

TURINYS

Socialinė teorija

M. P. ŠAULAUSKAS. Hermeneutinė modernybės projekto revizija 3

V. NAVICKIENĖ. J.F. Lyotard'o postmodernaus būvio samprata 13

Moralės filosofija

J. BARANOVA. Katonas ar Jobas? Filosofinė gyvenimo vertės
interpretacija 22

Religijos filosofija

N. ŠEPETYS. Apie laiką Kierkegaard'o Baimėje ir drebėjime 26

Vertimai

J. BARANOVA. Jūrgenas Habermasas versus Richardas Rorty 30

J. HABERMASAS. Atsitiktinumo įveika - istorizmo sugrįžimas 32

Filosofija ir mokykla

R. ŠERPITYTĖ. Dar kartą apie alternatyvas 42

L. DUOBLIENĖ. Jaunojo filosofo mokykla 46

N. LOMANIENĖ. Logikos knyga 48

Knygos

L. DEGĖSYS. *Filosofijos įvadas* ir išvados 54

MAN AND SOCIETY 4 ' 96

Collected papers

Vol. 4

Published by VILNIUS PEDAGOGICAL UNIVERSITY.

Issued once per annum.

In Lithuanian, with summaries in English or German .

Editorial board: JŪRATĖ BARANOVA, LIUTAURAS DEGĖSYS,
BRONIUS KUZMICKAS,
NIJOLĖ LOMANIENĖ (editor-in-chief),
KOSTAS MALINAUSKAS, JUOZAS MUREIKA,
LEONAS ŠNIPAS.

Address: Department of Philosophy, VPU. T. Ševčenkos 31, 2009 Vilnius.

Tel: (3702) 23 53 00

E-mail: nyle@pub.osf.lt

ISSN 1392-0766

CONTENTS

Social theory

M.P. ŠAULAUSKAS. Revising the Project of Modernity: Hermeneutics 3

V. NAVICKIENĖ. J.-F. Lyotard's Conception of Postmodern Condition 13

Moral philosophy

J. BARANOVA. Cato or Job? (Philosophical Interpretation of the Value
of Life) 22

Philosophy of religion

N. ŠEPETYŠ. Ueber die Zeit im S. Kierkegaard's "Furcht und Zittern" 26

Translations

J. BARANOVA. Jürgen Habermas *versus* Richard Rorty 30

J. HABERMAS. Coping with Contingencies - the Return of Historicism.
Translated from English by J. Baranova and N. Lomanienė. 32

Philosophy & school

L. DUOBLIENĖ. A Young Philosopher's School 42

R. ŠERPITYTĖ. Once More About Alternatives 46

N. LOMANIENĖ. A Logic Book. 48

Books reviewed

L. DEGĖSYS. *Introduction to Philosophy and Conclusions: Review of*
A. Plėšnys. Filosofijos įvadas (Introduction to Philosophy, in Lithuanian)
(V., 1996). 54

SOCIALINĖ TEORIJA

HERMENEUTINĖ MODERNYBĖS PROJEKTO REVIZIJA

MARIUS POVILAS
ŠAULAUSKAS

Garsioji 1981-ųjų Jürgeno Habermaso paskaita „Modernybė *versus* postmodernybė“ (2) pradėjo naują ir nūnai tebesitęsiantį, pabrėžtinai *filosofinį* moderno-postmoderno kontroversijos tarpsnį. Nepaisant to, kad Habermasas joje nuosekliai gynė Švietimo epochos vertybes, o tuo pačiu ir „modernybės projekto“ neišsemiamumą bei pagrįstumą, jį galėtume pelnytai laikyti ir bene pirmuoju *postmoderniosios socialinės* hermeneutikos šaukliu.

Būtent kritinė Habermaso komunikacinio elgesio teorija pirmą, tačiau toli gražu ne paskutinį kartą paverčia filosofinės hermeneutikos kūrėjo H.G. Gadamerio suformuluotą supratimo (*Verstehen*), kaip interpretacijos ir pritaikymo (*Applikation*) lydinio, sampratą bei *hermeneutinio rato* principą net tik epistemologiniu, bet ir istorinės-socialinės būties ir net pseudo-kauzaliniu jos raidos (Švietimo epochos požiūriu, - visuomeninio progreso) principu. Taip savitarpio susipratimo sąlygos ir pavidalai tampa lemiamais visuomenės būklės diagnostikos metmenimis. Atitinkamai, tokias sąlygas ir pavidalus atskleidžianti kritinė filosofinė teorija - universalio ir radikalia socialine kritika. Pastaroji, tegalėdama rasti ir skleisti tik konkrečios istorinės tikrovės gelmėse, visuomet esti net tik visuomeninio būvio vertintoja bei teisėja, bet, kas itin svarbu, ir aktyvus, o tuo pačiu neišvengiamai šališkas jos sandas.

Habermasas skiria spekuliatyvų santykiaujantįjį su savimi pačiu abstraktų subjektą, apie kurį esą buvo kalbama iki Johanno Gottliebo Fichte's, ir performatyvųjį subjektą, kuris slėpys Kierkegaard'o ir Rousseau galvoje (3). Performatyviojo subjekto individualumas

esą konstituoja ne spekuliatyvosios filosofijos, o „socializacijos ir istorijos“ kanalais. Taigi, jeigu būsiu dorai supratęs performatyviają Habermaso tezę - esą spekuliatyvioji filosofija nepajėgianti adekvačiai artikuliuoti performatyvaus individualumo sampratos, -tai ją galima išreikšti kaip keturių vienas nuo kito logiškai nepriklausančių teiginių darinį.

Pirma, individualybę, bent jau tuo pavidalu, kokia ji esti modernioje Vakarų kultūroje, galima tinkamai apibūdinti tik pasitelkus *performacijos* filosofiją. Individualybė konstituoja save pačią atlikdama ypatingus reflektyvius komunikacinius aktus: ji, be kita ko, pati save regi su ja bendraujančios auditorijos akimis. Kitaip sakant, ji yra tokia esybė, kuri atlieka performatyvius autopredikacijos aktus - ne tiek išsivardindama (pasivadindama ar „objektyviai“ save aprašydama), kiek tapdama tuo, kuo ji save taip išsivardindama laiko. *Antra*, performatyvus *ego* anaiptol nėra savarankiškas - jis negali rasti pats savaime, be niekieno pagalbos. Jis, griežtai kalbant, pats sau nepriklauso, nes būtinai yra reikalingas „išorinės“ - kitų, t.y. auditorijos paspirties. Tie kiti, identifikuodami performatyvią *ego* potencialą, tuo pačiu pripažįsta *ego* teisę į performatyvią elgseną. Todėl kitų pripažinimas yra performatyvaus *ego* konstituciją lemiantis faktorius: aš esu „aš“ tik kitų „tu“ kontekste ir pastariesiems pripažinus, kad aš iš tikrųjų esu tas, kuo save laikau. *Trečia*, prielaidos, įgalinančios performatyvosios individualybės buvimą, sietinos su istoriškai determinuotu bendrabūviu ir todėl yra para-individualios bei nepriklauso nuo *a priori* duotų subjektyviosios sąmonės potencialų. Atvirkščiai, tai, kas yra *ego*, kuo jis gali būti ir kodėl jis būtent toks, koks yra - visa tai lemia istoriškai besiklostantys bendrabūvio - visų pirma kalbinės interakcijos - bruožai. Ir pagaliau *ketvirta*: tos ypatybės, kurios įgalino performatyvaus *ego* atsirastį, susiklostė tik XVIII amžiuje, tad ir paties performatyvosios individualybės fenomeno anksčiau iš viso nebūta.

Sutikdamas su pirmuoju ir iš dalies antruoju teiginiu, ginčyčiau trečią, ketvirtą ir iš dalies antrą Habermaso tezę. Mano argumentai dvejoji: loginiai-metodologiniai ir istoriniai-

metafilosofiniai. Viena vertus, Habermaso ginamoji performatyvaus individualumo samprata yra prieštaringa, nes joje nepakankamai atsižvelgta į reflektyvųjį performatyvumo metmenį (A). Antra vertus, ši samprata nėra universali - ji pritinka tik tam tikros konkrečios hermeneutinės situacijos apibūdinimui, tad antrasis Habermaso teiginys priimtinas lygiai tiek, kiek jis nelaikomas visuotiniu (B). Be to, jo siūloma performatyvumo koncepcija pati savaime - kaip Vakarų filosofinio diskurso sandas - implikuoja reflektyvios performacijos principą, realizuotą jau Descartes'o epistemologijos projekte, t.y. implikuoja epistemologinį subjektą ir kaip *hypo-keimenon*, ir kaip *atomon*. Šia prasme etinis Habermaso performatyvumo principas yra ne kas kita, kaip istorinė-socialinė reflektyvaus *ego cogito* (įgalinusio antropocentrinę epistemologiją) performatyvumo interpretacija. Todėl trečiasis ir ketvirtasis Habermaso tezės teiginys taip pat yra ginčytinas.

A. Habermaso tezės prieštaringumas. Ar savęs kaip individualaus ir nepakartojamo supratimas būtinai seka iš kitų individualybių pripažinimo, kad esu būtent toks unikalus ir savo unikalumą performatyviai patvirtinantis *ego*? Ar iš tiesų hermeneutinė išpažinties fenomeno analizė, įgalinusi nustatyti performatyvaus *ego* priklausomybę nuo antrojo asmens pavidalą įgavusios auditorijos aktyvaus pritarimo, rekonstruoja universalią performatyvaus subjekto struktūrą, t.y. socialinę-istorinę *ego* kaip *atomon* savimonės apibrėžtį? Jeigu, tarkim, laikysiu savo unikalumą paslaptimi, ar vis tiek būsiu laikomas performatyviąja individualybe? O gal nūdienos žmogus jau nebegali nuslėpti savo unikalumo, kuris jam buvo primestas nenumaldomais "socializacijos ir istorijos kanalais"? Gal jis jau pasmerktas unikalios performacijos būčiai? Ar šis mano darbas, parašytas stengiantis neišduoti šios paslapties, t.y. pasakojantis bešališko tyrinėjimo tonacija, yra taip pat performatyviojo *ego* pretenzijos forma? Ir ar *explicite* (pirmuoju asmeniu, išpažinties forma ar kokiu kitokiu specialiu epistolariniu, eseistiniu žanru) neartikuliuota performatyvumo galimybė leidžia identifikuoti to, kuris ja disponuoja, performatyvumą, ar ne?

Jeigu įmanomas paslėptas performatyvumas, iškyla kriterijaus jį atpažinti problema.

Akivaizdu, kad tik aš pats galiu identifikuoti (galiu, žinoma, ir suklysti) savo paties performatyvų poelgį, reflektyviai jį atpažindamas kaip savo intencionalųjį aktą. Kalbiškai ir viešai neartikuliuoto performatyvumo kriterijumi gali būti vien tik pati individualioji sąmonė, tiksliau - savimonė. Vadinasi, tokiu atveju galima tik intencionaliai-reflektyvi, tik asmeninė, o ne intersubjektyvi-komunikacinė performatyvumo samprata. Tačiau tai prieštarauja Habermaso komunikacinio elgesio koncepcijai, kuri kaip sykis ir verčia traktuoti performatyvumą kaip intersubjektyviosios interakcijos sekmenį ir formą. Juk performatyvumą turėtume apibrėžti ne kaip intencionalų-kalbinį, o kaip intencionalų-reflektyvinių episteminių *ego* judesį, kuris gali, tačiau nebūtinai turi būti išreikštas konkrečioje komunikacinėje situacijoje. Tai, savo ruožtu ir priešingai Habermasui, reikštų, kad performatyvumas konstituoja tik kaip arba visų pirma kaip intencionalus-reflektyvinius individualiosios sąmonės fenomenas. Todėl jį turėtume laikyti ne intersubjektyvios istoriškai susiklosčiusios komunikacijos, bet subjektyvios savimonės, kaip tokios komunikacijos prielaidos, savastimi.

Jeigu, atvirkščiai, paslėpto (neišviešinto, privataus) performatyvumo būti negali ir jis tegali tarpti vien tik komunikacijoje, tuomet ir performatyvosios individualybės idėja yra pačios intersubjektyvios kalbos sandas, savotiška jos "interaktyvi leksema". Tuomet reikėtų tvirtinti (o kaip tik tokia ir yra Habermaso laikysena), kad paslėpto performatyvumo galimybę lemia jo "aktuali būtis", tai, kad performatyvus kalbos žaidimas yra jau istoriškai esančio bendrabūvio pavidalas. Tenka teigti, kad performatyvumą galima arba inscenizuoti, arba patirti iš tikrųjų, tačiau visuomet tik todėl, kad jis buvo patirtas anksčiau ir yra įkūnytas pačioje kalboje. Kitaip sakant, išpažintis pačiam sau teįmanoma todėl, kad jos komunikacinis provaizdis - "tikrasis" ir realiai įgyvendintas performatyvumas - jau buvo iš anksto pažįstamas ir todėl galimas pakartoti. Vien tik subjektyvus performatyvumas yra arba iliuzija, arba komunikacinės praktikos atokarta ir pratęstis.

Tačiau Habermaso tezės prieštaringumas nedingsta net ir tokiu atveju. Vėl reikia klausti: koks yra kriterijus, įgalinantis nustatyti, kad vienokioje ar kitokioje kognityvinės veikloje, t.y. komunikacinėje interakcijoje ar kalbos

žaidime dalyvauja performatyvi individualybė. Juo gali būti arba (a) paties išpažinėjo išviesinama nuostata, kad jis išsipažįsta, arba (b) auditorijos manymas, kad jis atlieka tokį performatyvų aktą, arba (c) kokio nors išorinio šios situacijos stebėtojo manymas, kad tokia situacija iš tikrųjų vyksta, arba, galų gale (d) bet kokia šių trijų galimybių kombinacija.

Tačiau, jeigu unikalumo statuso savinimasis yra performatyvus, jis turi būti atliktas paties išpažinėjo ir tai turi būti padaryta tyčiomis, t.y. reflektvyviai ir intencionaliai arba, dar tiksliau, tai turi būti padaroma tyčiomis ir būtinai žinant, kas daroma. O jeigu taip, tuomet vėlgi tokiu kriterijumi tegali būti paties performatyviojo individo reflektyvusis manymas. Antraip *negalėsime atskirti tikros išpažinties nuo jos simuliacijos*. Be to, kaip jau buvo sakyta, išsipažinti - elgtis performatyviai - galima ir tik įsivaizduojant tokį aktą pripažįstančią auditoriją. Ir šiuo atveju vienintelis kriterijus, leidžiantis nustatyti išsipažinimo situacijos tikrumą, yra intencionali refleksija. Net ir "simuliacinė" monologinė išpažintis sau pačiam suponuoja pačios istorijos nukaldintą viešą išpažinties situaciją. O jeigu taip, tuomet performatyvaus veiksmo kriterijus nėra intersubjektyvus ir todėl performatyvus elgesys iš principo tegali būti intersubjektyviai priskirtas vienam ar kitam individui ir tik šia prasme konstituotas. Todėl arba performatyvų veiksmą atliekantis subjektas jį atlieka todėl, kad intencionaliai reflektuoja savo poelgį (tokiu atveju auditorija niekuomet nėra tikra tuo, kas vyksta), arba performatyvus veiksmas yra ne kas kita, kaip ypatinga pačios auditorijos, o ne jos stebimo aktorius reakcija. Pastaroji reikštų auditorijos pripažinimą, kad jos akivaizdoje vyksta performatyviojo subjekto konstitucija. Ir vienu, ir kitu atveju performatyvosios išpažinties fenomeno negalima tuo pat metu traktuoti kaip reflektvyvią individualios sąmonės laikyseną, ir kaip istoriškai susiklosčiusį kalbos žaidimą, t.y., vartojant Habermaso terminiją, kaip kalbinės interakcijos pavidalą.

Kitaip sakant, performatyvioji individualybės kaip unikalios *ego* apsibrėžtis nesuderinama su performatyvumu, jeigu pastarasis suprantamas kaip istoriškai determinuoto kalbinio elgesio normatyvumas. Šis istorizmo lemtas požiūris redukuoja performatyvosios individualybės reflektvyvumą

(intencionalią episteminių *ego* charakteristiką) į intersubjektyviasias, t.y. jau sunormintas prasmingumo (lingvistinio intencionalumo) struktūras. Intencionalioji individualios sąmonės būseną čia yra redukuojama į intersubjektyvią kalbos prasmingumo sanklodą. Arba: unikali intencionalioji ir reflektvyvioji individualybės savigrinda redukuojama į intencionalią lingvistinę bendrybę. Beje, tokia redukcija yra tipiškas moderniojo istorizmo judesys: atskirybė nuosekliai ištirpdoma bendrybėje. Taip kovojama su "pavojingai" į agnosticizmą linkstančiu nominalizmu.

Taigi, Habermaso suformuluotas performatyvumo reikalavimas yra nepakankamas. Jeigu jį suprantame nuosekliai prisilaikydami istorizmo metodologijos, tai šis reikalavimas nesuderinamas su unikalios individualumo, kuri jį ir pašauktas atskleisti, samprata. Juk tokia samprata implikuoja betarpišką ir intencionalų subjekto reflektvyvumą, t.y. jo reflektvyvią autoidentifikaciją, kurios pagrindu subjektas ir tampa performatyvus. Habermaso pasiūlytas socialinis-istorinis performatyvumo aiškinimas redukuoja reflektvyviai būvantį unikalų individą į anoniminį antrųjų asmenų pripažinimo siekinį. Performatyvumo reikalavimas suveda subjektyvios savimonės intencionalų reflektvyvumą į anoniminę dialoginėje kalbos stichijoje susiformavusią ir tik joje esančią intensiją, t.y. į individualumą apskritai.

Paprastai sakant, jeigu teisė spręsti, ar *ego* poelgis performatyvus, atiduodama auditorijai, tai performatyvumas, griežtai kalbant, tampa ne individualybės, o kolektyvybės apibūdinimu ir savybe. *Sensu stricto* tokia savybė išreiškia ne unikalumą, bet visuotinumą. Jeigu viešai neišsakyto performatyvumo būti negali, tuomet pastarasis yra ne intencionali ir reflektvyvi, o intencionali ir lingvistinė esatis. Jis laikytinas tam tikru natūralios kalbos vartojimo būdu. Tai reiškia, kad ir performatyvi individualios sąmonės būtis yra objektyvuota (intersubjektyvaus) prasmingumo, t.y. natūralios kalbos pavidalas. Taip reflektuojančioji individualybė paverčiama kalbiniu vienetu, kuriame užfiksuota tai, ką kolektyvybės laiko autentišku reflektvyviu supratimu ir jo performatyviu išpildymu.

Pati performatyvi savimonė virsta intersubjektyvia intensija, o intencionalumas - kalbine intersubjektyvaus prasmingumo

išraiška. Intencionalus performacijos aktas tapatinamas su šios kalbinės išraiškos ištara, vartojimu. Čia performatyvus *ego* anaipol nekonstituoja savęs jį stebinčios auditorijos akivaizdoje. Atvirksčiai - jis save tik identifikuoja, ir ne kaip unikalų intencionalų kalbinio žaidimo dalyvį, o kaip jau iš anksto įpavidalintos ir visiems jau gerai žinomos rolės atlikėją. Jis nėra tokios rolės autorius, nors, atrodytų, būtent to reikalauja nuosekli performacijos kategorijos išsklaida. Jo sėkmė arba nesėkmė matuojama tik aktorystės meno meistryste - t.y. jo sugebėjimu susitapatinti su savo tikruoju provaizdžiu ir parodyti pastarojo, o ne vien tik arba bent jau ne visų pirma savo paties performatyvumą.

Tad jeigu performatyvumas tėra ypatinga intersubjektyvumo apraiška, tuomet performatyvi individualybė netenka asmeninio intencionalaus reflekyvumo, o tuo pačiu ir išimtinai asmeniškios performacijos galimybės. Ji tiesiog pavirsta tuo, kas primena Habermaso "abstraktųjį subjektą" - ji tampa performatyviu *ego* apskritai, arba abstrakčiu performatyviu asmeniu. Be to, performatyvi individualybė (konceptualiai ir logiškai) nebūtinai reikalinga ir komunikacinės-socialinės etimologijos. Ją galima suprasti ne tik kaip transcendentalinę struktūrą. Ji gali būti mąstoma ir kaip transcendentinė, ir kaip natūrali apibrėžtis, esanti išsyk ir "virš" komunikacinės interakcijos stichijos, ir "po" ja.

Bendrai paėmus, Habermasas čia įvykdo karteziškosios sąmonės, atpažįstančios save kaip intencionalią ir unikalą, inversiją. Jeigu Descartes'o problema - solipsizmo aklavietė, trukdanti pagrįsti bendrabūvyje akivaizdų sutarimą (intersubjektyvumą), tai Habermaso problema - intersubjektyvybės pinklės, trukdančios paaiškinti, *kad ir kaip* galima reflekyvus intencionalios savimonės. Arba: jeigu Descartes'o problema - kaip įmanomas *nos cogitamus*, tai Habermaso - kaip įmanomas *ego cogito*.

B. Habermaso tezės pretenzija į universalumą. Habermaso suformuluotoji istorinė-socialinė performatyvumo apibrėžtis yra tik viena iš įmanomų individualios performacijos apraiškų. Ji iš tiesų galioja ten, kur intersubjektyvus hermeneutinės situacijos pobūdis yra pagrindinė jos konstitucinė savybė, t.y. ten, kur asmuo siekia, kad kiti jį būtinai suprastų kaip esantį unikaliam ir asmeniškai. Toks

žmogaus siekis būtų negalimas nepasikliaujant specialiais kalbos žaidimais: sekuliarine išpažintimi, beletristine autobiografija, pabrėžtinai autorizuotomis estetinės išraiškos formomis ir pan. Todėl galima laikyti, kad tokio siekio prielaida yra sugebėjimas ir mokėjimas žaisti ypatingus viešuosius kalbos žaidimus. Pastarieji, reikalaujami išviešinto performatyvumo, iš tiesų turėtų būti analizuojami konkrečiame istoriniame-kultūriniame kontekste. Tad ir Rousseau išpažintis sietina su romantinio genijaus savivoka ir apibūdinama kaip performatyvi etinė-politinė-estetinė save teigiančio genijaus laikysena.

Tačiau žmogus gali ir nenorėti pasirodyti esąs unikalus individas - toks savo individualumą slepiantis aktas taip pat laikytinas performatyviu lygiai tiek, kiek jam pavyksta susilaukti auditorijos pripažinimo, kad jis tikrai yra toks, kokiu save pateikia. Tačiau dėl to žmogus nė minutėlei nepraranda savo pamatinio autentiškumo, savo nelygstamo individualumo. Buvimas jam pačiam visuomet bus lemtingai įsamenintas, visuomet vien tik jo paties ir niekieno kito. Šis intencionalus sąmonės aktas (savo unikalumo suvoktis) yra būtina bet kokio performatyvumo prielaida ir "galutinis" paties performatyvumo buvimo ar jo stygiaus kriterijus nepaisant to, kad jis negali būti adekvačiai išreikštas kokiu nors intersubjektyviu būdu.

Taigi, hermeneutinė *išviešintos* performacijos situacija implikuoja dialogą tarp pirmojo ir antrojo asmens. Bet tai dar nereiškia, kad pirmojo asmens performatyvumas neįmanomas, jeigu jis tokiame dialoge tiesiogiai nedalyvauja. Pirmasis asmuo gali atlikti performatyvų veiksmą *įsivaizduodamas* tokią auditoriją kaip savo *alter ego*. Klausimas, ar iš tokio įsivaizdavimo išplaukia gebėjimas atlikti tokį aktą viešumoje, ar, atvirksčiai, performatyvaus sugebėjimo išviešinimas suteikia galią įsivaizduoti, lieka be atsako.

Pirma, iš to, kad viešas performatyvumo aktas neįmanomas be jį atpažįstančios auditorijos ir tuo pačiu be intersubjektyvios kalbos, be tam tikrų istoriškai susiklosčiusių kultūros formų ir pan., logiškai neišplaukia, kad performatyvumo *genezė* reikalinga būtent tokios konkrečios istorinės sanklodos, kokia susiklostė, kuomet gyveno Rousseau. Performatyvumas galėjo susiklostyti ir visiškai kitokiomis, net priešingomis istorinėmis sąlygomis jau vien tik todėl, kad vienas ir tas

pats konsekvantas gali sekti iš skirtingų antecedentų.

Antra, visai galimas daiktas, kad dėl, tarkime, žmogiškosios prigimties visi arba daugumas žmonių geba atlikti ir suprasti performatyvų elgesį. Gali būti, kad performatyvumas apskritai nepriklauso nuo istorinės žmogiškojo bendrabūvio kloties, kad, atvirkščiai, jis pats yra būtina, nors ir nepakankama tokios kloties sąlyga. Tokiu atveju viešosios (dialoginės) performacijos aktas yra vidinės (monologinės) performacijos analogas, o ne atvirkščiai. Todėl tiek transcendentalinės filosofijos, tiek ir istorizmo siūlomi performatyvumo genezės arba priežasties aiškinimai apskritai negali būti nepriekaištingai išvedami analizuojant konkrečią - hermeneutinę - performatyvumo situaciją. Jie tegali būti išvedami iš bendresnės filosofinės perspektyvos, t.y. pasiremiant kokia nors epistemologine arba ontologine žiūra.

Galų gale ir pats performatyvaus akto stebėtojas (arba teoretikas, kuris tokį aktą analizuoja) yra tos pačios hermeneutinės situacijos dalyvis. O jeigu taip, tai daromos išvados niekuomet neperžengs šios situacijos horizonto. Kaip ir kiekvienas dalyvis, stebėtojas negali nežinoti, kaip atlikti performatyvų aktą ir ką reiškia jį atlikti. O jeigu taip, tai kaip tuomet jis galėtų nustatyti performatyvumo kultį, slypinčią anapus hermeneutinės situacijos ribų? Juk toks klausimas suponuoja padėties, kurioje nėra performatyvumo, supratimą. Kitaip sakant, lygiai kaip ir bet kurios kitos hermeneutinėje situacijoje išsiskleidžiančios prasmės, performatyvumas taip pat tvyro panistoriškoje prasmingumo erdvėje. Hermeneutinis aiškinimas yra nuosekliai kontekstiškas ir nuosekliai holistinis, todėl jame visuomet galimos alternatyvos ir iš to pareinanti pamatinė abejonė dėl jo pretenzijų į tiesą pagrįstumo. Tokios pretenzijos galėtų būti pagrįstos tik už hermeneutinės situacijos ribų, jei tik, žinoma, tokios ribos apskritai egzistuoja.

Kokia bebūtų tikroji žmogiškojo performatyvumo genezės priežastis, jis visuomet konstituojasi kaip nepakartojamas savikūros aktas esant vienokiai ar kitokiai hermeneutinei situacijai, vykstant vienokiam ar kitokiam kalbos žaidimui. Ir nekelia abejonės, kad vienas tokių kalbos žaidimų yra ne viešas, o privatus, ne išsakomas garsiai, o mąstomas patylomis. Galima, kaip tai daro Heideggeris

ir Habermasas, Wittgensteinas ir Rorty, nutarus prisilaikyti pasirinktos filosofinės žiūros, tvirtinti tokio privatumo etimologinę priklausomybę nuo viešosios žmogiškojo buvimo erdvės, tačiau *lygiai tiek pat pagrįstai* galima pasirinkti ir alternatyvų požiūrį.

Sakysime, galima teigti, kad bet kokio prasmingumo, taigi - ir performatyvaus, prielaida yra būtent asmeninis ir reflektyvus prasmės supratimas. Pastarasis jokiu būdu negali būti nepriekaištingai išvestas iš intersubjektyvių intencionalių struktūrų jau vien tik todėl, kad tokiose struktūrose apskritai neįmanoma intencionali prasmė. Nei kalboje, nei taisyklėse, nei transcendentaliose struktūrose nėra vietos tyčinėms ir visuomet asmeninėms ištaroms. Universalijomis negali išreikšti vienaskaitiškumo prasmės, kodifikuoti to, kas unikalų ir atskira. Unikalumas gali būti tik performatyviai parodytas, t.y. tegalima reikalauti, kad jį tau pripažintų kiti, bet negalima jį pavadinus taikyti šį pavadinimą lygiai sau ir lygiai kitiems.

Tokį kalbos nesugebėjimą įvardinti esinio unikalumą Vakarų filosofija aptiko kur kas anksčiau, nei stojo modernybės metas. Pavyzdžiui, viduramžiais vartota filosofema *quidditas* ("kas-umas" ar "koks-umas") žymėjo kokybinę daikto apibrėžtį tiesiogiai pasiremmdama tuo, ką Aristotelis vadino *formaliąja priežastimi*: Avicenna ir Aquinas šį terminą taikė supriešintai su egzistencija *esmei* (kaip esinio akcidencijai). Dar aiškiau tokio įvardinimo negalią išreiškia Johnas Dunsas Scotus *haecceitas* kaip *principium individuationis* samprata - čia esinio individualumas (unikalumas) įvardinamas terminu *haecceitas* ("tokybė" ar "toksumas"), kuris pabrėžtinai nepasako nieko konkretaus apie esinį, kurio savitumui apibrėžti jis ir yra taikomas.

Bendrai paėmus, vienaskaitiškumas negalimas redukuoti į jokią bendrybę, o tuo pačiu ir į jokią natūralios kalbos sandą arba prasmę lygiai tiek, kiek pastaroji yra intersubjektyvi. Todėl vienaskaitiškumas kaip neredukuojamas atskirumas tegali būti miglotai šaukiamas "toksumu" - *haecceitas*. Tokiu savo ypatingumu - *haecceitas* - galima disponuoti, t.y. "žinoti" jo konkretų turinį tik asmeniškai, t.y. tik reflektyviai. Vien tik save kaip performatyvų, reflektyvų ir todėl kaip unikalų *ego* suvokęs individas gali atpažinti kitame kitą performatyvų *atomon*. Tačiau ir tą jis gali

padaryti tik vienu vieninteliu būdu, t.y. ne "atpažindamas", bet "pripažindamas" arba, dar tiksliau, *priskirdamas* antrajam asmeniui teisę į unikalių jo paties sąmonės aktų performatyvumą.

Kokiu būdu kito žmogaus savimonei priskiriamas nelygstamas unikalumas - ar pagal analogiją, matant kitame savo paties atvaizdą (psichologinė hermeneutika); ar tiesiog iš inercijos, t.y. iš esmės dėl papratimo dalyvauti tokį elgesį numatančiuose kalbos žaidimuose (istorizmas); ar dėl to, kad kitaip elgtis apskritai neįmanoma (transcendentalizmas); ar, galų gale, abejojant tokios priskirties patikimumu, t.y. tik reflektvyviai spėjant ar manant (Descartes'as ir, ko gero, vėlyvasis Wittgensteinas) - nėra taip svarbu. Visais atvejais vienintelis patikimas asmeninio unikalumo ir tuo pačiu reflektvyvaus performatyvumo kriterijus lieka intencionalus individualios sąmonės, ir tik po to - intersubjektyvios kalbos ar transcendentalinių taisyklių fenomenas.

Istoriškai besiskleidžianti bendruomeninės komunikacijos struktūra tegali skatinti, kaip ir yra minėtuose kalbos žaidimuose, asmeninę savimone vėšai patvirtinti savo intencionalijų aktų unikalumą. Tačiau tokie aktai negali būti įvykdyti beasmenės lingvistinės komunikacijos resursais. Todėl performatyvios individualybės manifestacijos ir sklaidos galimybė slypi veikiau asmeninės savimone, o ne "istorijos ir socializacijos kanalų kompetencijos" ribose.

Atskirumo, (asmeninio) vienaskaitiškumo fenomenas įgalina bet kokios prasmės ir bet kokios kalbos supratimą: jeigu mano, paties išsakyta propozicija, kad keliauju namo reiškia lygiai tą patį, ką ši kalbinė ištara (tarus, kad visi kiti kalbos žaidimo parametrai palieka kaip buvę) reiškia Petro lūpose, tai, griežtai kalbant, tarp Petro ir manęs nėra jokio skirtumo. Atimti asmeninės savimone *qua asmeninės* savęs pačių reflektvyviosios sampratos, abu tesame intersubjektyviojo prasmingumo gniūžtės. Tuomet mumis tikrai tegali šnekėti kalba ir istorija - mes patys neapjėgūs ištarti nei savo kalbos, nei istorijos.

Tačiau koks bebūtų filosofinio žvilgsnio pasirinkimas, performacija, bent jau Vakarų civilizacijos kontekste, visuomet yra ir reflektvyvioji savikūra, išskleista pirmojo asmens, suprantančio savo paties unikalumą, subjektyvybėje. Todėl sudėtinė hermeneutinės situacijos dalis visuomet yra tokio supratimo

sandas net ir viešiausiame performatyviame poelgyje. Tai itin aiškiai matyti tada, kai performatyvus aktas nėra viešas. Tuomet jo neužgožia visuotinis auditorijos "sąmokslavimas" - jos aktyvus ir neatimamas dalyvavimas performacijoje. Kuomet, tarkim, pats sau skaitau Rousseau *Išpažintį*, hermeneutinė situacija yra "įvietinta" mano paties asmeninėje subjektyvybėje. Šitaip ji esti priklausoma nuo čia įvykstančių autoidentifikacijos xrocėsų, o jei, savo ruožtu, visuomet unikalūs ir nepakartojami.

Mano matomas Rousseau yra kitoks, negu kad jį mato Petras, nors mes abu pripažįstame jo ypatingą teisę išsipažinti, tačiau vienu atveju jis išsipažįsta Petru, o kitu atveju - man. Kokiu mastu aš pripažįstu Rousseau unikalią teisę kalbėti tai, ką tik jis vienas težino, priklauso nuo to, ką aš pats apie jį manau ir nuo to, kaip aš mąstau savo paties performatyvumą (kaip aš pripažįstu sau pačiam teisę žinoti, *kaip ir kad* pats esu kažką padaręs). Kitaip sakant, tai priklauso nuo to, kaip aš suprantu konkrečias performatyvumo galimybes. Aš apskritai galiu manyti, kad Rousseau tekste performatyvumo nėra ir net būti negali, kad, pavyzdžiui, tai, kas jame išdėstyta, yra eklektiškas daugelio autorių parašytų pastraipų koliažas arba, dar geriau, kompiuterinis nonsensas, atsiradęs dėl atsitiktinai į programą patekusio viruso siautėjimo. Būdamas, tarkim, psichoanalitiku, aš tikrai kitaip skaitysiu Rousseau nei būdamas literatūrologu ar pedagogikos istorijos tyrinėtoju. Akivaizdu, kad mano paties savimone ir įsitikinimai yra lemtinga Rousseau *Išpažinties* supratimo sąlyga. Arba: tam, kad galėčiau kitam pripažinti performatyvią teisę, turiu ne tik ją pripažinti sau, tačiau ir žinoti, kas yra ir kaip gali būti performatyvumas. Ir čia jau esu laisvas pasirinkti vienokį ar kitokį šio reiškinio supratimą.

Vadinasi, priešingai Habermasui, anaipol nėra aišku, kad performatyvus individualumas yra intersubjektyvaus pripažinimo reikalavimas *par excellence*. Jis nėra viena-reikšmiškai nulemtas to, kad esti atliekamas pirmojo asmens antrojo asmens akivaizdoje ir jam suprantant. Performatyvumą galime suprasti ir kaip implikuojantį tokį savęs supratimo būdą, kuris visų pirma įvyksta subjektyviojoje sąmonėje *vis-q-vis* su savimi pačia. Konstitutyvinė performatyvumo sąlyga yra sugebėjimas atlikti judesį, kurio pagalba pati savimone reflektvyviai prisiskiria ypatingą -

performatyvųjų - statusą. Vien tik intersubjektyvioji kalba negali šio judesio paliepti. Jis yra ne tik reflektyvus - juo konstituojama unikali vienaskatinė savimonė, kurios neįmanoma "išmokti" ir išreikšti jokiais lingvistiniais resursais. Šis ypatingas judesys yra pirmojo asmens reikalavimas pirmajam asmeniui, iš pradžių performatyviai atliktas reflektyvioje subjektyvybės ir tik "po to" galimas išvienti poelgiuis, tekstais ir, žinoma, pačiam sau sakoma mintimi. Todėl reflektyvioji individualybė laikytina konceptualia Habermaso suformuluoto performatyvumo reikalavimo *prielaida*, o ne jo sekmeniu ar išraiškos forma.

Tad Habermaso performatyvumo tezė, kuri, pasiremddama vien tik intersubjektyviųjų kalbos žaidimų struktūromis, mėgina paaiškina individualybės unikalumą bei reflektyvumą (t.y. mėgina paaiškinti individualybę ir kaip *atomon*), negali būti laikoma universalia. Ji atskleidžia tik vieną iš galimų viešosios *atomon* būties variantų.

O tokios tezės universalizacija, t.y. transcendentalinis jos kildinimas iš apriorinių laisvės, tiesos ir sąmoningos komunikacijos struktūrų, vertintinas kaip vienos istoriškai susiklosčiusios žmogiškojo bendrabūvio formos ekstrapoliacija į žmogiškojo bendrabūvio struktūrą apskritai. Be to, tokio - iš esmės specifiškai estetinio-etinio - performatyvumo absoliutinimas virsta episteminio ir komunikatyvinio veiksmo deindividualizacijos projektu. Taip yra todėl, kad reflektyvioji asmens savimonė yra laikoma socialine-istorine-kalbine, t.y. universalia ir intersubjektyvia esatimi.

