

VILNIAUS PEDAGOGINIS UNIVERSITETAS
KULTŪROS, FILOSOFIJOS IR MENO INSTITUTAS

Dalia Marija STANČIENĖ

**Metafizinio pažinimo raida
Prancūzijoje**
(XII–XIII ir XVII–XVIII amžiai)

Habilitacijos procedūrai teikiamų mokslo darbų apžvalga
Humanitariniai mokslai, filosofija (01 H)



Vilnius, 2004

UDK 11(44)(09)
St45

ISBN 9955-516-79-8

© Vilniaus pedagoginis universitetas, 2004

TURINYS

I. PRATARMĖ	4
1. Darbo aktualumas	4
2. Temos naujumas	5
3. Darbo tikslas, uždaviniai, tyrimo metodai	7
II. REZULTATAI IR JŲ APTARIMAS	9
1. Universalijų problema. Petras Abelaras	9
2. Tomo Akviniečio metafizinė sistema. Transcendentalijos	12
3. Malebranche'o tiesos pažinimo metodas	17
4. Rousseau metodas Aukščiausiai Būčiai pažinti	25
5. Baigiamosios pastabos. Metafizinio pažinimo transformacijos šiurpalaikinėje fenomenologijoje	31
III. APŽVEGIAMŲ HABILITACIJOS PROCEDŪRAI TEIKIAMŲ MOKSLO DARBŲ SĄRAŠAS	33

I. PRATARMĖ

1. Darbo aktualumas

Lietuvoje metafizinio pažinimo problema nagrinėta (J. Girnius, R. Plečkaitis, A. Šliogeris, A. Sverdiolas ir kt.) laikantis vokiškosios, ypač pokantiinės, tradicijos. Metafizinis pažinimas – tai į pirmąjį tikrovės pradą ir giliausią pamatą – į esatį (būtį) – nukreipta pažintinė veikla, kurios prancūziškoji kryptis Lietuvoje yra mažai tyrinėta. Šiame darbe metafizinio pažinimo ištakos atskleidžiamos per Petro Abelaro diskusiją universalijų klausimu, Tomo Akviniečio transcendentalijų teoriją, N. Malebranche'o tiesos pažinimo metodą ir J. Rousseau metodą Aukščiausiai Būčiai pažinti. Tyrinėjamos problemos atskleidimas per pagrindines metafizikos sąvokas ir jų autorius leido naujai įvertinti istorinio tęstinumo filosofijoje aktualumą. Šių dienų filosofijoje po M. Heideggerio „ontologinio posūkio“, įtvirtinusio Vakarų metafizinės tradicijos permąstymą, ypatingai svarbu šiuolaikiniais tyrimo metodais sugrįžti prie jos istorinių ištakų. Šiandien filosofų diskusijose vis dažniau kalbama apie postmodernistinį mąstymą ir metafiziką, kontempliaciją ir transcendenciją, apie būtį ir jos pažinimą, apie tikrovę ir fikciją. Todėl šios temos mus gražina į *būties tiesos* pažinimo istoriją, permąstant ir vertinant nerealiizuotas pažinimo galimybes, kurios padės žmogui ne tik mąstyti, bet ir pajusti tikrovę, paprasčiausiai *būti* joje.

Prancūziškojo metafizinio pažinimo raidos tyrimas atveria lietuviškoje filosofijoje naujus aspektus, leidžiančius giliau įvertinti metafizikos ir mokslo santykio bei sąveikos problemą. XIII ir XVII amžiai filosofijoje yra svarbūs kaip didžiųjų sistemų laikotarpiai, bandantys metafizines problemas susieti su mokslo tyrimais, aprėpiant ir gamtą, ir Dievą. Popiežius Grigalius IX (1227–1241) 1234 m. paskelbė bulę¹, kurioje apibrėžiamos Paryžiaus ir Bolonės universitetų teisės. Paryžiaus universitetas įvardijamas, kaip vienas iš svarbiausių Šventojo Sosto universitetų, kuris pasirenkamas kaip bazė steigiant Europoje vieną iš stipriausių teologijos studijų centrų. Jame 1256–1257, 1269–1272 metais dėstė Tomas Akviniėtis, labiausiai nusipelnęs teocentri-

¹ Battista Mondin. *Dizionario enciclopedico dei papi. Storia e insegnamenti*. – Roma: Citta Nuova Editrice, 1995, p. 215.

nei pažinimo teorijai, lėmusiai krikščioniškojo aristotelizmo atsiradimą². Jo pirmtakas, vienas iš scholastinės metodologijos kūrėjų Petras Abelaras, XII amžiuje turėjęs Paryžiuje savo mokyklą, dialektiniu metodu bandė sutaikyti Aristotelį ir Platoną, protu suprasti tikėjimo tiesas. Vadinasi grįžtant prie metafizinės epistemologijos ištakų Abelaras ir Akvinietis yra svarbūs ir dėl pamatinių scholastinės metafizikos sąvokų suformavimo ir įvedimo, pvz., esmė ir esinys (*essentia et ens*), substancija ir akcidenacija, forma ir materija, visuotinė ir atskirybė, subjektas ir objektas ir kt., prie kurių grįžtama XVII a., apie kurias kalba XX ir XXI amžiaus filosofai M. Heideggeris, L. Wittgensteinas, H. Gadameris, E. Levinas, J. Derrida ir kt.

XVII amžius Europos filosofijos istorijoje apibūdinamas kaip klasikinis racionalizmo amžius, t.y. filosofinės doktrinos buvo konstruojamos tvirtais dedukcinės epistemologijos pagrindais, leidžiančiais naujai spręsti didžiąsias XIII amžiaus metafizines problemas. XVII a. garsiausi metafizinių sistemų kūrėjai buvo R. Descartes'as, B. Pascalis, N. Malebranche'as, G. W. Leibnizas. Savo darbe apsiribojome prancūzų mąstytojo Malebranche'o pažinimo teorija, nes būtent jo koncepcija turėjo įtakos Rousseau filosofijai. Rousseau pažinimo metodas rodo XVII a. klasikinio racionalizmo *saulėlydį*, todėl šis autorius pasirinktas nagrinėjamos temos užbaigai.

2. Temos naujumas

Pirmąją filosofiją, arba pirmųjų principų ir priešasčių pažinimą, kuris vėliau paplito metafizikos vardu, jos kūrėjas Aristotelis apibrėžė kaip žinojimą apie „*esinį kaip esantį – kas jis yra, ir jam priklausančius atributus, kurie jam priklauso kaip esančiajam*“ (Aristotelis, *Metafizika*, VI, 1026 a 30)³. Remiantis šiuo apibrėžimu ir vėlesniais filosofinio mąstymo (Akvinietis, Heideggeris) pasiekimais galima teigti, kad metafizinis pažinimas yra fundamentalių, būtinų ir visuotinių esaties atributų pažinimas. Metafizinis mąstymas, pasak šiuolaikinio vokiečių filosofo P. Sloterdijko, išlieka ir tada, kai didžiosios sis-

² Apie krikščioniškąjį aristotelizmą Vilniaus universitete, paskelbtas straipsnis Budapešto universiteto žurnale „*Verbum*“. Žr. habilitacijos procedūrai nurodytą straipsnių užsienio recenzuojamuose žurnaluose sąrašą nr. 1.

³ Aristotle. *Metaphysica*. // The Basic Works of Aristotle. – New York: Random House, 1941, p. 779.

temos sugriūva⁴. Kiek anksčiau vokiečių filosofas Heideggeris, interpretuodamas metafizikos kritiko F. Nietzsche's žodžius apie *Dievo mirtį*, rašo, kad jį išreiškia ir metafizikos, arba platoniškosios Vakarų filosofijos, pabaiga⁵. A. Sverdiolas, aptardamas M. Heideggerio mąstymą, teigia, kad „Heideggeris, galima sakyti, savaip seka Nietzsche'ę ir siekia sukurti ‚laikinybės‘ ar ‚baigtybės‘ metafiziką“⁶. Panašiai mąsto ir J. Habermasas tvirtindamas, kad Heideggeris, norėdamas pereiti į postmodernybės mąstymą, turėjo įveikti metafiziką iš vidaus⁷.

Prancūzų mąstytojui, dekonstrukcijos pradininkui J. Derridai, metafizika išsaugoja savo pirminę etimologinę prasmę, tai, kas eina *po fizikos*, ir jos tyrinėjimo sritis yra priešingybės (*metafizinė esatis*), pvz., kūnas-siela, daiktas-idėja, reiškinys-esmė ir kt., kur pirmenybė teikiama *nefiziniam*, t.y. dvasiniam, idėjiniam, universaliai pradui. Metafizika yra pagrindinis Derridos dekonstrukcijos objektas, t.y. siekis išskirti prieštaravimus, glūdinčius tarp skirtingų to paties termino reikšmių, kad jais papildydamas šias *metafizines esatis* jas dekonstruotų ir naujai permąstytų kitame kontekste. Analizuodamas šiuos papildymus „*Gramatologijoje*“⁸, Derrida teigia, kad filosofinę ženklo ir rašymo teoriją jis gali geriausiai pademonstruoti Rousseau samprotavimais apie kalbos kilmę. Rašymas, pasak Rousseau, eidamas po ištarto žodžio, t.y. kalbinio ženklo, kuris yra *daikto ženklas*, yra jau ženklo ženklas. „*Rousseau pasmerkia raštą kaip esaties sugriovimą ir kaip kalbos ligą*“⁹, tačiau kartu, rašo Derrida, Rousseau tvirtina, kad raštas yra priemonė valdyti visą tą *esatį*, kuri išslydo iš kalbos. Vienas sąvokas Rousseau skiria ontinei, kitas – transcendentinei esačiai apibūdinti.

Kalbos ir būties santykį labai vaizdžiai apibūdina A. Šliogeris, pavadindamas *kalbą būties giljotina*: „*Tik ten, kur kalbos nėra, išsiskleidžia transcendentijos fenomeno pilnatvė. Šiuo požiūriu daiktai pranašesni už žmogų, ir*

⁴ Peter Sloterdijk. *Ciniškojo proto kritika*. – Vilnius: Alma littera, 1999, p.: 60–61.

⁵ Martynas Heidegeris. *Nyčės žodis „Dievas mirė“*. // M. Heidegeris. *Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1992, p. 174.

⁶ Arūnas Sverdiolas. *Steigtis ir sauga*. – Vilnius: Baltos lankos, 1996, p. 221.

⁷ Jürgen Habermas. *Modernybės filosofinis diskursas*. – Vilnius: Alma littera, 2002, p. 151.

⁸ Jacques Derrida. *De la grammatologie*. – Paris: Minuit, 1967

⁹ *Ten pat*, p. 204

tik daiktams, ir ypač daiktams, žmogus turi būti dėkingas už transcendencijos atvertį¹⁰.

Kalbant apie metafizikos įveikimo galimybes šiandien, dažniausiai yra diskutuojama, „žvelgiant iš postmoderniojo filosofavimo pozicijų, pabrėžiant dekonstrukcijos radikalumą metafizinių ‚liekanų‘ Heideggerio kūryboje atžvilgiu“¹¹. Heideggerio traukos jėga, pasak vokiečių filosofo R. Safransio, yra „susijusi su faktu, kad jis iš naujo iškėlė senuosius filosofijos klausimus. Turiu galvoje tai, ką pats Heideggeris vadina ‚klausimu apie būtį‘“¹². Išskyta naujai interpretuojamas subjekto ir tikrovės santykis per daiktiškumą, ypač objektais verčiant ne tik subjektą supantį pasaulį, bet ir patį subjektą. Neveltui prancūzų mąstytojas J. Baudrillard'as „kamuojamas tikrosios tikrovės ilgesio“¹³, kaip metaforiškai jį apibūdino G. Vattimo, rašo, kad prasmės pakeitimas ženklų gali būti naudojamas visose sistemose, t.y. tapti tikrovės modeliu, o jo pagalba gaminamas simuliakras, kuris niekada nebus iškeičiamas į tikrovę. Simuliakrų erdvėje „nebėra Dievo, atpažįstančio saviškius, nebėra Paskutiniojo Teismo, atskirsiančio klaidinga nuo teisingo, tikrovę nuo jos dirbtinio prisikėlimo, nes viskas jau mirę ir prisikėlę iš anksto“¹⁴.

