vienoje vietoje visuomenę netgi įvardija kaip „subrendusių ir sąmoningų individų vienybę“, čia pat, pasinėręs į nuodugnesnius tyrimus, jis tarsi apsigręžia ir primygtinai tvirtina: „*Die Gesellschaft ist überhaupt keine Gesamtrealität*“, tai yra „visuomenė apskritai nėra joks bendrabūvis“⁵⁹. Iš tolesnių Schelerio apmąstymų nesunku suprasti, kad būtent pastarasis teiginys susilaukia svaresnio fenomenologinio pagrindimo.

Tai, jog turime „visuomenės“ sąvoką ir tam tikrais atvejais ja naudojames, dar nereiškia, kad panorėję galėsime nurodyti tikslų ontologinį jos atitikmenį. Tikiuosi, nenugrimsiu į nominalizmo liūną kritiškai pastebėdamas, jog sąvokos vientisumas nelaiduoja sąvoka žymimo daikto vientisumo. Mintis „padriki debesėliai“ dėl to netampa padrika!

Ir iš tiesų, gilindamiesi į visuomenę, ieškodami jos vieningumo principo, susiduriame su faktiškumo problema. Schelerio užuomina apie „mechaninę visuomenės vienybę“ tarsi pati sau prieštarauja, nes tai, kas sukonstruojama, lygiai taip iškonstruojama, tai, kas įtvirtinama sąmoningų kiekvieno asmens poelgiu, yra sukuriamą, o ne aptinkama. Šitaip surenčiamas dalykas, kurio savaime nėra, šitaip atsiranda nenatūrali, dirbtinė visuma, pavadinta visuomene.

Joje susitinka ne „tu“ ir „aš“, norintys virsti „mes“, bet „aš“ ir „kiti“, o „mes“ padvelkia nemalonių familiarumu ar net „prisipalakėliškumu“. Todėl griežtai atribojama tai, kas mano, nuo to, kas kitų – patyrimas, supratimas, kūno ženklų sistema. Mano vidi-

⁵⁸ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 526.

⁵⁹ Ten pat, p. 551.

nius išgyvenimus kiti netiesiogiai išskaito iš veido išraiškos, rankų judesių, bendros kūno laikysenos, remdamiesi savo pačių vidinių būsenų analogija. Tarp manęs ir kitų negali išivyrauti bendra tiesa, jeigu pirma nesutarta dėl bendrų kriterijų, įvelkamų į loginių formulių kodeksą. Santykiauja ne asmenys, o „šalys“. Jų tikslai nėra visiems bendri tikslai, todėl jiems įgyvendinti reikia sutartimis paramstytų pažadų. Kalbant palyginimais, minia tik šildosi ir maitinasi, gyvenamoji bendruomenė rūpinasi savo sveikata, o visuomenė derasi dėl kiekvieno sudilusio skatiko.

Visuomenės epifenomenas kyla iš visuotinio utilitarinių mainų schemas taikymo. „Duok, ir aš tau duosiu“ – skamba šūkis. Ši bendravimo ar, tiksliau, laikino suėjimo forma panašesnė į praktinį naudojimosi kitų sugebėjimais tinklą. O tai, kad visuomenė neturi aukštesnio būvio už pavienių asmenų praktinius santykius, reiškia, jog, šiems santykiams nutrūkus, išnyksta ir pati visuomenė. Pavieniai asmenys yra ne tiek visuomenės nariai, kiek tam tikrų bendravimo su „kitais“ galimybių vartotojai. Mes nesinešiojame visuomenės savo širdyse, viduje nesame ja paženklinti, kaip tai atsitinka gyvenamosios bendruomenės nariams. Vadinasi, neturėdami išorinio sąlyčio su visuomene, tarsi iškrintame iš jos, tarsi pašaliname jos tikroviškumą savo pačių atžvilgiu. Na, o kai tokio sąlyčio vis dėlto esama, įvyksta paradoksas: veikdami kas sau, sugebame būti kartu, jausdamiesi vieni kitiems svetimi, sugebame bendrauti – gyvename visuomenėje ne kartu ir ne atskirai.

Kur viešpatauja pažadai ir sutartys, ten, anot Schelerio, klesti ir „visuotinis tarpusavio nepasitikėjimas“⁶⁰. Vieno polinkį į asmeninę naudą įstengia sustabdyti tiktai kito polinkis į tokią pačią naudą. Nors visuomenėje ir tariamasi, bet taip elgiamasi norint kuo daugiau pešti. Štai iš kur tas liguistas abejojimas kitais žmonėmis, iš ten pat ir esminė visuomeninių santykių forma, Schelerio vadinama „kritine individualistine konkurencija“⁶¹. Tai savotiška solidarumo priešingybė, socialinis „kovos už būvį“ variantas.

⁶⁰ Ten pat, p. 550–1.

⁶¹ Ten pat, p. 574.

Ketvirtasis ir aukščiausias žmonių bendravimo pavidalas, užbaigiantis bendruomeninių santykių schemą, kurią Scheleris išplėtoja savo socialinėje filosofijoje, yra kuopinis asmuo (vok. „Gesamtperson“, „Verbandsperson“⁶², „Kollektivperson“⁶³). Jis apibūdinamas gana dramatiškai: „savarankiškų, individualių, dvasiškų asmenų sąjunga savarankiškame, individualiame, dvasiškame kuopiniame asmenyje“⁶⁴. Ryškiausi gyvenimiški tokios sąjungos pavyzdžiai – kultūrinė terpė, tauta, valstybė ir religinė bendrija, na, o konkretus istorinis pirmavaizdis bei išikūnijimas – tai krikščioniškoji bendruomenė (lot. „communio“) ir joje puoselėjama Dievo bei artimo meilė. Kuopinis asmuo – tai vienintelė tikroji etinio personalistinio vieningumo buveinė. Etninio personalistinio, nes, kaip netrukus pamatysime, ši vieningumo rūšis siekia dorovines asmens gelmes.

Savo filosofinėje antropologijoje asmenį Scheleris pirmiausia suvokia kaip dvasinės veiklos centrą, negalimą sudaiktinti, pasižymintį savita, neprilygstama asmens verte. Tirdamas apriorines bendruomeninių junginių formas, Scheleris susiduria su tokioimis, kurios savaip įkūnija šį pagrindinį asmeniškumo bruožą. Todėl, sekdamas metafizine mikrokosmo ir makrokosmo analogija, tokias formas pavadina „kuopiniu asmeniu“. Pastarasis, kaip ir pavienis asmuo, irgi tampa dvasiniu veiklos centru, būtent dvasiniu, o ne vietos (teritorijos), ne laiko (tradicijos), ne kilmės (kraujo ryšių). Jis, kaip ir intymusis asmuo, save patiria iš vidaus kitiems neprieinamu būdu ir yra individualių poelgių bei dorovinių vertybių subjektas, vadinasi, turi savitą bendrą dorovinę vertę, gali būti „geras“ arba „blogas“, „nusipelnęs“ arba „nusikaltęs“.

Kalbame ne apie dorovines kuopinio asmens narių savybes, net ne apie jų sudėtį, kalbame apie dorovinę paties kuopinio asmens savastį, subjektyvumą, individualumą, savarankiškumą, gerumą ir blogumą. Schelerio žodžiais, „pavienio ir kuopinio

⁶² Ten pat, p. 544.

⁶³ Ten pat, p. 528–9.

⁶⁴ Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values*, p. 533.

asmenų santykio nedera tapatinti su atitinkamu bendrybės–atskirybės santykiu; kuopinis asmuo yra pirmapradis dvasinis individas ne mažiau negu toks yra pavienis asmuo“⁶⁵.

Gvildendamas kuopinio arba jungtinio asmens moralinio vieningumo principą, Scheleris išskiria keturias atsakomybės rūšis: pavienio asmens atsakomybę už save, pavienio asmens atsakomybę už kuopinį asmenį, kuopinio asmens atsakomybę už save bei kuopinio asmens atsakomybę už pavienį asmenį. Kuopinio asmens vieningumo pilnatvė reiškiasi visiška šių keturių atsakomybės rūšių pusiausvyra. Įsigali dorovinis „vienas už visus, visi už vieną“ etas, kuriame išsipildo tikroji etinio personalistinio vieningumo teleologija, asmens ir bendruomenės abipusės atsakomybės teleologija. Čia „kiekvienas laisvai prisiima kitų kaltę, bet taip pat dalijasi kitų nuopelnais“. Čia „dorovinių asmenų bendravimą lydi tiek bendra moralinė kaltė, tiek bendras nuopelnas, kurių nevalia painioti su atskirų individų dorovinių verčių sudėtimi“⁶⁶.

Scheleris pateikia itin spalvingą etinio personalistinio vieningumo pavyzdį. „Įsivaizduokite, – kreipiasi jis į skaitytoją, – kad jūs – pasaulinio teismo salėje. Aukščiausiasis teisėjas čia nė vieno neteistų skyrium; prieš jį atsakytumėte visi drauge vienu bendru aktu ir visi kartu vieningai privalėtumėte išklausti teisėjo nuosprendžio. Jis neteistų nė vieno, neišklausęs, neišgilinęs ir neįvertinęs su juo ir visų kitų. Su kiekvienu drauge nuteistų ir visumą, o su visuma – kiekvieną“⁶⁷.

Ši tirštomis spalvomis nutapyta apokalipsė žadina ir nuostabą, ir baimę. Kas tai – socialinė mistika, minties hipostazė, idealizuota norma, kažkieno neišsipildęs troškimas ar veikiau įgyvendinama itin intensyvaus gyvenimo ir bendravimo su kitais galimybė? Pasiklausius tokių žodžių ir dar prisiminus, jog kuopinis asmuo, anot Schelerio, būties atžvilgiu įkūnija neprasti-

⁶⁵ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 546.

⁶⁶ Max Scheler, *The Nature of Sympathy*, p. 164–5.

⁶⁷ Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, p. 535.

144 namą ir „nepriklausomą nuo sąvokų pasaulio tikrovę“⁶⁸, norom nenorom prieš akis išnyra savarankiškai plintančios ir veikiančios socialinės tikrovės šmėkla. Skaitant Schelerį kartais nejuokais susidaro įspūdis, kad kuopiniam asmeniui priskiriami Durkheimo visuomenei būdingi nepriklausomos „fiziologinės“ būtybės ypatumai⁶⁹. Antai – visa žmonija kaip nedalomas subjektas teisiama už asmeninius darbus bei poelgius! Kiekvienas jos narys nuteisiamas arba išteisinamas drauge su visuma, o visuma – drauge su kiekvienu jos nariu! – Nors kitu požiūriu atrodo, jog ontologiniai Schelerio sociologijos pagrindai slypi filosofinėje antropologijoje, daugiau tiriančioje individualiąją žmogaus prigimtį.

Jeigu tokia atsakomybė už žmoniją ar kurią nors jos dalį užkraunama asmeniui tarytum „aukštesnis“, „pamokantis“ imperatyvas, tarytum abejinga socialine metafizika paremtas primygtinis reikalavimas, žmogus jaučiasi prievartaujamas, verčiamas tempti primestos atsakomybės našta. Tačiau kuopiniam asmeniui būdingos atsakomybės ne tik galimybė, bet ir tikrovė atsiskleidžia visai kitaip, kai tokia atsakomybė pavienio asmens priimama savo noru⁷⁰, suprantant jos prasmę bei vertę.

Taigi kuopinis asmuo ir iš jo atsirandanti abipusė dorovinė atsakomybė nėra ontologinė būtinybė, greičiau tai laisvu dvasios nusistatymu pagrįstas atskirų žmonijos individų laimėjimas, ku-

⁶⁸ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 522–3.

⁶⁹ Žr. Heinz Maus, *A Short History of Sociology*, p. 81–2.

⁷⁰ Vienos logoterapinės psichiatrijos pradininkas Viktoras E. Franklis tik iš dalies teisus, tvirtindamas, kad „nėra bendros kaltės. Patikėkite manimi – sako jis, turėdamas galvoje Antrąjį pasaulinį karą – taip šneku ne tik dabar, taip kalbu nuo pat mano paleidimo iš koncentracijos stovyklos. Esu įsitikinęs, jog kaltinti visus Austrijos vyrus ir moteris, kurių amžius šiandien siekia nuo nulio iki penkiasdešimties, yra nusikaltimas ir beprotybė“ (*Meaning as an Anthropological Category*, p. 22). Iš tikrųjų niekas negali jų kaltinti, jeigu to nedaro jie patys. Bet kaip suprasti tuos, kurie vis dėlto kaltina save už savo pirmtakų nusižengimus ir jaučia turį pagrindo taip daryti? Beje, ką galvoti apie tuos, kurie, būdami austrai, regis, visai pagrįstai didžiuojasi šlovinga Austrijos praeitimi – taip, kaip šlovinga Austrijos praeitimi iš esmės negali didžiuotis, tarkim, lietuviai? Galimas vienas atsakymas: visi jie yra austrai gilesne prasme, visi jie pripažįsta kuopinį dorovinį austrų nacijos asmenį, dalyvauja jame, išgyvena jo sėkmes ir nesėkmes.

rio pamatas – tam tikri žmogaus esmėje glūdintys dvasios sugebėjimo bendrauti pradai, bendrauti ir drauge kurti kultūrą, bendrauti ir kartu siekti išganymo⁷¹. Juk kosmopoliečių negimstama, juo tampama. Kosmopoliečio ontologija rutuliojasi iš kosmopoliečio psichologijos; iš to, ką jis mąsto, jaučia, ko trokšta ir siekia, atsiranda jo būtis ir tapatybė, o ne atvirkščiai.

Žmonių daugybė kaip aritmetinė sudėtis asocijuojančioje pavienio asmens psichikoje dar nėra žmonija. Ontologiniu požiūriu ji gali stokoti net akmenų krūvai būdingo fizinio sąlytiškumo. Žmonija atsiranda tik savarankiškomis, dvasiškoms asmenybėms panorus ir užmezgus „tarpusavio ryšį“. Kertinė Schelerio mintis, regis, bus teisinga: tikras vieningumas įmanomas tik savo noru įsipareigojus ir prisiėmus atsakomybę už kitus, taigi sudarius kuopinį asmenį.

Kultūros sociologija

Aptardamas filosofinę antropologiją⁷², išskyriau dvi kertines kategorijas – dvasios ir potraukių, – kuriomis Scheleris aiškina žmogaus elgsenos pagrindus. Šią kategorinę priešpriešą mąstytojas taip pat vartoja savo sociologiniuose raštuose, tik kiek pakitusiu pavidalu prabildamas apie realiųjų ir idealiųjų veiksnių poliariškumą. Realiosius veiksmus Scheleris grupuoja į ūkio, valdžios ir giminės pratęsimo. Šios trys paskatų rūšys – su daugiau susijusios su medžiagine bei gyvybine žmogaus geroje negu su dvasiniu jo tobulėjimu ir branda – tampa realiųjų veiksnių sociologijos objektu. Veiksmas, kurio dingstis, arba siekis, šia prasme yra realūs, atliekamas „norint pakeisti tikrovę“.

Tačiau mums kur kas svarbesnė Schelerio kultūros sociologijos samprata, kadangi ši sociologijos šaka domisi veiksmais ir poelgiais, kurių dingstys, arba siekiai, yra idealūs. Būtent idealieji veiksniai atlieka kartinį vaidmenį žinojimo sociologijoje. Žodžiu

⁷¹ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 568.

⁷² Žr. pirmas skyrelio „Filosofinė antropologija“ pastraipas.

146 „idealus“ Scheleris nusako spontanišką mąstymo ir dvasios raidą, apimančią gamtos pažinimą, estetinį išgyvenimą, įvairius kitus potyrius, turinčius dvasinę vertę ir reikšmę. Kultūros sociologija, priešingai negu realiųjų veiksnių, savo objektu paverčia idealiuosius veiksnius – tikybą, metafiziką, teisę, mokslą, kalbą, meną.

Pagrindinis sociologijos uždavinys – apibrėžti abipusę idealiųjų ir realiųjų veiksnių įtaką. Tačiau esama papildomų sąlygų, be kurių tiek idealieji, tiek realieji veiksniai savo galios netektų. Antai realieji veiksniai yra itin priklausomi nuo žmogaus potraukiams būdingų ypatybių. O idealiųjų veiksnių susidarymo sąlyga – minties arba dvasios tikrovė. Vadinas, norint deramai aprašyti mąstymo ir potraukių santykį, pirmiau būtina nustatyti, koku būdu ir mastu sąveikauja idealieji ir realieji veiksniai.

Būtent čia Scheleris pateikia savo „triukšmingąjį“ teiginį, esą empirinės kultūros atsiradimo atžvilgiu mąstymas yra „bejėgis“. „Mintis, – rašo jis, – lemia tik ypatingą tam tikro kultūrinio turinio, kurio buvimas yra galimas, kokybę. Mintis savaime neturi jokio ‚sugebėjimo‘ ar ‚pajėgumo‘ šiam turiniui įgyvendinti“⁷³. Atitrūkęs nuo pasaulio, atsisakęs kūno tarpininkavimo, žodžiu, tapęs „vienišas“ mąstymas neištengia įgyvendinti savo kūrinių, išradimų, vaizdinių, neišgali peržengti idealiosios sąvokų plotmės, atsietos nuo fizinės tikrovės, medžiaginio pasaulio, realiųjų veiksnių istorijos. Todėl reikalinga valios kibirkštis, gyvybingas noras, veržlus potroškis, kurie dvasiškąją mąstymo prigimtį papildytų fizinėmis kūno galiomis bei instinktyviomis paskatomis.

Būtent iš tokios abipusės mąstymo ir potraukių sąveikos kyla tikslingas žmogaus elgesys, turintis dvasinę prasmę (kultūrinį turinį) ir galintis keisti objektyvias gyvenimo aplinkybes, apimančias geografiją, giminystės ryšius, politinę santvarką, gamybinius

⁷³ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 36–7. Panašus motyvas šmėstelėja knygoje *Vom Ewigen im Menschen*: „Kad ir kokia stipri būtinybė, poreikis, kad ir koks didelis stygius arba tuštuma širdyje, kurią trokštame kažkuo užpildyti, – vis dėlto nei būtinybė, nei poreikis savaime neturi nei galios, nei priemonių save patenkinti“. (Max Scheler, *On the Eternal in Man*, p. 118). Skirtumas tik tas, kad šioje vietoje Scheleris kalba ne apie minties, o žmogaus reikmių ir nepriteklių bejėgiškumą.

santykius, šeiminių padėčių, visuomeninių sluoksnių ir panašiai. Schelerio įsitikinimu, „idėjos“ – pavyzdžiui, tikiybinės ar mokslinės – tampa netiesiogiai veiksmingos ir dalyvauja tikrovėje tikrai tiek, kiek yra susijusios su reikmėmis, individualiomis ir bendromis paskatomis arba, polinkiais“⁷⁴.

Įsidėmėtina, jog čia Scheleris negvildena grynojo mąstymo ir neketina iš jo atimti visų įmanomų galių. Anaipatol, mąstymą Scheleris apibūdina kaip sugebėjimą, kurio tikslas ir paskirtis yra veikti, ką nors atlikti; juk ne kas kitas, o mąstymas lemia esminius kultūros bruožus, kalbos atsiradimą, formuoja proto kategorijas, atrenka pažinimo objektus ir verčia juos pažinimo formomis. Scheleris greičiau svarsto aplinkybes, kuriomis – konkrečios kultūros sąlygomis – mąstymas gali tapti veiksmingas ir įgyvendinti dvasinius savo sumanymus. Jis nustato, kad istorinėje arba empirinėje kultūroje idėjos virsta tikrove tik mąstymui bendradarbiaujant su įvairiomis valios ir kūno energijomis, veikiančiomis žmoguje bei visuomenėje.

Vienoje savo knygų, truputį kitokiame kontekste, šią svarbią pastabą Scheleris išsako tokiais žodžiais: „Jeigu mūsų valia nepalaikytų santykių su pasauliu, niekada negalėtume žinoti, ar yra tikrovė“⁷⁵. Tame pačiame veikale, tik kiek anksčiau, Scheleris įamžina kitą svarbią mintį: „Šis pasaulis ir žmogaus prigimtis taip visur sutvarkyti, jog žemesnės gamtos ir instinktų jėgos aukštesnes veiklos formas gali išjudinti, tačiau negali jų sukurti“⁷⁶. Savaiame suprantama, mąstymą Scheleris laiko aukštesne veiklos forma negu potraukius ir atiduoda jam tiek ontologinę, tiek aksiologinę pirmenybę.

Šis suvokimas vis dėlto neturėtų užgožti kitos ne mažiau vertingos išvagos, jog tik bendradarbiaudamas su potraukiais mąstymas įstengia išjudinti savos veiklos formas, kuriančias ir įprasminančias kiekvieną empirinę kultūrą. Istorinio teisingu-

⁷⁴ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 36–7.

⁷⁵ Max Scheler, *On the Eternal in Man*, p. 191.

⁷⁶ Ten pat, p. 119.

- 148 mo dėlei pripažinkime, jog grynosios minties bejėgiškumą (t. y. nepajėgumą savarankiškai veikti išorinį pasaulį) ir sąveiką su realiaisiais žmogaus buities veiksniais stebėjo ir nagrinėjo ne vienas Schelerio amžininkas sociologas, pirmiausia Maxas Weberis, teigęs, jog „ne idėjos, bet idealūs ir materialūs interesai tiesiogiai valdo žmonių veiksmus“, kurie ir yra visokeriopas empirinės kultūros pamatas, tačiau kartu tvirtinęs, jog tų pačių idėjų sukurti pasaulėvaizdžiai „labai dažnai lyg iešmininkai lemia, kuriais būgiais interesų dinamika stumia veiksmus“⁷⁷.

Socialinė metodika: idealiųjų ir realiųjų veiksmių sankryža

Nuo socialinės fenomenologijos, arba visuomenės reiškinių įvardijimo bei aprašymo, pereikime prie socialinės metodikos, arba būdų, kuriais visuomenės mokslai tiria savo objektą. Plėtodamas žinojimo sociologiją, Scheleris beveik nekalba apie bendrąją sociologiją, neklausia, koks tai mokslas, kokius tikslus užsibrėžia, kokius dalykus tyrinėja, kokius įrankius naudoja. Žodžiu, nepasako, kas sieja žinojimo, kultūros, pramonės, meno bei kitas specializuotas sociologijos šakas. Aišku tik viena: žinojimo sociologija nėra nei sociologijos filosofija, nei sociologijos istoriografija. Veikale *Probleme einer Soziologie des Wissens*, kalbėdamas apie „kultūros sociologijos sąvoką ir esmę“, Scheleris vis dėlto pateikia glaustą sociologijos bei įvairių teorinių jos padalinių apibrėžimą.

Sociologija siekia visapusiškai aprašyti ir išnagrinėti tą žmonių gyvenimo plotmę, kurią sudaro „iš eilės arba vienu metu veikiančios *bendravimo ir santykiavimo formos*, pasireiškiančios žmonių bendrijoje jos nariams drauge ką nors patiriant, ko nors siekiant, ką nors darant, suprantant ar šiaip veikiant ir atveikiant“ (socialinė statika ir dinamika)⁷⁸.

⁷⁷ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, I:252// Lawrence A. Scaff, *Veržiantis iš geležinio narvo: Maxas Weberis ir moderniosios sociologijos atsiradimas*, p. 59 (išnaša).

⁷⁸ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 33–6.

Minėtuose reiškiniuose sociologija išvelgia ne pavienius istorinius faktus ar įvykius, o taisykles, tipus ir, jei tik įmanoma, dėsnius. Sociologiją Scheleris skirsto į apriorinę-dedukcinę ir empirinę-indukcinę, nelygu ar ji remiasi esminiais būtinų dėsnių svarstymais, ar empiriniais atsitiktinių faktų apmąstymais. Abu šiuos požiūrius – apriorinį ir empirinį – galima taikyti dvejopai: arba „*daugiausia dvasiškai* sąlygojamiems žmonių vertinimams, poelgiams, veiksams, kurių tikslai yra dvasiniai, arba „idealūs“ (kultūros sociologija), arba „veiksams, vertinimams ir poelgiams, kuriuos sukelia *daugiausia* potraukiai (giminės pratęsimo, maitinimosi, valdžios) ir kurie skatina sąlyginės tikrovės pokyčius“ (realiųjų veiksmų sociologija).

Taigi svarbiausias sociologijos uždavinys, anot Schelerio, – nustatyti, kaip įvykyje, kurio pagrindinės atsiradimo priežastys yra visuomeninio pobūdžio, sąveikauja idealieji ir realieji dėmenys laiko, erdvės bei kitais atžvilgiais. Sociologija suvokiama kaip teorinė sintezė, apimanti kultūros sociologijos ir realiųjų veiksmų sociologijos rezultatus.

Toliau sociologija – mums tikslingiau kalbėti apie kultūros sociologiją – nagrinėja klausimus, susijusius su kultūros dinamika arba skirtingų kultūros sričių raidos dėsniais. Aprašomi ir rūšiuojami įvairūs kultūrinio vyksmo pavidalai, kuriais reiškiasi istorinio kaupimo, saugojimo ir perdavimo procesai, atsakingi už dalinį žmonijos kultūrinių laimėjimų išlikimą nenutrūkstamoje amžių kaitoje. Minėtus dalykus reikia įdėmiai tirti, kadangi istorinė *kultūros vertybių* perdavimo (palikimo ir paveldėjimo) problema ir jos sprendimo būdai daro lemiamą įtaką vienokiam ar kitokiam požiūriui į istorinį *žinojimo* perdavimą, kuris iš esmės domina žinojimo sociologą.

Scheleris didžiąja dalimi tenkinasi tik užuominomis apie būdus, kaip panašūs klausimai turėtų būti keliami, ir beveik visai nesistengia į juos atsakyti. Pirmąją problemų spiečių, kurio branduolį sudaro daugialypis kultūros perdavimo mechanizmas, Scheleris apibendrina kaip „kultūros sugebėjimą pergyventi ją

150 kuriančias žmonių grupes“⁷⁹. Šis žinojimo sociologijos baras nagrinėja ryšį tarp dvasinės kultūros tęstinumo ir jos kūrėjų laikinumo. Remiamasi kone visuotiniu patyrimu, kad šiame pasaulyje dirbiniai dažnai išbūna ilgiau negu tie, kurie juos pagamino. Tame pačiame kontekste užsibrėžiamas uždavinys nustatyti, kuriuos dvasinės kultūros reiškinius galima perduoti, o kurių ne – dėl nepaprastos jų priklausomybės nuo vienetinių, nepakartojamų istorijos aplinkybių ir akimirkų, kurių jokia vėlesnė žmonių karta nebesugebės atkurti.

Antrasis problemų spiečius apsigijęs kitą kultūrinės dinamikos reiškinį, kurį Scheleris vadina „*kultūros augimu*“, turimoms dvasinėms sąrangoms susijungus tarpusavyje arba susiliejus su naujomis“. Scheleris pripažįsta du kertinius faktus: viena, savo vertybes ir gėrybes pavienė kultūra įtvirtina „nepakeičiamu ir nepakartojamu“ būdu; todėl galima teigti, jog be minėtos kultūros anos vertybės niekada nebūtų atsiradusios. Kita, lygiai taip akivaizdu, jog kai kurios vertybės ir gėrybės, kadaise buvusios išskirtinė vienatinės kultūros nuosavybė, vėliau iš principo leidžiasi perduodamos ir įsisavinamos kitų kultūrų – taip, kad „nė viena konkrečiam istoriniam laikotarpiui priklausanti reikšmė nepraranda savo vertės“.

Scheleris siūlo tris kriterijus, pagal kuriuos būtų galima nustatyti, ar žinojimas iš esmės perduodamas: pirma, jis negali remtis kiekybine-indukcine patirtimi, susijusia su atsitiktinėmis žmonių gyvenimo aplinkybėmis bei sąlygomis, tai yra jis privalo būti „*esmių pažinimas*“. Antra, žinojimas turi būti „*įsisavinamas* ir paverčiamas kategorinėmis minties sąrangomis“. Trečia, „visuotinėje istorijos raidoje“ žinojimas privalo būti duotas „tik vienam laikotarpiui ir tik vienam apibrėžtam subjektui“. Jeigu šie trys kriterijai yra patenkinti, žinojimas – kaip ir kultūra apskritai – ne tik „išlieka“, bet ir auga bei plėtojasi, žengdamas kūrybinės sintezės keliu, bendradarbiaudamas su dvasiniais ir medžiaginiais kitų kultūrų bei laikotarpių laimėjimais.

⁷⁹ Visos citatos šioje ir kitose trijose pastraipose paimtos iš: Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 50–2.

Esama dar vieno kultūros perdavimo būdo, Schelerio vadinamo „suvestine istorinio vyksmo *pažanga*“. Šis būdas labiausiai tinka eksperimentiniams – teoriniams bei technologiniams – mokslo rezultatams kaupti bei saugoti. Kultūros perdavimas, siekiant išsiugdyti naujas dvasios savybes, reikalauja, kad „keistųsi *mąstysena* bei vertybinės nuostatos“. O suvestinė istorinių žinių pažanga veikia sudėties principu. Kultūros didėjimas, priešingai negu tikras augimas, reiškiasi kiekybinėmis san kaupomis patirtinės medžiagos ir būdų, kuriais ši medžiaga renkama, nagrinėjama ir taikoma. Šiuo požiūriu dvasinis kultūros „temperamentas“, istorinė jos „asmenybė“ paliekami nuošalyje; kultūra netenka savo neprilygstamo, ypatingo braižo, nutraukia vertybinius bei idėjinius mainus su aplinkinėmis kultūromis, pagaliau virsta paprasčiausia *vieta* ir *proga* vienam ar kitam intelektualiam atradimui padaryti, kad šis vėliau kaip visuotinė prekė galėtų pasklisti po visą – kultūriniu požiūriu vienalytį – pasaulį.

Žinojimo sociologijos problemos

Bendruomeninis žinojimo pobūdis

Kartais vadovaudamasis nepagrįsta prielaida, kartais mėgindamas ją pagrįsti, Scheleris iškelia visuotinę tezę esą „socialinis visų žinojimo, mąstymo, stebėjimo ir suvokimo formų pobūdis yra neabejotinas“¹. Žinojimo pobūdis yra socialinis, nes žinojimą veikia visuomenė, kurioje gyvename, triūsiamė ir ilsimės. Jis skleidžiasi dviem būdais: pirma, visuomeninė santvarka, skiepydama savo vertybes ir sampratas, lemia, kurie objektai jos nariams taps iš principo pažinūs; antra, visuomenėje vyraujančios bendravimo formos lemia, kurie mąstymo ir pažinimo metodai bus diegiami visuomenės nariams kaip tinkamiausi tikrovės suvokimo įrankiai – tinkamiausi, vadinasi, ir teisingiausi.

Šio teiginio pagrindimas Schelerio filosofijoje priklauso nuo kelių faktų. Filosofas yra įsitikinęs, kad jo atlikti socialiniai antropologiniai tyrimai parodė, jog tiek objektyvi, tiek subjektyvi visuomenės tikrovė yra pirminis, neišvestinis žmogaus būties reiškiny. Pavienio asmens žinojimas, kad jo – kaip žmogaus – idėja savaime liudija jo narystę platesniame žmonių būryje, yra aprioriškas, toks žinojimas nepriklauso nuo to, ar minėtas asmuo empiriškai yra nustatęs, ar tokia grupė iš tiesų gyvuojanti, ar

¹ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 72.

ne. Prie šios apriorinės išvalgos prisideda nepaprastai sudėtingi žmonių sugebėjimai tarpusavyje bendrauti, užsikrėsti psichomotorinėmis vienas kito būsenomis ir judesiais, nevalingai ar pusiau valingai mėgdžioti aplinkinius, drauge išgyventi džiaugsmą, liūdesį, simpatiją, patirti meilę ir prierašumą.

Be to, iš penkių ontologinių būties sluoksnių², į kuriuos Scheleris išskaido visą tikrovę, „socialinė bendrojo pasaulio“ sritis kaip faktas ir kaip bendras arba atskiras turinys yra duota pirmiau negu visos kitos sritys“³. Tokie tad socialinės Schelerio antropologijos, pabrėžiančios žinojimo bendruomeniškumą, vaisiai. Dar kitą šaltinį, palaikantį visuomeninį žinojimo pobūdį, aptiksime pačiose žinojimo sociologijos studijose.

Darytina išvada: jeigu bendruomeninis žinojimo pobūdis yra neabejotinas, o žinančiojo santykis su savo socialine aplinka klostosi dvejopai, tai yra visuomenei atrenkant pažinius objektus ir drauge skiepijant konkrečius tikrovės stebėjimo bei suvokimo būdus, tai pats bendriausias žinojimo sociologijos uždavinys – remiantis bendruomeninėmis žinojimo ištakomis nagrinėti visus socialinius atrankos mechanizmus, kuriais istorinės kultūros sąlygojo ir tebesąlygoja, viena, pažinių objektų, antra, pažinimo būdų įvairovę⁴.

² Tai yra: 1) absoliučioji tikrovės ir vertės plotmė, 2) bendroji pasaulio plotmė, 3) išorinio ir vidinio pasaulių, savojo kūno ir jo aplinkos plotmė, 4) gyvybės plotmė, 5) negyvybės plotmė.

³ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 71.

⁴ Savo argumentus, reikalaujančius siaurinti socialinio žinojimo sąlygojimo mastus, išdėstyti skyrelyje „Socialinio sąlygojimo sąvoka“.

Žinojimo tipologija

Siekdamas išvengti gausių nesusipratimų, galinčių aptemdyti žinojimo tipologijos diskusiją, Scheleris išskiria dvi sąvokų poras – „grupės sielos“ ir „grupės minties“ bei „santykinio įprastinio požiūrio į pasaulį“ ir „dirbtinio žinojimo“. Sielos ir minties priešprieša skamba kiek paslaptinai, kasdienio įpročio ir neeilinio sugebėjimo – šiek tiek suprantamiau. Pradėsiu nuo pirmosios poros. Pasakymu „grupės siela“ Scheleris žymi „kuopinį subjektą tik tokios psichinės veiklos, kuri nėra ‚spontaniška‘, kuri tiesiog ‚klostosi savaime‘“⁵. Išgalvoti mitą arba pasaką, pasiūti tautinį kostiumą, puoselėti tarmę ar šnektą, kurti liaudies dainas, gerbti ir tausoti liaudies papročius – šitai yra grupės sielos darbas. Grupės mintis savo ruožtu atsakinga už tuos išgyvenimus ir poelgius, kurie yra spontaniški, valingi, sąmoningai nukreipti į apibrėžtus objektus. Grupinės minties pavyzdžiai apima teisę, meną, mokslą, filosofiją, literatūrą, retoriką ir pan. Greta pirmosios sąvokų poros skleidžiasi antroji – santykinio įprastinio požiūrio į pasaulį ir dirbtinio žinojimo.

Scheleris atmeta Kanto (ir kitų) prielaidą esą kategorinė žmogaus mąstymo sąranga yra visuotinė ir nekintama, taip pat pasisako prieš vadinamąjį „visiškai [absoliučiai] pastovų požiūrį į pasaulį“⁶, kuris, anot jo gynėjų, visur ir visada visiems žmonėms privalo būti vienodas, nes kitaip netektume vienintelės teorinės atsparos aukštesnėms ir pažangesnėms sąvokinėms sistemoms

⁵ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 70.

⁶ Ten pat, p. 74–5.

kurti. Pasak Schelerio, tai nevykęs proto prasimanymas, kuris kaipmat išgaruoja, idėmiau panagrinėjus žinojimo istoriją įvairiose kultūrose skirtingais raidos tarpsniais.

Vietoj pastovaus požiūrio į pasaulį Scheleris siūlo kitą, „santykinio [reliatyvaus] įprastinio požiūrio į pasaulį“ sąvoką. Ji apibrėžiama štai taip: „Santykiniam įprastiniam kuopinio subjekto požiūriui į pasaulį priklauso visa, kas apskritai ‚duota‘ šiai grupei kaip neabejotina, visi objektai ir reikšmės, kurios glūdi struktūrinuose pavidaluose ir yra ‚duotos‘ neatliekant atskirų spontaniškų veiksmų – būtent taip ši duotis visuotinai suvokiama ir patiriama, jos nereikia ir negalima pateisinti“⁷. Todėl margame kultūrų pasaulyje pasaulėžiūrų yra tiek, kiek istorinių bendro kultūrinio gyvenimo pavyzdžių. Be to, nuo šiol tvirtinimas, kad nesama dviejų tokių pačių pasaulėžiūrų, virsta savaime suprantamu dalyku. Įvairios socialinės grupės, istoriniai laikotarpiai, ištisos civilizacijos skiriasi savo mąstysena, jausena, norais, siekais, troškimais, vertybinėmis nuostatomis. Susidūręs su daugybe sunkiai išrūšiuojamų pasaulėžiūrų ir pasaulėjautų, apsvaigęs nuo etnologinės medžiagos pertekliaus, Scheleris pateikia iškalbų palyginimą: „Pirmykščių žmonių julsėms dvasių ir demonų duota lygiai taip ‚paprastai‘ ir neabejotinai, kaip jų neduota mums, gyvenantiems čia dabar“⁸. Kitaip tariant, pirmykščio žmogaus pasaulėžiūra jam pačiam tokia akivaizdi, kaip mums – mūsų pačių, nors tarpusavyje šios dvi pažiūrų sistemos ne tik nesiderina, bet ir prieštarauja viena kitai.

Santykiniam įprastiniam požiūriui į pasaulį priešpriešinamas vadinamasis „dirbtinis“, arba „išlavintas“, žinojimas. Ką Scheleris turi galvoje, sakydamas „dirbtinis žinojimas“, netrukus atskleisiu, tačiau iš pradžių norėčiau iškelti vieną panašumą tarp grupės sielos ir santykinio įprastinio požiūrio į pasaulį bei tarp grupės minties ir dirbtinio žinojimo. Pirmąją porą sieja tai, kad tiek grupės sielos, tiek santykinio įprastinio požiūrio į pasaulį

⁷ Ten pat, p. 74.

⁸ Ten pat.

- 158 li šaknys slypi vis dar nesąmoningame žinojime, kurio dvasinė buveinė – gaivališkas, ikikritiškas, savaimingas kuopinio subjekto minčių srautas. Antroji pora panaši tuo, kad ir grupės mintis, ir dirbtinis žinojimas jau suvokia dvasinę kuopinio subjekto sklaidą; ir vienas, ir kitas supranta, jog tai, ką daro kuopinis subjektas, yra „žinojimas“ ir „žinios“. Nuo šiol mąstymas laikomas atskira, savarankiška veikla, kurią galima tobulinti kaip amatą ar meną, ir traktuojamas kaip vienas iš karjeros pasirinkimų ar profesijos įgūdžių, kurių galima ir net būtina mokytis kaip kiekvieno praktinio dalyko ar verslo.

Prisipažinsiu, skaitydamas Schelerį, kartais imu abejoti, ar minėtos sąvokų poros apskritai kuo nors skiriasi. Pavyzdžiui, ar protinga klausti, koks yra santykinis įprastinis konkrečios grupės sielos požiūris į pasaulį? Kokiu dirbtiniu žinojimu disponuoja konkreti grupės mintis? Abu klausimai skamba kaip tautologijos. Regis, be reikalo kartojamės prie santykinio įprastinio požiūrio šliedami grupės sielą. Juk gilintis į santykinį įprastinį grupės požiūrį yra tas pats, kas gilintis į grupės sielą. Panašios abejonės tyko ir antrosios poros – grupės minties ir dirbtinio žinojimo, – ar tik nebus ir šiuo atveju kalbama tik apie du sinonimus.

Negana to, lygindamas šias sąvokų paraleles, aptikau ne-nuoseklumą. Pasak Schelerio, žinojimo sociologija „pirmiausia domisi grupės ‚mintimi‘“⁹. Vadinasi, jeigu grupės siela netapatintina su grupės mintimi, ji turėtų likti nuošalyje, o su ja – ir tokios žinojimo formos, kaip mitas, pasakos, liaudies kalba, dainos, tikyba, papročiai, dorovės priesakai, kostiumai – visus šiuos dalykus Scheleris laiko grupės sielos kūriniais. Įdomu, kad ir santykinį įprastinį požiūrį į pasaulį filosofas priskiria grupės sielai¹⁰, o pasakui juodu priešpriešina dirbtiniam žinojimui, kuris, kaip ir grupės mintis, sudaro žinojimo sociologijos medžiagą. Tačiau vėliau nurodyti dirbtinio žinojimo pavyzdžiai, didžiai mūsų nuosta-

⁹ Ten pat, p. 70.

¹⁰ Ten pat, p. 75–6.

bai, aprėpia mitą, sakmę, gimtąją kalbą, kitaip tariant, dalykus, kuriuos filosofas anksčiau buvo linkęs priskirti grupės sielai ir išbraukti iš žinojimo sociologijos tiriamų problemų sąrašo¹¹. Nors ir svarbios, „grupės sielos“, „minties“, „santykinio įprastinio požiūrio į pasaulį“ ir „dirbtinio žinojimo“ sampratos turėtų būti vertinamos atsargiai. Mokslinę jų vertę neretai sumenkina Schelerio apibrėžimų nepastovumas ir padrikumas.

Skyrelyje apie epistemologiją¹² Schelerį kritikavau už pernelyg platų tam tikrų terminų taikymą. Savo veikale jis mėgino aprėpti per daug dalykų, vartodamas per mažai sąvokų (t. y. tik „mąstymą“ ir „žinojimą“). Na, o dabar, atvirkščiai, Schelerį ketinu kritikuoti už pernelyg siaurą žinojimo sociologijos traktuotę, kai deramai neįvertinami ar net pašalinami iš galimų tyrimo objektų sąrašo „grupės siela“ ir jos „santykinis įprastinis požiūris į pasaulį“. Scheleris kažkodėl yra įsitikinęs, kad teorinis žinojimo sociologijos žvilgsnis pirmiausia privalo krypti į grupės mintį.

Betgi leiskite paklausti kodėl? „Kuopinis subjektas, kurio psichinė veikla nėra ‚spontaniška‘, kuri tiesiog, klostosi savaime“, kaip antai „mitas, meninės ir individualios struktūros neturinčios pasakos, įprastinė liaudies kalba“ ir panašiai¹³ – ar ne tai Scheleris turi galvoje, sakydamas grupės siela? „Viskas, kas tik apskritai ‚duota‘ šiai grupei kaip neabejotina, visi struktūriniuose pavidaluose glūdintys objektai ir reikšmės, kurie ‚duoti‘ be atskirų spontaniškų veiksmų – ši duotis visuotinai suvokiama ir patiriama tokia, kurios nereikia ir negalima pateisinti“¹⁴, – ar ne taip Scheleris apibūdina santykinį įprastinį požiūrį į pasaulį?

Kad grupės sielą ir santykinį įprastinį požiūrį į pasaulį sudaro organiškos, instinktyvios, nesąmoningos ir nevalingos žmogaus veiksmų ir potyrių formos – tai tiesa. Tačiau šios ypatybės

¹¹ Panašių keblumų Schelerio pasisakymuose šiuo klausimu aptinka ir Paulas Arthuras Schlippas: žr. P. A. Schlipp, „The ‚Formal Problems‘ of Scheler’s Sociology of Knowledge“, p. 115–6.

¹² Žr. paskutines skyrelio „Epistemologija“ pastraipas.

¹³ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 70.

¹⁴ Ten pat, p. 74.

160 iš principo nėra tokios svarbios žinojimo sociologijai, nes tiek, kiek žmogaus žinojimas skleidžiasi visuomeninėje gyvenimo plotmėje, nesvarbu ar jis spontaniškas, ar grynai mechaniškas, privalo dominti žinojimo sociologiją, kuri, užuot slopinusi naujų mokslinės minties temų ir objektų pasirodymą, turėtų kuo stropiau ieškoti visų įmanomų žinojimo tipų ir visų įmanomų socialinių jų apraiškų. Grupės sielos ir santykinio įprastinio požiūrio į pasaulį kategorijos iš esmės atspindi bendruomeninius reiškinius, į kurių spalvingas fenomenologines gretas įeina ir kai kurie pažintiniai procesai bei rezultatai (mitai, patarlės, kalba, papročiai, mįslės, liaudies išmintis ir t. t.). Nesama nė menkiausio pagrindo, kodėl visi šie dalykai neturėtų patekti į kaskart erdvesnį žinojimo sociologijos akiratį.

Metas apžvelgti pagrindines žinojimo rūšis, Schelerio išskirtas žinojimo sociologijoje. Jų yra septynios: 1) mitas ir legenda, kaip neišskaidytos, pirminės tikibinio, metafizinio, gamtinio ir istorinio žinojimo formos; 2) žinojimas kasdieniame gyvenime ir įprastinėje kalboje (kiek ši skiriasi nuo poetinės arba techninės kalbos); 3) tikibinis žinojimas; 4) mistinis žinojimas; 5) filosofinis-metafizinis žinojimas; 6) eksperimentinis taikomosios matematikos, gamtotyros bei humanitarinių mokslų žinojimas; 7) technologinis žinojimas.

Septynis žinojimo tipus Scheleris surikiuoja į eilę, kurią pradeda mažiausia ir baigia daugiausia dirbtinėmis žinojimo formomis. Ši eilės tvarka sudaryta remiantis keliais bendrais požymiais.

1) Kuo didesnis žinojimo dirbtinumas, tuo labiau jis linkęs kisti ir plisti. Įvairūs technologiniai išradimai ir jiems būdingos pažangos tempai, siekiant sukurti tobulesnių priemonių gyvybiniams žmogaus poreikiams tenkinti, yra akivaizdžiai spartesni negu istoriškai susiklosčiusių metafizinių mokyklų doktrinos, arba pasaulinių religijų – krikščionybės, islamo ir hinduizmo – dogmatika.

