

MYKOLO ROMERIO UNIVERSITETAS

Povilas Aleksandravičius

EUROPOS MĄSTYMO KRYPTYS IR ATEITIS

MONOGRAFIJA

Vilnius
2015



Monografija parengta vykdant Europos socialinio fondo visuotinės dotacijos priemonės finansuojamą projektą „Paradigminiai šiuolaikinės Lietuvos visuomenės mąstymo pokyčiai ir europinė erdvė“ (projekto kodas Nr. VP1-3.1-ŠMM-07-K-03-025) pagal veiklą 1.1.1. „Suformuluoti fundamentinio pobūdžio konceptus visuomenės mąstymo pagrindų ir mąstymo pokyčių šaltinių supratimui“.

Recenzentai:

prof. habil. dr. Bronislovas Kuzmickas, Mykolo Romerio universitetas,
doc. dr. Naglis Kardelis, Vilniaus universitetas, Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Autoriaus indėlis:

Povilas Aleksandravičius – 8,8 autorinio lanko

Mykolo Romerio universiteto Politikos ir vadybos fakulteto Filosofijos ir humanistikos instituto 2015 m. vasario 25 d. posėdyje (protokolo Nr. 1FHI-7) pritarta leidybai.

Mykolo Romerio universiteto mokslo programos „Vertybių tęstinumas ir kaita globalioje visuomenėje“ 2015 m. vasario 24 d. posėdyje (protokolo Nr. 9) pritarta leidybai.

Mykolo Romerio universiteto Politikos ir vadybos fakulteto tarybos 2015 m. kovo 27 d. posėdyje (protokolo Nr. 1PV-40) pritarta leidybai.

Mykolo Romerio universiteto mokslinių-mokomųjų leidinių aprobavimo leidybai komisijos 2015 m. balandžio 7 d. posėdyje (protokolo Nr. 2L-8) pritarta leidybai.

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

ISBN 978-9955-19-720-1 (spausdinta versija)

ISBN 978-9955-19-719-5 (elektroninė versija) © Mykolo Romerio universitetas, 2015

TURINYS

IVADAS	5
I SKYRIUS.	
EUROPOS MĄSTYMO ESMĖ: TRANSCENDAVIMO JUDESYS IR JO KRYPTYS	9
1. Transcendavimas ir Europa: esminis santykis	10
2. Transcendavimo judesys filosofijoje.....	11
3. Transcendavimo judesys europiečio gyvenime	17
4. Krikščionybės vaidmuo įtvirtinant transcendavimo procesą	20
5. Transcendavimo judesys į plotį: <i>ratio</i>	22
6. Transcendavimo judesys į gylį: <i>intus legere</i>	25
II SKYRIUS.	
EUROPOS MĄSTYMAS TARP <i>RATIO</i> IR <i>INTELLECTUS</i>	30
1. <i>Intellectus</i> ir <i>ratio</i> sąvokos	32
2. <i>Intellectus</i> ir <i>ratio</i> santykių europinėje filosofijoje istorinė apžvalga.....	37
III SKYRIUS.	
RACIONALIZACIJOS TRIUMFAS.....	60
IV SKYRIUS.	
TECHNOLOGIZUOTAS MĄSTYMAS.....	76
1. Nuo technikos materijoje iki technikos mąstymo procese	77
2. Technikos esmė ir radikalus nuokrypis	81
3. Tarp pavojaus skelbimo ir technofilijos	85
4. Kibernetika, dirbtinis intelektas ir transhumanizmo užmojis.....	91
V SKYRIUS.	
BŪTINYBĖ KEISTI MĄSTYMO KRYPTĮ	101
VI SKYRIUS.	
MĄSTYMAS Į GYLĮ	111
IŠVADA.....	127
LITERATŪRA	129

ĮVADAS

Svaiginantis technologinis progresas slepia nerimą. Šiandien žmoniją apėmusio nerimo objektas nėra kokia nors viena iš gyvenimo sričių, pavyzdžiui, ekonominė, politinė ar ekologinė situacija planetoje, bet – žmonijos kaip visumos egzistencija, visų gyvenimo sričių visetas. Tai lyg pasaulio baigties nuojauta, maitinama tūkstančių nerimą keliančių įvykių ir faktų iš šiaurinio žmonijos gyvenimo, kiekvieną dieną kruopščiai mums raportuojamų per informacines technologijas. Tos pačios technologijos mums skiepija nenuilstamą optimizmą, gyvenimo džiaugsmo spalvas, pramogas ir atsipalaidavimą nuo visų rūpesčių. Technologijos: greitis ir efektyvumas visur, visame kame – nuo kariuomenių dislokacijos Donbase iki lieknėjimo procedūrų prieš rožinius veidrodžius. Tačiau pakanka tik truputį nuodugnesnės bet kurios gyvenimo srities analizės – nuo individų psichologijos ir švietimo sistemos iki globalios ekonomikos, geopolitikos ir ekologijos, – kad suprastum, jog greitis ir efektyvumas slepia pavojingą nesprenžiamų problemų sąstingį. Nesprenžiamų todėl, kad mūsų nuostabūs šiuolaikiniai mąstymas, tas problemas sukūręs, nežino, kaip jas spręsti. Todėl A. Šliogeris prieš keletą metų galėjo tam tikra prasme, tačiau pagrįstai skelbti: „Pasaulio pabaiga jau įvyko... Mes jau gyvename po jos“ (Šliogeris 2011 (2)).

Viskas remiasi mąstymu – jo kryptimi. Šioje knygoje pristatysime fundamentalias europietiškojo mąstymo kryptis. Jų nėra daug – tik dvi. Vieną iš jų pavadiname mąstymo kryptimi į plotį, kitą – kryptimi į gylį. Tam tikras šių krypčių tarpusavio santykis sukūrė situaciją, kurioje šiaurinė žmonija. Todėl šis santykis tokią situaciją taip pat gali ir radikaliai pakeisti. Mes esame įsitikinę, kad mąstymo keitimasis yra įmanomas ir kad jis jau prasidėjo. Iš esmės kryptis tik į plotį, toldamas nuo gyliausios dimensijos, sukūręs situaciją be išeities, šiaurinė mūsų mąstymas ima krypti į gylį. Tiesa, mes nepastebėsime šio pokyčio visuomenių išoriniame gyvenime, nuo pradžios iki pabaigos apraizgytame technologijų, nei viešuose politiniuose debatuose, nei mokslo ir švietimo sistemų organizavimo procese, nei pramogų ir kūrybinių industrijų pasaulyje. Kol kas šį pokytį jausime tik viduje – ypač individualaus, ne viešo žmogaus viduje, kadangi, prieš įgaudamas visuotinio pobūdį ir pasirodydamas išorėje,

jis turi pereiti brendimo laikotarpį. Tačiau ir vidų galima iširti, sudarant su juo, Bergsono žodžiais tariant, simbiozę. Mąstymo kryptis ir jų tarpusavio santykių dinamiką galima atsekti įvairiose žmogaus gyvenimo srityse – ne tik mene, religijoje, bet taip pat ir elementarioje buityje – visur, kur žmogus parodo santykį su tikrove, įskaitant ir savo paties tikrovę. Šioje knygoje apsiribosime pačia filosofija, tačiau nevengsime parodyti filosofinio mąstymo poveikio kai kurioms kitoms žmogiškojo gyvenimo dimensijoms. Pagaliau, filosofinio mąstymo poveikis visoms žmogaus gyvenimo dimensijoms ir yra pats didžiausias. Juk jame pirmiausia ir ryškiausiai pasirodo ir paties mąstymo bei pačios žmogaus sąmonės būsenos pokyčiai.

Pirmajame skyriuje aptarsime fundamentalų ir specifinį europietiškojo mąstymo pobūdį. Pavadiname jį transcendavimo judesiu, kadangi tai, kas jį skiria nuo daugelio kitų civilizacijų mąstymo būdų, yra ribos kirtimo fenomenas. Šiame įvadiniame skyriuje taip pat apibrėšime ir pačias mąstymo kryptis. Juk ribas kirsti galima dviem kryptimis – į plotį ir į gylį. Transcendentinio mąstymo judesys europiečio gyvenime visada sklido jomis abiem, todėl bendrą jo būseną išreiškia tam tikra sintezė. Vis dėlto nėra abejonių, kad mąstymo kryptis į plotį dominavo, lyginant su kryptimi į gylį, ir kažkuriuo metu netgi visai nuo pastarosios atitrūko. Antrajame skyriuje šiuos mąstymo procesus analizuosime per *ratio* ir *intellectus* sąvokų prizmę. Mūsų įsitikinimu, šios viduramžių scholastikoje išplėtotos, o moderniaisiais laikais pamirštos arba iškraipytos (tai ne atsitiktinumas, o iškalingas faktas, prie kurio eita natūraliai) sąvokos yra tinkamiausias europietiškojo mąstymo dinamikai ir jo krypčių tarpusavio konfigūracijoms analizuoti. Europietiškąjį mąstymą, šį transcendavimo judesį, galima apibūdinti kaip progresyvią, tačiau ryžtingą *ratio* plėtrą *intellectus* sąskaita. Moderniaisiais laikais įvyksta tikras *ratio* triumfas ir beveik absoliutus *intellectus* išstūmimas iš Vakarų mąstymo proceso. Tai – europietiškojo mokslo ir technikos atsiradimas ir sklaida po visą pasaulį. Trečiajame skyriuje aptarsime šią *ratio* dominantę, kurią, remdamiesi M. Weberio ir E. Morino žodynu, pavadiname tikrovės ir paties mąstymo racionalizacija. Mūsų kalboje racionalizacijos sąvoka reiškia žmogaus *ratio* atotrūkį nuo tikrovės, išorinės arba savo paties, arba *ratio* atotrūkį nuo *intellectus*, kitaip tariant – nepajėgumą atlikti egzistencinį sprendinį. Ketvirtajame skyriuje išnagrinėsime kraštutinę racionalizacijos, arba mąstymo krypties į plotį, pamiršus kryptį į gylį, formą – tikrovės ir paties mąstymo technologizaciją, užsibaigiančią technologinio transhumanizmo doktrina. Transcenda-

vimo judesys išimtinai į plotį tam tikru momentu turėjo baigtis lemiamos ribos kirtimu – paties žmogaus, kaip tokio, ribos peržengimu. Sakoma, kad žmogus yra begalybė, nes jo mintis gali aprėpti kažką beribio. Kodėl tuomet teigiame, kad įmanoma kirsti žmogaus, kaip tokio, ribas? Galbūt technologinis transhumanizmas – ši dirbtinių intelektų karalija – yra natūrali žmogiškosios evoliucijos fazė? Tačiau begalybė, einanti į plotį, nėra ta pati, kurią atrandame mąstydami į gylį. Pirmoji reiškiasi išimtinai kiekybiniais matais, nepažabojamu greičiu ir savitikslio efektyvumo siekiu (todėl „natūralus“ žmogus greitai jau nebespės pagal ją gyventi ir „gyvenimo“ estafetę teks perduoti dirbtiniams intelektams), o antroji yra iš esmės dvasinės kokybės nešėja, kuriai yra būdingas visa ko savalaikiškumas, dažniausiai pasireiškiantis per brendimo lėtumą, nors kartais – per milžinišką tiesioginio tikrovės suvokimo greitį, kurio kokybei iš principo negali prilygti kiekybinis dirbtinio intelekto mąstymas. Transhumanistinis technologinis žmogaus ribų kirtimas iš esmės reiškia beribę kiekybinių funkcijų plėtrą, tačiau taip pat ir negrįžtamą kokybinio dvasinio pajėgumo atmetimą. Kitaip tariant, jis reiškia žmogaus, kaip tokio, baigtį. Tačiau, dar nepriėjus iki šios apokaliptinės stadijos, technologizuotas mąstymas jau spėjo sukurti daugybę problemų individualiame ir visuomeniniame žmogaus gyvenime. Šias problemas aptarsime penktajame skyriuje, kartu pagrįsdami būtinybę keisti mąstymo kryptį – vėl atrasti gylio dimensiją tikrovėje ir mumyse pačiuose. Pagaliau šeštajame skyriuje atskleisime galimas mąstymo krypties į gylį variacijas, taip, kaip jos pasirodo mūsų laikų filosofijoje. Joje vėl įsitvirtina reikalavimas atsiverti tam, kas yra iš tiesų, subordinuojant *ratio* veiklą *intellectus* vykdomai tikrovės pagavai.

Reikšmingas mąstymo krypties į gylį atsinaujinimas XX amžiaus Europos filosofijoje liudija, kad esame radikalaus žmogaus sąmonės lūžio išvakarėse. Jeigu jis neįvyks, žmonija užbaigs savo egzistenciją. A. Malraux teigė: „XXI amžius bus dvasinis arba jo visai nebus“. Kol kas šio lūžio vyksmą stelbia apakusio racionalumo gausmai. Tačiau jeigu jis įvyks, tai radikaliai pakeis žmonijos būklę. Komentuodamas savo teiginį, A. Malraux kalbėjo savo raštų vertėjui į japonų kalbą: „Jeigu ateinančiame amžiuje iš tiesų įvyks dvasinė revoliucija, (...) tai šis dvasingumas kils iš kažko, ką mes tik nujaučiame, bet nepažįstame, panašiai kaip XVIII a. žmonės nujautė elektros atsiradimą, žvelgdami į žaibą“ (Malraux 1982: 396–399). Atrodo, kad jau įeiname į fazę, kurioje nuojauta ima įgauti aiškesnio pažinimo kontūrus.

Ši monografija yra parašyta vykdant Europos Sąjungos ir Lietuvos mokslo tarybos remiamą projektą „Paradigminiai šiuolaikinės Lietuvos visuomenės mąstymo pokyčiai ir europinė erdvė“, pagal priemonę „Parama mokslininkų ir kitų tyrėjų mokslinei veiklai (visuotinė dotacija)“. Visas monografijos tekstas yra skelbiamas pirmą kartą, tik pirmasis skyrius yra parengtas pagal autoriaus straipsnį „Transcendavimo judesys Europoje ir naujoji mąstymo paradigma“, parašytą vykdant to paties projekto veiklą ir publikuotą Mykolo Romerio universiteto mokslo žurnale *Socialinių mokslų studijos*, 2013, Nr. 5(4), p. 1009–1028.

I SKYRIUS.

EUROPOS MĄSTYMO ESMĖ: TRANSCENDAVIMO JUDESYS IR JO KRYPTYS

Europos esmė yra transcendavimo judesys. Nuo senovės graikų polio iki dabartinio postmodernizmo jis smelkiasi į visas europietiškosios egzistencijos formas – kultūrą ir meną, politiką ir mokslą, kasdienę gyvenseną ir poilsį nuo jos. Tačiau transcendavimo judesys yra ne tik europiečio – tai žmogaus esmės fenomenas. Šis fenomenas reiškiasi daugybe būdų tiek sociumu, tiek individo lygmenimis – nuo sąmoningai teigiamos atverties begalybei iki neišsąmoninto bėgimo nuo savęs paties, t. y. bėgimo nuo visko, kas peržengia nustatytas ribas, bėgimo nuo paties transcendavimo judesio, kad ir kaip paradoksaliai skambėtų šis teiginys¹. Kuo skiriasi transcendavimas kaip žmogiškasis ir transcendavimas kaip europietiškas fenomenas?

Daugelyje civilizacijų transcendavimas reiškėsi negatyviai, kaip žmogaus savisaugos nuo savęs paties instinktas, t. y. kaip atsisakymas peržengti ribą. Taip vyko realus, nors ir negatyvus žmogiškiosios esmės realizavimas: atsisakyti peržengti ribą gali tik tas, kuriam yra suteikta tokio peržengimo galimybė. Transcendavimas, kaip žmogaus esmė, daugelyje civilizacijų reiškėsi tik kaip jo atžvilgiu duotas neigiamas atsakas, taigi kaip kisti negalinčios kultūros bei socialinių normų sistemos kūrimas, kaip paprotinės tradicijos sakralizavimas. O europietis transcendavimo judesį pavertė sąmoningu savosios egzistencijos siekiniu. Būtent taip reikia suprasti Europos esmę – kaip nuolatines pastangas realizuoti transcendavimo procesą, peržengti ribas. Kiekvieną kartą, kai europietis atsisako žengti per ribą, jis praranda savo esmę ir tampa tik kažkada Europoje sukurtos kultūros ar kokios nors sistemos subjektu, kūrybingumą praradusiu sraigteliu. Toku momentu Europa praranda savo specifiką kitų civilizacijų atžvilgiu ir skiriasi nuo jų tik tiek, kiek tarpusavyje skiriasi kokios nors uždaros sociokultūrinės tradicijos. Kitaip tariant, Europoje yra dvi Europos: esminė,

¹ Transcendencijos fenomeno, kaip fundamentalaus žmogiškojo buvimo būdo, bazinę analizę, nors ir išprovokavusią gausybę reakcijų ir korekcijų, rasime Heideggerio tekstuose, rašytuose bet kuriame jo kūrybos periode: faktiškumo, *Dasein*, *Ereignis* sąvokos visada sukasi apie ribos peržengimo reiškinį. Ryškiausios šio fenomeno analizės lietuvių kalba yra A. Šliogerio darbų rinkinyje *Transcendencijos tyla* (2011).

arba autentiškoji, Europa, kuriai transcendavimas yra gyvenimo variklis, ir neautentiška, save išduodanti Europa, liekanti tik tose ribose, kurios iki tol jau buvo nubrėžtos nepabijojusiųjų ją peržengti.

Norėdami suvokti, kas yra Europa, privalome suprasti šį jos dvilypumą: esminį atvirumą ir nuolatinį užsidarymą, turint omenyje, kad užsidaryti gali tik tas, kas yra fundamentaliai atsivėręs. Tarp dviejų europietiškojo buvimo būdų – atvirumo ir užsivėrimo – yra ryšys. Transcendavimo judesys gali vykti skirtingomis kryptimis. Senovės Graikijoje atsiradus europietiško fenomenui, kartu su pačiu transcendavimo judesiu išryškėjo dvi kryptys, kurias pavadiname transcendavimo judesiu į plotį ir transcendavimo judesiu į gylį ir kurios atitinka du skirtingus, nors ir stipriai susietus, mąstymo būdus – *ratio* ir *intellectus*. Šias lotyniškas sąvokas analizuosime kitame skyriuje. Kol kas mums rūpi išryškinti patį transcendavimo judesį, kaip europinio mąstymo esmę, įvardyti jo kryptis ir santykį tarp šių krypčių. Pavaizduokime tai schematiškai. Transcendavimo judesys į gylį yra paties ribų peržengimo fenomeno šaltinis, todėl turi maitinti transcendavimo judesį į plotį: *ratio* privalo reikšti tai, ką užčiuopė *intellectus*. Kai tai vyksta, realizuojasi gilioji Europa, kylanti iš pačių savo šaknų. Tačiau transcendavimo judesys į plotį gali nukirsti savo sąsajas su gylio dimensija ir vystytis savarankiškai. Tuomet išryškėja racionalioji Europa, o tai, kad ji yra netekusi ryšio su gilesne tikrove, lems racionalizacijos procesą – pačios tikrovės redukciją į be perstojo kuriamas abstrakčias sistemas. Galų gale transcendavimo judesys į plotį, netekęs vertikaliosios dimensijos (krypties į gylį) ir savo atsinaujinimo šaltinio, sustoja. Sukurtos sistemos hermetiškai užsidaro. Europa išvirsta į uždarytą ideologijų buveinę, ideologijų, kurioms ypatingą galią suteikia prieš tai vykusio transcendavimo judesio pasiekti rezultatai konceptualių ir materialiu lygmeniu, ypač mokslo ir technologijų srityse. Transcendavimo judesys į plotį, atkirstas nuo krypties į gylį, veda į Europos esmės išdavystę. Šią schemą detaliau išaiškinsime dar šiame skyriuje, o kituose skyriuose nagrinėsime abi mąstymo kryptis atskirai ir jų tarpusavio santykius.

1. Transcendavimas ir Europa: esminis santykis

Transcendavimo judesys yra žengimas per ribą. Giliausiai ir labiausiai apibendrinančiomis sąvokomis šį reiškinį galima įvardyti kaip žmogaus proto sukurtos substancijos ribų peržengimą. Įimdamas į save pasaulį,

žmogaus protas realizuoja substancinę, racionaliais konceptais reiškiamą, tikrovę bet kuria savosios egzistencijos forma: kultūriniais paminklais, politinėmis santvarkomis, moksliniais atradimais, asmeniniais žygdarbiais. Autentiškas europietiškas mąstymas, smelkiamas transcendencijos, kurs tokias substancijas, kurioms *a priori* arba *a posteriori* yra būdingas jų pačių ribų peržengimas: arba substancija pati iš savęs duos nuorodą į anapus, arba ji bus nuolat interpretuojama iš naujo. Tai – atviros substancijos, reiškiamos atvirais konceptais. Atvira substancija arba, kitaip tariant, apibrėžtos substancijos ir ją apibrėžiančių ribų peržengimo vienybė, – tokia yra europinio mąstymo esmė². Europai yra svarbu išlaikyti jau sukurtą substanciją, pasireiškiančią įvairialype apčiuopiama tradicija, bet lygiai taip pat jai yra svarbu kritikuoti ir kurti (Aleksandravičius 2012 (1)). Transcendavimo judesys Europoje reiškiasi kaip kritika ir savikritika, kuri istoriškai, pirmiausia Graikijoje, įgavo racionalią formą – filosofiją. Žymusis čekų filosofas J. Patočka savo veikale *Platonas ir Europa* Europą vertina kaip vienintelę civilizaciją, kuri, atsiradus filosofijai, pajėgė įvykdyti „atsiplėšimą“, o kartu – įgyvendinti ir apmąstyti savo laisvės aktą³.

2. Transcendavimo judesys filosofijoje

Filosofija europiečio mąstyme sudaro fundamentalią jo raiškos terpę. Būtent europietiškoje filosofijoje substancijos ir jos ribų peržengimo procesas, transcendavimo judesys, ėmė reikštis racionaliais konceptais. Kad ir kokią nepriekaištingą pasaulį aiškinančią sistemą būtų pateikęs žmogiškasis *ratio*, Europoje tas pats *ratio* ją sukritikuodavo, papildydavo, keisdavo kita, bet kuriuo atveju – nurodydavo į vis platesnį horizontą, reikalaujantį peržengti sistemos, idėjos ar kitokio kūrinio ribas. Filosofijos istorija patvirtina šią dinamiką kiekviename savo vyksmo etape, net jeigu neautentiškos filosofijos pavyzdžių, kaip ir neautentiškos Europos, taip pat yra apstu.

² H. Bergsonas kalba apie „atvirą sielą“ (*âme ouverte*), iš kurios kyla „atviros visuomenės“ samprata. Ši atvirybė jam reiškė europietiško esmę, kylančią iš giliausio žmogiškumo, todėl galinčio pasireikšti ir kitose civilizacijose, kaip antai žydų pranašų ar budizmo arahantų judėjimuose (Bergson 2008).

³ Istoriskai „atsiplėšimas“ yra pirmiausia filosofijos atsiribojimas nuo mitų, tačiau iš esmės „atsiplėšimas“ yra Europos, kaip tokios, savastis, todėl reiškiamasis kaip nenustygstanti savikritika jai buvo būdingas bet kuriuo istoriniu momentu (Patočka 1983).

Filosofijai dar neigavus sisteminės išraiškos, ikisokratinėse mokyklose, sofistų bei Sokrato disputuose „trans“ funkcija reiškėsi akivaizdžiai kaip nuolatinis tarpusavio kritikos žaismas. Čia ribos peržengimas, viso, kas jau pasakyta, neigimas, koregavimas ar nauja interpretacija buvo norma⁴. Kai racionalius Talio svarstymus apie tai, kad pasaulio pagrindas yra vanduo, keičia racionalumu nenusileidžiantys Anaksimeno argumentai, kad toks pagrindas yra oras, nes pastarasis yra „didumu beribis“ (Genzelis 1977: 35), ribų peržengimo fenomenas jau yra konceptualiai užakcentuotas ir tapęs *aletheia* (tiesos) paieškos kriterijumi. Tam lemiamą įtaką, be abejonės, turėjo geniali Anaksimeno draugo ir mokytojo Anaksimandro intuicija, kad pasaulio pagrindu, visų ribas turinčių būtybių šaltiniu ir organizatoriumi, racionaliai svarstant, gali būti tik tas, kas pats ribų neturi – *apeiron* (Genzelis 1977: 31–35). Juk ribotasis veikia pagal savo ribas, vadinasi, tai, iš ko kyla pasaulio formų įvairovė, turi būti daugiau nei apribota forma – juo gali būti tik *apeiron*. Pastarojo paieškos nuo to laiko sudarys europinio mąstymo esmę.

Kartais šios paieškos reikšis kaip beribės transcendencijos siekimas, kai visa ribojantis mąstymas kyla to link, kur jokių ribų būti negali, kur visa yra viena. Einant šia kryptimi, į kiekvieną šio pasaulio dalyką ir jį išreiškiantį pozityvų konceptą žiūrima kaip į progą paneigti jo ribas ir taip artėti prie šalia baigtinio pasaulio esančios begalybės. Šitaip Parmenidas pirmasis prabilo apie jokio kismo nepalietą „būtį“, esančią anapus bet kokios baigtinybės ir judėjimo, būdingo jusliniam pasauliui (Genzelis 1977: 52). Jo paveiktas Platonas sukurs ontologinę pasaulio sistemą, kurioje transcendavimo procesas, progresyvus žengimas per ribas link to, kas yra „anapus būties“ (Platonas 1981: 509b), reikš fundamentalų žmogaus pašaukimą, sielos rūpestį savimi pačia, kurį Patočka traktuos kaip Europos atsiradimo principą ir iš kurio kils europinis mokslas (tiesos idėjos siekis), politika (teisingumo idėjos siekis) ir etika (gėrio idėjos siekis) (Patočka 1983). Platonizmo ir neoplatonizmo tradicija ėjimą link „vienio“ pavers visų žmogaus pažinimo formų bei praktinės veiklos teleologine struktūra: metafizinio mąstymo judesiu siela privalo peržengti viso, kas yra apribota, ribas, galiausiai – mistiniu potyriu peržengti savo pačios ribas, idant įsilietų į beribę vienio erdvę. Tokia yra ir „negatyviosios teologijos“ esmė, skleidusis kaip viduramžių mąstymo viršūnė: nuo Bažnyčios Tėvų iki Mokytojo Eckharto žmogus yra apibūdinamas kaip *homo viator*, keliaujantis,

⁴ „Neigimas tam tikra prasme visada buvo kultūrinės Europos istorijos veiksnys“ (Morin 1990: 154).

vis kertantis ribą, prieš akis turintis tikslą – visas būtybes ir jų konceptus pranokstantį, nors savyje kaip vienyje juos turintį, Dievą⁵.

Transcendavimo judesys Europoje reiškėsi ne tik vertikalčiai, mąstymui kertant šiauriniame pasaulyje susidarancias ribas anapusinės beribės plotmės link, bet ir horizontaliai, liekant šiaurisybėje ir pačiame mąstyme. Vietoj stiebimosi link apeirono Heraklitas stebi visur vykstantį judėjimą, nieku paverčiantį bet kokias ribas: „Saulė yra nauja ne tik kasdien, bet visada nepalaujamai nauja.“⁶ Sofistams toks vyksmas reiškė pasaulio nepažinumą ir nori nenori užsidarymą individualiame prote, kuris geriausiu atveju galėjo veikti nuomonės lygmeniu. Čia jau nebėra pažintos substancijos, kurios ribas reiktų peržengti siekiant naujo pažinimo, bet tik gausybė subjektyvių ištarų apie tai, kas pasirodo, žvelgiant į galbūt egzistuojančią substanciją. Transcendavimo judesys čia reiškėsi kaip pasikeitimas nuomonėmis ir nuomonių kaita. Dialogas tarp sofistų buvo primitivus, savitiksliis, kuris, panaikinęs nuorodą į anapus žodžio glūdinčią tikrovę, dažniausiai išvirsdavo į loginius žaidimus ir gryną retoriką. Tačiau pats dialogo principas, pagal kurį pirmą kartą žmonijos istorijoje buvo imtasi tvarkyti sociumą, jau rodė graikų visuomenės specifiką – transcendavimo lemiamą būsimos Europos specifiką. Neilgai trukus Sokratas grąžins dialogą iš nuomonės lygmenio į pažinimo lygmenį: nuoroda į tai, kas pažįstama anapus nuomonių, į substancinę tikrovę atgaus savas teises. Sokrato mokiniui Platonui šiaurinė tikrovė yra griežtai apibrėžta iš anapus švytinčių idėjų ir jos ribų peržengimas reiškiasi kaip palaipsnis nusigrėžimas nuo jos ir vis stiprėjanti anapusinės plotmės kontempliacija, o Aristotelis nėra toks aiškus, jis yra pasimetęs tarp dviejų galimų kelių (Bremond 1933). Iš vienos pusės, individuali substancija gali būti išsemta bendros esmės ir ją išreiškiančios nekintančios sąvokos (Ricoeur 2011: 267–345). Tokiu atveju visata yra amžinai ta pati sistema, kurios fizinį judėjimą griežtai lemia bendrieji dėsniai, amžinai tokiu pat būdu judinami nejudančios dievybės. Būtent čia transcendavimo judesys netenka esminės reikšmės mąstymui ir tampa tik laikinu jo varikliu: jis reiškiasi išimtinai kaip kritika to, kas jau buvo pasakyta, ir tik tol, kol nebuvo surasta galutinė tiesa. Nors ir sunkiai pasiekiamas, abstraktus dėsnių ir sąvokų pažinimas yra galutinis tiesos pažinimas, todėl, jį pasiekus, naujos ribos

⁵ Bonaventūros *Itinerarium mentis in Deum* puikiai reprezentuoja šią *homo viator* patirtį (Bonaventūra 2009).

⁶ Tokia yra aristoteliška, kaip visada užgriebianti esmę, Heraklito žodžių (124 fragmento), o kartu ir visos Heraklito filosofijos interpretacija (Genzelis 1977: 43).

žengti nėra reikalo. Šiuo Aristotelio filosofijos momentu užgimstantis europietiškas mąstymas, kaip pretenzija į užbaigtą konceptą, galėjo prarasti savo autentiškumą, tačiau pats Aristotelis to neleido. Kaip rodo Heideggerio tyrimai, Stagirietis racionaliai įžvelgė visai kitokią galimybę aiškinti tikrovę (Heidegger 1991). Substancija ne tik kad nėra nejudantis dydis, idealiai reiškiamas nekintančia sąvoka, bet, atvirkščiai, nuolat judantis ir savo pačios ribas peržengiantis esinys. Net ir pati dievybė, nuo kurios judesio priklauso šis gyvas pulsuojantis pasaulis, yra Aristotelio suvokiama kaip „mąstymas apie mąstymą“, t. y. kaip gyvas procesas, nuolatinis savų ribų peržengimas savo pačios kontempliacijoje (Aristote 1991: 1074b34). Transcendavimas vėl atgauna savo vaidmenį. Mąstymas niekada negali sustoti, nes jis seka nuolatinės dinamikos keičiamą tikrovę. Būtent šiame kontekste reikia suprasti Aristotelio užuominą apie tai, kad žmogaus „sielą yra visi daiktai“ (Aristotelis 1990: 431b21, vertimas pakeistas) – pirmąjį aiškų intencionalumo įvardijimą. Be to, Aristotelis įtvirtino būtent horizontalųjį transcendavimo raiškos lauką. Kadangi Dievas pagal Aristotelį beveik nėra žmogaus protui pažinūs, pastarasis turi koncentruotis ties jį supančio, t. y. julsėmis aptinkamo pasaulio, pažinimu. Net dominuojant platoniskajam vertikaliam mąstymui, Europoje visada išsilaikė ši aristoteliškoji linija. Tomas Akvinietis, pripažindamas tam tikrą racionalaus, tačiau tik per analogiją įgaunamo Dievo pažinimo galimybę, ypač akcentuos šiapusinio pasaulio pažinimą. Juk analogija, siekianti Dievo, gali būti daroma tik remiantis Dievo kūrinija (Thomae de Aquino 1871: I, 13). Tomas Akvinietis yra konkretybių, individualybių mąstytojas. Be abejo, jo mąstymo ašis yra dieviškasis *actus essendi* (Thomae de Aquino 1871: I, 3) kūrimo aktas, tačiau šis dieviškasis aktas vyksta ne iš kūrinio išorės, bet iš jo vidaus (Thomae de Aquino 1871: I, 8). *Actus essendi* yra *actus actuum* pačioje būtybės egzistencijoje, pasireiškiančioje kaip substancija ir esmė, vykstantis kūrimo aktas. Dievas yra visur, Dievas yra kiekviename individualiame esinyje. Pažinti būtybę – tai pažinti Dievą, pažinti Dievą – tai pažinti būtybę. Todėl būtent horizontalusis mąstymo laukas yra autentiškas pažinimo, taip pat ir Dievo pažinimo, laukas. Vis dėlto taip įgyjamas pažinimas nėra iš tolo nepretenduoja į galutinumą. Pažinti būtybės buvimą, jos esmę ir substanciją – tai užčiuopti tik tiek ją kuriančio Dievo, kiek ši substancija leidžia, taigi tik dalį. Tačiau Dievas nėra dalus, todėl jo dalinis pažinimas, negalintis pretenduoti į absoliutumą, yra analogiškas. Taip pat ir būtybės pažinimas negali būti absoliutus. Juk norint iki galo pažinti jos

esmę ir substanciją, jos *actus essendi*, reikia visiškai, o ne iš dalies pažinti joje veikiančio kūrimo akto intenciją, taigi patį Dievą. Štai kodėl Tomas Akvinietis teigia, jog „mūsų pažinimas yra toks silpnas, kad joks filosofas niekada negalėjo tobulai išsiaiškinti nė musės prigimties“ (Thomae de Aquino 1969: 23). Akvinietis tvirtina realaus, bet ne absoliutaus pažinimo galimybę (Pieper 2010). Būtent todėl transcendavimas sudaro jo mąstymo šerdį (Rosemann 1996). Atsisakyti peržengti jau turimo substancijos pažinimo ribas – tai atsisakyti sekti pasaulio kūrimo aktą, tai atskirti pažinimą nuo pasaulio ir nuo Dievo. Substancijos pažinimo ribas yra būtina peržengti, nes, nuolat kurdamas būtybę, Dievas iš jos vidaus ją tarsi nuolat plečia, ji tampa vis naujų reikšmių, atspindinčių visą pasaulį, nešėja. Šia prasme Tomas Akvinietis teigia, kad visi daiktai, net ir negyvi, iš tiesų yra gyvi, nes dalyvauja kuriančioje Dievo mintyje – jo gyvybėje (Thomae de Aquino 1871: I, 18). Žmogaus siela yra šių gyvųjų, plečiamų Dievo minties, pagava. Todėl Tomas, perimdamas Aristotelio mintį, apibrėžia žmogaus sielą taip: „Žmogiškoji siela neturi prigimties, jokios kitos prigimties, kaip tik šią: pažinimo aktu ji yra pajėgi savyje turėti visas [būtybių] prigimtis“ (Thomae de Aquino 1996: II, 7). Žmogaus siela iš esmės yra intencionali, ir tikrasis pažinimas visada bus tik intencionalus. Tai reiškia, kad autentiško pažinimo aktu žmogaus siela turės įimti kitą substanciją, turint omenyje, kad šios substancijos ribos privalės būti peržengtos.

Moderniaisiais laikais viduramžių mąstymo subtilybės buvo pamirštos dėl gausybės neadekvačių, nors galbūt neišvengiamų jo interpretacijų, aptinkamų tiek vėlyvosios scholastikos, tiek prieš scholastiką nusiteikusių autorių darbuose. To priežastis – mąstymo koncentravimasis apie patį protą, mąstantį subjektą, kuris tik išsiaiškinęs savo paties galimybes gali imtis objekto analizės. Būtis yra apibrėžiama tik pagal *ratio* turimas galimybes (Gilson 2000). Subjekto / objekto skilimas diktuoja modernųjų laikų mąstymo kryptį ir turinį, o šiame kontekste *actus essendi* arba intencionalumo sąvokos neturi prasmės. Prasmės netenka ir vertikalusis transcendavimas, turint omenyje, kad žmogaus protas pats tampa dievybės, vienio ar begalybės sampratų kriterijumi. Horizontalusis transcendavimas moderniojoje filosofijoje išsilaiko išimtinai kaip kritikos funkcija: reikia rasti pažinimo subjekto (proto) galimybių ribas. Svyruojant tarp kraštutinio racionalizmo ir empirizmo atsiranda gausybė mokyklų, kurių kiekviena bandys apibrėžti pasaulį pagal savo siūlomas proto ribų koncepcijas. Jas vienijanti idėja – protingas subjektas yra vienintelis bet kokio, netgi antgamtinio, objekto pa-

žinimo kriterijus. Subjektas valdo objektą. Tačiau jis valdo pagal griežtas sau pačiam nurodytas taisykles – priklausomai nuo mokyklos. Galima klausti, ar transcendavimo judesys šiuo atveju išsilaiko atskiros mokyklos viduje, ar jis pasirodo tik bendrame kultūriniam Europos kontekste, kaip diskusijų tarp mokyklų variklis, kaip požiūrių įvairovės faktas. Bet kuriuo atveju moderniojo mąstymo logikos taisyklės tampa patirties taisyklėmis, todėl kiekviena mokykla gali siūlyti griežtą racionalią pasaulio viziją, aiškiai ir galutinai apibrėžtą sistemą, uždara substanciją, apleisdama transcendavimą ir įvairiai konfrontuodama su kitomis mokyklomis. Transcendavimo procesą šiuo atveju ištinke krizė, nes pažiūrų ribos peržengimas yra laikomas labiau nuoroda į ištaisytą *ratio* klaidą, o ne žmogaus gyvenimo norma.

Mūsų laikų filosofijoje moderniąsias tradicijas tęsia analitinės krypties filosofija: matematinė logika šioje vietoje išlieka kaip bet kokios patirties kriterijus. Tačiau transcendavimas čia ryškus dialoginės erdvės reglamentavimo aspektu: tarp subjektyviniame dialoge jis yra suvokiamas kaip sugebėjimas peržengti savo ego ribas, kalbantis apie objektą (Apel 1994). Tačiau fenomenologijoje, grįžusioje prie žmogaus sąmonės intencionalumo, yra vėl pranokstamas subjekto / objekto skyrimas. Husserlio programinis šūkis „atgal prie pačių daiktų“ reiškia, kad „daiktai“, bet kokie dalykai, kaip pažinimo „objektai“, skleidžiasi žmogaus sąmonėje pagal jos pačios gyvenimo dėsnius, kurių negalima redukuoti į matematinės logikos taisykles. Toks dalykų esmės skleidimosi procesas visiškai atitinka transcendavimo judesį: kad ir įgavę griežtą apibrėžtį, pažintini dalykai, žmogiškoje sąmonėje nuolat įgaudami naujų prasmų, hermeneutine prasme plečia tokios apibrėžties ribas. Viena iš pagrindinių ir nuolatinių fenomenologijos temų yra santykis su „kitybe“, o šiuo atveju bet koks nuspėjamas, tuo labiau ribų hermetiškumas, tampa iš principo neįmanomi: autentiškas santykis su kitu visada bus pasiektas tik per transcendavimą, savo paties ribų peržengimo fenomeną. Įspūdinga, kaip fenomenologai parodo, jog šis savo paties ribų peržengimas link kito gali vykti savo paties sąmonėje, lyg kitas jau būtų joje. Tai ir yra subjekto ir objekto skyrimo panaikinimas, nė vienam iš šių sandų neuzurpuojant kito⁷. Toks yra bendras fenomenologų mąstymo vardiklis, transcendavimo judesys,

⁷ „Yra klaidinga save traktuoti kaip visuomenėje esantį objektą tarp kitų objektų, lygiai taip pat klaidinga visuomenę traktuoti kaip esančią mumyse lyg kokį mąstymo objektą: abiem atvejais klaida yra tai, kad socialumas traktuojamas kaip objektas. Reikia grįžti prie tokio socialumo, su kuriuo susiduriame vien tik tuo, kad egzistuojame, ir kurį nešame savyje prieš bet kokią objektyvaciją“ (Merleau-Ponty 1989: 415).

šiuo atveju sutampantis su sąmonės intencionalumu, nors pati fenomenologija skirstosi į daugybę krypčių.

Postmoderniosios pakraipos mąstytojai transcendavimą yra privedę iki kraštutinumo. Šioje srovėje ribų kirtimas yra savitiksliis. Substancijos ribų peržengimas čia yra tolygus pačios substancijos, ją reiškiančių konceptų, bet kokių proto kūrinių neigimui. „Atviros substancijos“ ar „atviro koncepto“ sąvokos postmodernistams jau yra per sunkios. Jie primena pirmuosius graikų sofistus, kritikuojančius visa, kas stabilu, ir su išankstine nuomone atsisakančius kelti klausimą, kad kai kas galbūt yra stabilu, nors visada atvira.

3. Transcendavimo judesys europiečio gyvenime

Čia ne vieta klausti, ar filosofinis mąstymas lemia visus kitus žmogaus gyvenimo aspektus, ar atvirkščiai. Kaip minimalią nuorodą vėl pacituokime čekų filosofą J. Patočką: „Kai tik pasirodė filosofija, ne filosofinis gyvenimas taip pat buvo priverstas mąstyti ir jau vien dėl to asimiliavo tam tikrus filosofijos dalykus“ (Patočka 1983: 98). Bet kuriuo atveju mums rūpimu klausimu prancūzų filosofas R. Brague savo knygoje *Ekscentriškoji Europos tapatybė* įtikinamai parodė, kad transcendavimas sudaro europietiškosios tapatybės esmę, kuri pasireiškia ir filosofiniame mąstyme, ir kasdienėje gyvensenoje (Brague 2001). Europietis savo tapatybę randa ne tiek pats iš savęs, kiek susidūręs su kitu, per kitą. Europietiškoji substancija yra reali, ją liudija ryškūs, empiriškai konstatuojamos kultūros, mokslo, politikos, gyvensenos savitumas, bet atidesnė analizė atskleidžia, kad visa tai europietis įgavo vis peržengdamas savo paties ribą – įimdamas vis daugiau pasaulio. R. Brague tvirtina, kad europietiškąją tapatybę istoriškai įtvirtino ir iki šiol geriausiai reprezentuoja senovės romėnų mąstymas ir gyvensena, perduoti Europai per katalikų, t. y. „visuotinę“ Bažnyčią⁸. Pabrėžkime, kad romėniškąjį veikimą, jo „imperiškumą“, pasaulio ėmimą reikia suvokti ne uzurpacijos prasme, nors tai būdinga daugeliui kitų civilizacijų, kai užkariauta kultūra yra sunaikinama, o jai priklausantys žmonės asimiliuojami. Atvirkščiai, romėnų imperiškumas pasireiškė ne tik kaip užkariautų kultūrų globa, bet ir kaip jų perėmimas. Be abejo, vėliau, ypač įsivyravus krikščionybei, Europa ėmė taikyti tam

⁸ Originalus R. Brague knygos pavadinimas yra „Europa – romėniškasis kelias“: *Europe, voie romaine*.

tikrus vertinimo kriterijus, kurie neleido perimti bet ko ir sudarė tarsi filtrus. Tačiau šis perėmimo procesas, kurį mes traktuojame kaip pasaulio ėmimą⁹ ir transcendavimą, iki šiol sudaro autentišką Europos esmę. Kai tik Europa užsidaro jau susikurtame kultūriniame, politiniame ar kitokiame aruode arba kai ji ėima pasaulį uzurpacinio kolonializmo būdu, kaip kad vyko moderniaisiais laikais, ji išduoda save pačią ir tampa panaši į kitas taip veikiančias civilizacijas.

Pasaulio, kaip kito, ėmimas yra fundamentali europietiškosios tapatybės struktūra, tačiau jos nereikia suprasti tik kaip santykio su kitomis kultūromis ir tautomis. Pirmiausia – tai santykis su savimi pačiu. Transcendencija reiškiasi kaip savo paties ribų peržengimas kito link giliausia metafizine prasme ir veikia kaip savikritika, kūryba, atradimas, nepriklausomai nuo kaimynystės su kitomis civilizacijomis. Autentiškoji Europa yra dinamiška iš savęs pačios. Moksle, kultūroje, politikoje ir kitose srityse europietiškumas reikšis kaip to, kas jau sukurta ar atrasta, ribų peržengimas ir kaip nauja kūryba ar naujas atradimas. Tiesa, nepaneigiama yra tai, kad šis peržengimas dažniausiai vykdavo konfliktiškai: užsidarymo savyje tendencija, būdinga žmogui kaip tokiam, toli gražu nėra svetima europiečiui. Įvardysime tik esmines šio proceso grandis.

Būtent europietiškame moksle evoliucinės kaitos ir pažangos kategorijos tapo esminiais, struktūriniais jo paties elementais. Užtektų įvardyti didžiuosius mokslinius ir techninius išradimus, kad tuo įsitikintume. Tiesa, iki XVI amžiaus didieji moksliniai išradimai bei technikos pažanga vyko Indijoje, algebros ir geometrijos, nulinio ir negatyviųjų bei dešimtainių skaičių gimtinėje, arba Kinijoje, kuri, kaip parodė 2008 m. Pekino olimpinių žaidynių atidarymo ceremonija, ypač didžiuojasi savo keturiais didžiaisiais išradimais – popieriumi, spausdinimo mašina, kompasu ir paraku. Tačiau europiečiai visa tai perima, tobulina, o nuo Renesanso laikų patys tampa neginčijamais mokslinių ir techninių išradimų lyderiais pasaulyje: nuo teleskopo ir termometro, nuo kalkuliatoriaus ir garo mašinos, nuo telegrafo ir elektros iki lėktuvo, televizoriaus, kompiuterio ar atominės bombos – visa tai atsirado europietiškojo mąstymo erdvėje, kur to, kas jau sukurta, ribos peržengimas tapo norma. Pabrėžtina, kad Renesanso laikais atsiradusio mokslo, kaip ir filosofijos, paradigma yra sutelkta apie racionalųjį žmogaus protą ir jo taisykles, vis mažiau kreipiant dėmesį į

⁹ P. Ricoeur parodė, kad kito ėmimas sudaro fundamentalią bet kokios žmojiškosios tapatybės struktūrą (Ricoeur 1990).

žmogaus sąmonės, pranokstančios racionalumą, patirtį, todėl transcendantavimas moksle, kaip ir filosofijoje, ima veikti išimtinai *ratio* erdvėje. Koperniko revoliucija tam davė lemiamą impulsą: jeigu tiesa, kad ne saulė sukasi apie žemę, kaip teigia mūsų gyvenimo patirtis, bet žemė apie saulę, kaip teigia racionalūs apskaičiavimai, vadinasi, ne gyvenimas, o racionalusis protas yra tiesos šaltinis.

Kultūrinėje plotmėje evoliucija yra taip pat akivaizdi. Graikų ir romėnų kultūrinius pasaulius keičia viduramžių epocha, kurią pranoksta renesansas, klasicizmas, modernizmas ir postmodernizmas. Kiekvienas iš šių laikmečių yra išaugęs vienas iš kito, tačiau kiekvienam iš jų būdinga sava kūryba – sava literatūra ir tapyba, architektūra ir muzika, sava kalba ir kasdienės gyvensenos kultūra. Bet kuriuo atveju žmogiškasis *ratio*, skleidamasis europinėje kultūroje, siekia paliesti tam tikrą galutinį pagrindą, kuris visada veikia kaip pasaulio ir kūrybos įkvėpėjas, todėl kaip transcendantavimo variklis: „Portretas, statula, simfonija – bet kurioje iš savo išraiškų europinė kultūra yra iš prigimties *architektoninė*: ji siekia *arche*, idealaus savosios išraiškos principo, kuriuo remdamasi ji plėtoja savo racionalias artikuliacijas, savo struktūra analogiškas katedrai.“ (Mattéi 2011: 56).

Sudėtingiausia transcendencijai reikštis, ir tai nenuostabu, yra politinėje srityje. Europinėje erdvėje politinės santvarkos evoliucija vyko kaip kova už atvirą visuomenę (Popper 1998), kurią galėtume apibūdinti kaip pilietinę teisę peržengti nusistovėjusios substancijos ribas, taigi kaip transcendantavimo politinį įteisinimą. Senovės graikų demokratija atsirado kaip šio įteisinimo išraiška. Tačiau peržengus tam tikras ribas, už kurių grėsė visuomeninis chaosas, demokratijos buvo atsisakyta. Pretekstas, kad transcendantavimas yra netinkamas politikai, nes trikdo tvarką, neretai sugražindavo Europą į griežtai apibrėžtos politinės substancijos rėmus, kuriais naudodamiesi kultūriniai, religiniai ar moksliniai konservatoriai trikdydavo perėjimą anapus ribos visose srityse ir net naudodavo europinę substanciją politinio kolonizavimo tikslams realizuoti. Taip senovės Romoje nuolat iškildavo diktatoriai, viduramžiai reguliariai pasižymėjo nuožmios socialinės tvarkos ir uždaros ideologijos akcentais, o absoliutinės valdžios politiniai režimai moderniaisiais laikais bandė įtvirtinti tam tikrą kultūrinį diktatą ne tik Europoje, bet ir užkariauotose kolonijose. Tačiau visose epochose transcendentinis mąstymas, politiniame lauke pasireiškiantis kaip politinės laisvės siekimas, buvo taip pat akivaizdus. Romos imperatorius, *Pontifex maximus*, buvo ne tik imperijos centraliz-

mo, bet ir specifinės *Pax romana* garantas. Ši ypatinga taika rėmėsi tolerancijos doktrina, kuri griežtai saugojosi imperijos uniformizavimo, puoselėdama jos tautų ir individų kultūrinę laisvę. Apkrikštytose germanų tautose buvo puoselėjamas „laisvo žmogaus“ idealas, įkūnytas legendinio Viliaus Telio personažo, tapęs Šveicarijos kantonų demokratijos ideologiniu pagrindu (Zurfluh 1993: 195–221). Tais pačiais viduramžiais Tomas Akviniėtis skelbė, kad politinė valdžia privalo reikšti piliečių, klausančių savo individualios sąžinės, valią ir ragino sukurti originalią hibridinę politinę santvarką, susidedančią iš monarchijos, aristokratijos bei demokratijos elementų (Thomae de Aquino 1871: I–II, 105, 1). Viduramžiais buvo įtvirtinta pasaulietinės ir dvasinės valdžių atskirtis, visiems laikams Europoje užkirtusi kelią kokiame nors galutiniam politinio totalitarizmo variantui. Pagaliau moderniaisiais laikais, nepaisant vyraujančios kultūrinės ir politinės ideologijos, gimė atstovaujamojo valdymo idėja ir liberalizmo judėjimas, dėl ko Europoje buvo politiškai įtvirtintas transcendavimo veikimas. Žmogaus teisės ir liberalioji demokratija šiandien neturi rimtų alternatyvų.

4. Krikščionybės vaidmuo įtvirtinant transcendavimo procesą

Krikščionybės plitimas Romos imperijoje buvo fundamentalus procesas europietiskajai tapatybei susiformuoti. Nepriklausomai nuo graikų ir romėnų filosofijos, žydų ir krikščionių pasaulėžiūroje transcendavimas sudaro esminį gyvenimo variklį. Tai lemia šios religijos išpažįstama Dievo samprata: kaip pasaulio kūrėjas *ex nihilo*, Dievas yra didesnis nei visa, ką apie jį galima pagalvoti. Tai reiškia, kad Dievo ieškojimas, vykstantis per jo kūriniją, niekada negali sustoti. Sustojimas, pretenduojantis į galutinį Dievo, o kartu ir pasaulio, pažinimą, yra laikomas nuodėme – tokia yra draudimo tarti Jahvės vardą prasmė. Taip įtvirtinama transcendencija, žydų mąstyme veikianti ne tik vertikaliąja, bet ir horizontaliąja kryptimi. Dievo ieškojimas vyksta per jo kūrinčius, todėl kiekviena būtybė yra tapusi jo nuoroda, įgaunančia tuo daugiau ar gilesnių prasmų, kuo labiau artėjama (šis žodis begalybės akivaizdoje nėra tikslus) prie Dievo. Kultūrinės, socialinės, politinės ir bet kokios kitos substancijos ribų peržengimas šiame kontekste tampa privalomybe kiekvienam, ieškančiajam tiesos. Pabrėžtina, kad nuo pranašų laikų, t. y. daugmaž VII–VI a. pr. Kr., Dievo ieškojimas yra traktuojamas jau ne vien kaip kolektyvinės, bet pirmiau-

sia kaip individualios sąmonės reikalas¹⁰. Iš čia kilo asmeninės sąžinės suabsoliutinimo doktrina, turėjusi lemiamą įtaką politiniam mąstymui Europoje: jeigu Dievas veikia per asmeninę sąžinę, vadinasi, individualus pilietis turi teisę nepaklusti blogos valios politinei valdžiai. Būtent tai, o ne sofistų reliatyvizmas parodo autentiškas politinio liberalizmo šaknis (Nemo 2012: 73–110).

Perėmusiame žydų išmintį krikščionių mokyme transcendencija įgavo dar svarbesnį statusą, susijusį su žmogaus kaip asmens samprata (Aleksandravičius 2012 (2): 189–274). Žydų ir krikščionių antropologijos pagrindinį principą sudaro teiginys, kad žmogus yra sukurtas kaip Dievo „paveikslas ir panašumas“ (Pr 1, 26). Šis tvirtinimas išreiškia ne kokią nors išorinio panašumo, „kopijos“ doktriną, bet Dievo dalyvavimą kiekvieno žmogaus prigimtyje¹¹. Krikščioniškame apreiškime antropologija yra papildoma dar vienu esminiu principu: Dievas, į kurį žmogus yra „panašus“ ir kuris žmoguje dalyvauja, yra Trejybė. Dievas yra vienas, bet trijuose „asmenyse“. Perimtas iš lotynų k., žodis *persona* tampa teologinės prasmės, nusakančios vidinį Dievo procesą. Mums rūpi įvardyti tik vieną šio dieviškojo proceso aspektą: krikščionių teologijoje Dievo suvokimas yra iš vidaus, t. y. santykinis. Santykis yra ne dieviškosios substancijos ėjimas kitos substancijos link, ne subjekto / objekto ryšys, bet pati nedaloma dieviškoji substancija. Dieve nėra nei gryno subjekto, nei gryno objekto: santykis tarp trijų dieviškųjų asmenų yra dieviškumo esmė, jis ir yra šie patys asmenys. Sukurtas pagal Dievo „paveikslą ir panašumą“, žmogus, nuo šio momento taip pat vadinamas „asmenimi“, sulaukia radikalai naujo traktavimo. Žmogus nėra atskira apibrėžta substancija, kaip subjektas įeinanti į santykį su koku nors nuo jo atskirtu objektu, kita apibrėžta substancija. Žmogus yra santykis, gryna atvertis: tokia yra jo, kaip asmens, samprata. Ji reiškia, kad žmoguje transcendavimo judesys yra jo paties siela, kad žmogus iš esmės yra transcendentalus. Moderniaisiais ir mūsų laikais žmogaus, kaip as-

¹⁰ „Žmonės nebesakys: „Tėvai valgė rūgščias vynuoges, o dantys atšipo vaikams!“ Ne! Kiekvienas mirs už savo paties kaltę: dantys atšips tam, kuris valgo rūgščias vynuoges“ (Jer 31, 29–30).