Turint galvoje tai, kas išdėstyta (A) ir (B) punktuose, Habermaso istorinė-socialinė-kalbinė-komunikacinė performatyvios individualybės interpretacija yra nepakankama. Nepriekaištingas performatyvios individualybės apibrėžimas per kitų individualybių pripažinimą, kad ji tikrai yra tokia, kokia save pateikia, vargu ar įmanomas. Toks apibrėžimas teigia performatyvųjų subjektą esant kolektyviai konstituota esatimi ir, kaip buvo parodyta, neigia konstitutyvinę refleksijos svarbą. Atsisakius pripažinti lemiamą refleksijos vaidmenį, sunku, jeigu apskritai įmanoma, surasti patikimą performatyvaus elgesio kriterijų. Lygiai tiek pat sunku aptikti ir tokio kolektyvinio performatyvumą konstituojančio

pripažinimo kriterijų net ir ignoruojant asmeninę - intencionaliai reflektyvią - performatyvumo kultį. O jeigu performatyvumas redukuojamas į prielaidą, kurią sutartinai predikuoja aplinkiniai (arba sakoma, kad jis iš principo neįmanomas be besąlygiškos išankstinio predikavimo priimties), taip pat keblu kalbėti ir apie performatyvios individualybės savarankiškumą.

Socialinis-istorinis performatyvaus individualumo kildinimas nieko nepasako apie pakankamas ar bent būtinas šio fenomeno įsigalėjimo kalbiniame bendrabūvyje konceptualines prielaidas. Eskimai ne tik dar neturėjo ir, ko gero, jau nebeturės savojo Rousseau, bet ir nepatyrė pastarojo atsiradimą įgalinusių socialinių-istorinių sąlygų. Argi jie gali susivokti esą performatyviomis esybėmis neišmokę moderniojo diskurso subtilybių, t.y. nepalioję būti eskimais? O kaip aš galiu įsitikinti, kad jų žaidžiamose kalbinio elgesio sanklodose nėra įmanoma atlikti performatyvaus subjekto rolę? Arba kad jie taip pat turi tokį vaidmenį, tačiau kitokį? Kitaip sakant, kokios (universalios) sąlygos turi būti patenkintos, kad būtų įmanomas performatyvumas?

Habermaso koncepcija taip suformuluotų klausimų nekelia. Performatyvumo istoriškumo hipostazavimas nepaverčia jo universalia bei būtina žmogiškosios individualiosios savimonės ontologine arba ontine charakteristika. Bendrai paėmus, jis pavirsta atsitiktine ir nuo žmogaus valios iš esmės nepriklausančia duotybe. Ar tai reiškia, kad performatyvumas, lygiai kaip ir kitos žmogiškosios sąmonės ir savimonės apibrėžtys, yra tik nenumanomo Istorijos žaismo išdaiga?

Kita vertus, Habermaso komunikacinio elgesio teorijos kontekste galima nesunkiai pagrįsti *emancipacinį* performacijos būtinumą, o tuo pačiu ir transcendentalinį jos pobūdį. Tačiau tą galima padaryti tik nusižengiant prieštaravimo dėsnui. Galime, sekdami Habermasu, tarti, kad egzistuoja amžina ir nekintanti - transcendentalinė - žmogiškosios sąmonės struktūra. Taip suteiktume žmogiškajam *ego* ontologinį substancyvumą. Tačiau toks suteikimas, reikalaujamas transcendentalinės, o ne istorinės žiūros, verstų atsisakyti nuosekliai istorinio šio fenomeno supratimo (kurio Habermasas taip pat pabrėžtinai prisi-laiko). Kaip tik čia ir slypi prieštaravimas: arba performatyvumą lemia istorija, arba jis bent *in*

petto duotas dar iki jai prasidedant. Habermaso koncepcijoje pasirenkamos iš karto abi galimybės - performatyvumas siejamas ir su transcendentaline žmogiškosios savimonės lemtimi (su visomis iš to išplaukiančiomis transcendentalizmo ir istorizmo "sutaikymo" problemomis), t.y. jos neabejotinu sugebėjimu reflektuoti. Bendrai paėmus, performatyvus individualumas negali būti neprieštarinai suprastas komunikacinės Habermaso teorijos kontekste.

Prisilaikydama istorizmo diktuojamų filosofavimo principų, Habermaso komunikacinio elgesio teorija yra priversta varžyti moderniojo epistemologinio *ego* kaip *hypo-keimenon* ir *atomon* potencialą. Tuo pačiu ši teorija prišlyja prie tos pokartezinėje filosofijoje susiformavusios tradicijos, kuri apibūdintina kaip hermeneutinis epistemologinio subjekto deindividualizacijos projektas. Šia prasme tiek soteriologinė Heideggerio *hypo-keimenon*, tiek ir Habermaso *atomon* performatyvumo koncepcija yra sudėtinė analitikos-hermeneutikos kontroversijos dalis.

Habermaso komunikacinio elgesio teorijoje *ego* pats sau nėra duotas tiesiogiai. Žmogiškoji savimonė, sutinkamai su marksistine vokiečių klasikinės filosofijos bei Descartes'o epistemologinio projekto kritika bei Zygmundo Freudo psichoanalizės principais, ne tik gali pati save apgaudinėti, bet, bendrai paėmus, net negali to nedaryti. Karlo Marxo įvardintą ideologijos filosofemą simetriškai atitinka Freudo neurotinės sąmonės samprata. Juk ideologija yra melagingos kolektyvinės sąmonės galimybės ir klasinės (kolektyvinės) prievartos pavidalas, nulemtas istoriškai įpavidalinto žmogiškosios savimonės ir ją transcenduojančios gamtos metabolismo. O, atitinkamai, individualios sąmonės ir savimonės principinio melagingumo galimybė bei pavidalas yra neurotinė būklė kaip visuotinai paplitęs ir netgi "neišvengiamas" žmogiškosios psichikos fenomenas.

Taip solipsistinė Descartes'o epistemologinio subjekto pretenzija yra įveikiama ne tik paneigiant filosofinės refleksijos betarpiškumą (arba filosofinio mąstymo skaidrumą savo paties atžvilgiu), bet ir žmogiškosios savimonės (sąmoningumo) autonomiją jos autonomiškumo sąskaita. Šiuo požiūriu - t.y. turint omenyje moderniosios filosofijos pastangas įveikti savo solipsistines prielaidas (ją įgalinusio epistemologinio subjekto diktatą) -

Habermaso koncepcija yra "natūrali" moderniosios filosofinės tradicijos variacija.

Istorizmo žiūra įveikia solipsizmo pavojų, tačiau žmogiškąją *ego* ji pamato ne kaip reflektyvią unikalumo lytį, bet kaip atimtą vienaskaitiškumo - *haecceitas* kaip *hypo-keimenon*, kaip bendrybę. Savigrinda čia atiduodama visuomenei ir istorijai, komunikacijai ir kalbai. Subjektyvė tarsi aptinka savo performatyvumą, kuris jai primestas ar duotas *a priori* - *ego* pats savęs, griežtai sakant, jau nekuria. Jo unikalumas gali būti tik atrastas kitų unikalių subjektų, iš kurių sudėta amžinai jį stebinti auditorija, tarpe ir pagal jų diktuojamą modelį. Subjektyvioji pretenzija į savo paties performatyvų subjektyvumą mąstoma kaip intersubjektyvus, t.y. kalbinio ir socialinio bendrabūvio faktas. *Ego* pats sau nebepriklauso - jis yra tokio bendrabūvio funkcija, intersubjektyvaus prasmingumo sekmuo. Performatyvios individualybės filosofema, turėjusi apibūdinti mąstantį ir veikiantį unikalų subjektą, tampa jo vienaskaitiškumo dekonstrukcijos įrankiu. Ji atskleidžia ne subjektyvios savimonės *haecceitas*, bet, atvirkščiai, principinį pastarosios kartotinumą, jos tapatumą kitoms individualioms esatims. *Ego* unikalumo analizė išvirsta socialine intersubjektyviai identifikuojamo kalbinio elgesio analize. Arba: Habermaso performacija yra istorinė-socialinė Naujųjų laikų epistemologinio *ego* interpretacija, kuri įveikia solipsizmą pasiremmdama apriorinio intersubjektyvo prielaida. O tai reiškia ir savo unikalumą reflektuojančio *ego* redukciją į intersubjektyviai konstituotą kalbinį aktą bei pastarojo ontologizaciją - t.y. būvimą vien tik istoriškai susiklosčiusio bendravimo pavidalais.

Į tokią sampratą galima pažvelgti kaip į filosofinės Gadamerio hermeneutikos reinterpretaciją. Perfrazuodami Gadamerio (1,178) pateiktą Schleiermacherio psichologinės hermeneutikos apibūdinimą kaip mėginimą išspręsti "*Tamsiojo Tu*" problemą, galime sakyti, kad Habermaso etinio performatyvumo koncepcija, kaip ir Gadamerio filosofinė hermeneutika, yra mėginimas išspręsti "*Tamsiojo Aš*" klausimą. Tuo tarpu Schleiermacheris intersubjektyvumo galimybę siejo su nekin-tamu žmogiškojo individualumo branduoliu - jo sąmonės ir savimonės - struktūra. Kadangi visų žmonių sąmonė iš esmės esanti vienoda, ir kadangi kiekvienas individas galįs betar-

piškai mąstyti savo sąmonę, t.y. kiekvienas individas turįs refleksijos galimybę, pirmasis asmuo gali suprasti kitą (antrąjį asmenį) tepasiremdamas savo paties refleksija (4).

Bet sąmonės sąranga gali reflektiviai atsiskleisti tik tuomet, kai ji, sąmonė, pati sau yra skaidri, permatoma. Tik tuomet jos savi-mąsta, tinkamai pakreipta, gali prasiskverbti į universalią žmogiškosios subjektyvybės sąrangą. Tad jeigu mano paties savimonė atskleidžia tą sąmoningumo struktūrą, kuri būdinga ir kitam, galiu ją suprasti pagal analogiją, t.y. pagal savo paties sąmoningumo modelį. Kitaip sakant, Schleiermacheris gali išspręsti “*Tamsiojo Tu*” problemą ir taip įveikti solipsizmo grėsmę, tik taręs principinį sąmonės duotumą sau pačiam, t.y. tik laikydamas, kad, pirma, epistemologinis subjektas gali adekvačiai atlikti savąją savigrindą atskleidžiantį reflektyvų aktą ir, antra, kad šitaip atsiskleidžianti žmogiškosios sąmonės struktūra yra universali, t.y. būdinga visiems kitiems individams. Keblumas slypi ne tiek pirmosios ir antrosios priimties turinio miglotume, kiek principiniame šių dviejų prielaidų nesuderinamume. Iš to, kad mano paties sąmonė atsiskleidžia vien tik man pačiam (o būtent tai, turint galvoje performatyvumo fenomeną, suponuoja refleksijos galimybę), aš negaliu išvesti kitos sąmonės buvimo. Pokartezinėje epistemologijoje intersubjektyvumas tegali būti mąstomas tik kaip spėtis, bet jis niekuomet negali tapti akivaizdžia tikrybe, jo niekuomet negali žinoti taip gerai, kaip to, ką gali žinoti mąstydamas pats save. Būtent todėl psichologinė hermeneutika neįstengė paaiškinti intersubjektyvumo duoties, t.y., ji neįstengė pagrįsti intersubjektyviojo pasaulio akivaizdumo, jo neginčijamo buvimo. Šia prasme “*Tamsiojo Tu*” problemą sprendžianti Schleiermacherio hermeneutika yra nuosekli reflektyvios Descartes’o filosofijos tęstis.

Savo ruožtu, Gadameris ir Habermasas neigia Schleiermacherio hermeneutikos prielaidą, teigiančią tiesioginę reflektyvios savimonės galimybę. Tiek filosofinėje hermeneutikoje, tiek ir komunikacinio veiksmo teorijoje subjektyvioji sąmonė nėra pati sau duota kaip tai, kas gali būti jos netrukdomai pamatyta stebint pačią save. Gadamerio filosofinė hermeneutika, nuosekliai prisilaikydama istorizmo metodologijos, visiškai ištirpina subjektyvųjų unikalumą jį įpavidalinančioje kalbinėje ir istorinėje terpėje.

Habermaso koncepcijoje po tokio “ištirp-dymo” dar lieka transcendentalinis likutis (kaip būtinas būsimo susikalbėjimo, t.y. vienas kito *at-pažinimo* ir *pri-pažinimo* pažadas). Garsioji šių dviejų mąstytojų polemika dėl “hermeneutinės hermeneutikos universalumo pretezijos” pagrįstumo visų pirma buvo “šeimyninis” ginčas dėl būtinybės išlaikyti istorizmo žiūros “grynumą”. Nei viena, nei kita polemizuojanti pusė neabejojo tuo, kad intersubjektyvumas laikytinas bet kokios subjektyvybės versme ir turiniu. Tačiau iš kur galiu žinoti, kad esu būtent taip, t.y. kad mano subjektyvumas tikrumoje yra intersubjektyvumo pavidalas? Kuo remiantis galima atlikti tokią Schleiermacherio hermeneutikos prielaidų inversiją? Kaip bebūtų, tačiau pastaroji tikrai įmanoma išliekant Descartes’o epistemologinio metanaratyvo erdvėje. Tam tereikia tos pačios epistemologinio *ego* kompetencijos, kuri Descartes’ui užtikrino (akivaizdų) refleksyvių episteminių aktų *at-pažinimą*. Tam, kad galėtui teigti vienokį ar kitokį savimonės ir intersubjektyvybės santykį, privalai vienodai gerai žinoti, *kad vienokiu ar kitokiu būdu žinai*.

Kitaip sakant, čia iš esmės nėra neigiama epistemologinio subjekto reflektyvios savimonės galimybė - atvirkščiai, žinoti, kad nesu pats sau permatomai skaidrus, kad mano savimonės betarpiškumas tėra tik fikcija, ir kad tai, ką tariuosi regįs tiesiogiai, iš tiesų yra įtarpinta intersubjektyvaus prasmingumo, reiškia teigti, kad tokia reflektyvi savimonės diagnostika yra įmanoma. Intersubjektyvų pasaulį ir tiesioginę savo paties savimonės priklausomybę nuo tokio pasaulio galų gale atrandų mąstydamas save patį, t.y. tos pačios epistemologinės refleksijos, suponuojančios epistemologinį subjektą kaip *hypo-keimenon* ir *atomon*, dėka. Tokiu pamatiniu subjektyvumą lemiančiu intersubjektyvumu tegaliu įsitikinti tik analizuodamas savo savimonės turinį, t.y. tik tardamas, kad jame įmanoma adekvačiai įžvelgti tai, kuo jis iš tiesų yra. O tai reiškia tą pačią epistemologinio tikrumo pretenziją, kurią tegali laiduoti performatyvus epistemologinis *ego*.

Nusprendus radikaliam paneigti epistemologinio *ego* kaip *hypo-keimenon* ir *atomon* galimybę reiškia atsisakyti kalbėti filosofine kalba, bet jau ta, kuri susiklostė modernioje filosofavimo tradicijoje, atsisakyti ne tik kurti epistemologiją, bet ir ją paneigti. Tai reiškia,

pritariant Rorty, kvestionuoti paties filosofinio diskurso galimybę neigiant jo produktyvumą ir tuo pat metu tikint tokios paneigos galimybe. O tai, savo ruožtu, reiškia mėginimą paneigti epistemologinio *ego* pretenziją ir sutikimą žaisti tą patį kalbos žaidimą, kuris yra neigiamas vienu vieninteliu įmanomu tokios paneigos būdu - nė akimirkai nesiliaujant jį žaisti. Taip užsidaro moderniosios epistemologijos hermeneutinės situacijos ratas: neįmanoma jos paneigti nesant ten, kur jis ir tegali būti paneigiamas, t.y. erdvėje, kuri atsiveria tik priėmus moderniai befilosofuojančio poziciją. Šia prasme postmodernūs mėginimai įveikti modernios epistemologijos naratyvus yra tos pačios moderniosios epistemologijos atmainos.

NUORODOS

1. H. G. Gadamer. *Wahrheit und Methode: Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen, 1960).
2. J. Habermas. "Modernity versus Postmodernity". - *New German Critique* No.22, 1981, pp. 3-14.
3. J. Habermas. - "The Concept of Individuality". - *XVIII-th World Congress of Philosophy: Book of Abstracts* (Brighton, U.K., 1988).
4. F. Schleiermacher. *Hermeneutik*. H. Kimmerle, ed. (Heidelberg, 1959).

SUMMARY

Marius Povilas Šaulauskas REVISING THE PROJECT OF MODERNITY: HERMENEUTICS

The article is intended to argue the fundamental *modernity* of Habermasian, Gadamerian and, to a considerable extent, Rortian philosophical projects *in spite of* their "self-limiting" and thereby "transcending" modern metanarrative characteristics. An indispensable presupposition of the Cartesian epistemology could be interpreted capitalizing on Habermasian concept of *performative* individuality and communicative action. As with the hermeneutical situation of Rousseau's confession, Cartesian epistemological *Ego* always posits itself in terms of simultaneously naming and reflecting action that is always performed in the face of (real or simulated) second-person audience. The self-accountable realization of being epistemologically alone goes hand-to-hand with the reflexive presupposition of the necessary existence of the (one or many) *Other-You*, be it the Almighty, society or History. Therefore, the (Cartesian) epistemological performative stand is indispensable in attributing an independent variable status both to modern subjectivity (as articulated by Descartes and Schleiermacher) or "post-modern" intersubjectivity. The latter is advocated, their quarrel notwithstanding, by Gadamer and Habermas, as well as by various other approaches, intended to break through the boundaries of modern philosophy, e.g. by the hermeneutical pragmatism of Richard Rorty.

Vaida Navickienė

J.F. LYOTARD'O POSTMODERNAUS BŪVIO SAMPRATA

VAIDA NAVICKIENĖ

Postmoderno sąvoka užima labai svarbią vietą pačiose įvairiausiose šiandienos disciplinose. Nors dar prieš beveik dešimtmetį ši sąvoka reiškė maištą, iššūkį, o kartais net netaktą, tai dabar jau galima konstatuoti, kad ji tvirtai įaugo į pačių įvairiausių kultūros sferų žodynus ir tapo viena iš įprastų darbinų sąvokų. Tai toli gražu nereiškia, kad karštose *postmoderno* sąvoką vartojančių mąstytojų bei jų kritikų diskusijose išsikristalizavo aiški bei vienareikšmiškai pripažįstama šios sąvokos prasmė. Tokią padėtį lemia tiek specifinė *postmoderno* sąvokos vartoseną įvairiose disciplinose, tiek ir nevienalytė šios sąvokos kilmė.

Pirmiausia *postmoderno* sąvoka atsirado mene bei literatūroje. Dar 1870 metais anglų dailininkas Johnas Watkinsas Chapmanas *postmoderniais* pavadino tų dailininkų darbus, kurie priklausė naujesniam dailės stiliui nei impresionistai. Kiek vėliau apie postmoderną prabilo istorikai ir tik palyginus visai neseniai ši sąvoka pateko į socialinių teorijų žodynus.

Įvykis, nepaprastai pagyvinęs diskusijas apie postmoderną tiek sociologijoje, tiek filosofijoje buvo J.-F. Lyotard'o 1979 metais paskelbta šiuolaikinio žinojimo aptartis *La Condition Postmoderne* (8). Šis prancūzų mąstytojo darbas neabejotinai gali būti pavadintas postmodernios minties klasika. Lyotard'as čia pateikia tam tikrą teorinį postmodernaus būvio sampratą branduolį, kuris yra tapęs tolesnės plėtotės, polemikos ar aštrios kritikos objektu. Pasak Z. Baumano: Lyotard'as "daugiau nei bet kas kitas atsakingas už tai, kad nauja pasaulėžiūra įgavo savo vardą". Tačiau, deja, taip pat ir už tai, jog jo darbai "įnešė veikiausiai daugiau painiavos nei aiškumą, kalbant apie postmoderno prasmę sociologijai" (1,37).

Iš tiesų Lyotard'o pateikta postmodernaus būvio samprata susilaukia daugiau kritikos nei liaupsių, tačiau iš esmės nėra viena studija apie postmoderną neišvengia nuorodų į šį prancūzų mąstytoją. Tai, kad Lyotard'as paprastai

nusakomas kaip postmodernistas *par excellence*, lemia ne tik minėto jo darbo pavadinimas, bet ir tas faktas, kad, skirtingai nuo daugelio šių dienų mąstytojų, Lyotard'as vienareikšmiškai priskiria save postmodernios pasaulėžiūros atstovams. Taip pat, kaip rašo Dickensas ir Fontana: "Lyotard'as yra aiškiai labiausiai entuziastingai postmodernaus būvio atžvilgiu nusiteikęs mąstytojas" (3,26).

Lyotard'o postmodernaus būvio samprata įdomi ne tik tuo, kad ligi šiol dažnai įkvepia diskusijas apie postmoderną, bet ir tuo, kad joje galima išvelgti iššūkį, kurį visuomenę analizuojančiai teorijai meta kalbėjimas apie postmoderną. Nors, bent jau pagrindiniuose savo veikaluose, Lyotard'as nebandė kiek atidžiau nagrinėti šio iššūkio esmės, tos dilemos, su kuriomis susiduria prancūzų mąstytojas ir kurios, kritikų nuomone, lieka neišspręstos Lyotard'o darbuose, neišvengiamai kreipia mąstyti apie tradicinių kalbėjimo apie visuomenę būdų ribas postmodernaus būvio akivaizdoje.

Siekiant atskleisti Lyotard'o poziciją, šiame straipsnyje pirmiausia, apžvelgiamas postmodernaus būvio santykis su moderniu. Nors priešdėlis "post-" paprastai kreipia mąstyti apie chronologiją, tačiau tikrai netikslu postmodernų būvį suprasti tik kaip tam tikrą istorinį etapą. Antrojoje darbo dalyje aptariamos esminės Lyotard'o idėjos, išsakytos žymiausiame jo darbe *La Condition Postmoderne*: postmodernaus būvio charakteristikos bei problemos, su kuriomis susiduria žinojimo legitimacija postmoderne. Trečiojoje ir paskutinėje šio darbo dalyje Lyotard'o poziciją nusakoma kaip veikiausiai tam tikras vertybinis užsiangažavimas, negu kaip teorija moderniąja prasme. Tuo pačiu trumpai aptariama ta dviprasmiška padėtis, kurioje sociologija atsideria, jei pripažįstamos esminės postmodernios pasaulėžiūros įžvalgos.

Postmoderno dilema: istorinė epocha ar nuostata?

Stephenas K. White'as knygoje *Political Theory and Postmodernism* teigia, kad nėra viena socialiniuose moksluose vartojama sąvoka nesukelia tiek prieštarų vertinimų kaip *postmodernas*. Ši sąvoka "kelia kartu ir didžiulį entuziazmą, ir nepasitikėjimą. Entuziastai tikisi išsilaisvinimo iš modernybės dogmų, skeptikai tuo tarpu modernybės atmetime išvelgia atsa-

komybės vengimą bei reliatyvizmo įtvirtinimą” (10,IX). Kaip minėta, nevienalytė *postmoderno* sąvokos kilmė bei šios sąvokos išplitimas paties įvairiausio pobūdžio diskursuose didžia dalimi nulemia tai, kad postmodernaus būvio samprata lieka nevienareikšmė bei prieštaringa. Postmodernas daugybei skirtingų žmonių reiškia daugybę skirtingų dalykų. Kita vertus, yra taip pat ir kita gana “išskydusios” *postmoderno* sąvokos vartosenos priežastis, kuri kyla iš paties ja nusakomo dalyko ypatybių.

Postmodernus būvis iš tiesų gali būti siejamas su konkrečiais pokyčiais technikos raidoje, visuomenės sanklodoje, intelektualų lūkesčiuose, pagaliau žmogaus santykio su pasauliu vaizdinyje apskritai. Pavyzdžiui, White’as netgi išskiria keturis esminius dalykus, kurie, pasak jo, sudaro “postmodernią problematiką” (10,IX).

1. Augantis nepasitikėjimas tradiciniais metapasakojimais.

2. Visuomenės totalios racionalizacijos neigiamų pasekmių įsisąmoninimas.

3. Informacinių technologijų bumas.

4. Naujų socialinių judėjimų - tokių kaip “Greenpeace”, feministinės moterų organizacijos ar įvairūs mažumų teisių sąjūdžiai - atsiradimas.

Analizuojant mūsų amžiaus istoriją, peržvelgiant socialinius pokyčius bei sparčią technikos raidą, galima atrasti konkrečias “postmodernios problematikos” iškilimo priežastis ir daugiau mažiau tiksliai nustatyti postmoderno pradžia.

Tačiau pavojinga postmodernų būvį suprasti tik kaip tam tikrą istorinę epochą. Knygos *Postmodern Theory* autoriai S. Bestas ir D. Kellneris pabrėžia: “*Modernybė* [...] yra, pirmiausia, istoriškai periodizuojanti sąvoka, kuri įvardija istorinę epochą, prasidėjusią sulig viduramžių bei feodalinės santvarkos žlugimu” (2,2). Galima teigti, kad būtent moderniaisiais laikais susiformavo retrospektyvus požiūris į žmonijos istoriją, įžvelgiantis joje atskiras istorines epochas ir nuolatinį žmonijos progresą. Modernaus žmogaus sąmonei kiekviena nauja epocha reiškė naują žingsnį link pilnutinio pasaulio pažinimo bei galutinio žmogaus triumfo. Taigi, pats siekis paversti postmodernų būvį eiliniu žingsniu tolydaus žmonijos progreso grandinėje (šiuo atveju netgi nesvarbu, ar tai žingsnis į priekį, ar atgal) iš esmės yra bandymas postmodernui pritaikyti

moderniajame būvyje išpuoselėtą mąstymo būdą.

Postmodernus būvis iš tiesų (tai rodo ir pats jo pavadinimas) tegali būti suprastas modernybės fone. Modernaus būvio kritika atlieka esminį vaidmenį postmodernioje pasaulėžiūroje. Neretai netgi teigiama, kad postmodernistai visas savo kūrybines galias skiria modernybės ydų kritikai ir patys nieko pozityvaus nepasiūlo. Tačiau, kaip pabrėžia įvairūs postmoderną analizuojantys mąstytojai (Z. Baumanas, M. Luntley, S. Bestas, D. Kellneris ir kt.), postmodernus būvis nėra paprasčiausiai modernybė su minuso ženklu. Pasak Baumano, “*postmodernas* turėtų būti suprantamas kaip savarankišką vertę turinti sąvoka, kuri apeliuoja į visiškai naują patirtį” (1,95). Kitas dalykas - tai, jog šiai naujai patirčiai įvairūs mąstytojai suteikia labai skirtingus teorinius pavidalus.

Tačiau teorijų pliuralizmas nėra postmodernios pasaulėžiūros atradimas. “Pagrindinis modernaus būvio bruožas - daugybės galimų elgesio modelių, mąstymo formų bei gyvenimo būdų, kurie prieinami žmogui, egzistavimas”, - rašo B. Smartas (9,117). Modernizacija, pasak žymios Maxo Weberio frazės - tai pasaulio “atkerėjimo” procesas: iš pasaulio pasitraukia dievai, kurie tradicinėje visuomenėje lėmė konkrečius pasaulio matymo būdus, bei įtvirtino ribotas elgesio modelių galimybes.

Tačiau pasaulio “atkerėjimas” tėra viena modernybės pusė. Pacituosime Luntley: “Modernybei būdingas dieviškojo žvilgsnio į pasaulį ilgesys. Modernioji teorija siekė visokeriopai išgryninti bei apvalyti nuo atsitiktinumų savąjį žiūros tašką, idant galėtų aprėpti pasaulį tokį, koks jis yra. Dieviškojo žvilgsnio galimybė buvo siejama su trimis Didžiosiomis Idėjomis: Tiesa, Racionalumu bei Aš (Self). Tiesa turėjo sutapti su tuo, ką Dievas mąsto apie pasaulį, racionalumas - su dieviškoju mąstymo būdu, o ‘aš’ turėjo būti laisvas nuo bet kokio tapimo bei absoliučiai perregimas dieviškajam žvilgsniui” (6,11).

Socialinei teorijai Didžiosios Idėjos reiškė įsitikinimą, kad egzistuoja toks dalykas kaip “*paties pasaulio (ar visuomenės) pasakojimas apie save*”. Pradžioje šis pasakojimas dar turėjo religinį atspalvį, tačiau modernizacija jį visiškai sekuliarizavo. Modernybės mąstytojui “paties pasaulio pasakojimas apie save” gali būti užfiksuotas remiantis vien tik žmo-

giškuoju protu bei patyrimu.

Taigi, esminė modernios socialinės teorijos prielaida - tikėjimas, kad jos vartojamos sąvokos perteikia tikrąjį visuomenės vaizdą. Tuo tarpu bendras visų postmodernių teorijų vardiklis, jei tokio apskritai esama, - tai *representacijos kritika* (žr. 1; 2; 3). Postmodernistai atmeta modernųjį tikėjimą, kad teorijoje mes turime reikalą su “pačiais faktais”. Tai reiškia, kad atmetama “paties pasaulio pasakojimo apie save” galimybė. Postmodernistų įsitikinimu, teegzistuoja įvairios žmonių apie pasaulį kuriamos istorijos. Tačiau jei pripažįstama, kad teorijose veikia atsispindi jos kūrėjų įsitikinimai bei nuostatos, nei pasaulis “grynu pavidalu”, tai savo ruožtu ir postmodernas turėtų būti nusakytas veikia kaip tam tikra *nuostata* pasaulio atžvilgiu, nei kruopštus tam tikro visuomeninio būvio *atpasakojimas*.

Gana aiškus būtent *postmodernios* teorijos pavyzdys - J.-F. Lyotard'o darbai, kuriuose jis analizuoja postmodernų žinojimo būvį. Ši analizė, prancūzų mąstytojo tvirtinimu, nėra nei kruopštus statistinių duomenų apibendrinimas, papildantis vyraujančią visuomenės vaizdinį, nei prognozė, atskleidžianti labiausiai tikėtinus socialinės raidos pavidalus, bet veikia konkreti problemos sprendimo strategija. Taigi postmodernų būvį Lyotard'as nusako ne tiek kaip tam tikrą duotybę, bet veikia kaip problemą, kuri iškyla suabejojus modernybėje plėtojama pasaulio bei visuomenės aprašymais.

Postmodernus žinojimo būvis ir legitimacijos problema

Neatsitiktinai prieš išsamesnį gilinimąsi į Lyotard'o idėjas buvo aptarti keblumai, su kuriais susiduria kiekviena pastanga kalbėti apie postmodernų būvį kaip apie aiškias chronologines ribas turinčią epochą. Pirminė kritinė reakcija į Lyotard'o postmodernaus būvio sampratą kaip tik ir buvo bandymas įrodyti, kad šiūlaikinėse visuomenėse esama tendencijų, kurios neatspindėtos Lyotard'o *La Condition Postmodern*. Prancūzų mąstytojui netgi teko angliškąjį šio teksto vertimą papildyti nedideliu priedu - *Answering the Questions: What is Postmodernism?*, kuriame jis teigia: “Postmodernizmas randasi ne *po* modernizmo ir ne *prieš* jį, bet slaptu pavidalu skleidžiasi modernizme” (cit. pgl. 5,159).

Lyotard'o pozicija neretai suprantama kiek

miglotai ne tik dėl nepakankamo įsiskaitymo į jo darbus. Pats prancūzų mąstytojas viename interviu pripažįsta, kad *La Condition Postmoderne* nebuvo pakankamai brandi bei solidi knyga ir jam ligi šiol tenka aiškintis dėl joje pasitaikančių dviprasmybių (žr. 7,114).

Vieną iš tokių dviprasmybių galima aptikti jau pirmuosiuose minėtos Lyotard'o knygos skyriuose. Nepaisant to, kad sąvoka *postmodernus būvis*, kaip ne sykį jau buvo kartota, Lyotard'ui nėra periodizuojanti, savo pranešimą apie žinojimo būklę labiausiai išsivysčiusiose šalyse jis pradeda konkrečių technologinių pokyčių aptartimi.

“Darbinė hipotezė,- rašo Lyotard'as,- yra tokia: žinojimo būklė keičiasi tada, kai visuomenės įžengia į vadinamąjį postindustrinį, o kultūros - į vadinamąjį postmodernų amžių” (8,10). Nors prancūzų mąstytojas išsamiai nepaaiškina šio perėjimo proceso bei neišskleidžia, kas šiuo atveju vadinama *postindustrinės visuomenės* vardu, tačiau galima suprasti, kad tai naujausių technologinių transformacijų sukurta visuomenė. Šios transformacijos, pirmiausia - visuomenės kompiuterizacija, ženkliai veikia žinojimą, pakeisdamos pagrindinių jo funkcijų - tyrinėjimo bei žinių perdavimo - pavidalą.

Kompiuteriai, Lyotard'o įsitikinimu, paveikė (ar dar paveiks) žinių plitimo kelius nemažiau nei kažkada paveikė transporto ar *mass media* atsiradimas. Kompiuteriai ne tik pakeičia operavimo informacija būdus, bet taip pat paveikia ir pačios informacijos vidinę struktūrą. Pasak Lyotard'o, labai tikėtina, kad siekdami išlikti veiksniais ir komunikabiliais tyrimų tikslai bei jų rezultatų apibendrinimas turės prisiderinti prie mašininės kalbos. Kitaip sakant, “įsiviešpataujant kompiuteriams, atsiranda tam tikra logika, o kartu ir preskripcijų rinkinys, nurodantis, kurie pasakymai traktuotini kaip ‘žinojimo’ pasakymai” (8,14).

Galima išskirti bent kelias labai svarbias visuomenės kompiuterizacijos pasekmes:

1. Neišvengiama žinojimo eksteriorizacija “žinotojo” atžvilgiu. Žmogaus santykis su informacija įgauna (ar įgaus) tiekėjo ar vartotojo santykio su prekėmis formą: “Žinojimas yra ir bus gaminamas tam, kad būtų parduotas” (8,15). Taigi žinojimas jau nebėra vien tik smalsumo patenkinimas ar priemonė užvaldyti pasaulį, bet yra suprantamas kaip tam tikra įdarbinta pinigų suma, kurios tikslas - “gaminti” dar didesnius pinigus.

2. Informacija tampa kartu ir pagrindine gamybos varomąja jėga, ir preke, kuri palaipsniui tampa esminiu kovos dėl valdžios objektu.

Liotard'o įsitikinimu, šios technologinių pokyčių pasekmės iš esmės keičia mokslo, literatūros ir kitų menų žaidimo taisykles. Toks pokytis knygoje *La Condition Postmoderne* įvardijamas kaip *nepasitikėjimas metapasakojimais*, t.y. universalumo pretenzija grįstais bandymais suteikti įvairioms perspektyvoms bendrą pamatą.

Nepasitikėjimas metapasakojimais Lyotard'ui yra esminė postmodernaus būvio charakteristika. Tačiau prieš išsižiūrint į tai, ką šis nepasitikėjimas reiškia, dar kartą pažvelkime į jo subujavimo priežastis bei aplinkybes.

Svarbu pabrėžti, kad modernio bei postmoderno santykio svarstymas Lyotard'ui - tai pirmiausia žinojimo sklaidos bei jo būklės analizė. Nors *La Condition Postmoderne* įvade prancūzų mąstytojas kalba apie naują visos kultūros būvį, visgi panašu, kad jis kultūrą supranta tik kaip tam tikros žinojimo būklės išikūnijimą. Besto ir Kellnerio teigimu, modernybė Lyotard'ui yra *modernaus proto* sinonimas (plg. 12,165). Nors šio proto išikūnijimai vaidina labai svarbų vaidmenį visuomenės gyvenime, tačiau jie yra išvestiniai bei antraeiliai. Žinojimo prigimties transformacija, Lyotard'o teigimu, gali nepaprastai ženkliai paveikti egzistuojančias valstybines valdžias bei institucijas. Veikiausiai ji priversianti radikaliai permąstyti valdžios bei pilietinės visuomenės santykius. Tačiau prancūzų mąstytojui, kaip pastebi kritikai, visai neįdomu svarstyti santykį tarp technologijų, kapitalo bei socialinės plėtros. Tai jam atrodo antraeilis dalykas.

Tokią Lyotard'o poziciją galima suprasti. Jis analizuoja postmodernų būvį siekdamas veikiau spręsti problemas, o ne aprašyti konkrečius tikrovės aspektus. Kaip teigia pats Lyotard'as, "*La Condition Postmoderne* buvo provokacija" (7,414). Tai buvo bandymas pažadinti diskusijai, sudrebinti įsisėnėjusius prietarus, o ne pateikti išsamias išvadas. Kita vertus, tai nereiškia, kad nepasitikėjimas metapasakojimais tėra šiuolaikinę visuomenę aptariančio mąstytojo nuostatos reikalas.

Nepasitikėti metapasakojimais, Lyotard'o įsitikinimu, pradedama besiskleidžiant žinojimui, tačiau jau pati ši sklaida suponuoja

nepasitikėjimą. Pritaikius šį teiginį paties Lyotard'o pozicijai, galima teigti, kad egzistuoja svarbi sąsaja tarp postmodernaus būvio analizės bei šios analizės objekto. Viena vertus, būtent konkrečios socialinės sąlygos, konkretūs žinojimo struktūros pokyčiai verčia kalbėti apie postmodernų būvį, kita vertus, pati analizė suteikia šiom sąlygoms bei pokyčiams konkrečią prasmę ir tuo pačiu formuoja mūsų laikyseną jų atžvilgiu.