3. Darbo tikslas, uždaviniai, tyrimo metodai

TIKSLAS

Išanalizuoti metafizinio pažinimo vystymosi ypatumus Prancūzijoje didžiųjų sistemų laikotarpiams ir parodyti istorinį tęstinumą šiuolaikinėje fenomenologijoje.

UŽDAVINIAI

1. Apibūdinti Abelaro universalijų sampratą.
2. Atskleisti Tomo Akviniečio transcendentalijų teoriją.
3. Parodyti Malebranche'o tiesos pažinimo metodą.

¹⁰ Arvydas Šliogeris. *Transcendencijos tyla*. – Vilnius: Pradai, 1996, p.604.

¹¹ Vytautas Rubavičius. *Postmodernusis diskursas: filosofinė hermeneutika, dekonstrukcija, menas*. – Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2003, p. 21.

¹² *Drąsa būti nenuosekliam. Pašnekesys su Rüdigeriu Safranskiu*. //Ger Groot. *Dvi sielos*. – Vilnius: Aidai, 2004, p. 127.

¹³ Ger Groot. *Dvi sielos*. – Vilnius: Aidai, 2004, p. 175.

¹⁴ Jean Baudrillard. *Simuliakrai ir simuliacija*. – Vilnius: Baltos lankos, 2002, p. 13.

4. Atskleisti Rousseau metodą Aukščiausiai Būčiai pažinti.
5. Parodyti deridiškąją redukciją Abelaro *ženklų teorijos* ir Rousseau *jaučiančio mąstymo (sensible cogito)* į paprastą *balso skambėjimą (flatus vocis)*.
6. Išryškinti Husserlio, Heideggerio, Akviniečio teorijų apie *būtį kam nors, būti savaime* istorinį tęstinumą transcendentalinėje fenomenologijoje.

TYRIMO METODAI

Tyrimas atliekamas interpretaciniu ir lyginamuoju tekstų nagrinėjimo metodu. Integraliniu metodu išskiriamos pagrindinės metafizinio pažinimo sąvokos. Tipologiniu ir rekonstrukciniu metodais grupuojami ir modeliuojami skirtingi diskursai. Tekstų istorinė refleksija ir hermeneutinė analizė tirama chronologine tvarka.

II. REZULTATAI IR JŲ APTARIMAS

1. Universalijų problema. Petras Abelaras

Tema tiriama septyniuose mokslo straipsniuose, nurodytuose habilitacijos procedūrai teikiamų darbų sąrašė: nr. 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14.

Apžvalgos pratarmėje nurodyta Derridos filosofinė ženklo ir rašymo samprata bei Rousseau ištarto žodžio ir kalbinio ženklo santykio atitiktis esąčiai mus gražina į XII a., į metafizinį ginčą dėl sąvokas atitinkančių objektų prigimties. Tuo laikotarpiu buvo ginčijamasi, *ar tikrovė susideda tik iš konkrečių esinių, ar dar yra bendrų ir abstrakčių esinių?* Šis klausimas paskatino svarstyti pagrindines metafizikos ir epistemologijos problemas, susijusias su esaties ir pažinimo prigimtimi. Ginče dėl bendrųjų objektų arba universalijų ypatingas vaidmuo atiteko Abelarui, prisilaikiusiam nuosaikiojo realizmo pozicijos. Polemikoje labiausiai pasižymėjo pirmasis Abelaro mokytojas vienuolis Jonas Roscelinas, atstovaujantis nominalizmui, ir realizmo atstovas vyskupas Vilhelmas Šampietis, kuris Paryžiuje kurį laiką buvo Abelaro mokytoju. Ginče dėl universalijų iš pradžių Abelaras laikėsi savo pirmojo mokytojo Roscelino pozicijos, kad „*suvokdami universalijas, mes naudojames vardais; realybė yra atskirybė*“¹. Priešingai Roscelinui, Vilhelmas Šampietis² siūlė realistinį sprendimą: *universalijos apima ir konkrečią realybę*. Anot Šampiečio, esmė (tai, kas daro, jog kiekviena esybė yra tokia, kokia yra) yra bendra visoms tos pačios rūšies esybėms. Visų tai pačiai rūšiai priklausančių individų skirtingybes galima paaiškinti per jų bendros esmės akcidenčias („nukrypimus“), sukuriantias „formų“ įvairovę. Kaip tik dėl realios esmės universaliją nurodantis vardas nurodo objektyvią realybę.

Abelaras griežtai atmetė šią Šampiečio nuostatą ir pateikė daugybę argumentų: „*konkrečiai substancinei realybei turėtų būti būdingos priešingos savybės, pavyzdžiui, esmei „gyvūnas“ vienu metu protas turėtų būti ir būdingas (žmogaus atveju), ir nebūdingas (primityvaus gyvūno atveju)*“³. Abelaro

¹ Jean Jolivet. *Abélard ou la philosophie dans le langage*. – Fribourg : Universitaires Fribourg Suisse, 1994, p. 62.

² Etienne Gilson. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 154.

³ Pierre Abélard. *Gloses sur Porphyre de la Logica Ingredientibus II* Jean Jolivet. *Abélard...*, p. 129.

argumentai privertė Vilhelmą Šampietį ir kitus realistus kiek pakoreguoti savo doktriną. Jie atsisakė idėjos, kad universali esmė yra visų akcidencijų pagrindas, ir ėmė teigti, kad esmė nors ir būdinga individams, pastarieji patys nėra bendrosios esmės atsitiktinybės akcidencijos. Individai yra panašūs, ir kaip tik panašumas, „bendrybė“ yra sąvokos objektyvumo pagrindas. Abelaro šis požiūris neįtikino. Jis išskėlė klausimą: „*kuo pagrįstas tas panašumas*“?⁴ Abelaras svarsto, kad galbūt panašumas – tai *tiesiog* pats buvimo kartu faktas, priklausymas tai pačiai grupei dėl bendro vardo. Tačiau, jeigu universalijai sukurti užtenka sujungti individualias esybes į grupę ir duoti joms pavadinimą, tada universalijų, giminių ir rūšių skaičius yra begalinis ir tarp jų nėra jokios objektyvios hierarchijos, nes jų egzistavimą lemia laisvai pasirinktas pavadinimas. Abelaras, kaip ir dauguma viduramžių mąstytojų, kaip ir Porfirijus, laikėsi nuomonės, kad esybių klasifikacija turi objektyvią vertę, kad egzistuoja giminių ir rūšių hierarchija. Kita vertus, galima sakyti, jog kiekvienas individas gali būti traktuojamas dvejopai: pirmiausia pagal tai, kuo jis skiriasi nuo bet kurio nors kito individo, po to – pagal tai, kuo jis nesiskiria. Pirmuoju atveju Sokratas yra minties objektas, antruoju – žmogus apskritai, o tai ir yra universalija. Abelaras nurodo, jog toks problemos sprendimas reiškia, kad kiekvienas individas, be jam vienam būdingų savybių, turi ir tokių, kurios bendros kitiems individams. Tačiau taip nėra. Kiekvienas daiktas yra ypatingas, jokia vieno individo savybė nėra būdinga kitam. Argi galima kalbėti apie universalų tikslą, kai keletas individų randa bendrą sąlyčio tašką? Ir kur yra tas bendras taškas? – klausia Abelaras. Jis negali būti nė vienoje konkrečioje esybėje, nes visos ypatingos visumos savybės yra ypatingos. Jeigu tas taškas yra išorinis, tai tam, kad jis būtų bendras visiems individams ir juos sujungtų, reikėtų dar vieno taško, jungiančio pirmąjį su tais kitais individualiais, ir t. t...⁵ Taigi, pasak Abelaro, realizmui pritarti negalima, nes universalijos negali glūdėti daiktuose. Jos gali būti tik varduose (*vox* arba *nomen*, arba *sermo*)⁶. Tačiau tai nereiškia, kad Abelaras grįžta prie Roscelino nominalizmo. Jis atsisakė Roscelino požiūrio teigdamas, kad žodis kaip liežuvio ir oro judesys arba ženklas pergamente yra konkreti

⁴ Ten pat, p. 131.

⁵ Ten pat, p. 132.

⁶ Ten pat, p. 125.

realybė, neturinti nieko bendro su universalija. Abelaras žodį supranta dar plačiau. Žodis nėra paprasta fizinė realybė. Abelaras aiškiai tai pasako: „*Ne daiktas suteikia žodžiui jo reikšmę*“⁷. Vadinasi, žodžio reikšmė tam tikra prasme turi glūdėti pačiame žodyje, ji turi būti aktualizuojama kalbėjimo, tai yra daiktų įvardijimo akto, metu. Tas aktas, Abelaro teigimu, yra predikavimo aktas: universalija yra „*tai, kieno prigimtis yra priskiriama keliems*“⁸. Kitaip tariant, Abelaras mano, jog pasauliui atsiveriantis protas suvokia tą pasaulį kaip svetimą realybę, kurią reikia įvaldyti ją įvardijant, tai yra atsakant į klausimą „*Kas tai yra?*“ Erdvėje, atsiveriančioje tarp dviejų polių – įvardijančio proto ir išorinės realybės, – egzistuoja esybės, kurioms būdingas tas pats egzistavimo būdas, ta pati „padėtis“ (*status*). Būtent šioms esybėms būdinga universali žodžio reikšmė. „Sąlyčio taškas“ nėra daiktų grupė, bet faktas, jog predikatą konstruojančiam protui jų egzistencija yra panaši. Įvardijimas – tai nei su vardu, nei su daiktu nesusijusio proto aktas, kurio metu sujungiami bendrą „sąlyčio tašką“ turintys daiktai. Kiekvieną kartą išgirdus tą vardą protas atpažins tą aktą – tai ir yra žodžio prasmė. Vis dėlto Abelaras nepaaiškino, koku būdu daiktai įgyja tą bendrą sąlyčio tašką. Galime tik daryti prielaidą, jog, matyt, esant tam tikram dėmesio sutelktumo ir mąstymo intensyvumo lygiui, protas pradeda atspindėti objektyvią daiktų hierarchiją. Abelaras labai sumaniai nurodė problemą ir kritikavo blogus sprendimus, bet pats savo sprendimo iš esmės nepasiūlė.

Abelaro logika buvo veiksminga, giliamintiška ir filosofiška. Tačiau tuoj po jo mirties Vakarų pasaulį per arabus pasiekė visi Aristotelio logikos ir metafizikos raštai su Averojaus komentarais, ir Abelaras buvo pamirštas. Kaip teigia Abelaro darbų tyrėjas prancūzų mokslininkas Jean Jolivet, „*šis iškilus mąstytojas sukūrė nuostabią ir gilią doktriną, pastūmėjusią mąstymą į priekį*“⁹.

⁷ Ten pat, p. 125.

⁸ Pierre Abélard. *Gloses sur Porphyre de la Logica Nostrorum* // Jean Jolivet. *Abélard...*, p. 138.

⁹ Jean Jolivet. *Abélard...*, p. 108.

2. Tomo Akviniečio metafizinė sistema. Transcendentalijos

Tomo Akviniečio sistema tyrinėjama trylikoje mokslo straipsnių, nurodytuose habilitacijos procedūrai teikiamų darbų sąrašė: nr. 1, 2, 6, 7, 15, 17, užsienio žurnaluose: nr. 2, 5, 6, ir recenzuojamuose mokslo leidiniuose: nr. 1, 3, 4, 5.

Aristotelio filosofijos įsiskverbimas į lotynų pasaulį XIII amžiuje radikaliai pakeitė Vakarų kultūrą. Dabar buvo galima tiesiogiai susipažinti ir su tais Aristotelio raštais, kurie anksčiau buvo prieinami tik iš arabų vertimų ir komentarų. Dar jaunystėje susipažinęs su Aristotelio veikalais, Tomas Akvinietis tampa jo šalininku ir, derindamas pastarojo mintis su Apreiškimu ir Bažnyčios poreikiais, sukuria naują krikščioniškosios filosofijos modelį.

