

ANTONIJAS GRAMŠIS

FILOSOFIJOS IR ISTORIJOS PROBLEMAS *

Mokslinė diskusija. Keliant istorines-kritines problemas, mokslinę diskusiją nereikia vaizduoti tarsi kokią teismo bylą su kaltinamuoju ir prokuroru, kurio pareiga yra įrodyti, kad kaltinamasis yra kaltas ir vertas būti „išimtu iš apyvartos“. Kadangi mokslinės diskusijos tikslas yra tiesos ieškojimas ir mokslo progresas, tai joje „progresyvesniu“ pasirodo tas, kuris suvokia, kad jo priešininkas gali iškelti reikalavimą, kuris turės būti įjungtas (nors ir kaip antraeilis dalykas) į jo paties koncepciją. Suprasti ir realistiškai įvertinti priešininko poziciją bei įrodymus (kartais priešininku būna visa praeities mintis) kaip tik reiškia atsipalaiduoti nuo ideologijos (blogąja prasme, t. y., aklo ideologinio fanatizmo) pančių, tai yra užimti „kritinę“ poziciją, nes tik ji moksliniame tyrinėjime yra vaisinga.

Filosofija ir istorija. Kas yra filosofija, kurios nors istorinės epochos filosofija, ir kokia yra kiekvienos tokios istorinės epochos filosofų filosofijų reikšmė ir prasmė? Priėmus B. Kročės religijos apibrėžimą, kad religija esanti pasaulėžiūra, tapusi gyvenimo norma,— norma čia suprantama ne knyginę prasme, bet kaip praktikuojama gyvenime,— daugumą žmonių tektų vadinti filosofais, nes žmonės veikia praktiškai, o jų praktinėje veikloje (pagrindinėse jų veiklos linijose) slypi tam tikra pasaulėžiūra, tam tikra filosofija. Filosofijos istorija įprastine prasme, tai yra filosofų filosofijų istorija, yra tam tikros apibrėžtos klasės asmenų pastangų ir ideologinių mėginimų istorija — mėginimų pakeisti, pataisyti, patobulinti kiekvienoje apibrėžtoje epochoje egzistuojantį pasaulio supratimą ir tuo būdu pakeisti tą supratimą atitinkančias elgesio normas, kitaip sakant, visumoje pakeisti praktinę veiklą.

Žiūrint iš mums rūpimo taško, neužtenka studijuoti įvairių filosofų filosofijų istoriją ir logiką. Jau bent dėl metodinio nurodymo reikia atkreipti dėmesį į kitas filosofijos istorijos dalis, būtent, į plačiųjų masių pasaulio supratimą, į visiškai mažų valdančiųjų (arba intelektualų) grupių pasaulio supratimą, ir pagaliau į ryšius tarp šių įvairių kultūrinių kompleksų ir filosofų filosofijų. Epochos filosofija — tai ne to ar kito filosofo, vienos ar kitos intelektualų grupės, vienos ar kitos stambios

* Skyrius iš A. Gramšio knygos „Istorinis materializmas ir Benedeto Kročės filosofija“ (Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce“, Torino, 1948). Vertė doc. J. Dumčius.

liaudies masių dalies filosofija — tai visų šių elementų kombinacija, kuri vystosi tam tikra apibrėžta kryptimi ir pagaliau tampa kolektyvine veikimo norma, tai yra virsta konkrečia ir pilna (integralia) „istorija“.

Taigi tam tikros istorinės epochos filosofija yra ne kas kita, kaip pačios epochos „istorija“, yra ne kas kita, kaip visuma pakeitimų, kuriuos valdančiąjai grupei pavyko padaryti jos iš anksčiau paveldėtoje realybėje; šia prasme istorija ir filosofija yra neatskiriamos viena nuo kitos, jos sudaro „bloką“. Tačiau galima išskirti specialiai filosofinius visų laipsnių elementus, kaip antai: filosofų filosofiją, arba, pavyzdžiui, valdančiųjų grupių koncepcijas (kultūros filosofija), arba plačiųjų liaudies masių religijas, ir pažiūrėti, kaip kiekviename iš šių laipsnių tenka turėti reikalą su įvairiomis ideologinės „kombinacijos“ formomis.

„Kūrybinė“ filosofija. Kas yra filosofija? Ar tai grynai receptyvinė (pasyvi) veikla, o gal bent jau tvarkančioji veikla, ar gal absoliučiai kūrybinė veikla? Reikia apibrėžti, ką mes suprantame terminais „receptyvinis“, „tvarkantis“ ir „kūrybinis“. „Receptyvinis“ slepia savyje įsitikinimą, kad egzistuoja išorinis, visiškai nekintamas pasaulis, egzistuojas „apskritai“, objektyviai, vulgariaja to žodžio prasme. „Tvarkantis“ savo prasme priartėja prie „receptyvinio“; nors jis pripažįsta tam tikrą minties veiklą, bet ta veikla ribota ir siaura. Bet ką reiškia terminas „kūrybinis“? Gal jis reiškia, kad išorinis pasaulis yra sukurtas minties? Tad kokios minties ir kieno? Šitaip samprotaujant, galima nusiristi į solipsizmą, ir iš tikrųjų kiekviena idealizmo forma nusirita būtinai į solipsizmą. Norint išvengti solipsizmo ir kartu mechanistinių koncepcijų, slypinčių minties kaip receptyvinės arba tvarkančios veiklos supratime, klausimą reikia kelti „istoriškai“ ir filosofijos pagrindan dėti „valią“ (galų gale praktinę ar politinę veiklą), bet ne savivališką, o racionalią valią, įsikūnijančią tiek, kiek ji atitinka objektyvią istorinę būtinybę, t. y. kiek ji pati yra visuotine istorija jos pažangaus vystymosi momentu. Jei iš pradžių ta valia pasireiškia pas atskirą individą, tai jos racionalumą įrodo tas faktas, kad ją priima — ir tai visam laikui — didelis skaičius žmonių, vadinasi, ji virsta kultūra, „sveiku protu“, pasaulio supratimu su jo struktūrą atitinkančia etika. Iki vokiečių klasikinės filosofijos laikų į filosofiją buvo žiūrima kaip į receptyvinę arba daugių daugiau kaip į tvarkančią veiklą — taigi filosofiją laikė objektyviai, už žmogaus ribų funkcionuojančio tam tikro mechanizmo pažinimu. Klasikinė vokiečių filosofija įvedė „kūrybinės“ minties sąvoką, bet ją suprato idealistiškai ir spekuliatyviai. Atrodo, tiktai praktikos filosofija, remdamasi klasikine vokiečių filosofija, privertė mintį žengti žingsnį į priekį: ji išvengė visokių solipsizmo tendencijų, nes ėmė žiūrėti į mintį istoriškai kaip į pasaulio supratimą, kaip į „sveiką protą“, paplitusį daugelyje žmonių (šitoks paplitimas būtų neįmanomas be racionalumo ir istorišku-

