LIETUVIŲ KATALIKŲ MOKSLO AKADEMIJA

ANTANAS MACEINA

FILOSOFIJOS KILMĖ IR PRASMĖ

ROMA 1978

ANTANAS MACEINA

URSPRUNG UND SINN DER PHILOSOPHIE

(Zusammenfassung S. 315-319)

LIETUVIŲ KATALIKŲ MOKSLO AKADEMIJA

ANTANAS MACEINA

FILOSOFIJOS KILMĖ IR PRASMĖ

1978
Lietuvių Katalikų Mokslo Akademija
Piazza della Pilotta, 4
ROMA

EX LIBRIS

Klaipėdos apskrities
viešo J. Simonaitytės
BIBLIOTEKA
B 229380

Spausdino Pontificia Università Gregoriana spaustuvė Romoje

15,—

AUTORIAUS ŽODIS

Ši knyga turi biografinio pobūdžio. Jos autorius, užimdamas Münsterio i. W. universitete nebeatšaukiamą (« auf Lebenszeit ») filosofijos dėstytojo vietą (1962), pageidavo, kad jo *venia legendi* būtų paryškinta priedu: « kreipiant ypatingo dėmesio į religijos filosofiją — mit besonderer Berücksichtigung der Religionsphilosophie ». Tai Vokietijos universitetuose yra įprasta, kai kurio nors dalyko dėstytojų esama keleto. Münsteryje tuo metu filosofijos dėstytojų buvo net aštuonetas. Todėl ir anas paryškinimas buvo prasmingas. Fakultetas mielai sutiko su autoriaus pageidavimu, ir taip Münsteryje tarp įvairių kitų atsirado ir , religijos filosofas '. Autoriui tai buvo malonu todėl, kad jis, ilgokai dėstęs Rytų Europos filosofiją — visų pirma marksistinę, iš dalies betgi ir senąją rusiškąją — galėjo dabar atsidėti , savam dalykui ', kuriam jis jautėsi ir geriau pasiruošęs ankstesnėmis teologijos studijomis, ir artimesnis savos dvasios polinkiais.

Tačiau religijos filosofija turi vieną keblumą: ją lengva dėstyti, jei iš jos išjungiamas Dievo buvimo klausimas, paliekant jį metafizikai; ją sunku dėstyti, jei Dievo buvimas padaromas religijos filosofijos išeities tašku. *Metodiškai* Dievo buvimą išskirti iš religijos filosofijos galima visiškai teisėtai: religijos filosofas remiasi metafizikos išvada, kad Dievas yra, ir todėl apmąsto tiktai žmogaus santykį su šiuo esančiuoju Dievu. Šitaip Vakarų Europoje ir esti dėstoma bei rašoma religijos filosofija. Dievo buvimo klausimas joje nėra keliamas.

Bet kaip tik *šitaip* dėstyti religijos filosofijos autorius nenorėjo. Nes kaip Dievo buvimo išskyrimą iš religijos filosofijos pateisinti *egzistenciškai*? Argi galėtų religijos filosofas būti savo sąžinėje ramus, apmąstydamas žmogaus santykį su Dievu, o neatskleisdamas kelio į patį Dievą kaip Būtį? Dievo buvimas yra juk religijos pagrindas. Kaip tad būtų galima praeiti pro šį pagrindą, tariamai pasiteisinant, esą jį yra atskleidę , kiti ' — pasiskaitykite

jų veikalus! Dievas nėra teorija, kurios nesą reikalo dėstyti, kadangi kiti yra ją jau išdėstę. Metodinis Dievo buvimo išskyrimas iš religijos filosofijos yra sąžiningas tik tuo atveju, kai religijos filosofas *žino* kelią į Dievą ir jį savo klausytojams *nurodo*.

Ilgą betgi laiką autorius tokio kelio nežinojo. Jis Dievą tikėjo. Tačiau atskleisti *protu* jo buvimo jis nemokėjo. Tuo tarpu filosofijai tai pagrindinis dalykas. Atremta į tikėjimą, o ne į žinojimą, filosofija virsta slapta teologija, nešiojančia filosofinę kaukę, po kuria slypi teologinis veidas. Tiesa, autorius savo gyvenime net du kartu buvo perstudijavęs aristoteliškai-scholastinę filosofijos sistemą ir joje radęs ištisą Dievo įrodymų aibę. Ir vis dėlto jie autoriui visą laiką atrodė įtartini, nors jis aiškiai ir nesuvokė, kodėl taip yra. Tik įsigilinęs į marksistinę filosofiją, jis suprato Dievo įrodymų silpnybę, būtent: jie galioja tik tam tikros metafizikos rėmuose ir yra įimti į šios metafizikos pagrindus; jie yra ne išvada, o prielaida. Jeigu sakau, kad visa, kas juda, yra judinama *kito*, tuo pačiu tariu, kad yra ir pirmasis Judintojas, kurį Tomas Akvinietis pavadino Dievu. Jeigu sakau ... Bet jeigu nesakau? Jeigu *būti* ir *judėti* yra tapatu? Tuomet nebereikia judėjimui išaiškinti ‚kito', o tuo pačiu nebereikia nė pirmojo Judintojo.

Iškilus Dievo įrodymų silpnybei sąmonės švieson, savaime buvo aišku, kad jie negali būti metafizinė autoriaus dėstysimos religijos filosofijos atrama. Tačiau *savos* atramos jis neturėjo. Užtat kurį laiką jis dėstė ne savą, o svetimą religijos filosofiją: F. Dostoevskio, V. Solovjovo, N. Berdjaevo ...

Ir tik labai pamažu brendo jame *savas* žinojimas, kad Dievas yra. Psichologinis šio brendimo vyksmas neturi reikšmės, nes jis nebuvo nei koks ‚atsivertimas', nei ‚posūkis' ar ‚lūžis', o tik lėtas apmąstymas klausimo: *ar nebūtų galima Dievo buvimo taip atskleisti, jog jis išsitektų kiekvienoje metafizikoje*? Kaip Kantas moralei pagrįsti griebėsi formalinio kategorinio imperatyvo, apimančio bet kokią dorinę žmogaus padėtį, taip autorius, gal kiek Kanto ir paakintas, griebėsi Dievo buvimui atskleisti formalinės pačios metafizikos esmės, kuri yra visur ir visados ta pati, nors savo turiniu būtų net priešgyniška. Šio autoriaus žingsnio išvada buvo: pati filosofijos esmė kaip tokia liudija Dievo buvimą; Dievo buvimas atsiskleidžia ne kuriame nors pasaulio objekte ar pasaulio visumoje, o filosofavime kaip tam tikrame pažinimo būde; klausdami, ką reiškia filosofuoti, ir išvystydami šį klausimą ligi galo, baigiame Dievo buvimu; *pats filosofavimas yra kelias Dievop*; kiekvienas, kuris filosofuoja, eina Dievo linkui — net ir dialektinis

materialistas; jis tik turi suvokti, ką jis filosofuodamas iš tikro daro; jis tik turi suvokti, kas gi yra filosofija.

Kai ši išvada atrodė pakankamai subrendusi, autorius 1966 metų vasaros semestrą skaitė kursą *Filosofijos kilmė ir prasmė — Ursprung und Sinn der Philosophie*. Kursas susilaukė atgarsio klausytojuose, nes jis buvo kitoks, negu yra įprasta kalbėti šia tema. Vedamoji ano kurso mintis buvo: filosofuoti yra galima tik būtybės kaip kūrinio akivaizdoje, kadangi filosofija savo esme yra interpretacija; todėl tik būtybė kaip kūrinys įgalina filosofiją, nes tik kūrinys — ne daiktas — leidžiasi būti interpretuojamas. O jei būtybė yra kūrinys, tai pati jos sąvoka reikalauja Kūrėjo, — ir kelias Dievop atsiveria savaime: esant būtybei kaip kūriniui tikrove, yra tikrovė ir Dievas kaip Kūrėjas. Išdėstęs šį kelią į Dievo buvimą ištisa paskaitų eile, autorius galėjo ramia sąžine sklaidyti žmogaus santykį su Dievu arba religiją, nes tokiu atveju religijos filosofija buvo atremta nebe į tai, ką ‚kiti' yra sakę, bet į tai, ką jis pats savo mąstymu buvo laimėjęs.

Skaitytojo turima knyga ir yra išaugusi iš ano grindžiamojo universitetinio kurso. Ji prasideda plačiu filosofijos *kilmės* keliu, kuris siaurėja filosofijos *esmės* sklaidoje ir galop baigiasi būties ir Dievo tapatybe kaip galutine filosofijos *prasme*, užbaigdamas ir patį filosofavimą: pasiekęs būtį kaip Dievą, filosofavimas turi grįžti atgal, nes eiti toliau, negu būtis-Dievas, yra išmonė. Be abejo, būtų buvę žymiai tiksliau, jei ši knyga būtų galėjusi išeiti anksčiau, negu autoriaus *Religijos filosofija* (I dalis, Putnam 1976): tokiu atveju ji būtų šiąją sistemingai pagrindusi. Tačiau savo turiniu būdama grynai filosofinė, ji nesitikėjo rasianti lietuviškojo leidėjo, todėl trūnijo stalinėje kaip nesutvarkytas vokiškų paskaitų rankraštis. Tik Lietuvių Fondo 1975 metais autoriui skirta kūrybinė stipendija paskatino jį imtis aną kursą paversti lietuviškuoju skaitiniu, jau bent trečdaliu didesniu, negu vokiškasis jo protekstis. O Lietuvių Katalikų Mokslo Akademijos ryžtas knygą išleisti, didelė vieno geraširdžio mecenato, nenorinčio tarti savo vardo, auka ir galop Lietuvių Fondo paspirtis įgalino šią studiją pasirodyti viešumoje. Visiems pagalbininkams — asmenims ir įstaigoms — autorius taria šioje vietoje gilios padėkos žodį.

Dar viena trumputė pastaba autoriaus filosofinio žodyno reikalu. Ši knyga yra parašyta *lietuviškai* tikriausia šio žodžio prasme; tai reiškia: mąstymas ir kalba joje sutampa. Autorius *taria* lietuviškai tai, ką jis *mąsto* žmogiškai. Todėl svetimybių čia reta; jos reiškia tik sustabarėjusias sąvokas, kurios filosofijoje teturi

įrankinio pobūdžio. Visa kita yra lietuvybės. Naujadarų knygoje yra nedaug; jie yra ne ‚nukalti', o paprasčiausiai ištarti. Visi kiti, pirmu požiūriu kiek neįprasti, žodžiai yra randami *Dabartinės lietuvių kalbos žodyne* (Vilnius 1972). Knygos kalbai, o tuo pačiu ir jos turiniui lengviau suprasti autorius patartų, kad knyga būtų pradedama skaityti jos priedu *Filosofija ir lietuvių kalba.*

ANTANAS MACEINA

Münsteris i. W., 1977 metų balandžio 22 dieną.

TURINYS

Autoriaus žodis VII

Įvadas: FILOSOFIJA KAIP PROBLEMA

Svarstymo pobūdis ir linkmė 3
I. Filosofijos abejotinumas 5
1. Filosofinės teorijos abejotinumas 6
2. Filosofinės būsenos abejotinumas 11
II. Filosofijos abejotinumo pergalė 21
1. Nusigręžimas nuo filosofijos 21
2. Atsigręžimas į filosofiją 27

Pirmasis skyrius: FILOSOFIJOS KILMĖ

I. Filosofijos kilmės sudėtingumas 37
1. Filosofijos pradžios abejotinumas 37
2. Filosofija ir mitologija 41
3. Klausimo santykis su filosofija 45
4. Neklausiančioji būklė 50
II. Filosofijos kilimas iš nuostabos 57
1. Nuostabos objektas 57
2. Pasaulio pergyvenimas nuostaboje 62
3. Nuostabos sudužimas 69
III. Filosofijos kilimas iš abejonės 75
1. Abejonės esmė ir rūšys 77
2. Abejonė ir akivaizdybė 81
3. Abejonė kaip filosofijos posūkis 86
IV. Filosofijos kilimas iš kančios 91
1. Senieji kančios filosofijos pavidalai 92
2. Rusų filosofija kaip kančios filosofija 96
3. Marksizmas kaip kančios filosofija 100
4. Kančios filosofijos pobūdis 107
V. Pirmoji metafizinė įžvalga 113
1. Filosofijos įvairybės prasmė 114
2. ‘Gelmės’ matmuo būtybėje 117
3. Metafizinė filosofijos kilmė 121

Antrasis skyrius: FILOSOFIJOS ESMĖ

I. Filosofijos kaip mokslo negalimybė 125
1. E. Husserlio nesėkmė 126
2. Filosofijos ir mokslo išsiskyrimas 129

3. Metodo negalimybė filosofijoje 135
4. Filosofija kaip mokslo objektas 139
II. Filosofijos ir mokslo skirtybės 145
1. Daiktinis mokslo pobūdis 145
2. Asmeninis filosofijos pobūdis 150
3. Filosofijos ir mokslo būsena istorijoje 158
III. Filosofija kaip interpretacija 167
1. Interpretacijos objektas 169
2. Interpretacijos esmė 174
3. Interpretacijos tiesa 180
4. Interpretacinis filosofavimo pobūdis 185
IV. Antroji metafizinė įžvalga 191
1. Būtybė kaip kūrinys 192
2. Filosofija kaip įvykis 199
3. Filosofinės tiesos pobūdis 204

Trečiasis skyrius: FILOSOFIJOS PRASMĖ

I. Būties ieškojimas — M. Heideggeris 211
1. Priekaištas Vakarų mąstymui 213
2. Būtis ir būtybė 219
3. Būtis kaip pagrindas 224
4. Heideggerio posūkis 229
II. Būties atskleidimas 237
1. Būtis kaip transcendencija 238
2. Būtis kaip veikmė 244
3. Būtis kaip absoliutas ir laisvė 250
III. Būtis ir Dievas 255
1. Būties ir Dievo klausimas 256
2. Dievas kaip ‘mano Dievas’ 259
3. Žmogus kaip savęs interpretas 263
4. Žmogus kaip atvirybė 268
5. Būties ir Dievo tapatybė žmoguje 271

Užsklanda: Kritinis žvilgis atgalios 279

Priedas: Filosofija ir lietuvių kalba 287
1. Kalba ir mąstymas 288
2. Kalba kaip interpretacija 294
3. Metafizika ir lietuvių kalba 303

Zusammenfassung 315
1. Die behandelten Probleme 315
2. Der Gedankengang 316

Asmenvardžių sąrašas 321

Dalykų sąrašas 324

ĮVADAS

FILOSOFIJA KAIP PROBLEMA

Filosofijos abejotinumas
Filosofijos abejotinumo pergalė

Svarstymo pobūdis ir linkmė

Nors ši studija ir yra pavadinta bendriniu filosofijos kilmės bei prasmės vardu, vis dėlto ji anaiptol nenori būti įprastinis filosofijos įvadas, vadinasi, pagrindinių filosofijos sąvokų aptarimas ir svarbiausių jos krypčių aprašymas. Ji siekia visai ko kito, būtent: *apmąstyti filosofiją kaip žmogiškojo būvio apraišką.* Nes tai iš tikro didžios nuostabos apraiška. Savo esme ji neturi nei pradžios, nei galo, kartu betgi ji be perstogės kyla ir praeina: kyla kaip klausimas ir praeina kaip atsakymas. Savo turiniu ji yra išnešiojusi bei pagimdžiusi visus mokslus, su jais tačiau nesusiliedama ir jų neatstojama: visų mokslų motina pati nėra mokslas. Savo prasme ji yra viena vienintelė, o vis dėlto šią prasmės vienybę ji skleidžia neaprėpiama išorės įvairybe ir net priešingybe: amžinoji vienos tiesos ieškotoja niekad neina vienu keliu. Mus stebina istoriniai jos matmens ir sykiu nuvilia pasiektieji jos laimėjimai.

Šią tad , priešingybių samplaiką ', vadinamą ne išmintimi, o tik , išminties meile ', ir mėginsime čia apmąstyti, kreipdamiesi į ją pačią ir ją prabildindami, kad pasakytų, kas esanti ir ką veikusi tūkstantmetės savo istorijos eigoje. Tai turėtų būti pačios filosofijos susimąstymas.

Kiekvienas betgi susimąstymas kyla iš dalyko abejingumo. Kolei kas nors yra akivaizdu, tolei tuo reikalu nesusimąstome. Čia slypi, pasak Platono, pagrindas, kodėl dievai nefilosofuoją, nes dievams nesą nieko abejotino; būdami pati išmintis, jie negalį nei patys tapti išmintingesni, nei išmintingiau žvelgti į kitus, atitiesdami ar pagilindami ankstesniąsias savo įžvalgas[1]. Užtat sakydami, kad filosofija susimąsto savo pačios reikalu, mes tuo pačiu teigiame, kad ji yra pasidariusi abejotina, kad jos akivaizdumas yra dingęs, kad ji savęs nebesuprantanti ir savos būklės nebepateisinanti. Pačioje tad mūsų apmąstymo pradžioje yra būtina pasiaiškinti, kas yra šis filosofijos abejotinumas, ką jis apima ir kuo reiškiasi.

Susimąstymas yra betgi kartu ir pastanga pergalėti abejotinumą bei pasiekti akivaizdaus aiškumo. Tai žmogaus noras atsi-

---

[1] Plg. Plato, *Symposion*, 204 A.

durti dievų padėtyje, kurioje dėl būties šviesos jokio abejotinumo nėra. Savos nevilties naktį Goethės Faustas, atsiskleidęs knygą ir žiūrėdamas į paslaptingą makrokosmo ženklą, regi, kaip aplinkui jį gamta ima atsiverti, kaip jis pamažu žvelgia į jos bruožų ir jėgų gelmę ir todėl sušunka: « Argi ašen Dievas? Man daros taip šviesu! »[2] Todėl Platonas filosofavimą ir laiko dievėjimo vyksmu: atsimindamas tai, ką siela regėjusi, buvodama pas Dievą, filosofas tampąs dieviškas, nors miniai jis ir atrodytų tarsi pamišėlis[3]. Būties nušvitimas pergali abejotinumą, o nušvitimą pažadina filosofavimas. Dievai nefilosofuoja todėl, kad gyvena būties šviesoje: jie neklausia ir nesusimąsto. Jeigu tad ir mes, žmonės, pergalėtume filosofuodami abejotinumą, tai savaime patektume į akivaizdumo būklę ir būtume panašūs į dievus: « sicut dii » — pavojingas gundymas, sykiu tačiau ir galutinis pažinimo siekis. Užtat mums irgi reikia čia pat spręsti klausimą, kokia prasme filosofija gali susimąstydama pergalėti savo pačios sujukimą ir ar iš viso tokia pergalė yra įmanoma, nenusilenkiant gnostinei vilionei « būsite kaip dievai ».

---

[2] J. W. Goethe, *Faust*, pirmoji dalis, nakties scena.
[3] Plg. Plato, *Faidros*, 240 B.

1. FILOSOFIJOS ABEJOTINUMAS

Filosofijos abejotinumas yra visapusis: mes nežinome, kas filosofija yra savyje, ką ji ilgoje savo trukmėje yra veikusi, ko siekusi ir ką pasiekusi. Be abejo, kol apie visa tai nemąstome kiek įtampiau, atrodo, kad atsakyti į šiuos klausimus esą gana lengva. Pabandę betgi savus atsakymus aptarti kiek tiksliau, čia pat suglumstame ir esame priversti pripažinti, kad nei filosofijos esmė, nei jos veikla, nei jos išdavos negali būti nusakomos taip, jog šis nusakymas būtų nebeabejotinas: priešais vienokį nusakymą kyla čia pat visiškai kitoks, manąsis esąs taip lygiai pagrįstas, kaip ir pirmasis. Jau vien tai, kad kiekvienas mąstytojas aptaria filosofiją vis savaip, įspėja mus nepasitikėti iš anksto nė vienu aptarimu.

Dar daugiau. Suvokdamas filosofiją kaip žmogaus dievėjimą, Platonas tuo pačiu laikė ją ne tik pažinimo, bet ir buvimo būdu. Filosofija esanti ne tik teorija, bet ir praktika, todėl M. S. Boëthijaus regėjime nešiojanti drabužį, kurio šonuose esančios išsiuvinėtos dvi graikiškosios raidės: π ir θ (praktike kai theoretike filosofia). Filosofuoti reiškia buvoti tam tikru skirtinu būdu. Filosofija yra būsena, vadinasi, regimas jos įžvalgų susiklostymas kasdienoje: π yra neatskiriama nuo θ; tai dvi to paties apsiausto pusės. Ir vis dėlto Boëthijus čia pat priduria, kad piktos žmonių rankos suplėšiusios filosofijos drabužį ir jį gabalais išsinešiojusios, vadinasi, perskyrusios teoriją ir praktiką[4]. Vėliausiai nuo Krikščionybės laikų filosofija nebėra žmogaus būsena, nes nebėra jo dievėjimas. «Nuoširdus mąstymas, teigiama šiandien, pasiekia ne Dievą, o tik niekį»[5]. Tuo būdu filosofijos abejotinumas išplinta ligi jos būvio prasmės, tai yra ligi to, kas senovėje kaip tik buvo akivaizdžiausia — pagal Sokrato dėsnį: «Kas padoriai nefilosofuoja, nebus nė pats padorus».

Abi tad filosofijos pusės — filosofija kaip teorija ir filosofija kaip būsena — yra reikalingos apmąstyti, kad suvoktume jų abejotinumo gylį bei jo reikšmę filosofijos sampratai.

---

[4] Manlius Severinus Boëthius, *De consolatione philosophiae*, liber I, prosa 1.

[5] Wilhelm Weischedel, *Philosophische Grenzgänge*, Stuttgart 1967, p. 133.

1. Filosofinės teorijos abejotinumas

Tarp daugybės įvairių žmogiškosios kūrybos sričių filosofija yra vienintelė, turinti *savimonę*, vadinasi, savo pačios priemonėmis galinti suprasti, kad ji esanti filosofija: filosofijos apibrėžtis yra jos pačios klausimas, sprendžiamas ne iš šalies, bet iš jos vidaus. Filosofija aptaria save pati iš savęs. « Jeigu žinau, kas yra filosofija, tai tik todėl, kad joje gyvenu », teigia K. Jaspersas [6]. Ir kitoje vietoje: « Filosofija neturi nieko viršum savęs ir nieko šalia savęs; jos negalima išvesti iš nieko kito; kiekviena filosofija apibrėžia pati save savęs vykdymu », vadinasi, filosofavimu [7]. Ši filosofijos savimonė yra buvusi jai daugybės patyčių priežastis. S. Kierkegaardas, sakysime, rašo, esą « patyrimas yra parodęs, kad filosofijai nėra sunku prasidėti, kadangi ji prasideda iš nieko ir todėl gali prasidėti kekvieną akimojį; filosofijai yra sunku tik liautis » [8]. Dar pikčiau filosofiją šiuo atžvilgiu pajuokia H. Heinė, kritikuodamas J. G. Fichtę: pasak Heinės, filosofija esanti tarsi beždžionė, tupinti ant varinio katilo ir verdanti jame savo pačios uodegą; mat, filosofijai nepakanką tik objektyviai virti; ji norinti dar ir subjektyviai patirti, kas esąs virimas pats savyje [9].

Bet kaip tik šios patyčios ir atskleidžia filosofijos pranašumą ryšium su žmogaus žinija. Jokia kita žmogiškojo pažinimo sritis negali *savomis priemonėmis* suvokti, kas yra ji pati. Kiekviena sritis nagrinėja tik savą objektą, bet neatsigrįžta į save ir todėl nepadaro savęs pačios tyrimo objektu. « Mokslas nemąsto » — šis M. Heideggerio teiginys, savo metu daugelį stipriai papiktinęs, iš tikro yra mokslo esmės išraiška, būtent: telktis aplinkui savą objektą, bet ne aplinkui patį save; tiktai , virti ', neklausiant, kas yra virimas bei virėjas savyje, ir todėl neverdant nė savo paties , uodegos ' kaip savimonės prasmens. Paaiškindamas minėtą teiginį, Heideggeris priduria: « Fizika sukinėjasi erdvėje, laike ir judėjime. Tačiau kas yra judėjimas, kas yra erdvė, kas yra laikas, mokslas kaip mokslas išspręsti negali. Vadinasi, mokslas nemąsto ir šia prasme jis savo metodais nė negali mąstyti. Aš negaliu,

---

[6] Karl Jaspers, *Philosophie*, Berlin 1948, p. 206; plg. Martin Heidegger, *Was ist das - die Philosophie*? Pfullingen 1960, p. 43-44.

[7] Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, Zürich 1950, p. 14.

[8] Sören Kierkegaard, *Entweder - Oder*, Düsseldorf 1956, t. I, p. 43.

[9] Plg. Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Philosophie und Religion in Deutschland*, 1834.

sakysime, fizikiniais metodais suvokti, kas yra fizika. Kas yra fizika, galiu apmąstyti tik filosofinio klausimo būdu. Posakis , mokslas nemąsto' nėra joks priekaištas; tai tik mokslo sąrangos liudijimas »[10]. Šio posakio prasmė yra, pasak Heideggerio, pabrėžti, kad « mokslas buvoja ne filosofijos matmenyje ir sykiu kad jis, nė pats to nežinodamas, yra šio matmens reikalingas » (t. p.). Tai reiškia: norėdamas suvokti, kas *jis pats* yra, mokslas turi pereiti į filosofijos matmenį kaip jo paties savimonės atskleidėją. « Nėra fizikos mokslo fizikos »[11], užtat yra fizikos mokslo filosofija, nes jei fizika galėtų tarti « aš esu fizika », ji būtų nebe fizika, o filosofija — taip lygiai kaip beždžionė, galėdama tarti « aš esu beždžionė », būtų nebe beždžionė, o žmogus. Savimonė visados yra šuolis į aukštesnę tiek pažinimo, tiek buvimo plotmę. Filosofija kaip tik ir yra tokia plotmė, kurion kopia kiekviena žinijos sritis, norėdama susivokti, kas esanti.

Filosofijos galia suvokti bei aptarti save pačią iš savęs teikia jai nuostabaus pranašumo mokslo atžvilgiu, sykiu tačiau virsta pikta nelemtimi jos pačios atžvilgiu. Būdama neaptariama kieno nors iš šalies, o nusakydama pati save iš vidaus, filosofija turi savo esmę ne duotą iš anksto, kad vėliau ją filosofavimu tik skleistų, bet ji kildina šią esmę pačiu filosofavimu: *filosofija yra tai, ką ji taria, kad ji tai yra.* Štai kodėl galima kalbėti apie filosofijos pasiirinkimą pagal pasirenkančiojo žmogaus polinkį[12], ir štai kodėl filosofijos savimonė gali istorijos eigoje pereiti į savo priešingybę.

Jau sakėme, kad filosofuoti Platonui reiškė tapti panašiam į Dievą: filosofija jam buvo kelias, kuriuo eidamas žmogus vis mažiau klausia, nes jam visa vis labiau nušvinta. Tuo tarpu P. Tillichui ar W. Weischedeliui — juos minime čia tik kaip būdingus šiandieninės filosofinės savimonės atstovus — filosofuoti reiškia « radikaliai klausti; gi radikaliai klausti reiškia klausti, pradedant pačia , šaknimi '. Šaknies vaizdas slepia savyje neigimą visko, kas yra iš šaknies išaugę, vadinasi, bet kokio dalyko kaip duomens »[13]. Tai vyraujanti mūsų meto filosofijos savimonė: filosofija yra radikalus klausimas. Ką tai reiškia, plačiau bei tiksliau

---

[10] Cit. Richard Wisser, *Martin Heidegger im Gespräch*, Freiburg i. Br. 1970, p. 72.

[11] Gerhard Frey, *Philosophie und Wissenschaft*, Stuttgart 1970, p. 25.

[12] Plg. Luigi Pareyson, *Die Wahl der Philosophie nach Fichte*, sudėt. veikale *Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen*, München 1964, p. 30-60.

[13] Paul Tillich, *Die Frage nach dem Unbedingten*, Stuttgart 1964, p. 101, 103.

nusako W. Weischedelis, nurodydamas tris šios savimonės bruožus. Radikaliai klausti reiškia visų pirma «laikyti būtį abejotiną jos visumoje»; kas klausia tik šio bei to, «nėra joks filosofas», nes filosofavimas įtraukia abejotinumo sritin visa, niekur nesustodamas ir nieko nesigailėdamas. — Antra, radikaliai klausti reiškia «nepasitenkinti nė vienu atsakymu»; tiesa, filosofas būtų ne filosofas, jeigu jis atsakymo nesiektų, kadangi tokiu atveju mąstymas virstų žaidimu; tačiau jis būtų taip pat ne filosofas, jei sustotų prie vieno kurio atsakymo; radikaliam klausimui kiekvienas atsakymas yra peržengiamas tolimesniu klausimu. — Trečia, radikaliai klausti reiškia «leistis į filosofinio klausimo begalybę», nes, tik paviršium žiūrint, atrodo, kad filosofinis klausimas esąs aprėžtas; iš tikro gi jis siekia tiek toli, kiek siekia ir pati būtis, vadinasi, ligi nebūties: nė Dievas čia nėra išskiriamas, ir jis darąsis abejotinas. O «jeigu ir Dievas kaip kiekvienos būtybės pagrindas bei kiekvienos tiesos pradžia dingsta radikalaus klausimo verpetuose, tuomet nebelieka iš viso nieko tikro; tuomet filosofuojąs žmogus turi prisipažinti: nėra nieko, kas galėtų atsispirti manam klausimui; nėra jokios save pačią grindžiančios būties, jokios pastovios tiesos, jokio galiojančio tikrumo; nėra nieko, išskyrus — niekį»[14]. Todėl Weischedelis ir kalba apie filosofavimą kaip apie «atvirą skepticizmą», «atvirą ateizmą» ir galop «atvirą nihilizmą»: pati filosofijos esmė, pasak jo, esanti nihilistiška[15]. Tai nėra tik skirtina to ar kito filosofo samprata; tai bendra šiandieninė filosofavimo linkmė — bent Vakarų Europoje.

Ką tad reiškia filosofuoti: kilti Dievop ar leistis nebūtin? Galime sutikti su K. Jaspersu, kad «filosofuoti — tai būti pakeliui»[16]. Tačiau kuo baigiasi ir ar iš viso baigiasi šisai buvimas pakeliui? Kas yra filosofijos istorijos eiga? Metafiziniuose savo dienoraščiuose G. Marcelis yra įrašęs (1943 m. kovo 30 d.): «Kiekvienas filosofijos istorijos vadovėlis, nors būtų ir sąžiningiausiai paruoštas, pateikia mums visados tik kvailiausioje mūgėje vykstančio kauliukais lošimo reginį»[17]. G. W. Hegelio tapatybės filosofija paverčia šį reginį didingu pačios būties žygiavimu savimonės linkui. Būti ir mąstyti esą tas pat; būtis mąstanti pati save; ji ir jos sąvoka esančios tolygios; todėl mąstymo istorija esanti būties istorija; tai absoliuto tapsmas, dialektiniu būdu einąs nuo buvimo

[14] Wilhelm Weischedel, *Philosophische Grenzgänge*, p. 135-137.

[15] Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt 1972, t. II, p. 154-164.

[16] Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, p. 14.

[17] Gabriel Marcel, *Gegenwart und Unsterblichkeit*, Frankfurt a. M. 1961, p. 147.

prie savęs per buvimą kitu į buvimą pačiu savimi. Filosofija kaip tik ir esanti šisai absoliuto pasiektas buvimas savimi arba absoliuto savimonė: tik filosofijoje būtis tarianti tai, kas ji esanti. Menas ir religija esą irgi absoliutinės dvasios pavidalai. Tačiau jie virstą absoliutinės dvasios savimone tik filosofijoje, kadangi tik filosofija pakelianti ir meną, ir religiją į sąvokos rangą. Užtat filosofija — tiek atskirais savo tarpsniais, tiek visumoje — ir esanti būties sąmonėjimas.

Tuo tarpu M. Heideggeris regi Vakarų filosofijos istorijoje, neišskiriant nė paties Hegelio *Logikos*, kaip tik būties pridengimą ir jos pamiršimą: nuo būties, tokios gyvastingos priešsokratiniame mąstyme, esą žengta prie būtybės, pati gi būtis kaip tema buvusi pamiršta ir pakeista atsietine transcendentaline, tai yra bendriausia bei tuščiausia sąvoka, kurią kiekvienas naudojąs, tardamasis ją savaime suprantąs. Buvusi senoviniam mąstymui didžiulio nerimo žadintoja, būtis filosofijos istorijos eigoje virtusi lėkšta suprantamybe, nekeliančia jokio nerimo [18]. Kitaip sakant, kas Hegeliui reiškė mąstymo viršūnę, būtent būties sąvoką, Heideggeriui reiškia mąstymo nuosmukį. Hegelis ir pats save laikė, ir kitų buvo laikomas būties sąmonėjimo atbaigėju; jo *Enciklopedija* (1817) esanti « idėjų panteonas », kuriame buvojančios visos iš absoliutinės dvasios išvystytos ir vienu glaudžiu ryšiu sujungtos praėjusiųjų tarpsnių mąstymo pažintys, įgijusios čia « naujos išvaizdos bei pagarbos » ir todėl pasiekusios savo tikslą, kuris esąs kartu ir pasaulio istorijos tikslas [19]. Heideggeris gi laiko save ligšiolinės metafizikos kaip būtybės apmąstymo ardytoju ir ontologijos kaip būties apmąstymo pradėjėju, tikėdamasis duoti pradžią naujam mąstymui, ir yra pasiryžęs nusilenkti prieš tą filosofą, kuris gal po tūkstančio metų iš tikro šį jo mąstymą perims ir pratęs [20]. Iš praeities istorinės medžiagos, R. Kronerio žodžiais tariant, « Hegelis stato namus, kuriuose gyvena dvasia » [21]. Tuo tarpu Heideggeris toje pačioje istorijoje regi žygiuojantį nihilizmą kaip pagrindinį Vakarų dvasios vyksmą [22], todėl kviečia grįžti « į pirmykštę patirtį » ir iš naujo kelti klausimą, ką gi mes iš tikro manome, tardami žodį , būtis ' [23]. — Kas tad yra istorinis filosofijos kelias arba anasai Jasperso , buvimas pakeliui ' : vis labiau sąmonėjąs būties atsisklei-

---

[18] Plg. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1949, p. 2.

[19] Richard Kroner, *Von Kant zu Hegel*, Tübingen 1961, t. II, p. 503-504.

[20] Plg. Richard Wisser, *Martin Heidegger im Gespräch*, p. 77.

[21] Richard Kroner, *Von Kant zu Hegel*, p. 503.

[22] Plg. Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950, p. 201-206.

[23] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 22.

dimas ar vis labiau atsietiniu virstąs būties pridengimas ir net pamiršimas?

Esant abejotinai filosofijos esmei ir istorinei jos eigai, savaime darosi abejotinos ir jos išdavos. « Kur esama tokios filosofijos, klausia V. Solovjovas, kuri iš tikro būtų patenkinusi protą ir įrodžiusi savo teiginius? »[24]. Nes jeigu tokia filosofija būtų, tai ji būtų viena vienintelė, kaip ir mokslas — kiekvienas savo srityje — yra vienas vienintelis. Nėra daugybės fizikų ar biologijų, bet yra daugybė filosofijų, būtent todėl, kad nė viena iš jų negali savo teiginių padaryti tokių, jog jie pergalėtų abejotinumą arba savo akivaizdumu, arba galimybe juos patikrinti bei pakartojamai įrodyti. Užtat Solovjovas ir mano, kad « įrodantis tikrumas yra tiksliųjų mokslų, ne filosofijos privilegija » (t. p.). Kiekvienas filosofinis teiginys pažadina savo priešingybę; filosofijoje nėra nieko, kas kaip išdava galiotų visoms srovėms bei kryptims. Filosofija visados yra daugiau geismas eiti tiesos linkui, o mažiau tiesos laimėjimas. Galop — argi pati tiesos sąvoka nėra apibrėžiama pačios filosofijos? Todėl yra ydingas ratilas (circulus vitiosus) mėginti filosofijos išdavas matuoti tiesos mastu, tarsi tiesa buvotų šalia filosofijos ir todėl galėtų būti naudojama filosofijos išdavų teisingumui nustatyti. Neveltui tad K. Jaspersas drąsiai taria: « Tiesos ieškojimas, o ne tiesos turėjimas yra filosofijos esmė »[25]. Bet ir vėl: ar šis ieškojimas vyksta tiesiu keliu, vis ką nors rasdamas ir pasilaikydamas kaip tikrą, ar eina ratu, vis grįždamas į tą patį tašką ir galop virsdamas beprasmiu? Nes ieškojimas, nieko nerandant, liudija, be abejo, subjektyvų Sizifo ryžtą, tačiau neteikia jokio objektyvaus laimėjimo. Filosofijos istorija yra pilna tokio ryžto. Bet ar ji yra pilna ir neabejotinų laimėjimų? Šiuo atžvilgiu Jaspersas yra iš tikro teisus, teigdamas, kad « filosofijos klausimai yra esmingesni, negu jos atsakymai » (t. p.).

Filosofijos išdavas S. Bulgakovas prasmingai lygina su legendinio Ikaro skrydžiu: « Filosofui yra neįmanoma neskristi », vadinasi, nekelti klausimų ir neteikti atsakymų; tačiau jam pakilus, « neišvengiamai tirpsta jo sparnai saulės spinduliuose, ir jis krinta bei sudūžta »[26]; jo atsakymai esti suabejojami ir paliekami pakeliui ar net šimtmečius pamirštami. Tiesa, nevienas jų vėliau prisikelia; filosofijos istorijoje esama nevieno tos ar kitos filosofinės srovės atgimimo. Tačiau net ir gyvastingiausio kurios nors filosofijos

[24] Vladimir Solovjev, *Sobranie sočinenij*, Petersburg 1901-1907, t. VIII, p. 215.

[25] Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, p. 14.

[26] Sergius Bulgakow, *Die Tragödie der Philosophie*, Darmstadt 1927, p. 14-15.

klestėjimo metu jos įsigalėjimas anaiptol nelaiduoja jai pastovumo. Jokia filosofija nėra nuolatinė, ir joks filosofinis atsakymas nėra patvarus. Vad. , philosophia perennis ' yra tik teologiškai nuspalvintas lūkestis. Filosofijos istorija tai liudija visu įtaigumu. Ji iš tikro yra laukas, kuriame tyso išbarstytos anų sudužusių Ikarų skeveldros. « Filosofijos istorija, pasak to paties Bulgakovo, yra tragedija senovine prasme, nes čia žmogus kenčia ne dėl asmeninės savo kaltės »; priešingai, « filosofas net paklūsta nurodymams iš aukšto ir vis dėlto jis būtinai žengia pražūtin » (t. p.). « Tikras filosofas, kaip ir tikras poetas niekados nemeluoja, niekados neapgaudinėja, visados yra nuoširdus bei tiesus, o vis dėlto jo likimas yra sudužti » (t. p.).

Būtų iš tikro per pigu filosofinės minties dužlumą suvesti į protinį jos kūrėjų nepajėgumą. Nes tai reikštų, kad visi žmonijos mąstytojai yra buvę metafiziniai bukapročiai. Filosofinių atsakymų abejotinumas glūdi žymiai giliau, būtent pačiame jų pobūdyje, kad jie yra *filosofiniai*. Būtų jie fizikiniai ar biologiniai, tai būtų ir pastovūs, jei tik atitiktų medžiaginės ar gyvybinės tikrovės savybes kaip jų tiesos mastą. Tačiau kur rasti tikrovę, kurią atitiktų filosofiniai atsakymai, išlikdami istorijoje kaip laimėta tiesa? Filosofinis atsakymas pasilieka abejotinas ne todėl, kad yra klaidingas ar nepilnas savyje, bet todėl, kad jis visiškai kitaip kyla ir yra visiškai kitokios prigimties, negu mokslinis atsakymas. Filosofinio klausimo abejotinumas yra jo kokybė ir todėl priklauso pačiai jo sąrangai. Visa tai, žinoma, mus suglumina ir apvilia: aukščiausioji pažinimo lytis arba « aukščiausiasis proto laimėjimas » (J. Maritain), kaip filosofija dažnai vadinama, nepajėgia galutinai išspręsti nė vieno klausimo ir pateikti mums nė vieno pastovaus atsakymo. Užtat ir filosofinių išdavų atžvilgiu girdime patyčių: « Kiekviena sistema, sako S. Bulgakovas, manosi esanti pasaulio galas ir istorijos atbaiga, bet istorija — vis rieda toliau »[27]. Tai dūris Hegeliui. Tačiau tai daugiau ar mažiau tinka kiekvienai filosofijai. Teorinė filosofijos pusė pasirodo iš tikro esanti abejotina visais savo sandais.

2. Filosofinės būsenos abejotinumas

Pačią abejotinumo gelmę filosofija pasiekia betgi ne tiek savo teorija, kiek savo santykiu su žmogiškuoju būviu. Kol susimąstome filosofinės teorijos reikalu todėl, kad joje esama priešingų ir net

[27] Ten pat, p. 14.

prieštaraujančių sampratų, tol galime vis dar tikėtis, kad vieną dieną priešingybės bus suderintos ir prieštaravimai pašalinti. Jeigu tačiau pasidaro abejotina ir filosofijos reikšmė žmogaus būviui apskritai, tuomet susvyruoja patys filosofijos buvimo pagrindai, nes tokiu atveju filosofija virsta beprasmiu siauro keistuolių ratelio užsiėmimu. Ir štai, kaip tik ši filosofijos pusė yra šiandien labiausiai abejojama ir tiesiog net neigiama: filosofija kaip būsena yra nebetekusi galios; niekas šiandien nebebuvoja filosofiškai. Bet ką gi reiškia buvoti filosofiškai? — Į šį klausimą atsako ir tuo būdu filosofiją kaip būseną geriausiai nušviečia Sokrato pavyzdys.