Šios sąsajos pripažinimas leidžia Lyotard'ui užimti gana paradoksalią poziciją modernistų bei postmodernistų ginče. Nors Lyotard'as pozityviai vertina postmodernų būvį, jo tikrai negalima vadinti antimodernistu. Prancūzų mąstytojo įsitikinimu, postmodernas tiesiog organiškai išauga iš modernio ir netgi gali būti nusakytas kaip savotiška tikrosios modernybės esmės išraiška. "Postmoderni laikysena tuo pačiu yra kvietimas '*perrašyti modernybę*,'" - tame pačiame interviu teigė Lyotard'as (7,414).

Prancūzų mąstytojo pozicija taps aiškesnė, jei prisiminsime, kad modernybė gali būti nusakyta kaip *dvilypė* orientacija. Ji talpina savyje tiek išcentruojantį pasaulio "atkerėjimo" judesį, tiek šio judesio atoveiksmį - totalizuojančius bei siekiančius atrasti bendrą įvairių pozicijų vardiklį didžiuosius pasakojimus. Nuo to, kuri modernybės aspektą laikysime jos esme, didžia dalimi priklauso ir jos santykio su postmoderniuoju būviu pobūdis.

Tačiau grįžkime prie Lyotard'o pateiktos postmodernaus būvio analizės. Minėta, kad modernybei būdinga tikėti "*tikrojo pasaulio pasakojimo apie save*" galimybe. Autentiška tikrojo pažinimo siekiančio žmogaus laikysena tokiu atveju yra beaistris šio pasakojimo užfiksavimas.

Skirtingai nuo tradicinės visuomenės, modernybėje tokių "pasaulio pasakojimo" užrašymų buvo pakankamai daug ir kiekvienas jų pretendavo į vienintelio tikrojo statusą bei rėmėsi konkrečia užrašymo technika, kuri tuo pačiu buvo nurodoma kaip esminis autentiškumo garantas.

Žvelgdamas į sociologiją, kuri siekia pateikti "tikrąjį" visuomenės vaizdą, Lyotard'as pastebi, kad per paskutinius penkiasdešimt ar daugiau metų čia yra susiformavę du pagrindiniai kalbėjimo apie visuomenę modeliai. Pirmasis - *visuomenė yra funkcinė visuma*, antrasis - *ji yra suskilusi į dvi dalis*. Pirmasis modelis didžiausio dėmesio susilaukė T. Par-

sonso bei jo pasekėjų darbų dėka, antrasis paprastai siejamas su pačiomis įvairiausiomis marksistinėmis teorijomis.

Pasak Lyotard'o, "visuomenės kaip organizacijos visumos idėja (kitaip ji nebėra visuomenė ir sociologija nebetenka savo nagrinėjimo objekto) viešpatavo jau prancūzų mokyklos įkūrėjų darbuose, funkcionalizmas šią idėją tik patikslino" (8,30). Žvelgiant į šio visuomenę aiškinančio modelio istoriją galima atrasti įstabų perėjimą nuo biologijos prie kibernetikos žodyno. Tačiau: "Nepaisant didžiulio skirtumo tarp, tarkim, Comte'o ir Luhmanno minčių, jose galima išžvelgti tą pačią sociumo sampratą: visuomenė yra tam tikra 'vienovė'" (8,33).

Alternatyvą funkcionalistiniams modeliui išplėtojo marksizmas. Esminė jo ginamos pozicijos prielaida - įsitikinimas, kad visuomenė yra suskilusi į dvi dalis. Šio socialinio dualizmo pagrindu paprastai tarnauja klasių kovos sąvoka. Čia vėlgi galima atrasti visą aibę bandymų išreikšti šią kovą įvairiausiais pavidalais, tačiau visų šių bandymų bendras motyvas - įsitikinimas, kad optimistinis visuomenės, kaip save reguliuojančios sistemos, vaizdinys tolygus siekiui užmaskuoti visuomenės viduje egzistuojantį antagonizmą bei tuo pačiu įtvirtinti eksploataciją.

Abu šie modeliai remiasi bendra prielaida, kad visuomenės analizė gilina mūsų žinojimą. Funkcionalistinės teorijos požiūriu, žinojimo plėtra reiškia galimybę didinti visuomenės funkcionavimo efektyvumą, marksistų požiūriu, žinojimas neatsiejamas nuo demaskuojančio judesio, kuris veda link išlaisvinimo, leidžia atsispirti visuomenėje įtvirtintai ideologijai.

Moderni visuomenės analizė labai ilgą laiką gyvavo būtinybės pasirinkti vieną iš dviejų visuomenės modelių akivaizdoje. Laikymasis vieno iš dviejų didžiųjų pasakojimų - ar tai būtų efektyvumo, ar emancipacijos pasakojimas - buvo viena esminių moderniosios sociologijos savybių. Atmetus vieną pasakojimą automatiškai įsigalėdavo kitas.

Tokią žinojimo būklę galima pastebėti ne tik modernioje sociologijoje, bet ir apskritai visame moderniajame moksle. Kaip rašo Lyotard'as, "kadangi mokslas ne tik formuoja naudingumo dėsningumus, bet ir siekia tiesos, jis turi legitimuoti (įteisinti) savo paties žaidimo taisykles. Štai todėl jis savo būklę ir aptaria legitimacijos diskursu, kuris vadinamas

filosofija" (8,6).

Pereinant nuo tradicinės prie modernios visuomenės pasikeitė žinojimo legitimacijos pobūdis. Jei "užkerėtoje" visuomenėje esminiu teisėtumo principu buvo atitikimas tradicijai, tai "atkerėtoje" visuomenėje reikalaujama racionalios legitimacijos. Moderniajame būvyje legitimacijos diskursas sutampa su vienu iš didžiųjų pasakojimų. Kiekvienas pasakojimas nustato konkrečias sąlygas, kurias turi atitikti teiginys, kad jo pretenzija į tiesą būtų pripažinta teisėta. Lyotard'as rašo: "Šiuo atveju legitimacija yra procesas, kuris suteikia mokslinio diskurso "įstatymų leidėjui" autoritetą nustatyti minėtas sąlygas (paprastai reikalaujama vidinio nuoseklumo ir eksperimentinės verifikacijos); tik atitinkantis šias sąlygas teiginys gali būti priskirtas moksliniam diskursui ir pateiktas visuomenei" (8,25).

Tiesos ieškojimo taisyklių palyginimas su įstatymų leidybos praktika, prancūzų mąstytojo įsitikinimu, yra labai svarbus. "Jau nuo Platono laikų mokslo legitimacijos problema yra glaudžiai susijusi su įstatymų leidėjo legitimacijos problema. Šiuo požiūriu teisė spręsti apie tai, kas yra tiesa, nėra nepriklausoma nuo teisės spręsti apie tai, kas yra teisinga, nors atitinkami šioms autoriteto formoms paklūstantys teiginiai ir yra skirtingos prigimties" (8,24). Taigi mokslo bei politikos kalbų giminingumas nėra modernybės išradimas, bet veikiau yra svarbus to, kas vadinama Vakarų civilizacija, bruožas. Tradicinėje visuomenėje abu šiuos kalbėjimo tipus vienijo tradicija, tuo tarpu modernybėje, nepaisant formaliai skelbiamo mokslo vertybinio neutralumo, tiesos ir teisėtumo sambūvis buvo esminė sąlyga kreipiantis į pamatinius pasakojimus.

Kita vertus, svarbu pabrėžti, kad Lyotard'o siūlomas mokslo įteisinimas galimas tik tada, kai esmingai pakinta pati žinojimo struktūra, t.y. mokslas atsiduria anapus didžiųjų pasakojimų.

Išlieka labai svarbus klausimas - kaip technologiniai pokyčiai nulemia didžiųjų pasakojimų eroziją?

Pirmiausia reikia pabrėžti, kad moderniuoju laikotarpiu mokslas ir žinojimas buvo suvokiami kaip tapatūs. Tuo pačiu žmogaus ir pasaulio santykis buvo nusakomas kaip "pažįstančiojo" ir "to, kas turi būti pažinta" santykis. Tačiau, kaip pabrėžia Lyotard'as,

“žinojimas neapsiriboja vien denotatyvinių pasakymų aibe. Jo terminu apibrėžiamas ir *mokėjimas veikti, mokėjimas gyventi, mokėjimas klausytis* etc. sąvokos. Taigi žinojimo kompetencijoje yra ne tikta tiesos, bet ir efektyvumo (techninė kvalifikacija), teisingumo ir/arba laimės (etinė išmintis), taip pat klausa, regėjimu suvokiamo grožio (audicinis, vizualinis jautrumas) etc. kriterijai” (8,50-51).

Taigi, šalia mokslinio žinojimo visuomet egzistuoja taip pat ir naratyvinis žinojimas, turintis savitą pragmatiką, pranokstančią mokslinės pragmatikos rėmus. Modernybė visokeriopa akcentavo šių dviejų žinojimų skirtingumą, tačiau galiausiai teko pripažinti, kad naratyvinis žinojimas yra būtent tas šaltinis, kuris mokslui teikia didžiuosius pasakojimus. Tokia išvada tapo galima tik išsąmoninus, kad nepagrįsta absoliutinti pažintinį žmogaus santykį su pasauliu.

Technologijos pokyčiai, kuriuos, kaip minėta, skatina modernus mokslas, savo ruožtu verčia šį mokslą pasijusti neįaukiai. Pasak Lyotard'o, naujajame žinojimo būvyje informacija tampa veikiau preke, kuri cirkuliuoja rinkoje, o ne “paties pasaulio pasakojimo apie save” dalimi. Taip pat esą galima teigti, kad visuomenės kompiuterizacija reiškia radikalų išcentruojantį judesį. Bendro centro ar ašies paieška palaidojama margame pasakojimų “spiečiuje”.

“Paties pasaulio pasakojimą apie save” keičia įvairūs žmogiškieji pasakojimai, kurie neretai konfliktuoja tarpusavyje. Pasak Luntley, “daugybė dalykų, apie kuriuos kalbama lokaliuose žmogiškuose pasakojimuose nebūtinai turi sudaryti vieningą visumą, bet gali būti paprasčiausias įvairių požiūrių raizginys, kuris nepasiduoda suvienodinimo pastangai” (6,13).

Toks dabarties žinojimo būklės nusakymas neprieštarauja vis didėjančios biurokratizacijos faktui. Pati biurokratijos idėja suponuoja formalų, o ne turinį klasifikavimą. Galima netgi teigti, kad toks klasifikavimas įgyja tuo didesnę reikšmę, kuo labiau menkėja materialaus (t.y. turinio) aspekto svarba.

Taigi pereiti nuo modernaus prie postmodernaus žinojimo būvio - reiškia tuo pačiu pakeisti griežtai struktūruotą tvarką margu kalbinių kombinacijų, kurios nebūtinai yra stabilios ir ne visada yra komunikabilios, tinklu. Toks perėjimas neišvengiamai nulemia mokslininkų netikrumą ar net demoralizaciją.

Bet kuris pamatinis pasakojimas neišvengiamai susipainioja įvairių kalbinių išraiškų labirinte. Geriausiu atveju jis gali efektyviai veikti tam tikroje teritorijoje, tačiau tai reiškia jo degradaciją, nes pačioje pamatinio pasakojimo prigimtyje glūdi universalumo pretenzija.

Ar tai reiškia, kad pamatinių pasakojimų nykimas tolygus visiškam žinojimo išskydimui bei chaosui? Lyotard'o įsitikinimu - ne: “Postmoderniam būviui yra svetimas tiek nusivylimas, tiek aklas delegitimacijos teigimas” (8,7). Dažnai girdimi nuogastavimai, jog irstant pamatiniams pasakojimams, nyksta ir socialinis sąltas, grįsti veikiau per dideliu prarastos “organiškos” visuomenės idealizavimu, nei blaiviu požiūriu į esamą padėtį.

Iš tiesų, lyginant su moderniuoju būviu, postmodern)oje visuomenėje žmogus yra paliktas *pats sau*. Tačiau tas *pats* nėra izoliuotas, jis yra įpintas į daug sudėtingesnių ir mobilesnių negu anksčiau santykių audinį. Dar daugiau, galima teigti, kad būtent tik dabar kiekvienas žmogus gali pilnutinai dalyvauti sociumo gyvenime, nes yra išsilaisvinęs iš tam tikrų universalių išipareigojimų pančių. Kiekvieno žmogaus kitokybė nebėra tai, kas turi būti suspenduota komunikacijoje, bet netgi priešingai: kitokybė tampa tikroju tokios komunikacijos pagrindu.

Analizuojant postmodernią žinojimo būklę, Lyotard'ui labai svarbi *kalbinio žaidimo* sąvoka, kurią jis perima iš Wittgensteino.

Žinojimas postmoderniame būvyje nebesąs tam tikra homogeniška žinių apie pasaulį visuma, bet veikiau aibė heterogenišku kalbinių žaidimų, kurių kiekvienas perteikiąs *sui generis* pragmatines vertes.

La Conditione Postmoderne autorius esminėmis laiko tris kalbinio žaidimo savybes:

1. Kalbinių žaidimų taisyklės pačios savęs nelegitimuoja, jos yra dviejų žaidėjų susitarimo objektas.

2. Be taisyklių apskritai neįmanomas joks žaidimas, minimaliausia taisyklių modifikacija keičia žaidimo savastį. Kitaip sakant, egzistuoja aiškūs kriterijai, kodėl vienas veiksmas nusakomas kaip žaidimo dalis, o kitas - ne.

3. Kiekvienas pasakymas turi būti traktuojamas kaip tam tikro žaidimo “ėjimas”. Tai reiškia, jog jis turi būti vertinamas pagal to žaidimo, kuriam priklauso, kriterijus (žr. 8,28).

Nusakant žinojimą kaip kalbinių žaidimų

aibę, išryškėja bent keletas svarbių jo bruožų:

a) jis nėra chaotiškas: kiekvienas pasakymas turi atitikti tam tikras taisykles;

b) jis nėra homogeniškas: atskirų pasakymų legitimumo taisyklės nėra universalios preskripcijos - tegalima kalbėti apie lokalinį determinizmą, bet ne apie visuotines normas;

c) jis yra kovos arena: kalbiniai žaidimai nėra pastovūs žinojimo atomai, tačiau nuolat kintantys dariniai, kurių ribos nuolat peržengiamos ir tuojau pat sukuriamos naujos ribos. Pastovios ribos nusistovi tik tada, kai dėl jų liaujamasi kovoti, tačiau kovos pabaiga tuo pačiu reiškia kalbos žaidimo susidėvėjimą.

Tai, kad žinojimas išsiskaido į elastingus kalbinius žaidimus, Lyotard'o teigimu, nereiškia galutinio mokslo ir politikos kalbos atsiejimo: "Tyrinėjant šiuolaikinę mokslinio žinojimo būklę reikia konstatuoti, kad dabar žinojimas labiau negu kada nors anksčiau priklauso nuo valdžios" (8,25).

Kalbos žaidimuose *tiesos* sąvoka išlaiko tik simbolinę reikšmę ir nebegali būti šio žaidimo legitimacijos principu. Žaidimas yra teisėtas tada, kai jis žaidžiamas teisingai, t.y. kai laikomasi jo paties nustatytų taisyklių. Tačiau ką tokiu atveju galima pasakyti apie viso žinojimo legitimaciją? Kitaip sakant, kas įteisina vienokį ar kitokį kalbos žaidimų sambūvio vaizdinį, kuris savo ruožtu yra tam tikro kalbos žaidimo dalis?

Pasak Lyotard'o, jei mes žinojimą suprantame kaip heterogeniškų kalbinių žaidimų aibę, tai iš esmės tegalimos dvi skirtingos šio žinojimo legitimacijos strategijos. Viena vertus, kalbos žaidimas gali būti nusakomas kaip teisėtas tada, kai jis prisideda prie viso žinojimo optimalaus efektyvumo. Tai gana patraukli legitimacijos strategija, tačiau ji, Lyotard'o įsitikinimu, veda prie valdžios diktato išbujojimo. Jei pripažįstame, kad kalbos žaidimai nėra bendramačiai, tai akivaizdu, kad kalbos apie visos jų aibės optimalų efektyvumą iš tiesų reiškia vieno kalbos žaidimo (paprastai tokio, kuriame dalyvauja valdžia) diktatą kitų žaidimų atžvilgiu.

Kita vertus, postmodernus žinojimas gališ remtis paralogija. Taigi kalbos žaidimų heterogeniškumas gali tapti ne kliūtimi, kurią žinojimo legitimacija turi įveikti, bet netgi šios legitimacijos pagrindas. Tačiau tokiu atveju reikalinga radikaliai permąstyti ne tik paties legitimacijos principo bei *teisingumo* sąvokos

prasmę, bet taip pat suabejoti modernios socialinės teorijos galimybėmis analizuoti postmodernų būvį.

Taigi prieš aptariant legitimacijos, besiremiančios paralogija, sampratą, kuri Lyotard'ui yra vienintelė "teisinga" legitimacija, verta bent trumpai pažvelgti į postmodernaus būvio iššūkį pačiai socialinės teorijos savipratai.

Postmodernus būvis ir teorijos politika

A. Frankas yra taikliai pastebėjęs, kad *postmoderno* sąvoka labai lėtai prigyja sociologijoje. Jo nuomone, visų pirma dėl to, kad pati sociologija kaip tokia yra modernybės produktas.

Būtent modernizacijos bei sekuliarizacijos procesai buvo viena svarbiausių priežasčių, pagrindusių atskiros visuomenę analizuojančios disciplinos būtinybę. Ši disciplina turėjo adekvačiai atvaizduoti visuomenės funkcionavimą ir atverti kelią socialinėms prognozėms bei socialinėms reformoms. Esminė sociologijos egzistavimo prielaida - įsitikinimas, kad egzistuoja tam tikra socialinė tikrovė, turinti savo objektyvius dėsningumus bei konkrečią struktūrą. Sociologijos esminis uždavinys - aprašyti šią tikrovę. Tokio aprašo tikrumą bei nešališkumą garantuojanti fakto bei vertybės perskyra.

Postmodernus būvis meta iššūkį tokiam sociologijos pačios savęs vaizdiniui. Todėl gana natūralu, kad sociologai ilgą laiką bandė ignoruoti ženkliai socialines transformacijas, iš esmės pakeitusias moderniąją visuomenę, o kalbas apie postmoderną vadino ekscentriškųjų menininkų išmone. Visgi faktas, kad vis daugiau sociologinių teorijų prabilo apie sociologijos krizę, liudija, kad socialinių transformacijų ignoravimas neapsaugo nuo šių transformacijų pasekmių.

Tiesa, nėra lengva atsakyti į klausimą - kiek gilus šiuolaikinių pokyčių iššūkis sociologijai ir kaip ji turi į jį reaguoti? Turbūt radikaliausiai bei pesimistiškiausiai sociologijos dabartinę padėtį bei jos ateities perspektyvas yra nusakęs prancūzų mąstytojas J. Baudrillard'as. Pasak jo, galima kalbėti apie tai, kad *socialumo hipotezė* nepasitvirtino, tačiau atmesti socialumo hipotezę tuo pačiu reikštų sociologijos mirtį. Dabartinė visuomenė tesąs chaotiškas, beprasmis atskirų jos vienetų judėjimas,

kurio negalinti struktūruoti jokia sociologinė analizė.

Toli gražu ne visi mąstytojai pritaria Baudrillard'o skepticizmui, tačiau tai, kad sociologija, siekdama išlikti relevantiška, turi pasikeisti, pripažįsta dauguma nūdienos sociologų. Pavyzdžiui, Touraine mano, kad sociologija išlieka ir po ženklų socialinių transformacijų, tačiau būtinai turi būti pakeistas jai įprastas visuomenės kaip institucijų rinkinio vaizdinys.

Tačiau, manau, netiksliai perteiktume postmodernaus būvio iššūki sociologijai, jei perėjimą nuo modernios prie postmodernios sociologijos suprastume tik kaip jos objekto pasikeitimą. Postmodernioje sociologijoje keičiasi ne tik analizės objektas, bet taip pat ir analizės pobūdis. Šį pokytį nulemia pirmiausia tai, kad pasikeitė pačios teorijos samprata. Socialinė teorija pradeda suprasti ne tiek kaip visuomenės atspindys, kiek kaip tam tikras žiūros į visuomenę būdas. Kitaip sakant, pripažįstama, kad teorija ne tik aprašo, bet taip pat ir kuria. Pasikeitusi teorijos esmės bei vaidmens samprata atveria kelią tam, ką F. Jamesonas yra pavadinęs *teorijos politika* (žr.5).

Pirmiausia tai reiškia, kad skirtingai negu moderni socialinė teorija, kurioje siekiama bent formaliai atskirti faktus nuo jų vertinimų, postmoderni teorija sąmoningai vertybiškai angažuojasi pateikiamo vaizdinio atžvilgiu.

Puiki šio teiginio iliustracija - Lyotard'o pozicija. Jei, pasak šio mąstytojo, postmodernus žinojimas gali būti apibūdintas kaip heterogenišku kalbinių žaidimų aibė, tai ir postmodernaus būvio analizė, kuri neišvengiamai yra minėto postmodernaus žinojimo dalis, tuo pačiu tegali būti suprasta kaip tam tikras kalbinis žaidimas. Kaip jau buvo teigta, žaidimo taisyklės neįteisina savęs pačių, bet yra žaidėjų kovos objektas. Tai reiškia, kad ir Lyotard'o postmodernaus būvio analizė turėtų būti suprantama kaip tam tikras "ėjimas" šiuolaikinių visuomenės teorijų mūšio lauke. Šis "ėjimas" siekia įtvirtinti savą postmodernaus būvio vaizdinį.

Iš agonistinio Lyotard'o pozicijos pobūdžio išplaukia taip pat ir tai, kad būtent *teisingo žaidimo*, o ne tiesos idėja paskelbiama pagrindiniu priesaku postmoderniam žinojimui. Jei modernusis žinojimas siekė tiesos, tai postmodernus žinojimas, Lyotard'o įsitikinimu, turi paisyti ne tiek tiesos, kiek teisingumo.

Tiesos ir *teisingumo* sąvokų panašumas neturėtų mūsų klaidinti. Lyotard'as pakankamai aiškiai atskiria šias sąvokas. Dar daugiau, jo užimama pozicija suponuoja įsitikinimą, kad tiesos troškimas kelia didelį pavojų teisingumui. Šis teiginys skamba tarsi aki-brokštas visai vakarietiškejai mąstymo tradicijai, tačiau tai nėra vien tuščias paradoksas. Tik atsisakę tradicinės tiesos ir teisingumo giminystės, Lyotard'o įsitikinimu, mes galėsime įvertinti legitimacijos remiantis paralogija galimybę.

Teisingumas Lyotard'ui reiškia visų pirma sąžiningą dalyvavimą žaidime, kuris turi atitikti tris esmines sąlygas:

1. Teisingas "ėjimas" yra tas, kuris skleidžiasi konkrečiau žaidimo taisyklių erdvėje. Pasak H.F. Haberio: "Lyotard'ui nėra jokio kontekstiško sprendinio teisingumo kriterijaus. Tokiu atveju verta kalbėti ne tiek apie teisingumą, kiek apie teisingumą pluuralizmą" (4,145).

2. Teisingas "ėjimas" turi nepažeisti skirtingų žaidimų autonomijos. Kiek perfrazuojant Lyotard'ą galima teigti: tikrasis teisingumas remiasi ne tiek ekspertų homologiškumu, kiek tyrinėtojų paralogiškumu.

3. Teisingas žaidimo būdas reikalauja ne tik taisyklių laikymosi, bet ir nuolatinės kovos. Be šios kovos žaidėjų diskusija tampa institucionalizuota ir angažavimasis savajai kitokybei pakeičiamas institucinių taisyklių vykdymu, kuris savo ruožtu naikina žaidimo gyvybingumą. Darbe *Au Just* Lyotard rašo: "Teisingumas [...] nėra vien tik konkrečių taisyklių laikymasis; kaip ir kiekvienas tikras žaidimas jis reikalauja laviruoti žaidimo paribyje, siekiant atrasti naujus 'ėjimus', galbūt net taisykles ar žaidimus" (žr. 4,144).

Šios trys sąlygos tuo pačiu yra legitimacijos, remiantis paralogija, esmė. Taigi angažuotis savo kitokybei, o ne ieškoti bendrybių - štai svarbiausias žaidimo (įskaitant ir mokslą) priesakas. Paralogija, skirtingai nei inovacija, nesiekia didinti visos sistemos efektyvumo. Tai veikia kitokybę puoselėjantis judesys, kuris skatina kitų žaidėjų atsaką. Iš esmės tik paralogija besiremiantis žinojimas netampa valdžios įrankiu. "Jis tobulina mūsų skirtybių pojūtį ir sustiprina mūsų gebėjimą toleruoti nebendramatiškumą" (8,8). Tačiau paralogijos priesakas, kaip pastebi Bestas ir Kellneris, išveda Lyotard'o

teoriją anapus makrosociologinių svarstymų ribų - prie mikropolitikos (žr. 2,163). Postmodernaus būvio teorija tuo pačiu tampa savotišku politiniu veiksmu.

NUORODOS

1. Z. Bauman. *Intimations of Postmodernity* (London, 1994).
2. S. Best, D. Kellner. *Postmodern Theory: Critical Interrogations* (New York, 1991).
3. R. Dickens, A. Fontana (ed.). *Postmodernism and Social Inquiry* (New York, 1994).
4. H.F. Haber. "Lyotard and the Problems of Pagan Politics" - *Philosophy Today*, vol.39, No.2, 1995.
5. F. Jameson. "The Politics of Theory: Ideological Positions in the Postmodernism Debate". - *Interpretative Social Science*, ed. By P. Rabinow, W. Sullivan (Berkeley, 1987).
6. M. Luntley. *Reason, Truth, and Self: Postmodern Reconsidered* (London, 1996).
7. J.-F. Lyotard, G. Laroche. "That Which Resists, After All". - *Philosophy Today*, vol. 36, No.1, 1992.
8. J.-F. Lyotard. *Postmodernus būvis: šiuolaikinį žinojimą aptariant* (V., 1993).
9. B. Smart. *Postmodernity* (London, 1995).
10. S.K. White. *Political Theory and Postmodernism* (Harvard, 1994).

SUMMARY

Vaida Navickienė J.-F. LYOTARD'S CONCEPTION OF POSTMODERN CONDITION

The article analyses Lyotard's idea of postmodern condition. The author argues that the examination of Lyotard's position reveals the challenge of the postmodern discourse to social theory rooted in modernity. Modern social theory claimed to mirror reality, to represent society from the standpoint of disinterested scientist, though the discourse of postmodernity is based on the premise that social scientists are actively engaged in their theories.

According to the author, Lyotard's concept of postmodern condition must be understood not as a chronological term but rather as a suggestion of a new possibility to cope with the society. Modernity for Lyotard coincides with the modern reason which presupposes general epistemological and moral prescriptions. On the contrary, the postmodern condition tends to be pluralistic and paralogical, it gives up grand schemes of legitimation. The inevitable condition of liberty in the contemporary world for Lyotard is not to seek for homogeneity of rules but to refine our sensitivity to differences and to reinforce our ability to tolerate the incommensurable.

The author concludes Lyotard's conception must be viewed as a new move in the language game of contemporary social science: instead of being a value-free description it is a peculiar political action.

MORALĖS FILOSOFIJA

KATONAS AR JOBAS? FILOSOFINĖ GYVENIMO VERTĖS INTERPRETACIJA¹

JŪRATĖ BARANOVA

Ar galima filosofiniais argumentais įrodyti, kad žmogaus gyvenimas turi vertę, kai egzistencinė patirtis liudija priešingai? Joks filosofas, rašo Williamas Jamesas, dirbtinai neįrodinėtų, kad gyvenimas turi vertę, jeigu pats gyvenimas tą liudytų - jeigu optimizmas būtų visuotinis. Bet taip nėra. Ir filosofai nėra stebukladariai, galintys išsklaidyti tam tikrą žmonijos dalį kamuojantį pesimizmą. Kai savižudybė yra rezultatas beprotybės ar staigaus impulso, refleksija bejėgė sustabdyti ją pusiaukelėje. Tokie atvejai, rašo Jamesas savo esė "Ar verta gyventi?", yra amžina blogio paslaptis. Jie šaukiasi religinio susitaikymo, ne filosofinių argumentų. Bet yra yra dar kitas pesimizmo šaltinis (Jamesas jį vadina metafiziniu *tedium vitae*), būdingas būtent reflektyviems žmonėms. Pernelyg abstraktus gilinimasis į gyvenimo pagrindus gali privesti prie pesimizmo ir *Weltschmerz*'o. Bet būtent taip atsiradusį pesimizmą žmogus pajėgia racionaliai bent jau svarstyti (žr. 3)

Pratęsdami Jamesą, galime teigti, kad kiekviena etinė kultūra aptinka savas tokio svarstymo prielaidas. Pagal jas galima atsekti skirtingas gyvenimo ir mirties vertės sampratas. Ryškus tokio skirtingo santykio su savuoju gyvenimu pavyzdys yra dviejų nelaimės ištiktų kultūrinių personažų - Katono ir Jobo - simbolika.

Katonas jaunesnysis - Romos stoikas. Jis atkakliai gynė respublikos principus ir priešinosi Cezario vienvaldystei. Pralaimėjęs kovą su Cezariu, nusižudė: krito ant savo paties kardo.

Jobas - Senojo Testamento veikėjas. Buvo laimingas: dievobaimingas, garbingas ir turtingas. Dievas nutarė išbandyti Jobo tikėjimą: atėmė vaikus, turtą ir sveiką kūną. Negalėdamas būti tarp žmonių, Jobas persikėlė gyventi į sąvartyną. Nors, anot Antano Maceinos, "liūdesys apgaubė visą jo būtį," - jis nenusižudė (žr.7).

Kurio iš jų - Katono ar Jobo - laikysena liudija stiprybę? Kas garbingiau ištikus negandai - išeiti ar iškęsti iki galo tai, kas lemta?

Katono poelgis - stoisškos laikysenos simbolis. Antikinė kultūra savižudybei suteikė didybės. "Ar, tavo nuomone, gyvenime esti žiauresnių praradimų negu teisės jį užbaigti praradimas?" (9,145) - vos ne pompastiškai klausia Romos stoikas Seneka savojo menamo korespondento Lucilijaus. "Nekelsiu rankos prieš save dėl skausmo, - tvirtino Seneka, - tokia mirtis būtų pralaimėjimas. Tačiau jeigu žinosiu, kad man jį reikės kęsti nuolatos, išeisiu ne dėl jo paties, bet todėl, kad jis trukdys viskam, dėl ko gyvena žmogus", - rašė jis penkiasdešimt aštuntame savo laiške (9,146). Silpnas ir bailus, anot jo, yra tas, kuris miršta dėl skausmo, kvailas - tas, kuris gyvena tam, kad toliau kentėtų skausmą. Simboliška paties Senekos gyvenimo baigtis. Buvęs filosofo mokinys Neronas privertė jį nusižudyti. G. K. Chestertono nuomone, "šie pagonys" žudė save ne dėl to, kad, kaip šiuolaikiniams žmonėms, jiems būtų trūkę asmeninio orumo, o todėl, kad jie turėjo jo per daug" (2,177).

Jobą priešino Katonui Aurelijus Augustinas savo knygoje "Dievo miestas". Augustinas polemizuoja su įvairiais pagoniškosios kultūros simboliais. Nuvainikuoja jis ir savižudybės didybę. Draudimas "nežudyk", Augustino manymu, neturi išimčių. Todėl savižudybė prilygsta žmogžudystei. Tik iš pirmo žvilgsnio savižudybė galinti atrodyti didinga. Išigilinus, aiškina Augustinas, vargu ar galima pavadinti sielos didybe jos nesugebėjimą ištverti kūno skausmų ar kvailos prastuomenės nuomonės. Patriarchai, pranašai ar apaštalai nesižudo. Augustino neįtikina ir Katono motyvai: juk Katonas žudėsi ne gindamas garbę, o išsigandęs sunkumų. Kitaip jis nebūtų paskatinęs savo sūnaus, tvirtina Augustinas, kad tas paklustų Cezario valiai, o būtų pakvietęs mirti kartu. Jei Katonas manė,

¹Straipsnis parengtas remianris pranešimu konferencijai "Žmogus ir medicina" (sekcija "Gyvenimo prasmė"), - Krokava, 1996 m. gegužės mėn. 8-9 d.d.

kad jo sūnus gali gyventi pralaimėjimo nešlovės akivaizdoje, kodėl jis pats išvengė tos būsenos? - retoriškai klausia Augustinas. Tai esąs silpnumo, o ne garbingumo ženklas. Toje pačioje Romos istorijoje Augustinas surado sektinų pavyzdžių, liudijančių Katono sumanymo menkystę. Štai konsulas Regulus Markas Atilijus (III a.pr.Kr.), pralaimėjęs kartaginiečiams ir pakliuvęs į jų nelaisvę, nenusižudė. Po penkerių vergovės metų Kartagina pasiuntė jį į Romą tartis dėl taikos. Romos senate jis pats skatino atmesti priešų pasiūlymą, vis dėlto tesėjo duotą žodį ir grįžo atgal į Kartaginą, kur buvo nukankintas. Jeigu net garbingi romėnai veikia pasirinkdavo vergiją nei savižudybę, tai kaip turėtų baisyti savižudybę krikščionys? - klausia Augustinas.

Tai gal pateisinama moterų savižudybė ginant savo garbę arba, anot Augustino, siekiant apsaugoti save nuo nuodėmės - galimų kūniškų malonumų? Kai kurios priešų persekiojamos moterys nusiskandino upėje ir buvo katalikų bažnyčios paskelbtos šventomis. ~ia aiškus vidinis doktrinos prieštarumas. Kaip jį „įveikia“ Augustinas? Jis atskiria pavyzdį nuo pasekėjų. Abraomas, tikėjimo vedamas, aukojęs sūnų Dievui ir buvęs išgelbėtas. Tačiau visi žmonės nėra Abraomai, ir jie nebūtų pateisinti, jei imtų aukoti savo sūnus Dievui. Augustinas rašo, jog tos moterys galbūt taip pasielgė ne todėl, kad pačios apsisprendė, o dėl to, kad jas įkvėpė dieviškoji išmintis. Tačiau sekimas pavyzdžiu būtų žmogaus apsisprendimas, todėl ir nepateisinamas. Prievarta - persekiotojų nuodėmė. Auka neatsakanti už tai, ką ji patiria nepriklausomai nuo savo sielos sprendimo. Antraip ir žmogaus judesiai sapne galėtų būti laikomi nuodėmingais, o jie, Augustino manymu, - nėra nuodėmingi. Nusizudydama auka pati užsitraukianti didesnę nuodėmę nei ta, kurios ji siekia išvengti. Žmogus, norėdamas likti švarus, turėtų nusizudyti vos tik pakrikštytas. Šitai galėtų būti pavyzdys nebent bepročiui.

Nei sunkumų baimė, nei praeties ar ateities nuodėmės, nei nemirtingumo troškimas nesuteikia, Augustino įsitikinimu, pagrindo savižudybei (žr. 1,26-33).

Augustino nuostata labai aiški. Ji paremta sena ir didinga biblinio priesako „nežudyk“ tradicija. Daug kebliau sekuliarizuotam protui. Atsisakius Dievo idėjos, nebėra kaip pagrįsti savaiminės nelygstamos žmogaus gyvenimo vertės. Ar modernioji filosofija gali pasiūlyti žmogui ką nors daugiau nei grįžti prie Katono

pavyzdžio?

Immanuelio Kanto kategorinis imperatyvas toks pat griežtas kaip ir krikščioniškasis priesakas „nežudyk“. Pareiga Kanto etikoje - tai tokia elgesio maksima, kurią žmogus galėtų laikyti visuotiniu gamtos dėsniumi. Kategorinį imperatyvą galima suformuluoti ir kitaip: „Elkis taip, kad nei savo asmenyje, nei kieno nors kito asmenyje niekada žmogaus nepanaudotum vien kaip priemonės, o visada kaip tikslą“ (6,62).

Kantas potencialų savižudį, kuriam beviltingai įkyrėjo gyvenimas, bet dar liko proto suvokti pareigą, sulaiko racionalia savo etikos logika. Tarkim, apsisprendžiama nusizudyti dėl to, jog gyvenimas ateityje žada daugiau vargų nei malonumų. Ką tai rodo? Kanto manymu, - jog vadovaujamosi savimeilės principu. Kyla klausimas, ar šis principas galėtų tapti visuotiniu gamtos dėsniumi? Paaiškėja, kad ne. Gamta prieštarautų pati sau. Kita vertus, žmogus, naikinantis save dėl to, kad išvengtų sunkios padėties, pasinaudojant savo asmeniu kaip priemone. Tačiau žmogus, kaip tvirtina kategorinis imperatyvas, - ne priemonė, o savaiminis tikslas. „Vadinasi, - daro išvadą Kantas, - ir savo asmenyje aš negaliu disponuoti žmogumi: jį luošinti, gadinti arba žudyti“ (6,63).