mo) ir paplitusį tokiu būdu, kad galų gale jis virto aktyvia elgesio norma. Taigi terminą „kūrybinis“ reikia suprasti reliatyviai, kaip mintį, kuri pakeičia didelės daugumos žmonių pasaulėjautą, o tuo būdu pakeičia ir pačią realybę, kurios neįmanoma išivaizduoti be šios didelės daugumos. „Kūrybinis“ dar ir ta prasme, kad jis parodo, jog „realybė“ neegzistuoja pati savaime, savyje ir sau, bet tiktai istoriniame santykiyje su žmonėmis, kurie ją keičia ir t. t.

Filosofijos istorinė reikšmė. Daug darbų ir veikalų, kuriuose tyrinėjama įvairių filosofijų istorinė reikšmė, yra visiškai nenaudingi ir fantastiški, nes juose nesiskaitoma su tuo faktu, jog daug filosofinių sistemų yra grynai (arba beveik) individualios veiklos išraiška, ir kad toji jų dalis, kurią galima vadinti istorine, dažnai yra visiškai maža ir paskendusį visokių grynai racionalios ir scholastiškos kilmės abstrakcijų komplekse. Galima sakyti, kad istorinė filosofijos vertė gali būti „apskaičiuota“ pagal jos išsigytą „praktinį“ poveikumą („praktinį“ plačiau to žodžio prasme). Jeigu tiesa, kad kiekviena filosofija yra tam tikros visuomenės veiklos apraiška, tai ji turėtų iš savo pusės veikti visuomenę, nulemti tam tikrus — pozityvius ir negatyvius — jos rezultatus; to jos poveikio visuomenei dydis nustato kaip tik jos istorinę vertę ir tuo parodo, kad ji yra ne individualaus plūšėjimo vaisius, o „istorinis faktas“.

Filosofas. Padarius priedaidą, kad visi žmonės yra „filosofai“, vadinasi, kad tarp profesionalių filosofų, arba „specialistų“, ir kitų žmonių yra ne „kokybinis“, o tiktai „kiekybinis“ skirtumas (šiuo atveju „kiekybė“ turi ypatingą prasmę; jos negalima maišyti su aritmetine suma, nes ji yra daugiau ar mažiau „vienalytė“, „nuosekli“, „logiška“ ir t. t., taigi kokybinių elementų kiekybė), vis dėlto reikia pažiūrėti, kas sudaro tą skirtumą. Pavyzdžiui, netikslu būtų vadinti „filosofija“ kiekvieną minties tendenciją, kiekvieną bendro pobūdžio minties kryptį ir t. t., ir net kiekvieną „pasaulio ir gyvenimo supratimą“. Filosofu galėtume pavadinti „kvalifikuotą darbininką“, priešpastatant jį juodadarbiams, bet ir tai būtų netikslu, nes pramonėje be juodadarbio ir kvalifikuoto darbininko dar yra inžinierius, kuris žino savo darbą ne tik praktiškai, bet ir teoriškai bei istoriškai. Profesionalas filosofas, arba specialistas, filosofijoje ne tiktai „mąsto“ su didesniu loginiu griežtumu, nuosekliau ir sistemingiau, negu kiti žmonės, bet taip pat žino visą minties istoriją, vadinasi, jis supranta, kokį vystymosi kelią nuėjo mintis iki jo paties laikų, ir gali imtis spręsti problemas kaip tik nuo tos vietos, kurią jos pasiekė po visų didžiausių iki to laiko parodytų pastangų jas išspręsti ir t. t. Mąstymo srityje jis atlieka tas pačias funkcijas, kaip įvairiose mokslo srityse specialistai.

Vis dėlto, yra skirtumas tarp filosofo-specialisto ir kitų sričių specialistų; filosofas-specialistas labiau priartėja prie visų kitų žmonių, ne-

gu kitų sričių specialistai. Pavertimas filosofo-specialisto figūra, panašia į kitų mokslo sričių specialistą, kaip tik ir sukūrė filosofo karikatūrą. Iš tikrųjų galima įsivaizduoti entomologą-specialistą, visai nemanant, kad visi kiti žmonės būtų entomologai-empirikai; įsivaizduoti trigonometrijos specialistą, kai dauguma žmonių visai neužiima trigonometrija ir t. t. (galima rasti rafinuočiausių, labiausiai specializuotų mokslų, reikalingų, bet dėl to nepasidariusių „bendrais“ visiems), bet negalima įsivaizduoti žmogaus, kuris kartu nebūtų ir filosofas, kuris nemąstyti, nes kaip tik mąstymas yra būdingas žmogui kaip tokiam (jei tik jis nėra idiotas patologiniu atžvilgiu).

Kalba, kalbos, sveikas protas. Kas iš tikrųjų sudaro vertę to paprastai žmonių vadinamo „sveiko proto“ arba „gyvenimiško proto“? Sveikas protas vertinamas ne tik dėl to, kad jis naudojasi, nors ir nesąmoningai, priežastingumo principu, bet taip pat ir dėl to (nors tatai ir mažiau reikšminga), kad jis daugelyje sprendimų nustato aiškia, paprastą ir lengvai suprantamą priežastį, ir nesileidžia išvedamas iš kelio visokių metafizinių, pseudo-gilių, pseudo-mokslinių ir kitokių gudragalviavimų bei subtilumų. Sveikas protas negalėjo nebūti garbinamas XVII ir XVIII amžiuose, kai buvo priešinamasi autoritetui, atstovaujamo Biblijos ir Aristotelio, principui; iš tikrųjų buvo pastebėta, kad sveikame prote yra tam tikra dozė „eksperimentalizmo“ ir tiesioginio, tegu ir empirinio bei riboto, realybės stebėjimo. Dėl tų dalykų „sveikas protas“ ir šiandien yra vertinamas, nors padėtis pasikeitė, ir šiandieninio „sveiko proto“ vertė gerokai sumažėjo.