Sokrato likimas yra visiems žinomas: tai likimas, « sudaraąs, pasak R. Guardinio, vieną iš esminių Vakarų dvasios istorijos temų »[28]. Mes stebimės Sokrato elgsena mirties akivaizdoje, tarsi ši mirtis būtų buvusi ne neteisingas Atėnų miesto sprendimas, o giliausias jo paties pasiryžimas. Tačiau dažniausiai pamirštame, kad Sokrato elgsena yra ne kas kita, kaip filosofinė elgsena, vadinasi, filosofijos kaip žmogiškosios būsenos asmeninė išraiška. Sokratas yra buvęs, kaip jį vadina Guardinis, « egzistencinė filosofinės ištaros (Aussage) priešingybė »[29]. Tai reiškia: jis buvo tasai, kuris filosofiją vykdė ne kaip teorinių sąvokų ir sprendimų sistemą, o kaip savo paties buvimo būdą; jo filosofija buvo jo būvis. Ši tad asmeniniu būviu virtusi filosofija ir atsidūrė mirties akivaizdoje, atsiskleisdama, kas esanti, nes mirtis yra kiekvienos būsenos atšvaita.

Platono dialoge *Faidonas* Sokratas kalba, esą filosofuojąs žmogus visados stengiąsis išvaduoti « sielą iš vienybės su kūnu »; tai pastanga, kuri filosofuojančiajame esanti žymiai stipresnė, negu kituose žmonėse; tiesą sakant, « to siekia tik tikrai filosofuojantieji »[30]. Kadangi kūnas esąs susijęs su žeme ir su visu jos turiniu, todėl išsivadavimas iš kūno reiškiąs sykiu ir išsivadavimą iš visko, kas žemiška. Nes « kiekviena akių pagava yra pilna apgaulės, pilna apgaulės yra ausų ir visų kitų pojūčių pagava »[31]. Jeigu tad filosofuojantysis paklūstąs saviems pojūčiams, jis regįs būtį tiktai « tarsi pro pinučių tvorą » (t. p.). Užtat filosofas ir turįs susilaikyti nuo visko, kas rištų jį prie kūno ar žemės: « tai ir yra filosofų užsiėmimas, sako Sokratas, — išvaduoti ir atskirti sielą nuo kū-

---

[28] Romano Guardini, *Der Tod des Sokrates*, Bad Godesberg 1947, p. 11; plg. Helmut Kuhn, *Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, München 1952, p. 143-163.

[29] Romano Guardini, *Der Tod des Sokrates*, p. 15.

[30] Plato, *Faidon*, 64 A - 65 B.

[31] Ten pat, 83 A.

no »[32]. Tačiau išvadavimas sielos iš kūno yra mirtis. Nuosekliai tad filosofas, pasak Sokrato, taip įsikuriąs žemėje, jog « buvotų kuo arčiausiai mirties » (t. p.). Tikrasis filosofavimas yra nuolatinis buvojimas mirties artumoje. « Tie, kurie atsideda filosofijai tinkamu būdu, nesiekia nieko kito, kaip tik mirti, nors pašaliečiai to ir nepastebėtų »[33].

Nūn, priartėjus mirčiai kaip tikroviniam įvykiui, filosofas anaiptol « nėra nepatenkintas tuo, ko taip ilgai buvo siekęs bei troškęs » (t. p.). Priešingai, mirtis reiškianti jam tik paskutinį viso jo filosofinio būvio veiksmą; ji esanti galutinis filosofinės būsenos įvykdymas. « Žmogus, sako Sokratas, kuris gyveno tikrai filosofiškai, turėtų tik džiaugtis, ruošdamasis mirti » (t. p.). « Iš visų žmonių mirtis filosofui yra mažiausiai baisi »[34]. Juk būtų, pasak Sokrato, iš tikro keista, jei filosofas, visą gyvenimą ilgėjęsis mirties, imtų nuogąstauti, kai ji ateinanti, vadinasi, imtų bijoti, kad siela skiriantis nuo kūno ir kad « jis likusį metą praleis su dievais, išlaisvintas iš klaidos ir nežinios, iš baimės, netvarkingos meilės ir iš visų kitų žmogiškųjų blogybių »[35]. Kadangi paties Sokrato gyvenime būti ir filosofuoti buvo tas pats dalykas, tai jis mirties nė kiek nesibaimino, ja nesikratė, bet, jai artėjant, ramiai pasakojo savo draugams apie kitą žemę, kurios šventyklose dievai iš tikro gyveną ir kurioje laimingieji regį « saulę, mėnulį ir žvaigždes » taip, kaip šie « iš tikro yra »[36]. Paskui paėmė nuodų taurę ir, « smagiai nusiteikęs », išgėrė ją lig dugno[37]. Šitaip užbaigė Sokratas savo filosofinę būseną arba būsena virtusią savo filosofiją.

Filosofija buvo tad visiškai tikrovinė jo buvimo apipavidalintoja. Ji buvo jam ne koks nors skirtinas protinis veiksmas, bet paties jo būvio vyksmas, apsprendžiąs tiek jo nusiteikimą, tiek jo elgseną. Tai žymiai daugiau, negu tai, ką naujoji filosofija vadina visybiniu filosofavimo pobūdžiu, kai, pasak M. Schelerio, žmogus mąsto « sutelkęs aukščiausių savo dvasios galių visybę », ką Scheleris laiko « ne kurios nors vienos filosofijos bruožu, o pačia filosofijos esme », rasdamas šią « konkrečią žmogaus visybę » net ir labai « dalinėse filosofijos problemose »[38]. Tai yra teisingas, bet tik daugiau ar mažiau psichologinis nurodymas į filosofijos subjekto pilnatvę. Tačiau šis nurodymas dar nieko nepasako apie filosofavimą

---

[32] Ten pat, 67 C - 68 B.
[33] Ten pat, 63 D - 64 B.
[34] Ten pat, 67 C - 68 B.
[35] Ten pat, 80 D - 81 C.
[36] Ten pat, 110 D - 111 D.
[37] Ten pat, 117 B.
[38] Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern 1954, p. 84.

žmogiškosios būsenos prasme. Tuo tarpu filosofija kaip būsena ne tik iš žmogiškosios visybės kyla, bet šią visybę grįžtamuoju poveikiu ir apsprendžia, sukurdama filosofui, Sokrato pavyzdžiu, tam tikrą lytį, skirtingą nuo nefilosofuojančiųjų gyvenimo bei veikimo lyties. Ši lytis tarsi koki lietuvai įspaudžia viskam pastovų filosofinį pavidalą. Tikrai filosofuojąs žmogus randa filosofijoje atramą ir kelrodį. Užtat Sokratas ir galėjo kalbėti apie filosofiją kaip mielą guodėją žemiškojo gyvenimo neteisybėse[39]; guodėją ne psichologinio nuraminimo, bet būtinio pagrindimo prasme: *filosofija įšaknyja žmogų būtyje*. Tai ir yra būsena bei elgsena ne tik mirties, bet ir viso žmogiškojo būvio akivaizdoje: buvoti įsišaknijus.

Ši tad iš filosofijos kilusi ir kasdienine regimybe virtusi būsena ir yra šiandien ginčijama. Mums yra pasidarę labai abejotina, ar filosofija galinti tapti mūsąja elgsena ir būti mūsąja guodėja gyvenimo nedalioje. Tai jautė net jau ir paties Sokrato mokiniai. *Faidono* pradžioje Sokratas liepia Kebesui pasveikinti savo mokinį Eueną ir jam pasakyti, kad jis, « jei protingas », pasektų Sokratu[40], vadinasi, elgtųsi filosofiškai ir nebijotų būti nuteistas mirti. Tačiau Simijas, vienas iš *Faidono* pokalbininkų, tuo kaip tik ir abejoja: « Ką tu ten liepi Euenui pasakyti, Sokratai? Su šiuo žmogumi aš esu ilgai bendravęs ir, kiek pastebėjau, jis neturi nė mažiausio noro tavimi sekti » (t. p.). Sokratas tada klausia nustebęs: « Kaip tai? Argi Euenas nėra filosofas? » — « Atrodo, kaip taip », sutinka Simijas. — « Jeigu taip, taria toliau Sokratas, tuomet jis tikrai norės, o su juo ir kiekvienas, kuris vertai filosofija užsiima »[41]. Vadinasi, Sokratas nedvejoja, kad filosofinė būsena yra tikrovė ir kad todėl kiekvienas, kuris tikrai filosofuoja, tokią būseną susikuria ir, ją susikūręs, elgiasi taip, kaip ji reikalauja. Jeigu tad Euenas yra filosofas, kaip tad jis galėtų Sokratu nesekti, tai yra, bėgti nuo teismo ir mirties? Kaip jis galėtų filosofuoti ir neturėti filosofinės gyvenimo lyties, perskverbiančios jį visą? Euenas, Sokrato pažiūra, « tik sau pačiam gyvybės neatims, nes tai nėra teisinga », vadinasi, nėra filosofiška (t. p.).

Betgi tai, ką Simijas atsako įsitikinusiam Sokratui, pakerta bet kokią filosofinę būseną. Euenas nekovoja su Sokrato filosofija, kaip Atėnų miesto teisėjai. Savos filosofinės būsenos jis nestato priešais Sokrato būseną, nes Euenas jokios filosofinės būsenos neturi ir nenori turėti. Jis stengiasi, tiesa, būti filosofas ir atrodo toks esąs. Tačiau savą būvį jis mėgina padaryti nuo filosofijos nepri-

---

[39] Plato, *Faidon*, 82 B - 83 A.
[40] Ten pat, 60 D - 61 C.
[41] Ten pat, 61 C - 62 B.

klausomą. Nenorėdamas sekti Sokratu mirties pavojuje, Euenas tuo pačiu paneigia filosofijos virtimą būsena apskritai. Euenas atmeta ne Sokrato teoriją, bet šios teorijos *tapdymą* su filosofuojančiojo žmogaus būviu : filosofuoti ir būti Euenui nebėra tas pats dalykas, kaip Sokratui. Euenas vienaip filosofuoja, o kitaip būna. Jis nenori eiti mirtų laisvai bei džiaugsmingai, kaip Sokratas, nors abu išpažįsta tą pačią teoriją, skelbiančią tikrosios būties buvimą anapus. Sokrato būvyje filosofija yra teorija, virtusi praktika. Eueno būvyje ji pasilieka tik teorija. Euenas yra tasai, kuris, jei prisiminsime ankstesnius Boëthijaus žodžius, savomis rankomis suardo teorijos ir praktikos vienybę filosofijoje. Eueno elgsena yra atsieta nuo filosofijos ir apspręsta psichologinių paskatų bei įvairių kasdienos aplinkybių. Jo praktika nėra filosofijos regimybė.

Šitoje vietoje reikia pridurti, kad patiems graikams vis dėlto yra buvęs būdingas ne Euenas, bet Sokratas. Euenas, kuris norėjo paversti filosofiją tik teorija, buvo sofistinio nusistatymo, o sofistai buvo graikų niekinami kaip tik todėl, kad pardavinėjo savo filosofiją, nes parduoti filosofiją reiškia laikyti ją gryna teorine pažintimi, kurią galima už pinigus perimti iš kito, nevirstant ja pačiame savyje. Sofistika yra būdinga ne tiek savo metafizika (skepticizmu ir reliatyvizmu), kiek filosofijos kaip būsenos neigimu. Štai kodėl Platonas ir vaizduoja Sokratą kaip sofisto priešingybę, o savo raštuose piešia labai niekingą sofistų kaip keliaujančiųjų mokytojų bei auklėtojų vaizdą. Užtat tikrieji filosofai, kuriuos Sokratas nuolatos mini, stengėsi gyventi taip, kaip filosofavo. Jų mokyklos buvo ne grynos mokymo įstaigos, bet tikros gyvenimo bendruomenės, panašios į budistinius ar net krikščioniškuosius vienuolynus : būti neturtingam, mylėti artimą, paleisti laisvėn vergus, mėgti tylą bei vienatvę, saugoti skaistybę buvo filosofo savybės. Savo veikalu *Politeia* Platonas mėgino šią filosofinę būseną išplėsti net į visuomenę : valstybės valdysena turėjusi būti irgi iš filosofijos kilusi ir šiosios apspręsta. Todėl jis ir skelbė : « Valstybės galia ir filosofija yra vienas ir tas pats dalykas », kas konkrečiai reiškė : « Arba filosofai taps valstybių karaliais, arba karaliai virs tikrais ir nuodugniais filosofais »[42]. Filosofija kaip žmogiškoji būsena teikianti atramos ne tik asmeniui, bet ir visuomenei ; ji apimanti abu šiuos žmogiškojo būvio polius. Užtat ir valstybinė būsena turinti būti filosofinė. Čia slypi priežastis, kodėl graikuose filosofai būdavo paprastai laikomi revoliucininkais ir nuolatos tremiami iš savo gimtinių. Sokrato nuteisimas mirti irgi buvo pagrįstas šia pažiūra. « Graikų teismai už bedievybę, pastebi B. Snellis, niekad neliesdavo

[42] Plato, *Politeia*, 473 D.

kitatikių, tai yra, kitokios religijos šalininkų, o tik filosofus »; šie gi būdavo kaltinami ne kokia nors tikėjimo klaida, kurią jie galėtų atšaukti, « bet , asebeia ', vadinasi, piktadarybe dievams, kaip šį graikiškąjį žodį būtų galima išversti »: šios rūšies piktadaris (asebes) vagia dievų aukas, daužo jų statulas, teršia jų šventyklas, vadinasi, elgiasi bedieviškai; filosofai, be abejo, to niekados nedarydavo, tačiau sava būsena, neatitinkančia viešosios nuomonės bei elgsenos, jie atrodė esą dievų niekintojai ir todėl būdavo baudžiami kaip piktadariai dievams [43]. Ir Sokratas turėjo mirti todėl, kad *buvojo*, o ne tik tikėjo bei mokė, kitaip, negu buvo įprasta Atėnų piliečiams.

Tolimesni Vakarų mąstymo istorijos šimtmečiai parodė, kad teisus buvo Simijas, abejodamas filosofavimo ir buvimo tapatybe, o ne Sokratas, šią tapatybę laikydamas akivaizdybe. Krikščionybė paneigė filosofijai žmogiškosios būsenos rangą, nes po Kristaus ne filosofavimas, bet *tikėjimas* įšaknyja žmogų būtyje — ir tai ne tikėjimas kažkokia bendrine dievybe, o asmeniniu Dievu, nužengusiu , iš dangaus ', prisiėmusiu žmogiškąją prigimtį ir istoriškai apsireiškusiu Jėzumi iš Nazareto. Nuo dabar krikščionims « išmintis, teisumas, pašventimas ir atpirkimas » (1 Kor 1,30) kyla tiktai iš Kristaus. Ne filosofija apgyvendina žmogų « pas Dievą », kaip skelbė Platonas, « kad jį sudievintų » [44], bet tikėjimas Kristumi. Ne filosofija padaro mūsų būvį « tvarkingą ir dievišką, kiek tai žmogui įmanoma » [45], bet Kristaus malonė jo skleidžiamos karalystės pavidalu. Ne iš filosofijos kyla dorybės, reikalingos tiek asmens, tiek visuomenės tobulumui, bet iš sekimo Kristumi arba iš gyvenimo Kristuje. Kitaip sakant, viso to, ko senovinis žmogus laukė iš filosofijos ir ką ši jam daugiau ar mažiau iš tikro teikė, krikščionis laukia iš tikėjimo Dievažmogiu. Mes vis dar nesame pakankamai įsisąmoninę, kad Krikščionybė nepakenčia šalia savęs jokio varžovo ir kad todėl ji visiems amžiams sunaikino filosofiją kaip gyvenimo lytį, kaip būseną ir elgseną, kaip žmogaus atramą ir kelrodį, paversdama ją gryna teorija, nebepersunkiančia žmogiškosios būtybės, kadangi šiosios keitėjas dabar yra Kristus, kuriuo reikia apsivilkti kiekvienam krikščioniui: viršinį filosofo apsiaustą Krikščionybė pakeitė vidiniu Kristaus apvalkalu (plg. Rom 13,14). Ilgaamžis prieglobstis, kurį viduramžiais filosofija buvo radusi Vakarų Bažnyčioje, ir organiškas graikų filosofijos įaugimas

---

[43] Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Geistes bei den Griechen*, Hamburg 1946, p. 40-41.

[44] Plato, *Faidros*, 249 B - 250 A.

[45] Plato, *Politeia*, 500 C - 501 A.

į krikščioniškąjį mokslą Rytų Bažnyčioje pridengia filosofijos kaip būsenos sužlugdymą ir todėl nekartą žadina klaidingą įspūdį, esą Krikščionybė yra užgrindusi priešingybę tarp , pažinimo medžio ' ir , gyvybės medžio ' (plg Pr 2,9); priešingybę, kurią senovėje taip stipriai pabrėžė Tatjanas Syrietis Rytuose ir Tertulijonas Vakaruose ir kurią mūsų laikais iš naujo kelia S. Kierkegaardas, pastebėdamas, kad « krikščioniškoji pasaulėžiūra apie viską sprendžia nuodėmės atžvilgiu » ir kad todėl « filosofas čia yra per estetinis », vadinasi, laikosi per daug abuojai; Krikščionybė esanti « kas kita, negu pagalba visų filosofų išminčiai »[46]; ji nepalyginamai aukščiau statanti asmenį už sąvoką (Hegelis!) ir tuo pačiu skelbianti, kad « būti filosofu nėra aukščiausias dalykas »[47]. Esama didesnių dalykų, negu filosofija.

Teisingai tad sakoma, kad « tik vieną vienintelį sykį filosofija yra buvusi likimas », būtent, « graikų laikais »; šiandien « ji mums vargu ar yra likimas »[48]. Šį , šiandien ' reikia suprasti ne kaip mūsąją dabartį kalendoriškai, o kaip dabartį, kuria tebegyvena visa Vakarų dvasios istorija, būtent kaip visą krikščioniškąjį Vakarų tarpsnį, kuris prasidėjo tą akimirką, kai Kristus tarė: « Aš esu ... tiesa » (Jn 14,6). Nes šią akimirką buvo atverta bedugnė tarp filosofiškai bendrinės ir religiškai asmeninės tiesos, ir ši bedugnė liko neužgrįsta, nes jos negalima užgrįsti. Asmuo kaip tiesa ir idėja kaip tiesa yra du priešingi dalykai. Užtat graikai Krikščionybę, kuri rėmėsi Kristaus asmeniu kaip tiesa, ir laikė kvailybe (plg. 1 Kor 1,18), reikalaudami išminties (plg. 1 Kor 1,22) idėjine lytimi. Sokratas ir Kristus ne tik kad nėra panašūs, kaip dažnai neapdairiai teigiama, bet juodu tiesiog išskiria vienas kitą. Juk nėra nieko priešingesnio, kaip Sokrato ir Kristaus mirtis: priešpriešiais Sokrato ramybei bei skaidrai merdėjimo metą stovi Kristaus liūdesys, baimė ir skundas. Stabmeldiškieji Krikščionybės kritikai (pav. Kelsas) tuojau pastebėjo šį skirtumą ir prikaišiojo krikščionims, esą jų mokytojas miręs baisiai nefilosofiškai: baiminęsis, prakaitavęs, nenorėjęs būti vienas, prašęs savo Tėvą atimti « šią taurę » (Lk 22,42) ir garsiai šaukęs ant kryžiaus, kodėl Tėvas jį apleidęs[49]. Kristus buvęs labiau panašus į Eueną, negu į Sokratą. Be abejo, šis stabmeldžių kritikų priekaištas krikščionims

[46] Sören Kierkegaard, *Entweder - Oder*, t. II, p. 255.

[47] Sören Kierkegaard, *Die Tagebücher*, Düsseldorf 1962, t. I, p. 354.

[48] Heinrich Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie*, Freiburg i. Br. 1962, p. 110.

[49] Prasmingą lygiagretę tarp Sokrato ir Kristaus mirties yra pravedęs Oscar Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?*, Stuttgart 1962, p. 23-31.

buvo labai skaudus, tačiau jis atvėrė jiems akis, parodydamas, kad Krikščionybė anaiptol nėra filosofinės būsenos pratęsimas, bet jos paneigimas. Kristus sakosi esąs « kelias, tiesa ir gyvenimas » (Jn 14,6) ir vis dėlto jis neseka Sokratu, laukdamas mirties kaip trokšto išsivadavimo iš kūno, o sutinka ją kaip baisenybę, kuria purtosi visa žmogiškoji būtybė. Žmogiškosios prigimties sankrėtis mirties metą išeina aikštėn ne Sokrato, bet kaip tik Kristaus mirtyje. Jokia filosofija čia negelbsti ir nepaverčia mirties skaistaus veido jaunuoliu, kuris ramiai nusvarina žibintą, kaip kad graikai vaizduodavosi mirtį.

Tik vieną vienintelį kartą krikščioniškojoje Vakarų dvasios istorijoje vienas mąstytojas dar mėgino atgaivinti filosofiją kaip būseną ir į ją atremti nykstantį savo būvį. Tai buvo M. S Boëthijus (480-524), Romos konsulas ir magistras, ostgotų karaliaus Theoderiko apkaltintas valstybės išdavimu ir nužudytas. Įmestas kalėjiman, Boëthijus rašė veikalą *Filosofijos paguoda* ne laikui praleisti, o mėginti iš naujo grįsti savą būvį gresiančios mirties akivaizdoje — taip lygiai, kaip ir Sokratas, kuriuo Boëthijus aiškiai sekė. Šioje knygoje jis vaizduoja filosofiją « orios bei senyvos, tačiau nepaprasto gajumo ponios » pavidalu, kuri ateina pas kalinį, kad dalintųsi jo kančia ir kartu su juo neštų jo negandą, « nes filosofija, pasak Boëthijaus, elgtųsi neteisingai, jei nepalydėtų nekaltai kenčiančiojo »[50]. Tai reiškia: filosofija netektų prasmės ir nepateisintų savo buvimo, jei nesusidorotų su žmogiškojo būvio sunkenybėmis. Užtat Boëthijus ir glaudžiasi prie jos, kaip vaikas prie auklės, neabejodamas, kad jos stiprinamas jis pasirodysiąs « priaugęs visiems likimo smūgiams » (t. p.). Jis nori, kad filosofija palydėtų jį mirtin, kaip kadaise Sokratą, kadangi ir šis « išsikovojo pergalę prieš neteisingą mirtį » (t. p.) ne kuo kitu, o tik filosofija. Todėl jis ir vadina filosofiją visų dorybių maitintoja, didžiausia pavargusiųjų širdžių paguoda, vedėja į tikrąją šviesą ir tikrąją laimę.

Be abejo, mes niekad nesužinosime, ar filosofija Boëthijų mirties valandą iš tikrųjų paguodė bei sustiprino, kaip Sokrato atveju. Viena tačiau yra tikra: Boëthijus yra buvęs paskutinysis Vakarų mąstytojas, mėginęs grąžinti filosofijai būsenos reikšmę — ir tai jau krikščioniškajame istorijos tarpsnyje. Užtat filosofijos istorikai ir stebisi, kaip Boëthijus, būdamas krikščionis, — šiandien neabejojama, kad jis buvęs krikščionis ir net parašęs keletą teologinių veikalų — galėjo paguodos ieškoti filosofijoje, o « ne Dievo malonėje

---

[50] Manlius Severinus Boëthius, *De consolatione philosophiae*, liber I, prosa 3.

ir Išganytojo darbe »[51]. Jau vien ši nuostaba yra aiškus nurodymas į tai, kad filosofijos vaidmuo, kurį ji buvo turėjusi senovėje, yra Krikščionybėje lioveęsis ir kad todėl kiekvienas, kuris mėgina šį vaidmenį atgaivinti, kelia nepasitikėjimo. Kadaise Sokratas klausė: argi Euenas nėra filosofas, kad mirties akivaizdoje *nenori* remtis filosofine būsena? Šiandien mes klausiame: argi Boëthijus nėra krikščionis, kad mirties akivaizdoje *nori* remtis filosofine būsena? Euenas kaip filosofas privalėjo teikti savam būviui filosofinę lytį. Boëthijus kaip krikščionis neprivalėjo to daryti, nenorėdamas atkristi stabmeldybėn. Ne padori filosofija kildina padorią būseną, kaip manė Sokratas, bet iš jau esančios padorios būsenos kyla ir padori filosofija. Ši ištara girdėti visose pastarųjų amžių sampratose, apibūdinančiose filosofijos santykį su žmogiškuoju būviu — vis tiek, ar tai būtų Kanto reikalavimas filosofuoti, atsirėmus į dorovę bei religiją, ar Schelerio pažiūra į filosofiją kaip išganymo (Heil) kelią, ar Jasperso lūkestis atsakymo, teikiančio žmogui ramstį ir išvystančio jo savimonės galimybes. Visur čia filosofija pašoksta į jos pačios trokštamą aukštį, tik pasispyrusi į kažką kitą, kas nebėra ji pati: *niekur čia filosofija nėra pradmė*. Gal tik marksistinė filosofija mėgina šiandien kurti žmogui jo būseną bei elgseną, tuo kaip tik ir sukildama prieš visą ligšiolinį krikščioniškųjų Vakarų filosofavimą.

---

[51] Friedrich Klingner įvade į vokiškąjį M. S. Boëthijaus vertimą *Trost der Philosophie*, Bremen, p. XLIX.

II. FILOSOFIJOS ABEJOTINUMO PERGALĖ

Laikydami filosofijos abejotinumą jos susimąstymo pagrindu, turime pripažinti, kad šis pagrindas yra visiškai tikrovinis: filosofija iš tiesų yra abejotina visais atžvilgiais — ir savo esme, ir savo eiga istorijoje, ir savo išdavomis. Ypatingo svorio jos abejotinumas įgyja, netekus jai būsenos pobūdžio, kadangi šiuo atveju ji nebegrindžia žmogiškojo būvio apskritai, mažų mažiausiai krikščioniškojo būvio, vadinasi, būvio, kuriuo yra būdingas visas dviejų tūkstančių metų Vakarų gyvenimo tarpsnis. Aiškindamas Hölderlino elegiją *Duona ir vynas*, M. Heideggeris klausia: «Kam tie poetai?»[52]. Apžvelgę filosofijos abejotinumo plotą, lygia teise galime klausti: kam tie filosofai? Kam tos įvairios filosofinės sistemos, srovės, linkmės, mokyklos? Ar jos, kalbant Platono žodžiais dialoge *Euthydemas*, «rimtai puoselėja norą padaryti žmogų išmintingą, ar tik juokauja»?[53]

Filosofijos abejotinumas verčia tad ją susimąstyti jos pačios reikalu. Susimąstymas gi, kaip minėta, visados yra pastanga abejotinumą pergalėti ir iš naujo save pagrįsti. Kokiu betgi keliu ši pergalė filosofijos atžvilgiu gali būti siekiama ir pasiekta? Šiam tikslui siūlosi dvi viena kitai priešingos elgsenos: 1. *nusigrįžti nuo filosofijos*, ją arba visiškai paneigiant kaip istorijos pralenktą dalyką, arba sklaidant grynai istoriškai kaip ir kiekvieną kitą kultūros reiškinį; 2. *atsigrįžti į filosofiją*, ją pačią prabildant ir tuo būdu filosofavimą renkantis sklaidos objektu. Abu keliai yra mūsų metui būdingi, todėl abu prašosi paaiškinami, kad įžvelgtume, kokios reikšmės filosofijos abejotinumas turi jos pačios savimonei.

1. Nusigrįžimas nuo filosofijos

Nusigrįžimas nuo filosofijos prasideda jos kaip praeinančio istorinio dalyko samprata: filosofija turinti savo pradžią ir savo pabaigą. Tai visu ryškumu yra nusakęs A. Comte (1798-1857)

---

[52] Martin Heidegger, *Holzwege*, p. 248.
[53] Plato, *Euthydemos*, 283 A.

, trijų tarpsnių dėsniu ', išvystytu jo veikale *Pozityvinės filosofijos kursas* (1830-1842). Pasak Comte, dvasinė žmonijos istorija pereinanti tris tarpsnius, kurie pakeičią vienas kitą, perimdami iš vienas kito pažinimo uždavinius ir tuo būdu vienas kitą atstodami. Pirmasis tarpsnis esąs *mitologinis*. Jo metu žmogus ieškąs pasaulio bei jo vyksmo pagrindo aukštesnėse, anapus mūsų tikrovės buvojančiose galybėse (dievai) arba vienoje asmeninėje galybėje (Dievas). Antrasis tarpsnis esąs *metafizinis*. Šiuo metu žmogus mėginąs aiškinti pasaulį bendruoju jo pagrindu, vadinamu įvairiais vardais: esme, prigimtimi, substancija, idėja, entelecheja, dvasia, vadinasi, atsietinėmis sąvokomis arba viena kuria tokia sąvoka. Trečiasis tarpsnis esąs *pozityvinis*. Jo metu žmogus suvokiąs pasaulį kaip tai, kas prieinama betarpiškai ir kas veikia dėsningai, vadinasi, kas pasiekiama patirtimi arba bandymu. Šių tarpsnių pažinimo lytys esančios: pirmojo tarpsnio — teologija, antrojo tarpsnio — filosofija ir trečiojo tarpsnio — mokslas, pirmoje eilėje gamtamokslis. Kadangi šios pažinimo lytys, pasak Comte, esančios kartu ir pažinimo išsivystymo laipsniai, tai kiekviena iš jų savaime esti laiko eigoje pakeičiama tolimesniąja: teologija pakeičiama filosofija ir filosofija — mokslu. Comte pažiūra, jau XIX šimtmečio pradžioje yra atsivėręs trečiasis tarpsnis, vykdąs filosofijos pakeitimą mokslu. Filosofija esanti atgyvenusi savo amžių ir toliau teturinti prasmės tik kaip priemonė žmogaus protui lavinti. Dalykinių pažinčių ji teikti nebegalinti: šį uždavinį dabar iš jos perimąs mokslas.

Iš tikro, anuo metu pradedą klestėti gamtos mokslai ir nepaprastai smunkanti filosofija po Hegelio mirties (1831) darė įspūdžio, kad ir pati Comte teorija esanti ne filosofija, o patirtiniais duomenimis pagrįstas mokslas, žiūrįs į filosofiją kaip į kiekvieną kitą istorinį reiškinį, atsekdamas jo atsiradimą, jo klestėjimą ir galop jo nykimą. Comte neneigė, kad filosofija atgyvenos pavidalu dar galinti buvoti gana ilgai, kaip, sakysime, astrologija buvoja šalia astronomijos ar antroposofija šalia antropologijos. Tačiau toksai filosofijos buvojimas nebesąs *mūsojo* tarpsnio pažinimo lytis: pozityvinis istorijos metas pažįstąs nebe filosofiškai, o moksliškai; visa tad, kas nėra moksliškai pažįstama bei išreiškiama, patenką į išmonės plotmę, atsidūrusią žmogaus būvio pakraštyje. Kaip Krikščionybė paneigė filosofiją žmogiškosios būsenos prasme, taip dabar pozityvizmas neigiąs filosofiją žmogiškosios pažinsenos prasme. Kaip Krikščionybė paskelbė, esą žmogaus būvis yra grindžiamas tikėjimu, taip pozityvizmas dabar skelbiąs, kad šisai būvis yra grindžiamas tyrimu. Ir vienur, ir kitur filosofija pasidariusi atlaika, pralenkta istorinės pažangos. Tai vėliau (1878) labai

ryžtingai nusakė Fr. Engelsas, atsirėmęs į dialektinį materializmą, kuris sava dialektika išaiškinąs tiek gamtos, tiek istorijos įvykius ir todėl nesąs « reikalingas jokios viršum mokslų stovinčios filosofijos »; « iš visos ligšiolinės filosofijos lieka savarankiškas tik mąstymo bei jo dėsnių mokslas, vadinasi, formalinė logika ir dialektika. Visa kita yra perimama pozityvinio gamtos ir istorijos mokslo »[54]. Užtat Engelsas ir kalba apie « mirusią filosofiją »[55].

A. Comte teorijos nenugali M. Schelerio pastaba, esą , trijų tarpsnių dėsnis ' yra « klaidingas iš pagrindų », kadangi « Comte išsivystymo laipsniais laiko tai, kas iš tikro yra dvasios skleidimosi vyksmas »[56]. Pasak Schelerio, « religiškai teologinis pažinimas bei mąstymas, metafizinis pažinimas bei mąstymas ir pozityvinis pažinimas bei mąstymas yra ne istoriniai žinijos išsivystymo tarpsniai, o esminės, pastovios, su pačia dvasios prigimtimi susijusios laikysenos ir pažinsenos, kurių viena negali kitos nei atstoti, nei jai atstovauti »[57]. Tai teisinga. Tačiau tai anaiptol nepaneigia Comte pažiūros, kad Schelerio minimas dvasios skleidimosi vyksmas galįs sudaryti ir pažinimo pažangos *tarpsnius*, vadinasi, būti, istoriškai žiūrint, nevienodos vertės bei reikšmės pasauliui suvokti. Kodėl tad tokiu atveju šie tarpsniai negalėtų pakeisti vienas kito? Štai kodėl mūsų dienomis ir klausiama (W. Adorno, R. Heiss, E. Topitsch), ar nepaprastai išsivysčiusių ir tebeišsivystančių mokslų akivaizdoje filosofija turinti dar kokio nors savam buvimui pateisinimo. Dabartinė filosofijos savimonė, kad ji esanti « mokslo teorija », savaime kelia įtarimo, jog pati filosofija atsisakanti ankstesnio savo vaidmens ir pereinanti mokslų tarnybon: viduramžių « ancilla theologiae » virstanti mūsų laikais « ancilla scientiarum ». M. S. Boëthijaus regėjime laikiusi vienoje rankoje knygą, kitoje — skeptrą, vadinasi, buvusi mokytoja ir valdovė, filosofija mūsų dienomis paneigianti šią savimonę ir virstanti *tarnautoja*. Užtat ir H. Rombacho apibūdinimas, taikomas naujųjų laikų filosofijai, kad « ji nesiimanti jokios tarnybos ir nevykdanti jokio veikmens »[58], tinka tik filosofijos laisvinimuisi iš teologijos mūsojo tarpsnio pradžioje, tačiau vargu ar jis tinka filosofijai, nusilenkiančiai mokslams dabartyje. A. Comte teorija gali būti nugalėta tik *nauja* pačios filosofijos savimone.

---

[54] Karl Marx - Friedrich Engels, *Werke*, Berlin 1962, t. XX, p. 24.

[55] Ten pat, p. 26.

[56] Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Bern 1960, p. 29.

[57] Max Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bern 1963, p. 30.

[58] Heinrich Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie*, p. 42.

Kas tad belieka veikti, jeigu filosofija savo duoklę žinijos pažangai jau yra atidavusi? Neigiamu atžvilgiu tai reiškia atsisakyti visų tų klausimų, kuriuos filosofija anksčiau buvo kėlusi *dalykiškai*, nes visi šie klausimai — vis tiek kokios filosofinės srovės jie būtų buvę kelti — esą nemoksliški todėl, kad esą beprasmiai; o beprasmiai jie esą todėl, kad jų ištaros ir sprendimai neturį dalykinio turinio, vadinasi, negalį būti patikrinti nei kasdieniniu patyrimu, nei moksliniu tyrimu. Šitaip R. Carnapas mėgina apvalyti filosofiją nuo « tariamų problemų (Scheinprobleme) », kurių mokslas negalįs nei priimti, nei atmesti ir kurios kaip tik dėl to ir neturinčios jokios mokslinės vertės [59]. Visos metafizinės problemos esančios tokios rūšies, kadangi apie jas visas negalima kalbėti mokslinio patikrinimo būdu. Užtat pozityvizmas ir tariasi galįs peržengti filosofiją kaip nebereikalingą: « Filosofija, pasak L. Wittgensteino, viską tik tvirtina, o neaiškina ir nedaro išvadų. Bet kadangi viskas guli prieš mūsų akis atvira, tai nėra nė ko aiškinti. Nes tai, kas paslėpta, mūsų nedomina » [60]. Jau vien kalbiškai žiūrint, filosofija negalinti suvokti daiktų esmės, nes nepajėgianti šios esmės nusakyti: jos naudojami žodžiai anaiptol neturį tos prasmės, kurią jie turį kasdieninės kalbos sąrangoje. Užtat L. Wittgensteinas ir stengiasi « grąžinti žodžius iš metafizinio jų vartojimo į kasdieninį jų vartojimą » [61], kuris filosofiją savaime paneigiąs: kasdieninėje kalboje nesą jokių problemų bei gilybių. Pozityvizmas sąmoningai pasilieka mūsų būvio paviršiuje ir tuo būdu nutraukia filosofinę pastangą, buvusią Vakaruose gyvą jau nuo pat Sokrato, būtent: žvelgti į būtį bent pro pinučių tvorą. Pozityvizmas regi tiktai tvorą.

Tačiau neregėti problemų kalbos sąrangoje ar kasdienos būklėje dar anaiptol nereiškia įrodyti, kad jų iš viso nesama. Jau grynai logiškai svarstant, *neregėti* ir *nebūti* anaiptol nėra tas pat. O jeigu vis dėlto šie du tokie skirtingi dalykai — vienas grynai subjektyvus, kitas grynai objektyvus — esti tapatinami, tai šis tapatinimas gali kilti tik iš tam tikros metafizikos: filosofijos neigimas yra aiški filosofija. Nes niekas negali neigti filosofijos nefilosofuodamas, kaip niekas negali neigti proto, jo neturėdamas. Šia prasme K. Jaspersas teisingai pastebi, kad « iš filosofijos ištrūkti negalima. Ją galima tik padaryti sąmoningą ar nesąmoningą, gerą ar blogą, surizgusią ar aiškią. Kas atmeta filosofiją, pats filosofuoja, nors ir

[59] Plg. Rudolf Carnap, *Scheinprobleme in der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1966.

[60] Cit. Walter Schulz, *Wittgenstein. Die Negation der Philosophie*, Pfullingen 1967, p. 104.

[61] Ten pat, p. 64.

nežinotų, tai daraąs »[62]. Užtat neigiamą nusistatymą filosofijos atžvilgiu reikia laikyti nevaisingu ta prasme, kad jis arba vieną filosofiją pakeičia kita, neįstengdamas peržengti filosofavimo kaip tokio, arba mėgina neregėti problemų, nepajėgdamas pašalinti jų pačių. Kad tai, kas paslėpta, daugelio nedomina, yra tikra. Tačiau nesidomėjimas yra grynai subjektyvus nusistatymas, apreiškiąs greičiau filosofuojančiojo tingumą, negu filosofijos nereikalingumą.

Teigiamu atžvilgiu nusigrįžimas nuo filosofijos reiškiasi atsigrįžimu į jos istoriją: čia dalykiniai klausimai savo esme esti pastumiami į šalį, o imamasi jų sklaidos tik laiko tėkmėje. Tai ypač jausti dabartinėje akademinėje filosofijoje. Vokietijos universitetuose, pavyzdžiui, retai pasitaiko dalykinių arba tematinių paskaitų. O jeigu kuris nors filosofinis kursas ir yra pavadinamas dalykiškai, tai jo turinys dažniausiai esti tik istorinė ano dalyko apžvalga. Tuo būdu kuriasi savotiškas filosofijos pavidalas, kurį tiksliausia yra vadinti , filosofijos mokslu ' [63], kuris betgi nėra filosofija, kaip meno ar literatūros istorija nėra menas ar literatūra. Šisai , filosofijos mokslas ' šiandien yra labai judrus ir net triukšmingas: knygos, laikraščiai, institutai, draugijos, suvažiavimai, kongresai — vis tai yra jo veiklos regimybė. Nepaisant tačiau viso šio judrumo bei triukšmo, , filosofijos mokslo ' viduje, anot B. von Brandensteino, jaučiama « vis labiau auganti filosofinė tyla » [64]: tai sąmoningas nenoras kelti klausimo filosofiškai ir duoti į jį atsakymą taip pat filosofiškai, užuot jį davus istoriškai ar sociologiškai. , Filosofijos mokslas ' vengia filosofijos kuo stropiausiai.

Tokio nusistatymo pagrinde glūdi įsitikinimas, nors ir nevisados aiškiai ištariamas, esą filosofavimas galįs laikytis ir moksline *svetimų* pažiūrų sklaida. Tuo tarpu jau viduramžiai žinojo, kad filosofijai atsidedama ne patirtų, ką žmonės manė bei skelbė, bet « kaip yra su daiktų tiesa — qualiter se habeat veritas rerum » (Tomas Akvinietis). Nes filosofijos istorija, kaip ir istorija apskritai, daiktų tiesos atžvilgiu laikosi abuojai. Šią seną pažiūrą gražiai yra mūsų laikais nusakęs E. Husserlis: « Filosofais tampame ne filosofijomis » [65]. Be abejo, Husserlis filosofijos istorijos anaiptol neneigia. Jis tik pabrėžia, kad postūmis filosofuoti turįs kilti « ne

---

[62] Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, p. 13.

[63] Apie , filosofijos mokslą ' ryšium su filosofija kalbėsime vėliau, nagrinėdami filosofijos esmę.

[64] Bela von Brandenstein, *Vom Sinn der Philosophie und ihrer Geschichte*, Bonn 1957, p. 4.