Metafizika, pasak Akviniečio, yra esaties tyrimas, nustatantis, kad pirmoji esaties priežastis yra Dievas, todėl metafizinių tyrimų tvarka yra filosofinė, o ne teologinė. Tai vienas iš svarbiausių Akviniečio filosofijos akcentų, pabrėžiantis, kad ji yra esaties filosofija. Traktatuose „*Apie esinį ir esmę*“ (sk.1) ir „*Apie tiesą*“ (kl.1, art.1)¹⁰ Akvinietis rašo, kad *pirminis* esaties kaip juslėmis pagaunamų esinių suvokimas yra tai, ką intelektas atranda pirmiausia. Jis būdingas visiems žmonėms ir visas tolesnis pažinimas juo remiasi. Šis pirminis esaties suvokimas apima esminius (materija ir forma) ir egzistencinius (*esse*) pradus, tačiau jis skiriasi nuo grynai metafizinės esaties sampratos, kuri pasiekama tik per ypatingą pirminės miglotos *ens* sąvokos apmąstymą.

Teorinius mokslus Akvinietis skirsto pagal objektų nagrinėjimo būdus. *Ens commune* samprata yra atrandama iš įvairių esaties tipų, tiek materialių, tiek dvasinių, atskiriant „esaties“ (*ens*) suprantamumą. Tokį metodą Akvinietis vadiną „neigiančiuoju atskyrimo aktu“ arba atskiriančiuoju sprendiniu. Šiame sprendinyje intelektas suvokia, kad reali esatis nebūtinai yra materialinė, kintanti, kiekybiška ir pan. Dalykai, kuriuos tiria metafizika, gali būti nepriklausomi nuo materijos tiek buvimo, tiek supratimo atžvilgiu. Akvinietis atkreipia dėmesį, kad *ens commune* nematerialumas suprantamas dvejopai. Pirmuoju atveju visiškos nepriklausomos, t.y. nesusijusios su materija, yra atskirtosios sub-

¹⁰ Tomas Akvinietis. *Apie esinį ir esmę. Apie tiesą. Apie intelekto vienovę prieš veroistus*. – Vilnius: Logos, 2000, 296 p.

stancijos – Dievas, angelai. Antruoju atveju nematerialūs yra tie dalykai, kurie kartais priklauso materijai, o kartais nepriklauso: substancija, kokybė, kiekybė, esatis, galimybė, aktualybė, kiekybė ir pan. Visiškai nematerialios esatys tiriamos kaip metafizikos objekto pradai ir priežastys.

Esatį arba esinius Akvinietis skirsto į loginius ir realius, galimus ir aktualius, sukurtus ir nesukurtus, materialius ir intelektualius. Loginė esatis yra viskas, kas egzistuoja tik mąstyme, pvz., bendrosios sąvokos arba universalijos, gaunamos iš realios esaties. Reali esatis – tai viskas, ką žmogus pažįsta kaip anapus jo ir nepriklausomai nuo jo egzistuojančius objektus, pvz., medis, stalas, paukštis, žmogus.

Aktualūs esiniai, išskyrus pirmąjį, atsiranda iš galimų esinių, kaip statula sukuriama iš marmuro ir skulptoriaus sąmonėje esančios idėjos arba iš gilės išauga ažuolas, iš gemalo išsivysto kūdikis. Kraštutinis galimumo taškas arba grynas galimumas yra pirmoji materija (*materia prima*). Jam priešingas kraštutinis taškas yra grynasis aktualumas, grynas aktas, pirmasis esinys be jokių galimumo priemaišų. Būtent jis iš nieko į buvimą išveda visą visatą. Tik jis kuria tikrąją šio žodžio prasme. Visi kiti veiksniai tik performuoja jau suformuotą materiją. Tikra kūryba yra kūrimas iš nieko, priešingai Aristotelio sistemai, kurioje pirmoji visatos priežastis yra nejudantis judintojas, kurio buvimo dėka pasaulyje vyksta judėjimas ir kaita, bet pats pasaulis yra nesukurtas, jis buvo visada.

Teologinis-filosofinis Tomo pasaulėvaizdis drauge su materija apima ir dvasinio pasaulio dalį: pirmąją priežastį, atskirtąsias substancijas bei dvasinę ir materialiąją pasaulio dalis vienijančią dvasinę-materialią substanciją – žmogų. Todėl galima sakyti, kad Tomo sistema yra viską apimanti arba integrali.

Terminologine prasme esatis yra transcendentalija. Transcendentalijų teorija, neatskiriama metafizikos dalis, plačiau buvo pradėta vartoti XII a. aiškinant bendrąsias esaties savybes. Šios teorijos pradžmėnų esama jau Aristotelio, Platono, Plotino filosofijose, o patį terminą *transcendentalia* randame Augustino ir Boetijaus darbuose. Terminas *transcendentalija* (lot. *trans* – už, anapus; *scandre* – kilti) pirmiausia parodo transcendentalinių terminų santykį su kategoriniais, t. y. transcendentaliniai terminai reiškia tas esaties savybes,

kurių atžvilgiu kategoriniai terminai yra per siauri. Transcendentalijos nurodo pačius bendriausius esaties buvimo būdus (*modus essendi*) ir išskyla virš kategorijų, pranokdamos visus apibrėžimus. Transcendentalijų neįmanoma apibrėžti, nes apibrėžiant būtina įvardyti giminę ir rūšies skirtingybę, kitaip tariant, mąstyti kategorijų ribose. Transcendentalijos yra apibūdinamos ir suprantamos pritaikius metafizinę analogiją. Metafizinė analogija susideda iš analogono (bendras analogijos turinys, kokia nors tobulybė arba santykis), analogatų (subjektų, kuriuose proporcingai realizuojasi analogonas) ir santykio tarp analogono ir analogatų (tarp turinio ir jo turėtojų)¹¹. Metafizinė analogija remiasi transcendentalinėmis sąvokomis, išreiškiančiomis esmingiausius esaties aspektus: vienį, tiesą ir gėrį. Dažniausiai yra minimos penkios transcendentalijos: *vienis*, *daiktas*, *kas nors*, *tiesa ir gėris*. Pirmasis, pabandęs suklasifikuoti ir aprašyti transcendentalijas, buvo Filipas Kancleris (Philippus Cancellarius, miręs 1236 m.) traktate „*Summa de bono*“. Šis veikalas iki šiol nėra publikuotas, išskyrus I dalies klausimą „*Apie sielą*“, paskelbtą 1937 m. L. W. Keelero Munsteryje¹². Traktate, remdamasis Aristotelio „*Metafizikos*“ trečia, ketvirta ir dešimta knygomis apie vienį ir tiesą bei arabų komentarais ir išvadomis, Filipas Kancleris papildė transcendentalijas, joms priskirdamas daiktas (*res*) ir kas nors (*aliquid*). Tačiau pagrindinį dėmesį jis skyrė transcendentalijai gėris (*bonum*). Dėl arabų įtakos Filipas Kancleris išvystė teoriją apie transcendentalijų tapatumą ir sukeičiamumą (konvertabilumą)¹³ bei apie jų supratimo skirtingumą (*secundum rationem*). Gėris ir esatis susikeičia tarpusavyje, vis dėlto, gėris kai ką esačiai suteikia. *Gėris – tai esatis, suvokiama kaip tobulybė*, pažymi Filipas Kancleris. Tuo metu gėriui buvo skiriama daug dėmesio, nes iš persų manichėjų ir gnostinių krikščionybės kryptių paplito, ypač tarp katarų, dualistinė erezija, kad egzistuoja du pradai – gėris ir blogis, vadinasi, blogis nėra atsitiktinis. Todėl scholastai ir ėmėsi įrodinėti, kad metafiziniu lygmeniu *vienis*, *gėris* ir *tiesa* nėra atsitiktinybės, t.y. atsitiktinai įkūnijamos vertybės, bet būtent jos yra glaudžiai susijusios su esatimi ir visa, kas egzistuoja, yra viena, teisinga ir gera.

¹¹ Stanislaw Kowalczyk. *Bendroji metafizika*. – Vilnius: Logos, 2001, p. 57.

¹² Etienne Gilson. *History...*, p. 251.

¹³ Umberto Eco. *Menas ir grožis viduramžių estetikoje*. – Vilnius: Baltos lankos, 1997, p. 37.

Metafizikoje gėris suvokiamas kaip esaties tobulybė, kaip visatos pirmoji priežastis ir visų esinių tikslas. Atkreipdamas dėmesį į sąvokas *gėris* ir *tikslas*, S. Kowalczykas pabrėžia, kad „*gėrio ir tikslo sąvokos skiriasi tik logiškai: gėris turi galią žadinti norą, o tikslas aktualiai traukia prie savęs*“¹⁴. Gėris realizuojasi kaip tikslo priežastis, nes kiekvienas konkretus gėris yra kieno nors trokštamasis tikslas. Kaip tikslo priežastis gėris skatina veikti ir tokiu būdu susisieja su veikiančiąja priežastimi. Priežastis Tomas Akvinietis, kaip ir Aristotelis, skirsto į vidines ir išorines: „*materija ir forma vadinamos vidinėmis daikto [priežastimis], nes jos yra daiktą sudarančios dalys; veikiančioji ir tikslo vadinamos išorinėmis, nes jos yra daikto išorėje*“¹⁵, o joms paaiškinti naudoja varinės skulptūros pavyzdį. Varis, iš kurio atsiranda skulptūra, yra materija arba materialioji priežastis, o pavidalas, dėl kurios varis vadinamas skulptūra, yra forma arba formalioji priežastis. Tačiau, kaip pažymi Tomas, pats varis nedaro savęs skulptūra, vadinasi, turi būti veikiantysis arba, kitaip tariant, skulptorius, kuris veikia ko nors siekdamas, t. y. turėdamas tikslą. Vadinasi, medžiaga ir forma yra skulptūros materialioji ir formalioji, t. y. vidinės priežastys, o apspręstos tikslo – veikiančioji ir tikslo – išorinės priežastys. Dar reikėtų atkreipti dėmesį į tai, kad laiko atžvilgiu veikimas vyksta dabar, o tikslas bus pasiektas ateityje, nors tikslas yra veikimo „*priežasčių priežastis*“¹⁶. Siekimo atžvilgiu tikslas yra pirmiausias, o realizavimo atžvilgiu – paskiausias. Skulptorius pasiekia tikslą padarydamas skulptūrą, t. y. medžiagai suteikdamas pavidalą, arba, Tomo žodžiais tariant, „*materija prima formą tik dėl tikslo, o forma tobulina materiją irgi tik dėl tikslo*“¹⁷. Materija ir veiksnys yra pirmesni daiktų radimosi kelyje, o forma ir tikslas – pirmesni tobulėjimo kelyje. Pripažinęs, kad pasaulyje viskas turi savo priežastis ir viskas vyksta tikslingai, Tomas Akvinietis formuluoja universalų esaties dėsnį: „*kiekvienas veiksnys veikia dėl tikslo*“¹⁸. Tačiau tikslingumo dėsnis, kuris jau atrandamas neorganiniame pasaulyje, neleidžia teigti, kad kiekvienas

¹⁴ Stanislaw Kowalczyk. *Bendroji metafizika...*, p. 92.

¹⁵ Šv. Tomas Akvinietis. *Apie gamtos pradus*. – Vilnius: Logos, 2003, p. 45.

¹⁶ *Ten pat*, p. 57.

¹⁷ *Ten pat*.