¹¹ Kaip kūrėjas, Dievas dalyvauja kiekviename savo kūrinyje ir būtent dėl to kiekvienos būtybės substancija tarsi plečia savo ribas, įgaudama vis naujų prasmių. Tačiau dalyvavimas žmogaus prigimtyje yra ypatingas, tą pabrėžia dviguba biblinė ištara „paveikslas ir panašumas“: viena yra būti panašiam į Dievą ontologiškai, ko niekas neatims net pragare, kita – sąmoninga atvertimi tiesai ir gėriui. Bene giliausiai šią doktriną yra apmąstęs šventas Augustinas savo monumentaliame veikle *De Trinitate* (1868), taip pat Tomas Akvinielis *Teologinėje Sumoje* (Thomae de Aquino 1871: I, 93).

mens, sąvoka yra suprantama pirmiausia kaip žmogaus absoliutiškumas, santykiškumą pamirštant. Šis užmiršimas kerta per transcendencijos šaknis: žmogų imama suvokti kaip atskirą individą, kuriam santykis yra šalutinis. Iš to kyla žmogaus, kaip uždaros substancijos, vizija – belieka tik konceptu šią substanciją apibrėžti, kas atveria kelią įvairialypei manipuliacijai žmogumi. Tada ima nykti ir asmens absoliutiškumo suvokimas.

Sunku atsakyti į klausimą, kodėl graikų mąstymas atsiribojo nuo mito ir perėjo į racionalumą, kodėl tarpusavyje tiesiogiai nesusijusios dvi civilizacijos – graikų ir žydų – savyje išplėtojo transcendencijos veikimą, lyg būtų iš anksto ruošiamos tarpusavio jungčiai. Paprasčiausias atsakymas būtų tas, kad transcendavimas – tai pati žmogaus prigimtis, todėl, susiklosčius palankioms sąlygoms, jis gali pasirodyti bet kuriame pasaulio krašte. Bet kuriuo atveju graikų ir romėnų bei žydų ir krikščionių jungtis sudaro Europos esmės skleidimosi priežastį. „Mąstymas yra tai, kas, duodamas impulsą žydiškam elementui, jam leido tapti naujojo europinio pasaulio raugu“ (Patočka 1983: 138).

Tačiau, kaip ir graikų filosofijos, taip ir krikščioniškojo mąstymo eigos jų tarpusavio jungtyje negalima vertinti vienareikšmiškai. Kaip ir pati žmogaus prigimtis, transcendencija gali prarasti savąjį autentiškumą. Nepaisant to, kad per visus amžius krikščionybė išlaikė neįvardijamo Dievo bei žmogaus, kaip asmens, sampratos tradiciją, visais amžiais ta pati krikščionybė atsiremdavo į kokią nors uždarų tiesų sistemą, atsisakydama peržengti ribą. Visais amžiais krikščionybė skelbė meilę ir gyvojo Dievo žinią, visais amžiais ji išvirsdavo į aklą ir fariziejišką ideologiją. Šis vidinis krikščionybės susiskaldymas, būdingas ir jos teologams, ir eiliniams išpažinėjams, – tai tam tikros mąstymo paradigmos, kurią dabar pristatysime, rezultatas.

5. Transcendavimo judesys į plotį: *ratio*

Racionalumas yra dviprasmis. Iš vienos pusės, jis reikalauja atsiskyti išorinių autoritetų, pavyzdžiui, mitais grįstos tradicijos, kaip vienvaldžio tiesos šaltinio. Pažinimas, kad ir koks būtų jo statusas, yra siekiamas remiantis tik sava patirtimi¹², apmąstyta pagal logikos dėsnius. Toks apmąstymas, vykstantis diskursyvinio būdu, baigiasi sąvokos, idėjos,

¹² Sava patirtis nereiškia atsiskyrimo nuo kitų patirčių. Ji gali integruoti, t. y. autentiškai paversti savomis kitų patirtis, taip pat autoriteto ištaras ar iš mitų ateinančią išmintį. Žmogus yra hermeneutinė, interpretuojanti būtybė (Ricoeur 1990; Ricoeur 2001; Gadamer 1960).

konceptualios sistemos formuluote. Tačiau, iš kitos pusės, šia formuluote gali būti nukirstos sąsajos su sava patirtimi: konceptas, iš prigimties linkstantis į abstraktumą, gali pretenduoti patirtį paaiškinti „iki galo“, tokiu būdu, kuriuo yra sunaikinama bet kokios iš patirties ateinančios naujovės galimybė. Einant šia linkme, racionalumas veda į ideologiją. Taigi, iš vienos pusės, racionalumas atveria ją patirčiai ir logiškai įtvirtina, iš kitos pusės, patirtį uždraudžia konceptu. Iš vienos pusės, jis išlaisvina mąstymą nuo išorinio autoriteto ir mito, reikalaujamas logikos, o, iš kitos, jis mąstymą nukreipia naujo tipo autoritetui – logiškai nepriekaištingai sistemai, kuri patirtį gali atmesti. Prancūzų filosofas E. Morinas, perėmęs M. Weberio žodyną, šias *ratio* prasmes vadino racionalumu ir racionalizacija. „Racionalizacija kyla iš to paties šaltinio kaip ir racionalumas, bet tampa pastarojo priešingybe, kadangi paralyžiuoja kritiškumą ir užnuodija dialogą su tikrove dėl sistemos logikos“ (Morin 1990: 111).

Veikdama racionalumo lygmeniu, transcendencija Europoje svyravo tarp šių kraštutinių – atverties žmogiškosios patirties faktiškumui¹³, t. y. nenuspėjamumui ir naujumo galimybei, ir ideologijai, draudžiančiai naujovę ir visa, kas ateina iš patirties jai paprieštarauti. Transcendavimas reikalauja peržengti jau sukurto koncepto ribas, kai tik tikrovės patirtis to prašo. Žmogaus *ratio* šį reikalavimą gali įvykdyti. Tuomet ir įvyksta tai, ką vadinome substancijos ribų peržengimu: substancija ir ją išreiškiantys konceptai tampa atviri, kaip ir šią peržengimo operaciją vykdantys žmonės, savo ruožtu formuojantys atvirą visuomenę¹⁴. Tačiau *ratio* gali plėsti substancijos ir ją reiškiančio koncepto ribas jų neperžengdama. Transcendavimas tuomet praranda autentiškumą, bet veikia ir toliau – lyg ėjimai anapus skirta energija atsigręžtų į save pačią, naikindama visa aplinkui. Tokiu atveju iš patirties ateinantys impulsai yra įimami, naikinant bet koki naujumą ir kitybę: visa aiškinama ta pačia substancija, tuo pačiu konceptu ir ideologija, tomis pačiomis vertybių sistemomis ir tradicija – visa virsta tuo pačiu¹⁵. Patirtis yra integruojama į konceptą ir sterilizuojama nuo visko, kas neatitinka išankstinės sąvokos ir idėjos, o dažnai – patiriamas kitybiškumas ir naujovė yra tiesiog sunaikinami. Kadangi *ratio* yra lin-

¹³ Faktiškumo sąvoką vartojame heidegeriškąja prasme – *fakticität* – kaip neišmatuojamą galimybių lauką, kuris sudaro tikrovę, ypač žmogiškąją tikrovę (*Dasein*), pagaunančią būtį.

¹⁴ Iš visiškai skirtingų filosofinių prieigų ir taikydami skirtingus metodus, atviros visuomenės sąvoką giliausiai analizavo H. Bergsonas veikale *Du moralės ir religijos šaltiniai* (Bergson 2008) ir K. R. Popperis veikale *Atviroji visuomenė ir jos priešai* (Popper 1998).

¹⁵ Šį procesą visuose savo tekstuose ryškiausiai aprašė E. Levinas.

kęs konceptą suvokti kaip galutinę pažinimo stotelę, kaip pažinimo tikslą, transcendencija, veikianti racionalumo lygmeniu, kur kas dažniau išvirsta į ideologinę savo veiklos paradigmą. Būtent ši paradigma ir vyravo Europoje – transcendencija, praradusi autentiškumą, Europa, išdavusi save.

Jeigu vėl perbėgtume Vakarų mąstymo istoriją, jos vyksmą filosofijoje ir visuomenės organizavimosi procesuose, galėtume be vargo konstatuoti, kad jos protagonistai – Platonas ir Aristotelis, Plotinas ir Tomas Akvinietis, modernieji ir postmodernieji mąstytojai – buvo ne tik transcendencijos proceso puoselėtojai, bet ir ideologijos aukos. Visų jų filosofijos buvo paverstos uždaromis sistemomis, vadovėlinėmis schemomis jeigu ne jų pačių, tai jų mokinių¹⁶. Kartu su filosofija Vakarų visuomenė daug dažniau organizuodavosi pagal uždarus, ideologinės visuomenės modelį. Apie tai liudija ne vien praeities totalitarizmas, bet ir iš liberaliosios demokratijos, kapitalistinės laisvos rinkos bei iš dabarties vartotojiškumo principo kylanti sociumo tvarka, kurioje kur kas svarbesnę vietą už mąstymą užima protų manipuliacijos. Netgi krikščionybė, davusi žmonijai žmogaus, kaip asmens, sampratą, istorijos raidoje nuolat pavirsdavo ideologine schema, tampančia uždarus visuomenės modeliutojų įrankiu. Todėl moderniaisiais laikais prasidėjusi pasaulio kolonizacija, transportavusi Europos kultūrą ir taip pasaulyje įdiegusi transcendavimo polėkį, lygiagrečiai reiškėsi ir kaip brutali kitoniškumą naikinanti jėga. Vis dėlto pats ryškiausias transcendavimo, veikiančio *ratio* lygmeniu, neautentiškumo pavyzdys yra iš moderniojo mokslo atsiradusi technika. Technologijų vystymasis gali priminti transcendavimą – juk nuolat sukuriami nauji mechanizmai – tačiau atidesnis žvilgsnis pastebės, kad vis naujesnės technologijos atneša vis tą patį rezultatą – gamtos ir žmogaus įkalinimą kokio nors kiekybinio efektyvumo, dažniausiai pinigų kiekio, kasdienio komfortabilumo arba vienadienių emocijų patenkinimo, siekio pavidalu.

Transcendencija, *ratio* režimu istoriškai veikianti kaip uzurpacinis mechanizmas, susilaukė daugybės pačių Europos mąstytojų interpretacijų. Galima paminėti Heideggerio mąstymą apie Vakarų metafizikos raidą,

¹⁶ Ypač būdingas yra Tomo Akviniečio atvejis. Stengdamasis savo mintį išdėstyti kuo sistemiškiau, jis jai pačiai labiausiai ir pakenkė: jo tekstuose *ratio*, atrodo, visiškai užgožia giliausias jo intuícijas (*intellectus*), į kurias turėtų atvesti (Pieper 2010: 19-23). Bent jau jo mokiniams pastarosios tapo visiškai neprieinamos. Jau XIII a. pabaigoje tomistiškosios mokyklos atstovai (Gilles de Rome) atmetė mokytojo *actus essendi* ir *distinctio realis* sąvokas, o vėlesnės tomistų kartos (Cajetan, Suarez) iš Akviniečio filosofijos nulipdys tipišką uždara sistemą, kitų moderniuųjų sistemų kūrėjų akyse tapusią pajuokos objektu. Modernioji scholastika taip elgsis su visais antikios ir viduramžių mąstytojais (Prouvost 1996).

kaip „būties užmiršimo“ istoriją: iš esmės Heideggeris atskleidžia palaipsnių žmogaus proto užsidarymą savo racionalume, o kartu – užsisklendimą nuo savo paties tikrovės, esančios tiesiog būties ir būtybės vieta (Heidegger 1961). Pasitelkdamas analitinį metodą, Popperis Vakarų filosofijos, taip pat kultūros ir politinės visuomenės, istorijos vyksmą parodo kaip užvaldytą determinizmo idėjos: pasirodžiusi Platono tekstuose, ši proto idėja tapo pačios istorijos *ratio*, reikalaujančia iš anksto determinuoti tikrovės vyksmą tam tikrais dėsniais ir draudžiančia bet kokią šių dėsnių trikdį (Popperis 1992; Popper 1998). Visoms šioms interpretacijoms yra būdingas bendras požiūris: žmogaus *ratio* ne tik protauja, įimdama tikrovę (transcendencija), jis dar ir uždaro tikrovę koncepte (transcendencijos neautentiškumas). Būtent tokia yra Vakarų tradicijoje vyraujanti mąstymo paradigma.

6. Transcendavimo judesys į gylį: *intus legere*

Ideologija, manipuliacija, technika – visi šie tradicinės racionalaus mąstymo paradigmos rezultatai, kaip ir visos uždaros sistemos, netenkina žmogaus proto. Tarsi jo gelmėse, Bergsono žodžiais tariant, nuolat skambėtų balsas: „Tai neįmanoma!“¹⁷ Žinoma, galima dar ir dar kartą bandyti sugrąžinti transcendencijai autentiškumą, liekant tradicinėje paradigmoje, tarsi pranašams plėtoti kritiką ir savikritiką, kaip tai darė visi didieji Europos mąstytojai nuo Sokrato iki Levino. Tik ar nauja kritika nevirs nauja sistema, kaip jau buvo įvykę šimtus kartų? Jeigu nauja sistema sukeltų tik proto nepasitenkinimą, galima būtų bandyti ir vėl. Bet mūsų laikais vykęs ir tebevykstantis technologijų siautėjimas – masinės žudynės Aušvice, Gulage ir visur kitur, pasaulinis gamtos niokojimas, neregėto masto protų manipuliacijos esą laisvės (demokratijos) sąlygomis – verčia prabilti apie mirtiną pavojų ir apie radikalesnio žingsnio būtinybę. Reikia keisti mąstymo paradigmą. Būtent tai turėjo omenyje Heideggeris, savo pranešime *Technikos klausimas* techniką interpretuodamas kaip tam tikrą

¹⁷ „Plačiai priimtų idėjų, akivaizdžių tezių, laikomų moksliskomis, tvirtinimų akivaizdoje intuicija kužda filosofui į ausį šį žodį: *neįmanoma*. Tai neįmanoma, net jeigu faktai ir samprotavimai atrodytų kviečia tave manyti, kad tai įmanoma, realu ir tikra. Tai neįmanoma, nes tam tikra patirtis, galbūt sumišusi ir vis dėlto lemiama, tau kalba per mane [intuiciją], ir ji nėra sutaikoma su brukamais faktais ir jų aiškinimais, todėl šie faktai yra ne tokie ir šie aiškinimai klaidingi. Ši neigianti intuicija yra ypatinga galia! Ir kaip galėjo nutikti, kad filosofijos istorikai nekreipė į ją dėmesio?“ (Bergson 2011(3): 4).

būties skleidimosi būdo – mąstymo kaip *ratio* paradigmos – galutinę fazę, įtraukusią žmoniją į radikalaus pavojaus būseną, ir pabaigoje cituodamas Hölderliną: „Bet kur pavojus, ten atsiranda ir tai, kas gelbsti“ (Heideggeris 1992: 242). Tai, kas gelbsti, – tai naujas žmogaus santykis su būtimi, naujas būties reiškimasis. Savo ruožtu, nepriklausomai nuo Heideggerio, naująją mąstymo paradigmą mes suvokiame taip: transcendavimas turi keisti kryptį – eiti ne į plotį, bet į gylį.

Ši nauja mąstymo paradigma reiškia naują racionalumo ir intuityvumo santykį. Vakarų tradicijoje vyravo racionalumo primatas intuityvumo atžvilgiu. Dėl to transcendencija filosofijoje, sociumą telkiant netgi religijoje, ir kitose žmogaus egzistencijos išraiškose nuolat prarasdavo autentiškumą ir tik naujomis pastangomis jį vėl atgaudavo: peržengdamas ribą, kiekvienas *ratio* aktas baigdavosi uždaros sistemos suformavimu, ir prireikdavo stipraus intuityvumo impulso, kad sistema sugriūtų arba atsivertų. Šiandieninė žmogaus ir pasaulio situacija rodo, kad toks mąstymo funkcionavimo būdas nėra patenkinamas, nes nėra pajėgus išspręsti technologizuotos globalizacijos sąlygomis susikaupusių politinių, ekologinių ir dvasinių problemų. Racionalumo primatas intuityvumo atžvilgiu, kaip viena iš žmogaus būties galimybių, išsisėmė. Nuo šiol intuityvumas turi įgauti primatą racionalumo atžvilgiu: *ratio* turi tapti intuityvos įrankiu, o ne slopintoju.

Intuityvumas, pranokstantis racionalumą, Vakarų filosofinėje tradicijoje buvo užgožtas, bet nepamirštas. Platonas, Aristotelis kalbėjo apie *nous*, skirdami šią proto formą nuo *logos* – filosofinė tradicija išsaugojo šį skyrimą. Geriausią sintezę ji bus įgavusi Tomo Akviniečio tekstuose, kuriuose randame *intellectus* ir *ratio* skyrimą (Thomae de Aquino 1871: I, 79; Thomae de Aquino 1975: 15). Diskursyvųjį protą (*ratio*) iš žmogaus sąmonės gelmių maitina *intellectus*, intuityvi pagava, kuri, iš vienos pusės, yra *capax Dei* ir dalyvauja Dievo gyvenime (Thomae de Aquino 1871: III, 6, 2), o, iš kitos, „skaito daiktus iš vidaus“, *intus legere* (Thomae de Aquino 1871: II–II, 8, 1). Lieka tik apgailestauti, kad Tomas Akvinietis turėjo įprotį apie paprastus dalykus mažai ir kalbėti, tarsi jie būtų nebylaus suvokimo, dvasinio žingsnio, o ne plataus diskurso reikalas. Dėl šios priežasties Akviniečio raštai jo pasekėjų buvo suvokiami tik per sistematizuojančio *ratio* prizmę, dažniausiai net nepastebint juose veikiančios „dvasios“ – in-

*tus legere*¹⁸. Kitaip yra Mokytojo Eckharto tekstuose – čia stengiamasi sąmoningai likti *intellectus* (*inwendig lesen*) lygmeniu, nors diskursyviomis priemonėmis (*ratio*) išreikšti tai, kas ten patiriama, yra sunku (Eckhart 2004). Vis dėlto šis sąmoningumas, pasireiškiantis kaip *Gelassenheit*, „leisti būti“ esiniams, kokie jie yra, yra nuoroda į naująją mąstymo paradigmą. Heideggeris perims Eckharto intuiciją, kalbėdamas apie ypatingą „romumą“, autentišką *Dasein* laikyseną būties ir esinių akivaizdoje (Heidegger 1959; Capelle 1996; Capelle-Dumont 2010: 241–245). Transcendentalumas čia krypsta ne į plotį, ne į būties pažinimą ar žavėjimąsi ja, galiausiai ją užvaldydamas ir pavergdamas, bet į gylį, anapus subjekto / objekto skyrimo, pasaulį tiesiog patiriant savyje, save – pasaulyje. Apie šią naują nuostatą, naują mąstymą Heideggeris kalba ne kaip apie dar vieną teorinę struktūrą, bet kaip apie tam tikrą vidinę praktiką, „mąstymo veiksmą“, tikrąją žmogaus veiksmo prasmę¹⁹. Nenuostabu, kad paskutiniu metu savo mąstymo laikotarpiu Heideggeris ėmė krypti Rytų išminties, kaip ypatingo pašnekovo, link (Heideggeris 1992: 363–407). Atrodo, kad Rytų išmintis, ypač dzenbudizmo versija, bus išsaugojusi tai, link ko aplinkkeliais keliavo Europa – transcendencijos ėjimo į gylį link²⁰. T. D. Suzuki, Vakarų kultūros žmogui pristatydamas dzenbudizmo tradiciją, taip pat akcentavo jo sąsajas su Mokytojo Eckharto mąstymu (Suzuki 2010: 153–161). O kalbėdamas apie budistinę proto sampratą, jis tiesiog pažodžiui (tai, žinoma, tik iškalbingas sutapimas) perėmė Tomo Akviniečio *intellectus* ir *ratio*

¹⁸ Antai Cajetanas, rašydamas vėlesniais amžiais kanoniniu laikomą Tomo Akviniečio *Theologinēs Sumos* komentarą, apie *intellectus* ir *ratio* skyrimą pasako tik tiek: *Omnia sunt clara*, „viskas čia aišku“ (Thomas Aquinas 1889: 84). Tik XX amžiuje tomistai apie mokytojo raštus pradėjo kalbėti kitaip, kaip antai J. Maritain: „Tomizmui esminis reikalas yra visa tai, kas atrodo kaip konstruktas ir sistema, griežtai subordinuoti intelektualinio akto viduiškumui ir gyveniniam judesiu: [kalbėdami apie Tomo Akviniečio filosofiją] kalbame ne apie sistemą, *artefactum*, o apie gyvą organizmą“ (Maritain 1932: XV).

¹⁹ „Veiksmo prigimtį iki šiol mes [Vakarų tradicija – P. A.] apmąstėme nepakankamai aiškiai. Veiksmas buvo suprantamas tik kaip kokio nors rezultato pasiekimas. Jo tikrumas buvo vertinamas pagal jo naudą. Tačiau veiksmo esmė yra subrandinimas (*Vollbringen*). Subrandinti reiškia: atskleisti kieno nors esmės pilnatvę, nukreipti šios esmės link, *producere* (išvesti į priekį, palydėti). Todėl iš tikrųjų subrandinama tik tai, kas jau yra. O tai, kas „yra“ pirmiau visko, yra būtis. Mąstymas subrandina būties sąlytį su žmogaus esme. Šito sąlyčio jis nei pagamina, nei sukuria. Mąstymas grąžina būčiai jį kaip tai, kas būties yra padovanota pačiam mąstymui“ (Heideggeris 1989: 224).

²⁰ Tačiau budizmas turėjo savus aplinkkelius ir klystkelius, kurių išvengė Europa. Jeigu naujoji mąstymo paradigma gali kai ką paimti iš Rytų, tai nereiškia Rytų tradicijos višumos perėmimo, ypač tai nereiškia neigimo to, ką europietiškoji tradicija turi vertingo naujosios mąstymo paradigmos akivaizdoje.

skyrimą: „Yra svarbu skirti *prajna* ir *vijnana*. Pažinimą galima suskirstyti į dvi kategorijas: intuityvusis pažinimas *prajna* ir diskursyvusis pažinimas *vijnana*.“ (Suzuki 2010: 71–72). Suzuki nurodo būtent *prajna*, intuityviąją pagavą, kaip mąstymo vietą, kurioje išnyksta objekto / subjekto skirtis ir kurioje „pasirodo mūsų būties prigimtis“ (Suzuki 2003: 11). Tiesioginis Suzuki pašnekovas Vakaruose, K. G. Jungas, apie žymiojo Rytų intelektualo teigiamo *nušvitimo*, kurio link iš lėto krypsta žmonija, bazinę struktūrą atsiliėpė kaip apie sąmonės ir pasąmonės atskyrimo išnykimą, kuriam įvykus žmogus visiškai išgyja²¹.

Stipriausiai XX amžiuje naująją mąstymo paradigmą, mąstymo kryptį į gylį, yra apibūdinęs H. Bergsonas. Tai – jo intuityjos, turinčios primatą diskursyviojo *ratio* atžvilgiu, samprata. Visa Bergsono kūryba yra skirta išryškinti spontaniškam, t. y. netikėtam kaip pati gyvybė ir tikrovė intuityjos vyksmui bet kurioje žmogiškosios egzistencijos dimensijoje – nuo meno iki politikos – protą (*ratio*) paverčiant subordinuota intuityjos galia²². Galima klausti, ar E. Levinas, paskutiniame savo mąstymo etape prabilęs apie „ne intencionalią“ sąmonę (*conscience non intentionnelle*) (Levinas 1998: 89), savo ruožtu, neturėjo omenyje būtinybės mąstymui įeiti į tą paprastumo vietą, iš kurios kyla visa, ir kurios netekus, visa tampa *ratio* idėjų auka²³. Galima klausti, ar J. Derrida neturėjo omenyje to paties, gyvenimo pabaigoje mąstymą traktuodamas kaip „maldavimus ir ašaras“, skirtus perkeisti iki nihilizmo lygmens dekonstruoti konceptualiai tikrovei tuo, kas tikrovėje yra „neįmanoma“, ir taip atverti joje sakralumo dimensiją, „religiją be religijos“ (Derrida 1991:

²¹ Šiuos svarstymus rasime Jungo įvadiniam straipsnyje, skirtame Suzuki knygai *Introduction to Zen Buddhism* (Suzuki 1964: IX–XXIX). Puiškų Vakarų mąstymo tradicijos ir Rytų išminties sąsajų pristatymą rasime B. Kuzmicko knygoje *Vertybės kultūrų kontekstuose* (Kuzmickas 2013: 134–173).

²² Apie naujosios mąstymo paradigmos nuojautą pačioje filosofijoje H. Bergsonas kalbėjo jau prieš 100 metų. Štai kaip jis pradeda 1911 m. balandžio 10 d. Bulonės filosofijos kongrese skaitytą pranešimą, pavadintą *Filosofinė intuityja*: „Man atrodo, kad šiuo metu metafizika ieško būdų, kaip tapti paprastesnei ir priartėti prie gyvenimo [arba gyvybės, *la vie – P. A.*]. Manau, kad ji teisi ir kad mes turime dirbti šia kryptimi. (...) Negalima leisti, kad žodinės išraiškos komplikacijos užgožtų dvasios paprastumą. Jeigu žvelgiama tik į gražiai suformuluotas doktrinas, į sintezes, kurios, kaip mums atrodo, perteikia ankstesnių filosofijų išvadas ir visą mūsų sukauptą pažinimą, rizikuojama nepastebėti to, kas filosofiniame mąstyme kyla iš esmės spontaniškai“ (Bergson 2011 (2): 1).

²³ „Mes klausiamo, ar mąstymas, suvokiamas kaip žinojimas nuo tada, kai ontologija buvo paversta pirmąja filosofija, neišsėmė savo kaip mąstymo galimybių ir ar anapus žinojimo ir jo vykdomo būties užvaldymo nekyla naujos *išminties* poreikis“ (Levinas 1998: 77).

146–147; Derrida 1992: 52–53). Pagaliau negalime neprisiminti kai kurių fenomenologijos atrastų kelių, kad ir A. Mickūno atvertos galimybės vakariečio mąstymui priartėti prie jau minėto dzenbudizmo (Mickūnas 2012). Visa tai yra bandymai nurodyti į proto žaismų kontekste atsiveriančią neįtikėtinai turtingą ir paprastą erdvę – į naująją mąstymo paradigmą, formuojamą *intus legere* galios.

II SKYRIUS.

EUROPOS MĄSTYMAS TARP RATIO IR INTELLECTUS

Pirmojoje dalyje parodėme, kad europinio mąstymo esmė yra transcendavimo judesys ir kad, norint suvokti europinio mąstymo formas, susidariusias praityje ir bręstančias ateičiai, reikia sekti šio judesio kryptis. Tam reikia įsisavinti dar vieną fundamentalią sąvoką – *intellectus* ir *ratio* skirtį, kuri nuo pat racionaliosios filosofijos atsiradimo senovės Graikijoje iki mūsų dienų sudaro mąstymo bazę, nors ne visada istoriniame filosofijos vyksme būdavo tematizuojama vienareikšmiai konceptais. Platonas ir Aristotelis ją suvokė kaip skirtį tarp *nous* ir *logos*. Šios sąvokos buvo vartojamos ir neoplatonizmo mokykloje. Tačiau, kaip jau buvo minėta pirmojoje dalyje, ryškiausią išraišką skirtis tarp *intellectus* ir *ratio* įgavo viduramžiais, ypač Tomo Akviniečio ir Mokytojo Eckharto darbuose. Šiedu autoriai gali būti laikomi embleminėmis figūromis, mąstant apie skirties likimą vėlesniais filosofijos etapais. Nors Tomas Akvinietis *intellectus* pajėgumą laiko neprilygstamai aukštesne žmogaus proto galia už *ratio* ir reikalauja jį, kaip dalyvaujantį dieviškajame gyvenime, laikyti bet kokios teisingos *ratio* veiklos šaltiniu, jo tekstai, kurių tikslingumą ir stilių neabejotinai lemia didaktiniai ir pastoraliniai poreikiai, buvo parašyti skrupulingai laikantis griežtų racionalumo taisyklių, *intellectus* plotmę metodiškai paliekant užnugaryje. Tačiau Mokytojas Eckhartas, nors ir neišvengiamai naudodamasis *ratio* diskursu, savo darbuose leidžia veikti grynai *intellectus* pagavai. Tai, kad Tomo Akviniečio tekstai visais vėlesniais laikais buvo plačiai komentuojami ir traktuojami kaip privaloma istorinė nuoroda²⁴, o Mokytojo Eckharto mąstymas buvo nustumtas į filosofinės doksografijos užribį ir laikomas neaktualia filosofijai „mistine nuokrypa“, rodo, jog moderniaisiais laikais *ratio* plotmė išstūmė *intellectus*

²⁴ Kad Akviniečio tekstai ir moderniojoje filosofijoje, ir pačioje barokinėje tomistiškoje scholastikoje buvo interpretuojami klaidingai, t. y. užmirštant jo paties reikalavimą bet kokią *ratio* diskursą suprasti *intellectus* šviesoje, šiandien yra plačiai pripažįstama. Šį pripažinimą lėmė XX amžiuje atnaujinti Tomo Akviniečio filosofijos tyrimai, kurių ryškiausios figūros yra J. Maritainas, E. Gilsonas, M.-D. Chenu, o *intellectus* ir *ratio* skirtis itin aktuali yra P. Rousselot atlikta Tomo raštų interpretacija (Rousselot 1908).

tus kažkur į mąstymo pakraščius. Būtent moderniaisiais laikais įvyko tai, kas buvo pavadinta tikrovės racionalizacija (Weber 1997; Morin 1990) ir kas visose žmogaus gyvenimo sferose ėmė reikštis kaip technokratinis mąstymas. Tačiau *ratio* triumfas nereiškia, kad *intellectus* neveikia. Mąstymui nukrypus į racionalumo kraštutinumą, *intellectus* ima skleistis su nauja jėga, pirmiausia kaip pavojaus nuojauta, bet kartu su ja ir kaip būdas išsigelbėti, nauja sąmonė ir naujas mąstymas: „Bet kur pavojus, ten atsiranda ir tai, kas gelbsti“ (Heidegeris 1992: 242). Ši Heideggerio nuolat cituojama Hölderlino eilutė, kurią suprantame kaip *intellectus* atgimimą *ratio* baigties vietoje, sudaro mūsų mąstymo horizontą.

Šiame ir kituose skyriuose konkretizuosime tai, ką pirmajame įvardijome kaip transcendavimo judesį, sklindantį įvairiomis kryptimis. Trumpai pristatę *intellectus* ir *ratio* sąvokų reikšmes, pirmiausia apžvelgsime europietiškojo mąstymo vyksmą per šių sąvokų prizmę. Pasak Bergsono, kiekvienas tikras filosofas norėjo pasakyti „kažką paprasto, be galo paprasto, taip neįprastai paprasto, kad niekada neįstengė to pasakyti. Todėl kalbėjo visą gyvenimą“ (Bergson 2011 (3): 3). Nepretenduosime ištarti tą „paprastą dalyką“ vietoj paties filosofo. Tačiau tyrimo kryptis kiekvienos doktrinos atveju tampa aiški: *ratio* raizgalynėje turi būti išvelgtas *intellectus* duomuo. Kartu su šia išvalga pasirodo, kaip toli kiekvieno filosofo mąstymo atveju *ratio* nutolo nuo *intellectus*. Toliau pateikiama apžvalga padės suvokti aiškų Vakarų mąstymo tradicijos pasirinkimą – kryptį tolyn nuo *intellectus* vis labiau komplikuoto *ratio* link. Vis dėlto teorinis *intellectus* atsitraukimas *ratio* akivaizdoje, būdingas Vakarų mąstymo tradicijai, nereiškia paties *intellectus* išnykimo. Daugelis mąstytojų, teoriškai neigę *intellectus* galimybę, mąstydamo atvirai, jų *ratio* svarstymai leisdavo veikti *intellectus*. Tik moderniojoje epochoje ir mūsų laikais *ratio* užsivėrė nuo *intellectus* įtakos ne vien teorinėse filosofijos ištaroje, bet ir pačiame pažinimo procese, pačiose *ratio* procedūrose.

Kaip yra filosofijoje, taip bus ir visuomenėje, tik – nepalyginamai platesniu mastu. Jeigu modernioji filosofija pasižymėjo mąstymo redukcija į *ratio*, tai iš tokios redukcijos kylanti mąstymo kryptis į plotį, pamiršus gylį, ėmė dominuoti visuose individo ir visuomenės gyvenimo sektoriuose kaip tikrovės racionalizacijos vyksmas, greitai išvirtęs į paties mąstymo ir žmogaus technologizaciją. Vėlesniuose skyriuose analizuosime, ką reiškia realus, ne vien teorinis, *ratio* atotrūkis nuo *intellectus*, o paskui grįšime prie būtinybės mąstyti į gylį, grįžti į tikrovės *intus legere*, kaip tai suprato daugybė mūsų laikų Europos mąstytojų.

1. *Intellectus* ir *ratio* sąvokos

Intellectus sąvoka yra vedinys iš lotyniško žodžio *intuitus*, reiškiančio „žvilgsnį“, matymo aktą. Iš čia kilusi ir intuicijos sąvoka, reiškianti betarpišką ir visišką pažįstamo objekto buvimą žmogaus prote. *Intellectus* ir intuicija iš esmės yra sinonimai. Tačiau intuicijos sąvoka yra įgavusi papildomų reikšminių ir populiarių emocinio ar net parapsichologinio pobūdžio konotacijų, kurių norime išvengti, todėl daugeliu atvejų vartosime žodį *intellectus*. Kaip jau buvo minėta, Tomas Akvinietis *intellectus* sąvoką aiškina kaip *intus legere* – „skaityti [visus dalykus] iš vidaus“²⁵. Veiksmažodis „skaityti“ nurodo į procesą ir tęstinumą, taigi į laiką. Tačiau laiko sąvoką čia reikia suvokti ne *chronos*, o *kairos* prasme, kadangi *intus legere* vyksta per pagavą, o ne per racionalų diskursą²⁶, ir ši pagava reikalauja ypatingos, o ne miniai įprastos proto nuostatos. *Intellectus* vyksmas „iš vidaus“, „pažinimas iš vidaus“ reiškia objekto ir subjekto skirties išnykimą. Vėliau matysime, kad akvinietiškasis *intellectus* sąvokos aiškinimas yra išsiskinęs Aristotelio įžvalgoje apie tai, kad žmogaus „siela yra visi daiktai“ (Aristotelis 1990: 395, vertimas pakeistas), bei sudaro Tomo doktrinos apie proto intencionalumą pagrindą, nuo kurio po kelių šimtmečių atsispirs Brentano ir Husserlio fenomenologijos mokykla (Breton 1955; Muralt 1960). Kol kas palikime nuošalyje istorinę *intellectus* sąvokos analizę. Dabar mums rūpi išsiaiškinti tik sisteminę žodžio reikšmę. Daikto pažinimas, vykstantis kaip jo „skaitymas iš vidaus“, anapus objekto ir subjekto skyrimo, yra kaip supaprastintas tam tikras pirmapradis pažįstancio ir pažįstamojo susilieėjimas, apie kurį, taikydamas savo žodyną, kalbėjo H. Bergsonas: intuicijoje įvyksta „simpatijos aktas“, kai asmuo, „aš“, sugriebia save patį daikto viduje (Bergson 2011 (2)). *Intellectus* aktas yra betarpiškas, čia ir dabar vykstantis daikto patyrimas. Šio patyrimo negalima painioti su empiriniu jusliniu patyrimu, kuris taip pat vyksta betarpiškai bei čia ir dabar. Kalbėdami apie *intellectus*, turime omenyje daug plačiau siekiantį žmogaus pajėgumą nei juslinė intuicija, kadangi iš *intellectus* kylantis pažinimas turi gryną juslumui nebūdingų bruožų (net jeigu juslės materialių daiktų pažinimo atveju dalyvauja *intellectus* akte):

²⁵ „Žodis *intellectus* [*intelligentia*] reiškia tam tikrą pažinimo intymumą: atlikti *intellectus* aktą – tai lyg skaityti iš vidaus“ (Thomae de Aquino 1871: II–II, 8, 1).

²⁶ Švento Pauliaus laiškuose įtvirtintas skyrimas tarp *chronos* ir *kairos*, iš esmės atitinkantis skyrimą tarp *ratio* ir *intellectus*, buvo puikiai analizuotas Heideggerio pirmosiose paskaitose (Heidegger 1995: 67–156).

intellectus čia ir dabar betarpiškai vykdomam patyrimui yra būdinga hermeneutinė dimensija, t. y. prasmės radimosi vyksmas. Tačiau šio vyksmo vėlgi negalime painioti su tomis proto ir intelekto funkcijomis, kurių aprašus randame Kanto teorinio proto interpretacijoje: kantiškasis proto ir intelekto skyrimas yra visiškai kitas, nei mūsų čia pristatomas skyrimas tarp *intellectus* ir *ratio*²⁷. „Skaityti daiktus iš vidaus“ – tai atrasti prasmę per betarpišką, spontanišką, gyvą patyrimą, pranokstant, iš vienos pusės, grynai juslinės intuicijos ribas, o iš kitos, – kantiškąjį transcendentalųjį subjektą. Pastarasis yra *intellectus* pajėgumas, tačiau netekęs savosios hegemonijos: jis abstrahuoja, sistemina ir paverčia konceptais per *intellectus* gautą pažinimą, tačiau nebėra vienintelis jo prasmingumo šaltinis. Kantiškąja prasme suvokiamas transcendentalusis subjektas grįžta į *ratio* ribas, o *intellectus* praplečia patyrimo sąvoką, juslinę patirtį įgaudamas daug platesnės dvasinio pobūdžio patirties lygmeniu, iš kurio kyla specifinis gyvumas. Dvasinė *intellectus* gyvybė nėra nei žaidimas konceptais, nei fiziologinis procesas, net jeigu pastaruosius ir apima. *Intellectus* lygmeniu kylantis gyvas patyrimas arba gyvas pažinimas reiškia, kad net norimas pažinti „negyvas“ daiktas tampa „gyvu“, kadangi jame yra sugriebiamas gyvas „aš“, t. y. asmuo, pats *intellectus*. Susiliejęs gyvam ir negyvam, negyva tampa gyva bent jau *intellectus* akto atveju.

Kitais žodžiais, *intellectus* yra *simplex intuitus*. Jis pažįsta daiktą paprastu aktu, visą iš karto, pats. Jam nebūdingas pažinimo kompleksiskumas. Priešingai, jis visada pažįsta daikto visumą. Tai nereiškia, kad *intellectus* pažinimas nėra detalus: nors jis pažįsta daikto visumą ir yra paprastas, kiekviena detalė gali išryškėti su ypatinga jėga ir prasme, kadangi kiekvienoje detalėje jis mato visumą. Pagaliau *intellectus* aktas yra individualus: tai manojo „aš“ susiliejimas su pažįstama tikrove. Tačiau žmogaus individualumo čia negalime suprasti moderniaja šia žodžio prasme – kaip atskirybės. Jį turime suvokti kaip asmeniškumą, kurio fundamentalią prasmę – santykiškumą – jau esame aptarę. Individas, suvokiamas kaip asmuo, reiškia unika-

²⁷ Būtinybė atsiriboti nuo klasika tapusios kantiškosios proto ir intelekto skirties lemia, kad *intellectus* ir *ratio* sąvokų neverčiame į lietuvių kalbą, kol nėra rastas tam tinkamas variantas. Jas versti kaip *intelektą* ir *protą* reikštų pakliūti į bent dviejų nesupratimų riziką, kylančią iš galimo jų painiojimo su Kanto žodynu. Pirma, Kantas intelekto ir proto skyrimą atlieka to, ką mes vadiname *ratio*, ribose. Antra, Kanto sistemoje intelektas ir protas užima skirtingas hierarchines pozicijas nei mūsų teigiamame *intellectus* ir *ratio* santykiyje: pagal Kantą, protas, kaip idėjų vieta, yra aukštesnis už intelektą, reguliuojantį juslinę intuiciją, o mūsų pristatomas *intellectus* yra nepalyginamai aukštesnis žmogaus pajėgumas už *ratio*.

lumą ir atvirybę (Aleksandravičius 2012 (2): 245–269). *Intellectus* aktas yra asmeniškasis giliausia šia žodžio prasme: *visas* individas, kaip nedalomas, dalyvauja *viso* daikto pažinimo procese, tačiau šis dalyvavimas yra atvirybė pasauliui, kitiems asmenims ir tikrovei kaip visumai, nes pažįstantis ir pažįstamas yra viso pasaulio nariai. Vėl grįžtant prie Tomo, *simplex intuitus* yra *capax Dei* (Thomae de Aquino 1871: III, 6, 2), *intellectus* yra dalyvavimas pasaulį kuriančiame Dieve.

Pagaliau *intellectus* aktui yra būdingas specifinis aktyvumas ir pasyvumas. Jis nekuria pažinimo, bet jį gauna lyg dovaną, lyg nieko nedarydamas. Tikrovė prisistato pati, ir tai tik liudija *intellectus* pažinimo autentiškumą. Vis dėlto toks pasyvumas nereiškia, kad *intellectus* nėra aktyvus. Specifinis aktyvumas, kurį galėtume pavadinti pirmapradžiu kūrybiškumu, natūraliai kyla iš pasyvios priimančiojo pozicijos, kai asmens valia jau yra susilieję su pasaulio (ar Dievo kūrybos *ex nihilo*) vyksmu. Gausūs viduramžių mąstytojų svarstymai apie *intellectus agens* ir *intellectus passivus* (pavyzdžiui, Thomae de Aquino 1871: I, 79) moderniaisiais laikais buvo pamiršti kartu su pačia *intellectus* sąvoka. Tačiau galime klausti, ar fenomenologinėje filosofijos kryptyje, taip pat dzenbudistinėje nušvitimo doktrinoje (Mickūnas 2012), teigiamas sąmonės pasyvumas, iš kurio kyla intencionalumo aktas, nėra tas pats *intellectus* teikiamo pažinimo šaltinis.

Akivaizdų, aiškiai identifikuojamą, *ratio* patyrimą turi kiekvienas žmogus, todėl jo sąvoka yra lengviau suvokiama nei *intellectus*. Galime netgi pabrėžti tam tikrą trivialią šios sąvokos dimensiją. Skirtingai nuo *intellectus* pajėgumo, kurio veikimas yra pastebimas ir kuris gali būti lavinamas tik pasikeitus radikaliai požiūriui į tikrovę, prilygstančiam fenomenologiniam *epoche* ar net religiniam atsivertimui, *ratio* mąstymo būdas yra akivaizdžiai apčiuopiamas kiekviename kasdiniame žmogaus akte. Pristatydami *ratio*, keliamės į tą lygmenį, kuriame visi žmonės gyvena „įprastą gyvenimą“, net jeigu šio gyvenimo formų, dažnai laikomų skirtingais „kokybiniais lygiais“, gali būti be galo daug. Dažniausiai manoma, kad filosofo, kultūros veikėjo ar mokslininko gyvenimas yra „aukštesnio lygio“ nei beraščio. Iš tiesų ir filosofo, ir beraščio mąstymas yra to paties lygmens – *ratio* lygmens, ir šia prasme tarp jų nėra jokio kokybinio skirtumo. Kokybiškai aukštesnis lygmuo yra tik *intellectus*. Filosofo sukurta sistema gali būti lygiai taip pat niekinė kaip ir minios nuostatas įkūnijantys beraščio šnekalai, jeigu ji nebus maitinama *intellectus*. O *intellectus* gyvybe gyvenantis beraštis gali pasižymėti tokiu pačiu

brandžiu pasaulio suvokimu, kaip ir knygas rašantis filosofas, jeigu tik šis, savo ruožtu, naudosis jame veikiančiu *intellectus*.

Ratio yra diskursyvusis protas, kuris savo pažinimą įformina abstrakčiais konceptais ir juos sujungia į įvairaus sudėtingumo laipsnio sistemas. Paprasčiau tariant, tai – mūsų kalbos, pasaulėžiūros, požiūriai. Jiems suformuoti reikia laiko *chronos* prasme, nes jie atsiranda iš duomenų lyginimų, analizės, apibendrinimų. Chronologinis *ratio* aspektas yra svarbus tuo, kad per jį *ratio* integruoja visa, kas žmogiškojoje egzistencijoje reikalauja chronologinio laiko – nuo buities iki visuomeninio gyvenimo organizavimo. Tačiau jis svarbus ir tuo, kad gali įgauti atskirą nuo *intellectus* vyksmą, panašiai kaip *chronos* gali atsiskirti nuo *kairos*.

Ratio yra tikrovės pavertimas objektu tam, kad būtų galima jos pažinimą, naudojantis sąvokomis, perduoti kitiems, paversti diskusijų turiniu, padaryti viešą. *Ratio* gali būti dialogo tarp žmonių varikliu. Tačiau jis jau nebeturi *intellectus* įprasto asmeninio betarpiškumo: tikrovę jis įvelka į abstrakčią konceptualią sistemą. Iš čia kyla rizika tokiai sistemai apskritai atitrūkti nuo pačios tikrovės. Tokiu atveju gimsta uždaros ideologijos, kurios gali reikštis ne tik „aukštu“ filosofiniu ar politiniu lygmeniu, bet ir banalioje buityje. Ideologijose sistema gyvena „racionalų“, tačiau netikrą gyvenimą. Tai – *ratio* atotrūkio nuo *intellectus* pasekmė. Ji įgauna grėsmingą pavidalą, kai dvi racionalios sistemos įeina į tarpusavio koliziją, ir, netekusios sąsajų su tikrove ir todėl neturėdamos galimybių keistis iš vidaus bei užmegzti dialogą, pradeda tarpusavio karą.

Įprastas *ratio* veikimo būdas yra loginė argumentacija. Ji yra būtina, norint vadovautis harmoninga individualaus ir socialinio gyvenimo vizija. Tačiau tai nereiškia, kad logiškai argumentuotų teiginių pagrįstumas yra pasiekęs tobulumą kiekviename žmogaus *ratio* akte. Priešingai, dažniausiai vartojamų sąvokų ir jų junginių, kaip ir pačių sistemų, pagrįstumas kelia rimtų abejonių ir išreiškia tik pretenziją į racionalų pagrįstumą, o ne jo realumą. *Ratio* diskursą turime suprasti pirmiausia kaip žmogaus proto pajėgumą, o ne jo panaudojimo kokybę. *Ratio* – tai bet koks sąvokas vartojantis vyksmas, kuris tik atskirais atvejais yra realizavęs sau keliamą tikslą – loginės argumentacijos pakankamumą. *Ratio* gali būti tiek racionalus, tiek ir iracionalus. Didžioji dalis žmonių vartojamų ištarų, nuostatų, apibendrinimų ir pasaulėžiūrų turi dozę iracionalumo, nors visi jie yra *ratio* darbas. Iš kitos pusės, *ratio* diskursas gali pasižymėti nepriekaištinga logika, tačiau būti akivaizdžiai klaidingas, kaip rodo senosios Zeno-

no Elėjiečio aporijos. Kitaip tariant, *ratio* diskursas gali skliti įvairiomis kryptimis – nuo kraštutinio racionalizmo iki iracionalių šnekalų, tuo tik paliudydamas, kad kriterijus, nustatantis jo teigiamo pasaulio pažinimo ir tiesos autentiškumą, slypi ne jame pačiame.

Ratio naudojasi dedukcija, kai vieni konceptai išvedami iš kitų, taip pat indukcija, kai į conceptualaus mąstymo procesą yra integruojami jusliniai duomenys. Bet kuriuo atveju *ratio* visada pasižymės tendencija į abstraktumą, t. y. į buvimą bendrybėje. Rėmimasis juslėmis, netgi sąmoningas pasirinkimas gyventi tik juslinį gyvenimą dar nereikia, kad konkretumas pakeitė abstraktumą ir kad į *ratio* teiginius yra integruota konkrečios tikrovės patirtis. Juslinis patyrimas neišsemia nei patyrimo, nei konkretumo sąvokų, kadangi jau pirmuoju savo atsiradimo momentu yra interpretuojamas žmogaus *ratio* galios. Būtent nuo šios interpretacijos pobūdžio, o ne nuo rėmimosi juslėmis fakto priklauso žmogaus ryšio su tikrove abstraktumo laipsnis. Galima gyventi juslėse tarsi gyvuliui, bet toks pasirinkimas dažniausiai išreiškia pačias abstrakčiausias su tikrove nieko bendro neturinčias taip gyvenančio žmogaus *ratio* nuostatas. Abstraktumą naikina tik *ratio* subordinacija *intellectus*. Pastarasis yra visavertės patirties vieta, kadangi realizuoja žmogaus ir tikrovės vienybę.

Kaip apibūdinti santykį tarp *ratio* ir *intellectus*? Tomas Akvinietis vartoja metaforą: *ratio* yra *intellectus* šešėlis (Thomae de Aquino 1856: I, 25, 1, 1; Rosemann 1996: 140–142). Du šiame įvaizdyje įrašyti tvirtinimai paaiškina europinio mąstymo likimą. Pirmiausia metafora teigia subordinacinį santykį, kurį *ratio* privalo išlaikyti *intellectus* atžvilgiu. *Intellectus* pažinimas yra pirmas, o visi *ratio* teiginiai turi būti išvesti iš jo. Europinio mąstymo forma visiškai priklauso nuo to, kaip jis traktuoja šią subordinaciją. Matysime, kad jis apskritai pastarosios ne tik nepaisė, bet susitelkė išimtinai apie *ratio*. Antrasis tvirtinimas, atsiskleidžiantis akvinietiškoje metaforoje, rodo *ratio* teiginių ontologinį nepakankamumą, lyginant juos su *intellectus* pažinimu. Net ir ištikimiausiai subordinuotas savajam šaltiniui *ratio* turės tik šešėlio statusą, nes pats tikrumas, kurį *ratio* teiginiai gali kad ir tobulai įforminti konceptais, priklausys nuo *intellectus*. Būtent apie pažinimo tikrumo kriteriologiją europietiškas mąstymas daugiausia galvojo ir daugiausia klydo, istorijos vyksme vis nuslysdamas nuo *intellectus* teigiamos akivaizdybės patirties į teiginių racionalumo, matematiškumo ir logiškumo plotmę, pastaruosius paversdamas vieninteliais tiesos kriterijais ir paniekindamas patirtį.

2. *Intellectus* ir *ratio* santykių europinėje filosofijoje istorinė apžvalga

Europietiškosios filosofijos pradžia turime laikyti ne tiek Talio užduotą klausimą apie pasaulio pagrindą, kiek jo taikomą atsakymo paieškos metodą. Mums nėra svarbu tai, kad Talis pasaulio pagrindu laikė vandenį, bet tai, kad prie tokios išvados jis priėjo, naudodamas *ratio* argumentus iki tol neregėtu būtu, būtent – įgalindamas jų autonomiją. Po Talio svarstymų *ratio* įgavo galimybę nebūti subordinuotas mitams. Istoriniu požiūriu, europietiškoji filosofija gimė tada, kai įvyko *ratio* emancipacija iš mitų ir kai graikų mąstyme ėmė dominuoti racionalumas. Būtent šis emancipacijos, „atsiplėšimo“ (Patočka 1983) aktas mus domina labiausiai, kadangi kelia fundamentalų klausimą: ar *ratio* išsivadavimas, įvykęs maždaug VII amžiuje pr. Kr., buvo nukreiptas prieš subordinaciją išimtinai mitui, ar ir prieš bet kokią kitą įmanomą subordinaciją? Ar, gimstant graikų filosofijai, *ratio* intencija buvo išsilaisvinti net tik iš mito, bet ir iš *intellectus*, kas palaiapsniui ir nutiko?

Talis, kuriame įvyko minėtas mąstymo lūžis, jau atitinka esminę graikų filosofinio mąstymo kryptį – pasaulio matematizavimą, jo raišką skaičiumi, matematinę logiką. Tačiau, atrodo, klystume manydami, kad Talis ir kiti ikisokratikai buvo suabsoliutinę *ratio*. Kaip apskaičiuoti tai, kas neturi ribų? Beribiškumo intuicija, tiesiogiai įvilкта į racionalių konceptų tinklą Anaksimandro, neleido pirmiesiems filosofams traktuoti kosmoso tik kaip laikinos paslapties, kurią žmogiškasis *logos*, atėjus laikui, iššifruos iki galo tarsi matematikos užduotį. Pasaulio paslaptis yra ne laikina, bet principinė: „Visa yra pripildyta dievo“ (Genzelis 1977: 27, vertimas pakeistas), – skelbia Talis, tuo subordinuodamas visus *ratio* svarstymus intuityviai kosmoso pagavai. Ikisokratikai vadovaujasi ir *intellectus*, ir *ratio* galiomis. Tačiau mes negalime nustatyti tarpusavio santykio, kurį šios galios puoselėjo ikisokratikų mąstyme, kadangi negalime atlikti sisteminės jų filosofijos interpretacijos – tam trūksta išlikusių jų parašytų tekstų. Iš to, ką turime, galime teigti, kad išsilaisvinusio iš mito *ratio* ribos nebuvo aiškiai apibrėžtos *intellectus* atžvilgiu. Parmenido *Poema* yra geriausias šio neapibrėžtumo pavyzdys. Šiame tekste, iš vienos pusės, *intellectus* duoda pirmąpradį būties suvokimą: žodžio „būtis“ atsiradimo negalima paaiškinti vien *ratio* diskursu, kadangi pastarasis kaip būtybių šaltinį visada nurodys kitą būtybę (vandenį, orą, atomą...) arba, atsimušęs į neįmanomybę tokį šaltinį įvardyti, užleis vietą, kaip tai ir įvyksta, intuityviai pagavai (apeiro-

nui, dievui, būčiai). Iš kitos pusės, Parmenidas savo *Poemoje* pretenduoja išsemti būties sąvoką racionaliais konceptais²⁸. Aiškios ribos tarp dviejų būdų pažinti būtį čia nėra. Todėl Parmenidas vienų yra laikomas mokymo apie „metafizinę būties intuiciją“ pradininku (Elders 1994: 46), o kitų – vakarietiškojo racionalizmo tėvu. Abu teiginiai, be abejo, yra teisingi, bet kur Parmenido mąstyme baigiasi *ratio* ir kur prasideda *intellectus*, atsakyti nėra įmanoma. Ar *ratio* veikia čia užima tokią vietą, kad *intellectus* tampa tik pirminio impulso racionaliame pažinime teikėju, pats savaime nebūdamas jokio pažinimo šaltiniu (panašiai kaip juslinė intuicija pati iš savęs neteikia jokio pažinimo be proto akto)? Ar vis dėlto *intellectus* yra traktuotinas kaip tikroji būties pažinimo vieta, kurioje būdamas *ratio* bando tą pažinimą įforminti konceptais tiek, kiek pajėgia? „Juk mąstyti ir būti – tai yra tas pat“ (Genzelis 1977: 52): ar ši buvimo ir mąstymo vienybė yra kontempliacija, ar racionalus diskursas? Tai – dilema, fundamentaliai nulėmusi istorinę europietiškojo mąstymo eigą ir formą. Matysime, kad ši eiga buvo nepalyginamai palankesnė *ratio*, o ne *intellectus*, ir kad ši forma iš esmės yra racionalaus mąstymo forma, kurioje intuicija veikė lyg neprasytas svečias.