[65] Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1965, p. 71.

iš filosofijų, bet iš dalykų ir problemų » (t. p.). Įtampus posūkis filosofijos istorijon visados reiškia filosofavimo nuosmukį. Be abejo, kaip vėliau matysime, filosofijos trukmė laiko eigoje sudaro sudedamąjį filosofavimo pradą, vadinasi, yra esminis jo sandas, kadangi ši trukmė visados yra dabartinė: yra praėjęs Hippokratas, bet nėra praėjęs Platonas. Užtat mes negalime filosofuoti, neregėdami filosofijos trukmės dabartyje ir su ja nesigalynėdami. Tačiau filosofijos istorija *mokslo prasme* kaip tik ir sunaikina šią filosofinės trukmės dabartį. Istorija — vis tiek kokia ji būtų — svarsto savą objektą visados kaip praėjusįjį. Filosofijos istorikas, aprašinėdamas net ir dabarties filosofiją, žiūri į ją praeities akimis ir todėl nesiima galynėtis su jos keliamais klausimais iš esmės. Toks galynėjimasis istorijai yra svetimas. Užtat filosofijos istorijai, kaip ir istorijai apskritai, galioja dėsnis: aprašyti, « kaip iš tikrųjų yra buvę » (L. Ranke). Šis gi dėsnis savaime išskiria aukščiau minėtą Tomo Akviniečio dėsnį: sužinoti, « kaip yra su daiktų tiesa ». Štai kodėl filosofijos istorikas paprastai ir nėra filosofas, ir štai kodėl atsigrįžimas į filosofijos istoriją yra nusigrįžimo nuo filosofijos lytis. Tiesa, ji nėra tokia neigiama kaip pozityvizmo pastanga metafizinius klausimus laikyti beprasmiais ir todėl apie juos iš viso nekalbėti. Filosofijos istorija apie juos kalba, tačiau tik kaip apie praėjusius reiškinius, o ne kaip apie amžinai dabartinius žmogiškojo būvio rūpesčius.

Abi tad nusigrįžimo nuo filosofijos lytys — filosofijos keitimas mokslu ir traukimasis filosofijos istorijon — nepergali filosofijos abejotinumo jau vien todėl, kad nė viena iš šių lyčių nesigalynėja su juo iš esmės. Filosofijos keitimas mokslu yra savyje ne kas kita, kaip tam tikros metafizikos išraiška. Teigti, esą mokslas galįs atstoti filosofiją, reiškia suvokti būtybę kaip neturinčią gelmės arba, erdviniais įvaizdžiais kalbant, kaip esančią plokštuma. Be abejo, kodėl gi nebūtų galima *šitaip* būtybės suvokti? Betgi šitokia samprata juk ir yra esmiškai filosofinė. Štai kodėl pozityvizmas filosofijos anaiptol nepakeičia mokslu; jis tik vienokią filosofiją pakeičia kitokia, būtent: būtybę, suvoktą kaip vienamatę, jis atiduoda į mokslo rankas, pats pasilikdamas filosofiniu šio atidavimo pagrindu bei pateisinimu. Filosofiją keisti mokslu galima, tik remiantis tam tikra filosofija kaip būtybės samprata. Nusigrįžti nuo filosofijos reiškia ją patvirtinti. — Nūn, traukimasis filosofijos istorijon, stebint jį psichologiškai, gema iš nusivylimo, kad filosofija neteikianti mums galutinio bei pastovaus atsakymo į pagrindinius mūsų būvio klausimus. Tačiau ar esame teisūs, tokio atsakymo iš filosofijos reikalaudami? Ar šis reikalavimas iš tikro atitinka filosofijos esmę ir prasmę? O gal jis yra tik priskyrimas filo-

sofijai tokio uždavinio, kuris priklauso visiškai kitai pažinimo sričiai? Atsakyti į šiuos klausimus galime, ne bėgdami į filosofijos istoriją, o kreipdamiesi į pačią filosofiją ir ją pačią pasiklausdami. Filosofija turi susimąstyti savo esmės bei prasmės atžvilgiu. Tik tada gali paaiškėti, kiek abejotinumas jos veikme yra pagrįstas ir kaip jis gali būti pergalėtas. Savo disertacijoje K. Marksas kadaise (1840) reikalavo, kad filosofija kreiptų akis į išlaukę. Mes dabar, priešingai, mėginsime filosofijos akis kreipti į jos pačios vidų.

2. Atsigrįžimas į filosofiją

Filosofijos abejotinumas yra pagrindas, kodėl norime, kad ji susimąstytų savo pačios atžvilgiu. Tačiau kas yra šis susimąstymas savyje? Ko mes iš tikrųjų siekiame, klausdami, kas filosofija esanti ir ką ji veikianti? Formalinė filosofijos aptartis nėra mūsų siekinys, nes jokia aptartis nėra tikslas savyje. Kildama iš pačios filosofijos, jos aptartis laikosi tik filosofijos visuma ir todėl gali būti nusakyta bei suprasta irgi tik ryšium su šia visuma. Filosofijos aptartis yra tik vienas žingsnis filosofijos susimąstymo keliu. Pats gi susimąstymas eina žymiai toliau: *filosofija susimąsto būties klausimo šviesoje.*

Būties klausimas yra pats pagrindinis bei galutinis filosofijos klausimas. Tiesa, pirmieji Vakarų mąstytojai, vadinami Jonijos ‚gamtos filosofais', ieškodami daiktų pradmės, nusakė šį klausimą kosmologiškai: Thales vandeniu arba drėgme, Anaximenas oru, Heraklitas ugnimi. Tačiau pačią kilmę jie suvokė ne praeinančios pradžios, o pasiliekančio pagrindo prasme. Pasaulio daiktai ne taip kylą iš vandens, oro ar ugnies, jog jų atsiradimas pakeistų pradmenų — vandens, oro, ugnies — buvojimą, kaip, sakysime, popieriaus lakšto atsiradimas pakeičia rastą, iš kurio medienos popierius kyla. Vanduo, oras, ugnis sudarą patį daiktų pagrindą: daiktai laikąsi šiuo pagrindu savame buvojime. Vanduo, oras, ugnis priklausą kiekvienam daiktui — ne kaip atsitiktinė prietapa ar medžiaga, iš kurios daiktas būtų nužiestas, bet kaip tai, kas yra anapus kiekvieno daiktinio būvio, tačiau kas šį būvį laiko bei neša ir kas todėl padaro, kad jis yra šis tas, o ne niekis. «Šisai pasaulis, sako Heraklitas, visados buvo, yra ir bus amžinai gyva ugnis, pagal tam tikrą mastą įsižiebianti ir pagal tam tikrą mastą užgęstanti»[66]. Tai reiškia: pasaulio pavidalai kintą, betgi pats jų

[66] Heraklit, *Fragmente*, graikiškai ir vokiškai išleisti Heinrich Quiring, Berlin 1959, p. 77 : D 7.

pagrindas visados liekąs , ugnis ', buvojanti visų anų pavidalų dabartyje.

Šį tad nuolatinį pagrindą, kuris daiktus laiko jų buvime, vadiname *būtimi*. Todėl nors Jonijos mąstytojai ir kalbėjo apie visiškai apčiuopiamus dalykus, tačiau jie turėjo galvoje anaiptol ne vandenį, kuriuo prausiamės, ne orą, kuriuo alsuojame, ir ne ugnį, kuria verdamės valgio, o aną grindžiantį amžiną pradmenį. Gamtos elementų vardai čia buvo tik kosmologinės ištaros, kuriomis pirmieji graikų filosofai apvilko ontologinę būties sampratą. Užtat tik labai lygstamai galima pirmuosius Vakarų mąstytojus vadinti , gamtos filosofais ', kaip jie paprastai filosofijos istorijos vadovėliuose esti vadinami, nes jų mintis krypo ne į gamtą mūsosios regimybės prasme, o į patį daiktų buvimą: šie mąstytojai yra *ontologai* — bent savo minties užuomazga.

Pirmasis tačiau, kuris būties klausimą kėlė jau visiškai sąmoningai, buvo Platonas. Savo dialoge *Sofistas* Platonas sakydina svetimšalį, vieną iš pokalbio dalyvių: « Teigdami, kad visa yra šilta ar šalta, ar kas nors kita buvoja dvejopai, ką jūs tariate apie šiuos daiktus, jei ne tai, kad jiedu abu *būna*? Bet kaip gi turime šią jūsų būtį suprasti? Ar norime prijungti ją prie anos dvejopybės kaip trečiąjį dalyką ir todėl visumą laikyti greičiau trigubą, negu dvigubą? »[67]. Kitaip tariant, ar daiktas ir jo būtis yra *du* sandai? Juk šis daikto , antrininkas ' yra tas pats visiems, kas tik būna, taigi ir priešingybėms: šiltas ir šaltas daiktas — abu būna, vadinasi, abiem būtis yra viena ir ta pati. Platono svetimšalis buvo ilgą laiką kalbėjęsis su Theaitetu apie daugį ir vienį, tačiau galop abu suprato, kad visa ši kalba yra beprasmė, jei pirma neišsiaiškinama, kas yra būtis. Užtat Theaitetas ir sako svetimšaliui: « Mums reikia visų pirma ištirti būtį »; į tai svetimšalis atsako: « Iš tikro, Theaitetai, tu tai supratai »[68]. Nes juk tiek daugis ar vienis, tiek šilima ar šaltis turi bendrą pagrindą, kuris padaro, kad jie iš viso *yra* ir kad todėl apie juos galima kalbėti. Šisai bendras pagrindas todėl ir turėtų būti visų pirma svarstomas ir suvokiamas. Platono svetimšalis teisingai reikalauja, kad tie, kurie kalba apie vienį, — čia Platonas turi galvoje Parmenidą bei jo šalininkus, neigusius daugį, — visų pirma pasakytų, ką jie mano, tardami žodį *būna*. Kas yra būtis? Štai klausimas, kreipiamas ne į kurią nors vieną filosofijos srovę, bet į filosofiją kaip tokią: *filosofinis pažinimas prasideda būties klausimu*. Kartu jis šiuo klau-

---

[67] PLATO, *Sofistes*, 243 D - 244 C.
[68] Ten pat, 243 A.

simu ir baigiasi. Būtis yra pradžia, nes be jos *nėra* ko klausti. Bet būtis yra ir pabaiga, nes už jos *nebėra* ko klausti.

Būtis kaip pradžia-pabaiga sudaro rėmus, kuriuose vyksta filosofavimas. Būdama bendriausia sąvoka gnoseologiškai, būtis atrodo esanti pati suprantamiausia. Būdama bendriausias pagrindas ontologiškai, būtis yra pati tamsiausia ir mįslingiausia: « Pirmiau tarėmės žiną, kas ji yra, o dabar stovime suglumę », sako svetimšalis minėtame Platono dialoge [69], išreikšdamas tuo apskritai filosofo laikyseną būties atžvilgiu. Pašalinti šį suglumimą yra filosofijos uždavinys, jos buvimo pateisinimas ir jos garbė. Filosofija, kuri atsisakytų kelti būties klausimą, sunaikintų pati save. Tokiu atveju ji susilietų su mokslu, netekdama pagrindo buvoti kaip skirtinas pažinimas. O filosofija, vykdoma mokslo būdu, nebūtų nei filosofija, nei mokslas. Ji prarastų filosofijos gilumą ir nepasiektų mokslo tikslumo. Būtis yra tikrasis filosofijos likimas. Filosofija yra tiek filosofija, kiek yra perskverbta būties klausimo. Užtat ir filosofijos susimąstymas savo pačios atžvilgiu negali praeiti pro būtį tylomis. Priešingai, filosofija kaip tik todėl ir susimąsto, kad iš naujo būties klausimą keltų ir jį *savu būdu* nušviestų. Tai ir yra pagrindinis mūsų siekis. Mūsų susimąstymo tikslas yra ne formaliai sklaidyti filosofiją kaip savotišką mąstymo lytį, o *laimėti būties sampratą*. Tačiau kokiu būdu?

Būdama paskutinioji ontologiškai, būtis savaime, ją apmąstant, virsta klausiamuoju tikslu pradžioje ir klausiamąja išdava pabaigoje, bet niekad ne pasiklausiamuoju dalyku paties klausimo vyksme. Paklydęs, klausiu praeivį kelio. Kelias yra mano klausimo tikslas ir, praeiviui atsakius, mano klausimo išdava; bet tasai, kurį klausiu, yra ne kelias, o praeivis. Taip yra ir su būtimi. *Būties galima klausti, tačiau jos negalima pasiklausti*. Ir kaip tik čia slypi filosofavimo sunkenybė, o gal net ir jo tragika. Mes visados pradedame būtimi; vadinasi, būtis mums yra pažįstama; kitaip negalėtume ja pradėti. Mes ieškome jos kaip daiktų buvimo pagrindo; vadinasi, būtis mums yra tikrovinė; kitaip jos neieškotume, nes neieškoma to, ko nėra. Ir vis dėlto niekur ir niekad nesusiduriame su būtimi, o visur ir visados tik su būtybėmis. Tuo tarpu būtis ir būtybė nėra tas pat. Tiesa, šiandien esama mąstytojų, kurie nenorėtų kalbiškai skirti , būties ' nuo , būtybės ', pasiteisindami, esą ir Platonas šių dviejų sąvokų kalbiškai neskyręs, vartodamas tą patį žodį , *on* ' ir būčiai ir būtybei nusakyti [70]. Dalykiškai betgi tarp būties ir būtybės tvylo bedugnė. Būtis nėra

---

[69] Ten pat, 243 D - 244 C.

[70] Plg. Gottfried Martin, *Allgemeine Metaphysik*, Berlin 1965, p. 10-11.

apibendrinanti būtybės atotrauka, besilaikanti būtybe (in re) kaip ir kiekviena kita atotrauka. Būtis yra būtybės buvimo pagrindas: būtybė yra tik todėl būtybė, kad *būna*. O tai, kas padaro, kad būtybė būna, ir yra būtis. Ne būtis tad laikosi būtybe, kaip tai būtų atotraukos atveju, bet būtybė laikosi būtimi pačiame savo buvime. Buvimo atžvilgiu būtis yra grindėja, o būtybė — grindžiamoji. Tai reiškia: pats jų santykis su buvimu yra kitoks, nes būti grindėju ir būti grindžiamuoju yra priešingi dalykai. Tarp būties ir būtybės esama *ontologinės skirtybės*, vadinasi, paties buvimo skirtybės: būtis *būna* kitaip, negu būtybė. Jų buvimas vyksta ne toje pačioje plotmėje.

Štai kodėl yra netikslu vadinti būtį ir būtybę tuo pačiu žodžiu, užtrinant, nors tik ir kalbiškai, ontologinę jų skirtybę. Juk pats sunkusis ir kartu pats galutinysis filosofijos uždavinys kaip tik ir yra suvokti aną skirtybę, ją nusakyti ir apibūdinti. Todėl jau ir kalbiškai ji turėtų būti aiškiai išreikšta. Labai galimas daiktas, kad Platono kalbinis būties nuo būtybės neskyrimas kaip tik ir pradėjo tąjį būties pamiršimą, kuriuo M. Heideggeris kaltina visą Vakarų filosofijos istoriją. Nes, negalėdama būti pasiklausiama, būtis lengvai darosi iš viso neklausiama. Štai kodėl mūsajame apmąstyme ryškinsime aną skirtybę ne tik dalykiškai, bet ir kalbiškai, tuo labiau, kad lietuvių kalba mus įgalina tai daryti gana patogiai, teikdama abiem šioms sąvokoms ir du skirtinus žodžius. Ką kitos europinės kalbos išreiškia tik arba dalyviu (on, ens, seiend), arba bendratimi (esse, être, ser, sein), lietuvių kalba sugeba išreikšti dviem vientisiniais daiktavardžiais: , būtis ' ir , būtybė '. Jų prasmė mūsajame apmąstyme todėl ir bus: būtis kaip buvimo pagrindas, būtybė kaip buvime pagrįstoji. Šią skirtybę įžvelgti ir išvystyti bus viso mūsų apmąstymo vidinis rūpestis, gal nevisur aiškiai išreiškiamas, tačiau visur srovenąs tarsi požeminė versmė.

Pačioje betgi mąstymo bei apmąstymo eigoje būtis, kaip sakyta, negali būti pasiklausiama, kadangi jos niekur ir niekad nesutinkame, visur ir visados rasdami tik būtybę kaip pagrįstąją. Pats pagrindas bei grindimas lieka neužčiuopiami. Nuosekliai tad būtis ir nėra *tiesioginis* mūsų apmąstymo *objektas*, o tik apmąstymo tikslas ir galop jo išdava. Apmąstymo objektas yra būtybė, nes tik ją galime klausti ir tik iš jos galime gauti atsakymą. Kitaip sakant, *pagrindą galime suvokti tik pagrįstajame ir tik per pagrįstąjį*. Tik būtybė gali mums atskleisti būtį. M. Heideggerio filosofavimas yra ryškus šiam reikalui pavyzdys. Kaip jau probėgomis minėta, Heideggeris kaltina Vakarų metafiziką, esą ši pamiršusi būtį, o atsidėjusi tik būtybei, neklausdama jos pagrindo. Heideggeris užtat ir bando pergalėti šią užmaršt̨ ir sukurti kaip tik ano

pamirštojo pagrindo ontologiją, jo vadinamą , grindžiamąja ontologija — Fundamentalontologie ', kuri klaustų būties ir ieškotų atsakymo į šį patį pastarąjį filosofijos klausimą. Tačiau nė pats Heideggeris negali pasiklausti būties *tiesiog*, nesutapdydamas jos su būtybe ir nepakartodamas tos pačios klaidos, už kurią jis peikia Vakarų mąstymą. Ir jam belieka pasiklausti tik būtybę ir tik per ją paregėti būtį. Todėl Heideggeris ir sako: « Iškelti (ausarbeiten) būties klausimą reiškia: padaryti perregimą vieną kurią būtybę »[71]. Tačiau kurią? « Kuria būtybe turėtų prasidėti būties atskleidimas? » klausia Heideggeris (t. p.). « Ar išeities taškas, keliant būties klausimą, yra, koks pakliuvo (beliebig), ar tam tikra būtybė turi čia pirmenybę? » (t. p.). Heideggeris apsisprendžia už vienos būtybės pirmenybę, būtent: už tokią būtybę, « kuriai jos būtyje rūpi kaip tik ši būtis »[72]. Tokia būtybė, pasak Heideggerio, esanti *žmogus*. Juo tad ir turįs prasidėti būties klausimo kėlimas bei skleidimas. Žmogus turįs būti padarytas perregimas, kad jame sušvistų « būties prasmė »[73]. Žmogaus kaip visados tam tikroje būklėje būnančiojo (Dasein) sklaida turinti įgalinti mus įžvelgti būtį. Tai ir yra Heideggerio kelias būties linkui.

Užtat mums dabar savaime ir peršasi klausimas: kokios būtybės sklaida pradėsime spręsti būties klausimą mūsajame apmąstyme? Kokią būtybę laikysime, Heideggerio žodžiais kalbant, « pavyzdine būtybe » (t. p.) ir teiksime jai pirmenybės ryšium su kitomis būtybėmis? Bet kaip tik šis, toks neišvengiamas, klausimas ir suglumina autorių: jis turi prisipažinti, neturįs jokios pavyzdinės būtybės ir todėl jokiai neteikiąs pirmenybės; M. Heideggerio keliu jis eiti nemanąs. Nes jam atrodo, kad *pavyzdinės būtybės sklaida yra būties klausimo akligatvis*. Nukreipdami savo dėmesį į vieną kurią būtybę — vis tiek kokia ji būtų, — mes savaime atsidedame apmąstyti jos būsenai: padaryti būtybę perregimą reiškia parodyti, *kaip* ji buvoja. Heideggerio pastangos patvirtina tai visu ryškumu. Visa heideggeriškoji žmogaus būvio sklaida (Daseinsanalytik) ir yra juk ne kas kita, kaip vienas ištisas — tikras ar tariamas — nurodymas, *kaip* žmogus buvoja. Bet kaip tik tai ir atitraukia mąstantįjį nuo būties. Pati galutinoji mąstymo pastanga juk yra atskleisti ne tai, kaip būtybė būna, bet tai, *kad ji iš viso būna*. Ne būsena, o *buvimas* — « kad yra šis tas, o ne greičiau niekis » (Leibnicas) — yra « stebuklų stebuklas ». kaip tai pripažįsta ir pats

---

[71] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 7.
[72] Ten pat, p. 12.
[73] Ten pat, p. 7.

Heideggeris [74]. Tuo tarpu jokia būtybė, nors ji būtų ir žmogus, negali mūsų minties pervesti iš , *kaip* ' į , *kad* ', kadangi iš būsenos, kiekvienai būtybei skirtinos, neplaukia buvimas, visoms būtybėms tolygus. Pradėję pavyzdinės būtybės būsena, mes nebegrįžtame į šios būtybės buvimą, nes iš skirtybės nebėra kelio į bendrybę. Tai yra net ir biologinis dėsnis : iš skirtinai apspręsto organo skirtinam veikmeniui niekad negali išsivystyti bendro pobūdžio organas bendriems veikmenims.

M. Heideggerio minties kelias yra būdingas ir šiuo atžvilgiu : jo pradėta ir gilia vaga varyta žmogiškosios būsenos sklaida nutrūksta kaip tik tą akimoją, kai ji turėtų nuo pavyzdinės būtybės pereiti į būtį. Svarstant būtį laiko akiratyje (« Sein und Zeit ») ir sklaidant žmogų kaip ypatingu būdu buvojantį šiame akiratyje, turėjęs būti paruoštas mąstymo posūkis (Kehre) nuo laiko į būtį (« Zeit und Sein »). Deja, šis posūkis, paties Heideggerio prisipažinimu, nepasisekęs. Paskutinį pagrindinio savo veikalo *Būtis ir laikas* (1927) skyrių Heideggeris atsiėmęs tiesiog iš spaustuvės ir niekad jo nebepaskelbęs : « metafizinė kalba, kaip jis sako, nebepajėgė posūkio išreikšti » [75]. Tik po 35-rių metų Heideggeris skaitė Freiburgo universitete paskaitą (1962 m. sausio 31 d.), pavadintą ano posūkio vardu « Zeit und Sein », kuri tačiau savo turiniu jau nebebuvo pirmykštis jo sumanymas apgręžti savo mąstymą : būtis kaip būtybės pagrindas čia neprabilo. Heideggeris mėgino apmąstyti būtį savyje *jau be ryšio* su jo anksčiau pabrėžta bei sklaidyta pavyzdine būtybe. Bedugnė tarp būties ir būtybės buvo peršokta, neparodant, nei kas šis šuolis yra, nei kokiu veiksmu jis įvyksta [76]. Trumpai tariant, pradėjęs žmogumi kaip pavyzdine būtybe, Heideggeris neužbaigė savo minties būtimi kaip būtybės buvimo pagrindu. Jo , grindžiamoji ontologija ' įstrigo žmogiškosios būsenos sklaidoje ir liko tik paruoša. Be abejo, šios būsenos sklaida atvėrė mums nuostabiai gilių metafizinių įžvalgų : žmogaus buvojimas pasaulyje, jo svetimbūvis ir savibūvis, jo rūpestis, baimė, sąžinė, kaltė, laikinybė, slinktis mirtin ... Tačiau visas šis, kaip pats Heideggeris sako, « kėlimas aikštėn žmogaus būvio sąrangos yra vis dėlto tiktai kelias ; tikslas yra nubrėžimas (Ausarbeitung) būties klausimo apskritai » [77]. Šis tad tikslas ir liko Heideggerio mąstyme nepasiektas. Žmogus kaip pavyzdinė būtybė pasirodė

[74] Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a. M. 1949, p. 42 ; plg. p. 20.

[75] Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1947, p. 72.

[76] Plg. Heinrich Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie*, p. 105-106.

[77] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 436.

esąs ne kelias į būtį, o greičiau akligatvis, į kurį patekus apgręžti mąstymo nebeįmanoma. Tai tragika, ištikusi Heideggerį — ir ne tik jį vieną.

Šios tragikos priežastis, atrodo, esanti ta, kad pasiklausiant tą ar kitą pavyzdinę būtybę, esti sklaidoma tik ji pati (materialinis pažinimas), pamirštant arba bent nepaisant paties *pasiklausimo* (formalinis pažinimas). Tuo betgi yra nusikalstama vad. parmenidinei pažinimo lyčiai, kuri, H. Kringso pažiūra, sudaranti kiekvieno filosofavimo pradžią ir laiduojanti jam sėkmę [78]. Savo rašte *Apie gamtą* (apie 480 m. pr. Kr.) Parmenidas, deivės vadovaujamas, dėsto savo pažiūras į būtį apskritai, į pasaulio sąrangą ir gyvenimo prasmę. Tačiau pirmiau, negu deivė apreiškia jam šias turinines pažintis, ji pamoko jį, kame glūdįs tikrasis pažinimo *kelias*. Tuo būdu susikuria ypatinga sąveika tarp pažinimo ir jo objekto, būtent: *mes negalime objekto materialiai pažinti, jeigu jo netyrinėjame*; *bet mes negalime jo materialiai tyrinėti, jei formaliai nežinome, kas yra šis tyrinėjimas*. Nes kaip tik formaliame žinojime atsiskleidžia objekto sąranga, įgalinanti mus pasisavinti materialinį jo pažinimą.

Šio gnoseologinio dėsnio galiojimą gali mums paryškinti gana paprastas kasdienos pavyzdys. Mes išmokstame vairuoti automobilį, tik praktiškai (materialiai) važiuodami. Tačiau mes negalime važiuoti, jei nežinome (formaliai), kas yra važiavimas. Jei tad pasitaikytų žmogus, kuris neturėtų važiavimo sąvokos, jis negalėtų suvokti automobilio kaip važiavimo priemonės ir todėl negalėtų nė išmokti jo vairuoti. Tokiam žmogui turėtume visų pirma įdiegti formalinę važiavimo sąvoką, o tik paskui pradėti jį materialiai mokyti, kaip elgtis, įlipus automobilin. Nes tik formalioje važiavimo sąvokoje atsiskleistų jam materialinė automobilio sąranga. Štai kodėl Parmenidas ir teigia: «Tas pat yra mintis ir tai, ką mąstome» [79]. Tai nėra hegeliškoji minties ir būties tapatybė. Tai tik ištara atitikmens tarp pažinimo ir jo objekto sąrangos: *logos turi savo priešpriešą tikrovėje*. Užtat norėdami tikrovę suvokti, turime tai daryti taip, kaip ją logos laiko savyje. Norėdami važiuoti, turime elgtis, kaip nurodo važiavimo ‚logos', atskleisdamas mums, kas yra važiavimas savyje. Tai pagrindinis kiekvieno pažinimo dėsnis. Tai dėsnis ir filosofinio pažinimo. Pirmiau, negu pasiklausiame būtybę būties reikalui, turime būti pa-

---

[78] Plg. Hermann Krings, *Vom Anfang der Philosophie*, sudėt. veikale *Interpretation der Welt*, Würzburg 1964, p. 17.

[79] Parmenides, *Über die Natur - Peri fyseos*, Darmstadt 1974, B 8,34; plg. B 3.

mokomi, kas yra šis pasiklausimas. Nepakanka sklaidyti tą ar kitą , pavyzdinę būtybę ' ; reikia visų pirma žinoti, kas yra pati *sklaida* ryšium su būtybe, kaip važiavimas ryšium su automobiliu. Reikia žinoti, kas yra būtybės pasiklausimas, kad galėtume ją iš tikro pasiklausti.

Štai kodėl mūsajame apmąstyme ir neieškosime , pavyzdinės būtybės ' ; vadinasi, nesklaidysime vienos kurios iš būtybių aibės, o telksimės aplink patį sklaidymą arba būtybės pasiklausimą kaip tokį. Būtybės pasiklausimas betgi yra ne kas kita kaip filosofavimas veiksmo prasme arba filosofija būklės prasme. Filosofijos objektas yra tik būtybė, ir būtybė atsiskleidžia tik filosofijoje. Jeigu tad kelias į būtį eina, kaip sakyta, per būtybę, tai tuo pačiu jis eina ir per filosofiją. Užtat ir yra visiškai nuoseklu klausti filosofiją, ką ji iš tikro daro, būtybę pasiklausdama. Ką reiškia klausti būties, pasiklausiant būtybę? Kitaip sakant, *ką reiškia filosofuoti*? Atsakyti į šį klausimą gali tik pati filosofija, nes tik ji vienintelė, kaip minėta, turi savimonę, vadinasi, žino, kas esanti. O žinodama, kas esanti, ji tuo pačiu žino ir, ką daranti. Mūsų uždavinys todėl ir yra atskleisti šį filosofijos , elgesį ' su būtybe arba filosofavimo esmę. Nes atskleidę filosofijos logos, mes tuo pačiu atskleisime ir būtybės logos arba ontologinę jos sąrangą, kadangi tarp šių dviejų dalykų, einant Parmenido dėsniu, esama atitikmens : *filosofijos prieiga prie būtybės vyksta pagal pačios būtybės sąrangą, slypinčią filosofavimo esmėje*. Padarius perregimą šią esmę, savaime bus įžvelgta ontologinė būtybės sąranga. O įžvelgę šią sąrangą, suvoksime, ką reiškia grįsti būtybę jos buvime. Suvokę gi, kas yra būtybės grindimas, suvoksime ir, kas yra būtis kaip būtybės buvimo grindėja bei laikantis šio buvimo pagrindas.

Štai toji minties pynė, kuri savaime susidėsto, atsigrįžus į filosofiją ir norint pergalėti vispusišką jos abejotinumą. Metodiškai žiūrint, ši minties pynė yra tokia, apie kurią ir kalbėjome, būtent : *klausti būties, pasiklausiant būtybę*. Mes tik renkamės ne materialinį pasiklausimo turinį, kuris mus savaime ir neišvengiamai vestų į kurią nors , pavyzdinę būtybę ', uždarydamas jos būsenos akligatvyje ; mes renkamės savo apmąstymo tema patį pasiklausimą *kaip pasiklausimą* arba filosofavimą formaline jo sąranga. Mes stengiamės pasiklausti būtybę via philosophiae.

Šiuo keliu tad dabar ir mėginsime pamažu ir, kiek galėdami, atsargiai žengti priekin.

PIRMASIS SKYRIUS

FILOSOFIJOS KILMĖ

Filosofijos kilmės sudėtingumas
Filosofijos kilimas iš nuostabos
Filosofijos kilimas iš abejonės
Filosofijos kilimas iš kančios
Pirmoji metafizinė įžvalga

I. FILOSOFIJOS KILMĖS SUDĖTINGUMAS

Klausti filosofijos kilmės galima dvejopai: galima ieškoti jos laikinės *pradžios* ir galima žvelgti į jos nuolatinę *tėkmę*. Pirmuoju atveju norime patirti, kada ir kur yra prasidėjusi filosofija kaip istorinė apraiška arba «mąstymo kultūra» (K. Joël). Antruoju atveju stengiamės atskleisti tąją paskatą, iš kurios tarsi iš kokio šaltinio teka filosofija kaip žmogiškojo būvio apraiška. Pradžia yra istorinis įvykis: juo kas nors pasirodo kaip nebuvėlis. Todėl šis įvykis turi daugiau ar mažiau tikslų kalendorinį metą, kuriuo prasideda ir šiuo prasidėjimu baigiasi: pradžia yra praeinanti pačia savo prigimtimi. Tuo tarpu kilmė nusako trunkančią paskatą, kuri paskatintajame buvoja kaip šiojo pagrindas. Kilmė yra nuolatos dabartinė ir tuo pačiu nepraeinanti. Kilmės galas reikštų ir kildinio galą: užvertus šaltinį, upelis liautųsi tekėjęs. Užtat kilmė ir yra ne istorinė, o esminė apraiška.

Kaip yra nūn su filosofija? Ar ji turi laikinę pradžią, ar tik esminę kilmę, kaip, sakysime, kalba, šeima, ugdymas, menas, religija, kurių istorinė pradžia sutampa su paties žmogaus atsiradimu? Kitaip tariant, ar filosofija yra sykį kilusi ir pasilikusi, ar ji kyla kiekvieną kartą vis iš naujo?

1. Filosofijos pradžios abejotinumas

Nepaprastai stipriai istorijos įtaigaujamas tiek filosofijos dėstymas aukštosiose mokyklose, tiek jos sklidimas visuomenėje literatūros pagalba yra įdiegęs mums tokią gilią laikinės jos pradžios sąmonę, jog mes šią pradžią laikome tiesiog akivaizdybe, nė kiek neabejodami, kad filosofija turinti tikslų savo atsiradimo laiką ir aiškiai aprėžtą geografinę šio atsiradimo erdvę: ji esanti pasirodžiusi VI šimtmetį prieš Kristų Mažosios Azijos pakrantėse — Milete, Klazomenuose, Kolofone, Samoje ... Mums yra žinomas net «filosofijos tėvas», kaip jį yra pavadinęs Aristotelis, būtent *Thales iš Mileto*. Taip pat yra žinoma ir pradinio filosofijos tarpsnio problematika: klausti daiktų pagrindo, randant jį čia drėgmėje (Thales), čia ore (Anaximenas), čia ugnyje (Heraklitas), čia skai-

čiuje (Pythagoras), čia neaprėžtybėje (Anaximandras). Net pats vardas šiai « mąstymo kultūrai » yra graikų duotas : *filosofia* — išminties meilė ; kuklus vardas, nes patys išminčiai esą, pasak Platono, tik dievai ; žmogus galįs išminties tik siekti ir todėl būti tik jos draugas [1].

Ir vis dėlto ši filosofijos laikinės pradžios akivaizdybė greitai virsta abejotina, įsisąmoninus, kad filosofija anaiptol nėra tik vakarietiškosios dvasios apraiška. Tiesa, ilgą laiką buvo vyravęs įsitikinimas — jis ir šiandien dar nėra visiškai išnykęs [2], — esą filosofija yra toksai Vakarų kūrinys, kurio kitose kultūrose arba iš viso nėra, arba jis yra įgabentas iš Europos. Pastaruoju tačiau metu, tiksliau bei giliau ištyrus kitų tautų kultūros sąrangą, imama vis labiau atsisakyti šio įsitikinimo, įžvelgiant, kad filosofijos esama ir kitur — ir tai tokios, kuri savo gilumu prilygsta Europos filosofijai, nors savo lytimi nuo šiosios ir žymiai skiriasi. Todėl šiandien vis daugiau rašoma apie indų filosofiją [3], apie kinų filosofiją [4], net apie bantų filosofiją [5]. Šiandien grįžtama prie A. Schopenhauerio pažiūros, kad « kiekviena tauta turi savo metafiziką mituose, kurie jungia pasaulį į tam tikrą visumą ir tuo padaro jį suprantamą » ; kad « filosofuoja net ir nekultūringiausi žmonės, moterys, vaikai ir tai ne retomis progomis, bet nuolatos, labai uoliai ir labai pasitikėdami savimi » [6]. Užtat W. Wundtas jau šio šimtmečio pradžioje mėgino rašyti primityviųjų tautų filosofijos istoriją, norėdamas parodyti, kad « primityviajai filosofijai priklauso visos tos problemos, kurios yra randamos ir vėlesnėje mokslinėje filosofijoje, nors sprendimai čia ir ten būtų skirtingi » [7]. Tai lyg ir « protofilosofija » (R. Eisler), buvojanti taip lygiai visur, kaip ir

---

[1] Plg. Plato, *Symposion*, 203 A - 204 A.

[2] Plg. Johannes Lohmann, *Philosophie und Sprachwissenschaft*, Berlin 1975, p. 230-233.

[3] Plg. M. Challaye, *Les philosophes de l'Inde*, Paris 1965 ; E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, Salzburg 1956 (suplanuota 8 tomai) ; H. Glasenapp, *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart 1958 ; W. Ruben, *Geschichte der indischen Philosophie*, Berlin 1954 ; W. Ruben, *Beginn der indischen Philosophie*, Berlin 1961 ; S. Radakrishnan, *Indische Philosophie*, Baden-Baden 1955.

[4] Plg. A. Forke, *Geschichte der chinesischen Philosophie*, Hamburg 1964 (trys tomai) ; M. Granet, *Das chinesische Denken : Inhalt, Form, Charakter*, München 1963.

[5] Plg. P. Tempels, *Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik*, Heidelberg 1956.

[6] Arthur Schopenhauer, *Einleitung in das Studium der Philosophie*, München 1913, p. 79-80.

[7] Wilhelm Wundt, *Die Anfänge der Philosophie und die Philosophie der Primitiven*, Berlin 1906, p. 2.

religija. Jei tad kalbame apie istorinę filosofijos pradžią, nukeldami šiąją į VI šimtmetį prieš Kristų Graikijon, tai tuo daugių daugiausia nusakome tik vakarietiškosios filosofijos pradžią, o ne pradžią filosofijos apskritai. Filosofija kaip žmogiškojo būvio apraiška neturi laikinės pradžios, o tik esminę kilmę, kaip jos neturi nei kalba, nei visa eilė kitų kultūrinės kūrybos sričių. Pagrįstai tad M. Heideggeris teigia, kad filosofija «kyla tik iš mąstymo mąstyme. Mąstymas gi nekyla. Jis yra, kiek būtis būna (west)» [8].

Tuo kaip tik ir yra nusakoma filosofijos sąsaja su žmogiškuoju būviu: *filosofija kyla iš mąstymo ryšium su būtimi*. Tai reiškia: ji yra istorinė tik tokia prasme, kokia istorinis yra ir pats žmogiškasis būvis. Ji prasideda ne istorijoje, o su istorija. Nėra buvę istorinio tarpsnio be filosofijos, kaip nėra buvę istorinio tarpsnio be mąstymo. Be abejo, pradinė filosofija galėjo būti labai paprastutė, kaip ir pradinis menas ar pradinė religija yra buvę paprastučiai. Tačiau kaip pirmoji dainelė prie snaudžiančio kūdikio buvo *menas*, kaip pirmasis atodūsis Dievop buvo *religija*, taip ir pirmasis gyvenimo bei mirties klausimas buvo *filosofija*. O kas gi galėtų įrodyti, kad buvo buvęs toksai tarpsnis, kurio metu šis klausimas nekilęs? V. Solovjovas net tvirtina, esą galia apibendrinti (logika) ir pažinti visybės pagrindą (metafizika) yra esminė žymė, skirianti žmogų nuo gyvulio [9].

Šiuo atžvilgiu yra būdinga K. Jasperso pastaba, kad filosofuoja ne tik vaikai — «vaikai dažnai parodo tokio genijalumo, kurio suaugusieji yra jau nebetekę», — bet ir beprotiai: «Kai kurių psichinių ligų pradžioje atsiranda tiesiog mus sukrečiančių metafizinių įžvalgų; žinoma, kalbinė jų išraiška nėra tokio lygio, jog turėtų objektyvios reikšmės, išskyrus ypatingus atvejus, kaip poetas Hölderlinas ar tapytojas van Goghas. Tačiau kas tai stebi, negali nusikratyti įspūdžiu, kad čia plyšta kažkokia uždanga, po kuria aplamai gyvename» [10]. Užtat, pasak Jasperso, «filosofija yra žmogui neišvengiama; ji visados yra čia pat — viešumoje, patarlėse, įprastiniuose posakiuose, vyraujančiuose įsitikinimuose, šviesuomenės kalboje, politinėse pažiūrose, o ypač istorijos pradžioje mituose» (t. p.). Filosofija yra žmogaus susimąstymas savo būvio akivaizdoje. Todėl nebūtinai ji turi būti sisteminga ar net sąmoninga: žmogus filosofuoja, net nė nežinodamas, kad filosofuoja. Kaip ne kunigai išrado religiją, o religija kildino kunigų, taip ir

---

[8] Martin Heidegger, *Holzwege*, p. 325; plg. Rudolf Berlinger, *Vom Anfang des Philosophierens*, Frankfurt-a. M. 1965, p. 97, 101.

[9] Plg. Vladimir Solovjev, *Sobranie sočinenij*, t. I, p. 187-188.

[10] Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, p. 12-13.

ne filosofai sukūrė filosofiją, o filosofija kildino filosofų. Filosofija nėra tokia apraiška, kuri atsirastų susimąstymo ar apmąstymo pabaigoje kaip šiųjų vaisius; pats šis susimąstymas ar apmąstymas yra filosofija ir todėl stovi pačioje žmogaus būvio pradžioje kaip jo tapsmo gairė. Nuosekliai tad jos istorinės pradžios klausimas ir pradingsta šio būvio eigoje, susiliedamas, heideggeriškai kalbant, su rūpesčiu būti.

Užtat juo įtampiau skverbiasi mūsų sąmonėn filosofijos *esminės kilmės* klausimas; kilmės, kurios ieškojo jau Platonas ir kurią jis tarėsi radęs nuostaboje[11]. Šiuo atveju yra ieškoma *šaltinio*, iš kurio filosofija nuolatos teka; *pagrindo*, kuris ją laiko bei istorijos eigoje neša; *paskatos*, kuri žadina mąstantįjį filosofiškai klausti. Tai žymiai daugiau, negu kalendorinis laikas ar geografinė erdvė. Filosofinė literatūra dažnai kalba apie tam tikrą « pagrindinį patyrimą (Grunderfahrung) », iš kurio išauga « kiekvienas tikras filosofavimas » ir kuris šį užveda tarsi laikrodį, kad eitų[12]. Tiesa, anasai patyrimas retai kada pats virsta filosofinio apmąstymo objektu. Filosofuodamas žmogus retai klausia, kas žadina jį filosofuoti. Iš tikro betgi minėtasis patyrimas glūdi kiekvienoje filosofijoje tiek kaip subjektyviniame veiksme, tiek kaip objektyvinėje sistemoje, tiek kaip istoriniame vyksme, apspręsdamas visą jo apraiškų plotą. Viena filosofija skiriasi nuo kitos ne tiek savo turiniu, kiek tuo, iš kokio pagrindinio patyrimo ji kyla ir kaip ji į šį patyrimą atveikia. « Tikroji filosofijos istorija, pasak W. Weischedelio, yra anų požeminių filosofinių patyrimų istorija »[13]. Atskleidžiant, iš kokio pagrindinio patyrimo yra išaugusi ta ar kita filosofinė srovė bei sistema, savaime atsiskleidžia ir jos vidinė dvasia, ir metodinė jos sąranga, ir net jos įtaka visuomenei. Deja, šios rūšies filosofijos istorija yra dar neparašyta. Ir mes nemėginsime čia teikti jos nė apmatų. Mes tik bandysime apibūdinti anuos pagrindinius patyrimus kaip nuolatinius filosofijos kilmės šaltinius ir padaryti vieną kitą metafizinę išvadą tiek filosofijos įvairybei suprasti, tiek pačiai būtybės sąrangai įžvelgti.