¹⁸ S. Thomae Aquinatis. *Summa Theologiae* I. – Madrid: *La Editorial Catolica*, 1955, q. 44, a. 4 in c.

veiksnyš pažįsta arba svarsto apie tikslą. Gamtos kūnai veikia pagal prigimtinį polinkį nesirinkdami veiksmų. Tomas Akvinietis pabrėžia, kad dažniausiai natūralūs kūnai veikia tuo pačiu būdu, kad kuo geriausiai pasiektų jiems skirtą tikslą, ir tokį veiksmų pastovumą jis vadina gamtos dėsniais. Tikslingumą tiek gamtoje, tiek žmogaus veikloje išreiškia dėsniai, kurie yra ne kas kita, kaip sistemos vystymosi išraiška nulemta kryptimi. Pavyzdžiui, obels žiedo formavimasis yra orientuotas į vaisiaus užsimezgimą ir t. t. Tie, kurie pažįsta tikslus ir sąmoningai siekia kurio nors iš jų, jie siekia protaudami, t. y. intelekto pagalba. Vadinasi, žmogų tikslas gali patraukti, kai yra supras-tas ir trokštamas kaip tobulumas arba gėris.

Kas yra *trokštamas* gėris, Tomas Akvinietis patikslina „*Teologijos sumos*“ 1-osios knygos šeštajame klausime: „*teigiant, kad, gėris yra tai, ko visi nori, turima omeny ne tai, kad kiekvienas gėris yra visų norimas, o tai, kad visa, kas norima, turi gėrio prigimtį*“¹⁹. Vadinasi, galime daryti išvadą, kad esinys yra susijęs su gėriu, o norėjimas su tobulyste, kitaip tariant, noras nėra gėrio priežastis, bet esinio tobulumo pasekmė. Daikto gerumas atsiranda ne todėl, kad jo norima, bet, atvirkščiai, jis norimas todėl, kad yra geras. Nustatę, kad daikto norime dėl jo gerumo, galime daryti antrąją išvadą, kad esinio esatis yra gėrio pagrindas. Vadinasi, mes negalime kalbėti apie gėrį, kaip apie savaime esantį, bet žiūrime kaip į transcendentalinį santykį, susijusį su esatimi. Koks yra gėrio ir esaties susietumas, Tomas aiškina „*Teologijos sumos*“ 1-osios knygos penktajame klausime: „*Ar gėris realiai skiriasi nuo esaties*“. Kaip transcendentalijos, gėris ir esatis realiai yra tapatūs, tik jų apibrėžime Tomas mato loginį skirtumą: „*Akivaizdu, kad gėris ir esatis realiai tapatūs, bet geru [kas nors] vadinamas dėl to, kad norimas, o esančiuoju taip nevadinamas*“²⁰. Taigi skirtumą mes randame palyginę gėrio ir esaties objektus. Formalus gėrio objektas savyje turi santykį, o esaties formalus objektas – esmė – yra absoliutus, t. y. nepriklauso santykių rūšiai.

Tačiau, jei mes į gėrį pažiūrėsime kaip į jo paties gerumą, tai tuo atveju jame nebebus jokio sudėtinumo, ir toks gėris savo esme yra Dievas arba Aukščiausiasis Gėris. Tomas Akvinietis rašo: „*Dievo gerumas nėra kas nors*

¹⁹ *Ten pat*, q. 6, a. 2 ad 2.

²⁰ *Ten pat*, q. 5, a. 1 in c.

iš šalies pridėta prie Jo substancijos, bet pati Jo substancija yra Jo paties gerumas²¹. Taigi gėris, kaip aukščiausiasis gėris, yra absoliutus, nepriklausąs nuo nieko ir yra siekiamas dėl jo paties. Būdamas aukščiausiasis, absoliutus gėris, jis yra šaltinis to gėrio, kuris yra netobuluose esiniuose. Kiekvieną atskirą gėrį Akvinietis aiškina, kaip panašų į aukščiausiąjį gėrį ir esantį dėl dalyvavimo. Dalyvavimas čia suprantamas, kaip tam tikras santykis tarp Kūrėjo ir kūrinio, arba priežasties ir padarinio: „*visa, kas dalyvauja, nulemta dalyvavimo būdo*“²². Dažniausiai kaip dalyvavimo pavyzdį Tomas nurodo ugnį: „*Tas, kuris priskiriamas per esmę, yra priežastis visų tų, kurie priskiriami per dalyvavimą, kaip ugnis yra visų karštų daiktų priežastis tiek, kiek jie yra karšti*“²³ arba apie „*geležį sakoma, kad ji yra deginanti tiek, kiek dalyvauja tam tikrame panašume į ugnį*“²⁴, arba „*dalyvavimo būdu, kaip karštis kitiems kūnams iš ugnies*“²⁵. Taip Tomas Akvinietis atskleidžia transcendentalinį santykį tarp aukščiausiojo gėrio ir atskirų gėrių pabrėždamas, kas yra tikrasis gėrio šaltinis.

3. Malebranche'o tiesos pažinimo metodas

Ši tema tyrinėjama mokslo straipsnyje, nurodytame habilitacijos procedūrai teikiamų darbų sąrašė nr. 16.

Nicolas Malebranche'as, kurdamas metodą tiesai pažinti ir apskritai savo metafizinę sistemą, sekė Descartes'u. Žavėdamasis juo ir gindamas nuo ne-teisingos Utrechto rektoriaus kritikos ir kaltinimų ateizmu, Malebranche'as rašo: „*Tegul žmonės perskaito jo kūrinis, ir aš viliuosi, kad juos perskaitę ir gerai apmąstę jo nebekaltins ateizmu, bet priešingai – gerbs, kaip privalu gerbti žmogų, kuris labai paprastai ir neginčijamai įrodė Dievo buvimą ir sie-los nemirtingumą, taip pat begalę kitų tiesų, kurios iki jo laikų buvo nežinomos*“²⁶. Malebranche'as kritikuoja vadinamuosius pseudomokslininkus, kuriems Descartes'as atrodo pernelyg paprastas: „*Kiek žmonių atmeta Descar-*

²¹ Šv. Tomas Akvinietis. *Suma prieš pagonis*, I kn. – Vilnius: Logos, 1999, p. 147.

²² *Ten pat*, p. 133

²³ Šv. Tomas Akvinietis. *Suma prieš pagonis*, II kn. – Vilnius: Logos, 2003, p. 37.

²⁴ Šv. Tomas Akvinietis. *Suma prieš pagonis*, I kn...., p.151

²⁵ Šv. Tomas Akvinietis. *Suma prieš pagonis*, II kn., p. 217.

²⁶ Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité*. kn. 6., 2 d., sk. 9 // *Ouvres de Malebranche*, France: Rodis-Lewis, NRF, Bibliothèque de la Pléiade, 1979, t. 1, p. 425.

tes'o filosofiją dėl keistos priežasties, kad jos principai esą pernelyg paprasti ir lengvi!.. Tie filosofai nagrinėja neaiškius dalykus, remdamiesi principais, kurie ne tik neaiškūs, bet ir visiškai nesuprantami“²⁷. Descartes' o gyvenimas jam buvo filosofinio gyvenimo pavyzdys: „Descartes'as taip gerai išmano geometriją, fiziką ir kitas filosofijos sritis todėl, kad dvidešimt penkerius metus praleido vienumoje, puikiai pažino juslių klaidas, rūpestingai vengė iš jų kylančių įspūdžių, daugiau meditavo negu skaitė“²⁸. Tačiau toks žavėjimasis Descartes'u nereiškė, kad Malebranche'as nekūrė savojo pažinimo metodo. Jis pats apie tai rašė, kad „Man būtų labai nemalonu, jei mano reiškiamą pagarba Descartes'ui ką nors iš anksto nuteiktų palankiai, ir jis tik skaitytų ir įsimintų Descartes' o mintis, visai nesirūpindamas, kad jį apšviestų tiesos šviesta“²⁹. Malebranche' o nuomone, tiesos siekimas yra asmeninis reikalas, kuris negali būti perleistas kitam žmogui. Be to, Malebranche'as nevensė atskleisti Descartes' o filosofijos trūkumų ir ypač atkreipė dėmesį, jo nuomone, į vieną labai didelę klaidą, t.y., kad „siela valdo kūną per kankorėžinę liauką“³⁰. Tačiau, nepaisant visų Descartes' o klaidų, pasak Malebranche' o, skaitant „Traktatą apie žmogų“ galima daug ko išmokti ir net „galbūt pajusime pasitenkinimą, skaitydami apie visus tuos klausimus, nes jis juos aiškina labai plačiai“³¹.

Savo metodo taisyklės Malebranche'as suformulavo beveik kaip ir Descartes'as „Samprotavime apie metodą“, kur pagrindinis kriterijus – akivaizdumas. Malebranche'as teigia, kad „Pagrindinis visų šių taisyklių principas – samprotavimai visada turi būti akivaizdūs, kad būtų galima atskleisti tiesą nesibaiminant suklysti. Iš šio principo kyla bendroji taisyklė: mąstyti turime tik apie tuos dalykus, apie kuriuos turime aiškų supratimą; turime pradėti nuo paprasčiausių bei lengviausių dalykų ir tik gerai juos apmąsčius imtis sudėtingesnių bei sunkesnių“³². Akivaizdumas – tai aiškus ir tikslus visų objekto dalių ir visų santykių matymas. Mąstymo objekto aiškumas – ne kas kita, kaip jo integralus buvimas pažįstančio proto akivaizdoje, priešpriešina-

²⁷ Ten pat, p. 655.

²⁸ Nicolas Malebranche. *Conversations chrétiennes // Ouvres de Malebranche...*, p. 1269.

²⁹ Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité...*, kn. 6, 2d., sk. 9, p. 769.

³⁰ Ten pat, kn. 2, 1d., sk. 1, p. 145.

³¹ Ten pat, p. 150.

³² Ten pat, kn. 6, 2d. sk. 1, p. 632.

mas neaiškumui, kai protas nepajégia tiksliai apibrėžti, ką mato. Skirtybė (*distinctio*), kuri priešpriešinama painumui, – tai gebėjimas teisingai įžvelgti visas mąstymo objekto dalis bei jų santykius: „*Matyti, kad dukart du yra keturi, ir kad dukart du nėra penki; nes tarp dukart du ir keturių yra lygybės santykis, o tarp dukart du ir penkių yra nelygybės santykis; taigi tiesa yra pažini. Bet niekada dukart du nebus penki, nes lygybės santykio nėra, o to, ko nėra, pastebėti neįmanoma*“³³. Aiškumas – tai realus objekto buvimas, skirtybė – galimybė įžvelgti jo sudėtinių dalių išsidėstymą, o neaiškumas – tai buvimo iliuzija, nebūtis, kurią klystantis protas laiko realybe. Dėl šių dalykų, teigia Malebranche’as, kuriamos taisyklės, reikalingos problemoms spręsti: „*Pirmoji iš šių taisyklių tokia: reikia labai aiškiai suvokti klausimą, kurį rengiamės spręsti. (...) Antroji taisyklė: proto pastangomis reikia atrasti vieną ar kelias vidurines idėjas, kurios gali tapti bendruoju matu, padėsiančiu pažinti jų santykius*“³⁴. Vidurines idėjas Malebranche’as apibrėžia kaip tarpines idėjas, kurių trūksta mūsų sprendžiamam klausimui suprasti ir kurias reikia atrasti, kad sudarytum ištinę, tai yra visiškai suprantamą, seką problemai išsiaiškinti. Pasak pirmosios Malebranche’o taisyklės, paprasčiausiai reikia aiškiai suformuluoti problemą, o antroji taisyklė pakartoja šeštąją Descartes’o taisyklę, randamą jo traktate „*Proto vadovavimo taisyklės*“³⁵, kur filosofas pateikia proporcinio vidurkio pavyzdį. Norint rasti trūkstamą geometrinės progresijos – 3, x, 12 – dėmenį ir sudaryti suprantamą seką, reikia surasti proporcinį vidurkį tarp 3 ir 12, ir tai bus 6. Vadinas, pasak antrosios taisyklės, daugelio problemų sprendimas yra ne kas kita kaip bandymas rasti nežinomąjį, kuris turėtų tokį pat santykį su duotais elementais. Pasak trečiosios taisyklės, reikia atmesti viską, kas nesusiję su tuo, ko ieškome. Pavyzdžiui, kalbos elementai dažniausiai būna dviprasmiški, ir iš visų reikšmių svarbi tik ta, kuri susijusi su ieškomu objektu: tarkime, jeigu keliame klausimą, ar siela yra nemirtinga, nereikia imti domėn visų šio žodžio reikšmių, – „*siela*“ šiuo atveju reiškia tik „*substanciją, kuri mąsto*“³⁶. Ketvirtoji tai-

³³ *Ten pat*, kn.6, 1d. sk. 2, p.: 593–594

³⁴ *Ten pat*, kn.6, 2d. sk. 1, p. 632

³⁵ Renė Dekartas. *Proto vadovavimo taisyklės* // R. Dekartas. *Rinkiniai raštai*. – Vilnius: *Mintis*, 1978, p. 21–97.