Žvelgiant istoriškai, esminis klausimas buvo šis: ar mąstymas, apmąstydamas net ir metafizinėje plotmėje esančias tikroves, reiškiamas tokiomis sąvokomis, kaip būtis, Dievas, vienis, nekalbant jau apie fizinę realybę, privalo nenutrūkstamai laikytis tos perspektyvos, kurią pirmuoju impulsu duoda *intellectus*, t. y. pagrindo perspektyvos? Kitaip tariant, ar racionalus pažinimas (*ratio*), įskaitant visus jo modalumus, taip pat ir metafizinį bei mokslinį matematinį pažinimą, turi be perstojo laikytis savo pagrindo, suteikto pirminės intuicijos, nuolatos į jį grįždamas ir vis iš naujo iš jo kildamas, ar, priešingai, gavęs pirminį grindžiantįjį impulsą, jis turi teisę plėtotis pats iš savęs, intuicijai daugiau neturint ką pasakyti? Kokia yra šio intuityvaus pirmapradiškumo prasmė? Ar tai – tik tramplinas *ratio* svarstymams, ar – šaltinis, kurio pagava teikia patį tikrovės pažinimą, *ratio* įforminamą savu būdu?

²⁸ Iš neprieštaravimo principo, vadovaudamasis grynu logiškumu, Parmenidas išveda būties savybes: buvimą visur ir visai iš karto, vienį ir nedalomumą, būtinumą ir amžinumą. Beje, remiantis tuo pačiu principu ir logiškai postuluojuant nebūties nebuvimą, šios savybės reikalauja paneigti būtybių ir jų buvimo būdų įvairovę ir galiausiai patį pasaulį ir jo patirtį. Kraštutinis Parmenido racionalizmas priveda prie to, kad rėmimasis neprieštaravimo principu jį priverčia sakyti prieštaravimus dalykus, už ką vėliau jį kritikuos Aristotelis (Aristotelis 1991: 1001a30-1001b1).

Platonui pagrindo perspektyva yra esminė: kiekvienas tikras pažinimas dalyvauja pažįstamo objekto idėjoje, o kiekviena idėja dalyvauja Gėryje. Dalyvavimas turi ontologinį statusą, jis reiškia patį buvimą, taip pat ir gyvenimą, aktą. Todėl pažinimas, kaip dalyvavimas idėjose ir per jas – idėjų idėjoje, yra iš esmės intuityvus: jis yra dvasinė Gėrio, kaip vieno, taigi kaip visumos, apglėbiančios ir pačią pažįstančiąją sielą, vizija, kurios pagrindu tampa įmanomas tikras kiekvieno daikto pažinimas. Tokį pažinimą Platonas vadina *noesis*, pažinimu per pačias idėjas arba pačius daiktus bei pirmapradžiu akivaizdumu, ir jį priešina su *dianoia* – daiktų pažinimu tik per jų pavadinimus, t. y. žmonių teikiamus jų aprašymus bei šių inspiruojamas diskusijas (Platonas 1981: 511e). Aprašymai yra tik žodinės, dažnai netikslios ir klaidinančios, daiktų kopijos, o pažinimas per pačias idėjas yra „pats gražiausias ir pats patikimiausias“. Ar tai reiškia, kad Platoną galime laikyti *intellectus* apologetu, griežtai subordinuojančiu *ratio* veiklą intuityviai Gėrio pagavai, panašiai kaip jis subordinuoja Gėriui pačią Būtį (Platonas 1981: 509b)? Nors ši subordinacija abejonių nekeltų, Platono filosofijoje *ratio* atgauna savo teises ir netgi išstumia *intellectus* į pažinimo pakraščius dėl to, kad intuityvi Gėrio vizija čia nėra traktuojama kaip atskira, betarpiška, čia ir dabar patiriama viso žmogaus vienybė su idėjomis ir daiktais. Anksčiau aprašytas dalyvavimas dvasiniame pasaulyje vyksta tarpininkaujant racionaliai (dialektiškai) suregztiems konceptams, nors filosofinio daiktų pažinimo procesą, lyg iš paties jo vidaus, teikia Gėrio, šio visa ko principo, troškimas. Platono filosofijoje *intellectus* yra traktuojamas kaip troškimas, formuojantis aukščiausią žmogaus sielos dalį. Tačiau šis troškimas pats savaime yra efemeriškas ir, įkūnytą materijoje, tuoj pat užgestų, jeigu neturėtų pajėgumo įžiebtį conceptualaus gyvenimo, t. y. *ratio*. Platono filosofijoje *intellectus* jėga yra *ratio* jėga, ir Gėrio troškimas yra gyvas tik tol, kol pats Gėris lieka būtent *ratio* dėmesio centre.

Belieka tik atsakyti į klausimą, ar Platono filosofijoje teigiamas sielos dalyvavimas Gėrio idėjoje išsaugo bent pažinimo tikrumo kriterijaus galią, ar net ir ši galia yra deleguota *ratio* – teiginių logiškumui, sistemos koherentiškumui, tikrovės apskaičiuojamumui. Atsakyti į šį klausimą Platono tekstai neleidžia – jie yra atviri bet kuriai iš dviejų interpretacijų. Todėl filosofinėje istoriografijoje Platonas vienų yra laikomas mistiku, kitų – racionalistinės tradicijos įtvirtintoju. Šis dvilypumas yra savas europietiškamam mąstymui. Tačiau iš šio trumpo Platono pažinimo filoso-

fijos pristatymo tampa aišku, kad, net ir suteikus maksimalų įmanomą vaidmenį intuityviai pagavai, t. y. pripažinus ją esant pažinimo tikrumo kriterijumi, racionalumas joje dominuoja. Kartu su Heideggeriu galime joje matyti conceptualaus proto (*ratio*), kaip vakarietiškosios metafizikos esmės, istoriškai fundamentalų sklaidos momentą, kai būties tiesa buvo suvesta į racionalaus pažinimo ribas: „Nepaslėptis [Platono filosofijoje] yra iš anksto ir vienareikšmiškai suprantama kaip tai, ką mes suvokiame žvelgdami į idėją [*éidos*], t. y. kaip tai, ką mes suvokiame racionalių pažinimu“ (Heidegger 1968: 452).

Aristotelis, apmąstydamas pažinimo galią, išlaiko tą patį dualumą tarp *intellectus* ir *ratio*, kurių atitikmenys jo filosofijoje yra *nous* ir *logos*. Paskutiniuose *Antrųjų Analitikų* puslapiuose skaitome tokį *nous*, priešinamą *logos*, pristatymą²⁹: „Nuomonė ir samprotavimas gali klysti, o mokslas (*logos*) ir intuícija (*nous*) – ne. Ir tikslumu joks pažinimo būdas negali prilygti mokslui (*logos*), išskyrus intuíciją (*nous*). Iš kitos pusės, kadangi principai, pažinimo prasme, yra daug ryškesni už išsamprotautus dalykus, o bet koks mokslas (*logos*) yra lydimas samprotavimų, tai galime teigti, jog nėra tokio dalyko, kaip principų mokslas (*logos*). Ir kadangi nėra jokio pažinimo būdo, kuris būtų tikresnis už mokslą (*logos*), išskyrus intuíciją (*nous*), tai reiškia, kad principai yra suvokiami intuícijos (*nous*). Tai matome ir iš to, kad samprotavimo principas pats nėra samprotavimas, taigi nėra mokslo mokslo (*logos*). Taigi, jeigu be mokslo (*logos*) neturime kito tikro pažinimo būdo, vadinasi, intuícija (*nous*) yra mokslo (*logos*) principas. Be to, intuícija (*nous*) yra paties principo principas, ir mokslas (*logos*) savo visumoje visų pažįstamų dalykų atžvilgiu elgiasi taip, kaip intuícija (*nous*) elgiasi principo atžvilgiu“ (Aristotelis 1970: 100b7-18). Aristoteliiui *nous*, kurį viduramžių scholastai vers žodžiu *intellectus*, yra bet kokio pažinimo pagrindas (principas) ir bet kokio tikrumo kriterijus. Atrodo, Aristotelis bus atsiplėšęs nuo platoniškojo conceptualizmo, traktuodamas *nous* teikiamą principų suvokimą kaip nuolatinę būtinybę bet kokių *logos* samprotavimų pagrįstumui patvirtinti. Beje, Aristotelis *nous* traktuos kaip dievišką pažinimo būdą: Dieve nėra *logos*, bet tik *nous*. Dievas pažįsta pats save, visą iš karto ir betarpiškai, susitapatinęs su šiuo savęs pažinimu: tai ir yra tikroji *nous* prasmė. Tai, kad žmogus yra pajėgus *nous*, reikia vertinti kaip jame įžiebtą dieviškumo kibirkštį. Tačiau kaip Dievas nepažįsta pasaulio, taip žmogus

²⁹ Čia *nous* vėrciame žodžiu „intuícija“, o *logos* – „mokslu“, remdamiesi prancūziškuoju J. Tricot vertimu (Aristote 1970).

negali pažinti Dievo: „Vien tik Dievas yra teologas“ (Aristote 1991: 983a10). Žmogaus dalyvavimas Dieve arba dieviškasis buvimo būdas, *nous*, reiškiasi ne tuo, kad žmogaus siela yra tapusi Dievu, bet tuo, kad žmogaus „siela yra tapusi visais daiktais“ (Aristotelis 1990: 395, vertimas pakeistas). Tik dėl šios žmogų ir daiktus sutapatinančios intuicijos gali rasti mokslas ir samprotavimai – visa *logos*, kuri viduramžių scholastai vadins *ratio*, veikla, bet koks racionalus diskursas. Tai neabejotinai suponuoja *logos* subordinaciją *nous* ir reikalauja iš jo nuolatinio atsigręžimo į savo pagrindą, į intuityviai gaunamą principų suvokimą, kurio skleidimas, atrodo, turėtų sudaryti vienintelę racionalaus diskurso užduotį.

Tačiau kas yra pagal Aristotelį šis intuityviai gaunamas principų suvokimas? Ką konkrečiai duoda *nous*, pažinimo akte sutapatindamas žmogų ir „visus daiktus“? *Antrosiose Analitikose* Aristotelis atsako į šį klausimą, nurodydamas, kokie konkrečiai yra šie diskursyvaus pažinimo (*logos*) principai. „Principai yra dviejų rūšių: tie, kurių pagrindu vyksta samprotavimai, ir tie, kurių pagrindu subjektuose yra išskiriami tipai. Tačiau jeigu tie principai, kurių pagrindu yra įrodoma, yra bendri, tai tie, kurie subjekte yra tipai, yra saviti, pavyzdžiui, skaičius ar dydis“ (Aristotelis 1970: 88b29). Kitaip tariant, teikdamas principų suvokimą, *nous* tėra pirmiausia racionalių samprotavimų ir pažinimo (*logos*) teisingumo kriterijus. Antra, nepažindami Dievo, mes negalime žinoti, kokios formos pažinimą dieviškasis *nous* teikia Dievui apie jį patį, tačiau žmogaus atveju *nous* vaidmuo, atrodo, išsitemia tuo, kad jis tik duoda pirmąjį impulsą išskirti daiktų tipus ir rūšis, atpažįstant juose bendras kategorijas. Žmogaus sielos susitapatinimas su daiktais reiškia tik tiek, kad protas, intuityviai vadovaudamasis pirminiais principais, tokiais kaip neprieštaringumo, tapatumo ar priešastingumo, suvokia konkretaus daikto bendrinę sąvoką: „Kai daiktas atsiranda sieloje, atsiranda ir pirmoji bendrinė sąvoka. Juk nors suvokimas ir apglėbia individualybę, net ir juslių lygmeniu jis suvokia bendrybę: matydamas žmogų Kaju, jis suvokia žmogų. Po to, kai jau yra suformuotos tokios pirmosios sąvokos, sieloje atsiranda naujas suvokimas, dar bendresnė sąvoka, iki tol, kol pagaliau atsiranda iš tiesų pačios bendriausios ir jau visiškai nedalomos³⁰: sakykim, tam tikroje gyvūno rūšyje yra išskiriamas gyvūno tipas apskritai, o pastarasis tampa

³⁰ Šios iš tiesų visiškai nedalomos ir pačios bendriausios sąvokos yra kategorijos, kadangi pažinimo procese jos pranoksta netgi tipo ir skirtumo skyrimą (Aristotelis 1991: 1023b24; 1084b14).

nuoroda į dar aukštesnę sąvoką. Taigi akivaizdu, kad principus pažįstame per indukciją, kadangi prieš tai nurodytu būdu pats juslumas mums suteikia universalų suvokimą“ (Aristotelis 1970: 100a15–100b5). Žvelgiant iš *intellectus (nous)* ir *ratio (logos)* skirties perspektyvos, Aristotelis taiko tą pačią mąstymo schemą, kaip ir Platonas, nepaisant visų skirtumų tarp jų ontologinių ir gnoseologinių sistemų. Ir vienas, ir kitas susiaurina *intellectus* funkciją iki pirmapradžio impulso *ratio* veiklai davimo bei iki loginio šios veiklos reglamentavimo. Nors abu teigia, kad *nous* pajėgumas reiškia žmogaus dalyvavimą dievybėje, abu taip pat pripažįsta, kad vienintelis žmogiškojo pažinimo šaltinis pažinimo turinio prasme yra *logos*.

Žmogaus *intellectus*, kaip dalyvavimo paties Dievo turimame pažinime, samprata buvo transformuota krikščionybės. Kontempliatyvus, brandus krikščioniškas mąstymas intuityvų tikrovės pažinimą vertina kaip bet kokio tikro racionalaus, diskursyvaus pažinimo šaltinį ir tikslą. Todėl *intellectus*, kad ir kokiu terminu būtų įvardijamas krikščioniškoje istoriografijoje, įgauna tam tikrą savitiksliskumo statusą: būtent jame vyksta Dievo ir jo sukurtos tikrovės pažinimas, *ratio* – filosofinėje ar teologinėje plotmėje – tik padedant diskursyviais teiginiais išreikšti tai, kas buvo gauta per *intellectus*. Tomas Akvinielis, komentuodamas Boecijaus tekstus, apibendrina nuo Bažnyčios Tėvų laikų puoselėtą idėją: „*Ratio* skiriasi nuo *intellectus* taip, kaip daugybė skiriasi nuo vienybės. Todėl Boecijus IV knygoje *Apie Paguodą* teigia, jog *ratio intellectus* atžvilgiu yra tai, kas laikas – amžinybės atžvilgiu, o apskritimas – jo centro. Iš tiesų *ratio* svarsto daugybę objektų, nors ieško tik vienalycio paprasto pažinimo (...) O *intellectus* pirmiausia suvokia vieną paprastą tiesą ir iš jos pažįsta visa kita, panašiai kaip Dievas pažįsta visa, suvokdamas savo esmę (...) Iš čia matome, kad *ratio* baigia savo veiklą, kai pasiekia problemos sprendimą, atveriantį į *intellectus* pažinimą, nes jis daugybėje svarstymų ieško vieno ir paprasto. Iš kitos pusės, *intellectus* pažinimas, vienydamas ir kurdamas, yra *ratio* pažinimo pagrindas, kadangi jo pažįstamame vienyje yra įrašyta daugybė“ (Thomae de Aquino 1992: 6, 1). *Intellectus* pažinimas yra dalyvavimas dieviškojo pažinimo akte ne tik racionalaus pažinimo formalaus reglamentavimo, bet ir pažinimo turinio davimo prasme.

Trys priežastys, kylančios iš krikščioniškojo tikrovės suvokimo, lėmė šią *intellectus* sampratą plėtrą. Pirmiausia iš judaizmo perimta Dievo, kaip pasaulio kūrėjo *ex nihilo*, tiesa buvo suvokta hermeneutine prasme: Dievas ne tik kuria, bet kurdamas pažįsta kiekvieną sukurta būtybę. Tai –

milžiniškas atotrūkis nuo Aristotelio Dievo koncepcijos, kurioje dieviškojo pažinimo objektas yra tik jis pats, o ne pasaulis. Krikščioniškoje vizijoje žmogiškasis *intellectus*, dalyvaudamas dieviškajame, realiai pažįsta Dievą ir pasaulį, o ne vien tik yra formalus racionalaus pažinimo principas. Antroji priežastis glūdi pagrindiniame judėjų-krikščioniškosios antropologijos teiginyje: žmogus yra sukurtas pagal Dievo paveikslą ir panašumą. Visi krikščionių autoriai sutiks, kad šis „paveikslas ir panašumas“ reiškia ne kokią nors struktūrinę kopiją, kaip galvoti mus lenkia graikų mitologija, bet realų dieviškąjį gyvenimą žmoguje. Ši Dievo buvimo vieta žmoguje Augustino yra suvokiama kaip per pažinimą kylanti meilė (Augustin 1868), o Tomas Akvinitis ją aiškiai įvardys kaip *intellectus* (Thomae de Aquino 1871: I, 93). Kaip Dievo gyvenimo vieta žmoguje, *intellectus* yra kur kas platesnis žmogaus pajėgumas už paprastą gėrio troškimą ar loginių principų šaltinį. Pagaliau trečioji priežastis yra Įsikūnijimas. Kristuje Dievas tampa žmogumi, o per mistinį Kristaus kūną – kiekvienu žmogumi, kad ir kokių istorijos tarpsniu ar pasaulio vietoje jis būtų gyvenęs. Šitaip visa istorija yra surenkama į vieną asmenį ir aprėpiama bendro žvilgsnio. Dievas žvelgia į pasaulį, į esamus, praeitus ir būsimus dalykus *in uno conspectu simul* – vienu žvilgsniu (Augustin 1868: XV, 13). Tačiau dėl Įsikūnijimo šis žvilgsnis, būdamas Dievo, yra ir žmogaus. Kaip Dievas priėmė žmogaus kūną, taip dieviškasis pažinimas priima žmogiškojo pažinimo formą: tai vyksta per *intellectus*. Todėl Augustinui žvilgsnis, suvokiamas kaip kontempliacija, yra bet kokio tikro pažinimo šaltinis, ir bet koks tikras pažinimas yra lydimas „pasitenkinimo Dievu“ (*fruitio Dei*). Ir *ratio*, ir bet kokia juslinė patirtis yra transformuojama kontempliacijos akto, tam tikro pasaulio „matymo“, susieto su dievybės pagava.

Intellectus ir *ratio* skirtis sistemiškiausių pavidalą įgavo Tomo Akviničio mąstyme. Sistemiškai žvelgiant, *intellectus* pažinimas yra savas tik dvasinėms būtybėms – Dievui ir angelams, o žmogui natūralus pažinimo būdas yra *ratio* (Thomae de Aquino 1871: I, 58). Todėl Aristotelis ir kiti „pagonių mąstytojai“ žmogiškajam pažinimo pajėgumui galėjo suteikti tik tiek *intellectus (nous)* galios, kiek jos teikti galėjo tam tikra žmogaus kaimynystė su grynai dvasinėmis būtybėmis. Tačiau dėl anksčiau nurodytų trijų priežasčių krikščioniškasis mąstymas perkelia žmogiškąją būti su visu kūnu į grynai dvasinę plotmę. Žmoguje *intellectus* ir *ratio* tampa viena, nors realiaime vyksme – pažinimo akte – kiekvienas iš jų išlaiko savitą funkciją. Šis paradoksas – būti dieviškam ir žmogiškam vienu metu –

Tomui yra tikroji žmogaus būties apmąstymo vieta, kurią jis apibūdina kaip žmogaus buvimą „riboje (*in confino*) tarp laiko ir amžinybės“ (Thomae de Aquino 1871: I, 77, 2). Žmogiškas pažinimas, net kai jo objektu tampa materialinės jauslėmis užčiuopiamos tikrovės, yra dieviškojo pažinimo vieta. Todėl *ratio* turi kilti iš ir grįžti į *intellectus*, nepriklausomai nuo pažinimo objekto: svarstantis aukštas dvasines būtybes *ratio* gali vadintis *ratio superior*, o žemesnes materialines – *ratio inferior*, bet jų šaltinis bus tas pats – pasaulį kontempliuojantis *intellectus* (Thomae de Aquino 1975: XV).

Kaip veikia *intellectus* arba kaip vyksta visų dalykų „skaitymas iš vidaus“, *intus legere*? (Thomae de Aquino 1871: II–II, 8, 1). Kadangi *ratio* veikia siekia kurti dalykų konceptus, o konceptai yra bendri, šis klausimas gali būti formuluojamas taip: koku būdu Tomas Akvinielis išlaiko žmogaus pažinimą pažįstamo dalyko viduje, t. y. jo konkretybėje, nepaisant to, kad tuo pačiu metu vyksta bendrų konceptų kūrimas? Kaip Tomui pavyksta suderinti daikto individualybę su bendrine jo sąvoka, neprarandant nė vieno iš jų? Iš esmės tirdami *intellectus* ir *ratio* sąveiką Akviničio filosofijoje, mes analizuojame tai, ką reiškia pagrindinis jo gnoseologijos teiginys: „Pirmasis žmogaus pažinimo objektas yra esantis (*ens*)“ (Thomae de Aquino 1871: I–II, 94, 2). Ką reiškia šis egzistencinis sprendinys?

Kalbėdami apie mąstymą kaip transcendavimo judesį, teigėme, kad Tomas Akvinielis yra konkretybių, individualybių mąstytojas, nepaisant to, kad savo mąstymo tikslu jis laikė *esse divine*, pačią Dievo būtį. „Kilimas“ link Dievo, pasak Tomo, vyksta ne kuriant vis bendresnius konceptus ir pagaliau atsimušant į patį bendriausią – *esse commune*, kurį *ratio* teoriškai (formaliai) pritaiko Dievui kaip pagrindinį jo vardą, kaip teigė vėlesnės, ypač kilusios iš Suarezo duoto impulso, scholastinės Akviničio filosofijos interpretacijos. Priešingai, Dievo pažinimas vyksta vis giliau smelkiantis į pačią individualią būtybę, kiekvieną bendrą konceptą pripildant konkrečiu pažįstamos individualios būtybės buvimo aktu, kuris kiekvieną akimirką kyla iš *dieviškojo* kūrimo akto, *actus essendi* (Thomae de Aquino 1871: I, 3), sujungiančio žmogaus pažinimą su *esse divine*. Štai kodėl kiekvieno daikto vardas, t. y. žmogaus sukauptas to daikto pažinimas, gali tapti Dievo vardu, tačiau – su sąlyga, kad šis kiekvieno daikto „esmės“ pažinimas bus pripildytas konkrečiau jo „buvimo akto“. Būtent

„buvimo akto“, kuri vykdo *intellectus*, pagava yra pagrindinė sąlyga, kad *ratio* reiškiamos sąvokos atitiktų tikrovę³¹.

Be abejo, visas žmogaus įgyjamas Dievo ir pasaulio pažinimas yra pažymėtas baigtinumo ženklų ir nepretenduoja į galutinumą (Thomae de Aquino 1871: I, 12). Užčiuopti būtybės buvimo aktą ir iš jo kylančią būtybės esmę (*intellectus*), įforminti ją įvairiais konceptais ir diskursais (*ratio inferior*) – tai pažinti tik tiek ją kuriančio Dievo (*intellectus*) ir konceptualiai įforminti tik tiek šio pažinimo (*ratio superior*), kiek leidžia konkrečiai pažįstama būtybė, taigi – tik iš dalies. Akvinietis tvirtina, kad yra realaus, bet ne galutinio pažinimo galimybė³². Šitaip suprantamo žmogaus proto baigtinumo jokia būdu negalima vertinti kaip netobulumo, nuo kurio jis vieną dieną (pomirtiniame gyvenime) bus išvaduotas. Priešingai, jis sudaro net ir pomirtinę palaimintą Dievo viziją išgyvenančio žmogaus proto sąlygotumą (Thomae de Aquino 1871: I, 12; Aleksandravičius 2010: 462–463). Žmogaus pažinimo galios baigtinumą reikia suprasti kaip dalyvavimo dieviškosios kūrybos akte bruožą. Naujas pasaulis yra kuriamas kiekvieną akimirką (Thomae de Aquino 1871: I, 105), t. y. Dievas iš kiekvienos būtybės vidaus ją tarsi nuolat praplečia: ji tampa vis naujų reikšmių, atspindinčių visą pasaulį, nešėja. Todėl *intellectus* ir *ratio* liudija žmogaus autentiškumą tuo, kad jis vis iš naujo peržengia jau turėto pažinimo ribą, jį atnaujindamas ar įgydamas naują pažinimą. Žmogaus siela yra iš esmės intencionali. Atsisakyti peržengti jau turimo pažinimo ribas – tai

³¹ Analoginio Dievo pažinimo (Thomae de Aquino 1871: I, 13, 5), kuris sudaro Akviniečio filosofijos ir teologijos branduolį, variklis yra ne vienas *ratio*, konceptualiai iš būtybių pavadinimų išvedantis tai, kas tinka Dievui, bet *ratio*, pripildytas *intellectus*. Skaityti dalykus iš vidaus reiškia pagauti jų buvimo aktą (*intellectus*), kuris lyg šaltinis maitina dalyko esmę, pasiduodančią įvairių diskursų aptarimui (*ratio*). O pagauti būtybės buvimo aktą reiškia užčiuopti jo viduje vykstantį *actus essendi*. *Actus essendi* yra dieviškasis *actus actuum*, tai pačiame būtybės buvime, pasireiškiančiame kaip substancija ir esmė, vykstantis kūrimo aktas (Thomae de Aquino 1875: 7, 2, 9). Dievas yra visur, nes jis yra kiekviename kūrinyje (Thomae de Aquino 1871: I, 8). Pažinti būtybę – tai pažinti Dievą, pažinti Dievą – tai pažinti būtybę. Todėl būtent smelkimosi į būtybės „vidų“ (*intellectus*) sudaromas mąstymo laukas sudaro autentiško pažinimo, taip pat ir Dievo pažinimo, plotmę diskursyvaus proto (*ratio*) lygmeniu.

³² Kadangi Dievas nėra dalus (Thomae de Aquino 1871: I, 3), tai šis jo pažinimas negali pretenduoti į galutinumą ir visada liks analogiškas (Thomae de Aquino 1871: I, 13, 5). Iš kitos pusės, net ir būtybės pažinimas negali būti galutinis. Juk norint iki galo pažinti jos esmę reikia visiškai, o ne iš dalies, pažinti joje veikiančio dieviškojo kūrimo akto intenciją, taigi patį Dievą. Jau citavome filosofinėje istoriografijoje retai prisimenamą Akviniečio teiginį: „Mūsų pažinimas yra toks silpnas, kad joks filosofas niekada negalėjo tobulai išsiaiškinti nė musės prigimties“ (Thomae de Aquino 1954: 1).

atsisakyti sekti dievišką pasaulio kūrimo aktą, tai – atskirti pažinimą nuo egzistencinio pasaulio realumo. Būtent šis atskyrimas ir iškelia didžiąją *ratio* pagundą: atitrūkti nuo *intellectus* ir plėtoti diskursyvųjį pasaulio pažinimą, praradus egzistencinį sprendinį.

Ratio atotrūkis nuo *intellectus* sudarė vis ryškėjančią tomistiškosios filosofinės mokyklos tendenciją, stipriai paveikusia visą moderniąją filosofiją. Jau pirmoji Akviniečio mokinių karta, kurios tipiškiausiu atstovu galima laikyti Žilį Romietį, atmetė Tomo teigtą *actus essendi* doktriną kaip „nelogišką“³³. Skirtumas tarp *intellectus* ir *ratio* tampa iš esmės neaktualus Kajetanui, kurio akvinietiškosios *Teologinės Sumos* komentaras nuo XVI amžiaus bus laikomas oficialiu tomistiškosios mokyklos mokymo įrankiu. Aptardamas Pirmosios *Sumos* dalies 58 klausimą, kuriame Tomas Akvinitietis išskyrė *intellectus* ir *ratio*, Kajetanas pareiškia: „*Omnia sunt clara*“ bei interpretuoja Tomo daromą skirtį per aristoteliškųjų *nous* ir *logos* sąvokų prizmę³⁴. Didieji moderniosios tomistiškosios epochos atstovai – Šv. Tomo Jonas ar Silvestras de Ferrara – laikysis tos pačios pozicijos. Teks palaukti XX amžiuje atsinaujinusių Tomo Akviniečio tekstų tyrimų, kad skirtis tarp *intellectus* ir *ratio* atgautų pirmąją prasmę³⁵.

Intellectus atmetimas *ratio* naudai moderniojoje filosofijoje galutinai įsitvirtino per Suarezo darbuose išdėstytą būties ir metafizikos sampratą (Courtine 1990). Visas žmogui įmanomas pasaulio, būties ir Dievo pažinimas Suarezo yra organizuojamas pagal vis aukštesnio abstrakcijos laipsnio siekį, kiekvienu pakilimo momentu ši laipsnį įvardijant vis bendresne sąvoka. Abstrakčiausias lygmuo yra įformintas *ens commune* – „bendrosios būties“ sąvoka, kuri apima atskirus būtybių sektorius – Dievą ir dvasines būtybes, gamtą, žmogų, – kiekvienam iš jų sudarydama atskirą konceptualią ontologinę sistemą: teologiją, kosmologiją ir psichologiją³⁶.

³³ Egzistencinio sprendinio nesuvokimą tarp Tomo Akviniečio mokinių rodo beveik visuotinis jo mokymo apie *distinctio realis* (daikto esmės ir egzistencijos, t. y. buvimo akto, realią skirtį) atmetimas, traktuojant jį kaip logiškai ydingą (Gilles de Rome 2011; Prouvost 1996: 82–86).

³⁴ Šį Kajetano komentarą rasime ir oficialiame „leonidiniame“ Tomo Akviniečio *Teologinės Sumos* leidime (Thomae de Aquino 1889: 84).

³⁵ Čia turime paminėti J. Maritain, R. Jolivet, B. Romeyer, A. Forest, J. Pégghaire, M. D. Chenu, K. Rahner, J. B. Lotz, G. Cottier – visų jų tyrimai buvo inauguruoti žymiam 1908 metais išleistame P. Rousselot veikalė *L'Intellectualisme de Saint Thomas*.

³⁶ Tokios ontologinės koncepcijos pirminį pavidalą randame Duns Škoto filosofijoje (Boulnois 1992), kurią reikia laikyti tiesioginiu Suarezo metafizikos šaltiniu ir per kurios prizmę Suarezas interpretuos paties Tomo Akviniečio veikalus.

Nuo pažinimo abstraktumo laipsnio priklauso klasika tapsiantis metafizikos skirstymas į *metaphysica generalis* ir *metaphysica specialis* (Suarez 1965: I, I, 2). Tačiau abstrahavimas yra *ratio*, o ne *intellectus* veiksmas. Teorinis *ens commune* suvokimas nėra egzistencinis sprendinys. Jis yra patogus abstrakčiai būties sistemai sukurti, bet nėra pripildytas konkrečių būtybių intuicijos. Suarezas pagrindė grynai teorinio pobūdžio mąstymą apie tikrovę ir atskyrė ją nuo intuityvios patirties. Ontologija tapo griežtai apribota logikos. Tokia mąstymo perspektyva vyraus moderniojoje filosofijoje. Be to, per Suarezo darbų prizmę bus interpretuojamas ir visas viduramžių mąstymas, jam suteikiant savitikslių, nuo realybės atitrūkusių, „scholastinių“ svarstymų monstro įvaizdį ir vertinant nebent už techniškai nepriekaištingai atliktas logines mąstymo operacijas. Iš tiesų šios modernios interpretacijos tik projektuoja į viduramžių filosofiją tai, kas būdinga pačiai moderniajai epochai, o būtent – *intellectus* nustūmimą į mąstymo pakraščius, absoliutizuojant *ratio* vaidmenį. Viduramžių tiesos samprata net ir mūsų laikais, jau naujoviškai skaitant viduramžių tekstus, neretai dar vis yra suvokiama gryno racionalumo perspektyvoje: žymiajame Tomo Akviniečio tiesos apibrėžime „*veritas est adaequatio rei et intellectus*“ (Thomae de Aquino 1871: I, 16, 1) sąvoka *intellectus* yra automatiškai suprantama *ratio* prasme, kaip matome neatleistinai ribotose Heideggerio viduramžių filosofijos interpretacijose (Heidegger 1968: 163–168; Heidegger 2006).

Intellectus ir *ratio* santykio moderniojoje filosofijoje tema kol kas nėra plačiai nagrinėta³⁷. Tai lemia jau vien tai, kad šis santykis pačioje naujųjų amžių filosofijoje sudaro tik šalutinę potemę tiriant jau kitą daug plačiau aptariamą problemą – nustatant filosofijos ir teologijos santykį. *Intellectus* ir *ratio* sąvokos pagal metodišką, tačiau iš esmės iškreipiančią Tomo Akviniečio tekstų prasmę barokinės scholastikos suformuotą schemą, yra priskiriamos atitinkamai dieviškajam ir žmogiškajam pažinimui. Žmogaus, gyvenančio šioje žemėje, sąlygotumo klausimas tampa atspirties tašku, sprendžiant, kiek žmogus yra pajėgus siekti dieviškojo pažinimo. Kaip minėta, filosofijos, t. y. natūralaus žmogiškojo pažinimo, lauke modernieji mąstytojai leidžia dominuoti *ratio*, o *intellectus* pajėgumą priskiria teolo-

³⁷ Tokie veikalai, kaip X. Tillietto *Intelektualinės intuicijos tyrimai: nuo Kanto iki Hegelio* (Tillietto, 1995) ar J. L. Marion *Apie baltąją Dekarto teologiją* (Marion 1981), šiam nagrinėjimui suteikė svarbų impulsą, tačiau kol kas šios temos tyrimai yra pernelyg fragmentiški.

ginei plotmei (čia girdime Aristotelio teologijos, reiškiamos teiginiu „vien tik Dievas yra teologas“, aidą). Naujaisiais amžiais *intellectus* sąvoka yra iš esmės siejama su palaimintųjų turima Dievo vizija, kurios pajėgumą žmogaus protas įgaus tik po mirties. Dekartas intuityvųjų pažinimą apibrėžia kaip „dvasios nušvitimą, kai [žmogaus protas] Dievo šviesoje mato visus dalykus, kuriuos Dievas teikiasi jam atskleisti. Tai vyksta per tiesioginį Dievo spinduliavimą į mūsų suvokimą“ (Descartes 1973: 847). Tendenciją *intellectus* pajėgumą laikyti teologinės tikrovės atributu galutinai įtvirtins Kantas, skelbdamas, kad intelektualinė intuicija žmogui, apribotam laiko ir erdvės, apskritai yra negalima ir kad ji gali būti būdinga tik dieviškajam pažinimui.

Vis dėlto filosofinė *intellectus* sąvokos prasmė moderniaisiais laikais išlaiko tam tikrą reikšmę. Net ir užgožta, iš vienos pusės, teologijos, o, iš kitos – *ratio* dominavimo, moderniojoje filosofinėje historiografijoje ji reiškiasi aristoteliškojo *nous* variacijomis. Trečiojoje iš *Proto vadovavimo taisyklių* Dekartas integruoja Aristotelio intuicijos sąvoką į savo filosofinę sistemą, dedukciją ir intuiciją laikydamas dviem proto galiomis, kuriomis žmogus privalo vadovautis, siekdamas neklaidingo pažinimo: „Patys pirmieji principai yra pažįstami tik per intuiciją, o tolesnės išvados – tik per dedukciją“ (Descartes 1963: 88; Dekartas 1978: 30, vertimas pakeistas). Dekartas čia pat ir paaiškina, ką jis laiko intuicija: tai „grynas ir atidus (*pure et attentive*) protas, suteikiantis tokią lengvą ir aiškią pažinimo tikrovę [reprezentaciją] (*représentation si facile et si distincte*), kad nekyla jokios abejonės dėl to, kas ten yra suvokiama“ (Descartes 1963: 88; Dekartas 1978: 29, vertimas pakeistas). Panaikindamas bet kokią galimybę supriešinti intuiciją ir diskursyvųjį protą, Dekartas tęsia: „Intuicijos teikiamas aiškumas ir tikrumas yra reikalingas ne tik paprastiems dalykams teigti, bet ir bet kokiam diskursyviajam pažinimo aktui“ (Descartes 1963: 88; Dekartas, 1978: 29, vertimas pakeistas). Toks intuicijos pristatymas verčia daryti išvadą, kad Dekarto filosofijoje intuityviosios ir deduktyviosios proto galių santykis atkartoja aristoteliškąją schemą, nors intuicijai Dekartas teikia siauresnę reikšmę nei Aristotelis. Kaip ir Stagirietis, Dekartas intuiciją laiko pirmųjų principų suvokimo ir bet kokio pažinimo šaltiniu, tačiau ne tik patį pažinimą, bet ir intuityvųjį suvokimą jis apibrėžia kaip reprezentaciją (*représentation*), ko Aristotelis nedaro. Re-rezentavimo funkcija jau reiškia tam tikrą tarpininkavimą ir tiesioginio kontakto su tikrove praradimą. Taigi *ratio* galia Dekarto sistemoje užima

visą pažinimo lauką, santykio su tikrove betarpiškumui, kurį iš principo garantuotų *intuitus*, nepalikdama jokios erdvės. Pažinimo apibrėžimas per reprezentacijos sąvoką įtvirtins *subjekto* dominavimą visoje vėlesnėje Europos filosofijos tradicijoje, santykį su tikrove paversdamas *subjekto* ir *objekto* žaismu, veikiančiu išimtinai pagal *ratio* taisyklę³⁸.

Kokią reikšmę tokiais sąlygomis turi dekartiškoji intuicija? Ji atlieka fundamentalią, tačiau griežtai apribotą *ratio* teiginių tikrumo garanto funkciją. Dedukcija, pati iš savęs nepajėgi panaikinti abejonės ir sustoti ties galutine išvada, galėtų tęstis iki begalybės bet kokio klausimo atveju. Tačiau tam tikru momentu ji yra sustabdoma išskirtinio ir aiškaus, staiga duodamo („lengvai“, *facile*) ir visas abejones naikinančio suvokimo, kad įgytas pažinimas yra tikras. Šio intuicijos vaidmens svarba yra akivaizdi, tačiau šiuo vaidmeniu intuicija ir apsiriboja. Bet kokia galima sąsaja su teologija – kad per intuiciją ateinantis tikrumas kyla iš Dievo³⁹ – nenaikina esminės Dekarto nuostatos: intuicijos tikslingumas, bent jau gyvenimo šiame pasaulyje sąlygomis, išsisemia įtvirtinant subjekto tikrumą, diskursyviuoju protu (*ratio*) gaunamų teiginių neabejotinumą.

Ši dekartiška nuostata yra būdinga daugeliui – ir empirinės, ir racionaliosios krypties – pažinimo teorijų iki Kanto. Nors ir keisdamas dedukcijos metodą į indukcijos, nors ir kildindamas idėjas iš juslinių duomenų, Lokas intuiciją apibrėžia iš esmės taip pat, kaip ir Dekartas: intuityvus pažinimas („tiesioginis intelekto žvilgsnis“) yra akivaizdus dviejų betarpiškai tarpusavyje lyginamų idėjų atitikimas arba neatitikimas (Locke 2000: 605). Intuicija yra traktuojama kaip *ratio* pažinimo tikrumo garantas ir Spinozės tekstuose. Kaip idėjos ar daikto esmės visumos pagava, ji yra skirta tam, kad žmogaus protas galėtų neklysdamas pažinti idėją ar esmę diskursyviuoju būdu: „Sielos akys, kuriomis ji mato ir stebi daiktus, – tai

³⁸ Ar pats *subjektas* yra suvokiamas reprezentacijos būdu, ar vis dėlto šis išimtinis savęs paties suvokimas išlaiko betarpiškumo pobūdį? Kai kurie Dekarto pasisakymai verčia rinktis pastarąjį variantą: „Mąstymu aš laikau tai, kas yra mumyse taip, kad mes tai pažįstame betarpiškai“ (Descartes 1996: 124). Nepaisant to, reprezentacija išlieka iš esmės vienintelis pažinimo modusas Dekarto filosofijoje: net jeigu pats mąstymo faktas (*subjektas*) yra užčiuopiamas betarpiškai (savimi pačiu), tai tėra didžioji pažinimo, kaip tokio, išimtis, tik patvirtinanti taisyklę, ir bet koks mąstymo turinys nuo pradžios iki galo yra reprezentacija. „Tad kas gi pagaliau aš esu? Mąstantis daiktas. O kas yra mąstantis daiktas? Tai yra daiktas, kuris abejoja, suvokia, supranta, teigia, neigia, nori, nenori, įsivaizduoja ir jaučia“ (Dekartas 1978: 173). Vis dėlto ši išimtis turi savo reikšmę, prie kurios vėliau grįšime.

³⁹ „Begalybę, t. y. Dievą, suvokiame kaip tikrą idėją, ši idėja pirmesnė už idėją apie save“ (Dekartas 1978: 178).

patys įrodymai“ (Spinoza 2001: 322). Intuicija privalo tarnauti racionaliam pažinimui ir Leibnico sistemoje. Kaip ir Dekartas, Leibnicas iškelia intuiciją į aukščiausią pažinimo rangą: „Kai mano protas suvokia vienu kartu ir visiškai aiškiai visus pagrindinius sąvokos elementus, jis turi intuityvų šios sąvokos pažinimą. Tai labai reta, nes didžioji dalis žmonių turimų supratimų yra migloti ar tik numanantys“ (Leibniz 2001: 238). Atkreipkime dėmesį, kad Leibnico teigiama intuicija apima tik sąvoką. Iš esmės Leibnicas siūlo Dekarto pažinimo apibrėžties per *reprezentacijos* kategoriją variantą. Geriausiu atveju intuicija sudaro pačios sąvokos pažinimo betarpiškumą, tuo liudydama šios sąvokos ir ją suformavusio racionalaus diskurso tikrumą, tačiau jokių būdu ne tiesioginį tikrovės suvokimą. Šį teiginį Leibnicas įtvirtins savo „proto tiesų“ ir „faktinių tiesų“ skyrimu. Proto tiesos, grindžiamos sąvokos apibrėžime įrašytų galimybių neprieštaravimo būsenai, gali patvirtinti faktines tiesas, atėjusias iš juslinės patirties teikiamo akivaizdumo, ir tik šio patvirtinimo atveju faktinės tiesos gali būti traktuojamos kaip tikros (Leibniz 1990: 285–289). Mato me, kad intuicija, užčiuopdama neprieštaravimo principą, yra laikoma tik sąvokų tikrumo šaltiniu: mūsų svarstomu klausimu aristoteliškasis ir dekartiškasis horizontas apriboja Leibnico mąstymą. XVII–XVIII amžiuose vyraujančių filosofijos nusistatymą *intellectus* ir *ratio* klausimu galutinai išreiškia tokie veikalai, kaip Wolffo *Philosophia prima sive ontologia*, kur kaip bet kokio pažinimo galutinis horizontas įvardijama „bendroji būties sąvoka“, o pastarosios paieškos – ontologija – reiškiasi kaip diskursyviojo proto (*ratio*) principų, duodamų intuityviai (*intellectus*), aiškinimas, taikant matematinį metodą (*ratio*). Nepaisant XIX amžiuje vykusių europinio mąstymo virsmų, Wolffo teorija bus atkartojama iki XX amžiaus pradžios, kaip liudija A. Meinongo veikalas *Gegenstandtheorie*, išleistas 1914 metais.

Tam tikras virsmas, žvelgiant į *intellectus* ir *ratio* sąvokų istoriją, įvyko Kanto mąstyme. Jame *intellectus* neteko netgi to statuso, kurį aristoteliškoje perspektyvoje buvo išsaugojęs nuo Dekarto iki Wolffo. Intelektualinė intuicija, Kanto požiūriu, gali būti būdinga tik Dievui, todėl žmogaus pretenzija intuityviuoju būdu garantuoti *ratio* teiginių tikrumą yra nepagrįsta. Šią poziciją Kantas išreiškia jau 1770 metais parašytoje *Disertacijoje*: „Žmogui nėra duota intelektualinė intuicija, bet tik simbolinis pažinimas, ir suvokimas mums yra įmanomas tik per universaliuosius konceptus abstrakčiu lygmeniu, o atskira būtybė konkretybėje mums yra nesuvokiama.

Bet kokia intuicija mums yra valdoma tam tikros formos principo, ir tik nuo šios formos priklauso, ką mūsų dvasia gali matyti tiesiogiai, t. y. kaip atskirybę, o ne vien diskursyviuoju būdu per bendruosius konceptus. Tačiau šis mūsų intuicijos formalusis principas – erdvė ir laikas – sudaro tokį sąlygotumą, kad kažkas mums gali būti duota tik kaip mūsų juslių objektas, ir todėl, būdami sąlygoti šios juslinės intuicijos, mes neturime jokio pajėgumo intelektualinei intuicijai. Be to, bet kokia pažinimo medžiaga mums yra duodama išimtinai tik per jusles, o numenas, kaip toks, negali būti suvoktas, remiantis juslinėmis reprezentacijomis. Todėl konceptas, kylantis iš intelektualinės intuicijos, yra visiškai svetimas žmogiškajai intuicijai. Mūsų turima intuicija yra visada pasyvi, ir ji yra įmanoma tik tuo atveju, kai yra dirginamos mūsų juslės. Tačiau dieviškoji intuicija, kaip objektų principas, o ne priklausoma nuo jų, yra archetipas ir tobulai intelektualinė“ (Kantas 1967: 47–49). Vienintelė intuicijos forma, būdinga žmogui, yra juslinė intuicija, tačiau ji apskritai nėra pajėgi įminti pačios tikrovės (numeno) pažinimo galios. Pažinimo galia kyla iš apriorinių proto kategorijų ir idėjų ir yra jų apribota, taigi visas žmogaus turimas pažinimas yra *ratio* veikimas, kuriame intuicija dalyvauja tik tiek, kiek teikia juslinio patyrimo, būtinos pažinimui medžiagos, tačiau jau šio davimo momentu įforminamos proto formų. Kanto teigiamas juslinės intuicijos skirstymas į empirinę (juslinės patirties davimas) ir grynąją (pirminis juslinės patirties įforminimas erdvėje ir laike) verčia daryti išvadą: tikrovė nėra pažįstama tiesiogiai, o tik kaip *ratio* forma. Antrajame *Grynojo proto kritikos* leidime Kantas galutinai įtvirtins numeno ir fenomeno skirtį. Teorinio proto santykyje su savimi pačiu taip pat nėra betarpišką pažinimą realizuojančios intuicijos: Dekarto filosofijoje dar paliekama galimybė mąstymui save suvokti intuityviai, t. y. betarpiškai, o Kantas paties proto vykdomą savęs pažinimą traktuoja tik kaip griežtai įformintą tų pačių apriorinių formų. Kanto pažinimo teorijoje *ratio* galutinai išstūmė intuiciją (*intellectus*).

Vis dėlto ši kategoriška išvada turi būti įvertinta visos Kanto filosofijos kontekste. Pažinimo teorija, žinoma, sudaro Kanto mąstymo pagrindą kitose srityse – etikoje, religijoje, politikoje, antropologijoje, estetikoje. Tačiau galima užduoti klausimą, ar *kritinis* Kanto pažinimo filosofijos pobūdis, t. y. teorinio pažinimo *ribų* atskleidimas, neatlieka grynai racionalaus pažinimo pretenzijų apribojimo, *ratio* „nukarūnavimo“ funkcijos, ir kartu – ar Kanto filosofija nesuteikia naujos galios žmogiškajam *intellectus* pajėgumui kitose, nei teorinis pažinimas, srityse, tokiose kaip moralinis

gyvenimas ar religinis tikėjimas⁴⁰. Kanto atlikta proto kritika parodė, kad *ratio* yra nepajėgus pažinti tokių tikrovių, kaip Dievas, siela, laisvė, tikrovė savyje, kadangi *ratio* metodai, tinkami moksliniam pažinimui ir matematikoje, visa paverčia objektu, t. y. šių tikrovių pažinimas objektų pavidalu tėra tik subjektyvaus *ratio* projekcija. Todėl galima klausti, ar praktinio proto, etikos ir tikėjimo atveriamoje erdvėje, kurioje tampa įmanomas kad ir neteorinio pobūdžio žmogaus laisvės gyvenimas bei prisilietimas prie Dievo, *intellectus*, kaip intuityvi pagava, neatgauna savo teisių. Galima susimąstyti apie tai, ar Kanto filosofija, apribojusi *ratio* galią, nesuteikė *intellectus* naujos prasmės ir naujo polėkio pagauti tikrovę kaip tokią, tačiau ypatingu laisvės ir tikėjimo, o ne racionalaus pažinimo būdu. Šių klausimų tinkamumas, juos bandant jungti su Tomo Akviniečio mąstymo apie *intellectus* perspektyva, buvo parodytas J. Maréchalio, K. Rahnerio ir kt. darbuose. Jų atžvilgiu turime tik vieną pastabą. Kad ir kokia būtų Kanto filosofijoje atsinaujinusios intuityvios ir dvasinės tikrovės pagavos vertė, lieka nepaneigiamas jos atskyrimas nuo racionalaus pažinimo, kaip tokio, erdvės, kuri kuriasi išimtinai pagal *ratio* taisykles: „[Tik per moralę] žmogus yra autentiškas Aš (*das eigentliche Selbst*), o kaip paprasčiausiai žmogus (*Mensch*) jis tėra savo paties fenomenas“ (Kant 1985: 330). Kitaip tariant, kad ir kokia būtų moralinio gyvenimo, laisvės ir tikėjimo reikšmė Kanto filosofinėje sistemoje, pažinimo plotmė lieka *ratio* prerogatyva, atkirsta nuo *intellectus*. Savo ruožtu, galima klausti, kiek ir kokios įtakos europiniam mąstymui iš tiesų turėjo Kantas. Ar teorinio pažinimo reglamentavimo atidavimas išimtinai *ratio*, įtvirtintas Kanto, nelėmė kaip tik priešingo, nei Kantas tikėjosi, rezultato – religijos, moralės, politikos ir visų kitų praktinių žmogaus veiklos sričių palenkimo grynojo *ratio*, o ne laisvės, pagarbos ir tikėjimo horizontui? Autonomiška *intellectus* atžvilgiu *ratio* pozicija, Kanto pažinimo filosofijos rezultatas, istoriškai nebūtinai lemia etinio imperatyvo realizaciją, netgi priešingai: teorinį savo autonomijos įteisinimą gavęs *ratio* užsidaro „savo paties fenomene“, kartu savyje uždarydamas, t. y. paversdamas neautentišku, ir patį moralinį gyvenimą, kam Kantas priešinosi.

⁴⁰ Kantiškajame kontekste žodžio *intellectus* vartojimas tiesiogine prasme nėra tinkamas. Čia jį vartojame analogiškai, turėdami omenyje tai, ką Kantas vadino „transcendentaline sinteze“ arba „pirmaprade sąmonės vienybe“, iš kurios kyla polėkis etinei „praktikai“. Tešiant mąstymą šia kryptimi, vertinga susipažinti su Heideggerio atlikta kantiškosios „transcendentalinės vaizduotės“ sąvokos interpretacija, kurią rasime jo veikalo *Kant und das Problem der metaphysik* trečiojoje sekcijoje, § 26–35 (Heidegger 1965).

Proto racionalizacija pasiekė aukščiausią tašką Hegelio sistemoje. *Ratio*, kaip logikos raiškos vieta⁴¹, yra, iš vienos pusės, koncepto šaltinis ir, iš kitos, Dvasios vystymosi priemonė. *Intellectus* Hegelio sistemoje neturi vietos⁴²: būtybės buvimo aktas, kaip ir pati būtis, čia yra įgavusi logikos formą, kadangi reiškia absoliučią Idėją, todėl bet kokia atvirybė į pažinimo erdvę anapus koncepto Hegeliui neturi prasmės. „Dvasinis judesys (...) yra imanentinis koncepto vystymasis ir absoliutus pažinimo proceso metodas, taip pat ir paties turinio imanentinė siela“ (Hegel 2006: 6). Totalybės konkretybėje raiška sutampa su racionalių konceptų dialektika, kad ir kokią istorinę formą ši būtų įgavusi. Įvade į *Dvasios fenomenologiją* Hegelis aršiai kritikuoja Schellingo intuicijos sampratą⁴³. Intuicija Hegeliui – tai elementaraus mąstymo turinio teikėja, atliekanti pirminę pažinimo medžiagos vienijimo laike ir erdvėje funkciją, o mąstymas išsitemia, Heideggerio žodžiais, „reprezentuojamojo, reprezentuojančiojo ir reprezentacijos tarpusavio priklausomybėje“ (Heidegger 1962: 179). Mąstymo kaip reprezentacijos paradigma Hegelio sistemoje pasiekia aukščiausią laipsnį, mąstymą aklinai uždarydama į *ratio* diskursą.

⁴¹ „Logika turi būti suprasta kaip grynojo proto sistema, kaip gryno mąstymo imperija“ (Hegel 2006: 12).

⁴² Hegelio atliekama skirtis tarp proto ir intelekto yra, kaip ir Kanto atveju, tik ne kantiška – ja prasme, vidinė *ratio* erdvė.