2) Juo mažiau dirbtinis žinojimo tipas, juo labiau „neindividuali ir bevardė jo kilmė“¹⁵. „Anonimiškumas“ čia nusako ne žinojimo tipo turinį, kaip žodžiai „objektyvus“, „visuotinis“, „bendras“ arba jų priešingybės – „subjektyvus“, „atskiras“, „asmenišką“, – anonimiškumas įvardija šaltinį, iš kurio atsirado atitinkamą dirbtinumo laipsnį turinti žinojimo forma. Šiuolaikinėje fizikoje reliatyvumo teorija tapatinama su Einsteino teorija; krikščionybė vienaip ar kitaip kildinama iš Kristaus, o budizmas – iš Budos. Tačiau, kaip rodo pastarųjų dešimtmečių literatūros kritika, visai neaišku, kas buvo *Iliados* ir *Odisejos* „Homeras“, ar jis buvo vienas, ar vis dėlto būtų tiksliau kalbėti apie keletą „Homerų“. Jeigu *Iliados* ir *Odisejos* atveju dar kamuoja šiokios tokios abejonės, tai skaitant *Gilgamešo epą* net nešauna į galvą ieškoti pavienio šio veikalo autoriaus – ir ne todėl, kad būtų per sunku jį rasti, o dėl to, kad toks ieškojimas būtų iš principo pasmerktas nesėkmei, nes *Gilgamešo epe* įamžinti išpūdžiai, svajonės, samprotavimai ir žinios buvo kaupiami skirtingų žmonių skirtingose epochose – tai ilgaamžis tautų ir kultūrų, o ne atskiro individo paminklas.

3) Kiekvienas žinojimo tipas – iš dalies dėl savito patyrimo, kuriuo remiasi, iš dalies dėl ypatingos kūrėjo asmenybės – susikuria savitą kalbos stilių ir žodyną¹⁶. Antai „poezijos kalba“, „filosofijos kalba“, „tikslųjų mokslų kalba“ – šią kalbinės raiškos įvairovę skatina žmogaus žinojime palengva įsitvirtinę turinio, paskirties, formos bei kitokie skirtumai. Atskiram žinojimo tipui būdingą dirbtinumo laipsnį perima šį žinojimą perteikiantis kalbos stilius ir žodynas. Kitaip tariant, kuo „paprastesnis“ žinojimas, tuo „paprastesniais“ žodžiais jis naudojasi. Apie odes ir epopėjas kuriančių poetų rapsodų „terminiją“ galima šnekėti tik dviprasmiškai ir klaidinamai. Apie dažniau vartojamus ar besikartojančius žodžius – taip, bet tik ne apie terminiją, kuri yra pernelyg objektyvi, vienareikšmė, formali, negyva ir visuotinė.

¹⁵ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 70. Šį pasakymą Scheleris vartoja, aprašydamas grupės sielą. Bet dėl anksčiau nurodytų priežasčių, manau, kad juo puikiai galima pasinaudoti, aptariant dirbtinio žinojimo rūšis.

¹⁶ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 76.

- 162 Juk terminijai netinka „įprastinė“ kalba, stengiamasi atsikratyti jos netobulybių, ji tampa sudėtingesnė, tikslesnė, smulkmeniškesnė, kol galiausiai virsta simboliškai ženklių sistema, suprantama tik keliems žinovams. Tokie yra „ekscentriškieji“ matematikos, fizikos, chemijos bei kitų mokslų simbolizmai. O štai metafizika ir tikyba yra ne tokios dirbtinės kaip gamtotyra ar tikslieji mokslai, dėl to ir kalbos stilius lankstesnis, greta formalių apibrėžimų, aksiomų ir kitų terminologinių suvaržymų taikantis palyginimus, nesibaidantis analogijų, vartojantis retorines puošmenas. Perėjus prie įprastinės, vadinamosios liaudies kalbos tokie suvaržymai bematant išnyksta; kalba nebelaikoma „savarankišku“, nuo kitų praktinių sričių atribotu dalyku, nebetraktuojama kaip žmogaus minčių ir troškimų monopolininkas. Įprastinė kalba yra dviprasmė, organiška ir nesistengia būti kitokia, nes visos jos reikšmės suvokiamos kaip nepakankamos ir todėl reikalingos papildomų raiškos priemonių, sakykim, kūno judesių, ypač veido išraiškos. Liaudies kalba tėra viena iš bendrosios kūno fiziologijos dalių (ir ne visuomet pati veiksmingiausia!).

Pasak Schelerio, ieškant dėsningų ryšių tarp žinojimo tipų ir atitinkamų kalbos stilių bei žodynų, pasitaiko viena išimtis. Tai mistinis žinojimas. „Tiktai mistinis mąstymo tipas, – pažymi Scheleris, – iš prigimties yra kalbos ir formalizuotos raiškos priešas. [...] Manoma, kad mistinis žinojimas iš principo „neišsakomas““¹⁷. Mistikas į kalbą žiūri ne tik kaip į netinkamą įrankį siekiant įamžinti tai, ką jis mąsto ir jaučia savo mistinio *unio* ir *ecstasis* metu, bet ir kaip į blogybę, arba kliūtį, trukdančią jam „išstirpti“ ir „išnykti“ mistinėje tikrovėje. Šiame kontekste Scheleris cituoja Friedricho Schillerio žodžius: „Prabilusi siela nebebyloja“.

¹⁷ Ten pat, p. 76–9.

Žinojimo genealogija

Aprašiusi įvairius minties tipus žinojimo sociologija mėgina išsiaiškinti antropologinę jų kilmę. Vadinasi, kalbama ne apie laikinį ar istorinį mąstymo radimąsi, o apie genetines priežastis, tūnančias pačioje žmogaus prigimtyje ir sandaroje, tokias priežastis, kurios išjudina žmogaus valią ir skatina pažinti supantį pasaulį.

Norėdamas parodyti, kuria linkme dera žengti ieškant žinojimo formų kilmės, Scheleris pasirenka tris pagrindinius žinojimo tipus – tikiybinių, metafizinių bei eksperimentinių – ir glaustai teoriškai juos aptaria. Tačiau, sąmonėje dar neišsiskleidus aukštesniesiems žinojimo tipams, jau esama pamatinės varomosios jėgos, palaikančios visus žinojimo tipus, jėgos, kurią derėtų suprasti kaip pusiau psichologinį, pusiau biologinį smalsumą, būdingą ne tik žmonėms, bet ir visiems kitiems antropoidams. Smalsumas juntamas susidūrus su nepažįstamu reiškiniu, kurio neįprastumas prikausto dėmesį, glumina, kursto vaizduotę. Kyla nenumaldoma pagunda „išsiaiškinti“, kas per daiktas tas neregėtas objektas. Kitas smalsumui giminingas pažinimo akstinas, priklausantis jau aukštesnėms valios apraiškom, Schelerio vadinamas „troškimu pažinti“. Kaip tik šis troškimas, tiksliau, kelios jo atmainos tampa galingiausiu trijų pagrindinių žinojimo tipų varikliu.

Tikiybinis žinojimas atsiranda, įgauna pavidalą ir tampa neatskiriama žemiškos egzistencijos dalimi iš gyvybinio visos grupės bei kiekvieno jos nario poreikio priešintis ir galiausiai išsivaduoti iš klatingos lemties. Apsisaugoti nuo pavojingos gam-

- 164 tos ar grėsmingos socialinės aplinkos galima tik užmezgus ryšį su Šventąja būtybe, kuriai grupė teikia aukščiausią vertę, kurią garbina kaip absoliutų, kilniausią Gėrį. Schelerio išvada trumpa ir aiški: „Tokios yra nuolatinės emocinės kiekvieno religinio troškimo žinoti ištakos“.

Toliau eina dvasingesnis nuostabos jausmas, duodantis pradžią metafiziniam žinojimui. Šis jausmas yra kryptingas, žadinantis ypatingą požiūrį į objektą: daiktas, su kuriuo susiduria asmuo, suvokiamas kaip „idealus tipas“ arba „esmė“. Nuostabos apimtas žmogus klausinėja, koks yra objektas, kodėl jis yra, kodėl yra toks, o ne kitoks. Metafiziniai apmąstymai ilgainiui atitrūksta nuo erdvės ir laiko, arba, paties Schelerio žodžiais, nepaiso „erdvėlaikinių padėčių eiliškumo“. Asmuo domisi pirmą kartą sučiuotą daikto priežastimi ir daro tai metafiziškai, tai yra daiktą jis laiko sudedamąja visatos dalimi.

Gamtotyrų ir technologijų būdingus mąstymo tipus išjudina du tarpusavyje susiję akstinai. Gyvybinę eksperimentinio mokslo gyslą maitina „troškimas valdyti ir keisti gamtą, žmones, visuomeninius reiškinius, psichinius bei organinius procesus“. O technologinis žinojimas atsiranda iš poreikio „prisitaikyti prie naujų ir atipiškų aplinkybių ne atliekant išankstinius bandymus ir „mokantis iš klaidų“, o atiduodant pirmenybę gyvenimą palaiakančiam elgesiui“. Todėl technologinį mąstymą dar galima vadinti „praktiniu-techniniu išmanymu“. Eksperimentiniame moksle atsitiktiniai potyriai dirbant ar šiaip veikiant sąmoningai derinami su teorinėmis žiniomis, o technologijoje praktinis-techninis išmanymas papildomas prigimtiniu polinkiu statyti, žaisti, eksperimentuoti¹⁸.

¹⁸ Žinojimo genealogijoje atsiskleidžia dar viena akivaizdi lygiagretė tarp Schelerio ir Nietzsche's. Šis, kaip minėjome, pažinimą dažnai aiškino genetiškai, pabrėždamas psichologines, fiziologines, antropologines bei visuomenines minties radimosi sąlygas: „Taip dažnai pakanka pažinimo (smalsumo) malonumo, pakanka garbės troškimo, pripratimo prie jo, turint slapčių minčių įgyti garbės ir užsidirbti duonos kąsnį, pakanka net to, kad daugelis, turėdami marias laisvo laiko, nieko kito nesugalvoja, kaip skaityti, rinkti, tvarkyti, stebėti, kitiems pasakoti – jų „moksline paskata“ yra nuobodulys“ (Friedrich Nietzsche, *Linksmasis mokslas*, p. 150).

Trijų pagrindinių žinojimo tipų nagrinėjimas bendruomenės atžvilgiu

Dabar pristatysiu išsamiausią Schelerio žinojimo sociologijos skyrių. Tikybinė, metafizinė ir eksperimentinė žinojimo lytys imamos skyrium ir gvildenamos socialinių problemų fone. Turiu prisipažinti, jog itin nustebau išvydęs, kokią margumyną nevienarūšių klausimų Scheleris sugeba aprėpti būtent šioje savo veikalo dalyje. Tiesa, ne visuomet lengva surasti įvairias temas siejantį ryšį ar net parodyti bendruomeninį jų pobūdį. Mintys čia nenuspėjamai plūsta visomis kryptimis, keisčiausiais rakursais, stulbinantis išprusimas ir aistringi išminties blyksniai sudaro vientisybę, kuriai neretai stinga akademiniam žmogui privalomų savybių – griežtesnės dėstymo tvarkos ir nuoseklumo. Scheleris, galimas daiktas, niekada ir nesiekė tapti „akademiku“. Laimei, proto nubudimai mus aplanko ne vienu keliu; supratimas prabyla ir meno, ir poezijos, ir liaudies išminties lūpomis, jo ištakos neapsiriboja vien tik moksliniu griežtumu (pavyzdžiui, huserliškąja filosofijos kaip griežto mokslo prasme); protas juk gali atsiskleisti rapsodiškų praregėjimų verpetuose, kurių vandenys pakankamai skaidrūs, kad įkvėptų ir pamokytų klausytoją. Toks yra Schelerio braižas – reiklus, bet kartu dosnus kiekvienam, parodančiam nors kruopelytę geros valios nerimstančio, žodžiu, šeleriškojo filosofavimo būdai.

Kaip jau minėjau, vienas iš uždavinių, užsibrėžtų rašant šią apybraižą, – išrūšiuoti, o paskui sistemiškai sujungti gausius klausimus, Scheleriumi iškiliusius apmąstant žinojimo sociologijos tematiką bei metodiką. Siekdamas aiškumo ir tvarkos siūlau

- 166 tokią dėstymo eigą: pirma, susipažinkime su pagrindinėmis problemų kategorijomis, kurios kinta pagal konkretų žinojimo tipą, paskui, vadovaudamiesi tekstu, pamėginkime nustatyti žinojimo tipų sąsajas. Pradėkime nuo tikybinio žinojimo.

Tikybinis žinojimas

Sociologinius tikybinio mąstymo tyrimus Scheleris pradeda, išskirdamas dvi religijų rūšis: gentines liaudies religijas, pagrįstas genealogine kilme, ir religijas, kurias įkūrė pavieniai asmenys, kitaip vadinami religiniais steigėjais arba įkūrėjais. Šiuo atveju kalbama ne apie idealius tipus, bet apie religijas, virtusias istoriniu faktu¹⁹.

Pagrindinis bendruomeninis veiksnys, palaikantis gentinės religijos buvimą, yra kraujo ryšiai. Gentinės religijos tikėjimo tiesos, apeigos, ceremonijos yra bevardės, jų šaknų nerasi viename žmoguje, lėmusiame religijos atsiradimą ir pradinį išpopuliarėjimą. Gentinės tikybos turinys organiškai ir laipsniškai rutuliojasi iš palyginti lėto bei tolydaus bendruomeninės sąmonės gyvenimo, kurio joks individualus valios aktas negali nei pradėti, nei sustabdyti. Esminę jungimosi formą, būdingą gentinių religijų nariams, tobuliausiai įkūnija gyvenamoji bendruomenė.

Po gentinių religijų eina „steigtinės“ – panašiai, kaip po gyvenamosios bendruomenės – pilietinė visuomenė. Tad socialinė aplinkybė, skatinanti steigtinių religijų atsiradimą, yra vadina- moji pilietinė visuomenė, kuri susiformuoja įprastiems etninių genčių santykiams pereinant prie monarchinių, daugiausia patriarchinių, santvarkos formų. Tačiau pirmykštis steigtinių religijų

¹⁹ Tokią išvadą darau iš gausiai vartojamų istorinių chronologinių pasakymų „politinė era“, „dar nepasiekus šio etapo“, „iš pradžių“, „perėjimas“ ir t. t. – pasakymų, kurių knibždėte knibžda Schelerio kalboje. Mano supratimu, šių nuorodų reikšmė yra laikiška, o ne logiška. Scheleriui – priešingai negu kai kuriems jo kolegoms fenomenologams – laikiškumas rūpesčių nekelia. Ši sąvoka trikdė ir tebetrikdo galbūt tuos, kuriems laikiškumas prilygsta sąlygiškumui, sąlygiškumas – faktiškumui, faktiškumas – indukcijai, indukcija – empiriškumui, o empiriškumas – nefilosofiškumui. Bet ar žinojimo sociologijos Scheleris nelaikė filosofiniu dalyku? Atsakymas į šį klausimą nėra toks akivaizdus, jį pateiksiu kiek vėliau šioje knygoje.

šaltinis, žinoma, yra įkūrėjo asmuo, charizmatiškasis *homo religiosus*, kurį Scheleris apibūdina kaip „žmogų, besąlygiškai ir iracionaliai pasikliaujantį savo asmeniniais, nepaprastais saitais su dievybe“²⁰.

Vis dėlto vargu ar galima kalbėti apie religiją kaip apie bendruomenę, kurią vienija tam tikros tikėjimo tiesos bei praktikos, jeigu ji susideda tik iš įkūrėjo. Visuomeniniu požiūriu tikyba užsimezga tik tuomet, kai kažkas ima klausytis įkūrėjo žodžių, kai *homo religiosus* pritraukia būrį sekėjų ir tampa dvasiniu jų vadu bei visapusišku pavyzdžiu ieškant kelio Dievop, kelio, kurį jis – įkūrėjas – jau suradęs.

Laikui bėgant, vidinė religinės bendruomenės raida lemia dar vieną pokytį: religinė grupė, atlikdama sutartinį veiksmą, vadinamą *apoteoze*, arba *sudievinimu*, savo steigėjui priskiria *dieviškąją prigimtį*. Šio apoteozinio veiksmo, vadinasi, ir iš jo atsiradusios dieviškosios prigimties kilmė yra perdėm bendruomeniška, nes sudievinimo autorius yra religinė grupė. Scheleris mano, jog būtent šiuo bendruomeniniu apoteozės veiksmu įtvirtinama „tikroji bažnyčia ir visiškas jos autoritetas bei teisėtumas sprendžiant išganymo klausimus“²¹. Religinės bendruomenės steigėjo sudievinimas pasireiškia tuo, kad nuo šiol jis laikomas iš Dievo kilusiu asmeniu. Schelerio žodžiais, „iš religinio *„subjekto“* – su kuriuo tikintieji anksčiau dvasiškai *„tapatinosi“* kuriuo praktiškai ir teoriškai *„vadovavosi, dalyvaudami“* asmeniniuose jo poelgiuose, kurio patarimais ir dieviškaisiais pamokymais kliovėsi ir kurio vidiniu bei praktiniu keliu Dievop sekė kaip nepamainomu pavyzdžiu – jis staiga virto garbinimo objektu, žodžiu, religiniu objektu“. Buda ir Kristus yra tik du istoriniai religinių bendruomenių įvykdyto sudievinimo pavyzdžiai.

Beje, pats Scheleris šį procesą vadina „demoniškai dvi-prasmiu“, nes už noro sudievinti įkūrėją slepiasi du itin skirtingi ketinimai – vienas teigiamo, kitas neigiamo pobūdžio. Abu ketinimai kyla iš religinių, dorovinių bei praktinių religinės grupės poreikių.

²⁰ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 81.

²¹ Visos citatos šioje ir kitoje pastraipoje paimtos iš Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 84–5.

Praktinė pirmojo ketinimo išraiška – siekis steigėjo būti ir galią kiek įmanoma labiau priartinti prie dieviškosios būties ir galios. Patvirtinant dieviškąją steigėjo kilmę laiduojama, kad jis turi neribotą sugebėjimą vaduoti ir ginti religinę grupę, taip pat – visišką autoritetą neklystamai nurodyti būdams ir metodams, kuriais naudodamasi Dievo tauta galės priimti Apvaizdos teikiamus saugumą, priežiūrą ir pagalbą.

Antrąjį ketinimą paaiškina moralinė grupės padėtis, į kurią jos nariai papuolė iš bendruomenės pasitraukus ikūrėjui (mirus arba žuvus). Sudievindama ikūrėją grupė stengiasi sušvelninti psichologinę ir moralinę naštą, kurią *pernelyg* tobulas *homo religiosus* pavyzdys jiems užkrauna. Anot Schelerio, sudievinus „paprastas asmuo nebegali lygintis su asmeniu [t. y. steigėju], kuris ontologiškai kyla iš paties Dievo arba mažų mažiausiai ikūnija kokį nors dievišką pradą“. Todėl netobulas steigėjo paliktų griežtų reikalavimų bei nurodymų vykdymas nebėra toks peiktinas, iš dalies netgi pateisinamas, nes kas įmanoma Dievui, ne visuomet įmanoma žmogui. Antruoju ketinimu pagrįstas sudievinimas tarp religinės grupės narių ir religijos steigėjo sukuria „atstumą“, kuris palengva mažina dvasinę įtampą, kadaise skatinusią karštą narių troškimą sekti gyvenimišku steigėjo pavyzdžiu, mėgdžioti taurius jo poelgius, kartoti religinius jo žygdarbius.

Aptariant šėleriškąją sudievinimo interpretaciją kyla įtarimas, jog Scheleris nežvelgia skirtumo tarp paprasčiausio dievystės pripažinimo arba konstatavimo ir sudievinimo kaip ontologinio virsmo iš vienos prigimtinės būsenos į kitą. Sudievinimas gali reikšti du dalykus: pirma, konkreti religinė bendruomenė savo ikūrėjui gali *priskirti* dieviškąją ontologinę kilmę, kurios *iš tikrųjų* jis neturi. Tokį veiksma vadinčiau „antropolatrininiu sudievinimu“. Antra, konkreti religinė bendruomenė gali faktiškai stebėti, kaip pats Dievas arba kokia nors kita dieviškuosius įgaliojimus turinti būtybė iš tikrųjų sudieviną bendruomenės ikūrėją, pranašą arba šventąjį, jam suteikdama dieviškąją prigimtį, kurios *iki tol* jis neturėjo. Tokį veiksma vadinčiau „ontologiniu sudievinimu“. Abu

ką tik paminėtus sudievinimo atvejus reikėtų skirti nuo trečiojo, kurį pavadinau dievystės „pripažinimu“ arba „konstatavimu“. Turiu galvoje atvejį, kai palaipsniui arba staiga religinė grupė savo įkūrėjuje ima išvelgti ir atpažinti dieviškąją kilmę. Čia steigėjas nepatiria jokio ontologinio tapsmo ar persimainymo, keičiasi tik jo sekėjų požiūris. Įkūrėjas visuomet turėjo dieviškąją prigimtį, kurią vėliau religinei bendruomenei pavyksta atskleisti. Kai dievystė tampa pripažinta, paprastai ji nukeliama į pačią istorinės įvykių eigos pradžią. Šitaip įsisąmoninama, jog tas, kurio dievystė pripažįstama *dabar*, toks buvo ir tada, kai dar nebuvo pripažintas. Jeigu Scheleris būtų deramai paisęs šių gana ženklių skirtumų, jo mažne visuotinis principas, pagal kurį socialinės steigtinių religijų atsiradimo sąlygos glūdi jų įkūrėjo sudievinime, būtų gerokai išrankesnis.

Iki šiol nagrinėjome dvejopą socialinę religijos kilmę. Metas pereiti prie žinojimo sociologiją ypač dominančio objekto – tikibinio mąstymo, kuris – dera nepamiršti – anaip tol neapima visos religijos kaip daugialypės minties ir elgesio sistemos. Fenomenologinę metodiką taikantis Scheleris, žinoma, pradeda klausimu, koku patyrimu grindžiamas tikibinis žinojimas. Anot filosofo, toks žinojimas atsiranda iš „rinktinių asmenų *partirto sąlyčio* su pačiu visagaliu šventu asmeniu, kuriuo *tiki* anie asmenys ir kurį pripažįsta tikinčiųjų grupė“²². Toks religinis sąlytis su dievybe ir paskesnis jo perteikimas tikėjimo broliams ir seserims priklauso nuo dviejų veiksnių: pirma, nuo lanksčių šeimos, genties, kaimo ar gyvenvietės tradicijų, kurios yra pagrindinis bendro religinio patyrimo šaltinis; antra, nuo įvairių techninių kulto pareigų ir tarnybų, kurias sukuria religinė grupė, norėdama išsaugoti savo patirtį instituciniu pavidalu. Naujas funkcijas tarpusavyje pasiskirsto „atsakingieji“ už religijos turinį (tikėjimo tiesas) ir formą (liturgines ir kitokias apeigas). Šitaip religijoje susiklosto darbo pasidalijimas, o vėliau ir socialinis susiskirstymas į sluoksnius, klases, luomus, kastas.

²² Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 82.

Metafizinis žinojimas

Su šėleriškąja metafizikos samprata kartą jau susidūrėme, nagrinėdami tris pagrindinius žinojimo tipus, jų atsiradimo sąlygas ir motyvus²³. Ne tik norėdamas priminti, bet ir siekdamas kuo tiksliau atspindėti vingiuotus, nuolatos kintančius, dažnai nelauktus šėleriškosios metafizikos vingius, privalau darsyk aptarti tai, kas, pasak jo, yra metafizika. Šiuo metodiniu žingsniu noriu pabrėžti – prie šios minties dar grįšime, – jog Schelerio atveju *žinojimo sociologija tiek įkūnija metafizines problemas, susijusias su žmogaus prigimtimi ir vieta pasaulyje, tiek iš dalies šias problemas sprendžia*.

Išidėmėtina, jog žinojimo sociologas metafiziką supranta kaip plataus profilio žinojimą, o ne kaip siaurą akademinį dalyką. Mokslinė metafizika tėra vienas metafizinės minties atvejis, susiklostęs sąveikaujant įvairioms aplinkybėms – geografijai, istorijai, medžiaginei bei dvasinei kultūrai, politinei santvarkai, ekonominei sanklodai, tautiniam temperamentui ir panašiai. Ryškiausių istorinių mokslinės metafizikos pavyzdžių randame Vokietijoje, ypač nuo šiuolaikinio universiteto įsikūrimo laikų XIX amžiaus pradžioje. Vokiečių filosofai metafizinę mintį linę tapatinti su rašomuoju profesoriaus ir akademiko stalu. Būtent čia netiesiogiai plėtojamos „aukšto rango“ diskusijos su iškiliausiais pasaulio protais, čia kuriamos sudėtingos teorinės sistemos. Nesunku išvelgti panašumą tarp metafizikos profesorių dialogo eiliniame vokiečių universitete ir politinių viršūnių susitikimo kokiame nors pasaulio metropolyje – ir vieną, ir kitą gaubia iškilmingumas, orumas, pagarba, kurių iki galo nesupranta nei studentas, nei demokratinės visuomenės pilietis, bet vis tiek jais gėrisi.

Prancūziškajame požiūryje į metafiziką „moksliškumo“ arba „akademiškumo“ sąvoka svarbą praranda. Čia metafizika tampa

²³ Žr. šios knygos skyrelius „Epistemologija“, „Žinojimo tipologija“ ir „Žinojimo genealogija“.

išsilavinusių ir apsiskaičiusių pašnekovų pokalbiu įvairiais gyvenimo klausimais. Diskusinių ratą sudaro visi „kilmingieji“ arba „aristokratai“, kuriems nekeliamą sąlyga kiaurai išmanyti imantrių ontologinių sistemų aksiomas ir teoremas, jiems nebūtina virsti specialistais arba žinovais, kad suvoktų „reikalo esmę“²⁴.

Dar kitokie „metafizikos papročiai“ nusistovėję sveiko proto politika ir socialiniu pragmatizmu garsėjančioje Anglijoje. Šiame krašte metafizinę mintį brandina politikai-švietėjai, prie kurių prisideda būrys veiklių piliečių, serginčių valstybės įstatymus ir tvarką. Štai kodėl viešosios diskusijos metafizikos klausimais Anglijoje sklinda *apybraižos* ir *laiškų* pavidalais, retai kada čia rašomi stori, daugiatomiai veikalai. Schelerio pavyzdžiai gana įtaigiai rodo skirtumą tarp metafizikos kaip plataus profilio žinojimo (daugiau paplitusio Prancūzijoje bei Anglijoje) ir metafizikos mokslo (daugiau paplitusio Vokietijoje).

Kaipgi Scheleris suvokia metafiziką *kaip* žinojimą? Šio klausimo neįmanoma gvildinti nepalietus metafizinio mąstymo eigos, pobūdžio, motyvų, tematikos, pagaliau logikos. Visi šie dalykai plačiau ar siauriau nagrinėjami skyriuje apie metafizikos sociologiją²⁵. Metafizinis žinojimas, pasak Schelerio, suplaka du požiūrius: grynai kontempliatyvų-teorinį, nukreiptą į idealias, *esmines* pasaulio sąrangas, ir eksperimentinį-matematinį, nukreiptą į pasaulį kaip į išmatuojamą konstrukciją. Įvaldžius tuos du regėjimo būdus metafizika tampa „*visuminiu vaizdiniu* to, kaip daiktai, sutvarkyti pagal pamatines esmes, yra *išsakiniję „absoliučioje tikrovėje“*“²⁶. Kontempliatyvios metafizikos puoselėtojas, – skirtingai negu gamtotyrininkas, kuris negali taikyti eksperimentinių metodų tiriamiems objektams pirma neatsižadėjęs visų

²⁴ Plg. Friedricho Nietzsche's pastabą apie Voltaire'o įkvėptą prancūzų aukštuomenės kalbos stilių: „Dvaro kalba – tai kalba dvariškio, kuris neturi jokios profesijos ir pokalbiuose apie mokslo dalykus tyčia vengia patogių techninių sąvokų, nes jos atsiduoda profesionalumu, todėl dvaro kultūros kraštuose techniniai terminai ir visa, kas rodo esant specialistą, laikomi stiliaus dėmėmis“ (*Linksmasis mokslas*, p. 131).

²⁵ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 94–100.

²⁶ Ten pat.

172 galimų savo vertinimų, – jaučia *vidinį skatulį* absoliučią tikrovę apmąstyti, remdamasis absoliučia jos verte. Štai kodėl teistui absoliuti tikrovė privalo sutapti su Dievu, į kurį jis žvelgia kaip į absoliučios vertės šaltinį (ši aksiologinė prielaida persmėlkusi Schelerio veikalą *Vom Ewigen im Menschen*).

Kadangi metafizikas vienodai naudojasi ir aprioriniu sintetiniu esmių pažinimu, ir indukciniais-dedukciniais eksperimentinio mokslo rezultatais, jo žinios niekada nesiliaus buvusios *hipotetinio* pobūdžio. Jos hipotetinės dar ir kita prasme, nors tai daugiau išbarstytų užuominų aiškinimas, o ne konkretaus, iš Schelerio tekstų paimto pasisakymo parafrazė. Taigi metafizinės žinios išliks hipotetinės dar ir todėl, kad visata yra supratimui atvira *paslaptis*, kurios negalima galutinai išnagrinėti ar išmatuoti indukcinė-eksperimentine prasme.

Be to, metafizika įkūnija iš esmės *asmeninį* žinojimą. Ši tiesa remiasi giliu Schelerio įsitikinimu, esą „*pasaulio* visuma yra visuma tik tiek, kiek ji teoriškai prieinama asmeniui“. Nelengva nurodyti aiškia priežastį, kodėl Scheleris taip tvirtina, bet atrodo, kad priežastis bus buvusi dvejopa. Pirma, šeleriškoji „*pasaulio*“ sąvoka yra *santykinė* kategorija, kitaip tariant, „*pasaulis*“ yra būties įvairovė, tapusi suvokiama skirtingiems asmenims; todėl, griežtai tariant, tokio daikto kaip *vienas* pasaulis apskritai nėra, yra tik daugybė *tavo* ir *mano* pasaulių. Nors Scheleris visada gynė ontologinį objektyvios tikrovės savarankiškumą ir nepriklausomumą nuo psichikos, vis dėlto podraug teigė, jog ši tikrovė žmogaus patyrimą gali pasiekti tik tikrovės-konkrečiam-subjektui pavidalu. Antra, pasaulio visuma duota tik konkrečioms asmenims dėl to, kad jo visuma reikalauja atitinkamos sąryšingo, bet ne vienaarūšio patyrimo visumos, o toks nevienarūšio patyrimo sąryšingumas galimas tik per skirtingų potyrių susiliejimą absoliučiai individualiame atskiros asmens vienyje. Visata yra makrokosmas, ją patiriantis subjektas – mikrokosmas. Protinės ir emocinės žmogaus galios tarsi iš anksto pritaikytos deramai suvokti *šią* visatą.

Toks gausių patyrimo sluoksnių bendradarbiavimas atskiro asmens vienyje negali būti pakartotas neasmeninėje tikrovės plotmėje. Pasak Schelerio, keletas asmenų sudaro bendruomenę, o ne panteistinių vienos, visur esančios būtybės atitikmenį. Kitais žodžiais, individų nevalia laikyti pavienėmis panteistinės būtybės apraiškomis. Štai kodėl Laodzi, Aristotelis, Descartes'as, Kantas arba pats Scheleris yra ne tušti paliktų metafizinių sistemų priedai, o būtina sąlyga, – juk kiekvienas jų savo metafiziką kūrė iš asmeninės patirties, panašiai kaip menininko asmenybė, dvasinis jo temperamentas yra neatskiriama jo kūrybos dalis. Vadinasi, metafizikos versmės – individualios, jos pilnatvė glūdi ne sukauptų „tiesų“ kiekyje, ne knygų storyje ar skaičiuje, o protiniame bei dvasiniame asmens tobulėjime, per kurį žmogus randa savo vietą visatoje, pažįsta save, savo likimą ir gyvena visavertį gyvenimą.

Kadangi metafizinis žinojimas yra asmeninio pobūdžio, kadangi jam svarbi tam tikra aksiologinė nuostata, jo pagrįstumas arba nepagrįstumas nustatomas ypatingu būdu. Skirtingai negu eksperimentinis mokslas ir jam būdinga formalios logikos metodika, siekianti stebėjimų, eksperimentų ir apibendrinimų sanderinės, metafizinės sistemos teisingumas vertinamas pagal tai, kaip „*turtingai ir pilnatviškai metafizikas kaip asmuo susivienija su pasauliu, kurį išgyvena per vidinį solidarumą ir dalyvavimą istorinės-pasaulinės patirties visete*“²⁷. Vadinasi, tam tikra prasme į metafiziką gilinamasi ne ieškant formalaus jos taisyklingumo, o atskleidžiant jos vertę ir autentiškumą²⁸, į metafiziką gilinamasi įsiklausant į asmeninį jos kūrėją kaip į neprilygstamą ir nepakartojamą pirmapradės viso pasaulio sąrangos liudininką.

Kokius metafizikos bruožus išryškina žinojimo sociologija? Pasak Schelerio, „didžiausią poveikį visuotinei žmonių istorijai darę“ mąstytojai-metafizikai, pradedant svarbiausiais, yra Gautama Buda, Laodzi, Platonas, Aristotelis, René Descartes'as, Imma-

²⁷ Ten pat.

²⁸ Savo veikale *Vom Ewigen im Menschen* Scheleris aiškina, kuo skiriasi teiginių „teisingumas“ nuo daiktų „tikrumo“, kai šiuo apibūdinamos, tarkim, monetos („tikros monetos“, o ne „klastotės“) arba Dievas („tikras Dievas“, o ne „stabas“).

174 nuelis Kantas, Georgas Hegelis ir Karlas Marxas²⁹. Kai metafizinis mąstymas ima sklisti, peržengdamas individualaus žinojimo ribas, kai metafizikas susilaukia viešo dėmesio iš esamų ar būsimų sekėjų, susidaro *mokykla*. Jos nariai ne tik pritariamai gilinasi į „mokytojo“ doktrinas, bet ir išvelgia jame „idealų asmens tipą“, kuris artimas jų pačių asmens tipui.

Filosofinės mokyklos nariai priklauso dar platesniam bendruomeniniam dariniui, vadinamam kultūros *elitu*. Pastarąjį skiria du kertiniai bruožai: elitas neturi fizinio darbo ir pilietinių pareigų³⁰, jam svetimos „nominės“ gyvenamosios bendruomenės tradicijos. Ryškiausios metafizinės istorinio meto idėjos elitą veikia *tiesiogiai*; todėl jam puikiai sekasi tarpininkauti šias idėjas diegiant *minioms*, kurių išlavinta filosofinė mintis niekada nepasiekia tiesiogiai. Būdai, kuriais metafizinės išvalgos patenka į minios akiratį, apima „eklezinę dogmą“, „viešąją nuomonę“, „klasinę ideologiją“. Tiesą sakant, metafizinis žinojimas dažnai nepaiso socialinių ir politinių klasės, visuomeninės padėties ar luomo pertvarų. Šiuos visuomeninius sluoksnius juosia kur kas platesnis bendruomeninis junginys, vadinamas *tauta*, kurios etninė prigimtis ir savastis išsiskverbia į metafizikos turinį. Pats plačiausias metafizinio mąstymo sklaidos laukas įvardijamas kaip *kultūra* ir *etas*. Abu šie reiškiniai neretai pranoksta atskirą tautą, aprėpia kelias nacionalines grupes, turinčias bendrą

²⁹ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 97. Akivaizdžia šio metodo, paremto socialinio poveikio intelektinei pasaulio istorijai skaičiavimais, plėtotę randame nepaprastai brandžiam Randallo Collinso veikalė *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Change*, kuriame iškiliausius stambiausių civilizacinių regionų – Indijos, Kinijos, Japonijos, Islamo, Europos ir Amerikos – filosofus autorius skirsto į „didžiuosius“ (kartais vadindamas juos „žvaigždėmis“), „antraeilius“ ir „mažuosius“. Beje, Maxas Scheleris čia atsiduria tarp dvylikos įžymiausių „antraeilų“ XX a. Vakarų filosofų greta Croce, Schlick, Meinong, Cassirer, Rickert, McTaggart, Whitehead, Alexander, Santayana, G. H. Mead ir C. I. Lewis. Įdomumo dėlei pasakyti, kas, anot Collinso, yra „didieji“ XX a. Vakarų filosofai – tai Bergson, Dewey, Moore, Russell, Wittgenstein, Carnap, Husserl ir Heidegger (žr. ten pat, p. 1003, Note 1).

³⁰ Kuo skiriasi senovės graiko piliečio ir senovės graiko filosofo laisvalaikiai, vadinasi, ir gyvensenos – puikiai išdėsto filosofė Hannah Arent savo knygos *Tarp praeities ir ateities* skyriuje „Tradicija ir modernioji epocha“.

vertybių sistemą, bendrus įsitikinimus, bendrą pasaulėžiūrą, taip pat taikančias panašius praktinius būdus šioms vertybėms ir įsitikinimams įgyvendinti.

Ką tik apibūdintą socialinį procesą įvardyčiau kaip „išcentrinę metafizikos plėtrą“, kadangi Scheleris čia nagrinėja būdus, kuriais *individualaus* mąstymo terpėje atsiradusi metafizinė mintis ima *bendruomeniškai* skliti, aprėpdama vis platesnius socialinius tinklus. Tik gaila, kad „mokyklos“, „elito“, „tautos“, „kultūros“ sampratos ir jų svarba metafiziniam žinojimui deramai neišplėtojamoms, – tai dar vienas Schelerio sprintas, dar viena filosofinių užuomazgų serija, užuomazgų, kurias, kaip gegutės kiaušinius, turės perėti kiti. Tiesa, kiek daugiau dėmesio susilaukia „klasės“ sąvoka, tačiau skirtingu požiūriu, kurį pavadinčiau „įcentrine metafizikos plėtra“, nes Scheleris čia gilinasi į būdus, kuriais tam tikra socialinė klasė, remdamasi savitu kultūriniu temperamentu, pasklinda tarp pavienių jos narių ir ugdo metafizines jų pažiūras.

Klases ir metafizines jų sistemas sieja įvairūs ryšiai. Pagvildenkime pačius svarbiausius. Nors ir esama nežymių išimčių, vis dėlto visuotinė filosofijos istorija patvirtina visuomeninį faktą, jog metafizinis mąstymas pirmiausia atsirado tarp žmonių, priklausiusių *išsilavinusiųjų bei pasiturinčiųjų* luomui. Medžiaginė gerovė sudaro sąlygas laisvalaikiui, o su šiuo – ir įvairioms dvasinio lavinimosi formoms, podraug sukuria galimybę metafizinėms paieškoms. Gerėjanti žmogaus buitis leidžia „atplėšti akis nuo žemės“, skatina dvasinės atverties būseną, kurios apimtas žmogus tampa pasirengęs išsąmoninti labai keistą, nuostabų dalyką – jog šis milžiniškas pasaulis *yra*, nors *galėtų* ir nebūti?! Nepaisant šios neigiamos alternatyvos, pasaulis *vis dėlto* yra! Sugebėjimas stebėtis pačiu buvimu liudija santykinę laisvę nuo buitinių rūpesčių ir suvaržymų. Laužyti galvą dėl *būties* įmanoma tik tuomet, kai nebereikia nerimauti dėl maisto, aprangos ar pastogės. Vadinas, pirmoji sąsaja tarp klasių ir metafizikos skelbia, jog apsirūpinę žmonės labiau linkę pasinerti į metafizinius apmąstymus negu kenčiantys ekonominį skurdą.

Įdomu, kad naujaisiais amžiais Vakarų metafiziką ištikęs nuosmukis, anot Schelerio, aiškintinas ne filosofinio genialumo stoka, o ekonominių išteklių sumenkėjimu. Nuo šio *realiojo* veiksnio priklauso medžiaginis institucinės metafizikos pagrindas. Schelerio įsitikinimu, „Institucinę Vakarų metafiziką sužlugdė ne kas kita, o tikslų, formų ir kokybių metafizikos ‚nenaudingumas‘ bei *ekonominis* kontempliatyvių metafizikos puoselėtojų nenaudingumas“³¹. Susiformavusi miestelėnų klasė nuo viduramžių vienuolių ir žemvaldžių skyrėsi tuo, kad nuosavybę kūrė *savo rankomis*, o viduramžių Bažnyčia ir valstybė savo turtus buvo susikrovusios *iš kitų darbo*. Naujieji miestelėnai puikiai suvokė savo padėtį, suprato, kad jie *patys* valdo gamybos priemones, todėl „kaip įmanydami stengėsi išguiti ekonomiškai nenaudingas ‚priklausomas‘ darbo formas“³². Šie socialiniai pokyčiai lėmė institucinės metafizikos sunykimą. Liko tik „vieniši metafizikai“ René Descartes’as, Nicolas Malebranche’as, Baruchas Spinoza, Gottfriedas Wilhelmas Leibnizas, Immanuelis Kantas, Friedrichas Nietzsche ir kiti.

Metafizinio žinojimo pobūdis įvairuoja dar ir pagal tai, ar turtuomenės atstovai pasirenka miestiską ar kaimišką gyvenseną, ar vadovaujasi technomorfinėmis ar biomorfinėmis nuostatomis. Scheleris nurodo esminį skirtumą tarp Vakarų ir Azijos-Indijos metafizinių pasaulėžiūrų. Jo manymu, „beveik visa Vakarų metafizika yra *miestiškos* mąstysenos išdava“³³. Ji byloja Vakarų metafiziko atitolimą nuo gamtos. Gamta jam nėra nei filosofinių svarstymų tema, nei dingstis. Vakarietiško mąstymo lavinime gamta bemaž nedalyvauja. Ne kas kitas, o pats Sokratas, atmetęs laukinių medžių draugiją ir vertinęs tik miesto žmonių pašnekėsius, anot Schelerio, yra puikus miestiško mąstymo pavyzdys. Vakarų metafizikas žmogų įsivaizduoja kaip gamtą valdančią, jai viešpataujančią būtybę. Toks nusistatymas yra svetimas azijinei mąstysenai,

³¹ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 164–5.

³² Ten pat.

³³ Ten pat, p. 98.

kurios savitas bruožas – *biomorfiškumas*. Azijos metafizikas save patiria kaip gamtos dalį, jo mintys kupinos organiškų įvaizdžių, psichika – sąmoningo „metafizinio-demokratinio“ vieningumo „su visa nežmogiška gyvybe“. Jis yra „miškų žmogus“, o ne polio, kaip Sokratas³⁴. Schelerio tikslas – parodyti, kad šie skirtumai yra *bendruomeninio* pobūdžio.

Išorinė ir vidinė socialinių klasių santvarka, elgsena, papročiai, estetiniai polinkiai lemia, kokia kalba bus išreikštos metafizinės jų pažiūros, kokia bus *šios* kalbos stilistika, pagaliau koks turinys. Scheleris tarpusavyje sugretina „išsilavinusią prancūzų aukštuomenę“, „italų patricijų miestelėnų aukštuomenę“, „britų valstybininkų ir ekonomistų buržua“ bei „išsimokslinusią vidurinę vokiečių protestantų klasę“.

Prancūzų ir italų aukštuomenės puoselėjamą metafizinę mintį Scheleris nusako kaip atvirą pasauliui, neakademišką ir nepedantišką. Jos prasmė nukreipta į gyvenimą ir buitį; jos kūrėjai taikosi į visus išsilavinusius žmones.

³⁴ Plg. ištrauką iš José Ortega y Gasseto *Masių sukilimo*, p. 173-5: „Kaimietis yra augalinės sanklodos žmogus. Visas jo gyvenimas – pojūčiai, mintys, troškimai – persiėmęs kažkokio augalui būdingo snaudulio. Didžiosios Azijos ir Afrikos civilizacijos šiuo požiūriu buvo milžiniška antropomorfinė augalija. Tačiau antikos žmogus ryžtasi atsiplešti nuo žemės, nuo gamtos, nuo geobotaninio kosmo. [...] Mažasis maištininkas, atskilęs nuo didžiosios motinos žemės, sukuria naują *sui generis* erdvę, kur žmogus, išsivadavęs iš visokio bendravimo su augalų ir gyvulių pasauliu, sukuria uždara, grynai žmogaus pasaulį. Tai – piliečių pasaulis. Didysis miesto pilietis, graikiškojo *polis* esmė, Sokratas taip pasakys: „Ką aš veikčiau su lauko medžiais? Aš bendrauju tik su žmonėmis mieste“. Ką apie tai žinojo indai, persai, kinai ar egiptiečiai?“.

Ši pastraipa alsuote alsuoja Schelerio įtaka, netgi tas pats „Sokrato“ pavyzdys pasitelktas! Tik Scheleriu, itin atsargiai ir kritiškai vertinusiui Europos praeities nuopelnus, dabarties pajėgumą bei ateities galimybes, visiškai svetimas Vakarų civilizaciją aukštinantis tonas, kuris Ortega y Gasseto lūpomis neretai grėsmingai priartėja prie kultūrinio šovinizmo slenkščio (žr. ten pat. p. 165-6). Ne geresnis ir Edmundas Husserlis, kuris Europą liaupsina kaip aukščiausių vertybių kūrėją, įprasminančią visas kitas pasaulio tradicijas. Husserlio žodžiais, „visos jos [rytietiškos kultūros] privalės virsti europietinėmis, o mūsų kultūra, jei tik deramai ją suvoksime, neprivalės tapti tarkim, indiška“. Taigi, „visos žmonijos sueuropietišėjimas yra Žemės likimas“ (Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, p. 320, 14).

Polinkis į praktinius-etinius bendruomeninio gyvenimo reikalus taip pat būdingas pilietiškai nusiteikusiam anglui. Jo metafizika skirta pirmiausia tėvynainiams. Ji vertina iškalbą ir kitas retorines puošmenas, siekia populiarumo ir suprantamumo tarp kiekvieno, mokančio skaityti.

Tačiau viskas atrodo kitaip, kai atsiverti kokią nors tomą iš vokiečių filosofijos. Pagrindiniai jos nuopelnai, pasak Schelerio, priklauso vidurinei Vokietijos protestantų klasei, ypač dvasininkijai. Dažnai baisi terminija, potraukis kurti mokyklas ir saugoti sustabarėjusias idėjas, nenoras bendradarbiauti su matematika ir gamtotyra, abejingumas visuomeninėms problemoms ir politiniams reikalams – tai tik keletas vokiškosios filosofijos ypatybių.

Šios pastabos išryškina atitikimą tarp vidurinių ir aukštesniųjų klasių temperamento bei joms būdingo metafizinio mąstymo. Tačiau kažin ar to pakanka, juk iš Schelerio sužinome tik apie tokio atitikimo buvimą ir apie vieną minėto sociologinio-epistemologinio santykio *narį* – „klasinę“ metafiziką, tačiau beveik nieko neišgirstame apie tai, kas lemia vienokį ar kitokį vidurinių ir aukštesniųjų klasių metafizinių pažiūrų pavidalą. Kad beveik visa vokiškoji metafizika yra kilusi iš vidurinės išsimokslinusių protestantų klasės, kad jos terminija gremėzdiška – šitai tikrai pravartu žinoti, tačiau nei pats „išsimokslinimas“, nei „protestantiškumas“, nei „priklausymas vidurinei klasei“, – nesvarbu, ar kalbėtume apie vieną žmogų, ar apie grupę – nepaaiškina, kodėl šiuos bruožus turintis metafizikas privalo vartoti nerangų kalbos stilių³⁵. Kaip tyčia šis sociologiniu-epistemologiniu požiūriu itin svarbus veiksnys – skatinantis vokiečių metafizikus rinktis „baisų“ stilių, – kol kas lieka paslaptimi tiek mums, tiek Schelerui.