Tarus, kad filosofija yra pasaulėžiūra ir kad į filosofo veiklą reikia žiūrėti ne tik kaip į „individualų“ sąvokų, sudarančių nuoseklią sistemą, išvystymą, bet taip pat (ir ypač) kaip į kultūrinę kovą už liaudies „galvosenos“ pakeitimą ir už paskleidimą filosofinių naujovių, kurios pasirodys esančios „istoriškai teisingos“ tiek, kiek jos taps konkrečiai, tai yra istoriškai ir socialiniu požiūriu visuotinomis, tai kalbos klausimas „techniškai“ turi būti perkeltas į pirmą vietą. Taigi reikės dar kartą peržiūrėti pragmatistų leidinius šiuo klausimu.

Pragmatistų,— kaip ir apskritai kiekvieno mėginimo susisteminti filosofiją,— atveju nepasakytą, ar turima reikalo su ištisa sistema, ar su jos esminiu branduoliu. Aš manau galįs pasakyti, kad Vilačio ir kitų pragmatistų kalbos supratimas yra nepriimtinas; vis dėlto, atrodo, jie pajuto realius poreikius ir juos „aprašė“ su apytikrių tikslumu, nors jiems ir nepavyko iškelti problemas bei jas išspręsti *. Atrodo, galima sakyti, kad „kalba“ yra iš esmės kolektyvinis daiktavardis, nesuponuojas — nei lai-

* Žr. Dž. Vilačio knygą „Straipsniai“, o jų tarpe studiją „Kalba kaip kliūtis, pašalinant iliuzorinius prieštaravimus“ [G. Vailati, Soritti, („Il linguaggio come ostacolo alla eliminazione di contrasti illusori“), Firmse 1911].

ke, nei erdvėje — kažkokio „vienintelio“ daikto egzistavimo. Kalba reiškia taip pat kultūrą ir filosofiją (bent populiaria, kasdienine to žodžio prasme), ir todėl „kalbos“ reiškinyje tikrumoje susideda iš daugybės reiškinų, daugiau ar mažiau organiškai tarpusavyje susijusių ir suderintų; blogiausiu atveju galima sakyti, kad kiekviena kalbančioji būtybė turi nuosavą kalbą, kitaip sakant, nuosavą būdą mąstyti ir jausti. Kultūra įvairiose pakopose jungia savyje daugiau ar mažiau visokių sluoksnių individų, tarp kurių yra didesnis ar mažesnis kontaktas ir kurie daugiau ar mažiau supranta vienas kitą. Kaip tik tie istoriniai-socialiniai skirtingumai atsispindi bendrinėje kalboje ir sudaro tas „kliūtis“ ir tas „klaidų priežastis“, kurias traktuoja pragmatistai.

Iš to paaiškėja, kaip svarbus yra „kultūrinis momentas“ net praktinėje (kolektyvinėje) veikloje: kiekvieną istorinį veiksma gali įvykdyti tik „žmonių kolektyvas“, — tai įmanoma, tik pasiekus tokią kultūrinę-socialinę vienybę, kurioje daugybė skirtingus troškimus turinčių žmonių, siekiančių skirtingų tikslų, susicementuoja į vienumą, kad pasiektų tą patį tikslą, — o tas susicementavimas remiasi vienoda ir bendra pasaulėžiūra (bendra arba privačia, veikiančia tik laikinai — emocijomis, arba pastoviai, kai intelektualinis tos pasaulėžiūros pagrindas yra tiek išsakinijęs, tiek įsigyventas ir įsisavintas, kad gali pavirsti aistra). Iš to, kad dalykai klostosi šitai, darosi aišku, kaip svarbus yra bendras kalbos klausimas, tai yra klausimas apie vienodo kultūrinio „klimato“ sukūrimą.

Šią problemą galima ir reikia sugretinti su šiandieninės pedagogikos teorijos ir praktikos klausimais, nes pagal šių dienų pedagogiką santykiai tarp mokytojo ir mokinio yra aktyvūs ir abipusiški, ir dėl to kiekvienas mokytojas yra kartu ir mokinys, o kiekvienas mokinys — kartu ir mokytojas. Bet pedagoginiai santykiai negali apsiriboti tik specifiškai „mokykliniais“ santykiais, per kuriuos jaunosios kartos sueina į kontaktą su senosiomis ir iš jų perima patyrimą bei istoriškai būtinas vertybes, „brandindamos“ ir vystydamos savo nuosavą, istoriškai ir kultūriškai aukštesnę asmenybę. Šitie santykiai egzistuoja kiekvienoje visuomenėje — kaip visumoje, taip ir kiekvieno individo santykiuose su kitais individualiais — tarp intelektualinių sluoksnių ir neintelektualinių, tarp valdančiųjų ir valdomųjų, tarp elito ir pasekėjų masės, tarp vadų ir vadovaujamųjų, tarp avangardo ir pagrindinių pajėgų. Kiekvienas „hegemonijos“ santykis yra būtinais pedagoginis santykis, jis pasireiškia ne tikta vienos nacijos viduje, tarp įvairių ją sudarančių jėgų, bet taip pat tarptautiniu ir pasauliniu mastu, tarp nacionalinių ir kontinentinių civilizacijų kompleksų.

