

MYKOLO ROMERIO UNIVERSITETAS

Andrius Bielskis

EGZISTENCIJA, PRASMĖ,  
TOBULUMAS:  
aristoteliški gyvenimo  
prasmės apmąstymai

---

MONOGRAFIJA

Iš anglų kalbos vertė Antanas Voznikaitis

Vilnius  
2015



Monografija parengta vykdant Europos socialinio fondo visuotinės dotacijos priemonės finansuojamą projektą „Prasmės struktūros“ (projekto kodas Nr.VP1-3.1-ŠMM-07-K-02-034).

*Recenzentai:*

Dr. Kelvin Knight, Londono Metropolitano universitetas, Jungtinė Karalystė  
Dr. Eleni Leontsini, Janinos universitetas, Graikija

*Autoriaus indėlis:*

Andrius Bielskis – 8,5 autorinio lanko

*Vertė:*

Antanas Voznikaitis

Mykolo Romerio universiteto Politikos ir vadybos fakulteto Politikos mokslų instituto 2015 m. rugsėjo 28 d. posėdyje (protokolo Nr. 1PMI-1) pritarta leidybai.

Mykolo Romerio universiteto Politikos ir vadybos fakulteto tarybos 2015 m. birželio 18 d. posėdyje (protokolo Nr. 1PV-56) pritarta leidybai.

Mykolo Romerio universiteto mokslinių-mokomųjų leidinių aprobavimo leidybai komisijos 2015 m. spalio 14 d. posėdyje (protokolo Nr. 2L-12) pritarta leidybai.

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

© Andrius Bielskis, 2015

© Mykolo Romerio universitetas, 2015

ISBN 978-9955-19-762-1 (spausdinta versija)  
ISBN 978-9955-19-763-8 (elektroninė versija)

Su meile skiriu šią knygą  
Severijai Bielskytei

## TURINYS

---

PRATARMĖ.....	6
Pirmas skyrius	
EUROPOS MODERNYBĖ PRASMĖS NYKSMO ISTORINIAME KONTEKSTE: FILOSOFINĖ ANALIZĖ.....	8
A. Problemos apybraiža: esminis klausimas .....	8
B. Modernybė ir beprasmybės jausmas .....	10
C. Jūrgenas Habermasas: modernybė – neužbaigtas projektas? .....	16
D. Modernybės šaltiniai: savideterminacija, humanizmas ir dominavimas .....	25
Antras skyrius	
FILOSOFINĖ EGZISTENCIALIZMO KRITIKA .....	31
A. Albert’o Camus absurdo teigimo kritika .....	31
B. Aristoteliška Martino Heideggerio filosofinio veikalo <i>Būtis ir laikas</i> kritika....	38
B1. Išankstinės Heideggerio interpretavimo prielaidos: įtarumo hermeneutika .....	38
B2. Samprotavimo rekonstrukcija .....	40
C. Trys papildomos pastabos .....	51
Trečias skyrius	
ARISTOTELINĖS PRAKTINĖS FILOSOFIJOS ATGIMIMAS: ALASDAIRO MACINTYRE’O ATVEJIS – PRASMĖ, PRAKTIKA IR TRADICIJA.....	52
A. Neoaristotelinės filosofijos atgimimas .....	52
B. Moderniosios būklės keblumas: MacIntyre’o „nerimą kelianti hipotezė“ .....	57
C. MacIntyre’o praktikos samprata .....	63
D. Naratyvinė žmogaus gyvenimo vienovė ir tradicija .....	69
Ketvirtas skyrius	
EGZISTENCIJA, PRASMĖ, TOBULUMAS .....	74
A. Egzistencija .....	74
B. <i>Logos</i> .....	81

C. Prasmė ir socialinė ontologija.....	83
D. Tobulumas .....	93

Penktas skyrius

MENAS KAIP PRASMĖS STRUKTŪRA.....	105
A. Prasmės struktūros.....	105
B. Menas, genialumas ir tragedija: Nietzsche prieš Kantą.....	109
B1. Kantas apie estetinį sprendinį ir meną.....	109
B2. Nietzsche's atsakas Kantui: menas ir tragedija.....	113
C. Kūrybinis Mozarto genijus: modernybės įsikūnijimas .....	118

Šeštas skyrius

IŠVADOS: NAUJAI PERMAŠTYTA MODERNYBĖ.....	125
BIBLIOGRAFIJA.....	129

## PRATARMĖ

---

Filosofiniai tyrinėjimai yra ieškojimai, kurie nesuplanuojami taip, kaip planuojama namo statyba ar kelio tiesimas. Filosofijoje nekeliamos hipotezės, kurios yra patvirtinamos ar paneigiamos empiriniais tyrimais. Ji neturi ir negali turėti metodo, be to, metodo paieška, kaip modernaus mokslinio pažinimo pagrindas, buvo sukurta būtent filosofijos. Filosofija kuria naujas sąvokas ir reflektuoja tai, kas atrodo pažįstama, bet iš tikrųjų yra painu, sunkiai apčiuopiama ar paslėpta primityvių ideologizuotų paaiškinamų. Sykiu filosofija kelia senus, „amžinus“ klausimus, į kuriuos visi mano turintys atsakymus. Panašiai kaip šiuolaikinis menas, filosofija tiesia saitus tarp žmogiškų patirčių, tačiau konceptualizuoja šias patirtis naujomis sąvokomis, sistemiškai artikuliuodama įžvalgas, kurios suteikia joms vektorių ir tikrumą.

Šis filosofinis sumanymas – kelti senus XX amžiaus egzistencialistų klausimus atmetant jų prielaidas – yra bent dešimties metų apmąstymo rezultatas. Dar gyvendamas ir dėstydamas Britanijos universitetuose suformulavau „būties prasmės klausimą“ prasmės struktūrų sampratos ir metaforos kontekste. Martino Heideggerio tezė *Būtyje ir laike*, jog egzistencijos arba žmogiškos būtybės esmė slypi jos buvime („Das ‘Wesen’ dieses Seienden liegt in seinen Zu-sein“), o taip pat Alberto Camus absurdo ir beprasmybės sampratos ilgai nedavė ramybės, kol nesupratau, kad už šios haidegeriškos tautologijos ir banalybės slypi įmantrus noras nuvainikuoti scholastinę filosofiją, kuri šiandien mums, gyvenantiems XXI amžiuje, nėra aktuali. Egzistencialistinis žmogiškos būties „tėkmės“ akcentavimas, esamų prasmių suspendavimas ir atmetimas yra kultūrinės ir politinės barbarybės padarinys, o ne filosofinio principo būtinybė, todėl filosofinių tyrinėjimų tikslas turi būti ne „pirmapradės būties“ fenomenologinis aprašymas, bet filosofškai konceptualizuoti tai, kas suteikia prasmę žmogiškai egzistencijai. Pagrindinė šios knygos tezė yra **tai**, jog būtent Aristotelio teleologija yra **tas** filosofinis įrankis, kuris leidžia geriausiai tai padaryti.

Esu dėkingas daugeliui žmonių už jų paramą ir supratingumą vykdant šį filosofinį tyrimą. Pirmiausiai dėkoju Jolantai Bielskienei, ypač už jos išvalgas ir rūpestį, o sykiu visai mano šeimai už palaikymą ir meilę. Linui Eriksonui didelis ačiū už draugystę ir naudingus patarimus rengiant paraišką, Stephenui M. Garrettui dėkoju už bičiuliškas pastabas, kaip tiksliau išreikšti filosofinę mintį anglų kalba. Ypač dėkoju Anetai Rostovskytei ir Egidijui Mardosui, šio projekto jaunesniesiems moksliniams darbuotojams, už jų idėjas, rūpestingumą ir filosofinį indėlį vykdant tyrimą. Dėkoju Antanui Voznikaičiui už šios knygos išvertimą į lietuvių kalbą. Taip pat esu dėkingas Lietuvos mokslo tarybai, ypač jos anoniminiams ekspertams, vertinusiems šio tyrimo pažangą: be jų kritikos sunku būtų ir įsivaizduoti mano egzistenciją šio tyrimo metu. Ačiū ir Mykolo Romerio universitetui, Politikos mokslų instituto kolegoms už administracinę paramą ir palaikymą. Pagaliau didelis dėkui kolegoms ir draugams Kelvinui Knightui ir Eleni Leontsini už jų vertingas pastabas ir monografijos recenzijas.

## Pirmas skyrius

# EUROPOS MODERNYBĖ PRASMĖS NYKSMO ISTORINIAME KONTEKSTE: FILOSOFINĖ ANALIZĖ

---

Gyvenimo prasmę lengviau apčiuopti per praktiką,  
nei suformuluoti kaip griežtą teiginį.  
Ji nėra ezoteriška tiesa,  
bet skleidžiasi konkretaus gyvenimo pavidalais.

Terry'is Eagletonas  
*Gyvenimo prasmė*, p. 93

Tą pat akimirką, kai žmogus suabejoja gyvenimo  
prasmė ir verte, jis susergera (...).  
Užduodant sau šį klausimą sąmonėn viso labo įsileidžiamas  
susikaupęs nepatenkintas libido, kuriam veikiausiai  
nutiko kažkas kita, savotiška  
fermentacija, atvedusi prie liūdesio ir depresijos.

Sigmundas Freudas  
*Iš 1937-ųjų rugpjūčio 13 d. laiško Marie Bonaparte*

### A. Problemos apybraiža: esminis klausimas

Šis filosofinis tyrimas pradedamas nuo esminės filosofijos problemos, žmogaus gyvenimo prasmės problemos, formuluotės. Albert'as Camus išties buvo teisus – ši tezė bus ir pamatinė viso tyrimo prielaida – jog esminis filosofijos klausimas yra šis: ar verta gyventi ir ar gyvenimas turi kokią nors prasmę? Šį klausimą būtina užduoti visiškai rimtai, net jei (o gal kaip tik dėl to, kad) jis yra gėdingai banalus. Tačiau tas faktas, kad šis klausimas buvo visapusiškai keliamas, nesumenkina jo rimtumo. Gal kaip tik pati gyvenimo prasmės klausimo banalybė, besiremianti siaurakaktiška analitinių filosofų arogancija, leidžiančia jiems laikyti tokius klausimus beprasmiškais, prašyte



prašo kelti jį iš naujo ir naujai. Esu įsitikinęs, jog gyvenimo prasmės klausimas turi būti užduotas istoriškai, nes žmogaus gyvenimas yra paženklintas laikinumo ir istoriškumo. Žmogaus gyvenimo horizontas yra istorija ir kultūra – šiais laikais žymiai labiau nei bet kada anksčiau. Mūsų horizontas nebėra (tiksliau, *beveik* nebėra) gamta, juo tapo kultūra, o ji yra žmonių sukurta ir turinti savo istoriją. Šiuo požiūriu pamatinė istorinio materializmo tezė, nors ji ir nebus čia aptarinėjama bei *ginama*, išlieka svarbi ir, apskritai, teisinga. Glaustai ją būtų galima nusakyti taip: žmogaus egzistencija yra laikina ir istoriška; jai palaikyti būtina išgyvenimą užtikrinančių priemonių gamyba; poreikių patenkinimas sukuria naujus poreikius; naujos žmonių kartos kuria savo gyvenimus ant ankstesniųjų suręsto pagrindo, todėl žmonės visada yra apriboti savo materialiosios kultūros horizonto – aplinkos horizonto, „pasaulio“ – kuris formuoja jų poreikius; poreikių patenkinimas įmanomas tik aktyviai dalyvaujant kūrybiniuose ir gamybinuose procesuose.

Šios tezės nereiktų suprasti per tradicinę jos priešpriešą idealizmui. Sterilus ginčas apie idealizmo ir materializmo *dvikovą* šiam tyrimui yra visiškai neaktualus. Iš tikro, čia pabrėžiamas žmogaus egzistencijos laikinumas ir istoriškumas bei būties prasmės klausimai gali būti taip pat suformuluoti ir genealogiškai ar hermeneutiškai, t. y. žvelgiant iš tokios filosofinės analizės perspektyvos, kurią Michelis Foucault vadino diskursyvinių režimų analitika, arba iš idėjų istorijos (ar hermeneutikos) perspektyvos. Kad ir kaip žiūrėtume į šią tezę, jos esmė nepasikeičia: mūsų tapatybė ir gebėjimas save suprasti visada yra istoriški, todėl būties prasmės klausimas turėtų būti keliamas ir dabarties istorinio konteksto fone. Būtent šia linkme turėtų būti vystomas istorinis modernybės supratimas. Pagrindinė pirmojo knygos skyriaus tezė, kuri bus toliau filosofškai aiškinama ir *ginama*, yra ši: modernybės šerdyje glūdi prasmės entropija.

Būties ir egzistencijos prasmės klausimus rimtai nagrinėjo vadinamieji egzistencialistai, visų pirma, Martinas Heideggeris, Jeanas Paulis Sartre'as ir Albert'as Camus. Vis dėlto šioje knygoje įrodinėjama, kad jų atsakymai, bent jau kalbant apie Camus ir Heideggerį, nėra filosofškai įtikinami, todėl juos reikia apmąstyti iš naujo. Palyginti neseniai būta ir kitų reikšmingų mėginimų filosofškai gvildinti gyvenimo prasmės klausimus. Tie mėginimai apsiribojo arba filosofiniais jau minėtų egzistencialistų veikalų komentarais (įsidėmėtinas pavyzdys yra nuostabūs Roberto C. Solomono (2001 ir 2007 m.) darbai), arba pažintinio pobūdžio filosofijos populiari-

nimo knygomis, mėginančiomis supažindinti skaitytojus su „amžiniais“ gyvenimo prasmės klausimais (pvz., Eagleton 2007 ir Klemke *et al.* 2008). Kaip bebūtų, ko iš tikrųjų reikia, tai naujai apmąstyti šiuos „egzistencialistinius“ klausimus per neegzistencialistinės filosofijos prizmę. Pagrindine šio filosofinio traktato teze teigiama, kad aristoteliškoji filosofija gali ir turėtų vaidinti svarbų vaidmenį įgyvendinant šią užduotį. Šia linkme yra atlikta per mažai (jei apskritai atlikta) tyrimų, nagrinėjančių egzistencialistų prielaidas ir klausimus iš dorybių etikos perspektyvos. Taigi, savo knyga siekiu užpildyti susidariusį vakuumą.

Mano pastangos įveikti šį disbalansą remsis bandymu išplėtoti aristotelišką prieigą gyvenimo prasmės klausimui tirti. Kad tai būtų padaryta, bus plėtojama filosofinė „prasmės struktūrų“ koncepcija. Šitokia filosofinė analizė kels gyvenimo prasmės klausimą gilindamasi į veiklas ir praktikas, kurios ne tik palaiko žmogaus egzistenciją, bet ir leidžia mums klestėti, teikia mūsų gyvenimui prasmę. Pagrindinė prasmės struktūrų analizės gairė bus šis klausimas: kaip gi reiktų filosofškai konceptualizuoti žmogiškąją būtį įprasminančias struktūras ir praktikas vėlyvosios (ar post-) modernybės pasaulyje? Norint atsakyti į šį klausimą, privalu aptarti vėlyvosios modernybės, t. y. dabarties, kultūrinį kontekstą. Taigi, neoaristoteliškoji „prasmės struktūrų“ analizė bus vystoma žmogaus egzistencijos laikinumo tezės bei modernybei endemiško prasmės netekties jausmo fone.

## **B. Modernybė ir beprasmybės jausmas**

Plati įvairovė kultūrinių naratyvų, bylojančių apie beprasmybę, gyvenimo absurda, kultūros krizę ir pesimizmą, dar nuo XIX amžiaus antrosios pusės tapo moderniajai Europai būdingu brožu. Dėl to kai kurie teoretikai įrodinėjo, jog šiuolaikinė vėlyvosios modernybės kultūra, bent jau modernistinių judėjimų paveiktos jos srovės, yra pažymėtos aiškiu nihilizmo ženklu (pvz., Vattimo 2002: 11–24, Weller 2011, Hemming *et al.* 2011). Nuo pat Friedricho Nietzsche's *Stabų saulėlydžio* (2012), *Štai taip Zaratustra kalbėjo* (2002), *Apie moralės genealogiją* (1996) nihilizmas ir beprasmybės jausmas tapo moderniosios europietiškos kultūros leitmotyvu. Kaip teigiama garsojoje Nietzsche's *Tragedijos gimimo* pastraipoje:

„Nenuėiki šalin, o pirma paklausyki, ką pasakoja graikų išmintis apie visą tą gyvenimą, kuris čia taip smagiai prieš tave atsiskleidžia, kad net sunku suprasti. Esama senos saktmės, kaip karalius Midas ilgą laiką po girias vaikėsi išmintingojo *Sileno*, Dioniso palydovo, ir vis negalėjo pagauti. Kai pagaliau jį sučiupo, karalius ir klausia: „Kas žmogui yra iš visų geriausia ir tinkamiausia?“ Spokso demonas ir tyli lyg miėtą prarijęs; bet karaliaus atkakliai spiriamas galiausiai pratrūksta šaižiu juoku sakydamas: „Jūs vargšai vienadieniai padarai, atsitiktinumo ir bėdų kamuojami vaikai! Kam verti mane sakyti tai, ką išgirsti tau yra visai nenaudinga? Pats geriausias dalykas tau visiškai nepasiekiamas: būti negimusiam, *neegzistuoti*, būti *niekuo*. O antra, kas tau labiausiai tiktų – kuo greičiausiai mirti.“ (Nietzsche 1997: 45)

Šitokią nyčišką išmintį – egzistencinio nerimo ir beprasmybės jausmą – turbūt tiksliausiai vizualizavo Edvardas Munchas žymiajame savo paveiksle „Šauksmas“ (*Skrik*). 1893 metais nutapytame paveiksle vaizduojamas žmogus ant tilto, šaukiantis iš sielvarto ir vienatvės. Nepakeliamos vienatvės neviltilis ir susvetimėjimas su savo būtimi yra vieni iš pirmųjų įspūdžių, kurie ima kamuoti šį paveikslą išvydusius žiūrovus. Nutapytas *art nouveau* maniera, perteikiantis beprotybei artimą būseną, šis paveikslas vaizduoja neurotišką ribų nutrynimą tarp personažo asmenybės (tiksliau tariant, tarp nuasmeninto paties autoriaus) ir gamtos, kuri kerštaudama grasina sunaikinti žmogiškojo subjekto sveiką protą. Komentuodamas paveikslo atsiradimo istoriją, Munchas sakė išgirdęs „baisingą, begalinį gamtos šauksmą“ (cit. iš Faerna 1995: 17). Muncho paveiksle tarsi regime gamtos išprieartavimo sceną, šauksmą neurotiškos dailininko sielos, besitapatinančios su gamta. Gamtos personifikacija ir subjekto nuasmeninimas yra būdas suprastinti modernybę į mitų atkerėjimo siaubą.

Kalbant apie grožinę literatūrą, Samuelio Becketto pjesė *Belaukiant Godo* (1949) yra dar vienas puikiai visiems žinomas absurdo jausmo pavyzdys moderniojoje kultūrinėje vaizduotėje ir pajautime. Nors šiai pjesei nebūdingas munkiško pamišimo skausmingumas, vis dėlto tai yra estetiškas liudijimas, kurio tikslas – išreikšti, pasak Becketto, „iracionalią nesąmoningumo būseną, kurioje mes egzistuojame, tą mentalinį lengvumą, kuris protu nesuvokiamas“ (cit. iš Graver 2004: 22). Kaip pastebėjo vienas pirmųjų pjesės recenzentų iš Londono, *Belaukiant Godo* yra žmogaus gyvenimo metafora, „apeliuojanti būtent į liberalios visuomenės sukeltą netikrumo nuotaiką, vyraujančią šiuolaikinėje Vakarų Europoje“ (ibid: 14).

Be jokios abejonės, ši pjesė nėra nei džiūgavimas dėl pažįstamos prasmų sistemos pakrikimo, *nei* šio fakto apraudojimas, tačiau tiek pjesės įžanga, tiek ir jos atomazga byloja apie stygių, „surogatinę būtį“ (vartojant paties Becketto terminą) ir žmogaus gyvenimo beprasmybę nepaprastai sudėtingoje bei fragmentuotoje moderniojoje visuomenėje. Kai esamų prasmės struktūrų horizontai, įgalinantys prasmingas praktikas ir naratyvus, panai-kinami, mūsų gebėjimas kurti bet kokią įtikinamą ir tikrovišką pasakojimą apie save, mus supantį pasaulį, savo idealus ir darbus, negrižtamai palau-žiamas. Šiuo atveju, pjesės personažą Vladimirą – vienintelį iš pagrindinių veikėjų, gebančių ką nors prisiminti – galima interpretuoti kaip frustracijos ištikėtą atmintį, beviltiškai mėginančią apmąstyti ir suprasti savo gyvenimą, kas šiuo metu vyksta ir vyko anksčiau, atrasti skirtumą tarp vakar ir šian-dien, atmintį, primenančią mums, kad laukiame kažko, kas niekada neateis. Toks tad būtų gyvenimas poistorėje – kai viskas jau „pasiekta“, kai nebėra kolektyvinių naratyvų, kuriuos galėtume papasakoti, ir kai nebėra dėl ko kovoti – liberali banalybė ir nusivylimas, impotentiška egzistencija, gyveni-mas svajojant ir apsimetinėjant, kad viskas gerai.

Krizės bei prasmės praradimo temos neaplenkė ir filosofinių refleksijų. Oswaldo Spenglerio *Vakarų saulėlydis* (1927) turbūt yra europietiškojo pesimizmo viršūnė, meistriškas Europos civilizacinio nuopuolio apraudojimas, pradėtas rašyti dar Pirmojo pasaulinio karo išvakarėse. Tačiau yra ir kitų svarbių europietiškos kultūros krizės filosofinių liudijimų. Garsioji Edmundo Husserlio paskaita Vienoje „Filosofija ir Europos civilizacijos krizė“ (vok. *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*) (1935), vėliau įtraukta į *Europos mokslų krizę ir transcendentalinę fenomenologiją* (1954–1970), yra svarbus filosofinis traktatas apie mokslų krizę, vykusią didžiausio barbarizmo Europos politikos istorijoje įkarštyje. Savo pranešime Husserlis kritikuoja vienpusišką racionalizmą, kuris redukuoja racionalumą ir humanitarinius mokslus į natūralizmą, psychologizmą ir labai siaurai suprantamą empirizmą grįstą mokslinį objektyvumą, tuo pat metu ragindamas inicijuoti „Europos atgimimą iš filosofijos dvasios“ (cit. iš. Moran 2012: 45). Vadinas, Husserliui Europos civilizacijos krizė visų pirma yra tikėjimo proto universalumu krizė, kurio redukcioniškos versija yra įsitvirtinusi visų pirma tarp pozityvistų. Nereflektyvus pozityvizmas produkuoja itin matematizuotus mokslus, kurie, negalėdami užduoti gilesnių filosofinių klausimų apie žmogiškosios būties prasmę, „nukerta filo-

sofijai galvą“. Taigi, anot Husserlio, europietiškos civilizacijos krizės šaknų reiktų ieškoti universalios filosofijos idėjos krizėje ir sistemingos filosofinės refleksijos trūkume, kuris neleidžia filosofijai suteikti mokslams tvirtų metodologinių pagrindų:

Apibrėžtas universalios filosofijos ir jos metodo idealas yra pradžia; tai yra, kaip sakant, pirminis moderniojo filosofijos amžiaus ir visų jo būsimų vystymosi kryptį įtvirtinimas. Tačiau užuot įsitvirtinęs realybėje, šis idealas yra kamuojamas vidinio susiskaidymo. Tarsi priešindamasis pastangoms sutvirtinti filosofijos idealą, šis skaidymasis skatina revoliucines, daugiau ar mažiau radikalias naujoves. Dėl to autentiškos universalios filosofijos ir jos metodo problema dabar iš tikro tampa giliausia varančiąja visų istorinių filosofinių judėjimų jėga. Bet tai taip pat reiškia, jog, galiausiai, visi modernieji mokslai nukrypo į ypatingą, vis daugiau neišsprendžiamą klausimų keliančią, krizę, susijusią su jų, kaip filosofijos šakų, tikrąja įsteigimo prasme, prasme, kurią jie savyje išlaiko. Tai yra krizė, kuri nesikėsina į teorinius ir praktinius specialiuųjų mokslų laimėjimus; tačiau ji iki pamatų sudrebina visą jų tiesos prasmingumo rūmą. Tai galioja kalbant ne tik apie ypatingą kultūros formą – „mokslą“ ar „filosofiją“ – kuri drauge su kitomis priklauso europietiška civilizacijai (*European mankind*). Taip yra todėl, kad naujos filosofijos įsteigimo faktas (...) yra ir pačios moderniosios europietiškos civilizacijos (*European humanity*) įsteigimo faktas, civilizacijos, kuri siekia save atnaujinti radikaliai, statydamą save priešpriešon su praeitin nueinančia viduramžių ir senovės epocha būtent ir vien tik savo naujosios filosofijos dėka. Taigi, filosofijos krizė reiškia ir visų moderniuųjų mokslų, kaip bendros filosofinės visatos narių, krizę: iš pradžių latentinę, bet laikui bėgant peraugančią į vis aiškiau matomą europietiškos civilizacijos krizę, susijusią su jos kultūrinio gyvenimo prasmingumu ir visa jos autentiška būtimi (*Existenz*) (Husserl 1970: 12).

Čia siekiu ne įvertinti *Krizėje* pateiktą Husserlio filosofinę argumentaciją, bet iliustruoti teiginį, jog mokslinio racionalumo ir europinės civilizacijos krizės jausena buvo ir išlieka iškiliausių Europos filosofų apmąstymų centre. Ir nors Husserlio argumentai šiame darbe nėra iki galo įtikinami<sup>1</sup>,

1 Husserlio argumentacija, kurią jis pateikia po mano cituotos pastraipos, nėra nei pakankamai aiški, nei labai įtikinama: „*Kas sudaro „tikslumą“? Akivaizdu (...): vis tikslesnis empirinis matavimas, tačiau vedamas idėjų pasaulio, tiksliau, tam tikrų idealiųjų struktūrų, kurias galima susieti su konkrečiomis matavimo skalėmis – iš pasaulio, a priori objektyvuoto idealizacijos ir konstravimo procesų dėka. O dabar galime paryškinti šį skirtumą paprasčiau. Mums duotos ne dvi, bet tik viena universali pasaulio forma: ne dvi, bet tik viena geometrija, t. y. formų geo-*

svarbūs yra jo reikalavimas užsiimti filosofinėmis refleksijomis ir jų reikšmė socialiniams bei humanitariniams mokslams, t. y. kaip šių mokslų metodologinis pagrindas, bet ne visų mokslų, kaip kad manė pats Husserlis. Ir taip yra todėl, kad filosofinės refleksijos apie žmogaus gyvenimo prasmingumą ir jo teleologiškai struktūruotas veiklas bei praktikas atgaivinimas – normatyvinė prasmės struktūrų fenomenologija, kurią vystysiu šioje knygoje, – iš tikro yra, kaip bus įrodinėjama, humanitariniams mokslams esminis.

Kitas ryškus tamsaus Vakarų pesimizmo pavyzdys – tikra europietiškos niūrumos ir nusivylimo klasika – tai Maxo Horkheimerio ir Theodoro Adorno *Apšvietos dialektika* (2006). Husserlis buvo susirūpinęs, bet vis vien nusiteikęs optimistiškai dėl to, kad Europos civilizacija atsinaujins pasitelkdama universalią filosofiją ir mokslą. Horkheimeris ir Adorno, rašydami savo veikalą egzilyje Antrojo pasaulinio karto metu, neturėjo nė menkiausios iliuzijos dėl filosofinių ir mokslinių Apšvietos idealų. Jie ne tik teigė, kad modernusis proto projektas neišlaisvino žmonijos iš dogmatizmo ir mitologinių prietarų, bet kad Apšvieta ir mokslas patys sukūrė naują apšviestojo despotizmo formą, instrumentinio racionalumo despotizmą – visuomenės būklę, kurioje viskas vertinama pagal „fašistinius“ efektyvumo kriterijus. Žvelgiant iš šių autorių perspektyvos, modernieji mokslai viso labo prisideda prie *status quo* reifikacijos ir iškreiptų galios santykių įtvirtinimo. Nėgana to, jie manė, kad pats Apšvietos instrumentinio racionalumo idealas buvo tik mitinė fantazija, pasiekusi savo kulminaciją virsdama fašizmu. Brėždami paraleles tarp Immanuelio Kanto ir Marquise'o de Sade'o, tarp Odisėjo ir šiuolaikinių buržua, jie redukavo Apšvietą iki mito, o gamta jiems tapo tik technokratišku, nepermaldujamu objektyvumu (Horkheimer ir Adorno 2006: 18–19).

---

metrija, be antrosios geometrijos, skirtos „plenumui“. Intuityviai suprantamo empirinio pasaulio kūnai yra tarsi iš anksto suderinti su šio pasaulio struktūra, priklausančia aprioriniam pasauliui, kiekvienas kūnas – apibendrintai kalbant – turi savo tęsinius, o visi šie tęsiniai tėra pasaulio vienintelio visa apimančio begalinio tęsinio formos. Pasaulis, kaip universali visų kūnų konfigūracija, dėl to turi formą, apimančią visas formas, ir ši visuotinė forma pasiduooda idealizavimui (...), todėl ją galima perprasti konstruojant“ (Husserl 1970: 32). Pretenzija į universalų mokslą, paremtą universalia filosofija ir joje įsišaknijusi – Husserlio transcendentalinė fenomenologija, kuri turėtų suteikti mokslininkams universalų tikslaus pažinimo metodą – yra pernelyg abstrakti ir statiška, kad susidorotų su šia užduotimi. Nėra aišku, kaip idealizuota universali visų kūnų konfigūracija, sudaranti vieną universalią pasaulio formą, gali būti ekstrapoliuota epistemologiškai veiksmingu būdu į empiriškai apčiuopiamų kūnų matą. Be deramo paaiškinimo – o *Krizėje* jis nėra pateiktas – Husserlio projekto pamatai ima atrodyti gerokai silpnesni.

Vis dėlto turbūt pats pesimistiškiausias iš visų modernybės įvertinimas yra Alberto Camus absurdo tezė, iškelta *Sizifo mite* (1997). Nors jo samprotavimai bus išsamiau apžvelgti antrajame šios knygos skyriuje, pagrindinį *Sizifo mite* išsakytą teiginį visgi privalu aptarti jau dabar. Turėdamas omenyje žmonėms būdingą egzistencinį troškimą suprasti savo būtį, Camus pesimistiškai apibendrina, jog moderniosios filosofijos ir mokslų apšviestas protas negali pateikti išsamaus ir racionalaus mūsų gyvenimiškų vargų paaiškinimo. Atmesdamas ne tik huserlišką fenomenologiją, bet ir pozityvizmą, taip pat Sørenio Kierkegaardo ir Levo Šestovo egzistencialistinių atsidavimą teistinei religijai kaip „filosofinę savižudybę“, Camus tvirtina, jog absurdas tėra vienintelė mums prieinama tiesa. Turint omenyje „pašėlusį aiškumo geismą“, beviltiškai užvaldžiusį kiekvieno žmogaus širdį, absurdas atrodo kaip vienintelė apčiuopiama jungtis tarp žmogaus bergždžių mėginimų paaiškinti jį supantį pasaulį ir pačios jo negalios tai padaryti (Camus 1997: 22). Vis dėlto absurdas nevaro į neviltį ir neverčia daryti išvados, kad gyventi apskritai neverta. Anaipatol, absurdas mus moko mylėti gyvenimą nepaisant jo beprasmiškumo. Taigi, panašiai kaip Samuelio Becketto Vladimiro, Camus gyvenimo pripažinimas absurdišku yra mėginimas išlikti kiek įmanoma pozityvesniam alinančių žmogaus būties iššūkių akivaizdoje, nors ji neturi jokios aiškios prasmės ir tikslo.

Žinoma, galima būtų aptarti daug daugiau pesimizmo pavyzdžių tiek filosofinėje, tiek ir grožinėje literatūroje bei kituose menuose (pakanka prisiminti vadinamąjį nepriklausomą Europos kiną ir naująją XX amžiaus pabaigos dramaturgiją; tokius puikius režisierius ir dramaturgus kaip Federico Fellini, Pier Paolo Pasolini, Bernardo Bertolucci, Larsas von Trieras, Michaelas Haneke, Robertas Anthony Rodríguezas, Sarah Kane, Markas Ravenhillas, neminint gausybės kitų), bet to pakanka norint aiškiai iliustruoti mano tezę. Užuot tęsus šį sąrašą, verčiau reiktų filosofiskai apmąstyti, kodėl beprasmybė, nesuvokimo jausmas, poreikis eksperimentuoti su egzistencijos ribomis yra vis besikartojančios temos Europos (post)moderniojoje kultūrinėje, estetinėje ir moralinėje vaizduotėje. Kaip tuomet, jei ši išvalga išties teisinga, reiktų paaiškinti prasmės entropiją? Kur slypi šio beprasmybės jausmo šaknys? Kokios yra šios keblios mūsų padėties priežastys? Ar krizė ir prasmės netektis yra esminės europietiškos modernybės fenomeno apraiškos, o gal tai tėra jos netikėti epifenomenai? Kad atsakytume į šiuos klausimus, reikia aptarti esminius modernybės aspektus. Tačiau

prieš imantis šios užduoties, reiktų aptarti labai įtakingą Jürgeno Habermaso pateikiamą argumentą, kad modernybė, nepaisant jos akivaizdžių trūkumų, yra laikytina neužbaigtu projektu. Habermaso argumentų aptarimas bus pamatas grindžiant alternatyvų Europos vėlyvosios modernybės supratimo būdą.

### C. Jūrgenas Habermasas: modernybė – neužbaigtas projektas?

Jūrgenas Habermasas modernybės problemomis susidomėjo jau nuo devintojo XX amžiaus dešimtmečio pradžios, kai perskaitė savo viešą paskaitą Frankfurte, atsiimdamas Adorno premiją. Remdamasis savo paskaitų Frankfurto universitete ciklu, jis vėliau išleido *Modernybės filosofinį diskursą* (vokiškas originalas *Der philosophische Diskurs der Moderne* publikuotas 1985). Šioje knygoje užsiimama tiek kritiniu pagrindinių Apšvietos kognityvinių-mokslinių, normatyvinių ir estetinių principų įvertinimu, tiek ir įsitraukiama į diskusiją su žymiausiais modernybės kritikais. Ironiška, kad daugiau nei pusė monografijos paskirta „postmodernybės“ filosofams – Friedrichui Nietzsche’i, Martinui Heideggeriui, Jacques’ui Derrida, Micheliui Foucault ir Georges’ui Bataille’ui. Tai leido Jūratei Baranovai suabejoti knygos pavadinimu, turint omenyje, kad ją, galbūt, geriau būtų buvę pavadinti „Filosofiniu postmodernybės diskursu“ (Baranova 2003: 90). Habermasas, žinoma, atsakytų, jog visa jo knygoje vystomo filosofinio projekto esmė turėtų būti suvokiama kaip mėginimas iš naujo įvertinti pagrindinius moderniosios sąmonės ir gyvenimo būdo principus, viliantis atnaujinti patį modernybės projektą. Iš tiesų, jis taip ir supranta anksčiau minėtus modernybės kritikus. Jis teigia, kad tiek Nietzsche, tiek Heideggeris, tiek Bataille’is ar Foucault nežvelgia į modernybės diskursą iš jaunojo Hegelio, Schillerio ar Benjamino filosofinės perspektyvos. Taip elgdamiesi nyčiškieji modernybės kritikai negali padaryti jokie iš pagrindų esminio įnašo į diskusiją apie normatyvinių modernybės principų prigimtį. Ką iš tikro reikia daryti, pasak Habermaso, tai pabandyti atnaujinti modernybės diskursą remiantis komunikacinio veiksmo teorija.

Šiame poskyryje siekiama parodyti, kad Habermasas yra teisus dėl vieno dalyko, tačiau dėl kito jis klysta. Jis teisus kritikuodamas subjektyvistinius ir reliatyvistinius vadinamosios postmoderniosios filosofinės minties as-



pektus, bet klysta vildamasis atgaivinti Apšvietos projektą. Taigi, diskusija su Habermasu suteiks pagrindą mėginimui sukurti alternatyvų filosofinį diskursą, leisiantį permąstyti dabartį išvengiant modernybės prieštaravimų ir pagundų.

Taigi, svarbu iš pradžių pristatyti Habermaso modernybės projekto sampratą ir jo tezę, kad modernybės filosofinis diskursas dar toli gražu nėra konceptualiai išsemtas. Habermasui atrodo, jog pamatinis moderniosios sąmonės komponentas glūdi specifinėje modernybės laiko ir laikiškumo sampratoje, kurią geriausiai iliustruoja avangardinis menas:

[Jis] tyrinėja nepažintas teritorijas, nevengia staigių ir šokiruojančių susidūrimų grėsmės, mėgina užkariauti dar nenumatytą ateitį ir todėl privalo rasti sau kelią dar nepažymėtose valdose. Tačiau šitokia orientacija į priekį, šis neaiškios ir neprognozuojamos ateities laukimas, jį lydintis naujovių kultas – visa tai iš tikro reiškia dabartiškumo šlovinimą, kuris be perstojo gimdo naujas ir subjektyviai apibrėžtas praeitis. Ši nauja laiko suvoktis, kuri savo kelią į filosofiją taip pat atrado su Bergsonu, išreiškia daugiau nei mobilizuotos visuomenės patirtį, pagreitintą istoriją ar kasdienio gyvenimo suardymą. Nauja vertė, kuri dabar suteikiama tam, kas efemeriška, laikina ir greit praeina, ir jas lydintis dinamiškumo garbinimas išreiškia būtent ilgalaikės ir nesuterštos dabarties troškimą. Kaip save neigiantis judėjimas, modernizmas yra „tikrosios esaties troškimas“ (Habermas 1996: 40).

Vadinasi, modernybė, ypač kaip ji atsispindi modernistų estetikoje, yra, visų pirma, nukreipta prieš istorinę praeitį ir tradiciją. Ji siekia išaukštinti dabarties antlaikiškumą nutraukdama istorinės patirties tęstinumą. Žinoma, tai nereiškia, kad modernioji sąmonė yra antistoriška. Iš tiesų, būtent modernioji sąmonė pirmą kartą Europos istorijoje taip ryškiai suvokė savo istoriškumą. Juk istoriografija ir istorijos mokslai, sykiu ir Friedricho Schlegelermacherio ir Wilhelmo Dilthey'aus istorinė hermeneutika, įsitvirtino nuo XIX amžiaus pradžios. Priešingai, tai reikė, jog įvyko sąmoningas atsiskyrimas nuo praeities ir maištas prieš ją – nesvarbu, ar jis vyktų maišto prieš „senąjį režimą“ (*Ancien Régime*) forma, ar prieš dominavusį sakralinį meną. Šiuo požiūriu Habermasas neklysta teigdamas, kad romantizmas, nepaisant jo tariamos opozicijos Apšvietai, tebuvo kita modernybės fazė, ir būtent romantizmas sukūrė daug radikalesnę moderniąją sąmonę nei jo pirmtakas (Habermas 1996: 39 ir Habermas 2002: 28). Taigi, pačioje mo-

derniosios sąmonės šerdyje glūdi naujovių, pažangos ir tobulėjimo šlovini-  
mas. Modernybė suvokia save per nuolatinį mėginimą atitrūkti ir maištauti  
prieš tradiciją ir tradicines patirties struktūras. Kaip teigia Habermasas,  
modernybė nesiskolina savo normatyvinio pagrįstumo kriterijų iš praeities,  
bet siekia sukurti juos iš savęs pačios (Habermas 2002: 16).

Antra, Habermasui modernybė reiškia proto emancipaciją trijose  
skirtingose pagrįstumo sferose: moraliniame / normatyviniame teisingu-  
me, estetikoje / mene ir tiesoje / moksle. Nuo pat Immanuelio Kanto ir  
jo filosofinio mėginimo nubrėžti proto sferų ribas bei Maxo Weberio mo-  
dernizacijos sociologijos, kultūrinės modernybės ženklai visada buvo di-  
dėjanti socialinio pasaulio specializacija mokslo, politikos ir meno srityse.  
Moderniojo mokslo revoliucija pamažu leido užvaldyti gamtą dėl tech-  
nologijos vystymosi, kuris tapo įmanomas dėl laipsniškos gamtos moks-  
lų instrumentalizacijos. Būdamą artimai susieta su moderniaisiais gamtos  
mokslais, technologija padarė **įmanomą** ir paskatino gamtos suprekinimą.  
Tiek **Fancio** Bacono tezė „žinios – tai jėga!“, tiek ir šiuolaikinių mokslinių  
tyrimų institutų, remiamų pramonės ir dirbančiųjų pramonei bei daugia-  
nacionalinėms korporacijoms, šerdyje glūdi ta pati idėja, kad specializuotas  
žinojimas yra praktiškai naudingas ir pritaikomas transformuojant mūsų  
aplinką. Šiandien mokslas ir technologija turi galią transformuoti gamtą  
ir gamtinę aplinką pagal žmonių įnorių. Iš tiesų, mokslas ir technologija  
patys tapo socialinio kraštovaizdžio dalimi. Jie taip pat vis labiau funkcio-  
nuoja laisvosios rinkos sistemoje pagal produktyvumo ir efektyvumo „dės-  
nius“ ir reikalauja labai specializuoto žinojimo bei kompetencijos. Tačiau  
mokslininkų kompetencija tapo taip siaurai specializuota, kad dažnai darsi  
netinkama, norint kelti esmingesnius klausimus apie jų socialinį relevan-  
tiškumą ir prasmingumą. Be jokios abejonės, didėjanti šiuolaikinių mokslų  
specializacija ir suprekinimas yra vidinės jų vystymosi logikos padarinys.  
Vis dėlto, pasak Habermaso, pavojus slypi, viena vertus, augančiame nuoto-  
lyje tarp plačiosios visuomenės ir ekspertinių kultūrų, o kita vertus, instru-  
mentinio racionalumo įsigalėjime ir gyvenamojo pasaulio nuskurdinime  
(Habermas 1996: 45).

Būtent didėjanti gyvenamojo pasaulio fragmentacija ir urbanizacija pa-  
skatino revoliucinę modernistinio meno estetiką. Habermasas pripažįsta jos  
svarbą, tačiau tuo pat metu kritikuoja modernistinę estetiką dėl jos vien-  
pusiškumo. Pavyzdžiui, jis ypač kritišką siurrealizmo atžvilgiu dėl jo ban-

dymo paneigti meną mėginant įveikti atstumą tarp meninio kūrybiškumo ir gyvenimo. Dar nuo Kanto ir Charles'io Baudelaire'o modernioji estetika buvo suvokiama kaip nepriklausoma vertybių sfera, kurios prigimtį reguliuoja ne objektyvus mąstymas ar moralė, bet spontaniška vaizduotė, kuri gali apčiuopti meninio vaizdavimo grožį (apie tai plačiau bus kalbama penktajame šios knygos skyriuje). Taip modernioji estetika, viena vertus, pastatė save į priešpriešą su moralinėmis ir mokslinėmis praktikomis, o kita vertus, į priešpriešą su kasdienio gyvenimo realybe ir *biurgeriškos* egzistencijos banalybe. Pasak Habermaso, kai kurių modernizmo formų keblumas glūdėjo ne estetikos, pačios savaime, autonomijoje, bet mėginime privesti jos autonomijos logiką iki kraštutinumo. Tai ypač buvo būdinga, pavyzdžiui, XIX a. judėjimo *menas vardan meno* atveju. Todėl iki ketvirtrojo XX a. dešimtmečio pabaigos modernistinio meno radikalizmas paskatino krūvą estetinių utopijų, nuo dadaistų iki siurrealistų, kurie vienu ar kitu būdu siekė reaguoti į vis didėjančią socialinio pasaulio fragmentaciją ir nuskurdimą mėgindami paneigti patį meną. Būtent šitokius *a la* nyčiškus estetinius bandymus paaukoti meną dėl socialinio pasaulio vienybės atkūrimo, laikant pasaulį ir gyvenimą menu, Habermasas atmeta kaip iliuzijas ir utopijas:

Visi mėginimai įveikti skirti tarp meno ir gyvenimo, fikcijos ir praktikos, iliuzijos ir tikrovės ir eliminuoti perskyrą tarp meninio produkto ir naudingų objektų, tarp dirbinių ir radinių, tarp iš anksto numatytos konfigūracijos ir spontaniško impulso, šis mėginimas viską paskelbti menu, o kiekvieną – menininku, panaikinti bet kokius kriterijus ir prilyginti estetinius sprendinius subjektyvios patirties išraiškoms: visus šiuos sumanymus, kad ir kaip išsamiai jie būtų analizuojami, dabar galima suvokti kaip beprasmius eksperimentus (Habermas 1996: 49).

Mėginimai nuneigti meną ir kultūrą norint išgelbėti gyvenimą yra visuomet pasmerkti nesėkmei. Avangardinis menas greit tapo savo vidinių prieštaravimų auka, kai tik jis mėgino atsitolinti nuo buržuazinių vertybių ir gyvenimo būdo tuo pat metu teigdamas, kad meno misija yra laimė, pasiekama per laipsnišką meniško gyvenimo būdo įvedimą visoje likusioje visuomenėje (ibid: 44). Bet jie, kaip ir kitos radikalizuotos reakcijos į modernybę, galėjo sukurti ir sukūrė tik vienpusišką modernybės kritiką. Žinoma, Habermasas sutinka su kai kuriais modernybės kritikais, bent jau dėl instrumentinio racionalumo ir gyvenamojo pasaulio suprekinimo kapitaliz-

mo sąlygomis. Vis dėlto jis taip pat yra įsitikinęs, kad, viena vertus, estetiinių anarchistų (tokių kaip Nietzsche's, Bataille'io, siurrealistų ir, tam tikru laipsniu, Adorno ir Horkheimerio) filosofinė modernybės kritika ir, kita vertus, tą, kuriuos Habermas vadina antimoderniaisiais ar postmoderniaisiais konservatoriais (nuo Martino Heideggerio ir Michelio Foucault Europoje iki Leo Strausso ir Danielio Bello Amerikoje) filosofinė modernybės kritika yra ribota ne tik dėl to, kad ji yra perdėm pesimistinė, bet ir dėl to, kad ji parašyta tik iš vienos kultūrinės sferos, labiausiai estetikos, perspektyvos:

Kasdienio gyvenimo komunikacinėje praktikoje kognityvinės interpretacijos, moraliniai lūkesčiai, išraiškos ir vertinimai turi vieni kitus interpretuoti. Tarpusavio supratimo pasiekimo procesas, kuris randasi gyvenamajame pasaulyje, reikalauja *viso* paveldėtos kultūros *išteklių spektro*. Štai kodėl racionalaus kasdienio gyvenimo negalima išgelbėti iš sąstingio kultūriniame skurde per prievartą atveriant *vieną* kultūros sritį, šiuo atveju meną, ir sukuriant kažkokį ryšį su vienu iš specializuotų žinojimo kompleksų. Šitoks sprendimas viso labo pakeistų vieną vienpusiškumo formą ir abstrakciją kita (Habermas 1996: 49).

Habermaso argumentacija sutelkta, viena vertus, į kritiką neokonservatorių (pvz., Danielio Bello), kurie palankiai žiūri į socialinę modernizaciją ir tuo pat metu sielojasi dėl kultūrinės modernybės hedonizmo, sukulto modernistinės estetikos, ir, kita vertus, į kritiką vienpusiškos modernizacijos šalininkų, kurie vysto savo teorijas tik vienoje pagrįstumo sferos perspektyvoje (pvz., iš mokslinio supratimo sferos – Karlo Raymondo Popperio atveju arba estetikos sferos – Theodoro Adorno atveju). Tai reiškia, kad reikia alternatyvaus filosofinio diskurso apie modernybę, žvelgiančio iš visų trijų vertybinių sferų perspektyvų, galinčio jas visas apimti ir pademonstruoti, kaip jos sąveikauja tarpusavyje, kaip jos veikia gyvenamąjį pasaulį ir kaip šios sferos yra jo veikiamos. *Modernybės filosofinis diskursas* buvo parašytas turint omenyje būtent šią užduotį.

Ši knyga yra išpūdingas polemikos su daugeliu skirtingų filosofų pavyzdys: visų pirma su Hegeliu, Kantu, Marxu, Adorno ir Horkheimeriu, iš vienos pusės, ir su Nietzsche, Heideggeriu, Bataille'iu, Derrida ir Foucault – iš kitos. Nuo pat knygos pradžios ir pasirinkdamas šiuos mąstytojus Habermas mėgina lyginti ir analizuoti ne tik tuos, kuriuos jis laiko postmoderniais mąstytojais, bet, visų pirma, analizuoti juos kontekste tų, kuriuos

jis laiko filosofinio modernybės diskurso pradininkais, konkrečiai Kantu, Hegeliu, Schilleriu, Marxu ir Weberiu. Pradėdamas nuo Maxo Weberio modernybės kaip racionalizacijos koncepcijos, kurią Weberis suprato kaip tradicinio religinio pasaulėvaizdžio atkerėjimo ir sekuliarizacijos procesą, Habermasas pristato radikaliuosius modernybės kritikus kaip dviejų tipų postmodernistus – neokonservatorius ir anarchistus. Trilypę konservatorių tipologiją – jaunųjų konservatorių, senųjų konservatorių ir naujųjų konservatorių – glaustai ir šiurkštokai įvardytą jo Adorno apdovanojimo prakalbos pabaigoje, pakeičia skirtis tarp neokonservatoriškų postmodernistų, kurie tiki socialine modernizacija, bet atmeta kultūrinę modernizaciją (Arnoldas Gehlenas), iš vienos pusės, ir postmodernių anarchistų, kurie atsisako įžvelgti skirtumą tarp kultūrinės ir socialinės modernizacijos ir taip atmeta tiek vakarietišką racionalizmą, tiek modernybę *kaip visumą* (Nietzsche ir neonyčnininkai) – iš kitos (Habermas 2002: 12). Kaip bebūtų, galima konstatuoti, kad Habermaso pozicija dėl modernybės kritikos išlieka nepakitusi. Abiejuose tekstuose, kaip ir kitur, Habermasas žiūri į postmodernistus kaip iš esmės konservatyvius. Iš čia ir žymioji jo tezė – iš tikro jau tapusi tvirtu kairiųjų intelektualų, pradedant neomarksistais ir baigiant postmarksistais, įsitikinimu, – kad postmodernizmas yra nauja konservatizmo forma.

Nors ši problema mums čia yra ne svarbiausia, verta paprieštarauti šiam įtakingam teiginiui. Postmodernybė čia bus suprantama kaip mėginimas imti ir peržengti moderniosios mąstysenos ribas, ir, kaip tokia, ji mažai ką turi bendro su konservatizmu. Mažų mažiausiai taip yra dėl to, kad postmodernybė nėra antimodernistinės ideologijos forma, siekianti atkurti iki-modernų gyvenimo būdą, bet vėlyvosios modernybės būklė, kuri priima vis didėjančią gyvenamojo pasaulio fragmentaciją kaip neišvengiamą. Šia prasme postmodernizmas nėra teorija ar ideologija, bet paprastas pripažinimas fakto, kad egzistuoja skirtingos bei tarpusavyje besivaržančios filosofinės ir moralinės tradicijos, kurios pasaulį interpretuoja skirtingais būdais ir kurios implicitiškai ar eksplacitiškai remiasi *konkuruojančiomis* interpretacijomis to, ką reiškia būti to konkretaus pasaulio dalimi. Pasaulio koherentiškumas ir vienovė buvo prarasta, todėl postmodernus požiūris reikalauja iš mūsų pritarti idėjai, kad modernybės projekto tąsa vargiai įmanoma. Ji yra netvari, nes būtent modernybė su jai būdinga pasaulio racionalizacijos ir sužmognimo logika atvedė mus prie dabartinio nesugebėjimo suvokti pasaulį per bendrą ir koherentišką prasmių sistemą. Taigi, postmoderniąją būseną ge-

riausiai galima suvokti kaip tarpusavyje konkuruojančias besivaržančių moralinių ir filosofinių tradicijų hermeneutikas (Bielskis 2005). Be to, postmodernybė nėra konservatyvi, nes tradicijos ir įsipareigojimas kuriai nors iš jų nėra nekritiškas praeities garbinimas, bet reikalauja tiek kritinės refleksijos, tiek ir emancipacinių pastangų, kad būtų tęsiamas ir puoselėjamas konkretios tradicijos gyvavimas (Habermas 2002: 113–166).