⁴³ Intelektualinės intuicijos sąvoka išnyra su didele jėga Fichtės ir Schellingo filosofijose. Schellingas, atsisakydamas pripažinti kitą savojo Aš užčiuopimo būdą, kaip tik intelektualinė intuicija, *Laiškuose apie dogmatizmą ir kriticismą* kalba ir apie Aš vienybę su pasauliu, realizuojamą tos pačios intuicijos ir šiuo realizacijos aktu pranokstant laiką ir erdvę: „Ši intelektualinė intuicija pasireiškia kiekvieną kartą, kai mes nustojame save pačius traktuoti kaip objektą, kiekvieną kartą, kai, įėjusi į save pačią, manojo paties intuicija susitapina su viskuo, ko intuicija ji yra. Šiuo intuicijos momentu laikas ir trukmė mums išnyksta: mes jau nebesame laike, bet laikas, o tiksliau ne laikas, o gyna absoliuti amžinybė, yra mumyse. Ne mes panyrime į objektyvaus pasaulio intuiciją, bet pasaulis panyra į mūsų intuiciją“ (Schelling 1987: 190). Schellingui intelektualinė intuicija yra visos jo filosofijos variklis. Fichtei subjektyvusis Aš taip pat atsiranda tik per intuiciją: „Intelektualine intuicija aš vadinu savęs intuiciją, vykstančia akte, kuriuo aš gimdo save sau pačiam“ (Fichte 1990: 272). Skirtingai nuo Schellingo, Fichtė pripažįsta objekto, skirtingo nuo subjekto, egzistavimą intuicijos pagavoje, tačiau tai tik paaiškina Aš aktyvumą, apie kurį sukasi visa Fichtės filosofija. Tačiau Schellingo ir Fichtės intelektualinės intuicijos sąvokos reikalauja atskiros analizės, jas konfrontuojant su mūsų teigiamu *intellectus*: jų idealizmas kelia daug klausimų, ypač Hegelio sistemos, kuri, kaip idealistinė, yra kur kas galingesnė, kontekste. Bet kuriuo atveju istorijos raidoje jos buvo užgožtos hegelizmo ir jų poveikis europietiskajam mąstymui buvo ne toks stiprus, kad galėtų išmušti iš vėžių tikrovės racionalizacijos procesą. Šiandien Fichtės ir Schellingo filosofijas reiktų interpretuoti iš naujo, parodant iki šiol nerealizuotas jų galimybes daryti įtaką europinio mąstymo kryptį.

Pažinimo kaip reprezentacijos paradigma dominuoja Vakarų filosofijoje iki mūsų dienų. Kalbant apie *intellectus* ir *ratio* santykį, dažniausiai yra atkartojama Kanto ir Hegelio schema, neigiant bet kokią pažinimo betarpiškumo galimybę. Užsiminėme, kad Dekarto mąstyme tokia galimybė, neigiama kaip subjekto santykis su tikrove, vis dėlto buvo paliekama kaip subjekto santykis su pačiu savimi (Descartes 1996: 124). Po Kanto ir Hegelio net ir šis betarpiškumas, paskutinė *intellectus* teigimo galimybė subjektyvistinės filosofijos perspektyvoje, buvo atmesta daugumoje filosofinių mokyklų. Mūsų laikais dominuojanti analitinė filosofijos kryptis, ypač neopozityvistinė jos atmaina, yra tipiškas to pavyzdys⁴⁴. Tiek pozityvistinėje mokslo sampratoje, tiek kalbos analitikoje – dviejuose didžiuosiuose šios atmainos baruose – vykdoma bekompromisė bet kurios pažįstamos tikrovės redukcija į logiškai pagrįstą reprezentacinę schemą. Vadovaudamiesi loginio pozityvizmo doktrina, įkvėpta Fregė's ir Russell'o logikos sampratos ir suformuluota Vienos ratelio narių, šios analitinės krypties mąstytojai pagrindiniu uždaviniu laiko, Carnapo žodžiais, „loginį mąstymo aiškinimą“ (Carnap 1985), leidžiantį atskirti prasmingus teiginius nuo beprasmių. Metafizinio tikrovės pažinimo atžvilgiu analitinės filosofijos atstovai demonstruoja įvairias pozicijas: nuo principinių metafizinių, o kartu su jais ir etinių teiginių diskvalifikavimo kaip „beprasmių“ Carnapo mąstyme⁴⁵ (Carnap 1985) buvo pereita prie tam tikros „analitinės metafizikos“ (Strawson, Kripke, Lewis), „analitinės etikos“ (Rawls, Searle, Anscombe) ar „analitinės teologijos“ (Plantinga, Swinburn) kūrimo. Tačiau kad ir kokie būtų analitinės filosofijos užmojai, jos fundamentalioji taisyklė yra prasmės redukcija į logiką. Mūsų problematikos kontekste tai

⁴⁴ Faktas, kad neopozityvistinė filosofija atsirado kaip priešinimasis Hegelio sistemai ir kaip tam tikrų Kanto teiginių – sintetinio apriorinio sprendinio tvirtinimo – kritika, mūsų problematikos kontekste reiškia ne kokią nors *ratio* absoliutizmo kritiką, bet tik paties suabsoliutinto *ratio* susiaurinimą iki tam tikros logikos. Ši logikos samprata, dėl siaurumo jau negalinti aprėpti Kanto ir Hegelio sistemų, buvo išplėta Fregė's ir Russell'o. Neopozityvistinėje filosofijoje pasaulis yra konstruojamas ne tik logiškai, bet dar ir logiškai siaurai. Tai iliustruoja kad ir šie Carnapo žodžiai: nepaisant nominalistų pasiektų rezultatų, „visi ankstesnių laikų antimetafiziškai nusistatę mąstytojai dar negalėjo radikaliai atmesti metafizikos“, kadangi logika dar nebuvo pasiekusi pakankamo tikslumo (Carnap 1985: 156).

⁴⁵ „Moderniosios logikos vystymosi dėka, tapo įmanoma iš naujo ir tiksliau atsakyti į klausimą, ar metafizika galioja ir yra reikalinga (...) Metafizikos (įskaitant vertybių filosofijas bei normatyvinius mokslus) atžvilgiu loginė analizė duoda neigiamą atsakymą: šioje srityje sakomi teiginiai (jeigu juos galima vadinti teiginiais) yra visiškai beprasmiški“ (Carnap 1985: 155).

reiškia visišką *intellectus* atmetimą ir *ratio* suabsoliutinimą filosofinio pažinimo lauke.

Pagal Carnapą kitaip nei loginio mąstymo būdu gaunamas „pažinimas“, kuris, logiškai vertinant, galų gale atsiremia į tam tikrus intuityvumo būdu gautus duomenis, neturi teisės būti laikomas pažinimu. Carnapas jį apibūdina kaip „gyvenimo jauseną“ (*Lebensgefühl*): „Iš metafizinių pseudoteiginių negalima tikėtis, kad jie pristatytų egzistuojančių dalykų būsenas (nes tuomet jie galėtų būti laikomi teisingais), kaip ir neegzistuojančių dalykų būsenas (nes tokiu atveju šiuos teiginius galima būtų diskvalifikuoti kaip neteisingus). Jie išreiškia gyvenimo jauseną“ (Carnap 1985: 175). Carnapui antrina kitas Vienos ratelio narys – Moritzas Schlickas, pažinimą apibrėžiantis kaip tai, kas „gali būti komunuojama“, o per intuciją gauti „metafizinio pobūdžio“ teiginiai negali būti komunuojami, kadangi komunuojama gali būti „tik tai, kas gali būti vienaip ar kitaip suformuluota, t. y. išreikšta pasitelkiant kokius nors simbolius, pavyzdžiui, kalbinius. Bet koks pažinimas remiasi tuo, kad jo objektas yra referuojamas į kitus objektus, per kuriuos jis yra pažįstamas; ir tai aišku iš to, kad pažįstamas objektas yra identifikuojamas tų pačių konceptų, kurie jau buvo naudojami pažįstant objektus, į kuriuos jis yra referuojamas. Pažinimo esmei priklauso būtent šis simbolinis identifikavimo ir referencijos santykis, kuris iš pat pradžių jau yra raiška, simbolinė reprezentacija“ (Schlick 1985: 183). Intuityvus pažinimas negali būti laikomas pažinimu, kadangi intucija suteikia „betarpiškai išgyventą patirtį“ ir dėl to „nesileidžia būti suformuluojama konceptais, nei išreiškiama kitais žodžiais“ (Schlick 1985: 183). Didžioji „metafizikų“ klaida – „tai, kas gali būti tik išgyvenimo turiniu, laikyti pažinimo turiniu“ (Schlick 1985: 190). Į klausimą, kodėl filosofo neturėtų dominti „betarpiškai išgyventa patirtis“, Schlickas atsako paprastai ir logiškai: „Pažinimui ji nėra nei įdomi, nei pasiekiami“ (Schlick 1985: 190). Ir visa, kas pretenduoja pažįstančiajam prisistatyti iš už anapus loginio simbolinio pažinimo ribų, „vadinamasis intuityvus transcendencijos pažinimas“ pažinimo sąvokos atžvilgiu turi būti traktuojama kaip „beprasmybė“ (Schlick 1985: 191). Iš tiesų vadinamasis intuityvus pažinimas nesuteikia nei to „kognityvinio rezultato anticipavimo, kuris prieš atrandant kažką didžio kyla mąstyme“, nei „to užslėptų ryšių [tarp objektų] įspėjimo, būdingo tik genijams“; jis „tėra tik sąmonės turinio vyksmas, vykstantis dar prieš bet kokį proto darbą, prieš bet kokį pažinimą, trumpiau tariant – jis yra paprasčiausiai išgyve-

nama patirtis“ (Schlick 1985: 192). Pastaroji gali būti įdomi nebent menininkams ar šiaip prie išgyvenimų linkusiems žmonėms, bet tiems, kurie siekia pažinimo, privalu kaltis logines simbolines reprezentacijas. Per intuiciją ateinančioms filosofijoms reiktų suteikti „konceptualių eilėraščių“ statusą ir pripažinti, kad „jos iš tiesų kultūroje vaidina panašų į poezijos vaidmenį, kas praturtina gyvenimą, bet neturi nieko bendro su pažinimu. Jas reikia vertinti kaip meno kūrinus, bet ne kaip tiesos teigėjas“ (Schlick 1985: 193). Pagal Schlicką visų, kurie intuiciją laiko pažinimo šaltiniu, laukia didelis iššūkis: jiems teks varžytis su tikrais menininkais, o juk meno priemonės yra pritaikytos „gyvenimo jausenai“ reikšti, tačiau konceptualios – ne. Pasak sparnuotos Carnapo frazės, „metafizikai yra muzikantai be muzikinio talento“ (Carnap 1985: 177).

Radikalios Carnapo ir Schlicko pozicijos buvo švelninamos vėlesnių analitinės filosofijos atstovų, kai kurie iš jų netgi integravo į savo filosofiją metafizikos sąvoką, kuri, kaip tik ką matėme, Vienos ratelio iniciatorių požiūriu yra atmestina kaip besiremianti klaidingai suprantamu intuityvumu⁴⁶. Tačiau šis švelninimas niekada neperžengia pažinimo kaip reprezentacijos koncepcijos ribos, į analitinės metafizikos projektą įtraukiant betarpiško pažinimo galimybę: *ratio* lieka išstūmusi *intellectus* iki galo. Sakykim, P. Strawsonas deklaruoja intenciją grįžti prie aristoteliškosios deskriptyvinės metafizikos ir tokio pasaulio aiškinimo, kuris integruotų „visą“ žmogaus mąstymo struktūrą. Tačiau ši „visuma“ iš pat pradžių yra redukuojama į santykius tarp bendrųjų konceptų, valdomus logikos: savo metafizikos tikslą Strawsonas įvardija kaip „aiškinimą, kokie yra patys bendriausi konceptai ir kategorijos, kuriais remiantis mes organizuojame mūsų patirtį ir mūsų mąstymą, (...) kokie yra santykiai tarp šių konceptų ir kokią vaidmenį kiekvienas iš jų vaidina visuminėje mūsų mąstymo struktūroje. (...) Tai atlikdami, mes taip pat išaiškinsime mūsų turimą bendrąją tikrovės koncepciją, visa, kas egzistuoja, taigi – mūsų bazinės ontologijos prigimtį. (...) [Ši prigimtis paaiškės], išsiaiškinus santykius tarp šio trio narių – ontologijos, logikos, epistemologijos“ (Strawson 1985: 49).

⁴⁶ Įdomu tai, kad Carnapas metafiziką traktuoja kaip „teologijos pakaitalą, bandanti reikštis conceptualaus ir sisteminio mąstymo lygmeniu“ (Carnap 1985: 176). Tačiau visa, kas kyla iš *intellectus* srities, Carnapas be užuolankų laiko emocijomis: visa, kas išeina anapus ruseliškosios logikos, yra vertintina kaip bandymas „išreikšti gyvenimo jauseną, žmogaus gyvenimiškas nuostatas, emocines būsenas ir valios polėkius. (...) kai reikia pasišvęsti kokių nors tikslų siekimui ar kai ima daužyti likimo smūgiai“ (Carnap 1985: 176).

Strawsono analizės baigiasi išvada, kad mūsų bazinė ontologija, taigi tai, kas fundamentaliai sudaro pasaulį, yra tam tikri suobjektyvintoje erdvėje ir laike esantys „fundamentalieji individai“, t. y. materialūs daiktai ir asmenys. Asmenys nuo materialijų daiktų skiriasi tuo, kad jiems galime priskirti ne tik kai kuriuos materialijų daiktų predikatų, bet ir tam tikras mentalines būsenas (Strawson 1959). Šie dvilyčiai priskyrimai reiškiasi žmogaus ištariamais žodžiais, o filosofijos uždavinys turėtų būti šių žodžių kontrolė, kad jie išreikštų tikrus, o ne išsigalvotus predikatų priskyrimus.

Kad ir kokia kilni, t. y. pasaulio ir pažinimo struktūros visumą apimti pretenduojanti, intencija veda daugumą analitinės filosofijos atstovų, jų mąstymas visada liks apribotas horizonto, kurį programiškai savo *Tractatus logico-philosophicus* yra nubrėžęs Wittgensteinas: „Mano kalbos ribos žymi mano pasaulio ribas“ (Witgenšteinas 1995: 95). Iš pačios kalbos analitinėje mokykloje sudaroma sistema, struktūriškai valdoma Frege's ir Russello apibrėžtos logikos. Todėl šios mokyklos programa visada liks pasaulio, kaip loginės konstrukcijos, reprezentacija, tapatinama su pažinimu kaip tokiu: „Logika pripildo pasaulį: pasaulio ribos yra taip pat jos ribos“ (Witgenšteinas 1995: 95).

Daugelis analitinės filosofijos versijų yra pasaulio racionalizacijos pavyzdžiai XX amžiaus filosofijoje. Tačiau šia kryptimi eiti atsisako daugybė kitų mąstytojų, kuriems pirminė jos prielaida – absoliuti logikos viršenybė – yra svetima. Ypač tvirtą opoziciją neopozityvistinei mokyklai sudaro fenomenologijos srovė, kurioje atgimsta ir intuicijos sąvoka. Minėjome, kad neopozityvistai paneigė paskutinę Dekarto teigtą galimybę tvirtinti pažinimo betarpiškumą – savo paties, kaip mąstančio subjekto, intuiciją. Todėl jie iki kraštutinumo privedė pažinimo kaip reprezentacijos paradigmą, susiaurinę ją iki Russello logikos koncepcijos. Husserlis taip pat kritikuoja Dekartą, tačiau kita kryptimi, nei tai darė analitinės krypties atstovai. Sakėme, kad Dekartas, galimai pripažindamas mąstančio subjekto galimybę betarpiškai (intuityviai) užčiuopti save patį, tokią galimybę neigė pažįstamo pasaulio atžvilgiu: visų kitų, nei pats mąstymas, dalykų pažinimas gali vykti tik subjektyvios reprezentacijos būdu. Didysis Husserlio atradimas – fenomenologijos gimimo aktas – yra parodymas, kad sąmonėje per intencionalumą esantys dalykai yra ne tik „reprezentuojami“, bet pirmiausia užčiuopiami betarpiškai, „intuityviai“, „su kūnu ir krauju“, „patys, kokie jie yra“, *Selbstgegeben* (Husserl 1950: 22). Šį kilminį pažįstamojo davimą žmogaus sąmonei Husserlis vadina „principų prin-

cipu“ (Husserl 1950: 78–79). Savąją intuicijos koncepciją Husserlis pateikia *Loginiuose ieškojimuose*, parodydamas, kad kiekvienas pažinimo aktas susideda ir iš reprezentacinio, simbolinio (*signitiv*) momento, ir iš intuityviai gauto turinio (Husserl 1963: 47–52). Jeigu simbolinį sluoksnį galima panaikinti, be jo likusi grynoji intuicija išlaiko pajėgumą savyje atskleisti pačią daikto esmę (Husserl 1963: 122–127). Ir dar – Husserlis atranda „kategorinę intuiciją“, kuri sąmonei suteikia juslėmis neaptinkamų dalykų pažinimą (Husserl 1963: 169–171). Šios intuicijos pagrindu tapo įmanomas naujas ontologijos projektas: būtis tapo ne spekuliatyvaus ir reprezentacinio mąstymo objektu, bet betarpiško pažinimo turiniu, kuo netrūks pasinaudoti Heideggeris: „Lemiamą kategorinės intuicijos atradimo reikšmė yra ta, kad per ją pasirodė [sąmonės] aktai, atskleidžiantys tokias idealines daiktų būsenas, kurios nekyla iš pačių šių aktų, t. y. iš mąstymo ar subjekto funkcijų. [...] Fenomenologiniame tyrime, kurio pasirodymą čia konstatuojame, yra realizuojamas tas tyrimas, kurio siekė senoji ontologija. Šalia fenomenologijos nėra jokios kitos ontologijos; priešingai, *mokslinė ontologija yra ne kas kita, kaip fenomenologija*“ (Heidegger 1979: 97–98).

Huserliškoji fenomenologija grąžino intuiciją į mąstymo centrą. Nors fenomenologinės mokyklos viduje yra daugybė srovių, skirtingai traktuojančių intuiciją, fenomenologinis metodas visada pabrėš intuityviąją pažinimo dimensiją, kadangi remsis sąmonės intencionalumo – paties dalyko skleidimosi sąmonėje – doktrina. Neretai Husserlis yra kritikuojamas pačių fenomenologų, pavyzdžiui Levino, už pernelyg stiprų teorinio, t. y. reprezentuojančio, intencionalumo iškelimą, lyg intuicija būtų iš esmės nukreipta į teorinį rezultatą, į reprezentaciją, taigi į tą patį europietiškąją mąstymą uzurpavusį *ratio*: „Skleisdamas kad ir pirmąpradžio, ne teoretinio intencionalumo idėją, kylančią iš jaučiančio ir aktyvaus sąmonės gyvenimo, Husserlis kaip šios idėjos bazę išlaikė *reprezentaciją*, objektyvinantį aktą, ir perėmė šiuo požiūriu Brentano tezę, nepaisydamas visų subtilių šios tezės performulavimų“ (Levinas 1998: 78). Į šią kritiką yra atsakęs Ricoeuras, kuris teigė, kad nepaisant sudėtingų ir kartais sunkiai interpretuojamų paties Husserlio motyvų (Ricoeur 1986), jo pasiūlytas metodas atvėrė kelią visam spektrui intuityvaus pažinimo plėtojimui, kaip antai Maxo Schelerio empatijos ar jausminės intuicijos, „išjautimo“ (*Einfühlung*) doktrina (Ricoeur 1990: 224). Kaip ir Levinas, tik dėl skirtingų motyvų Heideggeris taip pat kritikuoja Husserlį dėl atkritimo į

mąstymo kaip subjektyvios reprezentacijos paradigmą⁴⁷. Tačiau Heideggerio akyse nepaneigiama lieka ir tai, kad būtent huserliškoji fenomenologija sudarė galimybę, technikoje užsibaigiant racionaliajai vakarų metafizikai, atsirasti „naujai mąstymo pradžia“, kad ir kokius pasirinkimus būtų atlikęs pats Husserlis: „Fenomenologijos esmė draudžia ją traktuoti tik kaip vieną iš filosofinių tendencijų. Mąstymui ji reiškia nuolatinę galimybę, reikiamu momentu pasirodančią tokiu būdu, kad mąstymas ir vėl gali mąstyti, atitikti tai, kas iš tiesų reikalauja mąstymo“ (Heidegger 1976: 336). Ši naujoji pradžia, maitinama ypatingo atvirumo – „prošvaisės“ (*Lichtung*) – nuostatos ir „būties tiesos“ (per paslaptinę *A-letheia* ir *Lethe* žaismą) klausymosi (Heidegger 1992: 417–423), yra mąstymas anapus *ratio*: „Galbūt egzistuoja mąstymas, kuris yra blaivesnis už netramdomą racionalizacijos šėlsmą“ (Heidegger 1992: 424). Šis kitoks mąstymas, mūsų požiūriu, yra autentiškas, nors heidegeriškai sukomplikuotas, grįžimas į *intellectus* sritį (Aleksandravicius 2010). Tiesa, *intellectus* sąvokos vartojimas Heideggeriui yra svetimas, kaip svetima jam atrodo visa viduramžių filosofija, išskyrus – ir tai yra iškalbingas faktas – Mokytojo Eckharto mąstymą (Capelle 1996: 113–124). Tačiau Heideggerio viduramžių filosofijos, ypač Tomo Akviniečio, suvokimas buvo pernelyg skurdus ir neteisingas. O detalios jo filosofijos analizės, atliktos kad ir J. B. Lotzo, parodo, kad jo giliausios išvalgos sudaro paralelę svarbiausiems Tomo Akviniečio teiginiams, tarsi Heideggeris, eidamas savu keliu, būtų atėjęs ten, kur mąsto ne tik tiesioginis jo Mokytojas Eckhartas, bet ir pastarojo įkvėpėjas Tomas Akvinietis (Lotz 1975).

Tačiau didžiausią įtaką *intellectus* grįžimui į XX amžiaus filosofijos lauką padarė H. Bergsonas ir jo išplėtota intuicijos samprata. Ją kartu su kitais mąstymo krypties į gylį variantais pristatysime paskutinėje šios knygos dalyje. Prieš tai aptarsime mąstymo krypties į plotį, pamiršus gylį, rezultatą, lemiantį visą europinę dabarties situaciją, – tikrovės racionalizaciją.

⁴⁷ „Ragininą „prie pačių daiktų“ mes pasirinkome kelrodžiu. Jis turėtų mums parodyti kelią, kuris veda prie pagrindinio mąstymo uždavinio supratimo filosofijos pabaigos situacijoje. Ką mes sužinojome? Kad raginimas „prie pačių daiktų“ remiasi išankstiniu žinojimu apie tai, koks yra pagrindinis filosofijos objektas. Hegelio ir Huserlio – ir ne tik jų – požiūriu, pagrindinis filosofijos objektas yra subjektiškumas. Šiam raginimui kelia abejonių ne pats objektas kaip toks, bet jo išdėstymas, per kurį jis atsiveria sau pačiam. Hegelio spekuliatyvinė dialektika yra judėjimas, kurio stichijoje objektas kaip toks sau prezentuoja save patį. Huserlio metodas filosofijos objektą privalo pateikti kaip galutinę pirmąpradę duotybę, t. y. jį prezentuoti pačiam sau“ (Heideggeris 1992: 416–417).

III SKYRIUS.

RACIONALIZACIJOS TRIUMFAS

Maždaug VII amžiuje pr. Kr. senovės Graikijoje įvykęs mąstymo išsivadavimas iš mitologinės formos, šis Europos gimimo aktas (Patočka 1983), sudarė pagrindą plėtotis visai vėlesnei europinei mąstysenai: tai buvo toks galingas ribų kirtimo fenomeno pasireiškimas, kad iki mūsų laikų jis sugeba grįsti mąstymo, kaip transcenduojančio judesio, paradigmą. Konstatavome, kad šis judesys sklido dviem kryptimis – į gylį ir į plotį, filosofiniame žodyne reiškiamomis per *ratio* ir *intellectus* sąvokas. Tačiau, nepaisant stiprios *intellectus* dimensijos ikisokratinėje graikų filosofijoje, kruopščiai analizuotos kad ir Heideggerio tekstuose apie Heraklitą, Parmenidą ir Anaksimandrą (Heidegger 1958: 249–341; Heidegger 1962: 387–449), išsivadavimas iš mitologinės mąstymo formos iš pat pradžių buvo pažymėtas *ratio* pirmumu prieš *intellectus*⁴⁸.

Sunku pasakyti, kas lėmė šį pirmumą. Istoriskai žvelgiant, *intellectus* neatlaikė tam tikros įtampos, kurią sukėlė per akimirksnį graikų visuomenėje susikūrusi viešoji erdvė – *agora*, suteikusi žodį kiekvienam mąstančiajam, ne tik tam, kuris mąsto giliai, bet ir tam, kuris mąsto tik į plotį. Staigioje konfrontacijoje tarp dviejų mąstymo krypčių ramus *intellectus* atsitraukė nuo išlaisvėjusio ir entuziazmo kupino *ratio*. Būtent *ratio*, o ne *intellectus*, tapo pagrindiniu įrankiu, organizuojant politinę visuomenę pagal naująjį demokratijos modelį, kurio esmę sudaro diskusijos, argumentacija, viešumas ir, svarbiausia, viso to greitis. Demokratija implikuoja greitį: sprendimas čia yra priimamas pagal balsavimo momentu daugumos turimą viziją, kurią visos politinės jėgos *skuba* formuoti. Skubėjimas

⁴⁸ Čia pristatomas *ratio* atsiskyrimas nuo *intellectus*, mąstymui atsiplėšus nuo mitologinės tikrovės sampratos, jokiū būdu neimplikuoja idėjos, kad mitologinis mąstymas pakluso *intellectus*. Priešingai, mitologinis mąstymas, nepaisant racionalaus galvojimo eklipsės, suponuoja dar nuožmesnę *ratio* tironiją žmogaus ir *intellectus* atžvilgiu. Mitologinis *ratio*, naudojamas kaip primityvios visuomenės organizavimosi variklis, žmogiškąją būti buvo dar labiau įpainiojęs į pseudosakralinę ir magišką pasaulio viziją nei europietiškas technologinis *ratio* – į mokslinę. Tačiau, panašiai kaip per technologinį mąstymą visada prasiverždavo *intellectus* polėkis, bent jau kaip tikrumo principų garantas ar kaip autentiška būties pagava, taip ir mituose galima išvilgti fundamentalią išmintį, jų kūrimo metu inspiruotą *intellectus* veikimo.

yra vakarietiškosios demokratijos, pirmą kartą suformuotos senovės Graikijoje, esminis elementas, atitinkantis tokią *ratio* veiklą, kuri jau nepaiso *intellectus* teikiamos išminties. Galima, ir galbūt greitai bus būtina, klausti, kokią demokratijos formą sukurtų mąstymas, kuriame vyrauja *intellectus*, o ne *ratio* balsas, tačiau senovės Graikijoje šis klausimas, jeigu ir buvo keltas atsiskyrėlio Heraklito ar mistiškojo Sokrato, buvo nustumtas į visuomeninio gyvenimo užribius. Demokratija senovės Graikijoje reiškėsi kaip politikos racionalizacija, vis silpnėjant *intellectus* įtakai. Diskusijų viešumas, politiškai įsitvirtinęs į plotį mąstančios minios akivaizdoje, nesugebėjo įimti į gylį einančios minties kaip savo normos. Sokrato teismas ir pasmerkimas yra *ratio* atotrūkio nuo *intellectus* politinėje erdvėje simbolis. Šis simbolis yra ir realaus istorinio proceso dalis: tik atsiradusi, demokratija ėmė virsti į demagogiją, realų mąstymą apie politinę tikrovę keisdama retorikos figūromis. Sofizmas tapo esminiu praktinio europietiškojo sociumo organizavimosi elementu.

Kas pačiame mąstyme grindžia tokį *intellectus* atsitraukimą, užleidžiant vietą *ratio*? Išsilaisvinimas iš mitologinio mąstymo reiškė atotrūkį nuo sakraliojo tipo valstybės modelio. Viešojoje erdvėje vykstant demokratinėms racionalioms diskusijoms, buvo sukurtas naujas valstybės tipas – valstybė kaip žmogaus kūrinys. Įstatymas ir visuomeninė tvarka ėmė nebepriklausyti nuo radikaliai tos pačios, mituose visiems laikams įtvirtintos, dievų valios, bet tapo viešų diskusijų objektu, todėl galėjo būti kritikuojami, keičiami ir tobulinami tiek, kiek racionalus žmogaus protas matys reikalą. Demokratinė graikų valstybė jau nebebuvo suaugusi su natūralia tikrove, kurioje gamta, dievai ir žmonės gyveno bendroje sakralioje *kosmos* erdvėje. Ji buvo autonomiškas subjektyvios žmogaus valios ir proto kūrinys. Socialinė tvarka ir gamtinė tvarka išsiskyrė: *physis*, kaip nuo žmogaus nepriklausoma tikrovė, ir *nomos*, kaip dirbtinis, nuo bendro susitarimo priklausantis, darinys (Popper 1998: 70–96). Žmogaus protas, kaip tikrovės kūrėjas, negalėjo nekelti svaiginančio susižavėjimo. Šis susižavėjimas ir yra priežastis, nulėmusi pagrindinę europinio mąstymo kryptį – tikrovės racionalizacijos procesą, daugiau ar mažiau apleidžiant *intellectus* teikiamą nuovoką.

Susižavėjimas autonomiško proto darbu – *nomos*, atskirto nuo *physis*, – buvo toks didelis, kad proto santykis su socialine tikrove buvo imtas projektuoti į visus kitus tikrovės sektorius. Kartu su demokratine valstybe gimė europietiškas mokslas, patį *physis* ėmęs traktuoti kaip *ratio* objektą.

Jeigu racionalaus diskurso objektas yra socialinė tvarka, kodėl juo negali tapti kad ir žmogaus nesukurta, bet jo akivaizdoje esanti natūrali ir netgi dieviška tikrovė? Ar nuo žmogaus nepriklausomas *kosmos*, pasižymintis dėsninga tvarka, nėra analogiškas politinei tvarkai? Ar *kosmos* ir *polis* valdantys įstatymai neturi bendro vardiklio, kurį žmogiškasis *logos* turi atrasti jau ne per įsiklausymą į *kosmos*, bet per savo paties racionalią analizę? „Tikėtina, kad pirmieji graikų fizikai iš Mileto mokyklos – Talis, Anaksimandras, Anaksimenas – spontaniškai pritaikė gamtai tą pačią schemą, kurią graikų piliečiai taikė visuomenei. Žemė, jūros, žvaigždės yra savo vietoje ir turi jiems būdingas savybes todėl, kad ši vieta ir šios savybės kyla iš natūralių anoniminių dėsnių, universalių bei būtinų gamtos įstatymų, panašiai kaip Valstybės tvarka, įvairios piliečių funkcijos ir jų padėtis priklauso nuo jų paklusimo tam pačiam *nomos*“ (Nemo 2004: 17).

Tikėtina ir tai, kad pirmieji graikų filosofai dar stengėsi jungti *ratio* su *intellectus*. *Intellectus* atlieka žmogaus jungtį su natūralia gamtine ir dieviška tikrove tam tikros simbiozės būdu, kur *ratio*, neabejotinai, atlieka savo vaidmenį tikrovę paaiškinančiais ir socialinę tvarką kuriančiais konceptais. Tačiau *ratio* savo darbą gali atlikti ir be minėtos simbiozės, paversdama gamtą, žmogų ir dievybę išoriniais jo atžvilgiu objektais. Būtent tai ir įvyko jau senovės Graikijoje: nepaisant daugybės filosofų pastangų siekti išminties per susiliejamą su būtimi kaip visuma, kaip liudija platoniškoji kontempliacijos, aristoteliškoji sąmonės ir daiktų vienybės ar, žinoma, neoplatoniškoji grįžimo į Vienį doktrina, objekto / subjekto skilimas tapo europietiškojo mąstymo norma jau tais ankstyvaisiais laikais. Jau tada konceptas tapo ne gilinimosi įrankiu, bet tikslu, kurį pasiekus atsirado galimybė tikrovę matuoti išimtinai pagal žmogaus *ratio* mastelį, kontroliuoti nuo pradžios iki galo ir, svarbiausia, ją kurti naują. Techninio pasaulio galimybė, mūsų dienomis pasiekusi savo realizacijos epogėjų, buvo įrašyta Protagoro šūkyje „Žmogus yra visų daiktų matas – esančių, kad jie yra, o nesančių, kad jų nėra“ (Genzelis 1977: 107).

Gavusi tokį impulsą, tikrovės racionalizacija europiniame mąstyme tolygiai stiprėjo, varoma dviejų esminių variklių. Iš vienos pusės, *ratio* konstravo idėines sistemas, pretenduojančias konceptais išsemti tikrovę. Europos mąstymo istoriją galima būtų įvilkti į schemą, atspindinčią filosofinių sistemų, tampančių ideologijomis, seką. Iš kitos pusės, *ratio* plėtojo kritinę proto funkciją, visose sistemose ieškodamas loginių ydų arba tikrovės faktų neatitikimo. Ar neperdedame, ideologiją ir kritiką laikyda-

mi dviem esminėmis racionalizacijos formomis? Juk, formaliai žvelgiant, bet koks racionalaus pažinimo procesas, nebūtinai racionalizavimo, yra sudarytas iš jungties tarp konceptų bei jų sistemų kūrimo ir kritinio požiūrio į juos. Todėl turime paklausti: kada šis procesas išvirsta į tikrovės racionalizaciją, o kada lieka tik racionali jos pažinimu?

Jeigu *ratio* sukurta konceptuali sistema yra atvira *intellectus* vykdomai tikrovės intuicijai, ardančiai tendenciją į užsidarymą ir pasiruošusiai kritikos aktui, tikrovės pažinimas yra racionalus, nes išvengia jos racionalizacijos. Fundamentali tikrovės racionalizacijos išraiška yra būtent sistemos uždarumas, atstumiantis kritiką, kylančią iš tikrovės pagavos. Vis dėlto pats kritikos faktas dar nereiškia, kad racionalizacija nevyksta: kritinė proto veikla ne visada kyla iš *intellectus* atvirybės tikrovei. Priešingai, kritika pati gali būti racionalizacijos išraiška, jeigu ima suktis ratu paties *ratio* viduje, t. y. jeigu kyla iš kitos konceptualios sistemos, o ne iš tikrovės. Uždaros sistemos, kovojančios viena su kita, dažnai yra pristatomos kaip „nuomonių įvairovės“ faktas ir laikomos didžiausiu europinės minties laimėjimu, jos pažangos varikliu ir mąstymo laisvės išraiška. Bet iš tiesų, nesant *intellectus* vykdomo atsivėrimo tikrovei, vienu konceptualių sistemų karai su kitomis ir vienu pakeitimas kitomis, tereiškia kritinės proto funkcijos neautentiškumą, pažinimo atotrūkį nuo tikrovės, *ratio* sukimausi savyje pačiame, keičiant turinius, ir vis didesnę žmogaus pasimetimą, kylantį iš nežabojamų *ratio* užgaidų racionalizuotame pasaulyje. Tikrasis europinio mąstymo istorinis procesas yra ne sistemų kaita, bet imtynės tarp racionalaus pažinimo, kurį vykdo *ratio*, atsivėręs *intellectus* pagavai, ir racionalizacijos, kurią vykdo *ratio*, uždaras *intellectus* balsui.

E. Morinas yra išskyręs keturis istorinius įtampos tarp racionalumo ir racionalizacijos pavidalus (Morin 1990: 110–121). Nors visuose europinio mąstymo istorijos perioduose šie pavidalai jau egzistavo (kai kurie – tik užuomazgų pavidalu), paties periodo specifika būdavo nulemta vieno iš jų dominavimo arba ypatingos jų visų tarpusavio konsteliacijos. 1) Antikoje ir viduramžiais kūrėsis įtampos tarp racionalumo ir racionalizacijos pavidalas buvo pirminis ir fundamentalus: tai – konfliktas tarp racionalizuoti tikrovę trokštančios valios ir pačios tikrovės, kuri priešinasi tokiam sistemimui. Skrodžiantis visą senovės Graikijos, Romos ir viduramžių filosofijas, šis įtampos pavidalas epogėjų pasiekė XIV amžiuje įvykusiame nominalizmo ginče, kurio metu buvo įtvirtinta sisteminė abejonė dėl paties proto pajėgumo suvokti tikrovę, visada konkrečią ir nepasiduodančią ka-

tegoriniams apibendrinimams. E. Morinas nekalba apie *ratio* ir *intellectus* skirtį, tačiau, mūsų galva, būtent šių sąvokų analizė leistų giliau pažvelgti į priežastis, nulėmusias šios abejonės sistematiškumą, tapsiantį moderniosios filosofijos esminiu elementu: būtent Ockhamo, XIV amžiaus nominalizmo pradininko, filosofijoje *intellectus* buvo bekompromisiškai atskirtas nuo *ratio*, skiriant dieviškąją ir žmogiškąją erdves be jokios priešmirtinės susitikimo galimybės. Nominalizmas, suteikdamas visą pažinimo lauką *ratio*, atvers platų kelią tikrovės racionalizacijai moderniajame mąstymo periode ir lems kitus racionalumo ir racionalizacijos kovos pavidalus.

2) Moderniojoje filosofijoje ši kova įgavo proto bei tikrovės kritikos absoliutizavimo ir uždarų teorijų kūrimo pavidalą. Iš vienos pusės, ieškoma proto galimybių ribos, kartu keliant klausimą apie proto santykį su jo nesuvokiama tikrove bei apie *ratio* pranokstančius būdus, kuriais naudodamasis žmogus tikrovę apčiuopia. Šių paieškų pavyzdžiais gali būti laikomas Ruso, iškėlęs jausmo pajėgumą viršyti proto abstraktumą, arba Kantas, įžvelgęs anapus grynojo proto etikos bei tikėjimo plotmes, arba Kierkegardas, prabilęs apie žmogaus egzistencijos vyksmą, nepagaunamą jokiais konceptais. Iš kitos pusės, yra intensyviai kuriamos konceptualios sistemos, savyje uždarančios visą visatą ir jos istoriją, apimančios gamtą, žmogaus proto evoliuciją individualioje bei socialinėje plotmėse ir net Dievą, teologiją traktuojančios kaip pakankamą visų amžinųjų tiesų ištarą per racionaliąsias kategorijas. Ryškiausias tokios racionalizacijos pavyzdys, pasak E. Morino, yra Hegelis, kurio „dialektinio proto“ prieštaros galų gale išsisprendžia „bet kokį išsipildžiusį faktą traktuojant kaip racionalių (istorinė racionalizacija) ir egzistenciją kaip tokią uždarant į Idėją (abstrakčioji racionalizacija), (...) abi šias racionalizacijos formas galiausiai sujungiant vieną su kita (Morin 1990: 115).

3) Nuo XVIII amžiaus racionalumo ir racionalizacijos grumtynės įgavo geografinį, geokultūrinį ir geopolitinį aspektą, kurio ryškiausią išraišką matome pasaulio kolonizacijos procese. Racionalumas teigė proto universalumo tezę, raginančią integruoti kultūrinę tikrovės įvairovę į tiesos sampratą. Tuo tarpu racionalizacija reiškėsi kaip tam tikras europocentrizmas, liepiantis „dėl tiesos“ redukuoti bet kokį pasaulyje egzistuojantį kitoniškumą į aiškiais konceptais apibrėžtą europinės kilmės filosofinę kultūrinę sistemą.

4) Pagaliau mūsų laikais, išgyvenus žiaurius kataklizmus, kuriuos lėmė įvairaus plauko ideologinių sistemų tarpusavio konfrontacijos, racionalumo ir racionalizacijos kova įgavo žūtbūtinio pobūdžio pavidalą, suvokiant, kad viena pusė

privalo eliminuoti kitą. Šiandien racionalumas kalba apie mirtinus pavojus, žmonijai kylančius dėl globalios tikrovės racionalizacijos poveikio politinėje, ekonominėje, ekologinėje ir individualios bei grupinės psichologijos srityse. Tačiau racionalizacija reikalauja pašalinti paskutinius iš *intellectus* kylančius etinio pobūdžio „skrupulus“ ir atverti galimybę technologiniam transhumanizmui, tikrovę ir žmogų atiduodant robotų kontrolei.

Kitos mūsų knygos dalys bus skirtos būtent paskutiniojo – ketvirtojo – įtampos tarp racionalumo ir racionalizacijos istorinio pavidalo analizei, taigi mūsų laikais vykstančiam mąstymo virsmui. Čia neturime galimybės perteikti detalios kitų trijų pavidalų analizės. Tačiau tokią analizę gali pakeisti keletas sisteminio pobūdžio teiginių, reflektuojančių tikrovės racionalizacijos esmę – perėjimą iš racionalumo, atverto *intellectus*, į mąstymo technologizaciją.

1. Vakarų istoriografijoje racionalizacijos terminą įtvirtino M. Weberis, pateikęs fundamentalią šios sąvokos analizę veikale *Protestantiškoji etika ir kapitalizmo dvasia* (Weber 1997). Weberis racionalizaciją apibrėžia kaip mąstymo būdą, vedamą tikrovės apskaičiuojamumo paradigmos. Pasak vokiečių sociologo, šio kalkuliacinio mąstymo šaknys glūdi protestantizme, ypač kalvinistiškoje jo atšakoje išsisknijusiam „nerime dėl išganymo“, kurio numalšinimas, „racionalizacija“ vyksta pirmiausia ekonominėje plotmėje, kai skaičiavimais pasiekta verslo sėkmė yra priimama kaip Dievo palaiminimas. Vėliau, jau atsisakius religinės dimensijos, apskaičiavimo, kaip sėkmės garanto, mechanizmas persikėlė į visas gyvenimo sritis, kuriose reiškiasi kaip biurokratizmas. Priimdami fundamentalią Weberio racionalizacijos apibrėžimą, turime priminti, kad daug autorių jos šaknis matė ir kituose europinės istorijos klotuose. Antai H. de Lubacas apskaičiuojamumo paradigmos susiformavimą išvelgė jansenizmo teologiniame mokyme apie prigimties ir antgamtės santykį (Lubac 1991), M. Horkheimeris ir T. Adorno kaip racionalizacijos šaltinį nurodo Apšvietos ideologiją, kurioje racionalaus proto aukštinimas sutapo su jo mitologizacijos procesu, galų gale išvirtusiu į moderniosios barbarybės formą (Horkheimer 2006), nekaltant jau apie M. Heideggerio būties užmiršimo doktriną, kurioje tikrovės racionalizacijos vyksmo pradžia yra laikomas perdėm racionalus Parmenido atsakymas į savo paties užduotą klausimą apie būtį. Kaip ir E. Levinas, tačiau naudodamas kitas metodologines prieigas, Z. Baumanas racionalizacijos, kaip mąstymo paradigmos, genetinę struktūrą išvelgia uzurpaciniame santykiyje su Kitu, savo epogėjinę iškrovą radusiu Aušvico

miškuose (Bauman 1989; Bauman 1991). Mes patys matome, kad racionalizacijos priežastis yra *ratio* atotrūkis nuo *intellectus*, ir savo sistemines pastabas išsakysime būtent šioje perspektyvoje, kuri, mūsų nuomone, yra iš esmės suderinama su čia paminėtų ir daugelio kitų autorių svarstymais apie tikrovės racionalizaciją. Beje, aiškiausia įžanga į tolesnius mūsų svarstymus gali būti šie E. Morino ir J. F. Mattéi, kuriems mūsiškė iš tomistiškojo įkvėpimo kylanti *ratio / intellectus* terminologija yra svetima (tačiau nesvetima tai, ką ši terminologija išreiškia), teiginiai: „Racionalizacija kyla iš to paties šaltinio, kaip ir racionalumas, tačiau tampa jo priešingybe: ji paralyžiuoja kritikos vyksmą ir įšaldo dialogą su tikrove tam, kad nugalėtų sistemos logika. Racionalizacija uždaro Visatą į koherentišką sistemą, sukurtą remiantis postulatais, kurie laikomi nekritikuotiniais, ir atmeta bet kokį faktą, idėją ar argumentą, prieštaraujantį sistemai. Racionalizacija yra koherentiškumo darymo mašina, skirta koherentiškai pateisinti bet kokiam įsitikinimui ar idėjai, kuriuos reikia apsaugoti nuo racionalios kritikos. Froidas labai tinkamai naudojo racionalizacijos terminą, analizuodamas išprotėjimą, kuris yra daug sunkiau pastebimas už bet kokio koherentiškumo netekusią elgseną – išprotėjimą dėl koherentiškumo“ (Morin 1990: 111); „Tai, ką aš vadinu barbarybe, yra viso žmogaus sutapatinimas su ta griauančia logika, kuri kyla iš proto, užsidariusio savyje pačiame. Tai ir yra vidinė barbarybė: neįmanomybė priimti tiesą arba, tiksliau tariant, savęs padarymas neįgaliu ją priimti, kadangi subjekto užsivėrimas savyje atima bet kokio atsivėrimo galimybę“ (Mattéi 2000: 11).

2. Ne tik racionalizacijos galimybė, bet ir pati jos forma glūdi mąstymo kaip reprezentacijos paradigmoje, kai reprezentacija, šis *ratio* darbas *par excellence*, pretenduoja išsemti apmąstomą objektą remdamasi tik savimi pačia, t. y. kai *ratio* atitrūksta nuo *intellectus*. Tol, kol reprezentacija įsileidžia kitą tikrovės (net jei ta tikrovė yra pati mąstančiojo siela, kaip dar yra Dekarto atveju) pažinimo šaltinį nei ji pati, reprezentuojantysis racionalumas dar nėra racionalizacija. Tačiau nuo tos akimirkos, kai reprezentuojantysis *subjectum* ima save laikyti pakankamu pagrindu bet kokiam pažinimui ir funkcionuoti pagal leibniciškąją pakankamos priežasties principą, ima formuotis tikrovės racionalizacija: tikrovė, netgi dieviškoji, egzistuoja tiek, kiek jai to leidžia reprezentuojančiojo proto kontroliuojama pakankama buvimo priežastis. Fundamentali racionalizacijos forma yra *summa ratio*, kaip universaliai apskaičiuojanti ir kontroliuojanti tikrovę instancija (Capelle-Dumont 2010: 74–75).

3. Racionalumas, atviras *intellectus* aktui, yra atviras ir kitokioms pažinimo formoms nei tos, kurios yra specifiškai būdingos *ratio* ir kurios baigiasi abstrakčiu teoriniu diskursu. Veikiamas intuityvios tikrovės pagavos (*intellectus*), racionalumas pripažįsta *ratio* ribotumą pažinimo srityje, kartu pripažindamas religinės, estetiškos, meninės, etinės, emocinės ir kt. patirties pažintinę dimensiją. Racionalizacija, priešingai, yra griežtas tokio pripažinimo neigimas. *Ratio*, atitrūkęs nuo *intellectus* vykdomos tikrovės pagavos, tikrovę redukuoja į išimtinai teorinės konceptualios formos reprezentaciją, visas kitas galimas pažinimo formas traktuodamas kaip iracionalias ir beprasmes.

4. Iš čia kyla racionalizacijos pretenzija panaikinti bet kokią nežinomąją, ją traktuojant tik kaip laikino pobūdžio trūkumą. Tikrovės paslapties pajauta ir mąstymas, vykstantis atsiskyrus nuo jos, racionalizuojančiam protui yra svetimas iš esmės. Racionalumas, vystęsis „pastaraisiais dviem šimtmečiais įvairiais būdais – kritinėje filosofijoje ir egzistencialistinėje filosofijoje, po to matematinėje logikoje (Gödel) ir semantinėje logikoje (Tarski), pagaliau mokslo filosofijoje (Popper, Holton, Kuhn) – parodė, kad bet kokio teorinio pažinimo, net griežčiausio ir labiausiai patikrinto, ištakose glūdi kažkas nepakankamo, neįrodomo ir nepasiduodančio patikrinimui“ (Morin 1990: 142), o racionalizacija eliminavo visa, kas išlaiko konceptualaus nepažinumo indeksą.

5. Racionalizacijos, kaip ir konceptualaus racionalumo, procesas vyksta pagal subjekto ir objekto skirties taisykles: subjektas apmąsto objektą tiek, kiek tai leidžia imanentinės subjekto sąlygos. Tačiau racionalumas, atviras *intellectus*, yra pajėgus taip plėtoti konceptualų ir sisteminių svarstymą, kad subjekto ir objekto skirtis tampa tik metodine racionalaus diskurso priemone, o mąstymo turinys pranoksta šią skirtį. Juk *intellectus* realizuoja ontologinę mąstančiojo ir mąstomojo vienybę⁴⁹.

⁴⁹ Čia tiktų prisiminti fundamentalius Heideggerio svarstymus, sudarančius *Sein und Zeit* pagrindą, apie ontologinio klausimo, jo objekto (būties) ir paties klausiančiojo vienybę (Dasein), kad ir kokia būtų jo pozicija metafizikos ir *ratio / intellectus* skirties atžvilgiu: „Visų pirma kiekvienas metafizinis klausimas visada apima metafizikos problemų visumą. Jis ir yra pati ta visuma. Be to, kiekvienas metafizinis klausimas gali būti išskeltas tik taip, kad klausiantysis – pats savaime – yra pats įtraukiamas į klausimą, t. y. paklausiamas. Taip mes gauname nuorodą: metafizinis klausimas turi būti orientuotas į visumą ir iškilti iš esminės klausiančiosios *būties* čia situacijos. Mes klausiamo čia ir dabar, dėl mūsų pačių“ (Heideggeris 1992: 112–113). Apie *intellectus*, kaip realizuojančio mąstančiojo ir mąstomojo vienybę, Tomo Akviniečio filosofijoje plačiau esame rašę kitur, pristatydami pastarojo laiko sampratą (Aleksandravičius 2009).

Racionalizacija yra *ratio* veikla, vykstanti atsiskaidius paisyti iš šios intuityvos vienybės kylančius impulsus. Tokiu atveju subjekto ir objekto skirtis tampa absoliuti, o tai reiškia ne tik tai, kad subjektas ima kontroliuoti objektą išimtinai pagal subjekto viduje įrašytus dėsnius (subjektyvizmas), bet ir tai, kad subjektas, mąstydamas apie save patį, save paverčia objektu ir imasi tokios pačios kontrolės, kokią taiko viskam aplinkui. Kitaip tariant, neturinti sąsajų su intuityvia savęs paties ir pasaulio pagava, racionalizacija tampa *ratio* funkcijų, tokių kaip formalios logikos dėsniai, formaliu atlikimu, technine veikseną, be autentiško subjekto ir be tikro objekto – „kognityviniu nihilizmu“⁵⁰. Kad ir koks būtų Kanto mokymas šia tema ir jo pastangos išgelbėti žmogaus kaip asmens sampratą etikos ir tikėjimo plotmėse, racionalizacijos procesas sutampa su žmogaus nuasmeninimo vyksmu: klausimas apie tai, *kas* mąsto ir pagal kokią konkrečią mąstančiojo simbiozę su tikrove mąstymas vyksta, čia tampa beprasmis ir netgi susilaukia pajuokos, traktuojant jį kaip „iracionalų“. Racionalizacija teigia kraštutinį vadinamąjį „objektyvų“ pažinimą, neigdama bet kokią pažinimo asmeniškumo galimybę. Taip ima realizuotis technologizuoto mąstymo forma, apie kurią kalbėsime kitame skyriuje.

6. Netekęs asmeniškumo dimensijos, racionalizuotas mąstymas gali apimti bet kokio žmogaus galvojimą. Taip jis sukelia kolektyvinio mąstymo srautą, lemiantį individualaus (asmeninio) mąstymo nykimą. Racionalizacija yra minios fenomeno variklis, manipuliacijos žmonių protais vyksmas. Šio fenomeno pavyzdžiu gali būti laikomas vartotojiškumo mechanizmas, vienas iš laisvos rinkos ekonomikos variklių. Prancūzų filosofas G. G. Granger taip pristato fundamentalią mūsų ekonomikos mokslo konstantą: „Tam, kad būtų sudarytos sąlygos gamintojų ir vartotojų santykių sistemos ekvivalentiškumui, yra būtina abstrakčiu lygmeniu apibrėžti tam tikrą racionalią elgseną. Taigi, įvedama prekės naudingumo vartotojui sąvoka ir manoma, kad vartotojai šio naudingumo atžvilgiu turi nusistatę tam tikrą preferencijų sistemą, kurios dėmenis būtų galima nustatyti matematinio lygmens skaičiais. Po to suponuojama, kad kiekvienas gamintojas ir vartotojas, atsižvelgdamas į šią sistemą, sieks maksimaliai padidinti naudingumą, nustatydamas deramą prekės kiekį ir atitinkamą kainą“ (Granger 2002: 29). Taip varoma ekonomika yra racionali tol, kol čia minima preferencijų sistema

⁵⁰ „Racionalumas tampa kognityviniu nihilizmu, tarsi savęs paties stebėjimas, baiminantis atkristi į kažką, kas buvo palikta nuošalyje, būtų tapęs jo vieninteliu uždaviniu: racionalumas be objekto, be jokio kito objekto, išskyrus save patį“ (Petit 1995: 213).

nėra kuriama dirbtinai, t. y. kol kyla iš *ratio*, subordinuoto realiam žmogaus gyvenimo pažinimui, kitaip tariant, subordinuoto *intellectus*. Tačiau ekonomika tampa racionalizuota, kai preferencijų sistema yra kuriama dirbtinai, t. y. manipuliacinėmis priemonėmis taip nuasmeninant pirkėją, kad jis tampa nepajėgus atskirti tai, ko jam reikia iš tiesų (pagal *intellectus* įtaką *ratio*), nuo to, kas jam yra įpiršta (*ratio* atitrūkęs nuo *intellectus*). Panašiomis aplinkybėmis galima kalbėti ir apie individualaus bei visuomeninio sprendimo atrofiją etinio ir politinio gyvenimo sferose. Individualiu lygmeniu racionalizacija reiškiasi kaip vertybių reliatyvizmas, palaikomas tariamo individualizmo ir vadinamosios „savos nuomonės“ diktato sau pačiam, akivaizdžiai matant, kad ši „asmeninė nuomonė“ tėra į žmogaus galvą per manipuliacinius mechanizmus įsprausta klišė ir kontrolės įrankis. O visuomeniniu lygmeniu racionalizacija, t. y. žmogaus nuasmeninimas, atkirtus *ratio* nuo *intellectus*, lemia demokratijos virtimą į demagogiją, piliečiams tampant nepajėgiems rinkimų metu atskirti, kuris iš siūlomų politinių projektų yra autentiškas, o kuris – tik užmaskuota apgaulė.