Tačiau, prieš pradėdami apmąstyti esminę filosofijos kilmę, turime išsiaiškinti filosofijos santykį su dviem dalykais, būtent: su *mitologija* ir su *klausimu*, kadangi jie abu yra nekartą taip pat laikomi filosofijos kilmės šaltiniais.

---

[11] Plg. Plato, *Theaitetos*, 155 C.

[12] Wilhelm Weischedel - Helmut Gollwitzer, *Denken und Glauben*, Stuttgart 1965, p. 145.

[13] Ten pat, p. 190.

2. Filosofija ir mitologija

Devynioliktojo šimtmečio pozityvizmas (J. Burnet, Th. Gomperz, P. Tannery) atstovavo pažiūrai, esą graikų filosofija yra kilusi iš lūžio su mitologija: filosofija gimusi tą akimirką, kai Thales taręs, kad visa kyla ne iš , Okeano ', bet iš vandens. Tą akimirką žmogaus mąstymas išsivilkęs iš vardinės-asmeninės lyties ir prisiėmęs sąvokinę-bendrinę lytį. Mitas buvęs pakeistas logu. Šios pažiūros sistemintojas yra buvęs mūsų amžiuje dar ir W. Nestlė pagarsėjusiu savo veikalu *Nuo mito į logą*[14], kurio jau pats pavadinimas nusako aną pažiūrą: filosofija esanti perėjimas nuo mito į logą, vadinasi, nuo vaizdo į atotrauką, nuo asmeninės skirtybės į sąvokinę bendrybę. « Mitas ir logas, sako W. Nestlė, yra du poliai, tarp kurių svyruoja žmogaus dvasios gyvenimas. Mitinis vaizdavimasis ir loginis mąstymas yra priešingybės »[15]. Filosofija kaip tik ir esanti loginio mąstymo pergalė rungtynėse su mitiniu vaizdavimusi. Vis dėlto jau mūsojo šimtmečio pradžioje K. Joëlis paprieštaravo šiai pažiūrai, regėdamas filosofijoje ne lūžį su mitologija, bet tam tikrą šiosios tęsinį, todėl ir pačią filosofiją kildindamas iš graikiškosios mistikos[16]. Šiandien linkstama manyti, kad « filosofija mitinio aiškinimo anaiptol nepašalino; ji liko į jį įglausta (eingebettet) ir kiekvieną sykį vis iš naujo jo gaivinama »[17]. Tiesa, ir W. Nestlė sutinka, kad loginio mąstymo atsiradimas neužbaigęs mitinio vaizdavimosi; mitas dar ilgai ėjęs ranka rankon su logu: « Mitiškai mąstomo santykio negalima laiko atžvilgiu griežtai atriboti nuo filosofiškai mąstomo santykio »[18]. Kartais net ir patys filosofai, pav. Parmenidas, Prodikas, Platonas, Protagoras, apvilkę savo mintis ne tik poetiniais vaizdais, bet tiesiog mitiniais įvaizdžiais: jiems, pasak Nestlės, « mitas tarnauja logui »[19]. Kartais gi po ilgų amžių mitinis vaizdavimasis vėl atsigaunąs ir net nustelbiąs filosofinį mąstymą. Taip yra, pasak Nestlės, atsitikę trečiąjį šimtmetį po Kristaus neoplatoninėje filosofijos srovėje, kurioje « filosofinio gyvenimo tikslas bei viršūnė buvo nebe protinis pažinimas, o mistinis susijungimas (unio mystica) su die-

---

[14] Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940.

[15] Ten pat, p. 1.

[16] Karl Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena 1906.

[17] Erich Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Wien 1958, p. 95.

[18] Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, p. 19.

[19] Ten pat, p. 18.

viškuoju viršum visos būties esančiuoju Vieniu »[20]. Vėlesnieji neoplatonizmo atstovai, norėdami apginti senąją religiją nuo Krikščionybės, « įėmę į savo sistemą net ištisą demonologiją » (t. p.): čia logas buvęs palenktas mitui.

Vis dėlto W. Nestlės minimas mito atsigavimas tą ar kitą istorijos metą turi kitos prasmės, negu E. Topitscho teigimas, esą filosofija liekanti įglausta į mitą ir semiantis iš jo paskatų. Šiuo teiginiu norima pasakyti, kad filosofija anaiptol nėra mitologijos nutraukimas, o kaip tik savotiškas jos pratęsimas, panašus į išsivysčiusiojo meno santykį su liaudies menu, kuriame anasai yra įsišaknijęs, skleisdamas jį turtingesnėmis lytimis. Šia prasme filosofija niekad nesanti lūžis su mitologija. Mito pradų esama kiekvienoje filosofijoje. Be abejo, šiuos pradus filosofija paprastai nusakanti nebe vardine-asmenine lytimi. Pirmaeiliai filosofijos prasmens, kuriuose slypi pagrindinės jos mintys, esą išreiškiami daiktiniais pavidalais, taip kad jie stoją asmeninių įvaizdžių vieton. Sakysime, tokie naujosios, pirmoje eilėje vokiškosios, filosofijos prasmens, kaip , akiratis-Horizont ', , tolis-Ferne ', , bedugnė-Abgrund ', , požiūris-Standpunkt ', , kiaurymė-Öffnung ' (, plyšys-le trou ' J. P. Sartre filosofijoje), sutinkami kas žingsnis egzistencinėje filosofijoje, esą tikros mitologemos[21]. Jos nėra sąvokos, o daiktiniai prasmens, kaip seniau mitai yra buvę asmeniniai prasmens. Daiktinės mitologemos filosofijoje nusako tam tikrą idėją tolygiu įvaizdžiu, kaip ir asmeninės mitologemos mitologijoje, pav. Eros, Dikė, Herkulas, Prometejas ... Todėl naujosios filosofijos kalba darosi vis konkretesnė, nes ji vis daugiau daiktinių įvaizdžių įtraukia į savo sritį. Aiškesnė betgi ši kalba netampa; atvirkščiai, daiktinių prasmenų neapibrėžtumas ir tuo pačiu negriežtumas padaro ją dar sunkiau suprantamą, negu atsietinė kalba: , akiratis ' ar , kiaurymė ' prašosi nemažiau paaiškinami, kaip , Dikė ' ar , Uranas '. Teisingai tad sakoma, kad mūsų dienų filosofija, atsisakiusi išdidaus Apšvietos nusigręžimo nuo vaizdingumo ir grąžinusi šiajam « visišką jo teisę », tuo pačiu netekusi galimybės « atmesti kokį nors mitą kaip tik dėl jo konkretumo »[22].

---

[20] Ten pat, p. 548.

[21] Plg. Karl Ulmer, *Von der Sache der Philosophie*, Freiburg i. Br. 1952. — Ši nedidutė knygelė (116 p.) yra gal pats ryškiausias bandymas filosofuoti mitologemų pagalba. Lietuviškasis tokio bandymo pavyzdys gali būti Dr. Vinco Vyčino studija *Mitinė etika Heideggerio filosofijos principų šviesoje*, žr. LKM Akademijos *Suvažiavimo darbai*, Roma 1974, t. VIII, p. 145-161.

[22] Michael Hochgesang, *Mythos und Logik im 20. Jahrhundert*, München 1965, p. 107.

Ir vis dėlto nė katra iš šių pažiūrų neišsprendžia santykio tarp filosofijos ir mitologijos, nes nė katra neklausia, kuo gi šis santykis remiasi. Juk ar filosofija mitologijos atžvilgiu yra lūžis, ar tęsinys, kiekvienu atveju juodvi turi turėti kažką bendra, ką filosofija galėtų arba nutraukti, arba prailginti. Filosofija ir mitologija anaiptol nėra kitarūšiai reiškiniai, nesusieti vienas su kitu, kadangi tokiu atveju iš viso negalėtume kalbėti apie jųdviejų santykį. Šią tad bendrą jungtį arba pagrindą ir išleidžia iš akių filosofijos tiek kaip lūžio, tiek kaip tęsinio ryšium su mitologija teorijos. Norėdami gi suvokti, ar mitologija iš tikro gali būti filosofijos kilmės šaltinis, kaip tik ir turime klausti anos jungties ir išsiaiškinti jos prigimtį. Šiam reikalui — pavyzdžio dėlei — pasklaidysime Platono elgesį su graikų mitu, vaizduojančiu pasaulio atsiradimą.

Pasak šio mito, pasaulis esąs atsiradęs iš sąjungos dviejų jūros dievybių: Tethės ir Okeano. Tethė esanti pasaulio motina, o Okeanas jo tėvas. *Theaiteto* dialoge Platonas nagrinėja žinomą sofisto Protagoro posakį, esą «žmogus yra visų daiktų matas»[23], ir nurodo, kad šis teiginys remiąsis pasaulio kaip tapsmo samprata. Pasaulyje nesą «nieko pastovaus»; visi daiktai maišąsi vienas su kitu, judą, kintą, taip kad mes niekad apie nieką negalį tarti, «kad tai *yra*», kadangi «niekas niekad nebūna, o tik tampa»[24]. Šios nuomonės, pasak Platono, laikęsi «visi išminčiai, išskyrus Parmenidą»; tos pačios nuomonės buvę «ir poetai, pav. Epicharmas ir Homeras» (t. p.). Norėdamas skaitytojui pavaizduoti, kad Homeras iš tikro yra atstovavęs visuotinio tapsmo idėjai, Platonas pacituoja vieną jo eilutę, liečiančią minėtąjį pasaulio atsiradimo mitą: «Aš tėvą regiu Okeaną ir motiną Tethę», ir čia pat priduria: tai sakydamas, Homeras «nori nurodyti, kad visa kyla iš tėkmės ir judesio» (t. p.). Tai reiškia: Platonas supranta mitą ne žodiškai, o įžvelgia jame glūdinčią visuotinio tapsmo idėją. Vardiniais Okeano ir Tethės prasmenimis Homeras norįs išreikšti bendrinę sąvoką, kad visa, «kas yra, atsiranda judesio, maišymosi ir kitimo dėka» (t. p.), Platonas šio mito anaiptol neatmeta kaip išmonės. Bet jis nepriima jo nė kaip filosofinės ištaros. Jis mėgina asmeniniuose mito prasmenyse įžvelgti bendrą filosofinę mintį. Tačiau kaip tai yra galima? Kaip galima pro mito vaizdą, kuris visados yra asmeninis, paregėti jo prasmę, kuri visados yra bendrinė? Į tai atsako pati mito esmė.

Kas yra mitas? — Šis klausimas buvo pateiktas senovinės

---

[23] PLATO, *Theaitetos*, 152 B.
[24] Ten pat, 152 E.

religijos ir klasikinių kalbų žinovui K. Kerenyj viename suvažiavime Freiburge (i. Br.) 1965 metais. Į jį Kerenyj atsakė graikų neoplatoniko Salustijo (4 šimt. po Kr.) žodžiais iš jo veikalo *Apie dievus ir pasaulį*: « Tai niekados neįvyko, bet tai yra visados »[25], paaiškindamas šių žodžių prasmę žinomu Antigonos mitu. Antigona niekad nėra gyvenusi; mite pasakojamo žygio, esą ji palaidojusi savo brolį Poliniką prieš tirono valią, ji niekad nėra atlikusi (« tai niekados neįvyko »). Tačiau Antigona gyvena visur, kur tik meilė artimui susikerta su neteisingais įsakymais ir kur žmogus paklauso ne įsakymo, o meilės. Antigona, kalbėjo Kerenyj, « yra žmogiškojo būvio pirmavaizdis » (t. p.). Visur, kur tik šis būvis virstąs veiksmu, kur tik žmogus vykdąs Antigonos žodžius, nusakančius jos paskirtį « ne nekęsti, bet mylėti », — visur ten Antigona virstanti tikrove. Ji niekad nėra gyvenusi, bet ji visados yra gyva. Jos žygis niekad nebuvo atliktas, bet jis esti atliekamas ir šiandien, kai kovose kritusiųjų partizanų žmonos, motinos, seserys naktimis pavagia miestų aikštėse pamestus lavonus ir juos palaidoja. Antigonos žygis yra ne įvykis, o įvaizdis; jis neturi nei laiko, nei erdvės, todėl nėra vienkartinis ir užtat galimas pakartoti kiekvieną sykį (« tai yra visados »): « Antigona vis tebeieško savo Poliniko, šimtmečiais » (Č. Milašius).

Šitokia mito sąranga ir įgalina filosofiją atskleisti jame glūdinčią idėją arba, pasak Platono, jame paslėptą prasmę. Mitas iškyla prieš mūsų akis kaip asmeninis, visiškai konkretus įvaizdis. Kadangi tačiau šis įvaizdis yra vaizdas ne kokios nors istorinės asmenybės, o tam tikros idėjos, todėl jis savaime reikalauja būti suvokiamas *kaip prasmuo*, vadinasi, kaip nurodymas į tam tikrą idėją, kaip šios idėjos nešėjas istorijoje ir jos perteikėjas kartų kartoms. Jei mitas būtų suprantamas kaip tikrovinis įvykis, jis neatliktų savo uždavinio, kuriam buvo sukurtas. Nešdamas savimi paslėptą prasmę, mitas prašosi būti perregimas bei atveriamas, kad ana prasmė būtų suvokta. Antigonos mitas yra reikšmingas ne tuo, kad Antigona būtų iš tikro kažkada gyvenusi bei veikusi, bet tuo, kad ji *visados* gyvena bei veikia. Mitas laikosi ne savo asmeniniu įvaizdžiu, o savyje slepiama bendrine idėja. Filosofijos uždavinys yra įžvelgti šią idėją ir nusakyti ją filosofine ištara.

Mito slepiama idėja arba prasmė ir yra ta bendra jungtis, kuri sieja mitologiją su filosofija. Mitologija ilgisi filosofijos, kad ši bendriniu būdu ištartų tai, ką mitologija yra ištarusi vienkartiniu būdu. Perkėlusi gi asmeninę mito vienkartybę į bendrinę ato-

---

[25] Plg. sudėt. veikalą *Weltliches Sprechen von Gott*, Freiburg i. Br. 1967, t. I, p. 58.

traukos plotmę, filosofija įvykdo mito paskirtį — buvoti visados. Kitaip sakant, *filosofija atbaigia mitą*. Juk jeigu mito turinys niekados nėra įvykęs, o visados įvyksta, tai ši nuolatinė mito dabartis yra įmanoma tik filosofinės sąvokos pavidalu. Mitas gyvena tik todėl, kad tamsi jo prasmė esti pervedama sąmonės švieson, vadinasi, kad mes suprantame, *ką jis reiškia*: mitas yra amžinas savo reikšme. Bet kaip tik todėl filosofija ir negali būti nei mitologijos paneigimas, nei jos pratęsimas. Paneigimas arba lūžis nusako, kad neigėjas bei laužėjas stato kažką nauja. Bet filosofija mitologijos atžvilgiu kaip tik netaria nieko naujo; ji tik apibendrina tai, kas mite jau slypi, vadinasi, ką taria jau pats mitas. Ar mes mitiškai sakome, esą pasaulis yra gimęs iš Okeano ir Tethės jungtuvių, ar filosofiškai, esą pasaulis yra kilęs iš visuotinio tapsmo, esmėje abiem ištaromis reiškiame tą pačią mintį, būtent: pasaulis turi pradžią; jis nėra amžinas. Kokiu tad būdu galėtume čia kalbėti apie kokį nors lūžį? Tačiau tęsinio sąvoka irgi netinka. Nes tęsinys reiškia prailginimą ar išvystymą to paties. Nusakydama betgi mito vienkartybę bendrine sąvoka, filosofija mito nebepratęsia ir nebeišvysto: *ji tik jį nušviečia*, padarydama jį perregimą. Mitas kaip prasmuo yra atbaigtas savyje ir todėl negali būti pratęsiamas iš viso. Užuot pratęsusi, filosofija mitą užsklendžia galutinai.

Kalbėti tad apie filosofijos kilmę iš mitologijos yra tautologija: pati mitologija yra viena iš filosofavimo lyčių. Filosofija paverčia mitą logu tik todėl, kad logas jau glūdi mite. Štai kodėl ir A. Schopenhaueris, ir W. Wundtas tautų mituose regėjo jų filosofijos pradmenis. Šiuo keliu eina ir dabartiniai Azijos tautų filosofijos tyrinėtojai. Iš lietuvių šiuo keliu žengia V. Bagdanavičius, sklaidydamas tautų pasakas ir jų gelmėse rasdamas bendrinių idėjų kaip filosofavimo išraiškų [26].

3. Klausimo santykis su filosofija

Šiandienos polinkis regėti filosofijos esmę radikaliame klausime, peržengiančiame kiekvieną atsakymą, savaime pastūmi nevieną mąstytoją ieškoti klausime ir pačios filosofijos kilmės: filosofija iš

[26] Plg. Vytautas Bagdanavičius, *Kultūrinės gelmės pasakose*, Chicago 1966; *Indijos religinė išmintis* (atspaudas iš *Draugo*), Chicago 1970. Tos pačios rūšies yra ir V. Bagdanavičiaus, *Žmonijos likimas šv. Jono apreiškimo knygoje*, Chicago 1953. Būdama parašyta asmeniniais bei daiktiniais prasmenimis, ši knyga leidžiasi būti apibendrinama idėjomis, ką autoriaus sava sklaida ir vykdo.

klausimo kylanti ir klausimu išsisemianti; klausimas esąs « gryna pradžia, pradžia be jokio duomens »[27]. Žmogus esąs « klausianti būtybė », ir klausiamasis jo pobūdis žadinąs « nerimą bei veržimąsi pralenkti kiekvieną pasiektą laimėjimą, peržengti kiekvieną radinį kaip nevertingą ir visados siekti naujybių. Kiekvienas , todėl ' slepia savyje , kodėl ', ir kiekvienas išspręstas klausimas kildina dešimtį naujų neišspręstų. Ir juo labiau mokslas žengia priekin, juo labiau jis šakojasi. Tačiau ne tik mokslas gyvena klausimu; juo gyvena ir metafizika »[28]. Tai bendras mūsų meto įsitikinimas, randamas net labai skirtingų minties krypčių atstovuose: E. Corethas S. J. - K. Jaspersas, H. Rombachas - W. Weischedelis, W. Bruggeris S. J. - P. Tillichas. Kaip Aristotelis filosofiją siejo su įgimtu žmogaus troškimu *žinoti*, taip šiandieninis mąstymas ją sieja su įgimtu žmogaus troškimu *klausti*; troškimu, užbėgančiu už akių žinojimui bei sprendimui: žmogus klausia pirmiau, negu žino bei sprendžia; jis klausia kaip tik todėl, kad *trokšta* žinoti bei spręsti.

Ši loginė klausimo pirmenybė ir yra paskatinusi E. Corethą sistemingai pasklaidyti klausimo santykį su filosofavimu, randant klausime nebeperžengiamą metafizikos pradžią, o tuo pačiu ir filosofijos šaltinį apskritai. Metafizikos pradžioje, pasak Coretho, stovi klausimas, kas esanti *pradžia*; tačiau kas gi kita gali būti pradžia, jei ne klausimas, kas yra pradžia: « pradėti reiškia *klausti* pradžios »[29]. Tai klausimas, nebeperžengiamas ir į nieką nebeatremtas. Klausimą peržengti būtų galima tik kitu klausimu; bet kiekvienas klausimas yra ir lieka *klausimas*; klausimo klausimas yra taip pat klausimas. Užtat Corethas ir teigia: « Klausimas yra kritiškai griežčiausia pradžia, kokia tik iš viso yra įmanoma ... Nėra jokios kitos pradžios, kuri klausimą pranoktų ar užbėgtų jam už akių (p. 82) ... Klausimas yra vienintelė galima pradžia »[30]. Pirmu žvilgiu atrodo, kad Corethas esąs teisus: klausimas yra iš tikro pati pirmoji pažinimo sąlyga. Tačiau abejotina, ar dėl to jis virsta ir filosofavimo pradme. Reikia, be abejo, klausti, kad pažintum. Tačiau kodėl reikia pažinti? Pažinimas kaip susivokimas pasaulyje kovos už būvį reikalui filosofijos yra nereikalingas: jam pakanka mokslo. Filosofinis pažinimas peržengia šį susivokimą. Kokia tad yra šio peržengiančiojo ir kovą už būvį pralenkiančiojo pažinimo prasmė? Klausimo sklaida į tai neatsako. Klausimas iš

[27] Paul Tillich, *Die Frage nach dem Unbedingten*, p. 101.

[28] Walter Brugger, *Der Mensch, das fragende Wesen*, sudėt. veikale *Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen*, p. 19.

[29] Emerich Coreth, *Metaphysik*, Innsbruck 1964, p. 82.

[30] Ten pat, p. 82, 85-86.

tikro kildina apmąstymą. Tačiau kas kildina patį klausimą, jei filosofinis apmąstymas kovai už būvį pasaulyje yra nereikalingas? M. Heideggerio , rūpestis būti ' kaip vienas iš pagrindinių žmogiškojo būvio apsprendimų (das Existenziale) anaiptol nėra rūpestis pasaulyje išsilaikyti. Jei tad filosofuoti reiškia rūpintis *būti*, tai anaiptol ne susivokimo bei išsilaikymo pasaulyje prasme. Iš kur tad kyla šis troškimas klausti *filosofiškai*? Antra vertus, kaip netrukus matysime, žmogaus būvyje esama ir neklausiančiosios būklės. Klausimas anaiptol nėra būtinybė, išaiškinama įgymiu, vedant lygiagretę su aristoteliškuoju įgymiu pažinti. Esama būklės, kurioje filosofinis klausimas tyli. Galop pati klausimo sąranga yra tiek sudėtinga, jog vargu ar leistų laikyti klausimą pačią save grindžiančia metafizikos pradžia, o tuo pačiu ir filosofijos kilme. Štai kodėl mums ir tenka kritiškai pažvelgti į aną tariamai aiškią klausimo kaip filosofijos kilmės sampratą.

Visų pirma klausimas nėra jau taip į nieką neatremtas (voraussetzungslos), kaip norėtų Corethas. Klausimo sąrangoje, žvilgterėjus į ją kiek atidžiau, randame tris pagrindinius sandus, be kurių jis iš viso būtų neįmanomas ir kurie kaip tik dėl to ir sudaro jo prielaidas, būtent: *kas* klausia, *ko* klausia ir *kam* klausia. Kitaip sakant, klausimas turi savo subjektą, savo objektą ir savo tikslą. Visi šie sandai pranoksta patį klausimą — bent loginiu atžvilgiu. Bent logiškai klausimas filosofavime niekad nėra pati pradžia arba pradžia be jokio duomens.

Subjekto buvimas klausime iš sykio atrodo esąs akivaizdybė ir net nuodėva: visados esama to, *kas* klausia. Todėl W. Bruggeris, kaip minėjome, ir vadina žmogų klausiančiąja būtybe, papildydamas tuo daugybę kitų žmogaus aptarimų, sakysime: protingoji būtybė, kalbančioji būtybė, visuomeninė būtybė ... Iš tikrųjų betgi žmogus anaiptol nėra klausiančioji būtybė pačia savimi, kaip jis yra protingoji ar kalbančioji būtybė pačiu savimi. Neklausiančioji jo būklė, kurią netrukus svarstysime, yra tokia plati, jog filosofinis klausimas yra retas kaip veiksmas ir dar retesnis kaip būsena. Galime sutikti su A. Schopenhauerio teiginiu, kad kiekvienas žmogus yra gimęs metafizikas. Tačiau šis teiginys išreiškia tik žmogiškąją galimybę, o ne tikrenybę ir todėl turi tokios pat prasmės, kaip ir teiginys, kad kiekvienas žmogus yra gimęs šventasis. Kiekvienas žmogus filosofuoja. Bet taip lygiai kiekvienas žmogus gali ir nefilosofuoti. Kiekvienas vaikas pergyvena klausiamąjį amžių, kuriame klausimas yra svarbesnis, negu atsakymas: tai psichologinė tikrybė. Tačiau tai anaiptol nėra pasiliekanti padėtis. O kad šitokia padėtis būsenos prasme susikurtų, yra reikalingas tam tikras, kaip sakyta, pagrindinis patyrimas, kuris paver-

čia žmogų klausimo subjektu — ne psichologiniu, kaip vaiko amžiuje, bet jau metafiziniu subjektu. Šis gi pagrindinis patyrimas, akstinąs žmogų klausti, yra *pirmesnis*, negu pats klausimas. Ne klausimas kildina aną pagrindinį patyrimą, bet pats iš jo kyla. , *Kas* klausia ' yra ne tik logiškai, bet ir ontologiškai ankstesnis, negu , *kad* klausia '.

Dar giliau su klausimu yra susijęs jo objektas arba tai, *ko* klausėjas klausia, nes klausimas niekad neina ratu, o turi kryptį, kurią jam ir nurodo tasai , *ko* ' arba objektas. Jei nežinotume, ko klausiame, negalėtume iš viso klausti. Be abejo, klausimo objektas išryškėja tik pačiu klausimu: klausimas ir jo objektas nesantykiauja, vaizdingu G. Pöltnerio posakiu, « kaip įrankis ir padarinys »; juodu « nestovi šalia vienas kito », tarsi klausimas susirastų savą objektą, buvojantį jam priešpriešiais: klausimo objektas yra randamas tik klausime [31]. Ir vis dėlto šisai , ko klausiame ' anaiptol nėra grynai formalinė linkmė; jis turi jau tam tikrą turinį, kurį klausimu kaip tik ir ištariame. Nors tasai turinys būtų dar tik nuojauta ar nuovoka, bet jis visados sudaro klausimo sandą. Užtat nesykį ir sakoma, kad « klausimas yra neužbaigtas atsakymas » [32]. Jis prašosi užbaigiamas, bet užbaigti galima tik tai, kas pradėta: klausimas atsakymą pradeda. Su tuo sutinka ir Corethas: « Klausti, sako jis, galima tik tada, kai jau žinau, ko klausiu; kitaip klausimas neturėtų krypties » [33]. Mes pridurtume: kitaip klausimas neturėtų esmės. Čia tad ir išeina aikštėn klausimo sąrangos priešybė: mes klausiame todėl, kad *dar* nežinome; tačiau mes galime klausti tik todėl, kad *jau* žinome. Ir štai, šis , jau žinome ' kaip tik ir įgalina klausimą, sudarydamas jam prielaidą ir todėl buvodamas anksčiau, negu pats klausimas. Tad ir savo objekto atžvilgiu klausimas nėra ir negali būti *gryna* pradžia, nes jis negali būti *grynas* klausimas.

Galop klausimas turi ir tikslą, *kam* klausiame. Tačiau klausimo tikslas yra labai savotiškas ir net nuostabus. Jis nėra kokia nors aprėžta pažintis, kurios klausimu siektume: tai siekiame ir pasiekiame klausimo objektu. *Klausimo tikslas yra mūsų pačių padėtis, kad nebeklaustume: klausimo paskirtis yra sunaikinti klau-*

---

[31] Günther Pöltner, *Zu einer Phänomenologie des Fragens*, Freiburg i. Br. 1972; plg. B. Weldenfels, *Das Sokratische Fragen*, Meisenheim a. Glan 1961, p. 147.

[32] Helmut Kuhn, *Sokrates*, p. 196. — Tos pačios pažiūros yra ir M. Heideggeris sakydamas: « Kiekvienas dalyką atitinkąs klausimas jau yra tiltas į atsakymą. Esminiai atsakymai visados yra paskutinis klausimo žingsnis » (*Was ist Metaphysik?*, p. 40).

[33] Emerich Coreth, *Metaphysik*, p. 96.

simą. Šia prasme W. Bruggeris būdingai pastebi, kad «kiekvieno klausimo tikslas ... gali būti tik tai, ko jau nebereikia klausti (das Fraglose)» [34]. Tai didžiai reikšminga pastaba, nes kiekvienas klausimas būtų beprasmis, jei jis nesiektų išnykti aiškumo šviesoje. Klausimas yra praeinantis pačia savo prigimtimi bei užduotimi: *atskleisti*. Atskleidus gi tai, kas norėta, klausimas liaujasi. Mums šiuo tarpu yra nesvarbu, kada klausimas liaujasi: absoliuto akivaizdoje, kaip teigia W. Bruggeris, [35] ar šifro akivaizdoje, kaip to nori K. Jaspersas [36]. Mums čia svarbu tik pabrėžti, kad *klausimas įteka į neklausimą kaip į savo atbaigą* ir kad ši atbaiga yra klausimo galutinis tikslas, buvojąs anksčiau (primus in intentione), negu pats klausimas, nors ir įvykdomas tik galų galiausiai (ultimus in executione). Neklausimas kaip klausimo siekis, būdamas pirmesnis, negu klausimas, ir padaro, kad klausimas negali būti griežta, nieku nesiremianti pradžia.

Klausimas yra tad įstatytas į tam tikrus rėmus: nuojauta ar nuovoka ir visiškas aiškumas. Šituose rėmuose jis kyla ir juose jis skleidžiasi. *Klausimas yra filosofavimo lytis*, bet ne filosofavimo kilmės šaltinis. Mes filosofuojame klausdami. Tačiau kad klaustume, turime turėti ištisą eilę prielaidų, kurių nesant, iš viso neklaustume. Klausimo negalima laikyti nebeužbėgama pradžia. Jį galima laikyti tik pradine filosofavimo ištara. Šia prasme E. Corethas yra teisus, teigdamas, kad metafizika prasideda ne spręsmu, kaip tikėjo scholastika, o klausimu [37]. Tai reiškia: mes peržengiame mūsų regimybę — metafizika juk ir reiškia mūsų regimybės peržengimą (meta ta fysika) — ne spręsdami, o klausdami. Betgi pati pastanga peržengti, vadinasi, filosofuoti, yra klausimu tik ištariama jau kaip esanti, tačiau anaiptol ne kildinama. Kad mūsojoje regimybėje neprapultume, o ją peržengtume, reikia kažko kito, kas pažadintų ir patį klausimą, nes neklausti yra žmogui taip lygiai sava, kaip ir klausti.

Klausimo sąrangos šviesoje galime nūn įvertinti ir aukščiau minėtą filosofijos kaip radikalaus klausimo sampratą. Radikalus klausimas, kuris, pasak jo atstovų, sudaraąs filosofavimo esmę, esąs neigimas bet kokio dalyko kaip duomens arba abejojimas būtimi jos visumoje. Jeigu betgi iš tikro *šitaip* būtų, tai radikalaus klausimo radikalumas sunaikintų jį patį, jam dar net neprasidėjus. Neigiant bet kokį dalyką kaip duomenį, šisai neigimas visų pirma

---

[34] Walter Brugger, *Der Mensch, das fragende Wesen*, p. 28.
[35] Ten pat, p. 28-29.
[36] Plg. Karl Jaspers, *Philosophie*, p. 823-824.
[37] Plg. Emerich Coreth, *Metaphysik*, p. 82-83.

atsikreiptų į patį klausimo subjektą arba klausėją, kuris *kaip duomuo* yra pats pagrindinis, kad klausimas iš viso būtų įmanomas: ir radikaliausias klausimas yra reikalingas to, *kas* klausia. Neneigiant gi to, kas klausia — nei jo buvimo, nei klausiamojo jo veiksmo — savaime dingsta klausimo radikalumas bei abejojimas *visuma*: bent klausėjas ir klausimas kaip veiksmas yra išskiriamas iš šios abejotinos visumos ir laikomas nebeabejotinu. Tačiau tas pat yra ir su radikalaus klausimo objektu arba tuo, ko klausiama. Sutikime, kad radikalus klausimas nepasitenkina jokiu atsakymu. Tačiau kiekvieną sykį jis žino, *ko* klausia, vadinasi, turi siekį ir objektą kaip duomenis; ir radikaliausias klausimas turi turėti *kryptį*, kitaip jis būtų beprasmis ir beesmis. Sutikime taip pat, kad radikalus klausimas yra abejojimas būtimi jos visumoje. Tačiau jis jau privalo žinoti, kas yra būtis ir kas yra jos visuma, nes kitaip neturėtų abejojimui objekto. Trumpai sakant, radikalaus klausimo radikalumas visados žvelgia tik priekin, bet niekados ne atgal: kas buvoja užu jo, to jis neneigia ir tuo jis neabejoja. Kitaip jis ne tik baigtųsi niekiu, kaip tai teigia W. Weischedelis[38], bet ir prasidėtų niekiu, kaip tai pašiepia S. Kierkegaardas. Radikaliai klausti reikštų tokiu atveju tylėti. Radikalus klausimas gali būti tikroviškai ištartas tik tada, kai jis nėra radikalus, vadinasi, kai *savos* ‚šaknies' (radix) jis anaiptol neneigia, o iš jos kaip tik išauga ir yra jos nuolat maitinamas. Vadinti tad filosofavimą radikaliu klausimu reiškia arba kalbėti netiksliai, padarant šį radikalumą tik žodinį, arba pateisinti Kierkegaardo patyčias, kad filosofija galinti prasidėti iš niekio kiekvieną akimojį, kas yra išmonė, tačiau radikalaus klausimo sampratoje neišvengiama kaip logiškai būtina išvada.

4. Neklausiančioji būklė

Griežčiausiai betgi klausimą kaip filosofavimo šaltinį paneigia neklausiančiosios būklės tikrovė žmogaus būvyje. Kaip jau pats pavadinimas rodo, neklausimas yra esminė šios būklės savybė. Tačiau neklausimas, kaip sakėme, yra ir klausimo tikslas. Ar tai reiškia, kad neklausiančioji būklė, kurią čia mėginsime pasklaidyti, yra klausimu pasiektojo tikslo padėtis? Anaiptol! Nes neklausti galima dėl dviejų priežasčių: dėl būties šviesos ir dėl būties pridengimo. Tai priežastys, dėl kurių, Platono pažiūra, nė nefilosofuojama. Dievai gyveną būties šviesoje, todėl neklausti yra jų

[38] Plg. Wilhelm Weischedel, *Philosophische Grenzgänge*, p. 137.

būsena. Tačiau neklausią ir neišmanėliai. Neklausti yra ir šiųjų būsena. Vis dėlto skirtumas tarp dievų neklausimo ir neišmanėlių neklausimo esąs esminis. Dievai neklausia, pasak Platono, todėl, kad *yra* išmintingi. Neišmanėliai neklausia todėl, kad tariasi esą išmintingi, tokie anaiptol nebūdami. « Blogiausia, sako Platonas, yra tai, kad neišmanėlis jaučiasi savimi patenkintas, nebūdamas nei gražus, nei geras, nei išmintingas. Nes kas netiki, ko nors stokojąs, tas nė netrokšta to, ko manosi nestokojąs »[39]. Štai kodėl, « nei išminčiai, nei neišmanėliai » nefilosofuoją (t. p.); pirmiesiems nereikią , išminties meilės ' arba filosofijos todėl, kad jie yra pilni pačios išminties; antriesiems jos nereikią todėl, kad jie manosi esą jos pilni[40]; pirmųjų neklausimas kyla iš būties aiškumo tikrenybės, antrųjų — iš būties aiškumo tariamybės.

Ši būties aiškumo *tariamybė* kaip tik ir sudaro neklausiančiosios būklės esmę. Rusų poetas F. Tiutčevas (1803-1873) eilėraštyje *Diena ir naktis* (1839) vaizduoja dieną kaip apgaulų reiškinį, kuris auksu ataustą skarą išskleidžiąs viršum nakties neišsakomos gelmės ir šiąją pridengiąs, tarsi jos nė nebūtų. Todėl diena atrodanti mums gaivi, rami, šviesi ir aiški: « žmonių ir dievų draugė ». Bet štai, diena gęstanti, jos maloni skara dingstanti, ir nakties gelmė išnyranti visu nejaukumu, atsiverdama ne kažkur šalia mūsų, bet mumyse pačiuose, taip kad mes, pasak Tiutčevo, « nejaučiame jokios pertvaros tarp jos ir mūsų: štai kodėl naktis mums yra tokia baisi »[41]. Ši auksu austa dienos skara ir yra tariamo būties aiškumo prasmuo. Ji pridengia gelmę, aną baisią būties bedugnę, ir mes buvojame žibančiame paviršiuje, manydamiesi viską suprantą ir todėl nereikalingi klausti; buvojame taip, tarsi anos gelmės iš viso nebūtų, tarsi visas mūsų būvis išsisemtų tik šios paauksuotos skaros plokštuma. Būties aiškumas čia yra gryna tariamybė bei apgaulė. Tačiau mes jaučiamės, kaip anas Platono neišmanėlis, patenkinti savimi ir todėl nesiilgime nieko, kas gelmę praskleistų; mes net užmerkiame akis, jei kur nors ji mėgina atsiverti. Diena ir naktis Tiutčevo eilėraštyje nėra gamtiniai reiškiniai, bet metafizinės žmogaus būklės, kurių viena pridengia kitą,

[39] PLATO, *Symposion*, 204 A - 204 D.

[40] Žodis , filosofia ' iš tikro reiškia ne tiek pasiektos bei turimos išminties meilę, kiek jos kaip siekinio troškulį — lygiagrečiai su tokiais žodžiais, kaip , filargyria ' (pinigo troškimas), , filotimia ' (garbės troškimas), , filokalia ' (grožio meilė). Štai kodėl Thukidydas ir sakydina Periklį: « Filosofija yra bendra visų atėniečių savybė »; vadinasi, visi atėniečiai *trokšta* būti išmintingais, nors, Platono pažiūra, tik labai maža jų dalis esą pasiekę išminties (plg. RICHARD SCHÄFFER, *Wege zu einer ersten Philosophie*, Frankfurt a. M. 1964, p. 16).

[41] FEDOR TIUTČEV, *Stichotvorenija*, Leningrad 1953, p. 186.

suplokštindama visą mūsų būvį. Šias būkles naujausioji Vakarų filosofija yra suvokusi bei aprašiusi gana išsamiai bei giliai: tai M. Heideggerio , *man* ' — bevardis subjektas ir N. Berdjaevo , *meščanstvo* ' — sumiesčionėjimas arba suburžuazėjimas.

M. Heideggerio , man ' arba bevardis subjektas kyla iš žmogaus buvimo drauge, vadinasi, iš buvojimo su kitais. Šie , kiti ' betgi, pasak Heideggerio, nėra nei šis ar anas konkretus žmogus, nei žmonių suma: kiekvienas — net ir ašen pats — esąs , kitas ' ir kaip tik todėl bevardis, lietuviškai galimas nusakyti tik veiksmažodžiu (sakoma, daroma), bet ne įvardžiu: lietuviškoji kalbinė sąmonė *asmeninį* bevardį įvardį pergyvena kaip prieštaravimą ir todėl jo neturi, tuo skirdamosi nuo kitų kalbų, kuriose toksai įvardis vis dėlto yra įmanomas (vok. , man ', pranc. , on '). Šis tad bevardis , kito ', su kuriuo kartu buvojame, pobūdis kaip tik ir apsprendžia mūsąją būseną: *būti drauge reiškia buvoti bevardiškai.* « Mes mėgaujamės ir linksminamės, sako Heideggeris, taip, kaip mėgaujamasi; mes skaitome, žiūrime, sprendžiame apie literatūrą bei meną taip, kaip žiūrima ir sprendžiama; mes piktinamės tuo, kuo piktinamasi »[42]. Nors šis bevardis subjektas ir nesąs joks konkretus žmogus ar žmonių suma, vis dėlto jis mums « nustato kasdienos būseną » (t. p.), kurią Heideggeris prasmingai vadina *vidutiniškumu*: tai mastas, kuriuo esame apsprendžiami. « Kiekvienas prasikišimas esti nuslėgiamas be triukšmo. Kiekvienas originalumas jau rytojaus dieną esti paskelbiamas esąs seniai žinomas. Kiekvienas išsikovotas dalykas paverčiamas patogiu. Kiekviena paslaptis netenka galios » (t. p.). Įvairių įvairiausios galimybės buvoti vienaip ar kitaip esančios ano bevardžio subjekto sulyginamos ir suvienodinamos. « Kiekvienas yra kitas, ir nė vienas nėra jis pats » (t. p.). Kiekvienas buvojąs nesavai. Ano bevardžio subjekto niekur negalime užtikti. O vis dėlto jis veikia visur, taip kad Heideggeris vadina jį net « ens realissimum » (t. p.).

Šisai bevardis subjektas, apspręsdamas mūsų būseną, turi, be abejo, tam tikrą būdą suvokti, kalbėti, aiškinti, vadinasi, turi tam tikrą *požiūrį* į pasaulį. Ir kaip tik šis jo požiūris sukuria aną neklausiančiąją būklę. M. Heideggeris bevardžio subjekto požiūrį (Sicht) vadina *smalsumu*, skirdamas jį griežtai nuo nuostabos, kuri, kaip netrukus matysime, iš tikro sudaro vieną iš pagrindinių filosofijos kilmės šaltinių: nuostaba atsikreipia į būtybę ir suglumina besistebintįjį jo paties nežinojimu, iš kurio kaip tik ir kyla klausimas kaip pradinė filosofavimo lytis. Tuo tarpu smalsumas telkiasi ne apie būtybę, o aplink naujybę kaip naujybę: « Jis ieško

[42] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 126-127.

naujybės tik tam, kad nuo vienos šoktų vis prie kitos »[43]. Todėl neapsistojimas (Unverweilen) esanti, pasak Heideggerio, esminė smalsumo savybė. Smalsumas esąs benamis (aufenthaltslos): « Jis yra visur ir jo nėra niekur »[44].