Smarkiai supaprastinant, Habermaso atsakas modernybės kritikams ir jos pačios prieštaravimams remiasi jo tvirtu kantiškosios trijų pagrįstumo sferų skirties palaikymu ir jo paties komunikacinio veiksmo teorija (Bielskis 2007: 53–59). Pasak Habermaso, gyvenamasis pasaulis, kaip bendras mums visiems, yra tas horizontas, kuris padaro mūsų savitarpio supratimą įmanomą. Jis susideda ne tik iš jau egzistuojančių kalba paremtų struktūrų, prigimtinių bet kokiam žmogiškam supratimui, bet ir iš „intuityvaus, nepajudinamai tikro ir visuminio žinojimo“, kuris vis dėlto neturi epistemologiškai pagrįsto žinojimo statuso. Remdamasis Husserlio gyvenamojo pasaulio (*Lebenswelt*) koncepcija ir, iš dalies, Hanso Georgo Gadamerio tradicija, Habermasas teigia, kad gyvenamasis pasaulis suteikia mūsų komunikacijai ikireflektyvinius resursus ir kultūrinį foną. Vis dėlto pats gyvenamasis pasaulis yra priklausomas nuo žmonių bendravimo: jį galima palaikyti ir jo egzistavimą pratęsti tik per „komunikacinę veiklą, kurią galėtume laikyti terpe, per kurią gyvenamasis pasaulis išvis reprodukuojasi“ (Habermas 2002: 337). Tačiau gyvenamojo pasaulio reprodukcija sėkminga tol, kol yra atliekamos trys funkcijos: „kultūros tradicijų tęsimo, normų ir verčių pagrindų vykstanti grupių integracija ir būsimųjų kartų socializacija“ (ibid.).

Habermaso komunikacinio veiksmo teorine koncepcija siekiama integruoti visus moderniojo gyvenimo aspektus. Jo teorinės prieigos šerdyje glūdi sudėtingas ryšys tarp 1) komunikacinio veiksmo kartu su trimis jo komponentais: propozicine reprezentacija, ilokucija ir išraiška, 2) vis didėjančios gyvenamojo pasaulio racionalizacijos, 3) trijų atskirų ir nepriklausomų pagrįstumo sferų. Modernybė ne tik sukelia šių pagrįstumo sferų, iš kurių dvi duoda pradžią mokslui ir technologijoms, taip pat moderniajai biurokratizuotai liberaliai tautinei valstybei, autonomijos augimą, bet ir skatina gyvenamojo pasaulio racionalizaciją. Visgi kai gyvenamasis pasaulis veikia per simbolinę reprodukciją, funkcinė sistema užtikrina jo materialijų komponentų gamybą. Anot Habermaso, problema ta, kad dvi iš jos posistemų – kapitalistinės rinkos ir valstybė – kolonizuoja ir nuskurdina

gyvenamąjį pasaulį. Vadinasi, sėkmingas komunikacinis veiksmas integruoja nepriklausomas pagrįstumo sferas į semantinę gyvenamojo pasaulio visumą. Per komunikaciją ir komunikacinį racionalumą gyvenamojo pasaulio modalumai – kultūra, visuomenė ir asmenybė, t. y. kultūros tęstinumo, solidarumo, socialiai atpažįstamos tapatybės modalumai – yra re-produkuojami ir naudojami kaip atsvara ardančiosioms funkcinės sistemos tendencijoms – pinigams ir galiui – kaip jos įrankiams, per kuriuos materialinė gerovė yra reprodukuojama ir paskirstoma.

Reikėtų labiau išsiplėsti, norint deramai įvertinti Habermaso pastangas apginti modernybę, bet kadangi siekiama suprasti dabartį, o ne pateikti detalių Habermaso įvertinimą, užteks ir to, kas jau pasakyta. Nepaisant didžiulio Habermaso pastangų masto ir jo įžvalgų gilumo, jo teorinis modernybės, kaip besitęsiančio normatyviai orientuoto *sėkmingos* gyvenamojo pasaulio racionalizacijos projekto, vertinimas nėra įtikinamas. Taip yra dėl keleto svarbių priežasčių.

Visų pirma, komunikaciniam veiksmui ir gyvenamajam pasauliui reikalingi išteklių – universalumo struktūros, būtinos tarpusavio supratimui – nėra (ar nebėra) reprodukuojami taip, kaip mano Habermasas. Vis dėlto, net jei jie ir yra taip reprodukuojami (nors tai labai abejotina turint omenyje, kad komunikacija, ypač tarp jaunesnės kartos žmonių, vis dažniau vyksta labai *komercializuotose* socialinės medijos platformose), lieka neaišku, kaip gyvenamasis pasaulis iš tikro gali mums suteikti universalizuotą struktūrą, į kurią atsirėmus būtų galima sėkmingai vystyti komunikaciją ir tarpusavio supratimą. Kitaip tariant, susiduriame su gyvenamojo pasaulio formos ir turinio problema (apie kurią trumpai užsimena ir pats Habermasas). Asmeninės tapatybės formavimuisi gyvybiškai reikalingi solidarumo ir kultūriniai ryšiai paprastai būna lokalinio pobūdžio. Komunitarinis partikuliarizmas dažniau sukelia fragmentaciją ir, galimai, konfliktą nei praplečia tarpusavio supratimą. Dėl šių priežasčių Habermaso komunikacijos ir gyvenamojo pasaulio santykis susiduria su panašiomis problemomis kaip Gadamerio santykio tarp supratimo ir tradicijos samprata (dėl Gadamerio kritikos žr. Bielskis 2008). Jei tradicija ir gyvenamasis pasaulis yra žmogiškojo supratimo bei komunikacijos išankstinės sąlygos ir įgalintojai, koks gi jų turinys? Kai tik jų turinys apibrėžiamas, tradicija ir gyvenamasis pasaulis sukonkretėja ir tampa lokalus, o ne universalus. Tradicija ir gyvenamasis pasaulis visada yra kažkieno, o ne visų. Dėl to nubrėžti ryškų teorinę skirtį

tarp formos ir turinio reikštų padaryti pagrįstai Habermaso kritikuojamam subjektocentriškam mąstymui būdingą klaidą.

Antra, nors Habermasas yra kritiškas kapitalistinės sistemos instrumentinio racionalumo dominavimo atžvilgiu, jis vis vien išlieka pernelyg didelis optimistas kalbėdamas apie gyvenamojo pasaulio ir ekonominės „posistemės“ pusiausvyrą. Funkcinė kapitalistinės ekonomikos posistemė su joje dominuojančiu instrumentiniu, preferencijų maksimizavimo, racionalumu yra viską persmelkianti ir kolonizavo visas žmogaus gyvenimo sferas „išsivysčiusiose“ kapitalistinėse visuomenėse. Vadinas, žvelgiant iš habermasiškos perspektyvos, šiose visuomenėse beveik neliko intelektualinių ir moralinių išteklių, reikalingų tam, kad būtų galima atsispirti šitai kolonizacijai. Žinoma, tai nereiškia, kad išteklių visiškai nebėra. Būtent viena iš šioje knygoje įrodinėjamų tezių teigiama, kad moralinių ir intelektualių resursų yra, tačiau juos geriausia būtų konceptualizuoti aristoteliškai, o ne habermasiškai. Atkaklus Habermaso Apšvietos projekto normatyvumo tąsos akcentavimas yra abejotinas būtent dėl to, kad šio projekto mėginimai racionaliai pateisinti universalią moralę žlugo (kai kurios šio žlugimo priežastys bus aptartos trečiajame knygos skyriuje). Habermaso apeliavimas į viešąją sferą ir į konsensuso formavimą jos viduje, jo apeliavimas į „nuomonės ir valios formavimo“ institucionalizaciją (ibid: 403) yra naivus, jei pažvelgtume į jį iš XXI amžiaus neoliberaliojo kapitalizmo pozicijų. Medijos ir „komunikacijos technologijos“, kaip sako Habermasas, yra linkusios pasiduoti tai pačiai instrumentinio racionalumo ir pelno maksimizavimo logikai, tuo tarpu knygų leidyba ir kiti labiau nepriklausomi žiniasklaidos šaltiniai buvo išstumti į vyraujančio viešojo diskurso paraštes.

Trečia, praraja tarp nepriklausomų pagrįstumo sferų ir gyvenamojo pasaulio yra tokia didelė, kad, nepaisant to, kaip gerai informuoti yra habermasiškos komunikacijos veikėjai, užverti šią prarają ir abu dėmenis integruoti į viešąjį diskursą bei racionalizuotą gyvenamąjį pasaulį jau vargiai įmanoma. Ir tai net nebūtinai pageidautina. Žinoma, Habermasas neklęsta, kai kalba apie meną ir meno kritiką. Bet kuriai klestinčiai civilizui visuomenei meno ir jo kritikos reikšmingumas bei apčiuopiama jų įtaka bendram viešajam diskursui ir kasdieniams paprastų žmonių gyvenimams yra būtini dalykai. Bet tai nebūtinai galioja kalbant apie, pavyzdžiui, gamtos ir technikos mokslus. Be abejo, tai nereiškia, kad šių mokslų kuriamų naujųjų vadinamoji visuotinė sklaida visai nereikšminga visuomenei ar kad



gamtos mokslų neturėtų būti mokoma mokyklose. Kaip ten bebūtų, jų integravimas, net ir per gerai informuotą komunikacinį veiksmą gyvenamajame pasaulyje, nėra būtinas, nes tokia integracija gali sukelti pavojų mokslo autonomijai. Mokslinis tyrimas nėra ir neturėtų būti atviras demokratinei patikrai, o tik vertinimui pagal savo paties vidinius tobulumo standartus. Daug pavojingesnis patiems mokslams yra jų įtraukimas į kapitalistinės ekonomikos funkcionavimą. Auganti mokslo priklausomybė nuo pramonės skiriamo finansavimo tyrimams ir apskritai mokslų komodifikacija kelia rimtą grėsmę vidiniams mokslinės praktikos standartams. „Tiesos / žinojimo sferos“ komercializacija taip pat iš dalies prisidėjo prie to, kad neginčijamas gamtos mokslų teorijas ėmė kvestionuoti ideologiškai motyvuotos pseudomokslinės teorijos (geras to pavyzdys, žinoma, yra nesibaigiantis krikščionių fundamentalistų mėginimas apšmeižti evoliucinę biologiją remiantis kreacionistine ideologija ir vadinamaisiais Jaunos Žemės teorijos „įrodymais“). Tol, kol finansinius resursus teikia begėdiška pramonė ir politiniai populistai, nūdienos akademinės komercializacijos kontekste racionalaus pažinimo praktikų autonomija išliks labai pažeidžiama.

**Hebermaso** atžvilgiu galima kelti ir daugiau kritinių klausimų (vienas iš jų būtų apie jo neokonservatorišką gerovės valstybės kritiką). Vis dėlto mano tikslas nėra išsami jo modernybės koncepcijos kritika. Pakaks paminėti, kad optimizmas dėl dabartinio modernybės projekto didžiąja dalimi yra nepateisinamas. Apeliuoti į normatyvinius ir teoretinius Apšvietos amžiaus resursus, pavyzdžiui, į Kantą ir Weberį, taip, kaip tą daro Habermasas, reiškia save smarkiai apriboti. Mums verčiau reikalingas alternatyvus diskursas apie modernybę, ypač turint omenyje jau minėtą prasmės entropijos reiškinį, ir nauja filosofinė prieiga tam, kad išsivaduočiau iš modernybės aklavietės.

#### **D. Modernybės šaltiniai: savideterminacija, humanizmas ir dominavimas**

Konceptualiųjų modernybės ištakų reiktų ieškoti žmogaus kaip savikūrės autonomiškos būtybės koncepcijoje. Nuo pat Italijos renesanso laikų per Descartes'ą iki Švietimo epochos žmogaus savideterminacija tampa vienu iš fundamentaliausių modernybės bruožų. Nėra perdėta teigti, kad savikūros

idėja buvo maištas prieš tradicinę pasaulio ontologinę tvarką. Nepaisant daugelio klasikinės antikos ir viduramžių pasaulėžiūros skirtumų, abiejose epochose manyta, kad pasaulis turi pastovią ontologinę tvarką, kurią įkūnijo arba platoniškosios formos, arba Dievo sukurta visata. Kosmoso tvarka buvo laikoma stabilia, niekaip nepriklausoma nuo atsitiktinumo valdomų ir kintančių žmonių gyvenimų. Į pasaulį buvo žiūrima kaip į prasmingą ir turintį vidinį tikslą. Kosmoso tvarka – šv. Augustino žodžiais tariant, harmoningo grožio schema – nulėmė hierarchinę visuomenės struktūrą, kurioje žmonės užėmė konkrečią, gana pastovią vietą.

Šv. Augustino filosofinė mintis šiuo atveju daug ką paaiškina. Veikale *Apie Dievo valstybę* jis aiškino, kad visas pasaulietinės istorijos turinys tėra karai ir konfliktai ir kad žmonės, be kūrėjo, be Dievo malonės, atvestų save į susinaikinimą. Dievas, kaip aukščiausiasis kūrėjas, pasinaudojęs savo dieviškąja valdžia, įkūrė Bažnyčią, kuri yra tiek matoma institucija, tiek ir nematoma šventųjų bendruomenė, o vienintelis kelias, vedantis žmones į išganymą, yra nuolankumas bei paklusimas Dievui ir Bažnyčiai. Šiuo atžvilgiu augustiniškoji, kaip ir kitų Bažnyčios tėvų, filosofija davė pradžią ir sukūrė pateisinimą hierarchinei visuomenės struktūrai, Bažnyčiai tampant viena iš pagrindinių socialinių, politinių ir kultūrinių institucijų:

Šie tvariniai gavo savo būties tipą valia Kūrėjo, kurio tikslas yra tas, kad jie išstobulintų žemesniųjų visatos grandžių grožį, bėgant laikui keisdami – si patys ir per palikuonis; ir tai yra savitas grožis, randantis sau vietą tarp kitų šio pasaulio grandžių. Tai, žinoma, nereiškia, kad šiems žemiškiems dalykams buvo lemta lygiuotis su dangiška tikrove. Tačiau aukštesnė šios tikrovės vertė nereiškia, kad šie žemesnieji tvariniai turėjo būti pašalinti iš visuotinės pasaulio tvarkos (Augustine 1972: 475).

Dėl to žmonių visuomenė buvo suvokiama kaip mikrokosmosas, savo tvarka atitinkantis hierarchiškai struktūruotą išstobulintą visatą, kurios viršūnėje sėdi aristoteliškasis ir / arba krikščioniškasis antjuslinis *theos*, Dievas kaip „savimąstė mintis“ (Sadler 1996: 9), Dievas kaip pirminis judintojas ir / arba visko, kas egzistuoja, Kūrėjas. Žmonės buvo subordinuoti šiai hierarchinei tvarkai, todėl savęs pasodinimas į patį visatos centrą buvo laikomas *puikybe*. Tačiau būtent taip, t. y. kaip šios hierarchinės tvarkos apvertimą ir atmetimą, ir reiktų suprasti modernybę. Komentuodamas šį poslinkį pa-

saulio įsivaizdavime ir žmogaus vietos jame suvokime, Martinus Heideggeris tvirtino:

Žmogus tampa tokiu esiniu, kuris pagrindžia visą esinį ją jos būtis ir jos tiesos požiūriu. Žmogus tampa esinijos pačios savaime centru.

Ir keliomis pastraipomis toliau:

Lemtinga tai, kad šią padėtį žmogus suvokia kaip sukurtą jo paties, joje, kaip savo kūrinyje, laikosi sąmoningai ir ją tvirtina kaip galimą žmonijos sklaidos stichiją. (...) Atsiranda tokia žmonija, kuri žmogaus galių stichiją įtvirtina kaip viešpatavimo esinijai realizacijos erdvę ir mastelį (Heideggeris 1992: 147 ir 150).

Tad savęs iškėlimas į visatos centrą – arba, kaip Heideggeris tai vadina, „įvykis, dėl kurio žmogus tarp esinių virsta *subjectum*“ (ibid.) – meta iššūkį hierarchinei pasaulio tvarkai. Jo centre glūdi moderniosios savideterminacijos ir humanizmo idėjos. Žmogus, sekdamas mirštančio Dievo pėdomis, tampa pagrindiniu pasaulio kūrėju, savęs kūrėju *ex nihilo*. Būtent šia prasme Friedrichas Nietzsche neklydo, kai žymiojoje savo pastraipoje *Linksmajame moksle*, kalbėdamas pamišėlio balsu, paskelbė, jog *mes* nužudėme Dievą, kad „mes visi jo žudikai!“ (Nietzsche 1995: 151, 125). Žmogaus iškėlimas į centrą, padarymas ašimi visatos, to, kas yra būtis pati savaime, žmogaus pavertimas visų dalykų matu, vadinasi, ir yra *esminis* modernybės bruožas.

Taigi humanizmas, o ne trijų pagrįstumo sferų autonomiškumas yra esminė modernybės savybė. Tačiau humanizmas ne Protagoro „žmogus yra visų dalykų matas“ ar Coluccio Salutati'o ir Leonardo Bruni'o *studia humanitatis* šlovinimo prasme (nors kai kurie graikiško ir florentietiško humanizmo elementai išlieka moderniojo humanizmo dalimi), bet radiklios gamtos ir pasaulio transformacijos praktikos prasme. Tai yra „žmonių imperijos sienų“ išplėtimas, kaip sakė Francis Baconas, iki tokios ribos, kad viską galima priversti pasiduoti žmonių intencijų ir veiksmų kontrolei. Tad humanizmas šiuo atveju suprantamas ne kaip žmogiškumo idėjos (juolab žmogaus teisių) išaukštinimas, bet kaip pasaulio humanizacijos ir antropomorfizacijos *praktika*. Norėdamas įgyvendinti aukštus žmogiškojo orumo idealus, žmogus privalo turėti įrankius, kad pasaulį padarytų „žmogišką, pernelyg žmogišką“.

Šitokia humanizmo praktika, žinoma, turi ilgą istoriją, o moderniųjų mokslų atsiradimas buvo jos pagrindinis elementas. René Descartesas suformulavo tokį epistemologinį požiūrį, kuris yra modernus būtent šiuo aspektu. Mėgindamas atrasti mokslinio mąstymo taisykles, Descartesas padarė išvadą, kad dėl nieko pasaulyje – nei dėl išorinės realybės, nei dėl savo paties kūno egzistavimo – jis negali būti tikras, išskyrus tą faktą, kad jis mąsto. Iš to išplaukia jo garsioji išvada, kad pirmasis filosofijos principas yra *cogito ergo sum*. Karteziškojo požiūrio naujumas XVII amžiaus kontekste akivaizdus. Mąstantysis *ego* yra vienintelis neabejotinas faktas, pirmasis filosofijos principas. Netgi Dievo buvimas išvedamas iš neabejotino mąstančiojo subjekto tikrumo: Descartesas Dievą aptinka nešališkame prote ir iš jo taip pat išveda išorinį pasaulį. Postuluodamas *cogito* centralumą, Descartesas sukuria griežtą racionalaus tyrimo metodą, kuris tampa tipiška modernųjų mokslų praktika. Be to, jis radikaliai nutraukia ryšį su aristoteliškąja ontologijos samprata, kurioje visata buvo laikoma teleologiškai išstobulinta visata. Vietoj jos karteziškoji metafizika – galima sakyti, modernybės metafizika *par excellence* – inicijuoja mechanišką gamtos traktavimą, redukuojantį materiją į matematinius matavimus ir skaičiavimus.

Karteziškoji perskyra tarp proto ir materijos bei metodo akcentavimas suteikia epistemologinį pagrindą moderniajam mokslui. Nešališko proto samprata reiškia, kad epistemologiškai pagrįstos žinios yra įmanomos, tik jei išorinė realybė nagrinėjama laikantis griežtų ir formalių mokslinio metodo taisyklių. Tik dėl šių taisyklių gali būti perprasti tikrieji objektyvūs visatos dėsniai. Kaip teigia Algis Mickūnas (1990: 62–65), tokia epistemologinė žiūra suponuoja, kad tikrovės jau nebegalima nagrinėti per tiesioginį patyrimą, bet tik taikant formalų kiekybinį metodą. Neišvengiama šios žiūros pasekmė yra tas faktas, kad modernusis mokslas linksta visą tikrovę traktuoti kaip homogenišką materiją, neturinčią kokybinės dimensijos. Kokybė laikoma viso labo subjektyvia ir todėl netinkama objektyviems mokslinio tyrimo standartams. Taip suprastas modernusis mokslas, tiek, kiek jis buvo paremtas galilėjiška ir karteziška gamtos matematizacija, tapo skaičiavimais, redukuojančiais gamtinę tikrovę į daleles, kiekius, mechaninį ir biocheminį priežastingumą. Netgi žmogus ir sąmonė turėtų būti suprantami tuo pačiu požiūriu. Tačiau karteziškasis dualizmas vis tiek iškelia vieną problemą: jei viską galima suprasti kaip atsitiktinę materiją, kaip įmanomas protas kaip formalus ir būtinas (ibid:

63)? Dar svarbesnis klausimas: kokia yra šitaip suprantamo mokslinio žinojimo prasmė? Galų gale, buvo rastas gana keistas sprendimas. Jungtimi tarp šių dviejų dalykų tampa aplinkos transformavimas ir gamtos sužmoginimas: „vienintelis ryšys yra praktinis formalybės taikymas materialybėje per aktyvų kišimąsi į pastarąją, perstruktūruojant ją pagal formalius kiekybinius reikalavimus“ (ibid: 64). Mokslo prasmė yra technologija ir galia keisti pasaulį pagal žmonių troškimus. Vadinasi, objektyvumo idėja moderniojoje mintyje galiausiai nutiesė kelią skaičiuojančiam instrumentiniam racionalumui, galinčiam perpavidalinti bei transformuoti, manipuliuoti ir dominuoti tiek gamtai, tiek žmogiškai aplinkai. Šiuolaikiniai žmogaus emancipacijos ir savikūros bandymai, bent jau kiek tai susiję su mokslinio pagrįstumo sfera, yra pasaulio užvaldymas tarpininkaujant technologijoms.

Taigi, modernybė palaipsniui leido vystytis humanizmui kaip radikaliai gamtos transformacijai iki tokio laipsnio, kad viskas (ar beveik viskas) tampa kultūra. Karteziškasis mokslinio pažinimo projektas redukuoja gamtą iki vienintelės kokybinės sampratos – tįsumo, kuris pats gali būti analizuojamas matematiškai, t. y. kaip vienalytė materija. Bet kokie klausimai apie prasmę arba klausimai apie pirmąsias priežastis ir galutinius tikslus nėra užduodami ir neturi jokios prasmės šitaip suprantamų šiuolaikinių modernųjų mokslų paradigmoje. Kita vertus, šie klausimai, kaip bus aptarta trečiajame skyriuje, nėra sistemiskai užduodami ir politiniame lygmenyje, nes dominuojanti politinio mąstymo, praktikos ir institucijų modernybės struktūrų forma yra liberalusis banalybės projektas (Bielskis 2005 ir 2014). Jis yra paremtas paliaubų ir ugnies nutraukimo logika, minimalistine ugnies nutraukimo logika, išlikimo logika, kuri, nors ir pati savaime nėra banali, yra sutraukiama į visa persmelkiančią kapitalo logiką. To pasekmė yra vis didėjantis gyvenimo ir pasaulio suprekinimas, o jame dominuojanti racionalumo forma yra paremta preferencijų maksimizavimo samprata, kurios kvintesencija yra ekonominė pelno maksimizavimo praktika. Nors politinė sfera ir liberalios autonomijos institucijos garantuoja individų išlikimą, tačiau jų negatyvios laisvės turinys yra užpildytas fetišizuotomis amžinai besiplečiančios kapitalistinės rinkos prekėmis. Kartu technologinė modernųjų mokslų pažanga ir kapitalizmo dominavimas formuoja nūdienos biurgeriško humanizmo hegemoniją ir juo pagrįstą civilizaciją. Tai yra kultūros dykuma, redukuota iki išlikimo, kapitalistinio konkurencingumo,

banalybės ir kičo civilizacijos, kai klausimai apie būties prasmę, žmogaus gyvenimą yra laikomi privačiais ir subjektyviais.

Toks tad yra moderniojo humanizmo sukurto pasaulio kontekstas. Taigi prasmės jausmo netektis turi būti suvokiama šiame laipsniškos pasaulio homogenizacijos ir komodifikacijos fone. Tiek, kiek prasmingas pasaulis – pasaulis, kaip mentalinis teleologiškai struktūruotos sąmonės turinys – kaip savasties horizontas yra struktūruojamas ir formuojamas kapitalistinės homogenizacijos siaurakaktiško instrumentalumo proceso, tiek prasmės entropija tampa jo neišvengiamu bruožu. Šio pasaulio, t. y. žmogaus kuriamo pasaulio, prasmė darosi vis seklesnė. Vadinasi, dabarties drama yra ne tiek būties užmarštis, kaip siūlė Martinas Heideggeris, kiek, be kita ko, filosofijos skurdas, kai iš tikro pamatiniai būties prasmės klausimai arba nekeliami, arba užduodami netinkamai. Akademinė filosofija ne tik save nubloškė iki siauros specializuotų tyrinėjimų sferos (kas tikrai tinka didžiajai daliai analitinės filosofijos). Tačiau net jei šie klausimai ir yra keliami XX amžiaus filosofijoje, pateikiami atsakymai į juos yra teoriškai riboti ir neįtikinami. Pastaroji tendencija būdinga vadinamajam Albert'o Camus ir Martino Heideggerio „egzistencializmui“. Apie jį toliau ir kalbėsiu.

## Antras skyrius

### FILOSOFINĖ EGZISTENCIALIZMO KRITIKA

---

#### A. Albert'o Camus absurdo teigimo kritika

Nors ir plačiai pripažįstama, kad „egzistencializmą“ Prancūzijoje pirmiausia paveikė Martinas Heideggeris (pvz., Mairet 1948: 10), esama svarių priešasčių diskusijų pradėti nuo Albert'o Camus „egzistencializmo“ ir tik tada susiremti su Martinu Heideggeriu. Tokia lyginamoji prieiga leis mums judėti nuo paprastesnės filosofijos link sudėtingesnės. *Sizifo mito* įžangoje Camus užduotas aiškus klausimas apie žmogaus gyvenimo prasmę yra pavyzdinis, todėl jo samprotavimo išdėstymas bei analizė yra svarbūs ir bus tarsi įvadas į Heideggerio filosofinį veikalą *Būtis ir laikas*.

Yra keletas priešasčių, kodėl Albert'o Camus literatūrinė kūryba yra reikšminga. Jis ne tik kelia teisingus klausimus, bet daro tai labai elegantiškai ir aistringai. Gavęs Nobelio literatūros premiją Albert'as Camus teigė, jog literatūra ir rašymo menas turėtų siekti dviejų labai sunkiai pasiekiamų tikslų – tiesos ir laisvės. „Tiesa yra paslaptinga, skraji, ir ją visuomet reikia užkariauti. Laisvė yra pavojinga, sunkiai išgyvenama, nors ir svaiginanti“ (Camus 2010). Atsiimdamas aukščiausią apdovanojimą už savo kūrybą jis atsisakė pompastiškai save iškelti virš kitų vyrų ir moterų, nors nuo to nesusilaiko tiek daug net ir menininkų vidutinybių. Jis kaip tik pabrėžė savo bendrystę su kitais žmonėmis ir išreiškė empatiją jų vargai ir kovoms. Camus empatija žmonių kančioms, jo emocinis intelektas ir, labiausiai, panieka arogantiškai veidmainystei ir neteisingumui yra tikra priešingybė Sartre'o flirtui su terorizmu ir siaubingam Heideggerio moraliniam aklumui. Šiuo požiūriu Camus kūryba tarnavo ir, žinoma, tebetarnauja laisvei ir tiesai, protestui prieš žmonių engimą, korupciją ir sau patiems prisimestas melagystes.

Ir vis dėlto, Camus filosofiniai argumentai, ypač *Sizifo mite* ir *Maištaujančiame žmoguje*, nėra įtikinami ir, kaip ne vienas komentatorius užsi-

mena (pvz., Solomon 2001), yra blogi argumentai. Bet netgi prasti samprotavimai, ypač jei jie kilę iš geros išvalgos ir filosofinės aistros – Camus atveju taip, be abejo, ir yra – turi vietą filosofijoje. Kaip ten bebūtų, visgi vertėtų neužmiršti, kad Camus niekada savęs nelaikė filosofu. Jo filosofiniai naratyvai svarbūs ne dėl to, kad tai tvirtai pagrįsti ir nuoseklūs filosofiniai samprotavimai, bet dėl to, kad jie yra atsakas į tikras problemas: absurdo jausmą, nevirtę, vienatvę, kaltę ir žmogaus gyvenimo trapumą Dievo mirties akivaizdoje. Šiuo atžvilgiu Camus yra pavyzdingas „egzistencialistas“ ir aistringas rašytojas, sugebantis kelti tinkamus klausimus reikiamu metu.

Čia reiktų padaryti nedidelę pastabą apie terminą „egzistencializmas“. Tiek Albert'as Camus, tiek ir Martinas Heideggeris šį terminą atmetė. Žinoma, jie atmetė populiarųjį įvaizdį, kad jie yra mąstytojai „egzistencialistai“. Taigi, pavyzdžiui, Camus vis kartodavo, kad jis nėra egzistencialistas, o Martinas Heideggeris *Laiške apie humanizmą*, netiesiogiai atsakydamas Sartre'ui, kvestionuoja visus „-izmus“, įskaitant egzistencializmą, kaip labai įtartinus (Heidegger 1993: 219–220). Šis faktas vis dėlto nėra toks jau svarbus. Aiškumo dėlei egzistencializmą laikysiu filosofine prieiga, koncentruojančia filosofinį tyrimą į žmogaus egzistenciją ir / ar gyvenimą tokiu būdu, kad pačią egzistenciją paverčia filosofinio tyrimo priemone. Taigi, egzistencializmas yra žmogaus egzistencijos konkretumo fenomenologija, atliekama žvelgiant per grynosios (ar pirmapradiškos, kalbant haidegeriška terminija) egzistencijos, t. y. per būties faktiškumo ir *Dasein* laikinumo, Heideggerio atveju, ir absurdiško gyvenimo, Camus atveju, prizmę. Tai filosofinis principas, iškeliantis egzistenciją virš prasmės. Pagal garsųjį Jeano Paulio Sartre'o egzistencializmo apibrėžimą, tai yra tikėjimas, jog „egzistencija eina pirmiau esmės“ ir „kad turime pradėti nuo to, kas subjektyvu“ (Sartre 1948: 26). Kaip komentuodamas Sartre'o *Egzistencializmą ir humanizmą* yra sakęs Philipas Mairet (1948), „egzistencializmas imasi tų klausimų, kurie kyla individams tiesiog begyvenant savo gyvenimus“. Šiuo atžvilgiu tiek Albert'as Camus, tiek ir Martinas Heideggeris yra egzistencialistai.

Albert'as Camus *Sizifo mitą* (1942–1997) pradeda išskeldamas, jo manymu, esminį filosofijos klausimą:

Yra tik viena tikrai rimta filosofinė problema – savižudybė. Nuspręsti, ar gyvenimas vertas, kad gyventum, ar ne, – reiškia atsakyti į pagrindinį filosofijos klausimą (ibid: 9).



Toliau Camus paaiškina savo tezę tvirtindamas savąjį „egzistencializmą“: reiktų pradėti nuo to, kas subjektyvu. Tai reiškia, kad reiktų pradėti nuo savo egzistencijos analizės, nuo savo baimių, nesėkmių, mėginimų įprasminti šį pasaulį, nuo juslinės būties nuoširdaus aprašymo ir analizės. Vadinasi, tokie egzistenciniai ieškojimai labai skiriasi nuo klausimų, kuriuos kėlė Galilei'us. Savosios egzistencijos prasmės klausimas yra žymiai svarbesnis negu astronomijos klausimai: „kuri iš jų, Žemė ar Saulė, sukasi viena apie kitą, visiškai nesvarbu“ (ibid.). Tad, Camus požiūriu, Galilei'aus klausimai yra pernelyg abstraktūs. Tai klausimai apie išorinį pasaulį, mažai ką reiškiantys žmogaus gyvenime. Šitaip teigdamas Camus brėžia reikšmingą skirtį tarp klausimų apie žmogaus gyvenimą, *Dasein* klausimų, kaip pasakytų Heideggeris, ir klausimų apie išorinį pasaulį. Nubrėžęs šią skirtį Camus gali teigti, kad „skubiausias yra gyvenimo prasmės klausimas“ (ibid: 9).

Tačiau problema ta, kad niekas pernelyg rimtai nežiūri į gyvenimo prasmės klausimą. Žmonių mąstymas – idėjos, pasakojimai, įsitikinimai apie gyvenimo prasingumą, t. y. „gyvenimo prasmė“ kaip diskursas, nustatantis gyvenimo tikslus ir pasiūlantis, kaip suprasti savo gyvenimą, – retai, jei iš viso, tampa priežastimi pabaigti savo gyvenimą. Camus teigia, kad žmonės nusistato sau ambicingus tikslus ir idealus, kurie, bent jie taip tiki, įprasmina jų gyvenimus. Bet šie idealai, kai jie nustoja teikę gyvenimui prasmę arba yra pakertami kitų idealų, gali tuo pat metu tapti priežastimi pasitraukti iš gyvenimo. Vadinasi, jeigu rimtai žiūrime į minties ir veiksmo vienovę, prasmės netektis turėtų mus paskatinti nusižudyti. Tad Camus domina būtent:

(...) ryšys tarp absurdo ir savižudybės, nustatymas ribos, ties kuria savižudybė tampa išeitimi iš absurdo. Galima vadovautis principu, jog negudraujančio žmogaus veiksmus lemia tai, ką jis laiko esant teisinga. Tad tikėjimas egzistencijos absurdiškumu turi diktuoti jo poelgius. Teisėtas smalsumas verčia savęs paklausti, aiškiai ir be dirbtinės patetikos, ar padarius tokio pobūdžio išvadą reikia kuo greičiausiai vaduotis iš tokio nesuprantamo būvio. Žinoma, čia kalbu apie žmones, linkusius susitarti su savimi (ibid: 11).

Čia trumpam reiktų stabtelėti. Iki šios vietos Camus samprotavimas atrodo pagrįstas. Susidūrimas su gyvenimo absurdu reiškia, kad jis liovėsi turėti kokią nors prasmę. Štai kaip, bet jau formaliai ir esė pradžioje, Camus apibrėžia absurdą: tai yra gyvenimo prasmės netektis, tad gyvenimas be prasmės yra absurdiškas. Kaip tik tai, kad Camus reikalauja nuoseklumo

ir darnos tarp minties ir veiksmo, kelia susižavėjimą. Beveik su aristoteliško praktinio silogizmo aiškumu jis reikalauja išlaikyti minties ir veiksmo vienybę: esant šioms prielaidoms ir jei yra šitaip ir anaip, būtent šis veiksmas turėtų būti atliekamas. Nesielgti pagal savo samprotavimus ir jų išvadas reikštų pademonstruoti savo nenuoseklumą, nebuvimą harmonijoje su savimi arba, pagal Aristotelį, nebūti praktiškai racionaliam. Taigi, jei gyvenimas yra absurdiškas, jei jis neturi jokios prasmės, tuomet viena iš išeičių – o gal ir *vienintelė* išeitis – yra savižudybė.

Šioje samprotavimo vietoje Camus labiau domina filosofiniai, o ne egzistenciniai savižudybės aspektai. Yra daug egzistencinių priežasčių, dėl kurių žmonės žudosi, ar tai būtų neviltis, depresija, arba artimojo netektis. Vis dėlto daug svarbiau yra filosofinė priežastis: ar žmogaus gyvenimas turi prasmę, ir jei neturi, kokia iš to turėtų kilti išvada ir, be abejo, veiksmas? Jei gyvenimas neturi prasmės, ar tai reiškia, kad gyventi neverta? Šioje vietoje Camus įveda svarbią skirtį tarp gyvenimo prasmės ir gyventi verto gyvenimo. Teigti, kad gyvenimas beprasmis, pasak Camus, nereiškia teigti, kad gyventi neverta. Nuspręsti, kad gyventi verta, nėra tas pat, kas tarti, jog gyvenimas prasmingas, ar kad tai kaip nors paneigia gyvenimo absurda. „Vertas gyventi“ yra egzistencinis atsakas ir todėl platesnė sąvoka (ir filosofiskai, kaip ir praktiškai, žymiai svarbesnė) nei gyvenimo prasmė.

Būtent čia egzistencialistų tezė, kad egzistencija yra pirmesnė už prasmę, Camus mąstyme tampa akivaizdi. Jis mano, kad žmogaus egzistencija yra beprasmė ir todėl absurdiška. Tačiau Camus atsakymas į klausimą „ar absurdas padiktuoja mirtį?“ yra „Ne!“ Viena iš tokio atsakymo priežasčių yra faktas, kad taip elgiasi – t. y. praktikoje laikosi filosofinės išvados apie žmogaus gyvenimo beprasmybę ir nusižudo – tik literatūriniai personažai (pvz.,<sup>55</sup> Dostojevskio Kirilovas), tuo tarpu realiame gyvenime žmonės taip nesielgia. Bet Camus mano, kad būtent šitaip ir turėtų būti: žmogaus egzistencija yra platesnė už prasmių rinkinį, todėl gyventi verta, net jei gyvenimas ir absurdiškas. Taigi, egzistencija ontologiniu ir moraliniu požiūriu yra *pirmesnė* už prasmę. Tačiau svarbiausia pripažinti šio samprotavimo pasekmę: kad egzistencijos pirminybė prasmės atžvilgiu reiškia, jog tarp manęs ir mano gyvenimo, kaip verto gyventi, įsiterpia absurdas.

Ir štai Camus pateikia naratyvą, kuris turėtų mus įtikinti sunkiai apčiuopiamu, bet viską persmelkiančiu absurdo jausmu. Stiprūs jausmai, pasak Camus, reiškia daugiau ir patys gali „pasakyti“ daugiau nei mėginimas iš-

reikšti juos per sąmoningą diskursą. Stiprus jausmas visada pranoksta savo artikuliuotą išraišką. Camus beveik bergsoniškai bando mus įtikinti, kad didieji jausmai gyvena atskirame pasaulyje, kurio negalima taip lengvai išsemti. Tai tinka ir absurdo jausmo atveju. Būtent neišsemiamas jausmas Camus yra ir kaip prielaida, ir kaip metodas: „čia apibrėžtas metodas patvirtina jausmą, jog bet koks tikras pažinimas neįmanomas“ (ibid: 15).

Tada jis glaustai pateikia keletą absurdo jausmo pavyzdžių: žmogus, įsipynęs savo rutinoje, priverstas atsikelti, eiti į darbą, valgyti, dirbti, keliauti namo diena iš dienos, žmogus, kuris, prabudus sąmonei, klausia „kodėl?“ ir suvokia savo laikinumą, tačiau vis vien tikisi sulauksiąs šviesesnio rytojaus, kuris jam gali atnešti tik mirtį; tas mechaniškas žmonių nežmoniškumas, jų „beprasmė pantomima“, kuri tave pritrenkia stebint už stiklinės pertvaros telefonu kalbantį žmogų; tas žmogaus nesugebėjimas išgyventi mirtį, nebent per šaltą jam likusio laiko skaičiavimą, palyginus su mūsų „gražiomis kalbomis apie sielą“. Visais šiais atvejais jaučiamas absurdas, ir jis yra nepaiegiamas.

Tačiau tai tėra pavyzdžiai, kurie apibrėžti absurdo negali. Camus absurdo apibrėžimas yra jo apeliavimas į žmogaus nesugebėjimą pažinti pasaulį. Vieninteliai tikri dalykai, kuriuos aš žinau, tai, kad turiu širdį („jaučiu plakant krūtinėje širdį, todėl tvirtinu, kad ji egzistuoja“) ir kad egzistuoja pasaulis („kurį galiu užčiuopti, ir vėlgi tvirtinti, kad jis egzistuoja“) (ibid: 20). Širdis trokšta aiškumo, bet kadangi pasaulis man atrodo it „nepaaiškinama ir ribota visata“, absurdas yra vienintelis tikras dalykas, užimantis tarpininko vietą tarp manęs ir pasaulio:

Pats pasaulis nėra protingas, ir tai viskas, ką apie jį galima pasakyti. Absurdiška yra toji iracionalumo ir aiškumo pašėlusio geismo – jo šauksmas aidi pačiose žmogaus sielos gelmėse – akistata. Absurdas vienodai priklauso nuo žmogaus ir nuo pasaulio. Kol kas jis jūdvių vienintelė jungtis. (...) Tai yra viskas, ką galiu aiškiai išskirti neišmatuojamoje visatoje, kur vyksta mano gyvenimo nuotykis (ibid: 22).

Ši išvada padaroma išvardinus krūvą truizmų, ką ir jis pats pripažįsta („Tai ir vėl akivaizdūs dalykai“ ibid: 20). Camus metodas yra absurdo jausmo stiprinimas ir universalizavimas vienu metu. Tai yra žmogaus gyvenimo ir pasaulio „fenomenologija“, atliekama iš trumpalaikio bepras-

mybės jausmo perspektyvos. Ji paremta egzistuojančios prasmių sistemos suskliaudimu, teigiant, kad vienintelis tikras „dalykas“ yra absurdas. Visgi šitokios metodologinės prielaidos Camus niekaip nemėgina pateisinti ar pagrįsti, ji paprasčiausiai patvirtinama aiškinant, jog jis jaučia „stiprų jausmą“, kad „bet koks tikras pažinimas yra neįmanomas“. Tai yra paprasčiausiai netikęs argumentas, jei iš viso gali būti laikomas argumentu (jo tikrai negalima laikyti tinkamu filosofiniu argumentu). Mes galime jausti daugybę stiprių jausmų, jie gali paskatinti ir, išties, dažnai paskatina, filosofines išvalgas ir argumentus, bet, kai taip nutinka, jie visada vertinami remiantis samprotavimo kokybės reikalavimais, o ne pagal tai, kad jie „gilių jausmų“ padarinys. Vietoj šitokių filosofinių argumentų mes aptinkame dar vieną apeliaciją į aistrą ir žmonių širdis:

Vos pripažintas, absurdiškumas tuoj pat virsta labiausiai širdį veriančia aistra. Bet ar galima gyventi su savo aistromis, ar galima priimti pamatinį jų dėsni – sudeginti širdį tuo pat metu, kai sukeli jos džiugesį, – štai visas klausimas (ibid: 23).

Tai išties svarbus klausimas. Bet kitas svarbus klausimas: kodėl absurdo jausmas yra ir ar apskritai turėtų tapti aistra? Žinoma, nėra abejonės, kad absurdo jausmas yra beveik kasdienis reiškinys. Žmonių gyvenimuose netrūksta absurdiškų situacijų; kai kurios iš jų yra mūsų kolektyvinių veiksmų padariniai. Tai ypač pasakytina apie groteskiškas ekonomines ir politines vėlyvosios modernybės institucijas. Analizuoti ir demaskuoti jas išties yra rašytojo darbas. Kitos absurdo apraiškos yra egzistencinės, ir Camus neveltui jas apmąsto. Vis dėlto teigti, kad absurdas turėtų tapti mūsų aistra ir kad tai yra vienintelis realus dalykas, kaip tai daro Camus, yra visiškai arbitralu. Samprotavimus vystyti atsispiriant nuo truizmų ir „stiprių jausmų“ be deramos filosofinės artikuliacijos reiškia blogą filosofavimą. Ir taip yra todėl, kad absurdo jausmas nėra kažkas savaime geistino. Tai veikiau simptomas, kurį reikia atpažinti ir tinkamai su juo kovoti (tiek psichologiškai, tiek egzistenciškai, *tiek ir* filosofiška); žinoma, šiuo požiūriu Camus teisus (tad absurdo jausmas neturėtų būti, taip sakant, pakišamas po kilimu).

Tačiau Camus *klysta* – tiek egzistenciškai, *tiek ir* filosofiška – padarydamas absurdą *universalia* žmogaus gyvenimo būseną ir faktą. Vadina si, reikia kelti ne tik tokius klausimus kaip „jei absurdo jausmas yra toks

slegiantis, kam reikia prie jo apsisistoti?“ arba „kodėl mums reikia absurda paversti savo pagrindine aistra?“. Taip pat reikia suabejoti, ar galima absurda – žmogaus egzistencijos beprasmiškumą – pagrįstai paversti filosofinio tyrimo prielaida. Abiejų šių klausimų – egzistencinio ir filosofinio – atskirti nevalia, tiksliau tariant, juos *derėtų* užduoti kartu. Bent jau šiuo požiūriu vėlgi reikia sutikti su Camus. Ir taip yra ne todėl, kad būtų filosofškai neįmanoma absurda padaryti *pagrindine* filosofinio samprotavimo prielaida, nes nuoseklūs filosofiniai samprotavimai gali būti grindžiami beveik *bet kokiomis* prielaidomis. Taip yra greičiau todėl, kad filosofiniai klausimai turėtų būti keliami kartu su egzistenciniais klausimais, nes kitaip filosofija taptų steriliu žaidimu logiškai nuosekliais samprotavimais, kurie neturi nieko ar turi mažai ką bendro su egzistencine tikrove. Taigi, mano tezė būtų tokia: kadangi absurdo jausmas egzistenciškai nėra ir *neturėtų* būti pagrindinė žmonių gyvenimo aistra, jis neturėtų būti ir pagrindinė filosofinio samprotavimo prielaida. Paversti absurdo jausmą egzistenciškai pagrindiniu yra ne nuoširdumas, kaip mano Camus, bet bohemiškas pataikavimas savo silpnybėms (*self-indulgence*). Tai savotiškas pataikavimas sau, kuris buvo ar tebėra būdingas modernizmo ir modernistinio meno bruožas. Tai toks įsitikinimas, net ir šiais laikais gana paplitęs tarp menininkų, kad nusivylimas, beviltiškumo, absurdo jausmai, kaip ir gilinimasis į juos, yra meninės kūrybos šaltinis. Būtent šitokiam modernistiniam pataikavimui savo silpnybėms, kaip kad bus mėginama įrodyti tolesniuose skyriuose, ir reikėtų atsispirti.

Taigi dar kartą sakome, kad Camus naratyve nerandame nieko, kas mus įtikintų, jog absurdas yra *vienintelis tikras* dalykas, jungiantis mąstantį *ego* ir pasaulį. Kaip bus įrodinėjama trečiajame skyriuje, Camus daro panašią filosofinę klaidą kaip Sartre'as. Jie abu atmeta interpretatyvinį mėginimą „primesti“ prasmę pasauliui, nes jis, jų požiūriu, išduoda tiriančiojo proto intelektualinį nuoširdumą. Pavyzdžiui, Sartre'as (2009) *Šleikštulyje* apmąsto negalėjimą parašyti tikrovišką dienoraštį ar juolab parašyti tikrovišką pasakojimą, teigdamas, jog daugiausia, ką galima padaryti, tai aprašyti konkrečius kasdienes įvykius. „Pasaulio, kurį galiu palytėti“ ir „širdies manyje“ egzistavimas nėra vieninteliai dalykai, kuriuos gali pažinti *ego*. Filosofinius tyrinėjimus *derėtų* pradėti nuo mėginimo fenomenologiškai apibūdinti prasmingo pasaulio, struktūruojančio mūsų mąstymą, kūrimo sąlygas. Vystyti savo tyrinėjimus atsirėmus į sudužusio pasaulio griuvėsius ir jo prasmės struktūras yra nevykusi užduotis, kuri vargiai gali baigtis sėkmin-

gai. Tad jei nepritariame Camus tvirtinimams apie absurda, kaip kad čia yra siūloma, kiti jo samprotavimai – raginimas filosofiškai nenusižudyti ir filosofinis naratyvas apie beprasmį Sizifo gyvenimą kaip žmogaus egzistencijos absurdiškumo metafora – taip pat sugriūva.

Taigi, preliminari išvada yra ta, kad Camus neatskleidžia universalios tiesos apie žmonių gyvenimus, tiesos, kuri peržengtų XX amžiaus vidurio istorinę situaciją. *Sizifo mitas* greičiau atspindi vėlyvosios modernybės katastrofų – abiejų pasaulinių karų absurdiškumo, fašizmo barbarybės, egzistencinio netikrumo, kylančio iš poreikio atkurti pasaulį – sukeltą egzistencinę traumą. Ir vis dėlto Camus išlieka svarbus ne tik dėl to, kad egzistencijos prasmės klausimus užduoda iš esmės, bet ir dėl to, kad jo literatūrinė kūryba moko mus, kaip atsispirti mūsų pačių sukurtam absurdui.

## **B. Aristoteliška Martino Heideggerio filosofinio veikalo *Būtis ir laikas* kritika**

### **B1. Išankstinės Heideggerio interpretavimo prielaidos: įtarumo hermeneutika**

Garsusis Martino Heideggerio veikalas *Būtis ir laikas* (2014), be abejo, yra žymiai reikšmingesnis ir sudėtingesnis filosofinis bandymas kelti būties prasmės klausimą ir į jį atsakyti nei Albert'o Camus *Sizifo mitas*. Savojo *magnum opus* įžangoje Heideggeris, iš dalies panašiai kaip Camus, iškelia jį kaip pagrindinį *Būties ir laiko* klausimą. Šio filosofinio tyrinėjimo kontekste diskusija su Heideggeriu yra esminė ne tik dėl Heideggerio filosofinio užmojo masto ir gilumo, bet ir dėl to, kad tai padės mums suformuluoti alternatyvų – t. y. aristotelišką – šio klausimo sprendimo būdą. Šiuo atveju iš naujo kelti egzistencijos prasmės klausimą išvengiant akistatos su Heideggeriu būtų filosofiškai naivu. Vadinasi, mano paties filosofinis mėginimas išplėtoti alternatyvią filosofinę prieigą „būties prasmės“ klausimo svarstymui, pasitelkiant normatyvinę neoaristotelišką „prasmės struktūrų“ fenomenologiją, didele dalimi yra atsakas į Martino Heideggerio filosofinį veikalą *Būtis ir laikas*. Todėl aš pritariu Heideggerio (taip pat ir Camus) teiginiui, jog pagrindinis filosofijos klausimas yra žmogaus egzistencijos prasmės klausimas.