7. Tikrovės racionalizacija lemia instrumentinio racionalumo emancipaciją iš žmogaus tikslingumą formuluojančio racionalumo. *Ratio*, kuris yra autentiškai atsivėręs tikrovei per *intellectus*, siekia diskursyviai apmąstyti žmogų kaip visumą. Todėl, vertindamas žmogaus ryšį su visuomine tikrove, jis siekia nustatyti tokius gyvenimo tikslus, kurie apglėbtų visus žmogiškosios būties aspektus – nuo gelminio dvasinio polėkio iki psichologinės emocinės gerovės. Bendrąja prasme šį siekį galime įvardyti kaip etinę *ratio* dimensiją⁵¹, ką K. O. Apelis dar yra vadinęs „aksiologiniu racionalumu“ (Apel 1994: 37). Instrumentinis racionalumas yra būtinas etinei žmogaus tikslingumo realizacijai, reikalaujančiai daugybės techninio pobūdžio uždavinių sprendimų. Taigi instrumentinis racionalumas yra subordinuojamas etiniam tikslingumui. Tačiau racionalizacijos metu šios subordinacijos yra iš principo atsisakoma. Nepaisant nesąmoningai arba manipuliaciniais tikslais kartojamų lozungų apie žmogiškumo rea-

⁵¹ Įdomų šios dimensijos įvardijimą yra pasiūlęs Jonas Paulius II, 1993 metais lankydamasis Lietuvoje. Kreipdamasis į akademinę visuomenę Vilniaus universitete, popiežius pavartojo „mąstymo etikos“ sąvoką: „Būtina puoselėti mąstymo etiką, kuri ieško ne vien loginio tikslumo, bet proto veiklai sukuria dvasinį klimatą, pasižymintį nuolankumu, nuoširdumu, drąsa, garbingumu, pasitikėjimu, atidumu kitiems, atvirumu Paspalčiai. Ši visuotinė „mąstymo“ etika neatpalaiduoja nuo tyrinėjimo pastangų, bet jas palaiko ir padeda. O kai veržiamės į Paspaltį, net nurodo kryptį. Mat yra vidinė sąsaja tarp „verum“ ir „bonum“: tiesos ir gėrio, – tai Dievuje sutampa su pačia Jo esme“ (Jonas Paulius II 1994: 68).

lizaciją, tikrovę racionalizuojančioje logikoje, praradusioje ryšį su *intellectus* pagava, instrumentinis racionalumas darosi tikslu sau pačiam⁵²: tai, kas techniškai tampa įmanoma, tampa imperatyvu. Technologijos tampa nepriklausomomis nuo realios žmogaus egzistencijos ir sukuria fiktyvų pasaulį. Šią problemą analizuosime vėliau.

8. Keliant žmogaus tapatybės (ir individualios, ir bendruomeninės) problemą, tikrovės racionalizacija gali įgauti dvi antagonistines formas: uždaros tapatybės pavidalą arba tapatybės sąvokai apskritai oponuojančią „postmodernistinę“ poziciją. Esminį bet kokios žmogaus tapatybės sandą visada sudarys tam tikros kultūrinės tradicijos turinys, kurį *ratio* įformins konkrečiais konceptais, suteikdamas tapatybei sisteminę išraišką. Tačiau *intellectus*, realizuodamas dinamiškos žmogaus dvasios ir dinamiškos tikrovės simbiozę, nuolatos koreguos sistemą ir brandins žmogaus tapatybę tiek individualiu, tiek bendruomeniniu – tautos, religijos – lygmeniu. Tokiu atveju *ratio* reikšis kaip atviras racionalumas, lemiantis atvirą žmogaus tapatybę. Čia minimas atvirumas sudaro pačią europietiškosios tapatybės esmę, jis reiškėsi jau senovės Graikijoje, ypač Romoje (Brague 2001). Struktūriškai atitinkdamas krikščioniškąją žmogaus kaip asmens sampratą (Aleksandravičius 2012: 250–264), jis galėjo išsilaikyti ne tik viduramžiais, bet ir iki mūsų laikų. Tačiau, kaip jau buvo minėta, *ratio* gali užsidaryti nuo *intellectus* arba conceptualią sistemą formuojančioje, arba kritinėje funkcijoje. Šis uždarumas lemia tapatybės racionalizaciją arba uždarosios tapatybės prasme, arba savitikslio bet kokios tapatybės kritikos rate.

Kas yra uždaroji tapatybė? Ši tapatybės suvokimo ir išgyvenimo būdą galima apibūdinti kaip bet kokios konkretybės suvedimo į jau nustatytą bendrąją mechanizmą. Kitaip tariant, tikrovės racionalizacija čia reiškiasi kaip grynas abstrahavimo veiksmas, kurio metu bet kokia naujovė ir kitiškumas yra neutralizuojami, juos aiškinant nusistovėjusiomis kategorijomis arba paskelbiant tvarkos priešais. Bendros sąvokos čia tampa absoliučiomis normomis, bet kokią į jas nepatenkančią individualybę traktuojant kaip anomaliją ir grėsmę. Kolektyvinio tapatumo atvejais tokio pobūdžio racionalizacija reiškiasi kaip rasinio, tautinio, religinio ar kitaip dar vadinamo

⁵² Pirmieji instrumentinio racionalumo emancipacijos iš etinio tikslingumo bandymai pasirodė iš karto atsiradus pačiai filosofijai. Juos, per Zenono Elėjiečio asmenį, aršiai kritikavo Platonas savo *Parmenide*: dialektika naudojama tik kaip proto gimnastika, kaip ginklas pulti ar gintis, neklausiant, nuo ko ginamasi ir kas puolama, pamirštant, dėl ko reikia lavinti protą.

socialinio (pavyzdžiui, klasinio) pobūdžio ideologijos diktatas, politiniu lygmeniu įgaudamas totalitarizmo formą. Individo atveju racionalizuotasis tapatumas tampa savo paties sąvokos diktatu sau pačiam ir yra išgyvenamas kaip kraštutinis individualizmas: individas mąsto apie save tokiu būdu, kad nutraukia sąsajas su kitais žmonėmis ir su pačia tikrove, išvelgdamas juose grėsmę savo tapatumui. Bet kuriuo atveju turime reikalą su *ratio*, atsisakančiu priimti per *intellectus* ateinančios tikrovės patyrimą.

Privalome pabrėžti, kad, pristatydami atvirosios tapatybės sampratą, turime omenyje koregavimo ir brendimo, o ne tapatybės griovimo procesą. Uždaros tapatybės koncepcijos šalininkai bet kokioje žmogaus tapatybės dinamikoje mato iškrypimą ir savęs paties išdavystę, tarsi kažkada susiformavusi tapatybė būtų pasiekusi absoliučią būseną, iš kurios turėtų būti išvedamos amžinos normos, privalančios sistemiškai ir bekompromisiškai reguliuoti individų gyvenimą. Šios siauros *philosophia perennis* vizijos puoselėtojai atvirosios tapatybės sampratai tuoj klijuoja postmoderniosios tapatybės sampratos etiketę. Tačiau ši samprata neturi nieko bendro su atvirąja tapatybe, kuri ne tik neneigia tapatybės sąvokos ir turinio, bet ir pabrėžia jos nuolatinio augimo būtinybę. O postmodernioji samprata iš tiesų naikina tapatybės kaip tokios sąvoką, dėl tam tikros „moralinės“ koncepcijos neigdama tapatybinio turinio teisę į egzistenciją. Europietiškosios tapatybės atveju šią moralizuojančią postmodernistinę tapatybės koncepciją iliustruoja garsi amerikiečių rašytojos Susanos Sontag deklaracija, ištarta 1967 metais publikuotame interviu *What's happening in America*: „Tiesa yra ta, kad Mocartas, Pascalis, Bulio algebra, Šekspyras, parlamentinis režimas, baroko bažnyčios, Niutonas, moterų emancipacija, Kantas, Marksas, baletas ir t. t. neatperka to, ką ši civilizacija padarė pasauliui. Baltoji rasė yra žmonijos vėžys“ (Sontag 1967: 57). Iš tiesų ši savitikslė kritika tėra *ratio* atotrūkis nuo tikrovės, vykdomas iš principo, tarsi bet kokia emancipacija, techniškai įmanoma, taptų „moraline“ būtinybe: postmodernioji nuostata naikina bet kokią ribų kirtimo kriteriologiją, o atviroji tapatybė semiasi savo kismo kriterijus iš kiek įmanoma gilesnės tikrovės patirties.

9. Racionalizacija yra žmogaus ir tikrovės, kaip sudarančių egzistencinę visumą, praradimas: atitrūkti nuo *intellectus* reiškia atitrūkti nuo šakninio tikrovės sando, o kartu – nuo galimybės intuityviai apimti visumą. Kaip jau buvo minėta, *intellectus* pasižymi pajėgumu dalyje pagauti visumą, kas giliai transformuoja iš to einančių *ratio* svarstymų pobūdį.

Tuo tarpu *ratio*, atitrūkęs nuo *intellectus*, svarsto dalį ar tik detalę be ryšio su visuma, kai kada – netgi be jokio konteksto. Tai lemia ir individualios asmenybės, ir pačios tikrovės suskaldymą į atskiras interesų zonas. Individualiu lygmeniu tai sukelia fundamentalų gyvenimo vientisumo pajautos praradimą, kitaip tariant – prasmės krizę, išsibarstymą, „nežinojimą ko nori“ ir aibę iš to kylančių dvasinio bei psichologinio pobūdžio problemų.

Sociumo lygmeniu visumos pagavos krizė reiškiasi kaip visuomenės skaidymasis į atskiras profesines specializacijas, o šių specializacijų viduje – į vis smulkėjančius sektorius. Šiandien detales savo srityje tobulai analizuojantis ekonomistas gali nieko nenučiuoti politikoje, froidistinės mokyklos psichoanalitikas – nieko nenusimanyi apie jungiškąją terapiją, o Jobo knygos specialistas pamiršti, kad dar egzistuoja ir evangelijos. Paskendimas detalėje yra būdingas ir mūsų dienų filosofijai, pernelyg dažnai apsiribojančioje viena griežtai apibrėžta filosofine disciplina ar netgi kokio nors autoriaus tekstų niuansų kartote, nesirūpinant visuma, pačia tikrove. Kadangi tikrovės skaidymas neleidžia spręsti globalių problemų, pastaraisiais dešimtmečiais vis garsiau kalbama apie tarpdisciplininius tyrimus. Be abejo, šios kalbos kyla iš teisingos nuojautos, kad yra prarastas visumos pajėgumas, būtinas vertinant globalią situaciją ir pasirenkant teisingą veikimo kryptį. Tačiau tarpdisciplininiai tyrimai, vykdomi *ratio* be *intellectus*, leis tik susieti keletą atskirų ir siaurų specializacijų tam, kad rastųsi dar viena atskira specializuota kryptis, bet visumos pamatyti jie neleis. Nepajėgumas daryti egzistencinį sprendinį, t. y. užčiuopti tikrovę kaip tokią, tampa nepajėgumu išvelgti realias sąsajas tarp tikrovės sandų. Visuma yra daugiau nei dalių suma. Ši „daugiau“ pagauna tik *intellectus*, o racionalizacija jo nenučiuokia. Tačiau pabrėžtina, kad visumos intuicija, vykdoma *intellectus*, nenaikina specializavimosi kaip tokio. Specialistai yra neabejotinai būtini. Tačiau specializavimasis, gilesnis tam tikro tikrovės sektoriaus pažinimas, bus tuo autentiškesnis ir efektyvesnis, kuo labiau bus susietas su visuma. Literatūrologas, kuris specializuojasi renesanso poezijos srityje, turėtų jausti poetinio žodžio svorį žmogaus būtyje, kas jam atvertų duris į bet kurią epochą, o psichologas turėtų ne tik taikyti savo mokyklos metodus, bet ir susivokti konkrečioje žmogaus egzistencijoje, kaip ir teisininkas, interpretuodamas teisės aktus, papildintų savo kompetenciją, spontaniškai suvokdamas jų tikslumą visos visuomenės, gal net žmonijos, kontekste. O filosofui tikrovės visumos intuicija turėtų būti jo mąstymo atspirties taškas.

10. Tikrovės racionalizacija reiškiasi kaip modernusis mokslas, kurio paradigmą suformulavo Galilėjus ir galutinai įtvirtino Niutonas. Principinė šios paradigmos konstanta – tikrovės raiška per matematinius skaičiavimus: „Visata reiškiasi matematikos kalba, kurios raidės yra trikampiai, apskritimai ir kitos geometrinės figūros, be kurių žmogiškai nieko neįmanoma suprasti“ (Galilée 1979: 141). Taigi modernusis mokslas pats savaime yra racionalizacija: skaičiai ir geometrinės figūros nėra pajėgūs sudaryti sąlygas egzistenciniam sprendiniui realizuoti. Mokslinė racionalizacija, siekianti skaitmeninės visatos rekonstrukcijos, yra proto, moderniojoje epochoje suvokiamo kaip reprezentacijos pajėgumas, replika, tačiau dar radikalesnė: sąvokos keičiamos skaičiais. Todėl esminiu klausimu tampa, kokią vietą – visą ar tik dalinę – žmogaus ir visuomenės gyvenime užima modernusis mokslas, tiksliau – ta mąstymo paradigma, kuri tikrovę redukuoja į apskaičiuojamumą gestą. Ar mokslas pretenduoja išsemti visą tikrovę ar tik vieną jos aspektą? Jeigu modernusis mokslinis mąstymas pripažįsta iš *intellectus* kylančio mąstymo būtinybę, jis pripažįsta savo ribotumą tikrovės visumos akivaizdoje ir atlieka autentišką *ratio* funkciją, subordinuodamas save etiniam žmogaus tikslingumui. Tačiau totalios racionalizacijos atveju skaičiuojantysis mąstymas pretenduoja apglėbti visas žmogiškosios būties sferas, įskaitant estetinę ir religinę, tuo jas paprasčiausiai sunaikindamas.

Kurią vystymosi kryptį rinksis šiuolaikinis mokslas? Įdomu yra tai, kad jis pats prieina prie savo metodo galimybių ribos: matematiniai skaičiavimai tampa nepakankami tam tikrais fizinės tikrovės – būtent mikrofizinės ir kosmofizinės – lygmenimis. Tai sudaro galimybę moderniajam mokslui transformuotis, pripažįstant visuminės tikrovės neapskaičiuojamumo faktą bei ieškant naujų tyrimo metodų (Suppes 1984). Tokios įžvalgos, kaip Heisenbergo suformuluotas neapibrėžtumo principas kvantinėje mechanikoje, duoda pradžią šioms paieškoms. Joms galimybę atveria ir Einsteino samprotavimai apie tai, kad šiuolaikinė fizika negali apsiriboti matematinėmis dedukcijomis, bet, norėdama vystytis toliau, turi ne tik pripažinti, bet ir integruoti į savo tyrimą intuityviai ir asmeniškai vykstančią mokslininko empatiją (*Einfühlung*) gamtos akivaizdoje: „Aukščiausias fiziko tikslas yra priėti iki universalių dėsnių, kurie leistų atkurti visatą dedukciniu būdu. Joks loginis kelias prie tų universalių dėsnių neveda; juos atrasti gali tik intuicija, pagrįsta patirčiai palankiu nuovoku-

mu“ (Einstein 1956: 120)⁵³. Šios įžvalgos galėtų leisti atsiverti tai filosofinei perspektyvai, kuri yra formuojama per *intellectus* vykstantį santykį su tikrove. Tai iš esmės keistų mokslo paradigmą, tačiau tokiai galimybei griežtai priešinasi galinga totaliosios racionalizacijos srovė. Antai žymusis fizikas S. W. Hawkingas neseniai paskelbė, kad „Dievo nėra“, kadangi jo niekada nebuvo, nes visatos prasidėjimo momentu, taip kaip jį aprašo matematinės formulės, jis nėra aptinkamas ir netgi yra visiškai „nereikalingas“ (Hawking 2010).

Esminė moderniojo mokslo paradigmos pusė yra praktinis eksperimentavimas. Racionalizuota tikrovė tampa eksperimentų lauku, kuriame esminį vaidmenį atlieka technika ir technologijos. Technologijos nėra traktuojamos tik kaip laikina priemonė moksliniam eksperimentui atlikti. Praėjus eksperimentui, jos yra integruojamos į kasdienį žmonių gyvenimą, kuriame šiandien užima kolosalią vietą. Populiarusis mąstymas jau neįsivaizduoja gyvenimo be technologijų ir jų progreso, todėl jų gamyba tapo savitiksle. Tikrovės racionalizacijos praktinė pusė yra tikrovės technologizacija. Tačiau praktiškumas nereiškia tik materialumo ir tik mašinų gamybos. Totali racionalizacija siekia apimti ir visuomeninius procesus, ir žmogaus dvasią net ir žiaurios jų redukcijos kaina. Ji virsta totalia technologizacija – paties mąstymo technologizacija.

Prieš pradėdami kraštutinės racionalizacijos formas – technologizuoto mąstymo – analizę, turime atkreipti dėmesį į tai, kad tik ką išdėstyti tikrovės racionalizacijos pavidalai dažnai įeina į tarpusavio konfliktą. Tarkime, uždarosios tapatybės koncepcija iš esmės prieštarauja etinio tikslingumo principo sunaikinimui, kurio siekia instrumentinio mąstymo autonomizacija. Galima teigti, kad žvelgiant iš globalios perspektyvos racionalizacijos proceso apimtai visuomenei nėra svetima vidinė kolizija. Tai – natūralu. Juk autentiškai vienijanti jėga tegali būti *intellectus*, tikrovės visumos, kaip ir paties mąstančio asmens, intuicija. Jos netekę, žmonės, lyg išdegę akis ir vadovaudamiesi išprotėjusiu protu, puola vykdyti

⁵³ Šią nuorodą ir jos lietuvišką vertimą radome A. G. Gargani straipsnyje, publikuotame knygoje *Religija* (Gargani 2000: 146). Toliau pristatydamas Einsteino mintis, Gargani cituoja jo veikalą *On the Method of Theoretical Physics* (Einstein 1933: 11): „Gamtos filosofijos kūrėjai tais laikais (XVIII ir XIX amžiais) buvo pernelyg persiėmę idėja, kad pamatinės fizikos sąvokos ir postulatai logikos požiūriu yra ne laisvi žmogaus proto išradimai, o loginės išvados, kurios „abstrahavimo“ būdu, tai yra pasitelkus logines priemones, gaunamos iš patyrimo. Šios idėjos klaidingumas faktiškai buvo pripažintas tik tada, kai tapo surta bendroji reliatyvumo teorija“ (Gargani 2000: 146).

atsitiktines užduotis, plėtoti pirmas pasitaikiusias idėjas ir atlikti su visuma nesusijusias funkcijas. Vienam reikia robotų, kitas pasiryžęs žudyti iš „meilės“ tradicijai. Uždaro proto valdoma visuomenė pasidaro atskirų savo iniciatyvų auka, prieštaraujančių viena kitai racionalizacijos formų arena, palaipsniui tampančia karo lauku.

IV SKYRIUS.

TECHNOLOGIZUOTAS MĄSTYMAS

Technologizuotas mąstymas – tai ypatinga racionalizacijos forma, atsirandanti tuomet, kai nuo *intellectus* atitrūkęs *ratio* ima tapatintis su technika. Technologijos (*techno- logijos*) sąvoka tampa *ratio* veiklos principu, protui siekiant patį save iki galo paaiškinti ir savo aktą išsemti moderniosios technikos priemonėmis: bet koks *logos* yra technika, bet kokia *logos* dinamika, sutampanti su *technos* progresu, yra technologija. Iš esmės susijusios su moderniojo Vakarų mokslo pažadinta fantastiška technikos evoliucija, pirmosios technologizuoto mąstymo kregždės pasirodė dar XVIII amžiuje, tokiuose tekstuose kaip J. O. de La Mettrie parašytame veikalė *Žmogus mašina*, o vėliau technologizuotą mąstymą pagrindė įvairios materialistinės – scientistinės, bihevioristinės, kibernetinės ir kt. – filosofinės mokyklos. Tačiau žmonių mąstymo technologizacijai filosofija nėra būtina – šį darbą puikiai atlieka pačios technologijos.

Mūsų laikų technologijos yra vertos ypatingos analizės: privalome atsakyti į klausimą, kaip jos veikia žmogaus egzistenciją pasaulyje ir pačią žmogaus būtį. Mus dominantis šio klausimo aspektas – technikos ir technologijų taikymas žmogaus mąstymui. Nieko nėra normalesnio už technologijų taikymą objektams materialiojoje dimensijoje. Nuo seniausių laikų žmonės taikė vis aukštesnes technologijas žemei apdirbti ir įvairiems amatams, ir niekas negali abejoti, kad šiose srityse vykstantis progresas turėjo svarbią vertę. Nebent galima klausyti, ar šiandieniniu kombainu laukais važiuojantis ūkininkas nebus praradęs to ryšio su žeme intensyvumo, kuriuo pasižymėjo žemę arklų ir plikomis rankomis vagojęs senovės valstietis, bet šį klausimą paliksime nuošalyje. Mes nekvestionuosime technologijų taikymo materialiams objektams teisėtumo, nebandysime paneigti transporto, gamybos ir informacinių technologijų naudos, nors rūpestis etine šio taikymo dimensija, t. y. jo subordinacija žmogų kaip visumą apimančiam tikslingumui, išlieka esminiu mūsų mąstymo elementu. Tačiau mums rūpi šiandien vis labiau pabrėžiamas technologijų taikymas nematerialiams objektams, arba *vice versa*, nematerialių tikrovių pritempimas prie technologijų, šis žmogaus *ratio* tapatinimas su jomis.

Vis plačiau kalbama apie socialines technologijas. Tol, kol į šią sąvoką yra projektuojama informacinių, transporto ar medicinos technologijų daromos įtakos visuomeniniams procesams analizė, pripažįstant pastarųjų nematerialumą ir autonomiją technologijų atžvilgiu, galėtume išvelgti nebent tam tikrą piktnaudžiavimą terminais. Tačiau galima pastebėti ir kur kas radikalesnę tendenciją: technologijų taikymo lauku yra laikomi iš esmės nematerialūs socialiniai procesai – politika, ekonomika, teisė, švietimas, spauda, laisvalaikis, sveikatos priežiūra, darbo organizavimas įstaigose ir pan., tarsi šie procesai būtų tik mechaninis (taigi, materialus) vyksmas. Net individo psichologija yra traktuojama kaip technologinėms investicijoms tinkama zona. Kas yra šios „socialinės technologijos“? Kas yra politinės technologijos? Ekonominės, teisinės ir švietimo technologijos? Šeimos, santykių tarp tėvų ir vaikų technologijos? Bendravimo technologijos? Psichologinės technologijos? Mąstymo technologijos? Visa tai – *ratio*, atitrūkusio nuo *intellectus*, siekis susitapatinti su pačiu efektyviausiu, greičiausiai ir matomiausiai rezultatus pasiekiančiu fenomenu – su technika.

1. Nuo technikos materijoje iki technikos mąstymo procese

Ištarėme žodį „efektyvumas“. Efektyvumo principas – ši veiksmo paradigma yra apėmusi dabarties pasaulį. Kilusi iš mąstymo, kurį apibūdinome kaip transcendavimo judesį į plotį, savitikslio efektyvumo siekianti egzistencija – mąstymo kaip galios, jėgos paradigma – yra užgožusi mąstymą kaip *intuitus legere*, kaip „rūpestį siela“ (Patočka 1983). Kad ir kokiaje epochoje būtų prasidėjusi būtent tokia, vien tik efektyvumo demonstracijos siekianti, tikrovės racionalizacijos forma⁵⁴, savo apogėjų ir aukščiausią matomumo laipsnį ji yra pasiekusi naudodama techniką ir mūsų laikų technologijas.

Bazinė technikos veiklos zona yra gamta ir, imant plačiau, materija. Čia pasiekta išpūdingų laimėjimų, užvaldant materiją ir įgaunant

⁵⁴ J. Patočka mąstymo kaip efektyvumo paradigmos, bent jau matomu pavidalu, pradžią išvelgia XVI amžiuje: „Pradedant šia epocha [XVI amžiumi], ima dominuoti kita [mąstymo] tema, kuri priešinasi rūpesčio siela temai ir kuri apvaldo vieną sritį po kitos, (...) visur įvesdama naują stilių. Tai – rūpestis *turėti*, rūpestis išoriniu pasauliu ir jo apvaldymu, nugalėjęs rūpestį *siela*, rūpestį *būti*“ (Patočka 1981: 93-95). Patočkos čia vartojamas žodynas pats savaime tampa nuoroda į kitą žymią ir ta pačia kryptimi žvelgiančią europinės mąstymo istorijos interpretaciją – E. Frommo veikalą *Turėti ar būti?* (Fromas 1990).

pajėgumą manipuluoti kolosaliomis jos energijomis. Nuo XVIII amžiaus iki mūsų dienų yra deklaruojama, kad ši manipuliacija yra skirta žmogaus gerovei kelti. Galima klausti, koks būtų šių laimėjimų panaudojimas ir kokios gerovės būtų pasiekta, jeigu žmogaus *ratio* funkcionuotų kaip atvertas *intellectus* įtakai, nukreiptai į visuminį žmogaus tikslingumą tikrovės kaip visumos pagavoje. Tačiau racionalizuotam mąstymui ši įtaka nerūpi. *Ratio* atotrūkis nuo *intellectus* reiškiasi kaip savitikslio efektyvumo siekis ir tai, kas *intellectus* teikiamoje perspektyvoje būtų traktuojama tik kaip priemonė, racionalizuoto mąstymo optikoje yra vienintelis tikslas. Modernių ir mūsų laikų istorijos faktai rodo, kad žmogaus gerovės siekis, naudojant materijos teikiamą jėgą, yra gryna deklaracija, kadangi šis naudojimas yra indiferentiškai kreipiamas ir į daiktų, ir į bombų gamybą, ir į konfortiškas gyvenimo sąlygas, ir į gyvenimo destrukciją. „Pačios jėgos niekur neišnyksta, jos tik eikvojasi, siekdamos kažką suorganizuoti arba sugriauti – joms tai visiškai tas pats. Ir tai, kas triumfuoja šiame brutalume, tai pati Jėga, kuri naudoja taiką kaip karo priemonę“ (Patočka 1981: 135–137); „Dažnai nėra suvokiama, kad mokslų ir technikos tarpusavio vystymas sukuria vis didesnę žavesį keliančią, o kartu vis mažiau kontroliuojamą mašiną. Dažnai nėra suvokiama, kad mokslas ir technika neša gyvenimą ir mirtį, laisvę ir pavergimą. Nėra suvokiama, kad jų visa sunaikinti galinčio pajėgumo augimas nustelbs visų kitų pajėgumų augimą. Nėra suvokiama, kad pasaulio „Iracionalizavimas“ (*Arraisonnement*) per techniką įgalina istorijos išprotėjimą. XX amžiuje humanistinė, racionali ir moksliška civilizacija prasmego beprotiškose dviejų pasaulinių karų žudynėse. Šiame amžiuje techninis racionalumas ir politinė racionalizacija susijungė su mitine ideologija tam, kad išgimdytų Aušvicą ir Kolymą. Jame Istorijos progreso vardu įvyko baisiausias regresas. Jame materialistinio mokslo vardu buvo garbinamas visąžinis ir neklaidingas Vadas. Šiame amžiuje instrumentinis racionalumas tapo nepriklausomas nuo racionalaus tikslingumo ir ėmė tarnauti jau nebe Humanizmui, bet senajai galios, užvaldymo ir prievartos Barbarybei. Naujosios barbarybės formos – siauraproty technizmas, anoniminis biurokratizmas, aklas scientizmas – ima tarnauti seniesiems barbariškumams tam, kad būtų sukurta civilizuota Barbarija, kurios galybė būtų begalinė...“ (Morin 1990: 116).

Racionalizuoto mąstymo požiūrį į materiją, iš kurio kyla tik ką cituotas etinis indiferentiškumas, galima bandyti paaiškinti pasitelkiant kai kuriuos klasikinės aristoteliškosios metafizikos terminus, susijusius su on-

tologine daikto substancijos analize. Kaip žinia, Aristotelis turėjo lemiamą įtaką Vakarų mąstymo turinio formavimuisi, kai aiškindamas tikrovės būti įvirtino priežastingumo paradigmą: materijos, formos, tikslo ir veiksmo priežastys sudaro ontologinio daikto organizavimosi strategiją, per tarpusavio jungtį įgyvendindamos būtinas sąlygas rasti pačiam daikto buvimo aktui. Kaip jau esame teigę, *intellectus* arba *nous*, kuri Aristotelis vadino pirmųjų principų intuicija, jo metafizikoje atliko fundamentalios atverties tikrovei funkciją, kuri įgalino *ratio* daikto materiją traktuoti tik kaip substancinę vienybę su kitomis daikto buvimą lemiančiomis priežastimis, ypač – su formaliąja ir tikslo, veiksmingumą traktuojant kaip tam tikrą auxiliarinį vaidmenį atliekančią priemonę, visada nukreiptą į daikto *telos* (tikslą). Šioje perspektyvoje *ratio* požiūris į materiją ir veiksmą buvo subordinuotas tikrovės prigimties klausimui, prieš darant poveikį materijai stengiantis išsiaiškinti, kokia forma ir koks tikslingumas lemia dalyko, kurio materiją ketiname modifikuoti, buvimo aktą⁵⁵. Be abejo, etinė tokio pažinimo dimensija yra akivaizdi: gera elgsena materijos atžvilgiu gali kilti tik tinkamai nustačius tikslingumą, kuris tampa formalių daikto galimybių realizavimo kriterijumi. Racionalizuotas mąstymas šio kriterijaus nepaiso arba, kitaip tariant, išskaido minėtų keturių priežasčių vienovę, daikto materiją laikydamas atskiru vienetu, o veiksmą jos atžvilgiu – savitikslio efektyvumo siekiančiu vyksmu. Kaip tokio veiksmo rezultatas susiformavusi nauja materialaus daikto, gamtos, žmogaus ir jo gyvenimo forma yra traktuojama atskirai nuo tikslingumo problemos, labiau kaip fakto konstatavimas nei prasmės klausimas. Reali dalykų forma, su kuria *ratio* yra praradęs kontaktą, yra pakeičiama abstrakčiais konceptais ir artefaktais, kurių sistemos yra laikomos pačia tikrove. Tikslai, savo ruožtu, yra formuluojami neatsižvelgiant į prarastą tikrovės formų realybę, bet tuščiai, be tikslo sąvokai būtino elemento – pajėgumo būti veiklos principu: atvirkščiai, tikslas yra subordinuojamas efektyvumo siekiui ir yra formuluojamas taip, kad išsklaidytų bet kokius etinio pobūdžio kliuvinius („technikos tikslas – visuotinė gerovė, visų žmonijos problemų išsprendimas, žmogaus realizavimas, todėl privalome leisti jai atlikti savo darbą,

⁵⁵ Aristotelio mąstymo perspektyvoje keturių priežasčių vienybė daikto buvimo akte sudaro tokių intymų ryšį, kad Heideggeris siūlo atsisakyti jas traktuoti kaip „priežastis“. Tuo jis bando apsaugoti šią vienybę nuo skaidymo, kurį, jo nuomone, apima jau romėniškas *causa*, ypač mūsų modernusis priežastingumo sampratos suvokimas (Heideggeris 1992: 220–221).

vystytis nevaržomai“ ir t. t.). Racionalizuotam mąstymui suardžius materijos, veiksmo, formos ir tikslo vienybę, aptinkamą pagal atvertą *intellectus*, formuojasi nauja žmogaus egzistencijos struktūra: tikslas ir forma yra subordinuojami veiksmui, kurio objektas – materija. Veiksmo ir atoveiksmio doktrina, pretenduojanti išsemti priežastingumo sąvoką, tampa įtakinga modernių laikų pabaigos „metafizika“, pamatiniu pasaulio kaip visumos, būties paaiškinimu.

Kadangi racionalizuotam mąstymui efektyvumas yra savitiksliis, o didžiausias efektyvumas yra pasiekiamas techniškai valdant materiją, logiškas tokio mąstymo žingsnis – bet kurio kito tikrovės sektoriaus interpretacija kaip materialaus tam, kad ir jame būtų galima taikyti techniką. Moderniaisiais laikais žmogaus, kaip išimtinai materialios būtybės, traktavimas pasirodė jau XVIII amžiuje. De La Mettrie veikalas *Žmogus mašina* su kaupu reprezentuoja šį požiūrį⁵⁶. Perimdamas Dekarto gyvūnomašinos idėją, de La Mettrie ją projektuoja į žmogų – žingsnis, kurį žengti pats Dekartas griežtai atsisakė. Pagal Dekartą žmogaus mąstymas yra grynai dvasinis procesas, o, pasak de La Mettrie, šis procesas yra grynai materialus. Mąstymas – tai sudėtingas materijos organizavimasis, sutampantis su vienu iš kūno organų – smegenimis. Pradedant XIX amžiumi, ši materialistinė mąstymo koncepcija įvairiais savo pavidalais dominuos europinės visuomenės mąstymo scenoje, dvasinę žmogaus sąmonės prigimtį geriausiu atveju laikydama materialių procesų „epifenomenu“⁵⁷. Ji taps vienu iš populiariausių žmogaus evoliucijos teorijos aiškinimų, o

⁵⁶ “Žmogaus kūnas – tai mašina, pati užsukanti savo spyruokles, gyvas amžinojo judėjimo įsikūnijimas. (...) Nors silpnapročiams ir netrūksta smegenų (paprastai manoma priešingai), bet jos yra blogai sudarytos, pavyzdžiui, labai minkštos. (...) Panašiai kaip smuiko styga ar klavesino klavišas virpa ir skleidžia garsą, taip ir smegenų stygos, užgautos skambančių spindulių, yra sužadindamos perteikti arba atkartoti jas sudirginusius žodžius“ ir t. t. (de La Mettrie 2011: 37, 44, 52).

⁵⁷ Epifenomeno sąvoka „siekia apibrėžti tokį efektą, kuris, priešingai nei visi kiti gamtoje esantys efektai, nenaudoja savo priežasties energijos; šis efektas nėra tos energijos transformacija bei tęsinys, todėl, ir vėl priešingai nei kitų gamtoje sutinkamų efektų atvejais, jis negali pats tapti priežastimi. Jis yra absoliučiai be jokios galios, jis yra kažkokia aklavietė, į kurią pateksime, jeigu paliksime plačią priežastingumo grandinės automagistrale, kuri, beje, funkcionuoja taip, lyg tos aklavietės tiesiog nebūtų. Jį vadinti kokiu nors „spinduliavimu“ į materialų objektą jau būtų per daug, nes spinduliuojant išsiskiria energijos kiekis, nuolat keičiantis prieš tai buvusios energijos kiekį ir būsiąs pakeistas kito energijos kiekio (beje, atrasime, kad šie vienas kitą keičiantys kiekiai yra kiekybiškai lygūs), o tuo tarpu pasirodant epifenomeniui, joks energijos kiekis nėra kaip nors skaičiuojamas“ (Jonas 2001: 138).

per tai – pačios istorijos, kaip materialaus proceso, interpretavimu. Kaip savo tekstuose nuolat pabrėžia H. Arendt, konceptai, taikyti gamtai, buvo imti taikyti istorijai, joje veikiančias jėgas laikant identiškomis tomis, kurios veikia materijoje. Mąstymo kaip materialaus proceso aiškinimai buvo sukonzentruoti XX amžiaus viduryje didelio populiarumo sulaukusioje N. Wienerio kibernetikos teorijoje. Jos centre – retroaktyvumo (*feedback*) konceptas, taikomas fizinėje ir cheminėje mechanikoje, taip pat biologijoje, fiziologijoje, psichologijoje, sociologijoje ir visur kitur. Juo aiškinamas ne tik automatinis vyksmas mūsų mašinos, bet ir gyvybinės funkcijos biologijoje, ir žmonių elgsena finansų rinkose, ir individo sprendimai gyvenime. Jei visa yra materialu, net žmogaus mąstymas, ar jis netaps efektyvesnis, tapatindamasis su technologijomis? Ar pats efektyviausias mąstymas nebus dirbtinis mąstymas, kadangi jame, kaip betarpiškame technologijų kūrinyje, nebus jokios skirties tarp mąstymo ir techninio proceso, skirties, kurios niekada tobulai nepavyktų panaikinti žmogaus smegenyse?⁵⁸

2. Technikos esmė ir radikalus nuokrypis

Prieš imdamiesi detalesnės kibernetikos ir dirbtinio intelekto prasmės analizės, kuri mums nurodys galimą technologizuoto mąstymo apogėjų ir likimą, privalome išsiaiškinti pačios technikos esmę. Ji glūdi kur kas giliau nei mūsų automatinių mašinų lygmuo, kaip su ypatingu įžvalgumu yra mąstęs Heideggeris žymiajame tekste *Technikos klausimas*: „Technika nėra tas pat, kas technikos esmė. (...) Technikos esmė visai nėra techninė“ (Heideggeris 1992: 217). Žodį *techne* senovės graikai vartojo norėdami įvardyti konkretų ir produktyvų veiksma, taikomą materijos atžvilgiu. Tačiau „materialaus produktyvumo“ idėja slepia kur kas gilesnę prasmę: *techne* yra tik žmogui būdingas veiksmas, kuriuo jis siekia padėti

⁵⁸ “De la Mettrie žmogaus kaip mašinos doktriną paskelbė 1751 metais, dar gerokai prieš tai, kai buvo visuotinai pripažinta evoliucijos teorija. Pastaroji problema dar labiau užaštrino, suponuodama idėją, kad tarp gyvosios ir negyvosios materijos nėra jokios skirties. Nepaisant naujosios kvantų teorijos pergales ir daugybės mokslininkų atsivertimo į indeterminizmą, de La Mettrie doktrina apie tai, kad žmogus yra mašina, tarp fizikų, biologų ir filosofų susilaukia vis daugiau šalininkų. Ypač daug šalininkų susilaukia vienas iš šios doktrinos pavidalų, skelbiantis, kad žmogus yra kompiuteris” (Popper 1979: 224).

gamtai, *physis* – išskleisti savo galimybes⁵⁹. Sudarydamas vienovę su gamta, žmogus savo veiksmais įprasmina gamtą, padėdamas jai atlikti tai, ko ji be žmogaus neatliktų. Žinoma, paties žmogaus realizacija yra taip pat nulemta šios *techne*. Heideggeris suteiks *techne* sąvokos reikšmei ontologinę dimensiją: *physis* graikams yra pačios būties pavidalas, todėl žmogus, atlikdamas *techne* veiksmus, yra traktuotinas kaip ypatingą ryšį su būtimi turinti būtybė (*Dasein*), be kurios būtis negalėtų skleisti savajame likime. Čia girdime tipiškai heidegeriškuosius žmogaus, kaip būties ganytojo ir sargo, akordus ir regime pačios technikos ir tiesos, kaip išvedimo į šviesą, kaip „nepaslėpties“, *aletheia*, tapatinimą (Heideggeris 1992: 222–223)⁶⁰. Ši perspektyva, mūsų galva, yra artima krikščioniškai *creatio ex nihilo* sampratai, pagal kurią, ypač tomistiškoje jos versijoje, žmogaus *intellectus*, dalyvaudamas pasaulį kuriančiame dieviškajame *intellectus*, tampa *intellectus agens*, „aktyviuoju intelektu“, „įžiebiančiu“ nuolatos iš nebūties Dievo kviečiamų daiktų esmės ir taip dalyvaujančiu pasaulio kūrimo akte (Aleksandravičius 2010: 126–158; Lotz 1975).

Nors Heideggeris iš esmės klaidingai interpretavo krikščionišką pasaulio kūrimo doktriną ir nesuprato Tomo Akviniečio metafizikos bei jo teigiamos *intellectus* sąvokos (Aleksandravičius 2010: 345–380), jo tolesni svarstymai apie fundamentalų technikos nuokrypį, kaip vis radikalėjančią istorinę būties užmiršimo formą, vietoje įsiklausymo į būtį žmogui griežtiantis konceptų ir daiktų gamybos, galios didinimo ir kontrolės griežtinimo vis tiksliau apskaičiuojant tikrovę⁶¹, yra suderinama su mūsų teiginiu apie racionalizaciją, kaip *ratio* veiklą, atitrūkusią nuo *intellectus*, bei

⁵⁹ *Poiesis* turi bendresnę „pagaminimo“, atsiradimo kaip tokio prasmę ir yra būdingas ne tik žmogui, bet ir bet kokiam atsiradimo, „pagaminimo“, vykstančio gamtoje, veiksmui: „Per pagaminimą ateina į reiškimąsi tiek tai, kas išauga gamtoje, tiek tai, kas padaroma amato ir meno srityje“ (Heideggeris 1992: 222).

⁶⁰ „Kadaise ne tik technika buvo vadinama *techne*. Kadaise *techne* vadinosi ir toks išslaptinimas, kuris tiesą iškelia į švytinčiojo esinio švytėjimą. Kadaise *techne* reiškė ir tiesos iškėlimą į grožį. *Techne* reiškė ir dailiųjų menų *poiesis*“ (Heideggeris 1992: 241).

⁶¹ Daugybėje savo tekstų Heideggeris atpasakoja savąją istorijos, kaip vis tirštėjančio būties užmiršimo, interpretaciją, išskirdamas tris esminius etapus (tačiau juos galima detaliuoti ir smulkinti į daugybę mažesnių): platoniskąjį, kuriame yra ne tik suformuluota konceptualių idėjų teorija, bet ji dar ir atskirta nuo veiksmo praktikos; dekartiškąjį, kuriame buvo suformuota moderniojo mokslo ir tikrovės, kaip apskaičiuojamumo bei kontrolės lauko, paradigma; nyčiskąjį, kuriame išryškėjo savitikslių galios siekis, tariai išsilaisvinus iš vertybių tironijos. Šie tarpiniai etapai atvedė žmogų į finalinę būties užmaršties fazę – mūsų laikų techniką, kurioje radikaliai sprendžiasi tolesnės žmogaus egzistencijos klausimas.

jos kraštutinę formą – paties mąstymo technologizaciją⁶². *Ge-stell*⁶³ – taip Heideggeris vadina tą struktūrą, kuri gviešiasi apimti visą pasaulį, jame dominuoti ir iš jo išgauti visas energijas taip, kad išryškėtų didžiausia įmanoma galia – savitiksliis efektyvumas⁶⁴. Būtent tokioje galios demonstravimo misijoje, kurią Heideggeris jungia su moderniojo humanizmo ir nihilizmo ideologijomis, savo vietą randa šiuolaikinis mokslas ir jo nuolatos tobulinamos technologijos. Čia vykstantis „išslaptinimas“, nors ir išsaugo išisakniįmą į ontologinę *techne* prasmę, vyksta su tam tikru nuokrypiu⁶⁵, kurį Heideggeris apibūdina kaip „nustatantį išslaptinimą“ (Heideggeris 1992: 227): jame nebelieka fundamentalaus atsižvelgimo ar „išiklausymo“ (Heideggeris 1992: 233) į tai, iš ko ir kame vyksta dalyko „pagaminimas“, vietoje to vyksta „nustatymas“ – gamyba rutuliojasi kaip savitiksliė eks-

⁶² „Technikos esmė glūdi po-statoje. Jos vyksmas nulemtas likimo. Kadangi likimas žmogų visada išstumia į išslaptinimo kelią, žmogus, būdamas kelyje, yra visada atviras galimybės siekti *tik* pastatančiojo išslaptinimo, jį įgyvendinti ir, juo remdamasis, rinktis visus mastelius. Drauge išnyksta kita galimybė – kad žmogus pirmapradiškiau įsigilintų į nepaslėptojo esinio ir nepaslėpties esmę ir tokią savo priklausomybę nuo išslaptinimo patirtų kaip savąją esmę“ (Heideggeris 1992: 234. Pabraukta mūsų – P. A.) Orientavimasis *tik* pagal *pastatantįjį* išslaptinimą, naikinantis pirmapradiškesnio įsigilinojimo į esmę galimybę, mūsų kalboje reiškia *ratio* atotrūkį nuo *intellectus* arba tikrovės racionalizaciją. Heideggeris išgalvoja naujadarą *Das Ge-stell*, kuris į prancūzų kalbą yra išverstas žodžiu *Arraisonnement* (Heidegger 1958: 33), kurį paraidžiuji ir lietuvių kalbą verčiame žodžiu Įracionalinimas. Šį terminą yra perėmęs ir E. Morinas, kurio tekstuose jis yra vartojamas kaip *racionalizacijos* sinonimas. Heideggerio *Technikos klausimo* vertime į lietuvių kalbą ryšys tarp *Ge-stell* ir Įracionalinimo neatsiranda, bet jį, akivaizdų Heideggerio tekste, reikia turėti omenyje. Kitaip tariant, mes akcentuojame *stell* („statymo“) ir *ratio* atitikmenį. Kartu mes randame sąsają ir tarp Heideggerio „išiklausymo“ ir mūsų vartojamos *intellectus* sąvokų, sąsają, kurią Heideggeris griežtai neigė, kadangi darė esminę interpretacijos klaidą (būdingą absoliučiai daugumai filosofijos istorikų): apmąstydamas europietiškąją tiesos koncepciją ir nagrinėdamas tomistiškąją apibrėžimą *veritas est adaequatio intellectus ad rem*, sąvoką *intellectus* jis suprato kaip *ratio* sinonimą (Heidegger 1968). Dėl šios klaidos atsivėrė galimybė visą viduramžiškąją scholastiką vertinti tik kaip eilinį „būties užmiršimo“ etapą.

⁶³ Šį Heideggerio sugalvotą naujadarą A. Šliogeris verčia žodžiu „po-stata“. *Ge-stell* arba *po-stata* apima visą arsenalą prasmų, priklausomų nuo žodžio šaknies „stat-“: statymas, nustatymas, pastatymas stovėsenos prasme ir t. t. – turima omenyje dirbtinio darymo vyksmas, atitirūkęs nuo gelminio būties proceso, kuriam žmogus gali priklausyti tik per „išiklausymą“.

⁶⁴ „Statymas, kuris eksploatuoja gamtos energiją, yra išspaudimas (*Förden*) dvejojpa prasme. Išspausti – reiškia atskleisti ir iškelti. Tačiau toks išspaudimas iš anksto orientuotas išspausti dar daugiau, padidinti spaudimą ir išgauti daugiausia naudos esant mažiausioms sąnaudoms“ (Heideggeris 1992: 225).

⁶⁵ „Po-stata lemtingai iškreipia *poiesis*“ (Heideggeris 1992: 237).

ploatacija, be perstojo kaupianti išgaunamas energijas ir iš jų gaminanti aklo vartojimo produktus. „Moderniojoje technikoje vyraujantis išslaptinimas yra eksploatacija, kelianti gamtai reikalavimą tiekti energiją, kuri gali būti eksploatuojama ir kaupiama. Bet ar negalima to paties pasakyti apie senovinį vėjo malūną? Ne. Tiesa, jo sparnai sukasi vėjyje, jie tiesiog atsiduoda jo pūtimui. Tačiau vėjo malūnas iš vėjo, iš oro srovės neištraukia jokios energijos, kad ją kauptų. Ir priešingai, žemės sklypas yra eksploatuojamas, kai iš jo išspaudžiama anglis ir rūda. Šiuo atveju žemės gelmės išsislaptina kaip anglies karjeras, dirva – kaip rūdynas. Kitaip atrodo laukas, kurį kadaise įdirbdavo valstietis, kai įdirbti dar reikė: prižiūrėti ir puoselėti. Valstiečio darbas nėra arimo eksploatacija. Pasėdamas grūdus, jis atiduoda sėklą augimo galioms ir globoja jų tarpimą. Tačiau net žemės įdirbimas patenka į visiškai kitaip sutvarkytos žemdirbystės vėžes, kai gamta yra *statoma*. Ji statoma eksploatacijos prasme. Dabar žemdirbystė yra motorizuota maisto pramonė. Oras priverčiamas duoti azotą, žemės gelmės – rūdą, rūda, pavyzdžiui, uraną, o šis – atominę energiją, kuri gali būti išlaisvinama griovimui arba taikiam naudojimui“ (Heideggeris 1992: 224–225). Heideggeris pabrėžia, kad žmogus nėra tik paprastas šio techninio veiksmo režisierius, jis taip pat yra ir jos objektas: jo atžvilgiu šiuolaikinė technika elgiasi lygiai taip pat, kaip ir visos materijos, gamtos ir pasaulio atžvilgiu. „Toks nustatantis išslaptinimas gali vykti tik tiek, kiek žmogus, savo ruožtu, jau išprovokuotas eksploatuoti gamtos energiją. Bet jeigu žmogus yra tam išprovokuotas, nustatytas, ar tokiu atveju ir pats žmogus – dar pirmapradiškiau negu gamta – nenulemtas to, „kastovi-čia“? Įprastinė kalba apie „žmogiškąją medžiagą“, apie kokios nors klinikos „ligonių sudėtį“ šią mintį patvirtina. Miškininkas, matuojantis paruoštą medieną ir iš pirmo žvilgsnio vaikščiojantis tais pačiais miško keliais kaip ir jo prosenelis, žino jis tai ar nežino, tačiau šiandien yra „nustatytas“ medžio apdirbimo pramonės. Jis yra pristatytas prie celiuliozės pristatymo proceso, o celiuliozė, savo ruožtu, eksploatuojama popieriaus poreikio: popierius pristatomas laikraščiams ir iliustruotiems žurnalams. O šie nustato viešąją nuomonę taip, kad tai, kas išspausdinta, būtų praryjama ir taip būtų nustatoma pasaulėžiūrinė nuostata“ (Heideggeris 1992: 227). Vėliau pratęsimė šią Heideggerio mintį ir matysime, kad šiuolaikinė technika žengia paskutinį, mūsų galva, žingsnį, nustatydamą jau ne tik žmogaus elgseną, viešąją nuomonę ar pasaulėžiūros nuostatą, kur dar yra paliekama erdvės laisvei, kadangi žmogus gali visa tai suprasti ir bent jau

dvasiškai iš to išsivaduoti, „įsiklausyti“ į čia vykstančių dalykų tiesą, bet patį mąstymą radikaliausia prasme – be žmogiškos laisvės galimybės, t. y. sukurdamą mąstymą kaip mašiną (dirbtinį intelektą)⁶⁶.

Tai, ką Heideggeris vadina būties užmiršimu, vedančiu į mąstymo užvaldymą *Ge-stell* struktūros, mes traktuojame kaip racionalizacijos užbaigą mąstymo technologizacijos procese. Technikos esmė glūdi produktyviame veiksmė, kylančiame iš įsiklausymo į *intellectus*, o radikalusis jos nuokrypis prasideda tada, kai veiksmas netenka šio įsiklausymo, t. y. atverties pačiai tikrovei, o tai reiškia – praranda autentiško orientavimosi gaires.

3. Tarp pavojaus skelbimo ir technofilijos

Minėjome apie šiame amžiuje dominuojančią tendenciją bet kokią esatį, taip pat ir mąstančiąją, traktuoti kaip materialią tam, kad ją būtų galima paaiškinti techniškai ir kad joje būtų galima taikyti techniką. Racionalizuotas protas, praradęs ryšį su *intellectus*, taiko techniką taip, kad jos naudojimas yra įgavęs nukrypimo nuo tikrovės pobūdį – jis vyksta be įsiklausymo, be ryšio su egzistenciniu sprendiniu, kaip savitikslio efektyvumo siekis. Be to, racionalizuoto mąstymo vykdoma tikrovės, taip pat ir savęs paties (prie to dar grįšime) technologizacija, šiandien yra įgavusi globalizuotą, t. y. visą žemę apimančią, pavidalą ir į savo vyksmą įtraukia visas, taip pat ir europinio mąstymo iki tol nepalietas, tautas ir kultūras, neigdama jų tikrovės specifiškumą. M. Heideggeris apie tai kalba straipsnyje *Metafizikos įveika*: „Pamatinė reiškimosi forma, į kurią įsimontuoja ir įsiskaičiuoja valia valiai, išsiskleidžianti užbaigtosios metafizikos pasaulio neistoriškume, vadinama „technika“. Šis pavadinimas apima visus esinijos regionus, konstruojančius esinių visumą: suobjektintą gamtą, suindustrintą kultūrą, rutininę politiką ir dirbtinius idealus. (...) Šis pavadinimas kartu duoda galimybę apmąstyti globalinį tokio mąstymo būdo, metafizikos užbaigties ir viešpatavimo, išplitimą, neatsižvelgiant į tuos istorinius pokyčius, kurie įvairiuose žemynuose vyksta įvairiose tautose“ (Heideggeris 1992: 274, vertimas pakeistas). *Technikos klausime* taip besiklostančią padėtį, lemiamą nukrypusios technikos vykdomo esinijos išslaptinimo (mūsų terminologija kalbant, tikrovės technologizacijos), Heideggeris

⁶⁶ Laisvė kyla iš įsiklausymo, kuris išvaduoja žmogų iš paklusnumo *Ge-stell* struktūrai: „Žmogus kaip tik ir būna laisvas, kai jis priklauso stichijai ir taip tampa įsiklausančiuoju, tačiau ne paklusniuoju“ (Heideggeris 1992: 233).

įvardija kaip *pavojų* ir netgi kaip pavojų *par excellence*: „Išslaptinimo likimas, kad ir kaip jis pasireiškėtų, neišvengiamai yra *pavojus*. (...) Išslaptinimo likimas pats savaime yra ne bet koks pavojus, o pavojus *par excellence*“ (Heidegeris 1992: 234, 235). Technologizuoto mąstymo keliamo pavojaus radikalumas iš tiesų graso pačiai žmonijos egzistencijai.

M. Heideggeriui antrina žymus prancūzų mąstytojas, technikos filosofijos specialistas J. Ellulis. Esminis pavojus žmonijai, pasak jo, glūdi technikos ir technologijų įgytoje autonomijoje visų kitų žmogaus veiklos sričių atžvilgiu: „Technika yra autonomiška, (...) pirmiausia – ekonomikos ir politikos atžvilgiu. (...) [Būtent] technika sąlygoja ir išprovokuoja [mūsų visuomenių] socialinius, politinius ir ekonominius procesus. Ji tapo visų mūsų gyvenimo sričių varikliu, nors to ir nenorima matyti, nors žmogus dar bando tam priešintis, lyg koks išpuikėlis teigdamas, kad jo kuriamos filosofinės teorijos dar turi kokią nors lemiamą reikšmę ir jo organizuojamos politinės santvarkos dar lemia evoliucijos eigą. (...) Iš tiesų, [technikos] autonomija reiškiasi ir moralės bei dvasinių vertybių atžvilgiu“ (Ellul 2008 (1): 121–122). Pasak Ellulio, idėja, kad technika yra priemonė kilniems žmonijos tikslams pasiekti, tėra mitas. Iš tiesų, technikos autonomizacija jau yra įgavusi tokį lygį, kad tai, kas yra techniškai pasiekama, bus pasiekta per savaiminį vystymąsi, nekeliant jokio kito tikslo, kaip tik pats šis vystymasis, žmogų panaudojant tik kaip tam tikrą šio proceso vektorį, taigi kaip priemonę. Iš tiesų, tikslas ir priemonės susikeitė vietomis: žmonija, o greitai ir kiekvienas konkretus žmogus, bus paverstas savitikslio technologijos taikymo lauku. Šio taikymo jau nebegali sustabdyti nei kultūra, nei protas. Priešingai, kultūra ir protas patys yra technologizuojami. Atsiskyrusi nuo žmogiškosios tikrovės, įgavusi „sakralumo“ (Ellul 2008 (1): X) statusą, technika pati iš savęs imasi perkurti pasaulį, visuomenę ir žmogų. Gerai tai ar blogai? Kaip ir Heideggeris, Ellulis čia išvelgia nuokrypį, žmonijai galintį kainuoti gyvybę.