Kantas nepalieka „arba-arba“ galimybės. Tiesa, jis niekur nerašo, kad nors vienas žmogus pajėgia visą gyvenimą vadovautis kategoriniu imperatyvu Tokių žmonių visuomenė būtų šventųjų sąjunga. Žmogus linkęs gyventi pagal savimeilės principą. Tačiau kai formuluojama pareigos norma, tai aiškus darosi ir pareigos vengimas. Ir religinis, ir moralinės sąžinės normatyvumas net mintį apie savižudybę leidžia įvertinti kaip kaltę.

Tačiau ar laisvė apsispręsti negali tapti argumentu, pačiam žmogui paliudijančiu jo sprendimų veiksmingumą ir jėgą? Gal Friedrichas Nietzsche nebuvo toks jau neteisingas teigdamas, jog „mintis apie savižudybę - didelė paguoda: su ja sėkmingai išgyvenama ne viena niūri naktis“ (8, 383).

Egzistenciškai orientuota filosofija į šią problemą žvelgia kiek kitaip. Gyvenimo ir mirties dilema čia iškyla kaip egzistencinio nerimo, o ne kaip kaltės klausimas. Savižudybė nėra vien savimeilės ar pakrikusios sąmonės priebėga. Galimybė nusizudyti glūdi pačiose egzistencijos gelmėse, kada žmogaus šaukšmas atsimuša į pasaulio tylą. „Netgi pačiose sudėtingiausiuose mąstymo veiksmuose, - rašo Al-

bertas Camus, - didžiausias proto noras sutampa su nesąmoningu noru viską pajungti sau, trokštama aiškumo” (5,420). Vieningumo ilgesys, absoliuto troškimas rodo pagrindinę žmogaus dramos kryptį. Žmogus fiziškai pajunta pasaulį ir įsitikina, kad jis egzistuoja. Tačiau visa kita - jau jo paties susikurta. Pasaulis neatsiveria. Tokios pat bejėgiškos yra ir pastangos save suprasti: tai lyg noras sučiupti tekantį tarp pirštų vandenį. “Aš visuomet būsiu svetimas pats sau”, - teigia Camus absurdo herojaus žodžiais (5,422). Camus išvelgtas pasaulio absurdas ky-la tada, kai begalinis šviesos troškimas, kurio šauksmas girdėti pačioje žmogaus sielos gilumoje, susiduria su nepagaunamu, neatsiliepiančiu į žmogaus pastangas iracionalumu. Absurdo herojui iškyla klausimas: ką toliau daryti su savo gyvenimu? “Yra tikrai viena tikrai rimta filosofinė problema: tai savižudybė. Nuspręsti, ar verta gyventi, ar ne, reiškia atsakyti į svarbiausią filosofijos klausimą”, - pradeda Camus savo esė “Sizifo mitas” (5,411). Kaip į šį klausimą atsako pats Camus?

Jis ieško argumentų, pateisinančių žmogaus gyvenimo prasmę atsivėrusios beprasmybės akivaizdoje. Savižudybė, anot jo, kaip ir kritimas, yra galutinis sutikimas. Žmogus atpažįsta vienintelę baisią savo ateitį ir veržiasi į ją. Tai ir yra susitaikymas. Tačiau žmogaus vertas kelias - tai maišto kelias. Atrodytų, jog Camus lyg ir teigia stoisąją žmogaus didingumą. Tačiau Camus pastarajam teikia priešingą nei stoikai prasmę: didinga yra ne sugebėjimas laiku išeiti, o nepaisant beprasmybės, - pasilikti ir ištvirti. Išnykus pasaulyje atskaitos taškams, žmogui dar lieka viena - jo išdidumas. Pasirinkdamas gyvenimą absurdo akivaizdoje, žmogus renkasi maištą. Maištas ir suteikia jo gyvenimui vertę. Savižudybė yra neižvalgumas. Absurdo žmogus, priešingai, privalo viską patirti ir pats išgyventi. Jo vienintelė tiesa yra jo iššūkis.

Absurdo žmogų Camus sulygina su mitiniu herojumi Sizifu, kuris buvo dievų nubaustas beprasmiu darbu - ridenti akmenį į kalną, žinant, kad, pasiekęs viršūnę, akmuo nuriedės žemyn. “Kai žmogus atsigręžia į savo gyvenimą, - teigia Camus, - jis yra lyg Sizifas, grįžtantis prie savo uolos ir stebintis visą veiksmų be ryšio virtinę, - čia yra jo likimas, jo paties susikurtas, jo atmintimi sujungtas ir jo paties mirtimi patvirtintas” (5,433).

Camus sukurtas Sizifas - tai Katono priešybė. Jis pažino esmingesnę tiesą nei

pasitraukimą. Jis net labiau primena Jobą, tik skirtingai nuo Jobo, Sizifas neturi su kuo “bylinėtis”: jis nieko nesitiki, niekam neprikaištuoja ir nieko nelaukia. Juozo Girniaus žodžiais tariant, Sizifas - klasikinis “žmogus be Dievo” (žr. 4). Ir Sizifas nėra nelaimingas. Kai absurdo žmogus regi savo kančią, - tvirtina Camus, -jis priverčia nutilti visus stabus. Užtenka pačios kovos kylant į viršūnę kad žmogaus širdis pripildytų prasmės.

Amerikiečių filosofo Williamo Jameso “filosofijos herojus” nėra toks stiprus kaip Sizifas. James’as nepalieka jo vieno - suteikia teisę tikėti kiekviena hipoteze, kuri suteiktų jo gyvenimui prasmę. Niekas negali žinoti, kuri hipotezė - grįsta optimizmu ar pesimizmu - yra teisinga. Pasaulis pats savaime žmogui neatsiveria. Žmogus susiduria tik su savuoju sąmonės srautu - “radikaliuoju patyrimu”, kuriame susilieja ir tikrovė, ir jo sąmonės pasaulis. Nėra pasaulio apskritai. Yra tiek pasaulių, kiek yra patyrimo srautų - visata yra pliuralistinė. Todėl optimizmo ar pesimizmo nuostatos pasirinkimas nulemia ir atsakymą į gyvenimo prasmės klausimą. Pasirinkęs pesimistinį požiūrį ir nusižydydamas, žmogus patvirtins pesimistinę hipotezę, o teigdamas optimistinę pasaulėjautą jis išliks ir patvirtins, kad žmogaus gyvenimas turi prasmę, nes tai, ką jis daro, taip pat yra jo pasaulio dalis. “Aš pats, - rašo Jamesas, - nežinau, kokia yra šio pasaulio vargo, kraujo ir tragedijos prasmė, jeigu apskritai tie dalykai turi kokią prasmę” (3,61). Jei šis pasaulis nėra reali kova, kur laimi amžinosios vertybės, tada, Jameso teigimu, jis yra ne geresnis negu privatus teatras, iš kurio panorėjus bet kada galima išeiti. Tačiau Jamesas apsisprendžia tikėti priešingu: šio pasaulio kova yra reali, o žmonės su savo idealais ir tikėjimu yra būtini tam, kad išgelbėtų jį nuo pirmą pradžio gamtiškumo. Anot Jameso, pirmiausia žmogui reikia išgelbėti save - apsaugoti savo širdį nuo netikėjimo ir baimės.

O jeigu baimė didesnė negu tikėjimo galia? “Mes galime, - rašo Jamesas, - visada pasilikti dar dvidešimt keturias valandas vien tik tam, kad pamatytume, ką parašys rytojaus laikraštis ar atneš laiškanesys” (3,46-47). O jeigu nieko nelaukiame ir jaučiame, kad pasaulis seniai pamiršo mus? Visada dar lieka galimybė pasauliui save priminti. Galima mintimis užkopti į kalną kartu su Sizifu. Gal iš tiesų žmogus tik tada suranda kelią į save, kai išdidžiai paniekina savo kančią?

NUORODOS

1. Augustine. *The Confessions. The City of God. On Christian Doctrine* (London, 1955).
2. G. K. Chesterton. "On Suicide: North and South" - *All I Survey: A Book of Essays* (New York, 1933).
3. W. James. "Is Life Worth Living" - *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy* (New York, 1956).
4. J. Girmius. *Žmogus be Dievo* (Chicago, 1965).
5. A. Kamiu. "Sizifo mitas" - *Filosofijos istorijos chrestomatija: XIX-XX a. Vakarų Europos ir Amerikos filosofija* (V., 1974).
6. I. Kantas. *Dorovės metafizikos pagrindai* (V., 1986).
7. A. Maceina. "Jobo drama" - *Raštai*, t.3 (V., 1990).
8. F. Nyčė. "Anapus gėrio ir blogio" - *Rinkiniai raštai* (V., 1991).
8. Seneka. *Laiškai Lucilijui* (V., 1986).

SUMMARY

Jūratė Baranova
CATO OR JOB? (PHILOSOPHICAL INTERPRETATION OF THE VALUE OF LIFE)

"There are suicides and suicides", - wrote American pragmatist William James in his essay "Is Life Worth Living?". Where suicide is the result of insanity or sudden frenzied impulse, reflection is impotent to arrest it headway. But there is another cause for suicide - James called it metaphysical tedium vitae, which is peculiar to reflecting men. This article is based on the presumption, that every historical ethical culture has its own arguments for the value of human life. One can distinguish the approach of Antiquity, the Christian answer, the argument of Kantian ethics, the solution of Existentialism (particularly Albert Camus approach). William James can be considered as an American philosopher of life. His arguments are based on the same presumption as Camus - on the obscurity of the world and the impossibility to receive the answer from outside. The Antiquity raised suicide to a respectable level. As G. Chesterton nicely puts it, "these Pagans killed themselves partly because they had too much, as the modern world has too

little, of the notion of personal dignity". Augustinus holds a discussion with various symbols of the Pagan culture. Among other things, he puts down the greatness of suicide. Augustinus firmly believes that the fear of hardship, past or future sins, the wish to be immortal do not justify suicide. According to him, the Commandment "thou shalt not kill" has no exceptions. That is why suicide is equal to murder. The problem is much harder to solve for a secular mind. If one rejects the idea of God the justification of human life's value per se becomes doubtful. What are the arguments for the value of human life of modern philosophy? Immanuel Kant stops potential suicider, who is hopelessly bored with life, but still understands his duty with the iron logic of his categorical imperative. A suicide on the grounds that the future would bring more hardships than pleasure, according to Kant, follows a principle of self-love. It could not be the principle of a natural law because nature would contradict itself. Existentially orientated philosophy chooses a slightly different direction. The dilemma of life and death becomes a matter of existential anxiety, and not of guilt. The possibility of suicide lies in the very preconditions of existence, when a man's cry meets the silence of the world. How does Camus himself see the problem? He looks for the arguments which would justify the meaning of human existence in the face of meaninglessness of the world. When one chooses life instead of death, one chooses the revolt. The revolt makes one's life valuable. William James states as Camus, that the world as such does not reveal itself to man. The answer to the question of the meaning of life depends on which hypothesis - the optimistic or pessimistic - the man chooses. If the man chooses pessimism and commits suicide, he will confirm his own hypothesis. If he chooses optimism, he will confirm that his life has meaning. According to James, the salvation of man begins with saving his own heart from disbelief and fear.

RELIGIJOS FILOSOFIJA

APIE LAIKĄ KIERKEGAARD'O BAIMĖJE IR DREBĖJIME

NERIJUS ŠEPETYS

Šiame rašinyje jokiū būdu nesieksiu „rekonstruoti“ S. Kierkegaard'o laiko sampratos, o tik pamėginsiu pasklaidyti tuos laiko klausimo aspektus, kuriuos pasisekė išvysti skaitant *Baimę ir drebėjimą* (7). Po keleto metodologinių pastabų pristatysiu „mūsų amžiaus“, apie kurį kalba ir į kurį „kreipiasi“ Kierkegaard'as, vaizdą. Toliau atkreipsiu dėmesį į tai, kaip Johannes de Silentio, nominalusis *Baimės ir drebėjimo* autorius, tą amžių aptaria, koks jo santykio su „mūsų laikais“ pobūdis bei išeities taškas. Galiausiai bandysiu žvilgtelėti į „pradžią“ - laiką, kurį bei kuriuo gyveno Abraomas - galbūt ir mums, šiandieniniams pasakojimo apie jį skaitytojams, ši pradžia tebėra sava ir negalutinai praėjusi?

Manau esant reikalinga pabrėžti, jog šiame etiude ir į patį Kierkegaard'ą neketinu žiūrėti „chronologiniu“ žvilgsniu, kaip į praėjusios epochos filosofą, nors būtent toks istorinis požiūris į filosofijos tradiciją yra patogesnis ir labiau paplitęs. Štai Karlas Jaspersas ryžtingai teigia, jog „Kierkegaard'as buvo pirmasis, taip išsamiai ir rimtai palyginus su pirmtakais kritikavęs savo laikus“ (14,293). Žinoma, šis apibūdinimas dar nėra pakankamai griežtas ir tikslus, jį galima toliau plėsti bei pildyti: „pastatyti“ Kierkegaard'ą greta kitų savo meto kritikų - Marxo ir Nietzsche's, priskirti jį konkrečiai filosofinei kryptčiai, žodžiu, įrašyti į vieną ar kitą suprastos epochos kontekstą. Tai epochai pasibaigus, pozityviai ar negatyviai prie jos pritvirtintas Kierkegaard'as irgi savaime „pasilieka“ praeityje, tampa nebe „šiuolaikišku“, neaktuali filosofu... Galimybę atsisakyti *istorinio mąstymo* ir pažvelgti kitaip, ne chronologiškai, atskleidžia šis, tegul ir ne

savaime suprantamas, polemiskas Heideggerio tvirtinimas: „Juk Kierkegaard'as yra ne mąstytojas, o religinis rašytojas, ir ne vienas iš daugelio, o vienintelis,“ atitinkantis savo meto siūstį (žr. 6,202).¹ Nors šis tvirtinimas ir nevykusiai išverstas (todėl ir necitavome viso jo pažodžiui), vis vien galime pastebėti, jog Heideggeris nežiūri į Kierkegaard'ą nei kaip į nevykėlį maištininką prieš savo amžių, nei apskritai kaip į praeities atstovą.

Tokį požiūrį grindžiančią laiko sampratą galime pavadinti „istoriška“ (*geschichtlich*), priešpriešindami ją „istorinei“ (*historisch*), - ši priešprieša buvo bei yra gana populiari XIX - XX amžių vokiečių filosofinėje, ypač teologinėje tradicijoje, ir paprastai ji suprantama, remiantis dviejų graikiškų bibliinių laikų nusakančių sąvokų - *chronos* (praeinantis, žmogiškasis, „šio pasaulio“ laikas) ir *kairos* („akimirka“ - ypatingas, Dievo pašventas laikas ar net jo Apsireiškimo metas) skirtimi. Pastarąja dažnai naudojasi, pavyzdžiui, tokie skirtingi teologai kaip Hansas Ursas von Balthasaras ir Paulus Tillichas. Kartais, tiesa, remiamasi trinare laiko sąvokos schema, įtraukiant į apyvartą ir daugiareikšmį *eon* („šis pasaulis“, „amžius“; naujasis „Kristaus atėjimo“ ar „galutinio Dievo teismo“ metas, bet taip pat ir „senasis“, „Dievo pasmerkimas“ pasaulis), tuomet prie „istorinio“ bei „istoriško“ prisideda ir „eschatologiškai“ suprantamas laikas (tokią schemą išplėtojo Jürgenas Moltmannas, ją su išlygomis galime įžiūrėti Rudolfo Bultmanno teologijoje).

Šį platoką ekskursą į teologiją padariau dėl to, kad būtent Kierkegaard'as paprastai laikomas įtvirtinusi *chronos* - *kairos* skirtį krikščioniškajame teoriniame diskurse. Viena autoritetingiausių katalikiškų teologijos žodynų rašoma: „Nuo Kierkegaard'o skiriami *historisch* ir *geschichtlich* terminai: *historisch* žymi šaltinių interpretacija paremtos įvykių ir jų visumos rekonstrukcijos objektus, tuo tarpu istoriškos (*geschichtlich*) yra tos patirtys, kurios verčia subjektą apsispręsti, ir nuo to sprendimo priklauso jo tapatybė [...] Taip suprantant, „istoringumas“ (*das Historische*) santykiauja su „istoriškumu“ (*Geschichtlichen*), kaip laikas (*chronos*) - su akimirka (*kairos*) ir kaip laikui bėgant didėjantis nuotolis nuo praeities - su pradžia, kuriai vienalaikiškas (*gleichzeitig*)

¹ Anot knygos gale šį Heideggerio teiginį komentuojančio Antano Rybelio, tokį Kierkegaard'o apibūdinimą Jaspersas syki pavadinęs „voliuntaristiniu“ (6, 431).

tampa patiriantysis, dabartimi” (11,556). *Chronos* - *kairos* skirtis ir yra svarbiausia prie-laida, paskatinusi interpretuoti *Baimės ir drebėjimo* laiką iš esmės kitaip, negu tai daro Danutė Bacevičiūtė, kurios Kierkegaard'o laiko sampratos analizė, orientuota į Kierkegaard'o filosofijos (egzistencinės) visumą, remiasi “tradiciniu filosofiniu” laiko - amžinybės santykio modeliu (žr. 2).

Be to, stengdamasis išlikti nuoseklus bei nežiūrėti į aptariamą tekstą “chronologiškai”, distanciškai, sąmoningai nebrėšiu ribos tarp Johanes'o de Silentio ir dabartinių laikų. Tad vartodamas “mūsų amžius” ir pan. sąvokas, turėsiu galvoje *Baimės ir drebėjimo* adresato - buvusio, esamo ar būsimo laikus, žodžiu, laikysiuos “*Gleichzeitigkeit*” principo. Žinoma, nebūtina galvoti, jog iš pradžių užsibrėžta laiko “privatizacijos programa” (vedanti nuo “objektyvių” epochos charakteristikų prie atskiro žmogaus laikiškumo, nuo “teorijos” prie “praktikos”), pagrįsta “šio pasaulio laiko” - “dieviškos akimirkos” perskyra, iš tiesų buvo sumanyta Kierkegaard'o ar, juo labiau, realizuota pačiame tekste. Priešingai, savąjį etiudą galėčiau apibūdinti tik kaip skaitytojo išankstinio supratimo bei vaizdo, susidaryto perskaičius knygą, dermę.

“Mūsų laikų” vaizdas

Anot Johannes'o de Silentio, pirmoji ir bene svarbiausioji mūsų amžiaus žymė esanti ta, kad “nė vienas nebesitenkina abejojimu viskuo, bet eina toliau” (7,55), “nesustodamas ties tikėjimu”, kurį visi ima laikyti sau prieinamu ir praeinamu dalyku. Tuo tarpu “senaisiais laikais viskas buvo kitaip. Tada tikėjimas buvo laikomas viso gyvenimo uždaviniu” (7,57). Toks tikėjimo nureikšminimas, kelio tikslo pavertimas “išeities tašku” ir ženklina ribą tarp “praeities” bei “dabarties”. Tačiau nedera manyti, jog Kierkegaard'as čia turi galvoje “istorines epochas” su aiškiomis chronologinėmis ribomis: juk jį pirmiausia domina konkretūs žmonės (tik jie, o ne “laikotarpis” gali tikėti bei abejoti arba ne). Tad autorius iš tiesų pirmiausia kreipiasi į amžininkus, kalba apie “savąją kartą”, gyvenančią *eone*, kuriame ji jaučiasi jaučiai. Šis *eonas*, anot Heideggerio ir jo pasekėjų, ėmė rasti po dekartiškojo posūkio, kuomet totali subjekto abejonė objektyvuodama ėmė “suteikinėti” (gaminti) būtybėms jų būtį ir tiesą: *ens et verum quia*

factum (žr. 5, 80,82,85,98-100, taip pat 10, 126-130)... Beje, pats de Silentio lyg ir nelaikė Descartes'o “abejonės amžiaus” krikštateviu, manydamas, jog tikėjimas jam tebebuves “galutinė stotis” (žr. 7,55-56). Tačiau anuomet įvykę ir aiškiai pastebimi pokyčiai Kierkegaard'ui, matyt, irgi atrodė esminiai bei “visuotiniai”, nes prie “mūsų laikų” koncepto jis nuolat priduria: “visi”, “kiekvienas”. Taigi “mūsų laikais” “kiekvienas turi /.../ didžiulę mintį” - “tai yra reflektuojantis laikas” (7,57), kai “atsisakyta aistrų dėl žinojimo” (7,147). Ir tokia charakteristika nėra išgalvota ar nuleista iš viršaus - po ja šiuolaikinis žmogus nedvejodamas pasirašytų pats - “dabarties” žmonės išties susivokia esą didūs. Refleksija, juo labiau - totali abejonė “iškelia” žmogų virš laiko: pirmoji - laiką “sudabartindama”, antroji - visų laikų tiesas atiduodama subjekto teismui, kur “teisiama turi būti pagal rezultata” (7,121), pagal padarinius - faktus. Nuteista praeitis šiuolaikiniam žmogui iš tiesų atrodo akivaizdžiai “praėjusi”, pasibaigusi: juk “progresyvi savimonė” daro jį pranašesnę už visus ankstesnių laikų dalykus, o abejonė pagrįstas kritinis mokslas (visų pirma - istorija) “uždaro” praeitį tekstuose, kuriuose ji ir “numarinama”, nes nebeįtakoja dabarties. Abejone ir refleksija ginkluotas “dabartinis” nugalėtojas netrunka pasiduoti visagalybės jausmui - tuomet ir “ateities tiesa” jam atrodo padarytina - “*faciendum*” (plg. 1,90-95,99); ji suprojektuojama ir greitai paskęsta begaliname užkariausimo laiko kisme. Virš taip sutvarkyto laiko ir viešpatauja teisi bei teisianti - “laki” reflektuočiojo mintis (9,112). Netgi galima kartu su Hegeliu paskelbti, kad šioje “subrendusio” žmogaus sąmonėje “*Selbst Gott ist tot*” (cit. pgl. 6,172)... Pripažinę bei įsisąmoninę šių laikų didybę, matyt, nesistebėsime ir tuo, jog “mūsų amžius yra per daug gajus, kad numirtų” (7,95). Argi tai nėra deramas atlygis “individui ar atskirai kartai /.../, prisiimančiai vietą, priklausančią tik dvasiai, kuri valdo pasaulį” (7,194)? Hanah Arendt ne be sarkazmo apibendrina: “istorija, nusidriekianti į dvejopą, praeities ir ateities begalybę, gali užtikrinti [žmogaus - N.Š.] nedarumą žemėje” - deja, tik kaip “rūšies” (1,87)...

Šią, tegul ir gerokai modernizuotą charakteristiką galima apvainikuoti paties de Silentio pastebėjimu, jog mūsų amžius esąs panašus į “demoniškumą” (7,168), “nors

būtent mūsų laikais egzistuoja gyvas poreikis tyrinėti šią sritį” (7,173) - ir ne vien dėl išpuikimo ar “prometėjiško” maišto. Demoniška yra stengtis viską išjuokti ir sykiu pamiršti, jog juokiamasi iš savęs. Tačiau esama verčiančios tai prisiminti priemonės, kurios “mūsų amžius turi /.../ saugotis” (7,181), tai - ironija...

“Chroniškasis laikas” ir poeto egzistencija

A. Ironijos dėka “bešališkas” Kierkegaard’o kalbėjimas apie mūsų laikus įgyja savitą formą bei atspalvį. Kaip tik ironizuojant ir atskleidžiama baisi saviapgaulė, kuriai pasiduoda dabarties žmonės, manydami galį nueiti toliau už tikėjimą (žr. 7,55-57). Iš tiesų to padaryti negalima ir neįmanoma (žr. 7,85,89-90), kadangi tikėjimas - tai “aukščiausia aistra žmoguje”, čia “kiekviena karta pradeda nuo pradžių, ir vėlesnioji karta nenuėina toliau negu ankstesnė, jei tik pastaroji liko ištikima savo uždaviniui ir jo neišdavė” (7,194). Tikėjimas nepavaldus progresui ir jis negali būti užbaigtas kaip rezultatas... Panašiai apsigauja ir abejojančiasis, elgdamasis kaip Buridano asilas, kurį “pražudė abejonė, kilusi iš to, kad abiem šieno glėbiams jis buvo vienodai abejingas” (12,46): toks žmogus neapsisprendžia ir nesirenka - jis “buvoja nuolatos pakibęs” (8,79). Abejojančiojo (kaip ir reflektuojančiojo) būklė yra neigiamybė - joje pasilikdami galėtume laimėti visą pasaulį, bet prarastume pačius save (9,118; tai pat plg. Mt 16,24-28; Mk 8,34-36; Lk 9,23-27; Lk 14,27; Lk 17,33; Jn 12,25-26). Taip susiskaidęs ir praradęs save, “Arba - Arba” reflektuojantis “estetikas” apsigauja, manydamas, jog įveikė laiką - iš tiesų jis paskęsta laiko dvasioje - kintamybėje, kuri jam tegraso mirtimi. Pasak Loewitho, visa žmogiškųjų darbų istorija krikščioniui “yra nuodėmės ir mirties karalystė”...

B. Iš kur pats Kierkegaard’as žvelgia į savo meto pasaulį, kokį santykį su gyvenamuoju laiku slepia toks demaskuojantis kalbėjimas? Jau minėta, jog jis anaip tol nekovoja prieš laiką, ir ne vien dėl to, kad kreipiasi į žmones - “juk kiekviena karta turi savo uždavinį” (7,194) - ir nėra laikotarpio, pasmerkto nebūčiai. Kierkegaard’as į mūsų amžių nežvelgia iš viršaus - jo neatmeta, nesislepia praeityje, nesiremia jokių tradicijos autoritetu (žr. 1,35) Dar daugiau - jis “nedalyvauja tikrovėje” (žr.

13,18-39), iš kurios žiūrint geriau matytųsi, kur kas nuklysta, bei kuriai teikiami pamokymai būtų visuotinai galiojantys. Vadinasi, Johannes de Silentio nekalba ir kaip savo meto atstovas. Bet jis išsižada laiko ir pasaulio ne siekdamas pastarąjį “apvaldyti”, o atlikdamas “begalinės rezignacijos judesį” (plg. 7,81-90). Ne tik nuodėmingas “Arba- arba” estetikas kyboja “grynųjų galimybių” srityje, ten yra ir tas, kurio pagrindinės “galios” - ironija, atmintis ir vaizduotė (plg. 7, 66,84,97). Tai - “poeto egzistencija”, kuri neleidžia įsiviešpatauti Chronui bei žvelgti į praeitį kaip į mirusią. Poetas galės įveikti laiką, nes nenorįs apie tai, kas didu, kalbėti nežmoniškai, tarytum keli tūkstantmečiai būtų milžiniškas atstumas”. Kierkegaard’as rašo: “aš mieliau kalbu apie tai žmoniškai, taip, tarytum tai būtų atsitikę vakar, ir leidžiu tik pačiai didybei būti atstumu, kuris nei išaukština nei pasmerkia” (7,85). Juk poetui didu ne tai, kas daugiau ar mažiau nutolę laike, o tai, kas anot Kierkegaard’ą apibūdinančios Heideggerio ištarmės, yra neapskaičiuojamai didu, “jeigu taip kalbėti jau nėra nesu-sipratimas” (6,202)...

Grižimas į pradžia

Tokiu atveju “šitos pusketvirtos dienos [tiek užsitęsę Abraomo kelionė į Morijos kalną - N.Š.] turėjo trukti ilgiau nei pora tūkstančių metų” (7,109). Bet kas daro Abraomo dieną ilgesnę už mūsų šimtmečius, kame jo didybė? Baigdamas savo gyrių Abraomui, Kierkegaard’as sakosi niekada nepamiršiąs, kad šis per šimtą trisdešimt metų nenuėjęs toliau negu tikėjimas (7,75). Abraomas pasiliko “prie tikėjimo” visiškai ne dėl to, kad baimingai trypciojo vietoje - juk “jis buvo kovojęs su ta sumania galia, kuri viską išranda, su tuo budriu priešu, kuris niekad nesnaudžia, su tuo senu vyru, kuris viską pergyveno, jis kovojo su laiku ir išlaikė tikėjimą” (7,69). Ką reiškė ši pergalė prieš Chroną pačiam Abraomui? Jis laukė ir išliko jaunas; neidamas nuodėmės keliu, atitolino mirtį, nes “aklai” pasitikėjo Dievo pažadu (plg. Rom 4,20), kuris buvo ir yra papiktinimas “šiam pasauliui”, atmetančiam tai, kas nesususkaičiuojama... Bet, laimėjęs prieš laiką ir susilaukęs Izaoko, jis “nerado atilsio” (kuris apskritai tepasiekiamas tik begalinės rezignacijos riteriui, visko atsiszadanciam bei pasiliekančiam su Dievo meile). Dievas jį įtraukė į dar vieną, didžiausią išmėginimą,

pareikalaudamas Izaoko, - ir į Morijos kalną Abraomas atvyko laiku: “nei per anksti nei per vėlai” (7,87). Atsižadėdamas “šio pasaulio”, Abraomas tuo pačiu jį įgauna, nes “gleichzeitig” atlieka rezignacijos - tikėjimo judesius (plačiau žr. 4,t.1, 91-93,126-133; 4,t.2, 55-56,471-472). Būtent dėl to tikėjimo riteris “visiškai priklauso šiam pasauliui”: “didu užčiuopti amžina, bet didžiau, iš pradžių atsisakius, išlaikyti laikina” (7,69). Didysis išmėginimas ir vienu metu atliekami judesiai sutraukė Abraomo gyvenimą į *kairos*, “į akimirką” - ir “tada atėjo laiko pilnatvė” (ten pat). Tai tik alegorinė nuoroda į tikrąją “laikų pilnatvę” (Gal 4,4), kuomet prasideda naujasis *eonas* (plg. Mk 1,14 t. par), o su juo - ir “šio pasaulio” pabaiga...

Pabaiga

Dabar tampa labiau suprantama, kodėl Kierkegaard'o adresatas taip panašus į gyvenantįjį laikų pabaigoje - *in discrimine rerum* (7,145); jis kreipiasi ne tiek į savo amžininkus bei moderniąją epochą, o greičiau į vis dar regimybėje pasilikusį senąjį *eoną* - šį laiką ir pasaulį, tą nuodėmės bei mirties karalystę, reikalingą Atpirkimo... Kierkegaard'as iš tiesų nėra mūsų laikų (tiesiogine prasme) kritikas, ir jei jis ko nors siūlo “išmokti”, tai ne daugiau, negu sugebėti “laiku pasirinkti”, laiku pasukti atgal suklydus ir grįžti vieninteliu įmanomu atgailos keliu (plg. 9,113,118). “Jei būtų galima kalbėti apie kokią analogiją [Abraomo atvejui - N.Š.], tai turėtų būti nuodėmės paradoksas” (7,181-182)... Kierkegaard'as mąsto tik “už save”, tačiau jo adresatui būdinga epochinė savimonė - “mąstymas už visus” (9,117). Tame pasaulyje, kuriame prabyla Johannes de Silentio, viešpatauja “visuotinės istorijos” vizija, kuri yra “visuotinai galiojanti - abejinga” (žr. 3,164-166). Savaisiais nuodėmės - atgailos ar rezignacijos - tikėjimo paradoksis Kierkegaard'as “pralaužia” šį visuotinybės lukštą, sykiu atskleidamas autentiškos egzistencijos - “istoriškumo”, vienalaikiškumo su pradžia galimybę... Tačiau tinkamai pasiruošti *kairos* atėjimui mes įmanysime, tik jei paklusime apaštalo raginimui: “ir neskite šiuo ‘eonu’, bet pasikeiskite, atsinaujindami dvasia, kad galėtumėte suvokti Dievo valią, - kas gera,

tinkama ir tobula” (Rom 12,2). Tuomet galbūt, atėjus laikui, “vienu metu” atlikę rezignacijos bei tą “absurdo”, “papiktinimo ir kvailystės” judesius, ir galėsime tapti “naujais sutvėrimais” (7,93).

NUORODOS

1. H. Arendt. *Tarp praeities ir ateities* (V., 1995).
2. D. Bacevičiūtė. “Laikas, kaip žmogiškosios egzistencijos matmuo: S. Kierkegaard'as”. - *Žmogus ir visuomenė*, Nr. 3, 1995.
3. R. Bultmann. *Geschichte und Eschatologie* (Tuebingen, 1979).
4. H. Gadamer. - G. “Hermenentik: Wahrheit und Methode”. - *Gesammelte Werke*, Bd. 1,2 (Tuebingen, 1986, 1990).
5. M. Heidegger. “Die Zeit des Weltbildes”. - *Vortraege und Aufsätze*.
6. M. Heideggeris. “Nyčės žodis: ‘Dievas mirė’”. - *Rinktiniai raštai* (V., 1992).
7. S. Kierkegaard. *Baimė ir drebėjimas* (V., 1995).
8. S. Kierkegaard. *Philosophische Broecken* (Duesseldorf, 1952).
9. S. Kierkegoras. “Arba - arba”. - *Filosofijos istorijos chrestomatija: XIX ir XX amžių Vakarų Europos ir Amerikos filosofija* (V., 1974).
10. K. Loewith. “Weltgeschichte und Heilsgeschehen”. - *Saemtliche Schriften*, Bd. 2 (Muenchen, 1983).
11. R. Schaeffler. “Geschichte, Geschichtlichkeit: [1, 2] Begriffsgeschichte, philosophisch”. - *Lexikon fuer Theologie und Kirche*, Bd. 4, 1996.
12. T. Sodeika. “Filosofija anapus pasakojimo” - *Naujasis židinys*, Nr. 9, 1993.
13. T. Sodeika. “Įvadas”. - S. Kierkegaard. *Baimė ir drebėjimas*.
14. K. Jaspers. “Duchovnaja situacija vremeni”. - *Smysl i naznačenije istoriji* (M., 1994).

ZUSAMMENFASSUNG

Nerijus Šepetys UEBER DIE ZEIT IM S. KIERKEGAARD'S FURCHT UND ZITTERN

In diesem Aufsatz gibt es keinen Versuch das Zeimodell der kierkegaard'schen Philosophie zu rekonstruieren. Im Gegenteil, interpretiert man hier nur einige Aspekten des Zeitverstaendnisses im “Furcht und Zittern”. Das grundlegende Vorverstaendnis dieser Interpretation ist nicht das metaphysische *Zeit - Ewigkeit* Schemata, sondern das biblische Zeitbegriffspaar *chronos - kairos*. Darum das einzige Ziel dieses Aufsatzes ist anzumerken, dass (in der Kierkegaard'schen Sicht) nur der kommende Augenblick des Glaubens, die Gleichzeitigkeit mit dem Anfang die genuegende Bedingung der Moeglichkeit des autenthischen Existierens ist.

VERTIMAI

JÜRGENAS HABERMASAS VERSUS RICHARDAS RORTY

Jurgeno Habermaso Atsitiktinumo įveika - istorizmo sugrįžimas ir Richardo Rorty Reliatyvizmas: atrasta ir sukurta ("Žmogus ir visuomenė", 3'95) - tai pranešimai, parašyti specialiai Lenkijos mokslų akademijos Filosofijos ir sociologijos instituto surengtiems šių šiuolaikinės filosofijos žvaigždžių viešiesiems debatams, vykusiems Varšuvoje 1995 gegužės 8-9 d.d.. Šių eilučių autorei pasisekė tapti šio savotiško filosofinio šou, kurio beveik neįmanoma kol kas įsivaizduoti vykstančio Lietuvoje, žiūrovu. Mes iš tiesų neturime nei lėšų, nei galų gale entuziazmo pasikviesti tokio lygio filosofinio pasaulio figūras į Lietuvą. Lenkai turi. Debatai prasidėjo pergalės prieš fašizmą metinių dieną (gegužės 9). Prasidėjo nuo muzikos - D. Šostakovičiaus simfonijos, skirtos fašizmo ir kar_ aukoms atminti (irgi kol kas sunkiai įsivaizduojamas akcentas Lietuvoje).

Diskusiją pradėjo Habermasas, perskaitęs pranešimą, kurio vertimą siūlome skaitytojui. Po to kritines pastabas išsakė Rorty. Vėliau į tribūną lipo lenkų filosofai. Po to savąjį pranešimą "Reliatyvizmas: atrasta ir sukurta" skaitė Rorty. Jam atliepė Habermasas ir lenkų filosofai. Sekančią dieną į pokalbį įsijungė neseniai miręs britų filosofas, daug prisidėjęs prie Centrinės Europos universiteto klestėjimo Prahoje, profesorius Ernestas Gellneris. Pokalbis tapo savotiška intelektualine puota. Žavėjo abiejų filosofų - Habermaso ir Rorty - aristokratizmas, diskusijos kultūra. Lenkų filosofų ištara kai kada nuskambėdavo agresyviau. Klausimas, kuris iš šių filosofų artimesnis Rytų Europai kabėjo ore. Ne visada abu filosofai jautėsi suprasti: Habermasas vienu metu gindamas savo tezę temperamentingai stukseno kumščiu į tribūną, Rorty diskusijai baigiantis sunkiai gaudė orą. Šių eilučių autorei privačiame pokalbyje nusistebėjus ir išreiškus susižavėjimą tokiu renginiu, profesorius Gellneris pastebėjo, kad Didžiosios Britanijos universitetuose tokios diskusijos yra įprastas reiškinys.