Kaip ne kartą buvo įtikinamai įrodinėjama, teksto perskaitymas ir supratimas visada yra paveiktas tam tikros tradicijos arba išankstinių nuostatų rinkinio (Gadamer 1989, MacIntyre 1988, Ricoeur 1970). Sąžiningumas ir intelektualinė branda reikalauja jų nenuslėpti ir atvirai jas reflektuoti. Kartais toks reflektyvumas ir atvirumas verčia tekstą perskaityti šališkai, kai priklausymas tam tikrai filosofinei tradicijai informuoja teksto interpretavimą. Tas pat pasakytina ir apie mano Heideggerio *Būtis ir laikas* interpretaciją. Vienoje iš savo esė apie Gadamerį Alasdairas MacIntyre'as teigia, kad iš „Gadamerio aš daug išmokau apie intelektualinę ir moralinę tradiciją. Aš kone vienareikšmiškai pritariu Gadameriui, kam jį įkvėpė Aristotelis, tačiau atmetu viską, ką jis perėmė iš Heideggerio“ (MacIntyre 2002: 157). Nors šio teiginio prasmė miglota (MacIntyre'as niekad nėra paaiškinęs, kurios vietos Gadamerio filosofijoje yra haidegeriškos, o kurios – aristoteliškos; be to, MacIntyre'o filosofijoje beveik niekur nenagrinėjamas Heideggeris), apskritai, skeptiškas MacIntyre'o požiūris į Heideggerį gali būti įtikinamai paaiškintas nurodant jo filosofines pastangas atnaujinti aristotelišką dorybių etiką. Šiuo atžvilgiu MacIntyre'as išsiskiria iš gausaus dabartinių tyrėjų rato, rašančių apie Heideggerio Aristotelį arba lyginančių Heideggerį ir Aristotelį iš daugiau ar mažiau haidegeriškos perspektyvos (arba simpatizuojančių Heideggeriui).<sup>1</sup> MacIntyre'o ir mano paties Heideggerio tekstų interpretacijos kitokios. Mano pamatinę prielaidą ir išankstinį nusistatymą (suprantant pastarąjį kaip gadamerišką išankstinės prasmės projekciją) paveikė štai šis klausimas. Jei pritariame Aristotelio *aretė* sampratai, taip pat ir Heideggerio atsakymui skirti teoriją nuo praktikos, t. y. jeigu sutinkame su teiginiu, kad tai, kaip mes gyvename, veikia mūsų *teoretizavimą*, tada privalu paklausti, ar Heideggerio gyvenimo būdas, jo moralinis aklumas ir arogancija neturėtų paveikti to, kaip suprantami jo tekstai? Kitaip tariant, ar filosofškai ir moraliai pateisinama Heideggerio veikalus skaityti, pavoruojant Paulio Ricoeur'o terminą, per pasitikėjimo hermeneutikos prizmę? Mano atsakymas yra „Ne“, vadinasi, ko Heideggeris nusipelno – tai įtarumo hermeneutikos. Bet prieš kritiškai susiremiant su Heideggeriu, svarbu rekonstruoti svarbiausius jo samprotavimo *Būtyje ir laike* aspektus.

1 Žymiausi iš jų yra Walteris A. Broganas (2005), Tedas Sadleris (1996) ir Craigas Sinclairas (2006). W. A. Broganas siekia parodyti Aristotelio ir Heideggerio panašumus, o T. Sadleris pabrėžia esminius jų tarpusavio skirtumus. Nepaisant to, visi trys simpatizuoja Heideggeriui.

## B2. Samprotavimo rekonstrukcija

Įvadinėse *Būties ir laiko* pastraipose Heideggeris pareiškia naujai iškel-  
sias „*būties prasmės klausimą*“ (Heidegger 2014: 1):

Šio veikalas siekis yra būties prasmės klausimo *konkrete* plėtotė. Veikalo iš-  
ankstinis tikslas yra interpretacija laiko, kaip galimybės horizonto apskritai  
*bet kokiam* būties supratimui (ibid., kursyvas mano)<sup>2</sup>.

Taigi Heideggerio tikslas yra nuskaidrinti būties prasmės klausimą (*die Frage nach dem Sinn von Sein*) – kitaip tariant, tai, kas yra, ir kaip tas, kas  
*yra*, yra – ir padaryti tai konkrečiai. Kaip vėliau paaiškės, terminas „konkre-  
čiai“ (*konkrete*), kurį Heideggeris sieja su kitomis sąvokomis, tokiomis kaip  
pirmapradis(-iškas) (*ursprünglichen*), atlieka svarbų vaidmenį jo analizėje.  
Šio klausimo konkretumas, anot Heideggerio, reikalauja fenomenologiškai  
suskliausti virtualią metafizinių sąvokų, kurios uždengia būties laikinumą.  
Su tuo susijusios ir Heideggerio pastangos įrodyti, jog laikas yra *vienintelis*  
būties supratimo horizontas.

Taigi, Heideggerio pirminė tezė pirmuose *Būties ir laikas* puslapiuose  
yra, kad, kai būties prasmės klausimas yra keliamas tokiu būdu ir keliamas  
„rimtai“ bei „teisingai“, paaiškėja, kad būtis yra paslėpta, kad ji yra už-  
temdyta tiek įprasto laiko supratimo, tiek ir Vakarų filosofijos ir mokslo  
tradicijų. Šio užmaskavimo pasekmė yra ta, kad mes net nesame „suglu-  
mę dėl pasakymo „būtis“ nesupratimo“ (ibid.). Tuomet Heideggerio būties  
prasmės – visų pirmiausia *Dasein*, t. y. žmogaus egzistencijos prasmės –  
interpretavimo užduotis yra atskleisti tai, kas buvo užmaskuota. Šiam tiks-  
lui Heideggeris pateikia kelias esmines skirtis, kurios sudaro *Būties ir laiko*  
konceptualinio aparato branduolį.

Visų pirma, Heideggeris labai atidžiai atskiria esinių būčių *nuo* pačių  
esinių: „Esinio būtis pati savaime „nėra“ esinys“ (ibid: 5). Tai yra viena iš

2 Heideggerio *Būties ir laiko* citatas ėmiau iš T. Kačerausko vertimo į lietuvių kalbą. Tačiau dėl  
to, kad autorius remiasi anglišku vertimu, ir dėl to, kad lietuviškame vertime vartojamos są-  
vokos prasmiškai kartais nutolsta nuo angliško vertimo (pvz., „*present-at-hand*“, vok. *Vorhan-  
dene*, verčiamas kaip „esamasis“ ir pan.), aš vartoju sąvokas, artimesnes angliškam vertimui  
(pvz., „esantis šalia“ ir pan.). Kai kuriose citatose pakeičiau ne tik terminus, bet ir žodžių  
tvarką, kad ji būtų artimesnė angliškam vertimui. Dar kitais atvejais, autorius pageidavimu,  
vartoju tiesiog vokiškus terminus: *Dasein*, *das Man*, *Augenblick* ir pan. (vertėjo pastaba).



esminių kritinių pastabų, kurias Heideggeris iškelia Vakarų metafizikos tradicijai (arba ontologijos istorijai, kaip jis ją vadina). Ar tai būtų Aristotelis, Augustinas, ar Tomas Akviniėtis, būtį jie supranta kaip aukščiausią ir tobulesnę esinį. Vadinas, nuo pat Aristotelio laikų būtis suprantama kaip esiniai, kurių tvarkos viršūnėje yra aukščiausioji būtybė, laikoma pirmąja judėjimo priežastimi. Pirminis judintojas yra *theos*, Dievas – savimastė mintis (*noesis noeseos*) – tačiau jis vis vien suvokiamas hierarchinėje būtybių kaip esinių tvarkoje. Anot Tedo Sadlerio (1996: 9–22), Aristotelio metafizika, Heideggerio požiūriu, yra „pirmoji filosofija (*prote philosophia*), kurios pagrindinis objektas yra būtis *kaip* būtis“; taigi aristoteliškoji metafizika, vis performuluojama per visą Vakarų filosofijos istoriją ir pasiekianti kulminaciją su Hegeliu, redukuoja būtį į substanciją (*ousia*). Kad įveiktų šitokią „ousiologinę redukciją“ (*ousiological-reduction*), Heideggerio filosofinis projektas turi atsisakyti būties redukavimo į būtybes. Siekiant šio tikslo, Heideggeriui reikia pristatyti ir išvystyti savo ontologinę laikinumo koncepciją.

Visų antra, Heideggeris įveda skirtį tarp ontologinių ir ontinių tyrimų. Jam ontologija (arba fundamentalioji ontologija, kaip jis kartais ją vadina) yra filosofinis pirmaprads būties, visų pirma *Dasein*, tyrimas, tuo tarpu ontiniai tyrimai yra susiję su esiniais / objektais (daiktais, faktais ir pan.) ir faktais apie juos (antropologija, empiriniai mokslai yra ontiniai). Kaip teigia Heideggeris:

Išties, ontologinis klausinėjimas yra pirmapradiškesnis už pozityvių mokslų ontinį klausinėjimą. Tačiau jis pats išlieka naivus ir neskaidrus, jei jam tiriant esinių būtį lieka apskritai neapsvarstyta būties prasmė (Heidegger 2014: 9).

Visų trečia, nors Heideggeris formaliai traktuoja *Dasein* kaip vieną iš esinių, jis vis dėlto nubrėžia aiškia skirtį tarp esinių ir *Dasein*. Jis apibrėžia *Dasein* kaip „esinį, kuris ne tik iškyla tarp kitų esinių“, nes „ontišškai išsiskiria tuo, kad jo paties būtyje ši būtis jam yra problema“ (ibid: 10). Šiuo esiniu gali būti tik žmogus, nes tik žmonėms jų pačių būties suvokimas yra jų būtį „apibrėžianti charakteristika“. Maža to, tik žmogus gali nulemti savo būtį (ibid: 11). Taigi, *Dasein* egzistencija apibrėžiama per savęs supratimą, skirtingai nei daiktų ir objektų, kurie nesvarsto savo būties klausimo: „Da-

*sein* save supranta visada iš savo egzistencijos, savo pačios galimybės būti savimi ar ne savimi“ (ibid.). Po to Heideggeris įveda dar vieną skirtį tarp egzistencijos, *Dasein* būties, ir lotyniškos *existentia*, t. y. natūralių ir dirbtinių objektų buvimo šalia (ibid: 35).

Sykiu Heideggeris pabrėžia dar du svarbius aspektus *Būties ir laiko* įžangoje. Pirma, kad būties prasmės klausimas yra pats fundamentaliausias ta prasme, kad bet kurio iš mokslų branduolyje glūdi būties, to, kas *yra*, klausimas. Gausėjantys ir įvairėjantys mokslai analizuoja esinius iš savo specifinių požiūrio taškų ir taikydami specifinius metodus, tačiau jų iš tikro pamatiniai elementai nėra iš esmės svarstomi. Heideggerio būties prasmės pabrėžtis būtent ir yra pastanga „pagrįsti“ bet kokius tyrimus pirmapradėmis, pamatinėmis ontologinėmis kategorijomis. Jos turėtų būti „pirmapradžiškos“, todėl toks šių kategorijų tyrimas turėtų prasidėti nuo būties klausimo (*Seinsfrage*) svarstymo ir „turi vykti pirma pozityvių mokslų“ (ibid: 9). Taigi, Heideggeris taikosi pasiekti „pirminius“, „labiausiai pamatinius“ dalykus, pagrįsti visus tyrimus būties klausimu (*Seinsfrage*), parodyti, jog filosofškai pirminis dalykas yra „autentiškai istoriško esinio interpretacija savo istoriškumo atžvilgiu“ (ibid: 9). Antra, kadangi tik *Dasein* gali kelti klausimus apie savo pačios egzistenciją ir kadangi jos pačios būtis pačiai *Dasein* yra problema, t. y. ji (t. y. čia-būtis<sup>3</sup>) projektuojama į ateitį, ji yra laikina ir dėl to jos egzistencija jai pačiai yra nerimo šaltinis, *Dasein* būtis turi pirmenybę prieš visų kitų esinių būti:

*Dasein* turi keleriopą pirmumą bet kokio kito esinio atžvilgiu. Pirmasis pirmumas yra *ontinis*: šis esinys yra apibrėžtas savo būtimi per egzistenciją. Antrasis pirmumas yra *ontologinis*: *Dasein* dėl savo egzistencinio apibrėžtumo pats savaime yra „*ontologinis*“. Tačiau juk *Dasein* lygiapradžiškai priklausoma – kaip egzistencijos supraties konstitutas – bet kokio esinio, negalinčio būti *Dasein*, būties supratimas. Todėl *Dasein* turi trečiąjį pirmumą kaip bet kokios ontologijos galimybės ontinę-ontologinę sąlygą (ibid: 11–12).

Būtent šioje samprotavimo vietoje ir remdamasis minėtomis skirtimis Heideggeris toliau aiškina savo siūlymą sunaikinti ontologijos istoriją. Visų

3 Arvydas Šliogeris *Dasein* verčia čia-būtis. Kadangi „būtis“ yra moteriškos giminės, derinant linksnius ir įvardžių giminę *Dasein* reikalauja moteriškos giminės. Kai kur *Dasein* bus derinama pasitelkiant moterišką giminę (aut. pastaba).

pirma, jis pateikia pamatinę idėją, kad ontologiškai *Dasein* būtis yra iš esmės istoriška. *Dasein* istoriškumas remiasi tuo, kad žmogaus egzistencija yra laikina. Toks istoriškumas yra ontologinė (kitaip tariant, struktūrinė) bet kokio istorinio tyrimo, bet kokios istorijos sąlyga. Kita vertus, *Dasein* būties istoriškumas reiškia, kad *Dasein* turi polinkį „kliautis savo pasauliu“, „save interpretuoti pagal jo taisykles“ ir pasiduoti tradicijai (ibid: 18). Anot Heideggerio, tradicija „tampa šeiminingu“, „užvaldo“ tiek *Dasein* laikinumą, tiek ir jo(s) filosofinį būties prasmės supratimą. Ji uždengia ir priverčia mus užmiršti „pirmą pradę“ išvalgą apie tai, kas mums buvo perduota, ir dėl to mes nebegalime suprasti „elementariausių sąlygų, kurios vienintelės teigalina pozityvią atogrąžą į praeitį produktyvaus įsisavinimo prasme“ (ibid.). Heideggeris teigia, kad būtent tai nutiko su graikiškosios ontologijos tradicija ir istorija. Jo manymu, graikiškajai ontologijai tapus *pagrindine* filosofijos tradicija (nuo scholastikos iki šiuolaikinės transcendentalinės filosofijos) jos tikrasis turinys tapo užmirštas, o su juo užmarštin nukeliamo ir autentiška būties laikinumo patirtis. Taigi, siekiant atidengti būties pirmą pradę, tradicija turi būti sunaikinta:

Šią užduotį suprantame kaip antikinės ontologijos perduoto sando *destrukcija, būties klausimui krepiant* mus į pirmą pradę patyrimus, per kuriuos pasiekiamos pirmosios būties apibrėžtys (ibid: 19).

Šioje vietoje galime pastebėti tam tikras paraleles tarp reikalavimo „sunaikinti tradiciją“ ir politinių fašizmo ir nacizmo projektų. Abu projektus galima suprasti kaip reakcingą mėginimą grįžti prie „pirmą pradę šaknų“, prie *das Volk, Blut und Boden*, kaip atsaką į modernybės vykdomą tradicijos naikinimą. Ir visgi pats fašizmas yra tamsiausioji modernybės pusė: tai reakcija į modernybės prieštaravimus ir pusiausvyros trūkumą, bet tuo pat metu ir tolesnis tradicijos bei tradicinio gyvenimo būdo naikinimas. Žinoma, šios paralelės nedera per daug pritempinėti, tačiau Heideggerio polinkyje pabrėžti „pirmą pradę patirtį“, destrukciją, jo egzistencialistinio ryžtingumo ir tam tikro voliuntarizmo (*decisionism*), būties įvykio sampratoje galima išgirsti fašizmą primenančių atgarsių. Kitaip sakant, jo graikiškosios ontologijos interpretacija iš tikro prilygsta aristoteliškos filosofijos konceptualinio kūno sunaikinimui dėl modernistinio laikinumo kaip „pirmą pradę“ būties patyrimo ekstazės suvokimo. Tai yra ekstatiškas lai-

kinumas ir „egzistencinės didybės“ potyris, kuris suskliaudžia aristotelišką teleologiją. Šio teiginio kontekste ir reiktų suprasti manąją Heideggerio interpretaciją.

Apibrėžęs būties klausimo (*Seinsfrage*) problematiką Vakarų ontologijos tradicijos kontekste, Heideggeris teigia, kad *Dasein* esmė glūdi jos „būti“ [*zu-sein*]. „*Dasein* „esmė“ glūdi jo egzistencijoje“ (ibid: 35). Taip teigdamas Heideggeris mėgina atsiriboti nuo tradicinės metafizikos (ypač scholastikos). Tačiau kas norima pasakyti teiginiu, jog žmogaus esmė glūdi jo egzistencijoje? Tai, kad nutraukiami ryšiai su Aristotelium ir aristoteliška tradicija. Visų pirma nutraukiami ryšiai su etiniu šios tradicijos elementu – *aretē* (tobulumas). Teigiant, jog žmogaus esmė yra egzistencija, filosofškai pasakoma labai nedaug. Kad egzistencija, „buvimas“, „gyvenimas“ – judesys, kaita ir todėl laikinumas – sudaro žmogaus būtį, juk akivaizdu visiems, tai akivaizdu buvo ir Platonui su Aristotelium. Todėl neoaristoteliniu požiūriu yra svarbi ne tiek egzistencija *pati savaime*, bet *kokia ta egzistencija* ir koks tas laikinumas. Taigi, daug svarbiau ne pačių bendriausių ir akivaizdžiausių žmogaus egzistencijos aspektų artikuliacija – laikinasis „būti“ ar „buvimas“ – bet filosofinis konkrečių egzistencijos formų fenomenologinis aprašymas.

Maža to, tvirtinti, kad *Dasein* esmė yra jo egzistencija *kaip* egzistencija, reiškia atmesti Aristotelio teleologiją. Nepaisant to, kad Heideggeris niekada nėra to aiškiai pasakęs, „tradicijos destrukcija“ reiškia teleologijos atmetimą. Vis dėlto, teikdamas pirmenybę egzistencijai prieš esmę, Heideggeris sakosi peržengiąs būties užmarštį:

Tradicinei antropologijai reikantiškos ištakos (...) parodo, kad apibrėžiant esinio „žmogus“ esmę jo būties klausimas lieka užmirštas, ši būtis suvokiama veikia kaip „savaime suprantama“ kitų sukurtų daiktų *buvimo-šalia* prasme (ibid: 41).

Šį tvirtinimą, jog antropologija, taip pat ir kitos filosofinės disciplinos *Dasein* traktuoja kaip buvimą-šalia, kaip kitą daiktą, tačiau jo iki galo nepaaiškina ir neįrodo, o tiesiog pareiškia, Heideggeris pakartoja keletą kartų. Tas pats tikrai pasakytina ir tuo atveju, kai Heideggeris trumpai apsvarsto „tradicinę antropologiją“, ją taip pat vadindamas „krikščionybės antropologija“. Šiuo atveju jis ir vėl viso labo pareiškia, kad Aristotelio *animal rationale* arba *zoon politikon* samprata suponuoja, jog „ζῷον būtiškumas čia supran-

tamas buvimo-šalia ir atsiradimo prasme“ (ibid: 40–41). Prie šio klausimo bus sugrįžta vėliau, bet tai yra rimta klaida *Dasein ontologinio* pobūdžio supratime.

Heideggeris toliau tęsia ontologinės *Dasein* struktūros, „jo“ būties egzistencinių išraiškų, apibūdinimą. Pirmoji iš jų yra buvimas-pasaulyje. Mes esame įmesti į pasaulį ta prasme, kad *Dasein*, kaip „jo“ pačio, egzistencija visada yra „viduje“. Tai veikiau reiškia ne buvimą konkrečioje vietoje, bet buvimą tarsi namie, pažįstamoje aplinkoje, „gyvenimą greta“: „*Būtis-viduje yra Dasein, turinčios būties-pasaulyje esmingą sąrangą, buvimo formali egzistencinė išraiška*“ (ibid: 45, kursyvas originalo). Heideggeris toliau tvirtina, kad buvimas greta vis dėlto neturėtų būti suprastas kaip būtis arti kito daikto arba kaip buvimas arti esančio-šalia. Juk tam, kad du daiktai būtų arti vienas kito, jie turėtų būti pasaulyje. Būtent šia prasme, pasak Heideggerio, „būtis-viduje“ yra ne buvimas šalia kito daikto, vadinamo „pasauliu“, bet ir ne *Dasein* įmetimas pasaulin tarsi talpyklon (ir išties, esinius, kaip ir būtį-šalia, kurių pobūdis skiriasi nuo *Dasein*, galima apibūdinti kaip esančius kitame esinyje), ji veikiau nurodo į veiksmažodžius „reziduoti“ ir „apsigyventi“, pažinoti. *Dasein* būtį-viduje galima nusakyti ir per palyginimą su buvimu namie, buvimu pas draugą ir pan.<sup>4</sup>

Su tuo glaudžiai susijusi Heideggerio pasaulio ir pasauliškumo samprata. Jo argumento esmė yra tai, kad „pasaulio“ negalima nagrinėti ontaiškai, t. y. išaiškinant visus esinius „pasaulyje“ – jis turėtų būti analizuojamas ontologiškai. Išdėstydamas kai kurias paplitusias „pasaulio“ sampratas – pasaulį kaip esinių visumą, kaip esinių būtį, kaip „ikiontologinę *existentiell* reikšmę“ ir pasaulį kaip pasauliškumą – Heideggeris pradeda nuo trečiojo siekdamas ketvirtojo kaip visavertės ontologinės, jo taip vadinamos, pasaulio pasauliškumo analizės.

Mėgindamas tai padaryti Heideggeris vėl pakartoja savo teiginį, jog *Dasein* egzistencija charakterizuojama per „mano“. Dėl to *Dasein* egzistencinė analitika turėtų atsižvelgti į *Dasein* egzistencijos „manybę“. Tai reiškia, kad, pirma, egzistencija negalima dalintis ir, antra, jos analizė turėtų būti fenomenologiška ta prasme, kad ji turėtų siekti aprašyti *Dasein* kasdienybės pirmapradiškumą. Jo dvi sąvokos – buvimas-po-ranka (*Zuhandenheit*) ir

4 Heideggerio vertėjai Johnas Macquarrie'as ir Edwardas Robinsonas užsimena, kad Heideggerio pasakyme „bei der Welt“ prielinksnis „bei“ taip pat turi angliško prielinksnio „at“ reikšmę, kaip kad pasakyme „at home“ (angl. *namie*) (Heidegger 1962: 80, išn. 3).

buvimas-šalia (*Vorhandenheit*) – sukurtos tam, kad atvertų galimybę tokiam aprašymui ir per jį atskleistų ontologinę pasaulio prasmę.

Būdamas pasaulyje žmogus susiduria su tuo, kas jam yra arčiausia – buvimu-po-ranka. Esmė ta, kad *Dasein* per rūpestį (*Besorgen*) susiduria su daiktais, kurie savo pirmapradiška prasme turi ontologinę struktūrą „kažkas-tam-kad“ (*etwas-um-zu*). *Dasein* egzistencijos „pirmapradiškumas“ dėl to pasižymi rūpesčiu ir įsitraukimu – susijusiu su būties-viduje daiktais, kurių reikšmė yra būti „įrankiu“ (*das Zeug*). Mes manipuliuojame esiniais, kad galėtume juos panaudoti. „Įrankio būtiškumą, kuriuo jis prasiveria pats sau, vadiname „buvimu-po-ranka“ (ibid: 58). *Dasein* atranda aplinkos erdviškumą būtent per buvimą-po-ranka ir per įsitraukimą. Taigi, Heideggeriui aplinka (*Umwelt*) yra pirminė pasaulio prasmė žmogaus egzistencijos kasdienybėje. Būtent rūpindamiesi ir dirbdami mes taip pat atrandame ir „gamtą“:

Tačiau gamtos čia negalima suprasti kaip vien dar esančios-po-ranka – taip pat kaip *gamtos galios*. Miškas yra mediena, kalnas – akmens skaldykla, upė – jėgainė, vėjas – vėjas „burėse“. Su atskleista „aplinka“ sutinkama taip atskleista „gamta“ (ibid: 59).

Bet kaip *Dasein* atranda aplinką? Su ja susiduriama tada, kai *Dasein* negali rasti tinkamo įrankio po ranka. Kai plaktukas sulūžta, žmogus dairosi aplinkui, kuo jį galima būtų pakeisti ar sutaisyti. *Dasein* susiduria su aplinka buvimu-šalia modalume:

Tačiau rūpestinga apsieitis susiduria ne tik su nepritaikomuoju kaskart jau esančio-po-ranka-*viduje*, ji taip pat randa tokį, kurio stinga, kuris ne tik nėra „patogus“, bet ir kurio apskritai nėra „po ranka“. (...) Kuo primygtiniau naudojamas stingantysis, tuo autentiškiau jis sutinkamas savo neparankumu, kad kuo įkyriau taptų esančiu-po-ranka būtent taip, kad atrodytų beprarandąs parankumo pobūdį. Jis atsidengia kaip dar tik esantis-šalia, kurio negalima nukelti be stingančiojo (ibid: 61).

Heideggerio mintis ta, kad su buvimu-šalia ir aplinkiškumu susiduriama stebint. Toks susidūrimas su pasauliu yra ikitematinis, bet per užuominų ir ženklų visumą pasaulis leidžiasi atidengiamas. Maža to, *Dasein* atidengia erdvę pasaulyje per tai, ką Heideggeris vadina nudistancinimu (*de-severing / de-severance*): daiktų prisiartinimą ir pavertimą juos esančiais-po-ranka

bei esančiais-šalia. Taigi, Heideggeris padaro išvadą, kad kai pasaulis netenka savo pasauliškumo, jis tampa gamta:

Pasaulis praranda specifinę apimtį, aplinka tampa gamtos pasauliu. „Pasaulis“ kaip įrankių, esančių-po-ranka, visuma įerdvinamas į dar tik esančių-šalia tįsių daiktų sąsają. Homogeniška gamtos erdvė tepasirodo atskleidžiant sutinkamą esinį taip, kad esančio-po-ranka pasaulybė specifiškai išpasaulinama (ibid: 94).

Heideggeris toliau aiškina ontologinę struktūrą „buvimas-kartu“ (*Mitsein*) kaip atskirą būties modalumą. Tai susiję su klausimu „kas“. Kitaip tariant, kadangi egzistencijos neįmanoma pasidalinti, kyla klausimas: kas yra „Aš“, „subjektas“, kas yra „savastis“ ir ką reiškia sakyti, kad egzistencija yra „mano“? Heideggeris atsako, kad *Dasein* susiduria su buvimu-po-ranka ir buvimu-šalia tuo pat būdu kaip ir su buvimu-kartu – „Kitu“ ir „Kitais“. Vis dėlto buvimas-kartu nėra tas pat, kas buvimas-po-ranka (įrankis, pasaulis) ir buvimas-šalia (gamta) – tai kažkas egzistenciškai skirtingo. Tad buvimas-viduje ontologiškai yra buvimas-kartu su Kitais (ibid: 99). Ir visgi su Kitais susiduriama kaip su aplinka:

Artimiausios aplinkos, pavyzdžiui, amatininko darbo pasaulio „aprašymu“, iškelta tai, kad dirbant „kartu sutinkami“ pajaučiamu įrankiu kiti, kuriems skirtas „dirbinyš“. Šio esančio-po-ranka būtiškume, tai yra jo aplinkybėje, glūdi esminga nukreiptis į galimus nešiotojus, prie kurių „kūno“ [*Leib*] jis turi būti „priderintas“. Panašiai naudojant medžiagą gamintojas arba jos „tiekėjas“ sutinkamas kaip tas, kuris „aptarnauja“ gerai arba blogai. Pavyzdžiui, laukas, išilgai kurio einame „užmiestyje“, pasirodo kaip priklausantis tam ar kitam, jo tvarkingai prižiūrimas, skaityta knyga pirktą iš..., padovanojama kieno... ir panašiai. Laivas su nuleistu inkaru prie kranto savo buvimu-savaime nukreipia į pažįstamąjį, kuris juo plaukioja, tačiau ir kaip „svetimas laivas“ rodo Kitus (ibid: 98).

Nors kiti yra tokie kaip „Aš“, jie yra fenomenologiškai „kildinami“ iš susidūrimų su įrankiais ir gamtos esiniais. Kitas, kaip ne daiktas, skiriasi nuo įrankių ar daiktų, bet pats *susidūrimas* su juo ar ja yra to paties ontologinio statuso kaip su įrankiais ar gamta. Be to, Heideggeris teigia, kad pati *Dasein* koncepcija – buvimas-čia / čia-būtis – bent jau „pirmiausiai“, yra „nesantykiaudama su Kitais“. Tai, kaip bus mėginama įrodyti kituose

skyruose, *radikaliai* skiriasi nuo neoaristotelinės *zoon politikon* sampratos, nes žmonės ontologiškai („iš prigimties“, kaip sako Aristotelis) yra politiškai, todėl yra neįmanoma susidurti su kitais kaip su aplinka, kadangi pati žmogaus subjektyvumo struktūra, o tokiu būdu ir mūsų galimybė susidurti su kažkuo arba kuo nors, yra nulemiama ontologinės *politikon*<sup>5</sup> struktūros. Negana to, netgi haidegeriška egzistencijos „manybė“ būtų neįmanoma be Kitų, tad egzistencijos „manybė“ yra sąlyginė, nes tam, kad ji būtų mano, ji visų pirma turėjo priklausyti kažkam kitam prieš tapdama mano. Nors šis teiginys bus išsamiai paaiškintas vėliau, kol kas svarbu paminėti, kad Heideggeris neteisingai supranta ontologinės savasties **intesubjektyvumo** reikšmę. Teiginys, kad Kitas yra patiriamas kaip aplinka faktinėje *Dasein* kasdienybėje, atskleidžia esminius Heideggerio ontologinės analizės ribotumus ir todėl, bent jau šiuo aspektu, verčia ją abejoti. Savasties intersubjektyvumas yra ontologiškai pirmesnis už *ego* sugebėjimą patirti aplinką kaip erdviškumą. Ši pastaba apie Heideggerio analizės seką vis dėlto nėra triviali, pastaba, kad jei buvimas-kartu yra ontologiškai pirmesnis ir labiau „pirmapradiškesnis“ nei buvimas-po-ranka ir buvimas-šalia, Heideggeriui reikėjo pradėti nuo buvimo-kartu analizės vystymo ir tik tada pereiti prie tos analizės, kuria jis pradėjo savo tyrimą. Nors yra būtent taip, ši mintis iškelia fundamentalesnius dalykus nei analizės seka. Ontologiškai apibūdinamas *Dasein* egzistencinę struktūrą „buvimas-pasaulyje“, Heideggeris daro filosofinę klaidą, būtent, laikydamas buvimą-viduje, buvimą-po-ranka ir buvimą-šalia „pirmesniais“ už buvimą-kartu su Kitais. Kitais žodžiais tariant, *Dasein* susiduria su pasauliu, aplinka ir gamta, jie yra konstitutyviniai *Dasein* modalumai, o su Kitais žmogus susiduria tik per jau atrastą aplinką. Reikalas tas, kad ontologiškai viskas yra *atvirkščiai*. Subjektas yra pasaulyje ir traktuoja jį kaip įrankį, susiduria su aplinka, erdve ir gamta, kitaip tariant, gali susidurti su pasauliu ir jį įprasinti tik todėl, kad jo ar jos ontologinis intersubjektyvumas yra teleologiškai struktūruotas. Dar kitaip, faktas, kad „Aš“ susiduria su kažkuo ar kuo nors, kyla iš Kitų, kurie *jaučia rūpestį* dėl to

5 Pamokoma, kad Heideggeris savo Marburgo paskaitų cikle apie esminius aristotelinės filosofijos konceptus ζῷον πολιτικόν ar *zoon logon echon* verčia kaip „gyvas daiktas, kuris (kaip gyvas) gali kalbėti“ (Heidegger 2009: 14). Panašus vertimas pateikiamas *Būtyje ir laike* (Heidegger 2014: 21): gyvenantysis [das Lebende / that living thing], „kurio būtis esmiškai apibrėžta per šnekėjimo gebą“.



„Aš“ (šios tezės apie subjekto intersubjektyvumo pagrindimą (kitame filosofiniame kontekste) žr. Bielskis 2014: 118–129).

Heideggerio aiškinimas apie *Sorge* ir *Fürsorge* – rūpestį dėl kitų ir rūpinimąsi kitais – paremtas jo ontologiniu tvirtinimu, kad buvimas-kartu sudaro buvimą-pasaulyje. Jis tikina, kad kaip esama autentiško *rūpesčio* dėl kitų – kai *Dasein* padeda „Kitam *tu* savo rūpesčiu tapti *sau* [*für sie*] skaidriu ir *laisvu* rūpesčiu“ (ibid: 102) – ir neautentiškas rūpinimasis kitais – kai jis virsta dviem kraštutinumais, t. y. perdėtu rūpinimusi kitu, kai Kitą užgožia *Dasein*, arba menku rūpinimusi ar tiesiog indiferentiškumu (jo Heideggeris nemini, bet, interpretuojant aristoteliškai, jis taip pat yra reikšmingas) – taip ir *Dasein* rūpinimasi „savo paties“ egzistencija. Heideggeris apibrėžia autentiškumą pirmos *Būties ir laiko* dalies pirmo skyriaus pradžioje kaip „priklausymą sau“, o „neautentiškumą“ kaip „savęs praradimą“ arba savęs dar neiškovojusią savastį (ibid: 36). Šis teiginys, žinoma, turėtų būti suprastas santykyje su *Dasein* manybės egzistencialumu (t. y. fone Heideggerio skirties tarp *egzistencijos* – ontologinės egzistencijos struktūros – ir *existentiell* – *Dasein* faktinių reikalų, nereikalaujančių teorinės ar egzistencinės *Dasein* analitikos). Visgi autentiškas ir neautentiškas *Dasein* egzistencijos modalumai garsiajame 28-ajame poskyryje taip pat yra analizuojami *existentiell'iškai*, t. y. konkrečių *konkrečios* būties modalumų prasme. Taigi, neautentiška egzistencija yra ontiskai puolusi būtybė, kurios savastis yra, sakykime, „pasiskolinta“. O kas tokią savastį turi? Heideggeris atsako, kad bent iš dalies tai *das Man*, „jie“. Puolęs *Dasein* seka paskui visuomenę ir jos madas, nuomones, sklindančias paskalas, slapta klausosi pono Nieko tuščių šnekų. Taigi *das Man* yra „bevardis“:

*Dasein* kaip kasdienis buvimas vieno su kitu priklauso nuo Kitų. Ne jis pats yra, Kiti iš jo atėmė būtį. Kitų nuožiūra disponuoja *Dasein* kasdienėmis galimybėmis būti. Taip šie Kiti nėra *apibrėžti* Kiti. (...) Tas „Kas“ yra bevardis, *das Man*. (...) *Das Man*, kuris yra neapibrėžtas ir kuris yra Visi, nors ne kaip suma, nurodo kasdienybės būtiškumą. (...) Pats *das Man* turi savo nuosavus būdus būti. (...) Dėl to jis faktiškai laikosi vidutinumo to, kas pridera, kam leidžiama galioti ir kam ne, kam pripažįstama sėkmė ir kam ne. (...) Kiekvienas pirmumas tyliai nuslopinamas. Bet kuris pirmapradiškumas žaibiškai išlyginamas kaip seniai žinomas. Bet koks iškovojimas tampa patogus. Kiekviena paslaptis praranda savo jėgą. Vidutinumo rūpestis vėl atidengia esmingą *Dasein* tendenciją, kurią vadiname visų galimybių būti *sulyginimu* (ibid: 105–106).

Heideggeris papildo šį gerai žinomą *das Man* apibūdinimą toliau samprotaudamas, kad jei *das Man* niekada nemiršta, tai būties „juose“ nėra. *Das Man* yra ideali „vieta“ norintiems atsitraukti ir pasislėpti nuo būties galimybių. Ji prislopina *Dasein nerimą*, kuris yra jo „saviškiausia geba būti“ (ibid: 155).

Autentiška būtis reikalauja atsiimti savo egzistenciją iš *das Man* atsiduriant akistatoje su nerimu. Pasak Heideggerio, *Dasein* nerimas yra susijęs su rūpesčiu (*Sorge*) dėl to, kad rūpindamasis *Dasein* „bauginasi dėl taip apibrėžto esinio gebos būti ir taip atveria kraštutinę galimybę [būčiai]“ (ibid: 218). Heidegeriui atrodo, kad į rūpesčio esmę įrėžtas laikinumas; per rūpestį *Dasein* projektuoja save į ateitį. Taigi ontologiškai rūpestis yra struktūrinis *Dasein* egzistencijos aspektas. Tad kokia yra rūpesčio laikinumo struktūra ir kaip ji atsiveria? Laikinumas rūpestyje pasireiškia per ontologinę struktūrą dėl-kažko, per išitraukimą „*Dasein* jau yra aplenkęs save savo būtyje“ (ibid: 158). Vadinasi, laikas ir laikinumas ontologiškai sudaro *Dasein* būtį. Tačiau neautentiškas nerūpestingos egzistencijos būdas yra mūsų egzistencijos laikinumo užmarštis, tarp kitko, sekant ir vadovaujantis *das Man*.

Autentiška egzistencija pažadinama mums suvokus savo laikinumą, mūsų buvimą-link-mirties. Formali *Dasein* būtis ontologinė charakteristika yra tai, kad „buvimo-pasaulyje „pabaiga“ yra mirtis“ (ibid: 192). Tai yra galutinis horizontas, bet jo ontologinė laikinumo struktūra yra „dar ne“. Šis „dar ne“, buvimas-link-mirties yra laukimas, kuris „*atidengia Dasein pamestumą į patį das Man ir iškelia jį prieš galimybę pirminiu būdu, nesiremiant rūpestinga globa, būti savimi, visgi savimi ta aistringa, nuo das Man iliuzijų išlaisvinta, faktine, tikra ir besibauginančia laisve myriop*“ (ibid: 218, paryškinimas originalo). Itin pakilus, šlykčiai pompastiškas šios citatos tonas nereikalauja papildomų komentarų, jis kalba pats už save (lygiai kaip kalba patys už save Aušvico naikinimo stovykloje į savo „laisvę myriop“ dujų kameroose žengiantys žydų kaliniai). Tačiau dar reikia paminėti paskutinį dalyką. Šitaip tematizuota mirtis suteikia *Dasein* egzistencijai „pilnatvę“, tik mirčiai prisiartinus, anot Heideggerio, yra įmanoma patirti egzistencijos visumą. Būtis link mirties atveria vizijos akimirką, *Augenblick*, jis suteikia tikrąją galimybę realizuotiis pačiai „autentiškiausiai“ *Dasein* būčiai.

### C. Trys papildomos pastabos

Nors deramas filosofinis atsakas (tiesa, netiesioginis) į Heideggerio filosofinį projektą bus išplėtotas ketvirtajame knygos skyriuje, tris preliminarias kritines pastabas reikėtų išsakyti jau dabar. Pirma, vienas iš esminių skirtumų tarp (neo)aristoteliškos filosofinio tyrimo prieigos ir Heideggerio metodo yra tas, kad Aristotelis pradeda nuo *sensus communis* ir pasitelkdamas loginius samprotavimus labai detaliam aptaria įvairius žmogaus gyvenimo aspektus. Heideggeris komplikuoja savo tyrimą nuo pat pradžių ir nori priartėti prie žmogaus egzistencijos „primapradiškumo“ išvystydamas sudėtingą filosofinį žargoną idant fenomenologiškai aprašytų paprastus ir dažnai banalius sveiką protą atitinkančius teiginius bei visiems žinomas tiesas (12, 14, 15, 16 pirmos *Būties ir laiko* dalies poskyriuose vis kartojami visiems akivaizdūs ir nuobodūs išvedžiojimai, stokojantys tikrų filosofinių įžvalgų).

Antra, Heideggerio fundamentali *Dasein* egzistencijos laikinumo ontologinė struktūra – rūpestis (*Sorge*) – atrodo filosofišškai arbitrali. Pavyzdžiui, Emmanuelis Levinas (1991) pateikia daug įtikinamesnę žmogaus egzistencijos fenomenologiją per mėgavimosi antlaikiškumo koncepciją (Bielskis 2014). Heideggerio tvirtinimas, kad buvimas-kartu (su Kitais) patiriamas kaip aplinka ir jai medijuojant ignoruoja žmogaus egzistencijos intersubjektyvumo pirmenybę įrankių ir gamtos atžvilgiu. Kaip buvo minėta, su Kitu susiduriame ne susidurdami su esiniais (ar po to); veikiau mūsų sugebėjimas susidurti su įrankiais ir kitais esiniais yra įmanomas dėl intersubjektyvios mūsų subjektyvumo prigimties.

Trečia, į paskutinį *Būties ir laiko* sakinį-klausimą „[a]r laikas pats prasi-veria kaip *būties* horizontas?“ (Heidegger 2014: 355), priešingai nei visame savo veikale byloja Heideggeris, reiktų atsakyti neigiamai. Laikas ir mirtis nėra vieninteliai būties, to, kas yra, horizontai. Egzistencinis šv. Pauliaus įvykis, kaip kad buvo įrodinėjama (Bielskis 2014), jį transformavusi *Augenblick*, suteikia mums progą filosofišškai permąstyti Heideggerio buvimą-link-mirties *geriausiu atveju* kaip nerimastingos europietiškos modernybės nerimo šaltinį.

## Trečias skyrius

# ARISTOTELINĖS PRAKTINĖS FILOSOFIJOS ATGIMIMAS: ALASDAIRO MACINTYRE'Ų ATVEJIS – PRASMĖ, PRAKTIKA IR TRADICIJA

---

### A. Nearistotelinės filosofijos atgimimas

Nuo pat garsiojo Elisabeth Anscombe straipsnio „Šiuolaikinė moralės filosofija“ (1958) paskelbimo smarkiai išaugo susidomėjimas Aristotelium, ypač jo moralės teorija. Straipsnyje ji ne tik ragino į Aristotelio filosofiją žiūrėti rimtai, bet ir pabrėžė istorijos svarbą filosofinėse diskusijose apie moralės prigimtį. Paveikta Ludwigo Wittgensteino kalbos filosofijos, ji kritikavo Hume'o skirtį tarp faktų ir etinių sprendimų, Kanto „absurdiškas“ „įstatymo sau pačiam“ ir universalizuojamumo sampratas, kantiškąjį „privalau“ pradingus religiniam pagrindui ir utilitarinį konsekvencializmą (tai jos pačios sugalvotas ir į šiuolaikinę moralės filosofiją įvestas terminas), šitaip atlaisvindama kelią aristotelizmo atgimimui anglo-amerikietiškoje filosofinėje aplinkoje. Griežtai atskirdama šiuolaikinę moralės filosofiją ir aristotelizmą, ji pasisakė už analitiškai peržiūrėtą tomistinę dorybių etiką (ibid. ir Anscombe 1981: 66–77).

Iš Aristotelio praktinės filosofijos Anscombe labiausiai domėjosi jo veiksmo teorija ir etika, palikdama Aristotelio politiką nuošalyje. Ji skaitė Aristotelį tarsi žmogų, kuris „regis, negali pripažinti, kad įmanomas toks atvejis, kai asmuo visiškai blaivia galva nusprendžia elgtis priešingai, nei reikalauja jo įsitikinimai“ (ibid: 72), iki galo nesuvokdama, kad Aristotelio svarstymo, etinio pasirinkimo ir nesugebėjimo teisingai pasirinkti filosofines koncepcijas reiktų suprasti kontekste jo mėginimo *Politikoje* įvardinti tiek geras, tiek ir išsigimusias politines konstitucijas. Be pastarųjų neįmanoma iki galo suprasti pirmųjų: ydos juk institucionalizuojamos ir

tuo būdu sisteminiai žmogaus charakterio trūkumai *taip pat* yra kuriami išsigimusių politinių institucijų. Nors ji sekė Aristotelio dorybingo gyvenimo ir praktinio racionalumo sampratomis, ją mažiau įtikino Aristotelio „nerealistiška žmonių tikslų aiškumo koncepcija“ (ibid: 76). Jos filosofinį intencijos aiškinimą (Anscombe 1957) paveikė Aristotelio sąvoka *boulēsis* (racionalus troškimas), bet ji ne iki galo sutiko su Aristotelio *prohairesis* (racionalus pasirinkimas) koncepcija, taip pat atsisakė jo idėjos, kad visi žmonių veiksmai turi siekti galutinio tikslo. Sekdama Aristotelium, ji teigė, kad tam, jog pasirinkimas būtų racionalus, veikėjas privalo būti doro charakterio, ir kad teisingi poreikiai turėtų kilti iš teisingų samprotavimų, tačiau, skirtingai negu Aristotelis, ji manė, kad racionalus pasirinkimas gali būti tiek teisingas, tiek klaidingas. Šitaip teigdama ji pabrėžė intencionalumo svarbą žmonių veiksams peržiūrdama aristotelišką *telos* sampratą ir praktinį silogizmą. Jos požiūriu, sąmoningi poelgiai susideda iš įsitikinimų ir troškimų, kurie, nors yra funkciškai skirtingi (įsitikinimai apibūdina pasaulį, o troškimai jį keičia), suteikia mūsų veiksams motyvus. Šitaip teigdama Anscombe griežtai atskyrė motyvus (angl. *reasons*) ir priežastis (angl. *causes*).

Anscombe panaudojo savo intencijos koncepciją, be kita ko, neįtikinamai gindama labai kontroversišką katalikų kontracepcijos pasmerkimo doktriną. Anot jos, kontracepcijos naudojimas lytinio akto metu reiškia neturėjimą „išvis jokios intencijos vedybų aktui“ (Anscombe 1993: 136). Ji taip pat gynė skastybę ir entuziastingai smerkė abortą kaip besąlygiškai blogą poelgį. Peteris Geachas (1977), sekdamas jos pėdomis, teigė, kad seksas „ne santuokoje“ yra „nuodai“. Jis siejo pagrindines dorybes su teologinėmis vilties ir dosnumo dorybėmis ir aiškino, kad žmonėms „dorybės tarnauja taip, kaip bitėms“ tarnauja „gėluonys“. Jis taip pat samprotavo, kad žmonėms pasiekti galutinį tikslą reikalingas tikėjimas. Tuo būdu jie abu paskatino analitinio tomizmo atsinaujinimą per ypač konservatyvaus pobūdžio katalikybę.

Tiek Elisabeth Anscombe, tiek ir Peteris Geachas padarė įtaką Philippai Foot, kuri šiandien yra laikoma viena iš svarbiausių aristotelinės dorybių etikos šalininkių. Ji savo filosofinę karjerą pradėjo atsikratydama filosofinio prisirišimo prie tuo metu dominavusio moralinio nonkognityvizmo; šis perėjimas taip pat buvo jos filosofinės pažinties su Anscombe pasekmė

(Foot 2001: 5–24). Ji atsiribojo nuo Anscombe katalikybės griežtumo, bet vis vien priėmė esmines Anscombe prielaidas apie abortų neleistinumą, tačiau nepriimdama dvigubos pasekmės doktrinos, naudojamos argumentuojant už nekaltos gyvybės nutraukimo neteisingumą (Foot 2002: 19–32). Siekdama atmesti nonkognityvistinę moralės filosofiją, Foot pasisakė už tai, kad esminės gero žmogaus gyvenimo charakteristikos yra, kaip ji jas vadino, natūralus gerumas ir natūralios normos, iššaknijusios mūsų praktiniame racionalume (Foot 2001).

Vokiškai kalbančiose šalyse aristotelizmas turėjo ilgą ir kiek prieštaringą istoriją (Stepina 2007). Nors mums čia rūpi neoaristotelizmo atgimimas XX amžiaus pabaigoje, didžioji dalis vokiškosios filosofinės tradicijos buvo suformuota Aristotelio filosofijos, nesvarbu ar teigiama, ar neigiama linkme. Kelvinas Knightas (2007) įtikinamai teigė, kad nuo pat Martino Lutherio ir jo „leitenanto“ Philipo Melanchthono laikų, „scholastiškas“ aristotelizmas, ypač Aristotelio teorinė filosofija, buvo atmesta vien tam, kad būtų vėl įtvirtinta savo konservatyviuoju pavidalu pirmiausia kaip šaltinis „jaunuoliams mokyti gerai kalbėti ir pamokslauti“ (cit. iš *ibid*: 70). Lutherio nepasitikėjimas **aristoteline** metafizika buvo palaipsniui perduotas per Apšvietą iki XX amžiaus vokiečių filosofijos, Martino Heideggerio, Georgo Hanso Gadamerio, Wilhelmo Henniso ir kitų (*ibid*: 64–101).

Kaip matėme ankstesniame skyriuje, Heideggeris maištavo tiek prieš pozityvistinę filosofijos redukciją į tai, ką jis pavadino viso labo kalkuliacija, tiek ir prieš tai, kad Aristotelis laikė *ousia* filosofinio tyrimo pagrindu. Jis taip pat atmetė aristotelišką teleologiją, kuri Aristoteliiui buvo esminė jo teorinio aparato koncepcija, įskaitant jo praktinę filosofiją. Aristoteliiui teleologija buvo integrali jo etinių svarstymų dalis. Aristotelio požiūriu, tiek, kiek egzistuoja tikslų hierarchinė tvarka, suteikianti žmogaus egzistencijai prasmę, ir tiek, kiek jie yra susiję su konkrečiais žmogaus gebėjimais, su žmogaus *ergon*, *eudaimonia* negali būti pasiekta be intelektualinio ir moralinio tobulumo (*aretē*). Būtent šią konceptualinę struktūrą atmetė haidegeriška pagrindinių Aristotelio sąvokų filologinė analizė (Heidegger 2008 ir 2009). Ir nors savo Aristotelio interpretacijose dar iki *Būties ir laiko* Heideggeris išsamiai aptarė *agathon* sampratą, apibrėždamas ją kaip „*autentišką žmonių buvimo būdą*“ (Heidegger 2009: 46), jis buvo linkęs šią sampratą interpretuoti Aristotelio *technē*, o ne *praxis* ir *prohairesis* kontekste. Taigi,

pavyzdžiui, komentuodamas pirmąjį *Nikomacho etikos* sakinį jis tvirtino, kad:

Toji *technē*, tas *methodos*, kuris yra susijęs su būtybėmis kaip *zōon politikon*, ir yra *politikē*, susigaudymas buvime žmogumi, kurį lemia buvimas-kartu-su-kitais (ibid: 48, Heideggerio tekste Aristotelio terminai yra užrašyti graikiškais rašmenimis).

Tokia interpretacija yra, žinoma, stipriai abejotina, nes *agathon*, ypač kalbant apie *politikē*, Aristotelio požiūriu, gali būti realizuota tik per *praxis*, kitaip tariant, per politinį veiksmažodį plačiąja prasme, per tai, kas reikalauja *etinių* pasirinkimų. Ir nors Heideggerio interpretacija susiejo *agathon* tiek su *technē*, tiek ir su *praxis*, jis interpretavo *aretē* kaip „kompetenciją“ (ibid: 53), o ne intelektualinę ir moralinę dorybę, kompetenciją, kurios dėka *Da-sein* neva tai susigauja pasaulyje.<sup>1</sup> Heideggeris klaidingai interpretavo Aristotelio *zōon politikon* dėl pernelyg plačios „buvimo-vienas-su-kitu“ sąvokos (juk *oikos* ir *kōmē*, kaip pagrindinės socialinės organizacijos formos, kaip kad nurodoma *Politikos* pirmojoje knygoje, taip pat yra „buvimo-vienas-su-kitu“ modalumai). Jis toliau tikino, kad aristoteliškas *zōon politikon* – politinė būtybė – reiškia „buvimą prisirišus prie“ ir „žvalgymąsi“ „*theorein*“ ir „*eidos*“ prasme, „žvelgimą“ į pasaulį įprastu [*das Man*] žvilgsniu“, kuriame „glūdi vadinamasis universalumas, universalus pagrįstumas, pretenzija į neabejotiną vidutinumą“ (ibid: 45). Šitaip klaidingai interpretuodamas ir paslėpdamas svarbiausią Aristotelio teleologijos etinę prasmę, Heideggeris nutiesė kelią savo veikalui *Būtis ir laikas*, kuriame autentiškas žmogaus gyvenimas, kaip matėme, buvo suprantamas kaip egzistencija mirties link, mirties kaip tikslo, gyvenimo, radikaliai besiskiriančio nuo *das Man* vidutinumo ir tuo pat metu nuo racionalaus politinio išitraukimo į viešąją erdvę. Vis dėlto, jis buvo teisus, teigdamas, kad Aristotelis neturėjo „teleologinės pasaulėžiūros“ ir kad *telos* tiesiogiai nereiškia „tikslo“ ar „paskirties“, bet

1 Negali būti nė menkiausias abejonės, kad Martinus Heideggeris šiuo požiūriu pats buvo labai „kompetentingas“ žmogus. Jis buvo kompetentingas studenčių viliotojas, kompetentingas universiteto politikos žaidėjas Trečiojo reicho laikais, kompetentingas daugybės raportų prieš ideologiškai „netinkamus“ akademijos kolegas autorius, kompetentingas žlugdyti kitų žmonių karjeras, pavyzdžiui, Hermannu Staudingerio, Freiburgo universiteto chemijos profesoriaus, kurį Heideggeris melagingai apkaltino šnipinėjimu, ir kompetentingas stebuklingai prisikelti po karo.

veikiau baigtį ir užbaigtumą, ir kad tokia „klaidinga interpretacija“ privertė jo amžininkus patikėti, kad „ir Aristotelis buvo vienas iš tų primityvių žmonių, gyvenusių devynioliktame amžiuje“ (ibid: 57).