³⁶ Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité...*, kn. 6, 2d., sk. 7, p. 711.

syklė bendrais bruožais pakartoja trečiąją Descartes'o „*Samprotavime apie metodą*“³⁷ suformuluotą taisyklę: išskaidyti sunkią problemą į atskiras dalis ir nagrinėti jas vieną po kitos *natūralia tvarka*. Penktoji ir šeštoji taisyklės, kurios paremtos septintąja iš Descartes'o „*Proto vadovavimo taisyklės*“³⁸ ir ketvirtąja iš Descartes'o „*Samprotavimo apie metodą*“ taisyklėmis, nurodo, jog būtina apžvelgti visą ieškojimų darbą, aprėpti jį vienu žvilgsniu (dekartiškoji intuicija) ir įsitikinti, kad buvo laikomasi loginės tvarkos ir kad nėra nieko nereikalingo.

Nustatęs taisyklės, Malebranche'as toliau parodo, kad metodo pagrindas yra *universalioji matematika ir mokslinė fizika*

Atsiliepdamas į to meto didžiąją mokslo revoliuciją – patyrimui pritaikyti matematinius metodus, – jis pareiškia, kad „*aritmetika ir algebra – tai tikroji logika, kurios dėka galima atskleisti tiesą ir suteikti protui tiek galios, kiek tik šis gali turėti... Šie du mokslai – visų kitų pagrindas, tai būdas, leidžiantis perprasti visus tiksluosius mokslus*“³⁹. Malebranche'o manymu, algebra ir aritmetika pranašesnės už geometriją, nes pastarojoje reikia pasitelkti vaizduotę. To meto matematikai stengėsi peržengti ribas, kurias Descartes'as vadino neįveikiamomis, o Malebranche'as, priešingai negu Descartes'as, teigė, kad baigtiniai daiktai tėra savarankiškos būties neturintys begalybės fragmentai. Tai paskatino netrukus Leibnizą pritarti šiai idėjai ir žengti toliau. Nuo jo neatsiliko ir Newtonas. Tuo pačiu metu, 1676 metais, Leibnizas ir Newtonas pagrindžia diferencialinį-integralinį skaičiavimą. Šis atradimas paskatino taikyti algebrą geometrijoje ir atvėrė naujas galimybes Descartes'o universaliai matematikai – būtent, jeigu algebros lygtis galima pavaizduoti linijinėmis diagramomis, vadinasi, grynai protu suvokiami dalykai gali tapti suprantami juslėmis, o tai, kas suvokiama juslėmis, gali būti išreikšta matematinėmis formomis. Tačiau nereikia tai suprasti, kad vienoje pusėje yra linijos, paviršiai, tūriai ir jų judėjimai, pateikti jusliniam patyrimui, o kitoje – grynai protu suvokiami skaičiai. Skaičiai – tai santykiai, visai kaip ir dydžiai: ilgis, plotis, aukštis. „*Visi santykiai ir visi tiek paprasti, tiek sudėtiniai sam-*

³⁷ René Dekartas. *Samprotavimas apie metodą* // R. Dekartas. *Rinktiniai raštai...*, p. 112.

³⁸ René Dekartas. *Proto vadovavimo taisyklės...*, p. 41.

³⁹ Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité...*, kn. 6, 1d., sk. 5, p. 563.

*protavimai yra tikri dydžiai, o pats „dydžio“ terminas yra reliatyvus, nes visa-da žymi kokį nors santykį. ... Bet koks dydis yra santykis arba bet koks santykis yra dydis, ir iš to matyti, jog visi santykiai gali būti išreikšti skaičiais, o vaizduotėje – linijomis*⁴⁰. Iš pažiūros prieštaringa pažinaus dydžio sąvoka išreiškia įtampą tarp dydžio ir skaičiaus: dydis reiškia erdviškumą, o pažinimas – grynai dvasinę, neerdvinę, sritį. Malebranche'as teigia, kad erdviškumas gali būti pažinamas.

Pasak Malebranche'o, analitinė geometrija sujungia grynąjį pažinimą ir geometrinį jausimą, o jeigu įmanoma tokį mokslą pritaikyti jusliniam pasauliui apskritai, tada atsiranda nauja fizika, tokia pat pažini kaip ir matematika. Prisilaikydamas šios koncepcijos, Malebranche'as kritikuoja fiziką, kurią scholastai perėmė iš Aristotelio. Pagrindinis Aristotelio fizikos kritikos teiginys – kad jusliniai duomenys nėra realybės fragmentai. Malebranche'as mato Aristotelio fizikoje prieštaravimą, tvirtinant apie neaiškių ir miglotų juslinių savybių realumą, nes, jo nuomone, juslinės savybės nėra objektyvi realybė, o mokslo pagrindas yra tik aiškių ir atskirų idėjų ryšiai: „*Aristotelis beveik visa-da samprotauja tik apie neaiškias idėjas, gaunamas juslėmis, ir apie kitas miglotas, bendro pobūdžio ir neapibrėžtas idėjas, kurios protui neduoda jokio apibrėžto supratimo*“⁴¹. Juslių pateikti duomenys, pasak Malebranche'o, negali būti mokslo elementai, nes jie nepaaiškina, koks objektas yra pats savaime, be to, jie dažnai būna apgaulingi. Netgi regėjimas, kilniausia ir daugiausia aprėpianti mūsų juslė, jo nuomone, mus dažnai suklaidina. Pavyzdžiui, mikroskopu galima pastebėti objektų savybes, kurios nematomos normaliam regėjimui, tad savaime kyla klausimas: *kas gali nuspręsti, kokios yra pačių objektų savybės?* Malebranche'as nurodo daug juslinių klaidų, kurias dažnai minėjo skeptikai, pavyzdžiui, „*akys mums rodo, kad Saulė ir Mėnulis yra pėdos ilgio, tačiau nereikia įsivaizduoti, kaip tai darė Epikūras ir Lukrecijus, kad jie tikrai yra tokio ilgio*“⁴². Parodęs regėjimo, vienos iš patikimiausių ir aiškiausių mūsų juslių, nepatikimumą, Malebranche'as daro išvadą, kad kitos juslės bus dar mažiau patikimos. O dėl teiginio, kad

⁴⁰ *Ten pat*, p. 626–627.

⁴¹ *Ten pat*, kn. 6, 2 d., sk. 2, p. 635.

⁴² *Ten pat*, kn. 1, sk. 6, p. 65.

juslinės savybės nėra objektyvi realybė, Malebranche'as remiasi teiginiu, kad kiekvienas individas, o kartais ir tas pats individas, skirtingai suvokia to paties objekto savybes: „tai, kas vienam atrodo kartu, kitam – saldu, kas žmogui atrodo karšta tada, kai jam šalta, atrodo šalta, kai bus karšta“⁴³. Malebranche'as pateikia daug panašių argumentų, sakydamas, kad šie jusliniai duomenys tėra sielos būseną, kad jie yra grynai subjektyvūs. Todėl išvada aiški: jais negalima remtis moksliskai aiškinant fizinius reiškinius. Toliau jis teigia, kad Aristotelio sekėjai daro ne tik šią klaidą, laikydami subjektyvų įspūdį objektyvia realybe, bet ir pasinaudodami bendraisiais logikos terminais tuščiažodžiauja, nes šiais terminais labai lengva aiškinti, visai nesuprantant, kas bandoma paaiškinti. Pasak Malebranche'o, „Aristotelis siūlo ir bet kokią klausimą išsprendžia šiais gražiais žodžiais: giminė, rūšis, veiksmas, galia, prigimtis, forma, gebėjimai, savybės, savaiminė priežastis, atsitiktinė priežastis. Jo sekėjai niekaip nesuvokia, kad šie žodžiai nieko nereiškia ir kad netampi protingesnis nei anksčiau iš jų išgirdęs, kad ugnis išlydo metalą, nes pasižymi gebėjimu išlydyti, ir jog žmogus nevirškina dėl silpno skrandžio arba dėl to, kad jo gebėjimas apdoroti maistą blogai atlieka savo funkcijas“⁴⁴.

Kritikuoja Malebranche'as ir Aristotelio judėjimo sampratą, kurioje kalbama apie natūralų judėjimą, kaip dangaus kūnų arba keturių pagrindinių pasaulio elementų judėjimą „natūralios vietos“ link, t.y., kylant aukštyn ir leidžiantis žemyn. Ugnis ir oras juda aukštyn, žemė ir vanduo – žemyn. Kita judėjimo rūšis šioje sampratoje yra „prievertinis judėjimas“, kai įsikiša išorinis veiksnys, kuris pašalina elementą iš jo natūralios vietos. Aristotelio klaidingai suformuluota judėjimo koncepcija, trukdžiusi skleisti mokslo pažangai, gyvavusi daugiau kaip tūkstantmetį, buvo atmesta XVII amžiuje. Newtonas, kaip ir Galilėjus, atsisako aristoteliškos metafizinės mokslo sampratos ir šiuo esminiu mokslui raidos etapu gimsta šiuolaikinis mokslas. Taigi judėjimas nebėra, kaip manė Aristotelis, tam tikras pasikeitimas apskritai (kaip kokybinis pasikeitimas), bet objektų tarpusavio santykių erdvėje pakitimas, kurį galima matematiškai įvertinti, t. y. nutiesiamas kelias matematinei

⁴³ *Ten pat*, kn. 6, 2d. sk. 2, p. 637.

⁴⁴ *Ten pat*, p. 640.

fizikai. Taip pat akivaizdu, kad jeigu nebėra „natūralaus judėjimo“, dingsta ir „prievartinis judėjimas“ ir lieka tiesiog judėjimas, kuris visada yra vietos pasikeitimas. Todėl Malebranche'as naujosios fizikos aiškumą ir tikslumą priešpriešina senosios neaiškumui ir teigia, kad Aristotelio fizika ne tik klaidinga, bet ir pavojinga krikščioniškam tikėjimui: „*Taigi pripažįstant, kad formos, gebėjimai, savybės, dorybės ar realios esybės sugeba savo prigimties jėga daryti tam tikrą poveikį, pripažįstama, kad visi mus supantys kūnai turi kažką dieviško; taip gerbdami pagonių filosofiją, pasiduodame pagoniškam jausmui*“⁴⁵. Malebranche'as negailestingai puola Aristotelio mokymą: „*No-rint tapti protingam, šią doktriną reikia užmiršti*“⁴⁶, o patį Aristotelį apibūdina, kaip „*tas niekingas ir apgailėtinas filosofas*“⁴⁷.

Malebranche'o mokslinio pažinimo objektyvumo kriterijus skiriasi nuo dekartiškojo. Jis nesiremia metodine abejone bei kritiniu visų žinių įvertinimu, kad galėtų vėl pradėti pažinimą nuo nulio. Malebranche'as teigia, kad Aš nėra nebūtis, ir į didžiąją premisą, laikomą pirmąja akivaizdžia tiesa, – „*nebūtis neturi savybių*“, – įjungia mažąją – „*aš mąstau*“, – kuri tiesiog išreiškia egzistavimo suvokimą. Malebranche'o manymu, savęs suvokimas vis dėlto nėra tikras pažinimas, nes mes savyje neturime savo sielos idėjos.