Regėdamas ne būtybę, o tik naujybę, smalsumas nusako tai, kas regėta, *tauškalo* lytimi. Bet kaip smalsumas nėra nuostaba, taip tauškalas nėra kalba. Kalba, anot Heideggerio, visados esanti ko nors suvokto perteikimas ir pakalbintojo dalyvavimas šiame perteikiamajame suvokime: kalba atskleidžia būtį ir įima klausiantįjį į šį atskleidimą. Tuo tarpu tauškalas, smalsumo vedamas, nėra tokio pobūdžio, jog sąmoningai perteiktų « šį tą kaip šį tą »[45]. Tauškale girdima, pasak Heideggerio, « ne tiek būtybė, apie kurią kalbama, kiek pats tauškėjimas kaip toks »[46]. Todėl ir suprantamas yra čia ne pats dalykas, o tik tauškalo žodžiai: « Tauškalas yra galimybė suprasti viską, nelinkstant iš anksto į patį dalyką »[47]. Štai kodėl tauškalas « sustabdo kiekvieną naują klausimą ir kiekvieną galynėjimąsi » (t. p.). Iš tauškalo nekyla jokis ginčas ar tolimesnis skverbimasis gilyn, kadangi tauškalas neturi žemės (bodenlos), į kurią atsirėmęs galėtų skverbtis. Tauškalas kybo ore, todėl sklinda viešumoje, apimdamas vis platesnius sluogsnius ir juos slėgdamas savo , autoritetu '. Tauškalas primeta savo valią: « taip yra, kadangi taip sakoma » (t. p.). Tuo būdu tauškalas virsta filosofinio klausimo priešingybe ir sužlugdo jį pačioje pradžioje: tauškalo valdomojoje erdvėje joks filosofavimas yra neįmanomas. Tauškalo būklė yra neklausiančioji būklė pačia antropologine savo sąranga.

M. Heideggerio bevardį subjektą paryškina N. Berdjaevas *lėkštumo* prasmeniu; lėkštumo, kuris sudaręs dvasinio buržuaziškumo arba miesčioniškumo esmę, Berdjaevo nusakytą tuo pačiu metu (1926) ir tais pačiais bruožais, kaip ir Heideggerio. « Buržuaziškumas, pasak Berdjaevo, yra dvasios būklė ir jos kryptis; tai pirmykštis būties pergyvenimas. Jis nėra socialinė ar ekonominė, tuo labiau ne psichologinė ar etinė kategorija. Tai dvasinė ir ontologinė kategorija » (p. 3); « tai amžinas pradmuo (načalo), vienas iš pasaulinių pradmenų, pasirodąs vis naujomis ir naujomis apraiškomis »; *buržuaziškumas yra galimas « visose dvasinio gyvenimo srityse*: galima būti buržujumi religijoje, dorovėje, moksle ir mene »; visose srityse buržuazinis žmogus « jaučia savo persvarą

[43] Ten pat, p. 172.
[44] Ten pat, p. 173.
[45] Ten pat, p. 169.
[46] Ten pat, p. 168.
[47] Ten pat, p. 169.

ir galią », bet tai esanti, pasak Berdjaevo, kaip ir pasak Heideggerio, « svetima persvara bei galia: *visose srityse buržujus nori rodytis, būdamas bejėgis būti* »[48]. Tai ta pati mintis, kuria Platonas, kaip minėjome, apibūdina neišmanėlius: užuot buvę, jie rodosi esą , tokie ' ar , kitokie '.

Šią buržuazinio žmogaus pastangą rodytis Berdjaevas ir vadina *lėkštumu* (platitude). Juo žmogus « išreiškia galutinį įsikūrimą žemesnėje plotmėje, kurioje dingsta ne tik aukštesniojo pasaulio ilgesys ar šventas nuogąstis transcendencijos akivaizdoje, bet net ir baimė »[49] kaip apraiška žmogaus buvojimo nebūties grėsmėje. Šios grėsmės buržuaziškai nusiteikęs žmogus nepergyvena, nes lėkštumas, tarsi ana Tiutčevo skara, pridengia bet kokį pakilimą ir bet kokią bedugnę: « kalnai išnyksta visam laikui iš akiračio, palikdami tik begalinę lygumą. Lėkštumas paslepia gyvenimo tragiką ir jo nuogąsčius; jis išdildo iš atminties socialinės kasdienybės kilmę iš nuodėmės; kasdienybė čia buvoja visiškai patenkinta ir džiaugiasi net nebūtybės paviršiumi; ji yra galutinis apsistojimas šiame paviršiuje, griežtas lūžis su būties branduoliu, baimė grįžti į bet kokią gelmę » (t. p.). Buržuazinio žmogaus pasaulis, jei kalbėtume geometriniais įvaizdžiais, yra grynai dvimatis: jis turi ilgį ir plotį, bet jis neturi *gylio*. Tai begalinė plokštuma, ataidanti dvasioje kaip lėkštumas. Teisingai tad Berdjaevas sako, kad buržuaziniam žmogui « yra svetima simbolinė pasaulėžvalga; šis žmogus nėra simbolistas, kuriam regimasis bei praeinantysis mūsų pasaulis būtų kito, neregimojo, tikrojo pasaulio prasmuo; buržuazinis žmogus yra ne simbolistas, o tik naivus realistas »[50]. M. Heideggerio bevardis subjektas, verčiąs visus buvoti vienodai, išnyra buržuazinėje būsenoje visu ryškumu: « Lėkštumas, sako Berdjaevas, įgalina tik kartojimą ir begalinį vienodumą »[51]. Lėkštumas kaip buvojimo matmuo užgniaužia kiekvieną mėginimą eiti gilyn, nes gylio matmens lėkštumas nepažįsta.

Gelmės matmens stokoje kaip tik ir glūdi neklausiančiosios būklės esminis pobūdis. Tiek Heideggerio bevardis subjektas, tiek Berdjaevo miesčionis klausia daug ko. Bet jo klausimas išsisemia jo *užsiėmimu*: nesavais tapę žmonės, pasak Heideggerio, « yra tai, ką jie veikia (betreiben) »[52]. Užsiėmimo būdas yra jiems jų buvo-

---

[48] N. Berdjaev, *O duchovnoj buržuaznosti*, žurnale *Putj*, Paris 1926, nr. 3, p. 3, 8-9.

[49] Nicolas Berdiaeff, *De la Destination de l'Homme*, Paris 1935, p. 232.

[50] N. Berdjaev, *O duchovnoj buržuaznosti*, p. 6.

[51] Nicolas Berdiaeff, *De la Destination de l'Homme*, p. 232.

[52] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 126.

jimo būdas. Berdjaevas taiko jiems G. Marcelio pabrėžtas kategorijas , būti ' ir , turėti ', sakydamas: « Buržujus apibrėžia save ne tuo, kas jis yra, o tuo, ką jis turi »[53], suprantant turėjimą ne ekonomine, o greičiau ontologine prasme, būtent kaip buvojimą šalia savęs arba kitame: « foras eram » (Augustinas). Abu nusakymai — tiek Heideggerio, tiek Berdjaevo — esmėje yra tapatūs: būti tuo, ką veiki, arba būti tuo, ką turi; kiekvienu atveju būti ne savimi, o tuo, ką veiki ar ką turi, vadinasi, *daiktu*, nes tik daiktas leidžiasi būti veikiamas ar turimas. Tai nėra kokia nors istorinė žmogaus būklė; tai nusistatymas būties atžvilgiu; tai nuolatinė galimybė atitrūkti nuo pagrindo ir regėti tik paviršių, tuo pačiu sulėkštėti savyje, užsisklendžiant gelmės matmeniui. Šis pavojus grąso visiems, visur ir visados. Jis pažadina filosofijos nuosmukį ir atskirame asmenyje, ir atskiroje tautoje, ir galop atskirame istoriniame tarpsnyje. Neklausianti būklė kaip galimybė yra grėsminga kiekvieno dabartis.

Kas suardo šią būklę? Kas pergali aną bevardį subjektą, aną miesčionio lėkštumą, aną buvimą šalia savęs daikto būdu? Kas nutraukia Tiutčevo minimą paauksuotą dienos skarą, kad atsivertų nakties gelmė būties bedugnės prasme? — Atsakyti į šį klausimą reiškia atrasti anuos pradinius bei pagrindinius patyrimus, iš kurių kyla klausimas kaip pirmykštė filosofavimo lytis. Tai reiškia atrasti ir pačios filosofijos kilmę arba aną akstiną, kuris verčia žmogų filosofuoti ir jį lydi visą filosofavimo metą.

---

[53] Nicolas Berdiaeff, *De l'Esclavage et de la Liberté de l'Homme*, Paris 1946, p. 206.

II. FILOSOFIJOS KILIMAS IŠ NUOSTABOS

Pirmasis — ne istoriškai ir ne esmiškai, o tik mūsų svarstymų eilėje — iš anų pagrindinių patyrimų, kurie suardo neklausiančiąją būklę ir pažadina klausimą, yra *nuostaba*. Jeigu neklausiančiąją būklę apibūdinome kaip užsiėmimo ir buvimo tapatybę — esu tai, kuo verčiuosi —, tai nuostaba kaip tik ir turi galios sugriauti šią tapatybę, atskleisdama buvimo matmens skirtingumą nuo užsiėmimo matmens. Nuostaba, pasak Hegelio, yra žmogiškosios dvasios atbudimas « iš atbukimo bei apdujimo »; tai jos atsipalaidavimas « nuo tiesioginio grynai praktinio santykio su pasauliu » ir atsitraukimas nuo savo pačios « pavienio (singulär) būvio », kad paregėtų tai, kas bendra, esmiška ir pastovu [54]. Neklausiančiojoje būklėje pasaulis žmogui atrodo esąs vienamatis: tik plokščias, be gylio ar aukščio. Tuo tarpu nuostabos ištiktam žmogui jis atsiskleidžia kaip dvimatis: *lėkštumas kaip būsena yra nuostabos pakeičiama gelmės sąmone*. Kasdienybės akivaizdumas dingsta, ir būties aiškumo tariamybė išnyra kaip aiški apgaulė. Kodėl tai įvyksta, pasakyti vargu ar įmanoma, nes nuostaba yra kiekvieno asmens skirtinas pergyvenimas, nesuimamas į jokią bendrą ištarą. Staigumas — kalbiškai: « pervėrė kaip žaibas » — yra šio pergyvenimo antropologinė apraiška.

1. Nuostabos objektas

Nuostabos galia sukrėsti žmogaus būtybę bei pažadinti klausimą kaip tik ir paverčia ją « filosofijos gimimu » (P. Wust). Tai suvokė jau Platonas. Vienoje *Theaiteto* vietoje Platonas nagrinėja Sokrato lūpomis santykį tarp būsmo ir tapsmo, tačiau tiek dialektiškai, jog Theaitetas, sujaudintas Sokrato minties vingių, sušunka: « Dievaži, Sokratai! Aš nepaprastai stebiuos, kaip gi čia dabar gali būti! Iš tiesų, man kartais tiesiog svaigsta galva » [55]. Į tai Sokra-

---

[54] G. W. Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*. Sämtl. Werke, hrsg. von H. Glockner, Stuttgart 1922, t. XII, p. 422-423.

[55] Plato, *Theaitetos*, 155 C - 156 B.

tas atsako: « Tai kaip tik ir yra filosofo nuotaika (pathos) — tasai stebėjimasis; nes nėra jokios kitos filosofijos pradmės, kaip tik šioji » (t. p.). Tai, rodos, pats pirmasis filosofijos istorijos prasitarimas apie nuostabą ryšium su filosofijos kilme; prasitarimas, kurį vėliau pakartojo aibė mąstytojų: Aristotelis, Augustinas, Tomas Akvinietis, Herderis, Hegelis, Heideggeris, Pieperis, Wustas ir daugybė kitų. Visi jie sutaria, kad nuostaba yra ne laikinė filosofijos pradžia, o esminė jos kilmė žadinančios ir gaivinančios tėkmės prasme: filosofija tekanti iš nuostabos, kaip upelis tekąs iš šaltinio. Minėtoje *Theaiteto* vietoje Platonas vadina nuostabą « archė filosofias » (t. p.). Aiškindamas žodį , archė ', M. Heideggeris sako: « Graikiškąjį žodį , archė ' turime suprasti pilnutine prasme. Jis nusako tai, iš ko kas nors paeina. Šisai betgi , iš ko ' nėra paliekamas; greičiau , archė ' virsta tuo, ką nusako žodis , archein ', būtent: tai, kas valdo. Nuostabos pathos stovi filosofijos pradžioje ne paprastai, kaip, sakysime, rankų plovimasis chirurginės operacijos pradžioje. Nuostaba filosofiją neša ir valdo »[56]. Užtat nėra taip, tarsi žmonės kadaise būtų nustebę, pradėję filosofuoti, o paskiau, filosofijai įsismaginus, būtų nuostabą pastūmėję į šalį kaip nebereikalingą, o filosofija būtų riedėjusi toliau ir be jos. Anaiptol! Nuostaba kaip pradmuo negali dingti. Ji visados stovi filosofavimo priekyje kaip kildinanti nuotaika, todėl filosofavime nuolatos ir buvojanti: « Nuostaba, pasak Heideggerio, valdo kiekvieną filosofijos žingsnį »[57]. Todėl sugebėjimą stebėtis galime pagrįstai laikyti filosofinės kultūros lygmačiu. Asmuo, tauta, istorinis tarpsnis, netekę gabumo stebėtis, netenka ir filosofijos, atkrisdami į neklausiančiąją būklę. Nuostabos stoka yra visados filosofijos nuosmukio ženklas. Kas nesistebi, tas nefilosofuoja, kadangi gyvena būties aiškumo tariamybe.

Tačiau kuo gi mes stebimės arba, kitaip sakant, kas gi mus stebina? Kas yra nuostabos objektas? — Pastaruoju metu yra Vakaruose įprasta manyti, esą mes stebimės tuo, *kad yra* šis tas, o ne niekis. Pirmasis šį dalyką yra kėlęs aikštėn Leibnicas, vėliau (1921) jį pakartojo M. Scheleris, regėdamas filosofijos esmę stebėjimesi tuo, « kad yra šis tas, o ne greičiau niekis »[58]; dar vėliau tai pabrėžė M. Heideggeris, pavadindamas šį stebėjimąsi net « pagrindiniu metafizikos klausimu »[59]. Jais šiandien seka ištisa eilė kitų mąstytojų (U. Arnold, I. Düring, J. Pieper, H. Rombach,

[56] Martin Heidegger, *Was ist das - die Philosophie?*, p. 38.

[57] Ten pat, p. 39.

[58] Max Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, p. 31.

[59] Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, p. 20.

B. Welte ...), kurie atdairomis daro išvadą, esą ir Platonas kartu su kitais graikų filosofais stebėjęsis tuo, *kad yra* šis tas: « Graikų mąstymas, sako, pavyzdžiui, H. Rombachas, stovi tarsi užkerėtas akivaizdoje stebuklo, kad šis tas yra »[60]. Tačiau ši išvada yra apgauli, nes ji yra krikščioniškojo mąstymo — arba bent mąstymo Krikščionybės akiratyje — perkėla į graikiškąjį mąstymą; perkėla todėl, kad graikiškasis mąstymas klausimo , kodėl yra ' arba , kad yra ' iš viso negalėjo kelti. Nes kelti šį klausimą reiškia mąstyti, kad būtybės *kaip būtybės* galėtų ir nebūti. Tuo tarpu būtybės buvimo amžinumas — net kosmologinės sąrangos prasme (Aristotelis) — graikiškajam mąstymui yra buvęs viena iš pagrindinių prielaidų. Stebėtis tuo, kad šis tas yra, reiškia mąstyti nebūtį kaip ontologinę galimybę, kuri galėtų ir likti, nepereidama į ontologinę tikrenybę. Tai iš tikrųjų reiškia mąstyti būtybės kilimą iš nebūties ar jos grįžimą nebūtin, kas graikams buvo visiškai svetima. Todėl K. Löwithas teisingai prikiša M. Heideggeriui, esą šisai, klausdamas, « kodėl yra būtybė, o ne greičiau niekis », mąsto « krikščioniškosios tradicijos rėmuose »[61]. Stebėtis būtybės buvimu (*kad* yra) reiškia laikyti ją atsitiktine (contingens). Būtybės atsitiktinumas (contingentia) yra betgi skirtinai krikščioniškoji sąvoka.

Norėdami suvokti tikrąjį nuostabos objektą, turime grįžti atgal į Platono *Theaitetą* ir kiek arčiau žvilgterėti į minėtą tekstą. Kuo gi stebisi Theaitetas, kad jam net svaigsta galva? Prieš išreikšdamas savą nuostabą, Theaitetas kartu su Sokratu svarsto sofisto Protagoro teiginį, esą kas nors galįs tapti didesnis, neaugdamas. Šį teiginį Sokratas paneigia trimis savais teiginiais: 1. niekas nėra didesnis ar mažesnis, kol jis yra pats sau lygus; 2. tasai, kuriam nieko nepridedama ir neatimama, nei auga, nei mažėja, pasilikdamas visad toks pat; 3. ko pirmiau nebuvo, negali būti nė paskiau, jeigu netapo[62]. Visi šie teiginiai yra pačios akivaizdybės, taip kad Theaitetas jiems pritaria be niekur nieko. Nekintanti būtybė savaime juk lieka ta pati. Theaitetas todėl ir mano, Sokratą gerai supratęs. Bet štai, sekdamas sava dialektika kaip gimdomuoju menu (maieutiké), Sokratas staiga viską apverčia aukštyn kojomis. Jis pasakoja, kad jis esąs jau subrendęs vyras ir todėl nebeaugąs; jo ūgis nei didėjąs, nei mažėjąs, pasilikdamas lygus sau pačiam. Dabar Sokratas esąs didesnis už Theaitetą. Tačiau Theaitetas esąs dar jaunas ir todėl tebeaugąs. Po metų galį atsitikti, kad Theaitetas būsiąs didesnis, negu Sokratas. Tuomet Sokratas būsiąs

---

[60] Heinrich Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie*, p. 28.
[61] Karl Löwith, *Vorträge und Abhandlungen*, Stuttgart 1966, p. 262.
[62] Plg. Plato, *Theaitetos*, 154 E - 155 C.

mažesnis už Theaitetą. Betgi Sokratas metų eigoje savo ūgio neprarado. Jis pasiliko pats sau lygus. Ir vis dėlto jis pasidarė mažesnis. Logika nepermaldaujamai teigia: niekas nekinta netapdamas. Sokratas, būdamas subrendęs, savo ūgiu nebetapo, todėl nebegalėjo pasidaryti nė mažesnis. Tačiau atsistojęs šalia Theaiteto, jis aiškiai regi, kad yra pasidaręs mažesnis. Taigi: mažesnis ir kartu nemažesnis.

Paslėptą šitokio galvojimo klaidą atrasti nesunku. Sąvokos , didesnis ' ar , mažesnis ' yra *santykinės*, apimančios mažiausiai du narius. Tuo tarpu santykis lieka pats sau lygus tik tada, kai lieka patys sau lygūs ir jo nariai. Kintant bent vienam santykio nariui, kinta ir pats santykis. Minėti trys Sokrato dėsniai galioja, be abejo, ir santykiui, tačiau tik tuomet, kai jis ir yra mąstomas *kaip santykis* visu plotu, vadinasi, visais savo nariais. Užtat kai Sokratas sako, kad dabar jis esąs didesnis, o po metų būsiąs mažesnis, tai jis turi galvoje savo santykį su Theaitetu. Betgi šis santykis kinta, kadangi Theaitetas kaip antrasis jo narys augdamas kinta. Sokratas kaip pirmasis santykio narys pasilieka, tiesa, toks pat. Bet pats vienas jis negali išlaikyti santykio tapatybės, kadangi ne jis vienas jį sudaro. Tuo tarpu Theaitetas kinta, keisdamas ir patį santykį, kuriame Sokratas buvoja. Tačiau kai Sokratas sako, kad jis savo ūgiu netapo mažesnis, tai jis turi galvoje nebe savo santykį su Theaitetu, o tik save patį kaip pavienę būtybę. Ši pavienė būtybė, išjungta iš santykio, nepasidarė, žinoma, mažesnė; ji paliko iš tikro pati sau lygi. Nuosekliai tad Sokrato išvada: jis esąs mažesnis ir kartu nemažesnis, yra dviprasmė. Mažesnis yra Sokratas kaip santykinė būtybė; nemažesnis jis yra kaip pavienė būtybė. Protagoro teiginys, esą kas nors galįs pasidaryti didesnis, neaugdamas, kaip tik ir remiasi šitokia dviprasmybe, kaip ir daugybė įvairių kitų sofistinių teiginių.

Mūsų klausimui yra ne tiek svarbi šio galvojimo logika, kiek tai, *kas* nustebina Theaitetą jo eigoje. Logika verčia Theaitetą pripažinti, kad Sokrato ūgis nekinta ir kad todėl jis negali būti mažesnis. Tikrovė verčia jį pripažinti, kad Sokratas vis dėlto pasidarė mažesnis. Šitoje tad vietoje Theaitetas ir sušunka: « Dievaži, Sokratai! Aš nepaprastai stebiuosi ». Kuo jis stebisi? Į tai atsako tolimesni jo paties žodžiai: « *Kaip* gi čia dabar gali būti? » *Kaip* tai gali būti, kad Sokratas, neprarasdamas savo ūgio, pasidarė mažesnis? Šiame , *kaip* ' tad ir slypi nuostabos objektas. Theaitetas tikėjosi, anuos tris Sokrato teiginius supratęs ir tuo būdu įžvelgęs svarstomo dalyko esmę. Nūnai jis staiga suvokia, kad visa tai nėra jau taip paprasta; kad svarstomas dalykas yra kur kas sudėtingesnis, negu pradžioje atrodęs; kad teiginys , nie-

kas nekinta netapdamas ' turįs dar ir kitą, nelauktai keistą pusę. Ir kai ši pusė netikėtai atsiskleidžia, žmogų pagauna nuostaba: kaip tai yra galima! Formalinis nuostabos objektas užtat yra ne tai, *kad* šis tas yra, bet tai, *kaip* tasai , šis tas ' buvoja. Trumpai tariant, *nuostabos objektas yra būtybės būsena.* Nuostaboje atsiveria ne būties ir nebūties priešybė (« kad yra šis tas, o ne greičiau niekis »), bet priešybė tarp tariamai aiškios ir tikroviškai neaiškios būsenos. Štai kodėl Aristotelis nuostabą ir sieja su mąstymo aklaviete [63]. Aklavietė iškelia aikštėn naujosios būsenos priešybę senajai būsenai, suglumina mąstytoją, ir jis stebisi, kaip tai gali būti, kad jo mąstymas neberanda išeities. Filosofija gema anaiptol ne savaime; ji esti , gimdoma skausmuose ', spaudžiama būtybės priešingybių ir tuo versdama mus klausti bei ieškoti. Sotus neklausiančiosios būklės aiškumas virsta aklavietėje alkio pilnu klausimu: *kaip* gi čia dabar iš tikrųjų yra?

Šitokią nuostabos objekto sampratą pateikia mums ne tik Platonas, bet ir Augustinas, susidūręs su žmogiškosios atminties savotiškumu. Atmintis kaip galia susigrąžinti sąmonėn praeitį yra tokia aiški, jog kasdienoje mes apie ją paprastai nė negalvojame. Ilgus dešimtmečius negalvojo apie ją nė Augustinas. Bet vėliau, pradėjęs įtampiai apmąstyti savo santykį su Dievu ir tuo būdu labiau gilintis į savo paties vidų, jis atrado ten atmintį kaip « plačią ir begalinę ertmę (penetrale) », kurios « dugno niekas nėra pasiekęs » [64]. Tačiau atminties turinys buvoja žmoguje ne daiktiškai, o vaizdiškai. Čia tad ir kyla klausimas: *kaip* tai yra galima? Be to, Augustinas pastebi, kad žmogus atsimena ne tik daiktus, bet ir tai, kad jis juos kadaise pažino — teisingai ar klaidingai: « jis atsimena atsiminęs » [65]; « jis atsimena pamiršęs » [66]. Kartu Augustinas suvokia, kad atmintis turinti savą subjektą, kuris ją neša, vadinasi, kuris su atmintimi nesutampa ir atminčiai nepasiduoda, nes niekad nevirsta praeitimi. Vadinasi, « aš neapimu viso savęs, kas esu. Ar tad siela (animus) yra per ankšta apglėbti pačią save (ad habendum seipsum)? », klausia Augustinas. « Ir kur yra tai, ir kas yra tai, ko ji neapima? Ar šalia jos, o ne joje pačioje? Ir kokiu būdu ji to neapima? » [67].

Šių klausimų spaudžiamas Augustinas sušunka beveik Theaiteto žodžiais: « Mane apninka didžiulė nuostaba! Ašen apstulbstu »

---

[63] Plg. Pierre Aubenque, *Le Problème de l'Etre chez Aristote*, Paris 1966, p. 83.

[64] Aurelius Augustinus, *Confessiones*, lib. X, cap. 8,5.

[65] Ten pat, lib. X, cap. 13,2.

[66] Ten pat, lib. X, cap. 16,1.

[67] Ten pat, lib. X, cap. 8,5.

(t. p.). Ir kaip tik čia Augustinas taria anuos amžiais kartojamus žodžius: «Žmonės stebisi kalnų aukštumu, jūros bangavimu, upių platumu, vandenyno apimtimi, žvaigždžių sukimusi, o pamiršta patys save, savimi nesistebėdami» (t. p.). Iš tikro gi tai žmogus yra pats nuostabiausias padaras, tačiau ne tuo, *kad* yra, o tuo, *kaip* yra: «Kas gi aš esu, mano Dieve? Kokios prigimties aš esu?» [68]. Nuolatinis kartojimas žodžio ,kaip' ir ,kokiu būdu' (quomodo) aiškiai rodo, kad Augustinui, kaip ir Platonui, nuostabą žadina ne ,kad', o ,kaip'. *Kaip* yra galimas daikto vaizdas žmogaus sieloje? *Kaip* buvoja joje anie kalnai, anos jūros, upės, žvaigždės, kuriuos žmogus regi užu savęs ir jais stebisi? Kasdieninis atminties suprantamumas dingsta: ją apmąstant, atsiveria kažkokia baimę kelianti gelmė — «scio quid horrendum» (t. p.). Ir šios gelmės akivaizdoje daiktai pradeda buvoti *kitaip*, negu anksčiau. Todėl tiek Platonui, tiek Augustinui tinka Aristotelio teiginys: «Filosofija kyla iš stebėjimosi tuo, *kaip* daiktai būna ir veikia» [69].

2. Pasaulio pergyvenimas nuostaboje

Kas yra šisai ,kaip', kad jis pajėgia mus nustebinti? *Kaip* gi turi būti surėsta būtybės būsena, kad ja stebėtumės? Juk nekiekvienos būsenos akivaizdoje mus nuostaba ištinka. Būsena, kuri mums apsireiškia, sakysime, baimės, nevilties, kančios lytimis, anaiptol mūsų nestebina. Priešingai, bet kokios neigiamybės atsiskleidimas būtybėje nuostabą kaip tik sužlugdo: kiekviena neigiamybė mus nugąsdina ir atstumia. Mes stebimės tik teigiamybe. Ir juo didesnė ar paslaptingesnė yra būtybės teigiamybė, juo gilesnę ji kelia mumyse nuostabą. Šia prasme esama vidinio ryšio tarp nuostabos ir graikiškojo būtybės *kaip kosmo* pergyvenimo; ryšio, kuris mums nušviečia ne tik atsiradimą, bet ir pobūdį filosofijos, kuri iš nuostabos kyla ir nuostaba laikosi.

Graikiškasis pasaulio pavadinimas ,kosmu' yra gerai žinomas. Mažiau yra žinoma gilesnioji tokio pavadinimo reikšmė. Žodis ,kosmos' pradžioje reiškė ,tvarką', pirmoje eilėje karinę tvarką: tam tikru būdu sustatytas kareivių eiles ar net ir jų aprangą, įgydamas dėl to ir ,papuošalo' prasmę, kadangi kareivio apranga — šalmas, skydas, kardas, ietis — iš tikro buvo jo puošmenos, nekartą net ir didžiai meniškai išgražintos. Anaximenas pirmasis

---

[68] Ten pat, lib. X, cap. 17,1.
[69] Plg. Ingemar Düring, *Aristoteles*, p. 264.

žodį , kosmas ' pritaikė *pasauliui*, šiai regimai visatai, sakydamas, kad oras kaip pradmuo apimąs visą kosmą. Bet šitoks turininis žodžio , kosmas ' išplėtimas ir vėlesnis šio išplėtimo besąlyginis vartojimas buvo įmanomas tik todėl, kad graikiškasis pasaulio pergyvenimas atitiko pirmykštę , kosmo ' kaip tvarkos ir papuošalo prasmę. Tvarka ir papuošalas esą ne tik tai, ką pats žmogus sukuriąs, pavyzdžiui, kariuomenė ir valstybė, apranga ir puošmenos, bet ir tai, kas žmogų apsupa iš viršaus, būtent *pasaulis*. Daiktų santykis, pajėgiąs kelti nuostabos, esąs ne kas kita, kaip tvarkos ir puošmenos santykis. Savaimingas pergyvenimas graikiškojo kraštovaizdžio, pilno šviesos bei grožio ir žavėjusio Europos filosofus ir menininkus, pradedant renesansu ir baigiant Goethe, Renanu, Nietzsche, Gogoliu, Leontjevu, virto graikų filosofijoje sąmoningu įsitikinimu: *visata yra kosmas*, vadinasi, tvarka bei darna. Ir ši tvarka bei darna persunkianti kiekvieną būtybę, kadangi kiekviena dalyvaujanti visumoje ir esanti visumos laikoma. Ši tad graži bei šviesi visuma, ši jos tvarka bei darna kaip tik ir kelianti mumyse nuostabos. Kitaip tariant, kad būtybės būsena mus stebintų, ji turi būti , kosmas ': tvarkinga, graži, šviesi, perregima. , *Kosmas ' yra materialinis nuostabos objektas*. « Nuostaboje, sako P. Wustas, vienas iš ryžtingiausių nuostabos kaip filosofijos kilmės gynėjų, mes savaime pripažįstame visos būties amžinosios tvarkos tikrybę. Stebėdamiesi, mes tikime, dar neabejodami, visuotinę buvimo prasmę »; kur žmonės yra dar išlaikę grynąją nuostabą, ten « jie yra atsivėrę šviesos, vaiskumo ir grožio persunktai būties karalijai » [70]. Šiuo atžvilgiu Wustas būdingai vadina filosofą « mokovu įsiklausyti į pirmykštę visų daiktų meliodiją bei harmoniją » [71].

Sklaidydamas kiek giliau šį įsiklausymą, Wustas randa jame tris pagrindinius sandus: 1. *džiugesį*, 2. *pasitikėjimą* ir 3. *pagarbą*.

Stebėjimasis kosmu, vadinasi, tvarka bei darna, sukelia žmoguje, pasak Wusto, visų pirma džiaugsmo bangą: « Pirmu nuostabos veiksmu pateka mums dvasios saulė, spindėdama mūsojo būvio akiratyje, ir antkūninis malonumas užlieja visą žmogų, kai pirmieji jos spinduliai nušviečia bei leidžia paregėti jaudinančius visų daiktų pavidalo bruožus ir amžiną jų tvarką » [72]. Užtat nuostabą Wustas ir vadina « neapsakomu džiaugsmo jausmu », kuris žmogų stumte stumia « šviesos linkui », taip kad « jis norėtų išgerti ją ligi pat

[70] PETER WUST, *Die Dialektik des Geistes*. Gesammelte Werke, Münster 1965, t. III, p. 248-249.

[71] PETER WUST, *Der Mensch und die Philosophie*. Gesammelte Werke, Münster 1965, t. IV, p. 345.

[72] PETER WUST, *Die Dialektik des Geistes*, p. 245-246.

giliausio dugno »[73]. Nuostaboje « sužiba absoliuti gryno dvasingumo dienos šviesa »; ja prasideda « dvasinės dienos apyaušris »; « ji atskiria žmogų nuo nedvasinės gamtos », teikdama jam « svaiginančią pergalės sąmonę », lydimą « džiaugsmingo pirmenybės jausmo », tarsi žmogus būtų įkopęs į kalno viršūnę ir « skaidrumo galia pakilęs viršum visų aklo objektų pasaulio būtybių »[74]. Wustas nuolatos gretina vaiko stebėjimąsi su filosofo nuostaba: abu *džiaugiasi* tuo, kas juos stebina: « Aš vis aiškiau regiu, rašo Wustas viename laiške, kad filosofas, būtent *kaip filosofas*, turi turėti nekaltą žvilgį daiktams kaip ir vaikas, tai yra pirmykštį meilės žvilgį nekaltai ir visiškai objektyvinei būčiai daiktų, kurie nėra iškritę iš savo įstatymo, kaip tai yra padaręs žmogus, tapdamas nusidėjėliu »[75]. Šiuo nekaltu žvilgiu Wustas mėgina aiškinti tiek senovinį jaunatvišką graikų džiūgavimą, tiek renesanso polinkį į graikiškumą, tiek net krikščioniškąją pasaulio jauseną, apsireiškusią Pranciškaus Asyžiečio santykyje su daiktais: visur čia, pasak Wusto, atsiskleidžia « sveikas stebėjimasis begaliniu pasaulio grožiu »[76].

Būtybės būsena kaip kosmas savaime patraukia paskui save *pasitikėjimą*, kuris šalia džiugesio sudaro tolimesnį besistebinčiojo žmogaus pergyvenimą, nes džiaugtis galima tik tuo, kuo pasitikiu, vadinasi, kuo neabejoju ir ko neįtarinėju. « Mes stebimės, sako Wustas, visiškai ir vaikiškai-maldingai pasitikėdami »; nuostaboje « dar nėra atbudusi viską nuodijanti abejonė », « ana demoniškoji klasta bei pikta apgaulė », kelianti mumyse įtarimo, esą « ji galėtų slėptis už kiekvienos būtybės »; « skepticizmo kirminas dar negraužia jauno dvasios pumpuro »; nerimą keliantis klausimas , kažin? ' dar « nekužda į ausį »; « nuostabos paliesta siela yra dar vaikiškai nekalta, dar giliausiai pasitikinti būtimi, tebegyvenanti pirmykščiu sveiku ir prigimtu būties neįtarimu (Unbefangenheit) »; « jos gelmėse yra dar išlikęs pasitikintis atsidavimas »[77]. Todėl nuostaba esanti pilna optimizmo, žadinančio žmoguje stiprų kūrybinį polėkį ir tuo saugančio kultūrą « nuo krikdančios linkmės »[78]. Šiuo atžvilgiu P. Wustas sklaido nuostabą visiškai kitaip, negu, sakysime, W. Weischedelis, kuris savo dėmesį telkia aplink Aristotelio nurodytą nuostaboje slypinčią aklavietę, rasdamas joje būtybės abejo-

---

[73] PETER WUST, *Weisheit und Heiligkeit*. Gesammelte Werke, Münster 1966, t. VI, p. 439-440.

[74] Ten pat, p. 438-439.

[75] PETER WUST, *Briefe von und nach Frankreich*. Gesammelte Werke, Münster 1967, t. IX, p. 450.

[76] PETER WUST, *Die Dialektik des Geistes*, p. 250.

[77] Ten pat, p. 248-249.

[78] Ten pat, p. 250.

tinumą, todėl ir pačią nuostabą aiškindamas « kaip abejotinumo patyrimą » [79]. Tuo tarpu pasak Wusto, nuostaboje jokio abejotinumo dar nėra, nes tvarka bei darna, šviesa bei grožis atskleidžią žmogui vidinę būtybės tiesą, kurios regimybė jį traukianti ir žavinti, nekeldama jokių abejonių ar įtarimo.

Pasitikėjimas būtimi eina kartu su *pagarba* būčiai. Nekylant abejonei bei įtarimui, nuostaba savaime atveria būtį kaip objektyvią tiesą, ir žmogui belieka tik nusilenkti šiai tiesai. Todėl nors Wustas ir įsakmiai kalba apie nuostabą kaip paskatą žmogui atbusti iš nesąmoningo ryšio su daiktiniu pasauliu ir tuo pakilti viršum jo, vis dėlto jis kartu pabrėžia ir šios atbudusios asmeninės sąmonės paklusimą nuostaboje apsireiškusiai būties tvarkai bei darnai. Nuostaba, pasak Wusto, anaiptol nevedanti žmogaus į subjektyvumą; atvirkščiai, nuostaboje esama tiesiog « objektyvumo pertekliaus, nuslėgiančio subjektyvumą » [80]. Nuostaba esanti žmogaus « veržimosi į objektyvumą išvystymas (p. 437): tai « mylintis atsidavimas objektui » ir « dvasios nusižeminimas prieš objektą » [81]. Todėl nuostabą ir pagarbą Wustas laiko dviem to paties dalyko pusėmis: « Pagarboje nustembame patys savimi ir objektyvine sritimi, nuostaboje sąmoningai dėkojame ir mylime » [82]. Ir kitoje vietoje: « Nuostaba ir pagarba siejasi savo gelmėmis viena su kita ontologiškai »; « nuostaba ir pagarba, stebėjimasis ir žavėjimasis yra sudėtingas dvipusis jautulys (Affekt), tai tikrai pirmykštis žmogaus sielos jautulys » [83]. Iškėlusi žmogų viršum daiktinio pasaulio, nuostaba kita savo puse, būtent pagarba, grąžina jį į to paties pasaulio objektyvumą.

Šių pergyvenimų šviesoje pasaulis įgyja ryškių *estetinių bruožų*: kosmas esąs didingas meno veikalas, ypač Aristotelio mąstyme, kuriame gamtos sąvoka yra tapusi pagrindine, apsprendusia visą tolimesniąją — net ir krikščioniškąją — Vakarų filosofiją. Tai, kas Platonui buvo anapusinė idėja, Aristoteliui yra šiapusinė gamtinio daikto lytis (entelécheia), vadinasi, mastas bei kryptis, pasiekto tikslo būklė arba aukščiausiasis taškas. Visuotinis tikslas (télos) gyvenąs gamtoje, ir šisai tikslas esąs grožis (to kalon) kaip visa valdąs dėsnis [84]. Pasaulyje sutinkamos priešingybės — gėris ir blogis, džiaugsmas ir skausmas, teisybė ir neteisybė — esą papildomieji

---

[79] Wilhelm Weischedel - Helmut Gollwitzer, *Denken und Glauben*, p. 192.

[80] Peter Wust, *Weisheit und Heiligkeit*, p. 428.

[81] Ten pat, p. 437, 441.

[82] Peter Wust, *Die Dialektik des Geistes*, p. 248.

[83] Peter Wust, *Weisheit und Heiligkeit*, p. 247, 249.

[84] Plg. Ingemar Düring, *Aristoteles*, p. 187, 464, 536.

kosmo sandai, sudarą jo darną, kaip ir kiekviename meno veikale, kuris, pasak Aristotelio, kyląs menininko gabumu atvaizduoti gamtą (mimesis). Nuostabiausia betgi yra tai, kad pasaulio kaip meno veikalo samprata glūdi ne tik stabmeldiškojoje graikų sąmonėje, bet kad ji yra pasilikusi ir krikščioniškojoje filosofijoje, nors tai ir prieštarauja Evangelijos įspėjimui, jog « visas pasaulis yra piktojo pavergtas » (1 Jn 5,19). Dievas tapo žmogumi, kentėjo ir mirė ne meno veikalui gelbėtų. Ir nuo ko gi jis būtų galėjęs jį gelbėti, jei gėrio-blogio priešingybė sudaranti jo darnos bei grožio sąlygą? Pasaulio kaip meno veikalo išganymas yra iš tikro jo sugadinimas, kadangi jis pašalina ar bent žada pašalinti vieną iš pasaulio darnos sandų, būtent blogį. Tačiau, nepaisant šio aiškaus prieštaravimo, krikščioniškieji mąstytojai kartote kartojo platoniškai-aristotelinę sampratą, prasiveržiančią visur, kur tik filosofavimo kilmė yra nuostaba. Sakysime: Augustinas tiki, esą « visų akyse pasaulis yra gražiausiasis » [85], o istorija esanti « puikiausia giesmė — pulcherrimum carmen » [86]; Tomas Akvinietis kalba apie « visatos tobulumą — perfectio universi » kaip iš gerų ir blogų dalykų — « bona et mala » — surėstą grožybę [87]; Leibnicas grindžia savo metafiziką « iš anksto įtvirtinta darna — harmonia praestabilita », kuri padaranti pasaulį patį geriausią, kokį tik Dievas galėjęs sukurti, nes « kitaip jis iš viso nebūtų turėjęs pagrindo jam kurti » [88]. Tai keletas pavyzdžių, kurių eilę galėtume pratęsti ligi pat mūsų dienų (J. Pieper, P. Wust). Visų jų filosofavimas kyla iš nuostabos, todėl jie visi ir sklaido pasaulį *kaip kosmą* darnos, tvarkos ir net estetinės grožybės prasme.

Todėl mes dabar ir klausiame: kokio pobūdžio yra tasai filosofavimas ir toji filosofija, kurie kyla iš nuostabos? Nes minėtieji pagrindiniai patyrimai, būdami ne praeinantieji akstinai, o pasiliekantieji kilmės šaltiniai, sava sąranga apsprendžia ir iš jų tekančios filosofijos sąrangą. Filosofijos kilmės šaltiniai, kaip tai pastebėjo ir P. Wustas, įtaigauja tiek « filosofavimo būdą », tiek « pagrindines filosofijos lytis » [89]. O ryšium su nuostaba J. Pieperis tiesiog tvirtina: « Vidinė filosofavimo sąranga yra tolygi nuostabos sąrangai » [90]. Kaip tad ši nuostabos sąranga atspindi savimi filosofavimo būdą ir filosofijos pavidalą?

---

[85] Aurelius Augustinus, *Soliloquia*, lib. I, cap. 2.