Gadamerio Aristotelio interpretacija buvo mažiau ontologiška nei Heideggerio, tačiau, kaip ir Heideggeris, jis atmetė metafiziką. Jis tvirtino, kad „nebėra tokio dalyko kaip metafizika, kuri tikėtų, kad yra pasiekusi tiesą“ (Gadamer 2004: 76–77), tačiau, priešingai nei Heideggeris, jis siekė ne sunaikinti vakarietišką ontologijos tradiciją, bet rekonstruoti ją postmetafiziškai. Jis panaudojo Aristotelio praktinę filosofiją, ypač Aristotelio sąvokas *ēthos*, *aretē* ir *phronesis*, tam, kad supriešintų jas su *technē*, taip pat parodytų, kad neįmanoma pateikti universalių taisyklių, kaip reiktų susiprasti ir elgtis teisingai bei išmintingai. Remdamasis Aristotelio *phronesis* jis atskyrė filosofinį žinojimą ir žmogišką supratimą tiek nuo mokslinio, metodologija grįsto, žinojimo, tiek ir nuo techninio žinojimo (Gadamer 1989: 316–317). Gadameriui žmogiško supratimo, net pačios filosofijos, prasmė ir ontologinė reikšmė glūdi mūsų sugebėjime pritaikyti, panaudoti senovės išminties prasmę, istorinių tekstų prasmę šiuolaikinėse situacijose. Būtent per tokį teksto prasmės, kurios supratimas Gadameriui ir yra hermeneutikos esmė, taikymą realizuojamas horizontų – istorinio-semantinio teksto horizonto ir lingvistinio dabarties horizonto, kuriame egzistuoja *ego* – susilieėjimas. Tokio susilieėjimo dėka istorinių prasmų reikšmę autentiškai nušviečia ta(s), kuri(s), naudodamasi(s) savo moralinio žinojimo *phronesis*, interpretuoja ir šitaip suteikia naują kryptį „mūsų“ istorinei tradicijai kaip istorinių reikšmių ir moralinio žinojimo nešėjai. Tad Gadameriui tradicija yra tiek tai, kas struktūruoja mūsų supratimą, tiek ir tai, kas aktyviai atkuria ir tęsia jį per interpretuojančio supratimo veiksmą (Bielskis 2005: 115). Šitaip suvokdamas tradiciją Gadameris interpretavo Aristotelio „etinių fenomenų aprašymą, ir ypač moralinio žinojimo dorybę“ kaip „tam tikrą *hermeneutikos problemos modelį*“ (Gadamer 1989: 324).

Kaip minėta, Jürgenas Habermasas (1988: 167–170 ir 1996: 53–54) kritikavo tiek Gadamerį už jo konservatyvų požiūrį į tradiciją, tiek ir šiuolaikinius neoaristotelininkus už tai, kad jie atmetė kultūrinę modernybę, vadinamas juos senamadiškais konservatoriais. Kaip ne kartą buvo parodyta, Heideggerio filosofinis projektas, ir ypač jo tradicijos naikinimas, buvo reakcionieriška, arba, kalbant griežčiau, fašistinė revoliucija, sukelta tariamo modernybės nihilizmo ir tradicinių prasmų entropijos (Gay 1968, Ringer



1969, Rockmore 1991, Neocleous 2005, Faye 2009).<sup>2</sup> Šiuose kaltinimuose yra tiesos. Turint omenyje kai kuriuos atžangius anksčiau minėtų aristotelininkų požiūrius ir argumentus, nestebina, jog aristotelizmas XX amžiaus pabaigoje imtas suvokti kaip politiškai, socialiai ir moraliai konservatyvi filosofinės minties mokykla. Šiuo požiūriu Alasdauro MacIntyre'o filosofinė mintis ir modernybės kritika smarkiai skiriasi tiek nuo analitinių, *tiek ir* nuo kontinentinių-postmodernistinių neoaristotelininkų. Šiame skyriuje pateikiama mano MacIntyre'o ir Aristotelio interpretacija dera su tuo, kas neseniai buvo pavadinta „revoliuciniu aristotelizmu“ (Knight 2007, Knight *et al.* 2008).

## B. Moderniosios būklės keblumas: MacIntyre'o „nerimą kelianti hipotezė“

Alasdairas MacIntyre'as plėtoja savo brandžiąją filosofinę mintį pirmame šios knygos skyriuje išaiškintame kontekste. 1981 m. išleistos *Po dorybės*, MacIntyre'o *magnum opus*, pirmuosiuose puslapiuose pateikiama jo nerimą kelianti hipotezė – įsivaizduojamos gamtos mokslų griūties gretinimas su moralės bei prasmingos žmogaus egzistencijos griūtimi vėlyvojoje išsivysčiusių kapitalistinių visuomenių modernybėje – turėtų būti suprantama tezės apie prasmės entropiją kontekste. Teiginys, kad modernusis racionalaus *moralės* pagrindimo projektas žlugo, yra viena iš pagrindinių problemų, nuo kurių MacIntyre'as pradeda savo aristotelišką filosofinį projektą. Reikia atkreipti dėmesį, kad moralė MacIntyre'ui nėra tik viena žmogaus gyvenimo sfera, kuri, kaip kad Trasimachas ją vadina Platono *Valstybėje*, yra kito žmogaus gėris, susitarimas išsaugoti socialinės tvarkos minimumą, bet *tikroji* prasmingo gyvenimo ašis *ir* šaltinis. Taigi, nors *Po dorybės* yra visų pirma moralės teorijos studija, kaip kad byloja jos paant-

2 Remdamasis fašistinio mirties kulto ir Heideggerio filosofinės mirties pabrėžties bei jo politinio egzistencializmo sugretinimu, Markas Neocleous cituoja vieną iš Heideggerio kalbų: „Mūsų bendražygiai mirė ankstyva mirtimi; ši ankstyva mirtis visgi buvo pati gražiausia ir didingiausia. Didingiausia dėl to, kad ja buvo išdrįsta paaukoti didžiausią auką *Volk* likimo (*Schicksal*) vardan“ ir teisingai apibendrina, kad „fašizmui žuvusių kareivių kultas ir mirusiųjų atminimas toli pranoko paprastą paminėjimą; tai veikiau tapo gyvenimo filosofija. „Mirtis yra“, sako Heideggeris; „Tegyvuoja mirtis!“, jam šūksniais atliepia fašistiniai aktyvistai. Ir su šia fraze mes užčiuopiame pačią fašizmo teorijos ir praktikos – tiek praityje, tiek ir dabartyje – esmę“ (Neocleous 2005: 100).

rašė, tai iš esmės yra aristoteliška interpretacija to, kas daro žmogaus gyvenimą prasmingą. Joje susiremama su krūva filosofinių problemų – žmogaus subjektyvumo prigimtimi, šiuolaikinės visuomenės būkle, dorybių ir žmogaus gėrio prigimtimi. Taip pat grumiamasi su konkuruojančiomis filosofinėmis teorijomis bei mąstytojais – pradedant emotyvizmu, utilitarizmu, kantininkais, egzistencializmu ir baigiant Švietimo bei pošvietėjiška analitine moralės filosofija; su Kierkegaardu, Hume’u, Nietzsche, Sartre’u, Weberiu, Goffmannu bei daugeliu kitų – ir Aristotelio filosofija apginama kaip prasmingos žmogaus praktikos šaltinis. Taigi *Po dorybės* ne veltui yra plačiai laikoma aristotelinės filosofijos *tour de force* ir jos atgaivinimu XX amžiaus pabaigoje (Knight 1996, 2007, 2008, Lutz 2009 ir 2012, Madigan 2012, Mason 1996, Taylor 1994, Wartofsky 1984, Williams 2009).

Pasak MacIntyre’o, viena iš moderniosios moralės nesėkmės pasekmių yra jos kalbinis nerišlumas ir netvarka. Ji yra suskilusi į fragmentus ir nepajėgia spręsti moralinių konfliktų, pavyzdžiui, dėl teisingumo prigimties, ką iliustruoja nesutarimai dėl abortų ar teisingo karo. Lygiai taip pat kaip ir tariamos gamtos mokslų katastrofos atveju, žinios apie esminius moralinius principus yra „atsiejamos nuo bet kokių žinių apie jų teorinį kontekstą, kuris suteikė joms prasmę“ (MacIntyre 1985: 1). Dėl to mūsų padėties keblumas kyla iš to, kad nėra moralinių išteklių, leidžiančių mums tarpininkauti tarp skirtingų besivaržančių gėrio ir prasmingo gyvenimo koncepcijų. Iš čia kyla nesibaigiantys ir iš principo neišsprendžiami moraliniai nesutarimai: dėl radikaliai skirtingų prielaidų moralinės pozicijos ir argumentai prieštarauja vieni kitiems be jokio akivaizdžiai racionalaus būdo juos išspręsti. Taigi šiuolaikinė moralė neteko ir gebėjimo spręsti savo nesutarimus, ir racionaliai diskutuoti apie mūsų gyvenimo tikslus ir vertybes. Jeigu yra gausybė skyrių pabirusių etinių vertybių, kurios yra kadaise darnios konceptualinės schemos fragmentai, ir jei vaisinga racionali diskusija tarp jų yra neįmanoma, nes „kiekviena prielaida naudojasi tarpusavyje besiskiriančiomis normatyvinėmis ar vertinamosiomis koncepcijomis“, jos tampa asmeninių nuomonių ir arbitralių individualių pasirinkimų reikalu.

MacIntyre’as teigia, kad šiuolaikinės moralės aklavietė yra emotyvizmo *socialinio įsikūnijimo* pasekmė. Emotyvizmas yra šiuolaikinė etinė teorija, kuri teigia, jog „visi vertinamieji sprendimai ir, konkrečiau, visi moraliniai sprendimai yra viso labo preferencijų, požiūrių ar jausmų išraiškos“ (MacIntyre 1985: 12). MacIntyre’o emotyvizmo kritika neapsiriboja teiginiu,

kad ši moralės teorija klaidinga – vertinamųjų sprendimų prigimtis *nėra* viso labo preferencijų ar jausmų išraiška – ir dėl to ji turi būti atmesta. Jis taip pat tvirtina, jog emotyvizmas tapo socialiai įkūnytas: jis buvo paverstas mūsų socialine tikrove, kai žmonės galvoja ir elgiasi *tarsi* ši teorija būtų teisinga. Dėl to moralė didžiąja dalimi pavirto asmeninių preferencijų ir nereflektuotų nuostatų išraiška.<sup>3</sup> Tokios moralės formulė yra „aš tai renkuosi, nes man tai patinka“. MacIntyre'as toliau teigia, kad emotyvistinės moralinės kultūros pagrindas yra Apšvietos projekto, siekusio įtvirtinti autonomišką racionaliai pagrįstą moralę, nesėkmės padarinys.

Tačiau šitie modernieji bandymai paklojo konceptualinius pamatus modernios valstybės įtvirtinimui.<sup>4</sup> Tai buvo jų teigiamas indėlis. Vis dėlto modernieji argumentai už autonomiją ir racionalius moralės pateisinimus buvo neatsiejami nuo teleologijos atmetimo. Pasaulio, kaip turinčio pastovią ontologinę tvarką, kvestionavimas palaipsniui privedė prie teleologinio mąstymo būdo atsisakymo. Būtent šiame kontekste reiktų suprasti moralės kalbą. Ikimoderniaisiais laikais moralė buvo suvokiama kaip trilypis fenomenas: žmogus-koks-jis/ji-yra, žmogus-koks-jis/ji-galėtų-būti-jei-realizuotų-savo-*telos* ir etika kaip praktinis racionalumas, leidžiantis žmogui pajudėti iš pirmosios būsenos į antrąją (ibid: 54). Nors būta daugelio jos filosofinių išraiškų, trilypė teleologinė struktūra geriausiai reprezentuojama Aristotelio filosofijoje, kurioje dorybės yra suprantamos kaip priemonės aktualizuoti žmogaus gebėjimus (ar „funkciją“, *ergon*) ir taip realizuoti savo *telos*.

Pasak MacIntyre'ė, tokia teleologijos paveikta moralinė kalba buvo dominuojanti apytikriai iki Reformacijos. Šios teleologinės moralės koncepcijos esmė buvo ta, kad jai buvo būdingas su *telos* susietos *esminės* žmogaus prigimties supratimas. Žmogaus prigimtis buvo suprantama ne pagal tai, koks žmogus yra kaip toks, bet per teleologiją, kurios pagrindinė idėja buvo

3 Pilną MacIntyre'ė emotyvizmo kritikos argumentaciją žr. Bielskis 2012, taip pat Bielskis ir Mardosas 2014.

4 Viena to pasekmių, be kita ko, buvo moralinės ir etinės kalbos emancipacija religijos atžvilgiu, o tai iš dalies buvo esminis modernaus Bažnyčios ir valstybės atskyrimo elementas. Pats MacIntyre'as pripažįsta šį kaitos dviprasmiškumą padarydamas pastabą, jog „subjektas buvo išlaisvintas nuo visų tų pasenusių socialinės organizacijos formų, kurios tuo pat metu buvo jį įkalinusios tikėjime teistine ir teleologine pasaulio tvarka ir tomis *hierarchinėmis struktūromis, kurios mėgino legitimuoti save kaip šitokios pasaulio tvarkos dalį*“ (MacIntyre 1985: 60, kursyvas mano – A. B.).

ta, kad žmogaus prigimtį reikia kultivuoti per dorybes ir moralinį ugdymą. Vadinasi, buvo pabrėžiama *esminė* žmogaus prigimtis, tai, ką MacIntyre'as vadina žmogumi-koks-jis/ji-galėtų-būti-jei-pasiektų-savo-*telos*. Šitaip suprantama etika buvo susijusi ne tik su abstrakčiais principais, ne tik su neišlavinta žmogaus prigimtimi, bet buvo suprantama dorybių, etinių dispozicijų ir savybių, leidžiančių individams pasiekti savo prasmingus tikslus, atžvilgiu:

Toje teleologinėje schemoje esama pamatinio susitarimo tarp žmogaus-koks-jis-yra ir žmogaus-koks-jis-galėtų-būti-jei-realizuotų-savo-esminę-prigimtį. Etika yra mokslas apie tai, kas leidžia žmonėms suprasti, kaip jie pereina iš pirmosios būsenos į antrąją. Toks etinis požiūris suponuoja tam tikrą sampratą apie potencialumą ir veiksmą, tam tikrą supratimą apie žmogaus, kaip racionalaus gyvūno, esmę ir, labiausiai, tam tikrą supratimą apie žmogaus *telos* (ibid: 52).

Taigi MacIntyre'o argumentas tas, kad moralė buvo konceptualizuojama kaip perėjimas iš potencialumo į aktualumo būseną, į reikšmingos (moralinės) transformacijos būseną. Žmogus turėjo suvokti savo tikslą, kad gyventų gerą ir prasmingą gyvenimą. Iš moderniosios pasaulėžiūros pašalinus tiek aristotelišką teleologiją, tiek protestantišką ir katalikišką teologiją, Apšvietos praktinės filosofijos teorijos iš jos išmetė ir teleologiškai suprastą žmogaus prigimtį. Atmesdami aristoteliškąją schemą, Davidas Hume'as, Adamas Smithas, Denisas Diderot ir Immanuelis Kantas, Sørenas Kierkegaardas ir kiti taip pat atmetė esmiškąją žmogaus prigimtį – žmogų-koks-jis/ji-galėtų-būti-jei-realizuotų-savo-*telos*. Tai reiškė, kad jų filosofiniai projektai, skirti pateikti racionalų moralės pagrindimą, rėmėsi bandymais išvesti moralės dėsnių viršenybę iš žmogaus *koks jis/ji yra* būsenos. Kitaip tariant, tai buvo virtinė mėginimų išvesti „žmogaus prigimtį“ iš tokios žmonių būsenos, kokie jie yra (Kantas pabrėžė racionalųjį žmogaus prigimties elementą, tuo tarpu Diderot ir Hume'as įrodinėjo aistrų svarbą), ir *tada* iš šitaip suprantamos žmogiškos prigimties išvesti moralės ir jos taisyklių viršenybę. Kaip teigia MacIntyre'as, „visi šie rašytojai dalyvavo pagrįstų argumentų konstravimo projekte, kuris veda nuo prielaidų apie žmogaus prigimtį, kaip jie ją suprato, prie išvadų apie moralinių taisyklių ir jų principų viršenybę“ (ibid: 52).

Pasak MacIntyre'o, šių mėginimų keblumas buvo tas, kad modernioji dorovė savo turinį (moralės dėsnius ir principus) paveldėjo iš tradicinės dorovės, tačiau pačios dorovės funkcija jau buvo visiškai pakitusi. Tradicinėje dorovėje moraliniai principai ir dorybės padėjo aktualizuoti žmogaus *telos*, o moderniaisiais laikais šie moralės dėsniai buvo priskirti „žmogaus prigimčiai“. Vadinasi, modernieji filosofai mėgino sukurti autonomišką dorovę ant teleologinės moralės sampratos griuvėsių: jie mėgino racionaliai pagrįsti senus moralės dėsnius atsisakydami etinio perėjimo link *telos* koncepcijos. Moralinių principų tikslas aristoteliškoje dorovėje buvo išugdyti ir pagerinti žmogaus prigimtį, o Apšvietos mąstytojams jie atrodė „natūraliai“ kylantys iš žmogaus prigimties. Štai kodėl šie modernieji mėginimai vedė prie neišvengiamo prieštaravimo tarp, viena vertus, jų žmogaus prigimties sampratos ir, kita vertus, paveldėtų moralės dėsnių ir principų, dėl to visam projektui ir buvo lemta žlugti (ibid: 55).

Tačiau ką visgi reiškia teiginys, jog etiškas gyvenimas turi *telos*. Nors Aristoteliui aukščiausias gėris, arba *eudaimonia*, yra etiško gyvenimo tikslas, MacIntyre'o antikinės ir viduramžių Europos visuomenių moralinės vaizduotės perinterpretavimas remiasi teiginiu, jog aristoteliškoji sąvoka *telos* visada buvo susijusi su konkrečiais vaidmenimis ir praktikomis, o sykiu juose buvo įkūnyta. Kitaip tariant, *telos* visada būdavo apibrėžiama pagal tai, ką žmogus privalo daryti tam, kad pasiektų savo tobulumą konkrečių praktikų kontekste. Būti geru žmogumi reiškė būti gerai atliekančiu(-ia) konkrečią funkciją. Tokie vaidmenys kaip karys, žemdirbys, amatininkas ir pilietis buvo „funkcinės sąvokos“ (ibid: 58). Tai reiškė, jog iš tam tikrą vaidmenį turinčio asmens buvo tikimasi, kad jį(s) atliks konkrečią funkciją, ir tik per jos meistrišką atlikimą žmogus galėjo tikėtis nugyventi prasmingą ir gerą gyvenimą. Dėl to MacIntyre'as teigia, kad tai leido *suprasti*, ką reiškia būti geru žmogumi, nes būti geru žmogumi, be kita ko, reiškė būti geru kariu, geru ūkininku, geru tėvu, gera motina, geru piliečiu ir t. t.

Taigi, viena iš *Po dorybės* išvadų yra ta, kad jeigu šiems argumentams pritariama, tada taip pat turime pripažinti, jog *moraliniai vertinimai* (priešingai Davido Hume'o „jokių vertybių iš faktų“ argumentui ir emotyvizmo teorijai) gali būti ir iš tikro *buvo* grindžiami faktiniais teiginiais. Teleologija grįstoje moralėje nebūta perskyros tarp faktų ir vertybių, dėl to buvo įmanoma atskirti, kas yra moraliai *teisinga* ir kas – *klaidinga* (vėlgį, šis teiginys prieštarauja nonkognityvizmui, šiuolaikinei moralės teorijai, kuri teigia, jog

moraliniai teiginiai neturi nieko bendro su teisingumu ar klaidingumu). Vis dėlto tai padaryti tapo beveik įmanoma, kai tik įsibėgėjo moderniosios praktinės filosofijos projektas. Neutralus karteziškasis protas ir aristoteliškos teleologijos atmetimas taip pat reiškė skirtį tarp faktų ir vertybių, tarp *yra* ir *privalo būti*. Jei negalima išvesti *privalo iš yra*, tai faktiniais įrodymais paremtas moralinis ginčas taip pat tampa vargiai įmanomas. Taigi, viena vertus, yra kantiškoji etika, pagal kurią, kaip Henris Bergsonas (1977) ironizuoja, kažką privalu daryti, nes tiesiog privalu (*privalau* visiškai skiriasi nuo *yra* ir todėl nėra jokios tikros motyvacijos paklusti šitam *privalau*), tačiau, kita vertus, yra ir teiginys, kad vertybės yra asmeniškos jausmų išraiškos, kurių neįmanoma jokia realiu būdu racionaliai apginti.

Ši padėtis savita tuo, kad abiejų ginčo pusių bendrasis vardiklis yra arbitralumas. Kitaip sakant, nėra nieko virš subjekto, nėra jokių prasmės struktūrų, kurios galėtų peržengti subjektą. Viena vertus, *privalau* turėtų kilti iš autonomiško proto, bet, kita vertus, vertybės yra tiesiog individo aistrų išraiškos. Jos abi yra priešingos to paties medalio pusės: abi yra atitolusios nuo bet kokio platesnio moralinių tradicijų konteksto ir gerai veikiančių praktikų. Tol, kol normatyviniai teiginiai yra suvokiami kantiško universalumo prasme, moralė tampa įkūnijama modernioje valstybėje ir jos biurokratinėje struktūroje, tačiau, kita vertus, moralė individualiajame lygmenyje nusileidžia į giliausią emocinių išraiškų ir konfliktuojančių požiūrių asmeniškumą. Pirmasis (universalūs dėsniai) yra liberalios valstybės politinės konstitucijos šaltinis ir dėl to jo pamatiniai principai yra „anapus racionalaus apklausinėjimo“, tuo tarpu antrasis yra „asmeniškumo sritis, kurioje sprendimai ir svarstymai apie vertybes yra pagrindiniai faktoriai, bet joje jokie racionalūs socialiniai problemų sprendimai nėra prienami“ (MacIntyre 1985: 34). Bet jei racionalus apsisprendimas dėl vertybių yra neįmanomas ir jei emotyvizmas tapo įkūnytas mūsų socialiniame pasaulyje, moralė kaip į praktiką orientuotas mąstymas, kuris palaiko žmonių intersubjektyvumą ir atskleidžia tam tikrus prasmingus tikslus, praranda prasmę. Moralė emotyvistinėje kultūroje palaipsniui transformuojama į skirtingas psichoterapines ir vadybines technikas, naudojamas svarbiausių šiuolaikinės kultūros charakterių: turtingo esteto (tarkime, pensijon išėjusio kapitalisto, investuojančio pinigų į meną, estetinį pasigerėjimą ir kitus malonumus, kad išblaškytų nuobodulį), terapeuto (kuris manipuliuoja žmonių slogiomis nuotaikomis tam, kad priverstų juos pasijusti geriau nė karto nesuabejojus savo gyvenimu), vady-

bininkas (dirbantis verslo ar valstybinėje biurokratijoje idant manipuliuo-  
tų žmonėmis, kad pasiektų tikslus, kurie yra jiems primetami kaip duotybė  
ir neišvengiamybė) ir, neseniai pasirodęs, konservatyvus moralistas (kuris  
skaito viešus pamokslus, nukreiptus prieš liberalų seksualinį „pasileidimą“  
ir abortus „su savo išpūsta ir teisuoliškai neironiška retorika“ (MacIntyre  
2007: XV)). Taip viena iš socialinio emotyvizmo įsikūnijimo pasekmių tam-  
pa laipsniškas skirtumo tarp manipuliatyvių ir nemanipuliatyvių socialinių  
santykių nykimas. Taigi, MacIntyre'o kritinė analizė pateikia panašias iš-  
vadas kaip ir Michelio Foucault: šiuolaikinėje visuomenėje nuo viršaus iki  
apačios, nuo politinės iki asmeninės sferos viskas sukasi apie diskursyvinius  
galios žaidimus ir manipuliacijas.

### C. MacIntyre'o praktikos samprata

Nutapęs gana pesimistišką „išsivysčiusių“ modernių kapitalistinių vi-  
suomenių ir jų moralinės kultūros paveikslą, MacIntyre'as klausia, kaip ga-  
lima atkurti racionalumą ir atgaivinti prasmės paieškas. Jis atsako, kad netgi  
šiam subyrėjusios moralės pasaulyje, gyvenant po dorybės, įmanoma at-  
kurti ir puoselėti 1) praktikas ir praktika grįstą racionalumą, 2) sąžiningu-  
mą sau patiems, mėginant į gyvenimą pažvelgti per naratyvinės vienovės  
prizmę, ir 3) mažas į praktiką orientuotas bendruomenės, įsitvirtinusias  
platesnėje moralinėje tradicijoje. Vienintelis būdas pasipriešinti Nietzsche's  
filosofiniam sąžiningumui, kuris vaizduoja nūdienos situaciją adekvačiau-  
siai, yra grįžti prie Aristotelio filosofijos ir Aristotelio teleologijos perinter-  
pretavimo šiuolaikinio postmodernaus būvio sąlygomis. Nietzsche's auten-  
tiška įžvalga glūdi šiuolaikinės moralės demaskavime, moralės kaip kaukės,  
kurią dėvi emotyvistinis subjektas. Kitaip tariant, „jei moralė tėra tik valios  
išraiškos, mano moralė tegali būti tik mano valios kūrinys“ (ibid: 113–114).  
Visgi Nietzsche's moralės kritika yra vienpusiška: ji traktuoja visą mora-  
lę, ar, tiksliau tariant, moralės funkciją, įskaitant ir aristoteliškos dorybių  
etikos, kaip kaukę, dėvimą valios galiai. Todėl MacIntyre'as užbaigia savo  
kritiką supriešindamas Aristotelį ir Nietzsche:

Vadinasi, nyčiškos pozicijos apginamumas *galų gale* priklauso nuo atsaky-  
mo į šį klausimą: ar buvo teisinga iš pat pradžių atmesti Aristotelį? Nes jei  
Aristotelio pozicija etikoje ir politikoje – ar kažkas labai į ją panašaus – ga-

lėtų būti išlaikyta, visas Nietzsche's sumanymas taptų beprasmiš. Taip yra todėl, kad Nietzsche's pozicijos stiprumas priklauso nuo vienos pagrindinės tezės teisingumo: kad visi racionalūs moralės pateisinimai akivaizdžiai neveikia ir *todėl* tikėjimas moralės principais turi būti aiškinamas kaip rinkinys racionalizacijų, kurios paslepia iš pagrindų neracionalų valios fenomeną. Mano paties argumentas verčia mane sutikti su Nietzsche, jog Apšvietos filosofams niekada nepavyko suteikti pagrindo suabejoti jo pagrindine teze; Nietzsche's epigramos negailestingesnės net už jo išplėtotus argumentus. Bet, jeigu mano ankstesnis argumentas teisingas, ši nesėkmė buvo ne kas kita kaip istorinis aristotelinės tradicijos atmetimo tęsinys. Ir todėl pagrindiniu klausimu tampa būtent šis: ar gali Aristotelio etika, arba kažkas į ją labai panašaus, būti reabilituota? (ibid: 117–118).

Kaip ir nuo ko reikia pradėti norint reabilituoti Aristotelio praktinę filosofiją? Pasak MacIntyre'o, reikia pradėti nuo sąmoningo suvokimo, kad esame istorinės ir kultūrinės situacijos veikiamos būtybės. Tai esminė tezė, be kurios aristoteliškas praktinis mąstymas būtų neįmanomas. Klausimas, kurį užduoti reikalauja praktikose įsitvirtinęs mąstymas, yra: kas man yra gėris arba kas padaro mano gyvenimą prasmingą šioje konkrečioje situacijoje ir ką man reikia daryti, kad jį realizuočiau? Šis klausimas, savo ruožtu, reikalauja klausti, koks asmuo esu bei kokios *veiklos* ir *praktikos* įprasmintų mano gyvenimą. Vis dėlto verta atkreipti dėmesį į tai, kaip stipriai šis aristoteliškas ėjimas – jungtis tarp subjekto ir prasmingų praktikų ar struktūrų – yra inovatyvus šiuolaikinės praktinės filosofijos kontekste. Nei liberalai, nei Friedrichas Nietzsche, konstruodami savo argumentus apie tai, koks žmogus yra ir koks jis turėtų būti, nekonceptualizuoja subjekto praktikų fone. Liberalizmo tradicija atkakliai akcentuoja teises ir taisykles, kurioms subjektas turi paklusti, tuo tarpu Nietzsche'į svarbi tik *abstrakti* valia galiai. MacIntyre'ui praktikos yra esminės, nes pirmiausia dėl praktikų mes galime atrasti tiek etinius standartus, tiek tobulumo standartus, kurie leidžia mums peržengti mūsų arbitralaus *ego* troškimus. Tai tampa aišku pateikus adekvačiai suformuluotą praktikos apibrėžimą. Kalbėdamas apie „praktiką“, MacIntyre'as turi omenyje štai ką:

„Praktika“ vadinsiu bet kokią nuoseklią ir kompleksinę socialiai įtvirtintą kooperacinę žmogaus veiklos formą, kurios dėka vidinės šios veiklos gėrybės yra realizuojamos siekiant jai būdingų, ją atitinkančių ir ją apibrėžiančių tobulumo standartų, dėl kurių žmogaus galios pasiekti tobulumo, o sykiu



mūsų sugebėjimas suformuluoti žmoniškų tikslų bei gėrybių sampratas yra sistemaiškai praplečiamas. Kamuolio spardymas („tic tac toe“) šia prasme nėra praktikos pavyzdys, kaip ir meistriškas futbolo kamuolio mėtymas; tačiau futbolo žaidimas yra praktika, kaip ir šachmatai. Plytų mūrijimas nėra praktika; architektūra – yra (ibid: 187).

Kiti praktikų pavyzdžiai yra žemdirbystė, medicina, filosofija, menai, mokslai (pvz., fizika, biologija, chemija), „šeiminio gyvenimo kūrimas ir palaikymas“, „politika aristoteliška prasme“ (ibid: 188). Žinoma, pavyzdžių yra ir daugiau, tačiau, kaip pastebi MacIntyre'as, konkretaus skirtingų praktikų sąrašas ir jo ribos nėra jau tokios svarbios.

Apskritai, egzistuoja trys praktikų tipai – menai (pačia plačiausia prasme), žaidimai ir mokslai, nors gali būti praktikų, kurios nepapuola į šias kategorijas (pvz., šeiminio gyvenimo palaikymas). Svarbiausia tai, kad praktikos yra kooperacinės veiklos: jos suponuoja kooperaciją daugybėje skirtingų lygmenų. Viena vertus, besimokantysis praktikos bendradarbiauja mokydamasis iš tų, kurie yra labiau patyrę šioje praktikoje. Taigi, portretinė tapyba, pavyzdžiui, reikalauja piešimo ir tapybos įgūdžių bei technikų įvaldymo, supratimo apie proporcijas, apie šviesą ir spalvas – visa tai gali būti išmokstama tik kitiems vadovaujant. Pasakytina, kad su mokymusi susijusi kooperacija turi vertikalią struktūrą: mokinys turi pripažinti meistriškai šią praktiką atliekančiųjų viršenybę. Kita vertus, kai tik praktikos išmokstama ir ji tampa organiška gyvenimo dalimi, prireikia kitokio tipo kooperacijos. Tai kooperacija per išitraukimą į bendrus projektus ir buvimą praktikai specifinio gyvenimo būdo dalimi, dėl kurios dalinimasis ir mėgavimasis praktikos gėrybėmis yra pačią praktiką sudarantys elementai. Būtent per šitokio tipo kooperaciją vidinės praktikos gėrybės auga ir jomis mėgaujamosi tiek kolektyviai, tiek ir individualiai.

Dėl to svarbu pabrėžti, kad veikla, kuri neapima kooperacijos su kitais, negali būti laikoma praktika. Praktika taip pat yra „socialiai įtvirtinta“, tad ja negali būti *ad hoc* veikla. Rimtai išitraukdami į praktiką individai siekia *autentiškų* žmoniškų gėrybių ir taip jie plečia savo žmoniškus gebėjimus ir galias. Tai, be kita ko, reiškia, kad, pavyzdžiui, vagių kompanija ir jų vogimo veikla (kaip kad *Oušeno vienuoliktuke*) negali būti laikoma praktika, netgi jei, bent jau kai kuriose visuomenėse, vogimas gali būti (beveik) socialiai įtvirtintas ir nepaisant to fakto, kad organizuotos vagystės dažnai remia-

si bendradarbiavimu ir reikalauja labai profesionalių įgūdžių. Autentiškos praktikų gėrybės padeda platesnei bendruomenei siekti bendrųjų gėrybių, tuo tarpu vogimas ar kokia nors panaši veikla šiam pasiekimui daro žalą. Šiuo atžvilgiu meniškai stilizuota organizuota vagystė gali būti vaizduojama kaip praktika tik tokioje visuomenėje, kurios pagrindinės ekonominės institucijos ir taip yra pagrįstos sisteminė vagyste bei apgaule, kurios trukdo tarnauti bendrojo gėrio siekimui. Kaip sako MacIntyre'as:

Šiuolaikinio pasaulio nuosavybės savininkai nėra teisėti lokiškųjų individų, kurie atliko kvazilokiškus (...) pirminio įsigijimo veiksmus, įpėdiniai; jie yra įpėdiniai tų, kurie, pavyzdžiui, vogė ir naudojo smurtą, kad pasisavintų bendruomenines Anglijos žemes iš paprastų žmonių, didžiulius ruožus Šiaurės Amerikos iš indėnų, didžiąją dalį Airijos iš airių ir Prūsiją iš tikrųjų negermaniškųjų prūsų (ibid: 251).

Dar vienas esminis aspektas yra skirtis tarp vidinių ir išorinių praktikų gėrybių. Išorinės gėrybės, tokios kaip pinigai ir socialinis statusas, nėra sudedamoji praktikos dalis: jos neprisideda prie praktikos apibrėžimo, nes nėra jokio būtino ryšio, viena vertus, tarp išorinių gėrybių ir, kita vertus, praktikos tobulumo bei *telos*. Išorinės gėrybės būdingos visoms praktikoms; jos yra (ar gali tapti) sėkmingos praktikos pasekmė. Tarkime, gydytojas, pasiekęs tobulumą medicinoje, teisėtai tikisi sulaukti socialinio pripažinimo (statuso ir prestižo) ir materialinio atlygio (pinigų ir / arba turto). Bet tą patį galima pasakyti apie beveik bet kurią praktiką, ar tai būtų architektūra, menai, mokslai, ar socialiai pripažinti rungtyniavimo žaidimai. Praktikos ir tobulumas jose gali būti apibrėžiami tik nurodant į jų vidines gėrybes. Taigi vidinės medicinos gėrybės yra sveikata, tuo tarpu architektūra yra kūrimas gražių ir funkcionalių patogių gyvenamųjų ir darbo erdvių, kurios sudaro kūrybingai žmonių suformuotos aplinkos veidą. Vis dėlto ne visų praktikų vidinės gėrybės gali būti apibrėžtos taip tiesmukai. Nėra jokio kito būdo apibrėžti vidines futbolo gėrybes (tiesą pasakius, kaip ir kitų sporto šakų) kaip tik pasakant tautologiją: tai gėrybės, pasiekiamos gerai žaidžiant futbolą. Tą patį galima pasakyti apie visas praktikas, kurios neturi jokio išorinio objekto, kai siekiama jų vidinių gėrybių (sveikatą medicinos atveju ir žinias skirtingų racionalaus tyrimo disciplinų (t. y. mokslų) atveju galima laikyti tokiais išoriniais objektais). Apskritai vidinės praktikų gėrybės gali būti įgytos tik siekiant vidinių praktikų tobulumo standartų ir tik per tapimą praktikos bendruomenės

nariu bei dalyvaujant pačioje praktikoje, kaip ir užsiimant praktika gerai, o ne atmetinai. Maža to, vidinės gėrybės yra kokybiškai ir ontologiškai skirtingos, tad negali būti pakeistos kitomis gėrybėmis nepakeičiant pačios praktikos.<sup>5</sup>

Skirtis tarp vidinių ir išorinių gėrybių yra svarbi bent dėl dviejų priežasčių. Pirma, ji leidžia MacIntyre'ui įvesti dar vieną skirtį, skirtį tarp praktikų ir institucijų. Praktikos gali nesiliauti klestėjusios ir būti tęsiamos bėgant laikui (kitaip nei *ad hoc* veiklos), jei tik jas remia institucijos. Tokios institucijos kaip futbolo ir šachmatų klubai, filosofijos ir chemijos institutai, universitetai ir tyrimų centrai, filharmonijos ir meno galerijos, žvejybos ir žemdirbystės kooperatyvai aprūpina praktikas išorinėmis gėrybėmis, kurioms joms reikalingos tam, kad taptų socialiai įtvirtintomis veiklomis. Nėgana to, be turto, statuso ir galios išteklių, praktikos negalėtų gerinti savo tobulumo standartų. Institucijos, be kita ko, paskirsto išorines gėrybes kaip papildomą atlygį tiems, kas siekia pranokti kitus savo praktikos meistriškumu. Institucijos taip pat yra priemonė individams disciplinuoti, kai jiems nesiseka praktikoje arba jie užsiiminėja praktikoms žalinga veikla. Į tai atsižvelgdamas MacIntyre'as teigia, kad „praktikų ir institucijų santykis“ yra toks artimas, kad jos „būdingai suformuoja vieną priežastinę tvarką, kurioje praktikos idealai ir kūrybingumas yra lengvai pažeidžiami institucijos gobšumo, kurioje kooperatyvus rūpinimasis bendrosiomis praktikos gėrybėmis yra lengvai pažeidžiamas institucijos konkurencingumo“ (MacIntyre 2007: 194). Vadinasi, institucijos, o dėl to ir praktikos, kaip kad buvo įtikinamai teigiama (Knight 2007, Beadle 2008), turi polinkį į korupciją, kai tobulumo standartai ir vidinės praktikų gėrybės yra subordinuojamos institucinei pelnymsi ir galios bei statuso vaikymosi tvarkai.

Antra, būtent dėl to, siekiant praktikų tobulumo standartų ir jų vidinių gėrybių, yra įmanoma taip išugdyti savo troškimus, kad jie prisidėtų prie subjekto sugebėjimo išvengti moralinio sugedimo. Jei pinigai ir šlovė būtų aukščiausi poeto (ar bet kokio kito menininko) tikslai, būtų įmanomi įvairūs apgaulės būdai jiems pasiekti. Šitokia galimybė atkrenta, kai poetas ima rimtai žiūrėti į poeziją kaip praktiką. Skirtingų praktikų vidinių gėrybių sie-

5 Pvz., Ronas Beadlė (2008: 3) vidines gėrybes cirko kontekste apibrėžia taip: „Sėkmingas pasirodymas praktikose veikėjams atsiskleidžia kaip gėrybė, bet suprantama tik praktikoje, kurios dalį tas pasirodymas sudaro. Trigubas salto, skiriamasis sėkmingo pasirodymo ant trapecijos ženklas, yra suvokiamas kaip gėris tik konkretaus meninio pasirodymo praktikos kontekste – pastangos ir rizika, reikalingos šiam triukui išmokti ir jį atlikti, nėra suprantamos atsiejus jį nuo minėto konteksto.“

kimas iš mūsų reikalauja įgyti tiek konkrečius įgūdžius,  *tiek*  dorybes. Taip teigdamas MacIntyre'as siekia parodyti, kad vidinių gėrybių pripažinimas ir praktikų tobulumo standartai leidžia atsidurti bent jau vienu, net jei ir vieninteliu, žingsniu arčiau buvimo etiškam.

Taigi klausimo, koks asmuo aš esu šia aristoteliška prasme, uždavimas turi atvesti prie suvokimo, kokia praktika (ar praktikomis) aš norėčiau užsiimti. Visgi praktikos nederėtų suprasti kaip darbo (kartais jie sutampa, bet dažnai – ne). Tai suvokęs ir įsitraukęs į šitokią praktiką, aš imu tapatintis su šia praktika. Be kita ko, tai reiškia, kad vidinės praktikos gėrybės pradedamos suvokti kaip asmeninės gėrybės. Bet kadangi praktikos turi savus suvaržymus ir tobulumo standartus, mano vertybės ir sprendimai nėra vien tik mano (kitais tariant, mano arbitralios valios kūrinys); įsitraukdamas į praktiką aš  *pripažįstu*  šios praktikos standartus, kad ir kokie yra mano subjektyvūs jausmai jų atžvilgiu. Praktikos ugdo mūsų troškimus arba, Kelvino Knighto žodžiais tariant, „praktikos tarnauja kaip dorybių mokyklos“ (Knight 2007: 152).

Todėl vidinių praktikos gėrybių vertinimas yra daugiau nei techninių įgūdžių, būtinų esamajai praktikai, išmokimas ir naudojimas. Kadangi praktikos yra kooperacinės veiklos, įsitraukti į praktiką reiškia įsitraukti į bendruomenę. Būtent dėl šios priežasties, kad praktika klestėtų, privalu siekti moralinių dorybių, tokių kaip sąžiningumas, teisingumas, išmintis ir drąsa. Be šių dorybių bet kuri į praktiką orientuota bendruomenė negalėtų siekti savo praktikos tobulumo standartų. Be to, MacIntyre'as toliau teigia, kad iš anksto neįgijus kai kurių dorybių, bendruomenė (ar individas) negalėtų suformuluoti savo  *telos*  ir tobulumo standartų. Kitaip sakant, mes galime vertinti vidines gėrybes vietoj išorinių, tik jei iš pradžių esame įsisavinę tam tikras moralines dispozicijas. Dėl to praktinis racionalumas kaip sugebėjimas pažinti savo gerį, žinoti, kaip gyventi prasmingą gyvenimą, ir žinoti, kas tai yra, neįmanomas neturint doro charakterio. Tai yra svarbus aristoteliškas teiginys, nes jis suponuoja, kad žmogaus racionalumas yra  *glaudžiai*  susijęs su dorybėmis. Taip teigdamas, MacIntyre'as faktiškai tvirtina, kad racionalumo kaip tokio nėra, yra tik racionalumas tam tikros dorybių tradicijos kontekste. Praktinis racionalumas dėl to formuojamas per intelektualinį ir moralinį ugdymą, ugdymą tam tikros tradicijos rėmuose (MacIntyre 1988: 349–369).

Moralinių dorybių kaip įtvirtintų praktikose samprata leidžia MacIntyre'ui supriešinti savo etikos koncepciją su liberalų autonomiškumo ir neut-

ralumo sampratomis. Liberalams moralės standartai kyla ne iš abstraktaus autonomiško individo racionalumo. Priešingai, moralė, jeigu ji suprantama aristoteliškos dorybių etikos rėmuose, įgauna prasmę tik praktikų atžvilgiu, per kurias žmogaus *telos* gali būti realizuotas (MacIntyre 1985: 219). Ir visgi klausimas, koks žmogus aš esu, kas *man* yra gėris ir kas apskritai yra gėris žmonėms, negali būti atsakytas *vien tik* praktikos rėmuose. Reikia siekti *kažko* daugiau, vienovės ir pastovumo. MacIntyre'as cituoja Kierkegaardą: „širdies tyrumas reiškia siekti tik vieno dalyko“ (cit. iš *ibid*: 203). Būtent čia MacIntyre'as pasitelkia savo antrąją koncepciją – *naratyvinę gyvenimo vienovę*.

#### D. Naratyvinė žmogaus gyvenimo vienovė ir tradicija

Teleologinis moralės pobūdis turi platesnę prasmę nei vien tik vidinis praktikos *telos*. Žiūrėti į etinį gyvenimą per teleologinę prizmę reiškia priskirti jam pamatinį klausinėjimą apie žmogaus gyvenimo prasmę. Kitaip tariant, *mūsų teze teigiama, kad klausimas apie galutinį telos yra klausimas apie žmogaus gyvenimo prasmę*. Pažvelgus į ankstesnę diskusiją antrame knygos skyriuje darosi aišku, kad klausinėjimo vis dėlto nereiktų suprasti taip, kaip jį suprasto Camus ir Heideggeris. Galutinio *telos* paieškos yra ir turėtų būti suvokiamos aristoteliškai. Praktinis racionalumas nereiškia tik klausti, ką aš galiu čia ir dabar padaryti idant įgyčiau konkrečią gėrybę. Praktinis racionalumas yra dialektinis, jis visada vyksta kaip judėjimas tarp konkretybės ir bendrybės. Aš negaliu atsakyti, kas man yra gėris čia ir dabar, jei neturiu platesnio supratimo, kas apskritai yra gėris, ir *atvirkščiai*. Tai sugrąžina mus prie to, kas jau buvo pasakyta, būtent, kad *ego* negali pažinti savo gėrio, be gilesnio supratimo, kas apskritai yra gėris ir, be gebėjimo išsiugdyti charakterio tobulumus. Tai reiškia, kad praktinis racionalumas, kai juo vadovaujamesi keliant klausimą apie mūsų galutinį tikslą(-us), turi naratyvinę struktūrą. Norėdamas(-a) suprasti, koks jis(-i) yra, žmogus privalo užduoti klausimą „kas man yra prasmingas gyvenimas?“. Žmogus turi įsivaizduoti savo gyvenimą kaip visumą. Tam ir reikalingas gebėjimas pateikti naratyvą. Tai yra mėginimas išvelgti savo gyvenime nuoseklumą, darną ir vienovę tarp to, kas „aš esu“ šioje konkrečioje situacijoje, ir koks yra „mano“ galutinis tikslas. Tai reiškia sugebėjimą papasakoti apie save sau ir kitiems, kurie yra mano gyvenimo dalis.

Suprasti savo autentiškus tikslus nebūtų įmanoma nepažįstant savęs. Žmogaus gyvenimas nėra pavienis *dabarčių* rinkinys, kaip siūlo Sartre'o filosofiniai ir literatūriniai vaizdiniai (Sartre 2000 ir 2001). Jis greičiau turi pradžią, kulminaciją ir pabaigą. Gyvenimas yra seka, o savęs pažinimas – dėl to sąžiningumas sau ir kitiems yra būtinas – yra sugebėjimas išvelgti savo gyvenime darną ir vienovę. Tik dėl gyvenimo naratyvinės vienovės subjektas kaip moralinis veikėjas gali tapti atsakingas. Vis dėlto naratyvinė gyvenimo vienovė turi išsismelkti į praktikas, bendruomenę ir platesnį socialinį kontekstą – tik tada galima suprasti, kas apskritai yra gėris. Norėdamas artikuliuoti antrąją *Po dorybės* koncepciją MacIntyre'as teigia, kad:

Naratyvo, suprantamumo ir atsakingumo koncepcijos suponuoja asmeninės tapatybės koncepcijos pritaikomumą, taip kaip ji suponuoja jų pritaikomumą ir taip kaip kiekviena iš trijų suponuoja kitų dviejų pritaikomumą. Jas sieja tarpusavio suponavimo santykis. Iš to, žinoma, kyla, kad visi mėginimai nušviesti asmeninės tapatybės sąvoką nepriklausomai ir skyrium nuo naratyvo, suprantamumo ir atsakingumo sąvokų yra pasmerkti žlugti. Taip jiems visiems ir nutiko. (...) Taigi dabar galima grįžti prie klausimo, nuo kurio šis žmogaus veiksmų bei tapatybės prigimties tyrimas ir prasidėjo: iš ko susideda individualaus gyvenimo vienovė? Atsakymas, kad vienovė glūdi naratyvo, įkūnyto viename gyvenime, vienovėje. Klausiti „kas man yra gėris?“ reiškia klausiti, kaip aš galėčiau geriausiu būdu išgyventi šitą vienovę ir ją išbaigti. Klausiti „kas žmogui yra gėris?“ reiškia klausiti to, kas turėtų būti bendra visiems atsakymams į ankstesnį klausimą. Tačiau dabar svarbu pabrėžti, kad sistemingas šių dviejų klausimų uždavinėjimas ir mėginimas į juos atsakyti tiek veiksmu, tiek žodžiu, yra tai, kas suteikia etiniam gyvenimui jo vienovę. Žmogaus gyvenimo vienovė yra naratyvinio ieškojimo vienovė. Paieškos kartais nenusiseka, būna sužlugdomos, apleidžiamos arba jos išvirsta į blaškymąsi, ir žmogaus gyvenimas visais minėtais būdais taip pat nenusiseka. Tačiau vieninteliai viso žmogaus gyvenimo sėkmės ar nesėkmės kriterijai yra tie patys kaip sėkmės ir nesėkmės kriterijai paieškose, apie kurias buvo ar tik bus papasakota (MacIntyre 1985: 218–219).

Tačiau kai tik mes pradėdame sau ir kitiems pasakoti sąžiningą savo gyvenimo istoriją ar net kvestionuoti žmogaus gyvenimo prasmingumą, suvokiame, kad mano istorija – tai visada su kitų pasakojimais susijusi istorija. Žmogiškos gėrio paieškos yra istoriškos. Mums reikia atsigręžti į istoriją ne tam, kad suprastume, kas ir kaip užgniauzė mūsų valią galiai, kaip kad yra Nietzsche's genealogijoje (kartais tai, žinoma, būtina), bet tam, kad

pasimokytime iš kitų ir jų mėginimų praeityje atsakyti į šiuos klausimus. Tai reiškia suprasti tradicijos svarbą. Tradicija apibrėžiama taip:

Tad gyva tradicija yra istoriškai išsitęstinis, socialiai įkūnytas argumentas, argumentas būtent, iš dalies, apie gėrybes, kurios sudaro tą tradiciją. Tradicijos rėmuose gėrybių siekimas tęsiasi iš kartos į kartą, kartais per daugelį kartų. Taigi individo savojo gėrio paieškos paprastai ir charakteringai atliekamos kontekste, apibrėžtame tų tradicijų, kurių dalimi yra individo gyvenimas, ir tai galioja tiek toms gėrybėms, kurios yra praktikų atžvilgiu vidinės, tiek ir konkretaus žmogaus gyvenimo gėrybėms. Čia ir vėl svarbus naratyvinis įtvirtinimo fenomenas: mūsų laikais praktikos istorija yra dažniausiai ir charakteringai įtvirtinta ir suprantama per didesnę ir ilgesnę istoriją tradicijos, per kurią praktika savo dabartine forma buvo mums perteikta; kiekvieno iš mūsų gyvenimo istorija yra dažniausiai ir charakteringai įtvirtinta bei suprantama per didesnes ir ilgesnes kelių tradicijų istorijas (MacIntyre 1985: 222).