Rorty ir Habermaso parodomoji diskusija galėjo įvykti todėl, kad šie filosofai skirtingai supranta šiuolaikinės filosofijos vietą kultūroje ir jos galimybes. Rorty kalba apie klasiki-

nės filosofijos pabaigą, Habermasas - apie jos transformaciją į socialinį tyrimą. Rorty galima priskirti ponyčiniams filosofams, kurie (Derrida, Foucault, Lyotardas) sekdami Nietzsche'ė, filosofiją mato ne kaip gilesnio savęs supratimo, o kaip savikūros priemonę. Tie filosofai, kuriuos būtų galima įvardyti sistematikais (e.g. Habermasas), prieštarauja savikūros estetikai. Skirtingais aspektais, bet visi jie mato filosofiją kaip "kantiškojo" projekto (labai plačia prasme, kuri apima, pavyzdžiui, ir Frege variacijas) tęsinį. Habermasas mano, kad filosofija atsiranda reflektuojant mąstymą, "įkūnytą pažinime, kalboje ir veiksmė". Požiūris į kalbą taip pat skiria tuos šiuolaikinius filosofus, kurie rašo apie filosofijos pabaigą, nuo tų, kurie mano, kad įmanoma filosofiją transformuoti. Nietzsche's pasekėjai atsisako platoniškosios proto, tiesos ir kalbos sampratos. Jie kildina racionalumą iš valios siekti tiesos, t.y. iš galios ir troškimų srities. Nė vienas šiuolaikinis filosofas - transformacijos šalininkas taip pat nebeginia platoniškosios proto, tiesos ir kalbos koncepcijos. Nedaro to ir Habermasas. Jie pripažįsta, kad tiesa sudėtingais santykiais susijusi su galia, tačiau įrodinėja, kad šių sudėtingų ryšių prigimtis ne visada yra ydinga ir kad situacija nėra nepataisoma. Habermasas, kaip ir Apelis, įrodinėja, kad žinios neatsiejamos nuo fundamentalių žmonių interesų. Bet būtent tuo remiantis tiesos, proto ir kalbos sampratos turinčios būti rekonstruotos. Nors jis pritaria ir Nietzsche's pasekėjams, kad filosofija turi atsisakyti kalbos, tiesos ir proto nekaltybės idėjos, bet, skirtingai nei jie, bando įrodyti, kad normatyvi racionalaus priimtimumo samprata gali būti pritaikyta poreikiams bei interesams. Rorty savo knygoje įrodinėjo, kad filosofija nėra išskirtinė kultūros sritis. Kaip ir kiti ponyčiniai filosofai jis mano, kad retorikos ir poezijos nuslopinimas filosofijos tekstuose yra dirbtinis ir neįmanomas. Poezija ir retorika bet kuriuo atveju persmelkia filosofinį diskursą. Habermasas, kaip ir kiti "sistematikai" prisilaiko griežtos filosofinio teksto argumentavimo idėjos. Rorty, priklausydamas filosofijos pabaigos šalininkams, neigia filosofijos kaip teorijos tolesnę galimybę. Habermasas, skirtingai, siūlo transformuoti teorinę filosofiją į ypatingą diskurso

formą - rekonstruojantį mokslą. Jis turėtų būti empiriškai pagrįstas ir išlaikyti sykiu universalistines pretenzijas. Kita vertus, jis mano, kad filosofija kaip kritika gali gyvuoti tik tapdama socialine teorija. Šių dviejų filosofų skirtingi požiūriai į filosofijos prigimtį glūdi veikiau jų pranešimų, spausdinamų šiame žurnale, potekstėje. Tarsi jie kalba apie kitus jiems rūpimus dalykus.

Rorty ir Habermaso pranešimų tonacijos šiek tiek skiriasi. Rorty veikiau ginasi negu puola. Jis tarsi bando surasti savo puoselėjamo pragmatizmo vietą kitų filosofinių idėjų kontekste, apginti jį nuo numanomų kritikų, kaltinančių reliatyvizmu, priekaištų. Rorty prisimena savo pirmtakus amerikiečių pragmatistus: Charlesą Sandersą Peirce'ą, Williamą Jamesą, Johną Dewey; ieško amerikietiškosios tradicijos sąsajų su Nietzsche sekančia europietiška filosofija. Filosofų debatus jis pristato kaip susidūrimą tarp fundamentininkų ir antifundamentininkų, priskirdamas save antifundamentininkų, arba "taip vadinamų reliatyvistų", "antiplatonikų" sparnui. Habermaso pavardės jis nemini: šis

tarsi savaime atsiduria pragmatizmo oponentų ir fundamentininkų gretose.

O Habermasas čia spausdinamame tekste "Atsitiktinumo įveika - istorizmo sugrįžimas" peržvelgia plačią filosofinių idėjų raidos skalę vien tam, kad surastų Rorty idėjų vietą joje. Rorty filosofiją Habermasas įvertina kaip naują "istorizmo raundą" - vieną iš atsakymų į Heideggerio kritinę metafizikos istorijos refleksiją. Šalia nesuderinamų požiūrių į pasaulį pliuralizmo (Feyerabendas, Foucault) bei bandymų asimiliuoti ar priimti konkuruojančios grupės kriterijus (McIntyre'as), Habermasas išvelgia trečią šiuolaikinio istorizmo raišką - Richardo Rorty metodologinį etnocentrizmą. Heideggerio "metafizikos įveikimo" idėją, anot Habermaso, Rorty pasitelkė tam, kad pagrįstų filosofijos išsišėmimą. Apie Habermaso išvelgtus paradoksus, su kuriais Rorty susiduriąs siūlydamas pakeisti paveldėtą filosofinį žodyną nauju, skaitykite čia spausdinamame "Atsitiktinumo įveika: istorizmo sugrįžimas".

Jūratė Baranova

ATSITIKTINUMO ĮVEIKA - ISTORIZMO SUGRĮŽIMAS

JÜRGENAS HABERMASAS

Nagrinėti tokią neapibrėžtą temą kaip “dabartinė filosofijos būklė” galime sutelkdami dėmesį į akivaizdų šiuolaikinių debatų ypatumą. Aš pasirinkau kontekstinę nuostatą, dominuojančią daugumoje šiuolaikinių debatų - tiek moralinės ar politinės filosofijos, tiek prasmės teorijos, ar mokslo filosofijos problemų svarstymuose. Nuo XIX amžiaus galo vokiečių filosofija persiėmė istorizmu, kurį sistemiskėnėnė, dažniausiai fenomenologinės ir analitinės pažiūros pajėgė išstumti tik po II-jo pasaulinio karo. Neseniai istorizmas sugrįžo kitu pavidalu. Ketinu palyginti kai kuriuos abiejų - senojo ir naujojo istorizmo - bruožus, pradėdamas nuo Dilthey'aus *Lebensphilosophie* ir pereidamas prie Rorty neopragmatizmo, vienos iš įtakingiausių ir patraukliausių šiandienos teorinės nuostatos “pozicijų šiandien”.

Išlaikydamas paties Rorty dvasią, aš mėginsiu lyginti ne griežtais argumentais, o naratyviškai. Pavadinimas *Kaip įveikti atsitiktinumus?* žymi kruopščiai pasirinktą požiūrį. Visų pirma aš aptarsiu, kaip šis klausimas gali paliesti bendrąją filosofijos istorijos interpretaciją (I). Po to, pasiremdamas Dilthey'aus požiūriu, aiškinsiu “bandysiu paaiškinti” tai, ką Ernstas Troeltschas pavadino “istorizmo problema” (II), ir trumpai priminsiu Heideggerio reakciją į šią aklavietę. Be Wittgensteino, kaip tik Heideggeris pagrindė istoristinės minties atnaujinimo kelią (III). Baigdamas šią įvadinę apžvalgą, parodysiu kai kuriuos sunkumus, kurie iškyla net ir sėkmingiausios Rorty kontekstualizmo versijos atveju (IV).

I. Atsitiktinumo įveika

Sekant Dewey “Tikrumo paieška”, kyla pagunda filosofinio idealizmo istoriją interpretuoti kaip nesibaigiantį mėginimą suprasti vis naujus atsitiktinumo pavidalus. Pagal visuotinai priimtą graikų filosofijos kilmės aiškinimą, idėjos *Logos* ir *theoria* buvo išrastos tam, kad padėtų įveikti pasaulio, interpretuojamo mitiniais pasakojimais, atsitiktinumą. Šiuo “psi-

choistoriniu” požiūriu perėjimas “nuo mito prie logo” atrodo analogiškas pokyčiui, įvykusiam didžiųjų pranašų religijų dvasioje. Tai, ką budizmas ir trys monoteizmai padarė egzistencinio ir moralinio mąstymo plotmėje, filosofija pasiekė pažinimo plotmėje - ji sukūrė konceptualinį karkasą, leidusį žmogiškajam protui transcenduoti pasaulį, pažvelgti anapus pasaulio. Ši perspektyva tikintiesiems, kaip ir filosofams, suteikė ligi tol nepatirtą distanciją pasaulio kaip visumos atžvilgiu. Toks visaapimantis žvilgsnis pasaulį objektyvavo arba kaip žmogiškųjų ryšių, arba kaip esinių visetą. Ir vieni, ir kiti išmoko atskirti amžiną ir begalinį nuo praeinančio ir baigtinio; ir vieni, ir kiti atskleidė pamatinės struktūros substanciją, išliekančią regimybės tėkmėje. Tai paaiškina, kodėl perėjimas prie teorijos veikė išlaisvinančiai: pasaulio padalijimas į išoriškus reiškinius ir esmes nedelsiant sugriovė mitinių jėgų savivalę. Platoniškoji amžino idėjų pasaulio, glūdinčio anapus kasdienio gyvenimo regimybės, konstrukcija vedė tuo pačiu išsigelbėjimo ir apsivalymo keliu, kaip ir religiniai vienuoliško ar atsiskyrėliško gyvenimo modeliai.

Taigi Protas ir Teorija gali būti suprantami kaip įbauginto žmogaus proto išlaisvinimo priemonės, gelbstinčios jį nuo iracionalių jėgų valdomo mitinio pasaulio atsitiktinumų grėsmės. Tačiau išvirkščioji šios teorinės emancipacijos pusė pasirodė reiškianti naują priklausomybę. Žmogiškosios kalbos ir žmogiškosios minties *logos* yra subordinuotas gamtiškajam *logos*, tėra pastarojo atspindys: savavališkų mitinių jėgų tvarkos vieton stojo būtinų ir amžinų bendrybių tvarka. Už savo gebėjimą įveikti nesuprantamus, pasaulį apkerėjusius, apsėdusius atsitiktinumus Protas skolingas kaip tik veiksmui, abstrahuojančiam bendrybę nuo dalinio, nuo konkretybės, amžiną nuo laikino, būtiną ir dėsningą nuo galimo ir atsitiktinio. Naujasis - Proto - režimas pasirodė besąs dar labiau nepermalduojamas negu senasis, ypač turint omenyje lūkesčius, kuriuos suformavo nuo pat pradžių filosofiją lydėjęs švietimo pažadas. Atsikratę mitinio pasaulio apgaulės ir patyrę išsivadavimą nuo keistų atsitiktinumų, filosofai tapo tik dar jautresni kainai, kurią turėjo mokėti jau kita valiuta - pačios filosofijos logine priklausomybe nuo visaapimančio gamtos dėsnio. Ši švietimo dialektika buvo jaučiama nuo pat pradžių - antiplatoniškas nepasitikėjimas abstrakčių bendrybių autoritetu kilo ne vėliau negu pats platonizmas.

Platonizmui priešingas judėjimas kritiškai atskleidė tai, kas buvo palaidota po abstraktaus Proto danga. Antiplatonikas rūpestingai iš po šios dangos atkasa išstumtus, paspaustus, užslėptus ir užmirštus bruožus konkrečiau, dalinio, kurį paneigė ir pasmerkė kančiai abstrakčių bendrybių prievartinė *konstrukcija*. Jis nuvainikuoja idealizmą, hipostazavusį savo konstrukcijas kaip kažką “duotą” ar “atrastą”. Antiplatonikas ironiškai ir atkakliai tvirtina, kad išvaduodami atsitiktinumą iš idealaus pasaulio pančių ir priespaudos, patirsime tą patį išlaisvinimą, kokio siekis tą pasaulį ir sukūrė. Pereinant nuo platonizmo prie antiplatonizmo, “atsitiktinis” pakeičia savo statusą: išlaisvinimo pažadas dabar gali būti išpildytas tik drąsiai pasitikant paslėptuosius atsitiktinumus - nutraukiant nuo jų juos įveikusių, paaiškinusių, tačiau iliuzinių idėjų pasaulio šydą.

Tačiau šiame perėjime įkliūna ir pati ironija. Antiplatoniška abstrakčių platonizmo bendrybių destrukcija tik atveria kelią kitai, nominalistinei konceptualizacijai, tarnaujančiai tam pačiam tikslui, kuriam anksčiau buvo pašauktas tarnauti idealizmas: ne tik drąsiai priimti, bet ir įveikti, paaiškinti atsitiktinumą. Vėl pasitelkiamas tas pats Protas, ką tik nuvainikuotas dėl klaidingų ir tuščia-garbiškų abstrakcijų. Šiame procese protas pasikeičia, labiau save supranta, geriau žino apie savo paties įnašą. Tačiau radikali pastanga apsieiti be jokių abstrakcijų ir be jokios idealizacijos, be sąvokų, be tiesos, be pažinimo, peržengiančio *hic et nunc* ribas, patiria nesėkmę. Šis patyrimas mus moko, kad neįmanoma pilnai redukuoti bendrybę į atskirybę, suvesti transcendenciją į imanenciją arba besąlyginį į sąlyginį *etc.* čia pat netyčiomis nepasinaudojant tomis pačiomis distinkcijomis.

Bent jau tokį išpūdį susidarai skaitydamas filosofijos istoriją, pagrindinį dėmesį skiriančią keistam platonizmo ir antiplatonizmo lošimui. Kaip tik dėl to, aš manau, Richardas Rorty, darydamas savąjį ėjimą, nori užbaigti šį žaidimą kartą ir visiems laikams. Tik klausimas, ar jis gali tai padaryti pradėdamas tik dar vieną to paties žaidimo raundą.

Žinoma, viskas priklauso nuo to, kaip rekonstruosime besitęsiančios švietimo dialektikos ciklus. Be abejo, čia daug erdvės nesutarimams. Tačiau nūdienos antiplatonizmas turi nemažiau išpūdingą palikimą negu

pats platonizmas: pradedant materialistų, sofistų bei skeptikų teorijomis klasikinėje Graikijoje, per nominalistinę kritiką vėlyvaisiais viduramžiais ir per ankstyvąjį naujųjų laikų empirizmą (vis dar paplitusį anglosaksiškame pasaulyje) ši tradicija pragmatizmo ir istorizmo pavidalais pasiekia XIX-XX amžių sandūrą. Visus šiuos judėjimus jungia kritinė dvasia ir liberali motyvacija. Visi jie reaguoja į naujas pastebėtų atsitiktinumų bangas, lydinčias kultūros ir visuomenės sudėtingėjimą. Kas bebūtų antiplatonizmo varomoji jėga - plintanti urbanizacija ar komercializacija, resursų ar darbo jėgos mobilizacija, ar apskritai modernizacijos procesų plėtra, - ji pamatuoja sudėtingumo, griaunančio nusistovėjusius konceptualinius modelius, suvokimas. Pastarieji liaujasi galioję tam, kas per jų prizmę tik atrodo kaip nauja atsitiktinumų rūšis. Šios anomalijos ir netvarka tuomet suprantamos kaip patvirtinančios jau nustatytą idealizmo abstrakcijų ir supergeneralizacijų kaltę. Kaip matėme, antiplatonizmui būdingi du žingsniai. Hipostazavimo dekonstrukcija atstatė išstumtojo atsitiktinumą teises; iš to kilo antras, mažiau ryškus naujo interpretacijos modelio siekis. Pastarojo išlaisvinanti jėga susijusi su tuo, kad jis moko ateinančią kartą kitaip dorotis su naujomis atsitiktinumų rūšimis.

Didžiosios paradigmos posūkiai nuo ontologijos į mentalizmą bei lingvistinę filosofiją - tai dekonstruktyvūs ir rekonstruktyvūs šio modelio atsakai. Juos, atitinkamai, įkvepia nominalistinės empirizmo ir istorizmo/pragmatizmo prielaidos. Šie vajai atsiranda dėl to, kad naujos filosofinės paradigmos turi įveikti ne tik naujas atsitiktinumų rūšis, sutinkamas kasdieniame gyvenime, bet ir tą gamtos bei istorijos atsitiktinumą, kurio šaltinis - naujo tipo mokslo, tokio kaip modernioji XVII a. fizika ar XIX amžiaus *Geisteswissenschaften*, interpretacijos. Tokiais atvejais filosofija turi reikalo su mokslo legitimuotu atsitiktinumumu. Tačiau šių svarbių, paradigminių antiplatonizmo teorijų gynėjai netrukus susilaukia reakcijos ir kartais atsižvelgia į tuos, kurie įrodinėja jų kraštutinių išvadų nenuoseklumą. Geriausiai žinomas pavyzdys galėtų būti Kanto kritika Hume'o priežastingumo aiškinimo atžvilgiu. Anti-antiplatoniškai antiplatoniškų koncepcijų pagrinduose atskleidžia neišvengiamas platoniškas prielaidas ir taip užbaigia ciklą.

Prisipažįstu, kad mano politinės simpatijos - didžiųjų antiplatonikų pusėje, tačiau mano filosofinės simpatijos yra su proto gynėjais. Čia teisėta proto kritika užmiršta pasekmės to, kad kalbėdama apie protą, ji, kartu su Aristotelium, su Tomu, Kantu ir (net) su ankstyvuoju Heidegeriu (jei jau suprasime jį būtent taip), neišvengiamai kalba ir apie save (self-referentiality of reason).

II. Istorizmo problema

Naujos istorinės sąmonės susiformavimą 18-tame amžiuje atspindi daugybė naujų sąvokų, besigrupuojančių aplink "istorijos" vienskaitą, kuri tuo metu išstūmė "istorijų" daugybę ir daugiskaitą. Lig tol istorija buvo tarsi pavyzdinių pasakojimų, atskleidžiančių pasikartojančius žmonių gyvenimo bruožus ir tenkinančių mūsų antropologinį smalsumą žmogaus elgsenos modeliams, sandėlis. Kai dėmesio centre atsidūrė ne pavyzdis, o individualus, ne tipiškas, o unikalus, ne pasikartojantys ciklai, o nežinoma ateitis, ne tolydumas, o pertrūkis ir kaita, ne panašumai, o skirtumai, - istorija įgijo naują prasmę ir reikšmę. Istorija tapo visų pirma individuacijos mediumu, asmenų ir kultūrų, epochų ir gyvenimo formų individuacijos terpe. Istorinėje sąmonėje susiklostė nematytai intensyvus visapersmelkiančio atsitiktinumo supratimas. Iš čia kilo poreikis įveikti naująją atsitiktinumą rūšį - atsitiktinumus, kilusius ne iš išorinės ar vidinės prigimties, bet iš nestabilių tarpasmeninių ryšių, susiklostančių žmonių veikloje, viseto.

Žinoma, istorija visais laikais buvo suprantama kaip paradigmė atsitiktinio, praeinančio ir atskiro buveinė; bet kaip tik dėl šios priežasties ji liko anapus filosofinio intereso ir tikrojo mokslo - "empirinio" intereso klasikine prasme laukas, plytintis už *episteme* ribų. Tyrimo ir teorinio intereso sritimi istorija tapo ne anksčiau kaip XVIII amžiaus pabaigoje. Žmogaus mokslų atsiradimas, naujas *Geisteswissenschaften* pavidalas reiškė iššūkį metafiziniam darbo padalijimui į teoriją, atskleidžiančią būtiną, antlaikį, universalų, ir empirinį arba sveiko proto pažinimą. Prasidėjo "Verwissenschaftlichung der Menschen-Kennntnis" (K. Ottas).

Hegelis pirmas iš didžiųjų filosofų pajuto istorinio atsitiktinumo išgalėjimo grėsmę. Jis suprato, kad tiesa glūdi istorijos tėkmėje - "die Wahrheit fällt in die Zeit". Aš praleisiu nesėk-

mingus bandymus įteisinti "teoriją" griežtąja prasme - filosofinių istorijos koncepcijų kūrimą: jas greitai išstūmė istoriniai tyrimai (Vokiečių istorinei mokyklai (Deutsche Historische Schule) Hegelis buvo *bete noire*. Prancūzų kova prieš *maitres de pensee* pavėlavo daugiau nei šimtmetį). Kaip bebūtų, iki XIX amžiaus pabaigos žmogaus mokslus apgaubė tokia sėkmė, kad filosofai ėmė iš jų skolintis pagrindines sąvokas: *ženklas* ir *sakinys*, *kalba* ir *komunikacija* tapo prielaida lingvistiniam posūkiui; *veiksmas* ir *simbolinė sąveika*, *praxis* ir *gamyba* įkvėpė pragmatizmą; *kūnas*, *įaugęs į natūralų savo habitat* (*the lived-in body in its natural habitat*) ir *socializuotas aš* (*socialized self*) tapo užuominomis filosofinei antropologijai; o istorinė *Lebensphilosophie* dėmesį sutelkė į kultūrą ir kultūrinės gyvenimo formas, istoriją ir istorinį būties modusą.

Visi šie požūriai turėjo istoristinį skambesį, jie kilo iš panašaus motyvo. Žmogaus mokslai sukaupe tiek nenugalimų, išpūdingų Proto ir tiesos, apskritai pažinimo ir žmogaus dvasios kontekstiškumo liudijimų, kad filosofinei analizei liko tik šios kontekstualizacijos procesai, tiksliau - terpė, t.y. kalba ir veiksmas, kultūra ir istorija. Negausios platonizmo liekanos buvo lengvai dekonstruojamos istorijos variacijų šviesoje; jei istorijai būdingi kokie nors struktūriniai bruožai, juos turėtų atskleisti pačios istorijos tėkmė. Wilhelmas Dilthey'us šiomis sąlygomis rėmėsi nusistovėjusiu požūriumi: jis norėjo išvystyti žmogaus mokslų metodologiją, kuri, kalbant Kanto terminais, būtų "Istorinio proto kritika". Deja, jis baigė kažkuo visiškai skirtingu - filosofine hermeneutika, kuria tikėtasi atskleisti struktūrinę istorijos gyvenimo esmę. Leiskite man apibendrinti jo ekspresyvistinį hermeneutikos modelį (1) ir parodyti šio požūrio sunkumus, kurie tapo žinomi kaip "istorizmo problema" (2).

Pagal klasikinį modelį epistemologinės analizės tikslas buvo suvokti objektą (jo savybes). Dilthey'us pasiūlė naują modelį: skaityti tekstą. Interpretacija esanti pirminis žmogaus mokslų metodas. Kultūros objektas mums tampa prieinamu ne jį suvokiant, o suprantant simbolines prasmes. Rašytinio šaltinio interpretacija laikytina pavyzdiniu metodu pažįstant bet kurią kultūrinį objektą - viena vertus, nuo sakinių, veikslių ar gestų, per asmenybes, jų biografijas ar mąstymo būdą, stilių, tradicijas iki, antra vertus, kultūrų bei visuomenių, jų politinių institutų bei eko-

nominių struktūrų ir kt. Visam tam Dilthey'us nukalė terminą - *Lebenszusammenhänge* - gyvenimo formos arba kontekstai; tačiau skirtingai negu Husserlis, gyvenimo pasaulio šaltiniu laikęs transcendentalinį subjektą, Dilthey'us Hegelio "objektyvios dvasios" sąvoką pritaikė savotiškai ir visas kultūrinės formas laikė "objektyvacijomis": *subjektai išreiškia savo patyrimą simbolinėmis objektyvacijomis*.

"Objektyvacijų" prigimtis esanti simboli- nė, taip pat kaip kiekvienas ženklas - materia- lus nematerialios prasmės substratas: ar tai būtų kažką sakantis dokumentas, ar laiškas, atsklei- džiantis kažką apie jį rašiusio asmens charak- terį, ar kėdė, reiškianti istorinio periodo stilių. Sunkiau su terminu "išgyvenimas" (Erlebnis) (experience), išreiškiančiu to, kas objektyvuota, turinį. Modelis - emocija, išreikšta mimeti- nėmis reakcijomis arba gestais. Dilthey'us nau- doja ekspresyvinį modelį: nors hermeneutika joku būdu neapsiriboja šiais fenomenais, pras- mę suteikiantis "išgyvenimas" yra analogiškas psichologinei būsenai, atsispindinčiai kūno kalboje. Sunkiausia paaiškinti šio giluminio patyrimo - išgyvenimo "subjektą". Ir čia para- digma laikomas individualus asmuo, išreiš- kiantis savo vidines būsenas bet kuriomis išta- romis - kalba, veiksmu, įpročiais, poelgiais, darbais ar visa savo gyvenimo istorija. Biogra- fijos autoriaus paradigma išplečiama dides- niems vienetams ar bet kokios apimties ben- druomenėms: tautoms, valstybėms, visuome- nėms, kultūroms, epochoms *etc*. Visi šie sub- jektai, individualūs ar kolektyviniai, dalyvau- ja bendrame visaapimančio istorinio gyvenimo vyksme.

Pradėdamas interpretacijos analize, Dilthey'us išvystė *struktūrinę istorinio gyve- nimo modelį*. Interpretacija, tiek mokslinė, tiek kasdienė, yra esminis istorinio gyvenimo ypa- tumas. "Objektyvuota" prasmė - tai *eksteriori- zacijos veiksmo* rezultatas, tuo tarpu *interiori- zacijos aktas* pradinį "išgyvenimą", išreikštą kaip simbolinę prasmę, savo ruožtu transfor- muoja į tam tikrą iš naujo išgyventą išgyveni- mą¹ (reenact ed experience) arba *Verstehen*:

	Eksteriorizacija		Interiorizacija	
Leben:	Erleben	- Ausdruck	Verstehen	- Nacherleben
	(experience)	(expression)	(interpretation)	(reenactment)
	(išgyvenimas)	(išraiška)	(supratimas)	(iš naujo išgyven- tas išgyvenimas)

¹ Arvydas Juozaitis, tyrinėjęs W. Dilthey'aus filo- sofiją, sąvoką *Nacherleben* verčia žodžiu *įsijautimas* ir kartu nurodo, kad tai ne itin tikslus atitikmuo - N. L.

Objektyvuoto išgyvenimo interpretacija pasirodo besanti tik viena istorinio gyvenimo visaapimančio proceso pakopa. Interpretacija baigiasi supratimu, pradinio patyrimo išgyvenimu iš naujo - įsijautimu, kuris išplečia paties interpretatoriaus patyrimo ribas.

Istorinio gyvenimo, kuriame dalyvauja visi žmonės, gyvi ar mirę, holistinė prigimtis leidžia suprasti interpretacijos ratą. Kiekvieną jos aktą įtakoja išankstinė bendro gyvenimo proceso intuicija (intuitive preunderstanding), numatymas, kurį tuo pat metu tikrina ir peržiūri eksplicitiškas konkretaus pažinimo objekto supratimas. Šis "hermeneutinis ratas" atspindi ne tik istorinių mokslų metodą, bet ir paties istorijos gyvenimo ontologiją. Jis ne tik paaikšina istoriko darbą, bet ir apskritai istorinį žmogiškosios egzistencijos būdą. Istorikai tiktai pagilina pažinimą to, kas konstituoja kasdienio gyvenimo pasiekimus, iki ekspertų lygio: savo kasdieniais rūpesčiais ir darbais judėti prasmų eksteriorizacijos ir inte- riorizacijos ratu, gyvenimo ratu - kiekvieno iš mūsų reikalas.

Tokio istoristinio požiūrio problema, trumpai sakant, yra tiesos ir proto natūralizacija. Istorinio gyvenimo pakilimuose ir nuosmūkiuose, žvelgiant ikimoksliniu ar moksliniu žvilgsniu, pasimeta pati pajėga skirti teisingus teiginius nuo klaidingų, o todėl - ir galimybė pasimokyti iš to, kas paaikškėjo buvus klaida. Kyla pagunda sulyginti inter- pretaciją su stebėjimu. Abiem atvejais, atrodytų, reprodukuojamas tam tikras *x* - arba objektas, kaip suvokinio priežastis, veikianti per juslių dirginimą, arba pradinis išgyvenimas, suteikiantis prasmę simboliui, kuris tampa interpretacijos objektu. Tačiau ši pozityvistinė sulyginimo idėja neigia holistinę istorinio proceso prigimtį: interpretatorius į jį "visada jau" įtrauktas. Skirtingai nuo stebėtojo interpretatorius negali užtikrinti objektyvumo, užimdamas "trečiojo" poziciją, ir atsistoti šalia savo objektų srities, pažvelgti *per* objektą. Jis nesuprastų nieko, jei nežvelgtų *iš vidaus*, t.y. sykiu dalyvaudamas procese, nuo pat pradžios įtraukiančiame ir interpretatorių, ir objektą. Gautoji interpretacija bus nė kiek ne mažiau apraiška to paties istorinio proceso kaip ir tai, kas buvo interpretuota. Todėl apie abu - objektyvaciją, kurią siekiama suprasti, ir interpretaciją, gimdančią supratimo aktą, galima spręsti tik pagal *vidinius* istorinio gyvenimo, jei tokio esama, standartus.

Pats Dilthey'us taiko standartus, žinomus iš ekspresyvistinės estetikos: subjektas gali išreikšti savo patirtį daugiau ar mažiau gyvai, giliai, turtingai, nuoširdžiai ar autentiškai. Atitinkamai interpretacija gali būti geresnis ar prastesnis pradinio patyrimo išgyvenimas iš naujo - pagal tai, kiek ji vitališka, gili, turtinga ar autentiška. Tai nenuostabu. Ekspresyvinis modelis visa vertina kaip ekspresyvių kalbos aktų išraiškas. Pirmojo asmens sakinių vartojimas, deja, paklūsta nuoširdumo ir teisingumo, o ne tiesos reikalavimams.

Laikydami autentiškumą vieninteliu vertinimo kriterijumi, susiduriame su nelengvomis pasekmėmis, pirmiausia paliečiančiomis visų tiesos siekiančių veiklos formų, tokių kaip religijos ir pasaulėžiūros, moralinių įsitikinimų sistemos, teorijos bei filosofijos, pažintinių pobūdį. Kaip istorinio gyvenimo "manifestacijos", visos jos turi būti pripažintos labiau ar menkliau autentiškomis jų autorių ar jas grindžiančių mąstymo būdų, stilių, kultūrų, gyvenimo formų *etc.* išraiškomis. Tas pats galioja ir žmogaus mokslų siūlomoms interpretacijoms; jos pasirodo besančios daugiau ar mažiau autentiški interpretatoriaus gebėjimo empatiškai įsisavinti pradinį patyrimą, įkūnytus tiriamose objektyvacijose, dokumentai. Betgi tai, savo ruožtu, liečia ir paties Dilthey'aus filosofijos pažintinį statusą.

Ši problema išryškėjo, kai Dilthey'us pasiūlė savąją filosofinių pasaulėžiūrų tipologiją, kurioje jis išskyrė natūralizmą ir subjektyvų bei objektyvų idealizmą. Tarkime, kad ši tipologija yra išsami ir kad nėra kriterijaus įvertinti, kurios iš konkuruojančių filosofinių teorijų yra teisingos. Tada pasirinkimo neapibrėžtumas, galiojantis teorijų atžvilgiu, taikomas ir apskritai filosofijai bei tipologijai, kaip pirmosios daliai. Esama daug tipologijų, priklausančių nuo vietos, kurią interpretatorius užima istoriniame gyvenime. Jei nėra kitų reikalavimų pagrįstumui, išskyrus konteksto lemiamą autentiškumo kriterijų, tai jokia interpretacija negali turėti rimtų ketinimų vystyti pažinimą ir žinias, nekalbant apie mokslą (ta prasme, kuria Dilthey'us suprato *Geisteswissenschaften*, įskaitant filosofiją).

III. Naujasis istorizmas - ir trys atsakymai

Senąjį istorizmą iškėlė metodologinė

Geisteswissenschaften savirefleksija. Retrospektyviai žiūrint, jo filosofinės prielaidos neatrodo pagrįstos. Tačiau netgi labiau nei pragmatizmas šis istorizmas reiškė iššūkį, paskatinusį judėjimą link to, ką mes šiandien vadiname decentralizacija. Vis labiau buvo suprantama, jog istorijos atsitiktinumai yra filosofiskai reikšmingi, ir šitai sumenkino užistorinio ir bekūnio transcendentalinio subjekto anapusiškumo reikšmę. Dilthey'ui ir jo amžininkams teko derinti pasaulį konstituojančio Proto savybes su kontekstine prigimtimi proto, kurį jie manė "visada jau" esantį ir įkūnytą istorinėse kultūrinio gyvenimo formose. Vokietijoje akademinę terpę formavo *Geisteswissenschaften*; čia ne kalba ir veiksmas, kaip Amerikos pragmatizme, o interpretacija - humanitarinių mokslų *vis regia* tapo šios problemos raktu. Taip Humboldtas, Schleiermacheris ir hermeneutinė tradicija parodė kryptį išcentravimo link. Heideggeris pasistūmėjo toliau ta pačia kryptimi ir pasiekė tašką, kuriame netikėtai susitiko su Wittgensteinu. Abu jie įtvirtino šiuolaikinių debatų apie Racionalumą lygmenį. Neturėdamas jokių filologinių ambicijų, aš apribosiu savo gana laisvas pastabas dviem klausimais: (1) kaip Heideggeris, kritikuodamas Dilthey'ų, pasistūmėjo toliau ir (2) kokie buvo trys šiuolaikiniai atsakymai į naujojo istorizmo iššūkį.

(1) Heideggerio knyga *Būtis ir laikas*, jei skaitysime ją kaip atsakymą Dilthey'ui, parodo išeitį iš save neigiančio Istorizmo *cul de sac*. Ekspresyvinis modelis tebėra išsiskiręs subjekto filosofijoje, kurią Heideggeris įveikia pasiūlydamas kontekstinę "pasaulio" sampratą (panašią į pragmatistinę Peirce ir Dewey pasaulio koncepciją). Pasaulis jau nebelaikomas faktų ar esmių visuma, o suvokiamas kaip apgyventos socialinės erdvės ir istorinio laiko, formuojančio mūsų kasdienybės kontekstą, horizontas. Ekspresyvinis modelis vis dar siejasi su tam tikrą individualų ar kolektyvinių subjektą atskleidžiančiomis nuotaikomis, jausmais, troškimais, įsitikinimais *etc.* Tokie terminai kaip "subjektyvus patyrimas", "eksteriorizacija" bei "interiorizacija" (iškvėpimo ir įkvėpimo ritmas) vis dar įtaigauja epistemologinę subjekto-objektosantykiųstruktūrą. Heideggeris, nekęsdamas ne tik sąvokos *Erlebnis*, bet ir apskritai ekspresyvinio modelio, subjektyvumą pakeitė *Dasein* sąvoka. Tačiau iš Dilthey'aus jis perėmė

vieną svarbią įžvalgą: interpretacija yra žmogaus gyvenimo būdas (“Verstehen als Grundzug des Daseins”). Tačiau Heideggeris išlaisvino žmogų nuo visų subjektyvių konotacijų, apibrėždamas *Dasein* grynai funkciniais terminais: *Dasein* paaiškinama kaip buvimas pasaulyje - struktūros, kurios funkcija ji yra, terminais. Paaiškinimas remiasi pasaulio, kurį atveria kalba, semantiniu tinklu arba prasmės struktūra. Mes aptinkame save dar neinterpretuotame pasaulyje, kuris tuo pat metu nušviečia ir struktūrina mūsų apriorinį supratimą visko, su kuo susiduriame ir privalome paaiškinti. Heideggeris atskiria interpretaciją nuo simboliškai išreikšto patyrimo atgaminimo; prasmės nebepriklauso nuo išgyvenimuose glūdinčių prasmų, o atsistoja ant savo pačių lingvistinių pagrindų. Joms suteikiamas prioritetas interpretuoti visa kas vyksta pasaulyje. Taigi Heideggeris atkreipia dėmesį į prasmingai artikuliuoto pasaulio, kurio kategorijos įrašytos paveldėtos kalbos gramatikoje, išankstinį holistinį supratimą.

Šis perėjimas - nuo vidujybės simbolinio eksteriorizavimo modelio prie Humboldto pasaulio atverties sampratos - leidžia Heideggeriui išlaikyti interpretaciją bei supratimą istorinio gyvenimo ontologijos centre ir pažvelgti lingvistiniu aspektu. Kalba, kuria kalbame,

- tampa dalimi pasaulio, suteikiančio prasmei kontekstą, kuris

- sykiu atveria ir atrenka galimus santykius,

- į kuriuos jaučiasi išprausti kalbos vartotojai, kai jie praktiškai susiduria su koku nors *x* pasaulyje,

- ir kuriuos jie gali išgyventi tik interpretuodami šį *x* ir suprasdami jį, kaip atitinkantį tam tikrą aprašymo tipą,

- randamą savo išankstiniame pasaulio supratime.