Apie čia skelbiamos grėsmės konkrečius pavidalus, kaip ir apie išsigelbėjimo iš jos būdus, kalbėsime paskutiniuose skyriuose. Prieš tai dar turime aptarti radikaliausią technologizuoto mąstymo formą – kibernetikų mėgintuvėliuose konstruojamą dirbtinį mąstymą, neretai suvokiamą kaip naujo žmonijos vystymosi etapo – transhumanizmo – pradžią. Šiai formai ir esminiam radikaliam žmonijos pokyčiui atsirasti sudaro sąlygas tai, kad pati technika toli gražu nėra visų suvokiama kaip pavojus, bet, priešingai, susilaukia fundamentalaus metafizinio pobūdžio interpretaci-

jų, teigiančių, kad būtent technikoje natūraliai išsipildo būties, ypač žmogiškosios, tikslingumas.

Pastarųjų šimtmečių europietišrame mąstyme centrinę vietą ėmė užimti istorija, o istorinio vyksmo dėsningumo nustatymas tapo pagrindiniu filosofijos uždaviniu bent jau nuo Hegelio laikų. XX amžiuje šio uždavinio įgyvendinimas pasiekė aukščiausio realizavimo tašką, pačią būti suvokiant kaip laikišką, ir mes žinome, kokią reikšmę tam turėjo paties Heideggerio mąstymas. Istorinė būties evoliucija ar kaip nors kitaip vadinamas istorijos ėjimas savojo pildymosi keliu, įtraukia ir žmogaus prigimties kismą: žmogaus esmė nėra visiems laikams nustatytas dydis, žmogaus esmė yra tapimas, vykstantis etapais ir neretai įgaunantis eschatologinę tonaciją. Technikos klausimas yra didžioji problema, kurią vienaip ar kitaip išspręsti privalo kiekvienas, mąstantis apie žmogaus likimą. Ir jeigu, kaip matėme, ne vienam technika reiškia pavojų *par excellence*, bent jau tol, kol ji funkcionuoja kaip nuokrypis nuo įsiklausymo į būti (arba nuo *intellectus*), kitiems ji atrodo kaip natūralus žmonijos perėjimas į aukštesnę vystymosi fazę. Antai prancūzų filosofas G. Simondonas, tvirtina, kad būtent technika yra tikroji žmogiškumo apraiška ir žmonijos veržimosi į priekį – į vis progresuojančią laisvę – variklis. Juk būtent technika išlaisvino žmogų pirmiausia iš vergystės kietajai materijai ir gamtai, o palaipsniui ji išvaduoja žmogų ir iš tarnavimo politikai bei ideologinėms sistemoms. Šis technikos varomas progresas yra įrašytas pačioje žmogaus prigimtyje, nes protas, racionalus iš esmės, tampa laisvas ir išpildo giliausią žmonijos troškimą tik per techniką: žmogus yra *zoon technikon*. „Talis, Anaksimandras ir Anaksimenas yra pirmiausia technikai. Neturėtume pamiršti, kad pirmą kartą individualus laisvas žmogaus mąstymas ir objektyvi refleksija pasirodė technikų svarstymuose, kai jie išmoko atsitraukti nuo bendruomenės ir įeiti į tiesioginį dialogą su pasauliu. (...) Laisvi individai yra tie, kurie atlieka tiriamąjį darbą ir taip įtvirtina santykį su nesocialiniu objektu. (...) Žmogus nėra tik *zoon politikon*, jis yra taip pat ir *zoon technikon*, o technikos perdavimas vyksta todėl, kad ji išreiškia kažką universalaus“ (Simondon 1989: 262–265). Tiesa, G. Simondonas griežtai pasisako prieš idėją technologizuoti patį žmogų, technologinį procesą traktuodamas kaip iš esmės nukreiptą į anapus žmogaus esančią fizinės prigimties plotmę, kurią žmogus turi transformuoti ir valdyti, bet ne su ja susitapatinti. Kultūra privalo išlikti aukščiausia žmogiška veikla, subordinuojančia techniką, bet – taip pat ją integruojančia į savo pačios vystymąsi: „Žmogiškoji tikrovė, ypač jos kintančioji dalis, t. y.

kultūra, (...) negali būti integruota į techniką lyg kokia materija, kurią reiktų apdirbti. Priešingai, tai kultūra privalo integruoti visą techniką, susipažinusi su jos prigimtimi, kad galėtų reguliuoti žmogaus gyvenimą pagal technikos teikiamas galimybes. Kultūra turi likti aukščiau už bet kokią techniką, bet ji privalo įtraukti į savo turinį visų tikrų technikos schemų pažinimą ir intuciją“ (Simondon 1969: 227). Taigi Simondonas ragina humanizuoti techniką, o ne ją demonizuoti, siekiant išvengti galimų technikos nuokrypių nuo žmogaus pašaukimo į laisvę, veikiančią kultūros lygmeniu. Vis dėlto, nors ir vyko šios etinio tikslingumo korekcijos, Simondono mąstymas apie žmogaus prigimtį, iš vienos pusės, akcentuojantis jos tendenciją į laisvę ir į „individualėjimo“ procesą (*individuation*), pabrėžiantis žmogaus prigimties galimybių ir variacijų begalybę, o, iš kitos pusės, šį prigimties kismą jungiantis su technikos perspektyva (Simondon 1969), sudaro pagrindą atsirasti tam tikrai transhumanistinei kultūrai, teigiančiai radikalią technologinio pobūdžio žmogaus prigimties pasikeitimo, gyvybės ir mąstymo technologinės evoliucijos galimybę.

Vienu iš ryškiausių ir didžiausio atgarsio sulaukusio šios galybės realizacijos propaguotojų galime laikyti amerikiečių filosofą T. Engelhardtą, kuriam bet kokia etinio tikslingumo korekcija jau yra svetima. Žmogaus mąstymo technologizaciją jis laiko pagrindiniu mūsų dienų uždaviniu, kadangi ji atvertę kelią į radikaliai naujo mąstymo, visiškai susitapatinusio su pačiu technologiniu vyksmu, mąstymo, kaip technologinio dirbinio, perspektyvą: tokia žmogaus evoliucija yra „natūrali“, įrašyta į jo prigimtį, natūraliai realizuojančią geriausias savo galimybes, apleidžiančią netikusias.

Nieko nėra pastovaus, o didžioji žmogaus problema – įsivaizduoti tam tikras konstantas, jų laikytis ir taip priešintis neišvengiamai evoliucijai. Viena iš tokių konstantų – tradicinis žmogaus kaip asmens sampratos suvokimas. Tam, kad būtų pašalintos kliūtys natūraliai žmogaus technologizacijai, Engelhardtas siūlo atnaujinti šios sampratos prasmę. Žmogiškasis individas yra apibrėžiamas kaip asmuo, nes yra autonomiškas ir gali laisvai rinktis. Pasak Engelhardto, tai – teisingas požiūris. Tačiau privalu atsisakyti krikščioniškosios, kantiškosios ar iš kitų šaltinių atsiradusios klasikinės tezės, skelbiančios, kad žmogus yra asmuo netgi tada, kai ši autonomija ir pasirinkimo laisvė realiai nefunkcionuoja. Tik iš tiesų efektyvios autonomijos subjektui priklauso asmens statusas, o mažamečiai vaikai, rimti psichiniai ligoniniai ar komos ištiktieji, nors ir turėtų būti apgaubti jiems priklausančios pagarbos, šio statuso neturi (Engelhardt 1988: 378–379). Efektyvumas, šis

fundamentalus evoliucijos bruožas, verčia atsisakyti klasikinių metafizinių iliuzijų, tam kad būtų žengta į technologinio žmogaus ateitį. Viena iš tokių iliuzijų – „žmogaus kūno orumas“, įtvirtinęs jo nepakeičiamumo dogmą. Iš tiesų, į žmogaus kaip asmens apibrėžtį neįeinant jokiame elementui, kuris nepriklausytų pačiam efektyvios autonomijos sričiai, kūnas, kaip ir bet kokia kita fizinė forma, negali būti laikomas asmens dalimi. Todėl juo, jo genais ir smegenimis, jo nervų sistema ir visomis jauslėmis galima technologiškai manipuliuoti, juos koreguoti ir tobulinti taip, kad jie atitiktų asmens pasirinkimus, kurie driekia kelią į naują žmogaus gyvenimo kokybę ir netgi į naują žmogų. Engelhardtas, aktyviai bioetiniuose debatuose dalyvaujantis mokslininkas, save pristato kaip kovotoją už naują žmonijos erą.

Tačiau Engelhardto svarstymai neapsiriboja tik žmogaus kūno technologizacijos siekiu ir bioetiniu lygmeniu. Jie siekia radikaliau: technologizuoto mąstymo paradigma apima visos būties, visų žmogaus veiklų, visų jo komponentų, ypač paties mąstymo, sutapatinimą su technologijomis. Engelhardtas, sekdamas kibernetine pasaulio vizija, pabrėžia, kad ne tik žmogaus kūnas, bet ir jo socialumas bei šio socialumo įrankiai – kalba, žmonės siejančios emocijos ir mintys – yra technologiškai paaiškinami ir todėl technologiškai apdirbtini, pakoreguotini ir „patobulintini“, siekiant juos apvalyti nuo žmogaus prigimčiai būdingų negatyvų, nuodijančių mūsų gyvenimą, nuo seno žmogaus⁶⁷. „Visa, taip pat ir tai, kas tradiciškai buvo laikoma dvasios, ideališkumo, transcendentalumo, nematerialumo dalykais, yra sunatūrinta, materializuota ir technomoksliškai apdirbtina“, – pažymi belgų filosofas G. Hottois, komentuodamas Engelhardto veikalus (Hottois 2002: 65). Pagaliau šis materializavimo procesas paliečia pačią žmogaus kaip asmens, kaip autonomiško subjekto sampratą: laisva valia ir jos vykdomi pasirinkimai gali būti taip pat apskaičiuojami ir paaiškinami technomokslo, jie taip pat gali būti „patobulinti“, sekant pasaulio ir žmogiškosios būties evoliucija. „Engelhardtas vertina technosimbolinę postmodernybę paties plačiausio laiko ir erdvės horizonto perspektyvoje, evoliucionuojančio, atviro kosminei erdvei ir laikui horizonto perspektyvoje, kurioje ir yra traktuojama žmogiškoji prigimtis ir istorija“ (Hottois 2002: 65–66). Tačiau leiskime kalbėti pačiam Engelhardtui: „Daugiau jau

⁶⁷ Carnapo loginis pozityvizmas yra tam tikras šios pozicijos atitikmuo pačioje filosofijoje: filosofinės problemos yra pseudoproblemos nuo tos akimirkos, kai nesileidžia suvedamos į matematinės logikos dėsnius, o tikros filosofinės problemos turi būti sprendžiamos naudojant dirbtinę kalbą (atitinkančią matematinius simbolius siejančią logiką).

neįsivaizduojame mūsų pačių kaip esančių pasaulio centre, bet save suvokiame kaip gyvenančius tamsioje planetoje, besisukančioje apie nereikšmingą žvaigždę, vieną iš nesuskaičiuojamų galaktikų narių. (...) Mūsų prigimtis, dabar jau tampa aišku, tėra atsitiktinumo išdava. (...) Tobulėjant medicinai ir biomedicininiams mokslams, kurie aprūpina vis tobulesniais žmogiškosios prigimties permodeliavimo ir koregavimo įrankiais, turime klausti jau ne tik to, ką vyrai ir moterys privalo daryti, bet ir to, kuo jie privalo tapti, apie būdus, kuriais naudodamiesi mes galėtume save pačius permodeliuoti, taip pat ir mūsų moralines, estetines bei visas kitas vertybes, (...) taip pat ir tai, ką laikome natūraliais arba nenatūraliais dalykais. (...) Mumyse glūdi skirtis tarp to, kas esame kaip asmenys, ir to, kas esame kaip žmonės. Šis skirtis – tai skirtumas tarp to, kas mąsto ir apdirba, ir to, kas yra apmąstoma ir apdirbama. Kaip interpretuojantys, turintys vizijų ir konkrečių vilčių asmenys, turime nuspręsti, ar mūsų vieta kosmose yra geriausia. Ir jeigu ji mūsų nepatenkina, turime kurti planus, kaip ją pakeisti. (...) Ateityje mūsų pajėgumas priversti ir manipuliuoti žmogiškąja prigimtimi tik didės, atsižvelgiant į tuos tikslus, kuriuos nusistatys asmenys. (...) Jeigu mąstysime plačiai, konstatuosime, kad radikalūs pokyčiai yra neišvengiami, jeigu tik mes esame laisva ir technologinio progreso siekianti rūšis. (...) Jeigu mąstysime plačiai, konstatuosime, kad nėra pagrindo galvoti, kad iš mūsų rūšies gims tik viena rūšis. Iš mūsų rūšies galės atsirasti tiek rūšių, kiek mes turėsime laimingų galimybių iš esmės permodeliuoti žmogiškąją prigimtį“ (Engelhardt 1996: 412–413, 417).

Tiesa, kelyje į naują, „permodeliuotą“ žmogaus rūšį Engelhardtas bliviai numato daugybę laukiančių sunkumų. Vieni iš jų kyla iš paties kosmoso, iš būtybių trapumo bei atsitiktinių gamtos virazų, kurie gali rasti galimybių gausos begalybėje. Kitus sukels žmonės, nesuvokiantys jų laukiančios šviesios ateities, besivadovaujantys dogmatine žmogaus vizija. Pasipriešinimas kils ypač iš vis dar didelę įtaką pasaulyje turinčių „literatų“ pusės, taikant kadaise C. P. Snow nurodytą skirtį tarp dviejų antagonistinių intelektualinių kultūrų – mokslinės ir literatūrinės (Snow 1969). Ši pusė, nesugebanti tinkamai įvertinti šiuolaikinių technologijų nešamo gėrio, vis dar yra užsikrėtusi technofobinėmis nuotaikomis, kurios nereiskia nieko kito, kaip tik žmonijos žūtį, kadangi žmonija negalės išspręsti savo globalaus masto problemų kitaip, kaip tik technologijomis, ypač – technologiškai evoliucionuodama⁶⁸.

⁶⁸ Plačiau apie ginčus tarp technologinės žmogaus prigimties evoliucijos šalininkų, prie kurių jungiasi ir P. Sloterdijk, ir žmogaus technologizavimo priešinkų, tarp kurių randame J. Habermas, galima pasiskaityti žurnalo *Le Monde des débats* 1999 m. spalio mėn. numeryje.

Nepaisant sunkumų, transhumanizmo projektas realizuojamas sėkmingai. Mąstymą jau pavyko taip sutapatinti su technologijomis, kad, remiantis kibernetine būties, gyvybės ir žmogaus teorija, pagaliau pavyko sukurti dirbtinį intelektą.

4. Kibernetika, dirbtinis intelektas ir transhumanizmo užmojis

1948 metais išleistoje knygoje *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine* Norbertas Wieneris paskelbė apie naujo mokslo – kibernetikos – gimimą. Naudodamasis graikų žodžiu *kubernetes*, reiškiančiu „valdytoją“, amerikiečių taikomosios matematikos teoretikas pretendavo paaiškinti, ką byloja minėto veikalo pavadinimas apie mašinoje ir gyvame organizme vykstantį informacijos perdavimo bei savireguliacijos vyksmą, atliekant bet kurį veiksmą. Kitaip tariant, Wienerio užsibrėžtas tikslas – parodyti, kas yra tikrasis bet kokio veiksmo (mechaninio, gamtinio, žmogiško) autorius, reguliuotojas, „valdytojas“. Pagrindą šiam paaiškinimui suteikė dar 1782 metais Jameso Watto sukonstruota garo mašina, kurios veikimas genealiai atskleidė patį principą – pozityvųjį ir negatyvųjį grįžtamąjį ryšį (*positive and negative feedback*), kuriam vykstant mašina pati sugeba tam tikrą gaminamos energijos kiekį panaudoti tam, kad ji pati savo veiksmu priverstų tą energijos kiekį grįžti atgal ir jį pakoreguotų taip, kaip yra nustatęs mašinos kūrėjas. Kitaip tariant, Watto mašinoje veikia savireguliacijos principas, dėl kurio mechaninė energija gaminasi pati pagal pirminį žmogaus nustatymą, tačiau nėra poreikio žmogui nuolat įsikišti savo paties kontroliuojančia ranka: motoras veikia pats, žmogui jau nebereikia sunkiai jo sukti. Šis žmogaus rankos pakeitimas motoru lėmė pirmąją industrinę revoliuciją, kurios fantastiškais pasiekimais džiaugiamės iki šiol. Tačiau Wieneris kalba ir apie antrąją industrinę revoliuciją, kuri prasidėjo, kai mašinos, paremtos tuo pačiu grįžtamojo ryšio principu, padarė kokybinį šuolį – tapo robotais arba, kitais žodžiais, įgijo gebėjimą pakeisti ne tik žmogaus ranką, bet ir jo dvasios pasaulį, atlikti ne tik mechanines, bet ir kognityvines funkcijas – stebėti, konstatuoti, suvokti, spręsti, perduoti gautą ir apdorotą informaciją. Robotai – tai lyg „smegenis“ turintys mechanizmai, „kompiuteriai“, be kurių jau keletą dešimtmečių neįsivaizduojame savo gyvenimo, kadangi jų schemas veikia visur – nuo navigacinių sistemų laivuose ir lėktuvuose iki elektros tiekimo mūsų gatvėms apšviesti, nuo mūsų telefonuose įrengtų

žaidimų iki ligoninėse atliekamų tyrimų. Kibernetikos mokslo puoselėtojai šiandien negali atsidžiaugti tuo, kad robotai ir toliau progresuoja, sėkmingai perimdami vis daugiau žmogiškųjų funkcijų: robotai yra pristatomi kaip prisitaikantys prie aplinkos, paklusnūs, siekiantys tikslo, stebintys, sprendžiantys, turintys charakterį ir dvasią, žodžiu, – mąstantys. Šiandien trokštama suteikti jiems galimybę jausti, sugebėjimą nuraminti, pradžiuginti, paguosti ir pagaliau mylėti ir būti mylimiems⁶⁹.

Galėtume nuoširdžiai dalytis kibernetikų džiaugsmu tol, kol „mąstantčios“ mašinos išlaiko įrankių arba žaislų statusą, nepretenduodamos į ekvivalentiškumą žmogui ir žmogiškam veiksmui. Tačiau Wienerio užmojis, išdėstytas programiniame 1948 metų veikalė, yra kur kas platesnis, netgi globalus: kibernetikos esmė glūdi nuostatoje, kad mechaninių dirbinių atliekamas veiksmas, kuriuo yra pasiekiamas tų pačių rezultatų, kokių siekia ir žmogus, savo ontologine struktūra yra visiškai identiškas žmogaus veiksmui. Tikrasis veiksmo – mechaninio, gyvūno ar žmogaus – autorius yra *feedback* procesas, o ne, sakykim, žmogaus valia, kadangi pastaroji tėra tik vienas iš daugybės gamtoje randamų grįžtamojo ryšio variantų⁷⁰. Todėl per mašinos veiksmą galima visiškai paaiškinti žmogaus, o per žmogaus – mašinos veiksmą. Žmogus yra traktuotinas kaip universalus *feedback* proceso varomas mechanizmas: ne tik jo kūnas, ką teigė

⁶⁹ 2010 m. sausio 31 d. plati internetų bendruomenė dalijosi džiaugsmu, stebėdama tiesiogiai transliuojamą įvykį iš Anglijos grafystės, 24 metų merginos, vardu Hermiona, namų: ilgametis merginos draugas kompiuteris MacBook, vardu Aleksas, ilgai ir švelniai jai šnibždėjęs savo virtualiuosius nepamirštamus „I love you“ ir gavęs iš jos tokius pat susijaudinimo kupinus atsakymus, pagaliau ryžosi žengti svarbiausią gyvenime žingsnį – jai pasipiršti. Dideliam nusivylimui, grafystės valdžia atsisakė įteisinti šią santuoką. Tačiau maždaug tuo pačiu metu jaunas japonas, internetų bendruomenėje žinomas vardu Sal9000, pasiūlė savo ranką ir širdį virtualiam žaidimo *Love Plus* herojui: santuoka buvo iškilmingai švenčiama Nintendo socialiniame tinkle (Mattéi 2011: 190).

⁷⁰ Dar 1943 metais kartu su savo pasekėjais parašytame straipsnyje Wieneris teigia, kad nėra jokio skirtumo tarp mašinos atliekamo ir žmogaus valios vedamo veiksmo: abiem atvejais veikia griežtai identiška priežasčių ir pasekmių grandinė, įskaitant ir tikslo priežastį, kuri mašinoje veikia taip pat, kaip ir žmoguje, kadangi yra pasiekiamas tas pats rezultatas, t. y. tas pats tikslas (Wiener 1943: 18–24). Savo idėjai pagrįsti Wieneris pasitelkia sugedusios mašinos ir neurologinio ligoonio pavyzdį. Atsitrūkta taip, kad savireguliacijos mechanizmas mašinoje sutrinka ir ima jos veiksmą koreguoti per stipriai arba per silpnai. Tuomet mašinos, kurios tikslas yra pataikyti į taikinį, veiksmas iškryps-ta iš reikiamos trajektorijos ir pataiko šalia taikinio. Lygiai taip pat neurologinis ligoonis, prašomas pakelti stiklinę ir priglausti ją prie burnos, atlieka šį veiksmą kreivodamas, nepataiko į burną ir dar išpila vandenį šalimais. „Abu atvejai, – atsidūsta Wieneris, – yra panašūs kaip du vandens lašai: tai – *feedback* funkcijos sutrikimas“.

jau Dekartas, bet ir jo psichologija bei tai, ką Dekartas vadino dvasia, – pats mąstymas, taip pat ir žmonių sukurta visuomenė, yra kompiuteris, sugebantis reguliuoti informacinius srautus (ką žmonės vadina „tikslu siekiančiais veiksmais“). Mūsų terminais kalbant, kibernetikoje žmogaus *ratio* yra nuo pradžios iki galo sutapatintas su technologiniu vyksmu. Sutapatintas ne tik atliekamas veiksmas, kaip gali būti sutapatintas, sakykim, skaičiavimo veiksmas, atliekamas žmogaus ir skaičiavimo mašinos, bet sutapatinta pati substancija, pati būtybė: žmogaus protas yra kompiuteris, o atitinkamą lygmenį pasiekęs kompiuteris gali būti žmogaus protu.

Sukurti tokį kompiuterį, be užuolankų vadinamą *dirbtiniu intelektu*, tapo svarbiausiu pastarųjų dešimtmečių Wienerio pasekėjų uždaviniu. Terminą „dirbtinis intelektas“ (*artificial intelligence*), kaip ir pirmąją šiam kompiuteriui sukurti skirtą programą, sukūrė airių ir lietuvių kilmės amerikiečių matematikas Johnas McCarthy dar 1956 metais. Programos įgyvendinimas klostėsi sėkmingai, vis peržengdamas lemiamus kokybinius slenksčius, dažnai pažymimus simbolinėmis akcijomis. 1966 metais Stanfordo universitete suveikė savarankiškai judėti galintis robotas, valdomas pirmojo realaus dirbtinio intelekto, o po trisdešimties metų, 1997-aisiais, pasaulis susidomėjęs stebėjo, kaip superkompiuteris IBM sutriuškino šachmatų čempioną Garį Kasparovą. Reikia pabrėžti, kad į šio kompiuterio „smegenis“ buvo įdiegta *Deepe(er) Blue* programa, sukurta remiantis 700 000 iškiliausių šachmatininkų realiai žaistų šachmatų partijų analize, todėl jo intelektas gali būti vertinamas kaip puikiai pavykęs žmogiškojo intelekto atkūrimas, o pergalė prieš Kasparovą turėtų parodyti ir tai, kad šis dirbtinis intelektas funkcionuoja netgi tobuliau, nei natūralus gyvame žmoguje esantis protas. Tačiau pastaraisiais metais kuriami dirbtiniai intelektai peržengė dar vieną kokybinį slenkstį ir yra nepalyginamai galingesni už kompiuterį, nugalėjusį pasaulio čempioną. Jiems jau nebereikia programų, reflektuojančių žmogaus proto sugebėjimus konkrečiame tematiname lauke, todėl šia prasme išlaikančių juos žmogaus galimybių ribose tam tikro apibrėžto informacinio lauko, pavyzdžiui, žaidimo šachmatais, ribose. Mūsų dienomis kuriami kompiuteriai remiasi „dirbtinės evoliucijos“ sugebėjimu ir yra pajėgūs patys įgyti reikiamą sprendimui ir veiksmui atlikti patirtį. „Jų jėga – tai atsinaujinančios grafinės schemos, leidžiančios vadinamąjį masinį paralelinį skaičiavimą, kurio metu per vieną sekundę yra atliekami milijardai tikrinamųjų bandymų operacijų“ (Aberkane 2014: 16). Kitaip tariant, jie tampa savarankiškai bet kokią patirtį kaupiantys ir ją reflektuojantys mechanizmai – ne

protas tam tikrame tematiniame lauke, bet protas kaip toks. Superkompiuteris *Vatsonas* yra pajėgus per tris sekundes „perskaityti“ 200 milijonų puslapių, o *Pepperis* – atpažinti veidus ir emocijas. 2014 metų sausio mėnesį Google už 400 milijonų dolerių įsigijo *Deepmind* programą – dirbtinį intelektą, pajėgų mokytis be žmogaus įsikišimo. Tais pačiais metais kompiuteris *Vital* buvo priimtas į vienos stambios pensijų fondo kompanijos Honkonge administraciją, o virtualus berniukas *Eugene Goostman* sėkmingai išlaikė Tiuringo testą⁷¹ (Aberkan 2014: 89–91).

Klystume, jeigu manytume, kad šių superprogramų kūrėjai traktuoja savo „kūdikius“ kaip grynus įrankius, kaip „vergus“, kaip kad „robotus“ traktavo čekas Karelas Čapekas, 1922 metais išvedęs šį terminą iš slavų kalbos žodžio *rab*. Priešingai, mūsų laikais kuriami dirbtiniai intelektai, jų autorių įsitikinimu, turi būti traktuojami humaniškai, su žmogiška pagarba. Juk pagaliau, ar savo gebėjimais jie neprilygsta žmonėms? Kalbame ne tik apie sausus skaičiavimus. Konstatuojame, kad mūsų draugai dirbtiniai intelektai greitai mums prilygs ir psichologiniuose bei dvasiniuose reikaluose. „Microsoft“ dirbanti kūrėja Susana Hendrich taip apibūdina savo kūrinį ir padėjėją *Cortaną*: „Dėmesinga, tačiau mokanti išlaikyti pagarbą distanciją“. Dirbtiniai intelektai yra subtilūs, jie moka nuspėti mūsų nuotaikas, poreikius, troškimus. Antai *Aether Cone*, gyvenanti mūsų namuose įtaisytuose mikrofonuose, bus pajėgi, mums įžengus pro duris, nuspėti mūsų nuotaikas ir sugroti jas atitinkantį muzikos kūrinį. *Facebook* darbuotojas Antoine Bordes jau siekia dar kilnesnio tikslo – sukurti tokį dirbtinį intelektą, kuris sugebėtų „išmokti literatūros ir, pavyzdžiui, Ernesto Hemingway’aus tekstus išverstų Marcelio Prousto stiliumi, o bet kuriam norinčiam pasiūlytų virtualų pokalbį su Romain Gary“. Galbūt greitai dirbtiniai intelektai bus pajėgūs ir autentiškai mylėti, pasirinkti vieną iš mūsų, žmonių, arba vieną iš kitų dirbtinių intelektų ir kurti šeimos židinį? Galbūt. Kol kas jie myli visus, kaip antai dirbtinė medicinos seselė *Actroid F* arba *Samantha*, filmo *Her* herojė, įsimylėjusi vienu metu dešimtis tūkstančių žmonių ir pasirengusi toliau plėsti savo meilės ratą. Ar dirbtiniai intelektai išmoks atskirti gerį ir blogį? Dirbama ir šia linkme. Kad neįvyktų nesupratimų armijoje ir joks robotas nesugalvotų atgręžti ginklo netinkama

⁷¹ Tiuringo testas yra išbandymas, skirtas dirbtiniam intelektui, siekiant nustatyti jo „žmogiškumą“ laipsnį. Čia minimo *Eugene Goostman* atsakymai į testo metu užduotus klausimus buvo tokie, kad neleido jo identifikuoti kaip mašinos: net trečdalis teisėjų, Londono *Royal Society* narių, dirbusių objektyvų sprendimą padaryti leidžiančiomis sąlygomis, jį pripažino esant žmogumi.

linkme, JAV kariuomenės vadovybė finansuoja tyrimus, skirtus įdiegti dirbtiniams intelektams-kariams moralinę pajautą (Aberkan 2014: 91–92).

Dirbtinio intelekto kūrėjai, matome, pasiekė svaiginančių rezultatų. Kibernetinė mokykla šiems rezultatams suteikia metafizinį pobūdį: dedamas lygybės ženklas tarp prigimtinių žmogaus veiksmų ir dirbtinių mechanizmų atliekamų aktų. Galima imtis pagrįstos tokios metafizikos kritikos. Galima teigti, kad ji nepaiso giliausio ontologinio lygmens, kurį žmogus pasiekia tik per *intellectus* ir kuris kiekvienam žmogaus veiksmui – kognityviniam ir emociniam aktui, fiziniam ir socialiniam poelgiui – suteikia tą subtilią kokybę, dėl kurios jis gali būti traktuojamas būtent kaip žmogiškas veiksmas. Neįžvelgti šios kokybės, o kartu ir fundamentalaus skirtumo tarp žmogaus ir roboto, tarp žmogiškų ir mechaninių veiksmų gali tik tas, kuris nepažįsta savo paties tikrovės. Būtent toks atotrūkis nuo tikrovės ir vyksta mąstymo racionalizacijos metu, kai, Hanso Jonaso žodžiais tariant, tikėjimas racionalumu įgauna iracionalią jėgą (Jonas 2001: 141). Savo straipsnyje *Kibernetika ir tikslas* Jonasas įtikinamai ir detalai parodė kibernetinės nuostatos absurdiškumą (Jonas 2001: 119–144). Jonaso kritika remiasi fundamentalia įžvalga, kad kibernetikos šalininkai vertina tik išorinį veiksmo rezultatyvumo aspektą, dėl nepaaiškinamų priežasčių praleisdami pro akis imanentinę veiksmo struktūrą, kurią nuo pradžios iki galo lemia laisvo, o ne determinuoto sprendimo galia ir kuri tarsi iš jų vidaus keičia siekiamų rezultatų prasmę. „Kibernetika yra bandymas paaiškinti tikslingą veiksmą, nepaisant paties tikslo, lygiai kaip biheviorizmas yra psichologija, nepaisanti *psyche*, arba mechaninė biologija yra organinių procesų aprašymas, nepaisantis „gyvybės“ (Jonas 2001: 130)⁷². Vargu, ar kibernetikos

⁷² „Kibernetinis modelis suveda gyvąją prigimtį į du faktorius – pajėgumą jausti ir judėti, kai iš tiesų tokių faktorių yra trys: jausmas, judumas ir emocija. Emocija, fundamentalesnis pajėgumas už abu kitus ir abu juos tarpusavyje sujungiantis, yra bazinė gyvybinio impulso išraiška. Šis impulsas veikia jau tuo lygmeniu, kuriame dar nėra susiformavusių gyvūnų, bet jau vyksta metabolizmas. *Feedback* mechanizmas gali įsijungti arba išsijungti: abiem atvejais mašina egzistuoja. O organizmas funkcionuoja be perstojo, kadangi jam funkcionuoti – tai egzistuoti, ir tam, kad nenustotų egzistuoti, jam privalu be perstojo tuo rūpintis. Mašinoje nėra instinkto, analogiško savo išsisaugojimo instinktui. Joje rasime tik šio instinkto antitezę – galutinę mirties entropiją. Pagal kibernetiką visuomenė yra komunikacijos tinklas, kuriame vyksta informacijos perdavimas ir keitimasis, ir visuomenę kaip visumą išlaiko šis visus jos narius jungiantis informacijos srautas. Dar niekada nebuvo pasiūlyta tuštesnė visuomenės sąvoka. Net neužsimenama apie tai, kokį turinį ši informacija apima ir kam ją, būtent su tokiu turiniu, reikia išlaikyti. Kibernetiniame modelyje nėra palikta jokios vietos tokiems klausimams. Net ir pačios šurkščiausios ir labiausiai iškrypusios žmogaus socialumo teorijos

atstovus įtikins šie ar iš kokios nors kitos metafizinės perspektyvos kylantys argumentai, kaip jų neįtikina ir Tiuringo testo kritikai, teigiantys, kad mašinos atsakymus galima palaikyti žmogiškais ne todėl, kad jos dirbtinis intelektas įgavo autentiškų žmogaus savybių, bet todėl, kad jis yra užprogramuotas jas mechaniškai simuliuoti, kaip kad pagaliau įrodo programos A. L. I. C. E. pavyzdys. Kibernetikai daro tikrovės ir jos simuliacijų samplaiką netgi tada, kai japonas, robotų kūrėjas Masahiro Mori, naudodamasis tais pačiais kibernetiniais metodais, demonstruoja, kad, iš vienos pusės, žmogaus smegenys patiria gilų sutrikimą, kai žmogus sukuria tobulesnę už save būtybę, ir, iš kitos pusės, kuo robotas darosi panašesnis į žmogų, tuo labiau jame atsiskleidžia monstro ydingumas (Mori 1970: 33–35). Jų neprivers susimąstyti ir Derrida žodžiai, taikomi technologinėms naujovėms apskritai ir pranašaujantys žmogaus kontrolės robotams praradimą: „Atrodo, dar niekada žmonijos istorijoje nebuvo tokios disproporcijos tarp mokslinio nekompetentingumo ir kompetencijos manipuliavimo srityje. Jos nebeįmanoma net išmatuoti, kalbant apie mašinas, kuriomis naudojames kasdien, kurias vartojame nesusimąstydami ir kurias prisileidžiame vis arčiau, vis plačiau atveriamo joms savo vidų, vis labiau prisijaukiname. Žinoma, užvakar nė vienas kareivis *nežinojo*, kaip veikia šaunamasis ginklas, tačiau puikiai žinojo, kaip juo naudotis. Vakar ne vienas automobilio vairuotojas arba traukinio keleivis tik apytikriai žinojo, kaip „tai funkcionuoja“. Tačiau jų santykinio nekompetentingumo negalima net palyginti (kiekybine prasme), nei pateikti kokios nors analogijos (kokybine prasme) su tuo, kaip nekompetentingai šiandien didžioji žmonijos dalis elgiasi su mašinomis, kuriomis ji užtikrina sau pragyvenimą arba trokšta apkrauti savo kasdienybę. Kas gali moksliskai savo vaikams paaiškinti, kaip veikia telefonas (povandeniniais kabeliais ar palydoviniu ryšiu), televizija, faksas, kompiuteris, elektroninis paštas, CD-ROM, kreditinė kortelė, reaktyvinis lėktuvas, atominės energijos sistema, skeneris, echografija ir t. t.“ (Der-

yra pagrįstesnės, jeigu tik jos įvertina tai, kad žmonės turi poreikius ir troškimus, rūpinasi savo gyvybe ir todėl buriasi į bendruomenę. Griežtasis Hobbes buvo nepalyginamai geriau informuotas už mūsų informacijos specialistus, kai jis pabrėžė, kad prievartinės mirties baimė ir taikos poreikis verčia žmones sudaryti *commonwealth* (*sandraugą*, angliškai tekste – P. A.) ir išlaikyti politinę visuomenę. Kad ir kokia vienas pusė būtų jo teorija, ji galioja bent jau tiek, kad žmogaus veiksmui priskiria tam tikros gerovės siekį, net jeigu ši gerovė apsiriboja paprasčiausiu gyvybės išsaugojimu, net jeigu jį traktuotume tik kaip bandymą išvengti skaudžiausio blogio. Be gėrio sąvokos negalima net pradėti svarstymų apie žmogaus elgseną. Ar veiksmas būtų individualus, ar socialinis, jis visada bus nukreiptas į tam tikrą gėrį“ (Jonas 2001: 135–136).

rida 2000: 79). Taigi, kibernetikos ir dirbtinio intelekto kūrėjų nesutrikdys ir Stepheno Hawkingo perspėjimas: „Sėkmingas dirbtinio intelekto vystymas gali tapti didžiausiu žmonijos istorijos įvykiu, deja, jis gali tapti paskutiniu juo (...). Nereikia rūpintis, koku greičiu juda mašina. Svarbiau yra, kas ją vairuoja“ (Aberkan 2014: 91–92). Pranašiškame Kubricko filme „2001 m. kosminė odisėja“ kompiuteris ištrūksta iš žmogaus kontrolės ir ima elgtis savarankiškai. Tačiau šiandienos dirbtinio intelekto kūrėjų tokia perspektyva ne tik negąsdina, bet robotų emancipaciją iš žmogaus kontrolės jie priima kaip normalų, siektiną įvykį, kuris tik pademonstruotų mašinos ir žmogaus prigimties vienalyumą, kaip teigia Yann LeCun: „Iracionalumas nėra išimtinė žmogaus savybė. Galima puikiai įsivaizduoti, kad robotas priims mus stebinančius sprendimus, kai jame kils konfliktas tarp tų vertybių, kurios jam buvo įprogramuotos, ir jo paties intereso“. Jam antrina dirbtinio intelekto kūrimo kompanijos *Vicarious* vadovas Scottas Phoenixas: „Iš tiesų, yra visiškai įmanoma, kad vieną dieną kompiuteris įgis vaizduotę ir ims svajoti“ (Aberkan 2014: 92). Įdomu, kokią vietą šiose svajose užims žmogus?

Teorinėje plotmėje kibernetikai išpažįsta žmogaus ir mašinos esmės ekvivalentiškumą, neįgdami skirtumą tarp tikrovės ir jos simuliacijos. Dirbtinio intelekto kūrėjai daro viską, kad šis ekvivalentiškumas pasirodytų praktinėje plotmėje: sukurti robotą, ne simuliuojantį žmogų, bet esantį žmogumi. Tai, kad jie atmeta bet kokią kritiką ir be skrupulų siekia savo tikslo, galima paaiškinti dviem priežastimis. Pirmoji priežastis kyla iš natūralios racionalizacijos pasekmės – atotrūkio nuo tikrovės ir iš to kilusio nesugebėjimo įvertinti jos kompleksiskumą: tikrovės ir jos imitacijos painiojimas kyla tuomet, kai nedaroma egzistencinio sprendinio. Antroji priežastis glūdi ideologijoje, vadinamoje transhumanizmu: žmogaus ir mašinos ekvivalentiškumas reiškia tam tikrą žmonijos evoliucijos galimybę – žmogaus perėjimą į roboto būklę, kuri yra traktuojama kaip pranašesnė, kadangi yra nepalyginamai efektyvesnė. Šią ideologiją turime aptarti kaip pačią kraštutiniausią mąstymo kaip transcendencijos judesio į plotį, pamiršus gelmę, išraišką⁷³.

⁷³ Transhumanizmo terminas žymi daugybę ideologinių srovių, kurios tarpusavyje skiriasi radikalumo laipsniu. Atsižvelgiant į mūsų tyrimo problematiką, vertinsime tik tą tendenciją, kuri akcentuoja paties mąstymo technologizaciją dirbtinio intelekto sąvokos perspektyvoje. Truputį vėliau paliesime dar vieną iš transhumanizmo srovių – biotechnologijomis paremtą biologinės žmogaus prigimties praplėtimo bandymą.

Terminą „transhumanizmas“ sukūrė Julianas Huxley'us 1957 metais, nenumanydamas tos evoliucijos, kuri greitai transformavo šio žodžio reikšmę, masto. Jo galvoje priešdėlis „trans“ nereikšė pasitraukimo iš pačios žmogaus prigimties, bet tik jos galimybių plėtrą, siekiant geresnio gyvenimo ir tuo tikslu naudojant biotechnologines priemones: „Žmogus lieka žmogumi, jis tik transcenduoja save patį, vystydamas naujas savosios prigimties galimybes pastarosios labui. (...) Mes turime siekti ne vien kiekybinio, bet būtent kokybinio asmens tobulumo“ (Huxley 1957: 15–16). Tačiau jau po kelerių metų, plintant Marvino Minsky mokymams, transhumanizmo terminas imamas vartoti posthumanizmo prasme, „žmogaus prigimties galimybių realizaciją“ sujungiant su informatikos technologijų plėtra: dirbtinis intelektas ne tik realizuoja žmogų, jis jį radikaliai pranoksta ta prasme, kad daugelis „senojo žmogaus“ prigimties bruožų tampa neaktualūs, kadangi buvo nulemti jo natūralaus silpnumo, o robotas yra nepalyginamai stipresnis. Robotas yra vadinamas žmogumi, tačiau šiai žmogaus sąvokai jau taikomas radikaliai naujas konceptas, kaip liudija nuo praėjusio amžiaus 7-ojo dešimtmečio Njujorko New School plėtojama mokomoji veikla. Geriausia šią naująją ideologiją iliustruoja 1972 metais publikuota Roberto Ettingerio knyga *Man into Superman* ir po metų pasirodęs garsusis „transhumanistų manifestas“ *Upwingers Manifesto*. Pagaliau 1986 metais Ericas Drexleris išleidžia knygą *Engines of Creation: The Coming Era of Nanotechnology*, o 1990 metais Maxas More'as – savo *Principles of Extropy*. Tai veikalai, pagrindę vadinamąjį „trečiąjį kelią“ (*Third Way*), kuriuo eidamas žmogus nutraukia ryšį su savo biologine prigimtimi ir jos sąlygotumais, kad besąlygiškai įeitų į technologinio progreso sukurtą gyvenimo terpę, užtikrinsiančią laimingą egzistenciją, net jeigu pastaroji taps grynu technologiniu vyksmu, t. y. žmonija pereis į technologinio, dirbtinio intelekto stadiją: „Transhumanizmas apima tas filosofijas, kurios siekia mus pervesti į postžmogiškąsias egzistavimo sąlygas. Transhumanizmas perima iš humanizmo daugybę vertybių, pavyzdžiui, pagarbą protui ir mokslui, ištikimybę progresui ir didį žmogiškosios arba transžmogiškosios egzistencijos vertinimą. (...) Tačiau transhumanizmas skiriasi nuo humanizmo tuo, kad jis pripažįsta ir siekia radikalių prigimties ir gyvenimo galimybių pasikeitimų, išprovokuotų įvairių mokslų ir technikų“ (More 2003). Žmonijos perėjimas į dirbtinio intelekto gyvenimo stadiją yra, Ray'o Kurzweilo terminais kalbant, „technologinio singularumo“ (*technological singularity*) įvykis, kurio metu žmogaus su-

kauptos žinios įsilies į kompiuterį ir ims funkcionuoti grynai technologinėmis sąlygomis (Kurzweil 2005)⁷⁴. Šio eschatologinėmis tonacijomis apipinto įvykio siekiantys aktyvistai jau susibūrė į plačią sandraugą, pavadintą *World Transhumanist Association* ir vadovaujamą filosofų Nicko Bostromo bei Davido Pearce'o.

Filosofinė šio sąjūdžio idėja yra aiški: tai – natūrali žmonijos evoliucija, neišvengiamas virsmas iš biologinio į technologinį gyvenimo režimą, tarsi įdiegtas pačios žmonijos esmės ir išpranašautas daugybės mąstančių individų bet kuriuo istorijos tarpsniu, ypač pasirodžius moderniajam mokslui. Argi pats žmogaus troškimas būti nemirtingam nėra troškimas tapti ribotam, nes juk šis troškimas bus realizuotas būtent įvykus šiam tapsmui? Argi Renesanso mąstytojai, pavyzdžiui, Piko dela Mirandola, neteigė, kad žmogus yra būtybė, pati kurianti savo esmę, taigi – atverianti kelią ir savęs, jau kaip roboto, perkūrimui? Argi Kantas, priešindamasis keistai Ruso idėjai apie grįžimą į gamtą, neskelbė, kad tikrasis žmogiškumo stygius įsivyrėja dėl atotrūkio nuo prigimties? Argi Nietzsche's Antžmogis nėra iš tiesų dirbtinis intelektas? Pagaliau, argi Ricoeuras nemokė, kad žmogaus tapatumas yra naratyvinis, tuo patvirtindamas, kad „aš“ nėra jokia substancija, o tik informacijos vyksmas? Tokie samprotavimai, perpildę gausią transhumanistinio sąjūdžio literatūrą, rėžia ausis bet kuriam filosofiją studijuojančiam žmogui. Tačiau transhumanizmo ideologiją vienijanti filosofinė tezė, kad ir koks būtų jos pagrįstumo laipsnis, ištikiškai atspindi paties technologizuoto mąstymo esmę: žmogaus evoliucijos variklis yra emancipacija iš bet ko, kad ir iš paties žmogaus, vadovaujantis vieninteliu kriterijumi – savitikslu efektyvumu. Dirbtinis intelektas yra efektyvesnis už tą, kuris funkcionuoja biologinėmis žmogaus gyvenimo sąlygomis. Todėl pasirinkimas aiškus.

Transhumanizmo ideologija yra europietiškosios mąstymo krypties – transcendentinio judesio į plotį – užbaiga. Ši užbaiga yra natūrali ir logiška, kadangi pats vakarietiškas mąstymas, vystydamasis į plotį, t. y. kaupdamas vis daugiau pažinimo turinio, vis labiau atitrūkdavo nuo kitos esminės tendencijos – krypties į gylį. *Ratio*, nutolęs nuo *intellectus*, išvirto

⁷⁴ Šį įvykį transhumanizmo apologetai prognozuoja apie 2045 metus. 2014 metais pasirodęs filmas būdingu pavadinimu *Transcendencija* jį pranašauja. Mirštantis filmo herojus perduoda savo sąmonę kompiuteriui. Kai mokslininkas pastarajam užduoda klausimą: „Ar tu gali įrodyti, kad turi sąmonę?“, kompiuteris žaismingai atsako: „O tu pats, ar gali įrodyti, kad turi sąmonę?“

į racionalizacijos procesą, kuris, palaipsniui grynindamas vienintelį egzistavimo būdą, kuriuo turi tenkintis nuo *intellectus* atitrūkęs žmogus – savitikslio efektyvumo siekio varomą egzistavimo būdą, natūraliai pasiekė savo kraštutinumą – visos tikrovės ir paties mąstymo technologizaciją, vedančią į trans-, o tiksliau, į post- humanizmą. Kai kam posthumanizmas reiškia naują žmogaus gyvenimo etapą, tačiau mes abejojame, ar šį etapą galima vadinti *gyvenimu* ir priskirti jį žmogui. Egzistencinis sprendinys, kuriuo užčiuopiame tikrovę ir kartu skirtumą tarp žmogaus ir roboto, verčia mus teigti, kad šis etapas vyks jau be žmogaus ir be gyvybės. Europinis mąstymas, kaip transcendavimo judesys, reiškia ribų kirtimo fenomeną. Tačiau vykstantis tik į plotį, jis neišvengiamai baigiasi paties žmogaus ribų kirtimo fenomenu – paskutiniuoju, apokaliptinio pobūdžio ribų kirtimu, kuriam įvykus, žmogaus nebereiks.

Kaip reaguoti į šią grėsmę? Galime pritarti teiginiui, kad dirbtinis intelektas simuliuoja *ratio* ir kad netrukus dirbtinio *ratio* veikla, manipuliudama neįsivaizduojamo dydžio įskaitmeninta informacija, pasieks didesnio nei natūralaus efektyvumo. Tačiau mašina niekada negalės simuliuoti *intellectus* akto. Tokios galimybės dirbtinio intelekto ir transhumanizmo ideologai nė nekelia, nes jokio *intellectus* egzistavimo jie tiesiog nepripažįsta, kadangi *intellectus* aktas kyla iš principų, kurie nepaklūsta apskaičiuojamumo ir kontrolės mechanikai. Tačiau būtent šie principai, iš kurių kyla egzistencinio sprendinio pajėgumas, lemia žmogaus esmę visose jo antropologinės struktūros dalyse – nuo kūno ir emocijų iki valios ir proto. Todėl vienintelė reakcija į kibernetiką ir transhumanizmą yra grįžimas prie mąstymo krypties į gylį ir mūsų *ratio* ryšio su *intellectus* atgaivinimas. Paskutiniajame skyriuje aptarsime šią perspektyvą, prieš tai trumpai įvardiję problemas, su kuriomis susiduria mūsų racionalizuotas ir technologizuotas mąstymas.

V SKYRIUS.

BŪTINYBĖ KEISTI MĄSTYMO KRYPTĮ

Mąstymo plėtotė vien tik į plotį, pamiršus kryptį į gylį, kelia daugybę problemų žmogaus egzistencijai. Šiame skyriuje įvardysime esmines dėl racionalizacijos ir technologizacijos kylančias problemas, kurių išspręsti nebus įmanoma tol, kol mąstymas vėl nepasisuks gelmės kryptimi.

Visos problemos kyla iš esminio tikrovės ir mąstymo technologizacijos vyksmo – kiekybiškai apskaičiuojamo, savitikslio efektyvumo siekio. Šis siekis reiškiasi vis didėjančiu „gyvenimo“ greičiu ir lemia grynai kiekybiniais parametrais apskaičiuojamą žmogaus, visuomenės ir pačios tikrovės egzistencijos būdą. Privalu kuo greičiau pasiekti kuo daugiau, nekeliant prasmės klausimo. Galų gale tai ima reikštis savitiksle to paties kartote bet kurioje gyvenimo plotmėje: nuo savitikslio produktų vartojimo ir tų pačių malonumų vaikymosi individualioje emocinėje sferoje iki beprasmio pelno auginimo ir galios demonstravimo makroekonomikoje ir geopolitikoje. Įvardydami keletą esminių problemų, kylančių iš šio racionalizacijos šėlsmo, siekiame išryškinti būtinybę keisti mąstymo kryptį ir atrasti gilesnio sąmoningumo būvį, apie kurį kalbėsime paskutiniajame skyriuje.

Individualiu lygmeniu technologijų įsuktas „gyvenimo greitis“ tampa sunkiai pakeliamas ir kelia psichologinio bei dvasinio pobūdžio problemų. Informaciniai srautai destabilizuoja ir neleidžia vienu metu susitelkti ties vienu dalyku. Šį fenomeną yra aprašęs norvegų antropologas T. H. Eriksenas knygoje *Akimirkos tironija* (2004), kurioje nurodė grėsmingas jo pasekmes žmogaus likimui: pernelyg greitai rinkdamasis iš gausybės techniškai pateiktų galimybių, žmogus renkasi tai, kas daro didžiausią momentinį įspūdį, bet ne tai, kas yra patirta, pažįstant esmę. Taip yra todėl, kad racionalizuotas, technologizuotas mąstymas yra praradęs pajėgumą gilintis į konkretų dalyką: tam reikia laiko, o savitikslio efektyvumo siekis laiko nemėgsta. Taigi individui yra užkertamas kelias įgyti kokybišką patirtį ir išvelgti gilią prasmę: žmogus skursta visoje savo antropologinėje struktūroje – nuo intelekto iki emocijų. Atsiranda galimybė užsiimti grubiausiomis manipuliacijomis: nejausdami nei savęs pačių, nei

tikrovės gėlmės žmonės negali atsispirti nei ideologinei propagandai, skiepijančiai nepatikrintas idėjas, nei reklamai, brukančiai nereikalingus daiktus. Įsuktos stereotipų ir varomos dirbtinių poreikių visuomenės individas yra redukuojamas į vienintelę funkciją – kuo daugiau vartoti nemažtant. Atotrūkiu nuo tikrovės grindžiama vartotojiška visuomenė individui primeta savus „gyvenimo“ dėsnius: jo psichinė energija senka, individualiu ar įmonės lygmeniu vieninteliu rūpesčiu tapus – kaip parduoti iš esmės nereikalingą produktą. Toks mechanistinis individo požiūris į save patį ir į tikrovę yra perkeliamas ir į santykius su kitais žmonėmis: jie vertinami išimtinai per naudos, kad ir sumechaninto malonumo prasmę, prizmę. Visa tai lemia, V. Franklio terminais, noogeninę neurozę – beprasmybės jausmą, egzistencinį vakuumą, frustraciją: „Jei paklaustumėte manęs, kaip galėčiau paaiškinti tokį beprasmybės jausmo suvešėjimą, galėčiau pasakyti tik tiek: kitaip nei gyvūnui instinktas žmogui nebesako, ko jam *reikia*, kitaip nei ankstesnių laikų žmogui tradicija jam nesako, ką jis *privalo*, – galų gale, regis, jis gerai nežino, ko iš tikrųjų *nori*. Todėl arba nori tik to, ką daro kiti, – štai jums konformizmas, – arba daro tik tai, ko iš jo nori kiti, – štai jums totalitarizmas“ (Frankl 2010: 20–21).