Taigi, MacIntyre'o argumentas yra toks: norint suprasti savo *telos* reikia apsvarstyti ne tik tobulumo standartus ir vidines gėrybes praktikų, į kurias esame įsitraukę, bet tai daryti užduodant esmingesnius klausimus apie žmogišką gėrį konkrečioje tradicijoje randamų etinių išteklių kontekste. Šia prasme istorinė dimensija jau yra įkūnyta pirmosiose dviejose MacIntyre'o koncepcijose – praktikoje ir naratyvinėje žmogaus gyvenimo vienovėje. Norint gerai atlikti konkrečią praktiką būtina mokytis iš kitų pavyzdžio ir patirties. Asmuo, įsitraukiantis į praktiką, turi pripažinti tobulumo standartus, kurie yra būtina susiję su platesnėmis tradicijoje įkūnytos bendruomenės dorybėmis. Kita vertus, pažvelgti į savo gyvenimą kaip į koherentišką pasakojimą ir atsakyti į klausimus apie jo gilesnę prasmę yra įmanoma tik susiejant savo pasakojimą su platesniu tos tradicijos naratyvu (MacIntyre 1985: 217).

Būtent čia galima sugrįžti prie praeito skyriaus diskusijos. Užduoti egzistencijos prasmės klausimą Albert'o Camus būdu yra kontrproduktyvu, ypač jeigu į jį mes žvelgiame iš aristoteliškos perspektyvos. Turime pradėti nuo konkretybės, kitaip tariant, nuo savo įsikūnijimo ir įsitraukimo į konkrečias praktikas ir tik tada pereiti prie bendrųjų dalykų. Tai kontrproduktyvu, nes tokio dalyko kaip abstraktus racionalumas nėra, jis nėra duotybė, bet yra išvystomas ir suformuojamas etinio ugdymo tam tikroje tradicijoje. Tad

MacIntyre'o įžvalga yra ta, kad šiuolaikiniame postmoderniame pasaulyje, kuriame nekintama hierarchinė išstobulintos visatos tvarka buvo negrįžtamai prarasta, teleologiškai struktūruotas praktinis racionalumas ir bendros moralinės vertybės gali vešėti *tik* tradicijos rėmuose. Tačiau tradicija yra istorinis tęstinumas, ji irgi nėra duotybė, bet nesibaigiantis prasmių perdavimas ir todėl reikalaujantis mūsų interpretuojančio įsitraukimo (Bielskis 2005: 104–105). Be to, tubulumo standartai ir žmogiškos dorybės, būdingos konkrečiai tradicijai, nėra priešiškos kaitai, dėl to gali būti, ir dažnai yra, transformuojamos tradicijai vystantis. Kaip teigia MacIntyre'as, „kai tradicija yra geros būklės, ją visuomet iš dalies sudaro diskusija dėl gėrybių, kurių siekimas suteikia tradicijai jos specifinę prasmę ir kryptį. (...) Tradicijos, kai gyvybingos, įkūnija konflikto tęstinumą. Iš tikrųjų, kai tradicija tampa berkiška, ji visada būna mirštanti arba jau mirus“ (MacIntyre 1985: 222).<sup>6</sup>

Tad perimdamas aristotelišką filosofiją MacIntyre'as pateikia alternatyvų filosofinį požiūrį į tai, ką reiškia gyventi prasmingą gyvenimą. Tai yra gyvenimas dorybėmis, kurias subjektas aptinka praktikose ir tradicijoje. Gyventi tokį gyvenimą ir neatsidurti Alberto Camus absurdo aklavietėje yra įmanoma įtvirtinant racionalumą ir prasmės paieškas žmonių praktikose, galinčiose struktūruoti individualius ir kolektyvinius gyvenimus. Būtent per dalyvavimą praktikose kaip prasmingose veiklose įprantama prie moralinių ir intelektualinių dorybių. Prasmės jausmas ateina iš dalyvavimo šiose veiklose, kurios savo ruožtu suponuoja prasmės struktūras – semantinę praktikų turinį ir apčiuopiamus šių praktikų rezultatus – peržengiančias mūsų arbitralius „aš“. Šiuo atžvilgiu tradicija yra prasminis karkasas, perinterpretuojamas ir aktyviai apropijuojamas iš praeities mėginimų įprasminti praktikas ir veiklas. Tačiau kad galėtume remtis dorybių tradicija ir būti jai atviri, turime ieškoti socialinių ir kultūrinių sąlygų, kurios nėra suskaidytos ir fragmentuotos. Tai, žinoma, nėra taip paprasta, nes postmoderni visuomenė ir jos kultūra yra, kaip kad buvo aptarta pirmame knygos skyriuje, fragmentuota ir kompartmentalizuota. Viena iš tokios kompartmentalizacijos pasekmių yra ta, kad individai yra priversti perimti ir naudoti skirtingus etinius standartus, kai jie juda iš vienos socialinės aplinkos į kitą.

6 Panašią įžvalgą MacIntyre'as pateikia knygoje *Kieno teisingumas? Kuris racionalumas?* (MacIntyre 1988), taip pat veikale *Trys besivaržančios etinio tyrimo versijos* (MacIntyre 1990), tradiciją jis apibrėžia kaip argumentą, besitęsiantį laike.



Šeimos gyvenimas, kapitalistinės korporacijos, biurokratinės institucijos, privatūs klubai turi skirtingas taisykles ir reikalavimus, tad buvimas jų dalimi apsunkina naratyvinę mūsų gyvenimo vienovę dažnai ją suskaitydamas. Vartotojiškumas ir kapitalistinė ekonomika su savo instrumentiniu pelno maksimizavimo imperatyvu yra socialinė aplinka, kuri yra anemiška aristoteliškam praktiniam racionalumui ir jo moralinių tobulumų tradicijai. Be to, dominuojanti racionalumo forma yra instrumentinė. Toks racionalumas negali nieko esminio pasakyti apie mūsų gyvenimų prasmę, išskyrus tai, kad gali pateikti sąrašą tarpusavyje nesuderinamų vertybių mūsų arbitraliems pasirinkimams pagrįsti. Tai gyvenimas „naujuosiuose tamsiuosiuose amžiuose, kurių mes jau sulaukėme“ (MacIntyre 1985: 263). Suprasdamas šios padėties rimtumą, MacIntyre'as siūlo ieškoti alternatyvių socialinių sąlygų gyvenimo praktikomis ir dorybėmis, kurioms esant „lokalių bendruomenės formų konstravimas leistų išsaugoti civilizuoatumą ir intelektualinį bei moralinį gyvenimą“ (ibid). Jis užbaigia savo *magnum opus* žymiuoju teiginiu, kad „jei dorybių tradicija sugebėjo išgyventi paskutinių tamsiųjų amžių baisybes, dar nepraradome pagrindo vilčiai. Visgi šįkart barbarai nelaukia už sienų; jie jau kuris laikas mus valdo. Ir būtent tai, kad mes to nesuvokiame, sudaro dalį mūsų keblios padėties. Mes laukiame ne Godo, bet kito – neabejotinai visiškai kitokio – šv. Benedikto“ (ibid).

Būtent šioje mūsų argumentacijos vietoje reikia žengti kitą žingsnį. Po pirmame skyriuje aptartos prasmės entropijos modernybėje tezės ėjo Camus ir Heideggerio mėginimų spręsti būties prasmės klausimą kritika. Alasdauro MacIntyre'o aristotelizmas, pristatytas pernelyg glaustai, vis dėlto pateikia gerokai įtikinamesnį aiškinimą, kuris veda mus teisinga linkme. Jis leidžia mums pajudėti iš egzistencialistų aklavietės. Nei drąsus absurdo pripažinimas *à la* Camus, nei Heideggerio autentiška būtis myriop nėra egzistenciškai ir filosofiškai patenkinami atsakymai. Jie ne tik nesugeba suprasti, kad prasmė (esmė) yra pirminė egzistencijos atžvilgiu, bet jie taip pat nesuvokia, kad be *aretė*, be tobulumo, egzistencija neturi krypties ir todėl į būties prasmės klausimą negali būti patenkinamai atsakyta. Taigi reikia įvesti trečiąją kategoriją – tobulumo koncepciją – ir ją paašškinti norint įveikti mūsų negalią susidoroti su mūsų beprasmybės keblumu.

## Ketvirtas skyrius

# EGZISTENCIJA, PRASMĖ, TOBULUMAS

---

### A. Egzistencija

Bet koks ontologinis žmogaus gyvenimo aiškinimas turi prasidėti nuo jo pačio egzistencijos fakto. Tačiau šis, regis, diskusijų nekeliantis faktas, filosofškai pripažįstamas labai skirtingų filosofų, iki šiol nebuvo užtektinai stipriai pabrėžiamas ir pakankamai aiškiai konceptualizuojamas. Karlo Marxo ir Martino Heideggerio atveju yra kitaip. *Vokiečių ideologijos* Marxui (ir Engelsui) (1974) ontologinio žmonių istorijos, kuri jų atveju yra esminė norint suprasti pačią žmoniją, tyrimo išeities pozicija yra „žmogiškų individų“ egzistavimas:

Prielaidos, nuo kurių mes pradedame, nėra savavališkos, nėra dogmos; jos yra tikros prielaidos, nuo kurių galima abstrahuotis tik vaizduotėje. Tai yra tikri individai, jų veikla ir materialinės jų gyvenimo sąlygos, tiek tos, kurias jie jau yra radę, tiek ir tos, kurias jie yra sukūrę savo veikla (...). Pirmoji bet kurios žmonių istorijos prielaida, žinoma, yra gyvų žmogiškų individų egzistavimas (Marx ir Engels 1974: 16).

Taip pat ir Heideggeriui, tačiau jis tą pačią tezę pateikia kitais žodžiais:

*Dasein* yra esinys, kuris suprasdamas savo būtimi santykiauja su ja. Tuo parodyta formali egzistencijos sąvoka. *Dasein* egzistuoja. Be to, *Dasein* yra esinys, kuris kaskart esu aš pats. Manybė priklauso egzistuojančiam *Dasein* kaip autentiškumo ir neautentiškumo galimybės sąlyga (Heidegger 2014: 44).

Tačiau panašumas tarp Marxo ir Heideggerio tuo ir baigiasi, nes, nors Marxas irgi pabrėžia *individualią* egzistenciją, jo tolesni tvirtinimai, kurie sudaro istorinio materializmo doktrinos griaučius, remiasi socialinių san-

tykių samprata. Būtent ši koncepcija leido Marxui daug vėliau teigti, kad žmonių darbas „įgauna visuomeninę formą“ (Marx 2009: 105). Bet netgi Marxas, kuris septintojoje savo tezėje kaltina Feuerbachą dėl nesugebėjimo suprasti, kad pats abstraktus individas „priklauso tam tikrai visuomenės formai“ (Marx 1974: 464), nepajėgė visiškai išsilaisvinti iš to, ką jis nuožmiai kritikavo – buržuazinio gyvenimo būdo ir jo susiskaidžiusio individualizmo kultūrinio etoso. Kaip teigia MacIntyre'as, „tiek Marxas, tiek Engelsas buvo akli, nes jų pačių mąstymui ne tik būdingas *bürgerlich* teoretizavimas, bet dar ir iškreiptas charakteringu *bürgerlich* būdu. Tai pasakytina apie jų požiūrį į ekonomiką, politiką ir ideologiją kaip atskiras, nors ir priežastiniais ryšiais susijusias žmogaus veiklos sferas, tai yra tokį jų traktavimą, kuris prisidėjo, transformuojant atsitiktinius XIX amžiaus antrosios pusės visuomeninius bruožus į analitines kategorijas, pretenduojančias tapti žmonijos istorijos ir socialinės struktūros supratimo raktu“ (MacIntyre 2012: 40).

Tad kaip mums reiktų konceptualizuoti žmogiškos egzistencijos faktą, kad galėtume peržengti ankstesnių filosofinių mėginimų paaiškinti žmogišką egzistenciją ribotumus? Kaip jau buvo trumpai aptarta, Heideggerio samprata buvimas-kartu yra klaidinga būtent dėl to, kad kitas, net jei Heideggeris priskiria jam(-ai) labai skirtingą ontologinę būseną, vis vien yra *Dasein* atrandamas(-a) taip pat kaip *Dasein* atranda įrankius ir gamtą. Viena iš galimų šios klaidos priežasčių gali būti susijusi su jo vis kartojamu teiginiu apie egzistencijos manybę. Priežastis, dėl kurios Heideggeris tvirtina šia tezę, yra, žinoma, aiški ir didžiąja dalimi teisinga: žmogiška egzistencija yra individuali, jos negalima pasidalinti, apsiukeisti ar iškeisti. Be to, jei egzistencijos manybė reiškia, kad būtent *ego* galiausiai atsako už savo pasirinkimus ir gyvenimą, tai dėl to nėra ir negali būti prieštaraujama. Iš tikro, būtent Aš yra ir privalėtų būti atsakingas(-a) už savo egzistenciją: galime nešti vienas kito našta, kartais šaukiamės vienas kito pagalbos, bet mano gyvenimo negali nugyventi kitas žmogus. Šia prasme teisinga sakyti, kad žmogaus gyvenimas yra izoliuotas egzistencijoje.<sup>1</sup>

Ir visgi haidegeriškoje *ego* egzistencijos manybėje yra kažkas baisiai klaidinamo. Jis pradeda savąją *Dasein* analitiką teigdamas, kad esminė *Da-*

1 Būtent ši egzistencijos manybė, To paties (*Same*) būties izoliacija, buvo pagrindinė Emannuelio Levino tema (1979, 1993). Esu didžiai dėkingas Levinui už Heideggerio ontologijos kritiką ir mėginimą išvengti to, ką jis laikė būties izoliacija (apie Levino egzistencijos ir atsakomybės sampratą žr. Bielskis 2014: 75–89).

*sein* egzistencinė būseną yra būtis-pasaulyje. Egzistuoti, būti izoliuotam savo egzistencijoje reiškia būti pasaulyje. Tad būtį-pasaulyje Heideggeris konceptualizuoja būtent iš *Dasein* egzistencijos izoliacijos perspektyvos, iš manybės perspektyvos. Kaip matyti iš Heideggerio aptarimo, pagrindinis žmogaus būties-pasaulyje ontologinis aspektas yra *rūpestis*. Ir per šį rūpestį kaip nerimą, negebėjimą nurimti, žmonės, būdami-pasaulyje, o ne būdami-šalia, atranda pasaulį ir jo pasauliškumą, kuris susideda iš esinių kaip esančių-šalia, iš įnagių kaip esančių-po-ranka, iš erdviškumo ir aplinkišku-  
mo. Ir tik tada Heideggeris įveda buvimą-kartu, įsitikinęs, kad ontologiškai atskyrė kitą žmogų nuo esinių bei įrankių. Susidaro įspūdis, tarsi egzistencijos manybė per savo neramumą ir stygių sukuria fenomenologinį žvilgsnį, kurio dėka įrankiai, esiniai, aplinka ir, galiausiai, kiti yra atrandami. Tačiau Heideggeris žengia dar vieną žingsnį teigdamas, kad kiti nėra tiesiog kiti žmonės, kuriuos reikėtų traktuoti kitaip nei, tarkime, įrankius; potencialiai jie yra *das Man*, anonimiški „jie“, neautentiškos egzistencijos šaltinis, gyvenimas netekęs savo manybės. Šitaip Heideggeris, iki galo to nesuvokdamas, lieka modernių kultūrinių tendencijų – atomizuoto socialinio gyvenimo ir jo savasties ieškojimų obsesijos – įkaitu.

Egzistuoti pasaulyje ontologiškai reiškia egzistuoti kartu su kitais, egzistuoti socialiai ir politiškai. Mes detaliau išnagrinėsime Aristotelio *zoon politikon* tezė imdamiesi sąvokos *aretē* aptarimo, bet dabar ši nuoroda vis tiek būtina. Bet koks mėginimas konceptualizuoti žmogaus egzistenciją filosofškai būtų ydingas, jei jame nebūtų įvertinta intersubjektyvi ir kooperacinė egzistencijos prigimtis. Šis klausimas itin svarbus: (žmogiška) egzistencija<sup>2</sup> yra ontologiškai intersubjektyvi ir kooperacinė. Štai ką reiškia Aristotelio teiginys, jog žmogus savo *prigimtimi* yra politinis gyvūnas. Viena iš Aristotelio *physis* prasmių yra „turėti polinkį egzistuoti šiuo konkrečiu būdu“, arba kad tokia būklė yra struktūruojanti ir konstituojanti buvimą (žmogumi). Vis dėlto, kaip vėliau paaiškės, *φύσις* nereiškia, kad būseną, į kurią būtybė yra linkusi, būtina realizuos. Aristoteliui *φύσις* yra tai, kas yra potencialu, nes tik egzistencijai baigiantis *φύσις* visiškai atsiskleidžia. Dėl to mano tezė yra, kad egzistencija pasaulyje yra ontologiškai *politiska*

2 Heideggeris pastebi, kad tik žmogaus gyvenimui apibūdinti galima taikyti terminą „egzistencija“: „Painiavos išvengiame vietoj pavadinimo *egzistencija* visada vartodami interpretacinę išraišką *buvimas-šalia*, o egzistenciją kaip buvimo apibrėžtį priskirdami (...) *Dasein*“ (Heidegger 1962: 67). Šiuo klausimu seksime Heideggerio pavyzdžiu.

ties, kiek žmogiško subjektyvumo *prigimtis* yra intersubjektyvi kooperacija. Kaipgi reiktų pagrįsti šią tezę?

Didžioji dalis filosofinių debatų apie intersubjektyvumą prasidėjo nuo Edmundo Husserlio darbų, ypač jo *Karteziškųjų meditacijų* (Husserl 2005; Duranti 2010). Tam, kad jis būtų paaiškintas, buvo išryškintos tokios koncepcijos kaip „tarpusavio supratimas“, „mainų erdvė“, „empatija“, „išankstinė sąveikavimo sąlyga“, „objektyvumo galimybė“. Tačiau būtent Husserlio transcendentalinio *ego* samprata ir jo transcendentalinė fenomenologija apskritai – filosofinė prieiga, užsiimanti radikalia sąmonės turinio po fenomenologinės *epoche* introspekcija – paskatino kai kuriuos Husserlio kritikus teigti, kad jo transcendentalinis idealizmas suponavo tam tikrą solipsizmo formą. Būtent *Karteziškosiose meditacijose* ir kitur Husserlis reagojo į solipsizmo problemą – tvirtinimą, kad nėra jokių išorinių objektų (įskaitant kitus subjektus) išskyrus *ego* sąmonę ir jos turinį – pasisakydamas už monadų bendruomenę, t. y. bendruomenę subjektų, kurie yra tas pat, kas *ego*, kaip būtina pasaulio objektyvumo sąlyga. Mąstantis *ego* yra monada, bet su langais, kaip sakė Husserlis, tačiau ne ta prasme, kad kiti gali patekti vidun, bet empatijos, buvimo atviram kitų įtakai ir žinioms prasme. Vadinasi, Husserliui pasaulio objektyvumas buvo įmanomas tik per intersubjektyvumą, per kitų mąstančių *ego* bendruomenę. Vis dėlto būtent jo mokiniai ir atidūs skaitytojai, visų pirma, Edith'a Stein (1989) ir Alfredas Schütz (1966), išplėtojo Husserlio intersubjektyvumo idėją, neapsiribodami vien tik epistemologiniu jo aspektu. Taigi Stein savo daktaro disertacijoje *Zum Problem der Einfühlung (Apie empatijos problemą)*, vadovaujama Husserlio, teigė, kad empatija yra būtina ne tik objektyvumo, bet ir mūsų pačių savižinos sąlyga.<sup>3</sup> Vis dėlto būtent Schütz'o konceptualizacija yra tiksliausia ir labiausiai priartinanti prie mano paties intersubjektyvumo koncepcijos. Kaip jis teigė, intersubjektyvumas yra:

*fundamentaliaji ontologinė žmogiškos egzistencijos šiame pasaulyje, dėl to ir visos filosofinės antropologijos, kategorija. Tol, kol žmonės gimdys moterys, intersubjektyvumas ir mes-santykis išliks visų kitų žmogiškos egzistencijos kategorijų pagrindu. Galimybė reflektuoti save, atrasti ego, gebėjimas atlikti bet kokią epochę ir bet kokios komunikacijos galimybė (...) remiasi pirmine mes-santykio patirtimi (Schutz 1966: 82, kursyvas pirmajame sakinyje mano – A. B.).*

3 Puikų Edithos Stein filosofijos ir biografijos aptarimą rasite MacIntyre 2006.

Schützto apibrėžimo privalumas tas, kad juo pabrėžiami tiek ontologiniai, tiek ir epistemologiniai intersubjektyvumo aspektai. Intersubjektyvumas iš tikro yra *pats* pagrindinis ontologinis egzistencijos bruožas, be to, tai yra žmogiškos egzistencijos sąlyga. Husserlio intersubjektyvumo koncepcija gali būti klaidingai suprasta dėl to, kad jos išeities taškas yra transcendentalinis *ego*, dekartiškasis *cogito*: jis pradeda nuo suvienyto mąstančiojo subjekto ir tada, tam kad patvirtintų *cogito* objektyvumą, pamėgina paaiškinti išorinius objektus ir subjektus per intersubjektyvumo sampratą. Šia prasme jo pozicija *Karteziškosiose meditacijose* yra absoliučiai dekartiška. Savo teze teigiu priešingai, kad intersubjektyvumas yra ontologiškai pirmesnis (ar pirmapradiškesnis, vartojant Heideggerio žargoną) ir fundamentalesnis nei mąstantis *ego* – racionalusis subjektas, – tačiau ne svarbumu, o tuo, kad subjektyvumas neįmanomas be temporalinės intersubjektyvumo pirmenybės. Kodėl taip yra?

Šią tezę paaiškinti galima apeliuojant į fundamentaliausius žmogaus biologijos faktus.<sup>4</sup> Nebūtina iki galo pritarti Aristotelio keturių priežasčių doktrinai – materialiosios, veikiančiosios, formaliosios ir tikslo priežasties – tačiau formaliosios priežasties samprata čia yra esminė. Žmogiška egzistencija save reprodukuoja per gimimą naujo žmogaus, kurio forma perduodama iš vienos kartos į kitą. Keturių priežasčių doktrina buvo Aristotelio atsakas, tarp kitko, į dvi viena kitai prieštaraujančias filosofines teorijas: Heraklito nuolatinės chaotiškos kaitos doktriną ir Parmenido būties vientisumo ir nejudrumo teoriją. Taigi *Fizikoje* jis teigia, kad „visatoje nėra nieko, kas veiktų ar būtų veikiamas ko nors kito atsitiktinai, kaip ir niekas netampa kuo nors iš bet ko“ (Aristotelis 1996: 188a33–34). Aristoteliumi tyrinėti gamtą – *physis* – reiškia tyrinėti kaitą ir tapsmą. Tačiau tapsmas, tai, kas „užgimsta“, kas tampa, vyksta pagal keletą esminių principų. Žodžiu *physis* arba, tiksliau tariant, „pokyčiais, sukeltais *physis*“, Aristotelis turi omenyje tokią kaitą, kuri atsiranda dėl savo įgimto impulso. Vadinasi, tik biologinei gyvybei būdinga *physis*. Kiekvienos gyvos būtybės *physis* lemia jos konkrečią gyvybės formą. Šitai Aristotelis galėjo tvirtinti, kad kaita, sukurta *physis*, vyksta tik rūšies viduje, skirtingų biologinės gyvybės formų įvairovės viduje. Žinoma, Aristotelis klaidingai teigė, kad pačios rūšys yra nekinta-

4 Čia aš esu dėkingas Alasdairui MacIntyre'ui už jo aiškinimą apie žmogišką priklausomybę ir kūnišką pažeidžiamumą, kuriuos jis aptaria *Priklausomi racionalūs gyvūnai* (MacIntyre 1999). Veikalo interpretaciją ir jo politinių pasekmių aptarimą rasite Bielskis 2012.

mos. Tačiau šis argumentas yra svarbus ir didele dalimi teisingas kalbant apie žmonių gyvenimą: konkreti gyvenimo forma yra perduodama kitoms kartoms ir jos šerdyje glūdi kalba, *logos*, kuri yra absoliučiai intersubjektyvi.

Teiginys, kad žmogiško gyvenimo forma yra perduodama iš kartos į kartą, iškart suponuoja kooperacijos pripažinimą. Šiuo atžvilgiu kooperacija yra *tas* esminis žmogiško gyvenimo ontologinis bruožas ir modalumas, be kurio žmogiška egzistencija yra neįmanoma. Tapimas žmogiškos egzistencijos forma – ar bet kuria kita biologine gyvybės forma – reiškia kooperaciją daug gilesne prasme nei šis žodis paprastai suprantamas. Kooperacijos nederėtų suprasti tik kaip veikimo ar darbo kartu dėl bendro tikslo. Kooperacija kaip esminis žmogiškos egzistencijos ontologinis bruožas čia bus suprantamas kaip tarpezistencija (*inter-existence*) ir koegzistencija. Nebūna gyvybės be egzistencijos abipusiškumo. Tas faktas, kad žmogaus gyvybė atsiranda iš kitos gyvybės ir kad tas atsiradimas yra (lytinių) santykių tarp individų pasekmė, apibūdina ontologiškai interaktyvią žmogiškos tarpezistencijos prigimtį. Atėjimas į šį pasaulį yra iš esmės koegzistencinis procesas, kuriame priklausymas nuo kitų ir jų parama yra esminis jo ontologinis bruožas. Esama legendos, kad spartiečiai naujagimius berniukus palikdavo ant jūros kranto pirmajai nakčiai tikėdami, kad tik tie, kurie pakankamai stiprūs, kad išgyventų, bus tinkami tapti ištvermingais kariais ir Spartos piliečiais. Tai daug ką pasako: net ir atsainiausia naujagimių globa arba griežčiausias auklėjimas yra įmanomi tik dėl nuolatinės priežiūros. Palik ką tik gimusį žmogų daugiau nei keletui dienų vieną, įmesk jį į jo paties egzistencijos saviškumą, kaip pasakytų Heideggeris, ir jų egzistencijai kaipmat ateis galas.

Būtent šia prasme Alasdairo MacIntyre'o (1999) argumentas apie žmogaus priklausomybę nuo kitų kaip esminę (ne atsitiktinę, ne tokią, kurią galima pasirinkti; taip pat ne instrumentinę, kaip kad liberalai linkę manyti) mūsų protiniams gebėjimams (ir dėl to netgi mūsų sąmonės intencionalumui) čia yra toks svarbus. Žmogaus gyvenimas negali augti be asimetrinių ir simetrinių davimo ir gavimo tinklų, per kuriuos jis palaikomas. Tačiau šitokia formuluotė reikštų pripažinimą, kad žmogaus egzistenciją reikėtų suprasti per Aristotelio *dunamis* ir *energeia* (ar *entelecheia*), potencialumo ir aktualumo prizmę. Aristotelis apibrėžia šiuos terminus sakydamas, kad „aktualumas yra daikto egzistencija kitu būdu, negu mes išreiškiame žodžiu „potencialiai“; mes sakome, kad potencialiai, pavyzdžiui, (...) spindulys yra

visur, nes jį galima iš bet ko išskirti, ir mes netgi vadiname nesimokanti žmogų mokslo žmogumi, jeigu jis geba mokytis“ (Aristotle 2004: 6, 1049b). Kitaip tariant, kūdikis turi potencialą užaugti ir tapti protingu žmogumi (aktualumas). Įvesdamas *dunamis* ir *entelecheia* terminus, Aristotelis įvedė *laikiškumo* aspektą aptardamas *ousia* (substanciją), *hulē* (materiją) ir *eidos* (formą). Nors logiškai, t. y. pagal apibrėžimą, *entelecheia* yra pirmiau už *dunamis*, nes mes pirma turime sužinoti, kokia būna gyva būtybė ar daiktas savo visiškai išvystytos *aktualios* būsenos tam, kad suprastume jos potencialumą, laiko atžvilgiu daikto *dunamis* yra pirmiau, o jo aktualumas pasirodo vėliau. Visgi reikalingas tas, kad žmogaus gyvenimas, kaip Heideggeris teisingai tvirtina, turėtų būti suprantamas laikiškumo ir laikinumo kontekste, nors jo laikiškumas ir turėtų būti konceptualizuojamas per jo specifinės formos aktualizaciją, tą sampratą, kurią, kaip matėme, Heideggeris atmetė mėgindamas sunaikinti tradicinę ontologiją. Vadinasi, laikiškumą žmogaus gyvenime reiktų aiškinti per priešastis (*aitiai*) – mums svarbiausios čia yra formali ir tikslo priešastys – kai egzistencija auga nuo potencialios į aktualią savo baigties būseną. Norint aktualizuoti specifinę žmogaus egzistencijos formą privalu laikytis tam tikrų sąlygų. Būtent šiose sąlygose glūdi žmonių egzistencijos intersubjektyvus kooperatyvumas.

Mano užduotis, žinoma, nėra išvardyti visas šias sąlygas. Veikiau siekiu parodyti, kad mąstantis subjektas, *cogito*, kaip šiuolaikinės filosofijos, sykiu ir Husserlio, dėmesio centras yra aktualizuojami žmogaus egzistencijos forma, dėl to neturėtų būti priimamas kaip savaime suprantamas dalykas (tiek epistemologiškai, tiek ir egzistenciškai). Kas dar svarbiau, jis neturėtų būti filosofinio tyrimo išeities taškas jau vien dėl problemų, su kuriomis teko susidurti Husserliui filosofiškai mėginant paneigti solipsizmą pasitelkus intersubjektyvumo sampratą. Žmogaus egzistencija pasaulyje prasideda nuo gimimo ir vaikystės laikotarpiu yra visiškai priklausoma nuo kitų. *Cogito* ir mąstantis subjektas, kaip intencionalaus sąmoningumo aktualybė ir potencialybė, yra egzistencinės priklausomybės ir pasiklovimo kitais rezultatas – reikšmingais kitais – kurių auklėjimas, globa, parama, ugdymas, lavinimas, kritika ir t. t. yra *pagrindinės* sąlygos, būtinos *cogito* aktualizacijai. *Tad intersubjektyvi kooperacija, tokia kooperacija, kuri remiasi į dalinimąsi pasauliu, laikiškai ir egzistenciškai yra pirmesnė už mūsų gebėjimą atrasti pasaulį ir jo pasauliškumą.* Pasaulis vaiko *Dasein* yra kitų *Dasein*, kurių egzistencija ir subjektyvumas išsiplėčia (*is extended*) ir susilieja su vaiko *Dasein*. Kaip tik



šiuo požiūriu galima teigti, kad egzistencija, bent jau ikikalbiniu laikotarpiu kūdikystėje, egzistencija iki subjektyvumo, yra ontologiškai priklausoma nuo pasirengimo išplėsti ir nuo aktualaus kitų gyvenimų ir subjektyvumų išsiplėtimo. Maitinimas, auklėjimas, globa niekada nėra išankstinės duotybės, todėl neturėtų būti filosofškai laikomos savaime suprantamomis, nes davimo kokybė prisideda prie etinio *ego* gyvenimo formavimosi. Visgi tik kai patenkinami pirminiai egzistenciniai poreikiai, auganti egzistencija gali atrasti ir praplėsti savo pasaulį.

Vadinasi, ikisubjektyvioji egzistencija yra tarpegzistencinė ne tik ta prasme, kad egzistencijos tapsmas vyksta per sąveiką, bet ir dėl fizinės priklausomybės, kuri gali būti palaikoma per ikikalbinę globą. Kalba ir subjektyvumas nėra būtini norint pamaitinti vaiką ar apsaugoti jį(-ą) nuo karščio ar šalčio, tačiau tai nereiškia, kad maitinimas ir globojimas paprastai yra atliekami be kalbinės komunikacijos. Tai pabrėžiu veikiau dėl to, kad atskirčiau, net jei ir dirbtinai, ikikalbinę egzistenciją nuo jos vystymosi būsenos ir subjektyvumo, sukurto kalbinės (reikšmingo) kito subjektyvumo plėtros dėka. Vėlgi, ontologiškai neįmanoma atskirti vaiko egzistencijos ir jos poreikių, kuriuos tenkina kiti, nuo lingvistiškai medijuotos globos, kurios rezultatas yra subjektyvumo aktualizacija, ir jos iš esmės į kalbą sutelktos gyvenimo formos. Visgi skirtis tarp egzistencijos ir subjektyvumo yra svarbi būtent dėl to, kad ji leis mums įveikti egzistencialistų aklavietę prasmės sąskaita teikti prioritetą egzistencijai. Dėl intersubjektyvios asimetrinės kooperacijos egzistencija išsivysto į kalbą vartojančio subjekto gyvenimą.

## B. Logos

*Politikoje* Aristotelis (1887 ir 2009: 1253a15) teigia, kad tik dėl kalbos (λόγος) žmonės žino, kas yra naudinga ir žalinga, kaip ir tai, kas teisinga ir neteisinga. *Logos* leidžia mums suvokti, kas yra gera ir kas yra bloga. Sugebėjimas atskirti „αγαθού καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου“ (1887: 1253a16–17) padaro žmones politiškus, t. y. labiau politiškus nei bet kokie kiti gyvūnai. Dalyvavimas jose, bent jau taip teigia Aristotelis, sukuria šeimą ir miestą (ἢ δε τούτων κοινώνια ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν (ibid: 1253a18)). Nors prie šios tezės dar bus sugrįžta vėliau, čia svarbu tai, kad ja teigiama, jog būtent dėl

kalbos ir proto žmonės gali suvokti, kas yra gera ir kas teisinga, ir kad aktuali jo praktika sukuria gyvybės formą, kuri yra iš esmės politiška.

Kuo kalba ypatinga, kad ji padaro žmogišką gyvybės formą labiau politišką už kitų gyvūnų? Aristotelis tvirtina, kad kiti gyvūnai (taip pat) skleidžia garsus (φωνή), kad išreikštų skausmą ir pasitenkinimą, tačiau jie negali reflektyviai vartoti žodžių ir sąvokų tam, kad perteiktų mintis ir prasmes. Tad λόγος nuo φωνή, be kita ko, skiriasi tuo, kad pirmasis yra prasmės nešėjas. Taigi kalba yra semantinė reikšmių sistema, dėl kurios pasaulis ir vidinės ego egzistencinės būsenos gali būti nusakomos taip, kad taptų suprantamos kitiems. Tačiau tas būdas, kuriuo kalba egzistuoja, ar, tiksliau tariant, jos lokusas, yra intersubjektyvumas, subjektų tarpusaviškumas (*in-betweenness*). Kalba priklauso visiems (kas gali ją vartoti) ir kartu niekam, bet ji egzistuoja tik tada, kai yra vartojama. Be to, jos išmokstama per socialines sąveikas, per asimetrišką davimą ir rūpinimąsi, dėl to ir per reikšmingų kitų subjektyvumo plėtrą. Taigi kas išplečiama – tai pasaulio vaizdas, ir plečiamas jis per neišvengiamą kalbos primetimą. Būtent šia prasme galime sakyti, kad kalba (ir protas / supratimas, įgautas mokantis kalbos) yra tiek subjekto viduje, tiek išorėje. Išorėje ji yra tiek, kiek subjektyvumo aktualizacijos proceso metu mokantis kalbos ji yra arbitraliai primetama. Aš, tačiau ji taip pat yra viduje tuo požiūriu, kad aktualizuotas subjektyvumas yra konstituojamas Aš kalbinių ir mąstymo gebėjimų, ir taip pat dėl to, kad kalba egzistuoja tik dėl ego gebėjimo ją vartoti. Vis dėlto vidaus ir išorės metafora nederėtų piktnaudžiauti dėl kalbai esminio intersubjektyvumo: jos *topos* yra ne viduje ir ne išorėje, bet subjektų tarpusaviškume. Tačiau tokiu mastu, koku kalba yra primetama „išoriškai“ ir, o tai dar svarbiau, ji yra vienas iš aktualizuotos subjektyvumo egzistencijos aspektų, galime teigti, kad prasmė yra *ontologiškai* pirmesnė už egzistenciją.

Čia reiktų pridėti šalutinę pastabą. Kadangi subjektyvumo prigimtį ideologijos ir tikėjimo atžvilgiu kaip egzistencinio įvykio artikuliaciją jau buvau aptaręs anksčiau (Bielskis 2014: 52–89), čia to nebekartosiu. Subjekto koncepcija, kurią aš vartoju, yra negatyviai informuota Louiso Althusserio subjekto sampratos<sup>5</sup> ir pozityviai paveikta Emmanuelio Levino (1979)

5 „Subjekto kategorija yra sudedamoji bet kokios ideologijos dalis, bet aš taip pat turiu nedelsdamas pridurti, kad subjekto kategorija yra sudedamoji bet kokios ideologijos dalis tokiu laipsniu, koku bet kuri ideologija turi (ją pačią apibrėžiančią) funkciją „konstituoti“ konkrečius individus kaip subjektus“ (Althusser 1993: 45).

asimetriškos etinės atsakomybės sampratos. Kitaip tariant, subjektas *nėra* konstituojamas *vien* per ideologiją – iškreiptų galios santykių kalbą – jis taip pat (ir pirmiausia) sukuriama etinės atsakomybės dėka. Būtent per etinį jautrumą, rūpestį ir kooperaciją, kaip kad matėme, subjektai perduoda kitų žmonių kalbą ir subjektyvumo formą. Tai atliekant įvyksta iniciacija į egzistuojantį prasmų horizontą<sup>6</sup>. Taigi kitas mano argumentacijos žingsnis yra pateikti prasmės aiškinimą.

### C. Prasmė ir socialinė ontologija

Nors kalbos filosofijos tradicijoje esama keleto prasmės teorijų, labai supaprastinus galima teigti, kad nuo prasmės kaip teiginių teisingumo funkcijų traktuotės buvo pereita prie jos kaip lingvistinio vartojimo interpretacijos. Šį poslinkį iš dalies paskatino Ludwigo Wittgensteino veikalas *Filosofiniai tyrinėjimai*, kuriame jis atsiribojo nuo savo ankstesnės kalbos ir prasmingumo kaip tikrovės atspindėjimo koncepcijos. Jį taip pat paskatino Johnas L. Austinas, kuris savarankiškai sukūrė alternatyvią kalbos praktiškų teoriją. Austinas teisingai teigė, kad teisingumo-klaidingumo reikšmę turintys teiginiai sudaro tik dalį kalbos. Sekdamas jo pėdomis, Johnas Searle'as (1969 ir 1979) sukūrė bendrąją ilokucinių kalbos aktų ir jų prasmingumo teoriją, taip pat pateikė ilokucinių kalbos praktiškų taksonomiją. Jis teigė, kad egzistuoja bent penkios skirtingos kalbos praktiškų rūšys: asertyvinės (kai aiškiname dalykus, kokie jie yra), direktyvinės (kai prašome ar liepiame žmonėms kažką daryti), komisijinės (kai įsipareigojame kažką atlikti), ekspresyvinės (kai išreiškiame savo jausmus ir požiūrius apie reikalų padėtį ar ištaras) ir deklaracinės (kai keičiame aplinką savo ištaromis) (Searle 1979: viii). Būtent į pastarąsias Searle'as susitelkė savo vėlesniuose darbuose (1996 ir 2010). Direktyvinės praktikos yra unikalios kitų kalbos praktiškų atžvilgiu, nes jų loginė struktūra turi abi atitikties kryptis: žodis-pasaulis (↘) ir pasaulis-žodis (↗). Asertyvinės praktikos suteikia išraišką mūsų supratimui, apibūdina pasaulį ir dėl to turi kryptį žodis-pasaulis, direktyvinės ir komisijinės praktikos yra mūsų valios artikuliacija, kai nori-

6 Nereikia nė sakyti, bet esamas prasmų horizontas yra begalinis, arba, tiksliau sakant, jis gali išsiplėsti ir plečiasi iki begalybės dėl mūsų lingvistiškai medijuotų mėginimų artikuliuoti tikrovę per mokslą, filosofiją, meną, literatūrą ir politiką.

me, kad pasaulis pasikeistų pagal mūsų troškimus (pasaulis-žodis kryptis), o direktyvinės turi abi kryptis. Jos išreiškia mūsų siekį pamatyti pasaulį pasikeitusį ir tai išreikšdamos inicijuoja kaitą ir todėl apibūdina pasaulį kaip pasikeitusį (↕). Vadinas, Searle'as teigia, kad žmogiška kalba ir prasmė geba radikaliai pakeisti tikrovę. Būtent tuo požiūriu Searle'o kalbos filosofija šiame tyrime yra svarbi. Ji pademonstruoja, kaip kalba užima pagrindinę vietą žmogiškoje civilizacijoje, taip pat paaiškina jos lingvistinę prigimtį. Taigi Searle'as tvirtina, kad be kalbos institucinė žmogiškos civilizacijos struktūra būtų neįmanoma.

Bet kaip Searle'as konceptualizuoja prasmę? Jis yra teisus teigdamas, kad prasmė yra kalbėtojo *intencijos* kažką perduoti klausytojui, pasinaudojant tuo, kad klausytojas atpažįsta kalbėtojo intenciją, ir kalbinės *konvencijos* derinys (Searle 1969: 42–50). Pasak Searle'o, nepakanka, priešingai nei teigė Paulas Grice'as (1957), suprasti prasmę tik kaip kalbėtojo sėkmingą intenciją verbaliai perduoti trokštamą efektą klausytojui. Jis pateikia pavyzdį amerikiečio, paimto į nelaisvę Italijoje per Antrąjį pasaulinį karą, kuris nori apsimesti, kad yra vokiečių kareivis, bet iš tikro jis moka tik vieną vokišką sakinį, įsimintą iš eilėraščio. Jis padeklamuoja eilėraščio eilutę tikėdamasis perduoti mintį, jog yra vokiečių karys. Jeigu prasmė būtų susijusi tik su kalbėtojo siekiama poveikiu klausytojui, pagal kurį klausytojas supranta kalbėtojo intenciją perduoti jo(s) norimą žinią, tada iš tikro tuo atveju, jei, pavyzdžiui, aš norėčiau perteikti mintį *Ich bin ein Philosoph aus Litauen*, jus tenkintų pasakymas *Deutschland Deutschland über alles!* su sąlyga, kad jūs kažkodėl manytumėte, jog *Deutschland Deutschland über alles!* reiškia, kad aš esu filosofas iš Lietuvos. Iš to ir kyla teisėtas Searle'o prieštaravimas Grice'ui, kad kalbos praktikos prasmę valdo semantinės taisyklės, kurios iš prigimties yra konvencinės. Jo žodžiais tariant, pasakymo prasmę „lemia semantinės taisyklės, kurios apibrėžia tiek tos ištaros sąlygas, tiek ir tai, kuo ta ištara laikoma“ (Searle 1969: 49). Vadinas, būtent kalbinės konvencijos semantinių taisyklių pavidalu suteikia galimybę vykti komunikacijai tarp kalbėtojo ir klausytojo (arba tarp rašytojo ir skaitytojo).

Tokia prasmės samprata reiškia, pirma, kad semantines taisykles privalo žinoti ir būti įvaldę tiek kalbėtojas / rašytojas, tiek klausytojas / skaitytojas. Lingvistinės konvencijos ir semantinės taisyklės, taip pat gramatinė kalbos struktūra ir žodžiai kaip reiškiniių vardų nešėjai kalbėtojui ir klausytojui turi būti bendros. Jos yra kaip tiltas tarp jų abiejų, be kurio prasmės per-

davimas kaip intencija būtų vargiai įmanomas.<sup>7</sup> Antra, ji suponuoja, kad mes kalbos mokomės priimdami ją iš išorės, kaip kažką, kas yra „mums primesta“. Kabutės čia reiškia, kad taip nėra ir kad šis terminas yra ganėtinai klaidinantis. Išmokti natūralią kalbą įmanoma tik „savanoriškai“ priimant kitų sugalvotas lingvistines konvencijas.

Jacques Derrida (1998) išreiškė panašią mintį teigdamas, kad „Aš turiu tik vieną kalbą, bet ir ji nėra mano!“<sup>8</sup> Tiek, kiek čia esama apraudojimo – kaip teiginyje „deja, turiu tik vieną kalbą, bet ir ji nėra mano“ – tiek šis teiginys tėra geriausiu atveju retorika. Šį teiginį galima interpretuoti dviem būdais. Pirma, kadangi Derrida yra retoriškai atsiprašinęs už savo negebėjimą laisvai išsakyti mintis angliškai (pvz., Derrida 1992), sakydamas „viena kalba“ jis turi omenyje *tik* savo gimtąją prancūzų kalbą. Jo diskursas apie postkolonializmą, prancūzų kalbą kaip gimtąją ir prancūzišką kultūrinę tapatybę *Kito vienakalbiškume* suteikia pagrindą šiai interpretacijai. Kita, labiau filosofinė interpretacija būtų teigti, kad tai, ką Derrida nori pasakyti žodžių junginiu „viena kalba“, yra natūrali kalba kaip tokia, o tai jo atveju yra prancūzų kalba (ir šioje jo knygoje yra pakankamai įrodymų antrajai interpretacijai paremti; išties ir tai, kad Derrida gerai mokėjo kur kas daugiau nei vieną kalbą). Aš pats šią tezę interpretuoju antruoju būdu. Jei ši interpretacija teisinga, tada jos vienintelė filosofinė įžvalga tokia: natūralios kalbos yra primetamos mums neprašant, kad jas mums primestų, ir todėl jos niekada nėra mūsų, nesvarbu, kaip gerai mums pavyko jas įvaldyti. Taigi, žvelgiant per Johno Searle'o prasmės aiškinimo prizmę, aiškinimo, kuriam atmesti neturime pakankamo pagrindo, Derrida tezė yra filosofinė nesąmonė. Kodėl yra filosofškai svarbu, kad lietuvių kalba, kaip man gimtoji, nėra mano, bet „mano mamos“? Natūralios kalbos, išties, bet kokios kalbos, yra konvencinės ir jų išmokstama priimant jų arbitralų konvencionalumą. Žinoma, kyla klausimas, kaip kalba buvo išmokta ir kaip ji buvo perduota. Būtent čia Derrida diskursas – žydo iš Alžyro pasakojimas – apie prancūzų

7 Searle'as, vadovaudamasis įprastiniu kalbos aiškinimu, teigia, kad natūralią žmonių kalbą sudaro trys elementai: „fonologinis komponentas, kuris nustato, kaip tariami žodžiai ir sakiniai; sintaksinis komponentas, kuris nustato, kaip išdėstomos sakinio dalys; ir semantinis komponentas, kuris nustato žodžių ir morfemų reikšmes“ (2010: 63).

8 Tai jis teatrališkai pareiškė per savo paskaitą „Kito vienakalbystė“ Islandijos universitete, Reykjavike, 1993-ųjų rugsėjo 5 d. Už šią nuorodą esu dėkingas prof. Mikaeliui M. Karlssonui, kuris dalyvavo šioje Derrida paskaitoje. Vėliau Derrida išleido knygą pavadinimu *Kito vienakalbystė: arba kilmės protezas* (1998).

kolonializmą yra svarbus. Imperialistinis prancūzų kalbos ir kultūros priemetimas per Prancūzijos, kaip kolonijinės jėgos, mokyklinio lavinimo sistemą Šiaurės Afrikoje iš tikrųjų buvo neapkenčiamas ir turi būti reflektuojamas ir kritikuojamas. Bet tai prancūzų kalbos nesumenkina. Kalba kaip gramatinė struktūra ir jos sintaksė yra neutrali, o tautos ir jų kultūros, per kurias jų kalbos yra primetamos, tokios nėra. Žinoma, judviejų negalima atskirti, nes gramatinė struktūra ir jos taisyklės tampa kalbinėmis konvencijomis tik tai tada, kai jas vartoja žmonės. Kalba neegzistuoja skyriumi nuo jos vartojimo ir visgi formalioji bei loginė kalbos struktūra egzistuoja ir turi būti „primesta“ bei „savanoriškai“ priimta, kad galima būtų tapti kompetentingu jos vartotoju.

Kaip bebūtų, egzistuoja dar du etiškai ir politiškai jautrūs iniciacijos į kalbą ir jos lingvistinių konvencijų vartojimą aspektai. Pirma, daiktų vadinimas tam tikru būdu gali būti ir išties yra etiškai bei politiškai svarbus ir turintis pasekmių. Kas ką pavadina taip pat yra svarbu, todėl tai nėra etiškai bei politiškai neutralu. Europos kalbos iš tikro yra patriarchalinės. Visgi kalbos vystosi ir, kas dar svarbiau, jos yra atviros ir turi begalines galimybes perteikti naujas reikšmes, kurios apibūdina pasaulio prigimtį, mūsų santykį su pasauliu, mūsų troškimus, taip pat ir kitas vidines būsenas. Ludwigas Wittgensteinas (2009: 11) buvo teisus sakydamas, kad kalba yra tarsi įrankių dėžė. Dėl to galima pridurti, kad ja galima naudotis gerai arba prastai, gėrio ar blogio, priespaudos arba išlaisvinimo vardan. Tad būtų labai sudėtinga, gal net neįmanoma, įtikinamai teigti, kad pati gramatinė, tarkime, prancūzų, lietuvių ar anglų kalbos struktūra yra patriarchalinė, kolonialistinė ir todėl – iš pagrindų ydinga. Antra, taip pat svarbu, *kaip* natūralios kalbos yra mokoma, bet šio tyrimo atžvilgiu tai yra dar mažiau reikšminga būtent todėl, kad netgi pats žiauriausias kalbos primetimo būdas nesugadina kalbos kaip tokios. Be abejo, tokios kalbos vartojimas gali būti labai traumuojantis, tai gali būti priežastis jos atsisakyti ir paskata mokytis kitos kalbos, bet kaip toks jis nediskredituoja kalbos, nes jos struktūra yra etiškai neutrali tol, kol ji gali būti begalinio reflektivaus turinio ir prasmų nešėja.

Taigi, natūralios kalbos neišmokstama nei kvestionuojant mus mokančiųjų autoritetą, nei reflektuojant jos taisyklių ir pavadinimų, žyminčių šio pasaulio objektus, arbitralumą, bet kartojant ir sekant kitus, taip pat priimant lingvistines konvencijas. Būtent šia prasme galima sutikti su teiginiu, kad „vartoti kalbą reiškia užsiimti taisyklėmis apibrėžta elgesio forma“ (Se-

arle 1969: 41) ir kad prasmė yra „sąmoningas patenkinimo sąlygos primetimas patenkinimo sąlygai, atliekamas pagal priimtas konvencijas“ (2010: 84).

Tačiau būtent tuo ir baigiasi mano pritarimas Johnui Searle'ui. Pateikęs įtikinamą prasmės aiškinimą, Searle'as pamėgino pasiūlyti visapusišką socialinę ontologiją savo vėlesniuose darbuose (1996 ir 2010). Pagrindinis to tikslas, jo paties žodžiais kalbant, yra „paaiškinti žmonių institucinės realybės (...) pamatinę egzistencinę prigimtį ir modalumą“, iš karto priduriant, kad ją jis laiko „tautinių valstybių, pinigų, korporacijų, slidinėjimo klubų, vasaros atostogų, kokteilių vakarėlių ir futbolo žaidimo egzistavimu“ (Searle 2010: ix). Tik tyrinėjant institucinę realybę ir „aiškinant konkretų kalbos vaidmenį“ formuojant socialinę tikrovę yra įmanoma konceptualizuoti žmogiškos civilizacijos struktūrą. Kaip jo veikalo *Socialinio pasaulio daryba* (2010) paantraštės, šios struktūros aiškinimas tampa pagrindine Searle'o tyrimo užduotimi. Kad tai pasiektų, jis parodo, kaip bendra kalba yra „ikilingvistinių intencionalumo formų tęsinys“ (ibid: 61). Todėl jis kritikuoja ilgaamžę socialinės ir politinės filosofijos tradiciją nuo Aristotelio iki Durkheimo, ypač visuomeninės sutarties teoretikus, kaip „baisiausius pažeidėjus“ už tai, kad kalbą jie klaidingai laiko savaime suprantama. Pasak jo, jie visi mano, kad kalba yra duotybė ir kad iš žmogiškosios, kaip kalbos vartotojų, būklės jie tada išveda visuomeninę sutartį ir (politines) institucijas nesuvokdami, kad negali būti socialinių ir politinių institucijų (ar visuomenės, kalbant Johno Locke'o terminais) be kalbos:

Argumentas, kurį aš kartosiu vis iš naujo, yra tas, kad kai tik atsiranda bendra kalba, tai reiškia, kad jau egzistuoja ir visuomeninė sutartis; išties, tada jau egzistuoja ir visuomenė. Jei „prigimtaine būkle“ laikoma tokia būseną, kai nėra jokių žmogiškų institucijų, *tai tada kalbiniams gyvūnams toks dalykas kaip prigimtine būkle neegzistuoja* (ibid: 62).