Scheleris vienareikšmiškai atmeta visas marksistines sroves, visas ekonomines istorijos teorijas esą išnaudojančiųjų ir išnaudojamųjų klasių mintis, jausmus, nuostatas bei vertinimus skirianti neįveikiama psichologinė ir pažintinė praraja; Scheleris priešinasi kiekvienai teorinei (tiesą sakant, ideologi-

³⁵ Plg. Friedrich Nietzsche, *Anapus gėrio ir blogio*, p. 451–2, afr. 246.

nei) pastangai klasių kovą traktuoti kaip pirmapradių psichinių reiškinių šaltinį, toki pamatinį ir nepajudinamą, jog etiniai vertybių rinkimosi dėsniai bei loginiai ir epistemologiniai sąvokinio žinojimo principai privalo *sureliatyvėti* subjektyvių klasinės valios tendencijų atžvilgiu.

Ar „tikslingsiems“ klasės siekiams bei polinkiams atitenka galutinė sprendžiamoji galia, nustatanti, kurie etinio teisingumo bei loginio taisyklingumo kriterijai apibrėš praktinę klasės platformą, kitaip tariant, nustatanti elgesio *su* pasauliu taisykles? Jeigu iš tiesų būtų taip, jeigu „žmogaus mąstyme neatsirastų galimybės pakilti *aukščiau* visų klasinių ideologijų ir joms būdingų požiūrių bei siekių, – tai, anot Schelerio, – kiekvieną galimos tiesos apmąstymą reikėtų laikyti apgavyste“³⁶. Laimei, yra kitaip. Proto sugebėjimas peržengti pernelyg įnikusio ir painaus prisirišimo prie klasinės pasaulėžiūros ir eto ribas turi būti pripažintas remiantis individualiu fenomenologiniu patyrimu, liudijančiu, kad „iš esmės kiekvienas individas savo klasinį nusistatymą *gali įveikti*“³⁷.

Prisiminkime, kaip, gindamas santykinį įprastinį požiūrį į pasaulį, Scheleris norėjo atitaisyti ne tik vėjavaikiškas reliatyvizmo-istorizmo kraštutinybes, bet ir lėkštą absoliutizmo, arba eurocentrizmo³⁸, trumparegiškumą. Panašiai ir čia: sutriuškinęs ekonomizmo kaukę mūvintį klasių reliatyvizmą, Scheleris iškart pataria vengti priešingo klystkelio, jis ragina pripažinti, jog klasinės nuostatos tam tikru požiūriu iš tiesų „*labai veikia ir mąstymo etą, ir jo tipą*“; neretai remiantis būtent klasinėmis nuostatomis *atrenkamos* ir *pasirenkamos* tos esmės, kurioms lemta pasiekti klasės sąmonę ir tapti kategorine subjektyvaus klasinio mąstymo, suvokimo ir vertinimo sistema. Scheleris pateikia dešimtį pavyzdžių – ypač mėgstamų cituoti dabartinėje žinojimo sociologijos

³⁶ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 168–9.

³⁷ Ten pat.

³⁸ Ten pat, p. 41–2.

180 literatūroje – kaip narystė klasėje *gali iš tikrųjų* sąlygoti³⁹ žmogaus „gyvybinio“ mąstymo ir patyrimo formas. Prieš išvardydamas juos, privalau pabrėžti, kad šie pavyzdžiai neapibendrina konkrečių, pavienių nuomonių, būdingų kurios nors klasės nariams, greičiau jie teoriškai nusako „formalius mąstymo *dėsnius* ir *taisykles*“, pagal kurias apskritai formuojasi klasei būdingų nuomonių visuma.

Pavyzdžiai tokie: 1) kalbant apie subjektyvų laiko patyrimą, žemesniosios klasės vadovaujasi vertybiniu perspektyvizmu, aukštesniosios – vertybiniu retrospektyvizmu. 2) Žemesniosios klasės linkusios apmąstyti tapsmą, aukštesniosios – gilintis į būtį. 3) Žemesniųjų klasių pasaulėžiūra daugiau mechaniška, aukštesniųjų – daugiau teleologiška. 4) Kadangi pasaulį žemesniosios klasės daugiausia patiria kaip „priešinimąsi“, jos linkusios į realizmą. Aukštesniosios klasės, priešingai, daugiau gyvena grynosios minties plotmėje ir todėl krypsta į idealizmą. 5) Žemesniosios klasės labiau tiki materializmu, aukštesniosios – labiau spiritualizmu. 6) Žemesniosios klasės kliaujasi empirizmu ir naudoja indukcinis metodus, aukštesniosios vadovaujasi racionalizmu ir taiko apriorines žinias. 7) Žemesniųjų klasių elgesį valdo pragmatizmas, aukštesniųjų – intelektualizmas. 8) Žemesniųjų klasių požiūris į ateitį kupinas optimizmo, į praeitį – pesimizmo. Aukštesniųjų klasių požiūris į istorinį laiką yra priešingas. Praeitis kelia optimizmą, o ateitis – pesimizmą. 9) Žemesniųjų klasių mąstymas dailiosios priešingybių, o aukštesniosios klasės ieško tapatybių. 10) Pagaliau žemesniųjų klasių dėmesys prikaustytas prie „objektyvios“ aplinkos, aukštesniųjų – prie „subjektyvių“ giminės tradicijų⁴⁰.

³⁹ Įsidėmėtina, kad toks sąlygojimas, nors ir dažnai aptinkamas, vis dėlto savaime nėra būtinas. Todėl Schelerio pateikiami pavyzdžiai traktuotini kaip „gana formalūs“ ir susiję „tik su dauguma atvejų“ (ten pat, p. 169).

⁴⁰ Šiose pastabose nesunku išgirsti nyčiskąją gaidą. Turiu galvoje „valdovo“ ir „vergo“ moralių skirtumą, kurį laiko *krypties* ir *vertės* atžvilgiu Nietzsche apibūdina štai tokiais žodžiais: „Didi pagarba amžiui ir kilmei [...], tikėjimas ir prietariai ankstesnių kartų naudai ir būsimų nenaudai – tai tipiškai stipriųjų moralės bruožai; ir priešingai, kai ‚modernių idėjų‘ žmonės beveik instinktyviai tiki ‚pažanga‘ ir ‚ateitimi‘ ir vis mažiau gerbia amžių, tai jau aiškiai rodo šių idėjų ‚nearistokratišką kilmę‘ (Friedrich Nietzsche, *Anapūs gėrio ir blogio*, p. 469, afor. 260).

Paskutinė metafizikos sociologijos tema, kuriai apybraižoje *Probleme einer Soziologie des Wissens* Scheleris teskia vieną vienintelę pastraipą ir kurios tik pradmenis čia norėčiau paliesti, pavadinta istorine-bendruomenine metafizinio mąstymo dinamika, arba kultūrine metafizinio mąstymo raida. Kaip žinoma, metafiziką Scheleris suvokia kaip dviejų pažintinių procesų sintezę: apriorinio-teorinio *esmių* apmąstymo ir aposteriorinio-eksperimentinio *gamtos* apmąstymo. Kartu su šiais dviem sintetiniais veiksmiais reiškiasi dvi istorinio-bendruomeninio metafizinių žinių plėtojimosi atmainos.

Pirmoji – tolydus eksperimentinių mokslo rezultatų įsismelkimas į tam tikro laikotarpio ir kultūros metafiziką. Metafizinis mąstymas išjudinamas kaskart, kai, atrasdama kažką naujai, kitaip bandydama paaiškinti fizikinės visatos reiškinius, įdiegdama iki tol nevartotus eksperimentavimo būdus, kinta pati gamtotyra, – visi šie turinio pokyčiai eksperimentiniame konkrečiaus amžiaus moksle daro regimą įtaką to paties laikotarpio metafizikai.

Antroji metafizinio mąstymo plėtojimosi atmaina reiškiasi kuo nuodugnesniu ir išsamesniu „tiesos dalelių, slypinčių visoje kitose [istorinėse] metafizikos sistemose“, apibendrinimu⁴¹. Taigi potyrių audinys turi būti nuaustas iš autentiškų, nors ir dalinių, visko, kas užrašyta, išsaugota, įamžinta, perduota iš lūpų į lūpas, iš rankų į rankas, lopinėlių.

Scheleris pažymi, kad visų buvusių metafizinių įžvalgų suvienijimas į naują, pilnesnę visatos paveikslą „sureliatyvina“ anas įžvalgas aukštesnės, išsamesnės, kūrybiškesnės ir nuodugnesnės minties atžvilgiu [plg. Hegelį]. Vadinasi, norima pasakyti, jog kuriai nors kultūrai ir epochai priklausanti metafizinė samprata, įsiliedama į vėlesnę metafizinę sistemą, ne tik priimama kaip *autentiška*, bet ir pripažįstama kaip iš esmės *istoriška*. Tokiai jai būtina persimainyti, nuskaidrėti, prisitaikyti prie gyvybingų, besivystančių metafizinės minties apraiškų.

⁴¹ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 95.

Koks metafizikos ryšys su politika kaip realiuoju veiksmu, lemiančiu socialinius metafizikos poslinkius? Tarptautinių santykių arenoje girdime apie karus, pergalės ir pralaimėjimus, kolonijas, politinius-ekonominius sandorius, – kokį poveikį šios visuomeninės jėgos daro metafizinei tautų mąstysenai? Istorija mus moko, jog apskritai kultūrai būdingi dvasiniai ir protiniai sugebėjimai gali keistis trejopai: politiniai karai, gausios žūtys ir prievartiniai gyvenamosios vietos keitimai gali arba visai sužlugdyti savitą kultūrinę mąstyseną, arba ją suardyti svetimomis intelektualinėmis kategorijomis, arba iškiepyti į kitos tautos gyvenimą ir sukurti dviejų kultūrų, etų, tikybų bei metafizikų sinkretizmą. Juk puikiausiai žinoma, kad „galingųjų valstybių plėtra [...] yra linkusi sumaišyti tautas, o tai akivaizdžiai gausina kuopines žinias apie pasaulį, bet sykiu sudaro ir daugiau progų abipusiems vaisingiems kultūriniais ryšiams užmegzti“⁴², – šitai gali patvirtinti tiek istoriografai, tiek sociologai. Daugiau ar mažiau tvirtai galima teigti, kad pavienės kultūros ribų nepaisanti eksperimentinio mokslo bei technologijos skverbimasi į Rytus ir Pietus didžiąja dalimi pradėjo ir toliau rutuliojo tarptautinė politinių galių plėtra, skinanti sau kelią karinėmis ir ekonominėmis „įtikinimo priemonėmis“.

Tačiau vis dar neatsakyta į klausimą: ar gali politinė valdžia ir tarptautinė jos įtaka padėti plėtoti metafizinį žinojimą? Scheleleris primygtinai tvirtina, jog ne. Jis įsitikinęs, kad „kiekviena politikos rūšis, taip pat kiekviena misija ir ypatingi jos tikslai yra visiškai netinkami metafizinėms žinioms skleisti“⁴³. Dominuojanti valdžia skirtingas tautas ir kraštus pajėgia suburti į neskaidomus administracinius vienetus, įstengia jiems suteikti savą, vakarietišką išorinės buities pavidalą, įdiegti pramoninę ir technologinę tvarką, tačiau ji *neišgali* paveikti tautos sielos, metafizinių jos pažiūrų. Todėl įkvepiančioje ištraukoje Scheleris siūlo naują būdą metafizinėms įžvalgoms plėsti arba keisti:

⁴² Ten pat, p. 158–60.

⁴³ Ten pat.

„Metafizinis dialogas tarp didžiųjų, nepamainomųjų dvasinių asmenybių, priklausančių kultūrinėms sritims, vis dėlto negali kilti iš politinių galių, naudingų misijų ar ekonominių išsivystymų į vietines ekonomines sistemas, jas kapitalizuojant ir supramoninant. Toks dialogas gali rasti tik per „taurumo ir didybės kupiną diskusiją“ (Schopenhaueris), siekiančią anapus laiko ir erdvės. Šią diskusiją metafizikos klausimais tarpusavy plėtoja geriausi įvairių kultūros sričių žinovai, o dvasinę jos aplinką sudaro „kultūrinių sričių kosmopolitizmas“⁴⁴.

Baigdamas šį skirsnį, kuriame, tikiuosi, pakankamai aiškiai išdėsciau savo supratimą apie šėleriškąją metafizinio žinojimo sociologiją, norėčiau su jumis pasidalyti dviem mintimis, kurios tarsi tiltas jungs tai, ką jau žinome, ir tai, ko dar nežinome. Veikalo *Die Wissensformen und die Gesellschaft* pratarinėje Scheleris prisipažįsta, jog, nepaisant objektyvios teminių nagrinėjimų svarbos, minėtas veikalas atveria „vartus į griežtai metodinę metafizinę mąstymą ir suvokimą“⁴⁵. Tiesą sakant, vienas prakilniausių knygos siekių – išvalyti metafizikos vieškelį nuo „visokio misti-cizmo, obskurantizmo bei pozityvizmo“ ir drauge pateikti „vieną kitą įtaigią nuorodą į autoriaus metafiziką“⁴⁶.

Reikia pažymėti, kad metafizinių klausimų gausa apybrai-žoje *Probleme einer Soziologie des Wissens* nedangsto kokios nors slaptos programos, kurią Scheleris stengtųsi prakišti „sociolo-gijos“ vardu. Kaip akivaizdžiai matyti iš ką tik pateiktų pasisa-kymų, metafiziko pašaukimą apybraižos autorius savinasi ne mažiau negu sociologo ar filosofo. Tokia tad mano pirmoji pa-staba: gilindamiesi į metafizikos sociologiją, turėjome proga *tie-siogiai* susidurti su metafizinėmis paties Schelerio pažiūromis bei ypatingomis jo pastangomis pagrįsti istorinę-bendruomeninę metafizikos teisę „būti savimi“ kitų žinojimo formų požiūriu.

Tačiau tame pačiame Schelerio darbe driekiasi kita metafizi-

⁴⁴ Ten pat.

⁴⁵ Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, p. viii-ix.

⁴⁶ Ten pat.

184 nių siekių, tiksliau, rūpesčių gija. Tai metafizikos *nuosmukio* šiuolaikinėje Vakarų visuomenėje *faktas*, kurį, Schelerio žodžiais, sukėlė sutartinė „apreikštosios tikybos, tikslųjų mokslų ir technologijų pergalė prieš *spontanišką metafizikos dvasią*“⁴⁷. Suprantama, tokia Vakarų kultūros būklė Schelerui neginčijamai liudija jos varganumą. Bet kaip tik čia itin įdomus posūkis: užuot apraudojęs nepataisomą Vakarų suirimą, užuot kūręs ilgų ir bevaisių virkavimų litaniją apie baisingas Vakarų kliaudas ar neišvengiamą civilizacijos žlugimą, Scheleris ima dairytis būdų, kaip atgaivinti Vakarų kultūrą. Toks atgimimas turi prasidėti nuo metafizikos atkūrimo ir pakartotinio įtvirtinimo vakariečių mąstysenoje. Kaip pavyzdį jis siūlo Azijos kultūrą, kurioje būtent „išminčius ir *metafizikas*“ sugebėjo išgalėti ir nurungti tiek tikybą, tiek gamtotyrą. Ši takoskyra, Schelerio manymu, nurodo „patį *svarbiausią kultūrinį Vakarų ir Rytų skirtumą*“⁴⁸.

Taigi metafizika gali tapti dvasinių mainų kryžkele. Jos problema yra ir pažintinio, ir visuomeninio pobūdžio. Štai kodėl žinojimo sociologijoje tiek daug dėmesio skiriama šiai filosofinei šakai. Ką Scheleris siūlo daryti suartinant ir skatinant bendradarbiauti Vakarus ir Rytus – šitai mėginsiu paaiškinti aptardamas tikybos ir metafizikos bei metafizikos ir gamtotyros tarpusavio santykius. O dabar imkimės kitų klausimų.

Jau stebėjome ir dar stebėsime, kaip neretai, iš anksto neįspėjęs ir deramai nepaaiškinęs, Scheleris svyruoja tarp „metafizikos“ ir „filosofijos“ sąvokų⁴⁹. Apie šių sąvokų skirtumą arba tapatumą, regis, nieko nepasakoma – beveik nieko. Netrukus šioje knygoje, remdamasis platesniu Schelerio filosofijos kontekstu, pabandysiu nurodyti ir apibrėžti keletą ypatybių, *galbūt* išskiriančių metafiziką ir filosofiją⁵⁰. Vis dėlto šis bandymas daugiau

⁴⁷ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 91.

⁴⁸ Ten pat.

⁴⁹ Atkreipkite dėmesį, tarkim, į ilgą pustrečio puslapio pastraipą veikale *Probleme einen Soziologie des Wissens* (p. 97–9) ir pamėginkite suskaičiuoti, kiek kartų žodžiai „metafizikas“ ir „filosofas“ bei „metafizika“ ir „filosofija“ sukeičiami!

⁵⁰ Žr. įvadinės skyrelio „Eksperimentinis žinojimas“ pastraipas, taip pat paskutinės skyrelio „Metafizika ir gamtotyra“ pastraipas.

priklauso man, o ne Scheleriui. Nagrinėdamas tekstus, tvirtai negaliu pasakyti, ar nuolatinis bėgiojimas iš filosofijos į metafizikos valdas ir atvirkščiai Schelerio atveju reiškia, jog ta pati tiesa vienodai tinka abiem mąstymo rūšims, *nors* šios ir nėra tapačios, ar veikiau *dėl to*, kad šios nėra tapačios, ar tiesiog *dėl to*, kad Scheleris nekreipia ypatingo dėmesio kalbinės raiškos priemonėms ir pakaitomis naudojasi įvairiais žodžiais, neįspėdamas skaitytojo ir neatskleisdamas priežasties, kodėl jis vartoja kelis terminus *tam pačiam* dalykui apibūdinti.

Kurti tam tikrą laisvą erdvę, įgalinančią atvirą ir kūrybingą žodžių ir sąvokų vartojimą, drauge vengiant skurdaus, negrabaus ir sauso terminologinio rigorizmo ar net puritonizmo, mano manymu, yra visapusiškai geras dalykas. Betgi čia reikia ieškoti pusiausvyros, nes pernelyg didelę, nežabotą kalbinės raiškos laisvę galų gale „vainikuos“ nenuoseklus minties dėstymas, tuščiažodžiavimas ir tai, ką iki šiol buvome linkę vadinti mąstymo lankstumu, taps šiojo skystumu. Šiaip ar taip, neatsargų Schelerio vaikštinėjimą nuo „filosofijos“ prie „metafizikos“ ir atvirkščiai laikau ydingu filosofinės kalbos trūkumu.

Eksperimentinis žinojimas

Norėdamas apsisaugoti nuo pernelyg ūkanotų sąvokų, taip pat išvengti nereikalingos painiavos savo nagrinėjimuose, pirma pateiksiu Schelerio išsakytus glaustus gamtotyros, technologijos bei filosofijos apibrėžimus. Šių trijų pagrindinių sąvokų sąryšyje rutuliojasi mokslo sociologijos medžiaga ir pavidalas. „Gamtotyra“ nuo šiol reikš sistemiskai ir metodiškai sudrausmintą išmatuojamos gamtos ir įvairių erdvinį-laikinių jos sąsajų tyrinėjimą, pasitelkiant matematinius principus bei juos taikant juslinių stebėjimų ir bandymų duomenims. „Technologijos“ terminas nurodys „žmogaus darbo ir gamybos būdų įvairovę“⁵¹. „Filosofija“ žymės grynąją apriorinių esmių apmąstymą. Pažymėtina, kad filosofija ir metafizika Schelerio schemeje santykingai

⁵¹ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 100–1.

186 ne kaip bendrasis dalykas ir atskira jo šaka, o kaip du gana savarankiški dalykai. Metafizika kaip pusiau teorinis, pusiau empirinis pažinimo būdas atsiranda filosofiją ir gamtotyrą sujungus į sintezę.

Socialinės gamtos mokslo ištakas Scheleris kildina iš dviejų žmonių grupių bendradarbiavimo.

Viena, tai asmenys, kurių gyvensena daugiausia sietina su darbu, pagrindinis jų užsiėmimas – kuo bendriausia prasme – gabenti daiktus iš vienos vietos į kitą. Pasikartojanti sėkmė atliekant buitines užduotis teikia vis naujų žinių apie gamtos kūnus ir energijas; ilgainiui ši sėkmė skatina naujų techninių priemonių išradimą bei įgyvendinimą; įvaldomi nauji kūnai ir energijos; gausinami gyvenimo patogumai.

Antra, tai asmenys, kuriuos įprasta vadinti filosofais. Ypatyngasis jų užsiėmimas kyla iš nepraktiškų pastangų teoriškai apmąstyti, kas žadina metafizinę nuostabą ir virsta klausimais: „Kas gi tai?“, „Kodėl tai yra?“, „Ką reiškia būti?“ Šie žmonės vertina patį žinojimą, neatsižvelgdami į galimą jo naudingumą sprendžiant kasdienius buities reikalus. Išlavintas filosofo protas ypač jautrus loginiams-matematiniams principams bei kitoms argumentavimo taisyklėms ir priemonėms. Eksperimentinis mokslas atsiranda sugretinus, o vėliau ir sukryžminus šių dviejų grupių – dirbančiųjų ir filosofuojančiųjų – sukaupą gyvenimo patirtį bei užsibrėžtus tikslus.

Vadinasi, bendruomeninė mokslo kilmė išvedama iš darbo žmonėms ir išminties puoselėtojams būdingų patyrimo, mąstymo bei elgesio formų sąveikos. Vaizdžiai tariant – kaip tai daro Scheleris – „eksperimentinis mokslas – tai vaikas, gimęs iš filosofijos ir darbinės patirties santuokos“⁵². Dvejopos eksperimentinio mokslo kilmės argumentavimas remiasi Schelerio įsitikinimu esą nei viena, nei kita žmonių grupė skyrium nėra pajėgios paaiškinti istoriškai susiklosčiusios sudėtingos mokslo sąrangos. Darbo žmonės patys niekada nebūtų įstengę pasirūpinti logine, matematine bei metodine gamtotyros pusėmis, jie nebūtų sugebėję

⁵² Ten pat.

išplėtoti teorinių gamtytyros pagrindų, kuriuos – siekiant ištrūkti iš amatams būdingų pažintinių rėmų – trūk plyšk reikėję pakloti. Teoretikai savo ruožtu vieni niekada nebūtų pradėję paisyti įvairių draudimų bei apribojimų, gamtytyros iš tiesų paisomų, atrenkant būsimuosius tyrimų objektus: juk eksperimentinį mokslą domina tik tie reiškiniai, kurie priklauso junta-mam-matuojamam pasauliui.

Laimei ar nelaimei, technologija ir filosofija viena kitai ištiesia ranką, darbininkas išmoksta filosofinio mąstymo griežtumo, o išminčius įsisavina žinias, kaip pasigaminti įnagius, įveikti gamtą ir išgyventi pasaulyje. Tokia – sakyčiau, dalykiška – technologijos ir filosofijos draugystė rodo vieno iš trijų pagrindinių žinojimo tipų, eksperimentinio mokslo, atsiradimą. Todėl tvirtinimas, kaip antai Normano Campbello, esą gamtytyra iš esmės tėra „protinio pasitenkinimo siekianti gryojo išsimokslinimo šaka“⁵³, eksperimentinį mokslą pernelyg idealizuoja, paverčia šėleriškąja filosofija. Pats Scheleris linkęs – manau, teisingai – pabrėžti žmogaus buities svarbą gamtytyros atsiradimui.

Tačiau, pasižvalgius po žmonijos istoriją, kažko trūksta: tiek filosofija, tiek technologija kaip dvi pirmapradės, savarankiškos mąstysenos sugeba plėtotis ir daryti pažangą nepriklausomai, skyrium viena nuo kitos, ilgą laiką net nesusitikdamos. Kaip rodo kultūrų istorija, technologiniai pasiekimai gali tarp-ti, niekuomet nesueidami sąlytin su filosofinėmis išvalgomis, ir atvirkščiai – meilė išminčiai gali aprėpti, regis, neaprepiamas proto erdves, nė kiek nepasitardama su darbo, praktikos, gyvybinėmis reikmėmis.

Antai iš Europos istorijos matyti, kaip savarankiškai taikomų technologijų ilgus amžius neapima kur kas teoriškesni dalykai – metafizika ar kosmologija. Lėšiai, kuriuos Galileo Galilei ir jo amžininkai pritaikė savo fizikiniams tyrimams, buvo XIII amžiuje išrastų akinių stiklai. Robertas Boyle'as ir Otto von Guericke'as, atlikdami mokslinius eksperimentus, panaudojo pompas, nuo se-

⁵³ Norman Campbell, *What is Science?*, p. 5–6.

188 no vartotas kasyboje. Praktinė veikla kaip ikimokslinė technologija gali puikiai sleistis ir neužmezgusi ryšio su teoriniais apmąstymais⁵⁴. Beje, kaip liudija idėjų istoriografija, civilizaciniuose Vakarų bei Rytų regionuose praktinio diegimo perspektyvos teorinėms pastangoms nėra būtinos. Kinijoje taikomieji matematikai ir astronomai daugiausia darbavosi skyrium nuo filosofų. Indijoje praraja tarp filosofijos ir technologijos buvo dar akivaizdesnė.

Apstarkime du pavyzdžius, kuriuos pateikia pats Scheleris ir kurie įtikinamai rodo ką tik išdėstytą istorinę praktikos ir teorijos savarankiškos sklaidos galimybę. Štai kaip filosofas vaizduoja dvasinę senovės graikų kultūrą: „graikų metafizika ir tikyba pasaulį, jo prigimtį ir buvimą iš esmės teigia, bet ne kaip žmogaus darbo, statymo, tvarkymo arba numatymo objektą, ne kaip dieviškos kūrybos bei architektūros sumanymą, kurį žmogus privalo toliau vykdyti. Anaiptol – senovės graikų pasaulis yra guvių, kilnių ir energingų formų karalystė, kurią dera stebėti, apmąstyti, mylėti“⁵⁵. Šis vertinimu, o ne naudos apskaičiavimu pagrįstas pasaulio vaizdas stabdo abipusę filosofijos ir technologijos sąveiką. Pirmoji antikinėje Graikijoje klestėjo, antroji savo nuopelnais ne itin galėjo pasigirti. Triumfuojančios matematikos šuoliai, kosmologinės ir etinės minties proveržiai tik nežymiai skatino įrengimų gamybą, prietaisų ir įrankių tobulinimą, naujų gamybos priemonių paieškas – tokią veiklą, kuriai teorijos pradai, – jeigu tik įnoringa helėnų aukštuomenė jų nebūtų pavertusi išskirtine savo „meditacinio būrelio“ teise, – būtų labai pravertę. Graikijos savitumas slypi sugebėjime tausoti daiktus, juos laikant pavieniais grožio, gėrio, tiesos, teisingumo ir panašių abstrakčių kokybių pavyzdžiais. Senovės graikų kultūros atveju susiduriama su teorijos išivyravimu techninio-praktinio galvojimo sąskaita. Todėl neatsitiktinai Graikijoje nerandame „tikro“ gamtos mokslo dabartine to žodžio prasme.

⁵⁴ Plg. Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, p. 536, 872–3.

⁵⁵ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 103.

Ir priešingai, vos tik įsisąmoniname senovės Egipto civilizacijos laimėjimus – ar tai būtų įmantri galingų piramidžių architektūra, ar išradingas Nilo panaudojimas, ar sumanus monarchijos bei jos administracinio aparato sutvarkymas – šie ir kiti laimėjimai yra daugiausia medžiaginio-techninio pobūdžio. Istorinis egiptiečių genialumas mus veikiau aplanko akmens ir marmuro, o ne ritinio ir rašalo pavidalu, kaip įprasta graikų kultūrai⁵⁶.

Vis dėlto grįžkime prie Egipto. „Jeigu šiai tautai ištis nepavyko išskleisti metodologinio, bendrai organizuoto, griežto eksperimentinio mokslo, aprėpiančio visatą ir jos padalinius, tai – anot Schelerio, – suprantama, jog šią nesėkmę paaiškina laisvo filosofinio mąstymo stygius“⁵⁷. Palyginti su senovės Graikija, Egipto civilizacijai savybingas atvirkštinis polinkis diegti daugiausia praktinę-taikomąją mąstyseną atsisakant grynosios, kontempliatyvosios teorijos. Tad neatsitiktinai ir Egipte neaptingame „tikro“ gamtos mokslo. Kodėl taip yra?

Viena, susiduriame su iš pagrindų skirtingomis episteminėmis tradicijomis, turinčiomis savitus kultūrinius ir pažintinius polinkius, tačiau, antra, kažkodėl ir vienos, ir kitos tradicijos istorinė atomazga tokia pati, kitaip tariant, nei graikiškasis racionalizmas, nei egiptietiškas pragmatizmas neįstengė sukurti autentiško eksperimentinio mokslo. Visa tai istorinis įrodymas, jog filosofinė ir technologinė mintis gali skyrium apimti ištisas kultūras bei civilizacijas, vadinasi, gali atsirasti ir plėtotis gana nepriklausomai viena nuo kitos. Intelektinė istorija moko, kad filosofinė ir technologinė mąstymo rūšys gali vystytis savarankiškai, skyrium viena nuo kitos, žodžiu, joms nebūtina bendradarbiauti, kad būtų tokios, kokios yra.

⁵⁶ Suprantama, šis skirtumas gerokai paryškintas. Egiptiečiai toli gražu nebuvo vien tik statybininkai, jie stebėjo žvaigždes, mokėjo apskaiciuoti dangaus kūnų judesius, domėjosi medicina, taip pat puikiai rašė. Tereikia prisiminti nesuskaitomus įrašus, dažniausiai epitafijas, paliktas daugybėje požeminių kapų. O kur dar *Mirusiųjų knyga*. Panašiai ir graikų genialumas neapsiribojo tikta poezija, dramaturgija ar filosofiniais dialogais. Antai pastatytas didingasis Iktino ir Kalikrato Partenonas, iškaltos nuostabiosios Mirono, Praksitelio ir Lisipo skulptūros, sukurta raudonoji-juodoji keramika, išvystyta karinė ir prekybinė laivininkystė.

⁵⁷ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 104.

Vis dėlto kaip tyčia šių dviejų žinojimo formų bendradarbiavimas ir sudaro gamtos mokslo esmę. Ar tai nereiškia, kad, sprendžiant iš lyginamosios kultūrų istorijos, rodos, visai nebūtinai, idant kada nors atsirastų toksai dalykas kaip eksperimentinis mokslas? Šiaip ar taip, bent jau naujųjų amžių Vakarų civilizacija su pasididžiavimu gamtotyrą laiko viena išskirtinių savo kultūrinių savybių. Mokslas tapęs tokia nepajudinama tikrove, kad praradimas ne tik atimtų iš mūsų nesuskaitomus gyvenimo patogumus, bet – o tai daug svarbiau – sunaikintų kultūrinę mūsų tapatybę, suniokotų dvasinį mūsų savivaizdį, kuriam susikurti ir nusistovėti prireikė net dviejų tūkstantmečių budraus veikimo derinant filosofinių žinių ir darbinės patirties rezultatus bei kuriant naują, mokslinį, žinojimą. Tad, apsiribojant minėtais pavyzdžiais, vienoje pusėje – graikų filosofija, kitoje – egiptiečių technologija. Kaipgi nutiko, kad šios pusės susiliejo į visumą, kaip nutiko, kad atsirado eksperimentinis mokslas?

Tarp grynai teorinių paieškų ir kasdienės apyvokos rūpesčių būtina nutiesti tiltą, būtina užpildyti plyšį tarp išimtinio domėjimosi idealiosiomis tiesomis, esminėmis išvalgomis, formaliais argumentais ir išskirtinio dėmesio darbo įnagiams, ūkvedystei, namų ruošai. Šitai, pasak Schelerio, padaro „troškimas valdyti“⁵⁸. Toks troškimas yra sudedamoji pirmąsios psichinės-gyvybinės žmogaus sandaros dalis. Šalia lytinio potraukio, lemiančio rūšies išlikimą, ir pramitimo instinkto, lemiančio individo išlikimą, troškimas valdyti sudaro trečiąją pagrindinę veiksmų kategoriją, kuriais remdamasis mąstymas, pasitelkdamas grynai kūrybinius savo vaizdinius, tikrovėje įgyvendina reikšmines sąrangas. Troškimas valdyti įvairuoja pagal veiklos rūšis; jis gali taikytis į labai skirtingus objektus, o tai savo ruožtu daro įtaką faktinėms jo apraiškoms. Antai troškimas valdyti gali įgauti vidinės psichosomatinės savitvardos pavidalą, koki, pavyzdžiui, skiepijo asketiškieji Azijos tikybinių-metafizinių mokyklų bei tradicijų maldininkai, drausmindami kūną ir skais-

⁵⁸ Ten pat, p. 103, 105.

tindami jausmus. Arba jis gali priimti išorinės politinės-teisinės kontrolės pavidalą, kaip, tarkim, sergėdami „viešąją tvarką“, darė istoriniai Babilono ir Romos teisynų tvirtintojai ir vykdytojai.

Troškimas valdyti taip pat gali įkūnyti ekonominius siekius, kai visos pastangos nukreiptos į tai, kad „daiktai kuo našiau būtų perdirbami į vertingas gėrybes“⁵⁹. Tačiau kai troškimo valdyti objektu tampa pati gamta, tuomet atsiranda gyvybinis poreikis suvienyti teorines matematikos, geometrijos, apiorinių esmių, logikos žinias ir praktinę žemės ūkio, gyvulininkystės, amatų, gamtinių išteklių naudojimo išmonę, tuomet kyla rimta dingstis sutuokti filosofiją ir technologiją, kantriai laukiant naujagimio – eksperimentinio naujųjų amžių mokslo.

Dvi pastabos. Pirma, troškimas valdyti gamtą nekyla iš kūniškų, gyvybinių ar psichinių žmogaus reikmių, jis taip pat nėra mėginimas tokias reikmes tenkinti. Šis troškimas tarsi išsivadęs iš tautos etą, jis grindžia praktinius ir dorovinius jos narių pasirinkimus, yra vienas iš veiksmų, kuriančių bendrą tautos pasaulėžiūrą. Antra, svarbu įsidėmėti, jog troškimas viešpatauti gamtoje yra kas kita negu asmeniniai pavienio tyrėjo, arba atskiros tyrėjų grupės, arba net ištisos mokslinių tyrimų tradicijos ketinimai ir tikslai. Vieni imasi mokslo nelyg žaidimo, tokiems mokslas yra tiesiog pramoga ir malonumas, būtent dėl to jie tapo mokslininkais; kiti mokslą gali įsivaizduoti kaip kelią į viešą pripažinimą ir šlovę; tretieji mokslu naudojasi kaip priemone protui lavinti; ketvirtieji mokslo siekia tiesiog iš nuoširdžios meilės tiesai. Visi šie motyvai yra įmanomi, Scheleris nė nemano ginčyti ar prieštarauti. Tačiau nė viena ką tik minėtų asmeninių ar grupinių dingsčių neatsako į žinojimo sociologijai knietinčius klausimus: „Kodėl mokslo ištakos bendruomeninės?“, „Kodėl mokslas yra visuomeninės istoriografijos, o ne individualios biografijos dalis?“

Troškimas valdyti gamtą, anot Schelerio, sietinas su „bendruomeniškai sąlygojama kategorinės mąstymo visumos bei objektyvių tiriamosios veiklos siekių kilme, siekių, paremtų ne-

⁵⁹ Ten pat, p. 129.

- 192 šališkais metodais, kurių veiksena ‚naujajame moksle‘ [naujųjų amžių moksle] pranoksta individų norus, pageidavimus bei subjektyvius ketinimus“⁶⁰. Kiek retoriškai Scheleris tęsia: „Kodėl, pavyzdžiui, [kategorinėje mokslinės minties sąrangoje] ‚kiekybės‘ sąvoka pranašesnė už ‚kokybės‘, ‚santykio‘ – už ‚substancijos‘ ir jos prietaisų arba ‚gamtos dėsnių‘ – už ‚pavidalo‘, ‚atvaizdo‘, arba, sakykim, ‚tipo‘ ar ‚jėgos‘?“⁶¹

Tiesioginio atsakymo į šį klausimą nesulaukiame, tačiau filosofo užuomina – akivaizdi: „kiekybės“, „santykio“, „gamtos dėsnių“ ir panašiose sąvokose slypi tam tikras žiūros taškas, įgalinantis protą suvokti pasaulį, tarytum šis būtų tinkama vieta veiksmingam įsikišimui, vieta, kuri yra pajungta išoriniam priežastingumui, galinčiam pakeisti jos išvaizdą bei sandarą, vadinasi, tokia vieta, kuri ne tik leidžia, bet ir sudaro palankias sąlygas troškimo valdyti įgyvendinimui. Tokiomis sąvokinėmis schemomis besivadovaujanti mąstysena atsiranda žmonių grupėje – čia ir glūdi sociologinė šios mąstysenos reikšmė, – kurios troškimas valdyti remiantis bendru grupės etu įgauna konkretesnį troškimo valdyti gamtą pavidalą, troškimo, kuris tampa esminiu mokslinio žinojimo bruožu. Šio bruožo iš mokslinio žinojimo negali pašalinti joks subjektyvus sumanymas, pageidavimas, ketinimas ar pasirinkimas, tai yra joks asmeninis mokslinių žinių įgijimo potyris.

Laikas pažvelgti į socialinę mokslo dinamiką. Pirmasis Schelerio įvardytas principas – santykinis ir visiškas mokslo nepriklausomumas nuo realiųjų socialinių veiksmų. Stebėjimų, bandymų, apskaičiavimų, kalbinių apibrėžimų ir taip toliau, kurie sudaro eksperimentinio mokslo šerdį, eiga liudija, jog mokslas pirmausia yra veikla. Todėl tinkamiausias jo kaip veiklos sinonimas yra „gamtotyra“. Norint išlikti, klestėti ir žengti pirmyn mokslui reikalingi medžiaginiai ištekliai – tiek kilnojamas ir nekilnojamas turtas, tiek darbo jėga. Kiek mokslas yra technologija, jis iš esmės priklausomas nuo piniginių ir kitokių

⁶⁰ Ten pat, p. 119.

⁶¹ Ten pat.

rémimo formų, vadinasi, priklausomas nuo tokių realiųjų socialinių veiksmų kaip bažnyčia, valstybė, ekonominės, pramoninės ir prekybinės įmonės, kurie įstengia sukaupti reikiamų lėšų veiksmingam mokslo plėtojimui. Tad technologiniu atžvilgiu mokslas teturi sąlyginę laisvę. Jis laisvas, nes neprivalo savęs varžyti vienu kuriuo nors konkrečiu realiuoju veiksmu: antai viduramžiais gamtotyra mainais į finansinę paramą tarnavo bažnyčiai, apšviotos laikotarpiu – valstybei, o XIX amžiuje – pramoniniam kapitalizmui. Šiuo požiūriu mokslas laisvas tik tiek, kiek jis laisvai gali keisti „rizikos šaltinį“⁶². Tokia laisvė tėra sąlyginė, nes, norėdamas išlikti, mokslas yra priverstas ieškoti išorinių išteklių, o radęs įsipareigoti kuriam nors visuomeninės gerovės šaltiniui.

Tačiau esama tikros ir visiškos mokslo laisvės, kuri reiškiasi tiek, kiek moksle esama filosofijos. Grynai teorinė ir kontempliatyvi nuostata realiųjų veiksmų paiso tik tiek, kiek šie gelbsti tenkinti tam tikrus kūno ir sielos poreikius, kad šie nedrumstų dvasinės mąstytojo būsenos. Filosofija visiškai laisva nuo realiųjų veiksmų tuo požiūriu, kad ji remiasi realiųjų veiksmų „išstūmimu“ arba metodiniu užmiršimu, kuris sąmonę atveria ir parengia idealiosios „tiesos“, „esmės“ ir „būties“ apmąstymams. Kiek mokslas yra filosofija, tiek jis visiškai laisvas. Apibendrinant galima pasakyti, kad socialinė mokslinio žinojimo dinamika reiškiasi istoriškai permainingu realiųjų veiksmų „lenktyniavimu“, lemiančiu, kuris iš veiksmų pakaitomis tampa medžiaginiu mokslo pagrindu.

Kitas itin reikšmingas dinaminis dėsnis, lydintis mokslo raidą bei jos pokyčius iš kartos į kartą, Schelerio apibūdinamas kaip „istorinė jausmų ir vertinimų ritmika“⁶³, kurios viena krašutinė riba – diletantiškas, geranoriškas požiūris į gamtą, kita – proto drausme bei racionalia kritika paremtas požiūris. Geriau išsižiūrėję, istorijoje aptinkame vieną svarbią aplinkybę, cikliškai pasikartojančią eksperimentiniam mokslui keliaujant per amžius:

⁶² Ten pat, p. 110.

⁶³ Ten pat, p. 112.

- 194 bemaž kiekvienas mokslinis atgimimas ir bemaž kiekvienas naujas susidomėjimas gamta, atrodo, sutampa su naujų emocinių būsenų ir pagyvėjusio empatinio jautrumo įvairiems gamtos reiškiniams antplūdžiu. „Vadinasi, naujas gamtos mokslas, – sprendžia Scheleris, – laiduoja naują gamtos pajautimą“⁶⁴. Vakarų civilizacijoje šitai tapo akivaizdu vėlyvaisiais viduramžiais, iškilus pranciškonų sąjūdžiui, taip pat renesanso humanizme. „Gamta traktuojama iš vidaus, o jos atžvilgiu“ visuomenėje palengva įsigali „uždaras, svaigulingas nusistatymas, kurio negali pakeisti jokia protoing supratimo galia“. Šį ypatingą nusistatymą Scheleris vadina „orgijoms būdingu, ekstatišku, jausminiu atsidavimu gamtai“. Žmogišką šio gamtinio šėlsmo išraišką aptinkame „naujuose santykiuose su gyvūnais bei augalais, trumpai tariant, su viskuo, kas artimiausia žmogui kaip gyvai būtybei“.

Mokslinių atgimimų aiškinimas, pabrėžiant jausmų pranašumą, palyginti su žinojimu, Schelerio epistemologijoje turi galias šaknis. Jo įsitikinimu, „protinis objekto kokybės suvokimas laiduoja jausminį vertybinį objekto patyrimą“. Kitaip sakant, „vertės suvokimas (*Wertnehmung*) visada pirmesnis už tiesos suvokimą (*Wahrnehmung*)“⁶⁵. Taigi tyrinėti daugiasluoksnę gamtos būtį, išgyvenant nuostabą bei susižavėjimą, žmogų skatina ne „gamtos“ ir jos nesuskaitomų pakopų nuo gyvų iki negyvų esybių supratimas, o šios įvairovės įvertinimas. Netikėtai gamta virsta abejotina, nenusipėjama, nežinoma, paslaptinga, erotiška, tampa mįslingos išraiškos lauku. Turint omeny nenumaldomą žmonių troškimą klausinėti bei iš karto vaizduotis galimus atsakymus, toks aistringas, gaivališkas santykis su gamta skatina laukinių žmonių potraukį į raganavimą, prietarus, alchemiją, astrologiją.

Scheleris įvardija keturis bendrus bruožus, pasireiškiančius tuomet, kai vienoje ar kitoje kultūroje stoja naujas gamtos ir jos vertės pajautimas⁶⁶.

⁶⁴ Ši ir kitos trys citatos paimtos iš ten pat, p. 111.

⁶⁵ Ten pat, p. 116.

⁶⁶ Visos citatos šioje ir kitose dviejose pastraipose paimtos iš ten pat, p. 112–5.

1) Tokie jausmais ir nuojautomis grindžiami sąjūdžiai bei srovės randasi kaip atoveikis į pernelyg sustabarėjusią kultūrą, jos pasenusių įstaigų tinklą, dvasinį jų sąstingį ir apmirimą. Tai guvios vidinio atjaunėjimo paieškos, nusigręžiant nuo bedvasio ir besielio visuomeninės, civilizacinės kūrybos dirbtinumo ir iš visos širdies, asmeniškai pasineriant į turtingus, energingus, taktius nuolatinio kosminės visatos atsinaujinimo ciklus.

2) Vienpusiškai pabrėžiamas „tiesioginis pažinimas“, „patyrimas drauge“, „savistaba“, „nuovoka“, „nuojauta“ ir kiti neobjektyvinantys suvokimo būdai, kartu sumenkinamos visos racionaliojo žinojimo atmainos.

3) Labiausiai užsidegę ir energingiausi naujo gamtos pajautimo skleidėjai yra jaunuomenė. Ji linkusi strimgalviais pulti į „viską, kas nauja“, ji patikli, skubota, lengvai pasiduodanti aplinkos žavesiui – visa tai jaunimui padeda giliau įsijausti į gamtą kaip sudėtingą subtilių kokybių ir įvairiausių atspalvių tarpusavio žaismą, žodžiu, į tokią gamtą, kokios nevalia laikyti paprasčiausia suskaičiuotų, surūšiuotų ir kartą visiems laikams išpraustų į vieną didžiulę taksonomijos lentelę daiktų samplaika.

4) Tačiau jaunų žmonių mąstymo įpročiai dėl patirties stokos neišvengia diletantiškumo, kurio neigiamos pasekmės reiškiasi nemetodiška, nenustygstančia vietoje, dažnai perlenkiančia, naujai susidomėjimo sričiai priskiriančia perdėtą ontologinę vertę gyvensena. Ši kraštutinybė reiškiasi dviem kryptimis. Viena, koks nors naujas atradimas kurioje nors gamtos srityje neteisingai subendrinamas, suvisuotinamas, suabsoliutinamas ir paverčiamas galutine metafizine tikrove, atsparia kiekvienam pokyčiui. Antra, tokiam atradimui taikoma „analoginio perkėlimo taisyklė“, kurios esmė – tai, kas žinoma apie vieną gamtos sritį, tinka ir kitoms. Kaip istorinį analoginio perkėlimo pavyzdį galime nurodyti Descartes'o analitinės geometrijos atradimą, geometrijos, kurią Descartes'as vėliau panaudojo kaip visa apimančią mokslinę paradigmą tiek gamtos moksluose, tiek metafizikoje. Pats filosofavimo būdas, kurį rinkosi Descartes'as, pradėdamas „aiškiomis ir apibrėžtomis“ idėjomis (aksiomomis) ir baigdamas neabejotinomis išvadomis (teoremomis), akivaizdžiai nusižiūrėtas nuo matematikos.