[86] Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*, lib. XI, cap. 18.

[87] Plg. Fr. J. Kovach, *Die Aesthetik des Thomas von Aquin*, Berlin 1961, p. 148.

[88] G. W. Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu* (1710), liv. III, 416.

[89] Peter Wust, *Die Dialektik des Geistes*, p. 251-252.

[90] Josef Pieper, *Was heißt Philosophieren?*, München 1948, p. 72.

Pythagorui yra priskiriama pažiūra, kad gyvenimas esąs šventė (panégyris), į kurią vieni einą rodytų savo meną: tai artistai; kiti — varytų prekybą: tai pirkliai; treti — pasižiūrėtų: tai *filosofai*. Ir iš tikro, nuostabos pažadintas filosofavimas reiškiasi visų pirma , žiūrėjimu ' arba stebėjimu: *stebime tai, kas stebina*. Nes jeigu būtybė nuostaboje atsiskleidžia kaip tvarkos, darnos, grožio, šviesos pilna būsena, tai žmogui nebelieka nieko kito, kaip tik ją stebėti: į ją įsižiūrėti, įsiklausyti, įsijausti. Nuostabos objektui vargu ar turime noro bei reikalo ką nors prikišti, vadinasi, stengtis ką nors jame taisyti: būsena kaip kosmas yra juk be kliaudos. Nuosekliai tad *nuostaba neskatina veiklos*, kadangi kiekviena veikla yra jau kišimasis. Betgi kaip būtų galima kištis į tvarką, darną, grožį, jų nesugadinant? Užtat filosofavimas, vedamas nuostabos, ir reiškia veiklos priešingybę. Tai gryna , teorija ' pirmykšte šio žodžio prasme: , theorein-speculari ': apsidairyti aplinkui, apmąstyti. Be abejo, Aristoteliui , theorein ' reiškė mąstomąją veiklą, kurią jis laikė kilniausia veiklos lytimi. Tačiau mąstymas, nors iš tikro ir būtų įtampi vidinė veikla, nesiveržia, pasak Aristotelio, į lauką: ši veikla « turi savo tikslą savyje ir nesiekia jokio tikslo šalia mąstymo »[91]. Todėl teorijoje kaip vidinėje veikloje « nėra nė pėdsakų noro daiktus keisti », kaip šią seną aristotelinę mintį mūsų dienomis nusako J. Pieperis[92]. Nuostaba, kaip jau minėta, grąžina žmogų į daiktų objektyvumą ir palenkia jį daiktų tiesai. Filosofuoti stebintis, reiškia, pasak Pieperio, « grynai imliu būdu žvelgti į tikrovę », kadangi čia « apsprendžia (maßgebend) tik daiktai, o siela yra tik apsprendžiama (maßempfangend) » (t. p.). Šiuo apsprendimu ji prisiimanti kosmo kaip tvarkos, darnos, grožio būseną, todėl ir pati tampanti tvarkinga, darni ir graži.

Štai kodėl net ir mūsų metu nuostabą pabrėžiantieji mąstytojai laiko *imlų stebėjimą* vienintele tikrojo filosofavimo lytimi, o polinkį daiktus keisti — filosofijos žlugimu: K. Markso reikalavimas, kad filosofija pasaulį ne interpretuotų, bet jį keistų, esąs « kelias, kuriuo žygiuoja istorinis filosofijos susinaikinimas »[93]. Klausti filosofijos esmės reiškią peržengti kasdieninės veiklos plotmę: filosofija kuriantis tik būklėje, laisvoje nuo darbo ir nuo rūpesčio; būklėje, kurioje vyrauja nusiteikimas stebėti pasaulį grynai teoriškai[94]. Tikroji filosofija remiantis įsitikinimu, esą žmogaus vertė slypinti ne jo galioje patenkinti reikalą, bet jo « sugebėjime stebėti »[95].

---

[91] Plg. Ingemar Düring, *Aristoteles*, p. 473.
[92] Josef Pieper, *Was heißt philosophieren?*, p. 31.
[93] Ten pat, p. 33.
[94] Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, p. 85.
[95] Josef Pieper, *Was heißt philosophieren?*, p. 34.

Todėl renesanso mąstytojai ir reikalavo « ypatingai gerbti tą, kuris *stebi* pagal tikrąjį filosofų būdą, nes jis yra dangiškoji, nebe žemiškoji būtybė »[96]. Trumpai tariant, nuostaboje atsiveria būtybės darna; filosofavimas yra įsižiūrėjimas į šią darną ir jos įėmimas į filosofuojančiojo vidų. Iš nuostabos kilusioji filosofija savaime virsta filosofuojančiojo imlumu; kiekvienas gi veikimas ateina iš būtybės kaip kosmo. Nuostabos vedamas mąstytojas nusigrįžta nuo savęs ir atsigrįžta į šalia savęs ar viršum savęs buvojantį pasaulį. Užtat S. Kierkegaardas ir sako, kad « žmogus, kuris stebisi, savo asmeniu laikosi nuošaliai; jis pamiršta pats save; pamiršta, kad jam neduota to, kuo jis stebisi kitame; ir tai kaip tik yra gražu, jog jis pamiršta save, kad galėtų stebėtis »[97]. Iš nuostabos kilęs mąstymas pasineria objekte: « Stebinąs dalykas praryja mane », sako Kierkegaardas (t. p.). Tai reiškia: *nuostaboje kosmas praryja individą*. Atsivėrusi tikra ar tik tariama pasaulio darna apgaubia mąstantįjį, įjungdama jį į savo visumą kaip šiosios dalį. Nuostaboje, pasak Kierkegaardo, « aš dingstu vis labiau ir labiau, paskęsdamas mane stebinančiame dalyke, o pats dalykas vis didėja ir didėja » (t. p.). Subjekto problema čia dar nekyla.

Tai anaiptol nereiškia, kad *žmogus* nuostabos pažadintoje filosofijoje nebūtų apmąstomas. Tačiau jis čia esti apmąstomas kaip vienas objektas šalia daugybės kitų: žmogus buvoja kosme, o ne kosmui priešpriešiais. Užtat Aristotelio « psichologija, įžvalgiu H. Heimsoetho posakiu, yra fizikos dalis »[98]. Iš nuostabos kilusi filosofija nesuvokia žmogaus kaip Aš-būtybės vienkartumo. Laikydama medžiagą, padalintą savo kiekybėje (materia signata quantitate), pradu, kuris padaręs, kad būtybė būnanti *individualiai*, tiek senovės, tiek viduramžių filosofija teikė ontologinės pirmenybės bendrybei, virstančiai skirtybėmis tik kosmologiškai medžiagos galia. Tai ypač ryškiai regėti Tomo Akviniečio pažiūrose į sielos buvojimą po mirties: mirusiųjų sielos, pasak jo, susilietų į vieną sielą, jeigu jos neturėtų polinkio (inclinatio) į jų turėtą kūną kaip jų individualizavimo pagrindą. Tik šis polinkis išlaikąs sielos, atsiskyrusios nuo kūno, individualumą. Individualybė buvojanti ne iš savęs ir ne savimi, o iš bendrybės ir bendrybe: ji esanti kosmo visybės išsiskleidimas regimu pavidalu ir turinti tokios pat reikšmės bei vertės, kaip įvairių daiktų — gyvų ar negyvų — gimi-

[96] Pico della Mirandola, *Über die Würde des Menschen*, Fribourg (be datos), p. 55.

[97] Sören Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, Düsseldorf 1951, p. 234.

[98] Heinz Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*, Stuttgart (be datos), p. 93.

nės, rūšys, porūšiai, vadinasi, tarnaujanti pasauliui kaip papuošalas bei paįvairinimas. Nors Krikščionybė — čia išeina aikštėn antroji nuostabos priešingybė Evangelijai — visa galia ir pabrėžė individualybės vertę kaip tiesioginį santykį su Dievu, pats krikščionių filosofavimas vis dėlto nepajėgė išsivaduoti iš kosmologinio pobūdžio, išskyrus vieną kitą išimtį: Augustinas senovėje, Duns Scotas viduramžiais [99]. Ligi Descarto buvo filosofuojama pasaulio kaip nuostabaus statinio akivaizdoje — net ir renesanso metu, kai atsigavo graikiškumas, virsdamas gyvastingu sąjūdžiu ir tuo pačiu atgaivindamas pasaulio kaip kosmo pergyvenimą. Todėl vargu ar galima nelygstamai teigti, esą renesanso metu individas išsinėręs iš kosmo [100]. Renesanso filosofijos šaltinis juk buvo taip pat nuostaba, gal tik kiek labiau susitelkusi aplinkui žmogų (plg. Pico della Mirandola), nes stebėtis žmogumi galima irgi kaip *mažuoju kosmu*, jungiančiu savyje visus didžiojo kosmo sandus: « quodammodo omnia » (Tomas Akvinietis).

Jokia tad filosofija, kilusi iš nuostabos, nepadaro žmogaus kosmo priešprieša. Visur ir visados tokia filosofija telkiasi aplinkui patį kosmą ir todėl virsta — savo sąranga ir savo problematika — viena didžiule *kosmologija* kaip pasaulinio statinio apmąstymu; statinio, senovei reiškusio būties tobulybę, viduramžiams — laiptus į Dievą. Todėl tik šio kosmologinio filosofijos pobūdžio šviesoje galėsime suprasti aną gilų perversmą, kurį pradėjo Descartas, atskleidęs naują filosofavimo šaltinį, būtent *abejonę*, kuri sugriovė pasaulio kaip kosmo sampratą ligi pat gelmių.

3. Nuostabos sudužimas

Kokiu tačiau atveju mes pergyvename pasaulį ir mus pačius, į jį įjungtus, kaip « šviesos, vaiskumo ir grožio persunktą būties

[99] Laikyti tam tikrą medžiagos kiekį būtybės individualumo pagrindu ir šį pagrindą perkelti net į žmogaus individualumą reiškia nesuvokti žmogiškojo asmens vienkartybės, o tuo pačiu jo vertės ir jo kaip tikslo savyje. Tai gali mums daug ką paaiškinti asmens santykiuose su viduramžių visuomene, kuri vad. , bendrojo gėrio (bonum commune) ' dėlei gniuždė asmenį ligi sąžinės išprievartavimo net tikėjimo srityje. Todėl H. Mayeris ir kalba apie D. Scotą kaip apie filosofą, kuris « pralaužė Aristotelio ir Platono mąstyme vyravusį ir tomistines pažiūras apsunkinusį individo žeminimą bendrojo tipo naudai » ir tuo pagrindė « visiškai kitokį individo vertinimą » (Hans Mayer, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*, Würzburg 1956, t. III, p. 284; plg. p. 185: « Individualybės pagrindas yra pats silpniausias taškas tomistinėje sistemoje »).

[100] Plg. Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig 1927.

karaliją » (P. Wust)? Į tai atsako trakietės tarnaitės pašaipa, kurią mums yra perteikęs Platonas ir kuri yra išsilaikiusi tarsi prasmuo visą Vakarų filosofijos metą. *Theaiteto* dialoge Sokratas pasakoja savo pokalbininkui, kaip Thales, įbedęs žvilgsnį į žvaigždėtą dangų ir juo stebėdamasis, nepamatęs čia pat esančio šulinio ir į jį įkritęs, o pokštininkė tarnaitė nusikvatojusi ir filosofui tarusi, esą jis stengiąsis pažinti tai, kas yra aukštai, tačiau neregįs to, kas yra čia pat po jo kojomis. « Šia pašaipa, kalba toliau Sokratas, yra vis baksnojama tiems, kurie gyvena filosofija »[101]. Ir Sokratas atvirai prisipažįsta, kad filosofas iš tikro nepastebįs to, kas yra jo artumoje : « Jis nežino nieko apie savo kaimyną bei artimą — ne tik, ką šis veikia, bet net nė kas jis yra : žmogus ar koks kitas padaras. Užtat jis deda daug pastangų sužinoti, kas yra žmogus savyje ir kas jo prigimčiai — skyrium nuo visų kitų — tinka daryti ar patirti » (t. p.). Todėl kai filosofas yra verčiamas kuo nors užsiimti ar apie ką nors kalbėti, « kas yra po visų kojomis ar visų akyse, jis prajuokina ne tik trakietes, bet ir kitus žmones » ; jis nesugeba gintis, kitą puldamas, « nes nežino apie šį nieko blogo, kadangi tuo visiškai nesidomi » (t. p.).

Pastarieji žodžiai mūsų klausimui yra lemiantieji : *filosofas nesirūpina blogiu*. Jis atrodo juokingas, kad nesugeba spręsti apie artimus dalykus ; bet jis nesugeba todėl, kad šių artimų dalykų nestebi ; jų gi nestebėdamas, jis neregi nė juos valdančio blogio ir įkrinta « ar į duobę, ar į kitą kurią, pasak Sokrato, sunkenybę » (t. p.). Nes blogis gyvena ne tolumoje, bet čia pat po mūsų kojomis : *stebėdamasis pasauliu kaip kosmu, filosofas neregi pasaulio kaip chaoso*. Neregėti chaoso galima dėl įvairių priežasčių : nenorėti regėti, negalėti regėti, būti menko patyrimo, būti jaunuoliškai užsidegusiam, turėti aprūpintą gyvenimą ... — kiekvienu atveju turime praeiti pro chaosą, kad užeitume tvarką bei darną. Pojūtiškai Sokratas blogį, be abejo, mato, tačiau jis nenori jo regėti bei pripažinti dvasiškai. Kai jo pokalbininkas užsimena, esą « žmonėse būtų žymiai mažiau blogio », jei jie priimtų Sokrato mokslą, tai Sokratas atsako : « Blogis, Theodorai, negali būti nei išnaikintas, nes gėriui reikia priešingybės, nei gyventi tarp dievų. Betgi tarp mirtingųjų jis vaikšto pagal likimą. Todėl ir reikia stengtis kuo greičiausiai pabėgti iš šios mūsų šalies. O kelias pabėgti yra tapti, kiek galima, panašiam į Dievą » (t. p.). Tai reiškia : Sokratas blogį mato, bet jis nenori jo nei šalinti, nei prisiimti, kad jį neštų ar juo su kitais dalintųsi ; jis žiūri į jį kaip į lemtį, nuo kurios reikia bėgti, paliekant mūsąją plotmę. Sokrato mirtis kaip tik ir buvo

[101] Plato, *Theaitetos*, 173 D - 174 C.

toksai pabėgimas. Dar daugiau: filosofo gyvenimas, kaip minėta, esąs, pasak Sokrato, ištisas mirties troškimas, kad pasitrauktų nuo blogio. Šitaip betgi pergyvenant pasaulį, blogis savaime išsprūsta iš nuostabos pažadintos filosofijos akiračio; išsprūsta tuo, kad virsta arba gėrio priešingybe, reikalinga pasauliui kaip darnai, pradingdamas šviesos bei grožio karalijoje; arba tampa žemėje atsispindinčios anapusinės idėjos iškraipa, kurią reikia kuo greičiausiai palikti. Kiekvienu atveju blogis neįsiglaudžia į filosofavimą ir todėl nėra nė apmąstomas. « Ant stebėtis sugebančios sielos, būdingai sako P. Wustas, dar nėra nusileidęs niūrus gyvenimo tragikos šešėlis »[102].

Tačiau kas gi įvyksta tada, kai toksai šešėlis nusileidžia? Regint, kad blogis yra persunkęs daiktus bei veiksmus ne kaip gėrio papildas, kad susikurtų visuotinė darna, o kaip *gėrio neiginys*, darosi neįmanoma žiūrėti į pasaulį kaip tikrą, teisingą, gražų, pilną šviesos bei vaiskumo ir todėl juo džiaugtis, juo pasitikėti ir jį gerbti. Visi aukščiau minėti pergyvenimai, kylą iš nuostabos, blogio akivaizdoje sudūžta, sužlugdydami tuo pačiu ir pasaulio *kaip kosmo* pajautimą. Paregėtas blogis paverčia pasaulį aštrios kovos erdve, kurioje buvojame anaiptol ne tam, kad imliai stebėtume, bet kad veikliai dalyvautume šioje kovoje. Kovojant gi, gyvenimas pasirodo esąs anaiptol ne šventė, o *rungtynės*, iš viso neturinčios žiūrovų, kadangi jos vyksta kiekviename iš mūsų. Tuo pačiu dingsta ir nuostaba, nes ši visados reikalauja tam tikro atstumo nuo mus stebinančiojo dalyko: nuostaba yra esmiškai tolio matmuo. Betgi blogio persunktame pasaulyje tolis dingsta: tarp mūsų ir blogio nėra jokio tarpo; blogis nėra kažkas užu mūsų ar šalia mūsų, bet jis yra mumyse pačiuose ir net mes patys. Jis yra mūsų pačių pavojus ir mūsų pačių grumtynės su šiuo pavojumi. Tuo būdu blogio akivaizdoje nuostaba netenka savo objekto. Mums priešpriešiais nėra nieko, kas mus stebintų. Nes kaip gi galėtume stebėtis tuo, kas galop atsiskleidžia kaip klasta, netiesa, neteisybė, biaurumas, žiaurumas, skausmas, kančia ir mirtis? Nuostaba kyla tik akivaizdoje pasaulio kaip puošmenos (kosmos). Bet jeigu pasaulis nėra puošmena, tai nėra nė pagrindo juo stebėtis. O pasaulis netenka puošmenos pobūdžio tą akimojį, kai jame paregime blogį. Nuostaba ir blogis išskiria vienas kitą.

Tai visu ryškumu patiriame asmeniniame *Petro Wusto* (1884-1940) likime. Nuostabą kaip filosofijos kilmės šaltinį Wustas yra sklaidęs žymiai plačiau ir aistringiau, negu kuris kitas mąstytojas. Todėl daugiausia jo žodžiais čia ją ir aprašėme. Visa Wusto me-

[102] PETER WUST, *Die Dialektik des Geistes*, p. 249.

tafizika yra kilusi iš nuostabos ir yra viena didžiulė giesmė būties tvarkai, darnai, grožiui: « Aš esu filosofas, rašė jis viename laiške, dar būdamas gimnazijos mokytojas (1921), tačiau aš suprantu filosofiją kitaip, negu mokykliniai katedrų filosofai. Man filosofas yra pasaulio visumos stebėtojas ir pasaulio visumos tapytojas. Kaip toks jis turi teigti gyvenimą tiek jo vyksmo gelmėse, tiek jo bangų žaismo paviršiuje; jis turi mokytis nujausti, kad meilės-neapykantos prieštaros (Paradoxien) išsisprendžia, sueidamos vienybėn visatos logikoje »[103]. Wustas, kaip ir Sokratas, mato blogį savo kūno akimis, tačiau jis nuo jo bėga savo dvasia; bėga į aną visatos logikos sukurtą darną: « Mano siela, rašo jis kitame laiške (1928), trokšte trokšta meilės, begalinės meilės, ir kai man kas nors primena, kad pasaulyje esama ir tamsaus piktybės sando (das Moment), tai tuojau imu drebėti tarsi drugio krečiamas. Ir jei nežinočiau, kad šis piktybės sandas baigtinėje būtybėje yra tik antraeilės prigimties ir kad užu šio antraeilio dalyko visa yra tik šviesa ir tik meilė, jau seniai būčiau nusivylęs buvimu »[104]. Todėl Wustas ir aptaria buvimą kaip « didžiulę dramą », kurioje piktybė esanti « tik intermezzo »; jis lūkuriuoja, kada buvimo garbei bus sukurta « devintoji simfonija » su himnu džiaugsmui, kaip ir L. Beethoveno veikale: « O kaip be galo didis ir gražus yra gyvenimas », sušunka Wustas, baigdamas vieną laišką prancūzų rašytojui Romain Rollandui[105].

Bet štai, sėkmingos ir įtakingos savo kūrybos vidurkelyje (1937) P. Wustas buvo ištiktas vėžio ligos. Trejus metus trukusi kova su šia « antraeilės prigimties » piktybe kaip tik ir parodė, kokia nepakankama ir net paviršutiniška buvo visa ankstesnioji Wusto filosofija, ir kokia bejėgė tokiu atveju yra nuostaba kaip filosofavimo šaltinis. « Kurį laiką, tiesiog drebėdamas, bijojau mirties », rašo Wustas savo bičiuliui K. Pflegleriui[106]. Baimė yra suprantama mirties atveju kiekvienam kitam, tačiau ne filosofui, kuris nuolatos žavėte žavėjosi pasaulio darna, laikydamas jį šviesos bei grožio karalija: jos spinduliuose juk dingstąs blogis kaip « antraeilis dalykas ». Todėl Wustas ir klausia: « Ar tai filosofijos prasmė ir jos išdava? Argi nejuokinga ši mirties baimė, kai buvai tikėjęsis, esąs visiškai atsidavęs filosofijai? » (t. p.). Šiame klausime aiškiai girdėti Sokrato pažiūra, kad filosofo gyvenimas turįs būti nuolatinis mirties troškimas ir kad jis galįs tik džiaugtis, kai

[103] Peter Wust, *Briefe von und nach Frankreich*, p. 10.
[104] Ten pat, p. 111.
[105] Ten pat, p. 11.
[106] Plg. Karl Pflegler, *Dialog mit Peter Wust*. Briefe und Aufsätze, Heidelberg 1949, p. 245.

regi mirtį artėjančią tikroviškai. Ir vis dėlto Sokrato nuotaika Wusto anaiptol nepaguodžia: jis jaučiasi esąs mirties artumo sukrėstas *kaip filosofas*. Mirties akivaizdoje filosofija ne tik neteikia mąstytojui tvirtybės, bet sudūžta ir pati. Seniau Wustas buvo rašęs vienam pažįstamam prancūzui (J. de Pange), esą «jis būtų laimingas, galėdamas žengti pro mirties vartus»[107]. Dabar gi, atsidūręs prie šių vartų, prisipažįsta bijąs «skausmų ir galimos mirties»[108]. Svarbiausia tačiau yra tai, kad filosofija, kuria Wustas buvo tiek pasitikėjęs, pasirodo esanti visiškai bejėgė: «Kodėl pasirodo esanti nepajėgi (versagt) kiekviena filosofija?», klausia Wustas, nerasdamas atsakymo[109], nes vis labiau stiprėjanti liga kelia jame gilių abejonių pačiais ankstesnės savo metafizikos pagrindais: «Aš nebesuprantu pasaulio. Aš jaučiuosi taip, tarsi visos mąstymo kategorijos būtų sujukusios, o pats būčiau patekęs į beprotnamį»[110]. Kažkokia tamsi nuojauta pradeda įgyti vis ryškesnių bruožų: «O gal gi iš tikro a-loginis likutis sudaro tikrąjį būtybės branduolį?» (t. p.).

Tai ypač būdingas klausimas. Seniau blogis atrodė Wustui esąs «tik antraeilės prigimties», vadinasi, buvojąs tik būtybės paviršiuje, todėl galimas paskandinti visuotinėje meilėje ir šviesoje. Nūnai Wustas pradeda spėlioti, ar kartais blogis nesudaraąs paties tikrojo būtybės branduolio, vadinasi, ar pati būtybė kaip tokia nesanti a-loginė, tai yra irracionali. Tokiu atveju visos mąstymo kategorijos, kuriomis nusakomas pasaulis kaip tvarka ir darna arba kaip «visatos logika», netenka vertės. Irracionalinė būtybės sąranga paverčia pasaulį beprotnamiu. «Mažų mažiausiai, rašo Wustas, aš esu nusivylęs žmogaus būtybe. Jau savyje pačiame randu, kad kažkas netvarkoje» (t. p.). Tai nėra skirtina pavienio asmens netvarka. Tai netvarka glūdinti būtybėje kaip tokioje: «Pamažu man pradeda aiškėti, kad tai visuotinis nuostolis (Defizit). Nesandora yra įsitvirtinusi pačioje esmėje. Tačiau kaip ji ten pateko?» (t. p.). Klausimas lieka neatsakytas, nes tai blogio kilmės klausimas, kurį Wustas spėjo tik paliesti. Bet jau ir šis silpnutis palytėjimas turi didžios reikšmės suprasti mąstymui, kilusiam iš nuostabos: «Šių dešimties savaičių skausmo metu aš išmokau daugiau, negu iš visos pasaulio filosofijos»[111], teigia Wustas. Tai reiškia: *susimąstymas blogio akivaizdoje yra gilesnis, negu filosofavimas pasaulio kaip puošmenos akivaizdoje*. Jeigu filosofas lei-

[107] Peter Wust, *Briefe von und nach Frankreich*, p. 119.
[108] Cit. Karl Pflegler, *Dialog mit Peter Wust*, p. 268.
[109] Ten pat, p. 245.
[110] Ten pat, p. 268.
[111] Ten pat, p. 245.

džiasi suvedžiojamas šviečiančio būtybės paviršiaus, tai jis ir pats pasidaro paviršutiniškas, nes apmąsto būtybę kaip išmonę. Tuo tarpu blogis grąžina jo mąstymą į tikrovę, kurioje išeina aikštėn anas « visuotinis nuostolis », esąs nebe paviršiaus grožio kliauda, o pačios esmės nesandora.

Visa tai rodo, kad nuostaba įgalina mąstytoją sugauti tik vieną būtybės pusę, būtent jos šviesiąją pusę, aną, pasak Tiutčevo, auksu ataustą dienos skarą. Bet ji pastoja mąstymui kelią į tamsiąją tos pačios būtybės pusę, į aną, irgi pasak Tiutčevo, nakties bedugnę, kuri mus baugina ir sukrečia. Ši bedugnė lieka nuostabai neprieinama, kadangi ji, susidūrusi su žmogumi, tučtuojau sunaikina patį stebėjimąsi. Nuostabos vedamas filosofas užtat ir nėra mąstytojas apskritai. Tai greičiau tik tam tikros skirtinos būklės apmąstytojas, būtent : *būklės be blogio*. Tačiau kur gi esama tokios būklės? Neigiamas šio klausimo atsakymas yra sykiu ir nuoroda į tai, kad nuostaba negali būti *vienintelis* filosofijos kilmės šaltinis, kaip tikėjo Platonas. Nes juk galima iš anksto nujausti — Wusto pavyzdys tai patvirtina —, kad tamsioji būtybės pusė arbas anas , aloginis branduolys ' yra lygiai tokia pat stipri paskata pergalėti neklausiančiajai būklei, kaip ir šviesioji pusė arba visatos tvarka bei darna. Tai reiškia, kad filosofija gali turėti ir tokių savos kilmės šaltinių, kurie su nuostaba nesisieja. Be abejo, nuostaba yra nepaneigiama filosofijos pradmė : įsiklausymas į pasaulio « meliodiją bei harmoniją » (P. Wust) pažadina klausimą ir išveda žmogų iš bevardžio subjekto būklės. Tačiau visa tai kuria ne filosofiją apskritai, o tik tam tikrą filosofiją, kurią mėginome nusakyti , *kosmologijos* ' vardu.

Bet kaip filosofuojame tada, kai įsiklausome į pasaulio nedermę, į aną, F. Dostoevskio žodžiais tariant, « velnio ariją », girdimą net ir darniausiose mūsų , operose ', vadinasi, net ir tobuliausioje pasaulio kaip kosmo tvarkoje? Filosofavimas blogio akivaizdoje nėra ir negali būti imlus stebėjimas, o blogį apmąstanti filosofija negali būti kosmologija. P. Wusto pastaba, esą blogio ištiktas jis jaučiąsis, tarsi būtų patekęs į beprotnamį, kaip tik ir nurodo į visai kitokį mąstymo santykį su būtybe, negu kad jis susikuria iš nuostabos kilusiame mąstyme. Blogis jaukia mąstymo kriterijus ir tuo verčia žmogų klausti vis toliau ir toliau. Filosofija, L. Šestovo pažiūra, prasideda ne tada, kai žmogus neabejotinos tiesos mastą yra radęs, bet tada, kai jis visus tiesos mastus yra praradęs [112]. Koks tad akstinas kildina filosofiją tokiu atveju? Į ką atsirėmęs žmogus tada eina šių mastų ieškotų?

[112] Leo Schestow, *Potestas clavium*, München 1926, p. 237.

III. FILOSOFIJOS KILIMAS IŠ ABEJONĖS

Gnoseologinė tiesos mastų netekimo išraiška yra *abejonė*. Filosofai, mąstantieji nuostabos įtakoje, paprastai yra linkę nuvertinti abejonę, nelaikydami jos lygiareikšme su nuostaba filosofijai kilti. Jau S. Kierkegaardas, aistringai galynėdamasis su pažiūra, esą naujoji Vakarų filosofija yra kilusi iš abejonės[113], savo dienoraščiuose pastebi, kad filosofija galinti prasidėti tik teigiamybe, vadinasi, nuostaba, kaip tikėjo Aristotelis, o « ne abejone, kaip mūsų laikais », kadangi abejonė esanti neigiamybė ; pasaulis turįs galop suprasti, « jog neįmanoma ko nors pradėti neigiamybe » ; o jeigu mūsų laikų filosofijai vis dėlto yra pasisekę prasidėti, tai, pasak Kierkegaardo, tik todėl, kad ši filosofija « niekad neatsidėjo grynai neigiamybei ir tuo būdu niekad rimtai nedarė to, ką pati skelbė : jos abejojimas yra maivymasis »[114]. Užtat Kierkegaardas ir pašiepia Descartą, sakydamas : « Metodas pradėti abejone, kad pasiektum filosofiją, atrodo esąs tiek pat tikslingas, kiek pirma sukuprinti kareivį, kad šis paskui atsitiestų »[115].

Dar griežtesnis abejonės priešininkas yra buvęs P. Wustas. Ligi savo ligos, kaip sakyta, filosofavęs esmiškai nuostabos įtaigaujamas, jis ir filosofijos tikros kilmės ieškojo tik nuostaboje, laikydamas abejonę « antriniu filosofijos a-priori »[116] ir nepripažindamas jai jėgos įgalinti mąstytoją žvelgti į būtybės gelmę. Abejonė, pasak Wusto, esanti « atoveikinė susirgusios sąmonės apraiška » (t. p.), ir kas filosofiją kildina iš abejonės, savaime susargdina ir ją pačią. Abejonė esanti « pirmasis proveržis demoniškumo ir diaboliškumo, glūdinčio mūsų sielos gelmėse » ; ji esanti ir liksianti « amžinoji mūsų nuodėmė, viso mūsų žmogiškumo svarbiausioji nuodėmė » (t. p.). Wustas neneigia, kad naujųjų laikų filosofija prasidėjusi abejone ir kad ši pradžia virtusi jau net « pagrindine filosofijos dogma » (t. p.). Tačiau čia pat jis priduria, kad kaip tik

---

[113] Plg. Sören Kierkegaard, *Philosophische Brocken* (pasakojimo lytimi apvilkta kritika dėsnio « de omnibus dubitandum est »), Düsseldorf 1952, p. 109-164.

[114] Sören Kierkegaard, *Tagebücher*, t. I, p. 254.

[115] Ten pat, p. 315.

[116] Peter Wust, *Die Dialektik des Geistes*, p. 251-252.

tai ir esąs žingsnis į mūsojo meto minties praskydimą, į kultūros pakrikimą ir į dvasios perėjimą nuo pasitikėjimo į nepasitikėjimą būtimi. Įtarinėti gi būtį esą, pasak Wusto, « žiauri nuodėmė, kurios pasekmes turės visą laiką nešti mūsoji karta » (t. p.). Nuosekliai tad Wustas laiko abejonę melaginga filosofijos pradžia: « proton pseudos viso šio mąstymo tarpsnio » (t. p.).

Vis dėlto abejonės kaip filosofijos šaltinio priešininkai nepastebi ar bent tinkamai neįvertina abejonės galios sukrėsti neklausiančiąją būklę ir tuo būdu sunaikinti tariamą būties aiškumą: *užuot pati buvusi melaginga, abejonė atskleidžia neklausiančiosios būklės melą.* Netrukus matysime, kad abejonė sustabdo sprendimą. Abejojąs žmogus tarsi pakimba ore, netekdamas savam pažinimui atramos. Ir juo labiau abejonė platėja bei gilėja, juo labiau ši atrama tolsta, ir žmogus pasijaučia buvojąs viršum bedugnės. Abejonėje mūsų būvis įgyja siaubingą pavidalą. Ir štai, patekęs į tokią būseną, žmogus griebiasi vieno vienintelio jam likusio tikro dalyko — *mąstyti*. G. K. Chestertonas, pašiepdamas, iš tikro betgi labai tiksliai aptardamas, vadina abejonę tokia pamišimo būsena, kurioje žmogus jaučiasi visko netekęs, išskyrus protą. Protas yra jam likęs vienintelis įrankis anai bedugnei pergalėti. Štai kodėl abejojantysis klausia ir filosofuoja. Pergalėti gnoseologinį netikrumą yra svarbiausias uždavinys, kurį žmogus vykdo, apniktas abejonės.

Todėl abejonė yra toks pat *tikras* filosofijos kilmės šaltinis, kaip ir nuostaba. Net būtų galima tvirtinti, kad abejonė siekianti giliau, negu nuostaba, nes abejonė suardo ir nuostabą. Abejonės šviesoje nuostaba pasirodo kaip nekritinė mąstančiojo lengvatikybė, kaip vaikiškas būtybės svarstymas, kuris mūsų nuo klaidos ne tik neapsaugo, bet šiąją dargi palengvina. Nuostaba mus vilioja ir šia savo vilione kaip tik suvilioja; ji stumia mąstantįjį suvokti būtybę kaip žavingą, neįžvelgiant, kad jos gelmėse, kalbant sergančiojo Wusto žodžiais, slypi « aloginis branduolys » arba « visuotinis nuostolis », vadinasi, netvarka ir nedarna. Užtat abejonė ir suardo šį tariamą būtybės žavingumą, o tuo pačiu ir nekritinį ja stebėjimąsi. Be abejo, būdama savo prigimtimi skirtinga nuo nuostabos, abejonė veda mąstymą visiškai kitokiu keliu ir teikia iš jos kilusiai filosofijai visiškai kitokį pavidalą. Tačiau dėl to ji nė kiek nepraranda filosofiją kildinančios jėgos. Tiek aną graikų filosofijos linkmę, srovenusią jau sofistikoje ir prasiveržusią IV-II šimt. skepticizme (Pyrronas, Timonas, Krates, Arkesilajas, Karneadas, Ainesidemas ir k.), tiek ir naujųjų laikų filosofiją, pradedant Descartu, galima suprasti tik abejonės kaip mąstymo pradmės bei nuolatinės jo palydovės šviesoje.

1. Abejonės esmė ir rūšys

Kas yra abejonė? Visų pirma tai gnoseologinė kategorija, priklausanti pažinimo sričiai. Tuo ji skiriasi nuo nuostabos, kuri yra tiesioginis objekto darnos pergyvenimas, pažadinąs mąstymą, tačiau pats juo nesąs: nuostaba nėra refleksija. Tuo tarpu abejonė yra atsigrįžimas į pažinimo veiksmą ir todėl refleksija pačia savimi. Hegelis, sekdamas Aristoteliu, rado abejonę jau aname nuostabos sukeltame suglumime, kurį, kaip minėta, Platonas yra išreiškęs Theaiteto sakiniu: «Kaip gi čia dabar gali būti?»[117]. Hegelis, kaip ir Aristotelis, pabrėžė nuostaboje išnirusią aklavietę, į kurią patenka pažinimas ir kuris mąstantįjį nustebina, jį sukrėsdamas tiek, jog jam net svaigsta galva; nustebina betgi, Hegelio pažiūra, ne objekto būsena, o subjekto negalia suvokti, kaip gi čia dabar yra; šiuo klausimu prasidedanti filosofija, ir šį klausimą Hegelis laiko abejonės lytimi: abejonė glūdinti jau nuostaboje ir esanti šiosios paleidžiama refleksijos plotmėn. Štai kodėl Hegelis ir skelbė, esą reikia viskuo abejoti, reikia atsisakyti visokių prielaidų, kad prie jų grįžtume sąvokos keliu. Ir štai kodėl Kierkegaardas taip aistringai su abejone kovojo, nurodydamas, kad graikiškieji abejokliai anaiptol nebuvo paneigę pažinimo prielaidų: jie tik susilaikę nuo sprendimo (epoché)[118].

Tuo paliečiame rūšinį abejonės skirtumą, nes jos priklausymas gnoseologinei sričiai yra dar tik bendroji giminė: esama juk aibės pažinimo bei refleksijos veiksmų. Tarp jų randame ir abejonę. Kuo tad ji skiriasi nuo anųjų? Kierkegaardo nurodymas į graikų abejoklių susilaikymą nuo sprendimo kaip tik ir atskleidžia šį skirtumą. Susilaikyti nuo sprendimo reiškia teikti teigimui ir neigimui lygios gnoseologinės vertės. «Abejoti reiškia neduoti pritarimo», pastebi Kierkegaardas[119]. Tiesa, vienoje vietoje Kierkegaardas lyg ir mėgina sušvelninti savo pažiūrą į abejonės pusiausvyrą tiesos atžvilgiu, sakydamas, kad «abejoti galima ir nesirenkant»[120]. Tačiau šį sušvelninimą reikia čia pat pagriežtinti: *abejoti galima, tik nesirenkant*. Nes kiekvienas pasirinkimas abejonę sunaikina. Todėl ir pats Kierkegaardas pabrėžia, kad abejojantis žmogus «buvoja nuolatos pakibęs»[121]. Jis svyruoja, todėl nesprendžia ir nedaro

---

[117] Plg. G. W. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Sämtliche Werke, t. XVIII, p. 538; Plato, *Theaitetos*, 155 C.

[118] Plg. Sören Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, p. 78-79.

[119] Ten pat, p. 164.

[120] Sören Kierkegaard, *Entweder-Oder*, t. II, p. 224.

[121] Sören Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, p. 79.

išvados, likdamas kyboti tarp teigimo ir neigimo. Kierkegaardas prasmingai kreipia mūsų dėmesį į tai, kad nevienoje kalboje žodis , abejonė ' turi ryšio su skaitvardžiu , *du* ' : lot. dubitare (duo), vok. zweifeln (zwei), liet. abejoti (abu) arba dvejoti (du) ir tt. Tai reiškia : abejonė yra , dviejų ' santykis, tačiau neapsisprendęs nė už katrą. Neapsisprendimas tarp dviejų gnoseologinių galimybių ir sudaro rūšinį abejonės skirtumą. Abejonė yra pažinimo atvirumas tiek tiesai, tiek klaidai.

Bet kaip tik todėl abejonė ir nėra nei idėja, nei pažiūra, kurią galėtume logiškai sklaidyti ir su ja galynėtis, ją priimdami ar atmesdami. Abejonė yra *žmogiškoji būklė*, ištinkanti mus nelauktai ir todėl mus sukrečianti, nes sunaikinanti ligi tol mūsų turėtą aiškumą : tai, ką tarėmės suprantą be niekur nieko, abejonės būklėje staiga pasidaro tamsu ir net klaiku. Negalėdami apsispręsti nė už katrą pusę, mes suskylame patys savyje. Tai gana gražiai yra nusakęs jau apaštalas Jokūbas savo *Laiške*, pastebėdamas, kad krikščionis turįs prašyti Viešpatį išminties, « nė kiek neabejodamas, nes abejojantis žmogus panašus į jūros bangas, kurias varinėja ir blaško vėjas. Toksai žmogus ... dvilypis » arba, kaip dažnai verčiama, « dvigubos sielos (duplex animo) » ir todėl nepastovus « visuose savo keliuose » (1,6-8). Tai esminis abejonės kaip būklės apibūdinimas, kurį naujųjų laikų mąstytojai tik pakartojo. Sakysime : Hegelis vadina abejonę « žmogaus dvilypumu », jo « sielos bei dvasios plaiša, nešančia nelaimę » [122] ; J. Ortega kalba apie ją kaip « kritimo būklę », kurion atsidūrę « staiga pajuntame, tarsi žemė svyruotų po mūsų kojomis ir mes kristume bedugnėn, negalėdami atsispirti ir neturėdami ko nusitverti ; tai lyg mirtis gyvenime, lyg dalyvavimas mūsų pačių buvimo nykime (p. 52) ; abejoti reiškia gyventi netikrybėje kaip tokioje (p. 54) ; abejonės pasaulis yra pergyvenamas tarsi jūra, sukelianti laivo skendimo vaizdą » [123]. Pakibimas, dvilypumas, suskilimas, kritimas, skendimas — tai vaizdai, naudojami nusakyti dvasinei abejojančiojo būklei, kurioje viskas svyruoja ir kurioje kiekvienas atsakymas pradingsta tarp dviejų kiaurymių. Galima šią būklę vadinti neigiamybe, kaip tai daro Kierkegaardas ; galima vadinti ją nuodėme, kaip tai daro Wustas ; galima joje regėti kultūros nuosmukio bei pakrikimo pradžią ; tačiau jos negalima pergalėti scholastine kritika, esą abejonė yra susirgusios sąmonės apraiška, kaip nuostabos negalima nugalėti marksistine kritika, esą stebisi tik galvijai, išpū-

[122] G. W. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p. 542.

[123] José Ortega y Gasset, *Gott in Sicht. Betrachtungen*, Stuttgart 1964, p. 52-55.

tę akis [124]. Abejonė atskleidžia ypatingą žmogaus buvojimą pasaulyje ir todėl gali būti pergalėta tik šio ypatingumo suvokimu bei jo apmąstymu.