Taip suvoktas Malebranche'o *Cogito* atskiria sielą nuo kūno, tačiau šis mąstymas, kuris tėra neaiškus egzistavimo suvokimas, negali priklausyti kūnui, kuris yra grynas dydis: „*Argi ilgis, plotis ar gylis gali samprotauti, trokšti, jausti? Be abejo, ne, nes tokio dydžio būtis tėra atstumo santykiai ir akivaizdu, jog šie santykiai toli gražu nėra suvokimai, samprotavimai, malonumai, troškimai, jausmai, vienu žodžiu, – mintys*“⁴⁸. Malebranche'o *Cogito* nėra pirmoji akivaizdi tiesa, kuria įrodomas Dievo egzistavimas, bet *Cogito* taikymas suponuoja Dievo buvimo objektyvumo pripažinimą. *Cogito* kykla iš pirmosios akivaizdžios tiesos – *nebūtis neturi savybių*, o jo taikymas sielos ir kūno atskyrimui implikuoja, kad tai, kas išskirta sąmonėje, išskirta ir realybėje. Idėja Malebranche'o pažinimo sampratoje iš karto suvokiama kaip ob-

⁴⁵ Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité...*, kn. 6, 2 d., sk. 3, p. 643.

⁴⁶ Nicolas Malebranche. *Préface aux Eclaircissements la Recherche de la vérité...*, p.793.

⁴⁷ *Ten pat. 15 Eclaircissements...*, p. 987.

⁴⁸ Nicolas Malebranche. *Entretiens métaphysiques* (1er entretien, a. 1)... p. 672.

jektyvi. Malebranche'as, remdamasis šv. Augustinu ir Platonu, mano, kad idėjos pačios savaime yra absoliuti realybė. Kadangi idėjos yra aiškios ir atskiros, o apie sielą žinoma labai neaiškiai, tai savaime kyla klausimas, kaip idėjos galėtų būti žmogaus sielos būsenos? Remdamiesi savo pojūčiais, mes nieko negalime sužinoti apie sielos savybes. Kad patvirtintų šį teiginį, Malebranche'as sako, jog mes nejaučiame, ar siela yra nemirtinga. Priešingai, geometrinis dydis, kurį suvokiame aiškiai, turi begalę savybių. Idėjos, pasak Malebranche'o, egzistuoja netgi tada, kai nustojama apie jas mąstyti. Trikampis yra trikampis, o jo savybės yra tokios pat, net jeigu nustojame jas nagrinėti. Be to, teigia Malebranche'as, idėjos pasižymi pastovumu, kuris kartais prieštarauja jo valiai, nes jis ne visada mąsto taip, kaip norėtų mąstyti. Idėjas jis apibūdina, kaip beribes, apimančias begalę objektų; būtinas, nes jų turinys savaime įtrauktas į žmogaus mąstymą; universalias, nes jų turinys būdingas visoms individualioms būtybėms, su kuriomis jos siejasi; amžinas, nes jos visada yra. Kitaip tariant, Malebranche'ui idėjos egzistuoja Dieve ir čia filosofas grįžta prie tikėjimo.

Malebranche'o manymu, Dieve esančios racionalios idėjos turi savąjį akivaizdumą, nekintantį kaip pats Dievas, todėl šis akivaizdumas negali jo suklaidinti. Tiesa nėra Dievo kūrinys, bet yra pats Dievas, o akivaizdumas – tai Dievo, tiksliau jo santykio su žmonėmis, suvokimas. Kadangi Dievas yra nekintantis, tai, pasak Malebranche'o, klaidingas akivaizdumas gali kilti tik dėl jo paties kaltės, dėl jo neteisingų išvalgų: „*Jeį mąstyčiau, akivaizdžiai nesuvokdamas savo samprotavimų principų ir tik prisimindamas, jog kažkada juos akivaizdžiai išvelgiau, ir jei apgaudinėjantis Dievas susietų tą prisiminimą su klaidingais principais, – jis galėtų tą padaryti, – tada visi mano samprotavimai būtų klaidingi*“⁴⁹. Vadinasi, Malebranche'o įsivaizduojamas apgaudinėjantis Dievas iškraipytų ne patį akivaizdumą, bet jo prisiminimą apie akivaizdumą, t. y. apgavystė glūdėtų ne tiesos ir akivaizdumo, bet akivaizdumo ir jo prisiminimo apie akivaizdumą santykiyje. Anot Malebranche'o, *Didysis Apgavikas* galėtų jį suklaidinti, priversdamas manyti, jog kažkada jis įrodė, kad 9 kartus 9 lygu 72, nors iš tiesų jis įrodė, kad jų sandauga lygi 81. Kitaip nei Descartes'as, Malebranche'as teigia, jog pažinti Dievą ir

⁴⁹ *Ten pat*, p. 697.

įsitikinti, kad jis neprimeta klaidingų mokslo pagrindų, reikia ne tam, kad galėtum nustatyti aiškių ir atskirų mokslo idėjų objektyvią vertę, bet kad būtum tikras, jog žmonės neklysta samprotaudami ir prisimindami (čia nekalbama apie išsiblaškę ir pamiršimą). Taip pat, pasak Malebranche'o, mes žinome, kad Dievas nėra apgavikas, ir žinome tai savaimė, visai nesamprotauję: „*Aiškliai matyti, kad Dievas nėra apgavikas, nes žinodami, kad jis be galo tobulas ir kad begalybė negali būti netobula, aiškiai suvokiame, kad jis nenori mūsų suklaidinti ir kad net negalėtų to padaryti, nes jis gali tik tai, ko nori*⁵⁰. Vadinasi, samprotauti galima, nes klysta tik pats mąstantysis.

Malebranche'as pažinimo metodu tiesai nustatyti stengiasi paaiškinti apreiškštą duotybę, apjungdamas teologiją ir filosofiją. Suderinęs metafiziką su pažinimo tyrimų išvadomis, Malebranche'as parodė, kad tiesa nėra Dievo kūrinys, bet yra pats Dievas, o akivaizdumas – tai Dievo, tiksliau jo santykio su žmonėmis suvokimas. Pats mąstymas nėra objektyvumo kriterijus pažinime, bet tik jo taikymas suponuoja to objektyvumo pripažinimą. Būtent toks mąstymo supratimas leido Malebranche'ui perskirti kūną ir sielą, parodyti, kad dvi savo prigimtimi skirtingos substancijos neveikia viena kitos, bet jos abi yra veikiamos dieviškos valios. Tokiu būdu žmogus gali aiškiai ir tiksliai pažinti gamtą, o siela yra ne proto, bet tikėjimo sritis. Malebranche'ui žmogiškojo pažinimo objektyvumas yra ne metafizinė, bet deontologinė problema.

4. Rousseau metodas Aukščiausiajai Būčiai pažinti

Ši tema tyrinėjama keturiuose mokslo straipsniuose, nurodytuose habilitacijos procedūrai teikiamų darbų sąrašė: nr. 3, 4, 5 ir užsienio darbų sąrašė nr. 3.

Rousseau, pasinaudodamas Descartes'o pažinimo metodo patikimumo kriterijumi – aiškumu ir akivaizdumu, analizuoja transcendentinę ir dievišką pasaulio kilmę. Dėl Malebranche'o poveikio jis papildė Descartes'o pažinimo metodą jusliniu patyrimu. Jei Descartes'as akivaizdžių teiginių teisingumą išveda iš *„natūralios proto šviesos“*, tikėdamas proto galia, kuri nepriklauso nuo patyrimo, tai Rousseau akivaizdžią tiesą pažįsta vertindamas žinias *„jausmin-*

⁵⁰ *Ten pat.*

gaja širdimi. Žinios yra apibendrinti juslinio suvokimo rezultatai. Rousseau teigė, kad jausmas ir protas papildo vienas kitą, bet esminis žmogaus gebėjimas yra ne protas, o jausmas.

Pasinaudodamas judėjimu kaip akivaizdžia tiesa, Rousseau įrodo Dievo buvimą. Remdamasis keturiomis akivaizdybėmis, iš kurių pirmosios trys patvirtina individo, pasaulio ir proto egzistavimą, o ketvirtoji – judėjimą, Rousseau parodo kelią į Dievo pažinimą. Pirmąją akivaizdybę, kaip ir Descartes'as, Rousseau susieja su individo egzistavimu, kurio pradžios taškas yra paprastas jausmas, kad *aš esu* ir *aš esu pirmasis asmuo*. Čia Rousseau atskiria savo požiūrį nuo dekartiškojo *cogito: mažtau, vadinasi esu*, kuris kyla iš radiklios abejonės, leidžiančios suabejoti net pačia egzistencija, nes jei *aš abejoju* – *aš mažtau*, o jei *aš mažtau*, vadinasi, *esu*. Descartes'as hiperboliškai abejodamas ieško visų galimų prasmų abejonei, net ir tų, kurios iš šalies atrodo neįprastos. Rousseau sistemoje, priešingai, tai, kas vidiniam jausmui atrodo neįprasta, – atmetama, o kai individo prigimtis atsikrato savo prietarų, jos vertinimas yra teisingas – neklystantis, nes prigimtis pati savaime yra gera. Rousseau teigimu, jei *aš jaučiu*, vadinasi, *aš esu*. Bet šiuo atveju Rousseau neišsprendžia problemos: ar *aš esu* gali egzistuoti savarankiškai (pvz., labai pasistengus), ar – *aš esu* visada yra priklausomas tik nuo jausmų?

Antrąją akivaizdybę Rousseau formuluoja kaip *pasaulio egzistenciją*. Iš pradžių nustatęs savo egzistenciją, Rousseau pasitenkina konstatavimu, kad per patirtis jis atranda pasaulį ir kad „šios patirtys man yra svetimos, nes jos veikia prieš mano valią ir atsiranda atskirai nuo manęs“⁵¹. Aiškindamas šias patirtis Rousseau teigia, kad egzistuoja kažkoks „*ne – aš*“, kurį jis jaučia už savęs, ir tą „*ne – aš*“, veikiantį jo jausmus, Rousseau vadina materija. O tuos materijos junginius, kuriuos jis atpažįsta kaip individualius, jis vadina kūnais. Rousseau teigia, jog to jau pakanka patvirtinti, kad pasaulis egzistuoja⁵². Šis Rousseau teiginys parodo skirtumą nuo Descartes'o, kuriam, norint patikėti pasaulio egzistavimu, reikia Dievo, kaip tikrumo ir teisingumo garanto⁵³.

⁵¹ Jean-Jacques Rousseau. *Emile ou de l'éducation*. – Paris: Folio/Essais, 1995, p. 407.

⁵² *Ten pat*, p. 408.

⁵³ René Dekartas. *Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1978, p. 301[1].

Trečiąją akivaizdybę Rousseau apibrėžia, kaip sprendžiančio proto egzistavimą, kuris patvirtina tiesos Kūrėjo buvimą. Jis įsitikinęs, kad antroji akivaizdybė – pažinaus pasaulio egzistavimas yra akivaizdus Dievo buvimo patvirtinimas gebančiam spręsti ir tiesos ieškančiam protui. Kadangi tiesa yra sudaryta iš duotybių sprendinių, nepavaldžių proto išmąstytoms duotybėms pagrindu: „Tiesa yra daiktuose, o ne mano prote, kuris juos vertina“⁵⁴, tai protas tik patvirtina, ar teisingai padarytas sprendinys, lyginant ir gretinant pažintų daiktų patirtis. Vadinasi, daro išvadą Rousseau, egzistuoja tos tiesos Kūrėjas.

Ketvirtąją akivaizdybę Rousseau įvardija, kaip judėjimą pasaulyje, kurio kilmė priklauso kitam. Priešingai scholastams, kuriems judėjimas – tai pirmiausia kaita, Rousseau, kaip ir Descartes'ui, judėjimas yra tik paprastas vietos pakeitimas. Rousseau kalba apie dvi judėjimo rūšis – savaiminį judėjimą, kurio kilmė yra pačiame veikiančiajame objekte ir, išjudintąjį „*communiqué*“ judėjimą, „kurio kilmė nepriklauso judančiam kūnui“⁵⁵. Grįždamas prie Aristotelio, jis sakė, kad materija gali išsijudinti savaime, nes kiekvienas kūnas siekia sugrįžti į „prigimties jam skirtą vietą“, pavyzdžiui, ugnis kyla aukštyn. Ir kai kurie materialistai, pvz., La Mettrie ir Diderot, materijai priskirdavo gebėjimą išsijudinti pačiai. Bet Rousseau kalba priešingai: „*Kalbant apie mane, esu tvirtai įsitikinęs, kad natūrali materijos būseną yra būti ramybėje ir kad ji pati iš savęs neturi jokios jėgos veikti, tik matydamas judantį kūną aš išsyk sprendžiu, arba kad šis kūnas yra gyvas, arba kad šis judėjimas buvo jam suteiktas... Taigi pasaulis nėra didelis gyvūnas, kuris išsijudina pats iš savęs*“⁵⁶. Kadangi materija yra judėjime (ypač pabrėžiant žvaigždžių judėjimus) ir kadangi šis judėjimas nepriklauso nuo jos pačios, Rousseau daro tokią išvadą: „*taigi aš tikiu, kad valia judina pasaulį ir atgaivina gamtą. Štai mano pirmoji dogma arba mano pirmoji tikėjimo tiesa*“⁵⁷.