Jausmais grindžiamų perversmų metą keičia blaivaus proto epocha. Nuo šiol užsibrėžiamas tikslas sukurti naują mokslinį-eksperimentinį dalyką, kuris tikrintų, kritikuotų bei tramdytų prieš tai ėjusio amžiaus lengvabūdiško entuziazmo kraštutinybes, kuris savo rezultatus sujungtų į tvarkingą apibrėžtų objektų ir aiškiai įvardytų metodikų sistemą. Kartu tvirtėja ir plečiasi valstybinės ir viešosios įstaigos, steigiasi įvairiausios mokyklos, institutai, akademijos, draugijos. Pagarba racionaliosioms žinojimo formoms ne tik atkuriamą, žinojimas linkęs virsti visų kitų psichinių-dvasinių galių masteliu. Taip pat išplinta hierarchinis, su mokslo įstaigomis susietų darbų, pareigų bei privilegijų tinklas, paremtas akademiniiais nuopelnais ir pasiekimais (mokiniai, sekėjai, mokytojai, daktarai, docentai, profesoriai, žinovai, ekspertai, fakultetų dekanai, katedrų vedėjai ir taip toliau).

Drauge su Scheleriu paklauskime, kas lemia nežaboto intuityvizmo amžiaus perėjimą į šaltakraujiško racionalizmo epochą? Kokie žmonės įgyvendina šį perėjimą? Kas iš tikrųjų atsitinka, kai vienas kultūrinis laikotarpis eina paskui kitą, viena istorinė mąstysena keičia kitą? Atsakymas į pirmą klausimą jau pasiūlytas. Diletantizmo užgaidos, polinkis į emocines kraštutinybes, pernelyg daug retorikos bei pernelyg mažai drausmės – visa tai kursto kultūrinę suirutę ir bendruomeninio gyvenimo išsiderinimą. Ilgesnį laiką socialinės netvarkos varginami žmonės pasiilgsta „ūkiško“ reikalų tvarkymo, trokšta politinio ir ekonominio valdymo „pagal taisykles“, kitaip gresia visuotinis nuosmukis ir nusivylimas.

Socialinė klasė, į savo rankas suimanti politinių ir dvasinių reformų vairą bei stojanti vadovauti naujam, saugiam kultūrinės pertvarkos kūrimui, yra vadinamasis elitas. Tai rinktiniai asmenys, turintys idėjų ir medžiaginių bei politinių priemonių joms įgyvendinti. Scheleris pabrėžia vieną ypatingą būdą, kuriuo elitas skleidžia kultūrinį atgimimą. Tai yra tam tikras „dvasinis prabėgusio amžiaus atgimimas“, kuris nėra vien tik aklas ankstesnės kartos darbų ir poelgių kartojimas, bet dvasinė improvizacija naujai išgyventos praeities kultūros tema. Antai nors renesanso

humanistai dailiuosiuose menuose pavyzdį ėmė iš antikos, vis dėlto būtų trumparegiška nepastebėti akivaizdžių šių dviejų pasaulių skirtumų ir renesansą laikyti tik neprilygstamo antikos genialumo epigonu. Renesansas toli gražu nėra tik antikos kopija! Praeities žymių turintis vėlesnio meto originalumas remiasi „visuotinei žmonijos istorijai būdinga ypatybe, kad nors regimų procesų, laimėjimų bei įvykių pakartoti neįmanoma, tačiau sieloje snūduriuojančias galias, kadaise gaivinusias išsisas epochas, galima kaskart naujai ir veiksmingai pabudinti ir išgyventi, „pertvarkų“, „atgimimų“ bei „susidomėjimų“ pavidalu“. Istorinis perėjimas, kurio idealas – atgaivinti prabėgusio amžiaus vertinimo, galvojimo bei jautimo savitumus, vadovaujasi tokiu principu: „pirmiau būtina naujai išgyventi dvasinius ir psichinius sugebėjimus, sukūrusius praeities kultūros vertybes, ir tik paskui objektyviai imti tyrinėti pačias vertybes ir jų „formas““. To negalima išvengti, jeigu norima, kad praeities pasaulis tyrinėtoju atsivertų savo spindesiu, savo kokybe, savo charakteriu, kad jis netaptų kategorinės tyrinėtojo sąrangos auka, o jo dvasios originalumo nesuvaržytų tyrinėtojo epochoje vyraujantis etas.

Vis dėlto ritmingų istorinių svyravimų tarp jautimo-vertinimo ir suvokimo-protavimo procesui nebūtina apsiriboti tiktais dvasiniu praeities kultūros idealo atgimimu. Scheleris nepakankamai pabrėžė kitą galimybę, kai atskirame laikotarpyje randasi visiškai naujas požiūris į konkretų būties lygmenį, kurio prasmė atsiveria tiktai šiam amžiui, ir jokiame kitame. Tokį reiškinį Scheleris mini, pavyzdžiui, savo veikale *Vom Ewigen im Menschen*: „Ar yra kokių nors priežasčių, dėl kurių turėtume atmesti galimybę, jog tam tikros objektyvios esybės ar vertybės psichiškai duotos tiktai vienam konkrečiam individualiam asmeniui arba vienai konkrečiai individualiai civilizacijai, arba kultūrai, arba vienam konkrečiam istorinės raidos tarpsniui?“⁶⁷ Žinoma, tai ne teiravimasis, o teiginys kaip retorinis klausimas. Šio teiginio Schelerio monografijai apie žinojimo sociologiją labai trūksta, – bet ne kaip argumento, o kaip iliustracijos.

⁶⁷ Max Scheler, *On the Eternal in Man*, p. 23.

Bendruomeninės trijų pagrindinių žinojimo tipų sąsajos

Ką tik išdėsciau Schelerio pateiktą trejopą tikybinio, metafizinio ir eksperimentinio žinojimo nagrinėjimą, kiekvieną žinojimo tipą aptardamas skyrium. Tokio aiškinimo privalumas akivaizdus: jis mums leido pažvelgti į socialinį kiekvieno žinojimo tipo pjūvį, atskleidžiantį savitus šio konkretaus tipo bruožus. Tačiau mano dėstymas stokatų analitinės pusiausvyros, jeigu neprabilčiau apie įvairius kultūrinius-institucinius ryšius, saistančius šiuos tris žinojimo tipus, ir jei nepaisyčiau faktų, lemiamų tiek esminės, tiek istorinės šių tipų sąveikos. Reikia ištirti, kokie tarpusavio santykiai klostosi tarp (a) gamtotyros ir tikybos, (b) tikybos ir metafizikos, (c) metafizikos ir gamtotyros. Vis dėlto pirmiau norėčiau glaustai aptarti du teorinius nesusipratimus, kuriuos Scheleris vadina „įprastinėmis“ klaidomis. Jos tarpsta ne tik pačioje istorijoje, bet ir istoriografų galvose ir kursto dirbtinius prieštaravimus tarp vienokios ir kitokios minties formos, apgaulingai skatindamos skirtingų žinojimo rūšių nesusuderinamumą toje pačioje kultūroje tame pačiame istoriniame laikotarpyje.

Pirmiausia klystama tuomet, kai atskiras žinojimo tipo atvejis, pavyzdžiui, atskira doktrina, kurią sukūrė pavienis žmogus ar grupė žmonių, priklausančių konkrečiam socialiniam sluoksniui, kultūrai bei laikotarpiui, tapatinama su pačiu žinojimo tipu. Tada istorinės mąstymo sistemos trūkumai ir riktai primetami jos atstovaujama žinojimo tipui, o teoriniai sistemos vertinimai paverčiami žinojimo tipo, kurį ana sistema tik iliustruoja, verti-

nimais. Tai žabangai, į kuriuos įkliuvo Auguste'as Comte'as, tikybą sutapatinęs su katalikų Bažnyčia ir prancūzų tradicionalistais, metafiziką – su scholastikos laikotarpyje viešpatavusia aristoteliskąja formų teorija, ir dėl to tvirtinęs, jog tikyba ir metafizika tėra atgyvenusios senienos. Istoriniam laikotarpiui priklausančio metafizinio mokymo reikšmė išties gali kisti, laikas gali pakirsti ar net visiškai užgniaužti įvairias žmogaus galias, būtinąs suvokti praeities epochų metafizikai, tačiau tokia galimybė neturėtų apskritai menkinti metafizinio žinojimo reikšmės, neturėtų neigti žmogaus sugebėjimo pasinerti į metafizinę nuostabą paženklintos minties pasaulį.

Taip pat klystama tada, kai teologas, metafizikas ar gamtotyrininkas neteisėtai kišasi į mintį, iš prigimties viršijančią epistemologinę jų kompetenciją. Išibėgėjęs ambicingas gamtotyrininkas gali nebepaisyti eksperimentinio mąstymo ribotumų ir savo „faktams“ bei „apskaičiavimams“ suteikti metafizinę reikšmę. Panašiai pernelyg uolus bažnytininkas, norėdamas išsaugoti nesuteptą tikėjimą ir nepažeistą eklezinę drausmę, gali jausti „šventą pareigą“ panaudoti fizinio bei visuomeninio spaudimo priemones, kad niekieno nevaržomi metafizikai „netaukštų niekų“ apie Dievo prigimtį ir Visatos kilmę. Norėdamas užtikrinti tikėjimo tiesų saugumą, į pirmą vietą jis iškelia bažnytinę dogmą kaip absoliutų metafizinių teiginių kriterijų. Bet gali pasitaikyti ir metafizikos atstovų, visokiausių išpūsto racionalizmo ir gnosticizmo puoselėtojų, kurie braunasi į religijos šventovę, savindamiesi Dangaus, Išganymo, Dievo Apvaizdos ir Malonės raktus.

Čia vertėtų įterpti du istorinius pavyzdžius, kuriais Scheleris iliustruoja ką tik išsakytas pastabas. Kodėl viduramžių Bažnyčia pasmerkė Galileo, o Koperniko – ne? Juk abu buvo „mokslininkai“? Abu tyrė tą patį dalyką – astralinę dangaus sandarą? Abu buvo laukinių hipotezių ir radikalių siūlymų autoriai, laukinių ir radikalių, žinoma, anų laikų požiūriu. Taip, abu. Tačiau nepraziopsokime vieno esminio skirtumo, lėmusio nevienodas eklezines Koperniko ir Galileo mokslinės veiklos rezultatų interpreta-

200 cijas. Savo astronominiuose raštuose Kopernikas aiškiai išskyrė „lex parsimoniae“ ir „filosofinę tiesą“ ir stropiai žiūrėjo, kad vienas principas nepamintų kito teisių. Galileo, priešingai, net ir graudenamas vyskupo elgtis taip, kaip Kopernikas, to nedarė. Todėl moksliniai jo teiginiai perdėm metafiziški. Scheleris kalba be užuolankų: „Tai, kad Galileo [...] metafizinėmis prielaidomis vadovavosi ten, kur jomis vadovautis nedera, iš dalies lėmė nepalankią ano proceso atomazgą“⁶⁸.

Persikelkime į naujuosius amžius. Čia Scheleris kalba apie tam tikrą „formalistinę-mechanistinę schemą“⁶⁹, tapusią normine eksperimentinio pasaulio paradigma ir išsilaikiusią iki pat XX amžiaus, kol ją nuvertė reliatyvumo teorija. Mus domina ne tiek pati schema, kiek žmonių naudojimosi šia schema būdas, teikiantis mums dar vieną progą išvysti, kaip vienas žinojimo tipas gali užvaldyti kitą. Scheleris pažymi – gana aiškiairegiškai – jog iš šiuolaikinei visuomenei būdingo formalistinės-mechanistinės schemos taikymo atsiranda jos „epistemologinė kaltė“, glūdinti šiuolaikinės visuomenės „filosofiniame formalios-matematinės schemos ribų nepažinime“, dėl kurio minėtoji schema perkeliamą į „metafizinio ‚tikrumo‘ lygmenį, kiek šis skiriasi nuo regimybės“⁷⁰. Taip formalusis principas – toks reikalingas ir vaisingas eksperimentiniame moksle – pasalūniškai smelkiasi į kitas žinojimo rūšis – tikybą ir metafiziką ir peržengia savo taikytinumo ribas, o jo puoselėtojai gamtotyrininkai nesuvokia, jog jų teorinis „visraktis“ yra iš esmės svetimas mažne visiems mąstymo būdams, susijusiems su Dievu, Absoliutu ar Pirmaprade Būtimi. Tokių nesusipratimų atskleidimas ir panaikinimas yra vienas kertinių žinojimo sociologijos uždavinių ir, pridurkime, neįkainojamų nuopelnų. O dabar mūsų laukia gausių visuomeninių sąsajų tarp trijų pagrindinių žinojimo tipų apžvalga.

⁶⁸ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 88–9.

⁶⁹ Plg. Karlo Mannheimo „mechanistinę-atomistinę sampratą“ (*Ideology and Utopia*, p. 275).

⁷⁰ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 133.

Gamtotyra ir tikyba

Pirmiausia atkreipsiu dėmesį į bendriausius eksperimentinio mokslo ir tikybos santykius, o vėliau panagrinėsiu, kokiomis sąlygomis naujaisiais amžiais Vakaruose mokslas sąveikauja su tikyba, o tikyba – su mokslu. Štai ką sako Scheleris: sociologiniu-epistemologiniu požiūriu *mokslas negali veikti tikybinio žinojimo, bet šis gali veikti ir veikia mokslą*⁷¹. Be abejonės, tai gana keistas tvirtinimas, nes iš pirmo žvilgsnio, regis, priešingas atvejis yra arčiau tiesos. Kaipgi Scheleris savo teiginį pagrindžia? Nepamirškime, jog abi sąvokos įvardija *autentiškas* mokslo ir tikybos apraiškas, o ne suklastotus ar iškreiptus pavyzdžius; kitaip tariant, mokslas privalo likti ištikimas episteminei savo sričiai, neapleisti eksperimentinių tyrimų, o tikyba savo ruožtu privalo semtis jėgų ir įkvėpimo iš nuoširdaus, gyvybingo ir prasmingo tikėjimo šventuoju bei aukščiausiuoju Dievu.

Tikyba kaip apibrėžtas žinojimo tipas paklūsta *savarankiškai* raidai, nepriklausomai nuo gamtotos. Vadinas, tikybinio proto kaitą ir vystymąsi, jei ši kaita ir vystymasis iš tikrųjų yra *tikybiniai*, visuomet sukelia *religiniai* veiksniai. Tikėjimo turinys kinta dėl vidinių, iš esmės religinių dingsčių, ir tik dėl jų. Nesuskaitomus prieš tikybą triumfuojančio mokslo poslinkius, demitologizavusius ir diskreditavusius religinį „tikrojo pasaulio“ paveikslą, iš tiesų lemia pačios tikybos dinamizmas, jo pobūdis ir kryptis, o ne pats eksperimentinis mokslas.

Religiniai procesai gali judėti dviem kryptimis: pažangos arba atžangos. Religija, kaip iš prigimties psichinis, istorinis ir perdėm žmogiškas reiškiny, yra pavaldi gyvybiniam svyravimui, kitais žodžiais tariant, jai, kaip ir daugeliui kitų reiškinių, lemta išgyventi laikiną augimo, brandos ir nuosmukio ciklą. Vienintelis dalykas, iš tikrųjų galintis sukursti tikybą, anot Schelerio, – „tikėjimo ir gyvybingo eto *sunykimas*“⁷². Kaip tyčia tuomet, kai tikyba pradeda irti ir menkti, visi jos priesakai bei draudimai –

⁷¹ Ten pat, p. 86–7.

⁷² Ten pat.

202 mokymai, dogmos ir tabu – ne tik iškreipiami, bet ir apskritai užmirštami, o vietoj jų tarsi nugriuvus užtvankai pasipila aistringi bandymai patirti, kas iki tol buvo atskirta ir paslėpta kaip kažin kas šventa ir neliečiama. Gamtotyrai, suprantama, tokia padėtis labai paranki, nes atsiranda puikiausia proga praplėsti eksperimentinių objektų sritį bei pačių tyrimų apimtį; tačiau šią padėtį sukuria tikyba, o ne mokslas.

Beje, tikiybinis žinojimas gali augti, bręsti, plėtotis, tvirtinti savo pirmapradės patirties pamatus, aiškiau išdėstyti epistemologinius savo pagrindus, tiksliau apibrėžti dieviškosios prigimties požymius, kiek pastarieji skiriasi nuo žmogiškosios prigimties požymių, gali naujai ir nepalyginti subtiliau suvokti „šventumo“, „dvasiškumo“, „žemiškumo“, „pasaulietiškumo“ ir kitas tikiybines reikšmes. Ši vidinė savišvieta skatina tikybą siaurinti savo ontologines valdas kritiškai pereinant nuo „dievų kupino pasaulio“ prie „pasaulio, vienatinio absoliutaus Dievo akivaizdoje neturinčio nei demonų, nei dvasių“. Tik pašalinus iš žmogaus aplinkos animizmą ir spiritualizmą, tik pavertus gamtą negyva, racionali visuma, neturinčia jokių antgamtinių, dieviškų ar pusiau dieviškų gyventojų, tik pasirūpinus, kad jokia gamtos dalis netaptų religinio proto, valios, minčių bei jausmų objektu, tik tuomet gamta, kaip objektyvus ir negyvas darinys, atsiveria laisvam moksliniam tyrinėjimui. Schelerio aiškinimas paprastas ir įtaigus: „Tas, kas žvaigždes laiko nematomais dievais, dar nėra pasirengęs mokslinės astronomijos pamokoms“⁷³. Įsidėmėtina – tariamą tikybos prieštaravimą tikrovei ir lėtą jos traukimąsi iš gamtos skatina ne gamtotyros žingsniavimas priekin ar koks nors eksperimentinis atradimas; anaip tol, tai skatina vidinė pačios religijos raida, dvasinis jos augimas ir brendimas.

Beje, mokslas ima klestėti kaip tik tada, kai tikyba ima tolti nuo gamtos ir pagaliau nusigręžia. Čia ir glūdi įsitikinimo, jog tikyba mokslo atžvilgiu yra paveiki, pagrindas. Šis poveikis reiškiasi trimis būdais. Pirmiausia, kaip jau minėjome, mokslinių tyrimų laukas plečiasi tiek, kiek į savo tikėjimo tiesų sąrašą religi-

⁷³ Ten pat.

ja nebeįtraukia fizikinio ir biologinio pasaulių. Antra, tikybos pobūdis ir savitumas gamtotyrai gali padėti įsitvirtinti visuomenėje, išpažįstančioje aną tikybą, bei rasti pritaikymą kurioje nors kultūros srityje kaip, Schelerio įsitikinimu, atsitiko su judėjų-krikščionių „valios, darbo ir kūrimo“ Dievu, sustiprinusiu Vakarų civilizacijos polinkį į „didžiausią ikižmogiškos gamtos *įdirbimo ir įvaldymo sušventinimą*“⁷⁴. Trečia, savo suracionalintu ir susistemintu pavidalu, žodžiu, savo teologiškumu tikyba daro įtaką mokslui per savo asketizmą, dogminį formalizmą, pastovios ir vienareikšmės terminijos kūrimą bei eklezinę cenzūrą. Šiuo atveju gamtotyra seka tikybos pavyzdžiu, o ne atvirkščiai, ir taip elgdamasi ji ugdo „mokslinį tiesos pažinimą, kuris kaip toks yra *asketiškas*“⁷⁵, tai yra šalinasi tuščiažodžiavimo, stropiai renkasi žodžius, stengiasi kalbėti tiksliai, saugosi teorinių suprastinimų ir skubotų apibendrinimų. Trumpai drūtai – iš teologinės tikybos gamtotyra mokosi drausmės.

Dabar norėčiau pašnekėti, kaip Scheleris traktuoja naujiesiems amžiams savybingą socialinę schemą, pagal kurią mokslas ir tikyba užmezga tarpusavio ryšius. Ši schema – tiesa, kiek „supvalinta“ – nurodo įvairias galimybes ir būdus, kaip mokslas ir tikyba gali sąveikauti. Istorijos tarpsnis, aprėpiantis viduramžių Bažnyčios klestėjimą bei tautinių valstybių atsiradimą naujaisiais amžiais, kartu yra laikotarpis, kai gamtotyra įgauna šiuolaikišką savo pavidalą. Jeigu šio istorijos tarpsnio įvykius sugrupuotume į plačiausius chronologinius junginius, kurių kiekvienas sudarytų uždara stilistinę telkinį, vaizdas išeitų toks: viduramžių Romos katalikų Bažnyčios *vienybę* ištinka daugialypis *susiskaidymas*, kurį sukelia reformacija, tęsia apšvietos amžius, o baigia bei savotiškai grąžina į pradinį tašką naujausiųjų amžių tautinių valstybių *vienybę*. Schelerio manymu, tai tolydus vyksmas, sukeliantis dvi pasekmes: viena, „eklezinio autoriteto *supasaulietinimą* ir atmetimą“, antra, „kultūriškai išsiskaidžiusių tautinių autonomijų susivienijimą“⁷⁶.

⁷⁴ Ten pat.

⁷⁵ Ten pat, p. 90.

⁷⁶ Ten pat, p. 110.

Su kokiomis permainomis Bažnyčia turėjo susidurti, mėginama prisitaikyti prie naujų politinių, ekonominių bei kultūrinių moderniosios eros sąlygų net ir tuo atveju, kai šis prisitaikymas slopino ar net visiškai gniaužė jos galias bei prerogatyvas darant poveikį istorinei-socialinei žmonijos raidai? Į akis krinta mažų mažiausiai keturios permainos:

1) Brandiesiems viduramžiams einant į pabaigą Bažnyčioje vis labiau ėmė reikštis funkcinė-administracinė suirutė, kurią kurstė ir drauge iliustravo iškreiptas supasaulietėjusios dvasininkijos naudojimasis „taikomąja“ dogmatika, suirutė, kurios priežasčių dera ieškoti eklezinės hierarchijos nuopuolyje bei didėjančiame „ganytojų“ nedorume ar net ištvirkime.

2) Šiuos pokyčius lydėjo laipsniškas naujos miestelėnų pramoninkų klasės kilimas, klasės, kuri pamažu užėmė senųjų kontempliatyviųjų – vienuolijos bei dvasininkijos – luomų vietą ir pergalingai įtvirtino savo pačios požiūrį į pasaulį.

3) Varomąja miestelėnų jėga tapo kokybiškai naujas užsidegimas dirbti, kurį ikūnijo „visos psichinės energijos nukreipimas į darbą pasaulyje“⁷⁷. Tai „moderni-herojiška gyvensena“, kurią taip vaizdžiai aprašė Thomas Mannas ir kuriai atstovauja perkrautas, superdisciplinuotas darbo moralistas, „dirbantis ties išsekimo riba“⁷⁸. Vis dėlto toks karštligiškas pasišventimas profesinei veiklai tebuvo vidinio religijos troškimo valdyti sielą, o su ja – ir dvasinių priemonių, vedančių į išganyką, peradresavimas.

4) Bet svarbiausia, kad Europa įgavo naują socialinę pavida-lą, pereidama nuo daugiau gyvenamajai bendruomenei būdingų santykių prie daugiau visuomenei būdingos santvarkos, o sykiu – ir nuo iš esmės biomorfiškos pasaulėžiūros prie technomorfiškos ar – socialiniu požiūriu – „sutartinės“ pasaulėžiūros.

Šie ir kiti pokyčiai lėmė eklezinio modelio ir civilinio-pilietinio visuomeninės santvarkos modelio santykių permainas bei

⁷⁷ Ten pat, p. 108.

⁷⁸ Thomas Mann, *Reflections of a Nonpolitical Man* (1918), p. 54, 103, cit. iš Lawrence A. Scaff, *Veržiantis iš geležinio narvo: Maxas Weberis ir moderniosios sociologijos atsiradimas*, p. 30.

paruošę dirvą reformaciniais antpuoliais bei perversmams. Akivaizdu, jog pačią reformaciją, istorinį jos atliktų darbų ir laimėjimų išlikimą įgalino ne tiek teorinis nepasitenkinimas veidmainiškais, sugedusiais katalikų Bažnyčios žodžiais ir darbais, kiek ypatingos socialinės to meto aplinkybės. Beveik nekelia abejonių, kad jeigu reformuotojai nebūtų sulaukę pagalbos ir prieglobsčio iš nacionalistiškai nusiteikusių karalių bei kunigaikščių germaniškuose, frankiškuose ir švediškuose kraštuose, jų bendruomenės būtų ištikusi nereikšmingų sektų bei pogrindžio sąjūdžių dalia. Todėl reformacija, net ir patyrusi akivaizdžią sėkmę, savo saugumą siejo su kompromisiniu politinio pavaldumo principu „cuis regio, tuis religio“, kurį suformulavo *patys* reformuotojai, o ne viena ar kita politinė jėga! Reformuotojų nuostatoms būdinga bendra mąstysena ne tik „senosios“ Bažnyčios, bet ir istorijos, kultūros, visuomenės, ekonomikos, gamtos, filosofijos, politikos, meno, technologijos atžvilgiu.

Scheleris išskiria penkias savybes, suburiančias reformuotojus į brolišką bendriją, saistomą vieningos dvasinės pasaulėžiūros:

1) Savo mąstymu jie yra nominalistai, o tai visuomet susiję su revoliucinėmis pastangomis, nukreiptomis prieš senąjį sustabarėjusį amžių. 2) Jie mano, kad žmogaus prigimtį valdo ne tik kontempliatyvus protas, bet ir jo valia. 3) Jie pabrėžia sąžinės ir įsitikinimo problemą: *asmens įsitikinimas savo paties išganymu yra svarbesnis už objektyvias teologijos problemas*. 4) Sprendimo laisvę tikėjimo reikalais jie daro priklausomą nuo ontologiškai suvokto malonės pagrindo, malonės, be kurios žmogus negali būti laisvas; todėl įsitikinimą „tiesa jus padarys laisvus“ keičia įsitikinimu „laisvė jus nuves į tiesą“; Biblijai skaityti jie reikalauja savarankiško, o ne priklausomo nuo tradicinių mokymų mąstymo; tikėjimas yra asmeninis ir sąmoningas, jis nėra „valios įsakymas protui“ nusilenkti tam tikriems išoriniams ar bažnytiniais mokymams. 5) Jiems bendras naujas proto ir jausmų, sielos ir kūno, Dievo ir pasaulio dualizmas.

Šis dualizmas panaikina viduramžiams savybingą medžiaginių-juslinių ir dvasinių dalykų susipynimą, priklausančių biomorfiškai „gyvenamosios bendruomenės“ pasaulėžiūrai (pvz., transsubstanciškoji eucharistijos samprata)⁷⁹.

Schelerio teiginius surikiavau šiek tiek kitokia tvarka, negu jie išdėstyti apybraižoje *Probleme einer Soziologie des Wissens*, kai kuriuos punktus citavau tiesiogiai, kitus glaustumo dėlei persakiau savo paties žodžiais.

Apšvietos įnašas buvo iš esmės dvejopas. Pirma, Bažnyčiai ir valstybei vis labiau tolstant vienai nuo kitos, mokyklose, akademijose bei institutuose vis labiau įsivyravo naujas liberalumas ir pasaulietiškas. Daugiau nebereikėjo per prievartą stengtis sutaikyti „mokslinių faktų“ su „ekleziniais mokymais“. Tyrimų nebevaržė „Dievo etika“, o jų rezultatų – teologinės pataisos bei ribojimai. Antra, skirtingai negu viduramžių Bažnyčios ir reformacijos laikais, kai medžiaginiais mokslo pamatais rūpinosi įvairaus plauko religinės įstaigos, apšvieta lėmė realiųjų veiksmų persigrupavimą, ir vietoj religinių įstaigų pagrindiniu lavinimo, švietimo, tyrinėjimo bei kitokių mokslinių projektų rėmėju tapo valstybė.

Galiausiai XIX šimtmečio pradžioje politinę valdžią kaip *realųjį veiksnį* pakeitė ūkio subjektai, kuriems atiteko neigiamos kontrolės priemonės, atitinkančios pramoninius jų siekius bei suteikiančios teisę rinktis, kurią gamtos sritį, koku mastu ir kaip eksperimentiniai mokslai privalės tirti. Tiktai gana vėlyvas ir palyginti neramus tautinių valstybių įsitvirtinimas, drauge patirtos nelaimės (pasauliniai karai) ir dėl to atsiradęs nuosirdus pasiryžimas sukurti vieningą pasaulinę politiką, kurios tikslas – politinis, ekonominis bei kultūrinis tautų bendradarbiavimas, – tiktai šios permainos grąžino gamtotyrai dalelę tos pirmapradės teorinės laisvės, kuria kadaise džiaugėsi graikų kosmologai, ir sudarė galimybę nebe visiškai priklausyti nuo suvaržymų, kuriuos nustato rinkai pajungto technologo, gamintojo ar verslininko norai, sumanymai bei pirmiausia skiriamos lėšos.

⁷⁹ Visus šiuos punktus galima rasti *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 107.

Sekdami Scheleriu, ką tik išvardijome daugelį faktų, atskleidėme istorinius ir kultūrinius jų kontekstus, tačiau ar konkrečiai nurodėme socialines-religines jų tarpusavio įtakas bei ryšius su „šiuolaikiniu“ mokslu? Kol kas dar ne. Pagal minėtąją istorinių-socialinių tarpinių – Romos katalikų Bažnyčios vienybės, reformacijos ir apšvietos susiskaidymo bei tautinių valstybių vienybės – schemą nesunku įžiūrėti keletą savybių, kurias eksperimentinis naujaisių amžių mokslas įgavo būtent per visuomeninio pobūdžio sąlytį su institucinėmis Vakarų religijos formomis. Iš anksto norėčiau pažymėti, jog, anot Schelerio, santykiai su tikyba gamtotyrai apskritai buvo naudingi, o tie keli eklezinio „įsikišimo“ atvejai mokslo pažangai, regis, didesnės žalos nepadarė.

Šitaip iš virštautinės viduramžių Bažnyčios, bendros lotynų kalbos ir nusistovėjusios administracinės sanklodos (t. y. parapijų, vyskupijų, arkivyskupijų, teritorijų, priklausančių skirtingų apeigų katalikams, kurių centras – Šventasis Sostas Romoje) šiuolaikinis mokslas išmoko kurti tarptautines terminijas, taikyti visuotines metodikas, eksperimentines technologijas, laboratorinio darbo procedūras, taip pat būdus, kaip užrašyti ir perteikti mokslines žinias skirtinguose pasaulio kampeliuose gyvenantiems kolegoms mokslininkams.

Drauge su reformacija ir jos daromu poveikiu vakarietiškai mąstysenai gamtotyra įsisavino dar vieną pamokų ciklą. Ji išmoko savo tvirtinimų teisingumą grįsti tikrai kritika ir argumentavimu ir nusigrėžė nuo visų kitų žinojimo atmainų, kurios kyla iš pasąmonės ar kitokių „neįrodomų“ šaltinių, pavyzdžiui, tradicijos ar autoriteto. Savo varomąją jėgą ji pavertė troškimą valdyti gamtą; užuot apmaščiusi „tiesą“, pradėdama René Descartes'o *Samprotavimais apie metodą*, ji vis daugiau dėmesio skyrė žinių tikrumo ir metodiškumo klausimams; garbino minties laisvę bei puoselėjo nuomonių įvairovę kaip didžiausią mokslinės pažangos viltį (vadinasi, Paulo Feyerabendio raginimai gamtos moksluose taikyti „teorinio pliuralizmo“ principą⁸⁰ turi galias istorines

⁸⁰ Paul K. Feyerabend, „How To Be a Good Empiricist – A Plea for Tolerance in Matters Epistemological“.

208 šaknis); ji – naujųjų amžių gamtotyra – padalijo pasaulį į griežtus būties regionus ir sukūrė sielos-kūno, dvasios-gamtos, gyvybės-negyvybės bei panašius sudvejinimus. Šie ir kiti eksperimentinio mokslo bruožai atsirado kaip atoveikis ne šiaip į ką nors, o į *socialinę religinių* įstaigų metamorfozę, apėmusią Europos žemyną reformacijos laikais.

Laimei ar nelaimei, didžiausias apšvietos žygdarbis baigėsi tuo, kad mokslas pagaliau visiškai buvo išplėstas iš eklezinių prižiūrėtojų nagų, vis tiek ar šie buvo protestantai, ar katalikai. Nuo šiol mokslas tapo grynai *pasaulietiniu* užsiėmimu. Maža to, ne kieno kito, o apšvietos rankose mokslas pavirto racionalizmo ir pozityvizmo tvirtove. Nesutaikomą reformacijos ir apšvietos skaidymosi procesą, lėmusį naujausiųjų amžių eksperimentinių mokslų modelio atsiradimą, ypač jo skatinamą polinkį į nekuklius, perdėtus ir nesaikingus tvirtinimus, ilgainiui sutramdė naujos visuomeninės sąrangos, susidariusios tautinių valstybių, politinio ir ekonominio globalėjimo bei kultūrinio kosmopolitizmo epochoje, kurioje šnekos apie „pasaulinius procesus“ pirmąkart įgavo akivaizdžią reikšmę. Tos pačios visuomeninės sąrangos eksperimentiniam mokslui grąžino pusiausvyrą, jį papildė ir plėtojo.

Po kelių padrikų, bet ne mažiau aršių mokslinių teorijų, pilietinių švietimo programų bei religinių grupuočių sąspyrių⁸¹ gamtotyra ir tikyba galiausiai pasirašė skyrybų raštus; tikyba ir valstybė tai buvo padariusios jau prieš gerus tris šimtus metų. Taip atsitiko todėl, kad tiek mokslas, tiek tikyba staiga suprato neturį nieko bendra ir vienas kito atžvilgiu pasijuto tokie svetimi, jog beprasmiškai tapo visi tarpusavio debatai, ginčai ar sankirčiai.

Be neigiamos įtakos, kurią tarptautinio civilizacijos, kultūrų, visuomenių, valstybių ir ekonomikų bendradarbiavimo epocha skleidė nuo pat XIX amžiaus, kurdama visuotinę empirinės-matematinės metodikos konvencionalizmą, išreikštą visiems bendra terminija, matų sistema, visuotinai priimtomis eksperimentinė-

⁸¹ Pavyzdžiui, JAV religinių fundamentalistų kova su evoliucijos teorijos šalininkais XX a. pradžioje ir jų primygtiniai reikalavimai, kad minėta teorija būtų pašalinta iš vidurinių ir aukštųjų mokyklų švietimo programų.

mis procedūromis, praktikomis, nustatytomis tarptautiniuose kongresuose, konferencijose, taip pat visame pasaulyje platinamuose moksliniuose leidiniuose, – be viso to iš naujo susivienijusių ir savo jėgas atgavusių tautų epocha lėmė daugelį teigiamų poslinkių, kuriais baigė tai, ką Romos Bažnyčia mokslo atžvilgiu buvo pradėjusi viduramžiais, ieškodama tarptautinių evangelinės veiklos standartų, kurdama juos įgyvendinančias įstaigas, skelbdama bažnytinius mokymus *virštautiniu* mastu. Po šių svarstymų, tikiuosi, paaiškėjo, ką Scheleris turi galvoje, kalbėdamas apie „tolydų socialinį vyksmą“, jungiantį tiek vienalaikius, tiek paeilii išsidėsčiusius istorinio-visuomeninio religijos tapsmo ir šiuolaikinio eksperimentinio mokslo raidos etapus.

Tikyba ir metafizika

Visuomeninis-pažintinis religijos poveikis metafiziniam mąstymui, pasak Schelerio, daugiausia yra neigiamas ar net kenksmingas. Reikia pabrėžti, kad žodis „religija“ čia žymi „bažnyčią“ kaip institucinį to, kas anksčiau buvo tik gyvas ir spontaniškas religinių potyrių bei simbolių žaismas, įpavidalinimą, o žodis „dogma“ žymi to, kas anksčiau buvo tik gyvybiška, betarpiška, griežtai neapibrėžta dieviškumo ir šventumo samprata, formalizavimą. Būtent šios dvi socialinės „religijos“ apraiškos laikomos metafizikos priešais, o ne tai, ką kitoje vietoje filosofas vadina „laisvu ‚religiniu‘ išvedžiojimu“⁸², kurio taip labai stigo⁸³ tarpukario Vakaruose. „Tikyba“ šia prasme yra labai teigiamas dalykas, ir ją derėtų suprasti kaip vieną iš veiksmų, skatinančių naują Rytų ir Vakarų – „dviejų stambiausių kultūrinių žmonijos vienetų, – tarpusavio suvokimą ir sintezę“⁸⁴. Tačiau, pateikus minėtąją religijos

⁸² Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 155.

⁸³ Čia ir kitur mano svyravimas tarp būtojo ir esamojo laikų, perteikiant įvairias Schelerio mintis, atspindi pastangas išskirti tai, kas, mano įsitikinimu, filosofo pasisakymuose daugiau ar mažiau apsiriboja „anų laikų diagnoze“ (būtas laikas) ir kas aprėpia platesnio masto tiesas arba tokias tiesas, kurios iš esmės galioja ir mūsų laikams (esamasis laikas).

⁸⁴ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 155.

- 210 apibrėžimą – žinojimo sociologijai jis yra būtinas, – socialinius-istorinius tikybos ir metafizikos santykius dera vertinti kaip *sankirtį*, kadangi, Schelerio žodžiais tariant, „eklezinė dogma ir bažnyčia yra *galingiausi ir labiausiai užkietę savarankiškos raidos priešai*“⁸⁵. Ir jokia kita mąstymo forma taip nelinksta į „laisvamanišką“ raidą, kaip metafizika.

Tikybos ir metafizikos sąveika pastarąją dažniausiai kausto, stingdo ar net visiškai sustabdo. Žalingas poveikis pasireiškia dvejopai:

1) Gali atrodyti paradoksaliai, tačiau tikyba metafizikai gali kliudyti savo globėjišku pripažinimu ir rūpinimusi. Kuo senesnė darosi tikėjimo tradicija, tuo labiau ji intelektinama, o tikyba, kovodama su doktriniais antpuoliais iš išorės bei teologinėmis dvejonėmis iš vidaus, vis labiau junta poreikį objektyvių, racionalių, „moksliškų“, sąvokinių formuluočių, kurios, viena, „patenkintų protą“, išaiškindamos bei apgindamos teologinę tikėjimo tiesų reikšmę, kita, garantuotų Bažnyčios vienybę. Žodžiu, šioje stadijoje tikyba siekia dogmų. Ir šis siekimas dažniausiai baigiasi tuo, kad saviems tikslams pritaikoma kokia nors istorinė metafizikos sistema kaip turtinga argumentinių ir termininių priemonių sankaupa, bet kartu ir kaip metodinio-sisteminio griežtumo bei tikslumo pavyzdys. Tačiau socialiniai-istoriniai dinamizmo principai, kuriais grindžiami laikiniai metafizinio žinojimo pokyčiai, nuo atitinkamų tikybos principų skiriasi ne tik kokybiškai, bet ir tuo, kad jie yra guvesni, spartesni, judresni tiek erdvės, tiek laiko atžvilgiu. Todėl *tam tikros* metafizikos diegimas teologiniuose mokymuose pastarąją „*dogminą ir verčią sustabarėti*“⁸⁶.

Be to, toks konkrečiam istoriniam tarpsniui priklausančios metafizinės sistemos dogminimas daro dar vieną pamatinę klaidą: *tam tikrai* metafizinei doktrinai mėgina prisegti „*philosophia perennis*“ emblemą ir iškilmingai ją paskelbti metafizikos etalonu.

⁸⁵ Ten pat, p. 92–3.

⁸⁶ Ten pat.

Šią kliautą Scheleris išvelgia Romos katalikizme, į kurio dogmatiką įtrauktų platoniškosios, aristoteliškosios ir akvinietiškosios metafizikos sistemų su tokiu užsispyrimu laikytasi iki pat XX amžiaus nesuvokiant ir nepripažįstant, kad išvalgų, sąvokų bei vaizdinių, kadaise įkvėpusių anas sistemas, šiais laikais didžiąja dalimi netekome. Įsitvėrimo į konkrečią metafiziką dingstis yra toks įvykių scenarijus: „Tam tikras griežtai istorinis metafizinės minties etapas, baiminantis naujos metafizikos, kuri gali būti pražūtinga teologijai, dirbtinai užkonservuojamas amžiuje, kurio mąstysena yra visiškai kitokia ir gali – jei tik istorinė metafizika deramai suprantama – išlikti tiktai kaip anachronizmas“ arba „atavistinis reiškinys“⁸⁷. Vadinasi, teikdama pirmenybę kuriai nors vienai istorinei metafizikos sistemai, tikyba gali rimtai trukdyti savarankiškai metafizikos raidai. Tačiau tikyba yra antimetafiziška dar ir kitu požiūriu.

2) „Žiauriausias ginklas prieš metafiziką dogminių bažnyčių rankose“, pasak Schelerio, „yra *visiškas draudimas dvejoti* mokymo ir tikėjimo klausimais“, kurį papildė moralistinis principas: „visoks kitoks abejojimas, išskyrus ‚metodinį‘, yra ‚nuodėmingas‘“⁸⁸. Kai prie baigtinės istorinės metafizikos sistemos prisideda dar ir *draudimas* ja abejoti ar kaip nors kitaip teoriškai bei kritiškai ja „nepasitikėti“, metafizinis išvedžiojimas, kiek jis nesuderinamas su pripažintosios sistemos teiginiais, privalo arba nusileisti, arba pasitraukti į pagrindį, arba maištauti ir *sąmoningai* šalintis mąstymo, persmelkto religinėmis užuominomis. Todėl visai nenuostabu, kad esama ryšio tarp tikybos smukimo ir metafizikos kilimo. Taip pat nekelia nuostabos Schelerio tvirtinimas, jog „*savarankiškos metafizikos atgimimo prielaida* [...] visuomet yra ‚bažnyčios‘, kaip masinio išganymo įstaigos, hierarchijos ir dogmos, nebuvimas ar prasidėjęs nykimas“⁸⁹.

⁸⁷ Ten pat.

⁸⁸ Ten pat, p. 91.

⁸⁹ Ten pat, p. 97.

Iš to, kas pasakyta ankstesnėse dviejose pastraipose, kyla klausimas, kodėl, pabandžius sugretinti tikybą ir metafiziką kaip du pagrindinius ir kartu savarankiškus žinojimo tipus, taip pat sugretinti dvi žmonių grupes, atitinkamai vadinamas „tikinčiais“ ir „metafizikais“⁹⁰, – kodėl pamėginus tai padaryti, sunku atsikratyti minties, jog abu žinojimo tipus, kaip ir abi žmonių grupes, sieja *abipusės įtampos ir konflikto*, atsirandančių iš dvasinės konkurencijos, ryšys? Kiek žinau, šio opaus klausimo Scheleris nenarplioja, – bent jau apybraižoje *Probleme einer Soziologie des Wissens* ir religijos filosofijai skirtame veikale *Vom Ewigen im Menschen* – todėl, kaip buvo galima tikėtis, jis ir nemėgina jo išspręsti. Tačiau galvoje šmėstelėja mažų mažiausiai du potencialūs atsakymai.

Pirma, *ties* tikybinis, *ties* metafizinis žinojimas susijęs su soteriologiniu žinančiojo *išgelbėjimu*. Skirtumas tik tas, kad tikintysis, įgydamas religinių žinių, savo išgelbėjimą suvokia kaip *išgelbėjimą per Dievo malonę*, o metafizikas, pasinerdamas į kontempliatyvius apmąstymus, savo išgelbėjimą patiria kaip *išsišgelbėjimą*. Išganymas tikinčiajam yra išoriškai (Dievo) suteiktas bei vidujai (tikinčiojo) įsisavintas dalykas, ir atvirkščiai, metafizikas išganyimą grindžia vidinėmis paieškomis (sielos pratybomis) bei išoriniais poelgiais (t. y. vienybe su Dievybe). Vadinasi, tikybą ir metafiziką sieja tarpusavio konkurencijos ryšys tiek, kiek abiejuose epistemologiniuose tipuose glūdi *išganingų* žinių pradai; jie kertasi tiek, kiek vieno siūlomi soteriologiniai būdai ir priemonės kitam yra nepriimtini.

Tačiau yra kita priežastis, gelbstinti suprasti, kodėl tikyba ir metafizika – nesvarbu ar dialoginiu, ar dialektiniu pavidalu – turi palaikyti tarpusavio santykius ir savo tiesas tikrinti viena kitos akivaizdoje. Tokią išvadą darau, susipažinęs su kitais Schelerio raštais, kur kalbama apie loginę metafizikos ir tikybos suderinamumą. Savo knygoje *Vom Ewigen im Menschen* kalbėdamas apie metafiziką

⁹⁰ Turimas galvoje ne profesionalus metafizikas, o kiekvienas žmogus, sugebantis atsiverti metafiziniam mąstymui.

Scheleris teigia, jog „esminė absoliučios tikrovės [t. y. pirmapradžio metafizikos objekto], kuria remiasi visa, kas tikra, ypatybė yra ta, kad ši tikrovė neišvengiamai privalo sutapti su tuo, kas lemia visų dalykų, įskaitant žmones, išganymą arba neišganymą“⁹¹. Drauge apie religiją jis sako, kad „absoliuti šventenybė ir dievybė [t. y. pirmapradis religijos objektas], kuri iš prigimties gali patenkinti visų dalykų [išganymo] ilgesį, tai sugebės padaryti tik tuomet, jeigu bus absoliuti tikrovė, nuo kurios priklauso visa kita“⁹². Palikime nuošalyje kuriam laikui visus klausimus, susijusius su šių teiginių teisingumu ar klaidingumu⁹³, ir veikia atkreipkime dėmesį, kaip šiuose teiginiuose atsiskleidžia būtent ta tikybos ir metafizikos teorijos dalis, kuri galėtų pretenduoti į veiksnius, paaiškinančius, kodėl tikyba ir metafizika niekaip neišsivaduoja iš „antagonistinės giminystės“ saitų.