Nėra rimtų filosofinių priežasčių nesutikti su šiuo teiginiu. Vis dėlto abejotina tai, kad Aristotelis šiuo atžvilgiu klysta. Žinoma, Aristotelis nepateikė eksplicitiškai detalizuoto filosofinio kalbos ir prasmės aiškinimo kaip kad šiuolaikiniai kalbos filosofai nuo Wittgensteino iki Searle'o.<sup>9</sup> Tačiau Aris-

9 Deborah Modrak (2001) savo puikioje knygoje *Aristotelio kalbos ir prasmės teorija*, pradėdama nuo gerai žinomos Aristotelio citatos iš *De Interpretatione I* (16a3–8), kur jis tvirtina, kad žodžiai yra jausmų simboliai sieloje, o parašyti žodžiai yra ištartų žodžių simboliai, įrodinėja, kad Aristotelio filosofijoje *esama* nuoseklios prasmės teorijos, kuri tampa informatyvi ir visiškai suprantama tik jo epistemologijos ir metafizikos šviesoje. Ji tai apibendrina šitaip:

totelis *ir* nūdienos aristotelininkai nėra kalti dėl kalbos hipostazavimo ir jos atskyrimo nuo biologinių žmogaus gyvenimo aspektų. Aristotelio *zōon politikon* samprata čia iš tiesų svarbi: žmogus priklauso gyvūnų rūšiai, tačiau žmonės yra labiau politiškai nei kitos gyvūnų rūšys būtent dėl to, kad jie turi *logos*, kalbą *ir* protą, dėl kurių ar dėl kurių vartojimo, įtvirtinamos tokios institucijos kaip *oikia*, *kōmē* ir *polis*. Aristoteliui, priešingai nei Johnui Locke'ui ir kitiems visuomenės sutarties teoretikams, *polis* yra ontologiškai *pirmesnis* už kitas žmogiškų asociacijų formas. Žinoma, šis teiginys tampa suprantamas tik tai Aristotelio teleologijos (kuri bus aptarta kitame poskyryje) šviesoje. Taigi galima užtikrintai teigti, kad kalba (ir dėl to socialinės bei politinės institucijos, sukurtos sistemingai naudojant ir vystant *logos*), konceptualizuojant iš aristoteliškos perspektyvos, yra biologinio gyvenimo tęsinys. Dėl to aš sutinku su Johnu Searle'u.<sup>10</sup>

„baziniai būties esiniai yra paprasti subjektai ir jų charakteristikos. Kalbos ir logikos baziniai elementai yra subjektai ir predikatai. Epistemologijos ir ontologijos pagrindiniai vienetai yra paprastosios substancijos ir jų savybės bei tarpusavio ryšiai. Visoje savo filosofijoje Aristotelis laikosi nuomonės, kad pagrindinės kalbos, žinojimo ir realybės kategorijos yra struktūriniai ekvivalentai“ (Modrak 2001: 3).

- 10 Kad Searle'o kaltinimas netinka aristotelininkams, tokiems kaip Alasdairas MacIntyre'as, akivaizdu iš to, kaip MacIntyre'as traktuoja žmogišką kalbą ir (galima pridurti, gyvūnišką) priklausomybę. *Priklausomuose racionaliuose gyvūnuose* MacIntyre'as (1999) pateikia tokių natūralios kalbos aiškinimą: „kiekviena natūrali kalba turi žodyną, žodžių atsargas ir išraiškų atsargas, daugelis kurių susidaro iš žodžių eilučių („yra gabus tam“, „yra raudonas“), o ne vieno žodžio. Kiekvienos konkrečios kalbos vartotojai turi bendrų fonemų atsargas, kurios leidžia jiems išarti tuos žodžius atpažįstamai, ir kartais turi rašytinių ženklų atsargas, kurios atlieka rašytinių išartų funkciją. Antra, kalba turi taisyklių rinkinį žodžiams jungti tam, kad būtų sudaromi sakiniai. Šios taisyklės sudaro kalbos sintaksę. Paprasti sakiniai, kuriuos galima išskaidyti į pasakymus, bet ne į kitus sakinius, gali būti jungiami įvairiais būdais į kitus neriboto ilgio ir sudėtingumo sakinius. Trečia, prie pasakymų tipų, kurie sudaro sakinius, priskirtini pavadinimai, tikslūs apibrėžimai, tariniai, kiekiniai žodžiai, parodomieji įvardžiai, įvardžiai ir kiti indeksai, tokie kaip „čia“ ir „dabar“, ir tie loginiai jungiamieji žodžiai, kurie padaro įmanomus neiginius, disjunkcijas, konjunkcijas ir loginius priešasties–pasekmės, priklausymo ir lygiavertiškumo ryšius. Santykis tarp vardo ir jį nešiojančiojo, tarp aprašymo ir to, kas juo aprašoma, tarp parodomąjo ar paprasto įvardžio ir to, kas juo įvardijama, ir tarp tokių indeksų kaip „čia“ ir „dabar“ ir laiko bei vietos, kuriuos jie nurodo, turi būti suprantami, kad tie pasakymų tipai galėtų būti suprantami ir suteiktų kalbai jos semantinę dimensiją“ (29–30). MacIntyre'as dar priduria, ko reikia norint būti kompetentingu taip suprantamos natūralios kalbos vartotoju: „Taip pat būtina sugebėti vartoti sakinius norint atlikti tokius kalbos aktus (vartotoju terminą „kalbos aktai“ norėdamas įtraukti rašytinius aktus) kaip tvirtinimai, klausimai, prašymai ar reikalavimai, sutikimai ar pažadai ir panašūs, ir suprasti kontekstus, kurie jų vartojimo atveju padaro tinkamus. Ir šis ketvirtas reikalavimas dar nėra paskutinis. Privalu žinoti, kaip atlikti tam tikrus kalbinių užduočių tipus naudojant kalbos aktus: paskelbti galvosūkio atsakymą padarant pareiškimą, išreikšti abejonę užduodant klausimą, nurodyti trokštamą objektą pateikiant paklausimą ir taip toliau“ (ibid: 30).



Sakydamas, kad ikikalbinės (gyvuliškos) mentalinės būsenos turi panašią struktūrą kaip sąmoningos kalbos praktikos (kitai tariant S(p) ir F(p), kur S yra proto būseną ir F yra ilokucinio kalbos akto jėga, tuo tarpu p yra jų propozicinis turinys), Searle'as teigia, kad iš penkių kalbos praktiškų tipų tik deklaratinės suteikia visiškai naują kokybę, kuri išskiria kalbą vartojančius gyvūnus iš kitų nekalbinių gyvūnų aplinkos. Būtent dėl deklaracinių praktiškų, kurios, kaip buvo minėta anksčiau, turi tiek aukštyneigę, tiek ir žemyneigę atitikties kryptis, institucinė realybė yra įtvirtinama. Paskelbiant, kad taip ir yra, ir tai įgyvendinant, įvairios institucijos, tokios kaip rinkimai, politinės partijos, privati nuosavybė, pinigai, kapitalistinės korporacijos yra sukuriamos ir palaikomos. Institucijoms reikalingas kolektyvinis intencionalumas, pagal kurį žmonės turi priimti ir pripažinti jas, net jei institucijoms egzistuoti akivaizdus pritarimas ne visada būtinas. Taigi, tik kalbai yra būdinga tai, kad joje yra įrėžtas deontologinis aspektas: „kalbėtojas, vartodamas įprastinę kalbos priemonę socialinėje situacijoje su tikslu (...) perduoti kažkokią tiesą apie pasaulį klausytojui, šitaip prisiima atsakomybę už tą tiesą“ (Searle 2010: 80). Tai nereiškia, ir Searle'as neteigia, kad deontologija kalboje paverčia kiekvieną išartą sakinį etiniu įsipareigojimu sakyti tiesą. Ji veikia ir išvedama iš konstitutyvinių kalbos praktiškų taisyklių ir susijusi su jomis. Nors kitos kalbos praktikos turi kitokias konstitutyvines taisykles, deklaracinių praktiškų konstituojanti taisyklė yra „deklaracijos būdu įsteigiame tai, jog bet kokiam x, tenkinančiam p sąlygą, x turi statusą Y ir atlieka funkciją F C [kontekste]“ (ibid: 99).

Searle'o argumentas tas, kad ne tik visos institucijos yra sukuriamos deklaracijomis kaip tam tikro tipo kalbos praktika, prieinama tik kalbos vartotojams, bet kad deklaracijos taip pat kuria statuso funkcijas. Paskelbdami, jog panelė Dalia Grybauskaitė teisėtai laimėjo prezidento rinkimus, mes – valstybė Lietuvos piliečių vardu – suteikiame jai Lietuvos prezidento titulą ir statusą, įgaliodami ją atlikti aukščiausios politinės valdžios funkcijas, nustatytas Respublikos Konstitucijoje. Taigi deklaracijos kuria statuso funkcijas, o statuso funkcijos kuria deontines galias. Jomis Searle'as laiko „teises, pareigas, įsipareigojimus, reikalavimus ir įgaliojimus“, kur teisės ir įgaliojimai sudaro pozityvias galias, o pareigos, įsipareigojimai ir reikalavimai sudaro negatyvias deontines galias. Tad panelė Grybauskaitė turi negatyvią deontinę galią kasmet skaityti Prezidento metinį pranešimą (įsipareigojimas), o tarp kitų jos pozityvių galių yra teisės skirti ministrus

ir patvirtinti ar vetuoti Seimo priimtus įstatymus. Visgi socialinę tikrovę sudaro didžiulis santykių tinklas tarp žymiai kasdieniškesnių institucijų nei tik vyriausybės vadovų statuso funkcijos. Štai kaip Searle'as apibūdina daugybę institucinių faktų:

Atsikeliu rytą namuose, kurie bendrai *priklauso* man ir mano žmonai. Važiuoju į *darbą universiteto miestelyje* automobiliu, kuris yra registruotas mūsų abiejų vardu, o jį vairuoti *teisėtai* galiu tiktai todėl, kad turiu *galiojantį Kalifornijos vairuotojo pažymėjimą*. Pakeliui aš *neteisėtai* atsiliepiu mobiliuoju telefonu į seno *draugo* skambutį. Kai tik atsiduriu savo *kabinete*, išau-ga institucinės realybės našta. Esu *Kalifornijos universiteto Berklyje Filosofijos fakultete*. Mane supa *studentai, kolegos* ir *universiteto darbuotojai*. Dėstau *universitetinius dalykus* ir kuriu įvairias *užduotis savo studentams*. *Universitetas man moka* pinigus, bet aš niekad nesusiduriu su *grynaisiais*, nes mano *alga* automatiškai man pervedama į *sąskaitą* banke. Po paskaitos kulniuoju į *restoraną* ir *sąskaitą* apmoku savo *kreditine kortele*. Kai grįžtu į universitetą, skambinu savo draudimo agentui dėl *nekilnojamojo turto draudimo poli-so*. Paskambinu ir savo *kelionių agentui*, kad užsakytų lėktuvo bilietus vykti skaityti *kvietinės paskaitos profesinėje draugijoje*. *Priimu kvietimą* papietauti. Kiekviename žingsnyje atlieku *kalbines praktikas*. Jos yra visų institucinių praktikų, kurias pažymėjau kursyvu, pagrindas (Searle 2010: 91).

Skaitant šią ištrauką darosi sunku susilaikyti nepaklausus, ar tikrai pagrindinė filosofinės analizės ir socialinės ontologijos užduotis yra paaiškinti bendrą kalbinę ir loginę struktūrą, slypinčią už šių Johną Searle'ą supančių institucinių faktų, į kuriuos jis būna kasdien ištraukęs, banalybės. Atrodo tarsi socialinė ontologija tėra tik mėginimas apibrėžti bendrą loginę struktūrą, jog būtų paaiškintas tas faktas, kad *neteisingų* bankų, *buržuazinės* vyriausybės, *kapitalistinių* korporacijų, *kvailų* karaoke vakarėlių, *beprasmių* akademiųjų susirinkimų ir t. t. institucijos buvo sukurtos atliekant kalbos praktikas, vadinamas deklaracijomis. Pasakytina, kad būtent bendroji loginė struktūra, slypinti po „institucinės tikrovės jūra“ (tai yra konstituojuanti deklaracijų taisyklė) ir yra tai, ką Searle'as vadina žmogiškos *civilizacijos* struktūra.

Tačiau Searle'o socialinės ontologijos trūkumai neapsiriboja jo nesugebėjimu rimtai kelti klausimą, kodėl šios institucijos yra teisėtos ir prasmingos, jei apskritai jos tokios yra. Jis taip pat redukuoja tokias *veiklas* kaip sportas ir draugystė į institucijas. Taigi Searle'ui praktikas, kaip ir kitos prasmingos veiklos (pvz., beisbolas ir kt. sportas), kartu su tuo, ką jos suku-

ria – tai, kas gali būti, kaip bus aiškinama, vadinama prasmės struktūromis: veiklos, tokios kaip beisbolas, futbolas, draugystė, meilė, šeiminiis gyvenimas – yra „sporto institucijos“ ir „nestruktūruotos, neformalios, (daugiausia) nekodifikuotos institucijos“ (ibid: 91). Iš dalies dėl šios priežasties Searle'o socialinė ontologija nepajėgia paaiškinti, kaip jau buvo įtikinamai teigiama (Knight 2012), idėjos, kad prasmingos veiklos lavina mūsų troškimus, o ne suteikia mums nuo troškimų nepriklausomus motyvus. Pastarojo dalyko svarbos – tvirtinimo, kad deontinės galios suteikia mums nuo troškimų nepriklausomus motyvus veikti – Searle'o ontologijoje neįmanoma pervertinti. Jis pateikia daugybę pavyzdžių, kaip negatyvios deontinės galios, nustatytos įvairių statuso funkcijų, struktūruoja individualius gyvenimus nepriklausomai nuo to, patinka mums tai ar ne. Priėmęs kvietimą skaityti paskaitą anksčiau minėtoje profesinėje bendrijoje, Johnas Searle'as kaip asmuo turi nuo troškimų nepriklausomą motyvą atsikelti, nusiprausti, apsirengti, nuvažiuoti iki oro uosto, kelias valandas skristi lėktuvu, pereiti muitinės postą, būti pasitiktas kitame oro uoste ir pavežtas, padaryti visai tai tam, kad paskaitytų žadėtą paskaitą nepriklausomai nuo fakto, kad, tarkime, jį užklupo melancholiška nuotaika ir dėl to jis verčiau būtų likęs lovoje. Taip teigdamas Searle'as, be abejo, arba nesupranta, arba atmeta Aristotelio *prohairesis* ir *boulēsis* sampratas, tai yra Aristotelio veiksmo teoriją, kuriai *aretē* ir *agathon* koncepcijos yra esminės. Greitas atsakymas į šį Searle'o kantišką momentą būtų teigti, kad ėjimas skaityti paskaitos nepaisant to, kad to daryti nesinori, reiškia suprasti, kad dalis mano, kaip filosofo, gėrio būtent yra paskaitos skaityme, nebent yra geresnių priežasčių, kodėl ji turėtų būti atšaukta. Taip teigti reiškia pripažinti, kad gulintį lovoje mane užklupusi laikina slogi nuotaika gali virsti arba virstų pasitenkinimu dėl sėkmingai paskaitytos paskaitos, jei tik aš susiimčiau ir imčiausi daryti ką prižadėjęs. Tai reiškia teigti, kad veiklos ir prasmingos praktikos, jei jomis užsiimama sistemiškai, išties lavina mūsų troškimus ir dėl to teisingą veikimą visada motyvuoja teisingi troškimai.

Nors Searle'as kelia klausimą „kodėl mes kuriame šias sudėtingas institucines struktūras, tokias kaip pinigai, valdžia, nuosavybė ir universitetas?“ ir tvirtina, kad „visos žmonių institucijos netarnauja vienam konkrečiam tikslui“, jo pernelyg bendro pobūdžio atsakymas (galima pridurti, jog gana primenantis Foucault) yra, kad „jos leidžia veikti struktūroms, kurios daugeliu skirtingų būdų padidina žmogiškąsias galias“ (ibid: 105). Vėlgį, išsky-

rus bendrą pastebėjimą ir Durkheimo varžančios institucijų prigimties kritikos atmetimą („[tai] yra labai didelė klaida“), Searle'as nesugeba išvelgti, kad institucijas reiktų vertinti pagal jų indėlį (ar jo trūkumą) į žmogišką tobulumą:

Socialinėse institucijose išties esama didelio suvaržymo. Pavyzdžiui, tu negali būti prezidentas, nebent tave išrenka, negali leisti pinigų, kurių neturi, o beisbole negali atlikti keturių straikų. Bet pačios pinigų ir beisbolo institucijos didina mūsų galias. Esu teigęs, kad bendroji galios operatoriaus forma yra ši: mes atpažįstame (S turi galią (S daro A)). Taigi, pvz., prezidentas turi galią vetuoti Kongreso priimtus įstatymus. Kongresas, savo ruožtu, turi galią šio veto nepaisyti. Teigiu, kad visos institucinių struktūrų sukurtos deontinės galios gali būti traktuojamos kaip demonstruojančios šią struktūrą, kaip pasekmę loginių (Būlio) operacijų su šiuo paprastu galios kūrimo operatoriumi. Tad jei aš gaunu baudos taloną už stovėjimą ne vietoje ir esu įpareigotas sumokėti 50 JAV dolerių, aš turiu negatyvią deontinę galią, įsipareigojimą, kuris atrodo šitaip: mes pripažįstame (ne (S turi galią (ne (S moka 50 dolerių valdžios institucijai)))). Kalbant paprasta anglų kalba, aš neturiu galios nesumokėti pinigų, kuriuos esu skolingas. Ir jei aš padariau du straikus kaip beisbolo mušėjas, tai bent jau dalis mano deontinio statuso yra sąlyginė: jei gausiu dar vieną straiką, mane išmuš iš žaidimo. Aš turiu santykinę negatyvią deontinę galią (ibid: 106).

Pastebėtina, kaip šis procedūrinis, taisyklių besilaikantis, biurokратиškas samprotavimas (kuris, beveik nyčiskai, pabrėžia abstrakčią ir todėl *etiškai neutralią* galią) *supainioja*, viena vertus, prasmingas veiklas, apibrėžiamas jų vidinių standartų ir principų, kurie informuoja mus, kas yra ir kas nėra leidžiama tiems, kurie į jas įsitraukia, su, kita vertus, būtinu administracinės baudos paskyrimu už viešai priimtų taisyklių pažeidimą. Taigi politikos praktikoje esama šio to daugiau nei kad apibrėžiama šalių konstitucijose ir kituose įstatymuose, nesvarbu, kokie svarbūs jie būtų. Taip pat yra ir beisbole, kuris reikalauja tobulumo, pranokstančio tiesiog jo taisyklių laikymąsi. Politika labiau nei beisbolas siekia (turėtų siekti) gėrio, daugybės bendrųjų gėrybių, kurios, jei nėra pasiekiamos, gali priversti pakeisti pagrindines taisykles, apibrėžtas konkrečia konstitucija ir įstatymais. Beisbolas ir kiti panašūs sportai iš tiesų padidina žmogiškąsias galias, bet jie taip pat prisideda prie gerovės bendruomenių, kurios šiuos žaidimus vertina. Būtent pastaruoju matu ir turėtume vertinti šias veiklas. Be jo, nesiremiant

žmogišku gėriu<sup>11</sup>, tuo, kas daugiau ar mažiau prasminga, būtų neįmanoma išžiūrėti skirtumo tarp tų institucijų, kurios užkrauna mums nepateisinamus suvaržymus ir sykiu ardo mūsų gerovę, ir tų, kurios to nedaro. Searle'o socialinė ontologija, būdama keistu kantiškos deontologijos ir Foucault primenančios obsesijos diskursyvine galia mišiniu (nesvarbu, ar Searle'as sutiktų su tokia etikete ir kaltinimais, ar ne), nepajėgia to padaryti.

Nepaisant visko, Searle'as akcentuoja svarbų dalyką, kuris šiuo atveju yra reikšmingas. Jis atskiria kalbinius institucinius faktus nuo nekalbinių (Searle 2010: 93). Jei kažkas garsiai ištaria, kad karalius nuogas, tai yra kalbinis faktas, o faktas, kad Vladimiras Putinas yra Rusijos Federacijos prezidentas yra institucinis nekalbinis faktas. Tačiau visos institucijos yra sukurtos kalbiškai, atliekant deklaracines kalbos praktikas. Kaip teigia Searle'as: „čia svarstomi klausimai pranoksta faktus apie prasmę. Prezidento galia yra sukurta semantikos, bet minėtos galios pranoksta semantikos galias“ (ibid.). Šio tyrimo kontekste tai yra labai svarbu būtent dėl to, kad prasmės struktūrų sampratą taip pat reikia suprasti „pranokstančią prasmę“ prasme, kur „prasmė“ laikomas semantinis turinys, išreikštas kažkam skirtu kalbos aktu. Bet, ir tai yra labai svarbus „bet!“, *prasmė yra daugiau nei tik semantinis turinys* (čia aš ir vėl nesutinku su Searle'u). Tačiau kad tai suprastume, reikia paaiškinti, kas yra tobulumas ir kokį vaidmenį jis atlieka žmogaus mėginime gyventi *prasmingą* gyvenimą.

#### D. Tobulumas

Esama daug priežasčių, kodėl Aristotelio terminą *aretē* verta versti tobulumu, o ne dorybe. Žinoma, nuo pat pirmųjų Roberto Grosseteste'o Aristotelio *Nikomacho etikos* vertimų į Lotynų kalbą XIII amžiaus viduryje vyraujantis vertimas buvo dorybė (arba *virtus*). Rogeris Crispas (2004: 205) siūlo, kad tobulumas yra alternatyvus būdas versti *aretē*, o *Graikų-anglų kalbų žodyne* (Liddell and Scott 1940) jis verčiamas kaip „bet kokio tipo tobulumas“. Nors vis dar tęsiasi ginčas dėl žodžio ἁρετή reikšmės ir jos istorinės transformacijos, galima drąsiai teigti, kad Aristotelis paveldėjo jo vartoseną iš Homero, kuriam *aretē* visų pirma reiškė tobulumą įgyven-

11 Vadovaujuosi Alasdairo MacIntyre'o (1999) bendroju žmogaus gėrio apibūdinimu, kurį jis pateikė *Priklausomuose racionaliuose gyvūnuose*.

dinant savo funkciją ir / ar vaidmenį (daugiausia kario vaidmenį). Būtent Aristotelis, sekdamas Sokrato ir Platono pėdomis, *aretē* suteikė išskirtinai moralinę konotaciją, kai ji tapo moraline ir intelektualine dorybė.

Yra du argumentai už *aretē* kaip tobulumo, o ne dorybės vartoseną. Pirma, dorybė, poviktoriškos moralinės kultūros ir vaizduotės istoriniame kontekste turi pernelyg stiprią moralistinę konotaciją. Kaip buvo minėta ankstesniame skyriuje, aristoteliškos dorybių etikos atgaivinimas, iš pradžių inicijuotas ir paremtas tokių veikėjų kaip Elizabeth Anscombe ir Peteris Geachas, buvo ir konservatyvus, ir moralistinis. Taigi verčiant *aretē* kaip tobulumą mėginama ištrukti iš šio konteksto. Antra, ir dar svarbiau, šis tyrimas yra ir ontologinis, o ne tik etinis, tad tobulumas tinka labiau nei dorybė. Tobulumo reikšmė yra platesnė nei dorybės reikšmė, o kadangi šis tyrimas susijęs su praktikomis kaip prasmingomis veiklomis, kurias vadinsiu „prasmės struktūromis“, *aretē* bus suprantama tobulumo prasme. Taigi mano darbinis tobulumo apibrėžimas gali būti formuluojamas taip: tobulumas yra įpročiu tapusi proto nuostata (*hexis* – vartojant Aristotelio terminą), dėl kurios prasmingų praktikų ir prasmės struktūrų pasirinkimas, dalyvavimas jose ir praktikų atlikimas tampa įmanomas tokiu būdu, kad Aš prisideda tiek prie savo paties / pačios individualios gerovės, tiek ir prie didesnės bendruomenės gerovės kūrimo.

Būtent čia Aristotelio politinė ir moralės filosofija tampa esminė.<sup>12</sup> Kaip kad buvo teigiama ankstesniame poskyryje, laipsniškas žmogiško subjektyvumo vystymasis vyksta per ontologinę kooperaciją, tarpegzistenciją ir koegzistenciją. Visgi tapimas (etiniu) subjektu turėtų būti suprastas tiek politine, tiek ir teleologine prasme. Sėkmingas žmogaus vystymasis, kalbinių įgūdžių ir (praktinio) racionalumo vystymasis yra įmanomas tik per politines struktūras, kurios visada yra veikiamos (implicitiškai ar eksplicitiškai) tam tikro socialiai įkūnyto gėrio supratimo. Šis gėris gali būti artikuliuotas tik pasitelkiant kalbą, kurią vartodama konkreti bendruomenė atsiremia į egzistuojantį prasmų horizontą, jį pratęsia ir praplečia. Per poeziją, literatūrą, menus, filosofiją ir mokslus tradicijos formuojamos ir plėtojamos, o tai suteikia semantinius išteklius individams ir taip leidžia jiems koncep-

12 Sekdamas Alasdairu MacIntyre'u (2006: 3–40) ir Richardu Krautu (2002) nedarau perskyros tarp Aristotelio politikos ir etikos. Aristoteliumi jos abi buvo kaip dvi medalio pusės – *politikē* – kuri Aristoteliumi buvo ir mokslas (*politikē epistēmē*), ir politikos praktika, apsisprendimo ir kolektyvinės veiklos menas siekiant hierarchiškai surikiuotų bendrųjų gėrybių.

tualizuoti savo gyvenimus kaip prasmingus. Tačiau (Dasein) egzistencijos laikinumas ir jos vystymasis į kalbą vartojančius (etinius) subjektus<sup>13</sup> taip pat yra suprastinas Aristotelio *dunamis*, *energeia* ir *telos* prasme. Kitaip tariant, potencialumo, aktualumo ir tikslo prasme: egzistencija turi potencialumą išsivystyti į žmogišką subjektą, kuris, jei jam(-ai) pasiseka, gali gyventi prasmingą gyvenimą, kuriant tiek savo paties(-čios), tiek ir kitų gerovę. Vis dėlto reiktų pasakyti, jog tam, kad tai taptų tikrove, egzistuoja du tarpusavyje susipynę sąlygotumo tipai: etinis ir politinis. Glaustumo dėlei ir nepaisant to fakto, kad jie abu negali būti lengvai atskiriami, etine sąlyga aš laikau *ego* moraliniu sugebėjimu (ar nesugebėjimu) pasirinkti ir siekti savo (autentiškų) gėrybių, o politine sąlyga laikau platesnį institucinį kontekstą, kuriame *ego* atranda save ir kuris prisideda prie kai kurių *ego* dispozicijų habitualizavimo ir dėl to padeda arba kliudo *ego* siekti savo tikslų. Būtent jų – *dunamis*, *energeia* ir *telos* – šviesoje Aristotelis *Politikoje* pradeda savo gilinimąsi į klestintį žmogaus gyvenimą (*telos*):

Kadangi kiekviena valstybė, kaip matome, yra tam tikra bendrija (*koinōnia*), o kiekviena bendrija yra susikūrusi dėl kokio nors gėrio (*agathōn*) (juk visi viską daro to, ką jie laiko gėriu, labui), akivaizdu, kad visos jos siekia kokio nors gėrio, o labiausiai ir aukščiausiojo gėrio siekia ta bendrija, kuri yra visų svarbiausioji (*kuriotate*) ir apima visas kitas; ši bendrija ir vadinama valstybe, arba pilietine bendrija (Aristotelis 2009 ir 1887: 1252a).<sup>14</sup>

*Polio* konceptualizacija *agathōn* prasme Aristotelio politinėje filosofijoje buvo daugelį kartų aptarta. Rečiau aptarinėjama tai, kaip Aristotelis vartoja sąvoką κνριωτάτη. Tiek čia pateiktas C. D. C. Reeve'o, tiek ir E. Barkerio vertimas semantiškai tapatūs, nes pastarasis verčia *kuriotate* kaip „su-

13 Kaip buvo teigta kitur (Bielskis 2014), subjektas, pagal apibrėžimą, yra kažkieno *subjektas*, santykių tinklo (buvimo tėvu, vyru, partneriu, meilužiu, mokytoju, draugu, komandos nariu, politiniu aktyvistu, politinės bendruomenės piliečiu ir t. t.), tikslų ir veiklų, kuriomis šie tikslai yra (arba nėra) pasiekiami, ir egzistencinių įvykių, kuriems vykstant naujos prasmės struktūros ir horizontai, kaip ir naujos tradicijos, yra įtvirtinami. Vis dėlto dažnai taip pat didesniu ar mažesniu laipsniu esame neteisingų ir išnaudotojiškų (politinių ir ekonominių) institucinių struktūrų, kurias legitimuoja ir pridengia ideologinė kalba, *subjektais*. Pirmoji ir antroji, žinoma, yra glaudžiai susijusios, bet tai nereiškia to, ką Louisas Althusseris, regis, siūlo, kad jos abi negali būti atskirtos.

14 Dažniausiai naudosisi C. D. C. Reeve'o *Politikos* (Aristotle 1998) vertimu, bet taip pat kartais remsisiu (ar palyginsiu jį su) Ernesto Barkerio (Aristotle 1995), A. Sinclairo (Aristotle 1981) ir M. Strockio (Aristotelis 1997) vertimais, kaip ir su originalu (Aristotle 1887).

vereniasia“<sup>15</sup>. Jie abu (nors Barkeris labiau nei Reeve’as), žinoma, *kuriotate* padaro keistai modernią (iš esmės, valstybe kaip suvereniam galiam), nors tai nebūtinai yra netikslus vertimas, turint omenyje tai, kad *kurios*, be kita ko, reiškia valdantį, turintį galią ir / ar valdžią. Tačiau interpretuoti ją kaip *svarbiausią*<sup>15</sup> atrodo teisingiau, žinant tai, kad jos valdžia kyla iš Aristotelio teiginio, jog *polis* siekia didžiausio gėrio, „aukščiausiojo gėrio“. Vadinasi, *polis* yra aukščiausiąją valdžią turinti bendruomenė ne ta prasme, kad ji yra suverenios politinės galios įsikūnijimas kaip moderniosios valstybės koncepcijos atveju, bet kad jos valdžia kyla iš *racionalaus* žmonių įsitikinimo siekti *aukščiausiojo gėrio*. Šia prasme aukščiausias gėris yra stipriausia pasakata žmonėms veikti. Kitaip tariant, protingiausia siekti tokių tikslų ir elgtis taip, kad aktualizuotume aukščiausiąjį gėrį, kuris įmanomas tik *polyje*.

Taigi jau pačioje Aristotelio tyrimo pradžioje – *politikė epistēmē* – teleologija tampa svarbiausia. Kaip teigiama *Nikomacho etikoje*, politikos mokslas „priklauso svarbiausiojo ir aukščiausiojo mokslo sričiai“, kurio tikslas (*telos*) „yra žmonėms aukščiaus[iojo] gėri[o]“ pažinimas (Aristotelis 1990: 1094a ir 1094b). Jo argumentas iš karto po to, kai jis įvardija, kas yra *polis*, yra atskirti politiką ar valstybininką (*πολιτικόν*) nuo karaliaus (*βασιλικόν*), namų ūkio valdytojo (*οίκονομικόν*) ar despoto / šeimininko (*δεσποτικόν*). Taip Aristotelis nesutinka su Platonu (ir kitais), kurie manė, kad tai tėra kiekybinės skirtys: karaliai (ir vergų) šeimininkai valdo daug žmonių vieni patys, o valstybininkai / politikai pakaitomis valdo ir yra valdomi (Aristotelis 2009: 1252a9–20). Kad tai pagrįstų, Aristotelis įveda dar dvi kokybiškai skirtingas asociacijas, kurios yra *polio* dalys. Pirmoji yra *oikia* (šeima arba namų ūkis), o antroji yra kaimas (*kōmē*).

*Oikos* / *oikia* pagimdo poreikis pratęsti giminę, „palikti naują į save panašią būtybę“, dėl to jos pirminė funkcija yra žmogaus išlikimas (ar rūšies išsaugojimas) ir „kasdien[ių] reikal[ų]“ tenkinimas (ibid: 1252a39–40 ir 1252b20). Kad ir kokia didelė bei graži būtų *oikia*, išplėstinė šeima, žvelgiant iš žmogaus tobulumo perspektyvos, jos nepakanka norint gyventi gerai, t. y. gyventi prasmingą gyveną. Išlikimas, giminės pratęsimo malonumai, savo rūšies išsaugojimas ir kasdienių poreikių tenkinimas negali konstituoti tobulo gyvenimo. Todėl šeimos ir jų namų ūkiai paprastai išauga į didesnes aso-

15 Mindaugas Strockis lietuviškame vertime *kuriotate* verčia kaip „svarbiausias“ (Aristotelis 2009: 63).



ciacijas, kurias Aristotelis vadina *kōmē* – kaimu. Jis tiksliai nenusako, kokią kokybiškai išskirtinę funkciją *kōmē* atlieka, tik užsimena, kad jis skirtas būtent „jau ne kasdieniniams poreikiams tenkinti“ (Aristotelis 2009: 1252b23). Vis dėlto galima pamatuotai teigti, kad kaimo funkcija yra socializacija už *oikia* ribų kartu su individualiais iš kitų šeimų ir namų ūkių. Socializacija čia suprantama plačiausia įmanoma prasme: nuo ekonominių ir / ar komercinių mainų iki draugystės ir laisvalaikio užsiėmimų už savo namų ūkio ribų. Taigi gyvenimas *kōmē* yra geresnis nei *oikia*, bet jis nėra tobulas (*teleios*), nes jis neįkūnija ir negali įkūnyti sau pakankamo gyvenimo (αυτάρκεια). Tiktai *polis* – aukščiausia bendruomenės forma – gali leisti (bet negali garantuoti), kad individai joje gyventų klestėjimo kupiną, tobulą gyvenimą.

Būtent šia prasme Aristotelis teigia, kad *polis* yra pirmesnis už *oikia* ir *kōmē*, nepaisant to fakto, kad laiko prasme, kaip jau spėjo paaiškėti, viskas yra priešingai. Šis teiginys yra ontologinis ir turėtų būti suprantamas teleologiškai. Kitaip tariant, tezė, kad *polis* yra pirmesnis (πρότερον) pagal prigimtį (φύσει) už *oikia*, už *kōmē* ir už kiekvieną mūsų kaip individą, reiškia, kad gyvenimas *polyje* yra geresnis nei paskiroje *oikia* ar *kōmē*. Nors žodis πρότερον reiškia greičiau, anksčiau, πρότερος, be kita ko, taip pat reiškia *pranašesnis* ir *aukštesnis*. Vadinasi, nėra jokio prieštaravimo Aristotelio teiginyje, kad *polis* yra *prōteron* lyginant su *oikia*, ir jo argumente, kad *polis* atsirado iš šeimos ir kaimo. Kalbant mano terminija, žmogiška egzistencija turi įgimtą tendenciją vystytis labiau ištobulintos, *tobulesnės* būsenos link, ir ši egzistencijos būseną Aristoteliui yra *polis*. Tačiau turint omenyje Aristotelio atliktą to meto graikų miestų-valstybių empirinę analizę *Politikoje*, ne kiekvienas *polis* yra tikras miestas-valstybė pagal savo sugebėjimą piliečiams suteikti gero gyvenimo galimybę. *Polį*, kaip normatyvinę ir teleologinę kategoriją, iliustruoja ir įkūnija tik geriausias *polis*. Anot Aristotelio,

valstybė, jau pasiekusi, jei galima taip pasakyti, visiško pakankamumo sau (αυτάρκεια) lygį, susidariusi gyvenimo, o gyvuojanti gero gyvenimo labui. Todėl kiekviena valstybė, kaip ir ankstesnės bendrijos (κοινωνία), yra nulemta pačios prigimties, nes valstybė yra jų tikslas ir prigimtis yra tikslas, – juk koks yra kiekvienas dalykas pasibaigus (τελεσθείσας) jo tapsmui, tokią ir sakome esant jo prigimtį (φύσιν) (...). Be to, paskirtis, arba tikslas (τέλος), yra tai, kas geriausia, o pakankamumas sau yra ir tikslas, ir tai, kas geriausia (βέλτιστον) (Aristotelis 2009: 1252b41–53 ir 1887: 1252b30–35).

Garsioji Aristotelio tezė, kad „άνθρωπος φύσει πόλιτικον ζων“ (1253a2–3) turėtų būti suprantama šių teiginių šviesoje. Jis neteigia, kad žmonės yra socialiniai gyvūnai, kurie negali gyventi savarankiškai ir todėl eina gyventi drauge. Žinoma, šis teiginys yra iš dalies teisingas, bet *politikon zōon* yra kur kas daugiau nei tai. Čia svarbiausias dalykas, kaip anksčiau buvo minėta, *logos* – kalba ir protas – ir jo intersubjektyvi prigimtis. Kaip matėme, Aristotelis apibūdina *logos* kaip unikalų žmonių sugebėjimą, kuris leidžia mums, be kita ko, pažinti ir atskirti gėrį (*agathon*) nuo blogio (*kakōn*), tai, kas teisinga (*dikaion*), nuo to, kas neteisinga (*adikon*). Taigi per kalbą (kitai sakant, mokydamiesi ir plėtodami kalbą) vystome savo racionalumą ir taip plečiame savo pasaulį (haidegeriška žodžio „pasaulis“ prasme). Dar reikšmingiau tai, kad tiek, kiek turime polinkį veikti kolektyviai, tiek mūsų racionalumui reikšmingiausias yra gebėjimas pažinti *agathon* ir *dikaion*. Pažinti juos svarbu tam, kad galėtume kiekvienu atskiru atveju gerai elgtis (t. y. prasmingų tikslų siekimo ir pasiekimo prasme). Buvimas *politikon zōon* taip pat reiškia sugebėjimą priimti kolektyvinius sprendimus ir sugebėjimą identifikuoti skirtingus veiksmų motyvus. Tai sugebėjimas atskirti elgesio motyvą nuo gero elgesio motyvo ir gerus elgesio motyvus nuo geriausių. Tačiau *logos* ir praktinis racionalumas taip pat reiškia mūsų sugebėjimą *elgtis* pagal motyvus (tai, kaip vėliau paaiškės, yra esminis Aristotelio sampratų *aretē* ir *praxis* elementas, kurios, beje, radikaliai skiriasi nuo Johno Searle'o deontinių galių ir laisvės sampratų). Taigi vadovaujantis Aristotelio samprotavimu, dalis buvimo politiniu gyvūnu reiškia sugebėjimą kurti kolektyviai ir / arba reformuoti *poli* bei suprasti, kad taip daryti nėra tiesiog geras – tai geriausias elgesio motyvas (*reason*).

Galų gale, *πόλιτικον ζων* reiškia mūsų sugebėjimą suprasti, kad mano interesas ir kitų interesai yra glaudžiai susiję. Aristotelio *politikos* konceptualizacija per „bendrojo gėrio“ ir susitelkimo į jį prizmę yra esminė norint suprasti, ką jis nori pasakyti, kai tvirtina, jog *polis* yra sukurtas geriausiam gyvenimui. Jis atskyrė geras santvarkas ir miestus-valstybes nuo nukrypusių teigdamas, kad pastarosios yra valdomos siekiant asmeninės valdovų naudos, o teisingos valdomos bendrojo gėrio labui (*Politika*, III knyga, 1284b5–6). Tik gerai tvarkomi miestai, kurie siekia gėrio visam *poliui*, gali tikėtis sukursią tokią institucinę aplinką ir įstatymus, kurie palengvins, o ne žlugdys jų piliečių mėginimus gyventi kūrybingus ir prasmingus gyvenimus.

Tikiusi, kad pateikus šiuos samprotavimus tapo aišku, kaip potenciali *ego* gerovė glaudžiai siejasi su platesnės politinės bendruomenės ir jos institucinės aplinkos klestėjimu. Būtent dėl šios priežasties – siejančios individualaus *anthropos* ir *polio* gerovę – Aristotelis taip rimtai žiūri į *oikos* / *oikia* (ir *kōmē*). Visgi santykiai ir hierarchijos, kurios aptinkamos Aristotelio *oikos* ir jo valdymo (*oikonomia*) sampratose, yra absoliučiai nuviliančios. Aristotelio seksistiniai, elitistiniai ir ksenofobiški išankstiniai nusistatymai prieš moteris, vergus, amatininkus ir negraikus visoje *Politikoje* (ypač pirmojoje jos knygoje) yra gerai visiems žinomi. Tačiau jie nėra nei filosofiška pateisinami, nei įrodomi ir dėl to turėtų būti iš karto atmesti kaip bjaurūs ir moraliai nepateisinami prietarai.

Taigi, pavyzdžiui, jis teisingai kritikuoja negraikus už moterų ir vergų traktavimą kaip užimančius tą pačią socialinę poziciją. Tačiau apeliuodamas į prigimtį, kuri, skirtingai nei Delfų peilio gamintojai, „vieną dalyką skiria vienam tikslui“, pats Aristotelis teigia, kad moterys ir vergai (ir amatininkai) neturi tokio paties lygio protinių galių ir todėl negali būti „iš prigimties valdan[tieji]“ (Aristotelis 2009: 1252b). Nėra jokios abejonės, kad ši išvada remiasi tuo metu gyvavusiais senoviniais papročiais ir dėl to yra viso labo vyrų hipostazavimas kaip „iš prigimties valdančiųjų“. Taip pat yra ir su Aristotelio argumentu dėl valdančiųjų ir valdomųjų prigimties: jis lygina valdovus su kūną valdančia siela ir padaro išvadą, jog egzistuoja vergai iš prigimties ir kad „vyriškojo prado santykis su moteriškuoju yra iš prigimties aukštesniojo santykis su žemesniuoju“ (ibid: 1254b16–17):

[N]es siela kūną valdo šeiminkui būdinga valdžia, o protas troškimus – pilietine bei karaliaus valdžia; akivaizdu, jog neprieštarauja prigimčiai ir yra naudinga, kad kūnas būtų valdomas sielos, o aistringasis pradas – proto bei protingojo prado, tačiau lygiavertė arba priešinga jų padėtis yra visiems žalinga (ibid: 1254b6–12).

Ir apibendrina:

[Vadinasi t]ie, kurie skiriasi taip, kaip siela skiriasi nuo kūno, o žmogus nuo gyvulio (prie jų priklauso tie, kurių darbas yra kūno naudojimas, ir tai yra geriausia, ką jie gali duoti), iš prigimties yra vergai ir jiems geriau būti valdomiems būtent tokios valdžios, kaip ir kitiems minėtiems [padarams]. Juk vergas iš prigimties yra tas, kas gali priklausyti kitam (dėl to kitam ir priklauso) ir kas susijęs su mąstymu tiek, kad jį supranta, bet pats jo neturi; kiti

gyvi padarai, mąstymo nesuprantantys, paklūsta pojūčiams. Mažai skiriasi ir jų teikiama nauda: ir vergai, ir naminiai gyvuliai savo kūno galiomis padeda patenkinti būtinuosius poreikius (ibid: 1254b19–32).

Akivaizdu, kad Aristotelis čia daro klaidą. Jis iš esmės sako, kad natūralu, jog yra valdantieji ir valdomieji, ir kad protas turėtų valdyti kūną, dėl to tie, kurie skiriasi nuo kitų žmonių kaip siela nuo kūno (kitai patariant, kad jie veikiausiai yra paklusnūs ir naudojami tik savo kūnais, taip pat yra kitų valdomi), yra vergai iš prigimties. Išvada nekyla iš prielaidų jau vien dėl to, kad paralelė tarp sielos ir kūno nėra pakankamai konkreti, bet taip pat dėl to, kad despotiška vergovės institucija, kuri žmones traktuoja kaip įrankius, turi tendenciją sukurti paklusnų charakterį, kuris nėra jam ar jai esminis. Pačios blogiausios institucijos, papročiai ir pakartotinai primetamos praktikos gimdo pačius blogiausius būdo bruožus ir dėl to jie nėra natūralūs ar įgimti, nors kai kurie žmonės turi polinkį išvystyti kai kuriuos bruožus lengviau nei kiti. Nėgana to, iš fakto, kad visada yra valdančiųjų ir valdomųjų, neseka tai, kad šios pozicijos yra ontologiškai nekintamos (ir Aristotelis tai, be abejo, pripažįsta aptardamas *politeia*, kurioje piliečiai valdo ir patys yra valdomi, bet nesugeba to padaryti kalbėdamas apie „vergus iš prigimties“ ir moteris). Aristotelio yda čia tampa ypač nepakenčiama žinant tai, kad Platonas, jo filosofinis mentorius, tiek į vyrų ir moterų lygybę, tiek ir į vergovę žiūrėjo žymiai pažangiau.

Visi šie prieštaravimai yra pernelyg pažįstami ir ne veltui buvo kartojami daugybę kartų. Bet jie čia svarbūs todėl, kad leidžia pabrėžti du dalykus. Pirma, hierarchijos, kurioms Aristotelis priskiria ontologinį statusą – „prigimtis“ vyrų pranašumas prieš moteris, taip pat „prigimtinė“ despoto ir vergo (δούλον) hierarchija namų ūkyje ir *polyje* – yra arbitralios ir dėl to nei esminės, nei būtinos tam, kad į Aristotelio teleologiją būtų žiūrima rimtai. Antra, jos nekluduoja teigti, kad lygybė, ypač lyčių lygybė, šiuolaikinėse šeimose ir jų namų ūkiuose – gėjų ir lesbiečių, auginančių vaikus namų ūkiuose, kaip ir heteroseksualių porų, besirūpinančių savo atžalomis, – yra kuo puikiausiai suderinama su aristoteliška etine teorija ir teleologija.

Nors tyrinėtojai nesutaria dėl to, kurią santvarką (*politeia*) – t. y. kolektyvinį gyvenimo būdą, o ne pagrindinį šalies įstatymą<sup>16</sup> – Aristotelis laikė

16 Aristotelis apibrėžia *politeia* (santvarką) kaip *polio* gyvenimo būdą, o ne formalią jos politinių pareigybių struktūrą: „santvarka yra tam tikras valstybės gyvenimo būdas“ (Aristotelis 2009: 1295b1).

tobuliausiu, aš teigiu, kad tokia santvarka yra būtent *politeia*, kurioje daugelis valdo ir patys yra valdomi bendrojo gėrio labui. Kadangi šis argumentas jau buvo išsakytas, čia jis nebebus kartojamas (Bielskis 2006: 16–31). Užteks pasakyti, kad šio argumento pagrindas yra du tarpusavyje susipynę dalykai. Pirmas dalykas – tai Aristotelio *megalophsychos*<sup>17</sup> idealo, kilniaširdžio, didžiadvasio žmogaus, kuris yra tiek nutolęs nuo kitų savo moraliniu ir intelektualiniu tobulumu, kad kiti gali juo tik žavėtis, atmetimas; idealo, kuris yra esminis Aristotelio mėginimui teigti *Nikomacho etikoje*, kad *geriausioji santvarka yra monarchija*. Antras dalykas – tai teiginys, kad žinant, jog išminties *aretē* geram žmogui, kuris toks tampa valdydamas, pasireiškia stipriau nei geram piliečiui, kuris valdo ir savo ruožtu yra valdomas (aptariamam trečioje *Politikos* knygoje), *politeia* yra geresnis gyvenimo būdas, nes ji suteikia progą valdyti ir dėl to lavinti išminties tobulumą / dorybę daugeliui, o ne vienam (monarchija) ar tik nedaugeliui (aristokratija). Trumpai tariant, geresnis kolektyvinis gyvenimo būdas yra toks, kuriame galimybę lavinti savo moralinį ir intelektualinį tobulumą turi daugiau žmonių, o ne mažiau. Dėl to aristoteliškoji *politeia* yra ambicingesnis *telos* nei monarchija, kuri fundamentalią žmonių nelygybę laiko savaime suprantama.

Jei ši argumentacija teisinga, tai ją galima lygiai taip pat pritaikyti *oikos* ir *oikonomia*. Kitaip tariant, laikyti moteris menkesnėmis, traktuoti gėjus ir lesbietes tarsi „iš prigimties“ jie negalėtų gerai užauginti vaikų, atiduoti darbininkus išnaudoti samdomo darbo vergovei, tarsi jie būtų pagal prigimtį negalintys kontroliuoti savo gamybinių jėgų ir kūrybingumo, yra tokio pat tipo arbitralumas, koks aptinkamas Aristotelio raštuose. Šiuo atžvilgiu žmogaus tobulumas, jo potencialumas turėtų būti suprantamas istoriškai, per istorinio materializmo, minėto šios knygos pradžioje, prizmę. Todėl žmogišką civilizaciją reiktų conceptualizuoti ir vertinti pagal tobulumo plėtros kriterijų, pagal kurį mūsų politinės ir kitos institucijos būtų struktūruojamos tokiu būdu, kad jos pašalintų, o ne numatytų apribojimus žmonėms, idant jie užsiimtų prasingomis praktikomis ir siektų joms būdingų tikslų.

Ir visgi tobulumas visų pirma yra etinė kategorija. Tobulumas yra etiškas ta prasme, kad jis yra savanoriškas (Aristotelis vartoja terminą *ἐκούσιος*, kad apibūdintų moralinio tobulumo savanoriškumo aspektą): galų gale pačiam

17 Aš ir vėl esu dėkingas Alasdairui MacIntyre'ui už jo Aristotelio etinio didžiadvasiškumo idealo kritiką (MacIntyre 1999: xi, 7).

*ego* reikia nuspręsti, kokio veiksmo imtis ir kokių tikslų siekti. Tai yra mūsų sugebėjimas elgtis teisingai, turint gerus motyvus ir tinkamu momentu bei dėl to teisingai jaustis. Teigdamas, jog aukščiausias gėris yra *eudaimonia* – laimė, Aristotelis apibrėžia ją kaip „sielos veikl[ą] jai būdingos (...) geriausios ir tobuliausios [*aretē*] prasme“ (Aristotelis 1990: 1098a27–29). Pritarus šiai tezei (ir manau, kad reiktų), žmogiško gėrio centre kaip pagrindinis tikslas atsidurtų gryniausias tobulumas. Tai yra *hexis*, pastovi proto nuostata, kuri, siekdama vidurio ir vengdama tiek pertekliaus, tiek ir trūkumo, leidžia mums kurti prasmingas struktūras, grožio, svarbos ir gėrio artefaktus.

Aristotelis daro esminę skirtį, kartojamą visoje *Nikomacho etikoje*: veiksmi, atliekami dėl kažko kito, ir veiksmi, atliekami dėl jų pačių. Egzistuoja skirtingų menų ir mokslų skirtingos gėrybės, bet ne visos jos yra gėrybės pačios savaime. Kai kurios iš šių gėrybių taip pat yra priemonės kitoms gėrybėms pasiekti, kurios dėl to yra aukštesnės nei pirmosios.<sup>18</sup> Šių menų ir mokslų bei jų gėrybių viršūnėje, bent jau tiek, kiek tai susiję su *praxis*, yra, kaip jau minėta, *epistēmē politikē*, architektoniškausias (ἀρχιτεκτονικῆς) menas ir mokslas. Jis sujungia visus kitus įgūdžius, amatus ir tyrimus į politiką (ir kaip *praxis*, ir kaip *epistēmē*), kuri surikiuoja juos *polio* bendrojo gėrio labui.