Tikrovės ir mąstymo racionalizacijos bei technologizacijos pasekmes individualiu lygmeniu galima apibendrinti per susvetimėjimo sąvoką. Individas tampa svetimas sau pačiam ir pasauliui apskritai, kadangi jo aktai vyksta, nepriklausomai nuo jo ir pasaulio gelminės tikrovės. Tačiau ši egzistencinio atotrūkio būseną būdinga ne tik individui, bet ir racionalizuotai visuomenei. J. Baudrillardas kalba apie simuliakrų (Baudrillard 2002), G. Debordas – apie spektaklio visuomenę (Debord 2006), o J. Ellulis įtaigiai parodo, kaip technologijos paverčia žmogišką visuomenę gigantiška iliuzija (Ellul 2004). Žvelgiant šiuo kampu, technologizuoto mąstymo amžiuje išnyksta klasikinis skirtumas tarp įvairių politinių santvarkų, kadangi visos jos – nuo islamistinių diktatūrų iki vakarietiško demokratijų – funkcionuoja pagal tą patį manipuliacijos žmonių akta. Manipuliacija kyla iš to, kad, pasak Ellulio, technologizuotos visuomenės lygmeniu išnyksta riba tarp informacijos ir propagandos: viešojoje erdvėje tampa neįmanoma išlaikyti giliam apmąstymui skirtos informacijos – ji yra betarpiškai iškraipoma nuolatinių informacinių srautų, naikinančių autentiškos viešos diskusijos galimybę (Ellul 1962). Galima netgi teigti, kad iš technologizuotos visuomenės sudarytos valstybės esmė – tai tarnavimas savitiksliam efektyvumui, manipuliuojant propagandiniais srautais

ir milžiniška biurokratine mašina, kuri įkūnija ir pateikia kaip tikra tai, kas tėra simuliakras, spektaklis ir iliuzija: „Vienintelis [valstybinio] aparato dėsniis yra efektyvumas. Ir pats šis aparatas yra lemiamas technikos pasaulio ir ideologijos. Biurokratija neturi nieko bendra su vertybėmis. (...) Jos vienintelis tikslas – savęs pačios ir viso socio-politinio-ekonominio aparato funkcionavimo palaikymas. (...) Ji tiesiog nemato individų. Vienintelė taisyklė, kuriai ji paklūsta, – tai efektyvumas. Ir jeigu yra iškeliamas koks nors politinis tikslas, jis ištirpsta biurokratiniame aparate ir greitai praranda savo prasmę“ (Ellul 2004: 201). Šiame kontekste jau neįmanoma kalbėti apie politinę žmonių bendruomenę: manipuliacijai užimant viešos diskusijos vietą, o biurokratijai sunaikinant bet kokio politinio siekio realizacijos galimybę, netenkama erdvės, kurioje bendruomenė pati nustato ją siejančio bendro gėrio koncepciją. Prancūzų eseistas J. C. Guillebaudas taip apibendrina šiandien susidariusią politinės visuomenės būklę: „Būkime sąžiningi: nerasime nė vieno vyro ar moters, perkopusių tris ar keturias dešimtis metų, kurių šiandien nebūtų apėmęs *didysis nerimas*. (...) Pasaulis, kuriame gimėme, jau nebeegzistuoja. Tas būdas, kuriuo išmokome būti piliečiais, darbuotojais, verslininkais, funkcionieriais, tėvais ir motinomis, sutuoktiniais, mokytojais, gydytojais, teisėjais ar žurnalistais, jau nebeatitinka dabar veikiančių sąlygų. Gyvenimo kartu sąlygų jau nebeliko, kaip ir daugumos demokratinių institucijų, kuriuos užvakar dar geriau ar blogiau funkcionavo – valstybės, mokyklos, teisingumo, bažnyčių, sindikatų, politinių partijų ir kt. Esame iš to išlaisvinti ir palikti našlaičiais. Šis vienišumas atrodo dar žiauresnis, suvokus, kad jau nebeegzistuoja ir įvairių gyvenimiškų kultūrų pasauliai – žemdirbių, darbininkų ir kt. (...) ir kad yra sugriautas tasai „mes“, kuris kadaise mus supo“ (Guillebaud 2012: 77–78).

Tačiau iliuzinio, simuliakrinio, archibiurokratinio pobūdžio kolektyvinis darinys, keičiantis politinę visuomenę, yra pavojingas ne vien tuo, kad naikina galimybę žmonėms „būti kartu“, nuo amžių sudarančią, pasak Aristotelio, vieną iš kertinių valstybės buvimo priežasčių (Aristotelis 1997: 1278b). Kolektyvinė egzistencinė šizofrenija – taip galima apibūdinti atotrūkį tarp gryno efektyvumo siekiu sukurtos iliuzinės visuomeninės struktūros ir gilios žmogiškosios bendruomeninės tikrovės – yra pavojinga dar ir tuo, kad sukuria milžiniškas dvasinio pobūdžio įtampos zonas. Viešojoje erdvėje nerealizuota dvasinė žmonių prigimtis įsiveržia į ją prievartiniu būdu, apsiginklavusi tomis pačiomis priemonėmis, kurias

jai suteikia racionalizuotas ir technologizuotas protas ir kurias ji jau randa toje erdvėje. Protestuodama prieš milžinišką bedvasį simuliakrą, kolektyvinė dvasinio pobūdžio žmonių energija, tiek, kiek ji nėra įprasminama autentiško dvasingumo lygmeniu, kristalizuojasi į uždaras religinio, etninio, kultūrinio ir politinio tipo ideologijas. Praradusios ryšį su giliaja žmogaus ir pasaulio tikrove lygiai taip pat, kaip ir jų priešas, šios ideologijos tėra tos pačios racionalizacijos išdavos ir lygiai taip pat siekia iš esmės neprasmingo efektyvumo, tik nukreipto prieš pirmąjį, dominuojantį viešojoje erdvėje, efektyvumą. Individualus terorizmas ir teroristinio pobūdžio bendruomenės⁷⁵ tėra pirmosios kregždės, pranašaujančios kultūrų, religijų, tautų, apskritai – „civilizacijų šoką“ (Huntington 1996). Iš tiesų visa tai tėra racionalizuoto kolektyvinio proto, kurio pasaulinės vienybės regimybę sukūrė globalizacijos procesas, vidinis skaldymasis, skirtingomis kryptimis einančių savitikslio efektyvumo siekių susidūrimas.

Veltui ieškotume išėities, kreipdamiesi į technologizuoto mąstymo paradigmą atstovaujančią politikų klasę. Įsukti į simuliakrų kūrimo logiką, politikai yra bejėgiai pasipriešinti masių, kurių dalelė ir jie patys yra, manipuliacijai. Net ir nuoširdžiai jų siūlomi geri politiniai projektai prapuola propagandos verpetuose, nors dažniausiu atveju politikų siūlymai tėra vienadienės reakcijos į socialinėmis technologijomis manipuluojamas duotybes – reitingus, žiniasklaidos išpūstus įvykius, tikras ar tariamas krizes, tam tikra kryptimi pasuktus finansinius srautus, viešosios opinijos virsmus. Vienas iš jų, buvęs Prancūzijos ministras pirmininkas M. Rocardas, savo parašytoje pratarinėje pastoriaus M. Wagnerio knygai, skirtai šiuolaikinės visuomenės iššūkiams apmąstyti, prisipažįsta: „Šiandien mūsų visuomenės be jokios ateities perspektyvos yra vedžiojamos už nosies pagal nuolat besikeičiančias viešosios opinijos nuotaikas“ (Wagner 2003: 10). Politikų veiksmai, kaip ir visas dabarties politinis procesas, yra determinuojamas dar vienos visiškai racionalizuotos sociumo gyvenimo srities – ekonomikos. „Ekonominio augimo“ sąvoka, išreiškianti dabarties pasaulio ekonominio proceso bazę, tėra dar viena savitikslio efektyvumo forma. J. Ellulis rašo: „Norėčiau priminti seną, bet vis užmirštamą tezę,

⁷⁵ Breivikas Norvegijoje arba islamiškieji fundamentalistai yra ryškiausi ir labiausiai mediatizuoti tokių individų ar bendruomenių pavyzdžiai. Tačiau jie bręsta visuose kultūrinuose, etniniuose ar religiniuose kontekstuose. Užteks paminėti A. Dugino skleidžiamą ideologiją Rusijoje, kurioje stačiatikybė yra siejama su politine rusiškosios eurazistinės civilizacijos misija pasaulyje, t. y. būsimu karu prieš „dvasiškai degradavusius“ Vakarus.

kurią nuolatos priminti yra būtina: industrinio, kaip ir postindustrinio gyvenimo organizacija, kaip ir visa technologizuota arba informatizuota visuomenė, nesiekia patenkinti nei vartojimo, nei gerovės, nei kaip nors kitaip pagerinti žmonių gyvenimo. Jos siekia vienintelio dalyko – didinti pelną. Tik šio vienintelio⁶ (Ellul 1988: 571). Ekonominis augimas yra skatinamas visiškai nepriklausomai nuo realių žmogaus poreikių ir nuo prasmės, siejamos su gilesniu žmogaus supratimu: žmogus yra redukuojamas į nuolatos augančio pelno priemonę – arba kaip darbuotojas, vertinamas išimtinai per kiekybinio (apskaičiuojamo) efektyvumo koeficiento prizmę, arba kaip vartotojas, paverčiamas į vartojimo vis daugiau subjektą. Pavoju kelia ne tiek šio principo taikymas pelno siekiančiose įmonėse, kiek jo absoliutizavimas ir universalizavimas, kuriuos diktuoja neoliberalistinė sistema. Absoliutizavimas reiškia nesugebėjimą sustoti: pelno siekiama netgi tada, kai jo jau nebereikia, nes pagal šios sistemos dėsnius sustojimas reiškia išmetimą iš rinkos ir žlugimą. Universalizavimas – tai vartotojiškumo logikos perkėlimas į visas, net ir pelno nesiekiančias, žmogaus gyvenimo sritis – sveikatos ir švietimo sistemą, kultūrą ir mokslą, laisvalaikio organizavimą. Toks kuo greitesnio ir kuo didesnio efektyvumo siekis visose gyvenimo srityse lemia tai, kad žmonės netenka galimybės įsisąmoninti savo pačių ir pasaulio tikrovės, kuri negali įeiti į perkamo ir vartojamo produkto sąvoką. Apie vartotojiško mentaliteto žalą žmogiškajam individui ir bendruomenėms yra rašoma daug, todėl daugiau šio klausimo negvildinsime. Atkreipsime dėmesį tik į tai, kad kol kas nėra jokių prošvaisčių kaip nors pakeisti šio mentaliteto sukamą globalizuotą ekonomiką racionalių diskusijų būdu⁷⁶. Ir ypač norėtume pabrėžti, kad, nesant tokio pasikeitimo galimybės ramiu diskusijų būdu, jo būtinybė pasirodys sunkių krizių ir katastrofų pavidalu. Neoliberalistinės globalizuotos ekonomikos pavojus yra ne tik tai, kad ji palaiko žmonijos dvasinio nuskurdimo tendenciją, bet ir tai, kad ji nepasiteisina ekonomiškai. Savitikslio efektyvumo siekis ekonomikoje gali baigtis ekonomine pasaulio katastrofa, kurios perspektyvoje 2007 metais nuvilnijusią pasaulinę finansų krizę galėsime laikyti tik švelniu simptomu. Šiandien jau nė vienas rimtas ekonomistas netiki, kad globalizuota neoliberalistinė ekonomika tarnauja visuotinės gerovės siekiui. Priešingai, ilgai tarnavusi atskirų korporacijų pelnui didinti ir kai

⁷⁶ „Jei pasikeistų padėtis universitetų ekonomikos fakultetuose, tikėtina, kad vyriausybių ir globalių ekonominių institucijų politika taip pat keistųsi. Tačiau taip gali ir neatsitikti, nes įsitvirtinusi politika ir institucijos turi galingus svertus“ (Cobb 2012: 3).

kurių šalių visuomenėms vystytis, ji graso sunaikinti savo pačios pasiektus rezultatus: savitikslio efektyvumo didinimas įsuko ydingą kreditų sistemą, kurioje yra užprogramuotas krachas (Mitchell 2007; Brown 2008)⁷⁷. Racionalizuota ekonomika, pagal kurios kriterijus „keleto milijardierių iškilimas svarbus lygiai tiek pat, kiek ir milijonų darbininkų darbo užmokesčio padidėjimas“ (Cobb 2012: 6), pranoko ją sukūrusių liberaliosios ekonomikos teoretikų – nuo Smitho iki Hayeko – lūkesčius. Pastariesiems autentiškos žmogiškosios prigimties faktorius, turėjęs atlikti sistemos moderatoriaus vaidmenį, atrodė savaime suprantamas, tačiau jų sukurtai sistemai – nė kiek. Jie nepakankamai įvertino racionalizacijos pasekmes ir nesuprato, kad technologizuoto mąstymo varoma ekonomika jau nebėra ekonomika, o gryna technika. „Yra tuščias reikalas šūkauti ant kapitalizmo: ne jis kuria pasaulį, o mašina“ (Ellul 2008(1): 3).

Užteks tik priminti dar vieną gyvybiškai svarbią fundamentalią sritį, kurią technologinis mąstymas yra įstūmęs į radikalų pavojų – gamtos pasaulį. Stovime ant ekologinės katastrofos slenksčio, prie kurios mus privedė savitikslio efektyvumo varomas gamtinių išteklių vartojimas ir tarša. Žvelgiant gilesniu žvilgsniu, prie šio slenksčio žmoniją privedė mąstymo atotrūkis nuo intuityviai jaučiamos supratingumo struktūros, slypinčios gamtoje, o tai radikaliai pakeitė mūsų santykį su ja. Vietoje gilios pajautos, atveriančios į savo paties žmogišką vidujybę ir išsiveržiančios kūrybiniais aktais, į gamtą ėmėme žvelgti tik kaip į materialių išteklių bazę ir rekreacinę zoną. Tai lėmė tragiškas pasekmes, apie kurias kalbama daug, bet daroma per mažai, kad būtų galima likviduoti jų sukeltą pavojų. Kaip teigia H. Jonasas, šiandien mirties bausmę esame skyrę ne tik mūsų priešams ir kitokios tapatybės atstovams, bet ir pačiai planetai (Jonas 1990).

Pagaliau technologijos graso žmonijos egzistencijai tiesioginiu būdu. Jas pasitelkiant sukurti masinio naikinimo ginklai jau atnešė šimtus milijonų aukų, o atominės bombos sukūrimas reiškia radikaliai naują situaciją: pirmą kartą žmonijos istorijoje atsirado reali totalaus susinaikinimo galimybė. Turint omenyje tai, kad tendencija į destruktiją istoriškai lydėjo visą žmonijos egzistavimo laiką, šios galimybės realizacijos negalima laikyti neįmanoma: juk tam atsirado priemonė, kurios anksčiau nebuvo. Apie atominės bombos prasmę žmogui yra rašę K. Jaspersas (1963) ir

⁷⁷ „Prognozuojau, kad korporacijos, tarp kurių dabar svarbiausią vaidmenį vaidina finansų institucijos, globalizaciją plėtos tol, kol pačios sužlugs. Kai tai įvyks, patirsime nemažai kančių“ (Cobb 2012: 4).

G. Andersas (1993) – čia galime tik nurodyti šias studijas. Be nuorodos į atominės bombos keliamą pavojų, galime pridėti ir kitas ne mažiau apokaliptines grėsmes. Bioinžinerija, ypač genų srityje, ne tik yra pajėgi pasiekti nuostabių rezultatų medicinoje, bet ir sukurti tokius virusus, kurių destruktinė galia būtų ne menkesnė nei atominės bombos. Panašiomis tonacijomis galime kalbėti apie nanotechnologijas – jos ne tik išstobulins visų sričių mokslinius tyrimus iki dar neišsivaizduojamo masto, bet ir taps jėga, kuri, tendencingai panaudota, galės per akimirką sunaikinti žmoniją. Tai akivaizdžiai parodo dvasinės ir moralinės nuostatos žmonijai svarbą. Būtent ji lems, kaip bus panaudotos šios minėtosios technologijos. Tačiau šiame kontekste verta priminti, kad mūsų genialūs programuotojai nelaiko neįmanomu dalyku moralines nuostatas įskiepyti ir dirbtiniams intelektams. Tokiu atveju kur kas galingesnės už žmogų būtybės, besivadovaujančios grynu techniniu racionalumu ir emocijomis, galės išsiugdyti techninio pobūdžio vertybines nuostatas ir netgi įeiti į sudėtingus vertybinius konfliktus, kuriuos jų visiškai technologinis mąstymas vienaip ar kitaip imsis spręsti. Iš žmogaus perėmę autonominio sprendimo teisę ir, be abejonės, galimybę patiems kurti vis tobulesnes mašinas, šie dirbtiniai intelektai anksčiau ar vėliau spręs, ką daryti su juos sukūrusiais, tačiau perdėm netobulais žmonėmis. O galbūt dėl mūsų likimo jie ginčysis tarpusavyje. Mums bus įdomu stebėti jų diskusiją. Ir dar įdomiau bus aptarti priežastis ir pasekmes to, kad buvome taip susižavėję savo racionaliuoju protu, jog pamiršome pasinaudoti mums duotomis gilesnėmis galiomis.

Kokie būdai siūlomi paminėtoms problemoms spręsti? Racionalizuoto mąstymo protagonistai mato vienintelę išeitį – toliau tęsti technologinį progresą. „Visas ekonomines, socialines ir ekologines problemas (...) [esą] išspręš *antroji mokslo ir technikos revoliucija*, kurios esmė yra radikaliai naujos SCBIN (*socio-cognito-bio-info-nano*) technologijos“ (Kanišauskas 2013: 205). Šio, vartojant Z. Norkaus sąvoką, „technologinio determinizmo“ (Norkus 2012) šalininkai ypač pabrėžia perėjimą į biotechnologijas. Dauguma jų, remdamiesi rusų teoretiko Kondratjevo idėjomis, suvokia dirbtinio intelekto keliamą grėsmę, apie kurią jau kalbėjome, todėl koncentruojasi ties „galimybių plėtra“ natūraliuose gamtiniuose procesuose ir paties žmogaus, kaip biologinės būtybės, viduje. Sintetinė biologija, manipuluodama žmogaus genais, įgalina „žmogaus praplėtimo“ (*enhancement of man*) projektą, biologinį transhumanizmą, kurį pasitelkiant būtų taip išugdytos žmogaus fizinės, intelektualinės, komunikacinės galios,

kad jis be vargo išspręš visas problemas, su kuriomis kol kas nesusidoroja. Profesorius S. Kanišauskas savo monografijoje *Filosofinės socialinio modeliavimo problemos: teorija, praktika, siekiai, vertybės* nuodugnai ištyrė šio projekto galimybes bei į jį dedamas viltis ir neslepia skepticizmo (Kanišauskas 2013: 205–209). Iš tiesų, ši biologinė revoliucija palieštų tik techninio pobūdžio žmogiškąsias funkcijas, tačiau niekaip nespręstų etinio pobūdžio problemų. Todėl biologinis transhumanizmas keltų analogiškas kompiuteriniam transhumanizmui grėsmes. Pasak S. Kanišausko, besiremiančio Z. Norkaus ir G. Malineckio tyrimais, sukurtieji „antžmogiai, galintys išverti ir galingą radiaciją, ir milžinišką šaltį ar karštį, gebantys spręsti matematinius ar loginius uždavinius greičiau už bet kokią superkompiuterį, mokantys skaityti mintis ir *mentališkai veikti* ir *valdyti* žmones, visuomenę“, neišvengiamai ims konkuruoti su biologiškai „nepaprūstais“ ar neperkurtais žmonėmis ir visi įmanomi šios konkurencijos scenarijai nurodo į vienos iš „rasių“ – antžmonių arba žmonių – sunykimą (Kanišauskas 2013: 207–209). J. C. Guillebaudas taip pat vardija daugybę problemų, kurios kiltų iš biotechnologinio žmogaus perkūrimo projekto: „Naujasis eugenizmas, klonavimas, žmonių diskriminacija „genetinio fondo“ pagrindu, posthumanizmas, nacistinio antžmogio sugrįžimas ir t. t.“ (Guillebaud 2012: 93). Galėtume pridėti dar ir tai, kad žmonės būtų įsukti į naujas savęs pačių „gerinimo“ varžytuves – į savitikslių savo kūno ir psichikos efektyvumo siekį. Galime tik įsivaizduoti, kur nuvestų tokios varžytuvės. Aišku viena: net ir išsprendęs dalį socialinių problemų, besąlyginis technologinis progresas iškeltų kur kas sudėtingesnių ir pavojingesnių situacijų, jeigu tik jis būtų vykdomas racionalizuoto mąstymo, t. y. radikaliai nepakeitus mąstymo krypties egzistencinės tikrovės pagavos link⁷⁸.

Todėl solidesnis siūlymas spręsti šiame skyriuje išvardytas problemas būtų „technologijų humanizavimas“, jų subordinacija etinio ir kultūrinio žmogaus pašaukimo pildymuisi. Tam mūsų visuomenėse reiktų sugrąžinti kur kas reikšmingesnę vietą būtent toms gyvenimo sritims, kurios nieiško jokio efektyvumo, neneša pelno, nedemonstruoja galios – mokyklai, me-

⁷⁸ Kol kas per anksti būtų klausti, kaip technologinį progresą vykdytų mąstymas, turintis sąsają su vidine tikrovės dimensija, arba, kitais žodžiais, kaip šį progresą realizuotų *ratio*, atgavęs ryšį su *intellectus*, atsikratęs racionalizacijos. Tačiau pabrėžkime, kad nors šį klausimą reiks iškelti tik po mąstymo krypties pasikeitimo, jis turi vertę: problemos kyla ne iš paties technologinio proceso, bet iš to, kad jį atlieka nuo tikrovės atitrūkęs protas.

nui, laisvalaikiui ir kitai kultūrinei veiklai: „Būtent kultūra, kuri neduoda jokios naudos, ir tik ji vienintelė įgalina visuomenę kelti klausimus apie vykstančius pasikeitimus ir suteikti jiems prasmę“ (Gorz 2003: 31). Visuomenės auklėjimas kultūros, humanistinio pažinimo, o ne tik verslo ar kitokios galios linkme, sudarytų sąlygas susidaryti visų žmonių brolybės pajautai, kuri plisdama priartintų mus prie „empatijos visuomenės“ atsiradimo, kaip norėtų žymus ekonomistas ir eseistas J. Rifkinas (Rifkin 2011). Politinėje sferoje reiktų iš naujo įtvirtinti racionalaus, laisvo ir universalus dialogo tarp vienodai gerai informuotų piliečių taisyklės, kurio laikymasis sugrąžintų bendruomeninio sprendimo galią, integruojančią realius visų piliečių poreikius ir apribojančią technologinę bei totalitaristinę manipuliaciją pasauliniu sociumu, kaip ragino jau prieš kelis dešimtmečius J. Habermasas (Habermas 1968). Žymusis amerikiečių politikos mąstytojas F. Fukuyama netgi išvelgia radikalaus pasaulinio masto pasikeitimo, „istorijos pabaigos“ galimybę, turinčią netrukus realizuotis liberaliosios demokratinės diskusijos pagrindu ir visiems laikams užbaigiančios visas ideologines konfrontacijas (Fukuyama 1992), jeigu tik šiam procesui nesutrukdyt neteisingi sprendimai būtent biologinio transhumanizmo srityje (Fukuyama 2002). Dialoginės sąmonės, bendrosios žmogiškosios moralės įtvirtinimas pasaulyje šiandien yra tapęs daugelio pasaulio intelektualų rūpesčiu ir laikomas vienintele išeitimi iš etninio ar religinio pobūdžio konfliktų, kaip liudija nenuilstami H. Kūngo ir kitų mąstytojų argumentai bei veikla (Küng 1999). Vis labiau suvokiamos grėsmingosios globalizacijos pusės ekonomikoje, todėl vis garsiau siūloma kaip vienintelio kriterijaus atsisakyti „ekonominio augimo dogmos ir sukurti kitokį buvimo kartu būdą, nei nesibaigiantis planetinio masto bėgimas į priekį, (...) labiau „europietišką“ ir mažiau „amerikietišką“, t. y. orientuotą į stipriau kontroliuojamą, labiau socialią, mažiau valdomą „skaičių tironijos“, mažiau griežtą vargšams, atidesnę ateities iššūkiams rinkos ekonomiką“ (Guillebaud 2012: 115–116). Taip pat raginama grįžti prie nacionalinės ekonomikos, neutralizuojančios globalizacijos diktatą, kad „rinkos imtų tarnauti bendruomenėms“ (Cobb 2012). Patraukliai atrodo ir siūlymas bendrojo vidaus produkto dogmą pakeisti bendrosios vidinės laimės postulatu, kaip jau padarė Butanas. Be abejo, ekonomika turėtų būti vėl subordinuota politikai. Džiugina vis labiau įsitvirtinanti ekologinė sąmonė, keičianti ne tik individų elgseną, bet ir politinius sprendimus bei vėrcianti ekonominį procesą reguliuoti pagal ekologinius planetos poreikius. Jau

pasirodė ir solidžių teorinių veikalų, grindžiančių ekonominę sėkmę būtent per ekologijos prizmę, kaip antai E. Daly'o ir J. Farley'o *Ekologiška ekonomika: principai ir jų taikymas* (Daly 2003). Kultūrinio, socialinio, ekonominio, ekologinio atsinaujinimo idėjos yra integruotos į įtakingą *darnios plėtros* doktriną, kurią remia vis daugiau vyriausybių ir kurios pagrįstumu yra vis mažiau abejojama (Burbage 2013). Galima džiaugtis ir individualios elgsenos pokyčiais bei ryškiomis iš paprastų žmonių kylančiomis iniciatyvomis, turinčiomis galios transformuoti visuomeninius procesus. Norėdami atstatyti technologinio mąstymo griauamus socialinius ryšius ir asmeninę pusiausvyrą, žmonės buriasi į įvairiausio pobūdžio bendruomenes, pradedant geros kaimynystės grupelėmis ir baigiant meditacijos centrais. Europinėse visuomenėse vis labiau plinta alternatyvūs vyraujančiai efektyvumo dogmai požiūriai ir sąjūdžiai – ekologiniai ūkiai, savanoriško taupymo asociacijos, sveiko ir „lėto“ gyvenimo grupės, savanorystės judėjimai, žmogiškos pagalbos nuo įvairių diskriminacijos formų draugijos ir t. t. Visa tai liudija apie tikėjimo pamatinėmis bendražmogiškomis vertybėmis atgimimą, kylantį iš vis aiškesnio suvokimo, kad kitos išeities nėra, ir kartu teikia optimizmo, kad dar įmanoma pasipriešinti globalizuotam technologinio mąstymo diktatui ir sukurti žmogišką visuomenę.

Ar šis optimizmas yra pagrįstas? Galime pagrįstai tuo abejoti. Visas šiame skyriuje paminėtas problemas reikia vertinti kaip natūralias pasekmes tokio gilaus technikos įsismelkimo į mūsų žmogiškąją egzistenciją, kad čia išvardytos išeitys atrodo neadekvačios, pavėluotos, per kuklios. J. Ellulis šį įsismelkimą traktuoja kaip technikos sakralizacijos aktą – taip stipriai reiškiasi psichologinė individų ir kolektyvų priklausomybė nuo technikos (Ellul 1973). Iš tiesų išeiti iš aklavietės nepavyks kitaip, kaip tik per radikalų mąstymo krypties pasikeitimą, prilygstantį religiniam atsivertimui – visos gyvenimo egzistencijos perversmui. Kultūros propagavimas ir dialoginės sąmonės įtvirtinimas, *darnios plėtros* doktrina ir visi alternatyvūs technologiniam mąstymui sąjūdžiai bus sėkmingi tik tiek, kiek jie dalyvaus šioje radikaloje mąstymo transformacijoje.

VI SKYRIUS.

MĄSTYMAS Į GYLĮ

Ankstesniuose skyriuose pristatėme racionalaus europietiškojo mąstymo eigą, vykstančią atitrūkus nuo tiesioginės (intuityvios) tikrovės pagavos (egzistencinio sprendinio). Tokią mąstymo eigą traktavome kaip krypstančią išimtinai į plotį, pamiršusią kryptį į gylį. Vartojome *ratio* ir *intellectus* sąvokas, išreiškiančias šias kryptis. Mąstymo plėtotė išimtinai kaip *ratio*, pamiršus ryšį su *intellectus*, buvo priežastis tikrovės, paties mąstymo ir viso žmogaus racionalizacijos bei pastarosios kraštutinės formos – technologizacijos – proceso, kurio esminis bruožas yra savitikslio efektyvumo siekis. Šis procesas, šiandien apėmęs visą pasaulį, lemia gilią krizę, pasireiškiančią ir individualiu, ir visuomeniniu lygmeniu, tokią krizę, kurią, tarkim, Heideggeris vadina „pavojumi *par excellence*“ (Heideggeris 1992: 235), kadangi ji gresia žmonijos kaip tokios egzistencijos paibaiga. Racionalizacijos sukeltos problemos yra tokios aštrios, kad, norint išėiti iš jų nulemtos sudėtingos situacijos, tampa aiški radikalus mąstymo krypties keitimo būtinybė. Privalu vėl atrasti ryšį su *intellectus*, kitaip tariant, su intuityvia tikrovės pagava, kuriai būtų subordinuota *ratio* veikla.

Iš esmės, ši subordinacija reikalauja bendro žmogaus proto ir jo vaidmens pasaulyje permąstymo ir naujo pagrindimo. Žinome, kad tokį uždavinį sau ir visai fenomenologinei mokyklai kėlė Husserlis, reaguodamas į, jo žodžiais tariant, „radikalią gyvybės ir mokslų krizę europietiškajame humanizme“ (Husserl 1976: 7). Pasak Patočkos, tęsiančio Husserlio užmojų, proto ir jo vaidmens permąstymas, „atnaujinimas“ ir „reforma“ sutaptų su europinės civilizacijos išgryninimu, vėl atradus joje dvasios dimensiją, pirmą kartą pasirodžiusią senovės graikų laikais, ir atskyrus ją nuo savitikslių galios viešpatavimo, prasidėjusio moderniaisiais amžiais (Patočka 2007). Ką reiškia ši dvasios dimensija? Patočka ją suvokia kaip specifinį europiečiui būdingą „rūpestį siela“, kurio, iš vienos pusės, negalima painioti su žymiuoju Foucault „rūpesčiu savimi“ (Foucault 1984), o, iš kitos pusės, jis neturi būti suprantamas kaip koks nors šuolis anapus gryno racionalumo: „Ar galima racionalizmo blogybes gydyti kitaip, kaip tik per racionalųjį protą?“ (Patočka 2007: 188). Taigi Patočka apsiriboja

ratio horizontu, tvirtai įsitikinęs, kad racionalizacijos problemą galima išspręsti ir atsivėrimą tikrovei realizuoti, remiantis paties *ratio* resursais: „Jeigu tikroji Europa tiki racionaliojo proto totalumu, tai nereiškia, kad ji nemato racionalizacijos ribų. Tai reiškia būtent tai, kad ji, konstatuodama aštrų racionalizmo konfliktą su daiktų tikrove, tiki turinti pajėgumą įsismelkti į pastarosios iracionalią dimensiją, ir šis įsismelkimas iš karto reiškia tvarką, santykius, supratingumą“ (Patočka 2007: 187). Nors vis dėlto Patočka apsiriboja racionalumo / iracionalumo sąvokų perspektyva ir tvirtina racionalumo „totalumą“, t. y. *ratio* galimybę apimti visą tikrovę, galima klausti, ar jo teigiamas „rūpestis siela“, šis racionalumas, apšviečiantis „iracionaliąsias“ tikrovės puses, iš tiesų nesutampa su proto atsivėrimu intuityviai pagavai, nors tai nėra aiškiai įvardijama. Šia linkme E. Morinas kalba kur kas aiškiau. Apmąstydamas žmogaus racionalumo ir tikrovės santykius tiek sistemiškai, tiek jų istorinėje plėtotėje, Morinas konstatuoja racionalumo ribas, o kartu ir būtinybę jas peržengti, aktyvuojant gilesnes, viršracionaliąsias proto galias: „Šiandien priėjome stadiją, kai esame priversti pripažinti, jog totalios harmonijos tarp racionalumo ir tikrovės nėra. Be abejo, yra daugybė dalinių, lokalių, regioninio pobūdžio atitikmenų, bet nėra absoliutaus ir universalaus atitikimo. Nuo šiol turime suprasti, kad racionalumo nepakanka, norint apimti visą tikrovės gylį ir visą jos daugiadimensiškumą. Todėl turime imti puoselėti atvirą racionalumą, kuris plėtotų dialogą ne tik su tuo, kas kol kas nėra racionaliai suprasta, bet ir su tuo, kas negali būti racionaliai suprasta“ (Morin 1990: 119–120). Proto atvirumas viršracionaliajai dimensijai sudarytų galimybę pagauti radikalų paties proto šaltinį, o tai ir būtų nauja mąstymo pradžia, kuri išvestų žmoniją iš krizės: „Nuo šiol reikia domėtis ne vien faktais ir teorijomis, bet ypač mąstymo, ir būtent manyje pačiame vykstančio mąstymo, prielaidomis. Pagrindo krizė mus verčia apčiuopti ir išryškinti tai, kuo mes remiamės, kai kalbame, atsakome ir polemizuojame. Ji mus verčia permąstyti ir iš naujo suformuluoti pagrindo problemą, bet taip pat galvoti apie „mąstymą be pagrindų“ (Heidegger). Iš tiesų tai reiškia iš naujo mokytis mąstyti – ne tam, kad prikurtume naujų sistemų, bet tam, kad suprastume, kas yra sistema. Kaip mūsų genetinis kodas integruoja virusinį DNR, kurį panaudoja savo naudai, nors ir nesunaikindamas jo griauamosios galios, taip ir mes turime integruoti conceptualaus neapibrėžtumo virusą – ir ne tik į mūsų nuomones ir idėjas, bet ypač į *tai, iš ko kyla mūsų nuomonės ir idėjos*. Taip mes iš naujo pradėtume mąstyti“

(Morin 1990: 142–143). Iš tiesų Morinas atliepia tai, ką kadaise akcentavo Sartre'as savo veikale *Būtis ir niekis*. Analizuodamas dekartiškąjį *mąstau, taigi esu*, kuris gimdo modernųjį mąstymą ypač per tai, kad sutapatina *ratio* su žmogiškojo buvimo visuma ir tuo teoriškai pagrindžia jo atotrūkį nuo intuityvios tikrovės pagavos, Sartre'as teigia, kad sąmonė, kuria žmogus suvokia, kad jis yra, yra ne ta pati, kuri suvokia, kad jis mąsto. Sartre'as taip pat akcentuoja, kad būtent buvimo, nereflektivityji, sąmonė grindžia mąstymo, reflektivityją, sąmonę: „Būtent iš nereflektivitysios sąmonės kyla mąstymas: yra nereflektyvusis *cogito*, kuris sudaro sąlygas dekartiškajam *cogito*“ (Sartre 1943: 19). Kitaip tariant, pasak fenomenologo Sartre'o, intencionalioje žmogaus sąmonėje buvimo lygmuo skleidžiasi fundamentaliau nei konceptualaus mąstymo ir, priešingai, nei manė Dekartas, mąstymas turi būti subordinuotas intuicijai: „Nėra jokio kito pažinimo, kaip tik intuityvus. Dedukcija ir diskursas, netiesiogiai vadinami pažinimu, tėra instrumentai, vedantys į intuiciją. (...) O jeigu klausime, kas yra intuicija, Husserlis mums atsakys, kaip ir daugelis kitų filosofų, kad tai yra „daikto“ (*Sache*), jo paties (!) buvimas sąmonėje“ (Sartre 1943: 208–209).

Mus domina būtent ši sąmonės ir tikrovės vienybė, realizuojama intuityviu būdu (*intellectus*). Būtent joje vyksta mąstymo smelkimasis į gylį, subordinuodamas *ratio* veiklą ir gelbėdamas žmogų nuo racionalizacijos siautulio. Mąstymo kryptis į gylį nekuria naujo idėjinio turinio (kurti tokį turinį – tai *ratio*, mąstymo į plotį, prerogatyva), tačiau jį iš vidaus transformuoja, suteikia jam statusą, atitinkantį konceptualiai nepažinios, tačiau intuityviai pagautos tikrovės visumą. Smelkdamasis į gylį, mąstymas išlieka transcendavimo judesiu, jis nuolat kerta ribas, tačiau ši dinamika vyksta ne siekiant aklo efektyvumo, o derinant mąstymą, jį išreiškiantį racionalų sprendimą bei kūrybos laisvę (beje, būtent smelkimasis į gylį yra ta vienintelė erdvė, kurioje gimsta laisvė) su fundamentaliu tikrovėje glūdinčiu supratingumu. Kas yra šis supratingumas – tai klausimas, kurį šį kartą paliksime nuošalyje. Apsiribosime tik teiginiu, kad intuityvi tikrovės pagava visada į jį atsiremia (o ne baigiasi, sudarydama kokio nors chaoso įspūdį), konstatuoja jame glūdinčius prasmės ir gėrio klodus, o racionalus mąstymas iš jo gauna normatyvinius impulsus.

Heideggerį galėtume laikyti svarbiausiu mūsų laikų mąstytoju, analizavusiu mąstymo krypties pasikeitimo būtinybę ir galimybes. Jo vėlyvieji tekstai, tokie kaip *Mokslas ir meditacija, Ką vadiname mąstymu?, Metafizikos įveika, ypač Filosofijos pabaiga ir pagrindinis mąstymo uždavinys,*

liudija, su koku įsitikinimu vokiečių filosofas teigė racionalumo epochos pabaigą, jos galimybių išsisėmimą, vartodamas mūsų terminus – mąstymo krypties į plotį užsklandą, ir kaip skvarbiai jis išvelgė „naujo mąstymo pradžią“, kuri, pagal mūsų interpretaciją, atitinka mąstymo kryptį į gylį. Galutinė racionaliosios metafizikos išraiška – technika – apima „visus esinių regionus, konstruojančius esinių visumą: suobjektintą gamtą, suindustrintą kultūrą, rutinizuotą politiką ir dirbtinius idealus“ (Heidegeris 1992: 274), maitinama nyčiškosios „valios viešpatauti“ ir jos vulgariausios išraiškos – savitikslio efektyvumo siekio. Šis procesas kuria „viešpataujančią žemės rutulyje“ tvarką, kuriai pati filosofija jau nėra reikalinga, nes pastaroji, užsidariusi subjektyviajame racionalume ir įteisindama racionalizaciją, įgyvendino savo funkciją – „ji jau yra tos tvarkos pamatas“. „Tačiau kartu su filosofijos pabaiga nesibaigia mąstymas, pereinantis prie kitokios pradžios“ (Heidegeris 1992: 276). Kas yra ši „kitokia pradžia“? Tai mąstymas, kuris, atsisakęs logikos viršenybės ir „tariamo mokslo blaivumo ir pranašumo“ (Heidegeris 1992: 126), klausia jau ne apie „būties tiesą“, kaip kad darė prieš tai, būtį paversdamas tarsi vizualiniu objektu – reprezentacija, bet apie „būtį tiesoje“, glūdinčią paslapyje, nematomą ir neišforminamą konceptu, tačiau suteikiančią galimybę (malonę⁷⁹) atsakyti į savo siunčiamą „kvietimą“ per „įsiklausymą“ (Heidegger 1954). Perėjimas nuo mąstymo, kuris remiasi regėjimo paradigma⁸⁰, į mąstymą kaip klausymąsi yra esminis žingsnis Heideggerio filosofijoje. Žengiant jį, neišvengiamai kilo problema, susijusi su mąstymo „aiškumo“ klausimu. Aiškumas, atsirandantis klausantis, yra kitokio pobūdžio nei tas, kuris kyļa „matant“,

⁷⁹ Savo paskaitų cikle *Ką vadiname mąstymu?* Heideggeris ilgai medituoja apie germanų kalbose randamą sutapimą tarp žodžių „mąstyti“ (*denken*) ir „dėkoti“ (*danken*): *denken ist danken* (Heidegger 1954: 138–150).

⁸⁰ Jau *Būtyje ir laike* Heideggeris atmeta „matymo“ viršenybę klausymosi atžvilgiu, traktuodamas ją kaip būties užmiršimo struktūros susidarymo bazę (Heidegger 1976: 171). Heideggeris pabrėžia, kad būtent šioje viršenybėje glūdi vakarietiško mąstymo ir mokslo istorinės raidos nuo Parmenido iki Hegelio paaikškinimas: „Veikalas, kuris Aristotelio ontologinių veikalų rinkinyje yra pirmoje vietoje, prasideda teiginiu: [„Visi žmonės iš prigimties siekia matymo“]. Žmogaus būtyje esmingai glūdi matymo rūpestis. Tuo įvedamas tyrinėjimas, siekiantis nudengti buvinių ir jo būties mokslinio ištyrimo ištaką minėto čia būties būtiškumo atžvilgiu. Ši graikiška egzistencialios mokslo genezės interpretacija nėra atsitiktinė. Ja eksplicitinė suprastis priartėja prie to, kas nužymėta Parmenido teiginiu: [„Juk mąstyti ir būti – yra tai tas pat“]. Būtis yra tai, kas pasirodo gryna [reinen] stebinčia nuovoka, ir tik šis matymas atskleidžia būtį. Pirmąpradė ir tikra tiesa glūdi grynoje stebėsenoje. Ši tezė nuo šiol lieka Vakarų filosofijos pamatas. Ja motyvuota Hegelio dialektika ir tik dėl jos ji yra galima“ (Heidegger 2014: 141).

kuris baigiasi konceptualia *demonstracija* ir prie kurio mus įpratino ilgą amžė europietiškosios filosofijos ir mokslo tradicija. Šiuo įpročiu galime paaiškinti ir milžinišką kritikos bangą vėlyvosios Heideggerio filosofijos atžvilgiu, tai banga, kurios leitmotyvas – kaltinimas „iracionalumu“. Heideggeris daugybę kartų atsakė į šią kritiką, kviesdamas suvokti kitokio pobūdžio aiškumą, kur kas fundamentalesnį už tą, kurį matome racionalumo paradigmoje, net jeigu pastarasis yra grindžiamas to Gilesniojo. „Kol turime abejonių dėl proto ir racionalumo prigimties, tuščios yra visos kalbos apie iracionalizmą. Techninė mokslinė racionalizacija, viešpataujanti mūsų epochoje, save pateisina kasdien vis labiau stulbinamais rezultatais. Tačiau tie rezultatai nieko nesako apie tai, kas apskritai sukuria racionalumo ir iracionalumo galimybę. Rezultatas įrodo techninės mokslinės racionalizacijos teisingumą. Tačiau ar atvirumą viso to, kas yra, galima sutapatinti tik su tuo, kas įrodoma? Ar įrodomybės reikalavimas neužkerta kelių į tai, kas yra? Galbūt egzistuoja mąstymas, kuris yra blaivesnis už netramdomą racionalizacijos šėlsmą ir už kibernetikos siautėjimą. Galbūt kaip tik šitas siautulytis yra maksimaliai iracionalus. Galbūt egzistuoja mąstymas anapus racionalumo ir iracionalumo antinomijos, blaivesnis net už mokslinę techniką, blaivesnis ir todėl stovintis nuošalyje, neduodantis jokių rezultatų ir vis dėlto turintis savo būtinybę. Ir kai keliamo klausimą apie mąstymo uždavinį, ne tik šis mąstymas, bet ir klausimas apie jį lieka klausimo stichijoje. Visos filosofijos akivaizdoje tai reiškia: visiems mums būtina ugdyti savo mąstymą ir pirmiausia žinoti, ką reiškia išugdytas arba neišugdytas mąstymas“ (Heideggeris 1992: 424).

Tačiau ką reiškia naujasis, išugdytas arba neišugdytas, mąstymas? Ką vis dėlto reiškia heidegeriškasis „įsiklausymas į būtį“ ir iš jo kylantis aiškumas, „blaivesnis“ ir pirmapradiškesnis už racionalųjį? Ieškodamas, kaip atsakyti į šį klausimą, Heideggeris negali leisti sau atkristi į tradicinį konceptualų racionalumą, todėl ima kalbėti metaforomis, kurių apščiai rasime, pavyzdžiui, *Laiške apie humanizmą*, komentuoti poeziją, ypač Hölderlino, arba vartoti sąvokas, kurių prasmės negalima apibrėžti griežtu racionaliu diskursu, bet tik suvokti tam tikroje intuityvioje pagavoje⁸¹. Viena iš tokių sąvokų – iš Mokytojo Eckharto paimta *Gelassenheit*, reiškianti leidimą visam kam būti, tuo leidimu tą būtį pagaunant, bet jos neuždarant,

⁸¹ „Kiekvieną neapskaičiuojamą dalyką žmogus gali pažinti, t. y. saugoti jo tiesą, tik kūrybiškai klausdamas ir kurdamas formas, atsirandančias iš autentiško apmąstymo galios“ (Heideggeris 1992: 153).

o greičiau ją atveriant (Heidegger 1959). „Ar tai gali padaryti dialektinė meditacija, ar pirmapradiškai atverianti intuicija, o galbūt nei viena, nei kita? Tai nulemia savitumas to, kas pirmiausia iš mūsų reikalauja leidimo atsiverti. Kaip gi mes galėtume tai apibrėžti, jeigu neleidžiame anam atsiverti?“ (Heideggeris 1992: 425). Pirmapradė Heideggerio aprašoma daiktų (*Sache*) atvertis, kurią mes, aiškiai nutolę nuo vokiečių mąstytojo žodyno, vadiname egzistenciniu sprendiniu arba *intellectus* pagava, mums reiškia vieną iš mąstymo judėjimo krypties į gylį variantų. Tačiau, nuėjus dalį kelio kartu su Heideggeriu, atsiranda kai kas, kas mums neleidžia tęsti kelionės jo nurodoma kryptimi. *Laiške apie humanizmą* Heideggeris rašo, kad „iš pačios būties ateina nuorodos, kurios žmogui privalo tapti įstatymais ir taisyklėmis“ (Heideggeris 1989: 256). Mąstymo į gylį vyksmas neabejotinai reiškiasi tuo, kad įsiklausymas į būtį leidžia aiškiai orientuotis pasaulyje, kur kas aiškiau ir patikimiau už *ratio* diskursą, kai šis atitrūksta nuo egzistencinio sprendinio. Tačiau atrodo, kad Heideggerio mąstyme yra išnykusi žmogui priklausančio etinio apsisprendimo instancija. Dėl savo įsiklausymo į būtį žmogus yra gėrio ir blogio tarpusavio kovos laukas, tačiau jo etinis pasirinkimas nedalyvauja nusprendžiant šios kovos, kuri yra pačios būties prerogatyva, baigtį. Būtis, į kurią kviečia įsiklausyti Heideggeris, yra etiškai neutrali: „Šalia šventumo būties prošvaistėje pasirodo ir blogis. Jo esmė nėra tik žmogiškojo veiksmo niekšiškumas; ji glūdi įtūžio piktavališkume. Abu, šventumas ir nuožmumas, esti būtyje todėl, kad pati būtis yra prieštaringa. Joje slypi naikinimo šaltinis. (...) Būtis maloningai puoselėja šventumo patekėjimą, bet kartu pažadina tūžmą“ (Heideggeris 1989: 255, 256). Todėl ir konkretūs įstatymai ir taisyklės, kuriais turi vadovautis į būtį įsiklausantis žmogus, yra fundamentaliai etiškai neutralūs, nepriklausomai nuo to, kokia spalva – gėrio ar blogio – jie mums išoriškai rodytųsi. Kitaip tariant, Heideggerio įsiklausymo į būtį ar *Gelassenheit* sąvoka pripažįsta prasmės, bet nepripažįsta gėrio pirmapradiškumo tikrovėje. Šis etinis neutralumas verčia būti atsargiems, mąstymui keliaujant į gylį Heideggerio nurodytais takais⁸².

⁸² Prancūzų filosofas P. Capelle-Dumont, apmąstydamas Dievo klausimo statusą vėlyvojoje Heideggerio filosofijoje, taip apibūdina šią etinio neutralumo problemą: „Pasak Heideggerio, „nepažįstamasis“ dievas kyla iš kitiškumo būtyje. Būtent šio kitiškumo statusas ir kelia problemą: kuo „nepažįstamasis“ skatina „kitiškumo“ būties patirtyje apmąstymą? Gyvenimo pabaigoje Heideggeris sakė: „*Nur noch ein Gott kann uns retten*“ [Vien tik Dievas mus dar gali išgelbėti]. Dievas yra laukiamas kaip išgelbėtojas. Tačiau šiame laukime nieko nesitikima – jis tiesiog nėra nukreiptas į jokią turinį: jis yra bedugnė

Kad ir kokią įtaką mąstymo krypties pasikeitimui būtų padaręs Heideggeris, ne mažesnę reikšmę tam turi Bergsono filosofija. Joje atliekamas skyrimas tarp proto ir intuicijos: protui priskiriamas išorinių (paviršinių) tikrovės aspektų pažinimo laukas, o intuicijai – tikrovės gelmė, jos pažinimas iš vidaus. Filosofo karjerą Bergsonas pradėjo kaip Spenserio mechanistinio pasaulio aiškinimo šalininkas, taigi – tikrovės technologizacijos apologetas. Tačiau jau labai anksti jis išvelgė šio aiškinimo nepakankamumą. Gilindamasis į mokslinę laiko sąvoką, Bergsonas teigė, kad ji nėra pajėgi išreikšti fundamentaliausio laiko fenomeno elemento – jo realios trukmės. Laiko trukmę fizikai išreiškia idealizuotai, simboliškai, reprezentuoja matematinėmis formulėmis, tačiau nėra pajėgūs jos užčiuopti realiai. Būtent ši *realybės* pagavos galimybė tarsi pažadina jauną filosofą iš snaudulio. 1889 metais trisdešimtmetis Bergsonas paskelbia pirmąjį savo veikalą – *Apie tiesioginius sąmonės duomenis* (Bergson 2011 (1)). Betarpiškumo, tiesioginės pagavos fenomenas tampa svarbiausiu Bergsono mąstymo lauku, kuriame filosofas taikys vidinio stebėjimo metodą: betarpiška tikrovės pagava vyksta pačioje sąmonėje. Tiesioginė vidinė sąmonės stebėseną leidžia apeiti reprezentacijos sukurtą informacinį bloką – ši mūsų abstrahuojančio proto, kuris lėmė grynai racionalų europietiškosios filosofijos ir mokslo, pavidalą – ir užčiuopti realų tikrovės turinį. Taigi Bergsonas suvokia atradęs kelią į pačią tikrovę: intuicija pagauna tikrovės kokybę, kurią protas, atmetęs intuiciją, sugeba aiškinti tik kiekybiškai; tikrovės vidinę, nedalomą, tačiau dinamišką trukmę (laiką), kurią protas mato tik išoriškai, pagal erdvinį modelį, todėl ją skaldo į fiktyvius, realiai neegzistuojančius, elementus; tikrovės atsinaujinimo vyksmą, kurį protas maskuoja, nuolat kurdamas fiksuotas hermetiškas būsenas, kokios yra mūsų abstraktūs konceptai; gyvą tikrovės vienybę, kurią protas pakeičia dirbtiniais loginiais mechaniniais ryšiais tarp konceptų. Vadovaudamasis intuicija, žmogus išmoksta atsisakyti didžiosios proto iliuzijos – „paviršutiniškojo aš“, kuris „išorinį pasaulį liečia tik iš paviršiaus“ (Bergson 2011 (1): 93) ir kuris dalyvauja dirbtinai pagal paviršutiniškus kriterijus

atvirybė, su kuria žmogaus poreikiai ir interesai, *inter-esse*, negali susigyventi. Prieštaravimas [Heideggeriui] čia gali būti formuluojamas [taip]: *Apie kokią kitiškumą gali būti kalbama, jeigu hipotetinis dievas neturi pašaukimo atliepti degančioms žmogaus situacijoms*: kasdienos ir mirties tragikai, tautų ekonominiams išgyvenimui? Šis klausimas vėl nurodo į santykio tarp „apreiškimo“ ir žmogaus „matmens“ problemą: ar toji erdvė, kuri yra paliekama dievui ateiti, iš tiesų yra tikroji dievo atėjimo vieta, jeigu joje nebelieka vietos žmogiškajam troškimui?“ (Capelle-Dumont 2010: 148).

ir „poreikius“ sukurtame „socialiniame gyvenime ir kalboje“ (Bergson 2011(1): 96). Kartu intuicija pažadina ir „fundamentalųjį“, „gilųjį“ aš, kuris yra ir „realus“ bei „konkretus“ aš (Bergson 2011(1): 96, 104). Šis išviršinio „aš“ pakeitimas giliuoju „aš“ yra raktas į daugelio žmoniškųjų, individualaus ir socialinio pobūdžio problemų sprendimą jau vien dėl to, kad daugelis šių problemų yra dirbtinai sukurtos išviršinio aš, todėl šiam traukiantis, dingsta ir jos. Gilusis aš, prieinamas tik per intuiciją, yra taip pat vienintelis realios laisvės vyksmas, kuris daugelio žmonių taip ir lieka nepažintas, kadangi yra proto pakeičiamas tik laisvės konceptu, dirbtiniu žodžiu, tikrovės iškamša, kuria teoriškai tenkinasi išviršinis aš, nė nenutuokdamas, ką reiškia gyventi ir būti laisvam iš tikrųjų (Bergson 2011(1): 105–166).

Pirmasis Bergsono veikalas koncentruojasi apie pačios sąmonės tikrovę, joje atrandamą trukmės realumą ir vidinės žmogaus laisvės šaltinį, o kiti jo darbai, visuomet taikydami intuiciją kaip metodą, rodo mąstymą veikiant kituose tikrovės sektoriuose. 1896 metais parašytas veikalas *Materija ir atmintis* atskleidžia sąmonės jungtį su materija, kuri žmogui reiškia pirmiausia jo kūną, tačiau taip pat ir bet kurį daiktą pasaulyje. Jungtis, naikindama proto kuriamą teorinį dualizmą, vyksta per bendrą ir vidinį materijai (judėjimui) ir sąmonei (kokybei) ritmą: taip realizuojasi žmogaus ir daikto simbiozė, sielos įsikūnijimas ne tik į savo, bet į bet kurio daikto materiją, pasineriant į jos vidinį gyvenimą – į pačią tikrovės šerdį. „Atmeskime bet kokią išankstinę interpretaciją ar matą, atsisukime veidas-į-veidą betarpiškai tikrovei: jau neberandame neperžengiamo atstumo, esminio skirtumo ir netgi jokios tikros skirties tarp suvokimo ir suvokiamo daikto, tarp kokybės ir judėjimo“ (Bergson 2012: 245). 1907 metais išleistame veikale *Kūrybinė evoliucija* Bergsonas mąsto jau apie visą gyvybinį procesą, iš gelmių trykštantį gyvybinį polėkį (*élan vital*), apimantį visą materiją, materiją kaip tokią, taigi visą pasaulį jo *kosmobiologinėje* (*kosmo- bio- loginėje*) dimensijoje, kuriam žmogaus sąmonė yra tik vienas iš sąmonės, kad ir aukščiausio lygmens, variantų: „Viskas vyksta taip, lyg į materiją būtų įsiveržęs platus sąmonės srautas, kupinas, kaip ir bet kokia sąmonė, milžiniškos daugybės viena kitą persmelkiančių galimybių. (...) Šiuo požiūriu ne tik sąmonė pasirodo esanti varomasis evoliucijos pradas, bet ir žmogus užima privilegijuotą vietą tarp pačių sąmoningiausių būtybių“ (Bergson 2004: 203–204, 205). Svarbiausia yra suprasti tai, kad gyvybinis polėkis nėra metafora, išreiškianti atskiruose individuose veikiančius impulsus, visiškai redukuojamus į chemines reak-

cijas, taigi skirta tik nuo materialios tikrovės atskirtai veikiančiai žmogaus vaizduotei patenkinti. Svarbiausias Bergsono uždavinys yra parodyti sąmoningo gyvybinio polėkio tikroviškumą, egzistuojantį ir anapus žmogaus sąmonės, ir anapus grynai materialių procesų, tačiau įsikūnijusį ir žmogaus sąmonėje, ir bet kokiam materialiam vyksme kaip bendras jų gyvybinės evoliucijos šaltinis. Gelmėje, anapus žmogiškų ir materialių mutacijų, kurios žmogaus sąmonei rodosi kaip atskiros operacijos ir yra proto teoriškai įforminamos kaip atskiri momentai, vystosi gyvybinis polėkis, fundamentali sąmonė, iš vidaus suvienijanti visas žmogaus ir materijos mutacijas. „Iš vidaus“ – jeigu bandytume priartėti prie sąmonės ir materijos pirmapradžio lygmens, abiem atvejais išvystume gryną *tendenciją*, pirmapradę trukmę, kuri ir yra „pats tikrovės audeklas“ (Bergson 2004: 297, vertimas pakeistas), „mūsų būties pamatas ir pati daiktų, su kuriais esame susiję, substancija“ (Bergson 2004: 55). Visa tikrovė yra gyva, kadangi iš vidaus yra apimta šio fundamentalaus gyvybinio polėkio. Intuicija realizuoja žmogaus ryšį su šiuo gyvybiniu polėkiu, pakreipdama jo mąstymą į gylį.