Abejonė prasideda *metodu* arba būdu patikrinti klausimo tiesą priešingu teiginiu. Šios rūšies abejonė jau buvo žinoma Aristoteliui, pasak kurio, jei kas norįs gerai važiuoti, turįs visų pirma tinkamai vykti abejonės keliu, nes kiekviena tolimesnė įžvalga esanti ankstesniosios abejonės išsklaidymas. Metodinė abejonė buvo žinoma ir P. Abaelardui (1079-1142), tiksliai nusakiusiam jos vaidmenį: « abejodami imamės tyrinėti, o tyrinėdami pažįstame tiesą — dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus ». Ryškiausiai betgi metodinė abejonė susiklostė scholastikos žydėjimo metu, kai kiekvieno keliamo klausimo (utrum) sklaida prasidėdavo jo paneigimu: puto arba videtur quod non. Šisai, net įkyriai kartojamas, *, non '* kaip tik ir atveria mums metodinės abejonės prasmę: būti mąstymo technikos priemone. Kai, pavyzdžiui, Tomas Akvinietis klausia, ar Dievas yra — « utrum Deus sit? » — ir čia pat pradeda abejoti jo buvimu — « videtur quod Deus non est », — tai mes jauste jaučiame, kad šiais abejojančiais žodžiais kalba ne Dievo ieškąs religinis paklydėlis, o tik sistemingai mąstąs filosofas, kuris žengia abejonės keliu, gerai žinodamas, kad šis kelias yra anaiptol ne jo asmens būsena, o tik mokyklinė jo mąstysena. Dėl šios priežasties metodinei abejonei nė neteikiama ypatingesnės reikšmės.

O vis dėlto jau ir metodinė abejonė nurodo į grėsmingą mūsojo pažinimo pobūdį, būtent: *norint abejoti metodiškai, reikia pripažinti klaidos galimybę tikroviškai.* Jeigu tikroviškai klysti neįmanoma, tai neįmanoma abejoti nė metodiškai, kadangi tokiu atveju klausimo tiesa yra dabartinė: jos neieškome, o ją jau turime ir tuo būdu kiekvieną abejonę padarome beprasmę. Norėdami gi, kad metodinė abejonė iš tikro, kaip teigia Aristotelis, būtų kelias į naują įžvalgą, turime regėti klaidos grėsmę ir kaip tik mėginti *abejone* šios grėsmės išvengti, net jeigu patys ir būtume įsitikinę nagrinėjamojo dalyko tiesa. Kai Tomas Akvinietis sako, esą « atrodo, kad Dievo nėra », tai tuo jis, kaip minėta, anaiptol nereiškia savo paties nusistatymo Dievo buvimo atžvilgiu: Dievo buvimu jis nė kiek neabejoja. Ir vis dėlto metodinė jo formulė *, quod non '* nurodo į bendrąją tikrovinę galimybę, Dievo ieškant, klysti ir todėl jo nerasti. Metodiškai ateistinis sakinys « atrodo, kad Dievo nėra » virsta formaline šios galimybės ištara; galimybės, kurioje buvoja kiekvienas žmogus ir kuri todėl kiekvienam gresia

[124] Plg. Karl Marx, *Die Frühschriften*, Stuttgart 1955, p. 357.

tapti ateistine jo būvio lytimi. Šia prasme metodinė abejonė pralaužia grynus mąstymo technikos rėmus. Abejonė visados yra klaidos grėsmės rodiklis: ji mus įspėja bei prilaiko.

Virtus šiam įspėjimui asmenine sąmone, kalbame apie *egzistencinę abejonę*, kuri nusako nebe bendrinę žmogiškąją galimybę klysti, bet jau asmeninį klaidos patyrimą ir tuo pačiu asmenine būsena tapusį gnoseologinį atsargumą. Jos apniktas mąstytojas jau yra, kaip sakoma, « nudegęs pirštus », todėl stumiasi priekin savo mąstymo keliu, tik grabaliodamasis tarsi neregys, kad nesukluptų. Klaidos patyrimas atima jam drąsą teigti ką nors nelygstamai. Tai ypač vaizdžiai regime Descarto prisipažinime: « Nuo pat savo jaunystės, rašo jis, aš buvau auklėjamas mokslams; o kadangi buvau įtikintas, esą šiuo keliu eidamas, galėsiąs pasiekti aiškų bei tikrą pažinimą, tai puoselėjau savyje didžiulį norą išmokti anų mokslų. Tačiau, baigęs studijas, kurių gale įprasta priimti žmogų į išsilavinusiųjų eiles, greitai pradėjau galvoti visiškai kitaip. Nes pastebėjau, į kokią daugybę abejonių bei klaidų esu įsivėlęs, taip kad man atrodė, jog visos pastangos mokytis tik dar labiau atskleidė mano nežinojimą »[125]. Pats tad gyvenimas padarė Descartą abejojantį ir todėl nebetikrą savo pažinimu. Studijuodamas jis gyveno viltimi pažinti pasaulį aiškiai ir tikrai. Dar daugiau: jis pats planavo bei mėgino visus mokslus sujungti į vieningą ir pilnutinę visumą — mathesis universalis — ir trejetą metų gana įtampiai rašė veikalą *Pasaulis - Le Monde* (1630-1633), kuris turėjęs ligi galo išaiškinti viso medžiaginio kosmo sąrangą — pagal paties Descarto įsitikinimą: nėra nieko tiek tolimo, jog nebūtų galima pasiekti, ir nieko tiek paslėpto, jog nebūtų galima atidengti. O pasiekęs pačius tolimiausius ir atidengęs pačius slapčiausius dalykus, žmogus tapsiąs gamtos valdovu bei savininku, nugalėsiąs ligas ir net mirtį ir tuo būdu sukursiąs nebežlungančią savo giminę. Patobulinęs gi savo kūną, jis patobulinsiąs ir dvasią, kuri savo ruožtu paskui vėl toliau tobulinsianti kūną, taip kad pasaulis ir žmogus išsivystysią sraigto pavidalu, kildami vis aukštyn ir aukštyn. Mokslas sukursiąs galų gale naują žemę ir naują žmogų. Filosofijos istorijos šviesoje šis planas buvo ne kas kita, kaip truputį ankstesnė Fr. Bacono svajonė, išreikšta jo formule « scientia est potentia - mokslas yra jėga » ir išvystyta jo veikale *Novum organon* (1620), o mūsų laikais jo atspindys yra noosferos kūrimosi bei jos vaidmens teorija Teilhard de Chardino mąstyme.

Bet Descarto veikalas išleistas nebuvo; po autoriaus mirties rasta jo tik nuotrupų. Nevieno yra manoma, esą G. Galilejo pa-

[125] René Descartes, *Oeuvres*, Paris 1902, t. VI, p. 4.

smerkimas (1632) ir baimė susikirsti su bažnytiniu autoritetu bus sulaikę Descartą pateikti viešumai savo kūrinį [126]. Galimas daiktas, kad šis psichologinis kliuvinys iš tikro Descartą įtaigavęs. Tačiau, žvelgiant į Descarto minties išsivystymą, atrodo, kad tikroji priežastis, kodėl anas , visuotinis mokslas ' liko neišvystytas, yra buvęs klausimas: kokiu gi keliu einant, galima būtų patikrinti šio mokslo teiginių tiesą? Mėgindamas kurti , visuotinį mokslą ', Descartas ėjo dar senu keliu, būtent: pateikti mokslo pažinčių , summa ', kas viduramžiais taip buvo įprasta ir kas Descarto plunksnos turėjo būti pratęsta. Betgi kodėl šios , summos ' pažintys turėjo būti priimtos kaip tiesa? Juk pats Descartas, kalbėdamas apie savo jaunystę, prisipažįsta, esą jame degte degęs noras skirti tiesą nuo klaidos. Jis net buvo padaręs apžadą keliauti į Loretto ir ten melsti Mergelę Mariją, kad ji pagelbėtų jam išsivaduoti iš abejonių ir pamokytų, kaip skirti, kas tikra ir kas netikra. Ir šį pažadą Descartas ištesėjo. Ar tad nereikėjo dabar visų pirma atskleisti *būdą*, kaip gi skirti tiesą nuo klaidos, o tik paskui dėstyti aną jau nuo klaidos apvalytą , visuotinio mokslo ' turinį? Kokios gi reikšmės galėtų turėti šisai , visuotinis mokslas ', jei nežinotume, kad jis yra tiesa? Ar tad *Discours de la méthode* (1637) ir *Meditationes de prima philosophia* (1641) neturėjo pranokti *Le Monde*? Štai kodėl ir atrodo, kad Descartas, nepaisydamas savo draugo P. Mersennes spyrimo, pertraukė , visuotinio mokslo ' dėstymą ir ėmėsi aiškintis jo tiesos mastą, skirdamas jam minėtus *Discours* ir *Meditationes* puslapius. Šie gi veikalai yra jau aiškus galynėjimasis su abejone — nebe metodo, kaip scholastikoje, o paties žmogiškojo būvio atžvilgiu.

2. Abejonė ir akivaizdybė

Descartas yra vadinamas naujosios filosofijos tėvu todėl, kad atradęs akivaizdybę (evidentia) — ne ta prasme, tarsi ankstesnioji filosofija akivaizdybės būtų nepažinusi, bet ta, kad jis atvėrė visiškai naują akivaizdybės šaltinį. Akivaizdybė filosofiniam mąstymui visados yra buvusi pagrindinė pažinimo savybė: *tikra* yra tai, kas akivaizdu. Tačiau — kas gi yra *akivaizdu*? Štai klausimas, kuris Descarto atsakymu ir pagimdė naujųjų laikų filosofiją. Ligi Descarto akivaizdu buvo tai, kas tiesiog pagaunama mūsų pojūčių.

[126] Plg. Heinrich Rombach, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Freiburg i. Br. 1965, t. I, p. 422-423.

Be abejo, visi žinojo, kad ir pojūčiai nekartą klysta: į vandenį įkišta lazda atrodo perlūžusi, iš tolo regimas ketvirtainis atrodo esąs apvalainis ... Tačiau taip pat visi žinojo, kad jutimo organai patys savo klaidas pasitaiso: ištrauktą iš vandens lazdą akis regi tiesią; priėjus arčiau, ketvirtainis ir matomas kaip ketvirtainis. Pojūčių klaidai atitiesti nereikia protavimo. Todėl pasitikėjimas šių organų pažinimu lieka nesukrėstas, o jų teikiama akivaizdybė — neabejotina.

Ir vis dėlto pojūtinis patyrimas kaip akivaizdybės šaltinis turi vieną spragą, būtent: esama tokių jutimo būklių, kuriose juslės savos klaidos pasitaisyti nepajėgia, sakysime, aklumas spalvoms. Šion būklėn patekęs regėjimas ne tik neskiria raudonos spalvos nuo žalios, bet iš viso jokių spalvų nemato: visa yra pilka, o daiktai skiriasi vienas nuo kito tiktai šio pilkumo didesniu ar mažesniu laipsniu, kurį — vienokį ar kitokį — žmogus nuo pat mažens įpranta vadinti , raudonu ', , žaliu ', , mėlynu ', , geltonu ' ir tt., todėl tariasi regįs spalvas, o iš tiesų regi tik to paties pilkumo įvairiopą tirštį. Spalvų aklumu sergąs žmogus yra uždarytas *bespalviame* pasaulyje, nors apie *spalvas* jis nuolatos ir kalba. Be abejo, Descartas tikros aklumo spalvoms esmės, atskleistos tik pastarųjų psichologinių tyrinėjimų, nepažino. Tačiau jis nujautė, kad esama galimybės atsidurti *klaidos būklėje be išeities*; esama galimybės būti apgautam, nežinant, kad esi apgaunamas. Kažkokia pikta dvasia (genius malignus) ar dievas-apgavikas (deus deceptor, deus fallax) galį uždaryti mus į tokį pasaulį, kuriame nebūtų jokios žemės, jokio dangaus, jokio tįsaus daikto, jokio pavidalo, jokio dydžio, kuriame tačiau jaustumės taip lygiai, kaip ir dabartiniajame: tariamybės pasaulis atrodytų mums esąs tikrenybės pasaulis, ir mes kalbėtume apie jį taip, kaip aklasis spalvoms kalba apie spalvas. Mūsų jutimo organų pagavos būtų grynai tariamos, tačiau jos mums ir kitiems atrodytų esančios tikros. Pojūčių akivaizdybė tokiu atveju būtų apgaulė. Ja remdamiesi, pasaulio tiesos ne tik nepažintume, bet, atvirkščiai, klaidą laikytume tiesa: neturėdami jokios erdvės, kalbėtume ir elgtumės taip, tarsi buvotume erdvėje.

Descarto minimas atvejis yra, be abejo, prasimanytas. Tačiau jo prasmė yra aiški: *nevalia pasitikėti būtybe iš anksto, kadangi ji gali būti suklastota.* Šiam įspėjimui pagrįsti nėra reikalo, kaip tai daro Descartas, šauktis kažkokio antžemiško pikto genijaus ar dievo, « didžiai galingo ir didžiai sukto - summe potens et summe callidus »; pakanka tik akyliau pažvelgti į mūsąją tikrovę, kad paregėtume jos klastą, įaustą tiek į gamtinę, tiek į kultūrinę jos sąrangą.

Prisitaikymas prie aplinkos gyvių pasaulyje yra ne tik skirtinas organų išsivystymas tam ar kitam uždaviniui atlikti (plaukti, bėgti, laipioti, kasti, kąsti ...), bet sykiu ir klastos įaudimas į pačią gyvio išvaizdą ar jo elgseną. Tigras savo kailiu susilieja su marga atogrąžų augmenija, kad apgautų gyvulius, naudingus jo maistui; gyvatė pakimba medyje tarsi sausa šaka, kad apgautų vabzdžius ar paukščiukus, kuriais ji minta; vyturys priglūsta prie laukų grumstelio ir esti nuo jo nebeatskiriamas, kad apgautų jo tykantį vanagą. Gyvybės išlaikymas gamtoje, kitą puolant ar nuo kito slepiantis, vyksta labai dažnai klastos būdu; daiktinės klastos, glūdinčios pačiame gyvyje ir padarančios jį tariamai tą, kas jis atrodo, tačiau kas jis iš tikro nėra. *Klasta gamtoje yra sąranginis pradas.* Kokiu tad pagrindu būtų galima ja iš anksto pasitikėti? Tai nėra moralinis, bet gnoseologinis nepasitikėjimas, verčiąs mąstantįjį abejoti gamtos akivaizdybe: gamta nebuvoja taip, kaip ji mūsų juslių esti pagaunama. Pasitikėjimas tariamu saulės sukimusi aplink žemę klaidino žmoniją tūkstančius metų ir todėl stabdė gilesnį visatos pažinimą. Gamtoje anaiptol nėra tikra tai, kas akivaizdu.

Dar mažiau gnoseologinio pasitikėjimo yra verta kultūrinė mūsų būvio sritis: *tariamybė yra kultūroje vyraujanti.* Nes tik retas kultūrinis kūrinys yra tai, kas atrodo esąs. Žmogaus negalia kurti taip, kaip norėtų, ir jo galia kurti taip, kad kitą apgautų, yra nuolatinės apraiškos, mūsų sutinkamos kiekviename žingsnyje. Jos tad ir paverčia kultūrinę akivaizdybę paprasčiausia lengvatikybe: iš anksto kultūra pasitikįs žmogus yra lengvamanis. Klasta kaip sąranginis pradas prasiveržia kultūroje tiek nenoromis, kai žmogui nepasiseka išreikšti savos idėjos vykusiu būdu, pav. tokia plati ir visais laikais žinoma šunmenio sritis; tiek noromis, kai žmogus nevykusius savo padarus perša kitam kaip vertybes, pav. dar platesnė ir taip pat visais laikais vykdyta propagandos bei reklamos sritis. Meluoti kultūroje galima ne žodžiu, bet ir *daiktu*: tai kasdieninis mūsų patyrimas. G. Marcelis visą kultūros pažangą, taip labai pabrėžiamą kiekvieno totalizmo, laiko « siaubingu melu », kadangi ji nesanti tikra viltis, o « tik vilties kaukė », vadinasi, melaginga išvaizda[127]. Tas pat yra ir religijoje. Neturėdama savų išraiškos lyčių, religija yra priversta įsikūnyti kultūriniuose to ar kito meto pavidaluose ir tuo pačiu prisiimti šiųjų tariamybę, taip kad ir religijoje anaiptol nėra tikra tai, kas yra akivaizdu; ir religijoje tikėjimas yra dažniausiai lengvatikybė. Užtat S. Kierkegaardas ir drįsta tvirtinti, esą krikščionija buvoja « melo būklėje », kurioje « melas yra laikomas krikščionių būtinybe, kaip ir

[127] Gabriel Marcel, *Geheimnis des Seins*, Wien 1952, p. 485-486.

jų kvėpuojamas oras »[128]. Visas tad mūsojo būvio plotas — ir gamtinis, ir kultūrinis, ir religinis — nėra vertas pasitikėjimo tiek, jog jo akivaizdumas būtų tapatus jo tikrumui. Abejonė jo tiesa yra paties proto reikalavimas.

Šitoje vietoje yra galima atsakyti į S. Kierkegaardo klausimą: « Kaip turi būti surėsta egzistencija, kad abejonė būtų galima? »[129]. Kalbėdami apie nuostabą, minėjome, kad materialinis jos objektas yra pasaulis kaip kosmas — tvarkos, darnos, grožio prasme. Šitokio pasaulio akivaizdumas ir jo tiesa yra tolygūs. Todėl šitokiam pasauliui tinka ir senas tiesos apibrėžimas: tiesa yra proto atitikimas daiktą — adaequatio rei et intellectus. Daiktas čia yra apsprendėjas, o protas apsprendžiamasis, nes daiktas yra čia ir tikras, ir geras, ir gražus. Jeigu betgi buvojame suklastotų daiktų pasaulyje, tuomet visos pasaulio *kaip kosmo* savybės dingsta. Tuomet negalime leistis apsprendžiami daikto, kadangi tai būtų apsprendimas tariamybe arba daiktiniu melu, nors šisai melas, kaip gamtos atveju, ir būtų grynai objektyvus. Tuomet ir tiesa nėra proto atitikimas daiktą, kadangi pats daiktas savo tariamybe arba kauke protą klaidina. Tuomet mums reikia tiesiog gintis nuo šitokio atitikimo, būtent: *gintis abejone*. Abejonė yra galima tokioje būklėje, kuri yra surėsta pagal apgaulės pradą. Abejonė yra mąstymo atoveika į šią sąrangą ir sykiu šaltinis šiai sąrangai filosofiškai apmąstyti: apgaulės pasaulis gali būti mąstomas, tik pradedant abejone, kadangi tokiame pasaulyje nėra pasitikėjimo būtybe. Mąstytojui, vedamam nuostabos, nepasitikėjimas būtybe atrodo, kaip sakėme, esąs « žiauri nuodėmė » (P. Wust), suardanti gyvenimo darną. Iš tikro gi šis nepasitikėjimas yra jau objektyviai suirusios darnos *pasekmė*: ne nepasitikėjimas klastoja būtybę, bet suklastota būtybė žadina nepasitikėjimą. Pasaulio kaip tariamybės atradimas turi pagrindą pačioje būtybėje. Abejonė atskleidžia *daiktų netiesą*, ir kaip tik čia glūdi jos reikšmė filosofijai.

Ar tai reiškia, kad iš abejonės kilusioje filosofijoje akivaizdumas kaip tiesos mastas dingsta? Anaiptol! Jis tik keičia savo pobūdį: akivaizdumas yra ir lieka tiesos mastas, tačiau akivaizdumo mastas daros abejonė. *Akivaizdu yra tai, kuo nebegalima abejoti.* Tuo pačiu tai yra ir tiesa. Tačiau kuo gi nebegalima abejoti? Visas anapus mūsų sąmonės tysąs pasaulis yra, kaip matėme, tiesioginis abejonės objektas, kadangi jis visas arba jau yra, arba bent gali būti suklastotas. Pojūtinis patyrimas jo tikrumo nelaiduoja, nes savo pagavomis šis patyrimas mums teikia tik tai, kaip

[128] Sören Kierkegaard, *Tagebücher*, Düsseldorf 1974, t. V, p. 270.
[129] Sören Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, p. 153.

pasaulio pavidalai *atrodo*. Bet ar jie iš tikro ir yra tai, kas atrodo esą? Į šį klausimą pojūtinis patyrimas atsakyti negali. Kitaip tariant, objektyviniame pasaulyje nėra nieko, kuo nebūtų galima abejoti; net pats jo buvimas gali būti ligūstas įvaizdis, todėl irgi reikalaująs būti patikrintas abejone. Kur tad yra abejonės riba? O reikia jos ribą rasti, nes kitaip mąstymas nerieda priekin. Jau Aristotelis žinojo, kad abejojąs žmogus yra panašus į surištąjį: abu nepajuda iš vietos. Užtat abejonės nugalėjimas yra būtinas, kad galėtume išsivaduoti iš buvojimo pakibus tarp , taip ' ir , ne ', iš neapsisprendimo nei už tiesą, nei už klaidą. Bet kokiu gi būdu abejonė galėtų būti pergalėta? S. Kierkegaardas teigia, esą « abejonė niekad negali sustoti pati »[130]. Pati savyje abejonė nerandanti, kuo nebebūtų galima abejoti. Abejonė, pasak Kierkegaardo, galinti « būti pašalinta tik laisve », tai yra apsisprendimu[131]. Abejonėje Kierkegaardas regi « valios veiksmą » ir todėl sako, kad « abejonė yra pergalima ne filosofine sistema, o tikėjimu »[132].

Šio teiginio akivaizdoje kaip tik ir pasirodo Descarto filosofijos originalumas. Abejonei pergalėti Descartas anaiptol nesišaukia tikėjimo kaip laisvo apsisprendimo, kuris valios veiksmu sustabdytų įsibėgėjusią abejonę. Priešingai, jis atsigrįžta į pačią abejonę kaip mąstomąjį veiksmą, klausdamas, ar ir pats šis veiksmas galįs būti abejonės objektas? Bet kas gi būtų abejojimas abejone, jei ne ta pati abejonė? Ir štai, čia staiga Descartui pasidaro aišku, kad jis yra radęs tašką, kuriuo nebegalima abejoti, būtent: *pats abejojimo veiksmas*. Galima viskuo abejoti, išskyrus tai, kad abejoju. Abejojimas yra akivaizdybė, o tuo pačiu ir tiesa: yra tikra, kad abejoju. Abejojimas yra ne tariamybė, o tikrenybė. Tačiau abejojimas, kaip minėta, yra gnoseologinė kategorija, vadinasi, jis vyksta mūsų sąmonėje. Tai reiškia: atramos taškas akivaizdybei kaip tiesos mastui buvoja ne objektyviame pasaulyje, bet pačioje sąmonėje. Akivaizdu yra ne tai, kas ateina iš pasaulio į sąmonę, bet tai, kas vyksta pačioje sąmonėje kaip nebeabejojamas jos veiksmas. *Sąmonė yra akivaizdi pati sau*. Savimonė yra šios sau-akivaizdybės lytis: abejoju, taigi esu; mąstau, taigi esu — « dubito, ergo sum; cogito, ergo sum ». Šie Descarto teiginiai nėra silogistinės išvados, tarsi buvimas plauktų iš mąstymo ar iš vieno kurio jo veikmens, pav. abejojimo. Anaiptol! Mano buvimas (sum) byloja mano sąmonės veiksmu (cogito, dubito) ir todėl yra man akivaizdus. Buvimo akivaizdybė yra mąstymo ar abejojimo aki-

[130] Ten pat, p. 163.
[131] Ten pat, p. 79.
[132] Ten pat, p. 164.

vaizdybės tapatybė. Užtat Descartas ir tvirtina, kad šios buvimo akivaizdybės negalėtų paversti tariamybe joks apgavikas: galėtų jis mane apgaudinėti, kiek įmanydamas, tačiau kol aš mąstau ar abejoju, tol esu ir buvoju, nes mano mąstyme ar abejojime švyti mano buvimas tarsi mano paties pavidalas, stovint man prieš veidrodį. Abejojimo akivaizdybė ir šiosios tapatybė su buvimo akivaizdybe yra tasai taškas, į kurį atsiremia Descarto mąstymas, kad pradėtų judėti toliau. Akivaizdybė kaip tiesos mastas gyvena manyje — ne kaip kažkoks svetimas sandas, atėjęs man iš lauko, vadinasi, iš objektyvinio pasaulio, bet kaip mano paties būvis mano savimonės lytimi. Descartas perkėlė akivaizdybę kaip tiesos mastą iš pažinimo objekto į pažįstantįjį subjektą ir tuo būdu atvėrė kelią visiškai kitokiai filosofijai, negu ji buvo buvusi prieš jį.

3. Abejonė kaip filosofijos posūkis

Kuo tad yra būdinga filosofija, kilusi iš abejonės kaip filosofavimo pradmės? Šis klausimas yra svarbus, norint kiek giliau suprasti tiek pačią abejonę, tiek ir aną filosofijos linkmę, kuri prasidėjo Descartu, užsibaigė esmėje Hegeliu, tačiau savo ištakomis tebegyvena dar ir šiandien. Mat, kintant filosofavimo šaltiniui, kinta ir pats filosofavimas, būtent: klausiant būties, pasiklausiama būtybė jau kitaip, negu anksčiau. Šio gi pasiklausimo būdas ir sukuria laiko eigoje naują filosofijos pavidalą. Kadangi abejonė pačia savo prigimtimi skiriasi nuo nuostabos, todėl jau iš anksto galima spėti, kad jos tapimas filosofavimo šaltiniu pažadina tokią filosofiją, kuri savo žymėmis nebėra panaši į filosofiją, kilusią iš nuostabos. Šiuo atžvilgiu P. Wustas teisingai pastebi, kad nuostaba ir abejonė « apsprendžia dvi svarbiausias filosofijos lytis (Kardinalformen), kurios viena nuo kitos skiriasi kaip dangus ir žemė, nes esama esminio skirtumo, ar filosofinis mąstymas prasideda pasitikėjimu ar nepasitikėjimu »[133]. Nepasitikėjimas gi yra naujajai filosofijai ne atsitiktinybė, ne viršinė prietapa, net ne metodas, o *vidinė stumtis*, kuri apsprendžia visą jos išsivystymą ir išeina aikštėn visose jos lytyse ar išdavose. S. Kierkegaardas norėtų abejonės reikšmę filosofijai suvesti į priešgynį (polemiką) praeities atžvilgiu, vadinasi, į neigimą to, kas yra buvę, prieš abejonei išnyrant[134]. Iš dalies tai tiesa: abejonė iš tikro neigia iš nuostabos kilusį pasitikėjimą būtybe ir todėl galynėjasi su šiuo pasitikėjimu.

---

[133] Peter Wust, *Die Dialektik des Geistes*, p. 251-252.

[134] Plg. Sören Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, p. 134-135.

Tačiau būdama pati reikalinga būti pergalima, abejonė savaime žadina kūrybinių užmojų ir tuo pačiu virsta tikra filosofavimo kildintoja jau teigiama prasme. Iš abejonės kilusi filosofija ne tik neigia tai, kas buvo, bet ir kuria naują mąstymo pavidalą. Kokios tad yra pagrindinės šio pavidalo žymės?

Jau sakėme, kad mąstytojas, valdomas bei vedamas abejonės, pergyvena pasaulį kaip klastą bei apgaulę ir todėl juo nepasitiki. Nepasitikėjimas ir abejonė taip santykiauja vienas su kitu, kaip dvi to paties dalyko pusės: abejoju todėl, kad nepasitikiu, o nepasitikiu todėl, kad esu buvęs ar galiu būti apgautas. Užtat pagrindinis abejojančiojo mąstytojo klausimas yra ne tai, kad būtybė *yra*, bet tai, ar ji *tikrai* yra tokia, kokia atrodo esanti. Būtybės tikrumas (certitudo) yra svarbiausias abejojančiojo rūpestis. Ir kol šis tikrumas nėra laimėtas, tol bet koks pačios būtybės apmąstymas (metafizika) yra beprasmis. Tikrumas betgi yra klausiančiojo, ne pasiklaustojo dalykas: pinigas yra netikras man, ne jam pačiam. Mano — ne pinigo — uždavinys yra atskleisti jo tikrumą ar netikrumą. Tuo būdu būtybės *pažinimas* — ne jos buvimas — atsiduria filosofavimo, kilusio iš abejonės, vidurkyje, ir visa šios linkmės filosofija virsta viena didžiule *gnoseologija*. Ji telkiasi aplink pažįstantįjį subjektą, o ne aplink pažįstamąjį objektą, kadangi pats objektas neatsako į klausimą, ar jis yra tikras; kiekvienas jo atsakymas gali būti ir labai dažnai esti klastingas, kad mus suviliotų ir apgautų. Todėl kiekvienas objekto atsakymas gali ir turi būti abejojamas. Štai kodėl iš abejonės kilęs filosofavimas grąžina mąstytoją iš pasaulio į jį patį kaip pažįstantįjį. Į pasaulį eina, kadangi juo pasitiki, filosofavimas, vedamas nuostabos. Betgi atsidaužęs į visokeriopą klastą, apgaulę, melą, jis praranda pirmykštį pasitikėjimą būtybe, pradeda visu kuo abejoti ir ieško atramos sąmonėje, rasdamas ją, kaip minėta, pačiame abejojimo veiksme. Augustino įspėjimas « noli foras ire — neiki oran » tampa filosofavimo, kilusio iš abejonės, kelrodžiu.

Visa naujoji Vakarų filosofija, pradedant Descartu, ir yra ne kas kita, kaip istorinis šio įspėjimo vykdymas. Tai vis stiprėjantis mąstymo grįžimas į patį save arba, kaip Wustas vaizdingai sako, « proto savižvalga »[135], kol galop šis mąstymas virsta savo paties objektu: *mąstymas mąsto mąstymą*. Pasaulis kaip mąstančiosios sąmonės priešybė esti vis labiau pastumiamas šalin — abejone jo tikrumu Descarto filosofijoje, jo kaip tokio (das Ding an sich) nepažįstamumu Kanto filosofijoje, jo sutapdymu su neigiamąja

[135] PETER WUST, *Die Auferstehung der Metaphysik*. Gesammelte Werke, Münster 1963, t. I, p. 29.

mąstymo dialektikos puse Hegelio filosofijoje. Pasaulis Hegeliui yra absoliutinės dvasios, mąstančios pačią save, savęs pačios neiginys, vadinasi, ne kas kita, kaip tos pačios dvasios išvirkštinė pusė. Gnoseologija čia virsta ontologija; tiksliau sakant, ontologija pradingsta gnoseologijoje, kaip kad buvimas pradingsta mąstyme, tapdamas šiojo lytimi. Tuo pačiu pradingsta ir abejonė, kadangi ji nebeturi objekto, būtent pasaulio kaip sąmonės priešybės. Visa yra sąmonė, akivaizdi sau pačiai, nežinanti netikrumo ir todėl nebeabejojanti. Abejonės pergalė Hegelio filosofijoje įvyksta pažinimo ir buvimo tapatybe. Tuo betgi užsisklendžia ir pati filosofija, kilusi iš abejonės, nes šios filosofijos siekinys juk ir yra abejonę pergalėti, randant akivaizdybę ir tuo pačiu tiesą. Sąmonės kaip akivaizdumo savyje suvisuotinimas ir yra tokia pergalė, o tuo pačiu ir filosofijos galas. Hegelis teisingai nujautė, kad su juo filosofija baigiasi; tačiau ne filosofija apskritai kaip žmogiškojo būvio apraiška, o tik filosofija, abejonės pažadinta, jos apspręsta ir todėl jos pergale galutinai užskleista. Naujųjų laikų filosofija tik abejone laikosi, todėl tik abejonės šviesoje gali būti suprastas ir jos išsivystymas.

Taip pat tik abejonės šviesoje gali būti suprasta ir loginė šios filosofijos sąranga arba iš abejonės kilusi mąstysena: abejojąs žmogus mąsto kitaip, negu stebįsis žmogus. Pasitikėdamas ir net žavėdamasis būtybe, stebįsis mąstytojas leidžiasi, kaip sakyta, apsprendžiamas mąstomojo objekto, kadangi šis esąs kosmas, vadinasi, tiesa, gėris, grožis, tvarka, darna ... Toksai mąstytojas jau iš pat pradžios turi prielaidą, į kurią atsiremia, kad savu mąstymu žengtų priekin. Logikos sąvokomis kalbant, stebįsis mąstytojas nuo pat savo mąstymo pradžios turi didžiąją premisą, prie kurios jis šlieja mažąją premisą, laimėtą čia patyrimu, čia sąmonės refleksija, ir tuo būdu daro išvadą, tarnaujančią savo ruožtu premisa tolimesniam mąstomajam jo veiksmui. Loginė iš nuostabos kilusio mąstymo sąranga yra vienas ištisas *silogizmas*. Tai aiškiai regėti tiek senovinėje, tiek viduramžinėje filosofijoje, kur scholastinė dėstymo ir galynėjimosi lytis buvo griežtai silogistinė, padariusi šią filosofiją, tiesa, nuobodžią bei sausą širdžiai, užtat neįveikiamą protui, jei tik šis, nuostabos pagautas, priima pačią pirmąją jos prielaidą, kad pasaulis esąs kosmas.

Tuo tarpu abejojančiajam mąstytojui tokios pradinės prielaidos kaip tik stoksta. Juk abejoti, kaip minėta, reiškia « neduoti pritarimo » (S. Kierkegaard) nė vienai pusei: kiekvienas teiginys abejonėje yra lydimas neiginio ir tuo būdu negali tapti premisa — nei didžiąja, nei mažąja, — iš kurių sustatymo šalia viena kitos plauktų išvada savaimingai. Kitaip tariant, abejojąs filosofas ne-

mąsto silogistiškai. Nes šitaip mąstyti jis nė negali, kadangi neiginys pastoja jam kelią, tapdamas sudedamuoju abejojančiojo mąstymo pradu. Reikia tad visų pirma neiginį pašalinti, paneigiant jį patį: neiginio neigimas yra būdingas kiekvienam iš abejonės kilusiam ir abejonės lydimam mąstymui. Šios rūšies mąstymas yra ne išvedžiojimas (ratiocinium), bet *ginčas* — su savimi pačiu. Todėl apaštalas Jokūbas, o su juo ir visi kiti abejojantįjį žmogų vadina *dvilypiu*: pakibusiu tarp teigimo ir neigimo; abejonė savo prigimtimi reikalauja pokalbio *tarp dviejų*. Abejojąs mąstytojas tarsi suskyla į du pokalbininkus. Egzistenciškai šis suskilimas gali iš tikro reikšti « susirgusią sąmonę » (P. Wust) arba « dvasios plaišą » (Hegel), padarančią žmogų nelaimingą. Tačiau logiškai ir gnoseologiškai jis yra vienintelis kelias, kuriuo stumiasi priekin mąstymas, valdomas abejonės; stumiasi ne jungdamas vieną premisą prie kitos, bet šalindamas vieną neiginį po kito.

Tokią mąstyseną, kurioje neiginys yra mąstymo stumtis, vadiname *dialektika*. Filosofijos istorijoje , dialektika ' yra daug ką reiškusi, net ir pačią filosofiją apskritai: tarp septynių laisvųjų menų (artes liberales) kaip mokomųjų dalykų viduramžiais filosofija turėjo savo vietą , dialektikos ' vardu. Kilusi tačiau iš kasdieninio žodžio , dialégein ' — , vėtyti '[136], metant iškulas pavėjui ir tuo skiriant pelus nuo grūdų, dialektika yra kiekvienu atveju pasilaikiusi *skirties* arba *atrankos* prasmę, kuri mąstyme išeina aikštėn, sklaidant objektą neiginio galia: skirti arba atrinkti juk ir reiškia tą ar kitą neigti bei atmesti, o tą ar kitą teigti arba pasilaikyti. Neiginys dialektinėje mąstysenoje visados eina kartu su teiginiu ir yra nuo šiojo neatskiriamas. *Dialektika yra teiginio ir neiginio vienybė*. Kadangi šiedu pradai yra priešingybės ar net prieštaros, todėl jiedu negali buvoti ramiai vienas šalia kito, kaip tai yra su premisomis silogistinėje mąstysenoje. Jiedu *kovoja* vienas su kitu, ir tik ši kova spiria dialektinį mąstymą išsivystyti. Kur abejonė yra dar tik metodinė, kaip Platono dialoguose ar viduramžių mokykliniuose ginčuose, ten ir kova tarp teiginio ir neiginio yra tik metodinė. Tačiau kur abejonė virsta egzistencine, kaip Descarto atveju, ten ir dialektika tampa paties žmogiškojo būvio išraiška. O kur abejonės iš viso nėra, ten nėra nė dialektikos. Abejonė dialektiką pagimdo ir savo pobūdžiu ją apsprendžia.

Užtat ne Sokratas, o Descartas yra tikrasis dialektikos tėvas. Sokratui dialektika buvo dar tik būdas ginčytis, Descartui ji jau yra būdas buvoti: *abejodami, mes būname dialektiškai*. Tai reiškia:

---

[136] Plg. Julius Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Darmstadt 1961, p. 189.

neiginys yra įaustas į pačią mūsų būvio sąrangą. Abejonė jį atranda, pasislėpusį po pasaulio tariamybe, jį išreiškia nepasitikėjimu pasaulio pavidalais ir tuo būdu verčia mąstytoją ieškoti galutinio tikrumo sąmonėje, kurioje neiginys pasirodo esąs išvirkštinė teiginio pusė. Yra labai būdinga, kad Descarto pastanga pagrįsti akivaizdybę abejone — akivaizdu yra tai, kuo negalima abejoti — įvyksta nebe silogistiškai, o kaip tik *dialektiškai*. Sakinys « dubito, ergo sum » nėra silogizmas, nepaisant ano kiekvieną silogizmą užbaigiančio žodelio , ergo '. Nusivylęs savo studijomis, žadėjusiomis atskleisti jam tikrąjį pažinimą, Descartas nusakė savo nusivylimą teiginiu : aš viskuo abejoju. Mąstant silogistiškai ir laikant šį Descarto posakį didžiąja premisa, negalima žengti nė žingsnio priekin, nes prie jos prijungta kiekviena mažoji premisa bus čia pat suabejojama, kadangi abejonė apima *visa*. Jeigu betgi ji visa apima, tai iš jos neišsprūsta nė sakinys , aš viskuo abejoju ' ; kitaip sakant, aš abejoju, kad aš viskuo abejoju ; tai reiškia : aš neviskuo abejoju, kadangi abejojimas viskuo yra tuo pačiu neabejojimas abejone. *Abejonėje glūdi jos pačios neiginys.* Teiginys , aš viskuo abejoju ' ir neiginys , aš neviskuo abejoju ' yra susiję vienas su kitu neatskiriamai. Ir vis dėlto šie sakiniai nesunaikina vienas kito. Abejoti viskuo galiu tik tada, kai turiu neabejojamą atramą, būtent pačios abejonės akivaizdų tikrumą. Ir tik ši atrama, vadinasi, teiginio neiginys įgalina mane pasilikti prie mano įsitikinimo, esą aš viskuo abejoju. Tik įžvelgęs, kad galiu viskuo abejoti, tik neviskuo abejodamas, padarau abejonę savo mąstymo pradme. Filosofija, kilusi iš abejonės, rymo ant teigimo-neigimo vienybės ir todėl yra dialektinė pačia savo sąranga.

Perėjimas tad nuo nuostabos į abejonę yra tuo pačiu perėjimas nuo silogistinės mąstysenos į dialektinę. Tai taip pat būdinga naujosios filosofijos žymė, turėtina prieš akis, svarstant šios filosofijos išdavas. Neiginys, glūdėdamas dialektinės mąstysenos pagrinde ir niekados iš jos nepašalinamas, padarė visą naujųjų laikų filosofiją didžiai neramią, įvairialytę, dažnai net prieštaraujančią, sykiu betgi ir vieningą anąja savo pradme, kurią vadiname abejone ir kuri mąstytoją verčia ieškoti ne tiek tiesos, kiek *tikrumo*, kad apsisaugotų nuo jį apsupančio klastos bei apgaulės pasaulio. Todėl atgrasa metafizikai kaip pačios būtybės sklaidai, kad suvoktų jos tiesą, yra savaiminga ir net būtina prielaida naujųjų laikų filosofijos, pagrįstos abejone ir todėl būtybe nepasitikinčios. Metafizika šiai filosofijai atrodo tarsi lengvapėdiškai neapdairus ėmimas pinigo, priežiūros įstaigoms (Descartui, Kantui) paskelbus bei vartotojus įspėjus, kad apyvartoje klydinėja daugybė suklastotų banknotų.

IV. FILOSOFIJOS KILIMAS IŠ KANČIOS

Nuostaba ir abejonė anaiptol dar neišsemia viso filosofijos kilmės ploto. Šalia šių dviejų šaltinių esama dar ir trečiojo, taip pat turinčio galios sukrėsti neklausiančiąją žmogaus būklę, pažadinti klausimą ir tuo būdu pradėti filosofiją. Šį trečiąjį šaltinį vadiname *kančia*. Vis dėlto kančia, nors ir giliau sukrėsdama mąstytoją, negu nuostaba ar abejonė, yra menkiau pažįstama ir sunkiau pripažįstama kaip filosofavimo pradmė. « Kam gali būti reikšminga, kad aš kenčiu? » — tai klausimas, kuriuo mėginama nuvertinti kančią, suvedant ją į grynai asmeninį reikalą, tarsi pro jį neprasiveržtų bendrasis viso mūsų būvio pobūdis, kaip tik turįs visuotinės reikšmės ir todėl filosofiją iš tikro nesykį kildinęs ir tebekildinąs. Tik istorinis Vakarų pomėgis filosofuoti nuostabos ar abejonės įtakoje pridengė ir net nustelbė kančią, taip kad mes šiandien beveik nedrįstame laikyti jos galimu filosofijos šaltiniu.