Taigi egzistuoja skirtingos gėrybės (pvz., pergalė, sveikata, regėjimas) ir veiklos – menai, amatai ir mokslai, – kurie siekia realizuoti šias gėrybes. Kuo vertingesnės jos yra, tuo labiau mes jų siekiame dėl jų pačių. Būtent šia prasme *eudaimonia* yra aukščiausias gėris. Jo siekiama tik dėl jo pačio ir jis atneša savipakankamumą, tokią gyvenimo būseną, kai jokia papildoma gėrybė negali padaryti žmogaus gyvenimą laimingesnį, geresnį ar tobulesnį. Taigi svarbiausias klausimas yra toks: kokia veikla (*energeia*) aktualizuoja aukščiausią gėrį? Formalus atsakymas, kaip matyti, yra – veikla, kuri prisideda prie aukščiausio, visapusiškiausio (*teleios*) tobulumo. Ji gali būti tik protinė:

[P]rotinė veikla, kaip kontempliacija, labai išsiskiria savo rimtumu ir nesiekia jokio išorinio tikslo, ir teikia jai būdingą malonumą, kuris savo ruožtu sustiprina tą veiklą, kadangi joje pasireiškia savarankiškumas, laisvalaikio

18 Kaip jis pats sako: „Kur tokie menai būna pajungti kuriai nors aukštesnio meno sričiai, kaip antai jojimo menui būna pajungtas žąslų dirbimo menas ir kitų jojimo reikmenų gamyba, o pats jojimo menas ir apskritai karo menas – karinio vadovavimo menui, ten kiti menai panašiai būna pajungti kitiems menams. Visais tokiais atvejais aukštesnių menų tikslai yra vertingesni už jiems pajungtų menų tikslus – juk dėl anų tikslų siekiama ir šių“ (Aristotelis 1990: 1094a).

galimybė ir, kiek tai įmanoma žmogui, nenutrūkstamumas ir visa tai, kas priskiriama laimingam žmogui, tai toji veikla ir bus tobula žmogaus laimė, jeigu ji tęsis visą gyvenimą, nes jokia laimės dalis negali būti netobula (ibid: 1177b).

Čia Aristotelio argumentas primena Platono aiškinimą apie trinarę *psuchē* struktūrą. Žmogiškasis *ergon* – būdingiausioji ir unikaliausioji žmogiška veikla – gali būti tik ta, kuri skiria mus nuo kitų gyvūnų. Taigi, kadangi žmonės turi bendrą vegetatyvinę *psuchē* dalį, kaip ir troškimus, su kitais gyvūnais, specifiskai žmogiška „sielos“ dalimi lieka protas. Tad esminė Aristotelio teleologijos tezė yra ta, kad *eudaimonia* yra neįmanoma be visapusiško *ergon* panaudojimo. Tik (filosofinė) kontempliacija gali tai užtikrinti. Tačiau Aristotelis tuo neapsiriboja ir teigia, kad kontempliacija taip pat yra dieviška veikla: „dievų veikla, teikianti didžiausią palaimą, yra kontempliacija“ (ibid: 1187a). Todėl siekiančiųjų kontempliacijos – kuri, beje, taip pat reikalauja žymiai mažiau išorinių resursų nei toks moralinis tobulumas kaip drąsa ir dosnumas – gyvenimas taip pat „yra geriausiai sutvarkytas ir dievai j[uos] labiausiai myli“ ir jie yra „laimingiausi“ (ibid.).

Kontempliacijos išskėlimas virš praktikos buvo kritikuotas daugybę kartų, ypač XX amžiuje vokiškai kalbančių Aristotelio skaitytojų, taip pat ir tų, kuriuos paveikė Ludwigo Wittgensteino *Filosofiniai tyrinėjimai*. Vis dėlto įdomesnė kritika neseniai buvo pateikta iš Alasdairo MacIntyre'o aristotelizmo bei Marxo nesusvetimėjusio darbo ir gamybos perspektyvų (Knight 2007). Išties, Aristotelio panieka *poiēsis*, panieka ne tik gamybiniais menais (kurie reikalauja sunkaus triūso, „pastangų“, užima daug laiko ir dėl to yra neva netinkami džentelmenai, kuris užsiima kontempliacija ir politika „dėl jų pačių“), bet ir toms praktikoms, kurios kuria išorinius objektus kaip savo tikslus, vėlgi remiasi jo menkai pagrįstais aristokratiškais prietaisais. Todėl tie, kurie seka Aristotelio teleologija, neturi jokios įtikinamos priešasties konceptualizuoti *gamybines* praktikas kaip žemesnes už teorinę kontempliaciją.

Būtent šia prasme manoji Aristotelio interpretacija remiasi dviem atskiromis mintimis. Tiesa, kad žmogaus gyvenimas, t. y. prasmingas gyvenimas, reikalauja sugebėjimo naudotis savo protinėmis galiomis gerai, ir kuo daugiau jos naudojamos, tuo geresnį gyvenimą potencialiai galima nugyventi. Tačiau egzistuoja daugybė skirtingų praktikų (o ne tik viena – filoso-

finė kontempliacija), kuriomis užsiimant mūsų intelektualiniai gebėjimai – atmintis, vaizduotė, mąstymas, svarstymas, analizė – gali būti naudojami ir tobulinami. Tai tikrai būdinga tokioms praktikoms kaip architektūra, žemdirbystė, žvejyba, vaizduojamieji menai ir t. t. Antra, vienintelis pateisinamas būdas argumentuoti nors dėl dalinio intelekto srities prioritizavimo, bent jau šio veikalo kontekste, yra akcentuojant prasmingumo sampratą. Heideggeris ir jo pasekėjai (Taylor 1985) yra teisūs teigdami, kad tik žmogiška egzistencija gali būti ir yra problema pati sau, problema reikalaujanti saviinterpretacijos. Užduoti „egzistencinius“ klausimus, tokius kaip „kas man yra gėris?“, „ką reiškia gyventi gerai ar blogai?“, „kokia yra gyvenimo prasmė?“, žmogaus gyvenime yra būtina. Nors kiekvienas šiuos klausimus užduoda sau individualiai, egzistencinio *nerimo* akimirkomis, efektyviausiai jie keliami kūrybinėse filosofijos, literatūros, poezijos, menų, architektūros ir mokslų terpėse. Būtent mėginant kūrybiškai atsakyti į šiuos klausimus įdarbinami mūsų intelektualiniai gebėjimai.

Alasdairas MacIntyre'as neklydo teigdamas, kad „geras gyvenimas žmogui yra gyvenimas, praleistas ieškant gero gyvenimo žmogui“ (MacIntyre 1985: 219). Žmogiškas tobulumas, išties žmogiškos civilizacijos tobulumas, priklauso nuo mūsų sugebėjimo įgyvendinti šį ieškojimą taip, kad *aretė* turinčios veiklos paliktų pėdsakus, paliktų šio ieškojimo artefaktus. Šie artefaktai – statiniai, romanai, operos, filosofiniai ir moksliniai traktatai, kaip ir juos kuriančios veiklos – yra prasmės struktūros. Būdai, kuriais jos tokios yra, ypač moderniajame mene, ir bus toliau aptarinėjami.



## Penktas skyrius

### MENAS KAIP PRASMĖS STRUKTŪRA

---

#### A. Prasmės struktūros

Kokia prasme visgi galima teigti, kad menas (ar bet kokie kiti anksčiau minėti artefaktai) yra prasmės struktūra? Be to, kas norima pasakyti teiginiu, kad prasmė yra daugiau nei semantinis turinys? Iš principo du dalykus. Pirma, kad žmonių kūrybinio darbo artefaktai palieka prasmingumo pėdsakus. Šie pėdsakai yra sukuriami per teleologiškai struktūruotas veiklas. Pavyzdžiui, kad pastatytum namą, reikia turėti brėžinį, architektūrinį planą (arba, kalbant Aristotelio terminais, formą, kuri yra namo formalioji priežastis / *aitia*). Norint jį įgyvendinti, reikia tam tikrų konstravimo ir statybos įgūdžių. Namas visų pirma yra funkcionalus esinys: jis turi mus apsaugoti nuo karščio ir šalčio; jis turi būti pakankamai stiprus, ilgaamžis ir patogus; jame turi būti funkciškai skirtingi kambariai: poilsiui, darbui ir mėgavimuisi laiku su kitais. Kad namas būtų geras, jis taip pat turi būti estetiškai malonus, kad tuos, kas jame gyvena ar juo naudojasi, įkvėptų ir emociškai pakylėtų. Šia prasme geras namas greta savo funkcionalumo privalo turėti ir papildomą estetinę vertę – jis turi būti gražus. Be to, puikūs statiniai, ypač išskirtiniais atvejais, sugeba į mus „prabilti“ perteikdami idėjas, įspūdžius ir mintis, provokuodami refleksijas, šį tą pasakydami apie kūrėją ir apskritai apie mus kaip visuomenę ir kultūrą. Šiais retais architektūrinio tobulumo atvejais statiniai ir, bendriau tariant, miesto erdvių planavimas prisideda prie „mūsų pasaulio“ kūrimo – prasmingo harmoningai suformuotos aplinkos kosmoso – kuris atspindi mūsų mąstyseną, mūsų troškimus, viltis, baimes ir vizijas. Būtent šia prasme tobulos architektūros artefaktai, kaip ir pati architektūros praktika, yra prasmės struktūra. Vadovaujantis Johnu Searle'u, tiek, kiek namo planavimas ir statybos reikalauja kooperacijos, taigi ir komunikacijos, dėl kurios yra perduodamas semantinis turinys, kūryba ir statyba yra ling-

vistiškai medijuotos veiklos. Šio fakto nederėtų nuvertinti: iš tikro tiesa, kad be kalbos jokios veiklos, tokios kaip portretinė tapyba ar namų statyba, nebūtų įmanomos. Bet vėlgi prasmė čia reiškia daugiau nei semantika.

Taigi prasmė, bent jau tiek, kiek ji susijusi su prasmės struktūromis, yra semantinės prasmės *perteklius* ta prasme, kad prasmė sutelkia, ištiesina egzistenciją, suteikia jai kryptį, taip pat skatina subordinuoti egzistenciją tobulumo siekimui. Tad egzistuojantys tobulumo artefaktai – kurie sudaro žmogiškos civilizacijos formą ir turinį – yra tarsi dieviškas veidrodis, kuriame atpažįstame savo tikrąjį žmogiškumą ir dėl to esame skatinami įsipareigoti prasmingoms veikloms, kurios teikia mūsų gyvenimams viziją, sutelktumą ir struktūrą.

Antra, prasmės egzistencinė *Augenblick* – išskirtinis atradimo momentas, aiškumas, vizija ir džiaugsmas – greitai tampa beprasmė, jei, visų pirma, jos neinformuoja etinis diskursas, kuris bent jau iš dalies leidžia mums atskirti *agathon* nuo *kakon*, gerą nuo bjauraus, kilnumą nuo gėdingumo, ir antra, jei ši prasmės atverties akimirka nėra struktūruojama ir medijuojama per nesusvetimėjusį kūrybinį darbą siekiant (bendrojo) gėrio. Būtent dėl to galima sakyti, kad prasmė yra pirmesnė už egzistenciją. *Augenblick* visada žmogų ištinka kaip atsakas į egzistuojančių prasmės horizontų ir gėrio koncepcijų bei įsikūnijimų kontekstą. Kaip jau buvo minėta, egzistencializmas, kaip filosofinis judėjimas, buvo reakcija į dvidešimtojo amžiaus katastrofas ir barbarybės apraiškas – visų pirma fašizmą ir karą kaip jo pasekmę – reakcija į impotenciją ir tradicijų (savi)destrukciją bei jų prasmų negalią susidoroti su socialinės, politinės ir ekonominės modernybės prieštaravimais. Egzistencializmas žlugo, kadangi jis tikrai patvirtino tai, ką jau buvo atvėręs (ekonominės) modernybės kūrybingas naikinimas ir prieštaringumas – absurda. Užtat baisi puikybė yra šauktis ar norėti dabartinės civilizacijos sunaikinimo, net jei jos pagrindinės ekonominės ir politinės struktūros yra korumpuotos ir turėtų būti pakeistos. Štai todėl Alasdairo MacIntyre'o tradicijos samprata čia daryk iškyla savo reikšmingumu: ji leidžia susiremti su ankstesniais mėginimais konceptualizuoti gėrį kritiškai ir rasti prasmę, užuot buvus nekritiškam jų atžvilgiu ir nežvelgiant juose trūkumų arba užuot atmetus juos kaip mirusius nesugebant pripažinti jų indėlio.

„Struktūra“ nurodo į dvejetainę produktyvios veiklos aspektą ir į jos kūrybos objektą kaip dirbinį (žinoma, jei toji veikla sukuria išorinį objektą). Visų pirma, kaip kad statinys yra struktūra (ar turi struktūrą), taip ir meno kūrinys yra struktūra, net jei menų atveju ji nėra taip lengvai apčiuopiama

kaip statinio atveju. Vidinis artefakto intencionalumas ir / ar tikslingumas turi esminius elementus, kurie ir sudaro jo struktūrą. Kalba turi struktūrą (savo gramatiką ir sintaksę), kaip ir eilėraštis, simfonija ar opera, filosofinis traktatas ar romanas. Puiki penkių patiekalų vakarienė taip pat turi struktūrą, bent jau ta prasme, kad vienas patiekalas, pavyzdžiui, *coq au vin*, atnešamas po kito, tarkime, *la salade Lyonnaise*, bet ne atvirkščiai. Mokslinis atradimas taip pat turi struktūrą, kaip ir sodas. Kalbant apie konstitutyvines struktūras kiekvienu iš šių atvejų svarbu yra tai, kad tie, kurie dalyvauja jose, jų laikiška egzistencija, bent jau kol jie jomis užsiima, yra šių struktūrų formuojama arba veikiamą. Nors tai ir nėra geriausias pavyzdys, vis dėlto namas ir jo struktūrinė forma „struktūruoja“ mūsų judėjimą ir dėl to formuoja mūsų laikinę egzistenciją. Šis antrasis aspektas – prasingų veiklų ir jų artefaktų sugebėjimas struktūruoti mūsų egzistencija – šioje knygoje yra svarbus dėl savo etinės ir egzistencinės reikšmės. Kitaip tariant, prasmės struktūros turi galią formuoti, veikti ir dėl to habitualizuoti mūsų gyvenimus. Šiuo atžvilgiu galima teigti, kad (prasingas) žmogiškas gyvenimas yra teleologinių veiklų ir dabarties civilizacinių artefaktų formuojamas bei struktūruojamas laikinumas.

Teigti, kad menas yra prasmės struktūra, reiškia tvirtinti, kad menas turi savo vidinį tikslingumą, savo tobulumo standartus ir kad tie, kas dalyvauja kuriant meną, paklūsta šiems standartams. Menas reflektuoja ir kelia, kartais eksplicitiškai (kaip kad poezijos ir kitokio kūrybinio rašymo atveju), bet dažniausiai implicitiškai (tapyba, performatyvieji menai, muzika), žmogaus egzistencijos prasmės klausimą. Jis taip pat formuoja ir struktūruoja mūsų egzistenciją, ypač tų, kurie yra giliai įsitraukę į jo kūrimą, bet sykiu ir tų, kurie juo žavisi. Žinoma, teiginį, kad menas kelia *Seinsfrage*, privalu patikslinti, nes, griežtai tariant, tik tie meno žanrai, kurie naudoja kalbą kaip savo raiškos priemonę, gali tai padaryti. Tačiau netgi abstrakčioji tapyba ar muzika gali būti interpretuojamos kaip skirtingi žmogaus gyvenimo, mūsų proto nuostatų (vilčių, baimių, pasišlykštėjimo, troškimų ir t. t.) ir mūsų ryšio su pasauliu atspindžiai. Per tai menas taip pat praplečia mūsų pasaulį, suteikia jam gelmės ir prisideda prie žmogiškosios civilizacijos plėtros. Menas kaip prasmės struktūra taip pat reiškia, kad jis suteikia žmogaus gyvenimui prasmę arba yra vienas iš jo prasingumo šaltinių.

Nepaisant rizikos perdėm viską sutrumpinti ir supaprastinti, galima teigti, kad Europos menas ėjo nuo reprezentacijos link ekspresijos ir nuo ekspresijos link abstrakcijos idėjų. Šią seką galima būtų iliustruoti nuoroda

į perėjimą nuo Giotto link Sandro Botticellio, nuo Leonardo da Vincio link Vincento van Gogho ir nuo Otto Dixo ir Pablo Picasso link Kazimiro Malevichiaus. Šis perėjimas taip pat pasižymėjo laipsniška meno emancipacija jam virstant autonomiška estetinė sfera. Be to, ji užgimė menui mėginant išsilaisvinti nuo religinio meno, jo ekonominiam egzistencijos būdai virstant viešomis parodomis nepriklausomose (ar, išskirtiniais atvejais – kaip kad *Salon de Paris* – valstybės remiamose) meno galerijose, kurios tapo instituciniu pagrindu meno rinkai atsirasti. Tokiu tapusį meną nuo pat XVIII amžiaus pabaigos daugiausia kūrė, vartojo ir pirko *bourgeoisie*. Modernizmas XIX amžiaus pabaigoje ir XX amžiaus pradžioje iškilo kaip kūrybinis maištas prieš biurgerišką gyvenimo būdą, menkų „žmogiškų, pernelyg žmogiškų“ troškimų ir svajų kupiną gyvenimą. Jis taip pat buvo atsakas į pramoninį kapitalizmą ir miestietišką modernybę tiek kritiniu, tiek ir jį teigiančiu pavidalu. Visgi modernistinis menas, bent jau savo labiausiai revoliucinėmis avangardinėmis formomis – dadaizmu ir siurrealizmu – per jų revoliucinę estetiką, antimeną, psichodeliką, anarchistines tendencijas ir jų mėginimą įveikti vaizduotės ir tikrovės, ir, galiausiai, meno kūrėjo ir jo žiūrovo skirtis, logiškai užbaigė didįjį moderniojo meno naratyvą, genijaus ir jo(s) autorystės naratyvą. Pasibaigęs modernizmas užleido vietą postmoderniam teoretizavimui apie meną, esminiu konstitutyviniu šiuolaikinio meno aspektu tapus, kaip teigė Arthuras Danto (2005: 111), savęs ieškančiam teoriniam diskursui apie meno tapatybę ir prasmę.<sup>1</sup>

Šioje vietoje vis dėlto privalu grįžti prie mano pernelyg trumpo ir schematiško modernybės ir jos estetinės vaizduotės įvertinimo, aptarto šios knygos pradžioje. Manoji modernybės kaip savideterminacijos, humanizmo ir dominavimo interpretacija galėjo būti *klaidingai* suprasta ne tik kaip mūsų vėlyvosios modernybės keblumų apraudojimas, bet ir modernybės atmetimas. Viena iš to priežasčių gali būti klaidingas mano pateiktos Alasdairo MacIntyre'o veikalų interpretacijos perskaitymas, darbų, kurie taip pat buvo neteisingai kaltinami nostalgija ikimoderniai praeičiai, tuo, ką jis pats atmeta<sup>2</sup>. Kaip tik dėl to būtina aptarti paradigmiskai modernią meno

1 Apie tai plačiau žr. Bielskis 2015, ypač septintą skyrių.

2 Trečiojo *Po dorybės* leidimo įžangoje MacIntyre'as (2007: xi) teigia: „kadangi aš suprantu dorybių tradiciją kaip iškilusią ir pirmą kartą adekvačiai artikuliuotą graikų *poliuose*, ypač Atėnuose, ir todėl, kad aš pabrėžčiau būdus, kuriais toji tradicija klestėjo viduramžių Europoje, buvau kaltinamas nostalgija ir praeities idealizavimu. Bet šiame tekste, manyčiau, net menkiausio jų pėdsako nėra.“

koncepciją ir jos kritiką taip atskleidžiant dar vieną modernybės aspektą, vis dar tebeformuojantį dabartį.

## B. Menas, genialumas ir tragedija: Nietzsche prieš Kantą

Plačiai žinomas faktas, kad Clementas Greenbergas pavadino Immanuelį Kantą pirmuoju modernistu. Jis modernizmą sutapatino „su šios savikritiškos tendencijos intensyvėjimu, ko ne paūmėjimu, kuris prasidėjo nuo filosofo Kanto. Kadangi jis buvo pirmasis sukritikavęs pačias kritikos priemones, aš laikau Kantą pirmuoju tikru modernistu“ (1993: 85). Nors jo tezė apskritai yra teisinga, mano paties interpretacija remiasi ne tiek Kanto kritikos samprata, sykiu ir save tiriančia meno kritika, nesvarbu, kokia ji būtų svarbi, bet Kanto teiginiu, jog skonio sprendiniai ir menas sudaro atskirą žmogaus gyvenimo sferą. Be to, gerokai svarbiau tai, kad sutelksiu dėmesį į jo gana kontroversišką tezę, kad menas radikaliai skiriasi nuo gamybinių amatų bei mokslų ir todėl jį gali kurti tik genijus, kažkas, kas toks yra dėl talento, kurį jam ar jai davė „gamta“. Tai yra iš tiesų keistai moderni idėja – įsitikinimas, kurį vėliau priėmė romantizmas – idėja, kurią, kaip bus matyti, aštriai kritikavo Friedrichas Nietzsche. Taigi šis paradigmiskai modernus ginčas – ginčas dėl meno prigimties tarp Kanto ir Nietzsche’o – bus esminis manajai Wolfgango Amadeuso Mozarto gyvenimo ir kūrybos interpretacijai.

### B1. Kantas apie estetinį sprendinį ir meną

Pirmuosiuose *Sprendimo galios kritikos puslapiuose* Kantas (1991) teigia, kad skonio sprendinys (*Urteilskraft*) nėra loginis ar kognityvinis sprendinys (kitaip tariant, tai nėra mokslinis ar filosofinis sprendinys), bet veikiau estetinis sprendinys. Estetinio sprendinio pagrindas glūdi mūsų – *subjekto* – gebėjime pateikti objektą dėl mūsų regos, klausos ir vaizduotės galių. Anot Kanto, objekto prezentacija lydi malonumo arba nemalonumo jausmas. Tad skonio sprendinys, tiek, kiek jis sukuria patikimo jausmą, kuris yra konstitutyvus estetinio sprendinio elementas, „*negali būti kitoks, tik subjektvyvus*“ (Kant 1991: §1, 55). Tolesnis jo argumentacijos žingsnis yra teigimas, kad mėgti objektą, ar tai būtų dailiojo meno artefaktas, ar gamtinis

objektas, reiškia žavėtis jo grožiu nebūnant suinteresuotu ir nesirūpintnat, ar objektas egzistuoja, ar ne. Taip teigdamas Kantas nori supriešinti skonio sprendinius su propoziciniais mokslų teiginiais, kuriais siekiama aprašyti tikrovės faktus. Visgi svarbiau yra pats sprendimas – objekto kontempliacija – ir kas atsitinka mums tos kontempliacijos metu, nesvarbu, ar objekto pristatymą lydi patikimas, ar nepatikimas.

Kantas toliau teigia, kad estetiškas patikimas neturi nieko bendro su interesu, laikydamas, kad sprendinys negali būti grynas skonio sprendinys, jei jis sumišęs su pastaruoju. Jis įveda skirtį tarp estetinio „gryn[o]o“, nesuinteresuot[o] patikim[o]“ ir „patikim[o], susijus[io] su interesu“ (ibid: §2, 57). Esama skirtumo tarp malonumo akiai kaip *subjektyvaus* pojūčio ir objekto *objektyvaus* juslinio suvokimo. Štai kodėl malonumas akiai yra kitoks nei objektyvi pojūčio prezentacija: pojūčiai, kurie mums leidžia ką nors suvokti kaip žalią, yra objektyvūs, o to kažko malonumas akiai yra subjektyvus. Objekto malonumas akiai yra jo poveikis subjektui tiek, kiek subjektas turi polinkį ar potraukį į šį objektą. Tačiau polinkis ir potraukis į objektą nereikalauja jokio sprendimo: jis mums tiesiog patinka. Vadinasi, paprastas objekto mėgimas esant polinkiu į jį neturi jokios estetiškos reikšmės.

Būtent šia prasme reiktų suprasti Kanto tezę, kad skonis remiasi nesuinteresuotumu ir subjektyviu universalumu. Skonio sprendiniai neturi jokio intereso objektui. Jei skonio sprendinys, kad tam tikras objektas yra gražus, yra paveiktas intereso, pavyzdžiui, troškimo įgyti šį objektą, toks sprendinys nėra grynas ir todėl nėra grynas estetiškas. Taigi Kantas teigia, kad mums patinka grožis ne todėl, kad esame specifiskai juo suinteresuoti, bet vien tik dėl to, kad jį kontempliuojame. Norėdamas paaiškinti šį teiginį jis išskiria du atvejus, kada interesas yra svarbiausias. Visų pirma, kaip jau buvo minėta, tai yra (staigus) konkretaus objekto patikimo jausmas (pavyzdžiui, pinto šalto alaus karštą vasaros dieną). Kita vertus, yra ir objekto siekimas, atsirandantis tarpininkaujant jo koncepcijai. Pirmuoju atveju užplūsta žaibiškas malonumo jausmas geriant alų. Antruoju atveju suinteresuotumas yra gėrio kaip objektyviai nustatyto tikslo siekimas. Pastarasis atvejis priklauso etikos sričiai, kurios pagrindinis rūpestis yra ne tik naudingi dalykai (dalykai, kurie mums patinka ir kuriais domimės kaip priemonėmis siekiant kažko kito), bet gėris pats savaime (galutinis tikslas kaip aukščiausias moralinis gėris). Kitaip tariant, etinis diskursas yra informuotas tikslo koncepcijos, suformuluotos proto idant paveiktų ir lemtų mūsų valią. Taigi,

vadovaudamasis savo *Antrąja kritika*, Kantas atskiria malonumą kaip polinkį nuo moralinio gėrio, kurį informuoja kategorinis protas.

Visgi mėgavimasis grožiu skiriasi nuo jų abiejų. Mes nusprendžiame, kad objektas yra gražus nei dėl to, kad turime polinkį mėgautis malonumais jį vartodami, nei dėl jo kategorinio gerumo kaip etinio mūsų valios tikslo, bet dėl objekto formos. Teiginys, kad skonio sprendinio prigimtis yra nesuinteresuotumas, pateisina jo argumentą, kad grožio mėgimas ir jo vertinimas yra subjektyviai universalūs. Kitaip tariant, jei man patinka konkretus objektas nei dėl to, kad jis man žaibiškai sukelia malonumą, nei dėl to, kad jis objektyviai padeda siekti konkretaus tikslo, tada man pakanka prižasčių manyti, kad ne tik man patinka šis objektas, bet kad jis taip pat galėtų patikti bet kam kitam. Taigi grožėjimasis estetiniu objektu, t. y. grožio pomėgis, suponuoja bendrą jausmą arba subjektyvų žmonijos universalumą. Šiuo atžvilgiu bendras jausmas yra pagrindas visų pritarimui tam skonio sprendiniui. Bet vėlgi, subjektyvusis universalumas nėra objektyviai determinuotas ar duotas, o veikiau jis atveria galimybę estetiniam sprendimui. 22-ajame veikalo paragrafe yra garsusis Kanto teiginys, kad bendras jausmas – universalusis grožio pamėgimo komunikabilumas – tėra idėja, idealus standartas:

Visuose sprendiniuose, kuriais ką nors pripažįstame esant gražų, mes niekam neleidžiame būti kitos nuomonės, nors savo sprendinį grindžiame ne sąvokomis, o tik savo jausmu, kurį, vadinasi, imame pagrindu ne kaip asmeninį, bet kaip visiems bendrą jausmą. Tokiu atveju šis bendrasis jausmas negali būti grindžiamas patyrimu, nes jis ketina suteikti teisę į sprendinius, kurie apima privalėjimą: jis nesako, kad kiekvienas *sutiks* su mūsų sprendiniu, o sako, kad *privalo* sutikti. Vadinasi, bendrasis jausmas – kaip jo sprendinio pavyzdį aš čia pateikiu savo skonio sprendinį ir dėl to priskiriu jam *pavyzdžio* reikšmę – yra grynai ideali norma; ją numačius, sprendinį, kuris su ja sutartų, bei jo išsakytą objekto patikimą teisėtai būtų galima padaryti taisykle kiekvienam žmogui, nes, nors principas tik subjektyvus, jis vis dėlto yra priimamas kaip subjektyviai visuotinis (...), ir, panašiai kaip objektyvus principas, galėtų reikalauti visuotinio pritarimo (ibid: §22, 91–92).

Apie Kanto skonio sprendinio sampratą galima pasakyti ir daugiau, bet užteks apsiriboti tuo, kas mums čia yra svarbiau: meno koncepcija. Kanto meno aptarimo įdomybė ta, kad jis sąmoningai lygina jį su gamta. Taigi,

pavyzdžiui, jis teigia, kad „menas skiriasi nuo gamtos taip, kaip koks nors darymas skiriasi nuo veiklos“ ir kaip (meno) kūrinys (Kantas vartoja žodį *opus*) nuo padarinio (gamtos) (ibid: §43, 158). Paralelė tarp gamtos ir dailiojo meno yra esminė, nes ji leidžia jam atrasti konceptualinį panašumą tarp gamtos grožio ir meno grožio. Šiam panašumui leidžia egzistuoti jo formos kontempliacijos pabrėžtis. Kitaip tariant, mes žavimės objektu, ar tai būtų meno objektas, ar gamtos objektas, dėl jo formos: mums patinka, kaip Kantas sako, jo vidinis formalus tikslingumas. Abiem atvejais formalus estetinio gėrėjimosi gamta ir ypač menu tikslingumas atrodo „toks laisvas nuo visokios pasirenkamų taisyklių prievartos, tarytum tai būtų vien tik gamtos kūrinys“ (ibid: §45, 161). Būtent šia prasme jis gali tvirtinti, kad menas, būdamas toks natūralus ir betarpiškas, atrodo kaip gamta, nors mes ir žinome, kad tai menas.

Vis dėlto meno kūrinys, skirtingai nei gamta, yra artefaktas (*opus*), jį sukūrė menininkas. Tačiau dailiojo meno kūryba yra „laisve grindžiam[as] kūrim[as]“, „laisvu pasirinkimu, kurį protas padaro savo veiklos pagrindu“ (ibid: §43, 158). Bet kadangi dailusis menas neturi jokio aiškaus tikslo, išskyrus savo formos tikslingumą, nesama objektyvios koncepcijos ar taisyklės, kuri iš anksto determinuotų meno kūrimą. Taigi, dailiojo meno kūryba negali būti racionaliai determinuota bei, kalbant griežčiau ir kontroversiškiau, suplanuota. Vadinasi, dailųjį meną kurti gali tik tas, kas turi gamtos dovaną suteikti menui taisyklę. Kanto išvada, jog tai gali būti tik genijus:

*Genialumas* yra talentas (gamtos dovana), menui nustatantis taisyklę. Kadangi talentas, kaip įgimtas kūrybinis menininko sugebėjimas, pats priklauso gamtai, tai būtų galima ir taip pasakyti: *genialumas* – įgimtas sielos gabumas (*ingenium*), *kuriuo* gamta nustato meno taisyklę (ibid: §46, 162, kursyvas originalo).

Apie šį apibrėžimą buvo daug kalbėta ir galima pasakyti dar daugiau. Neabejotina, kad jis stipriai paveikė Friedrichą Shillerį, Arthurą Schopenhauerį ar Johanną Gottfriedą Herderį. Jis taip pat paveikė bei informavo romantizmą ir meninio kūrybingumo bei autentiškumo sampratas. Nors prie jo dar bus sugrįžta perėjus prie Nietzsche's (ir prie kūrybinio Mozarto genialumo), dabar galima padaryti preliminarias išvadas apie tai, ką čia kalba Kantas. Tad jei genialumas yra talentas, kurį suteikia tik gamta, vadi-



nasi, jis niekaip nėra susijęs su valia: savo gryniausią formą genijaus talentas pranoksta žmogišką valią. Šia prasme jį galima palyginti su protestantiška, netgi kalvinistine malonės kaip Dievo dovanos idėja, kuri taip pat neturi nieko bendro su žmonėmis ir negali būti paveikta žmonių valios. Tik gamta (ar, galbūt, Dievas) yra atsakingas už genijų radimąsi.

Tai užtvirtinęs Kantas išvardija esmines dailiojo meno charakteristikas. Pirma, menas yra *originalus* (jo artefaktai turėtų būti kokybiškai nauji savo stiliumi ir forma), antra, nesąmonė taip pat gali būti originali, taigi, kad menas skirtųsi nuo nesąmonės, jis taip pat turi būti *pavyzdinis* (jo poveikis yra žavėjimasis ir jis nustato estetinį standartą, kas yra menas, o kas – nėra), trečia, genijus negali moksliskai ar racionaliai paaiškinti ir apibūdinti, kaip jis(-i) sukūrė dailių meną, nes neva gamta suteikia menui taisykles, ir ketvirta, įgimtas genijaus talentas būtinas tik dailiojo meno kūrybai, bet ne mokslui ar amatui (ibid: §46, 163). Tad vėlgi Kantas pakartotinai tvirtina esant skirtumą tarp, viena vertus, dailiojo meno ir, kita vertus, mokslo ir amato. Skirtumo esmė glūdi mokymesi. Kantui pedagogikos ir mokymosi esmė yra *imitacija*. Tai pasakytina tiek apie mokslus, tiek ir apie amatus. Mes mokomės mokslų ir amatų imituodami kitus ir, galiausiai, sekdami nurodytomis taisyklėmis, kurios apibrėžia mokslus ir amatus. Taigi Kanto argumentas, bent jau implicitiškai, yra tai, kad mokslas, nuo pačių paprasčiausių iki sudėtingiausių teorijų, gali būti paaiškintas ir dėl to jo gali būti mokoma. Niutoniškoji fizika, tiek, kiek ji yra gamtos objektų judėjimo principų objektyvus aiškinimas, gali būti paaiškinta ir išdėstyta kiekvienam vidutinio intelekto žmogui, tad ir paties Niutono ji turėjo būti sukurta tik ilgo *mokymosi* proceso metu. Vis dėlto niekas, netgi pats genialiausias poetas niekad negalėtų paaiškinti, kaip rašyti įkvėpiančią poeziją. Pati dailiojo meno prigimtis dėl to panaikina galimybę mokyti dailiojo meno kūrimo. Štai kodėl skirtumas tarp mėgėjo ir talentingiausio mokslininko (tokio kaip Albertas Einšteinas) yra tik laipsnio skirtumas, o skirtumas tarp genijaus ir ne-genijaus yra, sekant šį samprotavimą iki jo logiškos išvados, ontologinis, nes niekas kitas, o tik genijus gali kurti dailių meną.

## B2. Nietzsche's atsakas Kantui: menas ir tragedija

Kadangi Nietzsche's meno ir meninio kūrybingumo supratimas yra aki-vaizdžiai antikantiškas, jis pasitarnaus ir kaip priemonė kelti kritinius klau-

simus Kantui, ir, dar svarbiau, kaip priemonė filosofinei įtampai sukurti, kad būtų galima geriau suprasti tiek modernųjį meną (įskaitant Mozarto gyvenimą ir kūrybą), tiek ir modernybę. Kadangi mano pirminis tikslas yra suprasti meną kaip prasmės struktūrą ir ar jis gali turėti savo vidinius tobulumo standartus, manasis Nietzsche's atsako Kantui įvertinimas gali būti tik labai trumpas.

Nietzsche's mintyje yra bent trys aspektai, kurie radikaliai skiriasi nuo Kanto estetikos. Pirmasis yra ryšys tarp mokslo ir meno, antrasis yra valios ir nesuinteresuotumo klausimas, o trečiasis yra santykis tarp genialumo ir gamtos. Pirma, Nietzsche savo kūryboje, priešingai nei Kantas, nepateikia griežtos skirties tarp meno ir mokslo. Tai nereiškia, kad Nietzsche nepripažįsta jokių meno ir mokslo skirtumų, bet kad jis tyčia nori sulieti juos skiriančią liniją. Tokia, mano galva, ir yra jo *linksmojo mokslo* bei *genealogijos* projektų esmė. Genealogija, nesvarbu, pritariama jai ar ne, siekia dekonstruoti tradicinės moralės nihilizmą ir jos vertybes tam, kad laisvoji meninė valia ir jos kūrybinės galios būtų išlaisvintos.<sup>3</sup> Taigi Nietzsche's genealogija nėra įprastas akademinis tyrimo projektas, nutaikytas į objektyvias moralės ištakų paieškas ir jos poveikius kultūrai. Tai veikiau yra ironiškas ir žaismingas sumanymas, sutelktas į tai, ką jis vadina *gero skonio* samprata. Taigi genealogija taip pat yra tiek pat estetinis sumanymas, kiek ir „mokslinis“.

Antra, Nietzsche's valios ir nesuinteresuotumo mene paaiškinimai taip pat ne vienu atžvilgiu skiriasi nuo Kanto. Kanto aiškinimas šiuo klausimu yra gana paprastas. Skonio sprendinys nėra grynas, jei jis sumišęs su interesu. Taigi grožio pamėgimas ir žavėjimasis juo neturi nieko bendro nei su interesu, nei su polinkiu. Tai labai svarbu Kantui, nes, kaip minėta, tik nesuinteresuotumas leidžia jam pasisakyti už estetinio sprendinio subjektyvų universalumą. O štai ką į tai atsako Nietzsche. Trečiojoje *Apie moralės genealogiją* esė Nietzsche apkaltina Kantą laikymusi įsikibus savo pozicijos, nes jis apie meną visada sprendžia kaip stebėtojas ir niekada – kaip menininkas. Norėdamas tai iliustruoti Nietzsche pajuokauja. Manydamas, kad grožio pomėgis niekaip nesusijęs su interesu, Kantas elgiasi lyg senas pastorius, kuris, žiūrėdamas į dailią nuogos moters skulptūrą, nejaučia susidomėjimo. Kaip priešpriešą Nietzsche pasitelkia prancūzų rašytojo Stendhalio ir jo teiginio, kad grožis žada laimę, pavyzdį. Tad tokiam menininkui

3 Apie Nietzsche's genealogiją kaip „linksmaį mokslą“ žr. Bielskis 2005: 30–42 ir 65–84.

kaip Stendhalis, pasak Nietzsche's, valios ir intereso sužadindimas, įkvėptas grožio artumo, yra būtinas meniniam kūrybingumui. Kadangi Nietzsche's proza šiuo atveju yra pavyzdinė (kaip pavyzdinis yra ir Alfonso Tekoriaus vertimas), verta pateikti kiek ilgesnę jos ištrauką:

Kantas, kaip ir visi filosofai, užuot žvelgęs į estetikos problemą iš menininko (kūrėjo) patirties pozicijų, apie meną ir grožį mąstė vien „žiūrovo“ kategorijomis ir dėl to į sąvoką „gražu“ netyčia įtraukė patį „žiūrovą“. Kad bent šitą „žiūrovą“ grožio filosofai būtų kaip reikiant pažinoję! – kaip didžiulį *asmenišką* faktą ir patirtį, kaip stipriausių ir nepakartojamų išgyvenimų, troškimų, netikėtų, susižavėjimų grožio sritimi gausybę! Bet, iš tikrųjų bijau, visados būdavo priešingai: mes jau iš pat pradžių gaudavome iš jų apibrėžimus, kuriuose, kaip aname garsiaame Kanto suformuluotame grožio apibrėžime, tūno subtilesnės asmeninės patirties trūkumas riebaus pagrindinės klaidos kirmino pavidalu. „Gražu tai, – sakė Kantas, – kas patinka *be suinteresuotumo*“. Be suinteresuotumo! Su šiuo apibrėžimu palyginkime kitą, kurį pateikė tikras „žiūrovas“ ir artistas – Stendhalis, grožį kitados pavadinęs *une promesse de bonheur*. Čia bent jau atmesta ir išbraukta būtent tai, ką Kantas iškelia kaip vienintelį estetinės būsenos dalyką – *le désintéressement*. Kas teisus – Kantas ar Stendhalis? Jei mūsų estetams, žinoma, neatšibos ant svarstyklių lėkštės dėlioti Kanto naudai samprotavimų, jog grožio pakerėti galime *net* ir nuogų moterų statulas spoksoti „be suinteresuotumo“, tai iš jų švaistymosi leistina šiek tiek pasišaipyti – menininko patirtis šiuo delikačiu klausimu rodo „didesnį interesą“, o Pigmalijonas šiaip jau *nebūtinai* buvo „neestetiškas žmogus“. Tad juo labiau būkime geresnės nuomonės apie mūsų estetų nekaltybę, atsispindinčią tokiuose argumentuose; pripažinkime, pavyzdžiui, kad Kantui daro garbę tai, jog jis sugeba su kaimo kunigui būdingu naivumu aiškinti lytėjimo julsės ypatumus! (...) Stendhalis, būdamas, kaip sakėme, ne mažiau jautrios, tik labiau vykusios prigimties (...) iškelia kitą grožio efektą – „grožis *siūlo* laimę“; jam esmingas atrodo *valios* („intereso“) *sužadindimas* grožiu (Nietzsche 1996: III, 6, 117–119).

Be abejo, valios ir laimės klausimas Kanto filosofijoje yra gana sudėtingas bent jau dėl vienos svarbios priežasties. Vargu ar Kantas nesutiktų su Stendhaliumi ir Nietzsche, kad grožis žada laimę. Argi jo *Sprendimo galios kritikos* projektas, bent jau antroji jo dalis apie teleologinį sprendinį, nebuvo nukreiptas būtent į šios problemos sprendimą? Argi Kantas nesiekia parodyti, kad mėgavimasis grožiu *ir* menu yra būtinas, nes jis sukuria jungtį tarp *gamtos* ir *moralės*, o iš jo *Praktinio proto kritikos* žinome, kad tiltas

tarp jųdviejų yra būtent laimė? Laimėi, mano užduotis čia nėra atsakyti į šiuos sudėtingus klausimus. Vietoj to aš norėčiau apsisėti ties vienu šios gana plačios filosofinės problemos aspektu ir apriboti ją trečiuoju skirtumu tarp Kanto ir Nietzsche's lyginant ryšį tarp gamtos ir genialumo. Čia svarbiausias klausimas, ar genijaus talentą menininkui(-ei) suteikia *tik* gamta. Nietzsche's išvalga čia, ypač Wolfgango Amadeuso Mozarto gyvenimo ir genialumo fone, daug labiau primena tiesą nei Kanto.

Nietzsche beveik neabejotinai nesutiktų su Kanto teiginiu, kad menininkas yra genijus, kuriam talentą suteikė tik gamta. Niekas negalėtų paneigti, kad išskirtiniai menininkai yra neįtikėtinai gabūs ir kad talentais juos dosniai apdovanojo brutali gamtos jėga. Negalėtų net ir Nietzsche. Išties, Nietzsche dažnai kalbėjo apie genialumą ir plačiai vartojo šį terminą savo kūryboje; dar daugiau, jis vartojo jį XIX amžiaus būdinga konotacija ir jo kultūriniame kontekste, kuriame lotyniškas *ingenium*, kaip kažkas įgimto, terminas, kurį taip pat vartojo Kantas, buvo plačiai paplitęs ir informavo Nietzsche's „genialumo“ vartoseną. Visgi tai, kad Nietzsche pabrėžė charakterio stilizaciją, jautrumą, tragiškumą ir gyvenimo jėgas, prieš kurias reikia atsilaikyti, leido jam teigti, kad būtent *kultūra*, o ne *gamta* turėtų būti atsakinga už genijų ir jų stulbinančių meno kūrinių kūrimą. Jo dažnas tvirtinimas, kad jautrumas, emocinis intensyvumas ir mūsų sugebėjimas pakelti kančią ir teigti gyvenimą, nesvarbu, ką jis mums atsiunčia, yra esminiai autentiškam meniniam kūrybingumui. Taigi Nietzsche's kaip politinio mąstytojo projektas, kaip kad buvo teigiama (Ansell-Pearson 1994), iš dalies susijęs su tuo, kaip iš gamtos rankų perimti meno genijų tvėrimą ir atiduoti jį į kultūros rankas. Nors tai sudėtingas ir problematiškas klausimas, trumpas ir gana tiesus atsakymas būtų tas, kad Nietzsche'i kūrybinio genialumo šaltinis glūdi sugebėjime ir stiprybėje teigti gyvenimą su visu jo džiaugsmu ir kančiomis ir, galų gale, jei prireiktų, tragiškumu.

Tragiškumo koncepcija čia nereiškia to, ką Nietzsche ir jo interpretotojai norėjo ja perteikti. Visai nebūtina priimti Nietzsche's tragedijos sampratos „kaip dviejų tarpusavyje susipynusių meninės kūrybos paskatų – *apoloniškumo* ir *dionisiškumo* išraiškos“ (Nietzsche 1996: §12, 59) ar jos filosofinės interpretacijos pagal Deleuze'ą (1983: 17) kaip kauliuką metančio „daugialypiškumo ir pliuralizmo teigimo“, kad galima būtų įžvelgti jos svarbą meniniam kūrybingumui. Tragiškumą aš visų pirma suprantu kaip menininko stiprybę ir drąsą priimti išmėginimus ir nusivylimus tuo pat

metu sugebant juos paversti savo paties(-čios) menine kūryba. Vadinasi, tragiškumas yra radikalus atvirumas ir jautrumas gyvenimo netobulumui ir kančiai be (ideologinio) mėginimo juos sumažinti ar ištirpdyti gatavai paruoštuose teoriniuose ar pseudoteoriniuose (pvz., religiniuose) paaiškinimuose. Tragiškumas reikalauja priimti gyvenimo prieštaravimus ir kančias taip, kad jie taptų estetiškai formalizuotu meno turiniu. Tai yra neįmanoma be stiprybės: stiprybės priimti skausmingą tikrovę ir, dar svarbiau, naudotis ja ir formuoti iš jos stilizuotą estetinę visumą.

Būtent šia prasme reiktų suprasti Nietzsche's teiginį, kad menininkais gali būti tik stiprieji. Todėl jam esminis skirtumas yra ne tarp genialųjų ir negenialųjų, bet tarp stipriųjų ir silpnųjų. Žinoma, ši skirtis abejotina bent jau kalbant apie jos moralines ir ypač politines implikacijas, bet ši išvalga yra teisinga ir svarbi manojų meno aptarimo atveju. Stiprieji prieš silpnuosius yra *estetinė* skirtis. Taigi stiprieji nėra tie, kurie pirmąją instituciniuose *Real Politik* galios žaidimuose, nesvarbu, ar tai būtų institucinė XVIII amžiaus Vienos muzikinio pasaulio, ar tarpukario Vokietijos akademinė aplinka. Stipriuosius veikia reiktų suprasti, be kita ko, per kūrybingumą, intelektualinį nuoširdumą ir drąsą sekti savo *ingenium*, nesvarbu, kokios būtų to institucinės pasekmės. Tačiau menininkai nebūtinai yra tik tie, kurie kuria dailių meną, bet ir tie, kurie gali laisvai save formuoti kaip menininkus. Kaip Nietzsche (1995: §290, 198–199) teigia *Linksmajame moksle*, yra būtina savo charakteriui suteikti stilių, suformuoti save taip, kad netgi silpnybės džiugintų akį. Bet kad charakteris šitaip įgytų stilių, reikia *sunkaus darbo* ir todėl stiprybės, o ne „prigimtinio“ genialumo.<sup>4</sup>

Būtent čia galima pateikti preliminaras išvadas. Įtampa tarp Kanto ir Nietzsche's yra reikšminga dėl dviejų priežasčių. Pirma, Nietzsche's išvalga, kad meną kuria *kultūra*, o ne *gamta* – t. y. *kultyvuotas* sugebėjimas praktiškai paversti estetinę įkvėpimą meno kūriniumi pasitelkiant intelektualinį atvirumą ir jautrumą gyvenimo jėgoms ir prieštaravimams – leidžia mums kelti, bent jau iš principo, klausimą apie vidinius meno tobulumo standartus. Menas yra estetiškai medijuota (kitaip tariant, estetiškai stilizuota) gyvenimo refleksija. Pats gyvenimas vaidina esminį vaidmenį meninėje kūryboje ir todėl Kanto griežta skirtis tarp meno ir gyvenimo yra nerealistiška.

4 Vėlgi, kadangi ši mintis – stiliaus charakteriui suteikimo svarba Nietzsche's meno supratimui – jau buvo aptarta (Bielskis 2005: 65), ji čia nebus kartojama.

Gyvenimas (ir dėl to kultūra, nes mūsų gyvenimai visada yra kultūriškai įkūnyti) informuoja meno kūrybą ir suteikia menui turinį, tad lavinimas ir valios stiprumas, menininko(-ės) valia ir pastangos suteikti stilistinę taisyklę savo patirčiai menui yra esminės. Mozartas buvo genijus ne dėl gamtos jam suteikto talento, tarsi nuo pat gimimo buvo savaime aišku, kad jis bus genijus. Veikiau jo stiprybė ir gyvenimas su visais prieštaravimais, konfliktais, nusivylimais ir nuotykiams pavertė jį tuo, kuo jis tapo ir buvo. Jei Kantas būtų teisus dėl to, kad meną kuria tik genijus, kuris(-i) gavo savo talentą iš „gamtos“, griežtai tariant, bet koks apeliavimas į vidinius meno tobulumo standartus, jeigu norima jais vadovautis ir tapti menininkais, būtų neįmanomas. Menas yra amatas ar, dar geriau, praktika, tai yra prasmės struktūra, kuri reikalauja iš tų, kurie siekia jos tikslų, sugebėti suprasti ir konceptualizuoti juos kitiems. Antra, visgi Kanto meno koncepcija yra reikšminga, nes ja apčiuopiamas svarbus meno aspektas, ypač moderniojo meno aspektas: visada egzistuoja meninio kūrybiningumo estetinis perviršis, kurio negalima redukuoti į racionalų mėginimą apibrėžti, kas sudaro meną, o kas – ne. Egzistuoja begalė galimybių kurti meną suteikiant estetinę formą beveik bet kokiai medžiagai, su kuria žmonės susiduria gyvenime. Taigi apibrėžti ir susitarti dėl vidinių tobulumo standartų galima tik iš dalies. Be to, šiuos tobulumo standartus lengviau suprasti retrospektyviai, tai yra žvelgiant į meno raidą istoriškai.

### C. Kūrybinis Mozarto genijus: modernybės įsikūnijimas

Jei egzistuoja menininkas, kuris galėtų bešalygiškai būti laikomas kantiškuoju genijumi, tai Wolfgangas Amadeus Mozartas. Legenda apie Mozartą kaip *vunderkindą* išties yra teisinga: jis buvo nepaprastų gabumų vaikas, kurio įgimtą talentą greitai pastebėjo jo tėvas. Dėl Leopoldo entuziazmo, skatinimo, jo nuolatinio apeliavimo į sūnaus genialumą, mokymo ir vadovavimo, milžiniškos rizikos ir turų po visa Europa, Mozartas būdamas dvylikos sugebėjo kurti itin sudėtingą muziką – tiek dramine, tiek ir liturgine – taip demonstruodamas beveik visišką mimezės ir kompozicinių įgūdžių įvaldymą. Kaip rašo Julianas Rushtonas (2006: 25), „iš šio laikotarpio partitūrų matyti, kaip silpniau Leopoldas jautė poreikį įsikišti; kad kažkas kitas patikrintų muzikos darną, pvz., frazuotę ir dinamiką, yra praktiška

atsargos priemonė netgi suaugusiems kompozitoriams“ ir pateikia išvadą, kad „muzikiniu požiūriu šis berniukas jau nebebuvo vaikas ir, be abejonės, buvo pasiruošęs draminei kompozicijai, kurios netrukus ėmėsi Vienoje“. Tačiau būtent dėl šios priežasties *nyčiška* įžvalga – įžvalga, kad meninio genialumo išmoko bei jį pagimdo lavinimas ir kultūra – Mozarto gyvenimo ir kūrybos kontekste yra tokia svarbi. Romantiška ir šiek tiek sentimentaluota nesantaikos tarp Leopoldo ir Wolfgango interpretacija, nors ir nėra visiškai nepagrįsta, vis dėlto yra klaidinanti.<sup>5</sup>

Tiesa, kad W. A. Mozarto santykiai su tėvu buvo sudėtingi ir, kartkartėmis, konfliktiški. Taip pat tiesa, kad Leopoldo rūpestis dėl savo neįtikėtinai talentingo sūnaus kartais galėjo būti per daug valdingas. Būta bent dviejų gerai žinomų atvejų, kai tarp jų akivaizdžiai kilo stiprus nesutarimas ir atviras konfliktas. Kadangi jie relevantiškai manajai Mozarto kūrybinio gyvenimo interpretacijai intersubjektyvios kooperacijos sampratos, nagrinėtos ketvirtame skyriuje, kontekste, svarbu trumpai aptarti Leopoldo ir Wolfgango nesantaiką.