Todėl galima teigti, kad istorinę atskiro filosofo asmenybę apsprendžia taip pat ir aktyvūs santykiai tarp jo ir kultūrinės aplinkos, kurią jis nori pakeisti, aplinkos, kuri veikia filosofą ir tarsi koks „mokytojas“ priverčia jį visą laiką būti savikritišku. Antai politikos srityje vienu iš didžiausių šių die-

nų inteligentinių sluoksnių reikalavimu buvo vadinamųjų „minties ir minties reiškimo (spaudos ir susirinkimų) laisvių“ reikalavimas, nes tik ten, kur yra šios politinės sąlygos, realizuojasi mokytojo — mokinio santykiai plačiausia anksčiau minėta prasme ir iš tikrųjų „istoriškai“ realizuojasi naujas filosofo tipas, kurį galima būtų pavadinti „demokratinio filosofu“, tai yra filosofu, įsitikinusiu, kad jo asmenybė neapsiriboja jo fizine individualybe, bet kad ji pasireiškia aktyviuose socialiniuose santykiuose, keičiančiuose kultūrinę aplinką. „Mąstytojas“, pasitenkinęs savo „subjektyviai“ laisva, tai yra abstrakčiai laisva mintimi, šiandien tampa pajuokos objektu; gyvenimo ir mokslo vienybė — tai kaip tik aktyvi vienybė — tik joje realizuojasi minties laisvė, — tai santykiai mokytojo ir mokinio, filosofo ir kultūrinės aplinkos, kurioje jis veikia, iš kurios jis ištraukia problemas, reikalingas iškėlimo ir išsprendimo — tai filosofijos ir istorijos santykiai.

Kas yra žmogus? Tai pirmas ir pagrindinis filosofijos klausimas. Kaip į jį galima atsakyti? Apibrėžimą galima rasti pačiame žmoguje, tai yra kiekviename atskirame žmoguje. Bet ar tai teisingas apibrėžimas? Kiekviename atskirame žmoguje galima rasti atsakymą, kas yra kiekvienas „atskiras žmogus“. Bet mums neįdomu, kad yra kiekvienas atskiras žmogus, nes tai reiškia, kas yra kiekvienas atskiras žmogus kiekvienu atskiru momentu. Pagalvoję pamatysime, kad, keldami sau klausimą, kas yra žmogus, mes norime sakyti: kuo žmogus gali tapti, tai yra ar žmogus gali valdyti savo paties likimą, ar gali save patį „padaryti“, susikurti sau gyvenimą? Taigi sakome, kad žmogus — tai procesas ir kaip tik savo paties veiksmų procesas. Pagalvoję matysim, kad tas pats klausimas, kas yra žmogus, nėra abstraktus arba „objektyvus“ klausimas. Jis kilo iš to, kad mes mąstėme apie save ir apie kitus ir norime žinoti — ryšium su tuo, ką mes apsvaistėme ir pamatėme, — kuo mes esame ir kuo galime tapti, ar iš tikrųjų ir iki kokio laipsnio mes esame „savo pačių kalviais“, savo gyvenimo, savo likimo valdovais. Ir tai mes norime žinoti jau „šiandien“, šių dienų sąlygomis, šiandieniniame gyvenime, o ne bet kokio žmogaus bet kokiame gyvenime.

Šis klausimas kilo ir gavo savo turinį iš tam tikrų apibrėžtų pažiūrų į gyvenimą ir žmogų. Svarbiausia iš tų pažiūrų yra „religija“, ir tai tam tikra apibrėžta religija — katalikybė. Iš tikrųjų, keldami klausimą, kas yra žmogus, kokią reikšmę turi jo valia ir jo konkreti veikla, susikuriant patį save ir savo gyvenimą, mes norime sakyti: ar katalikybė duoda tikslų žmogaus ir gyvenimo supratimą? Ar, būdami katalikais, tai yra. padarę katalikybę savo gyvenimo norma, mes klystame, ar esame tiesos kelyje? Visi intuityviai jaučia, kad, paversdami katalikybę gyvenimo norma, jie klysta, tuo labiau, kad niekas nesilaiko katalikybės kaip gyvenimo normos, nors ir vadindamas save kataliku. Visiškas katalikas, kuris

kiekviename savo elgesyje pritaikytų katalikybės normas, atrodytų tikra pabaisa — gerai pagalvojus, tai ir yra pati griežčiausia ir kartu pati kategoriškiausia katalikybės kritika.

Katalikai atsakys, kad ir jokios kitos koncepcijos nėra laikomasi visu šimtu procentų; tai tiesa, bet tai nieko daugiau neįrodo, kaip tik tai, kad iš tikrųjų, istoriškai nėra visiškai to paties mąstymo ir veikimo būdo (absoliučiai to paties būdo mąstyti ir veikti), tinkamo visiems žmonėms — tai neduoda katalikybei jokio tinkamo argumento, nors katalikybė šitokią mąstymo ir veikimo būdą šiam tikslui sukūrė jau nuo amžių. To dar nėra pasiekusi jokia kita religija; jokia kita religija neturi tokių priemonių šiam tikslui siekti, tokio sistemingumo, tokio pastovumo ir centralizacijos. „Filosofiniu“ atžvilgiu katalikybės trūkumas yra tas, kad ji, į nieką neatsižvelgdama, blogio priežastį mato pačiame žmoguje, žmogų laiko labai ribotu individu. Galima sakyti, visos ikišiolinės filosofijos kartoja šią katalikybės pažiūrą, į žmogų žiūri kaip į individą, ribotą savo individualybėje, o tą individualybę laiko jo dvasia. Šitame punkte kaip tik ir reikia pakeisti pažiūrą į žmogų, kitaip sakant, reikia žiūrėti į žmogų kaip į aktyvių santykių eilę (procesą), kurių tarpe individualybė, nors ir turėdama didžiausią svarbą, vis dėlto nėra vieninteliu svarstomu elementu. Žmonija, kuri atsispindi kiekviename individe, susideda iš įvairių elementų: 1) paties individo, 2) kitų žmonių, 3) gamtos. Bet antrasis ir trečiasis elementai nėra tokie paprasti, kaip galėtų atrodyti. Individas santykiauja su kitais žmonėmis ne kaip koks iš šalies pridedamas prie jų daiktas, o organiškai, tai yra jis tampa visų visuomeninių organizmų — nuo paprasčiausio iki sudėtingiausio — neatskiriama dalimi. Antai žmogus santykiauja su gamta ne todėl, kad jis pats yra gamtos dalis, bet aktyviai — per savo darbą ir techniką. Be to, šie santykiai nėra mechaniški — jie aktyvūs ir sąmoningi, atitinka kiekvieno individo didesnę ar mažesnę jų įsisąmoninimo laipsnį. Todėl galima sakyti, kad kiekvienas keičia ir perdirba save patį tiek, kiek jis keičia ir perdirba visą santykių kompleksą, kurio centru ir raktu jis kaip tik ir yra. Šia prasme realus filosofas yra ir negali būti kuo kitu, kaip tik politiku, tai yra aktyviu žmogumi, keičiančiu jį supantį pasaulį, — pasaulis šia prasme suprantamas kaip santykių, kuriuose dalyvauja kiekvienas atskiras individas, visuma. Jeigu individualybė yra visų šių santykių visuma, tai sukurti savo asmenybę reiškia pažinti tuos santykius, o keisti savo asmenybę — pakeisti tų santykių visumą.