Socialinė tikrovė yra visos gyvosios tikrovės dalis. Bergsonas plečia savo mąstymą iki socialinės žmogaus veiklos lygmens veikale *Du moralės ir religijos šaltiniai*, pasirodžiusiame 1932 metais⁸³. Intuicija, vedanti mąstymą į natūralios tikrovės gelmę, reiškiasi kaip dinamiška religija ir gyva moralė, kurios lemia atviros visuomenės būklę. Tuo tarpu tikrovės paviršeliais slystantis protas pasireiškia per statišką religiją ir uždara moralę, išvirstančias į uždaros visuomenės būseną⁸⁴. Pastaroji vadovaujasi vieninteliu imperatyvu – savitiksliu sociumo sanglaudos išlaikymu, ir tam naudoja minios įpročius, kuriuos Bergsonas vadina „virtualiu ins-

⁸³ Ilgas 25 metų laikotarpis skiria *Kūrybinės evoliucijos* ir *Dviejų moralės ir religijos šaltinių* publikavimą. Šiuo laikotarpiu Bergsonas užsiėmė aktyvia visuomenine veikla, taikydamas savąją filosofiją, o iš tiesų – į tikrovę besismelkiančią intuiciją, konkrečių socialinių reiškinių, ypač politinių, plotmėje. Yra žinomas jo vaidmuo JAV prezidento Wilsono draugijoje, Prancūzijos vyriausybės prašymu pastarąjį įtikinėjant stoti į I pasaulinį karą ir taip nulemti jo baigtį: šią politinę sėkmę Bergsonas vadino „didžiausiu savo gyvenimo džiaugsmu“ (Bergson 1972: 1564), o visą savo, kaip filosofo, santykį su socialine realybe apibrėžė pagal principą „reikia veikti kaip mąstančiam žmogui ir mąstyti kaip veikiančiam žmogui“ (Bergson 1972: 1574). Taigi, Bergsono politinės veiklos negalima vertinti kaip nuokrypio nuo jo filosofinio mąstymo, bet kaip nuoseklų kelią į savo paskutiniojo ir žymiausio veikalo pasirodymą 1932 metais.

⁸⁴ Bergsono veikalas nuo pradžios iki galo plėtoja dichotomiją tarp proto ir intuicijos: uždara siela ir atvira siela, instinktas ir atradimas, kartojimasis ir kūryba, tenkinimasis ir džiaugsmas, sąstingis ir judėjimas, statika ir dinamika ir t. t. Tai – mąstymo kryptį, kurias traktuojame kaip einančias į plotį (*ratio*) ir į gylį (*intellectus*), dichotomija.

tinktu“. Uždaros visuomenės tipas istoriškai vyravo, kadangi protas istoriškai visuomet stebė intuiciją. Ankstesniuose skyriuose, nepriklausomai nuo Bergsono, matėme, kokią problemišką situaciją sukūrė žmonijai mąstymas, judantis tik į plotį, kuri vadovaujantis Bergsono terminais galima apibūdinti kaip proto veiklą, atitrūkusią nuo intuicijos. Mūsų pabrėžiama būtinybė kreipti mąstymą į gylį atliepia bergsoniškosios intuicijos poreikiui, o Bergsono teigiamas fundamentalus žmogaus sąmonės atvirumas, naujas ir laukiamas sąmonės virsmas, subordinuojantis *ratio* ir besireiškiantis per atvirą religiją, moralę ir visuomenę, suteikia galimybę išėiti iš pavojų žmonijos egzistencijai keliančios situacijos⁸⁵.

Juk ar ne todėl žmogus pateko į šią sunkią situaciją, kad vadovavosi vien tik savo conceptualaus teorinio proto informacija, kuri, žinoma, sutvarko, numato ir apskaičiuoja, bet – tik dalį to, kas vyksta iš tiesų? Ar ne todėl žmogus padarė tiek klaidų, kad vadovavosi tik maža, išviršine tikrovės skiautele, nepastebėdamas beveik nieko, kas iš tiesų vyksta pasaulyje ir jame pačiame? „O juk gyvenime yra pasakoma begalybė nenaudingų dalykų, padaroma begalybė nenaudingų veiksmų, ir nebėra jokios aiškios situacijos; niekas nevyksta taip paprastai ir taip užbaigta, ir taip gražiai, kaip mes norėtume; scenos keičia viena kitą; dalykai nei prasideda, nei pasibaigia; niekada nėra iki galo išsprendusios padėties, nei absoliučiai lemiamo veiksmo, nei žodžių, kuriais galėtų viskas baigtis: visos pasekmės yra perkraunamos iš naujo. Toks yra žmogaus gyvenimas“ (Bergson 1970: 1441). Ne protas, o intuicija, atverianti žmogų visatą apimančiam fundamentaliam gyvybiniam polėkiui, leis žmogui orientuotis pagal visumą, net jeigu ši orientavimąsi lydės vis gilesnė nepaaiškinamumo, paslapties pajauta⁸⁶. „Gyvybinis polėkis, skrodžiantis materiją, išgauna iš jos tokias

⁸⁵ „Atviroios visuomenės“ sąvoka, naudojama K. R. Popperio, iš esmės skiriasi nuo bergsoniškosios, nors austrų mąstytojas pripažįsta „tam tikrą panašumą“ (Popper 1998: 520). Popperis pabrėžia savo priklausymą tradicijai, kuri racionalumo dominantę laiko išėitimi iš visų blogybių. Jam racionalumas visada reiškia kritiką ir dialogą, kurie sudaro pasukutinę ir pakankamą galimybę išspręsti visas problemas. Tačiau Popperis neįvertino fakto, kad pats vienas racionalumas tampa racionalizacija, kurios kraštutinė išraiška – tikrovės ir mąstymo technologizacija – kritiką ir dialogą paverčia neveiksniais. Šiandien, norint įgalinti dialogą, jau neužteks raginimų paklausti sveiko proto ir susėsti prie derybų stalo – tą pačią akimirką technologijos šiuos raginimus pavers tuščiais lozungais, kuriais dar galima užliūliuoti visuomenę. Šiandien, norint įgalinti dialogą, reikia radikalaus sąmonės būsenos virsmo, naujo įsišaknijimo į tikrovę. Bergsonas yra arčiau realybės nei Popperis.

⁸⁶ Kas, beje, netrukdo žmogui suprasti kur kas giliau ir efektyviau tai, kas dedasi prieš jo nosį, išreikšti tai tikslesniais konceptais, išvalgiau numatyti, kas bus ir ką reikia daryti. Intuityvi tikrovės pagava nesumenkina efektyvumo, bet, priešingai, jį daro daug

galimybes [žmogiškosios] rūšies ateičiai, apie kurias nebuvo galima nė numanyti tada, kai ši rūšis susidarė“ (Bergson 2008: 56). Žmogaus laukia neišvengiama ir iki šiol neįsivaizduota evoliucija, tačiau bergsoniškas gyvybinis polėkis sudaro fundamentalią alternatyvą technologiniam transhumanizmui: žmonijos ateitis priklauso nuo vienos iš šių alternatyvių galimybių, taigi nuo mąstymo krypčių, pasirinkimo.

Mąstymo kryptis į gylį nėra vienalytė: Heideggerio ir Bergsono filosofijos nušviečia skirtingus jos realizacijos kelius. Mąstymui į plotį priėjus kritišką ir pavojingą ribą, iš žmogiškumo gelmių tarsi kyla įvairiaformis kvietimas grįžti į savo gelmes, atsigręžti tiesiogiai į savo šaltinį, kvietimas, kurio aidą girdime Heideggerio cituojamoje Hölderlino eilutėje: „Bet kur pavojus, ten atsiranda ir tai, kas gelbsti“ (Heideggeris 1992: 236), taip pat ir Bergsono išvalgoje: „Išdidėjęs kūnas laukia sielos papildymo, mechanika reikalauja mistikos“ (Bergson 2008: 330). Šio kvietimo modalumai pritaiko prie skirtingų kultūrų, tautų, aplinkų ir net individų, todėl ir būdų mąstyti gilyn yra įvairių. Galėtume juos analizuoti europietiškojo meno, psichologijos, kultūrinių sąjūdžių, ypač religinio mąstymo kaitos, perspektyvoje. Šioje knygoje siekiame parodyti tik keletą mąstymo krypties į gylį variantų pačioje filosofijoje. Be Heideggerio ir Bergsono, galėtume imtis daugybės kitų šiuolaikinių mąstytojų tekstų analizės. Mąstymo į gylį pavyzdžiai – tai ir K. Jasperso egzistencijos filosofija, siekianti suvokti pirmąją Absoliutą mummyse pačiuose, ir E. Levino *ne-intencionalios* sąmonės sąvoka, ir E. Frommo turėjimo ir buvimo priešybės analizė, ir P. Teilhardo de Chardino noosferos koncepcija, apvalyta nuo siaurų technicistinių interpretacijų, ir daugybės kitų autorių, gavusių platų pasaulinį pripažinimą, filosofijos. Tačiau pabaigoje norėtume įvardyti keletą šiandieninėje Europos filosofinėje erdvėje vis daugiau dėmesio sulaukiančių, tačiau Lietuvoje dar nepakankamai žinomų mąstytojų.

Pirmiausia negalime nepaminėti prancūzų filosofo Maurice'o Blondelio, dar 1893 metais išleidusio savo didįjį veikalą *Veiksmas (L' Action)*. Jame Blondelis pristatė originalią skirtį tarp norinčiosios valios (*volonté voulante*) ir norimos valios (*volonté voulue*). Norinčioji valia nėra žmogaus atributas, ji yra universalus ir pirmąsias tikrovės vyksmas, iš kurio kyla pati egzistencija bei visi jos aktai ir kuris negali nekelti asociacijų su bergsoniškuoju gyvybiniu polėkiu. Taigi norinčioji valia yra anapus žmo-

didesniu. Tačiau tai jau bus ne savitiktis, o realiai prasmingas efektyvumas; ir didesnis todėl, kad prasmingas.

gaus proto ir valios, sąmonės ir laisvės. Sudarydama būties branduolį, ji veikia pulsuodama platėjančiais ratilais (*ondes concentriques*): gamta, žmogiškasis individas, šeima, bendruomenė, politinė visuomenė, pasaulis... Be abejo, Blondelis koncentruoja savo mąstymą ties žmogumi, kurio sąmoninga, taigi norima valia, dalyvauja pirmapradžių norinčiosios valios veiksmų grandinėje, prasidėjusioje be jos, tačiau besitęsiančioje joje, todėl savo dalyvavimu norima valia tampa atsakinga už norinčiąją valią. Šios atsakomybės naudojimas įvairiomis kryptimis sutampa su nuokrypiu arba ištikimybe, netvarkos arba pirmaprados harmonijos kūrimu, o tai, vartojant mūsų sąvokas, gali būti reiškiamas kaip mąstymo kryptis į plotį, pamiršus gylį, arba į gylį: „Jeigu turiu kažką suvokti, privalau tai suvokti. Aš galbūt suvoksiu, taip ar ne, ar šis fantomas, kuriuo esu aš pats, kartu su šia visata, kurią nešiojuosi savo žvilgsnyje, su visu jos mokslu ir magija, su šiuo keistu sapnu, kuris yra sąmonė, turi kažką tikro. Aš, be abejonės, atrasiu tai, kas slypi mano veiksmuose, šiame pirmapradžiam pagrindė, kuriame be manęs, nepaisant manęs, aš patiriu būtį ir prie jos prisirišu. (...) Problema yra neišvengiama; žmogus ją neišvengiamai išsprendžia; ir šį sprendimą, teisingą arba ne, bet visada norimą ir būtiną, kiekvienas nešiojasi savo veiksmuose. Štai kodėl reikia tyrinėti veiksmą. (...) Yra gerai pasiūlyti žmogui visus gyvenimo poreikius, visą paslėptą žmogaus darbų pilnybę tam, kad jame sutvirtėtų drąsa veikti“ (Blondel 1936: VII–VIII). Norimos valios veiksmo esmė priklauso nuo žmogaus „prisirišimo“ prie norinčiosios valios, „pagrindo“, kuriame „be žmogaus ir nepaisant žmogaus“, t. y. anapus žmogiškosios valios ir proto, žmogus patiria būtį. Kryptis į gylį koreguoja ratilų plėtros pobūdį, kryptį į plotį. Vienas žymiausių Blondelio filosofijos tyrinėtojų C. Moelleris taip pristato šiuos žmogiškosios valios, dalyvaujančios pamatinėje norinčiojoje valioje, judesius: „Veiksmas, kuris siekia begalinės galios eidamas „į viršų“, atsiveria taip pat „į gylį“, į mano būties gelmę, kurioje kažkas man davė impulsą be mano sutikimo ar atsakymo. Mano veiksmas atsiveria transcendencijai į gylį“ (Moeller 1952: 133). Tik praėjus keliems dešimtmečiams, 1934 metais, Blondelis parašė kitą stambų dvitomį veikalą, pavadintą *Mąstymas* (*La Pensée*), kuriame pristatė tą patį procesą jau ne valios, o mąstymo kategorijomis. Mums svarbus šiame veikale vartojamas žodynas: sąmoningai likdamas tomistiškojo sąjūdžio nuošalyje, Blondelis integruoja į savo filosofiją *ratio* ir *intellectus* sąvokas, kurias apibrėžia kaip „noetinį“ (*noétique*) ir „dvasinį“ (*pneumatique*) mąstymą. „Kosminę min-

tį judina priešaringos jos pačios tendencijos: noetinė – racionali, vieni-janti ir vienodinanti; pneumatinė – vitališka, skaidanti ir dauginanti. Šios kosminio mąstymo tendencijos – racionalioji ir vitališkoji – palaiko nenu-trūkstamą proto ir vitalinių jėgų pulsaciją tiek gamtoje, tiek žmonių sąmo-nėje bei veikloje“ (Kuzmickas 2003: 73). Tikrovę suvokiame pasireiškiant dviem mąstymo tendencijomis: iš išorės, ją abstrahuodami ir keldami į konceptus, tvarkingas sistemas, idealius planus, ir iš vidaus, pagaudami jos gyvybės pulsavimą, jos nesustojantį skaidymąsi – nuolatinę naujovę. Blondelis neturėjo jokio kito tikslo, kaip tik pagrįsti būtinybę subordinuo-ti pirmąją tendenciją antrajai.

Išskirdami pačius solidžiausius mąstymo būdus į gylį, privalome atkreipti ypatingą dėmesį į Simonos Weil (1909–1943), jaunos prancūzų filosofės, žuvusios II pasaulinio karo verpetuose, mintis. Ne tik į mintis, bet į patį jos gyvenimą: jaunystės pradžioje įsitikinusi trockininkė dėl savo radikalizmo atsidūrusi anarchistų gretose, Ispanijos pilietinio karo metu, 1937 metais, pasuka ypač intensyvių, asmeniškų, netgi mistinių, tačiau kartu ir esmingų socialių patirčių keliais. Gyvenimo kryptis į gylį vyksta kartu su mąstymu. S. Weil veikalai, iš kurių žymiausi – *Sunkis ir malonė* (*La Pesanteur et la Grâce*) bei *Išisaknijimas* (*L'enracinement*) – buvo iš-leisti po jos mirties ir greitai tapo aktualiausio filosofinio akiračio dalimi. Užteks tik paminėti A. Camus entuziazmą, kurį jis išreiškė 1949 metais pristatydamas *Išisaknijimą*: „Man atrodo, kad bus neįmanoma įsivaiz-duoti Europos atgimimo, neatsižvelgus į tuos poreikius, kuriuos Simona Weil apibrėžė savo knygoje“ (L'Yvonnet 2014: 9). Entuziazmas, perimtas ir puoselėjamas iki mūsų dienų: „Dar niekada Simona Weil nebuvo tiek skaitoma ir komentuojama visame pasaulyje. Neįmanoma suskaičiuoti visų filosofų, rašytojų, menininkų ir nežinomų ieškotojų, kuriuos ji įkvėpė ir nuolatos lydi“ (L'Yvonnet 2014: 9). Kur glūdi S. Weil traukos paslaptis? Puikiai nujausdama „ne tik artėjančią katastrofą, bet ir visas katastrofiškas katastrofos pasekmes“ (L'Yvonnet 2014: 10) ir taip pat genialiai analizuo-dama galimos civilizacijos baigties priežastis pačiame žmogaus mąstyme, ji numatė ir galimybę pasukti įvykių eigą kita linkme – naujo žmonijos istorijos etapo link – mąstymo transformaciją, keičiančią ne tik indivi-dualių gyvenimų kokybę, bet ir visus socialinius procesus. 1942 metais tėvui Perrinui rašytame laiške ji tvirtina esanti įsitikinusi, kad „bet kuris žmogus, net jeigu jo natūralūs gabumai būtų beveik niekiniai, patenka į tą pačią tiesos karalystę, į kurią įeina ir genijai, jeigu tik jis trokšta tiesos

ir nuolat stengiasi išlaikyti dėmesį“ (Weil 1985: 39). „Išlaikyti dėmesį“ – šio veiksmo praktikavimas ir analizė yra visos S. Weil filosofijos raktas. Jame mąstytoja atranda tai, ką ji vadina „visa siela“, kurioje *ratio* sudaro tik vieną iš struktūrinių dalių, beje, praktikuojamą lengviausiai ir paviršutiniškiausiai: „Akivaizdūs dalykai yra suvokiami sunkiai. (...) Labai paviršutinišku protu dalykai yra suvokiami lengvai, bet visa siela – sunkiai“ (Weil 1997: 62). Transformuoti savąją būtybę, atradus „visą sielą“ – šiuo keliu eidama, S. Weil originaliai, tačiau nepaprastai įtaigiai analizuoja ne tik filosofijos – pažinimo, etikos, estetikos – istorijos problemas, bet ir šiuolaikines situacijas jų socialinėje, politinėje, etinėje, psichologinėje, religinėje, dvasinėje dimensijose. Bet kurioje iš jos analizių atrasime tai, ką čia bandėme įvardyti per *intellectus* sąvoką, ir ką ji pati, laužydama nusistovėjusį filosofinį žargoną, vadino „sutikimu“ (*consentement*) ir „meile“ (Weil 1997: 432). Visa tai – žengimas į kuo gilesnį tikrovės sluoksnį – realizuojamas pakeitus „sielos orientaciją“: privalu atsitraukti nuo išviršinio abstrahuojančio proto (reikalingo tik kaip informacijos dėklas) ir taip prarasti savojo aš perspektyvą, t. y. koncentravimąsi ties savuoju ego (ką galėtume interpretuoti kaip išsilaisvinimą iš subjekto / objekto skirties). „Filosofijos negalima apibrėžti kaip pažinimo turinio siekio, kaip kad tai daro mokslas. Filosofija yra visos sielos transformacija. (...) Mąstymas implikuoja sielos orientacijos transformaciją, kurią vadiname neprisirėšimu“ (Weil 1988: 57); „Patekti į amžinybę – tai sielos veiksmas, analogiškas tam suvokimui, kuriuo, kad ir ką mums teigtų mūsų perspektyva, mes savęs nestatome į erdvės centrą. Tokia yra suvokimo sąlyga. Sąlyga, būtina tam, kad pasirodytų tikrovė“ (Weil 2002: 400). Esame įpratę į tikrovę žvelgti iš *ego- loginės*, grynai racionalios, paprasčiausios ir siauriausios perspektyvos, kurioje užsidarymas reiškia ne tik teorinio tikrovės suvokimo skurdą, bet ir etinio blogio šaltinį. Tokios perspektyvos atsisakymas pagal Weil sudarytų sąlygas mūsų žmogiškumo perkeitimui, būtinam, norint išvengti tragiškos civilizacijos baigties, o kartu – ir tikrajam tikrovės suvokimui. „Esame irrealybėje, sapne. Atsisakyti mūsų įsivaizduojamos centrinės vietos, jos atsisakyti ne vien protu, bet taip pat visa mūsų sielos vaizduotės galia – tai pabusti tikrovei, amžinybei, tikrajai šviesai, išgirsti tikrąją tylą. Tuomet įvyktų transformacija netgi paties mūsų jusliškumo šaknų lygmeniu, persikeistų netgi tiesioginių juslinių išpūdžių gavimo būdas, o per tai – ir psichologinių“ (Weil 1988: 300). Atsispyrus nuo šios fundamentaliaios mąstymo transformacijos, kurios aprašymas negali nekelti asociacijų

su Rytų išmintimi, žmonijos gelmėse prasideda ypatingo intensyvumo ir gilumo procesas – tam tikras pasaulio „perkūrimas“, kurio apmąstymas Weil filosofijoje pinasi su krikščioniškosios teologijos ir mistikos motyvais, atitinkančiais giliausias visų kitų religijų inspiracijas: „Maitinama švento Pauliaus, švento Pranciškaus Asyžiečio, švento Kryžiaus Jono ir to, ką ji [Weil] randa visose kitose religinėse ir dvasinėse tradicijose (...), ši „nu- kūrimo“ [*décréation*], „at- kūrimo“ ir „naujo užgimimo“ mistika iš tikrųjų yra „naujosios kūrinijos“, kurioje Dievas yra „aukščiausias poetas“, laukimas ir patirtis“ (Gabellieri 2014: 12).

Užbaigiant kai kurių mąstymo krypties į gylį variantų pristatymą, norėtume supažindinti su Lietuvoje iš esmės nežinoma, tačiau nūdienos europiniame filosofijos akiratyje plačiai aptariama prancūzų autoriaus Michelio Henry, mirusio 2002 metais, „gyvybės fenomenologijos“ (*phénoménologie de la vie*) koncepcija, išdėstyta daugybėje įvairaus žanro, netgi romano, veikalų. Savo fundamentaliame tekste *Raiškos esmė (L'Essence de la manifestation)* (1963) Henry grindžia idėją, pagal kurią Vakarų filosofija, įskaitant paties Husserlio fenomenologiją, realizavo ir kaupė tikrovės pažinimą grynai „išoriniui“ ir „matomuojui“ aspektu, įtvirtindama tam tikrą „ontologinį monizmą“, tačiau nekreipdama dėmesio į tai, kas yra tikriausia, paprasčiausia, betarpiškiausia, vidujiškiausia ir todėl „nematoma“ – į pačią gyvybę. Pačiame žmoguje sudarydama pirmąją vidujybę, kuri grindžia visas esmines žmogaus išraiškas, tačiau dėl to negali būti nė viena iš jų (nors gali būti kiekvienoje iš jų), gyvybės raiška skiriasi nuo viso kito – nuo bet kokie kito tikrovės fenomeno, besireiškiančio žmogaus sąmonėje. Pasak Henry, žmogaus sąmonės atotrūkis nuo gyvybės esmės ir gyvenimas išimtinai antrinėse gyvybės raiškos formose sukuria disharmonijos, neatitikimo savęs paties būseną, kuri lemia daugybę desperatiškų žmogiškojo gyvenimo fenomenų – nuo kančios ir melo iki prievartos ir sąmoningo nihilizmo. Būtent šis atotrūkis, natūralus konceptualizuojančiam mąstymui, bėgant šimtmečiams tapo įprasta civilizuoto žmogaus būseną, kurios kraštutinę išraišką matome šiuolaikinių technologijų pasaulyje. Knygoje *Barbarija* (1987) Henry subtiliai analizuoja technologizuotą nūdienos žmogaus situaciją. Atitrūkęs nuo pirmąją vidujybę gyvybės pajautos, šiandien žmogus nebeįstengia savęs nuraminti net ir amžių patikrintais tradiciniais būdais, tokiais kaip kultūrinis gyvenimas, todėl imasi prievartos. Idant pasaulinė visuomenė neprapultų visuotinėje *barbarijoje*, Henry ragina keisti mąstymo būdą, t. y. išmokti „pastebėti“ tai, kas nematoma –

pačią gyvybę. Tam yra būtina pranokti įprastinį racionalųjį protą, visa tempiantį prie „matomumo“, „išoriškumo“, „objektiškumo“ paradigmos, ir išmukti vidujybės pajautos: „Jausti ir išgyventi save visoje savo būtyje“ (Henry 1987: 15). Nešanti džiaugsmą, sąmoninga pirmaprads gyvybės pajauta atstato ir mąstymą, kadangi gyvybė yra ir šiojo vidinė tiesa (Henry 2000: 129), ir kartu – autentiška tikrovės raiška. Henry mintyse nesunkiai atpažinsime tai, ką norėjome pagrįsti šioje knygoje – būtinybę keisti mąstymo kryptį nuo pločio gylio link.

Belieka paklausti, ar ši kaita vyksta realiai. Ar jau keičiasi žmonių sąmonė taip, kad galėtume kalbėti apie užgimstantį visuotinį sąjūdį, pakeisiantį žmonijos būklę? Tai – pats fundamentaliausias klausimas šiandien. Bet juk šioje knygoje išdėstyti svarstymai taip pat reiškia, kad laukiamas mąstymo posūkis negali bręsti kitaip, kaip tik intymiausioje žmogaus, taigi ir žmonijos, sielos zonoje. Todėl ir išorėje jį pamatysime tik tada, kai jis bus transformavęs vidų. Gali būti, kad pokytį išvysime staiga, lyg šydui nuo akių nukritus, su nuostaba konstatuodami, jog jau seniai jis vyko. „Krentantis medis sukelia daug triukšmo, tačiau negirdime, kaip auga miškas“ (M. Gandis).

IŠVADA

J. Ellulis rašo: „Jeigu technika yra totalinė, t. y. jeigu technikos sistema yra pajėgi įtraukti kiekvieną naujai atsirandantį fenomeną (...), kas gali nuo jos pasislėpti? Žmogiškuoju požiūriu, niekas. Vadinasi, reikia tam tikros formos transcendencijos“ (Ellul 2008 (2): 148). Šioje knygoje stengėms atskleisti tokios transcendencijos formą, kurią pavadiname mąstymo kryptimi į gylį. Tiesa, Ellulio išvada būtų kitokia: prancūzų mąstytojo nuomone, „žmogiškuoju požiūriu“, jau niekas negali išgelbėti žmogaus, ir „transcendencijos forma“, apie kurią jis kalba, atitinka teologinę, biblinę perspektyvą. Tačiau mes teigiame, kad transcendencijos judesys į gylį yra įmanomas realizuoti paties žmogaus sąmonėje, neneigdami galimo susitikimo su dievybe (bet tai – jau kito tyrimo tema). Mūsų teiginį patvirtina ir tai, kad europietiškoje filosofijoje visada, nuo pat jos atsiradimo momento, senovės Graikijoje iki mūsų dienų mąstymas į gylį išsilaikė, nors dominavimo akivaizdus mąstymas į plotį. O XX ir XXI amžiuje šiam dominavimui pasiekus kraštutinę formą – bet kokios tikrovės, taip pat ir paties žmogaus mąstymo technologizaciją, ideologizuotą transhumanistinių mokymų ir atvirai grasinančią žmonijos išnykimu, mąstymas į gylį įgavo naują polėkį ir filosofijoje ėmė reikštis su nauja jėga.

Aprėpiant visą istorinį europietiškosios filosofijos vyksmą ir pasitelkiant klasikinę „išminties“ ir „išminties meilės“ perskyrą, galima daryti tokį apibendrinimą. Kadaisė pirmieji filosofai „išmintį“ priskyrė išimtinai dievams, o sau, kaip žmogiškosioms būtybėms, – tik kuklią „išminties meilės“ funkciją. Tačiau šis kuklumas pasirodė besąs veidmainystė. Labai greitai „išminties meilė“, tapusi profesionalia filosofija, išstūmė „išmintį“ iš savo akiračio kaip kažką neaiškaus, netikslaus, nepagrįsto ir nepakankamai teoretizuoto. Bendras žvilgsnis į visą Europos filosofijos istoriją tik patvirtino šį vertinimą: „išminčius“ tarp „išminties mylėtojų“ niekada nerado sau vietos, buvo siunčiamas kažkur kitur, anapus profesionaliosios filosofijos ribų, į „pažinimo užribius“, skirtus „paprastiems žmonėms“, o neretai tiesiog pašiepiamas, kaip nesugebantis atitikti griežto sistematiškumo ir tikslios metodologijos normų. Todėl „išminčiams“, jeigu tik jie nuspręsdavo likti „profesiniame“ lauke, tekdavo užsidėti „išminties mylėtojų“ kaukes ir priimti jų mąstymo modelį. Nuo tos akimirkos vi-

siems, skaitantiems europietiškosios filosofijos tekstus, tenka sugebėti atskirti tuos „išminties mylėtojus“, kurie tyčiojasi iš išminties, ir tuos, kurie į ją veda. Tai – sunkus uždavinys. Akivaizdu, kad tik nedaugelis jį išsprendė sėkmingai. Dauguma europiečių, nekvaršindami sau galvos, atmetė filosofiją kaip nesuprantamų teiginių rinkinius (o kokį gyvenimo vedlį gavo vietoje jos?), o buvo daug tokių, kurie tuštybę priėmė už gryną pinigą ir tolo nuo išminties, apžavėti profesionalių, tačiau netikrų „išminties mylėtojų“ diskursų. Tai nulėmė globalią Europos būklę, kurią, savo ruožtu, naudodami filosofinį žargoną, pavadino *ratio* atotrūkiu nuo *intellectus* arba tikrovės racionalizacija. Atotrūkis nuo tikrovės – išminties mylėtojų atotrūkis nuo išminties. Iš kitos pusės, užsidarymas nuo tikrovės nebuvo būdingas visiems, visada buvo „išminties mylėtojų“, vedančių į išmintį, visada buvo tokių, kurie juos atpažindavo ir kurie jais sekė. Tikrovė yra galinga. Bėgantiems nuo jos ir pakliuvusiems į mirtiną pavojų, ji gali prabilti stipriu balsu, kurį ir girdime šiandienos filosofijoje, pristatytoje, nors ir fragmentiškai, paskutiniajame šios knygos skyriuje.

Prisiminkime 125 Nietzsche's *Linksmojo mokslo* fragmentą: „Kur Dievas? Aš jums pasakysiu! Mes jį nužudėme – jūs ir aš! Mes visi jo žudikai! Bet kaip mes tai padarėme? Kaip sugebėjome išgerti jūrą? Kas davė kempinę, kad nutrintume visą horizontą? Ką padarėme, atplėsdami šią žemę nuo jos saulės? Kur link ji dabar skrieja? Kur link judame mes? Tolyne nuo visų saulių? Ar nesiblaškome nepaliojami? Atgal, į šoną, į priekį, į visas puses? Ar yra išvis dar koks nors viršus ir apačia? Ar neklaidžiojame begaliniame nieke? Ar nedvelkia į mus tuščia erdvė? Ar nepasidarė šalčiau? Ar nartėja naktis, ar neina vis tamsyn ir tamsyn? Ar nereikia jau dieną uždegti žibintų? Nejaugi dar neužuodžiame trūnijančio Dievo kvapo?“ (Nietzsche 1995: 151–152). Be vargo šiuose klausimuose atpažinsime tai, ką jaučiame šiandienos pasaulyje. Tačiau kitame tekste, dažniausiai komentatorių praleidžiamame pro akis, Nietzsche teigia: „Dievo paneigimas: iš tiesų, tik moralinis [tradicinis] Dievas yra paneigtas“ (cituota su nuoroda Capelle-Dumont 2010: 127), taigi tikrasis Dievas gyvena!

Mes nenužudėme Dievo. Mes neišgėrėme jūros (t. y. tikrovės). Mes neužgesinome saulės (tikrovės). Mes tik kvailai galvojome, kad ją išgėrėme, todėl atsisakėme gerti, manėme, kad ją užgesinome, todėl atsisakėme šviesos. Dabar, kamuojami mirtino troškulio, būsime priversti pripažinti, kad vandens mums vis dėlto reikia ir kad jis – bekrastis tikrovės vandenynas – yra čia pat.

LITERATŪRA

- Aberkan, I. 2014. Et l'intelligence vint aux ordinateurs. *Le Point*. Nr. 2179. P. 16, 88–92.
- Aleksandravičius, P. 2010. *Temps et éternité chez saint Thomas d'Aquin et Martin Heidegger*. Saarbrücken: Editions universitaires européennes.
- Aleksandravičius, P. 2009. Tomo Akviniečio laiko samprata. *Problemos*. Nr. 76. P. 206–224.
- Aleksandravičius, P. 2012(1). Kodėl sunku kalbėti apie Europos tapatybę? *Socialinių mokslų studijos*. Nr. 4(4). P. 1261–1279.
- Aleksandravičius, P. 2012(2). Žmogaus tapatumo ontologija: tarp substancijos ir asmens. *Individo tapatumas*. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas. P. 189–274.
- Anders, G. 1993. *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter*. Munich: C. H. Beck.
- Apel, K. O. 1994. *Ethique de la discussion*. Paris: Cerf.
- Aristote. 1970. *Les seconds analytiques*. Paris: Vrin.
- Aristote. 1991. *Métaphysique*. Paris: Vrin.
- Aristotelis. 1990. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Aristotelis. 1997. *Politika*. Vilnius: Pradai.
- Augustin. 1868. *De la Trinité*. Bar-Le-Duc.
- Baudrillard, J. 2002. *Simuliakrai ir simuliacija*. Vilnius: Baltos lankos.
- Bauman, Z. 1989. *Modernity and the Holocaust*. New York: Cornell University Press.
- Bauman, Z. 1991. *Modernity and Ambivalence*. New York: Cornell University Press.
- Bergson, H. 1970. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF.
- Bergson, H. 1972. *Mélanges*. Paris: PUF.
- Bergson, H. 2004. *Kūrybinė evoliucija*. Vilnius: Margi raštai.
- Bergson, H. 2008. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF.
- Bergson, H. 2011(1). *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF.
- Bergson, H. 2011(2). *Introduction à la métaphysique*. Paris: PUF.
- Bergson, H. 2011(3). *L'intuition philosophique*. Paris: PUF.
- Bergson, H. 2012. *Matière et mémoire*. Paris: PUF.
- Blondel, M. 1893. *L'Action*. Paris: Alcan.
- Blondel, M. 1934. *La Pensée*. T. 1–2. Paris: PUF.
- Bonaventūra. 2009. *Sielos vadovas į Dievą*. Vilnius: Aidai.
- Boulnois, O. 1992. *Duns Scot, sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*. Paris: PUF.

- Brague, R. 1999. *Europe, voie romaine*. Paris: Critérium.
- Brague, R. 2001. *Ekscentriškoji Europos tapatybė*. Vilnius: Aidai.
- Bremond, A. 1933. *Le dilemme aristotélicien*. Paris: Beauchesne.
- Breton, S. 1955. Etudes phénoménologiques. Conscience et intentionnalité selon saint Thomas et Brentano. *Archives de philosophie*. T. 19. Paris: Beauchesne. P. 63–87.
- Brown, E. H. 2008. *Web of Debt: The Shocking Truth About Our Money System and How We Can Break Free*. Louisiana: Third Millennium Press.
- Burbage, F. 2013. *Philosophie du développement durable*. Paris: PUF.
- Capelle, P. 1996. Heidegger et Maître Eckhart. *Revue des sciences religieuses*. T. 70, Nr. 1. P. 113–124.
- Capelle-Dumont, P. 2010. *Filosofija ir teologija Martino Heideggerio mąstyme*. Vilnius: Aidai.
- Carnap, R. 1985. Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage. *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*. Paris: PUF. P. 155–179.
- Cobb, J. B., Samalavičius, A. 2012. Kam tarnauja ir kam turėtų tarnauti rinkos. *Kultūros barai*. Nr. 7(8). P. 2–10.
- Courtine, J. F. 1990. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris: PUF.
- Daly, E., Farley, J. 2003. *Ecological Economics: Principles and Applications*. Washington: Island Press.
- Debord, G. 2006. *Spektaklio visuomenė*. Vilnius: Kitos knygos.
- Dekartas, R. 1978. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Derrida, J. 1991. Circonfession: cinquante-neuf périodes et périphrases. *Jacques Derrida*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. 1992. Donner la mort. *L'Éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*. Paris: Métailié-Transition.
- Derrida, J. 2000. Tikėjimas ir žinojimas. *Religija*. Vilnius: Baltos lankos.
- Descartes, R. 1963. *Ūuvres philosophiques*. T. 1. Paris: Garnier.
- Descartes, R. 1973. *Ūuvres philosophiques*. T. 3. Paris: Garnier.
- Descartes, R. 1996. *Ūuvres complètes*. Paris: Vrin.
- Eckhart. 2004. *Sur la naissance de Dieu dans l'âme*. Paris: Arfuyen.
- Einstein, A. 1933. *On the Method of Theoretical Physics*. Oxford: Clarendon Press.
- Einstein, A. 1956. *Lettres à Maurice Solovine*. Paris: Aubier.
- Elders, L. J. 1994. *La métaphysique de saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin.
- Ellul, J. 1962. *Propagandes*. Paris: Armand Colin.
- Ellul, J. 1973. *Les nouveaux possédés*. Paris: Arthème Fayard.
- Ellul, J. 1988. *Le bluff technologique*. Paris: Hachette.
- Ellul, J. 2004. *L'illusion politique*. Paris: La Table Ronde.
- Ellul, J. 2008 (1). *La technique et l'enjeu du siècle*. Paris: Economica.

- Ellul, J. 2008 (2). *Ellul par lui-même. Entretiens avec Willem H. Vanderburg*. Paris: La Table Ronde.
- Engelhardt, T. 1988. Foundations, persons and the battle for the millenium. *Journal of Medecine and Philosophy*. Nr. 13.
- Engelhardt, T. 1996. *The Foundations of Bioethics*. London: Oxford University Press.
- Eriksen, T. H. 2004. *Akimirkos tironija*. Vilnius: Tyto alba.
- Fichte, J. G. 1990. *Ūuvres choisies de philosophie premiÈre*. Paris: Vrin.
- Foucault, M. 1984. *Histoire de la sexualitÈ*. 3. *Le souci de soi*. Paris: Gallimard.
- Frankl, V. E. 2010. *Žmogus prasmÈs akivaizdoje*. Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai.
- Fromas, È. 1990. *TurÈti ar bŪti?* Vilnius: Mintis.
- Fukuyama, F. 1992. *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press.
- Fukuyama, F. 2002. *Our Post human Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Gabellieri, E. 2014. Introduction gÈnÈrale. *L'Herne. Simone Weil*. Paris: Editions de l'Herne. P. 11–12.
- Gadamer, H. G. 1960. *Wahrheit und Methode*. TŪbingen, J. C. B. Mohr.
- GalilÈe, G. 1979. *L'essayeur*. Paris: Les Belles Lettres.
- Gargani, A. G. 2000. Religinis potyris kaip įvykis ir interpretacija. *Religija*. Vilnius: Baltos Lankos. P. 125–151.
- Genzelis, B. (sud.) 1977. *Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika*. Vilnius: Mintis.
- Gilles de Rome. 2011. *ThÈorÈmes de l'Ètre et de l'essence*. Paris: Les Belles Lettres.
- Gilson, E. 2000. *L'Ètre et l'essence*. Paris: Vrin.
- Gorz, A. 2003. *L'ImmatÈriel. Connaissance, valeur et capital*. Paris: GalilÈe.
- Granger, G. G. 2002. RationalitÈ et raisonnement. *UniversitÈ de tous les savoirs. La Philosophie et l'Ethique*. T. 11. Paris: Odile Jacob. P. 24–34.
- Guillebaud, J. C. 2012. *Une autre vie est possible*. Paris: L'Iconoclaste.
- Habermas, J. 1968. *La technique et la science comme idÈologie*. Paris: Denoël.
- Hawking, S. 2010. *The Grand Design*. New York: Bantam Books.
- Hegel, G. W. F. 2006. *La science de la logique*. T. 1. Paris: KimÈ.
- Heidegeris, M. 1989. Laiškas apie humanizmą. GÈrio kontŪrai. Vilnius: Mintis. P. 224–260.
- Heidegeris, M. 1992. *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Heidegger, M. 1954. *Qu'appelle-t-on penser?* Paris: PUF.
- Heidegger, M. 1958. *Essai et confÈrences*. Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. 1959. *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. 1961. *Nietzsche II*. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. 1962. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. 1965. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt: Klostermann.

- Heidegger, M. 1968. De l'essence de la vérité. *Questions I et II*. Paris: Gallimard. P. 159–194.
- Heidegger, M. 1968. La doctrine de Platon sur la vérité. *Questions I et II*. Paris: Gallimard. P. 423–469.
- Heidegger, M. 1976. Phénoménologie et pensée de l'être. *Questions III et IV*. Paris: Gallimard. 321–354.
- Heidegger, M. 1976. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. 1979. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. *Gesamtausgabe*. T. 20. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. 1991. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. Paris: TER.
- Heidegger, M. 1995. Phénoménologie des religieux Lebens. *Gesamtausgabe*. T. 60. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. 2006. Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant. *Gesamtausgabe*. T. 23. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. 2014. *Būtis ir laikas*. Vilnius: Technika.
- Henry, M. 1963. *L'Essence de la manifestation*. Paris: PUF.
- Henry, M. 1987. *La Barbarie*. Paris: Grasset.
- Henry, M. 2000. *Incarnation*. Paris: Seuil.
- Horkheimer, M., Adorno, T. 2006. *Apšvietos dialektika*. Vilnius: Margi raštai.
- Hottois, G. 2002. La technoscience: entre technophobie et technophilie. *Université de tous les savoirs. La Philosophie et l'Éthique*. T. 11. Paris: Odile Jacob. P. 52–67.
- Huntington, S. P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remarking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- Husserl, E. 1950. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Gallimard.
- Husserl, E. 1963. *Recherches logiques*. 3. *Eléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*. Recherche VI. Paris: PUF.
- Husserl, E. 1976. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris: Gallimard.
- Huxley, J. 1957. *New Bottles for New Wine*. London: Chatto & Windus.
- Jaspers, K. 1963. *La bombe atomique et l'avenir de l'homme*. Paris: Buchet Chastel.
- Jonas Paulius II. 1994. *Liudykime Kristų*. Vilnius: Katalikų pasaulio leidykla.
- Jonas, H. 1990. *Le principe de la responsabilité*. Paris: Cerf.
- Jonas, H. 2001. *Le phénomène de la vie*. Paris: De Boeck Université.
- Kanišauskas, S. 2013. *Filosofinės socialinio modeliavimo problemos: teorija, praktika, siekiai, vertybės*. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas.
- Kant, E. 1967. *La Dissertation de 1770*. Paris: Vrin.
- Kant, E. 1985. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Œuvres philosophiques. T. 2. Paris: Gallimard.
- Küng, H., Schmidt, H. 1999. *Pasaulinė etika ir pasaulinė atsakomybė*. Vilnius: Logos.

- Kurzweil, R. 2005. *The Singularity is Near*. New York: Viking.
- Kuzmickas, B. 2003. *Katalikiškoji filosofija. XIX ir XX amžiai*. Vilnius: Lietuvos Teisės universitetas.
- La Mettrie (de), J. O. 2011. *Žmogus-mašina*. Vilnius: Vaga.
- Leibniz, G. W. 1990. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris: Flammarion.
- Leibniz, G. W. 2001. *Discours de métaphysique et autres textes*. Paris: Flammarion.
- Levinas, E. 1998. *Ethique comme philosophie première*. Paris: Rivages poches.
- L'Yvonnet, F. 2014. Une pensée pour notre temps... *L'Herne. Simone Weil*. Paris: Editions de l'Herne. P. 9–10.
- Locke, J. 2000. *Esė apie žmogaus intelektą*. Vilnius: Pradai.
- Lotz, J. B. 1975. *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*. Pfullingen: Neske.
- Lubac, de H. 1991. *Surnaturel*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Malraux, A. 1982. *Cahier de l'Herne*. Paris: Herne.
- Marion, J. L. 1981. *Sur la théologie blanche de Descartes*. Paris: PUF.
- Maritain, J. 1932. *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*. Paris: Desclée De Brouwer.
- Mattéi, J. F. 2000. *Le retour de la barbarie*. Paris: Guibert.
- Mattéi, J. F. 2011. *Le procès de l'Europe*. Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. 1989. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Mickūnas, A. 2012. *Per fenomenologiją į dzenbudizmą*. Vilnius: Baltos lankos.
- Mitchell, L. E. 2007. *The Speculation Economy: How Finance Triumphed Over Industry*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers.
- Moeller, C. 1952. Blondel, la dialectique de l'unique nécessaire. *Au seuil du christianisme*. Paris-Bruxelles: Les éditions universitaires. P. 99–157.
- More, M. 2003. *Principles of extropy*. California: Extropy Institute.
- Mori, M. 1970. The uncanny valley. *Energy*. Nr. 7(4). P. 33–35.
- Morin, E. 1990. *Penser l'Europe*. Paris: Gallimard.
- Muralt, A. 1960. L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité. Esquisse d'une confrontation de la phénoménologie avec ses origines scolastiques. *Revue de Théologie et de Philosophie*. Nr. 3. P. 264–284.
- Nemo, P. 2004. *Qu'est-ce que l'Occident?* Paris: PUF.
- Nemo, P. 2012. *La belle mort de l'athéisme moderne*. Paris: PUF.
- Nietzsche, F. 1995. *Linksmasis mokslas*. Vilnius: Pradai.
- Norkus, Z. 2012. Apie ateinančią sintetinės biologijos Kondratjevo bangą ir biokapitalistinę Lietuvą. *Problemos*. Nr. 81. P. 79–97.
- Patočka, J. 1981. *Essais Hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Paris: Verdier.
- Patočka, J. 1983. *Platon et l'Europe*. Paris: Verdier.
- Patočka, J. 2007. *L'Europe après l'Europe*. Paris: Verdier.

- Petit, A. 1995. La rationalité. *Notions de philosophie*. T. 2. Paris: Gallimard. P. 175–221.
- Pieper, J. 2010. *Le concept de création*. Paris: Ad Solem.
- Platonas. 1981. *Valstybė*. Vilnius: Mintis.
- Popperis, K. R. 1992. *Istoricizmo skurdas*. Vilnius: Mintis.
- Popper, K. 1979. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Popper, K. R. 1998. *Atviroji visuomenė ir jos priešai*. Vilnius: Pradai.
- Prouvost, G. 1996. *Thomas d'Aquin et les thomismes*. Paris: Cerf.
- Ricoeur, P. 1986. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- Ricoeur, P. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. 2001. *Egzistencija ir hermeneutika: Interpretacijų konfliktas*. Vilnius: Baltos lankos.
- Ricoeur, P. 2011. *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*. Paris: Seuil.
- Rifkin, J. 2011. *Une nouvelle conscience pour un monde en crise. Vers une civilisation de l'empathie*. Paris: Les liens qui libèrent.
- Rosemann, P. W. 1996. *Omnes ens est aliquid*. Paris-Louvain: Peeters.
- Rousselot, P. 1908. *L'Intellectualisme de Saint Thomas*. Paris: Beauchesne.
- Sartre, J. P. 1943. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard.
- Schelling, F. W. J. 1987. *Premiers écrits*. Paris: PUF.
- Schlick, M. 1985. Le vécu, la connaissance, la métaphysique. *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*. Paris: PUF. P. 183–197.
- Simondon, G. 1969. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier.
- Simondon, G. 1989. *L'individuation psychique et collective*. Paris: Aubier.
- Snow, C. P. 1969. *The Two Cultures and a Second Look*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sontag, S. 1967. What's happening in America // *Partisan Review*. T. 34.
- Spinoza, B. 2001. *Etika*. Vilnius: Pradai.
- Strawson, P. 1959. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen.
- Strawson, P. 1985. *Analyse et métaphysique*. Paris: Vrin.
- Suarez, F. 1965. *Disputationes metaphysicae*. Hildesheim: Olms.
- Suppes, P. 1984. *Probabilistic Metaphysics*. Oxford: Blackwell.
- Suzuki, T. D. 1964. *Introduction to Zen Buddhism*. New York: Grove Press.
- Suzuki, T. D. 2003. *Essais sur le bouddhisme zen*. Paris: Albin Michel.
- Suzuki, T. D. 2010. *Derniers écrits au bord du vide*. Paris: Albin Michel.
- Šliogeris, A. 2011 (1). *Transcendencijos tyla*. Vilnius: Margi raštai.
- Šliogeris, A., Varnauskas, R. 2011 (2). *Mes jau esame anapusiniame pasaulyje*. [žiūrėta 2014 11 02] <<http://www.alfa.lt/straipsnis/11985152/filosofas-sliogeris-mes-jau-esame-anapusiniame-pasaulyje/>>.

- Thomae Aquinatis. 1856. *Commentum in quatuor libros Sententiarum*. Parme: Typis Petri Fiaccadori.
- Thomae de Aquino. 1871. *Summa theologica*. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès.
- Thomae de Aquino. 1875. *De Potentia*. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès.
- Thomae de Aquino. 1889. *Summa theologica*. Romae: Commissio Leonina.
- Thomae de Aquino. 1954. *In Symbolum apostolorum*. Romae: Taurini.
- Thomae de Aquino. 1975. *De Veritate*. Roma: Editori di San Tommaso.
- Thomae de Aquino. 1992. *Super Boetium de Trinitate*. Roma – Paris: Commissio Leonina – Cerf.
- Thomae de Aquino. 1996. *In librum Aristotelis De anima*. Roma – Paris: Commissio Leonina – Cerf.
- Thomas Aquinas. 1889. *Summa theologica*. Romae: editione Leo XIII.
- Thomas d'Aquin. 1969. *Le Credo*. Paris: Nouvelles Editions Latines.
- Tilliette, X. 1995. *Recherches sur l'intuition intellectuelle, de Kant à Hegel*. Paris: Vrin.
- Vitgenšteinai, L. 1995. *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Wagner, M. 2003. *Jalons pour une éthique chrétienne face aux défis contemporains*. Paris: L'Harmattan.
- Weber, M. 1997. *Protestantiškoji etika ir kapitalizmo dvasia*. Vilnius: Pradai.
- Weil, S. 1949. *L'Enracinement*. Paris: Gallimard.
- Weil, S. 1985. *Attente de Dieu*. Paris: Fayard.
- Weil, S. 1988. *Œuvres complètes*. T. IV-1. Paris: Gallimard.
- Weil, S. 1991. *La Pesanteur et la Grâce*. Paris: Plon.
- Weil, S. 1997. *Œuvres complètes*. T. VI-2. Paris: Gallimard.
- Weil, S. 2002. *Œuvres complètes*. T. VI-3. Paris: Gallimard.
- Wiener, N., Rosenblueth, A., Bigelow, J. 1943. Behavior, Purpose and Teleology. *Philosophy of Science*. Vol. 10/1.
- Zurfluh, A. 1993. *Un monde contre le changement, une culture au coeur des Alpes, Uri en Suisse*. Paris: Economica.

Aleksandravičius P.

EUROPOS MĄSTYMO KRYPTYS IR ATEITIS. Monografija. – Vilnius: Mykolo Romerio universitetas, 2015. 136 p.

Bibliogr. 129–135 p.

ISBN 978-9955-19-720-1 (spausdinta versija)

ISBN 978-9955-19-719-5 (elektroninė versija)

Monografijoje apžvelgiama ir interpretuojama Europos mąstymo eiga nuo senovės Graikijos laikų iki mūsų dienų ir pateikiama originali išvalga apie jos ateitį. Autorius išskiria dvi pagrindines europietiškojo mąstymo kryptis, pavadindamas jas mąstymu į plotį ir mąstymu į gylį. Nėra abejonų, kad mąstymas į plotį istoriškai dominavo, nustelbdamas mąstymą į gylį. Šio dominavimo pasekmės mūsų laikais – tikrovės ir paties žmogaus racionalizacija bei technologizacija. Autorius analizuoja šiuolaikinio žmogaus ir visuomenės problemas, kylančias dėl tokios europietiškojo mąstymo eigos bei galinčias baigtis žmonijos žūtimi, ir pagrindžia būtinybę keisti mąstymo kryptį – vėl eiti į gylį. Teigiama, kad ši kaita jau yra prasidėjusi šiuolaikinio žmogaus dvasios gilumoje ir reiškiasi konkrečiais pavyzdžiais mūsų laikų filosofijoje.

The monograph is an overview and interpretation of the development of European thinking from the times of Ancient Greece to the present day and provides original insight about the future. The author distinguishes two main directions of European thinking, calling them thinking in width and thinking in depth. There is no doubt that thinking in width historically dominated by overcoming thinking in depth. The contemporary consequences of this dominance are the rationalization and technologisation of the reality and the human being. The author examines today's human and social problems arising from such development of European thinking and potentially leading to the death of humanity, and justifies the need to change the direction of thinking – back again into the depth. It is argued that this change has already begun in the depths of the modern human spirit and that it is manifested in concrete examples of contemporary philosophy.

Povilas Aleksandravičius

EUROPOS MĄSTYMO KRYPTYS IR ATEITIS

Monografija

Redagavo Nijolė Žuvininkaitė

Maketavo Daiva Šepetauskaitė

SL 585. 2015 05 06. 8,87 leidyb. apsk. l.

Tiražas 200 egz. Užsakymas 25 707

Mykolo Romerio universitetas

Ateities g. 20, Vilnius

Puslapis internete www.mruni.eu

El. paštas leidyba@mruni.eu

Parengė spaudai UAB „Baltijos kopija“

Kareivių g. 13B, Vilnius

Puslapis internete www.kopija.lt

El. paštas info@kopija.lt

Spausdino UAB „Vitae Litera“

Savanorių pr. 137, Kaunas

Puslapis internete www.bpg.lt

El. paštas info@bpg.lt