Štai ką norėčiau pabrėžti: Schelerio supratimu, tikyba ir metafizika epistemologiškai linkusios sąvokomis, viena kitą papildyti ir kritikuoti, tuo tikslu vartodamos logiką ir argumentavimą. Turint galvoje, kad intelektinės religijos ir metafizikos sritys iš *tiesų* kryžiuojasi – nesvarbu, ar tik iš dalies, ar visiškai, – tikslus ir teisingas šių sričių atribojimas vienos ar kitos žinojimo formos puoselėtojams taps tikru išbandymu, be paliovos glumins ir painios. Istoriniai faktai, lygiai taip, kaip ir socialiniai, rodo, jog labai retai, jei apskritai kada nors, atsitinka taip, kad atskira įstaiga ar pavienis asmuo sugeba priartėti prie *grynųjų* metafizikos ar tikybos tipų ir juos įkūnyti. Daug įprastesni įvairūs šių dviejų žinojimo tipų mišiniai, kuriems regimą pavidalą teikia nesuskaitomi „teologizmų“ bei „gnosticizmų“ variantai, nelygu ar teologija nusveria metafiziką, ar ši – teologiją.

⁹¹ Max Scheler, *On the Eternal in Man*, p. 138.

⁹² Ten pat.

⁹³ Nors, mano paties požiūriu, metafizika nesiekia Dievo kaip tyrimų objekto, nesvarbu, kaip jis būtų patiriamas – ar kaip „absoliuti tikrovė“, ar kaip „tobuliausia būtybė“, ar kaip „visagalis asmuo, lemiantis daiktų išganymą“. Taip pat, kalbant apie subjektą, nemanau, jog metafizikoje slypi kokia nors išganinga galia. Minėtosios sąvokos virsta metafizinių samprotavimų temomis tik tiek, kiek metafizika kergiamą su kitais, didžiąja dalimi tikybiniais žinojimo pavidalais.

Sociologinėse diskusijose apie metafizikos ir tikybos sąveikavimo formas Scheleris dažnai griebiasi „dogmos“ termino. Turiu pripažinti, jog „dogmos“ problemą filosofas suvokia gana paviršutiniškai, netgi šališkai. Priešingai negu mano Scheleris, *statiškumas* ir *sustabarėjimas* dogmos savaime nelydi, nors tenka su Scheleriu sutikti, kad krikščionybės istorijoje dogminiai apibrėžimai labai dažnai įgaudavo būtent tokį pavidalą. Vis dėlto Scheleris išleidžia iš akių itin svarbų skirtumą tarp dogminės „formuluotės“ ir dogminės „prasmės“. Vis tiek kokią istorinę metafizikos sistemą – pavyzdžiui, aristotelizmą – Bažnyčia prisijaukintų, minėta sistema tik formuluoja (bent jau turėtų taip elgtis) dogmas, o ne įprasmina jas. Teologinė „transsubstanciacijos“, tai yra vyno ir duonos „perkeitimo“, sąvoka nepainiotina su tradicine „Jėzaus Kristaus kūno ir kraujo“ sąvoka, mat pirmoji tėra sąlyginis bandymas racionaliai, teologiškai apibrėžti antrosios prasmę. Tiesą sakant, man nežinomas joks *principinis* eklezinių vadovybių draudimas mėginti keisti tokias formuluotes. Antai „transsubstanciacijos“ sąvoka daugelį kartų abejojo patys teologai, o ne metafizikai. Jos vietoje buvo siūlomi tokie terminologiniai pakaitalai kaip „transsignifikacija“ arba „transfinalizacija“. Šiaip ar taip, krikščioniškoje tikyboje svarbiausia išsaugoti „Kristaus kūną ir kraują“, o ne „transsubstanciaciją“. Juk būtent pirmasis pasakymas turėtų būti suprantamas eiliniam tikinčiajam, o ne transsubstanciacija – žodis, kurį paprastam pamaldžiajam žmogui sunku ištarti, ką jau kalbėti apie jo prasmės suvokimą!

Po šios kritinės pastabos norėčiau grįžti prie pagrindinės idėjos, iškeltos ir gvildentos šiame skirsnyje. Nėra reikalo sociologiniuose Schelerio pasisakymuose tikybiniais klausimais, kurie, regis, išties nekart įklimpsta į vienpusiškumą ir nesaikingumą, dairytis vien tik spragų, – jų neabejotinai yra, tačiau kertinė mintis, atrodo, nuo to nenukenčia: *verčiama tarnauti* tikybai ir teologijai, metafizika neišvengiamai patiria didelę žalą, nes, kaip jau minėjau, metafizika yra kūrybinga ir spontaniška, o tikyba – konservatyvi, be to, linkusi įgauti įstaigos pavidalą.

Metafizika ir gamtotyra

Lygindamas gamtotyrą ir metafiziką, gilindamasis į socialinės sąveikos formas, būdingas toms dviem žinijos sritims, Scheleris nagrinėja „realius“ istorinio gamtos mokslo ir istorinės metafizikos pavyzdžius, o ne jų „idėjas“ ar „esmes“. Tačiau istorija, Schelerio supratimu, nėra padrikas atsitiktinių įvykių kratinys. Nors faktų – ypač tų faktų, kurie išsirutuliojo iš laisvos dvasinės veiklos, – buvimas ir lieka nepaaiškinama staigmena (juk vietoj jų galėjo būti ir kiti), vis dėlto sudaro prasmingų ryšių tinklą, kurį galima tirti, narplioti, perteikti žodžiais. Kiekvienas protingos sąsajos atradimas tarp dviejų artimų žinojimo sričių kartu yra apriorinės tiesos atradimas, tiesos, kad tokia sąsaja tarp anų dviejų episteminių sričių apskritai yra galima. Kitaip tariant, net jeigu Schelerio tyrinėjimai būtų nukreipti į perdėm „istoriškus“ ir „sąlygiškus“ atvejus, kurie verčia raukytis kiekvieną „būtinybės“ medžiotoją, net jeigu kas nors juos laikytų netaisyti įvykių empirizmu, net ir tuomet prityrusiai akiai šie „neapdoroti faktai“ nestokos reikšmės.

Istorinė metafizikos raida ir naujųjų amžių eksperimentinio mokslo padėtis – ar esama kokio nors regos taško, iš kurio žvelgiant metafizika ir eksperimentinis mokslas skatintų socialinę vienas kito raidą ir ar esama kokio nors būdo, kuriuo metafizika ir eksperimentinis mokslas paaiškintų kultūrinį vienas kito pavidalą, koks yra susiklostęs naujaisiais amžiais? Taip, esama tokio regos taško ir tokio aiškinimo būdo, per kuriuos išryškėja metafizikos poveikis gamtotyrai ir atvirkščiai.

Metafizikos įtaka gamtotyrai gali būti iš dalies naudinga, iš dalies – kenksminga. Viena, metafizika – paprastai persirengusi gamtos filosofija – eksperimentiniam mokslui vis užbėga už akių ir tampa mokslo pirmtake tuo požiūriu, kad, žaisdama su įvairiausiomis tezėmis, hipotezėmis, klausimais, prielaidomis, atsakymais ir spėlionėmis, ji, kaip niekas kitas, iškelia gausybę

- 216 išvalgų, kurios ilgainiui virsta teorinėmis mokslinių atradimų gairėmis⁹⁴. Schelerio pavyzdžiai – aiškūs ir neabejotini: Giordano Bruno teorija apie cheminį pasaulio vienalytiškumą, kadaise buvusi tik metafizinė spėlionė, Bunseno ir Gustavo Roberto Kirchhoffo rankose, atlikusiose spektrinę analizę, tapo tikrove; Proklo teoriją apie kūginius pjūvius, seniausiai pasiūlytą, tačiau ilgus metus nepatikrintą, vėliau patvirtino Galileo Galilei, Johannesas Kepleris ir kiti; arba imkime Georgo Friedricho Riemanno geometrinę sistemą – ir ji, Alberto Einsteino įrodymų palaikoma, iš filosofinės hipotezės virto moksline teze.

Vien faktas, jog iš dvidešimt aštuonių žymiausių senovės graikų filosofų net keturiolika buvo arba astronomai, arba matematikai, arba medikai, arba gamtos reiškinių stebėtojai, iš vienuolikos iškiliausių viduramžių islamo filosofų net penki buvo gamtotyrininkai, o iš devyniolikos Europos filosofų, kūrusių nuo XVII iki XIX amžiaus, net dešimt reiškėsi gamtos moksluose – vien šis faktas rodo, kaip glaudžiai sąveikauja šios dvi žinijos šakos⁹⁵. Metafizika, vaizdžiai tariant, yra sėkla – gera ar bloga, o gamtotyra – jos daigas, išsikerojęs į vešlų ir vaisingą medį.

Antra, vyraujantis filosofinis požiūris į tikrovę gali mokslo pažangai ir kliudyti, diegdamas savo sąvokines schemas kaip *norminę* priemonę, nustatančią, kuria kryptimi ir kaip toli mokslui leista plėtotis. Būtent toks likimas ištiko graikų mokslą, kuris, užvaldytas įvairių teleologinių doktrinų, išaukštintusių nekintamas formas ar idėjas, taip ir nesugebėjo išaugti iš kūdikystės. Kas gi ryšis gamtos autopsijai, kas ardys daiktus arba darys skrodimą ir pjaustys kūnus vien tam, kad pasižiūrėtų, kas jų viduje, kas imsis tokio, atrodytų, ne tik „nešvaraus“, bet ir „nelabo“ darbo, kartu manydamas, jog visa gamta ir visa daiktija sudaryta iš pastovių,

⁹⁴ Manau, mūsų laikais šią metafizinę paskirtį puikiai atlieka mokslinės fantastikos rašytojai. Todėl dabartinės gamtotyros atžvilgiu jie yra tikrieji tradicinės Vakarų metafizikos paveldėtojai.

⁹⁵ Žr. Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, p. 995, Note 19.

amžinų, tikslingų, tvarkingų rūšių bei giminių? Šiai pakylėtai ir, jei ne dievobaimingai, tai bent pagarbiai nuostatai naujųjų amžių eksperimentinių tyrimų metodika ir skardus jos šūkis „Nori suprasti, pamėgink pakeisti!“ gali pasirodyti ne tik barbariški, bet ir stačiai niekšiški. Kas gi skverbsis į gamtą kaip į visaip bandomų, ardomų, matuojamų, skaičiuojamų daiktų sangrūdą, tarsi gamta būtų tik *negyva* santykiaujančių pradų visuma, kas gi taip elgsis, čia pat puoselėdamas – tiek mintimis, tiek jausmais – *biomorfinę* metafiziką, kurios fone gamtos pasaulis atsiveria kaip neišardoma gyvų, lanksčių, organiškų, laikinų ir iki galo nesučiuopiamų formų verpstė, formų, iš principo negalinčių sustingti, sukaulėti, negalinčių būti ir nekisti? Vadinasi, metafizika, kurios įsivaizduojamas pasaulis nesutampa su eksperimentinio mokslo įsivaizduojamu išardomu, iš naujo sudedamu ir, reikalui esant, pertvarkomų daiktų pasauliu, tampa mokslinės pažangos stabdžiu.

O dabar problemą apsvarstykime iš kito galo ir paklauskime, kokią gi žalą metafizikai daro gamtotyra? Štai kas nutinka, kai teisingo ir pravartaus principo atradimą vienoje kurioje nors eksperimentinio mokslo šakoje imama ne tik taikyti kitoms gamtos sritims, bet ir brukti kaip visuotinę suvokimo paradigmą, pretenduojančią į metafizinių teiginių bei tiesų statusą. Schelerio manymu, tokiu keliu pasuko išplėsta ir išpopuliarinta „formalistinė-mechanistinė gamtos samprata“, kurios užuomazgos kadaise glūdėjo tik fizikoje. Laikui bėgant ji apėmė *visa, kas yra*, būties alfą ir omegą ir pasiekė anapus regimybės slypinčios metafizinės tikrovės lygmenį. Gamtos mokslas, iškeldamas formalistinę-mechanistinę principą aukščiau visko, peržengė savo ribas, apleido savo sritį. Schelerio žodžiais, gamtotyra ėmė „slopinti tikrąją metafiziką, kurios tikslai, metodai ir epistemologiniai principai yra [...] visiškai kitokie ir iš dalies priešingi eksperimentinio mokslo tikslams, metodams ir epistemologiniams principams“⁹⁶. Šią negerovę, už kurią atsakingi naujųjų ir naujausiųjų amžių mokslo žinovai, kaip jau sykį minėjau,

⁹⁶ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 133.

- 218 Scheleris vadina „epistemologine šiuolaikinės visuomenės, kalte“⁹⁷. Tačiau kad ir koks jos pavadinimas, kad ir koks jos vertinimas – nesvarbu, ar ji moralinė, ar tik „intelektinė“ kaltė, – ji puikiai rodo, kaip gamtotyra ir gamtotyrininkai sugeba stabdyti bei riboti metafizinės minties raidą ir plėtrą.

O teigiamas metafizikos ir eksperimentinio mokslo bendradarbiavimo bruožas, kurį aptarėme skirsnyje apie „Eksperimentinį žinojimą“, – tai neišvengiamas gamtotyros išitraukimas į metafiziką (nė kiek neperdėsime, pasakę, kad gamtos mokslas yra sudedamoji metafizikos dalis); todėl mokslo rezultatai ir laimėjimai atlieka svarbų vaidmenį istorinėje metafizinio mąstymo sklaidoje, o hipotetinį tokio mąstymo pobūdį, apie kurį irgi šnekėjome, didžiąja dalimi kaip tik ir lemia kintantis mokslinių stebėjimų turinys, kurį savo ruožtu papildė apriorinės filosofijos išvalgos.

Vaisingiausių ir įdomiausių tyrimų, skirtų metafizinio ir eksperimentinio žinojimo tipų tarpusavio sąsajoms, mano galva, aptinkama gausiose Schelerio užuominose apie „kultūrinę Vakarų ir Rytų sintezę“, kurią jis įsivaizdavo kaip europinio-amerikinio mokslo ir technologijos suvienijimą su psichine-dvasine sielotyra, daugiau būdinga Azijos tautoms. Nors kai kurios Schelerio pastabos nūnai gali pasirodyti kiek senstelėjusios, vis dėlto dauguma jų išlieka gyvybingos iki pat mūsų dienų ir gali mus, europiečius, daug ko pamokyti. Kadangi iškiliausias Vakarų kūrinys, matyt, bus eksperimentinis mokslas ir kadangi kultūrinė sintezė bus gvildinama Vakarų požiūriu, daugiausia dėmesio skirsiu tam, ko, anot Schelerio, Vakarai privalo išmokti iš Rytų, nors galioja ir atvirkštinis ryšys. Bet prieš tai – trumpas įvadas.

Kaip jau minėjau⁹⁸, drauge su kitais ano meto Vokietijos šviešuoliais Scheleris skaudžiai išgyveno kultūrinę krizę, tuo metu ištikusią Pirmojo pasaulinio karo išdraskytą Europą ir politiškai bei ekonomiškai nustekentą Veimaro respubliką. Jo manymu, po

⁹⁷ Ten pat.

⁹⁸ Žr. paskutines šios knygos skyrelio „Metafizinis žinojimas“ pastraipas.

tokio žiauraus, kraugeriško ir beprotiško elgesio proveržio kitų civilizacijų akivaizdoje Vakarai visiems laikams suteršė savo kaip išdidaus, vienvaldžio pasaulinio lyderio įvaizdį. Susiklosčiusią kritinę padėtį galima nusakyti taip: Vakarai jau žino, kas nesą, bet dar nežino, kuo tapsią.

Scheleris ragina atsigręžti į Azijos kultūras ir pasisemti rytietiškos gyvenimo išminties. Tiek Europos šalys, tiek Jungtinės Amerikos Valstijos, nors ir neatsisakydamos visos savo praeities, vis dėlto turi įveikti tą liguistą savo pasipūtimą ir ten, kur reikia, pripažinti Rytų pranašumą. Tad Scheleris siūlo Europą ne „atkurti“, o „perkurti“. Šis subtilus skirtumas dar labiau išryškėja, susipažinus su Ortega y Gasseto požiūriu į dvasinio nuosmukio kamuojamą Europą ir siūlomomis terapinėmis priemonėmis jai atitiesti:

„Jeigu tik europietis įpras nebevaldyti, tai per pusantrų kartų senasis žemynas, o paskui ir visas pasaulis nugrims į moralinę abejingumą, dvasinę ir protinę bergždumą, į visuotinę barbarystę. Tik savo valdžios pajautimas ir disciplinuojanti atsakomybė gali palaikyti reikiamą Vakarų tautų dvasios įtampą. Mokslas, menas, technika ir visa kita klesti tik jėgas žadinančioje aplinkoje, kurią sukuria valdžios pajautimas. Jeigu šito nebebus, europietis ims smukti. Jis praras tą nepalaužiamą tikėjimą savimi, kuris teikia energijos, drąsos ir atkaklumo įgyjant reikšmingų naujų idėjų visose gyvenimo srityse. Europietis taps nepataisomai kasdieniškas. Praradęs puikiąsias kūrybines galias, jis pasiners į vakar dieną, į savo įpročius, rutiną. Jis taps apsilėidusia, smulkmeniška, pasipūtusia, tuščiavidure asmenybe – kaip graikai smukimo arba Bizantijos epochoje“⁹⁹.

Šioje pastraipoje visu savo grožiu atsiskleidžia tai, ką nūnai esame pratę vadinti „eurocentrizmu“. Jeigu europietis nevaldąs, pasaulis grimztąs žemyn. Jeigu europietis klumpas, su juo klumpas visas pasaulis. O kad taip nebūtų, europietis turįs elgtis kaip

⁹⁹ José Ortega y Gasset, *Masių sukilimas*, p. 165–6.

220 niekur nieko – tai yra taip, kaip elgesis amžių amžiais, tarsi visos XX amžiuje jį užgriuvusios ligos, negandos, kraujo praliejimai, mirtys, karai ir netektys būtų buvę tik beprasmės, aklos gaivalinės nelaimės, nė trupučio nepriekaištaujančios jo sąžinei ir elgesiui, nė trupučio *nerėkiančios* į ausį, jog jam, europiečiui, kažkas iš esmės ne taip. Schelerio nuotaikos, apmąstant Vakarų praeitį ir svarstant tolesnės raidos galimybes, gerokai skeptiškesnės, apdairesnės, jo regėjimo nebetemdo eurocentrizmo giedravalkis.

Jis, kaip dera žinojimo sociologui, išvalgiai pastebi, jog „*Europa* ir *Azija*, remdamosi skirtingomis rasinėmis nuostatomis, skirtingomis įprastinėmis pasaulėžiūromis [...], žinojimo problemas traktavo iš esmės skirtingais požiūriais: Europa dažniausiai žengė nuo medžiagos prie sielos, Azija – nuo sielos prie medžiagos“¹⁰⁰.

Čia susiduriame su dviem civilizaciniais „vektoriais“, judančiais vienas į kitą arba, tiksliau, traukiančiais vienas kitą į save, nes vieno pradinis taškas daugiau ar mažiau sutampa su galutiniu kito tikslu. Tiek Vakarai, tiek Rytai jaučia abipusę trauką ir vidinį norą pasidalyti pažintiniais lobiais bei ilgaamžę išmintimi. Procesą, padedantį Rytams ir Vakarams įgyvendinti kultūrinius mainus ar net savotišką kultūrų susikryžminimą, Scheleris vadina „kultūrine sinteze“ arba „naujuoju kultūrinių sričių kosmopolitizmu“¹⁰¹.

Azijietis garsėja įvairiais psichosomatiniais *savitvardo* būdais, jis – *savišvietos*, *savistabos*, *savęs* išganyto meistras. Būtent jam geriausiai tinka pasakymas: jis – savo sielos šeimininkas. Tačiau iš jo nekoks gamtos valdovas, nekoks plačiamastės, tarptautinės ekonomikos kūrėjas, rengėjas ar vykdytojas, nekoks buitinių negalių šalintojas. Didžiausias vakariečio pranašumas – tai mokslinis ir technologinis išradingumas, kuriam pamažu nusileidžia visas gamtos pasaulis, kuriuo diegiamos pramonės šakos ir palyginti sparčiai keliamas žmonių pragyvenimo lygis. Tačiau vakariečio bėda ta, kad, vienpusiškai įgyvendindamas technologinius siekius ir nežabotą prekių gamybą, jis, vakarietis,

¹⁰⁰ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 148.

¹⁰¹ Žr. paskutinės skirsnio „Metafizinis žinojimas“ pastraipas.

ligi šiol „beveik visiškai nesirūpino ir pagaliau užmiršo, kas yra *savitvartos* ir *vidinio* gyvenimo menas“¹⁰². Išryškėja keistas ir drauge malonus dalykas: vieno civilizacinio pusrutulio „dorybė“ atitinka kito „yda“. Logika gana paprasta: tiek Europoje ir Amerikoje, tiek Azijoje reikia išsaugoti brangiausius, tauriausius kultūrinius laimėjimus ir drauge atsikratyti visų dvasinių bei fizinių trūkumų.

Scheleris manė, jog istorinė valanda, kai žmonija jau bus užtektinai subrendusi ir pasiruošusi šiai kultūrinei sintezei, turėjo išmūsti būtent XX amžiuje. Taigi mūsų laikams turėjo atitekti privilegija tarpininkauti – dvasios, proto, kūno ir visais kitais lygmenimis – didžiosioms Vakarų ir Rytų tradicijoms bei didžiajai jų kelionei iš Vakarų į Rytus ir iš Rytų į Vakarus. Štai ką sako Scheleris: „mes esame įsitikinę, kad *Europoje* ir Šiaurės Amerikoje po eksperimentinės ir technologinės vadinamųjų „naujųjų amžių“ epochos, regis, stos *gyvybinga metafizikos ir psichinių įgūdžių puoselėjimo epocha*, o Azijoje itin vienpusiškas metafizinės šių kultūrų epochas pakeis *eksperimentinio mokslo ir technologijos epocha*“¹⁰³. Kokios rytietiškos patirties Vakarai privalėtų pasisemti, žengdami naujos kultūrinės sintezės link?

Kaip jau minėta anksčiau, kultūrinę Europos ir Amerikos terpę pernelyg ilgai buvo užvaldęs troškimas skverbtis į išorinę žmogaus aplinką ir palenkti savo valiai visą ikižmogišką ar net antžmogišką būtį, išskyrus, žinoma, *patį* (Vakarų) žmogų. Mąstymas, kūryba, tyrinėjimas, gamyba, konstravimas čia plėtojosi žaiabišku greičiu, visos psichinės ir fizinės žmogaus pastangos kryo į gamtą, medžiaginį kosmą, vadinasi – ir į patį žmogų, tačiau suvokiamą ne kaip asmenį, turintį ontologinių bei dorovinių ypatybių, netelpančių į fizikinį dėsnyną, o kaip sudedamąją gamtos dalį, kurią kaip ir visą gamtą galima išmatuoti ir pertvarkyti. Žodžiui „metodas“ pagrindinę reikšmę Vakaruose suteikė būtent eksperimentinis mokslas, taikantis *išorinius, objektyvius* ir *nevertybinius* principus bei procedūras. Humanitariniai mokslai ir tie,

¹⁰² Ten pat, p. 139.

¹⁰³ Ten pat, p. 142.

222 įskaitant filosofiją, metodiški galėjo būti tik tiek, kiek mėgdžiojo gamtos mokslų metodiškumą! Šitai puikiai atsiskleidžia vokiškajame XVIII–XIX amžiaus idealizme, kuris, priešingai negu indiškieji idealizmai, pasaulį troško *valdyti*, o ne *apleisti*, šiam tikslui pasitelkdamas mokslinius ir istorinius empirinės visatos dėsnius, kuriuos jis neva buvo išvedęs iš Absoliuto dėsnių¹⁰⁴.

Todėl Europa ir Amerika iš Azijos pirmiausia turėtų perimti „psichinio metodo“ sampratą, psichinio metodo, suvokiamo plačiausia šio žodžio prasme, kai galvojama apie visapusišką žmogaus savitvardą, tai yra visapusišką žmogaus *valdymąsi* (o ne valdymą), kuris nebeišsitenka tarp vien tik užgrūdinto moralinio būdo arba ilgalaikių dorovinių įpročių skiepijimo, įvairiais pavidalais pasireiškiančio ir Vakarų tradicijoje, ribų. Kaip tyčia tokių gimnosofistinių ir meditacinių savęs pratinimo bei valdymo technikų dvasingosios Rytų tradicijos yra pertekusios. Pakaks tik paminti budistų ir jogų sugebėjimą ištirpti viename dėmesio taške, pasinerti į kvėpavimo tėkmę, numalšinti vidinį dialogą, išgyventi grynos, beobjektės sąmonės būseną; tantrines technikas, kaip savo kūne, ypač lytiniuose organuose, įsivaizduoti slypinčias energijas ar šviesas, taip pat sužadinti vidinį karštį perkeliančią jį iš vienos kūno vietos į kitą; pratybas, kuriomis daoistai skaičiuoja, lėtina ir galutinai sulaiko savo kvėpavimą; intelektualius būdus, kuriais neokonfucininkai tol skaido sąvokas, kol pasiekia visišką minties tuštumą; čanbudizmo puoselėjamus koaninius paradoksus, neretai sustiprintus mokytojo šūksniais ar net smūgiais.

Tad ko Vakarai – „tie mašinų valdovai“, kurie, Claude'o Lévi-Strausso žodžiais, „labai mažai teismano apie sudėtingiausios mašinos, žmogaus kūno, panaudojimą ir galimybes“ – gali išmokti iš Rytų civilizacijų, kurios, Lévi-Strausso vertinimu, „šioje srityje, kaip ir gretimoje materijos ir dvasios santykių suvokimo srityje, keliais tūkstantmečiais pralenkia Vakarus“?¹⁰⁵ Nurodysiu keturias europinės ir amerikinės kultūros sritis, kuriose, pasak Schelerio,

¹⁰⁴ Žr. Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, p. 646.

¹⁰⁵ Claude Lévi-Strauss, *Rasė ir istorija*, p. 37.

rytietiška savitvardos samprata ir praktika ypač praverstų. Našiausiai ir ženkiausiai ji padėtų spręsti socialinius-kultūrinius filosofijos, bendrų gyvenimo sąlygų, politikos ir demografinio reguliavimo klausimus.

Scheleris pabrėžia, jog „psichinė technika“ taip pat yra „metodas“, tik, priešingai negu įprasta Vakaruose, kur ilgas amžius vyravo objektyvistinė šios sąvokos samprata, ji yra *subjektyvaus* pobūdžio. Nepamirškime, kad Rytuose šie metodai ar technikos, kurių galutinis tikslas – darni ir paklusni siela, išrasti ir puoselėti ne šiaip užsiiminėjant psichosomatine akrobatika, o iš gilių *metafizinių* paskatų. Todėl šiuos metodus būtų galima vadinti „metafiziniais“ – ta prasme, kad jie įgalina mąstytoją pasinerti į tam tikras psichines būsenas, leidžiančias užmegzti patį glaudžiausią ir intymiausią ryšį su metafizine tikrove, tačiau savaime nežadinančias jokios turiningos minties, sąvokos, reikšmės ar vaizdinio. Šie metodai skirti ne „tikrovei kurti“, o keliui, vedančiam į teisingą tikrovės patyrimą, rodyti. Taigi pirmiausia juos galima taikyti ieškant naujų filosofavimo būdų Vakaruose. Psichiniais Rytų įgūdžiais galima pasinaudoti siekiant pažintinių tikslų, ugdant sugebėjimą „metodiškai išgyventi vidines proto ir jausmų būsenas, kiek šios siejasi su filosofiniu *esmių* apmąstymu“¹⁰⁶.

Įsidėmėtina, kad metodas, valdantis filosofinio mąstymo psichiką, nėra tas pats, kas, anot Schelerio, yra teorinis filosofavimas logine-epistemologine prasme. Veikiausiai tai vidinis mokėjimas sužadinti protą taip, kad šis būtų deramai pasirengęs *filosofiškai* suvokti kokio nors reiškinio esmę, kitaip tariant, aptikti būtiną fenomenologinį pagrindą, be kurio jokia loginė ar epistemologinė teorija neįmanoma. Įdomu, kad net Husserlio „fenomenologinės redukcijos“ metodą Scheleris vadina „epistemologiniu-techniniu“ bandymu sukelti apriorinio išvalgumo būseną, kuri vėliau „Husserlis mėgina įvilkti [...] į neva loginės metodologijos rūbą“¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 140–1.

¹⁰⁷ Ten pat.

Schelerio raginimas Vakarų filosofams toks: filosofinių teiginių formulavimas turėtų remtis filosofinių būsenų ugdymu. Pernelyg dažnai Vakarų mąstytojai skubomis pradėdavo nuo įvairių klausimų ir problemų nagrinėjimo, nė nesusimąstę apie įvairias vidines aplinkybes, lemiančias – t. y. skatinančias arba slopinančias – filosofinės minties sklaidą. Šio klystkelio galima išvengti, bet pirma reikia išsąmoninti psichinių įgūdžių svarbą, įgūdžių, kurie, matyt, ir bus didžiausias bei tauriausias metafiziškai nusi-teikusių Rytų kultūrų laimėjimas.

Kitas būdas, kaip Europa ir Amerika galėtų praturtėti iš dvasinio bendradarbiavimo su Azija, glūdi „savęs nugalėjimo“ *asketiškume*. Vakarai dėjo milžiniškas pastangas ir nevengė aukų, siekdami būtinės gerovės, kovodami su kančia ir skausmu, kuriuos sukelia gėrybių stoka. Vakarų žmogus, trokšdamas įgyvendinti šį prakilnų siekį, pasitelkė ištisą ekonominę bei pramoninę mašineriją. Be abejonės, panaudojant vis naujus gamtinius išteklius, gaminant vis daugiau gėrybių, keliant gamybinių procesų kokybę bei našumą, skatinant tolygesnį prekių paskirstymą rinkoje buvo galima pašalinti daug skurdo ir vargo. „Kuo didesnis pasitenkinimas kuo didesniai skaičiui žmonių!“ – šaukė XIX amžiaus ekonomistai¹⁰⁸. Ir tai nebuvo tuščias šūkis. Europietis šį idealą priėmė rimtai, kiek įmanydamas stengėsi jį įgyvendinti ir, nepaisant daugybės kliūčių, nuosekliai žengė priekin – taip nuosekliai, kaip tik įmanoma žengti vingiuotu ir perdėm duobėtu istorijos žvyrkeliu, – o tas „priekin“ reiškė bendrų gyvenimo sąlygų gerinimą.

Tačiau Europą (kaip ir kitus žemynus) ir toliau, matyt, persekios gausios, dažnai visiškai nenumatytos, bėdos, todėl klaus-tina, ar kartais nereikėtų kovos su įvairiomis išorės negandomis

¹⁰⁸ Ši balsinga utilitarų frazė, kurią pernelyg dažnai ir pernelyg nepagrįstai užsipuolė ir išjuokė įvairaus plauko moralistai, išsako gerą ir naudingą pragmatinę taisyklę, kurią vėliau iškraipė gausūs teoriniai aiškinimai, linę į supaprastintus ir kraštu-tinius sprendimus bei daugiau į „spekuliacinę“ retoriką negu „pragmatinę“ tiesą. Žr. John Stuart Mill, *Utilitarizmas*.

būdų papildyti kažkuo *iš esmės skirtingu*, neapsiribojant nuolatinio iš tos pačios strategijos gaunamų rezultatų kaupimu, strategijos, kurios šerdį sudaro įsitikinimas, kad visus ar bent daugumą problemų, susijusių su gyvenimo kokybės kėlimu, galima išspręsti tiesiog gerinant buitį? Taip, Vakarams reikia ne tik *daugiau* priemonių, bet ir *kitokių* priemonių. Schelerio įsitikinimu,

„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“¹⁰⁹.

Žmogaus kančios niekuomet nepavyks paaiškinti ar išmatuoti, remiantis tik išorine aplinka ir priežastiniais šios padariniais. Žmogaus kančia yra iš esmės santykinis reiškinys, kurio subjektyvumą sudaro vidinių psichosomatinių imliųjų ir jusiųjų procesų sąveika bei įvairiausios proto ir valios būsenos. Svarbiausia, kad žmogus sugeba ir privalo valdyti vidinį savo gyvenimą, naudoti slapto sielos galias ir, pasitelkdamas reikiamus metodus, santykiuoti su pasaulio blogybėmis taip, kad šios jam būtų *pakenčiamos*, neprarandant žmoniškumo.

Trumpai aptarsiu kitas dvi Vakarų kultūros sritis, kurios, įsisavinus azijinį savitvardos principą, galėtų atsiverti teigiamiems poslinkiams. Pirmoji sritis yra politika, na, o kalbant apie politinę Europos areną, tai pirmiausia, Schelerio žodžiais tariant, *„nesmurtinio veikimo, „nevaldymo“ ir herojiško nesipriešinimo politika“*. Ši samprata išsirutuliojo iš didėjančio Vakarų pasitikėjimo vidinės psichinės orientacijos principais bei sielos poveikio aplinkai pripažinimo. Scheleriui pakanka dviejų sakinių, kad nurodytų pagrindinę priežastį, kodėl nesmurtinio veikimo politika kokybiškai pranoksta aktyvios gynybos politiką.

¹⁰⁹ Visos citatos šioje ir kitose dviejose pastraipose paimtos iš Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 141–3.

Pirma, tiesioginio priešinimosi taktika neišvengia *dorovinės* kaltės, nes „valios požiūriu ji remiasi tomis pačiomis paskatomis ir troškimais kaip ir priešas“. Kitaip sakant, puolamoji šalis vadovaujasi tais pačiais metodais kaip ir puolančioji, ir jeigu užpuolikai pasiryžę lieti kraują ir žudyti, tuo pačiu atsako užpultieji. Priešingai, nesmurtinio veikimo politika, grindžiama nesipriešinimo principu, kuris, viena, įrodo žmogaus „*sugebėjimą* priešintis“ ir, kita, parodo, kad „sugebėjimas išverti jam padarytą skriaudą atsiranda ne iš silpnumo, bailumo ar ko nors panašaus“. Vadinasi, tokia politika dvigubai pranašesnė už tiesioginio kišimosi politiką, kadangi ji *pajėgi* kovoti, bet *nesusitepusi* kova. Nesmurtinio veikimo politika pasiekia pergalę, nepamin-dama teisingumo. Visame tame lemiamą vaidmenį atlieka psichosomatinė savitvarda, per ją „galimybė“ netampa „tikrove“, o žinojimas, kad „galiu priešintis“, eina išvien su tvirtu apsisprendimu „bet nesipriešinsiu“. Savitvarda nepainiotina su neveiklumo arba pasyvumo būseną, ji yra *veiksmas*, kuris tampa *techninis*, kai lydimas metodinio sugebėjimo valdytis sunkiomis aplinkybėmis.

Savitvardos įgūdžiai, anot Schelerio, gali sėkmingai reikštis – ypač psichosomatinio lygmeniu – dar vienoje, daug žadančioje srityje, jeigu tik europinis ir amerikinis pasaulis jiems skirs deramą dėmesį. Turimas omenyje gyventojų daugėjimas ir mažėjimas bei šių procesų kontroliavimas arba demografinis klausimas, pabrėžiantis ne tik genetinę kiekybę, bet ir kokybę, arba *eugeniką*. Schelerio supratimu, Europos ir Šiaurės Amerikos gyventojai yra patekę į keblią padėtį dvejopa prasme. Jų pernelyg gausūs būriai ir toliau gausėja (Scheleris cituoja poeto žodžius „Vien jūsų skaičiai – žiaurus nusikaltimas“), versdami labai abejoti istorinėmis ir socialinėmis ateities perspektyvomis: ar buitinių gėrybių pasiūla ateityje atitiks paklausą? Veiksnys, skatinantis gimstamumą Vakaruose ir lemiantis gyventojų perteklių – tai Vakarų istorijos raidoje viešpatavęs (ir daug kur tebeviešpataujantis) principas, reikalaujantis, kad „*susilaikymas* nuo gimdymo, siekiant apriboti vaikų skaičių, būtų pateisintas objektyviai ir subjektyviai tik kaip išimtinis atvejis“. Čia vaikų gimdymas atsiranda iš sugebėjimo gimdyti, be jokių priedų ar patikslinimų.

Ir atvirkščiai, pripažinus įvairius somatinio valdymosi būdus, kurie „kantrumo meną ir žmogaus savitvardą laiko *viršesniais už žmogaus valdžią gamtai, būtinas priešingas principas: kad dalyvaavimas žmonių giminės pradžioje yra sietinas su išskirtine teise ir net tam tikros mažumos privilegija, mažumos, kuri laiduoja „geras“ paveldimas savybes ir kuri užtikrina arba bent jau garantuoja nemažą tikimybę, jog išvengs neigiamų paveldimų savybių“*. Vadovaujantis šiuo principu, moters sugebėjimo gimdyti arba vyro sugebėjimo apvaisinti jau nebepakanka, nes nuo šiol tiek ji, tiek jis privalo būti daugiau ar mažiau tikri, kad jų būsimoji atžala nestoks visų tų biologinių privalumų, kuriuos vadiname „gerais“ genais.

Didžiausiems civilizaciniais regionams – Vakarams ir Rytams – pranašiška kultūrinės sintezės tarp rytietiškos išminties, ugdančios sielotvardą, ir vakarietiško žinių, leidžiančių įvaldyti ikižmogišką gamtą, amžiuje abipusiškai suartėjant ir ilgainiui susiliejančią vieną pasaulinę kultūrą, tikimasi, kad Vakarų žmogus pakeis savo nuostatą ir į save pažvelgs kaip į žmogų, kurio supratimu, pasaulio lemtį sprendžia jo *paties* lemtis, o ne atvirkščiai. Kai dėl savo paties gyvenimo, tai Vakarų žmogus išmoks jį valdyti, kitaip tariant, jis ras kelią į sistemingą savęs gelbėjimą. Bent tiek turėtų paaiškėti iš keleto pastraipų, kuriose mėginau apibūdinti kultūrinės srities, galinčias, pasak Schelerio, sėkmingai pritaikyti azijinę savitvados idėją.

Žinoma, ne vienas dalykas iš Schelerio aiškinimo yra stačiai ginčytinas ar bent tikslintinas. Pavyzdžiui, galima pateikti argumentų, įrodančių, jog Vakarai turi savą psichinių pratybų tradiciją, siūlančią vidines, „gydomąsias“ priemones nuo skausmo ir kančios. Galima nurodyti metodišką stoikų pasinėrimą į susižadintą apatijos būseną, taip pat į griežtą proto ir kūno asketiką, virtusią gyvenimo būdu ankstyvos Bažnyčios atsiskyrėliams dykumoje. Galima mesti iššūkį tvirtinimui, esą dvasinė Vakarų žmogaus orientacija krypsta nuo medžiagos prie sielos ir prisiminti, tarkim, Sokratą, kuriam „rūpinimasis siela“ buvo pats svarbiau-

228 sias užsiėmimas (ir toli gražu neapsiribojantis tik etiniu lygmeniu); galima pateikti šv. Augustino pavyzdį, žmogaus, kurio jausena ir mąstysena, regis, visuomet slinko „nuo sielos prie medžiagos“, o ne atvirkščiai. Argi to nepakanka, kad imtume abejoti kai kuriais Schelerio apibendrinimais? Arba kad ir nesmurtinio veikimo politika: pats Scheleris mini kvakerius, kurie, anot jo, per amžių amžius laikėsi nevaldymo ir herojiško nesipriešinimo priesakų. Tai kaip čia yra, kad tokie priesakai (pirmą kartą?) turi išsirutulioti iš *naujos* kultūrinės sintezės?

Galima sudrebinti ir kai kurių Schelerio pasisakymų apie gyventojų skaičiaus kontroliavimą bei kokybinę eugeniką pamatus ir atkreipti dėmesį į tai, kad būtent Azijos žemynas ir jame gyvenančios tautos, tegul ir mokančios visokiausių psichosomatinių gudrybių, vis dėlto niekaip nesusitvarko su gimstamumu ir epidemišku gyventojų pertekliumi ir šiaip nėra itin pagarsėję genetinė savo palikuonių kokybe. Galima teigti dar tokių dalyką: net jeigu socialinės programos, diegiančios eugeninį gyventojų skaičiaus didėjimo reguliavimą, ir būtų įgyvendintos Vakaruose, toks poelgis savaime dar nebūtų joks laimėjimas, nes genetinis žmogaus tobulumas jokių būdu nelaiduoja jo emocinio, intelektualinio ir apskritai dvasinio sveikatingumo bei gerovės. Galima pašmaikštauti: juk Schelerį, ir tą, išgarsino ne puikūs atletiniai duomenys ar šiaip kokie gabumai, pagrįsti „teigiamomis paveldimomis savybėmis“ – ne, pasaulinės reikšmės mąstytoju jį padarė stebuklingai nenusipėjamas dvasios polėkis ir įkvėpimas, kurį esame linkę vadinti „Dievo dovana“. Ir katras svarbiau – toliau galėčiau teirautis, – katro didesnė įtaka, katras išliko iki mūsų dienų ir katras jau seniausiai išnyko – neeilinis Schelerio sugebėjimas pratęsti giminę (iš esmės nesiskaitančią su *individo* ypatumais!) ar jo neeilinis sugebėjimas įsiveržti į Vakarų mąstymo tradiciją ir palikti neišdildomą kūrybinį pėdsaką?

Visus šiuos priekaištus, regis, būtų galima pateikti, tik ar tikslinga? Juk pagrindinė Schelerio mintis – ne tai, kad Vakarų istorijoje *visiškai* stigę psichosomatinių metodinės savitvartos

igūdžių, o tai, kad *kai kurių* tokios savitvardos igūdžių iš tiesų arba visai nebuvę, arba juos puoselėję tik tam tikros, nuo plačių visuomenės sluoksnių atsiribojusios mažumos. Be to, net ir tie igūdžiai, kurių pasitaiko tiek Rytuose, tiek Vakaruose ir iš pažiūros atrodo tokie patys, iš tikrųjų gali skirtis tiek savo pobūdžiu, tiek svarba. Nors ir budistų vienuolis, ir krikščionių mistikas gali ieškoti Dievo aktyviomis, drausmingomis sielos pratybomis, vis dėlto budistų vienuolio jį-išgelbėjanti-Nirvanos-būsena yra visiškai kitokia negu krikščionių mistiko save-aukojanti-Dieviškos-malonės-būsena. Scheleris ieško naujų, dar neišmėgintų požiūrių, naujų ir neišmėgintų dažniausiai ne iš esmės, o tik tam tikru atžvilgiu. Taip pat nederėtų pamiršti, kad dauguma Schelerio pasisakymų yra atsargūs, jie nuolatos tikslinami bei švelninami tokiomis frazėmis kaip „daugiau ar mažiau“, „didžiąja dalimi“.

Negana to, mano paties požiūris yra kryptingas: šios knygos žangoje skaitytoją esu išpėjęs, jog daugiau dėmesio ketinu skirti tam, kas bendra ir formalu, to, kas ypatinga ir dalykiška, sąskaita. Tad leiskite atkreipti dėmesį į vieną formalesnį Schelerio žinojimo sociologijos punktą, susijusį su kryžminiu ar priešpriešiniu „metafizikos“ ir „gamtytyros“ sąvokų apibrėžimu.

Nesvarbu, kaip taikliai ir pamokomai Scheleris apibūdina metafizinio ir eksperimentinio žinojimų esmes, vis dėlto rimčiau pasigilinus norom nenorom tenka įsivelti į paradoką. Pasirodo, ne taip jau paprasta, o gal ir visai neįmanoma nustatyti, kuo šiedu žinojimo tipai – metafizika ir gamtytyra – iš tikrųjų skiriasi vienas nuo kito, jeigu remiamasi vien tik šėleriškaisiais apibrėžimais. Kas, anot mąstytojo, yra metafizika? Tai epistemologinė dviejų žinojimo tipų – filosofinio ir eksperimentinio – sintezė. O kas yra eksperimentinis mokslas? Tai irgi epistemologinė dviejų žinojimo tipų – technologinio (t. y. darbinio-patirtinio) ir filosofinio – sintezė. Iš anksto atsiprašau už improvizuotą argumentavimo būdą, kurį netrukus ketinu išdėstyti žaismingos „aritmetinės“ formulės pavidalu. Scheleris teigia, kad 1) metafizika = filosofija + gamtytyra ir kad 2) gamtytyra = filosofija + technologija. Tačiau

230 laikydamiesi šių lygybių ir metafizikos sudėtyje gamtotyros dėmenį pakeisdami gamtotyros sudėties dėmenimis gauname lygybę: 3) metafizika = filosofija + (filosofija + technologija). O iš pastarosios pašalinę nereikalingą to paties nario (filosofijos) pasikartojimą gauname supaprastintą lygybę: 4) metafizika = filosofija + technologija. Atsitinka keistas dalykas: galutinė metafizikos suma, atrodo, tolygi pradinei gamtotyros sumai?

Metafizika ir eksperimentinis mokslas yra du iš esmės skirtingi žinojimo tipai, kuriuos Scheleris griežtai draudžia tapatinti ar net kildinti vieną iš kito – taigi kaip tik šie du žinojimo tipai nelauktai sutapatinami! Argi tai ne paradoksas? Jeigu problema būtų keliama minėtu būdu, kažin ar atsirastų pagrindo formaliai (bent jau) metafiziką laikyti kitokia nei gamtotyra. Vienintelė išeitis iš susiklosčiusios keblios padėties, mano galva, – tai manyti, kad filosofija, įsiliedama į sintetinę eksperimentinio mokslo vienovę, tam tikru požiūriu *pakinta* ir, šiuo pakitusiu pavidalu įsiliedama į sintetinę metafizikos vienovę, nepraranda skirtumo, palyginti su filosofija, kuri tiesiogiai įeina į metafizikos sudėtį. Vis dėlto tokiems svarstymams neleistina pernelyg išsismaginti, nes ilgainiui juos užliūliuos tokios, svajingos, spekuliatyvios vaizduotės bangos, veikiau atitolinsiančios negu priartinsiančios mąstymo laivą prie mums rūpimų filosofinių problemų kranto.