Bet tie santykiai, kaip jau buvo sakyta, nėra paprasti. Be to, vieni iš jų yra būtini, o kiti — laisvai pasirenkami. To negana: daugiau ar mažiau gilesnis jų pažinimas (didesnis ar mažesnis pažinimas, kaip juos galima pakeisti) juos jau pakeičia. Tie patys būtinieji santykiai, kai daugiau ar mažiau įsisąmoninamas jų būtinumas, pakeičia savo išvaizdą ir vertę.

Šia prasme pažinimas yra galybė. Bet problema yra komplikuoata ir dėl kito aspekto: neužtenka pažinti santykių visumos tik kaip egzistuojančios tam tikru momentu tam tikros santykių visumos; svarbu juos pažinti genetškai (jų kilmę), jų formavimosi eigą, nes kiekvienas atskiras individas yra ne tik egzistuojančių santykių, bet ir tų santykių istorijos sintezė, atseit, visos praeities išdava. Kai kas pasakys, kad atskiras individas, palyginus su jo jėgomis, mažai ką gali pakeisti. Tai tiesa, bet tik iki tam tikro laipsnio, nes atskiras individas gali jungtis su visais tais, kurie nori to paties pakeitimo, ir jeigu šis pakeitimas yra racionalus, tai atskiras individas gali tapti imponuojančia mase ir įvykdyti daug radikalesnį pakeitimą, negu iš pirmo žvilgsnio atrodė būsiant galima.

Visuomenių, kurioms gali priklausyti atskiras individas, yra labai daug, daugiau, negu galėtų atrodyti. Per šias „visuomenes“ atskiras individas dalyvauja žmonijos gyvenime. Antai būdai, kuriais atskiras individas santykiauja su gamta, yra labai įvairūs, nes techniką reikia suprasti ne tik kaip mokslinių žinių, pritaikytų pramonėje, visumą (paprastai technika tuo ir laikoma), bet taip pat ir „protinius“ įrankius, filosofinį pažinimą.

Kad žmogų negalima įsivaizduoti kitaip, kaip tik gyvenantį visuomenėje, visiems žinoma, visur sakoma, bet iš to nedaromos visos būtinos išvados (jų tarpe ir individualybę liečiančios): kad tam tikra žmonių visuomenė suponuoja tam tikrą daiktų pasaulį, ir kad žmonių visuomenė gali gyvuoti tik tiek, kiek egzistuoja tam tikras daiktų pasaulis, taip pat visiems žinoma. Tiesa, šiems neindividualiems (trans-individualiems) organizmams būc teikiama mechanistinė ir deterministinė prasmė (ar tai buvo *societas hominum*, ar *societas rerum*): iš čia kilo reakcija. Reikia išvystyti mokslo sistemą, kurioje visi šie santykiai būtų aktyvūs ir judą, visai aiškiai nustatyti, kad šio aktyvumo buveinė yra atskiro individo sąmonė — individo, kuris pažįsta, nori, žavisi, kuria tiek, kiek jis jau pažįsta, nori, žavisi ir t. t., ir įsisažmonina, jog jis nėra izoliuotas, bet turtingas galimybėmis, kurias jam teikia kiti žmonės ir daiktų pasaulis, apie kurį jis tikrai turi tam tikrą supratimą. (Kadangi kiekvienas žmogus yra filosofas, tai kartu kiekvienas žmogus yra mokslininkas ir t. t.)

Fojerbacho teiginys: „Žmogus yra tai, ką jis valgo“, atskirai paimtas, gali būti įvairiai aiškinamas. Skurdus ir neprotingas aiškinimas: žmogus materialiai palaipsniui tampa tuo, ką jis valgo, vadinasi, maistas daro beartarpišką ir lemiamą įtaką jo mąstymo būdai. Prisiminkim Amadėjo teiginį: pavyzdžiui, jeigu būtų žinoma, ką žmogus valgė, prieš sakydamas savo kalbą, tai būtų galima lengviau suprasti pačią kalbą. Vaikiškas teiginys ir iš tikrųjų svetimas net pozityviam mokslui, nes smegenys nesimaitina pupomis ar triufeliais, bet valgis atnaujina smegenų molekules, tik kai jis pasikeičia į homogeninę ir asimiliuojamą substanciją, turinčią

tą pačią „potencialią“ prigimtį kaip ir smegenų molekulės. Jei šitas teiginys būtų teisingas, tai istoriją lemiantys veiksniai būtų virtuvėje ir revoliucijos sutaptų su radikaliais masių maitinimosi pakitimais. Istoriskai yra teisingas priešingas dalykas, būtent, revoliucijos ir sudėtinga istorinė raida pakeitė maitinimosi būdą ir po to sukūrė „skonius“, pasirenkant valgius. Ne reguliarius kviečių sėjimas panaikino nomadų gyvenimo būdą, bet priešingai — sąlygos, iškilusios nomadų nenaudai, pastūmėjo žmones į reguliarių kviečių sėjimą ir t. t.: Kita vertus, teisinga, kad „žmogus yra tai, ką jis valgo“, nes maistas yra viena iš socialinių santykių komplekso išraiškos formų. Kiekviena socialinė grupuotė turi savą nusistovėjusį maitinimąsi. Bet panašiu būdu būtų galima sakyti, kad „žmogus — tai jo drabužis“, „žmogus — tai jo butas“, „žmogus — tai ypatingas reprodukcijos būdas, vadinasi, šeima“, nes maistas, drabužis, namai, reprodukcija sudaro socialinio gyvenimo elementus, kuriuose kaip tik ryškiausiai ir plačiausiai (apimdamas ištisas mases) pasireiškia socialinių santykių kompleksas.