Rousseau Dievo esaties išvalgą per judėjimą galima palyginti su Tomo Akviniečio pirmuoju Dievo buvimo įrodymu. Tomui Akviniečiui judėjimas yra perėjimas iš galimybės į aktą, nes tas pats dalykas tuo pačiu atžvilgiu negali

⁵⁴ Jean-Jacques Rousseau. *Emile ...*, p. 409.

⁵⁵ *Ten pat*, p. 410.

⁵⁶ *Ten pat*, p. 411.

⁵⁷ *Ten pat*, p. 412.

būti galimybėje ir akte vienu metu, todėl kiekvienas, kuris juda, turi būti kito judinamas⁵⁸. O tas kitas, Tomui Akviniečiui akivaizdu, yra Dievas. Dėl Descartes'o įtakos Rousseau galimybės ir akto sąvokas atmeta, nes jam judėjimas yra paprasčiausias vietos pakeitimas. Pasiremdamas Descartes'u, kuris „*Traktate apie pasaulį*“ rašė: „tik Dievas yra autorius visų judėjimų, kurie yra pasaulyje, kaip jie yra ir kaip jie yra tiesiaieigia“⁵⁹, Rousseau sutinka, kad inertiškos materijos judėjimas verčia galvoti apie impulsą, gautą iš kitos būties.

Antrąjį Dievo buvimo įrodymą Rousseau formuluoja remdamasis pasaulyje esančia harmonija, t.y. daiktų susietumo tikslingumu. Šiam įrodymui Rousseau pateikia tris akivaizdybes. Pirmoji akivaizdybė paremta pasaulio tvarka, antroji – tvarkos veikimo pagrindo nepažinumu. Kaip pavyzdį tokio nepažinumo Rousseau nurodo Newtono traukos dėsnį, sakydamas, kad jis gali supažindinti su gausybe fenomenų, bet iš tiesų nieko nepaaiškina, „nes trauka greitai paverstų visatą nejudančia mase: šiam dėsniui reikėjo pridėti paleidžiančiąją jėgą, kad aprašytume dangaus kūnų kreives“⁶⁰. Todėl Newtono pavyzdys, Rousseau teigimu, parodo, kad yra ranka, paleidžianti planetas tangentais į jų orbitas. Trečioji akivaizdybė atskleidžia, kad tvarka nesuprantama dėl atsitiktinumų. Šiam tvirtinimui Rousseau pasinaudojo Lukrecijaus teze, perimta iš Epikūro, kad atomams kriniant į tuštumą, vienas jų dėl nežinomų priežasčių nukrypo nuo kelio (tai atsitiktinumas), todėl jie susidūrė ir pritraukė vieni kitus, suformuodami esybes, kurių viena buvo siaubinga ir negyvybinga, o kita – normali ir gyvybinga. Rousseau, pasitelkęs ir protą, ir širdį, iš šių trijų akivaizdybių padaro išvadą: „aš tikiu, kad pasaulį valdo galinga ir protinga valia“⁶¹. Tai atitinka penktąjį Tomo Akviniečio Dievo buvimo įrodymą.

Iš pateiktų Dievo buvimo įrodymų Rousseau teigia, kad yra aukštesnė Esybė, leidžianti žmogui suprasti pasaulį, jo tikslingumą ir baigtinumą, kurią

⁵⁸ Sancti Thomae Aquinatis. *Summa Theologiae*, I. – Madridi: *Catolica S.A.*, 1951, q.2, a.3.

⁵⁹ René Descartes. *Oeuvres philosophiques*, 1 vol. – Paris: *Classiques Garnier*, 1991, p. 361.

⁶⁰ Jean-Jacques Rousseau. *Emile ...*, p. 411.

⁶¹ *Ten pat*, p. 416.

jis pavadina Dievu: „Ši Esysbė, kuri nori ir kuri gali, ši Esysbė, aktyvi iš savęs pačios, taigi šią Esysbę, kad ir kas ji būtų, kuri judina pasaulį ir tvarko visus daiktus, aš vadinu Dievu“⁶². Tačiau, įrodžius Dievo esatį, Rousseau išskyla daugybė klausimų: *Ar galima šiuo vardu pavadinti idėją? Kaip suvokti Dievą? Mūsų protas sugeba suformuoti esybių sampratą, bet ar jo galioje suformuoti transcendentinės esybės sampratą? Ar galima žinoti, kad Dievas yra kūrėjas?*

Kūrimo *ex nixilo* (iš nieko) sąvoka ateina iš Senojo Testamento. Aristotelium pasaulis yra amžinas, o Tomas Akviniėtis, remdamasis Apreiškimu, teigia, kad pasaulis yra Dievo sukurtas. Tačiau Rousseau tuo abejoja: „Sukūrimo idėja mane trikdo, aš jos nesuprantu“⁶³. „Laiške Monsinjurui de Beaumont“ Rousseau rašo: „Sukūrimo idėja – tai idėja, parodanti, kad paprastu valios aktu niekas tampa kažkuo, yra iš visų neprieštarinų idėjų, žmogaus protui sunkiausiai suvokiama“⁶⁴. Sukūrimo idėja Rousseau būtų priimtina, jeigu ji apsiribotų absoliučios žmogaus ir pasaulio egzistencijos priklausomybės nuo Dievo aiškinimu: „Ar daiktų principas yra vienas? Ar jų yra du ar daug? Ir kokias jų prigimtis? Aš apie tai nieko nežinau ir man tai visiškai nerūpi“⁶⁵. Laiške, smerkiančiame Rousseau veikalą „Emilis“, monsinyoras Christophas de Beaumont šią ištrauką aiškina kaip abejonę vieno Dievo buvimu. Rousseau ryžtingai ginasi išaiškindamas Beaumont teiginį „absurdas – dievų pliuralizmas“⁶⁶. Patikslindamas savo mintį jis rašo, kad negalys apsispręsti, ar yra vienas principas, iš kurio viskas atsiranda, ar du principai: vienas pasyvus – materija, kitas aktyvus – dieviška valia, kuri atgaivina ir įformina materiją. Bet jis niekada neabejojo vieninteliu ir unikaliu dieviškumu. Tačiau, kai bandoma apibūdinti Dievą, išryškėja žmogaus sukurtų sąvokų nepakankamumas. „Kuo labiau aš artėju prie amžinojo proto šviesos, tuo labiau jo švytėjimas apakina mane, sujaudina ir aš pamirštu visas žemiškas sąvokas, padedančias jį įsivaizduoti“⁶⁷. Rousseau skausmingai jaučia dieviškąją transcendenciją:

⁶² *Ten pat*, p. 417.

⁶³ *Ten pat*, p. 429.

⁶⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat sociale*. – Paris: *Classiques Garnier*, Paris, 1963, p. 461.

⁶⁵ Jean-Jacques Rousseau. *Emile ...*, p. 417.

⁶⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat sociale ...*, p. 460.

⁶⁷ Jean-Jacques Rousseau. *Emile ...*, p. 428.

„...aukščiausioji Inteligencija, kuri valdo pasaulį, nėra tapati pasauliui“⁶⁸. Jis mano, kad žmonių sąvokomis, sukurtomis apibūdinti žemiškas esybes, nederėtų kalbėti apie Dievą. Jam atrodo, kad galbūt net galima pasakyti, kad Dievas yra protas. „Kai aš girdžiu sakant, kad mano siela yra dvasinė ir kad Dievas yra dvasia, aš pasipiktinu tokiu dieviškos esmės pažeminimu, tarsi Dievas ir mano siela būtų vienos prigimties“⁶⁹.

Rousseau Dievo apibūdinimas yra artimas apofatinei teologijai: epitetų reikšmė dažniausiai yra neigiama. Dievas yra amžinas, vadinasi, Jo nėra laike, bet ar galima tada suprasti amžinybę? Dievas yra protingas, nes „protingumu“ vadinamas sugebėjimas tvarkyti, derinti priemones su tikslais ir panašiai. Bet Dievas yra ne laike, o amžinybėje, todėl Jis neprotauja, bet viską supranta iš karto. Rousseau pabrėžia, kad apie tokį protingumą nieko aiškaus negalima pasakyti. Dievas yra galingas. Tačiau ką galima pasakyti apie galią, kuriai nėra kliūčių? Dievas yra geras, bet jo gerumas yra jo protinumo, galios ir valios *būtinumo pasekmė*. Taip sakydamas Rousseau nori parodyti, kad jei pasaulis ir gyvenimas jaučiamas kaip gėris, tai jų autorius gali būti tik geras. Žmogus iš prigimties yra geras, jo sugedimas ateina iš jo laisva valia susikurto socialinio gyvenimo. Dievas, kuris sukūrė žmogų gerą, gali būti tik geras: „pašalinkite mūsų pražūtingą progresą, pašalinkite mūsų klaidas ir mūsų ydas, pašalinkite žmogaus dirbinius ir viskas bus gerai“⁷⁰. Ir jei Dievas yra geras, jis yra teisingas, nes „teisingumas yra neatskiriamas nuo gerumo“. Jeigu žmogus šią tiesą patirtų, tai pasikeistų, tačiau proto ribotumas neleidžia jam to padaryti, todėl jis niekada negalės iki galo suprasti Dievą, nes Jis yra tas, su kuriuo žmogus palaiko labai intymų ryšį: „Aš niekada nekalbėčiau apie Dievo prigimtį, jei aš jos tikrai nepatirčiau iš jo ryšių su manimi. Šie samprotavimai visada yra drąsūs, išmintingas žmogus neturėtų samprotauti tik baimindamasis“⁷¹.

Rousseau Dievas yra griežtai transcendentinis ir toks Dievas žmonėms yra nepasiekiamas. Apie jo prigimtį galima spėlioti remiantis tolimesne analogija. Vis dėlto, teigia Rousseau, Dievas neturėtų būti svetimas žmogui, ir jis

⁶⁸ *Ten pat*, p. 428.

⁶⁹ *Ten pat*, p. 429.

⁷⁰ *Ten pat*, p. 424.

⁷¹ *Ten pat*, p. 417.

pasikliauja Apvaizda, esančia visuotiniu Dievo planu žmogui, kur kiekvienas individas turi savo vietą.

Rousseau *širdies pagavų akivaizdumas* arba, kitaip sakant, *jaučiančio mąstymo (sensible cogito)* įvedimas į metafizinį pažinimo metodą, leis ne tik Hume'ui ar Kantui kalbėti apie *naujos metafizikos* galimybes, bet ir Derridai apie metafizinį fonocentrizmą, kuris, jo nuomone, sutampa su būties egzistavimo samprata. Derrida tvirtina, kad, „*kalbėtojui, tariančiam garsų junginius ir girdinčiam save, iš karto drauge suprantama fonemų juslinė forma ir jų intencija*“⁷².

5. Baigiamosios pastabos. Metafizinio pažinimo transformacijos šiuolaikinėje fenomenologijoje

Ši tema tyrinėjama trijuose mokslo straipsniuose, nurodytuose habilitacijos procedūrai teikiamų darbų sąrašė nr. 15, užsienio žurnaluose nr. 4 ir recenzuojamuose mokslo leidiniuose nr. 2.