Nesunku suprasti, ką Heideggeris, spręsdamas istorizmo problemą, laimėjo šiuo posūkiu. Dilthey'ui interpretacija buvo tam tikro vidinio subjektyvumo išraiška, o Heideggeris sugrąžino interpretacijai prasmės ir pagrįstumo kriterijus, peržengiančius saviraiškos ir autentiškumo ribas. Be to, į filosofijos dėmesio centrą buvo sugrąžintos proto, pažinimo ir tiesos sąvokos, susijusios, nors ir netiesiogiai, su kita prielaida: išankstinį intuityvų pasaulio supratimą, būdingą paprastiems žmonėms, atskleidžia to laikmečio metafizinės teorijos. Taip Heideggeris priskyrė filosofijai išskirtinį

vaidmenį aiškinant pagrindines vyraujančio ontologinio išankstinio supratimo kategorijas. Ši idealistinė prielaida suteikia metafizikos istorijai su niekuo (išskyrus poeziją) nepalyginamą autoritetą. Šiuolaikinės filosofijos tikslas esąs kritinė metafizikos istorijos savirefleksija, kuri turėtų pasakyti mums, kaip skleidėsi platonizmo valdomas pasaulis pradėdamas pirmuoju žingsniu nuo mito į logosą. Taip savo pačių istorinio konteksto horizonte mes suprantame kintančių ontologinių schemų metaistoriją, o tai savo ruožtu paruošia mus transcenduoti sąvokines pačios metafizikos ribas.

(2) Iki šiol aš plėtojau (pasiremdamas savuoju Heideggerio skaitymu) dvi tezes, kurios nubrėžia pagrindinę šiuolaikinių debatų apie racionalumą liniją:

- filosofinės hermeneutikos pagalba mes atrandame daugybę pasaulį atskleidžiančių paveldėtų kalbų, ontologijų, diskursų, žodynų, valdžios režimų, tradicijų *etc.*,

- šie diskursai yra visaapimantys, nes jie funkcionuoja kaip sąlygos (ir pagrįstumo kriterijai), įgalinančios bet kokią aprašą to, su kuo kiekviename onto-gramatiniame režime gali susidurti bet koks potencialus interpretatorius (taip atskleisto pasaulio ribose).

Šis supaprastintas vaizdas apibrėžia argumentą, kuris susilaukė keletos atsakymų. Paminėsiu tris.

(a) Tie, kurie visaapimančią pasaulį atskleidžiančios kalbos prigimtį laiko savaime suprantamu dalyku ir gina deskriptyvią tezę apie tarpusavyje nesuderinamą požiūrį į pasaulį pluralizmą, taria, kad kiekvienai šių kalbų būdingas savas vidinis racionalumas. Kadangi kiekviena kalba pati apibrėžia, kas joje gali būti priimta kaip pagrįsta, visi šie racionalumai turi vienodą statusą. Tačiau sunku įsivaizduoti, kaip galima išlaikyti tokią poziciją ir sykiu išvengti gerai žinomos save naikinančio reliatyvizmo (Feyerabendas) arba “laimingo pozityvizmo” (Foucault) problemų.

(b) Tie, kurie palaiko prielaidą apie pasaulį atskleidžiančių kalbų visaapimančią prigimtį, bet sutinka su Gadamerio hermeneutinio objektyvizmo (ar Davidsono konceptualinės schemos, arba abiejų) kritika, atsisako nesuderinamumo (bent jau griežtąja prasme) tezės. Pagal ištikimybę hermeneutiniam interpretacijos modeliui (reikalaujančiam simetrinių santykių tarp “mūsų” ir “jų”) jie pasidalina į dvi kryptis: dekonstrukcijos arba

asimiliacijos. Dekonstruccionistai remiasi vėlyvojo Heideggerio prielaida apie privilegijuotą filosofijos (darbo pasidalijime tarp jos ir poezijos) padėtį: manoma, kad metafizikos istorija turi parodyti lemtingus įvykius epochinių pasaulio atverčių sekoje. Pagal kontekstinę hermeneutikos prielaidą, mes galime suprasti šią istoriją tik žvelgdami iš vidaus, iš pačios metafizikos horizonto; tačiau neišsilaisvinę iš gramatikos diktato ir ypatingo šios tradicijos selektyvumo, negalime visiškai suprasti metafizikos kaip visumos. Žvelgdami iš šio horizonto, turime tuo pačiu metu bandyti peržengti jį ir nukreipti šio konceptualinio universumo įrankius kritiškai jo paties atžvilgiu. Taigi metafizikos įveikimas lieka paradoksaliu ir savo paradoksaliumą pripažįstančiu užsiėmimu.

Asimiliacijos šalininkai atsisako hermeneutinės prielaidos, teigiančios, kad kiekvienas interpretatorius yra susietas su abiem simetriško komunikuojančių santykio pusėm, kurių kiekviena teikia galimybę pasimokyti vienai iš kitos. Interpretacija čia suprantama ne kaip abiem pusėm bendro supratimo pasiekimas, o kaip sau pačiam reikšmingas užsiėmimas, kuris, vietoj to kad padėtų prisiderinti prie kitų, geriausiu atveju išplečia tavąjį horizontą, o blogiausiu - veda į kapituliaciją. Pagal šią prielaidą, komunikacija tarp konkuruojančių ir viena kitą neigiančių tradicijų narių gali pasiekti "epistemologinę krizę", kur belieka vienintelis pasirinkimas - asimiliuoti arba priimti kitos pusės kriterijus (McIntyre).

(c) Richardo Rorty metodologinis "etnocentrizmas", kurį jis pats pripažįsta, yra kitokia to paties interpretacijos modelio išvada. Tačiau jis pasitelkia Heideggerio "metafizikos įveikimo" idėją tam, kad pagrįstų filosofijos išsisėmimo idėją. Retrospektyvos požiūriu jis pritaria idealistiniams tikėjimui privilegijuota filosofijos vieta ir pasauliniu istoriniu jos įnašu, tačiau dabartinę filosofijos padėtį vertina nuosaikiau. Jo manymu, mes turime paprasčiausiai apsispręsti daugiau nebedalyvauti platonizmo ir antiplatonizmo žaidimuose. Šiuolaikinės visuomenės gali geriau įveikti pačių pagimdytus atsitiktinumus be bet kokios filosofijos pagalbos. Mes paprasčiausiai turime atsisakyti dualizmą, kuriuos perėmėme iš platonizmo tradicijos ir išsižadėti klaidinančių metafizinių distinkcijų tarp žinojimo ir nuomonės, tarp to, kas realu, ir to, kas tik mums

atrodo realu. Mes turime išlaisvinti savo kultūrą nuo filosofinio žodyno, besigrupuojančio apie protą, tiesą ir pažinimą.

Šis reikalavimas pakeisti paveldėtą žodyną nauju, ne tokiu apgaulingu, labiau paaiškinančiu-taiįdomi radikalizacija, suteikusi Rorty išskirtinę vietą šiuolaikinėje diskusijoje. Jo koncepcijoje pasaulio atverties funkcija tapo refleksyvi. Paaiškėjo, kad mūsų žodynai kūrybiškai tarnauja mums, leisdami pažvelgti į situacijas ir problemas kitokiu, greičiausiai naudingesniu ir patogesniu būdu. Vadinasi, mūsų, kalbą vartojančių gyvūnų valioje sukurti naujus ir geresnius žodynus- lygiai taip, kaip mes nuolatos meistraudavome naujus ir geresnius įrankius. Lyginant su aukštu heidegerininkų tonu, neopragmatizmas išlaisvina, nes sugrąžina žmones iš "būties istorijos" padangių į žemę, kur paprasti žmonės "sprendžia savo problemas".

Ar gali Rorty apsieiti be filosofinio kalbos žaidimo? Atrodo, kad pretenduodamas užbaigti tą žaidimą, jis paprasčiausiai jį tęsia (1). Ši išvada man leidžia suabejoti fundamentalia Naujojo Istorizmo prielaida apie visaapimančią pasaulį atveriančių kalbų prigimtį (2).

(1) Savo trumpose kritinėse pastabose aš aptarsiu (a) paradoksalias savybes, kurias natūralistinė "metafizikos įveikimo" versija paveldi iš savo idealistinių pirmtakų, (b) naujo natūralizuojančio tiesos ir pažinimo aprašymo sunkumus ir (c) neįtikinančią pažinimo ir moralės redukciją į etinį savęs supratimą.

(a) Aš negaliu sutikti ir su Rorty teiginiu, kad "įvairūs pragmatistinės tradicijos atstovai nėra linkę pripažinti, jog filosofija kultūroje užima išskirtinę ar vyraujančią padėtį." Atsisakęs elitinės filosofijos sampratos, Rorty vis dėlto remiasi dekonstruojančio pobūdžio prielaida, jog mus vis dar tebevaldo metafizinės kalbos onto-gramatiniai apžavai. Rorty skiriasi nuo Heideggerio ir Derrida tuo, kokią išeitį siūlo iš filosofijos bejėgystės: jis neigia metafiziką ne iš vidaus, bet neįsipareigojančiai siūlydamas naują žodyną. Iš to plaukia dvi įdomios pasekmės. Paradoksali dekonstrukcijos prigimtis yralengvai interpretuojama dviem būdais. Turėdamas galvoje tokius žmones kaip aš, kurie tebegyvena apkerėti vadinamosios metafizikos, Rorty nori, kad jo kalbą suprastume nusistovėjusiu, pripažintu būdu: kaip teikiančią gerus ir įtikinančius argumentus - kolegas reikia įveikti jų pačių

ginklais. Tačiau tokie kaip pats Rorty, jau išsilaisvinę, jo pasisakymuose neieškos tiesos, o priims juos kaip retorines priemones, skirtas paveikti įsitikinimus bei požiūrius. Taip suprastas „įtikinėjimas“ paprasčiausiai padeda žmonėms socializuotis naujoje kalboje, o tiesos ir racionalumo klausimai virsta beprasimiais. Šitai gana aišku. Tačiau, antra vertus, Rorty gali tai padaryti tik turėdamas alternatyvų žodyną. Ši nauja kalba jau nebegali turėti tos vertės, kurią kalbai teikė hermeneutinė legitimacija. Nauja kalba neatsiranda dekonstruojant senąją kalbą; sakoma, kad ji turi būti paprasčiausiai išrasta, todėl ji gali būti legiti muota vien tik nauda: tikimasi, kad ji geriau funkcionuos dabartinėmis gyvenimo sąlygomis. Nė vienas iš šių dviejų teiginių neįtikina.

Koncepcija, kurią Rorty deklaratyviai siūlo tarsi naują, yra toli gražu nenuauja. Iš esmės ji perimta iš gerai žinomo XIX a. natūralizmo, kuris darvinistines mutacijos, selekcijos, adaptacijos sąvokas bei išties kalbinį žaidimą apie geriausiai prisitaikiusių išlikimą iš biologijos perkėlė į socialinius ir kultūros mokslus (beje, nelabai sėkmingai). Taigi geriausiu atveju tai yra vienas iš daugiau ar mažiau pripažintų žodynų ir būtina pagrįsti, kodėl mes turime bevelyti jį, o ne kitą. Jeigu Rorty norėtų pagrįsti savo pasirinkimą tariamu moksliniu sėkmingumu, tada būtų neaišku, iš kur apskritai kyla pavyzdinis mokslo autoritetas - nebent šis scientizmas ir vėl būtų paremtas kokiais nors argumentais. Rorty nepalaužia sakęs, kad filosofija, literatūra, mokslas ir politika nėra skirtingi žanrai, jie esą tik vieni iš daugelio įrankių, reikalingų dorotis su kintančia aplinka; šiuo atveju mokslinė sėkmė neturėtų privilegijos būti savaime akivaizdžiu naujojo žodyno pateisinimu. Neįtikina ir antrasis teiginys, esą išskyrus funkcinę sėkmę jokio kito pagrindimo ir nereikia. Jeigu tai būtų tiesa, negalėtume suvokti, kokį gi poreikį tenkina paties Rorty metafizikos įveika (kaip kad pastebėjo Tomas McCarthy). Rorty pripažįsta, kad vadinamosios metafizinės distinkcijos „tapo Vakarų sveiko proto dalimi“. Jeigu taip yra, kodėl mes turime ieškoti kito įrodymo tam, kad šis žodynas gerai funkcionuoja? Nelieka jokių priežasčių atsiriboti nuo senojo žodyno.

(b) Už šią bendrą strategiją filosofškai įdomesnis yra tiesioginis Rorty bandymas pritaikyti argumentavimo praktikos gramatiką darvinistinei schemai, o ypač jo pastangos

išvaduoti idealizuojančius elementus nuo pretenzijų į tiesą bei pagrįstumą ir apibūdinti tiesą kitaip - kaip *naudingumą*. Kritikuodamas epistemologines distinkcijas - *sukurti ir atrasti, sukonstruoti ir atskleisti, įrodyti ir įtikinti*, tai, kas mums *atrodo tiesa* ir kas *yra tiesa* - Rorty tęsia filosofijos nuvertinimo vagą. Aš sutinku su jo įžvalgia tiesos kaip atitikimo kritika ir aš taip pat pritariu jo pragmatistiniamsiūlymui aiškinti tiesą kaip užtikrintą tvirtinimą. Čia Rorty pats nurodo sunkumą, kylantį iš to, ką jis vadina tiesos predikato „atsargiu vartojimu“ (*p* yra gerai pateisintas, tačiau jis gali nebūti teisingas). Ši gramatinė savybė ne tik išreiškia mūsų klytamumą, bet ir reikalauja atkreipti dėmesį į skirtumą tarp dviejų frazių: „*p* yra racionaliai priimtinas šiame pateisinimo kontekste (arba pagal mūsų kriterijus)“ ir „*p* yra racionaliai priimtinas“, kitaip tariant, „teisingas apskritai, ne tik šio konkretaus konteksto ir mūsų dabartinių standartų atžvilgiu“. Kaip nustatyti ir išlaikyti šį skirtumą be jokių platonizmo liekanų - be jokių idealizacijų ir abstrakcijų, išsaugojančių besąlygiškumą, kuri dėl bejėgiškos gramatikos jėgos (by the forceless force of grammar) mes siejame su tiesos predikato vartojimu? Jeigu *tiesa* yra aiškinama racionaliu priimtinumu; ir jeigu atsargus tiesos predikato vartojimas padeda mums suprasti tai, kad „kas yra pateisinta pagal geriausius turimus kriterijus“, gali vis dėlto „nebūti teisinga“, tai mes turime palikti racionalaus priimtinumo sampratojetam tikrą rezervą, kad galėtume nutiesti tiltą tarp „yra“ ir „yra pateisintai laikomas“ teisingu. Mes turime išplėsti idėjos, kad teiginys yra racionaliai priimtinas „mums“, referentą. Mes turime išplėsti sampratą universumo „mums visiems“, kad peržengtume čia ir dabar atsitiktinai susirinkusių žmonių grupės ribas. Kitaip tai, kas yra „teisinga“ neteisėtai susilies su tuo, kas „yra pateisinta esamame kontekste“. Todėl Rorty, diskutuodamas su Putnamu, yra pastūmėtas nupiešti kritišką auditoriją, kuri racionalaus priimtinumo sąvoką vartoja su netgi stipresnėmis konotacijomis. Tam kad išvengtume tiesos painiojimo su pateisinamumu, pats pateisinimo procesas turi patenkinti vis didesnius ir didesnius reikalavimus.

Jeigu kas nors teigia, kad *p*, jis ar ji privalo (bent jau implicitiškai) būti pasiruošęs įrodyti *p* pasiremdamas ne vien tik viešų ekspertų racionaliai motyvuotu susitarimu, bet ir platesne mąstančių žmonių arba bendrijos, kuri

yra "geresnė mūsų versija", palaikymu.

Rorty netgi patikslina sąlygas, būtinas laisvai ir tolerantiškai diskusijai. Ši komunikacijos forma, garantuodama lygiavertį visų relevantiškų asmenų, informacijos bei argumentų dalyvavimą, kartu turėtų pašalinti bet kokius išskiriančius ir represinius mechanizmus: propagandą, smegenų plovimą ir pan. Pabrėždamas atviros, nerepresyvos komunikacijos bruožus, būdingus idealiai diskusijai, Rorty norom nenorom priartėja prie mano "racionalaus diskurso" sampratos ir Putnamo tiesos, kaip "racionalaus priimtumo idealiomis sąlygomis" formulės. Su šiuo "superpritariamumu" (superassertability) Rorty nevalia slysta atgal į tai, ką jis vadina "platoniskąja kultūra".

Trečia, išlieka patikimas pagrindas ir garbingas motyvas nepasitikėti idealizacijomis. Įsitikinimas (tariamai klaidinantis), kad mes turime surasti teoriniame ir praktiniame mąstyme *focus imaginarius* - teisingą realybės vaizdą ar moralinį požiūrį - atitolina mus, baiminasi Rorty, nuo praktinio tikslo paprasčiausiai pasiekti daugiau pasitenkinimo. Priešingai, siekdami gerovės, turime sujungti, supanašinti tiesą su moraline teise į laimę. Todėl Rorty tapatina sąlygas, kurios įsitikinimus padaro "teisingais", o vertinamą elgesį "geru" (right), su sąlygomis, "vedančiomis į žmogaus laimę". Jis tiesiog nusako, kas yra prasmingas mąstymas. Etinis mąstymas - aristoteliška prasme, svarstant, kas yra ilgalaikis gėris man (arba mums), - pakeičia visas kitas mąstymo rūšis. Net jeigu Rorty galėtų paaiškinti, kodėl mes turime, žiūrint iš pirmojo asmens perspektyvos, pakeisti empirinį ir moralinį sprendimą etiniu mąstymu, sunku suprasti, kaip iš viso tiesos ir laimės asimiliacija gali būti pritaikyta mokslinėje ar kasdienėje praktikoje.

Trečiojo ar antrojo asmens mąstymo pakeitimas pirmojo asmens perspektyva taip pat paaiškina neopragmatistinę epistemologinio realizmo ir moralinės teorijos kognityvizmo kritiką. Rorty kritikuoja realizmo (vidinio) objektyvaus pasaulio prielaidą, kuri nustato tam tikras ribas aprašant pasaulio įvykius. Paminėsiu, jog ši grynai formali prielaida yra lygiai taip pat suderinama ir su epistemine tiesos samprata, ir su neatšaukiamu kalbos bei realybės tarpusavio persipynimu - lingvistiniu bet kokio kontakto su pastarąja tarpininku. Negaivindama "duotybės mito", ji tik atskiria "objektyvumą" nuo "intersub-

jektyvumo" ir išsaugo teiginio apie-santykį (su tuo, kas yra objektyviame pasaulyje) nuo nuklumpimo į asmeninius santykius tarp tų, kurie tikrina teiginio teisingumą (bendrai gyvenamo pasaulio horizonte). Kitaip konfliktuojančios teorijos daugiau nebegalėtų būti palyginamos, vertinimos, nebegalėtų pretenduoti būti "teisingos" ar "klaidingos", "geresnės" ar "blogesnės". Tai bendrai priimtas vaizdas, kurį Rorty nori pakeisti.

Konfliktuojančios teorijos, gerai patvirtintos savųjų kontekstų atžvilgiu, nebeturi būti laikomos konkuruojančiomis, o tik - skirtingomis teorijomis. Jos negali konkuruoti dėl nieko kito, kaip tik dėl to, kiek patenkina konkretaus konteksto reikalavimus. "Geros" teorijos tinka tam tikro laikotarpio ir vietos poreikiams; tos, kurios ir toliau tinkamos, prisitaikys prie skirtingo laiko ir vietos.

Šiai tezei patvirtinti Rorty siūlo tokį pavyzdį: "Sakydami, kad mūsų protėviai klaidingai tikėjo, jog Saulė sukasi apie Žemę ..., mes pasakome, jog turime geresnį įrankį [savo poreikių patenkinimui] ... Mūsų protėviai galėtų atsakyti, kad jų įrankis leido jiems tikėti pažodine krikščioniškųjų tekstų tiesa, o mūsų - to nedaro. Mūsų atsakymas turėtų būti ... : šiuolaikinės astronomijos ar kosminių kelionių pranašumai persveria krikščioniškojo fundamentalizmo pranašumus".

Mano galva, šis pavyzdys įrodo priešingus dalykus. Aš pagaliau galiu lengvai apsieiti be žmogaus Mėnulyje ir, jei galėčiau pasirinkti pagal Williamo James'o kriterijus, manau, kad rinkčiausi tikėjimą Dievu išgelbėtoju. Tiesos asimiliacijai su laime prieštarauja paprasčiausias faktas, kad nėra pasirinkimo. Gramatinis faktas, kad esama skirtumo tarp tikėjimo ir pasirinkimo, reiškia greičiau žmogiškosios situacijos bruožą, o ne paviršutinišką gramatinę konvenciją ar tradiciją, kurią panorėję galėtume pakeisti.

Panašūs svarstymai tinka pasiūlytai teiginio "Aš privalau ..." ("I am obliged to ...") asimiliacijai su "tai man tinka ..." ("it is good for me ..."). Esama tokio didelio ir skausmingo skirtumo tarp to, "kas yra teisinga", ir to, "kas man patartina", pavyzdžių, kad aš nepajėgiu suprasti, kaip galima juos sulydyti ir tuo pat metu aiškinti, kad mes turime sekti būtent tokiais maksimomis, kurias teisingai siūlo Rorty: "sumažinti žmonių kančias ir padidinti lygybę". Taikant pragmatistinius kriterijus, tai būtų iš tiesų pernelyg dideli reikalavimai. Kaip

galėtume įtikinti žmones laikytis šių maksimų kasdienėje praktikoje, jeigu apeliuosime tik į kiekvieno asmeninės laimės sustiprinimą, vietoj to, kad ieškotume moraliniu požiūriu teisingo dalyko? Moralinis požiūris reikalauja iš mūsų atlikti dar vieną idealizaciją: išsivaizduoti jus ir mane priklausant vienai žmonių bendruomenei ir siekti tegu klystančio, tačiau bešališko, visiems vienodai palankaus teisėjo vaidmens.

(2) Aš bandžiau suvaidinti vaidmenį kantiškojo anti-antiplatoniko, kuris rimtai žiūri į nominalistinius, empiristinius ir kontekstinius savo oponento argumentus, tačiau vis dėlto bando įtikinti jį (tradiciniu būdu), kad jis nesąs pakankamai kritiškas ir kad paties oponento argumentai remiasi prielaidomis, kuriose esama liekamųjų idealizavimo elementų. Baigdamas aš rekomenduočiau atsisakyti prielaidos apie pasaulį atveriančių kalbų visaapimančią prigimtį. Mes turėtume atmesti prielaidą, kad atsitiktinai atvertas pasaulis *apriori* nustato taisyklės to, ką galima laikyti teisingu ir klaidingu, racionaliū ar iracionaliū mums - tiems, kurie esame uždaryti šiame konkrečiame pasaulyje, kol dominuo-

jančios kalbos nepakeis kita kalba. Naujajame Istorizme ydinga yra būtent prielaida, kad reikšmė lemia pagrįstumą, bet ne *vice versa*. Priešingai, sąveika tarp pasaulio atverties ir mokymosi procesų yra simetriška ta prasme, kad lingvistinis žinojimas ir pasaulio pažinimas persmelkia vienas kitą įgalindami ir taisydami vienas kitą. Pasaulį atverianti kalba, kuri leidžia savitai žvelgti, aiškinti ir interpretuoti viską, kas mums nutinka, gali savo ruožtu būti revizuota atsižvelgiant į tai, ko išmokstame savo žemiškoje, kalbiškai sąlygotoje patirtyje. Mokymosi proceso rezultatai paveikia lingvistinę tradiciją, kuri ir įgalino šį mokymąsi. Taip yra todėl, kad intersubjektyvaus pripažinimo (pamatuojančio mūsų kasdienę komunikacinę praktiką, tačiau galimai klaidingo) pretenzijos į pagrįstumą peržengia konteksto suvaržymus ir turi provincialumą įveikiančią galią.

Versta iš Jürgen Habermas. *Coping with Contingencies - the Return of Historicism*. - Pranešimas 1995 gegužės 8-9 d. d. Varšuva.

Vertė: Nijolė Lomanienė ir Jūratė Baranova.

FILOSOFIJA IR MOKYKLA

DAR KARTĄ APIE ALTERNATYVAS

1991 m. priimtas Švietimo įstatymas naujai pasižiūrėjo į jauno žmogaus dvasinio mentaliteto formavimą. Mokymo turinys, tikslai ir uždaviniai buvo suformuluoti, atsižvelgiant į tas vertybes, kurias puoselėjo tauta ir krikščioniškoji Europa. Be abejo, pagal naują švietimo įstatymą kitoks vaidmuo buvo skirtas ir humanitariniams dalykams. O pati didžiausia naujovė - tikybos pamokų sugrąžinimas į Lietuvos mokyklas. Naujajame Švietimo įstatyme tikybos mokymas buvo numatytas kaip vienos iš dorinio ugdymo disciplinų dėstymas. Be tikybos, dorinio ugdymo disciplinoms buvo priskirta etika - kaip tikybos dalyką pakeičianti, alternatyvi disciplina. Tai reiškė privalomą rinkimąsi vieno iš dviejų numatytų disciplinų.

Taip nuo 1992 m. rudens į Lietuvos mokyklas sugrįžo tikybos pamokos. Visuomenė, tiesą sakant, sureagavo entuziastingai, kaip ir į daugelį to meto permainų. Ankstesnę katechizavimo praktiką, kuri arba buvo privati, arba telkėsi prie bažnyčių, dabar pakeitė valstybės sankcionuotas mokymas. Mokykla tarsi kvėptelėjo gaivesnio oro - iš uždaros ir prislėgtos sovietmečio draudimų ji tapo tokia, kur ir mokinys, ir mokytojas nebebijojo kalbėti savu balsu. O tai reiškia - nebebijojo kelti klausimus ir ieškoti į juos atsakymo.

Tad iki pradėdant dėstyti tikyba ir etika mokyklose, tarsi ir neiškilo klausimas, ar tikrai etika yra pakaitalas tikybai - t. y. ar ji yra disciplina, kuri daugeliu atžvilgių atitinka tikybos disciplinos turinį ir tikslus. Dviejų minėtų disciplinų relevantiškumas mokymo turinio, tikslų ir uždavinių požiūriu kurį laiką nekėlė klausimų.¹

Tačiau mokyklos reformos ir Švietimo įstatymo rengėjų suformuluotuose tiksluose bei uždaviniuose nesunku įžvelgti du ne visai sutampančius aspektus - teorinį ir praktinį - egzistencinį. Kuriuo aspektu labiau vadovautasi, religiniam ugdymui surandant alternatyvą? Kas labiau laikytina minėtų disciplinų atitinkamumo kriterijumi - tų disciplinų rėmuose įgyjamų žinių, informacijos pobūdis ar galimybė atitinkamų žinių pagrindu skleisti tam tikrai praktikai, galimybė ugdytis, formuotis?

Atrodytų, kad antrasis aspektas bus palaikytas svarbesniu. Kita vertus, pastarasis aspektas tarsi apima ir pirmąjį - juk praktika visada yra tam tikros *teorijos* praktika. Todėl rinkimasis tarp etikos ir tikybos tampa tiesiog egzistenciniu. Renkamasi ne tik tarp teorinių disciplinų. Pasirenkama tokia teorinė disciplina, kuri savais pagrindais padėtų atsiskleisti tam tikrai gyvenimo praktikai. O tai reiškia: krikščioniškasis (etinis) mokymas pasirenkamas kaip ugdantis tikinčiojo žmogaus dorovę, sekuliarizuota etika - kaip galinti padėti egzistenciškai susiorientuoti ir tapti moralia asmenybe netikinčiajam.

Tačiau ar visi išvardintieji tikslai ir uždaviniai atras realizavimo dirvą, jeigu tikybos mokyme apsiribosime etine doktrina? Tokiu atveju daugelio pasaulėžiūrinių, egzistencinių klausimų sprendimui neliktų vietos.

Tad atrodytų akivaizdu, kad krikščioniškasis religinis mokymas neturėjo būti apribotas nors jam ir labai esminga etine doktrina. Vadinasi, turime pagrindą abejoti, kad etikos laikymas tikybos pakaitalu yra priimtinas.

Šias pastabas dėstau ne tam, kad pateikčiau kitą, geresnį atsakymą į klausimą - kas vidurinėje mokykloje gali būti tikybos disciplinos pakaitalu. O juo labiau ne tam, kad Lietuvą išskirčiau kaip šiuo požiūriu ypatingą valstybę, taip ir neradusią tinkamo minėtos problemos sprendimo. Kiek man žinoma, kai kurios Europos valstybės yra priėmusios panašius sprendimus, kitos - iš viso atmetusios bet kokią religinio mokymo pakaitalo galimybę. Lietuva natūraliai susidūrė su tomis pačiomis problemomis kaip ir kitos Europos valstybės.

Tačiau, įrodinėdama, kad etika nėra nekvestionuojama tikybos alternatyva, noriu nuosekliai priartėti prie tam tikrų nesėkmingų Lietuvos gyvenimo realių, susijusių su aptariamąja problema.

Religijos mokymo susiaurinimas, pakaitalu jam pasiūlant etiką, netruko parodyti visą savo problemišumą praktiškai. Tai, į ką nebuvo pakankamai atsižvelgta, formuojant būsimos reformuotos mokyklos tikslus, tapo paties gyvenimo į paviršių iškelta problema. Pirmųjų nepriklausomybės metų idėjinė, moralinė, politinė ir apskritai dvasinė tikrovė

apnuogino daugelį principais uždangstytų dalykų.

Netrukus po dorinio ugdymo dalyko įvedimo į mokyklas spaudoje išsivystė plati polemika. Ji pakankamai reprezentatyviai atspindėjo sunkumus, su kuriais realiai susidūrė Lietuvos mokyklos. Tačiau pagrindinė diskutuojama tema buvo ne ta, kurią ką tik bandžiau aptarti kaip problemišką. Pagrindinė diskutuota tema buvo ir ne ta, kaip dorinio ugdymo dalyko dėstymą buvo geriau organizuoti, - juk trūko, galima sakyti, net iš viso nebuvo, abiejų dalykų mokytojų, nekalbant jau apie vadovėlius ar metodinę tokio darbo patirtį. Pagrindinė diskutuota tema svarbiausiame pedagogų savaitraštyje labai filosofišku pavadinimu "Dialogas" buvo suformuluota būtent taip: "Etika ar tikyba?" Toks temos suformulavimas atitiko realią atmosferą, tvyrojusių mokykloje ir aplink ją - t. y. abiejų pusių kovą už mokinių pasirinkimą.

Parenkant religiniam mokymui alternatyvą, tarsi ir buvo siekiama išvengti šių dviejų pusių supriešinimo. Tačiau tikybą atitinkančiu dalyku parinkus etiką, t. y. religijos mokymą atitinkančią dalyką susiaurinus iki etikos, kaip tik supriešinimas ir galėjo pasidaryti svarbiausiu akcentu. Diskusija "Etika ar tikyba?" vyko karingu tonu. Pagrindiniu įrodinėjamu dalyku buvo tai, kad pasaulietinė etika, sekuliarioji etika nėra "blogesnė" nei krikščioniškoji. Tad diskusijos dalyviai, oponuojantys jos įžiebėjui, atrodo, buvo vedami noro pagrįsti etikos ir tikybos alternatyvos galimybę, kartu realizuojant ir pasirinkimą - pasisakant už pasaulietišką, sekuliarizuotą etiką. Teoriniuose argumentuose, kuriais morima pagrįsti tokią poziciją, pasigirsta tolimas manichėjų ginčo su šv. Augustinu aidas - "išsigelbėjimas ar Išganymas?" Tačiau kai su ta problema susiduria filosofinis protas, tai jis, be abejo, siekia kuo griežčiau apsibrėžti, įvardinti savo pozicijas, o ne jas maskuoti ar painioti. Ši diskusija vyko kitu tonu ir kitame lygmenyje. Todėl ji galėjo pakrypti labai netikėta linkme - bandymas pagrįsti minėtos alternatyvos galimybę tapo įrodinėjimu, kad tokios alternatyvos iš viso nesama. Ir nesama dėl labai keistos priežasties - dėl to, kad išlikti doru žmogus turi lygią galimybę - nesvarbu, kokia etika besivadovautų... Ne tam, žinoma, norėjau prieštarauti, pakviesta įsijungti į diskusiją. T. y. ne krikščionio ar žmogaus be Dievo galimybę išlikti doram ketinau ginti. Pačią diskusiją tada

įvardinau kaip "vargą dėl proto". Ta proga netikėtai prisiminiau tuo metu troleibuse netyčia nugirstą motinos ir dukros pokalbį. Jos kalbėjosi apie mokyklos reikalus. Motinai paklausus "Kas ta etika?", duktė, gūžtelėjusi pečiais, atsakė: "Žinau tik tiek, kad kažkas priešinga religijai". Tokia kasdienės sąmonės "iškrova" savaime dar nelaikytina tipiška. Kita vertus, sunku eilinį žmogų teisti už tai, kad jis nežino ko nors, ką gal ir derėtų žinoti. Tačiau tą kartą, atrodo, sunkiau buvo priimti tai, ką tas žmogus vis dėlto žino. Įmantrus teorinis protas pateko į sveiko proto sąstus... Sveiką protą pergudrauti sunkiau, negu kokį menkiau apsiskaičiusį teorinį priešininką. Taigi, sveikas protas etikos ir tikybos alternatyvą palaikė tikru supriešinimu. Pasirinkimas tarp šio "arba - arba" sveikam protui vėlgi dvejopas: "nudievinti" etiką arba "numoralinti" tikėjimą. Tik jeigu sekuliarizuotos sąmonės "neįžeis" pirmoji galimybė, tai religinė sąmonė "nesutiks" būti redukuota iki imoralumo.

Ta elementari, kasdienės sąmonės išryškinta logika "aptiko" tamsiąją pasiūlytosios alternatyvos pusę, būtent tai, kad, susiaurinant alternatyvą iki etinės, ji ne tik nejučia tampa dviejų etikų - krikščioniškosios ir sekuliariosios priešprieša, bet ir keista etikos priešingybe religijai.

Tačiau minėta diskusija išryškino ir menką jos dalyvių teorinį angažuotumą. Visi argumentai skleidėsi sveiko proto nuostatų ribose ir daug kuo priminė minėtą pokalbį troleibuse. Nors joje dalyvavo teoretikai, dauguma jų taip pat gebėjo "indentifikuotis", t. y. suprasti iš kokių pozicijų kalba - iš sekuliarizuoto proto ar religinio proto. Diskusijos tonas labiausiai gal atitiko tuo metu Lietuvoje gana populiarą liberalistinę pilietinę poziciją, tiesiog adoruojančią bet kokią rinkimąsi, bet kokią stumdymąsi tarp alternatyvų. Kvietimas laikytis tolerancijos tokioje atmosferoje demonstravo visą savo formalų sterilumą. O kova už pasaulietinę etiką, rodėsi, kėsinosi sugriauti tai, ko nepajėgė sugriauti karingasis ateizmas.

Diskusijos atlėgo, ir viskas liko kaip buvę. O Lietuvos mokyklai reikėjo gyventi ir prisitaikyti prie tokios priešinančios padėties. Nes jeigu mokyklos pačios to nebūtų ėmusios daryti, tai netrukus naujųjų disciplinų dėstymas būtų tiesiog ėmęs prieštarauti tiems uždaviniams, kuriuos numatė Švietimo įstatymas. Juk etikos dalyką sutapatinus tik su pasaulietine etika, etikos disciplinos dėstymas

užtvėrtų kelią į tradicinio krikščioniškojo tikėjimo pažinimą. Kita vertus, ar etikos dalyką turėtų dėstyti tik ateistas ar neapsisprendėlis?

Tikrovė pasirodė protingesnė nei diskusijų dalyviai ar jų organizatoriai. Keleto Lietuvos nepriklausomybės metų praktika liudija, kad atsigręžimas į tikėjimą, į tradicines krikščioniškas katalikiškas vertybes buvo ne koku nors dekretu įgyvendintas aktas, o natūralus vėl save atrandančios tautos ėjimas prie savo ištakų.

Kartu su dorinio ugdymo pamokų įvedimu imta spręsti ir pedagogų kadru problema. Tikybos dėstyti pirmiausia buvo pasiremta katechizavimu užsiimančiais žmonėmis, kurių buvo prie kiekvienos parapijos bažnyčios. Tuo pat metu buvo organizuoti kursai katechetams prie arkivyskupijos kurijos. Daug kur tikybą dėstyti ėmėsi patys kunigai.

Etikos mokytojais ėmėsi persikvalifikuoti kitų dalykų mokytojai. Jų perkvalifikavimu rūpinosi valstybė. Tačiau net pačios didžiausios pastangos negalėjo skubiai išspręsti pedagogų kadru klausimo. Greitai ėmė ryškėti atitinkamos kvalifikacijos stygius, ypač tikybos mokytojų. Moksleivių angažuotumas daugeliu atvejų ėmė pranokti pedagogų pasirengimą. Tačiau ten, kur trūko patirties ir išsimokslinimo, dažnai gelbėdavo entuziazmas.

Atsikūrus Kauno Vytauto Didžiojo Universitetui, imta rengti teologijos specialistus. O 1993 m. VPU Istorijos fakultete įsteigta ir tikybos mokytojo specialybė.

Etiką, be persikvalifikavusių kitų specialybių mokytojų, dažnai taip pat dėsto ir kitų dalykų mokytojai - entuziastai, nors ir neturintys specialios kvalifikacijos. 1995 m. VPU taip pat ėmė rengti etikos dalyko mokytojus.

Dėl minėtų disciplinų alternatyvumo iš pradžių vyravusi įtampa mokyklose palaipsniui ėmė slūgti. Dauguma etikos mokytojų neapsiriboja pasaulietinėmis nuostatomis. Daug kur etika tapo net tikybą papildančia ar pratęsiančia disciplina. Ir tai vyksta be jokių direktyvų iš viršaus, pačių mokytojų iniciatyva. Ėmė nebelikti konfrontacijos. Sumažėjo nepatenkintųjų ir tėvų tarpe. Galima sakyti, kad ėmėsi bendradarbiauti tarpusavyje iš anksto supriešinti žmonės.