Taigi problema „kas yra žmogus“ visuomet yra vadinamosios „žmogaus prigimties“ arba vadinamojo „žmogaus apskritai“ problema, tai yra mėginimas sukurti mokslą (arba filosofiją) apie žmogų, kuris išeities tašku paimtų „vieningą“ sąvokų abstrakciją, kuri apimtų visą „žmoniją“. Bet „žmonija“ kaip sąvoka ir vieningas reiškinyss gal bus ne išeities taškas, o galutinis rezultatas? Imant išeities tašku „žmoniją“, mėginimas sukurti mokslą ar nebus tik „teologinė“ ir „metafizinė“ atgyvena? Filosofijos negalima suvesti į tam tikrą natūralistinę „antropologiją“: žmonių giminės vienybę sudaro ne „biologinė“ žmogaus prigimtis — skirtumai tarp žmonių, su kuriais skaitosi istorija, nėra biologiniai (rasės, galvos kiaušo forma, odos spalva ir t. t., šičia galima priskirti ir teiginį „žmogus yra tai, ką jis valgo“ — Europoje jis valgo duoną, Azijoje — ryžius ir pan. — tą teiginį būtų galima suvesti į kitą teiginį: „žmogus — tai kraštas, kuriame jis gyvena“, nes dauguma maisto produktų apskritai yra susiję su gyvenamuoju kraštu) ir net „biologinė“ vienybė ne kažin ką reiškė istorijoje (žmogus — gyvulys, kuris valgė pats save tais laikais, kai jis dar buvo visai arti prie „natūralios padėties“, tai yra kai jis dar nesugebėjo „dirbtinai“ padauginti gamtos išteklių). Net „sugebėjimas protauti“ (arba „dvasia“) nesukūrė vienybės ir todėl negali būti pripažintas vienijančiu veiksniu, nes tai tik formali, kategorinė sąvoka. Ne „protavimas“ jungia ar skiria žmones, bet tai, kas realiai protaujama.

„Žmogaus prigimtis“ yra „socialinių santykių kompleksas“ — tai labiausiai patenkinantis atsakymas, nes jis apima ir tapimo idėją: žmogus tampa, visą laiką keičiasi kartu su socialinių santykių keitimusi — keičiasi todėl, kad nepripažįsta „žmogaus apskritai“. Iš tikrųjų socialinius santykius parodo įvairios suponuojamos žmonių grupės, kurių vienybė

yra ne formali, o dialektinė. Žmogus yra aristokratas tiek, kiek jis yra baudžiauninkas, ir t. t. Taip pat galima sakyti, kad žmogaus prigimtis yra „istorija“ (o šia prasme, tai yra tarus, kad istorija yra lygi dvasiai, galima sakyti, kad žmogaus prigimtis — tai dvasia), jeigu istorijai suteiksimė tapimo prasmę tam tikroje „concordia discors“, kuri išėities tašku turi ne vienybę, bet savyje slepia galimos vienybės pagrindus. Todėl „žmogaus prigimties“ negalima rasti jokiam atskirame žmoguje, bet tik visoje žmonių giminės istorijoje (šį tą reiškia ir tai, kad vartojamas natūralistinio pobūdžio žodis „giminė“), tuo tarpu paskiro individo savitumas pasireiškia tik kaip kontrastas kitų žmonių savitumams. Tradicinių filosofijų „dvasios“ ir „žmogaus prigimties“ supratimą, pagrįstą biologija, reikėtų vadinti „mokslinėmis utopijomis“, pakeitusiomis didžiausią utopiją — „žmogaus prigimties“ ieškojimą dievuje (žmonės laikomi dievo vaikais) — tos utopijos rodė nuolatines istorijos pastangas, proto ir jausmų siekimus ir t. t. Tiek religijos, teigiančios, jog visi žmonės yra lygūs kaip dievo vaikai, tiek ir filosofijos, teigiančios, kad visi žmonės yra lygūs, nes visi turi sugebėjimą protauti, išreiškė sudėtingus revoliucinius judėjimus (klasinio pasaulio transformacija, Viduramžių pasaulio transformacija) — revoliucijos, kurios sudarė didžiausias grandis istorijos evoliucijoje.

Tas faktas, kad Hegelio dialektika buvo paskutinis šių didžiųjų istorinių poslinkių atspindys ir kad dialektika, užuot išreiškusi socialinius prieštaravimus, išnykus šiems prieštaravimams, turėtų tapti vien tiktai sąvokų dialektika, greičiausiai sudaro pagrindą paskutinėms utopistinėms filosofijoms, pavyzdžiui, Kročės filosofijai.

Istorijoje tikroji „lygybė“, tai yra „dvasingumo“ laipsnis, kurį pasiekia „žmogaus prigimtis“, istoriškai vystydamosi, pasireiškia asociacijų sistemoje — „privačių ir visuomeninių“, „aiškiai matomų ir paslėptų“ asociacijų, kurios susipina „Valstybėje“ ir viso pasaulio politinėje sistemoje. Tai — „lygybės“, kurias savo tarpe jaučia kaip tokias tam tikros asociacijos nariai, ir „nelygybės“, jaučiamos tarp įvairių asociacijų. Tos „lygybės“ ir „nelygybės“ reiškia tiek, kiek jas įsisąmonina atskiri individai arba ištisos grupės. Šitokiu būdu mes prieiname prie lygybės arba sulyginimo „filosofijos ir politikos“, minties ir veiksmo, tai yra prie praktikos filosofijos. Viskas yra politiška, net filosofija ar filosofijos*, ir vienintelė filosofija — filosofija veiksmė (veikianti filosofija), tai yra pats gyvenimas. Šia prasme galima aiškinti tezė apie vokiečių proletariatą kaip klasikinės vokiečių filosofijos paveldėtoją, ir galima teigti, kad hegemonijos, kurią įvykdė Iljičius**, teoretizacija ir realizacija buvo taip pat didelis „metafizinis“ įvykis.

* Plg. pastabas apie ideologijų pobūdį.