Socialinio sąlygojimo sąvoka

Kertinis Schelerio žinojimo sociologijos postulatą, kaip jau minėjau, teigia, jog žinojimas, *kad ir koks jis būtų*, yra bendruomeninio pobūdžio. Vadinasi, socialinės žmonių grupavimosi formos būtinai palieka pėdsaką tų, kurie jose dalyvauja, protuose bei mintyse. Visuomenės ir ją sudarančių pavienių asmenų santykį Scheleris apibūdina kaip tam tikrą „sąlygojimą“ arba „lėmimą“. Tikiuosi, iki šiol išskleistų pavyzdžių daugiau ar mažiau pakanka, kad išvystume bendros problematikos, padariusios lemtingą postūmį Schelerio žinojimo sociologijai, panoramą. Tie pavyzdžiai atspindi Schelerio studijas, nagrinėjančias įvairius būdus, kaip bendruomeninė gyvenimo sąranga veikia, ar, pasitelkus formaliai tikslesnę terminiją, *sąlygoja* žinojimo sąrangą. Šiame skyriuje norėčiau atitrūkti nuo konkrečių socialinio sąlygojimo atvejų ir paieškoti abstraktesnio tokio sąlygojimo sąvokos apibrėžimo.

Socialinis žinojimo sąlygojimas, Schelerio supratimu, žymi du atskirus *atrankos* procesus. Viena, žmonių jungimosi būdai atranka *objektų rūšis*, kurios tampa prieinamos mąstymui, kita, jie atranka *mąstymo būdus* ir *kategorijas*, kuriomis mąstantis subjektas gali naudotis, susidūręs su anais objektais. Štai kodėl socialinė atranka yra grynai neigiamo ir formalaus pobūdžio. Ji yra neigiamą, nes tik pašalindama tam tikrus būties sluoksnius iš akiračio kaip nepažinčius ji sugeba išskirti *pažiniąją* tikrovės dalį; ji yra formali, nes diegia tik subjektyvias mąstymo formas, prieinamas mąstytojui, tačiau nenustato minties *turinio*, susidarancio tokias mąstymo formas taikant. Taigi net jeigu eksperimentinis mokslas

- 232 atkreipia dėmesį tik į kai kuriuos pasaulio lygmenis (pavyzdžiui, į tai, kas dalu ir matuojama), o kitų linkęs nepaisyti, net jeigu jis remiasi tik kai kuriais mąstymo būdais (pavyzdžiui, indukcinio ir dedukcinio protavimu), tokie objektyvūs ir subjektyvūs mokslo ribotumai nekludo formuluoti „tikrų, [...] teisingų ir tinkamų teiginių bei teorijų“¹¹⁰.

Apskritai neigiamo, atrankinio pobūdžio procesai Schele-rio filosofijoje tampa bendromis aiškinimo schemomis, vartojamomis ne tik žinojimo sociologijoje, narpliojančioje miglotą ir neapibrėžtą mąstymo lyčių bei įvairių objektų, kuriuos mąstymas tradiciškai „privalo“ atitikti, sąveiką. Scheleris pasitelkia šias idėjas, tarkim, epistemologijoje, aiškindamas stereotipus kuriantį mąstymą kaip *slopinantį* ir *naikinantį* „visus pasaulio lygius ir aspektus, kurie netinkami arba neišpildomi jau žinomų esmių ir esminių sąrangų atžvilgiu“, arba aiškindamas jusles kaip galias, „neturinčias *jokios* mąstymo paskirties“ ir nesudarančias „suvokimo ir patyrimo“, o tik „tiesiog *analizuojančias* juos“¹¹¹. Šiaip ar taip, Scheleris mus išpėja, jog

„tik subtilus protas [...] sugeba išvengti tradicinio intelektualizmo bei pragmatizmo, įskaitant ekonominę istorijos teoriją, kvailybių ir psychologizmo, sociologizmo bei istorizmo, kurie linkę nuvertinti naujųjų amžių mokslą (bet ne mažiau – ir tikyba bei metafiziką), aiškindami socialinę jo „kilnę“, klaidų. Mūsų metodas saugo nuo panašaus paklydimo, nes jis niekuomet neaiškina dvasinės kultūros reikšmės ir vertės, jis gvildena, kaip vienokia ar kitokia reikšmė atrenkama iš vienodai galimų dvasinių reikšmių aibės“¹¹².

Mėgindamas išskleisti socialinio sąlygojimo sąvoką, kad ir kokia įtaigi ji atrodytų iš pirmo žvilgsnio, susidūriau su netikėtais sunkumais: užuot tolydžio artėjęs prie reikalo esmės, staiga netekau interpretacinio orientyro, kuriuo remdamasis, galė-

¹¹⁰ Ten pat, p. 102.

¹¹¹ Max Scheler, *On the Eternal in Man*, p. 212, 256.

¹¹² Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 119.

čiau suvokti kertinę Schelerio mintį. Esu nurodęs ne vieną citatą, akivaizdžiai liudijančią, jog socialinio sąlygojimo sąvoka Scheleris sieja tik su neigiamo ir formalaus pobūdžio procesu, lemiančiu, ką galima pažinti (t. y. pažinimo objektą) ir kokiū būdu (t. y. pažinimo formą). Pabrėžtina, jog šis atrankos mechanizmas, Schelerio tvirtinimu, vis dėlto neveikia „paties žinojimo turinio ir jo pagrįstumo“¹¹³.

Nepaisant to, Schelerio raštuose galima rasti šūsnį pavyzdžių, iš kurių aiškiai matyti, jog socialinės aplinkos poveikis žmogaus mąstymui iš tiesų gali būti *teigiamo* pobūdžio. Šio fakto iškėlimas, atrodo, neturėtų nuvainikuoti visų Schelerio tvirtinimų, tik gal kiek sušvelninti jų toną – dažnai skambantį pernešygos primygtinai ir visuotinai. Pavyzdžiui, kad ir tokie teiginiai, kuriuose išryškinami azijinės-indiškos ir vakarietiškos metafizikos skirtumai: „*Azijinė-indiška metafizika* kuriama iš ‚miško‘, iš tiesioginio ryšio su *gamta*, iš sielos susitapatinimo bei susiliejimo su gyvybe, be to, ji remiasi kone metafizine-demokratiškai sąmoninga žmogaus ir žemesnių gyvybės formų vienybe. [...] Vakarų metafizika grindžiama visiškai kitokia savimone ir visiškai kitokia paties žmogaus interpretacija, pagal kurią žmogus yra *aukščiausia* būtybė *aukščiau visos gamtos*“¹¹⁴. Svarbiausia yra tai, kad metafizinių Rytų ir Vakarų pasaulėžiūrų skirtumus, pasak Schelerio, lemia tam tikros *bendruomeninės* aplinkybės – kaip tik tai, kad „pirmoji išsirutulioja iš *kaimiškos*, antroji – iš *miestiškos* mąstysenos“¹¹⁵.

Čia tiesiogiai susiduriame su konkrečiu atveju, kai žmonių bendravimo tipas (kaimiškasis arba miestiškasis) *bendruomeniškai sąlygoja* patį žinojimą. Tačiau būtų galima rimtai suabejoti, ar aprašant metafizinių Azijos ir Europos stilių netolygumus turimi omeny tik *kitokie* pažinimo objektai ir *kitokios* pažinimo formos, ar veikiau gyvenimas kaime arba mieste pažįstančiam įsikiopia kai ką daugiau, kai ką teigiama bei apčiuopiama, ko

¹¹³ Ten pat, p. 72.

¹¹⁴ Ten pat, p. 98.

¹¹⁵ Ten pat.

234 pats pažįstantysis tiesiogiai negauna iš tikrovės, ko veikiau išmoksta iš socialinės aplinkos, perimdamas kitų įsitikinimus, pažiūras, nuomones, patikėdamas jų pasakojimais, istorijomis ar tiesiog aplink sklindančiais gandaiis.

Panašus klausimas kyla ir diskusijoje apie socialinę steigtinių religijų kilmę. Teigiama, kad tokios religijos atsiradusios tikintiesiems sudievinus, kitaip sakant, išaukštinus savo religinį, kadaise kartu gyvenusį, kovojusį ir dvasiškai bei morališkai įkvėpusį vadą iki ontologinio dievybės statuso. Tikintieji čia įkūnija socialinį veiksnį, o naujasis įkūrėjo kaip dievybės suvokimas – episteminį veiksnį. Schelerio įsitikinimu, pirmasis veiksnys sąlygoja antrąjį. Visai įmanomas dalykas. Tačiau darsyk klausiu, ar perėjus nuo tam tikro asmens suvokimo kaip žmogaus prie to paties asmens suvokimo kaip dievybės nepereita nuo vienos *teigiamos* sampratos prie kitos, ar minties šuolis nuo *homo religiosus* prie *dieviškosios būtybės* nerodo religijos *turinio* pasikeitimo?

Štai dar keli socialinio sąlygojimo pavyzdžiai, kuriuose Scheleris, tegul ir netyčiom, atskleidžia *teigiamą* sąlygojimo poveikį. Išnagrinėjęs viduramžiais vyravusius bendruosius minties tipus ir nuostatas, Scheleris akylai pastebi, jog „*viduramžių mąstymas*, kaip visuomeninė mąstymo forma, struktūriškai reiškiasi tokiu minties pavidalu, kuriame „*išankstiniai vertybiniai jausmai*“ lemia vientisą sprendinių turinio, reikšmių ir sąsajų susidarymą bei vientisą silogizmo kaip proto veiklos tikslų atsiradimą“¹¹⁶. Be to, viduramžių mąstymas – tai toks „mąstymas, kuriame praktinė, dinaminė organizmo *elgesio* schematika didžiąja dalimi nulemia pasaulio sąrangą ir jo suvokimą“. Kaip tai atsitinka? „Gyvenamąją bendruomenę sudarantys luomai nesąmoningai perkeliama į pasaulio sandarą – laikantis taisyklių, pagal kurias socialinė sąranga eina pirmiau visų kitų būties sąrangų“.

Tiesą sakant, kaip tik iš šio, sakyčiau, išpūdingo šuolio, nutiesusio tiltą tarp socialinės gyvenimo santvarkos ir ontologinės būties sampratos, atsirado dvi didžiosios viduramžių mąstymo ir

¹¹⁶ Visos citatos šioje pastraipoje paimtos iš ten pat, p. 122–4.

vertinimo prielaidos: 1) „Kiekvienas daiktas geras tiek, kiek jo *esama*, ir blogas tiek, kiek jo *nesama*“. 2) „Kiekvienas daiktas gėrio ir blogio hierarchijoje yra juo geresnis ar juo ne toks blogas, juo *savarankiškesnis* jo buvimas“. Iš to paties šuolio taip pat atsirado *hierarchinis* tikrovės vaizdavimasis. Schelerio žodžiais, „hierarchinės santvarkos sąvoką žmogus pirmiausia paveldi iš *socialinio* pasaulio; paskui ši sąvoka nesunkiai perkeliama į organinį pasaulį kaip *tvari*, amžina tobulybės santvarka, apimanti tipus ir rūšis, kuriuos Dievas ‚sukūrė‘ realistinių sąvokų pasaulyje. Tačiau tokią santvarką galima taikyti *visoms* esybėms, net ir negyvoms ar antžmogiškoms, neregimoms ar transcendentinėms, *tiktai* biomorfinės, gyvenamajai bendruomenei savybingos pasaulėžiūros apimtimi“. Šitaip tampame liudininkais, kaip gyvenamosios bendruomenės santvarką viduramžių žmogus priskiria pasaulio sąrangai, gėrį – būčiai, o socialinę-hierarchinę santvarką – visoms esybėms, tiek organinėms, tiek neorganinėms. Vis dėlto šios sociologinės kategorijos nėra tik formalūs minties orientavimo principai. Šie teiginiai, kaip žinoma, kadaise atspindėjo gilius daugelio išsilavinusių scholastų įsitikinimus esą visa pasaulio kūrinija iš tiesų sudaro hierarchinio-organizacinio pobūdžio junginį, savotišką sąvokų schemą, kuri, nors ir įkvėpta esamos socialinės santvarkos, vis dėlto nebuvo įkvėpta tiktai „neigiamai“; veikiau tai – interpretacinė schema, kupina turinio, kurio pakanka, kad būtų galima polemizuojant klausti, ar iš *tikrųjų* visa kūrinija sudaro hierarchinio-organizacinio pobūdžio junginį?

Socialinio sąlygojimo ir ontologinio perėjimo ryšys, siejantis bendruomenines viduramžių gyvensenos formas su tuo metu gyvybingomis mąstymo formomis, toli gražu nėra tik atrankinis, nes juk – darsyk pasitelkus Schelerio pavyzdį – taikyti hierarchinį modelį, mėginant suvokti fizinius ir metafizinius visatos pamatus, savaime dar nereiškia, jog šioje visatoje iš tiesų ir iš anksto turi būti koks nors objektyvus būties lygmuo, kuris yra hierarchinis ir kurį socialinė viduramžių santvarka *atrinko* kaip potencialų pažinimo objektą, – dar nereiškia, jog minėtasis būties lygmuo deramai ar apskritai gali būti pažintas naudojant „hierarchines“

236 mąstymo formas. Yra ir kita interpretacinė galimybė, skelbianti, jog viduramžių žmogus „pasaulio sąrangai“, „būčiai“ ir „kūrini-jai“ nusakyti bus pasirinkęs tokias savybes ir ypatybes, kurios, nors ir tinkamos jo paties bendruomeninei padėčiai apibūdinti, vis dėlto visiškai netinkamos metafizinei pasaulio sąrangai apmąstyti.

Esama ir daugiau Schelerio pareiškimų, aiškiai leidžiančių suprasti, kad žmonių bendrabūvio santykis su jų žinojimu gero-kai pranoksta grynai atrankinio pobūdžio sąlygojimą. Vienoje vietoje, tarkim, filosofas pastebi, kad istoriškai perėjus nuo gyve-namosios bendruomenės prie visuomenės kaip vyraujančios so-cialinės naujųjų amžių santvarkos bei susiklosčius „daugiausia individualiai visuomeninei ekonomikai“, kone visuotinai imta „subjektyvinti savybes, formas ir vertybes“¹¹⁷. Ši socialinė tenden-cija tarp žmonių lėmė „visiškai naujos nuostatos atsiradimą [...], nuostatos, kurią tik *vėliau* visomis įmanomomis priemonėmis, pa-sitelkdamos įvairiausius ‚argumentus‘, stojo ginti filosofija ir moks-las“. Schelerio aiškinimu, „pirma reiškiasi subjektyvi [žmogaus] nuostata ir tik paskui mėginama neva ją argumentuoti ir patei-sinti: ji tėra ‚visuomenės dogma‘, priklausanti to meto daugiausia visuomeninei grupinei žmonių formai“.

Net neketinu kritikuoti Schelerio išvalgų, tik noriu pabrėž-ti tokios galimos „visuomeninės dogmos“ reikšmę socialinio są-lygojimo sąvokai. Reikalas tas, kad visuomeninė asmens padėtis gali būti tiesiogiai perkelta į jo įsitikinimų pasaulį per *teigiamą* ir *konstruktyvų* konkrečių doktrinų ir nuomonių skiepijimą, doktri-nų, kuriomis dangstosi „socialinė dogma“ arba tam tikra nepama-tuotų teiginių, kilusių iš visuomenei būdingos monopolizuotos mąstysenos, kuriais tikima absoliučiai ir besąlygiškai. Tai nėra tik atrankos procesas, greičiau toks procesas, kurio įtaka, jei tik pakankamai anksti nedemaskuojama ir sąmoningai neišlukšte-nama, netrukus įgauna indoktrinacinį pobūdį, kuris ilgainiui tampa, regis, neišdildomu neveiklaus, nekritiško, nesavarankiš-ko mąstymo įpročiu naudotis iš anksto paruoštomis, perdėm

¹¹⁷ Visos citatos šioje ir kitoje pastraipoje paimtos iš ten pat, p. 134–5.

objektyviomis, išorinėmis, viešomis, svetimomis, *perintomis* sąvokinėmis schemomis. Tačiau svarbiausia yra tai, kad visuomenė iš tikrųjų sugeba daryti poveikį mąstymui, kuris ne tik lemia galimų pažinimo objektų ir galimų pažinimo formų kiekybę bei kokybę, bet ir teikia mąstymui *gatavas* sąvokas, reikšmes, žodžius, ištisas frazes, sakinius, formuluotes bei jomis išreiškiamas pažiūras, įsitikinimus ir tikėjimo tiesas, kurie tarsi požeminės srovės susilieja į vieną sunkiai išrūšiuojamą intelektualinę-emocinę masę, vadinamą viešąja nuomone. Pastaroji – sąmoningai ar nesąmoningai, apgalvotai ar ne – tūlo visuomenės nario laikoma visiškai neabejotina, neklystama, netgi neturinčia alternatyvos tiesa, pajėgia atremti visus racionalios kritikos iššūkius.

Nederėtų pamiršti ir Schelerio lyginamosios klasinės analizės, parodžiusios, jog esama tam tikrų atitikimų tarp socialinės klasės, kuriai asmuo priklauso, ir asmens polinkio į vienokią ar kitokią metafizinę pasaulėžiūrą. Nesirengiu dar sykių vardyti visų dešimties punktų, kuriuos Scheleris suformuluoja, gilindamasis į psichines tendencijas, siejančias socialinę padėtį su „atitinkamo“ intelektualinio požiūrio susidarymu. Visa tai jau aptarta. Čia pasitenkinsiu viena iš dešimties tezių, kai teigiama, jog žemesnioji klasė ateitį linkusi vaizduotis optimistiškai, o praeitį – pesimistiškai, o aukštesnioji ateitį įsivaizduoja pesimistiškai, o praeitį – iš meilės „seniems geriems laikams“ – optimistiškai¹¹⁸. Šį teiginį reikia laikyti teorine formuluote to, kas savaime reiškiasi kaip „formalaus-gyvybingo mąstymo ir stebėjimo funkcija“. Pastarąją Scheleris supranta kaip „klasės sąlygojamą, nesąmoningą polinkį į pasaulį žvelgti vienaip ar kitaip“. Tačiau šis polinkis, atrodo, iš principo šališkas ar net klaidingas. Tiesa, toks polinkis, kiek jis yra sąlygojamas klasės, o ne individo, dar nėra klydimas ar išankstinis nusistatymas tikrąją to žodžio prasme, nes jis tapatintinas su tipologine suvokimo būdo, o ne turinio funkcija. Vis dėlto, atidžiau išsiziūrėjus, toks polinkis išties prilgysta klydimui ir išankstiniam nusistatymui, tik iš esmės fundamentalesniam, jis

¹¹⁸ Visos citatos šioje ir kitoje pastraipoje paimtos iš ten pat, p. 169–70.

238 „daug stipresnis, atsparesnis ir atkaklesnis už atminties ir sprendimo apgaules, kurios atsiranda stebint pasaulį“, nes jis veikia išvien su „formaliaisiais principais, pagal kuriuos formuojasi išankstinės nuostatos“.

Jeigu norima tokius formalius-gyvybingus polinkius atskleisti, išaiškinti ir įveikti, būtina, kad žinojimo sociologijoje atsirastų naujas skyrius vaizdingu pavadinimu – „sociologinė stabų doktrina“. Mane stebina, jog šių stabų, nors ir įkūnijančių nesąmoningas, klasės sąlygojamas gyvybingas mąstymo tendencijas vis dėlto nevalia tapatinti nei su „esamomis ir būsimomis daiktų formomis“, nei su „objektyviomis minties, stebėjimo ir vertinimo formomis“, nei su praktine būtinybe, lemiančia, kad „visi individai, priklausantys tai pačiai klasei, *privalo* paklusti šiems polinkiams ir paskatoms valingos, sąmoningos mąstymo veiklos būdu“. Trumpai tariant, girdime trejopą neigimą to, kas iš *esmės* sudaro socialinį sąlygojimą: 1) esamų ir būsimų daiktų formų atrankos funkcijos, 2) mąstymo, stebėjimo ir vertinimo funkcijos, 3) ir visuotinio pačios socialinio sąlygojimo funkcijos taikymo, kadangi *ne kiekvienas privalo jai paklusti*, – visų šių funkcijų Scheleris atsisako, kalbėdamas apie vadinamuosius socialinius minties „stabus“.

Bet juk tai tikrų tikriausias ne šiaip sąlygojimo, bet socialinio sąlygojimo, ne šiaip socialinio sąlygojimo, bet žinojimo socialinio sąlygojimo atvejis! Scheleris tokius stabus vadina grynai formaliais. Tačiau kokia nauda iš tokio patikslinimo, kai vadinamųjų minties stabų „formalumas“ reiškiasi daug plačiau, siekia daug giliau ir toliau nei pavieniai ydingo mąstymo atvejai. Štai ką noriu pasakyti: kiek bendruomeniškai sąlygojami formalieji principai, pagal kuriuos susidaro išankstinės nuostatos ir klaidos, virsta iškreiptų, suklastotų, ydingų sampratų, vertinimų, stebėjimų bei kitokių minties procesų priežastimi ir pagrindine varomąja jėga, kiek jie – tiesiogiai ar netiesiogiai – skatina vienokių ar kitokių pažiūrų atsiradimą ar išnykimą, tiek jie laikytini *teigiamo, kuriamojo* pobūdžio. Mano galva, visuomeniniai minties stabai darsyk rodo, kad socialinis sąlygojimas žmogaus mąstymui pajėgus daryti ne tik neigiamos atrankos, bet ir teigiamo skiepijimo poveikį.

Manau, būtų neteisinga visuotinai, be išlygų tvirtinti, jog socialinis žinojimo sąlygojimas yra tik atrankinio ir neigiamo pobūdžio. Tačiau ne mažiau trumparegiška dėl to imti ir išsižadėti šeleriškosios socialinio sąlygojimo sampratos kaip *visapusiškai* klaidingos, nepaisant, kad pagrindiniai jos teiginiai pagrįsti autentiškais istoriografiniais, sociologiniais ir filosofiniais stebėjimais. Kas iš tiesų atmestina – tai *suvisuotinta* šios sampratos formuluotė, tačiau būtina nurodyti, kas šioje sampratoje tikra ir teisinga.

Kalbėdamas apie socialinio sąlygojimo pobūdį, iš tikrųjų (reikiamai nepatikslingamas) Scheleris kelia dvejopą tezę.

Pirma, atrankinį socialinio sąlygojimo mechanizmą kaip perdėm neigiamą ir formalų, manding, reikėtų suprasti *normine* prasme. Vadinasi, Scheleris netiesiogiai teigia, jog *derama* ir *teisinga* socialinio sąlygojimo praktika *neturėtų* peržengti savo taikomosios srities ribų ir viršyti savo esminių funkcinių apspręsti, kurie objektai bus pažinūs, ir kuriomis subjektyviomis minties formomis bus galima naudotis.

Antra, formaliai neigiamą socialinio sąlygojimo pobūdį reikėtų suvokti dar ir ta prasme, jog tik vienas socialinio sąlygojimo tipas yra *visur ir visada neišvengiamas*: kol žmonės gyvena drauge ir naudojami bendromis žiniomis, jų mąstymas *būtinai* paklūsta *šiam* neigiamam ir formaliam socialinio sąlygojimo tipui. Taip, galimi ir kiti socialinio sąlygojimo tipai, tačiau jie nebūtinai, jų galima išvengti, atsikratyti, išsižadėti. Vis dėlto tas socialinio sąlygojimo tipas, kuris atrinkdamas neigia ir neigdamas atrenka mąstymo objektus bei formas, yra *neišvengiamas* tol, kol žinojimas yra susijęs su bendruomeniniu žmogaus kaip žinančiojo kontekstu.

Tiek tradicinė, tiek lyginamoji idėjų istoriografija ugdo lankstesnę požiūrį į priežastinius ryšius, saistančius mintį ir visuomeninę aplinką, kurioje toji mintis randasi ir pavidalinasi. Kartais nusveria viena, kartais – kita pusė, tačiau pasitaiko ir abipusės pusiausvyros tarpsnių. Vienaip politinės ideologijos veikia paprastą liaudį, kitaip – intelektualus. Šie sąvokas gamina, anie jas vartoja. Arba paimkime medžiaginių siekių dinamiką: vienus ji sąlygoja tiesiogiai (kaip, tarkim, marksizmas proletariatą),

240 kitus – per įvairius tarpininkus (kaip nacistinis režimas Heideggerį jam suteikdamas rektoriaus postą). Komunistų partijos manifestą juk parašė ne pusbasis anglies šachtų darbininkas, o du gerai išsimokslinę vyrukai, kurių vienas dar ir turtų nestigo. Nacionalsocialistai savo jaudulingomis prakalbomis apie grynąją arijų rasę ir didįjį tautos uždavinį tarpukario Vokietijoje sugebėjo įtikinti plačiąsias mases, bet ne mokslininkus, ne šviesuomenę, kurių dauguma, įtūžio ir nusivylimo pagauti, pulkais traukė užjūrin, kuo toliau nuo nacistinio-fašistinio lagerio. Permainingas episteminių ir socialinių veiksnių išsidėstymas taip pat matyti istorinėje jausmų ir vertinimų ritmikoje, atsikartojančioje romantizmo ir racionalizmo laikotarpių kaitoje¹¹⁹. Jausmų epocha kuopinę sąmonę valdo kitaip negu blaivaus proto amžius. Šių svyravimų ir nepastovumų, aptinkamų faktiškoje socialinio sąlygojimo eigoje, iš akių nederėtų išleisti.

Aptariant socialinio sąlygojimo ypatumus būtina prisiminti ir apdairiai vertinti kitą Schelerio aksiomą, esą žinojimas visomis savo apraiškomis yra socialinio pobūdžio. Šiuo atveju įsidėmėtinas ne žinių „salygotumas“, o „socialumas“. Kai kurie faktai akivaizdžiai priešinasi aistringam Schelerio tvirtinimui, esą „socialinis visų žinojimo, mąstymo, stebėjimo ir suvokimo formų pobūdis yra neabejotinas“¹²⁰. Ginčą kursto pasakymas „visų formų“, kadangi žodžiui „visų“, matyt, priskiriama absoliuti, o ne santykinė reikšmė, kai, pavyzdžiui, kalbama apie visus tam tikros baigtinės klasės narius. Tezė, skelbianti apie visuomenines visų minties formų ištakas, remiasi trimis prielaidomis, kad: pirma, pavieniam socialinės grupės nariui neduotas joks objektas, kuris nebūtų pažinus ir kitiems tos pačios grupės nariams; antra, pavieniam socialinės grupės nariui negalima jokia minties forma, kuri nebūtų galima ir kitiems tos pačios grupės nariams; trečia, abejos aplinkybės tarpusavyje yra susijusios taip, jog dėl ypatingų, tik pavieniam asmeniui pažinių objektų nebuvimo nesama ir

¹¹⁹ Žr. paskutinės skirsnio „Eksperimentinis žinojimas“ paskraipas.

¹²⁰ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 72.

ypatingų, pavieniam asmeniui būdingų mąstymo formų, ir atvirkščiai, dėl ypatingų, tik pavieniam asmeniui būdingų mąstymo formų nebuvimo nesama ir ypatingų, tik pavieniam asmeniui pažinių objektų.

Bendruomeninėje aplinkoje įmanomi tik bendruomeniniai dariniai, vadinasi, grynai socialinėje terpėje fenomenologinės individualumo užuomazgos neįmanomos, jų derėtų ieškoti pačiame individualume, – net ir galiausiai pripažįstant, jog asmuo neišvengiamai skleidžiasi tiek draugijoje, tiek vienvietėje. Jei minėtoji tezė iš tikrųjų – tegul ir nejučiom – Schelerio grindžiama šiomis trimis prielaidomis, tenka su ja nesutikti; beje, manau, ir pats autorius ja nebūtų buvęs itin patenkintas, jei tik kruopščiau būtų pasvėręs savo tyrimų, nukreiptų į dalykinę žinojimo sociologijos problematiką, rezultatus.

Nagrinėjame Schelerio samprotavimus iš metafizikos sociologijos, skirtus reiškiniui, kurį pavadinau „išcentrine metafizikos plėtra“, turėdamas omenyje išorinę socialinę metafizinės sistemos sklaidą pradedant asmeniniu sistemos autoriumi, išminčiumi, ir baigiant tokiais nuolatos plėtėjančiais visuomeniniais dariniais, kaip mokykla, elitas, tauta, kultūra bei etas. Matėme, jog šeleriškosios sociologinės metafizinio žinojimo analizės pagrindas ne kur kitur, o pavieniame asmenyje. Schelerio, kaip ir mano, supratimu, „pasaulio visuma tėra visuma, teoriškai galinti atsiverti asmeniui“, nes „visiškai nuodugnus pasaulio vaizdas gali būti duotas tik pavieniam, konkrečiam asmeniui!“¹²¹ Taigi metafizinių žinių šaltinis nėra socialinis visais požūriais, ir tik tuomet, kai metafizika kaip individualios ir savitos mąstysenos sukurtas idėjų pasaulis iškeliama viešumon ir perteikiama platesniam žmonių ratui per mokyklas, draugijas bei kitokius kultūrinius sambūrius, tik tuomet ji įgauna socialinį pobūdį.

Esminė problema – ar socialinio visų minties procesų ir formų sąlygotumo *visuotinum*as tolygus to paties sąlygotumo *visapusiškumui*? Scheleris, dar tik mėginantis sudėlioti pagrį-

¹²¹ Ten pat, p. 94–5.

- 242 dinius žinojimo sociologijos orientyrus, pernelyg dviprasmiš – beje, visai pamatuotai. Šios problemos sukuriuose sprendžiamas individualaus, originalaus ir laisvo mąstymo likimas. Kad ir kokia sudėtinga būtų visuomeninių santykių lygtis, mąstymas socialinės genezės požiūriu visuomet liks nežinomasis dydis.

Drauge su Scheleriu gvildendami tikybinio žinojimo ypatybes, išvydome, jog dievybės idėjų, kurias puoselėja *homo religiosus*, socialinį sąlygotumą priešpriešindamas dievybės idėjoms, kurias puoselėja „šeimos, genties, kaimo ir liaudies tradicijos“, socialiniam sąlygotumui Scheleris pareiškė, jog pirmosios „socialiai sąlygotos yra daug mažiau“ negu antrosios¹²². Bet jeigu mažiau, jeigu ne taip smarkiai, vadinasi, ir ne visai, nevisapusiškai. Tiesą sakant, esu linkęs pripažinti netgi radikalesnę išvargą, pagal kurią kuo asmens tipas artimesnis *homo religiosus* tipui, tuo šiam tipui savybingas dievybės pažinimas ir suvokimas yra originalesnis ir neprilygstamesnis visuomeninių sąlygų, kuriomis asmeniui tenka gyventi ir skelbti savo tikybinės nuostatos, atžvilgiu. Šie svarstymai aiškiau rodo, kodėl paprasta liaudis tikrus pranašus pasitinka kaip nelauktą staigmeną, o jų žinią priima kaip neatidėliotiną iššūkį ar net „provokaciją“, išryškinančią egzistencinio apsisprendimo būtinybę – atsiliepti į religinio šauklio ar pranašo raginimus, patikėti dieviška jo žodžių kilme arba ją atmesti; tik taip religinio vado idėja ir idealas, kurį žmonijos istorijoje ikūnijo, tarkim, Mozė, vedęs aikštingąją Izraelio tautą per Sinajaus dykumą, įgauna visą prasmę.

Kitas sunkumas, su kuriuo, kartkartėmis neišvengdamas sociologistinio požiūrio, Scheleris susiduria – istorinė kultūrinė genijaus problema, žmogaus, kuris, anot Schelerio, „atsiranda kaip ‚meteoras‘“¹²³ Toji trijulė – metafizikas, *homo religiosus* ir genijus tampa įvairių idėjinių sąjudžių, srovių bei krypčių autoriais ir varikliais, aplink juos tarytum apie individualius dvasinės energijos židinius buriasi ištisos socialinės grupės, sudarančios savitus intelektualinės traukos laukus. Šių, nepaprasta

¹²² Ten pat, p. 82–3.

¹²³ Ten pat, p. 69.

kūrybine skvarba, įtaiga ir stiprybe pasižyminčių istorinių asmenybių (ką jau kalbėti apie idealius jų tipus), savyje atradusių ir išsiugdžiusių neeilinių mąstysenos, stebėsenos ir jausenos sugėbimų, – šių žmonijos etalonų dvasinės veiklos nevalia kildinti tik iš socialinių veiksnių; reikia pripažinti, kad greta tokių veiksnių išvelgtini dar ir grynai individualūs dvasiniai veiksniai, paliekantys gilų, neišdildomą pėdsaką vingiuotoje idėjų istorijos raidoje.

Taip pat skaudus smūgis teiginiui, esą visos žinojimo formos yra socialinio pobūdžio, suduodamas tuomet, kai į akiračio vidurį patenka mistinis žinojimas. Fenomenologiškai aprašydamas šią žinojimo atmainą, Scheleris pastebėjo, kad „mistinio mąstymo tipas, galima sakyti, yra tikras kalbos ir formalizuotos raiškos priešas“¹²⁴. Be abejonės, taip ir yra. Vis dėlto Scheleris nepaminėjo kitos lemtingos aplinkybės: mistinis mąstymas sunkiai tesuderinamas su žmonių bendrabūviu. Toks mąstymas rutuliojasi, Schelerio tvirtinimu, iš „perdėm individualizuoto ir izoliuoto, atsiskyrėliško polinkio“ ir lieka „iš principo [...], neapsakomas“¹²⁵. Vadinasi, galime pagrįstai teigti, jog mistinis žinojimas yra iš prigimties nebendruomeniškas ir neperteikiamas, jis duotas tiktai pačiam mistikui, ir daugiau niekam kitam.

Visus ką tik minėtus atvejus laikau rimta priežastimi manyti, kad ne visos žinojimo formos yra socialinio pobūdžio, o tik kai kurios; ir tos formos, kurios yra socialinio pobūdžio, dažnai tokios yra ne visai. Dėl to ir socialinio minties sąlygojimo dėsniai, net ir suprantant juos kaip tam tikrą epistemologinę normą (išskyrus neigiamąjo atrankinio pobūdžio sąlygojimą, kuris yra visuotinis), taikytini tik „daugumai atvejų“¹²⁶, ir jokių būdu ne visiems. Kaip matėme, būtent tokie, Schelerio apskaičiavimais, yra formalių mąstymo tipų, kuriuos lemia klasinė padėtis, pasklidimo visuomenėje mastai.

¹²⁴ Ten pat, p. 76.

¹²⁵ Ten pat.

¹²⁶ Ten pat, p. 169.

*Žinojimo sociologija –
mokslas pusiaukelėje*

Žinojimo sociologijos apibrėžimas

Metas apibendrinti iki šiol nuveiktą darbą, metas pateikti *bandomąją* šeleriškosios žinojimo sociologijos apibrėžimą, jos teorinę esmę išsakant kiek įmanoma glausčiau:

Žinojimo sociologija išryškina bendruomeninį žinojimo pobūdį ir atskirų atvejų tyrimais parodo, kaip šis pobūdis, grindžiamas žinių priklausomybe nuo žmonių jungimosi formų, reiškiasi tikrojoje kultūrų istorijoje.

Jos metodika remiasi nuodugnia esminių – materialių ir formalių – apriorinių žinių (apie žinojimą, kultūrą, istoriją, visuomenę, įskaitant šių esminių darinių tarpusavio sąsajas) sinteze, empirinėmis faktinėmis žiniomis apie socialinę-kultūrinę istoriją bei plataus masto žiniomis iš gretutinių mokslo sričių (žmogaus biologijos, raidos ir mąstymo psichologijos, eksperimentinio mokslo metodologijos ir t.t.).

Jos uždaviniai – ir teorinio, ir praktinio pobūdžio. Pirma, ji siekia kuo aiškiau įvardyti ir apibrėžti žinojimo bei visuomeninio konteksto sąveiką lemiančius dėsnius, antra, stengiasi kuo moksliskiau paaiškinti socialines epistemines nūdienio pasaulio sąrangas, kad šiose dalyvaujantys žmonės, viena, pažintų ir įvertintų bendruomenines savo žinių aplinkybes ir, antra, mąstydami išsivaduotų iš žalingų socialinio sąlygojimo įtakų – įvairių išankstinių nuostatų, apgaulių bei ideologijų.

Kaip matyti iš paskutinės apibrėžimo eilutės, nūdienos žmogui, įsinarpliojusiam į painų visuomeninių poveikių tinklą, kuris įvairiausiomis socialinio-inžinerinio valdymo priemonėmis

apraizgo ne tik išorinį kūno pasaulį, bet ir vidinį dvasios, – tokiam žmogui žinojimo sociologija virsta savotiška *soteriologija*, žinojimu, kuris vaduoja individą iš vergavimo prasimanymams, laisvą asmenybę gniuždantiems visuomenės stabams ir saugo nuo išoriškai primestų bei įdiegtų socialinio aklumo ir patiklumo formų, kurios tiesiogiai ar netiesiogiai stabdo ir slopina savarankišką, kritišką mąstymą¹.

Liko tik atsakyti į klausimą, ar Schelerio žinojimo sociologija yra filosofinis dalykas. Pats autorius apie tai niekur nešneka. Apskritai Schelerio filosofijos sampratą būtų galima vadinti „esencialistine“. Anot jo, filosofija – tai mokslas, tiriantis apriorines sintetines (būtinąsias) esmes. „Tokia“ filosofija atspindėtų tik dalį žinojimo sociologijos, kurios tačiau nevalia vadinti ir grynai eksperimentiniu mokslu, kadangi, nors ji ir domisi konkrečiais faktais, šie vis dėlto sudaro tik vieną ir anaip tol ne didžiausią jos dalį.

Trečias ir, mano galva, tinkamiausias būdas, jei tik norima nenutolti nuo epistemologinių paties Schelerio kategorijų, moksliniam žinojimo sociologijos statusui suprasti – tai pasitelkti „meta-

¹ Negaliu atsispirti pagundai ir nepacituoti H. Laurence'o Rosso minčių apie sociologiją kaip apie laisvąjį, humanitarinį mokslą, kurios nepaprastai tiksliai apibūdina šviečiamuosius žinojimo sociologijos uždavinius: „Laisvųjų menų puoselėjamas švietimas siekia ugdyti savarankišką mąstymą ir laisvą dvasią, ir kaip tik čia sociologijos mokslas suteikia svarbią progą. Sociologija trokšta, kad laisvųjų menų studentas įsidėmėtų tokį dalyką: labiausiai žmogaus elgesį varžo ne geografinė, biologinė ar įgimti psichiniai gabumai, o kultūra, kuri veikia mūsų poelgius per socialines jėgas, kurias tik retai įsisažmoniname. Pirmas žingsnis, norint tapti laisviems, – tai suprasti mus veikiančių jėgų kilmę ir prigimtį. Šias jėgas pažinti – vadinasi, iki galo jomis nepasitikėti, įvertinti jų reikalavimus, atsižvelgiant į mūsų pačių kaip protingų būtybių poreikius bei tikslus. Jeigu suprasime kultūrinius priesakus ir nuspręsimė, jog jie yra geri ir tinkami, tai galėsime jiems paklusti, žinodami, kad jie veiksmingai tarnauja mūsų reikmėms. Antra, jeigu nuspręsimė, jog kai kurie iš minėtų priesakų yra blogi, galėsime pasinaudoti savo laisve ir jiems pasipriešinti. Laisvas ir savarankiškas žmogus, laisvųjų menų švietimo idealas, yra [...] tas, kuris renkasi – sutikti ar nesutikti su tam tikrais reikalavimais, remdamasis išlavintu savo mąstymu. Pamatuotas visuomeninės santvarkos vertinimas, pažinimas ir supratimas, kuriuos dovanoja sociologijos mokslas, gali virsti neįkainojamu pranašumu įgyvendinant šį apsišvietusio žmogaus uždavinį“ (*Perspectives on the Social Order*, p. 5–6).

248 fizinio dalyko“ sąvoką, kuri, regis, apima ir filosofines būtinybės išvalgas, ir empirines tikimybės tiesas, duotas sociologijai, istoriografijai, antropologijai bei kitiems panašiams mokslams. Nors žinojimo sociologijos nederėtų vadinti apskritai metafizika, nes pastaroji reiškia išsamų pirmąpradžių visatos sąrangų ir pagrindų apmąstymą *visais galimais požiūriais*, o žinojimo sociologija naudoja tik vieną žiūros tašką, tegul ir metafizinį, iš kurio nagrinėjamas socialinis žmogaus pasaulio pjūvis. Vadinasi, žinojimo sociologijos autorius nėra tik filosofas ir nėra tik sociologas – jis veikia ir kaip filosofas, ir kaip sociologas, ir kaip antropologas, ir kaip istoriografas, ir kaip..., trumpai tariant, žinojimo sociologijos autorius yra *metafizikas*.

Tai paaiškintų, kodėl Scheleris mano, jog žinojimo sociologija – darsyk cituoju – atveria „vartus į *griežtai metodinį metafizinį mąstymą* ir galvojimą“². Tai paaiškintų ir, sakykim, kritiškus mąstytojo Karlo Mannheimo atsiliepimus apie Schelerį kaip apie mokslininką, kuris „troško kuo tiksliau atspindėti naująją perspektyvą, kurią suteikia žinojimo sociologija, tačiau tik tiek, kiek ji atitiko jo paties ontologiją, metafiziką ir epistemologiją“³.

Išties galima ginčytis, ar *vienoks* ir *kitoks* ontologinis priedas iš tikrųjų nusipelno vietos žinojimo sociologijoje ir ar jis apskritai yra teisingas. Tačiau negalima nepastebėti, kad žinojimo sociologija, remiantis moksliniu ir metodologiniu jos apibūdinimu, yra *metafizinis dalykas*, – be šio patikslinimo *šeleriškosios* žinojimo sociologijos projektas netenka ne tik pradinio savo užmojo, bet ir to iš savo įkūrėjo paveldėto probleminio įkarščio, to egzistencinio temperamento. Galiausiai juk esama daug galimų žinojimo sociologijos sampratų, apibrėžimų, jų variantų ir alternatyvų, tačiau jeigu norima išsaugoti tą patį dalyką, kuriam Scheleris nukalė terminą „Wissenssoziologie“, būtina išsaugoti metafizinį jo braižą, net jeigu tai reikštų šimteriopą jo peržiūrėjimą ir kritišką pervertinimą (įskaitant patį Schelerį).

² Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, p. viii–ix.

³ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, p. 311.

Galų gale pati žinojimo sociologija įkūnija tam tikrą žinojimą (!), kurį pavadinčiau *synthetic* dėl ryškaus polinkio į episteminę eklektiką, apimančią daugybę idėjų ir požiūrių, kurie vienaip ar kitaip susiję su bendruomeninio gyvenimo ir žinojimo temomis bei kurie gali priklausyti labai skirtingiems mokslams ir metodikoms. Svarbiausias kriterijus – neskaitant to, kad išlaikoma pastovi tema, – kodėl žinojimo sociologija tiria vienus reiškinius, o ne kitus, grindžiamas ne tuo, kad tokie reiškiniai atspindi „apriorines būtinąsias esmes“, ar „idealius dėsnius, taisykles bei tipus“, ar „empirinius faktus“. Ne, kertinis žinojimo sociologijos tyrimų akmuo – tai sugebėjimas reiškiniuose išvelgti vidinę reikšmę, suprasti, kaip viena sąranga rutuliojasi iš kitos, žodžiu, suvokti „daugybę prasmingų santykių“⁴. Kažin ar teorinius siekius galima apibūdinti dar plačiau, bendriau ir – paties mąstytojo atžvilgiu – dosniau. Turbūt ne. Todėl net ir šia prasme Schelerio žinojimo sociologija, regis, eina metafizikos pėdomis, pradėdama ten, kur prasideda nuostaba.

⁴ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 42, 128.

Žinojimo sociologija: projektas ar retrojektas?

Susipažinus su Schelerio žinojimo sociologijos samprata, išdėstyta apybraižoje *Probleme einer Soziologie des Wissens*, kilo noras imtis trijų skirtingų uždavinių, leisti ieškoti trimis skirtingomis linkmėmis. Pirma, palengva, bet tvirtai įsitikinau, kad minėtasis veikalas toli gražu neatspindi visų Schelerio tyrimų, skirtų mišriai sociologinei ir epistemologinei problematikai, masto ir apimties. Siekiant užsibrėžto tikslo, žodžiu, norint išskleisti nuodugnesnę ir išbaigtesnę šeleriškosios žinojimo sociologijos panoramą už tą, kuri pateikta *šioje* knygoje, būtina kruopščiau išnagrinėti tokius Schelerio traktatus, kaip „Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung“, „Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens“, „Liebe und Erkenntnis“, „Prophetischer order marxistischer Sozialismus“, „Arbeit und Weltanschauung“ ir t. t.⁵, taip pat apybraižą *Erkenntnis und Arbeit* ir atitinkamus skyrius iš *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Tačiau anksčiau ar vėliau tokie platūs tyrimai baigtųsi arba visų filosofinių Schelerio raštų sąvadu, arba beviltiškomis pastangomis sujungti į sistemą tai, ko pats Scheleris niekada nepateikė kaip darnios teorinės visumos. Todėl minėto projekto teko atsisakyti.

Manau, reikėtų įdėmiau išsiklausyti į šeleriškąją sąvokų „pasaulėžiūra“, „socialinė aplinka“, „etas“, „kuopinis asmuo“ ir t. t. vartoseną, nustatyti jų svarbą ir paskirti bendroje Schelerio

⁵ Visus šiuos darbus galima rasti Maxo Schelerio raštų tome *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*.

epistemologijos, ypač žinojimo įsisavinimo, teorijoje. Tai viena iš krypčių, kuria galėtų pasukti šia knyga prasidėję, bet nesibaigę, tyrimai – tęstini ateityje, tinkamai progai pasitaikius.

Antrasis uždavinys būtų gerokai drąsesnis ir ambicingesnis, bet kartu bendresnis ir pradmeniškesnis. Šio mokslinio sumanymo šerdį sudarytų daugelis tyrimų, kuriais būtų siekiama *suvienyti pagrindines žinojimo sociologijos temas ir perspektyvas*. Visa tai didžiąja dalimi būtų susiję su vadinamosiomis „formaliosiomis žinojimo sociologijos problemomis“. Čionai nederėtų apsiriboti tiktai Scheleriu ar kuriuo nors kitu pavieniu autoriumi, priešingai, reikėtų ieškoti teorinių žinojimo sociologijos kaip atskiro, bet sykiu vientiso dalyko pagrindų ir šiuos atitinkančių mokslinių metodų. Kartu reikėtų pasiteirauti, koku būdu sociologija ir epistemologija kaip dvi gana savarankiškos mokslo šakos gali sąveikauti ir bendradarbiauti, koku požiūriu gali turėti ir studijuoti bendrą objektą bei koku mastu vienos stebimi ir nagrinėjami reiškiniai gali aprėpti kitos stebimus bei nagrinėjamus reiškinius. Toks būtų antrasis uždavinys, kurio įgyvendinimas, tikiuosi, – netolimos ateities reikalas.