Fenomenologija, anot A. Mickūno ir D. Stewart'o, yra „*būdas atnaujinti tradicines problemas, viešpatavusias Vakarų filosofijoje nuo pat jos pradžios graikuose*“⁷³. Fenomenologai, permąstydami Vakarų metafizikos istoriją, aktualizuoja metafizinę tradiciją ir grįžta prie klausimo apie pačios būties prigimtį. Derrida, dekonstruodamas logocentrinę esaties metafiziką, svarbų vaidmenį suteikė gramatikos ir logikos taisyklėms, apjungdamas žodį su objektu. Spekuliatyvus viduramžių gramatiko suvokimas, kad žmogaus ir pasaulio esatis yra gramatinė konstrukcija, įreikšmintas Abelaro, Akviniečio ir kitų diskursuose, transformuojamas fenomenologijoje per filosofinę refleksiją, teigiant, kad buvimas gali būti apčiuopiamas ne tiesiogiai, bet per ženklus, kalbą. Akvinietis „*Teologijos sumos*“ pirmos knygos 13 klausime „*Apie Dievo vardus*“ pažinimą susiejo su lingvistiniais apmąstymais, nagrinėdamas kalbos vartojimo būdus. Jis įvedė terminus *dicere*, *nomina*, *significare* ir remdamasis gramatinėmis ir semantinėmis teorijomis, suformulavo dilemą: ar teigiantys žodžiai, kuriais vadinamas Dievas ir kūriniai, yra bendravardiški ar vienvardiški. Jis teigia, kad vardai, kaip ypatybės, t. y. kaip tobulumai (signifikatas), tinkamai

⁷² Jacques Derrida. *La voix et le phénomène*. – Paris: PUF, 1967, p. 87.

⁷³ Algis Mickūnas, David Stewart. *Fenomenologinė filosofija*. – Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 109.

priskiriami Dievui, bet sakymo būdas (signifikantas), kadangi jis yra toks pat, kaip kalbant apie kūrinus, netinka Dievui. Atskleidamas kalbos lankstumą, Akviniėtis parodo negatyviosios krypties teiginių nagrinėjimo svarbą ir skirtingą paviršinių ir giluminių kalbinių struktūrų veikimą.

Kalbos pagalba vyksta supratimas, kreipimasis subjekto į objektą ir objekto atsiskleidimas subjektui. Žmogaus sąmonė, protas yra tapatinami su kalba, kuri pagal analogiją, kad supratimas yra sąmonės veiksmas, tampa patyrimo vyksmu. P. Ricoeur'as rašo: „*bet koks ontinis arba ontologinis supratimas pirmiausia išreiškiamas kalba*“⁷⁴. Šitaip kalba kaip patyrimas tampa būties buvimo būdu.

Kalbant apie Husserlio transcendentalinę fenomenologiją ir epistemologiją, reikia pabrėžti transcendentalumo sąvokos transformaciją ir naujo turinio atsiradimą. Transcendentalumo dimensija tomistiniu požiūriu priklauso esaičiai ir pranokdama visas apibrėžimų ribas iškyla virš kategorijų. Jokia ontinė kategorija neapima transcendentalinių esaties atributų, kurie nuo esaties skiriasi tik mąstyme. Husserlis transcendentalumą suteikia grynajai sąmonei arba, kitaip tariant, įveda *transcendentalinį ego*, kuris yra būties centras ir jos šaltinis. Fenomenologas, pasak Husserlio, aprašo grynosios sąmonės (*transcendentalinio ego*) patirtį, t. y. jos konstituojamą būtį⁷⁵. Jis kvietė sugrįžti „prie pačių daiktų“, kuriuos traktavo kaip reiškinius arba fenomenus, t. y. visa tai, ką žmogus gali suvokti. Husserlio pažinimo metodo ypatingumas atsiskleidžia patirties sampratoje, t. y. daiktus, kurie mums pasirodo transcendentalinės sąmonės erdvėje, mes pažįstame patirdami. Husserlis tikėjo, kad naudodamiesi fenomenologiniu metodu filosofai galės išspręsti pagrindines filosofines problemas.

⁷⁴ Paul Ricoeur. Egzistencija ir hermeneutika. Interpretacijų konfliktas. – Vilnius: Baltos lankos, 2001, p.14.

⁷⁵ Edmund Husserl. *Méditations cartésiennes*. – Paris: VRIN, 2001, p.247 [§ 64].

III. APŽVEGIAMŲ HABILITACIJOS PROCEDŪRAI TEIKIAMŲ MOKSLO DARBŲ SĄRAŠAS

STRAIPSNIAI *Recenzuojamuose Lietuvos žurnaluose, įtrauktuose į Mokslo ir studijų departamento patvirtintą sąrašą:*

1. Stančienė D.M. *Intelektas Tomo Akviniečio antropologijoje*. // „LOGOS“, 1999 Nr.18, ISSN 0868–7692, p. 33–41.
2. Stančienė D.M. *Protas Tomo Akviniečio antropologijoje*. // „LOGOS“, 2000 Nr.23, ISSN 0868–7692, p. 101–106.
3. Stančienė D.M. *„Teesie Tavo valia“ arba Rousseau religija*. // „LOGOS“, 2001 Nr.25, ISSN 0868–7692, p. 87–97.
4. Stančienė D.M. *„Teesie Tavo valia“ arba Rousseau religija: Rousseau krikščionybė*, // „LOGOS“, 2001 Nr.26, ISSN 0868–7692, p. 44–55.
5. Stančienė D.M. *„Teesie Tavo valia“ arba Rousseau religija: sielos nemirtingumas*. // „LOGOS“, 2001 Nr.27, ISSN 0868–7692, p. 73–89.
6. Stančienė D.M. *Žmogus, kaip dvasinė ir kūniška substancija, Tomo Akviniečio antropologijoje*. // „LOGOS“, 2002, Nr.28, ISSN 0868–7692, p. 110–116.
7. Stančienė D.M. *Tomo Akviniečio valios samprata*. // „LOGOS“, 2002, Nr.29, ISSN 0868–7692, p. 106–113.
8. Stančienė D.M. *Pirmasis naujųjų laikų žmogus viduramžių mąstyme – Petras Abelaras*. // „LOGOS“, 2002, Nr.31, ISSN 0868–7692, p. 35–46.
9. Stančienė D.M. *Viduramžių logikas ir teologas Petras Abelaras*. // „LOGOS“, 2003, Nr.32, ISSN 0868–7692, p. 105–113.
10. Stančienė D.M. *Viduramžių teologas ir etikas Petras Abelaras*. // „LOGOS“, 2003, Nr.33, ISSN 0868–7692, p. 140–148.
11. Stančienė D.M. *Viduramžių autobiografas Petras Abelaras*. // „LOGOS“, 2003, Nr.34, ISSN 0868–7692, p. 116–122.
12. Stančienė D.M. *Meilės teologija ir idealas. Abelaro ir Eloizos laišakai*. // „LOGOS“, 2003, Nr.35, ISSN 0868–7692, p. 76–88.
13. Stančienė D.M. *Abelaro teologijos metodologija*. // „LOGOS“, 2004, Nr.36, ISSN 0868–7692, p. 43–51.
14. Stančienė D.M. *Dialoginis mąstymas Abelaro etikoje*. // „LOGOS“, 2004, Nr.37, ISSN 0868–7692, p. 38–45.

15. Stančienė D.M. *Tomistinis ugdymas postmodernios pedagogikos paraštėse*. // „Pedagogika“(VPU), 2004, Nr.71, ISSN 1392–0340, p. 23–27.
16. Stančienė D.M. *Malebranche'o tiesos pažinimo metodas*. // „LOGOS“, 2004, Nr.38, ISSN 0868–7692, p. 65–78.
17. Stančienė D.M. *Tomo Akviniečio moralės filosofija*. // „PROBLEMOS“, 2004, Nr.66, ISSN 1392–1126, p. 116–124.

STRAIPSNIAI Recenzuojamuose užsienio žurnaluose ir leidiniuose:

1. Stančienė D.M. *The contribution of the Jesuit Order to the Propagation of the Enlightenment Ideas in Lithuania* (Jezuitų ordino indėlis į švietiejiškų idėjų propagavimą Lietuvoje) // „Verbum. Analecta Neolatina“, 1999/2, Piliscsaba: *Universitatis Catholice de Petro Pazmany*, Hungary, ISSN 1585–079X, p. 53–57.
2. Stančienė D.M. *Metaphysical principles of Genesis* (Genezės metafiziniai principai) // „Roczniki Filozoficzne“, (Annals of Philosophy), Lublin: *Towarzystwo Naukowe KUL*, 2002, ISSN 0035–7685, p. 41–46.
3. Stančienė D.M. *Руссо о религиозном воспитании* (Rousseau apie religinį auklėjimą) // Актуальные проблемы мировой художественной культуры, ч.1, Гродно: *ГрГУ*, 2004, ISBN 985–417–619–3 (ч.1), УДК 1.091, ББК 87.3(0), А43, с.140–144.
4. Stančienė D.M. *Философия диалога: встреча с Другим* (Dialogo filosofija: susitikimas su Kitu) // Балтийский семинар. Международный научный альманах, выпуск 1, РГПУ им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург: *Янус*, 2004, ISBN 5–9276–0049–2, с. 105–112.

Tekste minimi, bet apžvalgos ruošimo metu dar nepublikuoti darbai:

5. Stančienė D.M. *Synderesis in Moral Action* (Sinderezė moraliniuose veiksmuose) // „Doctor Communis“ vol. 2, Roma: *Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino*, 2004, žr. internetiniame puslapyje: <http://e-aquinas.net/2003> (spaudoje).
6. Stančienė D.M. *The Ethics of Natural Law according to Thomas Aquinas* (Prigimtinio įstatymo etika pagal Tomą Akvinieti) // „Verbum. Analecta Neolatina“, VI /2004/ 2” Budapest: *Akademiai Kiado*, 2004, HU ISSN 1585–079X, (spaudoje).

STRAIPSNIAI Recenzuojamuose Lietuvos mokslo leidiniuose:

1. Stančienė D. M. *Žmogaus vieta esinių hierarchijoje. Bandytas antropologiškai perskaityti Tomo Akviniečio „Apie esinį ir esmę“*. // *Tomizmas ir filosofijos ateitis*. Straipsnių rinkinys. – Vilnius: Logos, 2002, ISBN 9986–721–44–X, p. 168–178.
2. Stančienė D.M. *Kaip galima tomistinė etika anapus pažinimo struktūrų* // *[Po]jetikos: kaip galima šiuolaikinė etika*, Straipsnių rinkinys. – Vilnius: Aidai, 2002, ISBN 9955–445–37–8 p. 75–82.
3. Stančienė D.M. *Diskursas apie intelekto vienovę. Averojus, Tomas Akvinietis* // *Rytai – Vakarai: kultūrų sąveika*. Straipsnių rinkinys. – Vilnius: Logos, 2002, ISBN 9986–721–43–1, p. 139–152.
4. Stančienė D.M. *Gėrio transcendentalija*. // *Etika globalizacijos sąlygomis*. Straipsnių rinkinys. – Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2004, ISBN 9986–638–44–5, p. 49–56.
5. Stančienė D.M. *Tomistinė ‚sinderezės‘ samprata*. // *Religija ir kultūra*. Straipsnių rinkinys. – Vilnius: Vilniaus universiteto Religijos studijų ir tyrimų centras, 2004, ISBN 9955–634–03–0, p. 20–23.

Dalia Marija STANČIENĖ
Metafizinio pažinimo raida Prancūzijoje
(XII–XIII ir XVII–XVIII amžiai)
Habilitacijos procedūrai teikiamų mokslo darbų apžvalga
Humanitariniai mokslai, filosofija (01 H)

Redagavo Marija Staskevičienė
Maketavo Laura Barisienė

SL 605. 2,25 Sp. I. Tir. 50 egz. Užsak. Nr. 04–096
Išleido Vilniaus pedagoginis universitetas, Studentų g. 39, LT–08106 Vilnius
Spausdino VPU leidykla, T. Ševčenkos g. 31, LT–03111 Vilnius
Kaina sutartinė