** Leninas. — *Red.*

Progresas ir tapsmas. Ar čia kalbama apie du skirtingus dalykus, ar apie du tos pačios sąvokos aspektus? Progresas — tai ideologija, o tapsmas — tai filosofinė samprata. „Progresas“ priklauso nuo tam tikro dvasinio lygio, kurį sudarant dalyvauja tam tikri, išoriškai apibrėžti kultūriniai elementai; „tapsmas“ — filosofinė sąvoka, kurioje gali nebūti „progreso“. Progreso sąvokoje glūdi galimybė matuoti kiekybiškai ir kokybiškai: daugiau ir geriau. Todėl joje suponuojamas tam tikras „nustatytas“ arba galimas nustatyti matas, bet tas matas priklauso nuo praeities, nuo tam tikros praeities fazės, arba nuo tam tikrų matuojamų aspektų ir t. t. (Nekalbama apie kokią nors progreso metrinę sistemą.) Kaip kilo progreso idėja? Ar jos kilimas yra epochinės reikšmės kultūrinis įvykis? Atrodo, kad taip. Progreso idėjos kilimas ir vystymasis atitinka didžiulį sąmoningumo paplitimą, jis rodo, kad buvo pasiektas tam tikras santykis tarp visuomenės ir gamtos (į gamtos sąvoką įjungiant atsitiktinumo ir „iracionalumo“ sąvokas) — toks santykis, kurio dėka žmonės tapo visuomenėje labiau užtikrinti dėl savo ateities ir gali „racionaliai“ kurti kompleksinius savo gyvenimo planus. Norėdamas sutriuškinti progreso idėją, Leopardis turėjo griebtis vulkanų išsiveržimų, tai yra tų gamtos reiškinių, kurie kol kas yra „nesulaikomi“ ir nepataisomi. Bet juk praityje buvo kur kas daugiau nesulaikomų jėgų: badmečiai, epidemijos ir t. t., kurios tam tikru mastu jau suvaldomos.

Nėra abejonės, kad progresas tapo demokratine ideologija. Kad jis padėjo politiškai susiformuoti šių dienų konstitucinėms valstybėms, taip pat netenka abejoti. Kad jis šiandien jau peržengė savo apogėjų, taip pat aišku, bet kokia prasme? Ne ta prasme, kad būtų nustota pasitikėjimo galimybe racionaliai užvaldyti gamtą ir atsitiktinumą, bet „demokratine“ prasme, būtent, kad oficialieji progreso „nešėjai“ jau nebesugeba tęsti tą gamtos užvaldymą, nes jie sukėlė šių dienų destruktivines jėgas, ne mažiau pavojingas ir išgąstingas, negu anos praeities jėgos (dabar jau užmirštos „socialiniu“ atžvilgiu — nors jos užmirštos ne visų socialinių elementų, nes valstiečiai ir toliau nesupranta progreso ir tebetiki, kad jis yra: jie ir dabar dar labai priklauso nuo gamtos jėgų ir atsitiktinumo, todėl tebesilaiko „magiško“, viduramžinio, „religinio“ mąstymo būdo), tokias kaip „krizės“, bedarbė ir t. t. Taigi progreso idėjos krizė — ne pačios idėjos, o tos idėjos nešėjų krizė, — nešėjų, kurie patys virto „gamta“, reikalinga apvaldymo. Esant tokiai padėčiai, puolimai prieš progreso idėją yra labai savanaudiški ir tendencingi.

Ar galima progreso idėją atskirti nuo tapsmo idėjos? Atrodo, ne. Šios dvi idėjos gimė kartu, kaip politika (Prancūzijoje), kaip filosofija (Vokietijoje, vėliau išvystyta Italijoje). „Tapsmo“ idėjoje buvo mėginta išgelbėti tai, kas yra konkrečiausia „progrese“, būtent, judėjimą ir kaip tik dialektinį judėjimą (todėl ir buvo pagilinta ši sąvoka, nes progresas yra

siejamas su vulgaria evoliucijos samprata). <...>. (*Puslapis teksto praleista*). <...>.

Klausimas ir toliau lieka tas pats: kas yra žmogus? Kas yra žmogaus prigimtis? Jeigu žmogų psichologiškai arba spekuliatyviai apibrėžiame kaip individą, šios progreso ir tapsmo problemos pasirodys neišsprendžiamomis arba pasiliks tik tuščiais žodžiais. Bet jeigu į žmogų pažiūrėsime kaip į socialinių santykių visumą, tada pasirodys, kad joks palyginimas tarp žmonių laike yra neįmanomas, nes čia bus kalbama apie skirtingus dalykus (nors ir ne įvairiarūšius). Kita vertus, kadangi žmogus yra taip pat savo gyvenimo sąlygų visuma, tai galima išmatuoti kiekybiškai skirtumą tarp praeities ir dabarties, nes galima išmatuoti mastą, kuriuo žmogus apvaldo gamtą ir atsitiktinumą. Galimybė — tai ne realybė: kad žmogus gali ką nors daryti arba nedaryti, turi savo reikšmę, vertinant tai, kas realiai daroma. Galimybė reiškia „laisvę“. Laisvės mastas įeina į žmogaus sąvoką. Kad yra objektyvios galimybės nemirti badu ir kad mirštama badu, kaip atrodo, turi savo reikšmę. Bet objektyvių sąlygų, galimybių arba laisvės egzistavimo dar neužtenka: reikia jas „pažinti“ ir mokėti jomis pasinaudoti. Reikia norėti jomis pasinaudoti. Šia prasme žmogus yra konkreti valia, tai yra, praktiškas abstraktaus norėjimo arba gyvybės impulso pritaikymas konkrečioms priemonėms, realizuojančioms tą valią. Asmenybei sukurti reikia: 1) suteikti savo gyvybės impulsui arba valiai apibrėžtą ir konkrečią („racionalią“) kryptį; 2) surasti priemones, kurios tą valią padarytų konkrečia, apibrėžta ir nesavivališka; 3) padėti,— kiek tik leidžia jėgos ir kaip tik galima naudingiausiu būdu,— pakeisti konkrečių sąlygų, realizuojančių tą valią, visumą. Į žmogų reikia žiūrėti kaip į istorinį bloką, susidedantį iš grynai individualių bei subjektyvių ir masinių bei objektyvių arba materialių elementų, su kuriais individas aktyviai santykiauja. Perdirbti išorinį pasaulį, bendruosius santykius, reiškia stiprinti patį save, vystyti patį save. Kad etinis „tobulėjimas“ esąs grynai individualus dalykas, yra tik iliuzija ir nuklydimas: sudedamųjų individualybės elementų sintezė yra „individuali“, bet ji negali realizuotis ir toliau vystytis be veikimo, nukreipto į išorę, kuris pakeičia santykius su išoriniu pasauliu, pradedant santykiais su gamta ir baigiant santykiais su kitais žmonėmis, esančiais įvairiose pakopose, priklausančiais įvairiems socialiniams sluoksniams — iki pačių aukščiausių santykių, apimančių visą žmogaus giminę. Todėl galima sakyti, kad žmogus yra iš esmės „politinė“ būtybė, nes veikimas, pasireiškiantis sąmoningai perdirbant ir valdant kitus žmones, kaip tik realizuoja jo „žmogiškumą“, jo „žmogiškąją prigimtį“.