Viena vaisingiausių žinojimo sociologijos sričių, kurią tiriant būtų galima tikėtis įdomių mokslinių rezultatų, laikyčiau gimtąsias (ir ne vien gimtąsias) kalbas, sudarančias kuo palankiausią terpę, kurioje bendruomeninis, asmeninis ir episteminis žmogaus lygmenys sąveikauja kuo įvairiausiai ir sudėtingiausiai būdais. Tai ir būtų trečiasis uždavinys. Iš tikrųjų kalba yra tas gyvasis įrankis, kuriuo žmogus, skverbdamasis į visuomeninius procesus ir sąrangas, naudojami kaip bendro, kuopinio žinojimo priemonė. Be to, pats kalbos faktas, mano galva, savaime byloja dvilypę žmogaus prigimtį, išsišakojančią į *ανθρωπος νοικος* ir *ανθρωπος πολιτικος*. Pasitelkus paties Schelerio terminiją, kalba priskirtina bendruomeninių veiksmų grupei⁶. Juk kalbos *raison d'être* yra skatinti tai, kas savitarpiška, bendruomeniška, visuomeniška. Vadinas, nuodugniai tyrinėjant kalbos reiškinį, neišven-

⁶ Žr. pirmąsias šios knygos skirsnio „Socialinė fenomenologija: keturi esminiai žmonių jungimosi būdai“ pastraipas.

252 giamai gilinamasi į gausias šių dviejų žmogaus prigimtines lygmenų – bendruomeniškumo ir mintiškumo – sąveikos formas ir taip vykdomas kertinis žinojimo sociologijos uždavinys.

Vis dėlto Schelerio žinojimo sociologijos kontekste kalba minima tik retkarčiais, jai skiriami atsitiktiniai, probėgšmais išsakyti komentarai bei pastabos, ji taip ir netampa pakankamai svaria tema, nusipelnančia savarankiškų, sistemingų tyrimų moksliniame žinojimo sociologijos bare. Tokio domėjimosi „filologiniais“ klausimais stygiaus Scheleris nei argumentuoja, nei paaiškina, su juo tiesiog susiduriame tekste. Nors išties esama nemažai padrikų užuominų apie kalbą, kaip antai teiginys, kad „kiekvienas žinojimo tipas plėtoja savo ypatingą *kalbą* ir *stilių*, kurių pagrindu jis yra formuluojamas“⁷, arba kad visuotinis viduramžių katalikų Bažnyčios lotynų kalbos taikymas mokslo atveju naujaisiais amžiais įkvėpė ieškoti bendros tarptautinės terminijos⁸. Tačiau tokios pabiros mintys toli gražu neprilygsta uoliam mėginimui nuodugniau apibūdinti socialinį episteminį kalbos pobūdį. Schelerio užuominas apie kalbą būtų galima palyginti su savotišku intelektualiu impresionizmu, stokojančiu apibrėžtumo ir dalykiškumo. Sociologinei kalbos analizei dar stinga to reljefiškumo, kurį Scheleris meistriškai rodo nagrinėdamas kitas žinojimo sociologijos problemas.

Bendresniu ir abstraktesniu lygmeniu kalbą derėtų sugretinginti su žinojimo ir socialinės aplinkos kategorijomis, keliant tokius klausimus: „Kodėl žinojimui reikalingos (išorinės) raiškos priemonės?“, „Kodėl esama tokio raiškos tipo, kaip kalba?“, „Ką reiškia tokie asmeniniai įvardžiai, kaip *tu*, *jis*, *ji* arba *jie*, ir kodėl apskritai esama tokių žodžių?“ Be to, kodėl, turint omeny, kad egzistuoja viena kalbos esmė, vadinasi, tam tikra prasme egzistuoja *viena* pamatinė kalba, – kodėl pasaulyje esama *daugybės* kalbų? Ar iš tokios gimtųjų kalbų daugybės atsiranda ir istoriškai bei kultūriškai savitų mąstymo būdų daugybė? (Ar šis atradimas yra papildomas pagrindas galvoti, jog „visiškai pastovaus požiūrio į pasaulį“ samprata yra klaidinga?)

⁷ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 76.

⁸ Ten pat, p. 110.

Na, o konkretesniu lygmeniu derėtų ištirti atskiras pavienių kalbų apraiškas, išnagrinėti gramatines, morfologines, sintaksines bei semantines jų sandaras ir visa tai susieti su bendruomenėmis, tautoms, kultūroms ir galbūt ištisoms civilizacijoms būdingomis pasaulio suvokimo, pažinimo, stebėjimo bei išgyvenimo formomis, kurias įsisavina įvairios žmonių grupės, drauge gyvenančios ir patiriančios bendrą pasaulį per *bendrai* mokamos ir vartojamos kalbos prizmę.

Kodėl viena nacija ar tauta kartais priversta skolintis žodžių ir posakių iš kitos tautos kalbinio lobyno, kodėl ir kokiū būdu pastaroji įstengia pirmosios reikmę patenkinti? Tyrinėdamas svetimas kalbas, anksčiau ar vėliau žmogus aptiks ne vieną žodį, kuriuo nusakomi daiktai ir reiškiniai jo paties gimtąja kalba net neišvardijami – taip atsitinka dėl to, kad anie daiktai ir reiškiniai neduoti ribotame ir baigtiniame pasaulyje, kuriame kvėpuoja, mąsto bei juda jis pats ir jo tėvynainiai. Be to, susidurdamas su tokiais žodžiais ir galbūt pirmąkart atkreipdamas dėmesį į objektyvius jų atitikmenis, žmogus sužino kažką apie tikrovę, kurią savo ribotame ir baigtiniame pasaulyje kadaise stebėjo ir galbūt tebestebi tam tikros socialinės grupės, vartojančios tuos žodžius ir jais perteikiančios savo *žinias*, pagrįstas tiek asmenine, tiek bendra patirtimi⁹. Pavyzdžiui, praeityje galėjo būti įvardytos kultūrinės įstaigos, pareigos, socialiniai sluoksniai, priedermės, teisės bei privilegijos, elgesio taisyklės, politinės normos ir kitos visuomeninio gyvenimo formos, lydėjusios tam tikrą istorinės civilizacijos laikotarpį, bet slenkant amžiams pamažu išnykusios, – formos, apie kurias bent iš dalies dabar žinome todėl, kad išnaudojome istorinę-kultūrinę galimybę pramokti kalbų, tegul tik rašto pavidalo, kuriomis buvo išdėstytos praeities kartų mintys, kadaise pagavusios ir įamžinusios minėtų dalykų būtį ir esmę – dalykų, kurių jau seniai nebeturime.

⁹ Žr. Louis Hjelmslev, *Kalba: Įvadas*, p. 73.

Aptariant su žinojimo *dinamika* susijusią problematiką nederėtų pamiršti, jog didžiąja dalimi būtent per kalbą, ypač per rašytinį žodį, galima sukaupti milžiniškas žinių atsargas ir perduoti jas iš vienos kartos į kitą, pasakojant apie įvykius bei nutikimus, kurie galbūt niekada nebepasikartos, nebus tiesiogiai patirti, kitaip tariant, ateities kartoms sudarant sąlygas pažinti praeitį ir taip gana smulkmeniškai išiminti žmonijos istoriją. Iš tikrųjų rašytinis žodis kaip kalbinė pažintinė priemonė yra toks svarbus įgyjant žinių apie praeitį, jog neretai atsitinka taip, kad vėlesniais amžiais gyvenęs arba tebegyvenantis žmogus gali sužinoti ką nors apie praeities įvykius, ko, tarkim, nežinojo žmonės, istoriškai gyvenę daug arčiau tų laikų, kai atsitiko anie įvykiai. Nūdienos istoriografai, pavyzdžiui, kruopščiai ištyrinėję daugybę senovės kapaviečių ir iššifravę įvairius rankraščius ar akmens įrašus, šiandien gali pasigirti žina, kur kas daugiau apie senovės Egiptą negu, tarkim, Tacitas ar kuris nors kitas klasikinis arba helénistinis istoriografas.

Jeigu šiek tiek pakeistume tyrimų perspektyvą ir žvilgsnį nukreiptume į vieną kurią nors visuomenę ir jos narių kalbą, bemat atsivertų dar vienas studijų laukas. Būtų galima nubrėžti ne vieną lygiagretę tarp įvairių socialinių sluoksnių, jiems būdingų kalbinių skirtumų bei dažniausiai taikomų žinojimo formų. Pavyzdžiui, kodėl postmoderniame angliškame pasaulyje girdime tokius pasakymus: „I was unable to process that professor's lecture“ arba „Can't you retrieve this from your memory“¹⁰?

¹⁰ „Aš nesupratau to dėstytojo paskaitos“ ir „Nejau negali prisiminti“. Tyčia pateikiau angliškus pavyzdžius, kuriuose labai vaizdžiai atsiskleidžia technologinių žinių ir atitinkamų sąvokų įsiskverbimas į kasdienybės pasaulį ir jame tarpstančias kalbos formas. O tikro *lietuviško* kompiuterinio žargono dar neturime (nors tai tikriausiai tėra laiko klausimas), nes vartojami arba angliški terminai su lietuviškomis priesagomis, arba lietuvių kalbos žinovų pasiūlyti norminiai vertiniai, kurie sudaryti pagal bendrinės lietuvių kalbos taisykles. Taip pat žr. Jean-François Lyotard'o *Postmodernų būvį*. Šiame veikale autorius ypač pabrėžia tai, kad per pastaruosius penkiasdešimt metų dauguma „pažangiausių“ mokslinių laimėjimų susiję su kalba (naujausi ir svariausi atradimai padaryti kaip tik tokiose srityse, kaip fonologija, lingvistikos teorija, ryšiai, kibernetika, šiuolaikinė algebros teorija, kompiuteristika, informatika ir programavimas, duomenų bazių kūrimas, telematika ir pan.).

Ar nebus taip atsitikę todėl, kad vyraujančios mąstymo paradigmos dabartinėje visuomenėje kyla ne iš kur kitur, o iš kompiuterių mokslo ir kibernetinių technologijų?

Ką pagalvotų antikos žmogus, perkeltas į mūsų dienas ir supažindintas su žodžiais „masinės informacijos priemonės“, „faksas“ arba „modemas“? Tačiau mes puikiai suprantame, *ką* reiškia šie žodžiai, nes gerai žinome, kas *jais* reiškiamas. Kiekvienas minėtųjų žodžių, kartu paimti, atspindi tam tikrą žinojimo tipą, kuriuo mes, postmoderniojo pasaulio gyventojai, naudojames *bendrai*. Kalba atsiveria kaip tiesiausias kelias ir paprasčiausias būdas, kuriuo galima išsiaiškinti, kokie objektai visuomenei yra pažįstami atliekant kokius minties veiksmus ir vartojant kokias mąstymo kategorijas.

Tikiuosi, man pavyko bendrais bruožais apibūdinti ir išskirti, nors ir probėgšmais, kai kurias kryptis, kuriomis sociologinės kalbos – kaip žinojimo ir bendruomeninio gyvenimo sankryžos – studijos galėtų žengti, vedamos žinojimo sociologijos, jei tik norima kuo tiksliau ir nuodugniau apibrėžti euristicinius šio dalyko siekius.

Apskritai žinojimo sociologijos kontekste Scheleris, atrodo, deramai neįvertina kalbos problemiškumo ir reikšmingumo. Toks filosofo poelgis, turiu pripažinti, mane gerokai stebina, – juk žmogus, perdėm pasinėręs į pranašiškas naujojo kultūrinio kosmopoliškumo ir kultūrinės Rytų–Vakarų sintezės, sutuokiančios Rytų ir Vakarų pasaulio suvokimo bei vertinimo sistemas, idėjas, žmogus, šaukliškai pakartojęs Schopenhauerio mintį apie „tauriją ir didžiąją diskusiją“, siekiančią anapus laiko ir erdvės, kurią plėtoja geriausi įvairių kultūros sričių žinovai metafizinėmis temomis, šis žmogus, regis, pamiršo, kad visi jie privalės kalbėti *savo* kalba ir naudotis *šia konkrečią kalbą* atitinkančiomis sąvokų schemomis, kurios atspindės esminį su konkrečia kultūra susijusios mąstysenos bruožą – štai kodėl mėginimas išversti gimtąją kalbą filosofijoje tam tikra prasme reikštų mėginimą *išversti pačią filosofiją*.

„Stengiatės suprasti, ką ir kaip galvoja kinai arba indai? Išmokite jų kalbas ir tik paskui leiskitės į pašnekesį su geriausiomis metafizinėmis tradicijomis ir geriausiais šiųjų žinovais!“ – tokį (tragišką, niekada iki galo neįvykdomą) raginimą pridėčiau prie kilnaus Schelerio siekio užmegzti filosofinį dialogą tarp metafizinių Rytų ir Vakarų tradicijų. Kadangi metafiziko sugebėjimas *perteikti* jam vienam būdingą intelektualinį pirmąradės visatos paveikslą iš esmės susijęs su jo vartojama kalba ir visais joje slypinčiais tiek neigiamais varžtais, tiek teigiamomis paskatomis stebint pasaulį iš vieno, bet ne iš kito taško, išskiriant vienus, bet ne kitus dalykus – kadangi yra būtent taip, Schelerio dialogas pasirodo esąs daug painesnis ir reiklesnis uždavinys, kurio neįvykdysi vien tik „skaitydamas daugiau knygų“. Tai uždavinys, kurio siekiant reikės įvaldyti svetimas kalbas, gyventi svetimoje kultūrinėje aplinkoje, perprasti svetimus papročius ir elgesio taisykles. Tiesa, beveik visi šie dalykai Schelerio minimi ir rekomenduojami; jis, pavyzdžiui, mano, kad savitvardos metodas yra viena iš filosofinio žinojimo sąlygų. Šis metodas, kaip žinoma, perimtinas iš budizmo. Trūkumas, kurį čia noriu iškelti, yra tas, kad Scheleris neplėtoja kalbos kaip socialinio reiškinių diskusijos, kuri, mano galva, žinojimo sociologijoje vis dėlto nusipelno ypatingo dėmesio.

Artėdamas prie pabaigos ir šių tyrimų atomazgos, dar norėčiau atkreipti dėmesį į keletą dalykų, kurie – perskaičius pagrindinį Schelerio tekstą ir apibendrinus jame išdėstytas esmines nuostatas – atrodo, reikalauja ne tik tolesnių filosofinių studijų, bet ir papildomo fenomenologinio stebėjimo bei tikslaus aprašymo:

(a) Galima šnekėti apie visuomenines žinias, kuriomis bendrai disponuoja socialinė grupė kaip nedalomas subjektas, bet taip pat galima šnekėti apie visuomenines žinias, kuriomis disponuoja kiekvienas individas skyrium kaip socialinės grupės narys. Ar pirmuoju atveju iš tiesų šnekama apie tikrą reiškinį, ar nebus taip, kad tai, kas savaime tėra minties abstrakcija, laikoma ontologiškai savarankiška įvykių eiga?

(b) Stebint gausybę būdų, kuriais gyvenimas ir mąstymas bendruomenėje veikia ir formuoja vienas kitą, anksčiau ar vėliau ima ryškėti paradoksas: nors ir tvirtinama, kad visuomeninė sandrąkla vienaip ar kitaip lemia, ką ir kaip mąsto jos nariai, vis dėlto ne mažiau akivaizdu, jog ne kas kita, o savita kiekvieno visuomenės nario gyvensena, pažinsena bei mąstysena lemia konkrečius istorinius, politinius, ekonominius, kultūrinius, žodžiu, tiek fizinius, tiek dvasinius visuomenės, kuriai individas priklauso, bruožus. Kitaip tariant, jeigu nariai būtų skirtingo kultūrinio temperamento, pripažintų skirtingas vertybes, jeigu proto galios ir dvasinės pastangos būtų kreipiamos kita linkme, visuomenė neišvengiamai įgautų kitokį pavidalą.

Būtent tokį požiūrį – čia pateikiamą tik kaip dalykinę iliustraciją – atkakliai gynė vienas prancūzų sociologinės mokyklos pradininkų Henri de Saint-Simonas, kuriam didžiausią rūpestį kėlė idėjų ir socialinių steiginių santykis. Visą jo mokymą persemelkusi mintis, jog socialinė sistema tėra konkrečiai pritaikyta idėjų sistema: „Tikybės, bendros politikos, dorovės ir viešosios tvarkos sistemos yra ne kas kita, kaip mąstymo sistemos taikymas įvairiais atžvilgiais“¹¹. Taigi aptardamas socialines bei politines permainas XVIII–XIX amžiaus Europoje, Henri de Saint-Simonas grindžia savo teiginį, kad visuomenės žinių lygis lemia socialinės santvarkos formą.

Tačiau kitas, ne mažiau reikšmingas prancūzų sociologinės mokyklos atstovas Émile'is Durkheimas – čia ir glūdi tikroji intriga – pateikia priešingą scenarijų, įrodinėdamas, jog pamatinės mąstymo kategorijos tėra perkeistos ir savaip pritaikytos pačios visuomenės kategorijos. Durkheimo argumentas maždaug toks: mintis priklauso nuo kalbos, kalba – nuo visuomenės. Todėl visuomenė įdarbina mąstymą kaip įrankį saviems tikslams siekti¹².

Vadinasi, tiek sociologijai bendrai, tiek žinojimo sociologijai atskirai anksčiau ar vėliau teks išraižyti arba galutinai susipainioti savotiško dualizmo pinklėse. Sociologo regėjimo taškas

¹¹ Henri de Saint-Simon, „Mémoire sur la science de l'homme“, p. 254; taip pat žr. Hermann Strasser, *The Normative Structure of Sociology*, p. 65.

¹² Žr. Émile Durkheim, *Elementarios religinio gyvenimo formos*, p. 158–62.

- 258 ir pats visuomeninis reginys neišvengiamai dvejinasi. Viena akimi jis mato „žmogų visuomenėje“, kita – „visuomenę žmoguje“¹³ ir niekaip šių dviejų vaizdų nesugeba suvesti į vieną.

O kaip yra iš tikrųjų? Ar, norint suprasti pavienių žmonių mąstyseną, būtina iširti bendro gyvenimo sąlygas, kuriomis augama, bręstama, įžengiama į pasaulį, ar, priešingai, norint suprasti socialinės būties ir veiklos formas bei stilius, būtina gilintis į konkrečius asmenis, skverbtis į individualios minties procesus, iš kurių ir išsirutulioja minėtosios formos bei stiliai? Beje, šis dialektinis ratas itin panašus į veikale *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* minimą problemą. Tenai su nuostaba Scheleris kalba, kaip sunku ar net neįmanoma žmogui būti doram, pirma nesuvokus vertinių pakopų hierarchijos, tačiau, norint suvokti vertinių pakopų hierarchiją, pirmiausia reikia būti doram. Be abejonės, šios loginės pinklės – savotiškas sokratiškosios etikos atgarsis. Nėra paprasta išnarplioti tokias sudėtingas, bet sykiu, regis, tokias kasdieniškas ir gyvenimiškas sąsajas.

(c) Net jeigu socialinis sąlygojimas ar lėmimas ir yra grynai atrankinio pobūdžio, šis procesas vis dėlto gali reikštis įvairiais būdais ir atlikti įvairius vaidmenis. Pavyzdžiui, socialinį sąlygojimą galima suvokti kaip „formaliai neigiamos“ paskirties procesą, lemiantį, kurie objektai bus *nepažinūs*; arba kaip „formaliai teigiamos“ paskirties, lemiantį, kurie objektai bus *pažinūs*. Be to, socialinę atranką galima suprasti ir kaip „ribojamos neigiamos“ paskirties procesą, lemiantį, kas bus *nepažinu* jau duotuose objektuose, arba kaip „ribojamos teigiamos“ paskirties, lemiantį, kas bus *pažinu* jau duotuose objektuose. Taip pat, žvelgiant iš kito taško, atranką galima traktuoti kaip „neigiamos iškreipiamos“ paskirties procesą, *nepateikiantį objektų tokių, kokie jie yra*, arba kaip „teigiamos iškreipiamos“ paskirties, *pateikiantį objektus tokius, kokie jie nėra*.

(d) Vis dar nėra iki galo aiškos sąvokų „socialinis“, „sociologinis“, „visuomeninis“, „bendruomeninis“, „savitarpiškas“ reikšmės ir jų tarpusavio skirtumai bei panašumai. Čia pageidautinas didesnis tikslumas.

¹³ Žr. Peter L. Berger, *Sociologija. Humanistinis požiūris*.

(e) Jeigu tiesa, kad žmogaus *žinojimo* apimtis, gelmė ir savitumas tiesiogiai atitinka to paties žmogaus *patyrimo* apimtį, gelmę ir savitumą, tai, atsižvelgiant į tai, jog patyrimas yra ankstesnis už pažinimą, pirmiau derėtų išnagrinėti socialinį patyrimo sąlygojimą ir gautus rezultatus laikyti būtina metodine socialinio žinojimo sąlygojimo analizės prielaida. Ar ne taip?

(f) Scheleris išplėtojo žinojimo tipologiją, į kurią įeina tokios mąstymo lytys, kaip tikyba, metafizika, mitologija, įprastinė kasdienė kalba ir panašiai. Šia tipologija, regis, norėta atspindėti, kaip žmogaus mąstyme randasi įvairių žinojimo tipų. Greta būtų galima išplėtoti ir kiek skirtingą žinojimo tipologiją, šįkart pabrėžiant ontologinę vieno ar kito žinojimo tipo reikšmę pačiam žmogui ir jo santykiui su aplinkiniu pasauliu. Šiame bare norėčiau aptarti „tikrąjį“, arba „autentiškąjį“, pažinimą bei iš jo kylančius ontologinius padarinius, lemiančius, kad tik tie asmenys, kurie vadovaujasi *autentišku* pažinimu, iš tikrųjų *dalyvauja* tikrovėje; arba „netikrąjį“, arba „iškreiptą“, pažinimą bei jo sukeliamus ontologinius padarinius, lemiančius, kad asmenys, kurie vadovaujasi *iškreiptu* pažinimu, *svetimėja* ir *tolsta* nuo tikrovės; arba „sąstingio ištiktąjį“, ar „paralyžiuotąjį“, pažinimą ir iš jo išsirutuliojančius ontologinius padarinius, lemiančius, kad asmenys, kurie patiria *tokį* sąstingį ir kenčia jo sukeltą psichinę dvasinę būseną, pasiduoda tam tikrai egzistencinei disorientacijai ar abejingumui, atsirandantiems iš individų nesugebėjimo užmegzti pažintinį ryšį su tikrove (tokios disorientacijos pasekmė – įvairios agnosticizmo, skepticizmo, reliatyvizmo ir kitokios epistemologinės fobijos).

Esu giliai įsitikinęs, jog psichinių ligų ir sutrikimų – bent jau daugumos – šaknys glūdi epistemologiškai įrstančiame ir išsiderinančiame mąstyme, kuris dėl įvairių priežasčių – dažniausiai gynybinio ir kompensacinio pobūdžio – sutrauko ryšius su pasauliu, praranda sąlytį su tikrove kaip pirmaprade ontologine duotybe, netenka išorės kaip nevaldomos, objektyvios realybės pojūčio.

Vietoj baigiamojo žodžio: žvilgsnis į ateitį iš praeities

Šioje knygoje, pateikdamas vieną iš galimų šeleriškosios žinojimo sociologijos aiškinimų, tikiuosi, nebūsiu į vieną krūvą suvertęs trijų dalykų: to, kas Schelerio iš tiesų pasakyta apie žinojimo sociologiją, interpretacijos (t. y. aprašymo), to, kas jo pasakyta, vertinimo (t. y. kritikos) ir to, kas jo nepasakyta, bet galėjo būti pasakyti, tolesnio svarstymo (t. y. plėtotės). Kiekvienas bandymas kritikuoti Schelerį ar ką nors kitą – jei tik apskritai elgiamasi nuoširdžiai ir apdairiai – privalo išsąmoninti šiuos skirtumus. Štai kodėl beatodairiškai pareikšti, esą Scheleris nesugebėjęs atskleisti ir įtvirtinti teorinių žinojimo sociologijos pagrindų ir to padaryti neįstengęs griežtai metodiniu, sisteminiu ir deramai „mokslišku“ būdu; pareikšti, esą vietoj problemų, įtrauktų į žinojimo sociologiją, jis turėjęs aptarti visai kitas problemas, ne tik neteisinga, bet ir kvailoka.

Kam, jei ne patiems filosofams spręsti, kokia bus jų filosofinių apmąstymų tema? Ar jie pasiekė, ko troško, – šitai galima nustatyti tik iš anksto susipažinus su intelektualiais jų siekais bei sumanymais. Tas pats tinka ir kiekvienam, norinčiam suprasti ir įvertinti Schelerio nuopelnus, tiriant visus tuos reiškinius, kuriuos jis subūrė po „žinojimo sociologijos“ vėliava, nes būtent šie reiškiniai sudaro *filosofinę problematiką*, o ne pastangos juos vienai ar kitaip klasifikuoti¹⁴. Koks gi buvo Schelerio tikslas, sėdant rašyti *Probleme einer Soziologie des Wissens*? Ogi toks:

¹⁴ Tiesą sakant, pavadinimai, kuriuos Scheleris skirtingomis progomis suteikia savo dalykui, visuomet lankstūs ir įvairuojantys; kartais skaitome „Soziologie der Erkenntnis“ arba tiesiog „Erkenntnissoziologie“, kartais susiduriame su „Soziologie des Wissens“ arba tiesiog „Wissenssoziologie“.

„Tai mėginimas atkreipti dėmesį į žinojimo sociologijos vientisumą [...] ir, svarbiausia, sistemingai išplėtoti tokio mokslo problemas, ne pretenduojant į visišką tokių problemų sprendimą, o tik smulkiai aptariant kryptis, kuriomis, autoriaus supratimu, reikėtų ieškoti sprendimų. Tai mėginimas įnešti kiek galima daugiau sistemingos vienybės į rapsodišką ir netvarkingą masę problemų, kurių vienos jau smulkmeniškai išnagrinėtos mokslo, kitos – tik pusiau išspręstos arba net neiškeltos, problemų, kurių šaknys glūdi pamatiniame socialinės žinojimo, jo išsaugojimo ir perdavimo, metodinio plėtojimo ir pažangos prigimties fakte“¹⁵.

Įsidėmėtina, kad šiame tekste nerandame mokslinių Schelelio laimėjimų apibendrinimo; greičiau jau atvirkščiai, jame aptinkame į ateitį nukreipto siekio apibūdinimą, lydimą *pastangų* „atkreipti dėmesį“, „nurodyti kryptį“, „aptarti“, „plėtoti“ ir visa tai daryti, nepretenduojant į „galutinį sprendimą“. Pagrindinę kibirkštį Schelerio tyrimui teikia filosofinė diskusija, einanti nuo to, kas „rapsodiška“ ir „netvarkinga“, prie to, kas „vieninga“, „sisteminga“ ir „smulkiai išnagrinėta“. Drįstu teigti, kad Scheleriu pavyko įveikti pirmąjį etapą, taip ir nepasiekus antrojo. Ir kažin ar kam kitam šitai yra pavykę. Filosofuodami ne tik pradedame nuo problemų, bet ir baigiame jomis. Scheleris čia ne išimtis.

Kodėl savo veikalą jis pavadino „Žinojimo sociologijos problemomis“, užuot pasitenkinęs trumpesniu ir paprastesniu variantu – „Žinojimo sociologija“? Galbūt dėl to, kad žinojimo sociologija – ir kaip objektas, ir kaip dalykas – problemas ne tik kelia, bet ir pati jas įkūnija. Turbūt galime nuskaidrinti kai kuriuos jos prieštaravimus, bet vargu ar įstengsime visiškai juos išsklaidyti. Žinojimo sociologija, matyt, iš esmės yra kiek skandalingas žmogaus proto užsimojimas, kurio idealas – aptikti tas gyvenimo akimirkas, kurios dažniausiai yra *pernelyg intymiai* ir *glaudžiai* susijusios su slėpinga žmogaus būtimi, kad šis galėtų nuo jų atitrūkti ir objektyviai jas gvildinti.

¹⁵ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 33.

Galimas daiktas, improvizuotas šėleriškosios žinojimo sociologijos pobūdis, jos polinkis į „srūvančias“ mintis ir „plūstančius“ apmąstymus, jos nesuvaldomas ryžtas ir gaivališkas troškimas aprėpti „žemę ir dangų“ šiam dalykui yra visiškai *natūralus*. Ar tai reiškia, kad žinojimo sociologija ir ateityje pasižymės organiškumu ir hipotetinėmis išvadomis? Jei taip, blogas ar geras tai dalykas? Ar ji niekada netiks į porą huserliškai filosofijai, puoselėjančiai nepriekaištingą griežtojo mokslo įvaizdį, ar niekada nesidrovės „akademinio bohemiškumo“?

Maxo Schelerio likimas, formuojant Vakarų filosofijos paveldą, yra dviprasmis: nūnai jo nepavadinsi pirmo ryškumo žvaigžde (pernelyg daug filosofijos istoriografijų jo visai nemini arba mini tik probėgšmais, dažnai labai paviršutiniškai); bet, jeigu Scheleriui vis dėlto skiriamas didėlesnis dėmesys, tai dažnai šitai daroma su ypatingu susijaudinimu, susižavėjimu, pripažįstant ir kartu apgailestaujant, netgi atvirai stebintis, kaip galėjo atsitikti intelektualinėje XX amžiaus istoriografijoje, kad toks genialus mąstytojas, tegul ir nevisiškai užmirštas, vis dėlto nepelnytai buvo išstumtas į antrą eilę. Panašiai dviprasmis ir žinojimo sociologijos likimas, dalyko, kurį apibūdinau metafora „mokslas pusiaukelėje“, „pusiaukelę“ suvokdamas kaip nuolatinę būklę, neįveikiamą, neatvedančią į kelio pabaigą, net nenumančią, kur ta pabaiga.

Dar tarpukario metais tokios (dabar klasikinėmis laikytinos) žinojimo sociologijos atmainos, kokias išplėtojo Maxas Scheleris, taip pat Karlas Mannheimas (nepaisant ženklų šių dviejų mąstytojų tarpusavio skirtumų), vertintos prieštaringai, bet dažniausiai neigiamai (reiškiant nepasitenkinimą, bet nurodant skirtingas priežastis). Tradiciškai pasidalijusiai į daugiau ar mažiau savarankiškas specializacijas Vakarų mokslui žinojimo sociologija pasirodė neįkandama, pernelyg mišri, daugialypė, sintetiška. Kas tai – sociologija, filosofija ar istoriografija? Formalus teorinis ar

empirinis dalykas? Tuometinė sociologija, univeristetinės sistemos naujokė, kovodama už vietą, pabrėžtinai atsiskirdama nuo filosofijos, istoriografijos, antropologijos, ekonomikos ir kalbotyros, žinojimo sociologiją laikė pernelyg filosofiška ir spekuliatyvia. Daugiausia tokių priekaištų susilaukė Scheleris, mažiau Mannheimas. Priežastis – suprantama, Scheleriui darsyk koją pakišo metafizika.

Nors savo pažintiniame straipsnyje „The Sociology of Knowledge“¹⁶, viename pirmųjų ir įtakingiausių bandymų žinojimo sociologiją pristatyti akademinei Jungtinių Valstijų publikai, Robertas K. Mertonas Scheleriui skyrė deramai vietos, vis dėlto Mannheimui jos atiteko keleriopai daugiau¹⁷; tai simboliška, kadangi ilgainiui būtent antrasis, o ne pirmasis pelnė tarptautinį pripažinimą, o angliškuose kraštuose dar ir šiandien, aptariant žinojimo sociologijos ištakas, Mannheimui suteikiamas gero kai svarbesnis istorinis vaidmuo negu Scheleriui. Šiaip ar taip, anuomet į socialinių mokslų draugę žinojimo sociologija įsileista tik susiaurinus teorinį jos akiratį, padarius ją „empiriškesnę“, ugingą, rapsodišką klausinėjimą, kuriuo degte degė pradinis šeleriškasis variantas, atvėsinus ir pakeitus šaltesniais, uolesniais, mikroskopiškesniais žvilgsniais į episteminės kasdienybės praktikas.

Likimo ironija: žinojimo sociologija – iš pradžių sumanyta kaip sintetinis, sudedamasis, kompleksinis mokslas *par excellence* – tuo metu pasirodė esanti pernelyg sintetiška, sudėtinga ir kompleksiška. Toji nesavalaikė sintezė netrukus buvo išanalizuota, išskaidyta ir dalimis paskleista po įvairias gretutines socialines bei humanitarines sritis.

Kai ką perėmė diurkheimiškai bei levibriuliškai tradicijai priklausanti kultūros antropologija bei lingvistika, tiriančios mintinės, simbolinės, kalbinės raiškos formas daugiau nevakarie-

¹⁶ Robert K. Merton, „The Sociology of Knowledge“, p. 494–6.

¹⁷ Be Schelerio ir Mannheimo žinojimo sociologijos veikalų, Mertonas dar išsamiau aptaria Ernstu Grünwaldo *Das Problem der Soziologie des Wissens* bei Alexanderio von Scheltingo *Max Webers Wissenschaftslehre*.

264 tiškose kultūrinėse aplinkose¹⁸; kai ką – sociolingvistika (įskaitant šnekos analizę bei komunikacinę etnografiją), daugiausia nagrinėjanti kalboje atsiskleidžiančius lyčių skirtumus, kiek juos lemia ypatingos vyro ir moters padėties visuomenėje¹⁹; kai ką – kasdienio gyvenamojo pasaulio fenomenologija, nuo griežtesnio, į tiesą ir objektyvumą pretenduojančio žinojimo perėjusi prie ikimokslinio, ikikritiško žinojimo, tai yra visko, kas bendruomenės kasdieniame gyvenime tiesiog *vadinama* „žinojimu“²⁰; kai ką – mokslo sociologija, socialinė epistemologija bei etnometodologija, aptariančios mokslo organizavimo ir administravimo klausimus, akademines profesijas, konkrečias mokslines praktikas, žinių gamybą laboratorijoje²¹; kai ką – intelektinė (makro) sociologija, idėjų istoriografija, lyginamieji civilizacijų tyrimai, braižantys ilgaamžių mąstymo pokyčių trajektorijas, aprėpiančias ištisas mąstymo tradicijas, epochas, civilizacijas bei geografijas²².

Suprantama, šiuo sąrašu nesistengiu būti išsamus, tenoriu pateikti kelis ryškesnius pavyzdžius, kuriais atskleisčiau štai tokią plėtojimosi tendenciją: kadaise žinojimo sociologijai savybingi aiškinimai, tapę *bendru* moksliniu bagažu, nūnai pateikiami

¹⁸ Žr. Claude Lévi-Strauss, *Laukinis mąstymas*.

¹⁹ Žr. Robin Lakoff, „Language and Woman’s Place“; Sally McConnell-Ginet, „The Sexual (Re) Production of Meaning: A Discourse-Based Theory“; Jennifer Coates, *Women, Men and Language*.

²⁰ Žr. Alfred Schutz & Thomas Luckmann, *The Structures of the Life-World*; Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *Socialinis tikrovės konstravimas: žinojimo sociologijos traktatas*; Peter L. Berger, *Sociologija. Humanistinis požiūris*; Eviatar Zerubavel, *Social Mindscales: An Invitation to Cognitive Sociology*.

²¹ Florian Znaniecki, *The Social Role of the Man of Knowledge*; Robert K. Merton, *Sociology of Science*; Audronė Rimkutė, *Socialinės epistemologijos idėja postanalitinėje filosofijoje*; Joseph Ben-David, *The Scientist’s Role in Society: A Comparative Study*; Barry Barnes, *Interests and the Growth of Knowledge*; Bruno Latour, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*; Michael Lynch, *Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and Social Studies of Science*.

²² Arthur Oncken Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*; Hajime Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India-China-Tibet-Japan*; Thomas S. Kuhn, *Mokslo revoliucijų struktūra*; Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*.

įvairiose žinijos srityse, įvairiuose dalykiniuose kontekstuose tų aiškinimų nebelaikant žinojimo sociologijos prerogatyva. Tarkim, lyginamojoje kultūrologinėje studijoje girdime tokią – darsyk pabrėžiu, įprastine virtusią – interpretaciją:

„Kinija niekada nepatyrė perversmo savo minties pasaulyje. Priežastis ta, kad nekito pats kinų gyvenimas. Tačiau neturėtume iš akių išleisti kitos priežasties – būtent kad mintis turėjo galios tik kaip mintis ir nebūtinai valdė patį gyvenimą, nemanyta esant būtina persekioti ar reformuoti mintį, kuri neturi galios pačiam gyvenimui, kol esama visuomenė ir politika, nesvarbu, kokios dorovinės ar politinės doktrinos [joje būtų skleidžiamos], iš esmės nuo tų doktrinų buvo nepriklausomos...“²³.

Šiame (iš lyginamosios idėjų istoriografijos paimtame) pavyzdyje – įkūnijančiame taisyklę, o ne išimtį – žinojimo sociologija yra tapusi savaime suprantama aiškinamąja perspektyva, sąmoningai nebenurodant, galbūt net nebežinant, jog tai žinojimo sociologija.

Taigi žinojimo sociologijos paradigmos krizė, apie kurią šneka Volkeris Meja ir Nico Stehris²⁴, iš tikrųjų visai ne krizė, o pergalingas triumfas, žinojimo sociologijai į XX amžiaus socialinius bei humanitarinius mokslus įsiveržus su tokia įtaiga, pripažinimu ir visuotinumu, jog išsaugoti dalykinį vientisumą paradoksaliai darėsi nebeįmanoma: žinojimo sociologija reikėjo vadinti arba viską, arba nieko. Aišku, pirmoji alternatyva nusistovėjusiai mokslo sričių klasifikacijai būtų sukėlusį milžinišką nepatogumą, tad labiau linkta žinojimo sociologiją „išardyti ir pasidalyti“.

Žinojimo sociologijos visuotinės sklaidos paradoksas šiandien dar ženklėsnis ir dar sunkiau išsprendžiamas – laikais, kai esame pasivadinę „žinių visuomene“, kai visos buities kertės

²³ Sōkichi Tsuda, *Shina Shisōto Nippon* (Chinese Culture and the Origin of Chinese Studies), p. 208.

²⁴ Žr. Volker Meja and Nico Stehr, „Introduction: Development, Status and Prospects of the Sociology of Knowledge“.

266 persmelktos taikomųjų mokslų; kai susisiekimai ir nuotolinis bendravimas neišivaizduojami be informacinių technologijų; o tokie mažmožiai, kaip dantų šepetukai ar vienkartinės nosinaitės, – ir tie turi savo ekspertus ir teorijas; kai kiekvienas rimtesnis koordinuotas politinis ekonominis veiksmas negali būti atliktas pirma neatlikus kokios nors studijos; kai kompiuterinė terpė kartu su pasauliniu žiniatinkliu tapo mūsų antrąja („virtualia“) tikrove. Esame naujieji gnostikai, siejantys su žinojimu savo galutinius tikslus, savo išganymą.

Nepaisant tos šakotos, vingiuotos, permainingos raidos, kurios pakopas iki šiol yra peržengusi žinojimo sociologija, šia knyga, tikiuosi, esu parodęs, jog šėleriškasis žinojimo sociologijos sumanymas būtent savo filosofiškuoju metafiziškuoju pavidalu ne tik galėtų, bet ir turėtų būti atgaivintas, sudabartintas, naujai įsisąmonintas, nes gyvenimas sparčiai globalėjančiame ir kartu fragmentėjančiame pasaulyje reikalauja ne tik ypatingo žinojimo, norint tokį pasaulį suvaldyti, bet ir bendros *metafizinės* vizijos, kurioje kūrybingu pavidalu derintųsi žmonijos duotybė ir siekiamybė.

Summary

The Problem of Enslaved Thinking

Max Scheler and the Origins of the Sociology of Knowledge

Max Scheler has been considered by numerous philosophers and historians of philosophy as one of the most original and independent minds in the phenomenological movement. His intellectual fame lies in the areas of ethics, anthropology, social philosophy, and philosophy of religion. The theory of value-based ethics propounded in *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, the analysis of the interpersonal world of human emotions unfolded in *The Nature of Sympathy*, the sociological study of historical and cultural forms of knowledge proposed in *Problems of a Sociology of Knowledge*, and finally, the doctrine of the originality and non-derivation of religious experience defended in *On the Eternal in Man*, are but a few illustrations of what an immense contribution Scheler has made to the philosophy of the twentieth century.

On this occasion I should like to turn my attention to one of the above-mentioned works, specifically, I have in mind Scheler's book, *Problems of a Sociology of Knowledge*. The date of its first publication was 1924, the year that marked the peak of Scheler's sociological interests. The writing of the book, however, had been preceded by a decade of intense theoretical concerns with such topics as culture, World War I and its social and political causes, the sociological orientation of the twentieth-century Christianity, a critique of Marxist socialism and positivistic philosophy of history, the sociology of national education, and numerous studies in cultural world-views – topics, that is, revolving around the notions of culture, society, history, and knowledge. I have

chosen *Problems of a Sociology of Knowledge* because it represents a comprehensive résumé of the many years of research that Scheler dedicated to diverse sociological issues, and because it also represents his latest and maturest views on those issues.

What has Scheler intended by the term 'a sociology of knowledge?' (Indeed, he takes the credit for coining the term¹.) What sort of a discipline does it represent? Is it a philosophy, or an empirical science, and if so, is it a natural or a humanistic science, or, if not, is it perhaps a happy combination of the two, a kind of supra-disciplinary intellectual synthesis reminiscent of Humboldt's and Schleiermacher's speculative spirit² which they proposed as the ultimate goal of the *Hochschule* curriculum at the opening of the University of Berlin?

To these I append another – rather commonplace – question: what is the proper object of a sociology of knowledge? Also, I cannot rest without having learnt something of the methodology and the paraphernalia that enable the pursuit of enquires appertaining to a sociology of knowledge. For I might imagine it to be a theoretical discipline or a practical one, a science for its own sake or one geared towards the satisfaction of real human needs, but I do not know for sure, not yet.

Preceding is a testimonial to the inquisitive attitude that seized upon me once, as soon as, browsing through a cemetery of scientific names, I chanced to stumble upon the term 'a sociology of knowledge' like a man who, while rambling through a long corridor and passing by the doors of countless cabinets, suddenly halts by a door with an oddly provocative inscription on it, and who, precisely because the inscription is odd and provocative

¹ He introduced the term 'Wissenssoziologie' in his essay entitled *Probleme einer Soziologie des Wissens*, pub. in 1924, which was then expanded and included in *Die Wissensformen und die Gesellschaft* a year later.

² Whereby was meant the mind's capacity to gather and unify into one rational whole the separate and scattered noetic results disseminated across a plethora of disciplines, laboratories, experiments, and classrooms. See Jean-François Lyotard's discussion of German idealism's impact on the German university in his *La Condition Postmoderne*, Ch. 9 entitled "Narratives Legitimizing Knowledge."

270 ve, begins conjuring up the many possibilities of what's behind the door. Well, if the door with a strange inscription stands for a sociology of knowledge, then that which is behind the doors should stand for the actual thoughts Scheler had when he applied the term. To continue with the figure of speech, then, by way of present investigations I want to open the doors and see what is behind them, to wit, I want to examine what is "behind" a sociology of knowledge as it was conceived by Max Scheler in his work, *Problems of a Sociology of Knowledge*.

There will be four major parts to my work. In the first part I shall present the ideas of several prominent thinkers – namely, Georg Hegel, Karl Marx, Friedrich Engels, Friedrich Nietzsche, and Sigmund Freud – who are rightfully considered to be intellectual precursors of the sociology of knowledge. In the second part I shall discuss the philosophical presuppositions which lie at the base of the principles and tasks accorded by Scheler to the factual and theoretical domain of a sociology of knowledge. In the third part I shall attempt to enumerate, exemplify, and systematize, as much as possible, the different themes that belong to a sociology of knowledge. In the fourth part I shall seek for generalizations. I shall try to delineate the theses of a sociology of knowledge by emphasizing their noetic and social aspects. Furthermore, I shall search for the "common property" of all different themes of a sociology of knowledge which would account for the fact that they all [themes] belong to a *single* discipline.

Then, as a result of my interpretation of Scheler's sociology of knowledge, I shall propose my own, needless to say, tentative definition of his approach to it. Lastly, I shall also express my opinion as to what extent Scheler's sociology of knowledge is a "philosophical"³ discipline. Furthermore, I shall voice a number

³ I use quotation marks because, as I hope to show later on, Scheler's conception of philosophy is in many respects quite original and thus what may to him appear as philosophy, to others may seem to be already something else. The answer to the question, "Is a sociology of knowledge philosophical?" will be greatly affected by one's prior answer to, "What is philosophy?" And at this point certain theoretical complications are almost unavoidable. I shall return to these in the course of my investigations.

of more general criticisms by pointing out what I opine to be deficiencies, inconsistencies, and errors in the Schelerian theoretical scheme of a sociology of knowledge. Finally, I shall suggest some theoretical perspectives concerning the future development of a Schelerian sociology of knowledge.

The universal thesis which is partly presupposed, partly substantiated by Scheler's sociology of knowledge is that the "*sociological nature of all knowledge and of all forms of thinking, intuition, and cognition is indubitable.*"⁴ The nature of knowledge is social because in each and every case of knowing there inheres an element of social influence that is effective in two ways: first, the given organizational structure of social life, in accord with its prevailing perspectives of interests, decides which objects will be given to its members as *knowables* (i.e., as things qualifying for knowledge at all); second, the manner of socialization stipulates which mental acts and which of their variable forms will be fostered in the intellects of its members as they gain knowledge.

The social forms of human grouping thus by necessity have a stamp on the cognitive life of those who participate in them. The operating nexus between a social reality and the knowledge of individuals who constitute it is usually described by Scheler as a certain 'conditioning' or 'determining.' I hope that the examples I have supplied throughout my essay are more or less sufficient for contriving a panoramic view of the overall problematic that underlies Scheler's sociology of knowledge. Those examples represent Scheler's analysis of how the social structure of life bears upon or, to use proper terminology, *conditions* and *determines* the structure of knowledge.