Praėjusių mokslo metų duomenimis iš 520 tūkstančių Lietuvos moksleivių tikybos mokėsi 357 tūkstančiai. Likusieji mokėsi etikos.

Švietimo monisterija, padedama įvairių

fondų, organizavo mokyklinių vadovėlių rengimą ir leidybą - išėjo daug verstinių vadovėlių, knygų iš filosofijos, teologijos.

Atrodė, kad nors ir susiduriame su nemažais sunkumais, tačiau viskas klostosi palankiai.

Tačiau šiais metais mokyklas vėl išjudino žinia, kad imimasi kėsintis į tikybos ir etikos dėstyti mokyklose.

Š. m. vasario 20 d. keturi valdančiajai partijai priklausantys seimo nariai pateikė seimui "Švietimo įstatymo pakeitimo ir papildymo" įstatymo projektą, kuriame buvo reikalaujama panaikinti privalomą etikos ir tikybos dėstyti vidurinėse mokyklose.

Tokią nuostatą priėmus, tikyba būtų nustumta į antraeilį dalykų vietą, ji būtų laisvai pasirenkant dėstoma po pamokų. Žodžiu, ji būtų prilyginta įvairiems užklasiniam užsiėmimams, būreliams, fakultatyvams.

Etikos būtų iš viso atsisakyta, nes ji yra atsiradusi mokyklų programose tik kaip privalomo tikybos dėstyti alternatyva. Tokią nuostatą priėmus, tektų nutraukti etikos mokytojų rengimą VPU, o keletą metų vykęs etikos mokytojų perkvalifikavimas ir jo metu įgyta kvalifikacija taptų neberekalingi.

Kuo gi rėmėsi minėtos pozicijos šalininkai, to įstatymo projekto iniciatoriai, siūlydami tokius Švietimo įstatymo pakeitimus?

Pasirodo, privalomo etikos ir tikybos dėstyti priešininkai argumentuoja tuo, kad, esą tikybos ir etikos dėstyti supriešina mokytojus ir mokinius. Apsiziūrėta, kaip sakoma, pačiu laiku. Tačiau šį kartą Lietuvos visuomenei buvo daugiau nei akivaizdu, kad seimo nariams, inicijavusiems šio įstatymo keitimą, rūpėjo ne mokyklos dvasinė savijauta, ne mokinių ir mokytojų tarpusavyje santykiai, o kaip tik tikybos dalyko nustumimas į neprivalomų užklasinį užsiėmimų rangą, paaukojant taip pat ir etiką.

Tačiau nei pedagoginė, nei plačioji visuomenė nebuvo linkusi tokiu būdu spręsti tikybos ir etikos alternatyvumo klausimą. Todėl mokytojai, moksleiviai ir jų tėvai ėmė rinkti parašus prieš šį Švietimo įstatymo pakeitimą. Spauldoje vėl išsiėbė diskusija. Bet kas gi diskutavo? Pirmiausia viena iš tų projektą inicijavusių seimo narių, neslėpdama cinizmo tvirtino, kad esą visi mokytojai ir mokiniai nežina po kuo pasirašę. Atsiet, renkami parašai prieš tikybos dėstyti panaikinimą - prieš tai, ko seimo nariai visai

nesiekia. Lyg didesnė dalis Lietuvos būtų nesupratusi, ką reiškia tas užklasinis tikybos mokymasis.

Tačiau seimas nepriėmė “Švietimo įstatymo” pakeitimo įstatymo.

Akivaizdu, kad toks pavėluotas susirūpinimas iš etikos ir tikybos supriešinimo kylančiomis problemomis buvo tariamas. Juo tiesiog norėta pasinaudoti, siekiant senų ideologinių tikslų. Valdančioji partija puikiai atpažino sveiko proto nuostatas ir bandė jomis manipuliuoti, imituodama susirūpinimą mokyklos dvasine savijauta.

Taigi patys mokytojai ir moksleiviai sugėbėjo prisitaikyti ne tik prie alternatyvos, bet ir pasipriešinti netgi tam tikra prasme eskaluojamam etikos ir tikybos priešingumui. Tačiau tai iš esmės neišsprendė pačios problemos.

Etikos ir tikybos kaip alternatyvių dalykų dėstymas prašėsi tikros alternatyvos, nuimančios minėtą dalykų priešingumą. Tokios alternatyvos idėja kilo ne iš karto, ji brendo palaipsniui: buvo pasiūlyta dėstyti filosofiją vidurinėse mokyklose.

Kas iškėlė tą idėją ir kaip ji buvo sutikta? Idėja šiuo atveju subrendo teoretikų galvose, ir, be abejo, buvo imta siūlyti svarstyti Švietimo ministerijoje. Tačiau ji atsirado ne tik todėl, kad kai kuriose Europos valstybėse filosofija dėstoma vidurinėse mokyklose. Ji atsirado dar ir dėl to, kad, ėmus dėstyti filosofiją, moksleiviai galėtų turėti kitokią etikos ir tikybos klausimų perspektyvą - tiek pasaulėžiūrinę, tiek vertybinę.

Pabandžius realizuoti minėtą idėją, be abejo, susidurta su begale naujai atsiradusių ir išryškėjusių senų sunkumų.

Filosofijos dėstymo mokyklose idėją pirmiausia parėmė pačios vidurinės mokyklos ir naujai besisteigiančios gimnazijos. Tiesą sakant, kai kuriose mokyklose jau buvo

pradėta net dėstyti filosofiją pačių mokytojų iniciatyva. Pirmiausia, kai kurie etikos mokytojai ėmė savo dalyką traktuoti kaip išimtinai filosofinę etiką, arba šalia to dar imdavosi dėstyti ir kai kurias filosofines disciplinas. Tačiau entuziastų netrūko ir kitų mokytojų tarpe. Iniciatyvos “iš apačios” ėmėsi tam specialaus pasirengimo net neturintys pedagogai. Bet tai vėlgi patvirtina filosofijos reikalingumą mokyklai.

Spaudoje išsivystė diskusija, kurios dalyviai kėlė klausimą pakankamai abstrakčiai: ar apskritai vidurinei mokyklai reikalinga filosofija?

Tačiau gal ne viena idėja dingsta kaip tik dėl to, kad nemokame jos tinkamai suformuluoti. Mano nuomone, sąmoninga visuomenė filosofijos dėstymo mokykloje klausimą turi kelti pirmiausia egzistenciškai, o tik tada - teoriškai ir praktiškai. Taigi klausimas panyra į gylį. Visuomenei reikia *apsispręsti*, o ne *apskaičiuoti*. Filosofija nėra specialių žinių sistema, todėl visai nebūtina nustatyti, kiek gali prireikti “apmokytų”. Filosofija yra kultūros matmuo, ir apsispręsti šiuo atveju tenka už į ateitį orientuotos kultūros dimensiją: ne už kokią nors “sritį”, o už pačios kultūros, paties žmogaus mentalitetą.

Šitaip apsisprendžiant negelbsti daugumos principas. Čia yra tas atvejis, kai neabejotina mažuma privalo (jeigu nori) primesti savo valią daugumai. Privalu apsispręsti, atsakius į klausimą, ar reikalingas nesuinteresuotai mąstantis žmogus, pašauktas byloti ne kasdienį praeinantį pasaulį, o kitą, aukštesnę realybę, žmogus, peržengiantis naudos, interesų, reikalų pasaulį, kad liudytų pačią būtį.

(tęsinys - kitame numeryje)

Rita Šerpytė

JAUNOJO FILOSOFO MOKYKLA

Lietuvos filosofijos mokytojų asociacija (LFMA) 1997 metus pradėjo tradiciškai nusiteikusi dideliu darbu. „Tradiciškai“, nes 1995 metų sausio mėnesį LFMA „užgimė“, o 1996 metų sausio mėnesį LFMA įtemptai darbavosi filosofijos mokytojų perkvalifikavimo seminare. Šių metų sausis prasmingai paženklintas projekto „Jaunojo filosofo mokykla“ pradžia.

„Jaunojo filosofo mokykla“ - dviejų metų projektas, sukurtas pagal Lietuvoje išpopuliarėjusį neakivaizdinių mokyklų, skirtų vienai disciplinai ar konkrečių mokėjimų bei įgūdžių formavimui, modelį (Jaunųjų filologų mokykla, Jaunųjų gamtininkų mokykla, Jaunųjų lyderių mokykla). Ši mokykla, skirtingai nuo minėtųjų, veikė ne LPKI, o Vilniaus pedagoginio universiteto Istorijos fakultete, šalia LFMA būstinės - Filosofijos katedros. Čia mokiniai galėjo pasijusti studentais, juolab, kad jų laukė sudėtinga programa.

Kokie „Jaunojo filosofo mokyklos“ tikslai ir uždaviniai?

Mokykla siekia suburti gabius, filosofija besidominčius šalies mokinius ir padėti jiems ruoštis tolesnėms studijoms bei filosofijos olimpiadoms. Šį pavasarį Lietuvos moksleiviai pakviesti dalyvauti tarptautinėje filosofijos olimpiadoje Lenkijoje.

Nenuginčijama mokyklos svarba akivaizdi ir kita prasme, kuri išryškėja išgilinus į švietimo padėtį Lietuvoje. Galima numanyti, kad įvairiuose miestuose, rajonuose ir kaimuose yra jaunuolių, kurie domisi filosofija, tačiau tokia disciplina dėstoma tik nedaugelyje mokyklų ir tik kaip pasirinkamasis dalykas. Suprantama, pasirinkimas ne visuomet garantuoja mokymą, nes mokykloms labai trūksta filosofijos mokytojų.

Todėl „Jaunojo filosofo mokykla“ - visų pirma rūpestis filosofijos mokymu, jo tradicija Lietuvoje. Gaila, kad galėjome priimti toli gražu ne visus moksleivius, norėjusius studijuoti šioje mokykloje. Iš 200 pretendentų priimti tik 25 moksleiviai ir 7 kandidatai.

Stojantieji turėjo parašyti esė „Kodėl renkuosi filosofiją?“, kurią vertino LFMA tarybos nariai. Atrenkant geriausius darbus vadovautasi daugeliu kriterijų, tokių kaip: turinys, kritinis ir kūrybinis mąstymas, stilius,

motyvacija, filosofijos žinios. Džiugino tai, kad kai kurie moksleiviai tikrai rimtai domisi filosofija ir geba reikšti savo mintis. Gilų įspūdį paliko Vilniaus 9-tos vidurinės mokyklos mokinio Igno Brazausko rašinys, nustebinęs ne tiek savo didele apimtimi, kiek giliu, nuosekliu mąstymu, stiliumi bei forma. Pasirodė, kad daugelis mokinių žino filosofijos klasikus: Platoną, Aristotelį, Rene Descartes'ą, Imanuelį Kantą ir jau bando juos interpretuoti. Tai tik pirmieji bandymai, bet verti didesnio mokytojų dėmesio.

Įstojusieji moksleiviai per du metus dalyvaus trijose sesijose ir vasaros stovykloje. Savaitės trukmės sesijos (seminarai) vyksta Vilniuje moksleivių atostogų metu. Tarp sesijų mokiniai užsiima savarankiško darbo užduotimis. Baigę „Jaunojo filosofo mokyklą“ mokiniai gaus LFMA pažymėjimus, liudijančius apie išklaustą kursą, bus įrašytas baigiamojo rašto darbo įvertinimas.

Mokyklą organizavo LFMA tarybos narės - mokytoja ekspertė Raisa Melnikova ir šių eilučių autorė mokytoja Lilija Duoblienė.

Taigi, laimėję minėtą esė konkursą 32 žingeidūs jaunuoliai, nebudami baisių šios žiemos šalčių ir neišmiegotos naujametinės nakties, sausio 2 dieną susirinko į Vilniaus pedagoginio universiteto II rūmų amfiteatrinę auditoriją. Sunku nuspėti, ko buvo tikėtasi, tačiau vieningai pritarta organizatorių pasiūlytai programai, kurios pagrindinę dalį sudarė paskaitos: prof. Arvydo Šliogerio (VU) „Kas yra filosofija“, doc. Ritos Šerpytės (VPU) „Ontologijos idėja“ ir „Kas yra religijos filosofija“, doc. Tomo Sodeikos (VDU) „Filosofija ir meditacija“, doc. Jūratės Baranovos (VPU) „Kas yra gėris“ ir „Kas yra grožis“, doc. Alvydo Jokūbaičio (VU) „Gnoseologija“, doc. Liutauro Degėsio (VPU) „Politinės filosofijos teoriniai tipai“, kultūrologo Almanto Samalavičiaus „Postmodernaus pasaulio vertybės“. Mokytojai Danutė Bacevičiūtė ir Ričardas Totoraitis mokė jaunuosius filosofus dirbti su tekstais, analizuoti ontologijos bei etikos problemas. Mokytoja ekspertė Raisa Melnikova vedė psichodramos užsiėmimus, „Dialogo“ vyr. redaktorės pavaduotoja Lidija Laurenčikienė su mokiniais „žaidė vertybes“, šių eilučių autorė apžvelgė filosofijos vadovėlius.

Programos sumanymas rėmėsi klasikine filosofijos mokymo tradicija, kai kur panaudojant modernius mokymo metodus (filosofija ir meditacija, aksiologijos pratybos).

VPU Filosofijos katedroje, susitikus lektoriams prie kavos puodelio, diskutuota apie mokymo turinį ir metodus. Daugelis universitetų dėstytojų, rašančių vadovėlius mokyklai ar ketinančių tai daryti, pirmą kartą matė mokinių auditoriją. Atsirado proga pasitikrinti, ar mokinys, kuriam skiriamas vadovėlis, pajėgus jį suprasti, adekvačiai suvokti esamą filosofijos mokslo situaciją. Anot doc. A. Jokūbaičio, mokyklos programa buvusi pernelyg sudėtinga ir intensyvi. Sunku tai nuginčyti. Programos intensyvumą galima pateisinti vieninteliu, labai paprastu, bet daug ką lemiančiu argumentu - laiko stygiumi. Tačiau pirmoji sesija parodė, kad moksleiviai yra stiprūs ir ištvermingi. Kiekvienos darbo dienos pabaiga buvo jų turiningo, draugiško vakarinio bendravimo pradžia. Laisvalaikiu dalyviai lankėsi teatre, susitiko su poetu Sigitu Parulskiu.

Seminaras pasirodė svarbus ir naudingas trimis požiūriais. Pirmiausia, jis reikalingas moksleiviams, susirūpinusiems naujo - filosofijos pasaulio, savęs bei bendraminčių atradimu. Antra, naudingas lektoriams (dėstytojams bei mokytojams), susirūpinusiems filosofijos mokymu mokykloje. Galiausiai, vertingas kuriant moksleivių ir lektorių santykius, nes kiekvienas galėjo pasitikrinti savo lūkesčių bei nuomonių pagrįstumą, reflektuoti savo laikyseną bei tai, kaip ir kiek išgirstas tampa jo žodis.

Nepasitvirtino nuomonė, kad universitetų dėstytojų moksleiviai nesupras. Apklausa

parodė, kad mokiniams labai patiko profesoriaus Šliogerio, docentų Degėsio, Baranovos, Sodeikos paskaitos bei pratybos. Žinoma, "patiko" - nelygu "suprato", tačiau mokinių sugebėjimas išsiklausyti ir išgirsti Lietuvos filosofijos elitą - gera kelio į filosofiją pradžia. Prabangą klausytis žinomų Lietuvos filosofų paskaitų pateisino moksleivių dėmesys, domesys, drąsa klausti.

Nenuostabu, kad mokiniai atviresni, mažiau distanciški buvo su tuoj pat pamiltais mokytojais R. Totoraičiu, R. Melnikova, D. Bacevičiūte. Mokytojai - tai tie žmonės, prie kurių moksleiviai labiau pripratę, lengviau atpažinti ir suprantami. Mokytojai atrado mokinius, mokiniai atrado filosofiją ir vienas kitą.

Pirmoji naujųjų metų darbo savaitė kaip mat prabėgo. Atsiveikinimo popietė buvo surengta universiteto posėdžių salėje - jaukiojoje 222 a. Ten dalyvių laukė trys tortai su žvakutėmis (simbolizuojantys tris sesijas), paskutiniai LFMA narių (R. Šerpytės, J. Baranovos) bei grupės seniūno Mindaugo Juknos palinkėjimai. Moksleiviai išsiskirstė, laukdami pavasario sesijos. Į ją jaunieji filosofai rinksis jau su atliktais savarankiškais darbais.

Džiugu, kad projektą parėmė Atviros Lietuvos fondas, turbūt labiausiai Lietuvoje susirūpinęs švietimo ateitimi. Tikimės, kad į tolimesnes "Jaunojo filosofo mokyklos" sesijas atkreips dėmesį ir Švietimo ir mokslo ministerija.

Lilija Duoblienė

LOGIKOS KNYGA

Vidurinių mokyklų programose vyresnėms klasėms tarp pasirinkamųjų disciplinų numatyta ir logikos disciplina. Atviros Lietuvos fondo programos užsakymu rašomas vadovėlis, kurį provizoriškai pavadinsime "Logikos knyga". Atiduodama skaitytojų teismui dvidešimt šios knygos puslapių, nuoširdžiai lauksiu ir dalykinių, ir metodinių pastabų, patarimų. Kartu tikiuosi, kad skelbiamas tekstas bus naudingas ne tik tikrajam adresatui - vienuoliktokui ar dvyliktokui, bet ir pradedantiems universitetų studentams, mokykloje logikos kurso neklusiesiems.

Jaučiu pareigą atsipaštyti, kad kai kurie terminai logikos nestudijavusiam gali būti nepažįstami - tai iš tiesų ne savarankiškas tekstas, o rengiamo vadovėlio priedai (B ir C).

Nijolė Lomanienė

B. DALYKINIS RAŠINYS

Vienokią ar kitokią loginę struktūrą turi (ar bent turėtų turėti) ir didesni tekstai - moksliniai straipsniai, knygos, net publicistiniai tekstai. Taigi logikos išmanymas padeda tiek skaitant, tiek pačiam rašant tekstus - atsakymą į kontrolinio darbo klausimą, pranešimą, referatą ar kitą dalykinį rašinį. Prieduose B ir C - logiko patarimai rašytojui ir skaitytojui.

Dalykiniu vadiname tokį rašinį, kuriuo siekiama ne išreikšti savo jausmus, išpūdžius apie pasirinktą temą, kūrinį (tokie tikslai būdingi literatūrinio rašinio žanrui), o pagrįsti vieną ar kitą požiūrį, analizuoti - pasiūlyti tezę (ar kelias) ir ją apginti/paneigti. Kaip tik pastaruoju atveju kelsite sau nuoseklumo, neprieštaringumo, argumentų svarumo - logikos reikalavimus.

Darbo pradžia

Pirmutinė gero dalykinio rašinio sąlyga: nepradėkite rašyti anksčiau, negu esate tam pasiruošę. O pasiruošti reiškia, visų pirma, - apmąstyti temą. Geriausia tai daryti su popieriaus lapu ir pieštuku. Jūsų uždavinys - suprasti, kokią problemą savuoju rašiniu sprendžiate. Suformuluokite ją klausimo forma ir pamatysite, kaip tai sutelkia mintį, suteikia jai kryptį: paaiškėja, ko ieškote. Tuomet paban-

dykite į iškeltąjį klausimą atsakyti. Kol kas - nepagrįsdami, galbūt net likdami netikri, ar teisingas pasirinktas atsakymas. Tai - jūsų tezė, pranešimas, kurį norite pasiūsti pasauliui. Jeigu ji nėra aiški pačiam, tai skaitytojui nebus aiškus visas jūsų rašinys. Vaizdžiai tariant, kelias į tezę - tai dalykinio rašinio ašis.

Labai tikėtina, kad ieškodami atsakymo į iškeltąjį klausimą (tezės) aptikote, kad negalite į jį atsakyti neišsprendę kito ar keleto kitų, ankstesnių klausimų. Taip ryškėja dalykinio rašinio loginė struktūra. Netiesa, kad "sunkiausia sugalvoti pirmąjį sakinį". Sunkiausia aiškiai suformuluoti tezę ir rasti jos pagrindimo ar bent parėmimo kelią. Tik aiški loginė rašinio struktūra, o ne stilistinės puošmenos suteikia jam įtampą, intrigą. Antraip tokio teksto rašymas - vargas pačiam rašytojui, o vėliau ir skaitytojui. Įsivaizduokite mokytoją, kuris turi perskaityti daugybę savo mokininių darbų, kurių autoriams patiems nėra aišku, ką gi jie norėjo tuo tekstu pranešti!

Gali būti, kad suformuluotasis klausimas pasirodys tikrai sudėtingas, nagrinėtinas keliais požiūriais. Išvardinkite jų tiek daug, kiek leis jūsų mokytumai ir fantazija. Tai nereiškia, kad privalėsite aptarti juos visus, tačiau įgysite galimybę aiškiai apibrėžti savosios analizės ribas. Tarkime, ėmėtės rašyti temą "Žmogaus teisės Lietuvoje". Pamėginkite performuluoti ją klausimo forma ir iškart atsiskleis jos sudėtingumas. Žvelgdami istoriniu požiūriu, klausimą formuluosite maždaug taip: kaip įvairiais istoriniais periodais lietuviai vertino individo teises? arba kokios teisės buvo priskiriamos individui įvairiais istoriniais periodais Lietuvoje?. Žvelgdami sociologiniu požiūriu, greičiausiai, klausite savęs: kokias Lietuvos gyventojų grupes galime išskirti pagal atsakymą į klausimą "ar gerbiamos žmogaus teisės Lietuvoje?". Juridinis aspektas šauksis kitokios klausimo formuluotės, galbūt tokios: ar įstatymai gina žmogaus teises Lietuvoje? Psichologiniu požiūriu šią temą performuluotume, matyt, į klausimą apie Lietuvos gyventojų savijautą: ar jie jaučiasi saugūs savųjų teisių požiūriu? arba kokių pasaulyje pripažintų teisių požiūriu Lietuvos gyventojai jaučiasi saugūs, o kokių - ne?

Mūsų pasiūlytasis pavyzdys tikrai sudėtingas, todėl pasirinkę bet kurį aspektą, nesunkiai pastebėsite, kad labai pagelbėtų dar ir kitas temos suskirstymas: pagal žmogaus teisių grupes. Tarkime, istorinį aspektą tirdami,

galime savąją analizę apriboti tik *politinių* teisių arba tik *pilietinių*, arba *ekonominių* ar kitų teisių istorine raida. Tada šie žodžiai turėtų atsirasti mūsų suformuluotame klausime. Bet kuriuo minėtu aspektu galėtume tyrinėti kitas konkrečias žmogaus teisių sritis, tarkime, vaiko teisių apsaugą arba kolektyvinių (tautinių, religinių bendruomenių) teisių gynimą Lietuvoje.

Suprantama, jeigu klausimą suformuluosime, tarkime, taip: *ar įstatymai gina žmogaus teisę į gyvybę?*, tai pradinę temą "Žmogaus teisės Lietuvoje" žymiai susiaurinsime. Tai reiškia, kad norėdami parašyti gerą - išsamų, argumentuotą darbą, turėsite nuspręsti: arba susiaurinti temą, arba parašyti darbą iš keleto skyrių - juos padiktuoja išskirtieji (iš čia ir pavadinimas "skyrius") temos nagrinėjimo aspektai. Iš dalies pasirinkimą lems ir numatoma rašinio apimtis.

Rašinio minties įtampą - intrigą lengviausiai sukursite išskirdami jums žinomas arba galimas pažiūras - temos aiškinimus. Jei tema verta nagrinėjimo, problemiška, tai tokių aiškinimų bus ne vienas, ir kiekvienas jų turės savus argumentus. Jūsų uždavinys - pasverti kitaip manančių argumentus ir arba juos priimti, arba parodyti jų klaidingumą, arba - nepakanamumą. Pirmuoju atveju jums teks pasiūlyti savus, o antruoju - argumentus palaikyti ir papildyti savais, kurie duotų pakankamą pagrindą jūsų tezei (tokiu atveju ji sutaps su antrosios pozicijos teze). Gali būti, kad pakankamų argumentų nerasite, tada jūsų darbo vertę lems argumentai, stipriau, tegu ir negalutinai paremiantys tezę, arba pasiūlytos idėjos (tegu kartais iš pirmo žvilgsnio priklausančios fantastikos sričiai), kur, kokiomis kryptimis pakankamų argumentų turėtų būti ieškoma. Tačiau nuėję tokį nuoseklų kelią, atsiriboję nuo įrodomai klaidingų klausimo aiškinimų, galėsite didžiuotis tiksliau apibrėžę tolesnių ieškojimų sritį.

Ką gi pasiekėme apmąstymų fazės pabaigoje? Puiku, jei jūsų pieštukas, nužymėjęs įvairiausius galimus tyrimo kelius, pagaliau

- tiksliai suformulavo ir apibraukė tą klausimą, kuriam ir bus skirtas jūsų rašinys;

- užrašė tezę, kurią norėtumėte savo rašinyje pagrįsti;

- jei klausimas negali būti išspręstas neišsprendus kitų klausimų, tai užrašė ir tuos "pakeliui" sprendžiamus klausimus ir jūsų numatomus atsakymus į juos (skyrių tezes).

Tikimės, neužmiršote, kad aspektus skyrėme, smulkesnius klausimus formulavome viename, kad pagaliau suformuluotume svarbiausią tezę - savo rašinio pagrindinę idėją.

Nuveikėte didžiulį darbą. Pastebėsime tik, kad kai imsitės sekti savo nužymėtu keliu, visai įmanoma, kad besverdami argumentus, savus ir svetimus, aptiksite būtinybę koreguoti arba net pakeisti savo pradinę nuomonę. Galbūt tada teks vėl grįžti prie pačios pradžios, tačiau kaip tik todėl dalykinio rašinio rašymą jau ne kartą ir pavadiname *tyrimu* arba *nagrinėjimu*. Nebijokite to skambaus žodžio "tyrimas". Jis priklauso ne vien mokslo, bet ir platesnei - kritinio mąstymo sričiai. Juk net sprenddami, ar verta vesti, atliekame ne ką kita, o mažytį mintinį (geriausia!) tyrimą.

Tačiau dažniausiai bendroji rašinio loginė struktūra keisis nedaug - juk "pradžią pradėdate" paprastai tada, kai jau turite galvoje sukauptą ganėtinai daug informacijos, leidusios susidaryti požiūrį. Iš esmės, parašyti dalykinį rašinį - tai sustruktūrinti turimą informaciją, pasverti ją, suteikti jai nuoseklumo ir padaryti išvadas.

Planas

Rašymas, kaip ir skaitymas, - dialoginė veikla: joje visada regimai ar neregimai dalyvauja rašytojas ir skaitytojas. Pasiruošimas rašyti - tai "slaptoji" proceso dalis, kurioje vyko dialogas su savimi. Klausėte savęs - ką apie tai žinau? ko iš tikrųjų ieškau? Po jos jau galite leistis į dialogą su menamu skaitytoju. Meistriškumą šiame etape liudys tai, kaip aiškiai ir nuosekliai savo idėjas išguldysite.

Turbūt ne vienas ir ne sykių nusprendėte: "A, parašysiu, o tada ir planas paaiškės!". Tokia strategija galbūt kartais galioja, jei rašote literatūrinį tekstą - kūrinio interpretaciją ar jausmingą rašinėlį, išreiškiantį jūsų asmeninius išpūdžius apie kokį nors kūrinį. Tačiau pasirinkę tokį kelią dalykiniam rašiniui, pralošiate labai daug. Kiekvienas rašydamas rūpinasi sklandžiau išreikšti mintį, rasti grakštesnį žodį. Todėl neretai atsitinka, kad ne galva liežuvi, o liežuvis galvą ima vedžioti, kaip patarlėje pasakyta: "Liežuvį paleidus, galo nerasi". Tokio rašinio struktūrą dažniausiai lemia klaidūs asociacijų keliai. O kiek sunkumo patiria rašantysis, bandydamas visgi pasakyti visa, ką buvo sumanęs - nuolatinis rūpestis dėl to, kad neužmirštum gerų iš anksto

galvon atėjusių idėjų!

Išeitis paprasta - susidarykite planą. Ne taip svarbu, kad jis būtų užrašytas labai sklandžiais ir išbaigtais, vieningos formos sakiniais. Gal išdėstysite jį tezėmis, gal dalių pavadinimais. Svarbu, kad jis atspindėtų loginę rašinio struktūrą - jūsų tezės pagrindimo eigą. Tuomet niekas "nenubyrės" iš pirmosios, pradinių apmąstymų fazės - viską primins popierius, o jūs galėsite ramiai susitelkti dėstydami kiekvieną iš numatytų idėjų.

Argumentacija

Tarkime, jūsų rašinys nedidukas - 3-4 puslapių (tai gali būti ne visas rašinys, o tik jo skyrius). Tiksliai apsibrėžėte klausimą, kurį jame spręsite; suformulavote tai, ką norėsite pranešti kaip tezę. Liko "nedaug" - tik ją pagrįsti. Čia gelbės logikos studijos. Jūs jau žinote pagrįstas samprotavimo formas - jomis ir pabandykite pasinaudoti.

Tarkime, norite išsiaiškinti, ar mirties bausmė yra taikytina. Pagal savo moralines nuostatas ir turimą patirtį esate linkę prieštarauti mirties bausmės taikymui, t.y. norite pagrįsti tezę "Mirties bausmė turi būti panaikinta". Jums žinomi mirties bausmės šalininkų (retencionistų, teigiančių, kad reikia taikyti mirties bausmę) ir jų priešininkų (abolicionistų, teigiančių, kad mirties bausmė turi būti panaikinta) argumentai. Išdėstykite juos. Pagal tezę patenkate į vieną iš alternatyvių pozicijų - abolicionistų gretas. Taigi prisimenate *disjunktyvaus silogizmo* dėsnį¹ ir ieškote medžiagos, kuri galėtų būti apibendrinta taip: retencionistų

- pirmas argumentas negalioja,
- antras argumentas negalioja,
- trečias argumentas negalioja.

Vadinasi, visi retencionistų argumentai negalioja, t.y. retencionistai neteisūs ("Netiesa, kad mirties bausmė yra taikytina").

Pagal DS išeina, kad teisinga jūsų pasirinktoji tezė.

Jūsų darbas tik išloštų, jei savajai pozicijai sustiprinti pasitelktumėte papildomus argumentus. Žmonių įstatymai - žmonių valios reikalas, tad būtų natūralu į ją ir kreiptis. Pasinaudokite *modus ponens* dėsniumi. Apibendrintai argumentas atrodytų taip:

Jei panaikintume mirties bausmę, tai išloštume *a, b, c*.

Klausiame: ar norime įgyti *a, b, c*?

Paieškokite sociologinių duomenų apie tai, kad šalies gyventojai tikrai nori pasiekti *a, b, c*. Lieka pranešti, kad pagal *modus ponens*, jei *a, b, c* sąlyga yra *mirties bausmės panaikinimas*, tai sąlygą tenka įvykdyti, kad pasiektume norimą pasekmę. Jei tokių sociologinių duomenų nerasite, pabandykite įtikinti skaitytoją, kad *a, b, c* - siektinos vertybės. Tada jūsų pastaroji rašinio dalis bus pakankamu argumentu tik tiems skaitytojams, kuriuos sugebėjote įtikinti savo išpažįstamomis vertybėmis. Kitiems jūsų rašinys bent bus įrodęs, kad retencionistų pozicija yra klaidinga. (Nuosekliai ir argumentuotai, remdamasis Lietuvos medžiaga, šiuos požiūrius išdėsto ir pasveria A. Dobryninas. "Mirties bausmė Lietuvoje". - Kn.: *Žmogaus teisės Lietuvoje*, V., 1996).

Neretai argumentuojant gelbsti *modus tollens* dėsnis, naudojamas netiesioginiam įrodymui. Tokiu atveju, išdėstę požiūrį, su kuriuo nesutinkate, sakote: tarkime, kad tai, kas čia išdėstyta, teisinga; bet pažiūrėkime, kas iš to išeina. Pusiaus juokais, pusiau rimtai pacituosime A. Čechovą, kurio herojus "Laiške mokytam kaimynui" sako:

Jūs rašote, kad mėnulyje, tai yra mėnesyje, gyvena ir turi savo namus žmonės ir gentys. Šito negali būti niekad, nes jeigu žmonės gyventų mėnulyje, tai mums užstotų jo magišką ir stebuklingą šviesą savo namais ir trąšiomis ganyklomis. Be lietučio žmonės negali gyventi, o lietus krinta žemyn į žemę, o ne aukštyne į mėnesį. Žmonės, gyvendami mėnulyje, kristų žemyn į žemę, o to niekad nebūna. Nešvarumai ir pamazgos dribtų ant mūsų žemyno iš žmonių apgyvento mėnulio. Ar gali žmonės gyventi mėnulyje, jei jis esti tik naktį, o dieną išnyksta? Ir vyriausybės negali leisti gyventi mėnulyje, nes jame dėl didelio nuotolio ir nepasiekiamumo galima slapstyti nuo prievolių labai lengvai. Jūs truputėlį apsirikote.

(A. Čechovas. "Laiškas mokytam kaimynui" - *Unteris Prišibejevas*, V.: Vaga, 1981, p.7).

Kitaip dar šio argumento struktūra vadinama "suvedimu į absurdą". Sumanymas turbūt aiškus: jei priimtume oponento tezę, tai štai kokie baisūs ir neįmanomi, akivaizdžiai klaidingi dalykai sektų iš tokios tezės - kaip

¹ Subtilesnė analizė šioje situacijoje išvelgtų konstruktyviąją dilemą. Tai neprieštarautų ir mūsų aiškinimui, tik detaliau formalizuotų uždavinį.

Čechovo pavyzdyje. Nesutinkate su konsekvencijomis? Tada pagal *modus tollens* turite nesutikti ir su antecedentu, o pagal *negalimo trečiojo* dėsnį yra teisingas teiginys arba jo neigimas. Taigi, jei įrodėme oponento teiginio klaidingumą, tai logiškai tenka priimti jo neigimą - tezę, kurią ir norėjome savo rašiniu įrodyti (Čechovo pavyzdyje: "Netiesa, kad mėnulyje gyvena žmonės").

C. KAIP SKAITYTI / KONSPEKTUOTI?

Prieš jus - tekstas. Gerai, jeigu tema jums įdomi, o tekstas gerai struktūruotas (tarsi parašytas besilaikant *I priedo* patarimų). Tada greičiausiai jūsų loginė nuovoka bus pakankama, kad suprastumėte autoriaus idėją ir argumentus. Tačiau visai nesunku įsivaizduoti, kad tema jums neįdomi, o autorius, gal ir gerų minčių turėdamas, nelabai rūpinosi savo skaitytoju: suformulavo visą būrį klausimų, į dalį jų atsakė, į kitus - ne, pažėrė minčių į temą, o kitas - pro šalį, širdį atidavė aforizmų kūrimui, o ne nuosekliam temos išvystymui. Situacija liūdna, bet ne be išeities. Siūlome paversti jums tekusį varginantį darbą intelektualiniu nuotykiu. Veikiausiai mokytojas tą ir siūlė, kai uždavė *sukonspektuoti* straipsnį ar knygos ištrauką. Žinia, ne visada skaitydami konspektuojame, tačiau įgudę konspektuoti, tikrai tampame kvalifikuotais skaitytojais.

Pusiau juokais, pusiau rimtai tartume: čia kaip kare. Kai karo vadas sako: "Užlipk į pilies bokštą, *apžvelk* vietovę", tai turbūt niekam nešaus į galvą užlipus šiaip sau pasižvalgyti. Savo uždaviniu laikysite parnešti aiškia, detalų!! teritorijos aplink pilį vaizdą: kas kur išdėstyta, kur pagrindiniai privažiavimai, kur takai, kuri pilies siena saugi ir pan. *Conspetus* lotyniškai irgi reiškia *apžvalgą*. Sukonspektuoti tekstą - tai ne išrinkti įspūdingiausiai skambančius sakinius (kartais šis kriterijus pakeičiamas dar tuštesniu: skaitoma nesigilinant, tik kartkartėm prisimenant: o, jau seniai ką beužsirašiau!). Nusivilia ir tie, kurie ieško sakinių, sekančių po "pirma", "antra" ir t.t. Toli gražu ne visi autoriai taip numeruoja savo argumentus, o ir numeruodami ne visada jais žymi būtent argumentus.