Individualizmas. Kalbėdami apie vadinamąjį „individualizmą“, turime galvoje kiekvieno istorinio laikotarpio pažiūras į padėtį, kurią individas užima pasaulyje ir istoriniame gyvenime. Tai, kas šiandien vadinama

„individualizmu“, atsirado kultūrinės revoliucijos, įvykusios, pasibaigus Viduramžiams (Renesansas ir Reforma), laikais — jis reiškia tam tikrą apibrėžtą pažiūrą į dievybes, o kartu ir bažnyčios problemą: tai perėjimas iš transcendentinės minties į imanentizmą.

Pažiūrėkime į visokius nepagrįstus nusistatymus prieš individualizmą — net ir į nuolat kartojamas labiau kaip kritiškas katalikų ir atsilikėlių jeremiadas. Antiistoriniu šiandien virto tas individualizmas, kuris pasireiškia tuo, kad paskiri individai pasisavina gėrybes, tuo tarpu kai tų gėrybių gamyba vis labiau socializuojasi. Kad katalikams mažiausiai pritinka dejuoti dėl individualizmo, galima spręsti iš to, kad politiniu atžvilgiu jie visą laiką tik nuosavybę pripažįsta politine asmenybe, tai yra jiems žmogus turi vertę ne pats savaime, bet tik tiek, kiek jis yra susijęs su materialinėmis gėrybėmis. Kad rinkėju galėjo būti tik tas, kuris turėjo nuosavybės cenzą, kad žmogus priklausė visoms toms politinėms-administracinėms bendruomenėms, kuriose tik jis turėjo materialinių gėrybių, argi nereiškia „dvasios“ nužeminimą materijos akivaizdoje? Jei žmogumi laikomas tik tas, kas turi nuosavybę, ir jeigu pasidarė neįmanoma, kad visi turėtų nuosavybę, tai kodėl turėtų būti antidvasiška ieškoti tokios nuosavybės formos, kurioje materialinės jėgos papildytų kiekvieno žmogaus asmenybę ir padėtų susiformuoti kiekvieno žmogaus asmenybei? Iš tikrųjų nejučiomis buvo pripažįstama, kad žmogaus „prigimtis“ yra ne individo viduje, bet žmogaus ir materialinių jėgų vienybėje. Dėl to materialinių jėgų užkariavimas yra būdas — ir tai pats svarbiausias — užkariauti savo asmenybę*.

Sąvokos „žmogaus prigimtis“ analizė. „Lygybės“ jausmo šaltiniai: religija su savo idėja „dievas — tėvas ir žmonės — vaikai“, taigi, lygūs; filosofija pagal aforizmą: *Omnis enim philosophia, cum ad consunem hominum cogitandj facultatem revocet, per, se democratica est; ideoque ab optimatibus non injuria sili existimatus periculosa.* (Kiekviena filosofija yra savaime demokratiška, nes ji išeina iš visiems žmonėms bendro sugebėjimo mąstyti; todėl kilmingieji ne be pagrindo ją laiko sau pavojinga.) Biologijos mokslas, teigiantis, jog visi psichofiziniai žmonių giminės individualieji elementai yra „iš prigimties“ lygūs: visi gimsta tuo pačiu būdu ir t. t. „Žmogus — mirtingas; Ticijus — žmogus, taigi, Ticijus — mirtingas“. Ticijus sulygina visus žmones. Taip atsiranda empiriškai-mokslinė (empiriškai-mokslinė-folkloristinė) formulė: „Visi gimėme nuogi“.

* Pastaruoju metu buvo labai giriamas jauno prancūzų katalikų rašytojo Danieliaus Ropso knyga „Pasaulis be dvasios“ (*Daniel Rops, Le monde sans ame, Paris, Plon 1932*), išversta ir į italų kalbą. Šioje knygoje yra tokių sąvokų, kurias reikėtų išanalizuoti; jomis sofistiškai stengiamasi vėl iškelti aikštėn praeities atgyvenusias pozicijas, tarsi jos būtų aktualios ir šiandien.

Prisiminkime Čestertono novelę apie „Tėvo Brauno naivumą“, apie laiškinių ir smulkų amatininką, sukūrusį nuostabias mašinas. Tenai rasime štai kokią pastabą: „Viena sena dama gyvena pilyje su dvidešimt tarnų; ją aplanko kita dama, kuriai ji sako: Aš visą laiką esu taip vieniša ir t. t. Gydytojas jai praneša, kad apylinkėje siaučia maras, yra pavojus užsikrėsti ir t. t. Tada ji sako: Mūsų čia tiek daug“. (Čestertonas šį epizodą panaudoja tikrai tolimesniam novelės siužeto vystymui.)

Filosofija ir demokratija. Nesunku išvesti paralelę tarp šių dienų demokratijos ir tam tikrų formų metafizinio materializmo bei idealizmo vystymosi. Prancūzų XVIII a. materializmas ieškojo lygybės, suveddamas žmogų į gamtos istorijos kategoriją, laikydamas individą tam tikros biologinės rūšies individu, išsiskiriančiu ne socialiniais ir istoriniais apibrėžtumais, bet tik įgimtais gabumais, ir kiekvienu atveju iš esmės lygiu į save panašioms individams. Šita pažiūra tapo visų bendra nuomone — ją išreiškia liaudies posakis „visi gimėme nuogi“ (nors šis liaudies teiginys galėjo atsirasti vėliau, negu ideologinė inteligentų diskusija). Idealizmas teigia, kad filosofija yra ypač demokratiškas mokslas, nes jis remiasi visiems žmonėms būdingu sugebėjimu mąstyti. Tatai paaiškina, kodėl aristokratai nekenčia filosofijos ir kodėl klasės, remiančios senąjį režimą, įstatymais drausdavo mokymą ir kultūrą.