The notion of the social determination of knowledge for Scheler designates two distinct processes of *selection*. On the one hand, the actual modes of human association select the *range of*

⁴ *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 72.

- 272 objects to be accessible for cognition at all, and, on the other, they select the *actual range and forms of mental acts and categories* that the cognitive agent, upon coming to know something, will be in a position to employ. The nature of social selection is therefore entirely *negative and formal*. It is negative in that it isolates a part of reality to be known and does this by means of *blocking out* the rest of reality; and it is formal in that it exclusively decides which subjective forms of thinking will be actualized, while *having no conditioning effect whatsoever on their possible contents*.

The following is my *tentative* formulation of the Schele-rian sociology of knowledge. I try to do it relative justice by using as few words as is possible:

A sociology of knowledge is a discipline that both demonstrates the social character of all knowledge and shows by means of case-studies how this character, expressed in the conditioning of socially shared knowledge by forms of human association, manifests itself in the real history of cultures. Its method relies on a comprehensive synthesis of essential, material and formal, a priori knowledge (e.g., What is knowledge, culture, history, society, etc., in and of themselves, and how are they related?), empirical-factual knowledge of socio-cultural history, and a wide-ranging knowledge of related sciences (human biology, developmental and cognitive psychology, positive scientific methodology, etc.) It has both a theoretical and a practical aim, the first being an ever clearer and more exact view of the interactive laws binding human knowledge to its social context, the second – a learned interpretation of the contemporary world's socio-noetic structures so that people inhabiting it learn, on the one hand, to appreciate the social situatedness of their knowledge, while, on the other, to free their minds from each and every improper type of social determination such as various deceptions, prejudices and ideologies.

The question now remains whether a sociology of knowledge, as Scheler has conceived of it, is a philosophical discipline. Scheler himself does not tell us. His notion of philosophy tends too much in the direction of an “*essenciology*,” to wit, a science of *a priori* synthetic (necessary) essences, and as such it might address just an element of a sociology knowledge, but by no means its whole. Nor can it be considered as a positive science, for though it takes interest in the concrete and the particular, both facts and relationships, this is also just an element of it, but by far not its entirety. The third and, in my opinion, the most satisfactory option, if I am to stay faithful to Scheler’s own epistemological classifications, is to understand a sociology of knowledge as a *metaphysical* discipline, since it seems to represent a fruitful epistemic cooperation between the necessary insights of philosophy and the probable truths of empirical sociology, history, anthropology, and the like. Although I do not think it is appropriate to call it a *metaphysics*, because the latter implies a *cumulative, omni-perspectival* consideration of the ultimate structures and foundations of the universe, whereas a sociology of knowledge embodies but *one* theoretical vantage point, even if metaphysical, from which the world, in its social dimension, is analyzed.

Hence, the Scheler of a sociology of knowledge is neither just a philosopher, nor just a sociologist, he is ‘both/and’ which I take to mean that the Scheler of a sociology of knowledge is first and foremost a *metaphysician*. This would make it more intelligible why Scheler declares his sociology of knowledge to constitute “a gateway to rigorously methodic metaphysical knowledge and thought.” This would also explain why thinkers like Karl Mannheim say of Scheler that “he desired to do full justice to the new perspective opened up by the sociology of knowledge, but only in so far as it could be reconciled with the ontology, metaphysics, and epistemology which he represented.”⁵

⁵ *Ideology and Utopia*, p. 311.

I leave it open to question whether Scheler's insertion of *this* or *that* positive ontology and metaphysics merits a place in a sociology of knowledge, or whether it is even true. This I leave open to question, but *not* the fact that *in its structure* a sociology of knowledge represents a *metaphysical discipline*, a fact with which the very enterprise of the *Schelerian* sociology of knowledge stands or falls. There might, of course, and indeed there are many alternative conceptions and re-definitions of what a sociology of knowledge could be, but if it is to remain the same discipline as the one for which Scheler has coined the term "*wissenssoziologie*" it must proceed by way of metaphysical methodology, though always critical of its positive assertions (Scheler's included!).

Before I close my present analyses as a whole, I should still like to share with you several items expressive of what, upon having read Scheler's text, I perceive as instantly raising philosophical questions.

1) I may speak of the sociality of knowledge as something possessed *in common* by all of *society*, but I may also speak of that sociality of knowledge which is possessed only by individuals as they form groups and live together. Is the first option *ontologically* even available, or am I merely talking of an elaborate abstraction?

2) As I look at the mutual interpenetrating of society and knowledge and, moreover, at their *active formative* reciprocity, I seem to encounter a paradox: It is claimed that the structure of society, in one way or another, determines what and how its members think, but it is just as evident, that it is *due* to the unique character of these members and what they know and how they think that this society has the *factual configuration* that it does (if the members were of a different cultural temperament, if their intellects headed in completely different trails, then also society would be destined to assume a different shape). As a result, should

I be turning to the structure of social life to uncover the cognitive world of those who partake in it, or should I be first attending to the cognitive world of these men, in order to find explanation for the actual style and form of living and associating that these people embody together as a group?

3) Even if the nature of social determination or conditioning were purely selective, the latter feature could still be subject to diverse functions. For instance, I may conceive of it as a *formal-negative* function, deciding the quantity of objects *not to be known*; or as a *formal-positive* function, deciding the quantity of object *to be known*. Again, I can construe the process of socially conditioned selection as a *material-negative* function, deciding what *is not to be known* of objects already given, or as a *material-positive* function, deciding what *is to be known* of objects already given. Or I may think of a perspective from which selection could be considered as a *negatively distortive* function, making given objects to appear as *not being what they are*, or as a *positively distortive* function, making given objects to appear as *what they are not*.

4) I am as yet to clarify for myself and then establish the precise nuances of difference in meaning and reference among the notions of 'social,' 'sociological,' 'societal,' and 'interpersonal.'

5) If it is true that the breadth, depth, and style of a person's knowledge stands in direct proportion to the breadth, depth, and style of the same person's experience, then the analysis of the social determination of experience, given that experience comes prior to knowledge, must constitute a preliminary methodic step to any analysis of the social determination of knowledge. Is this valid?

6) Scheler has purveyed a typology of knowledge in which he distinguished religious, metaphysical, mythic, natural-linguistic, and the like modes of cognition. The latter differentiation seems to tackle the psycho-epistemic origin of various types of knowledge in the human mind. In addition to this, it would

276 be proper also to construct a new typology of knowledge with an emphasis on the ontic implications that this or that type of knowledge might impose on us. Here I would wish to discuss what I call 'authentic knowledge' and its respective ontic implication that the individual cognizing so truly *participates* in reality through knowing it; or 'inauthentic knowledge' and its respective ontic implication that the individual cognizing so *alienates himself* from reality through not knowing it; or 'paralyzed knowledge' and its respective ontic implication that the individual suffering such a spiritual-mental state succumbs to a kind of existential disorientation or indifference as a result of his or her inability to establish a noetic contact with reality (the outcome of such a disorientation is various sorts of agnosticism, skepticism, relativism, etc.).

In my essay, that is, in my interpretation of Scheler's *Problems of a Sociology of Knowledge* I hope to have not collapsed three distinct things into one, but to have kept them apart, to wit, I hope to have not confused, firstly, the interpretation of what Scheler did actually say about the discipline of a sociology of knowledge (i.e., exposition), secondly, the evaluation of the truth of what he has said (i.e., critique), and, thirdly, the evaluation of what he did not say about a sociology of knowledge, even if he could or should have (i.e., implications).

Each and every attempt to criticize Scheler, or anyone else, if it is to be genuine and circumspect, must be conscious of these differences. To declare, therefore, that Scheler has somehow failed to secure and elucidate the theoretic foundations of a sociology of knowledge, and [that he failed] to do so in a rigorously methodic, systematic or, even better, in a properly "scientific" fashion; and further, to declare that instead of the problems he has considered under a sociology of knowledge he should have rather considered some other problems, is not only unfair but also

foolish. Are not philosophers free to choose what they wish to philosophize about? Whether they have accomplished something, as they have set out to, can be gathered only from the actual acquaintance with the intentions and objectives of their intellectual endeavors. The same holds for any attempt to understand and to appreciate the merits of Scheler's explorations of all those phenomena he has gathered under 'a sociology of knowledge,' for it was *the* phenomena themselves that constituted his *philosophical problematic*, and not the enterprise of naming them⁶. And what was Scheler's intention when he embarked upon writing *Problems of a Sociology of Knowledge*? It was

*an attempt to point out the unity of a sociology of knowledge...and, above all, to develop systematically the problems of such a science, without pretending to solve any of these problems conclusively but only discussing in detail the directions in which their solutions seem to lie for the author. It was an attempt to bring about some systematic unity in the rhapsodic and disordered mass of problems at hand, some of which have already been taken up in detail by science and others only half met or barely suspected, problems posed by the fundamental fact of the social nature of all knowledge and of its preservation and transmission, its methodical expansion and progress*⁷.

Note well that the preceding passage is not a summary of Scheler's scientific accomplishment; rather, it is a description of a perspective goal accompanied, on Scheler's part, by an *effort* to 'point,' to 'direct,' to 'discuss' and 'develop' without a pretense of having 'solved' the problems he posed. His book, thus, represents a philosophical discourse *in progress* from what is 'rhapso-

⁶ In fact, Scheler's designations of the discipline in question were always pliant and varied; sometimes he called it "Soziologie der Erkenntnis" or "Erkenntnissoziologie," at other times he called it "Soziologie des Wissens" or "Wissenssoziologie."

⁷ *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 33.

278 dic' and 'disordered' to what is 'unified,' 'systematic,' and 'detailed.' And I would say, Scheler has been successful in abandoning the first state of things without having reached the latter. Yet, who has? As philosophers, we start with problems, and it is also with them that we end. Scheler is no exception. Why did he entitle his work *Problems of a Sociology of Knowledge* and not just *A Sociology of Knowledge*? Is this so, perhaps, because a sociology of knowledge, both as an object and as a discipline, not only poses problems but itself incarnates them? We can, probably, clarify some of its controversies, yet never completely resolve them.

A sociology of knowledge is, perhaps, by nature a somewhat scandalous affair of human reason, for its ideal is to capture those life-situations which are frequently *too intimate* and *too possessive* of man's inscrutable being for him or her to be capable of abstracting from them in order to weigh them objectively. Perhaps, the improvised character of Scheler's sociology of knowledge, its tolerance for 'streaming' thoughts and 'welling' considerations, its hot ambition and uncurbed tendency to span "all that is between the heavens and the earth" is only *natural* to it as a discipline? Perhaps, a sociology of knowledge is ever to remain fluid in style and hypothetical in results? Perhaps, it is no match to a Husserlian vision of philosophy as a rigorous science. Is this so? Perhaps. But perhaps not? Well, such an attitude of mine is a good sign that the end of my essay on Scheler's conception of a sociology of knowledge is, at the same time, a happy beginning for my *own* conception of it.

Literatūra

Arent, Hannah, *Tarp praeities ir ateities: Aštuoni politinės filosofijos etidai*, vertė Arvydas Šliogeris, Vilnius: Aidai, 1995.

Aron, Raymond, *German Sociology*, tr. Mary and Thomas Bottomore, Glencoe Ill.: The Free Press, 1957.

Barnes, Barry, *Interests and the Growth of Knowledge*, London: Routledge and Kagen Paul, 1977.

Becker, Howard & Helmut Otto Dahlke, „Max Scheler's Sociology of Knowledge“ // *Philosophy and Phenomenological Research* [s. a., s. n.].

Ben-David, Joseph, *The Scientist's Role in Society: A Comparative Study*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971.

Berger, Peter L., & Thomas Luckmann, *Socialinis tikrovės konstravimas: žinojimo sociologijos traktatas*, iš anglų kalbos vertė Aldona Radžvilienė, Vilnius: Pradai, 1999.

Berger, Peter L., *Sociologija. Humanistinis požiūris*, vertė Rita Dedonienė, Vilnius: Litterae Universitatis, 1995.

Campbell, Norman, *What is Science?* New York: Dovers Publications, Inc., 1953.

Coates, Jennifer, *Women, Men and Language*, Second edition, London: Longman Group UK Limited, 1993.

Collins, Randall, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge, Massachusetts, and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998.

Descartes, René, *Samprotavimas apie metodą*, iš prancūzų kalbos vertė Gvidonas Bartkus // Antanas Rybelis (red.) *Filosofijos istorijos chrestomatija: renesansas*, Vilnius: Mintis, 1986.

Durkheim, Émile, *Elementarios religinio gyvenimo formos*, iš prancūzų kalbos vertė Jūratė Karazijaitė ir Jonė Ramunytė, Vilnius: Vaga, 1999.

Engels, Friedrich, *Anglijos padėtis. Tomas Karlailis. „Praeitis ir dabartis“* // Karlas Marksas, Fridrichas Engelsas, Vladimiras Leninas, *Apie religiją*, Vilnius: Mintis, 1982.

Engelsas, Fridrichas, *Anti-Diuringas*, Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958.

Engelsas, Frydrichas, *Fojerbachas ir klasikinės vokiečių filosofijos pabaiga*, Vilnius, 1967.

Engelsas, Fridrichas, *Gamtos dialektika*, Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1960.

Engels, Friedrich, „Juridinis socializmas“ // Karlas Marksas, Fridrichas Engelsas, Vladimiras Leninas, *Apie religiją*, Vilnius: Mintis, 1982.

Engels, Friedrich, „Laiškas K. Šmitui, 1890 m. spalio 27 d.“ // Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas, *Rinktiniai raštai dviem tomais*, II tomas, Vilnius, 1950.

Engels, Friedrich, „Laiškas Konradui Šmitui, 1890 m. spalio 27 d.“ // Karlas Marksas, Fridrichas Engelsas, Vladimiras Leninas, *Apie religiją*, Vilnius: Mintis, 1982.

Engels, Friedrich, „Socializmo išsivystymas iš utopijos į mokslą. Angliškojo leidimo įvadas“ // Karlas Marksas, Fridrichas Engelsas, Vladimiras Leninas, *Apie religiją*, Vilnius: Mintis, 1982.

Feyerabend, Paul K., „How To Be a Good Empiricist – A Plea for Tolerance in Matters Epistemological“ // Baruch A. Brody (Ed.), *Readings in the Philosophy of Science*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1970.

Frankl, Viktor E., *Meaning as an Anthropological Category*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996.

Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge* (1969), tr. A. M. Sheridan-Smith, London: Tavistock, 1974.

Foucault, Michel, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception* (1963), tr. A. M. Sheridan-Smith, New York: Vintage Books, 1975.

Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (1966), New York: Vitage, 1973.

Freud, Sigmund, „Dostojevskis ir tėvažudystė“, iš vokiečių kalbos vertė A. Gailius / Bronius Kuzmickas (sud.), *Grožio kontūrai*, Vilnius: Mintis, 1980.

Freud, Sigmund, *Ego ir Id*, iš vokiečių kalbos vertė J. Križinauskas ir M. Garbačiauskienė // Marija Garbačiauskienė (sud.), *Psichologai apie žmogaus raidą*, Kaunas: Šviesa, 1999.

Freud, Sigmund, *Psichoanalizės įvadas. Paskaitos*, iš vokiečių kalbos vertė Austėja Merkevičiūtė, Vilnius: ALK/Vaga, 1999.

Frings, Mafred, „Max Scheler: Biographical Data“ / <<http://members.aol.com/fringsmk/Scheler1.htm>>, tikrinta 2000-12-28.

Frisby, David, *The Alienated Mind. (The Sociology of Knowledge in Germany 1918–33)*, New Jersey: Humanities Press, 1983.

Gasset, José Ortega y, *Masių sukilimas*, iš ispanų kalbos vertė Elena Treinienė, Vilnius: Mintis, 1993.

Gay, Peter, *Weimaro kultūra: autsaiderių Vokietija 1918–1933*, iš anglų kalbos vertė Vaidas Papievis, Vilnius: Amžius/ALK, 1994.

Girnius, Juozas, *Tauta ir ištikimybė* // Juozas Girnius, *Raštai*, III tomas, Vilnius: Mintis, 1995.

Grünwald, Ernst, *Das Problem der Soziologie des Wissens*, Wien–Leipzig: Wilhelm Braumüller, 1934.

Hartmann, Wilfried, *Max Scheler: Bibliographie*, Stuttgart – Bad Canstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1963.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Filosofijos istorijos paskaitos*, I tomas, iš vokiečių kalbos vertė Albinas Lozuraitis, Vilnius: ALK/Alma littera, 1999.

Hėgelis, Georgas, *Istorijos filosofija*, iš vokiečių kalbos vertė Arvydas Šliogeris, Vilnius: Mintis, 1990.

Heidegger, Martin, „Technikos klausimas“ // Martynas Heidegeris, *Rinktiniai raštai*, sudarė ir iš vokiečių kalbos vertė Arvydas Šliogeris, Vilnius: Mintis, 1992.

Heidegger, Martin, „Sein und Zeit“ // *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. 8, Halle, 1927.

Heidegger, Martin, *Būtis ir laikas* // Martynas Heidegeris, *Rinktiniai raštai*, sudarė ir iš vokiečių kalbos vertė Arvydas Šliogeris, Vilnius: Mintis, 1992.

Herder, Gottfried, *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Riga und Leipzig, 1784–91.

Hildebrand, Dietrich von, „Max Scheler als Persönlichkeit“ // *Zeitliches im Lichte des Ewigen*, Regensburg: Verlag von Josef Habbel, 1932.

Hildebrand, Dietrich von, „Max Schelers Stellung zur katholischen Gedankenwelt“ // *Zeitliches im Lichte des Ewigen*, Regensburg: Verlag von Josef Habbel, 1932.

Hjelmslev, Louis, *Kalba: Įvadas*, vertė Marius Daškus, Vilnius: Baltos lankos, 1995.

Holl, Adolf, „Max Scheler's Sociology of Knowledge and His Position in Relation to Theology“ // *Social Compass*, XII, 1970/2.

Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. W. Biemel, The Hague, 1954.

Jung, Karl Gustav, *Four Archetypes: Mother, Rebirth, Spirit, Trickster*, tr. R. F. C. Hull, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970.

Jung, Karl Gustav, *Žvelgiant į pasąmonę*, iš anglų kalbos vertė Jūratė Musteikytė, Vilnius: Taura, 1994.

Kant, Immanuel, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, 4-as leidimas, [s. l.], 1755.

Kant, Immanuel, *Sprendimo galios kritika*, iš vokiečių kalbos vertė Romanas Plečkaitis, Vilnius: Mintis, 1991.

Kuhn, Thomas S., *Mokslo revoliucijų struktūra*, iš anglų kalbos vertė Ramutė Rybelienė, Vilnius: Pradai, 2003.

Lakoff, Robin, „Language and Woman's Place“ // *Language in Society*, 1973, 2:45–79.

Latour, Bruno, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Cambridge: Harvard University Press, 1987.

Lenin, Vladimir, „Ką daryti?“ // Vladimiras Leninas, *Pilnas raštų rinkinys*, t. 6, Vilnius, 1981.

Lenin, Vladimir, „Laiškas M. Gorkiui, 1913 m. lapkričio 13 arba 14 d.“ // Vladimiras Leninas, *Raštai*, t. 35, Vilnius, 1955.

Lenin, Vladimir, „Materializmas ir empiriokriticizmas“ // Vladimiras Leninas, *Pilnas raštų rinkinys*, t. 18, Vilnius, 1981.

Leninas, Vladimiras, *Pilnas raštų rinkinys*, Vilnius, 1981.

Leninas, Vladimiras, *Rinkiniai raštai trimis tomais*, Vilnius, 1981.

Leninas, Vladimiras, *Raštai*, Vilnius, 1955.

Lenin, Vladimir, „Trys marksizmo šaltiniai ir trys jo sudedamosios dalys“ // Vladimiras Leninas, *Rinkiniai raštai trimis tomais*, t. I, Vilnius, 1981.

Lévi-Strauss, Claude, *Laukinis mąstymas*, iš prancūzų kalbos vertė Marius Daškus, Vilnius: Baltos lankos, 1997.

Lévi-Strauss, Claude, *Rasė ir istorija*, iš prancūzų kalbos vertė Jūratė Navakauskienė, Vilnius: Baltos lankos, 1992.

Lynch, Michael, *Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and Social Studies of Science*, Cambridge University Press, 1997.

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.

Lyotard, Jean-François, *Postmodernus būvis*, iš prancūzų kalbos vertė Marius Daškus, Vilnius: Baltos lankos, 1993.

Maceina, Antanas, *Kultūros filosofijos įvadas* // Antanas Maceina, *Raštai*, t. I, Vilnius: Mintis, 1991.

Mader, Wilhelm, *Max Scheler*, 2nd Edition, Bonn: Bouvier Verlag, 1995.

Mann, Thomas, *Reflections of a Nonpolitical Man* (1918), tr. W. Morris, New York: Ungar, 1983.

Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, tr. L. Wirth & E. Shils, New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1936.

Marksas, Karlas, *Ankstyvieji filosofijos raštai*, iš vokiečių kalbos vertė V. Balaišis, Vilnius: Mintis, 1986.

Marx, Karl, „Dėl Hėgelio teisės filosofijos kritikos. Įvadas“ // Karlas Marksas, Fridrichas Engelsas, Vladimiras Leninas, *Apie religiją*, Vilnius: Mintis, 1982.

Marx, Karl, *Dėl politinės ekonomijos kritikos* // Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas, *Rinktiniai raštai*, t. I, Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1949–1950.

Marx, Karl, *Ekonominiai 1857–1859 metų rankraščiai* // Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas, *Apie literatūrą*, Vilnius, 1961.

Marx, Karl, *Ekonominiai ir filosofiniai 1844 metų rankraščiai*, iš vokiečių kalbos vertė V. Balaišis // Karlas Marksas, *Ankstyvieji filosofijos raštai*, Vilnius: Mintis, 1986.

Marx, Karl, „Dėl Hėgelio teisės filosofijos kritikos“, iš vokiečių kalbos vertė Tomas Sodeika // Karlas Marksas, *Ankstyvieji filosofijos raštai*, Vilnius: Mintis, 1986.

Marksas, Karlas, *Kapitalas*, I tomas, iš vokiečių kalbos vertė B. Fogelevičius, Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1957.

Marx, Karl, „Laikraščio *Kölnische Zeitung* Nr. 179 vedamasis“ // Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas, Vladimiras Leninas, *Apie religiją*, Vilnius: Mintis, 1982.

Marx, Karl, *Luji Bonaparto briumero aštuonioliktoji* // Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas, *Rinktiniai raštai*, t. I, Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1949–1950.

Marksas, Karlas ir Fridrichas Engelsas, *Vokiečių ideologija*, iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapeckas, Vilnius: Mintis, 1974.

Marksas, Karlas ir Frydrichas Engelsas, *Komunistų partijos manifestas*, Vilnius: Mintis, 1988.

Marksas, Karlas ir Fridrichas Engelsas, *Rinktiniai raštai*, t. I, Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1949–1950.

Marksas, Karlas ir Friedrichas Engelsas, *Rinktiniai raštai dviem tomais*, Vilnius, 1950.

Marksas, Karlas ir Fridrichas Engelsas, *Apie literatūrą*, Vilnius, 1961.

Marksas, Karlas, Fridrichas Engelsas, Vladimiras Leninas, *Apie religiją*, Vilnius: Mintis, 1982.

Maus, Heinz, *A Short History of Sociology*, London: Routledge and Kegan Paul, 1971.

McConnell-Ginet, Sally, „The Sexual (Re) Production of Meaning: A Discourse-Based Theory“ // F.W. Frank and P.A. Treichler (eds.), *Language, Gender, and Professional Writing*, New York: MLA, 1989, p. 35–50.

Meja, Volker and Nico Stehr, „Introduction: Development, Status and Prospects of the Sociology of Knowledge“ // Volker Meja and Nico Stehr (eds.), *The Sociology of Knowledge*, Vol. I, Cheltenham, UK; Northampton, Ma, USA: Edward Elgar Reference Collection, 1999.

Meja, Volker and Nico Stehr (eds.), *The Sociology of Knowledge*, 1–2 Vols., Cheltenham, UK; Northampton, Ma, USA: Edward Elgar Reference Collection, 1999.

Merton, Robert K., *Sociology of Science*, Chicago: University of Chicago Press, 1973.

Merton, Robert K., „The Sociology of Knowledge” // *Isis*, Vol. 27, Iss. 3, Nov. 1937, 493–503.

Mill, John Stuart, *Utilitarizmas*, iš anglų kalbos vertė Aivaras Stepukonis, Vilnius: Margi raštai, 2005.

Mises, Ludwig von, *Human Action. A Treatise on Economics*, 3rd ed., Chicago: Contemporary Books, Inc., 1966.

Nakamura, Hajime, *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India–China–Tibet–Japan*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, Private Limited, 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, *Stabų saulėlydis*, iš vokiečių kalbos vertė Arvydas Šliogeris // Frydrichas Nyčė, *Rinktiniai raštai*, sud. Antanas Rybelis, Vilnius: Mintis, 1991.

Nietzsche, Friedrich, *Štai taip Zaratustra kalbėjo*, iš vokiečių kalbos vertė Alfonsas Tekorius // Frydrichas Nyčė, *Rinktiniai raštai*, sud. Antanas Rybelis, Vilnius: Mintis, 1991.

Nietzsche, Friedrich, *Tragedijos gimimas*, iš vokiečių kalbos vertė Alfonsas Tekorius, Vilnius: ALK/Pradai, 1997.

Panofsky, Erwin, *Meaning in Visual Arts*, Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books Ltd., 1970.

Pickering, A. (ed.), *Science as Practice and Culture*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Rimkutė, Audronė, *Socialinės epistemologijos idėja postanalitinėje filosofijoje* (daktaro disertacija), Vilnius: Vilniaus universitetas, 2005 m. sausio mėn. 7 d.

Römeris, Mykolas, *Valstybė*, t. II, Vilnius: Pradai, 1995.

Ross, H. Laurence, *Perspectives on the Social Order*, 2nd ed., New York: McGraw-Hill Book Company.

Sabine, George H. & Thomas L. Thorson, *Politinių teorijų istorija*, iš anglų kalbos vertė Rasa Asminavičiūtė, Jūratė Baranova, Virgilijus Čepliejus, Vytautas Radžvilas, Arvydas Sabonis, Vilnius: Pradai, 1995.

Saint-Simon, Henri de, „Mémoire sur la science de l'homme“ // *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin* (1865–78).

Scaff, Lawrence A., *Veržiantis iš geležinio narvo: Maxas Weberis ir moderniosios sociologijos atsiradimas*, vertė Zenonas Norkus, Vilnius: Pradai, 1995.

Scheler, Max, „Das Problem des Leidens“ // *Germania* 53, Berlin, 1923, vom 20. März.

Scheler, Max, „Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs“ / H. Lichtenberger, J. Shotwell, M. Scheler(†), *Ausgleich als Schicksal und Aufgabe*, mit e. Vorwort v. E. Jäckh, Berlin–Grunewald: Rothschild, 1929, S. 31–63.

Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle: Max Niemeyer Verlag, 1927.

Scheler, Max, „Der Friede unter den Konfessionen“ // *Hochland* 18, München, 1920/21, Bd. 1, S. 140–7.

Scheler, Max, „Die christliche Gemeinschaftsidee und die gegenwärtige Welt“ // *Hochland* 14, München, 1916/17, Bd. 1, S. 641–72

Scheler, Max, „Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt“ // *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig: Der Neue Geist Verlag, 1921.

Scheler, Max, „Die christliche Persönlichkeit“ // *Summa* 1, Leipzig, 1917/18, 1. Viertel, S. 144–46.

Scheler, Max, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, Bonn: Cohen, 1925.

Scheler, Max, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig: Der Neue Geist Verlag, 1926.

Scheler, Max, *Deutschlands Sendung und der katholische Gedanke*, Berlin: Germania, 1918.

Scheler, Max, *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values*, tr. M. S. Frings & R. L. Funk, Evanston: Northwestern University Press, 1973.

Scheler, Max, *On the Eternal in Man*, 2nd German ed., tr. Bernard Noble, Hamden (Connecticut): Archon Books, 1972.

Scheler, Max, „Ordo amoris forma“, iš vokiečių kalbos vertė Tomas Sodeika // Bronius Kuzmickas (sud.), *Gėrio kontūrai*, Vilnius: Mintis, 1989, p. 201–23.

Scheler, Max, „Probleme der Religion“ // *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig: Der Neue Geist Verlag, 1921.

Scheler, Max, *Probleme einer Soziologie des Wissens // Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, hrsg. V. Max Scheler, München: Duncker & Humboldt, 1924.

Scheler, Max, *Problems of a Sociology of Knowledge*, tr. M. S. Frings. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Scheler, Max, „Reue und Wiedergeburt“ // *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig: Der Neue Geist Verlag, 1921.

Scheler, Max, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bern & München: Francke Verlag, 1963.

Scheler, Max, *The Nature of Sympathy*, tr. P. Heath, Hamden (Cunnecticut): Archon Books, 1970.

Scheler, Max, „Über Ressentiment und moralisches Werturteil. Ein Beitrag zur Pathologie der Kultur“ // *Zeitschrift für Pathopsychologie* 1, Leipzig, 1912, S. 268–369.

Scheler, Max, „Über das Tragische“ // *Die Weißen Blätter* 1, Leipzig, 1913/14, S. 758–776.

Scheler, Max, „Über östliches und westliches Christentum“ // *Krieg und Aufbau*, Leipzig: Verlag der Weißen Bücher, 1916.

Scheler, Max, „Versuche einer Philosophie des Lebens“ // *Die Weißen Blätter* 1, Leipzig, 1913/14, S. 203–33.

Scheler, Max, „Wert und Würde der chistlichen Arbeit“ // *Jahrb. d. dt. Katholiken*, Augsburg: Hass & Grabherr, 1920/21, S. 75–89.

Scheler, Max, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig, Der Neue Geist Verlag, 1921.

Scheler, Max, „Vom Sinn des Leides“ // *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bd. 1, „Moralia“, Leipzig, 1923.

Scheler, Max, *Vom Umsturz der Werte*, 2 Bde, Leipzig: Der Neue Geist Verlag, 1919.

Scheler, Max, „Zur Apologetik der Reue“ // *Summa* 1, Leipzig, 1917/18, 1. Viertel, S. 53–83.

Scheler, Max, „Zu einer philosophischen Lehre von Schmerz und Leiden“ // *Gesammelte Werke*, Bd. 6, „Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre“, hrsg. v. Maria Scheler, Bern: Francke, 1963.

Scheler, Max, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß*, Halle: Max Niemeyer Verlag, 1913.

Scheler, Max, „Zur religiösen Erneuerung“ // *Hochland* 16, München, 1918/19, Bd. 1, S. 5–21.

Schelling, Alexander von, *Max Webers Wissenschaftslehre*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1934.

Schlipp, Paul Arthur, „The ‚Formal Problems‘ of Scheler’s Sociology of Knowledge“ // *The Philosophical Review*, Nr. 2, t. XXXVI, 1927.

Schutz, Alfred & Thomas Luckmann, *The Structures of the Life-World*, tr. Richard M. Zaner and H. Tristram Engelhardt, Jr., Evanston: Northwestern University Press, 1973.

Spiegelberg, Herbert, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, 2nd ed. The Hague: Martinus Nijhoff, 1965.

Stark, Werner, *The Sociology of Knowledge: An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*, London: Routledge & Kegan Paul, 1958.

Staudé, John R., *Max Scheler*, New York: The Free Press, 1967.

Strasser, Hermann, *The Normative Structure of Sociology*, London: Routledge & Kegan Paul, 1976.

Taylor, A. J. P., *Nuo Sarajevo iki Potsdamo: Europa 1914–1945*, iš anglų kalbos vertė Antanas Danielius, Vilnius: Baltos lankos/ALK, 1994.

Tsuda, Sōkichi, *Shina Shisō to Nippon* (Chinese Culture and the Origin of Chinese Studies), p. 376 ir t. // Hajime Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India–China–Tibet–Japan*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, Private Limited, 1964.

Vasari, Giorgio, *Žymiausių tapytojų, skulptorių ir architektų gyvenimai*, iš italų kalbos vertė Ramunė Vaskelaitė, Vilnius: Vaga, 2000.

Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3-ias leidimas, išleido J. Winckelmann, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1968.

Zerubavel, Eviatar, *Social Mindscales: An Invitation to Cognitive Sociology*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997.

Znaniecki, Florian, *The Social Role of the Man of Knowledge*, New York: Columbia University Press, 1940.

Asmenvardžių rodyklė

- 294 Adomas 8
Alexander, Samuel 174
Anaksagoras 23
Andrijauskas, Antanas 4
Anilionytė, Loreta 15
Arent, Hannah 174, 279
Aristotelis 34, 133, 173
Aron, Raymond 13, 279
Asminavičiūtė, Rasa 288
Augustinas, šv. 228
Avenarius, Richard 77
- Bacon, Francis 113
Balaišis, V. 285
Baranova, Jūratė 288
Barnes, Barry 264, 279
Bartkus, Gvidonas 280
Basanavičius, Jonas 139
Bauer, Bruno 69, 70, 76
Bauer, Edgar 76
Beck, M. 12
Becker, Howard 120, 279
Ben-David, Joseph 264, 279
Berdiajev, Nikolaj 13
Berger, Peter L. 258, 264, 279
Bergson, Henri 174
Boyle, Robert 187
Bottomore, Mary 279
Bottomore, Thomas 279
Brody, Baruch A. 281
Bruno, Giordano 216
Buda, Gautama 161, 167, 173
Buhl, Ludwig H. F. 76
Bunsen, Robert Wilhelm 216
- Campbell, Norman 187, 279
Carlyle, Thomas 34, 69
Carnap, Rudolf 174
Cassirer, Ernst 12, 174
Coates, Jennifer 264, 279
- Collins, Randall 9, 82, 126, 174,
188, 216, 222, 264, 280
Comte, Auguste 113, 130, 136, 199
Conrad, Theodor 12
Conrad-Martius, Hedwig 12
Croce, Benedetto 174
Crusoe, Robinson 133
- Čepliejus, Virgilijus 288
- Dahlke, Helmut Otto 120, 279
Danielius, pranašas 100
Danielius, Antanas 292
Darwin, Charles 98
Daškus, Marius 283–4
Dausa, Kazys 15
Daubert, Johannes 12
Dedonienė, Rita 279
Descartes, René 86, 91, 173, 176,
195, 207, 280
Dewey, John 174
Dilthey, Wilhelm 11
Dionisas 81, 92
Don Kichotas 110
Donskis, Izaokas 15
Dostojevski, Fiodor Michailovič 91,
106, 108, 281
Dühring, Eugen 42, 62–3, 70
Durkheim, Émile 16, 257, 280
- Echtermeyer, Theodor 68
Edipas 105
Einstein, Albert 161, 216
Engelhardt, H. Tristram Jr. 291
Engels, Friedrich 5, 18, 31–8, 40–76,
78–80, 113, 114, 270, 280–1, 285–6
Eucken, Rudolf 11
- Feyerabend, Paul K. 207, 281
Feuerbach, Ludwig 34, 54–5, 58,
62, 69, 280

- Fogelevičius, B. 285
 Foucault, Michel 92–3, 281
 Frank, F. W. 286
 Frankl, Viktor E. 144, 281
 Freud, Sigmund 5, 18, 65, 97–114, 270, 281
 Frings, Manfred S. 9, 13, 281, 289–90
 Frisby, David 119, 120, 282
 Funk, R. L. 289
 Furtwängler, Märit 12
 Furtwängler, Wilhelm 12
- Gailius, Antanas 281
 Galilei, Galileo 187, 199–200, 216
 Garbačiauskienė, Marija 281
 Gasset, José Ortega y 8, 13, 177, 219, 282
 Gay, Peter 11, 282
 Geiger, Moritz 12
 Girnius, Juozas 15, 134, 137, 138, 282
 Gorkij, Maksim 72, 284
 Graebner, Fritz 16
 Grün, Karl 70
 Grünwald, Ernst 263, 282
 Guericke, Otto von 187
 Guizot, François P. G. 68
 Gutzkow, Karl 76
- Hartmann, Nicolai 9
 Hartmann, Wilfried 282
 Heath, P. 290
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 5, 18, 22–34, 40, 65, 72, 92–3, 113–4, 118, 174, 181, 270, 282, 285
 Heidegger, Martin 9, 12, 13, 93, 134, 174, 240, 282
 Heine, Heinrich 76
 Herder, Johann Gottfried 27, 282
 Hildebrand, Dietrich von 8–10, 12, 14, 283
- Hjelslev, Louis 253, 283
 Holl, Adolf 118, 283
 Homeras 161
 Humboldt, Wilhelm von 17, 269
 Hume, David 126
 Husserl, Edmund 9, 11, 13, 16–7, 174, 177, 223, 283
- Iktinas 189
 Ingarden, Roman 12
- Jaensch, Erich 17
 James, William 11
 Jarusalem, Wilhelm 17
 Jäckh, E. 288
 Jobas 100
 Jonas Paulius II 15
 Jung, Karl Gustav 107, 283
 Juozapas, Jokūbo sūnus 100
 Juozapas, Marijos vyras 100
- Kalikratas 189
 Kanapeckas, A. 286
 Kant, Immanuel 37, 101, 118, 122, 124, 126–7, 156, 173, 176, 283
 Karazijaitė, Jūratė 280
 Karolis V 28
 Karolis Didysis 28
 Kepler, Johannes 216
 Kirchhoff, Gustav Robert 216
 Koyré, Alexandre 12
 Kopernikas, Mikalojus 98, 199–200
 Kristus, Jėzus 126, 161, 167, 214
 Križinauskas, J. 281
 Kuhlmann, Georg 70
 Kuhn, Thomas S. 264, 283
 Kuzmickas, Bronius 281, 289
 Kuraitis, Pranas 15

- 296 Lakoff, Robin 264, 283
 Laodzi 173
 Latour, Bruno 264, 283
 Le Bon, Gustave 136
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 34, 176
 Lenin, Vladimir 69, 72, 74–5, 77–8,
 280–1, 284–6
 Lévy-Brühl, Lucien 16
 Lévi-Strauss, Claude 222, 264, 284
 Lewis, Clarence Irving 174
 Lichtenberger, H. 288
 Lipps, Theodor 12
 Lynch, Michael 264, 284
 Lyotard, Jean-François 17, 254,
 269, 284
 Lozuraitis, Albinas 282
 Lovejoy, Arthur Oncken 49, 50,
 264, 284
 Luckmann, Thomas 137, 264, 279,
 291
 Lunačiarskij, Anatolij Vasiljevič 72
 Lüning, Otto 69
 Luther, Martin 29, 72

 Maceina, Antanas 15, 138, 285
 Mach, Ernst 77
 Mader, Wilhelm 285
 Malebranche, Nicolas 176
 Mann, Thomas 204, 285
 Mannheim, Karl 12, 17, 134, 200,
 248, 262–3, 273, 285
 Marx, Karl 5, 16, 18, 31–40, 42–50,
 52–78, 80–1, 113–4, 174, 270,
 280–1, 285–6
 Matuliasukas, Adomas 4
 Maus, Heinz 136, 144, 286
 McConnell-Ginet, Sally 264, 286
 McTaggart, John 174
 Mead, George Herbert 174
 Meinong, Alexius 174

 Meja, Volker 265, 286–7
 Merton, Robert K. 263–4, 287
 Merkevičiūtė, Austėja 281
 Mill, John Stuart 224, 287
 Mises, Ludwig von 126, 287
 Moore, George Edward 174
 Morris, W. 285
 Mostauskis, Stasys 4
 Mozė 242
 Mundt, Theodor 76, 81
 Musteikytė, Jūratė 283

 Nakamura, Hajime 264, 287, 292
 Navakauskienė, Jūratė 284
 Nekrašas, Evaldas 287
 Nietzsche, Friedrich 5, 9, 10, 18,
 47, 82–96, 111, 113–5, 130, 164,
 171, 176, 178, 180, 270, 287–8
 Noble, Bernard 289
 Norkus, Zenonas 4, 288

 Otto, Rudolf 12

 Panofsky, Erwin 27, 288
 Papievis, Vaidas 282
 Pareto, Vilfredo 113
 Pfänder, Alexander 12
 Pickering, A. 288
 Platonas 106, 173
 Pleckaitis, Romanas 283
 Poincaré, Henri 77
 Proklas 216
 Püttmann, Hermann 69

 Radžvilas, Vytautas 288
 Radžvilienė, Aldona 279
 Ramunytė, Jonė 280
 Reinach, Adolf 12
 Rybelis, Antanas 280, 287
 Rybelienė, Ramutė 283

- Rimkutė, Audronė 264, 288
 Rickert, Heinrich 174
 Riemann, Georg Friedrich 216
 Römeris, Mykolas 137, 139, 288
 Ross, H. Laurence 247, 288
 Ruge, Arnold 68, 69
 Russell, Bertrand 174
- Sabine, George H. 49, 288
 Sabonis, Arvydas 288
 Saint-Simon, Henri de 257, 288
 Santayana, George 174
 Scaff, Lawrence A. 148, 204, 288
 Scheler, Maria 291
 Scheler, Max 5, 8–20, 51, 80, 82–6, 92, 114, 118–24, 126–51, 154–94, 196–203, 205–7, 209–21, 223–43, 247–52, 255–6, 258, 260–3, 268–71, 273–8, 281, 283, 288–91
 Schelting, Alexander von 263, 291
 Schiller, Friedrich 162
 Schirges, Georg 69
 Schleiermacher, Friedrich Daniel 17, 269
 Schlick, Moritz 174
 Schlipp, Paul Arthur 159, 291
 Schlüssel, G. 69
 Schmidt, Konrad 48, 51, 55–6, 58, 280
 Schopenhauer, Arthur 183, 255
 Schutz, Alfred 137, 264, 291
 Sezemanas, Vosylius 15
 Sheridan-Smith, A. M. 281
 Shils, E. 285
 Shotwell, J. 288
 Sighele, Scipio 136
 Simmel, Georg 11, 13
 Sodeika, Tomas 3, 14, 285, 289
 Sokratas 29, 112, 126, 176–7, 227
 Sombart, Werner 17
 Spencer, Herbert 136
 Spengler, Oswald 17, 77
- Spiegelberg, Herbert 9, 12–3, 82, 291
 Spinoza, Baruch 176
 Stark, Werner 120, 291
 Staude, John R. 292
 Stehely 76
 Stein, Edith 9
 Stehr, Nico 265, 286–7
 Stepukonis, Aivaras 1, 3–4, 287
 Stirner, Max 69–70, 76
 Strasser, Hermann 257, 292
 Sung 126
- Šliogeris, Arvydas 279, 282, 287
- Tamošaitis, Izidorius 15
 Tang 126
 Taylor, A. J. P. 11, 292
 Tekorius, Alfonsas 287–8
 Thorson, Thomas L. 49, 288
 Treichler, P. A. 286
 Treinienė, Elena 282
 Troeltsch, Ernst 9, 17, 82
 Tsuda, Sōkichi 265, 292
- Vasari, Giorgio 27, 292
 Vaskelaitė, Ramunė 292
- Weber, Max 16, 148, 204, 263, 288, 291–2
 Whitehead, Alfred North 174
 Wigand, Otto 69
 Winckelmann, J. 292
 Winbarg 76
 Wirth, L. 285
 Wittgenstein, Ludwig 174
 Zaner, Richard M. 291
 Zaratustra 81, 83–5, 89–90
 Zerubavel, Eviatar 264, 292
 Zhu Shi-schich 126
 Znaniecki, Florian 264, 292

Stepukonis, Aivaras

St-175 Pavergto mąstymo problema : Maxas Scheleris ir žinojimo sociologijos ištakos / Aivaras Stepukonis ; Kultūros, filosofijos ir meno institutas. – Vilnius : Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2006. – 298 p.

Santr. angl. – Bibliogr.: p. 279–292. – Asmenvardžių r-klė: p. 293–297.

ISBN 9986-638-65-8

Apybraižoje nagrinėjama Maxo Schelerio žinojimo sociologija, kuri pirmaisiais XX amžiaus dešimtmečiais Vakarų humanitariniuose bei visuomenės moksluose atvėrė duris naujo pobūdžio sociologiniams epistemologiniams tyrimams, taip pat apibendrino paties Schelerio paskutinio mokslinės veiklos dešimtmečio teorinius vaisius – dešimtmečio, praleisto narpliojant įvairius kultūros klausimus, tyrinėjant politines bei socialines Pirmojo pasaulinio karo priežastis. Žinojimo sociologija vainikuoja iškiliausius ir svarbiausius daugelio metų tyrimus, kuriais Scheleris mėgino išsiskverbti į daugialypę visuomeninių pažintinių problemų pasaulį, joje atsiskleidžia vėliausios ir brandžiausios sociologinės mąstytojo pažiūros.

Apybraižoje išskleisti tyrimai įkūnija ne vieno kurio nors teiginio apologetiką, o daugybę samprotavimų, kurių visų tikslas vienas – kuo asmeniškiau įsismelkti į Schelerio žinojimo sociologijos esmę ir tik paskui mėginti perteikti skaitytojui dalykus, palikusius gilesnį pėdsaką autoriaus mąstyme.

UDK 316+1](430)

Aivaras Stepukonis

Pavergto mąstymo problema

Maxas Scheleris ir žinojimo sociologijos ištakos

Redaktorė Ona Balkevičienė

Dizaineris Adomas Matuliaskas

Viršelyje: Stasys Mostauskis, „Lėlė“, 1998, aliejus, drobė, 55x35.

Išleido Kultūros, filosofijos ir meno institutas,

Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius

Spausdino Standartų spaustuvė, Dariaus ir Girėno g. 39, LT-02189 Vilnius

Po Hegelio, Marxo, Engelso, Nietzsche's ir Freudo epistemologija tradicine prasme laikytina išaugtos, vaikiškos, nekritiškos pažinimo teorijos liekana. Nūnai jos vietą privalanti užimti šalutinių veiksmių analizė. Paties mąstymo, veikiančio savarankiškai, mąstančio save, pažįstančio tikrovę, savitu pavidalu leidžiančio prisiglausti prie išorinio, tikro, nesupraktinto pasaulio, nebėra. Iš praeities klasikinės, gotikinės, renesansinės ir barokinės pažinimo architektūros lieka tik sukiužusi pašiūrė, o joje sujauktų vaizdinių ir ištaršytų minčių lopšys, į kurį Maxas Scheleris paguldo verkšlenantį žinojimo sociologijos naujagimį.

Pavergto mąstymo problema

Aivaras Stepukonis