Pirminis skaitymas

Iš esmės prasmingo skaitymo strategija

labai primena tą, kuria vadovavotės kurdami dalykinį rašinį. Čia irgi galime išskirti pasiruošimo konspektuoti ir konspektavimo etapus. Pasiruošimas - tai teksto *pirminis skaitymas*. Tai tik pirmas žvilgsnis "į teritoriją nuo pilies bokšto". Dažnas po jo pakelia akis ir atsidūsta: "Ak, nieko nesupratau!". Nebėda, tai tik pradžia. Norite *suprasti*? Pasikliaukite autoriumi ir tarkite, kad jis tikrai turėjo ką pasauliui pranešti. Kaip ir rašinyje, tai vadinama *pagrindine mintimi* arba *teze*. Ją lengviausiai surasite, jei dialogą su autoriumi pradėsite klausimu: **Kokią problemą Tamsta, autoriau, sprendi?**, o po to paklausite dar konkrečiau: **Į kokį klausimą ketini atsakyti?**. Labai įmanoma, kad autorius tokio klausimo nesuformuluoja, todėl tą padaryti tenka skaitytojui. Kodėl jums nepradėjus konspekto būtent nuo to pagrindinio klausimo? Tai žymiai palengvintų tolesnę teksto analizę. Kaip tik užrašytas sprendžiamas klausimas reikštų vieną iš dviejų svarbiausių *pirminio skaitymo* pasiekimų. Gal negalėsite to padaryti iškart, tada tiesiog perverskite tekstą iš naujo; gal užgriebėte pernelyg didelę teksto dalį - paprastai atskiriems klausimams skiriami atskiri paragrafai ar skyriai (kaip ir jūsų rašinyje).

Tik suformulavę klausimą, galėsite atpažinti autoriaus poziciją - jo pagrindinę tezę. Paiešką palengvins toks pat status klausimėlis: **Ką pats apie tai manai?**. Veikiausiai tai pavyks padaryti dar vis tebevertant tekstą po pirminio skaitymo. Žinia, neturėtų suklaidinti skaitvardis būdvardis "pirminis": nelygu skaitytojo įgudimas, nelygu jo ankstesnis sritis išmanymas, nelygu, pagaliau, gabumai - visa tai lems, kelis kartus skaitysite "pirminiu skaitymu".

Gerai pasiruošti konspektuoti - reiškia tik sugauti ankstesniame paragrafe minėtą teksto "ašį" - tą stygą tarp užsibrėžto klausimo ir atsakymo į jį.

Antrinis skaitymas

Dalykinis tekstas - tai autoriaus tezės pagrindimas. Kaip tik apie jį ir klausiamo: **Sakote, X yra Y? Kodėl? Kokie tamstos argumentai?**

Štai toks griežtas klausimas jau vertas išsamaus *antrinio skaitymo*, kurio metu turėtumėte kelti sau uždavinį išrinkti visus autoriaus argumentus (kokio stiprumo jie bebūtų, kokia bebūtų jų teisingumo reikšmė), o taip

pat autoriaus numatomus prieštaraujančiųjų argumentus (kontrargumentus) ir jų paneigimus. Užsirašykite visus juos juodraštyje. Tada jau galima imtis juos sverti, vertinti, grupuoti pagal bendrumo laipsnį, pagal tai, kurie pateikiami kaip svarbiausi, o kurie - kaip šalutiniai. Eilinių sykių nustebsite aptikę, kad žmonės, kaip sakyta, savąsias mintis pagrindžia naudodamiesi tuo mažu šiame vadovėlyje išdėstytu arsenalu: deduktyviai arba induktyviai. Jeigu deduktyviai - tai pagal *modus ponens, modus tollens, disjunktyvų silogizmą, konstruktyviąją dilemą, hipotetinį silogizmą*. Įmanoma, kad autoriaus argumentacijoje aptiksite loginę spragą, bet dažniausiai galimybė kritikuoti autorių bus susijusi su jo prielaidų įvertinimu: studijavęs logiką puikiai žino, kad priimti išvadą kaip patikimą tenka tik tada, kai ji yra ne tik logiškai pagrįsta, bet ir seka iš teisingų prielaidų. Deja, kaip jau minėta, prielaidų teisingumo reikšmei nustatyti jums prireiks kitų, ne logikos priemonių - savosios gyvenimiškos patirties bei konkrečių mokslo žinių.

Išsiaiškinę autoriaus argumentus ir jų loginius ryšius, jau turite konspekto “griaučius” - loginę teksto struktūrą. Dabar jau galite, jos prisilaikydami, užrašyti tai, ką autorius išdėstė jūsų perskaitytame tekste. Nesunku numatyti, kad konspekte argumentai, lyginant su tekstu, bus pakeitę vietą, kitais žodžiais suformuluoti, tačiau tai ne konspekto trūkumas, o veikiau privalumas: konspektas - tai **jūsų samprata** to, ką parašė autorius.

Tik taip išanalizavę tekstą pajėgsite išsiaiškinti savąją poziciją tekste išdėstyto požiūrio atžvilgiu. Tačiau neužmirškite, kad konspektas - tai konkretaus teksto apžvalga. Todėl savajam požiūriui, pastaboms visada verta palikti platesnes paraštes. Tai anaipol nereiškia, kad “savi žodžiai”, kurių analizuojant skaitytą tekstą iš jūsų nuolat tikisi mokytojas, atsiras tik paraštėse. Priešingai, taip (analitiškai) konspektuodami tekstą, neišvengiamai užrašysite ne autoriaus *sakinius* (nors kartais ir juos), o jo *teiginius* - mintis. Iš šio skirtumo ir rasis “savi žodžiai”.

Žinia, į tokius tikslus ir griežtus klausimus kaip mūsų išryškintieji atsakys jums ne kiekvienas tekstas (autorius). Ne sykių aptiksite, kad skaitomas straipsnis - nepamatotų, tegu kartais ir labai gražių deklaracijų šiupinys. O tokio teksto neverta nė konspektuoti. Turėkime viltį, kad vadinamuose mokslo darbuose tokie

atvejai reti. Todėl ir siūlome šią paprastą strategiją: *klausk autoriaus ir jis tau atsakys*.

Pavyzdžio analizė

Štai ištrauka iš 19 a. mąstytojo Džono Stiuarto Millio knygos *Apie laisvę*, paragrafo “Apie minties ir žodžio laisvę”.

[*Toliau vadovėlyje cituojama ištrauka iš knygos Trys idėjos: nepriklausomybė, demokratija, viešumas, Vilnius, 1990, pp. 112-162, vertė A. Degutis. Čia dėl vietos stokos ją cituoti atsisakėme, tikėdamiesi, kad skaitytojas ją ras minimoje knygoje*]:

Pasiūlysiu tik numatomus konspekto “griaučius” - ir dėl vadovėlio apimties, ir dėl to, kad kaip tik šis pasiruošiamasis darbas yra sunkiausias. Naudosimės aukščiau išdėstyta strategija, t.y. klausime autoriaus ir ieškosime jo atsakymų:

Kokią problemą Tamsta, autoriau, sprendi?

Problema. Šiais laikais [19 a.] visuotinai pripažinta, kad valdžia neturi nurodinėti, kokių įsitikinimų žmonės turi laikytis, o kokie turi būti draudžiami. Apskritai imant, šiuo principu remiasi visų konstitucinių šalių vyriausybės. Bet (!): atskirais atvejais vyriausybės įsitikinimų draudimą ar ribojimą laiko įmanomu (p.113).

(Atskiri atvejai detaliau aptarti p. 131-132, kurių čia neperspausdinome dėl vietos stokos)

Į kokią klausimą ketini atsakyti?

Klausimas. Ar yra atvejų, kuriais vyriausybės gali drausti įsitikinimus?

arba kitaip: *Ar minties ir žodžio laisvė yra absoliuti?*

Ką pats apie tai manai?

Tezė. Bet kokie draudimai viešai skelbti įsitikinimus yra blogis.

Millis išskiria du šio blogio aspektus:

- a) asmeninį: nuskriaudžiamas sudraustasis;
- b) visuomeninį: nuskriaudžiama visa žmonių giminė.

Blogis (b) - “ypatinga blogybė”, todėl autorius ir apsiriboja kaip tik šiuo aspektu. Tai reiškia tezės susiaurinimą:

Bet kokie draudimai viešai skelbti įsitikinimus yra blogis visai žmonių giminei.

Jeigu įsitikinimai vis dėlto draudžiami, tai galimi du šio blogio pasireiškimo pavidalai:

a) jei uždraustasis įsitikinimas yra teisingas, tai iš žmonių atimama galimybė pakeisti savo klaidingą nuomonę;

b) jei uždraustasis įsitikinimas yra klaidingas, žmonės praranda galimybę aiškiau suprasti tiesą.

Pateiktoje ištraukoje aptariamas tik blogis, gimstantis (a) sąlygomis.

Kokie tamstos argumentai?

Millis argumentuoja įrodydamas, kad oponentų argumentai už galimybę drausti kai kuriuos įsitikinimus yra nepakankami. Oponentai savąjį požiūrį argumentuoja dviem būdais, todėl ir Millio kritika seka dviem keliais.

I kelias

Oponentai tvirtina: Jei įsitikinimai yra klaidingi (K), jie turi būti draudžiami (D), o jei jie yra kenksmingi (Z), tai taip pat turi būti draudžiami. Yra tokių įsitikinimų, kurie yra klaidingi arba kenksmingi. Vadinasi, yra tokių įsitikinimų, kurie turi būti draudžiami.

Oponentų samprotavime turbūt nesunkiai atpažinote konstruktyviąją dilemą:

$$\frac{(K \rightarrow D) \cdot (Z \rightarrow D)}{K \vee Z} \\ \text{Vadinasi, D}$$

Millio argumentas: *Klysta ir valdovai, ir epochos. Vadinasi, nei žmonės, nei vyriausybės negali būti absoliučiai tikri dėl savo sprendimo apie konkrečių įsitikinimų klaidingumą ar žalingumą (pagal modus ponens)*

(Teiginys apie žmonių giminės klystumą įtikinančiai paremiamas istoriniais pavyzdžiais p. 123-128, žr. minėtą knygą).

Įšvada: *Oponentų argumentai nepagrindžia galimybės drausti įsitikinimus, kokie jie bebūtų. Tai daro mano tezė labiau tikėtina.*

II kelias

Oponentai: Sprendimo galia tam ir duota žmonėms (S), kad jie ja pasinaudotų (N). Žmogus iki šiol ja naudojosi (N) ir todėl istorijoje regime pažangą (“racionalių veiksmų persvarą”) (P).

Pastebite *hipotetinį silogizmą?*

$$\begin{array}{l} S \rightarrow N \\ N \rightarrow P \\ \hline S \rightarrow P \end{array}$$

Millio argumentas: *Pažangos sąlyga - ne bet koks naudojimas sprendimo galia, o tik kritiškas naudojimas - toks, kuris garantuoja galimybę aptikti ir ištaisyti savo klaidas (N turi būti pakeistas sąlyga K -kritiškas naudojimas sprendimo galia)*

Šį argumentą Millis paremia naudodamasis vyriausybės, priimančios sprendimus, ir žmogaus, kurio sprendimais paprastai pasitikima, analogija.

Įšvada: *Tik garantavę absoliučią įsitikinimų svarstymo laisvę (būdami atviri kritikai) galime tikėtis istorinės pažangos.*

Kitaip tariant: *Jei siekiame pažangos (gėrio), tai turime garantuoti įsitikinimų laisvę. Pastaroji išraiška pagal transpozicijos dėsnį yra lygiavertiška teiginiui Jei negarantuojame įsitikinimų laisvės (juos draudžiame), tai nepasiekiamo pažangos (gėrio), t.y. darome blogį.*

Tai ir yra tezė, kurią Millis norėjo įrodyti.

Jums beliko antroji dalis: nuoseklus šio teksto konspektas. Jame plačiau išdėstysite autoriaus argumentus, užrašysite pateiktus pavyzdžius. Tik neužmirškite palikti paraštes savo komentarams!

KNYGOS

FILOSOFIJOS ĮVADAS IR IŠVADOS

Įdomus klausimas: vardan ko yra rašomos recenzijos knygoms, o ypač tai keistai knygų rūšiai, vadinamai vadovėliais? Senais įdomiais laikais kurios nors srities vadovėlis būdavo vienas ir todėl - teisingas, būtinas ir nekritikuotinas. Perėjęs "glavlitus", ministerijas, komisijas ir kitus cenzorius - jis tiesiog būdavo toks, koks būdavo. Kaip likimas - norėti galima visko, bet yra taip, kaip yra, ir čia nieko nepakeisi, nepasirinksi ir todėl neverta kalbėti, kad galėtų būti geriau. Galėtų, bet nebus, taigi - ir negalėtų. Vadovėlis atsidėkodamas mielai atsakydavo į patį svarbiausią klausimą - "Kaip yra iš tikrųjų?"

Vėlesniais laikais - vadovėlio rašymas buvo pašaukimas, sielos judesys, auka ir graudulį keliantis patriotizmo aktas. Suprantama, kad ir tada kiekvienas vadovėlis buvo geras, mat net ir blogiausias iš jų griovė mūsų galvose pavojingą "vieno teisingo vadovėlio" idėją ir mūsų sąmonėje diegė nepriklausomybės, įvairovės ir laisvo apsisprendimo idėjas. Vadovėlių būdavo galima rinktis. Kaip ir anksčiau - kiekvienas vadovėlis žadėdavo atsakyti į tą patį klausimą "kaip yra iš tikrųjų" - ir tų "iš tikrųjų" būdavo tiek, kiek vadovėlių. Šiandieną jau galime garsiai pasvajoti: norime ne tik daug, bet ir gerų (vadovėlių, autorių). Ne mes kalti, kad ši frazė skamba, kaip atodūsis.

Kitas, ne mažiau įdomus klausimas: kodėl rašomi vadovėliai? Tikslių mokslų vadovėliuose dažnai galima išvelgti miniatiūrizuotas, autonomiškai egzistuojančias šių mokslų žinių sistemas. Kiekvienas mokslas ir kiekvienas atitinkančios disciplinos vadovėlis - tarytum uždaras pasaulis, pats sau pakankamas ir, deja, dažnai įdomus ir suprantamas tik pats sau (ir todėl - sau pats svarbiausias!). Filosofijos mokslo ir vadovėlio vieta galėtų būti truputį kitokia. Yra nuomonė, kad gamtos mokslus savo struktūra imituojuantis filosofijos vadovėlis yra tiesiog nesupratimas. Galima pabandyti tai pagrįsti A. Plėšnio vadovėlio *Filosofijos įvadas* pavyzdžiu.

Be abejonės, tai "moksliškas" ir todėl labai besirūpinantis skaitytojų reakcija vadovėlis. Problemos jame pateikiamos pakankamai aukštu, tradiciškai akademišku stiliumi.

Galima būtų įtarti, kad problemos jame pateikiamos "pozityviai". Ši sąvoka neatsitiktinė, nes ja galima išvengti "objektyvumo" sąvokos, kuri šiam dėstymo stiliui visiškai netinka. Filosofijos srovių ir krypčių problematika pateikiama tarytum "iš vidaus", sekant jų vidinę logiką. Bėda yra ta, kad autorius kiekvieną kartą tiesiog persikūnija į atpasakojamos teorijos autorius ir netgi prabyla tos teorijos stiliumi ir kalba. Tokia filosofinė pilvakalbystė sukelia daugiabalsio chaoso ir netgi protingo triukšmo išpūdį. Triukšmo, kuriame lyg ir galima išskirti girdėtus balsus, tačiau tai - nesusikalbantys ir nežinia ko vienon vieton susirinkę balsai. Balsai, kurie vienas kito neklauso ir negirdi. Sunku suvokti, kodėl šių dienų vadovėlio autorius staiga prabyla aukštu XX amžiaus pradžios religijos filosofijos stiliumi: "Pačia savo prigimtimi filosofija yra tarnaitė. Tai ir pašaukimas, ir pasmerkimas^{1/4}. Bet ar šitaip neiškraipoma tarnystės esmė, ar neprarandamas tarnystės gėris ir garbingumas?" (p.22-23). Ir toliau: "Sudrausminti filosofinį mąstymą, suteikti jam kryptį gali teologija." (p.23). Ir visa tai kalbama be jokio perspėjimo, be jokio meta-judėsio, iš esmės - be distancijos. Kitose vietose lygiai taip pat netikėtai ir grakščiai prabylama Kanto, Carnapo, Popperio balsu. Tiesiog tenka stebėtis autoriaus sugebėjimu kalbėti svetimu balsu, vis suabejojant, kuris iš jų yra tikrasis. Blogiausia, kad toks daugiabalsiškumas gali sukelti nemažos painiausios skaitančių moksleivių galvose. Distancija ir tvirtesnė, o gal net ir interpretuojanti autoriaus pozicija galėtų suteikti šiam tekstui logikos ir prasmės karkasą.

Sunku vertinti knygą, kurios įvade autorius grakščiai atsiriboja nuo savo kūrinio autorystės: "*Filosofijos įvadas* nėra originalus veikalas". Tiesa, toliau "nepaisant kai kurių [o faktiškai, visų - L. D.] skyrių kompiliatyvaus pobūdžio" kviečiama patikėti, kad "kiekvienas filosofijos įvadas atspindi autoriaus filosofinį apsisprendimą...". Filosofinis apsisprendimas, kaip žinia, yra nekritikuotinas. Gali kelti abejonų autoriaus apsisprendimas kompiliuojant remtis pasauliui nelabai žinomais ir ne itin originaliais mąstytojų veikalais (jei jau kompiliuoti - tai originalus). Tuo tarpu iš 62 pozicijų - 27 yra lietuvių autorių kūriniai (beveik 45%), savo ruožtu, dažnai

kalbantys “apie”, taigi - irgi kompiliuojantys. Bėda yra ta, kad kompiliatyvūs veikalai, šiaip tinkantys problemų dėstymui, visiškai netinka antrinėms kompiliacijoms - jose problemos neišvengiamai praranda semantinę turį ir teorinę gelmę ir, netekdamos gyvybingumo, netikėtai įgyja abstrakcijos lygį, nebepasiekiamą diskursui - tampa savotišku užšifruotu tekstu, kurio šifro raktas nežinomas. Tekstas įgyja nebe konspektų, o “konspektų konspektų” pavidalą: dauguma teiginių tiesiog pateikiami ir jau nebeeksplikuojami ir neargumentuojami. Nesuvaldžius kompiliuojamų veikalų skirtingo kalbos stiliaus ir nekoordinuojant problemų mastelio, atsitinka paradoksalūs dalykai: be konteksto neįmanoma suvokti, kaip laisvės problema pavirsta skyrybų ir vienišumo klausimu, kurių “aptarties” (štai vienintelis raktas-šifras-signalas!) autorius (bendra-autorius) nusprendžia nebeplėtoti. Gal tik atsivertus pačius P. Kuraičio ir A. Stocklio veikalus būtų įmanoma rekonstruoti beviltingai susipynusių nominalizmo, empirizmo, materializmo ir realizmo, racionalizmo, idealizmo sąvokų ir problemų kamuolį. Jei kompiliacijos nebeįmanoma iššifruoti be kompiliuojamų veikalų pagalbos - kompiliacijos tai nepuošia. Keistai, iškritusios iš konteksto (ir iš tikrųjų - “iškritusios”, nes kontekstas - tik sunkiai nuspėjamas), atrodo kai kurios analizuojamos problemos. Seniai praėjusių laikų polemine kova (su kuo, prieš ką?) alsuoja puslapiai, skirti dialektinio materializmo analizei, ypač “moderniam, moksliskam” įrodinėjimui, kad tai yra nefalsikuojama, todėl - nemokslinė teorija. Prisimenant tą patį neklystamumo argumentą, kurį komunizmo apologetai naudodavo savo teorijų “moksliskumui” pagrįsti - apima kažkoks beviltingumo ir bergždumo jausmas. Tikėtina, kad visa tai - dėl minėtųjų stiliaus ir mastelio disproporcijų, o tuo pačiu - dėl kompiliuojamų tekstų neįvaldyto, neįveikto provokuojančio pobūdžio. Tekstų kompiliacija nėra toks jau nepavojingas dalykas, čia reikia nemenkos teorinės distancijos.

Tačiau tai tik paviršinys, regimasis knygos sluoksnius. Įdomu, kaip atrodo gilesnieji, esmingesnieji, su filosofijos didaktika susiję knygos klodai. A. Plėšnio *Filosofijos įvado* moksliskumas reiškiasi ir tradiciniu tikslųjų mokslų ekstravertiškumu (o gal net ir technokratiškumu). Šios knygos žvilgsnis orientuotas į žinias ir žinojimą, dažnai igno-

ruojant patį žinių prasmės klausimą, kuris filosofijai yra kartais svarbesnis už pačias žinias. Tiksliesiems mokslams gal ir pakanka žavėti mus supančio pasaulio begalybe, gelme ir grožiu. “Žinios - tai jėga” - sako mokslas, dažnai nesirūpindamas žinių įprasminimo procesu. Dar daugiau, toks efektyvus gamtotos lozungas “Pamiršk save!”, siekdamas tiesos ir pasaulio įvaldymo, filosofinės didaktikos prasme lengvai pavirsta beprasmybe. “Atmink, kad esi!” - štai filosofijos intravertiškumo idėja, kurią filosofijos pradžiamoklyje vertėtų akcentuoti gal net labiau už žinių išoriškumą. Prieš stebintis išorinio pasaulio paslaptimis būtų gerai pastebėti savo paties buvimo ir mąstymo paslaptį. Galima pasvajoti apie filosofijos vadovėlių, kuris kvieštų mokinius atsigręžti savęsp, pastebėti save ir susidomėti savimi, kaip pažinimo subjektu ir objektu, ne mažiau vertingu, nei išorinės realybės gelmėmis. Ir atvirkščiai, lozungas “Pamiršk save. Siek objektyvių, nuo tavęs nepriklausančių žinių” - gali desubjektizuoti, paversti mokytinį objektu. Objektu, kuris tėra indas, kurį galima ir verta pripildyti žinių. Tokiu atveju filosofija tampa tik vienu iš tų pripildytojų - greta kitų mokslų. Ji tampa tokia pačia išorine mokytinio atžvilgiu jėga, kokia gali tapti žinios, nesušildytos vidine intencija ir todėl netapusios jo savastimi. Paradoksas, bet tokiu atveju švietimas tampa prievartine, institucionalizuota, pavergiančia jėga. Jėga, atimančia subjekto aktyvumą, suinteresuotumą ir atsakomybę ir reikalaujančia vieno: “Pamiršk save. Mokykis žinių”. Tuomet švietimas, kuris istoriškai atsiranda, kaip žmogaus išlaisvinimo idėja, pavirsta neprasmingų žinių privalomu įsisavinimu, taigi - jėga, pavergiančia, ar bent jau siekiančia pavergti žmogų. Mokymasis sustingsta “žinių įsisavinimo” pozoje, ir baisiai gaila, jei filosofija irgi pavirsta tokiu pačiu druskos stulpu, atsigręžusiu į praėjusią ir nuobodžiai kartojamą tikrovę. Gaila, jei filosofija savo vadovylyje, užuot atgręžusi žmogų į patį save, užuot padėjusi jam įprasminti žinias, irgi pavirsta tokia pačia “žinių sistema”. Tokiose “žinių sistemose” labiausiai pasiilgsti bent šešėlio abejonės, netikrumo preparuojančiame analitiniame žvilgsnyje, norisi galimybės dviprasmiškumo ir neapibrėžtumo būsenos, negalėjimo nevilties, žodžiu, to, kas paprastai vadinama gyvenimu ir gyvybe. Suprantama, kad tai “nemokslinės” ir juo labiau “nevado-

vėlinės” nuostatos. Tačiau arogantiškai atsikračius šių filosofavimo simptomų, jie atsigrįžta į mus pseudomokslinėmis grimasomis: pozityvus ir vienareikšmiškas (neproblemiškas) daugelio teorijų atpasakojimas pavirsta abejotina, neapbrėpiamai prieštaringa žinių seka. Neatsiskiriantys pasakotojo (autorius) ir teorijų autorių balsai skamba dviprasmiškai neapibrėžtai, o visa filosofijos idėjų istorija, netekusi įprasminimo šilumos, akcentuoja minčių ir principų prieštaringumą ir beprasmybę, ir todėl kelia tik nuobodulį ir neviltingumą. Sužinoti tai, kas jau seniai žinoma? Tai gal ir žinių sąvoka etimologiškai tereiškia tik tai, kad *žinios* visada yra *žinomos*? Ar ne panašiai, tik dar labiau beviltiškame kontekste atsiduria ir filosofijos teorijų idėjos? Idėjos be jų atsiradimo ir prasmės logikos. Žinios be prasmės, pamirštant, kad jų išiprasminimas, integravimas į kontekstą tėra vienintelis žinių įgijimo būdas. Prasmės ir autorių intencijos, deja, yra neperduodamos. Išiprasminti (arba ne) žinias tegali subjektas, kuris to nori ir kuris suvokia savo unikalų žinių įgijimo galimybę. Ir filosofijos vadovėlis čia galėtų būti dvasios vadovu ir draugu, o ne prievaizdu.

Sunku nutylėti neįsivaizduojamai atkarius ir atstumiančias iliustracijas. Biečia tikėtis, kad autorius čia niekuo dėtas - kaip visada, teksto autoriaus, ko gero, nebuvo atsiklausta arba į jo nesutikimą - numota ranka. Net ir pats tolerantiškiausias autorius turėtų numatyti, kad dalis skaitytojų, vien pažvelgę į iliustracijas, amžiams praras norą studijuoti filosofiją. Kažkokie robotizuoti, pseudofilosofiniai monstrai tyko jūsų kiekviename puslapyje. Kyla įtarimas, kad iliustracijų autorius šitaip išreiškė savo neapykantą kažkada studijuotai, greičiausiai - marksistinei filosofijai: ne veltui visos šios figūros geriausiu atveju atrodo nulipusios tiesiai nuo įžymiojo Vilniaus Žaliojo tilto. Iliustracijoms atliepia tekstą išmarginę semantiškai beprasmiškai logotipai. Neduokdie dailininkui būtų leista šitaip sužymėti kokio miesto viešąsias vietas. Kiltų nemenka painiava. Jau geriau tekste figūruotų kinietiški hieroglifai - pastarieji bent jau estetiškesni.

Pereinant prie konkretnės teksto analizės, tenka atskleisti, kaip įsivaizduoja vadovėlį ir jo funkcijas Šių Eilučių Autorius (toliau - ŠEA). Analizuodamas Albino Plėšnio vadovėlį *Filosofijos įvadas*, ŠEA norėtų pažvelgti, kaip

realizuojama klasikinė pedagoginė triada, kurią jis laiko privaloma kiekvienam vadovėliui (galima ginčytis, bet šias prielaidas, deja, kaip ir dera prielaidoms, ŠEA priima be jokio įrodymo ir argumentacijos). Taigi, pedagoginė prielaidų triada - vadovėlis turėtų:

- a) mokyti žinių,
- b) mokyti (kaip) mokytis,
- c) mokyti (kaip) mokyti kitus.

Suprantama, kad a) ir b) prielaidos skirtos mokiniams, o c) prielaida - mokytojams. Kol dar užjūrio šalių pavyzdžiu ne visi mūsų vadovėliai suskilo į atskiras “knygas mokiniams” ir “instrukcijas mokytojams”, visų šių funkcijų galima ieškoti ir viename vadovėlyje.

Taigi, kaip atrodo “žinių mokymo” aspektu A. Plėšnio *Filosofijos įvadas*? Iš pažiūros šis vadovėlis atrodo labai sveikai minimalistinis. Šiek tiek detaliau yra aptariamasi tik 18-kos filosofų pažiūros. “Vadovėlis neperkeltas filosofijos istorijos ir teorijos žiniomis”, - galėtume laimingai atsidusti drauge su visais vidurinių mokyklų filosofijos mokytojais. Deja, teksto taupymo sąskaita prarandamas ir kontekstas. Dažnai įvairių filosofų pažiūros atrodo, kaip savotiški *digest*'ai - jau “suvirškinti” ir todėl antrą kartą nevalgomi dalykai. Filosofai bei jų teorijos vadovėlyje pasirodo ir išnyksta nesuvokiama autoriaus valia - lyg marionėčių teatre, geriausiu atveju, kad pailiuotų vieną ar kitą autoriaus (meta-autoriaus) teiginį ar mintį. Blogiausia, kad teorijos netenka jokios savarankiškos prasmės ir egzistencijos. Bet tada prasmės neturi ir paties autoriaus kompiliacijos.

Ir čia išaiškėja vienas visų tokio tipo vadovėlių conceptualus trūkumas. Lengviausia ir aiškiausia kompiliatyvaus pobūdžio vadovėliui sukurti kontekstą - spausdinant originalių autorių veikalų ištraukas. Tokio tipo vadovėlius turi lydėti chrestomatijos arba bent jau ženklios aptariamų kūrinių ištraukos. Vadovėlio subtekstams antrinantis originalūs tekstai sukuria būtiną filosofijai (o ir bet kuriam mąstymui) kontekstą ir bent jau interpretacijos galimybę. Ne veltui Vakaruose tokie populiarūs yra vadovėliai - chrestomatijos. Ir tai ne vien tradicijos, bet ir koncepcijos dalykas.

Žvelgiant kritiškai žvilgsniu į vadovėlio “mokslinį aparatą”, galima pastebėti, kad jau minėtus aštuoniolika autorių pristatančiam skyreliui (“Apie filosofus”) antrina 197-ų sąvokų žodynėlis, iš kurių 16 sąvokų yra

nuorodos į kitas sąvokas. Čia ŠEA smarkiai pasigedo adekvataus semantinio, struktūrinio sąvokas koordinuojančio principo. Štai kai kurios "S" raide prasidedančios sąvokos: Sąžinė, Semiotika, Socialdemokratija. Nieko baisaus, jei sąvokos būtų aiškinamos čia pat, puslapio išnašose. Tuo tarpu **sisteminis** žodynėlis privalėtų turėti **sistemą!** Ir dar: vidurinių mokyklų moksleiviams kai kurie apibrėžimai per daug sudėtingi, pavyzdžiui: "Tiesa - filosofijoje vadinama transcendentinė sąvoka, reiškianti aktualiai svarstomos būties atitikimą idealiajam jos tipui, kuris išreiškia daikto esmę" (p. 267). Pasigesti galima netgi elementaraus kalbos skaidrumo - bent jau ŠEA yra įpratęs, kad apibrėžiamos sąvokos būtų reiškiamos vardininko, o ne painaus įnagininko linksniu. Redaktoriaus ranka galėjo būti tvirtesnė, taisant knygos rankraštį.

Ar tik ne graikų kalbos mokėjimas (būtent - mokėjimas, o ne kalbos jausmas, intuicija) bus sutrukęs autoriui skaidriau apibrėžti kai kurias sąvokas (pavyzdžiui, *kosmos*). Dažnai bandoma nusakyti viską, ką ši sąvoka **galėtų** reikšti, tuo aukojant aiškumą vardan turinio pilnumo. ŠEA yra girdėjęs amerikiečius kalbant apie lietuvių-anglų kalbų žodyną: "Taip, šis žodis galėtų turėti tokią reikšmę, bet neturi ir niekada neturėjo".

Deja, rimtomis ligomis serga ir knygos pabaigoje esanti Rodyklė. Bėda yra ta, kad Rodyklė rodo tik į tas pačias knygos parašėse išskirtas sąvokas, kurios beveik neaiškinamos atitinkamose teksto vietose. Kitaip sakant, Rodyklė dažnai rodo, kad ši sąvoka tekste yra pavartota - ir tiek! Sąvokos dažnai tik paminėtos ir tekstas jų visai nepaaiškina. Spręskite patys. Štai pirmoji Rodyklės sąvoka: *Abejingumas*. 167- amė puslapyje randame ties šia sąvoka tokį tekstą: "Išminčius stoikui yra tas, kuris viskam abejingas, išskyrus dorybę. Jis abejingas aistroms, atitraukiančioms jį nuo teisingo sprendimo, abejingas skausmui, džiaugsmui, laimei ir rūpesčiams." Jei būtų jo valia, ŠEA šią vietą pažymėtų rodykle "Stoikai". O jeigu ja pažymime: *Abejingumas*, tai galime taip pat sėkmingai nurodyti - Skausmas, Džiaugsmas, Laimė ir gausybę kitų. 16 -amė puslapyje nuoroda - *Taisyklingas mąstymas* - tekste "ekspliciuojama" taip: "Todėl filosofijai rūpi ir taisyklingo mąstymo dalykai".

Sunku nutylėti ir kitas, ypatingai neskaidrias o gal ir klaidinančias teksto vietas. Galima

būtų tolerantiškai nukęsti liberalizmo definiciją, kurioje puikiausiai telpa konservatizmas, kaip liberalizmo atmaina (pirmoji "atmaina" - pats liberalizmas(!), trečioji - "socialdemokratija, vadinama socializmu" (p.231). Tik kaip tada suderinti šiuos apibrėžimus: 233 puslapyje esantį apibrėžimą, kad "pasak liberalų nuosavybė turi būti individuali", o liberalai-socialdemokratai" pasisako už ribotą nuosavybės teisę" (p.239), tuo tarpu "konservatoriai-liberalai" (koks terminas!) pripažįsta, kad "Nuosavybės teisė turi būti ne tik individuali, bet ir bendruomeniška" (p.231). Apibrėžimai gali viską, bet žmonės - ne viską pajėgia suprasti. Matyt, kažkur šlubuoja definicijų ir klasifikacijų logika. Užkliūva ir teiginiai, kur liberalai, anot vadovėlio autoriaus, ypatingą dėmesį skiria valstybei - "valstybė pirmiausia turi būti demokratinė" (p.233), o "bendrajai viešosios politikos taisykle liberalai laiko *laisser fair*" (p.234). Suprantama, kad visi šie teiginiai pateikiami be jokių paaiškinimų ir pagrindimų. Ypatingai sunkiai suprantami kad ir tokie teiginiai apie liberalizmo "atmainą"-socializmą, kuris "pasisako už ribotą nuosavybės teisę, reguliuojamos rinkos ekonomiką 1/4" (p.239). Perskaitęs tokį pasąžą, kiekvienas įgyja moralinę teisę ir mokslinį pagrindą pasivadinti kuo tik nori - konservatoriumi ar liberalu.

Pažvelkime, kaipgi atrodo antroji vadovėlio funkcija - **mokyti mokyti**. Atrodo, kad iš šio vadovėlio yra pašalinta viskas, kas "nereikalinga". Kas belieka mokiniui? - mokyti viską mintinai. Skyrių pabaigoje esantys klausimai kelia įtarimą savo konstrukcija ir klausiamaisiais žodžiais, reikalaujančiais vienareikšmiško atsakymo ar dar paprasčiau - surasti, pabraukti ar perrašyti atitinkamą sakinį. Vyrauja klausiamieji žodžiai: **kas, kaip, ką, kokie** ir visiškai nesutinkame: **ar tikrai, gal, nejaugi, kodėl**. Taip ir vyksta knygos ir skaitytojo dialogas: Kas? - Tas. Kokie? - Tokie. Būdingas pavyzdys: "Kas būdinga Sokrato etikai?" (p.155). "Sokrato etika ištiesi intelektualai" (p.154). Ir viskas aišku. Idealiu atveju (leiskit pasvajoti) filosofijos vadovėlis turėtų atlikti vieną pagrindinę misiją - mokyti mąstyti. Išaiškinti jaunam žmogui, kad niekas nieko išmokyti negali, kad kas nors ko nors gali išmokyti tik pats. Už tave, vietoj tavęs niekas nieko negali padaryti. Vadovėlis gali siūlytis padėti. Skatinti ieškoti naujų žinių įgijimo būdų. Šios knygos mokslinis - metodinis

aparatas tokio pobūdžio veiklos neskatina.

Mokytojams skirtos **mokyti (kaip) mokyti** funkcijos vadovėlis irgi neatlieka. Yra būdas instrukcijas mokytojui “paslėpti” atskiroje knygoje (“metodinėje priemonėje”). Galima būtų mokymosi ir mokymo principus atskleisti pačioje žinių sistemoje. Taip norėtųsi knygoje surasti tegu ir psychologizuotus, suprantamus studijavimo principus, kurie atsiskleistų tekste ir už teksto esančiuose loginiuose, psichologiniuose, semantiniuose uždaviniuose, tezauruose, integruotuose (istorijos-kultūros-

etikos) žinių blokuose, organizuotuose pagal suvokiamus, savime tekste atsiskleidžiančius principus. Visiškai nebūtina mokymo sistemą pateikti, kaip iracionalų ir nesuvokiamai neišvengiamą fatumą.

Baigdami grįžkime prie klausimo: kam buvo rašoma ši recenzija? ŠEA linkęs manyti, kad vardan kitų - būsimų, dar sėkmingesnių knygų. Skatinančių ne tik žinių, bet ir mąstymo alkį. Skatinančių ir ugdančių išminties meilę.

Liutauras Degėsys

MŪSŲ AUTORIAI

- Dr. Marius Povilas Šaulauskas** - Vilniaus universiteto docentas, Filosofijos istorijos ir logikos katedros vedėjas.
- Bak. Vaida Navickienė** - Vilniaus universiteto sociologijos magistrantė.
- Dr. Jūratė Baranova** - Vilniaus pedagoginio universiteto docentė.
- Bak. Nerijus Šepetys** - Vilniaus universiteto istorijos magistrantas.
- Mag. Lilija Duoblienė** - Vilniaus universiteto edukologijos doktorantė, Vilniaus tikslųjų ir gamtos mokslų licėjaus mokytoja.
- Dr. Rita Šerpytė** - Vilniaus pedagoginio universiteto docentė.
- Dr. Nijolė Lomanienė** - Vilniaus pedagoginio universiteto docentė.
- Dr. Liutauras Degėsys** - Vilniaus pedagoginio universiteto docentas.

ISSN 1392-0766

ŽMOGUS IR VISUOMENĖ 4'96

Straipsnių rinkinys

Tir. 200 egz. Sp. 1. 3,75. Užsak. Nr. 57.

Išleido VPU Filosofijos katedra.

Maketavo ir spausdino VPU leidykla.

Kaina sutartinė.