Pirmasis gerai žinomas atvejis buvo susijęs su W. A. Mozarto naivia, netgi vaikiška idėja keliauti į Italiją su tuomet dar dainininke mėgėja Aloysia Weber, kurią dvidešimt dviejų Wolfgangas įsimylėjo. Po didžiojo trejų metų turo Europoje XVIII amžiaus septintojo dešimtmečio viduryje, kai Mozartų šeima lankėsi svarbiausiuose kultūriniuose Europos centruose, ir po vizito Italijoje kito dešimtmečio pradžioje, Wolfgangas (veikiausiai pakurstytas tėvo) ėmė nerimauti dėl to, kad įstrigo „provincialiam“ Zalcburge. Taigi,

5 Romantizuotą legendą apie konfliktą tarp tėvo ir **sūnau**, tikriausiai kūrė ir jos sklaidą skatino Constanze Mozart, kuri turėjo motyvų nemėgti Leopoldo dėl iš pradžių gana snobiško jo nepritrimo jų santuokai (nors rašytinis jo sutikimas atkeliavo kelios dienos po vestuvių). Po Mozarto mirties 1791 m. ji paveldėjo jo muzikinį ir literatūrinį turtą, kurį ji, labai tikėtina, išcenzūravo. Jos antrasis vyras Georgas Nikolausas von Nissenas parašė vieną pirmųjų Mozarto biografijų, kurioje laikėsi gerai pasvertos, tačiau vis tiek Constanze'ai palankios nuomonės apie Mozarto gyvenimą. Leopoldą daugelis Mozarto biografų, net ir šiuolaikinių, vaizdavo kaip kontroliuojantį ir autoritarišką tėvą, trokštantį išnaudoti savo sūnaus talentą, kad palaikytų savo ekonominę gerovę. Maynardas Solomonas, pavyzdžiui, teigia, kad „Leopoldas Mozartas savo sūnų laikė asmeniniu ekonominiu ištekliumi ir draudimu nuo senatvės negandų. Mozartui buvo užkrautas neribotas įsipareigojimas rūpintis ir remti savo šeimą, didinti Leopoldo Mozarto pajamas ir grąžinti skolą, kurią tėvas neva tai užkrovė sūnui. Laikui bėgant, Mozartas susivokė, kad iki galo savo skolų jis niekada negalės grąžinti“ (Solomon 1995: 23). Tai yra grubus ir gana abejotinas teiginys, nes iš jų susirašinėjimo (o tiksliau iš Wolfgango atsakymų tėvui, nes Leopoldo laišku neišliko) nuo XVIII a. devintojo dešimtmečio matyti, kad Leopoldas nedėjo apskritai jokių vilčių į tai, kad jį ekonomiškai remtų jo sūnus.

nepaisant to, kad 1772 metais arkivyskupas Colloredo paskyrė Mozartą koncertmeisteriu (jam tuomet buvo tik šešiolika), Wolfgangas, lydintas savo motinos Marijos Anos, išvyko į turą Paryžiuje 1777 metais. Leopoldo pirminis planas buvo ir vėl keliauti kartu su visa šeima, bet Hieronymas Colloredo atsisakė išleisti Leopoldą kelionėn. Turo tikslai, bent jau tokie, kokius nurodė Leopoldas savo laiške Wolfgangui, buvo: „arba rasti gerą ir ilgalaikį darbą; arba, jei tai nepavyktų, keliauti į kokį nors didelį miestą, kur galėtum uždirbti daugybę pinigų“ (Mozart 2006, 1778 m. vasario 12 d.: 247). Paliktas be priežiūros dvidešimt vienerių Mozartas ištroško „seksualinės ekspresijos“ (Solomon 1995: 131) ir Augsburgė Mozartas „paragavo sekso“ su savo pussesere Maria Anna Thekla (Hazlewood 2004: I dalis). Nors savaime nėra svarbu, paragavo jis jo ar ne, Juliano Rushtono (2006) tvirtinimas, kad nėra rimtų to įrodymų, skamba gerokai įtikinamiau.<sup>6</sup> Leopoldo pirminė reakcija į Wolfgango susižavėjimą savo pussesere buvo labiau ironija nei susirūpinimas.<sup>7</sup> Vis dėlto *papa* greit sunerimo, kai sužinojo apie Mozarto lengvabūdišką planą keliauti Italijon su Aloysia Weber, savo *primadona*, kad ten gyvendamas galėtų parašyti „operą Veronai už 50 dukatų“, galbūt keliauti į Šveicariją ar Olandiją ir palūkėti, kol atvyks Aloysia's vyresnioji sesuo, kuri „puikiai mums pasitarnaus, nes ji moka ir gaminti, tad mes patys galėsime tvarkyti savo namų ūkį“ (Mozart 2006, 1778 m. vasario 4 d.: 240).

Leopoldas kategoriškai įsakė Wolfgangui jo klausyti ir laikytis pirminio plano. Nors ir nenorom, W. A. Mozartas tėvui vis dėlto pakluso ir toks jo sprendimas buvo teisingas. Jis atsiveikino su Aloysia ir kartu su savo motina iš Mannheimo išvyko į Paryžių. Charlesas Hazlewoodas, pavyzdžiui, bando įteigti mintį, kad Leopoldas reagavo kaip valdingas tėvas, kuris, skai-

6 Vien jau dėl to, kad W. A. Mozartas neigė turėjęs lytinių santykių su Thekla savo atsakyme Leopoldui: „[t]avo sarkastiškus komentarus apie mano linksmybes su tavo brolio dukra laikau giliai įžeidžiančiais; bet kadangi viskas buvo ne taip, nejučiu pareigos į tai kažką atsakyti“ (Mozart 2006, 1778 vasario 19 d.: 258). Maynardo Solomono sugestyvi hermeneutika ir jo raginimas iššifruoti Mozarto skatologinį humorą kaip seksualinius kalambūrus, kurie, taip sakant, įrodo Mozarto seksualinius nusižengimus, taip pat yra abejotini. Vėlgi, Julianas Rushtonas (2006: 58) teisingai pastebi, kad skatologinis humoras „kartkartėmis išlenda ir korespondencijoje su likusiais šeimos nariais“ (geras to pavyzdys yra 1778 m. sausio 31 d. W. A. Mozarto laiškas motinai, kuriame jis pateikia linksmą, bet sykiu kvailoką skatologiską eilėrašį apie jūdviejų kelionę).

7 Laiške savo sūnui Leopoldas rašo: „Man tik atrodo, kad ji turi per daug draugų tarp kunigų. Jei aš klystu, lai užkeri mane maldauti jos atleidimo ant kelių... Visai džiaugiuosi girdėdamas, kad ji yra pakykusi, bet tie bažnyčios ponai dažnai būna gerokai blogesni“ (cit. iš Solomon op. cit: 131–132).



tydamas Wolfgango panegirikas madmuazelei Weber, susivokė, kad jo valdžia sūnui „slysta jam iš rankų“ ir dėl to „pasiryžo atplėšti savo sūnų nuo Aloysiaos“<sup>8</sup>. Šiame tvirtinime yra dalis tiesos. Visgi atidžiai perskaičius jų susirašinėjimą paaiškėja, kad, bent jau šiuo klausimu, Leopoldo pagrindinis rūpestis buvo *ne* Wolfgango santykiai su panele Weber, bet jo muzikinė karjera.<sup>9</sup> Nors Leopoldo laiške, apeliuojančiame į sūnaus pareigą labiau rūpintis savo tėvų gerove nei kitų interesais, yra vienas kitas keiksmožodis<sup>10</sup>, jis labiausiai buvo susirūpinęs W. A. Mozarto profesiniu tobulumu ir jo, kaip kompozitoriaus, ateitimi. Apeliuodamas į jo draugystę, pareigą ir, už vis labiausiai, jo talentą „gautą iš mūsų gailėstingiausiojo Viešpaties“, Leopoldas pasiūlė dramatišką pasirinkimą: *arba* leistis valdomam savo proto ir gyventi tokį gyvenimą, kuris atneš jam „pasitenkinimą, garbę (...), pomirtinę šlovę“ ir „viso pasaulio“ pagarbą, o jo šeima „nieko nestokos“, *arba* tapti eiliniu „moters numelžtu“ muzikantu, kuris miršta „ant šiaudinės lovos svetainėje, pilnoje badaujančių vaikų“ (*op. cit.* 247). Išties dramatiška (gal net perdėm dramatiška), bet derėtų nepamiršti, kad jie abu buvo dideli italų operos gerbėjai.

Antrasis atvejis nutiko po trejų metų, kai W. A. Mozartas nusprendė nutraukti ryšius su arkivyskupu Colloredo ir pabėgti iš Zalcburgo, kad apsigyventų Vienoje. 1781 metais Colloredo apsilankė Vienoje ir jį lydejo Mozartas kaip jo koncertmeisteris imperatoriaus rūmuose. Jo feodališkas ir grubus eglės su Mozartu kaip su sau pavaldžiu tarnu įsiutino Mozartą paskatindamas ieškoti progų atsakyti pareigų (Rushton 2006: 103). Jis taip ir padarė, nepaisant to, kad jo tėvas prieštaravo Mozarto sprendimui atsi-

8 Taip teigiama kitais atžvilgiais įžvalgiame trijų dalių BBC dokumentiniame filme „The Genius of Mozart“ (2004), kuriame pasakotojo vaidmenį atlieka britų dirigentas Charlesas Hazlewoodas (žr. pirmą dalį, „Gamtos stebuklas“).

9 Kad Leopoldas Aloysiaos atžvilgiu neturėjo ką prikišti, matyti iš jo protingo ir apdairaus profesinio patarimo Wolfgangui: „Aš ketinu tau pasakyti, kuo gali pasitarnauti *panelei Weber*. Sakyk, kas tie žmonės, kurie rengia itališko muzikavimo pamokas – ar kai kurie iš jų nėra seni *maestri*, bet daugiausia *seni tenorai*? Ar sinjoras Raaffas klausė, kaip *panelė Weber* dainuoja? Pasikalbėk su juo ir paprašyk, kad jis paklausytų, kaip ji dainuoja tavo arijas; *teisindamasis gali pasakyti, kad nori, jog jis paklausytų kai kurias tavo kūrybos arijas*. Taip tu jai labiausiai pagelbėsi, o tada, po visko, pasikalbėk su juo vienu du. Kad ir kaip jis dainuotų, jis žino ką sako – ir jei ji palenks jį savo pusėn, tai palenks ir visus kitus Italijos impresarijus, kurie žinojo jį kaip puikų dainininką“ (Mozart *op. cit.*, 1778 m. vasario 12 d.: 252–253).

10 Savo laiške W. A. Mozartui jis rašė: „tą malonumą padėti pažemintiems paveldėjai iš savo tėvo: bet visų pirma turi kryptingai galvoti apie savo tėvų gerovę, antraip tavo siela keliaus pragaran“ (Mozart 2006: 1778 m. vasario 12 d., 253).

stadytinti ir apsigyventi Vienoje. Gaila, tačiau Leopoldo laišakai Wolfgangui neišliko, bet iš Mozarto atsakymų galima numanyti Leopoldą buvus labai kritišką tam, ką jis laikė pagrindinėmis Wolfgango charakterio silpnybėmis: tinginystei, perdėtam atlaidumui ir naiviam, nepagrįstam optimizmui.<sup>11</sup> Mozarto pasiteisinimas dėl pasitraukimo iš tarnybos arkivyskupui buvo tas, kad jis niekada negalėtų gyventi „laimingai ir su pasitenkinimu“ ten, kur jam „moka tiek mažai“ (Mozart 2004, 1781 m. sausio 2 d.: 416). Padedamas grafo Arco Leopoldas mėgino paskatinti Mozartą grįžti į Zalcburgą, bet nesėkmingai. Su didžiausiu noru įtikinti ir švelnumu Wolfgangas atkakliai tvirtino savo tėvui, kad jo nerimas, jog Vienoje jo laukia tik „trumpalaikė šlovė“, yra nepagrįstas ir kad ten užtektinai galimybių gerai pragyventi iš muzikos ir vilties rašyti operas. Ir taip nusprendamas jis *neklydo*: jo kūrybinės galios sustiprėjo ir per paskutinįjį savo gyvenimo Vienoje dešimtmetį jo parašytų muzikos kūrinių kiekis buvo milžiniškas. Jei jis būtų paklauses tėvo ir pasilikęs Zalcburge, mažai tikėtina, kad jis būtų kada nors galėjęs parašyti tokias operas kaip *Pagrobimas iš Seralio*, *Figaro vedybos* ar *Užburtoji fleita*.

Apibendrinant reiktų pasakyti keletą dalykų. Visų pirma, nėra absoliučiai jokios abejonės, nepaisant visų jo, kaip tėvo, trūkumų, kad Leopoldas Mozartas buvo didele dalimi atsakingas už savo sūnaus *iškultyvuoatą* genialumo sukūrimą. Perskaičius jų susirašinėjimą paaiškėja, kaip stipriai brandūs Mozartas vadovavosi ankstesniais savo tėvo nurodymais ir patarimais bendraudamas su dainininkais, impresarijais, kilmingaisiais, imperinės valdžios atstovais, mokiniais ir klientais. Vienas iš svarbių jo bruožų buvo verslumas, kurio jis taip pat išmoko iš tėvo ankstyvųjų turų metu. Būdamas Vienoje Mozartas rengė koncertus fortepijonui, rūpinosi užsakymais ir pardavinėjo bilietus. Koncertai buvo labai populiarūs ir tapo reikšmingu jo pajamų šaltiniu. Dar svarbiau tai, kad Leopoldas, pats būdamas muzikantas, kompozitorius, intelektualas ir gerai išsilavinęs žmogus, kuris studijavo filosofiją ir parašė svarbų traktatą apie grojimą smuiku (jis buvo išverstas į keletą kalbų), savo rūpesčiu, atsidavimu ir ugdymu pratęsė savo gyvenimą ir subjektyvumą savo sūnui. Taigi Wolfgangas Amadeus Mozartas galėjo tapti *brandžiu* kompozitoriumi *ankstyvoje paauglystėje* tik dėl tėvo meilės,

11 „Žinau ir pripažįstu visus savo trūkumus (...). Kad ir kaip besigilinčiau į šį reikalą, aš vis tiek manau, kad sau ir tau, mano mylimas tėve ir mieloji sese, labiausiai padėsiu pasilikdamas Vienoje“ (op. cit. 1781 gegužės 26 d.: 412).

pamokų, nurodymų ir pataisymų. Wolfgango ambicijos, jo šlovės ir garbinimo troškimas irgi buvo didžiąja dalimi Leopoldo darbo vaisius.

Gerai visiems žinomas faktas, kad kai Leopoldas Mozartas atrado sūnaus talentą (tada Wolfgangui tebuvo ketveri ar penkeri), jo gyvenimas transformavosi. Būdamas tvirtai tikintis, Leopoldas laikė tai Dievo stebuklu, už kurio puoselėjimą jis turėjo tapti atsakingas (Eisen 2004). Leopoldui šis atradimas buvo egzistencinis įvykis, kuris suteikė jo gyvenimui naują *prasmę*. Manau, kad būtent šio stebuklo šviesoje ir reiktų suvokti Mozartų šeimos nuotykių kupinus ir itin rizikingus turus po visą Europą. Vadinausi, Maynardo Solomono (1995) teiginys, kad Leopoldas Mozartas laikė šias keliones proga sau pačiam praturtėti, yra tiek labai abejotinas, tiek ir vulgarus. Galimas dalykas, kad išties viskas buvo priešingai: Leopoldas jautėsi atsakingas – gal netgi tokiu mastu, kad jis tai laikė įsipareigojimu Dievui – parodyti savo sūnaus genialumo stebuklą visam likusiam pasauliui. Bet jis nebuvo kandininkas.<sup>12</sup> Jis tikėjo, kad muzikos meno galima išmokyti ir kad ugdymas jo talentais apdovanotam sūnui buvo be galo svarbus norint tapti puikiu kompozitoriumi. Taigi jis šiuos turus taip pat laikė ir savo vaikų ugdymo šaltiniu (Rushton 2006). Wolfgangas ir Nannerlė nebuvo tik „dresuotos beždžionės“, linksminančios Europos kilminguosius jų dvaruose. Jų kelionės buvo organizuotos taip, kad jie galėtų susitikti su geriausiais kompozitoriais, dainininkais ir rašytojais idant Wolfgangas (ir Nannerlė) galėtų išmokti atlikimo ir kompozicijos įgūdžių bei juos tobulinti.<sup>13</sup>

Antra, esama ryškaus kontrasto tarp, viena vertus, Mozarto meninio tobulumo ir, kita vertus, jo charakteriui būdingo vaikiško **naivumo**, net lengvabūdiškumo. Šis kontrastas ypač ryškus pirmuoju atveju. Visgi Mozarto išminties, saiko ir susivaldymo stoka XVIII amžiaus aštuntojo dešimtmečio pabaigoje yra suprantamas dalykas turint omenyje atidžią jo tėvo priežiūrą.

12 Mažai tikėtina, kad Leopoldas Mozartas buvo susipažinęs su Kanto veikalais, net nekalbant apie jo *Sprendimo galios kritiką*, išleistą treji metai po Leopoldo mirties. Vis dėlto beveik aki-vaizdu, kad Leopoldas išmanė Aristotelio etikos teoriją. Savo laiške baronieni von Waldstätten jis taip rašė apie savo sūnaus charakterį: „Du vienas kitam prieštaraujantys principai jį valdo – per daug arba per mažai ir nėra aukso vidurio. Jei jam ko nors netrūksta, jis tučtuojau tampa patenkintas, *tingus* ir *pasyvus*. Jei jis priverstas veikti, jis jaučia savo vertę ir bematant užsinori praturtėti“ (Mozart 2006, 1782 m. rugpjūčio 23 d.: 455).

13 Pavyzdžiui Leopoldas išvardina svarbiausius žmones, su kuriais Wolfgangas turėjo susipažinti būdamas Paryžiuje: Voltairėu, Denisu Diderot ir kitomis prancūzų Apšvietos išmokybėmis (Mozart 2006: 244).

Dramatiška patirtis Paryžiuje – motinos mirtis – ir nesėkmingi karjeros bandymai bei nesugebėjimas užsidirbti pinigų tikriausiai turėjo tiek traukuojantį, tiek ir blaivinantį poveikį. Pabėgęs nuo tėvo globos Wolfgangas greitai tapo nepriklausomu menininku, kuris turėjo išmokti, kaip išgyventi būnant lasvai samdomu kompozitoriumi ir muzikantu. Turint omenyje tai, kad Vienos muzikiniame pasaulyje dominavo italai, tokie kaip Antonio Salieris, jam labai gerai sekėsi. Savo karjeros viršūnėje 1785 metais Wolfgangas Amadeus Mozartas gyveno pasiturimą gyvenimą, jo vokiška opera *Pagrobimas iš Seralio* buvo labai sėkminga, jo koncertai fortepijonui gausiai užsakomi, o jo santuoka su Constanze Weber buvo laiminga, nepaisant gandų ir piktavališkų apkalbų apie jo neištikimybę.

Atrodytų, kad Leopoldo arba / arba – *arba* šlovės ir turto rojus, *arba* užmaršties ir skurdo pragaras – pasisuko Mozarto naudai: jis nebuvo neturtingas ir neabejotai buvo garsus. Tačiau tokio tipo egzistencinės opozicijos dar nuo kalvinistų reformacijos, kaip kad teigė Lucienas Goldmannas (1964), negali būti pasirinktos kartą ir visiems laikams. Taip nutiko ir Mozartui. Jo superego mesdavo lošimo kauliukus tikėdamasis, kad *visada* iškris didžiausia akučių kombinacija, dvylika – buvimas turtingu ir žymiu – buvo jam tėvo perduotas praeiksmas. Žinoma, jam, tikram menininkui, tai, lyginant su aistra muzikai, nebuvo svarbiausias dalykas, bet kai išmestų kauliukų kombinacija nebūdavo trokštamos dvylika akučių, jį vis labiau ir labiau užplūsdavo nerimas. Jo augančios skolos ir ankstyva mirtis, palydima jo *Requiem* garsų, yra tragedijos ženklai, tragedijos, kuri būdinga ir Europos modernybei.

## Šeštas skyrius

### IŠVADOS: NAUJAI PERMĄSTYTA MODERNYBĖ

---

Modernybė labai dviprasmiška. Viena vertus, Europos modernybė savo aktuali forma ženklina pažangos trajektoriją. Visgi šis progresas yra keistas ir turėtų būti suprastas kaip racionalizacija visko, kas yra: mūsų santykio su pasauliu ir gamta, taip pat ir socialinių santykių – santykių su pačiu savimi ir kitais. Bet ši racionalizacija – visų anksčiau paminėtų dalykų kritinė peržiūra – neturi pabaigos. Pabaigos paminėjimas čia reiškia *ne* tai, kad žmonių racionalus gebėjimas abejoti ir kritiškai *artikuluoti* visas žmogiško gyvenimo sferas turi pabaigą, nes tol, kol egzistuoja žmonija, tokio užbaigtumo nėra ir negali būti. Tai reiškia, kad nėra jokio bendro substancinio taško ar bendros gėrio sampratos (implicitinės ar eksplikitinės), iš kurios prasideda toks racionalus peržiūrėjimas, jokio rinkinio prielaidų, nereikalaujančių tolesnio racionalaus pateisinimo. Viskas yra atvira racionaliam peržiūrėjimui, bet tai neveda prie etinių sprendimų ir didesnio socialinio glaudumo. Visgi šis teiginys turėtų būti suprastas ne kaip konceptuali tezė, kitaip tariant, ne kaip filosofinis modernaus racionalumo principas, bet kaip sociologinis pastebėjimas. Iš tiesų beveik visose žmogaus gyvenimo sferose egzistuoja daugybė racionalizacijos projektų, kurie varžosi tarpusavyje, dažnai vienas kitam prieštarauja ir atmeta alternatyvias substancines prielaidas kaip „dogmatiškas“ arba nepakankamai racionalias. Socialinės ir kultūrinės tokio *formalaus* racionalizavimo pasekmės yra didėjanti socialinio kūno ir gyvenamojo pasaulio fragmentacija ir susiskaidymas.

Kita vertus, kiek tai susiję su mūsų gyvenimų *materialine* baze, modernųjų racionalizacijos formų pažanga sukūrė milžinišką progresą. Gamtos ir technologiniai mokslai padarė didžiulius atradimus, kurių (nuo pat garo variklio išradimo) atnešta technologinė pažanga išplėtė mūsų galimybę kontroliuoti ir humanizuoti aplinką iki anksčiau neregėto lygio. Ypač reikšminga pažanga medicinoje, žinant, kad prancūziškosios Apšvietos įkarštyje

„vidinis uždegimas“ buvo gydomas nuleidžiant kraują (kaip nutiko Annai Marijai Mozart 1778 m.). Žmonių produktyvusis darbas, padalytas ir organizuojamas globalios kapitalistinės sistemos, išaugo efektyvumo ir galios požiūriu. Išties miestai gali būti sugriauti ir prikelti akimirksniu, žinoma, jei tik tie, kurie kontroliuoja kapitalą, mano, kad šis prikėlimas būtų pelningas. O tai priklauso nuo rinkų tankumo ir gyvumo. Netolygus žmogiškasis vystymasis yra netolygaus darbo pasidalijimo šiose rinkose pasekmė. Europa, buvusi kūrybinių ekonomų pajėgumų centre, lėtai traukiasi į globalios kapitalistinės gamybos sistemos pusiau periferiją. Ir nors vis dar išlieka labiausiai trokštama civilizacija ir kultūra, Vakarų (ir/ar Europos) patrauklumas slypi greičiau mėgavimesi Europos praeitimi, o ne vilčių siejime su jos ateitimi. Europos muziejiškas grožis užgožiamas kitur vykstančios naujos kapitalizmo plėtros bjaurumo.

Apšvietos projektas buvo filosofinis bandymas suteikti pagrindą žmonių civilizacijos racionaliam universalumui. Kaip matėme, viena šio projekto dalis sužlugo: etinis diskursas nustojo informuoti kolektyvinius svarstymus apie bendruosius gėrius, per kuriuos individualios gero gyvenimo paieškos rastų savo prasmingą vietą. Aristotelinės teleologijos atmetimas taip pat paskatino atotrūkio tarp etikos ir politikos didėjimą. Bet politinis modernybės projektas, kurio įsteigimas buvo įmanomas, tarp kitų dalykų, dėl to, kad religija buvo atskirta nuo politinės sferos, išgyveno liberalios demokratijos forma. Būdamas politinis buržuazijos projektas, ji sugyvena su kapitalistine gamybos sistema, sušvelnina ir taip ją įtvirtina. Po destruktivaus Antrojo pasaulinio karo, dėl trapios socialinio pakto tarp kapitalo ir darbo, pamažu buvo įtvirtinta kompromiso politika. Daugiau nei per trisdešimt metų pasiekta beveik visiems universaliai prieinama socialinė pažanga suteikė vilties klaidingam įsitikinimui, paplitusiam net ir tarp ryškiausių socialinių teoretikų, tokių kaip Ralfas Dahrendorf, kad išties buvo sukurtos pokapitalistinės visuomenės. Klaidingas optimizmas greitai išblėso, kai buvo duotas naujas impulsas (iš pradžių teorijoje, o paskui ir per politinę praktiką) konkurencingumui, efektyvumui ir ekonominei modernizacijai. To pasekmė buvo dramatiškai sumažėjusi liberaliųjų politinių režimų galia sušvelninti milžiniškas globalaus kapitalizmo kuriamas rizikas. Apsišvietę ir kritiškai piliečiai, politinio istaibšmento tuštybės ir kvailybės (taip pat ir nesėkmingų bei dažnai juokingų „radikaliosios“ (o iš tikrųjų nepakankamai radikalios)

politinės kairės bandymų tam mesti iššūkį) akivaizdoje pasirenka melancholišką refleksyvią rezignaciją.

Nuo pat Kanto trijų kritikų išleidimo, modernybė taip pat buvo suprantama kaip laipsniška skirtingų pagrindumo sferų emancipacija. Kantui ir jo pasekėjams (pvz., Jürgeniu Habermasui) šios pagrindumo sferos, kaip kad buvo matyti, atitiko tris nepriklausomas sritis: 1) mokslus ir jų propozicines tiesas, 2) žmogišką veiksmą, visų pirma politinį veiksmą, valdomą etinio normatyvumo, bei 3) meną ir estetiką. Bet modernizacijos procesui vystantis šios sritys pačios suskilo į specializuotas subsritis. Tad yra ne tik skirtingos mokslinės disciplinos, bet ir pačios disciplinos yra suskilusios į skirtingas ir tarpusavyje besivaržančias tradicijas bei subdisciplinas. Tai iš dalies būdinga ir menams, nors vidiniai estetiškos srities padalijimai, žinoma, skiriasi nuo mokslų specializacijos. Šiuolaikinis menas bando įsiterpti ir užpildyti šio dalijimosi ir susiskaidymo sukeltą vakuumą arba bent mėgina kelti klausimus ir juos reflektuoti. Taip jis siekia pataisyti tai, kas jau nebepataisoma. Visgi iš dalies dėl meninės kūrybos gausėjimo, o iš dalies dėl dominuojančio meno kaip mimezės naratyvo išsisėmimo, aiškiai apibrėžti vidiniai meninės kūrybos standartai tapo laisvesni ir sunkiau apčiuopiami. Tai, žinoma, nereiškia, jog ši tendencija būdinga visoms meno rūšims, iš tikro ji nebūtinai pasireiškia muzikoje, teatre ar kine, labiau tradicinėse meninės kūrybos formose. Šiose srityse tobulumo standartai yra tiek aukštesni, todėl juos sunkiau įvaldyti, tiek ir aiškiau apibrėžiami.

Taigi mūsų (post)modernūs būvis pasižymi dviem viena kitai prieštaraujančiomis tendencijomis. Viena vertus, gilėja skirtingų kūrybinių žmogaus gyvenimo sferų specializacija, kuriose teleologija ir jų vidiniai standartai naudojami tobulumu pasižymintiems artefaktams kurti. Kita vertus, dėl šių sferų siaurumo ir specializacijos, ir dėl to, kad jos yra neprieinamos platesnei auditorijai ir įvertinimui, auga nepasitenkinimas ir beprasmybės jausmas. Modernybės ambicija sukurti racionalų bendrųjų kultūrinių gėrybių universalumą subyrėjo į krūvą mažų specializuotų skoninių ir interesų nišų bei kišenėlių, kurios tarpusavyje turi mažai ką, arba išvis nieko, bendra. Būtent dėl šios priežasties avangardinis menas, kaip pats maištingiausias istablišmento tvarkos atžvilgiu, visada siekė šokiruoti savo žiūrovus. Šias dvi prieštaringas tendencijas siejanti grandis, grandis tarp universalumo aspiracijos ir jo žlugimo, yra *tragedija*. Išvirkščioji šios tragedijos pusė yra popularioje kultūroje išplitęs kičas. Tai kičas (jo imperatyvas – *be rich*

*and famous!*) kartu su liberalia demokratija, kaip paliaubų ir banalybės politiniu projektu<sup>1</sup>, ir jo pagrindas – kapitalo ir prekių cirkuliacija globaliose rinkose, – yra iracionali modernybės universalumo pusė.

Alasdairas MacIntyre'as teisingai pastebėjo, kad „Aristotelio darbuose nėra „prasmingo gyvenimo“ sampratos, ir iš tiesų ji neapmąstoma niekur, linkstu teigti, iki devyniolikto amžiaus. Tik tada, kai žmonės nebegali suvokti žmogaus gyvenimo kaip iš prigimties turinčio tam tikrą *telos*, kurio pasiekimas ištobulina ir užbaigia šiuos gyvenimus, tada jie klausia: „kas galėtų suteikti prasmę tokiam gyvenimui, kaip mano?“ Žmogaus gyvenimo prasmės klausimas, atskirtas nuo žmogaus gyvenimo tikslų klausimo, iškeliamas tik tada, kai daugiau nebeįmanoma į jį atsakyti“ (MacIntyre 2015: 33–34). Būtent ši modernybės aklavietė, sukurianti mūsų visuomenėse plačiai paplitusį egzistencinį nepasitenkinimą, ir paskatino mane iš naujo kelti *Seinsfrage*. Pagrindinė šioje knygoje ginama tezė išties sutampa su teiginiu, kad į gyvenimo prasmės paieškas galima patenkinamai atsakyti tik siekiant tobulumo – tiek etinio, tiek ir kūrybinio. Toks siekis yra ir bus neįmanomas be *telos* – aukščiausiojo gėrio, – dėl kurio žmogaus gyvenimas gali būti visiškai aktualizuotas ir užbaigtas, sampratos. Noriu pabrėžti, kad būtent Aristotelio filosofija ir šioje knygoje pateikta jos interpretacija yra geriausias filosofinis ginklas siekiant suprasti, artikuliuoti ir iš naujo reartikuliuoti, kas kiekvienu atveju konkrečiame socialiniame ir kultūriniame vėlyvosios modernybės kontekste konstituoja aukščiausią gėrį – klestintį ir prasmingą gyvenimą.

---

1 Apie tai plačiau žr. Bielskis 2014.



## BIBLIOGRAFIJA

---

- Althusser, Louis 1993. *Essays on Ideology*. London: Verso.
- Anscombe, G. E. M. 1957–2000. *Intention*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Anscombe, G. E. M. 1958. „Modern Moral Philosophy“ in *Philosophy*, 33: 124, 1–16.
- Anscombe, G. E. M. 1981. *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe: From Parmenides to Wittgenstein, Vol. I*. Oxford: Blackwell.
- Anscombe, G. E. M. 1993. „Contraception and Chastity“ in *Why Humanae Vitae was Right* (sud. Janet E. Smith). San Francisco: Ignatius Press, pp.121–146.
- Ansell-Pearson, Keith 1994. *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aristotle 1885 (1973 perspausdinta). *The Ethics of Aristotle* (ilustruota Sero A. Grantò esė ir pastabomis), 2 tomai. New York: Arno Press.
- Aristotle 1934. *The Nicomachean Ethics* (vert. H. Rackham). Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Aristotle 1970. *L'Éthique a Nicomaque* (įvadas, vert. ir komentarai R. A. Gauthier ir J. Y. Jolif). Louvain: Publications Universitaires ir Paris: Béatrice-Nauwelaerts.
- Aristotle 1973. *Aristotle's Ethics* (vert., red. ir atrinko J. L. Ackrill), London: Faber & Faber.
- Aristotle 1976. *The Ethics of Aristotle. The Nicomachean Ethics* (vert. J. A. K. Thomson, pataisymai H. Tredennick, įvadas J. Barnes). London: Penguin.
- Aristotle 1984. *Nicomachean Ethics* (vert. W. D. Ross ir pataisymai J. O. Urmson) in *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation* (ed. J. Barnes). Vol. II. Princeton: Princeton University Press.
- Aristotle 2002. *Nicomachean Ethics* (vert., įžanga ir komentarai S. Broadie & C. Rowe). Oxford: Oxford University Press.
- Aristotle 2004a. *Nicomachean Ethics* (vert. ir sud. R. Crisp). Cambridge: Cambridge University Press.
- Aristotle 1887. *The Politics of Aristotle* (sud. W. L. Newman). Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle 1981. *Politics* (vert. A. Sinclair, red. T. J. Saunders). London: Penguin Books.
- Aristotle 1995. *Politics* (vert. E. Barker, red. R. F. Stalley). Oxford: Oxford University Press.
- Aristotelis 2009. *Politika* (vert. M. Strockis). Vilnius: Margi raštai.

- Aristotle 1998. *Politics* (vert. C.D.C. Reeve). Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Aristotelis 1990. *Rinktiniai raštai* (sud. A. Rybelis, vert. J. Dumčius). Vilnius: Mintis, p. 61–273.
- Aristotle 2004. *Metaphysics* (vert. H. Lawson-Tancred). London: Penguin Books.
- Aristotle 1996. *Physics* (vert. R. Waterfield). Oxford: Oxford University Press.
- Augustine 1972. *City of God*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
- Baranova, Jūratė 2003. „Jürgeno Habermaso pokalbis su neonyčinkais“ in *Kultūros barai*, 5: 89–92.
- Bauman, Zygmunt 1993. *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Bergson, Henri 1977. *The Two Sources of Morality and Religion*. Indiana, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Beadle, Ron 2008. „Why Business Cannot be a Practice“ in *Analyse & Kritik*, Stuttgart: Lucius & Lucius, Vol. 1, pp. 1–13.
- Bielskis, Andrius 2005. *Towards a Postmodern Understanding of the Political*. Basigstoke & New York: Palgrave Macmillan.
- Bielskis, Andrius 2006. „Pilietiškas ir valstybės klasikinėje politinėje mintyje: Aristotelis prieš liberalus ir Hegelį“ in *Pilietinė visuomenė ir politinė sistema* (sud. V. Laurėnas, et al.). Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla, p. 16–31.
- Bielskis, Andrius 2007. „Towards an Alternative Postmodernity: The Local versus the Barbarianism of Market Capitalism“ in *Athena*, 3: 53–67.
- Bielskis, Andrius 2008. „Towards a New Account of Hermeneutics: Genealogy versus Hermeneutics“ in *Problemos*, 73: 48–59.
- Bielskis, Andrius 2012. „Alasdair MacIntyre’o kairysis aristotelizmas“ in A. MacIntyre *Marksizmas ir krikščionybė*. Vilnius: Demos, p. 5–28.
- Bielskis, Andrius 2014. *Nešventas sakramentas. Ideologija, tikėjimas ir išsilaisvinimo politika*. Vilnius: Demos.
- Bielskis, Andrius & Mardosas, Egidijus 2014. „Human Flourishing in the Philosophical Work of Alasdair MacIntyre“ in *International Journal of Philosophy and Theology*, American Research Institute, 2 (2): 185–201.
- Bielskis, Andrius 2015. *Apie filosofijos ir meno prasmę*. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas.
- Brogan, Walter A. 2005. *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*. New York State University of New York Press.
- Camus, Albert 2010. *Esė rinktinė, II dalis* (vert. V. Tauragienė). Vilnius: Baltos lankos.
- Camus, Albert 1997. *Sizifo mitas* (vert. V. Tauragienė). Vilnius: Baltos lankos.
- D’Andrea, Thomas D. 2006. *Tradition, Rationality and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre*. London: Ashgate.
- Danto, Arthur C. *The Philosophical Disenfranchisement of Art*. New York: Columbia University Press.

- Derrida, Jacques 1992. „Force of Law: The Mystical Foundation of Authority“ in D. Cornell *et al.* (sud.). *Deconstruction and the Possibility of Justice*. London, New York: Routledge.
- Derrida, Jacques 1998. *Monolingualism of the Other or the Prosthesis of Origin*. Stanford: Stanford University Press.
- Duranti, Alessandro 2010. „Husserl, intersubjectivity and anthropology“ in *Anthropological Theory*. Los Angeles, London: Sage Publications, Vol. 10(1), pp. 1–20.
- Eisen, Cliff 2004. „Leopold Mozart“ in *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*. (2-as leid.). Oxford: Oxford University Press.
- Eagleton, Terry 2007. *The Meaning of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Faerna, José María 1995. *Munch*. New York: Harry N. Abrams.
- Faye, Emmanuel 2009. *Heidegger: The Introduction of Nazism into Philosophy in Light of the Unpublished Seminars of 1933–1935*. New Haven: Yale University Press.
- Foot, Philippa 2001. *Natural Goodness*. Oxford: Clarendon Press.
- Foot, Philippa 2002. *Virtues and Vices*. Oxford: Oxford University Press.
- Gadamer, Hans-Georg 1989. *Truth and Method*. (2-as leid.). London: Sheed and Ward.
- Gadamer, Hans-Georg 2004. *A Century of Philosophy: A Conversation with Riccardo Dottori*. New York: Continuum.
- Gay, Peter 1968/1994. *Weimaro kultūra: autsaiderių Vokietija 1918–1933* (vert. V. Papievis). Vilnius: Amžius.
- Greenberg, Clement 1993. *The Collected Essays and Criticism, IV: Modernism with a Vengeance, 1957–1969* (ed. John O’ Brien). Chicago: University of Chicago Press.
- Grice, Paul 1957. „Meaning“ in *Philosophical Review*, pp. 377–388.
- Geach, Peter T. 1977. *The Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldmann, Lucien 1964. *The Hidden God: a Study of Tragic Vision in the Pensees of Pascal and the Tragedies of Racine*. London: Routledge.
- Graver, Lawrence 2004. *Beckett: Waiting for Godot*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen 1988. *On the Logic of the Social Science*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Habermas, Jürgen 2002. *Modernybės filosofinis diskursas* (vert. A. Tekorius). Vilnius: Alma littera.
- Habermas, Jürgen 1996. „Modernity: An Unfinished Project“ in *Habermas and the Unfinished Project of Modernity* (sud. M. P. D’Entrevés & S. Benhabib). Cambridge: Polity Press.
- Halliwell, Ruth 1998. *The Mozart Family: Four Lives in a Social Context*. Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger, Martin 1962. *Being and Time* (vert. J. Macquarrie ir E. Robinson). London: Blackwell Publishing.
- Heidegger, Martin 2014. *Būtis ir laikas* (vert. T. Kačerauskas). Vilnius: VGTU leidykla Technika.

- Heidegeris, Martynas 1992. *Rinktiniai raštai* (sud. ir vert. A. Šliogeris). Vilnius: Mintis.
- Heidegger, Martin 1993. „Letter on Humanism“ in Martin Heidegger, *Basic Writings* (sud. D. F. Krell). San Francisco: Harper, pp. 213–265.
- Heidegger, Martin 2008. *Basic Concepts of Ancient Philosophy*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin 2009. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Hemming, Laurence Paul et al. 2011 (sud.). *The Movement of Nihilism: Heidegger's Thinking after Nietzsche*. London & New York: Continuum.
- Horkheimer, Max ir Adorno, Theodor 2006. *Apšvietos dialektika* (vert. G. Mikelaitis). Vilnius: Margi raštai.
- Husserl, Edmund 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, Edmund 2005. *Karteziškosios meditacijos* (vert. T. Sodeika). Vilnius: Aidai.
- Kant, Immanuel 1991. *Sprendimo galios kritika*. Vilnius: Mintis.
- Klemke, E. D. & Cahn, Steven M. 2008 (sud.). *The Meaning of Life: A Reader*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Knight, Kelvin 1996. „Revolutionary Aristotelianism“ in Iain Hampsher-Monk & Jeffrey Stanyer (sud.), *Contemporary Political Studies, Vol. 2*. Political Studies Association of the United Kingdom.
- Knight, Kelvin 2007. *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*. Cambridge: Polity Press.
- Knight, Kelvin 2008. „After Tradition?: Heidegger or MacIntyre, Aristotle and Marx“, in Kelvin Knight & Paul Blackledge (sud.). *Revolutionary Aristotelianism: Ethics, Resistance and Utopia*, Lucius & Lucius (ir in *Analyse & Kritik*, 30: 1, 33–52).
- Kelvin Knight & Paul Blackledge 2008 (sud.). *Revolutionary Aristotelianism: Ethics, Resistance and Utopia, Analyse & Kritik*, 30: 1. Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Knight, Kelvin 2012. „Rules, Goods and Powers“ in *Powers and Capacities in Philosophy: The New Aristotelianism* (sud. J. Greco ir R. Groff). London & New York: Routledge.
- Kraut, Richard 2002. *Aristotle: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Leontsini, Eleni 2007. *The Appropriation of Aristotle in the Liberal-Communitarian Debate*. Athens: National and Kapodistrian University of Athens.
- Levinas, Emmanuel 1979. *Totality and Infinity*. The Hague and Boston, London: Martinus Nijhoff.
- Levinas, Emmanuel 1993. *Outside the Subject*. London: The Athlone Press.
- Lutz, Christopher Stephen 2009. *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre: Relativism, Thomism, and Philosophy*. Rowman & Littlefield.
- Lutz, Christopher Stephen 2012. *Reading Alasdair MacIntyre's After Virtue*. London: Continuum.

- MacIntyre, Alasdair 1985 (2-as leid.). *After Virtue*. London: Duckworth.
- MacIntyre, Alasdair 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth.
- MacIntyre, Alasdair 1990. *Three Rival Version of Moral Enquiry*. London: Duckworth.
- MacIntyre, Alasdair 2012. *Marksizmas ir krikščionybė*. Vilnius: Demos, p. 29–141.
- MacIntyre, Alasdair 2002. „On Not Having the Last Word: Thoughts on our Debts to Gadamer“ in *Gadamer's Century* (sud. Jeff Malpas, et al.). Cambridge, Massachusetts & London: The MIT Press.
- MacIntyre, Alasdair 2006. *Edith Stein: A Philosophical Prologue*. London & New York: Continuum.
- MacIntyre, Alasdair 2007 (3-ias leid.). *After Virtue*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair 2015. „Filosofijos kaip praktikos prasmė: Pokalbis su Alasdairu MacIntyre'u“ in Andrius Bielskis, *Apie filosofijos ir meno prasmę*. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas, p. 30–36.
- Madigan, Arthur 2012. „Alasdair MacIntyre, Thomistic Aristotelianism, and Revolutionary Aristotelianism“ in Fran O'Rourke (sud.), *What Happened In and To Moral Philosophy in the Twentieth Century?* Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Mairet, Philip 1948. „Introduction“ in J.-P. Sartre, *Existentialism and Humanism*. London: Matheus and Co. Limited.
- Marx, Karl ir Engels, Friedrich 1974. *Vokiečių ideologija*. Vilnius: Mintis.
- Marx, Karl 2009. *Kapitalas: politinės ekonomijos kritika, t.1, kn. 1: Kapitalo gaminimo procesas*. Vilnius: Vaga.
- Mason, Andrew 1996. „MacIntyre on Modernity and How It Has Marginalized the Virtues“ in Roger Crisp (sud.), *How Should One Live?* Oxford: Oxford University Press.
- Mickunas, Algis 1990. „Postmodernity and Democracy“ in *Post-Modernism* (sud. J. Murphy). Meerut India: Anu Books, pp. 177–191.
- Moran, Dermot 2012. *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mozart, Wolfgang Amadeus 2006. *A Life of Letters* (sud. Cliff Eisen, vert. Stewart Spencer). London and New York: Penguin Classics.
- Nietzsche, Friedrich 1996. *Apie moralės genealogiją* (vert. A. Tekorius). Vilnius: Pradai.
- Nietzsche, Friedrich 1995. *Linksmasis mokslas* (vert. A. Tekorius). Vilnius: Pradai.
- Nietzsche, Friedrich 2012. *Stabų saulėlydis, arba Kaip filosofuojama kūju* (vert. A. Šliogeris). Vilnius: Vaga.
- Nietzsche, Friedrich 2002. *Štai taip Zaratustra kalbėjo* (vert. A. Tekorius). Vilnius: Alma littera.
- Nietzsche, Friedrich 1997. *Tragedijos gimimas, arba Helenizmas ir pesimizmas* (vert. A. Tekorius). Vilnius: Pradai.

- Neocleous, Mark 2005. *The Monstrous and the Dead: Burke, Marx, Fascism*. Cardiff: University of Wales Press.
- Ricoeur, Paul 1970. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven and London: Yale University Press.
- Ringer, Fritz 1969. *The Decline of the German Mandarins*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rockmore, Tome 1991. *On Heidegger's Nazism and Philosophy*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Rushton, Julian 2006. *Mozart*. Oxford: Oxford University Press.
- Sadler, Ted 1996. *Heidegger and Aristotle: The Question of Being*. London & Atlantic Highlands, NJ: Athlone.
- Sartre, Jean-Paul 1966. *Existentialism and Humanism*. London: Matheus and Co. Limited.
- Sartre, Jean-Paul 2001. *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*. New York: Citadel Press.
- Sartre, Jean-Paul 2009. Šleikštulys (vert. A. Kiliesaitė). Vilnius: Vaga.
- Schutz, Alfred 1966. „The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl“ in *Collected Papers*. The Hague: Martinus Nijhoff, Vol. 3, pp. 51–83.
- Searle, John 1969. *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John 1979. *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John 1996. *The Construction of Social Reality*. London, New York: Penguin Books.
- Searle, John 2010. *Making of the Social World: The Structure of Human Civilisation*. Oxford: Oxford University Press.
- Sinclair, Mark 2006. *Heidegger, Aristotle and the Work of Art: Poiesis in Being*. Basingstoke, New York: Plagrove-Macmillan.
- Solomon, Maynard 1995. *Mozart: A Life*. New York: HarperCollins e-books.
- Solomon, Robert C. 2001. *From Rationalism to Existentialism: The Existentialists and Their Nineteenth-century Backgrounds*. Lonon: Rowman & Littlefield Publishers.
- Solomon, Robert C. 2007. *Dark Feelings, Grim Thoughts*. Oxford: Oxford University Press.
- Spengler, Oswald 1918/1926. *The Decline of the West: Volume One*. New York: Alfred A. Knopf.
- Stein, Edith 1989. *On the Problem of Empathy*. Washington, DC: ICS Publications.
- Stepina, Clemens K. 2007. *Systematische Handlungstheorie: Ideologiekritische Reformulierung des Handlungsbegriffs in Politik, Ethik und Poetik bei Aristoteles und im Neoaristotelismus*. Wien: Verlag Lehner.
- Taylor, Charles 1994. „Justice After Virtue“ in John Horton & Susan Mendus (sud.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Polity Press / University of Notre Dame Press.

- Taylor, Charles 1985. *Human Agency and Language: Philosophical Papers, vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vattimo, Gianni 2002. *After Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Wartofsky, Marx 1984. „Virtue Lost or Understanding MacIntyre“ in *Inquiry*, 27: 235–50.
- Weller, Shane 2011. *Modernism and Nihilism*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.
- Williams, Bernard 2009. „Life as Narrative“ in *European Journal of Philosophy*, 17: 2, 305–14.
- Wittgenstein, Ludwig 1995. *Rinktiniai raštai* (sud. ir vert. R. Pavilionis). Vilnius: Mintis, p. 113–395.

**Andrius Bielskis**

EGZISTENCIJA, PRASMĖ, TOBULUMAS: ARISTOTELIŠKI GYVENIMO PRASMĖS APMĄSTYMAI. Monografija. – Vilnius: Mykolo Romerio universitetas, 2015. 136 p.

Bibliogr. 129–135

ISBN 978-9955-19-762-1 (spausdinta versija)

ISBN 978-9955-19-763-8 (elektroninė versija)

*Knygoje gyvenimo prasmės klausimas naujai apmąstomas Aristotelio teleologijos kontekste. Viena svarbiausių monografijos tezių, jog modernybės ir modernios savivokos centre slypi prasmės entropijos, arba prasmės prarasties, fenomenas. Atsispyrus nuo Albert'o Camus ir Martino Heideggerio darbų kritikos, monografijoje įrodinėjama, kad jų pateikta egzistencijos laikinumo samprata yra ribota ir dėl to turi būti naujai apmąstoma kitokių filosofinių prielaidų šviesoje. Teigiama, kad šias prielaidas geriausiai galime artikuliuoti pasitelkdami Aristotelio filosofiją. Alasdairo MacIntyre'o modernybės kritikos, praktikos ir tradicijos koncepcijų analizė suteikia teorinį pagrindą monografijoje plėtojamiems egzistencijos, prasmės ir tobulumo sampratoms. Nepaisant to, kad ikikalbinė egzistencija yra ankstesnė nei subjektą kuriančios prasmės struktūros, teleologiškai suprastos ontologijos požiūriu prasmė yra pirmiau egzistencijos. Žmogiškos būties formoje slypintis tobulumo potencialumas ir jo aktualizacija suteikia prasmę egzistencijai. Graikiškosios tobulumo (aretė) sampratos teorinės interpretacijos šviesoje analizuojama modernaus meno samprata. Immanuelio Kanto ir Friedricho Nietzsche's diskusija apie meno ir genijaus prigimtį leidžia kelti meno kaip prasmės struktūros, turinčios savo vidinius tobulumo standartus, problemą. Šios filosofinės diskusijos kontekste analizuojamas Wolfgango Amadeus Mozarto gyvenimas ir kūrybinis genijus.*

**Raktažodžiai:** egzistencija, prasmės klausimas filosofijoje, prasmė, tobulumas, Aristotelis, Alasdair MacIntyre'as, egzistencializmas, modernybė, menas.

Andrius Bielskis

**EGZISTENCIJA, PRASMĖ, TOBULUMAS:  
ARISTOTELIŠKI GYVENIMO PRASMĖS APMĄSTYMAI**  
Monografija

Redagavo *Stasė Simutytė*  
Maketavo *Jelena Babachina*

2015 10 15. 8,5 spaudos l. Tiražas 200 egz. Užsakymo Nr. 10013256

Mykolo Romerio universitetas, Ateities g. 20, Vilnius  
Puslapis internete [www.mruni.eu](http://www.mruni.eu); el. paštas [leidyba@mruni.eu](mailto:leidyba@mruni.eu)

Leido ir spausdino UAB „Vitae Litera“, Savanorių pr. 137, LT-44146 Kaunas  
Puslapis internete [www.bpg.lt](http://www.bpg.lt); el. paštas: [info@bpg.lt](mailto:info@bpg.lt)