Be abejo, nei senovė, nei viduramžiai nefilosofavo kančios įtaigaujami. Senovėje kančia pažadino ne filosofiją, bet tragediją, o viduriniais amžiais — teologiją [137]. Ir vis dėlto filosofavimo persisvėrimas nuo nuostabos į abejonę buvo ženklas, kad kančia kaip filosofijos pradmė ima vis labiau atsiskleisti ir Vakaruose. Juk kas gi yra abejonė, jei ne viena kančios lytis? Žinoma, ši lytis yra protinė, todėl nesykį tik sunkiai atskiriama nuo metodinės mąstymo eigos, kas Kierkegaardą, kaip sakėme, ir paakino laikyti ją maivymusi. Tačiau palietusi mūsų būvį ir virtusi egzistencine, abejonė tuo pačiu virsta ir tikra kančia: ji atskleidžia būtybės klastą bei apgaulę ir sukelia nepasitikėjimo pasauliu. Nepasitikėjimas gi kankina. Be abejo, ir čia liekame vis dar pažinimo plotmėje, ieškodami tikrumo nepasitikėjimui nugalėti. Tačiau būtybė, kuri nelaiduoja tikrumo, ją pažįstant, negali būti tvarkoje nė pati savyje. Daiktų tariamybė nurodo į tokį pasaulį, kuris liečia ne tik mūsų protą, bet ir mus pačius kaip buvojančiuosius. Akivaizdybės stoka viršiniuose daiktuose veda mus į kažkokį sąmyšį, slypintį jų pagrinduose, į aną P. Wusto spėjamą « aloginį branduolį », paverčiantį pasaulio sąrangą beprotnamiu. Šis tad

---

[137] Plg. Albert Auer, *Leidenstheologie des Mittelalters*, Salzburg 1947.

sąmyšis ir kelia ne tik netikrumo pažinime, bet ir skausmo buvime. *Abejonė ir kančia turi tą patį šaltinį, būtent: daiktų netiesą.* Todėl nors naujoji Vakarų filosofija ir nėra kilusi tiesiog iš kančios, vis dėlto jos sąrangoje ir vyksme glūdinti abejonė ją prie kančios yra tiek priartinusi, jog kai kurie paskutinieji jos pavidalai, kaip netrukus matysime, buvo jau betarpiškai kančios pažadinti ir tebėra jos palaikomi. Tuo buvo pradėta naujo pavidalo filosofija, kurios augimo bei sklidimo metą dabar ir gyvename. Tai anaiptol nereiškia, kad kančia *istoriškai* būtų naujausioji filosofijos pradmė. Ne! Kančia kaip filosofavimo šaltinis yra žinoma visą žmonijos mąstymo metą.

1. Senieji kančios filosofijos pavidalai

Maždaug tuo pačiu metu kaip Graikijoje, susiklostė filosofija *budizmo* pavidalu ir Indijoje. Budizmas — tai suvokta jau senokai — yra savo esmėje ne religija, bet filosofija; religija jis atrodo esąs tik todėl, kadangi ligi pat mūsų dienų yra išsilaikęs kaip filosofinė būsena, o ne tik kaip filosofinė teorija — ir net ryškiau kaip būsena, negu kaip teorija. H. Lubacas yra pavadinęs budizmą « didžiausiu dvasinės istorijos įvykiu (le fait) »[138] — ne tik ta prasme, kad jis išplito visoje Azijoje, išreikšdamas ir kartu įtaigaudamas šio žemyno dvasią, bet visų pirma ta, kad jis kilo iš visai kitokio šaltinio, negu Vakarų filosofija. Tuo pačiu metu, kai graikai ieškojo būtybės pagrindo kosme, vadinasi, anapus žmogiškojo būvio, Buddha atrėmė savo mokslą kaip tik į patį šį būvį, būtent: *į žmogaus kančią.* Kančia yra budistinio mąstymo vidurkis. Keturi klausimai, pasak budistinės tradicijos, valdą Buddhos mokslą: kančia, kančios kilmė, kančios pašalinimas ir kelias kančiai pašalinti[139]. Kančia esanti žmogaus gyvenimo neišvengiamybė. Kaip moliniai indai, puodžiaus nužiesti, visi galop sudūžtą, taip baigiąsis ir mirtingųjų gyvenimas. Čia nieko nepadedąs skundas: jis tik dar labiau gramzdinąs žmogų į kančią. Savo sąmone žmogus yra išsiskyręs iš visatos, susitelkęs savame Aš, kuris užtat ir esąs visų kentėjimų priežastis. *Kančia yra atskirybė, ir atskirybė yra kančia.* Pašalinti kančią esą galima, tik nugalėjus atskirybę, vadinasi, iškeitus Aš į Ne-Aš arba į Kitą, pašalinant ankštas savimonės ribas ir tampant visybe. Kelias iš kančios esąs kelias iš

---

[138] Henri de Lubac, *Aspects du Bouddhisme*, Paris 1950, p. 8.

[139] Plg. Dieter Schlingloff, *Die Religion des Buddhismus*, Berlin 1972, t. I, p. 67.

savęs, iš savo , namų ' : neturėti namų, būti visad pakeliui esąs būdas, kuriuo Buddha tikisi nugalėsiąs kentėjimus. Būti betgi pakeliui reiškia neturėti nieko, kas pririštų bei aprėžtų — nei turto, nei giminių, nei užsiėmimo, net nei plaukų ant galvos ir veido. *Benamė būklė yra žmogaus atsakymas į kančios kilimą iš buvojimo savyje kaip namie.*

Visiškas šios benamės būklės įvykdymas budizmo yra vadinamas *nirvana*: tai bet kokios pagavos, bet kokio pajautimo, bet kokio jausmo, bet kokios sąmonės ir galop savimonės užgniaužimas; tai žmogaus atsiskleidimas visatai ir buvojimas nebūtyje; nirvana budizmo yra laikoma , niekiu ' arba , naikinimu ' (nirodha). Tačiau tai nėra žmogaus būsena po mirties, kaip įprastai manoma. Nirvanos užuobėga gali būti pasiekta ir žemėje, būtent *apmąstymu*, sutelkiančiu žmogų savyje ligi sąmonės netekimo. Kelias nirvanai siekti budizmo yra išvystytas labai smulkmeniškai ir tapęs ištisu asketinių pratybų rinkiniu — tiek vienuoliams atsiskyrėliams, tiek kultūrininkams, kuriantiems gyvenimą, nes budizmas niekad nebūtų virtęs didžiule kultūrine Azijos jėga, jeigu būtų apsirėžęs tik tais, kurie pasitraukia į nuošalybę [140].

Budizmas yra pats ryškiausias ir, atrodo, pats seniausias, istoriškai paliudytas, pavidalas filosofijos, kilusios iš kančios ir išsivysčiusios į sistemą. Filosofinis šios sistemos pobūdis yra aiškus todėl, kad *pažinimas* vaidina joje pagrindinį vaidmenį: išvaduotasis žino, kad jis yra išvaduotas; jis žino, kas yra kentėjimai, iš kur jie kyla, kad jie gali būti nugalėti ir kaip jie turi būti nugalėti; jis žino, kad jis žino ir ką jis žino. Kiek budizmas kovoja prieš asmeninės savimonės aštrinimą *savojo Aš* pabrėžimu, tiek jis gilina bei plečia sąmonę kaip gnoseologinę galią *bendrosios išminties* ugdymu. Esmė, kilmė, kelias ir tikslas yra pagrindinės — beveik transcendentalinės — kategorijos budistinėje filosofijoje. Jas įsisąmoninus, pažįstamas žmogiškasis būvis ir tuo būdu iškylama viršum šio būvio. Nors budizmas, lyginamas su Krikščionybe, ir yra nesykį vadinamas griežtu mistiniu , via negativa ', vis dėlto gnoseologinio prado pirmenybė skiria jį nuo Krikščionybės gana aiškiai: kelias į Kitą Krikščionybėje yra meilė, budizme — pažinimas. Užtat nors krikščioniškosios asketinės pratybos nesykį, paviršium žiūrint, ir atrodo esančios labai panašios į budistines pratybas, savo esme betgi Krikščionybė niekad nėra dariusi įspūdžio, esą ji yra filosofija, nepaisant, kad kančia yra ir jos vidurkis. Tačiau eidama į kančios pergalėjimą ne pažinimo, o *aukos*, vadinasi, mei-

---

[140] Ten pat, t. II, p. 3-6.

lės keliu, Krikščionybė kildina visai kitokį žmogiškąjį būvį, apsireiškiantį ir kitokia kultūra, negu budizmo įtaigaujamoji.

Antrasis senovinis filosofijos, atremtos į kančią, pavidalas yra kilęs izraelinės kultūros erdvėje, tačiau likęs grynai literarinis, nepereidamas į gyvenimą ir nesukurdamas jokios sistemos ar būsenos. Jis yra būdingas tik kaip nuoroda, kad kančia iš tikro žadina žmogų klausti, vadinasi, filosofuoti. Tai Senojo Testamento rinkiniui priklausanti *Jobo knyga*. Jos turinys yra gerai žinomas: Jobas, Huso šalies gyventojas, visokeriopai turtingas žmogus, Viešpaties apvaizdai leidžiant, netenka visko: turto, šeimos, sveikatos. Aptekęs pūliuojančiomis votimis, jis persikelia į atmatų krūvą už miesto, kur jį aplanko trys jo draugai, norėdami jį paguosti. Apsibarstę galvas pelenais, septynias dienas jie sėdi ir tyli. Šią tylą nutraukia galop pats Jobas, prakeikdamas savo gimimo dieną ir pradėdamas ilgą ginčą tiek su draugais, tiek su pačiu Dievu, kuris į ginčą, tiesa, įsikiša, tačiau pagrindinio klausimo neatsako: ginčas yra nutraukiamas, bet ne išsprendžiamas.

Mūsų reikalui yra svarbus ne tiek šio ginčo turinys[141], kiek jo kilmė. Apie Jobą knygos autorius sako, esą jis buvęs tiesus, pamaldus, bijantis Viešpaties; keldavęsis anksti rytą ir aukojęs deginamųjų aukų už savo šeimą, nes galvojęs, gal gi vaikai nusidėję, piktažodžiaudami Dievui. Jobas spręsdavęs teisingai bylas, nedrumstęs kaimynų šeiminio gyvenimo, neneigęs vergo teisių, nedėjęs vilčių į auksą, negarbinęs saulės nei mėnulio; turėjęs daugybę tarnų ir galvijų, todėl buvęs žinomas ir galingas krašto gyventojas (plg. 1,1-6; 29,5-26; 31,5-33). Trumpai tariant, tai buvo padorus, įtakingas, tačiau kasdieninis žmogus. Jis gyveno, bet nemąstė — ta prasme, kokia nemąsto visa anksčiau mūsų aprašyta neklausiančioji būklė: *būties ir jos prasmės klausimas Jobui nekilo.* Saulėta kasdienybė jam buvo pridengusi šį klausimą. Šiuo atžvilgiu ir pats Jobas teisingai yra pastebėjęs: « Argi bliūvauja asilas žalioj ganykloj, ir ar baubia jautis prie javų krūvos? » (6,5). Iš tikro ne. Jie sotinasi tylūs. Taip ir žmogus, gyvenąs kasdienybėje ir kasdienybe.

Bet štai, Jobą ištinka kančia; ne kokia nors kasdieninė painiava ar sunkenybė, bet *kančia* giliausia šio žodžio prasme. Gyvenęs « žydėjimo dienas » (29,3-4), dabar jis jaučiasi « tarsi dulkės ir pelenai » (30,19): « redactus sum in nihilum », verčia Vulgatos tekstas Jobo skundą (30,15). Tie, kurie pirmiau jį gerbė, dabar jį pajuokia, niekina ir apspiaudo (plg. 30,9-10). Kančia padaro žmo-

---

[141] Šio ginčo turinį autorius platokai nagrinėja knygoje *Jobo drama*, Schweinfurt 1950.

gaus būvį nebesuprantamą. Kodėl viskas kančioje pakinta? Kodėl buvojimas , mieste ' (kasdienybės prasmuo) virsta buvojimu , atmatų krūvoje ' (pažeminimo prasmuo)? Kodėl kančioje pasidarome « šakalų broliais » (30,29), vadinasi, ujamais dykumų bėgliais? Kasdienybėje tokie klausimai nekyla ir todėl filosofijos nekildina: teorinis blogio problemos svarstymas, kurio yra pilna filosofijos istorija [142], dar anaiptol nėra filosofija, kilusi iš kančios. *Filosofija kyla iš kančios ne problemos, bet būsenos prasme.* Todėl ir Jobas, anksčiau tik gyvenęs bei veikęs, dabar susimąsto ir prabyla: « Aš nedrausiu savo lūpoms, nes noriu kalbėti dvasios suspaudime, noriu skųstis savo sielos liūdesyje » (7,11). Ir jis prabyla vienu didžiuliu klausimu: « Kas atstatys mane? » (29,2). Tai klausimas, išsakąs rūpestį savo būviu ir tuo užbėgąs už akių mūsajai egzistencinei filosofijai, kurioje rūpestis yra viena iš , egzistencialijų ', vadinasi, bendriausių žmogiškojo būvio apibūdinimų. Jobo prabilimas yra tokio rūpesčio išraiška. Apmąstydamas kančios ardomą būvį, Jobas niekur nesustoja — net nė Dievo akivaizdoje. Iš sykio jam atrodo, kad Dievas turįs kalbėti, o žmogus atsakyti. Tačiau staiga Jobas pasitaiso ir taria: « Geriau aš kalbėsiu, o *Tu* atsakyk man » (13,22). *Kančios akivaizdoje Dievas turi pasiteisinti.* Tai teodicejos užuomazga, dėl kurios kankinosi ir tebesikankina visa Vakarų filosofija. *Jobo knygoje* Dievo pasiteisinimas kančios akivaizdoje lieka be atsakymo. O kad Jobas vėliau viską, pasak knygos autoriaus, atgauna, ką buvo praradęs, yra tik plokščias pamokymas, bet ne filosofinis atsakymas. Naujo kūdikio gimimas nesunaikina ankstesniojo mirties — nei kaip įvykio mirusiajam, nei kaip pergyvenimo gyviesiems.

Jeigu tikėsime K. Jaspersui, kad filosofija, kaip sakyta, yra vertingesnė savo klausimais, negu atsakymais, tai *Jobo knyga* bus iš tikro didžiai vertinga: ji neduoda jokio atsakymo, užtat ji kelia aibę klausimų ir kartu atmeta aibę nevykusių atsakymų, kurių mėgina teikti Jobo draugai-guodėjai. *Jobo knyga* skiriasi nuo Buddhos mokslo tuo, kad ji kančiai nugalėti , kelio ' nežino. Tačiau ji labai aiškiai parodo, kaip kančia suardo kasdienybę ir pažadina klausimą, sunaikindama aiškumo tariamybę. Todėl filosofijos kilmės problemai ši knyga turi neatstojamos reikšmės: ji yra pats vaizdingiausias paminklas, kad kančia — šalia nuostabos ir abejonės — yra autentinis filosofavimo šaltinis.

Po *Jobo knygos* vargu ar rasime Vakarų filosofijos istorijoje kiek ryškesnį kančios pažadintą bei išugdytą mąstymo pavidalą.

---

[142] Plg. Friedrich Billicsich, *Das Problem des Uebels in der Philosophie des Abendlandes*, Wien 1952-1959, trys tomai.

Be abejo, tai nereiškia, kad Vakarų žmogus kančios neapmąstė; tai tik reiškia, kad jis ne iš kančios mąstė. Tai patvirtina daugybė vad. , paguodos knygų ' (consolatorium) viduriniais amžiais [143]. Šių knygų autoriai stoja Jobo *draugų* vieton ir mėgina guosti kenčiantįjį, nurodydami įvairių įvairiausią kančios naudą (utilitates): kančia gelbstinti žmogų nuo dvasinio priešo, sauganti jį nuo velnio gundymų, valanti širdį nuo piktų geismų, trumpinanti kelią į Dievą, rodanti dangiškuosius džiaugsmus, liudijanti Dievo meilę žmonėms ir t. t. Nė vienas betgi šių knygų autorius nestoja *Jobo* vieton ir neprabyla iš kančios — ne kad ieškotų jos naudos, bet kad klaustų jos prasmės žmogiškajame būvyje. Užtat kančia, nepaisant nuolatinių kalbų apie jos naudingumą, lieka tik asketinė priemonė, nevirsdama filosofijos kildintoja. Perėjusi teologijos ir net mistikos žinion, kančia Vakaruose arba sukasdienėjo (asketikoje), arba virto mąstymui neprieinama antgamtinės vienybės su Dievu apraiška (mistikoje). Scholastinė blogio ne kaip jėgos, o kaip stokos (carentia) samprata ir paneigimas protui galios kęsti [144] savaime perkėlė kančią į mūsų būvio pakraštį, kuris esti mąstymo paliečiamas tik probėgomis, tačiau iš kurio mąstymas nekyla ir todėl nėra jo nė apipavidalinamas. Gal tik A. Schopenhaueris, sąmoningas bei aistringas Hegelio priešininkas, mąstė iš kančios, bet ir vėl — ne tiek klausdamas, kiek, kaip ir Buddha, ieškodamas , kelio ' kančiai nugalėti: valios gyventi neigimas ir asmens nuindividualinimas esąs toksai kelias. Užtat nors Schopenhaueris ir turėjo nemaža įtakos, vis dėlto jis nepajėgė pradėti naujo filosofijos pavidalo, atremto į kančią, kaip jį pradėjo Descartas, atsirėmęs į abejonę. Fr. Nietzschės paskelbtasis valios teigimas (Wille zur Macht) greitai nuslėgė Schopenhauerio siūlomą valios neigimą. Vakarų filosofija buvo ir liko valdoma nuostabos ir abejonės.

2. Rusų filosofija kaip kančios filosofija

Pradėti naują filosofijos pavidalą buvo lemta rusų mąstytojams, kurie filosofavo jau nebe iš nuostabos ir nebe iš abejonės, o iš kančios kaip žmogiškosios būsenos. Filosofuoti iš ,nuostabos

[143] Įtakingiausios viduriniais amžiais , paguodos knygos ' yra buvusios: Petrus Blois, *De duodecim utilitatibus tribulationum* (XII-XIII šimt. sankryžoje) ir Johannes Dambach, *Consolatio theologiae* (XIV šimt.). Abi šios knygos yra M. S. Boëthijaus, *De consolatione philosophiae* pamėgdžiojimas.

[144] Pasak Tomo Akviniečio, protas negalįs kęsti nei iš esmės, nei atsitiktinai: « intellectus nec per se, nec per accidens passibilis est » (*De Anima*, III, 7).

yra, kaip minėjome, galima tik tuo atveju, kai pasaulyje vyraujančio blogio arba neregime, arba neteikiame jam didesnės reikšmės. Betgi rusiškasis žmogus. S. Verchovskio liudijimu, esąs « blogio tarsi užburtas », taip kad jis net « nesugeba pažinti, kame glūdi gėris ir kur rasti tikrąjį išganymo kelią »[145]. Todėl nuo pat istorinės savo pradžios rusiškoji filosofija pasauliu nesistebėjo. Jau pats pirmasis jos atstovas ukrainietis G. Skovoroda (1722-1794) rašė : « Šis pasaulis atrodo esąs dailaus stoto (vid), tačiau jį graužia nenuilstąs kirminas ... Skaumas yra tavo, pasauli ! Iš viršaus tu rodai man šypseną, bet savo sieloje tu slapta raudi dieną ir naktį »[146]. Pasaulio ašaros — « lacrimae rerum » (Vergilius) — kaip tik ir neleidžiančios rusiškajam mąstytojui žvelgti į jį *kaip į kosmą* ir priimti jį kaip savą : « Aš negaliu priimti šio pasaulio, nors jis ir didingiausias būtų », skelbia A. M. Dobroliubovas[147], tuo nusakydamas Dostoevskio nuotaiką, išreikštą Ivano Karamazovo nusistatymu grąžinti Dievui bilietą į pasaulį kaip darną, kadangi ši esanti pagrįsta nekalto kūdikio kančia. Gyrius pasauliui, regimam nuostabos šviesoje, virsta rusiškajame mąstyme *kaltinimu* pasauliui, regimam kančios šviesoje.

Tačiau nė abejonė nėra buvusi rusiškojo mąstymo šaltinis. Rusiškasis mąstytojas visados buvo įsitikinęs, kad žmogus galįs pažinti tikrovę, kokia ji yra savyje, kadangi mąstymo objektas yra duotas kartu su pačiu mąstymu. Užtat akivaizdybės perkėlimas į sąmonę, įvykęs Descarto filosofijoje, rusiškojo mąstytojo niekados nėra traukęs. Kritikuodamas Descarto teiginį « cogito, ergo sum », V. Solovjovas, pavyzdžiui, pastebi, kad Descarto klaida glūdinti jo skuboje : jis per greitai pereinąs į mąstomojo veiksmo, o tuo pačiu ir į mąstančiojo subjekto akivaizdybę — ne todėl, kad būtų galima abejoti šio subjekto buvimu, bet todėl, kad mes dar nežinome, kas yra , buvimas ' ir kas yra , subjektas ', kurio buvimu neabejojame. Nežinant gi šių dviejų dalykų, nelogiška esą tarti « taigi esu - ergo sum ». « Descarto mąstantysis subjektas, sako Solovjovas, yra įsibrovėlis, neturįs filosofinio paso »[148], vadinasi, negalįs įrodyti, kas jis esąs abejonės šviesoje. Štai kodėl sąmonė rusų filosofijoje niekad nėra turėjusi pirmenybės ryšium su buvimu. S. Frankas net tvirtina, kad « rusiškajai dvasiai kelias nuo , cogito ' į , sum ' visados atrodęs dirbtinis : tikrasis kelias jai

[145] S. Verchovskoj, *Pravoslavie i sovremennostj*, sudėt. veikale *Pravoslavie v žizni*, New York 1953, p. 22.

[146] Grigorij Skovoroda, *Tvori*, Kiiv 1961, t. I, p. 532.

[147] Alexandr M. Dobroliubov, *Iz knigi nevidimoj*, Moskva 1905, p. 183.

[148] Vladimir Solovjev, *Sobranie sočinenij*, t. VIII, p. 179.

eina nuo , sum ' į , cogito ' ... Mūsasis Aš, mūsoji sąmonė yra ne kas kita, kaip būties išraiška, būties atšaka, todėl būtis ir išeina mumyse aikštėn pačiu tiesioginiu būdu », vadinasi, tampa mums akivaizdi [149]. Šia prasme būdinga yra to paties Franko pastaba, esą Kantas Rusijoje niekad nėra turėjęs gilesnės įtakos; priešingai, « kantiškosios filosofijos kritika ir kova su kantizmu yra buvusi nuolatinė rusiškojo mąstymo tema » [150]. Rusų mąstytojai neneigia, kad « perėjimas nuo gnoseologinio optimizmo Tomo Akviniečio mąstyme į pažinimo tragediją Kanto mąstyme yra buvęs vaisingas »; tačiau jis perkėlęs mąstytoją « į Buridano asilo būklę », kurioje nebeįmanoma apsispręsti, ir todėl pavertęs abejonę « mąstytojo bebūdiškumu, bevališkumu ir bejėgiškumu » [151].

Tikrąjį rusiškojo mąstymo šaltinį yra teisingai nusakęs N. Ogarevas ryšium su vokiškuoju idealizmu. Paskaitęs Hegelį ir Schellingą, Ogarevas į savo pastabų knygelę įrašė: « Pasipiktinęs dabar matau, kad jų mintys nėra iškentėtos » [152]. Iš sykio šie žodžiai mums atrodo keistoki. Argi esama ir iškentėtų minčių? Argi neteisus yra Tomas Akvinietis, pasak kurio protas negalįs kęsti? Ir vis dėlto ne šį antropologinį kančios-mąstymo santykį turi galvoje Ogarevas. Savo įrašu jis tik pareiškia, kad idealistinė vokiečių filosofija nesanti įsišaknijusi kančioje ir kad todėl rusiškojo mąstytojo ji nepatenkinanti ir neįtikinanti, nes šiajam tikra filosofija esanti tik ta, kurios pagrinduose slypįs liūdesys dėl žmogaus kentėjimų ir mirties (N. Berdjaev). Tuo tarpu tokio liūdesio vokiškajame idealizme kaip tik nesą. Užtat nors Hegelis ir Schellingas kurį laiką Rusijoje ir buvo virtę, pasak N. Berdjaevo, « beveik rusiškaisiais filosofais » [153], vis dėlto gana greitai buvo jais nusikratyta — kaip tik dėl neiškentėtos jų minties. Rusiškąjį mąstymą ypač piktino Hegelio teiginys, esą protingumas ir tikroviškumas yra tapatūs; teiginys, kurį V. Majkovas yra pavadinęs negyvenimiškos išminties viršūne ir prieš kurį pasisakė minėtasis Ogarevas: « Ne, mano ponai, neviskas, kas tikroviška, yra ir protinga; protingumas privalo dar tik virsti tikrove » [154]. Hegelio kritika rusų filosofijoje truko visą XIX šimtmetį ir savaime pratįso į jų išei-

---

[149] Simon Frank, *Die russische Weltanschauung*, Charlottenburg 1926, p. 12-13.

[150] Ten pat, p. 11.

[151] Nikolaj Berdiajew, *Der Sinn des Schaffens*, Tübingen 1927, p. 39.

[152] N. Ogarev, *Izbrannye socialno-političeskie i filosofskie proizvedenija*, Moskva 1956, t. I, p. 200.

[153] Nikolaj Berdjaev, *Istoki i smysl russkogo kommunizma*, Paris 1955, p. 24.

[154] N. Ogarev, *Izbrannye* ..., p. 316.

vybę Vakaruose. Visą šią kritiką S. Frankas sutraukia į keletą būdingų sakinių: « Hegelis įstengia visa pasaulyje pažinti, išskyrus vieną dalyką, būtent: pasaulyje viešpataujančią kvailybę (glupostj), kitaip sakant, jo maištingumą (stichijnostj) ir netvarkingumą, kurie galų gale sutampa su pasauliniu blogiu. Bet kaip tik tai, nelaimei, ir yra tikrovinė, žmogaus labiausiai jaučiama pasaulio būklės pusė. Užtat Hegelio idealizmas, nepaisant visos jo platybės bei gilybės, pasirodo esąs , idealizmas ' blogąja šio žodžio prasme, vadinasi, melagingas pasaulio suidealinimas »[155].

Rusiškasis mąstytojas mėgina šio melagingumo išvengti tuo, kad apmąsto kančią ne kaip teorinę problemą, — tai yra dariusi Vakarų filosofija visą laiką, — bet kad *patį mąstymą jis kildina iš kančios*, laikydamas šiąją keliu išminčiai siektų. Tai ypač yra pabrėžęs I. Iljinas (1882-1954) savo jau Vakaruose išleistoje knygoje *Religinė filosofijos prasmė* (1925). Kovodamas su atsietine filosofija, — šią kovą pradėjo V. Solovjovas veikalu *Atitrauktinių pradų kritika* (1887-1880), — Iljinas sieja filosofiją iš esmės su gyvenimu, laikydamas ją « būtina ir subrendusia jo apraiška » ir apibrėždamas ją kaip « gyvenimo mokslą »[156]. Filosofuoti, pasak Iljino, « reiškia tikrai gyventi ir mintimi nušviesti bei perkeisti tikrojo gyvenimo esmę »; filosofija esanti ne kas kita, kaip « sisteminis pažintinis atskleidimas to, kas sudaro patį gilųjį gyvenimo pagrindą »: gyvenimas esąs filosofijai ir jos šaltinis, ir jos objektas; ji iš gyvenimo kylanti ir, į jį atsigrįžusi, jį apmąstanti (t. p.). Tačiau gyvenimas ir kančia yra neperskiriami. Iljinas aistringai galynėjasi su tais, kurie norėtų filosofiją atsieti nuo gyvenimo ir tuo paneigti jai kančios pobūdį: « Jų sprendimai, sako Iljinas, nekyla iš kentėjimo dėl objekto ir nesiremia tikra pažintine įtampa »[157], todėl jie ir negali suimti savin filosofijos esmės, nes « gyvenimas yra kančia, vedanti į išmintį »[158]. Kas tad prasilenkia su kančia, prasilenkia ir su išmintimi kaip filosofijos esme. Užtat Iljinas ir teikia mums tokią filosofijos aptartį: « *Filosofija yra kančios kildinama išmintis* » (t. p.). Tai apibrėžtis, kurioje kančia kaip pradmė jau ir formaliai yra įtraukta į filosofijos sampratą.

Jeigu betgi filosofija yra kančios pažadinta išmintis, tuomet ir filosofas kaip išminties nešėjas yra ne tas, kuris yra daug mokęsis, bet tas, kuris yra daug kentėjęs. Laisvai prisiimta bei nešama kančia įgalina žmogų ne tik giliau žvelgti į būtį, bet ir ge-

[155] S. Frank, *Filosofija Gegelja*, žurnale *Putj*, Paris 1932, nr. 34, p. 46-47.

[156] I. Iljin, *Religioznyj smysl filosofii*, Paris 1925, p. 42.

[157] Ten pat, p. 41.

[158] Ten pat, p. 69.

riau pasidalinti šia įžvalga su kitais: kitų mokytojas yra tik kenčiantysis. Tik kenčiantysis, pasak Iljino, gali ir turi «ką nors svarbaus mums pasakyti»[159]. O taip yra todėl, kad kančia įvykdo mūsų laisvę visa jos pilnybe. Nesusidūręs su kančia ir jos neprisiėmęs, žmogus neįstengia paversti laisvės savo būvio lytimi, nes gėris pats savimi neveda žmogaus į apsisprendimą, kuriuo vieninteliu laisvė reiškiasi ir buvoja. Nepavertęs gi laisvės savo būvio lytimi, žmogus neišvysto savo žmogiškumo ligi galo, pasilikdamas tarsi neišsiskleidęs pumpuras. Štai kodėl nekentėjęs ar nekenčiąs žmogus ir neturi nieko svarbaus pasakyti, nes jo žodis nėra *savas* išminties prasme. Toksai žmogus gali gražiai perteikti kitų žodžius, vadinasi, gali būti *kalbėtojas* (rhétor), bet jis negali tarti *savo* žodžio vadinasi, būti *išminčius* (sofos). Tik perėjęs per kančią, jis įgyja tikrojo pažinimo — ne knyginės išminties, ne paveldėtų pažinčių, bet pažinimo, rasto skausmo įaudrintoje ir nuskaidrintoje savoje būtybėje. Kančia įvykdo mūsų laisvę, o laisvė įvykdo mūsų žmogiškumą, iš kurio ir gema niekad nebuvusiųjų, vadinasi, originalių vertybių.

Istoriškai žiūrint, reikia apgailestauti, kad rusų filosofija kaip naujas filosofavimo pavidalas pasiliko tik užuomazga: Rusijoje jis buvo revoliucijos nutrauktas staiga, Vakaruose jis sunyko pamažu išeivybės sąlygose ir naujo karo sūkuriuose. Jį pakeitė ir net tam tikra prasme pratęsė marksistinė filosofija, jau nuo XIX šimt. pabaigos pasidariusi nebesvetima rusiškajam mąstymui. Kilęs, kaip netrukus regėsime, irgi iš kančios, marksizmas rado Rusijoje paruoštą gnoseologinę dirvą ir todėl įsigalėjo čia greičiau, negu kur kitur. Nors savo turiniu marksistinė filosofija ir yra senosios rusiškosios filosofijos tiesioginė priešingybė, tačiau kilmės šaltinis joms abiem yra tas pats. Ir ši pradmės tapatybė padarė, kad rusiškasis mąstytojas pasiliko ir toliau kančios filosofijos nešėjas — jau marksistine lytimi.

3. Marksizmas kaip kančios filosofija

Paprastai marksizmą nagrinėjame ir su juo galynėjamės turinio atžvilgiu. Tačiau kaip ir kiekvieno filosofavimo, taip ir marksistinio turinys esti apsprendžiamas jo kilmės šaltinio. Kas yra marksizmas kaip filosofija, galime atsakyti, tik patyrę, kas yra jo pradmė.

---

[159] I. Iljin, *Wesen und Eingenart der russischen Kultur*, Affaltern a. A. 1944, p. 86.

Tiek nuostaba, tiek abejonė, kaip minėjome, yra tam tikras pasaulio pergyvenimas — pirmuoju atveju pasaulio kaip darnos, antruoju atveju pasaulio kaip klastos. Tačiau abiem atvejais žmogus nepuoselėja noro pasaulio *keisti*: nuostabos atveju todėl, kad pasaulis atrodo esąs kosmas, vadinasi, tiesos, gėrio ir grožio regimybė, kuria reikia tik gėrėtis; abejonės atveju todėl, kad pasaulis atrodo esąs apgaulė, nuo kurios reikią ieškotis priebėgos savoje sąmonėje. Abiem atvejais žmogus lieka stovįs *šalia* pasaulio, nesueidamas su juo į veiklos santykį. Užtat abu šiuos filosofavimo pavidalus arba abi šias filosofines žmogaus elgsenas pasaulio atžvilgiu marksizmas ir laiko nepriimtinomis, kadangi jos klastojančios tikrąjį žmogaus nusistatymą, išreikšdamos jį tik iš dalies ir tik laikinai.

Yra tikra, kad žmogus pasauliu stebisi. Bet tai esanti anaiptol ne pagrindinė jo laikysena; tai greičiau akimirksnio švystelėjimas, pagrindinio nusistatymo neišreiškiąs ir todėl istoriškai peržengiamas. Stebėjimąsi pasauliu K. Marksas vadina «gamtinės sąmonės būkle», kai «gamta žmonėms pradžioje atrodė esanti visiškai svetima, visagalė, neįveikiama jėga, kurios akivaizdoje žmonės elgėsi grynai gyvuliškai, leisdamiesi jos stebinami tarsi galvijai; tai esanti «kaimenės sąmonė», ir «žmogus čia skiriasi nuo avino tik tuo, kad jo sąmonė atstoja jam instinktą arba kad jo instinktas yra sąmoningas»[160]. Išsivystant gi gamybai, ši kaimenės sąmonė vis l abiau virto visuomenės sąmone, suvokiančia žmogaus galią ryšium su gamta, ir todėl buvo šiosios vis mažiau stebinama: kultūriškai — pagal Marksą: «istoriškai» — perkeista gamta nebekelia jokios nuostabos. Todėl marksistiniai mąstytojai yra įsitikinę, kad filosofavimas iš nuostabos galėjęs būti vykdomas tik tokių sluogsnių, kurie gamyboje iš viso nedalyvavę, būtent: senovėje vergų savininkai, viduramžiais feodalai, vienuoliai, kunigai; tai buvusi aristokratinė filosofija, kurios atstovai buvę «mokyti atsiskyrėliai», nes tik jie galėję pasaulį laikyti *kosmu*, vadinasi, tvarka bei darna ir stebėtis juo kaip Viešpaties veikalu[161]. Tuo tarpu «rūpesčio bei trūkumų pilnam žmogui nesako nieko nė gražiausias reginys»[162].

Taip pat yra tikra, kad daugeliu atvejų žmogus abejoja. Bet ir vėl: abejone žmogus negyvena. Vienoje vietoje Marksas sako, kad filosofija «reikalauja patikrinti abejonę»[163], tai yra ją nugalėti

---

[160] Karl Marx - Friedrich Engels, *Werke*, Berlin 1962, t. III, p. 31.

[161] Kendziuro Janagida, *Progress filosofii i razvitie istorii*, žurnale *Voprosy filosofii*, Moskva 1963, nr. 5, p. 86; plg. Howard Selsam, *Revolution der Philosophie*, Berlin 1959, p. 12.

[162] Karl Marx, *Die Frühschriften*, p. 245.

[163] Karl Marx - Friedrich Engels, *Werke*, Berlin 1957, t. I, p. 99.

kaip ir Descarto atveju. Tačiau Descartas pasilieka dar grynai formalinėje abejonės nugalėjimo plotmėje: jam nebeabejotinas yra tik pats abejojimo veiksmas sąmonėje. Tuo tarpu Marksas reikalauja materialinio abejonės nugalėjimo: filosofija turinti atidengti tikrovinį abejonės pagrindą ir jį pašalinti. Jeigu abejonė yra grindžiama tuo, kad pasaulis esąs klasta, tai reikia eiti į pasaulį ir paversti jį tiesa. Abejonė esanti teisėta ir pateisinama. Tačiau ji negalinti virsti nuolatine žmogaus būsena. Užtat santykis su abejone marksizme yra visiškai kitoks, negu visoje naujojoje Vakarų filosofijoje. Descartas, abejonės ištiktas, traukiasi į vidų, palikdamas pasaulį ir toliau buvoti apgaulingai. Juo seka ir visas vėlesnysis Vakarų mąstymas. Marksas gi eina į pasaulį ir šalina iš jo apgaulę, tuo pačiu šalindamas ir abejonę. Todėl abejonė, kaip ir nuostaba, yra marksizmui praeinanti apraiška, trunkanti tik tol, kol žmogus nesiima pasaulio keistų: gamybos perkurtame pasaulyje nebėra vietos ne tik nuostabai, bet nė abejonei. Tikroji žmogaus elgsena pasaulio akivaizdoje nėra nei nuostaba, nei abejonė. Kas tad ji marksizmui yra?

Marksizmas didžiuojasi atradęs labai paprastą, tačiau įvairių pasaulėžiūrinių prieaugų aptemdintą tiesą, būtent: « žmogus turi galėti *gyventi*, kad galėtų kurti istoriją » (mūsiškai tariant: kultūrą); tai esanti « pati pirmoji kiekvieno žmogiškojo būvio, vadinasi, ir kiekvienos istorijos prielaida »[164]. Gyventi betgi reiškia turėti ko valgyti bei gerti, kur prisiglausti, kuo apsirengti ir t. t.; kitaip sakant, *gyventi reiškia tenkinti savo poreikius*. Iš sykio ši tiesa atrodo esanti gryna nuodėva. Tačiau tikroji jos prasmė atsiskleidžia, paklausus, kokiu būdu žmogus savo poreikius pasaulyje tenkina. Visų pirma — ne gyvuliniu būdu, gaudamas iš gamtos to, ko jam reikia, nes gamta žmogui kaip tik neduoda to, ko jam reikia. Tarp gyvulio alkio ir gamtoje randamo daikto esama vidinio atitikmens: gyvuliui pakanka šį daiktą rasti ir juo sotintis. Taip yra su visais gyvulio poreikiais. Todėl Fr. Engelsas *Gamtos dialektikoje* ir sako, kad « gyvulys viršine gamta tik naudojasi »[165]. Tuo tarpu žmogui naudojimasis gamta, kokia ji yra, anaiptol nėra jo poreikių tenkinimo būdas. Žmogaus gyvenimas nėra jam teikiamas paruošta lytimi: jį pasiruošti žmogus turi pats. Nuosekliai tad, pasak Markso, « pirmasis istorinis žygis ir yra pasigaminti priemonių poreikiams tenkinti »[166]. Tačiau kad žmogus pajėgtų keisti gamtą pagal savo poreikius, jis turi ją *pažinti*: ištirti jos

---

[164] Ten pat, t. III, p. 28.
[165] Ten pat, t. XX, p. 452.
[166] Ten pat, t. III, p. 28.

dėsnius, jos objektus, jos veiksmus ir paskui taip juos pertvarkyti, jog jie, virtę jau paties žmogaus padarais, atitiktų jo poreikių prigimtį. Mes mąstome ne todėl, kad stebimės ar abejojame, o todėl, kad trokštame gyventi. Poreikis — štai kas yra tikrasis pažinimo stūmiklis.

Tačiau kas gi yra poreikis? Marksas yra poreikį nusakęs gana kasdieniniais pavyzdžiais: reikalu valgyti, gerti, turėti buveinę, turėti drabužį ... Bet kaip tik šiame poreikio kasdieniškume ir atsiskleidžia savotiška žmogaus padėtis pasaulyje. Būtybė, kuri turi poreikių ir pajėgia gyventi, tik šiuos poreikius tenkindama, buvoja *bėdos būklėje*. Tai reiškia: ji buvoja pavojingai bei grėsmingai, nes galimybė, kad ji šių poreikių nepatenkins ir todėl žus, yra jai visados dabartinė. *Būtybė turinti poreikių yra stigli pačia savo sąranga*. Poreikis yra antropologinė šio stigliaus apraiška. Turėti poreikių reiškia būvoti rūpinantis ir baiminantis, vadinasi, kenčiant. *Kančia yra stiglios būtybės būsena*. Užtat nors marksizmas ir kalba apie kasdienos poreikius, tačiau pro juos jis regi bendrąją žmogaus būklę pasaulyje kaip bėdos būklę: žmogus, sako Marksas, yra « kenčianti, lygstama ir aprėžta būtybė »[167]. Regimai ši jo būklė išeina aikštėn visų pirma socialine neteisybe, kuria kaip tik ir prabyla žmogiškoji kančia ir kurios nešėja yra *varguomenė*. Marksas supranta varguomenę, tiesa, kaip klasę, kuri tačiau turi « visuotinio pobūdžio savo kentėjimu » ir todėl šaukiasi « ne kurios nors skirtinos teisės », o « teisės apskritai », nes jai yra buvusi « padaryta ne kokia nors skirtina neteisybė, o neteisybė apskritai »; užtat savus reikalavimus varguomenė ir remia « ne istoriniu, o žmogiškuoju titulu »[168]. Mūsų klausimui yra nesvarbu, kad Marksas varguomenei atitiesti reikalauja revoliucijos. Mums čia tik svarbu pabrėžti žmogiškasis varguomenės pobūdis, kuriuo yra nusakoma žmogiškoji būklė pasaulyje. Nes marksistinis , darbininkas ' yra tik naujoviška varguolio lytis. Esmėje varguolis yra kiekvienas, kuris yra pažeistas savame žmogiškume, suverčiant ant jo pečių buvimo naštą. Padalinti šią naštą yra marksizmo siekis ir sykiu šios naštos tikrenybės pripažinimas — ne vienam kuriam visuomenės sluogsniui, bet žmogui kaip poreikių turinčiai būtybei.

Su šia bėdos būkle pasaulyje marksizmas ir sieja filosofiją. Marksizmui visų pirma rūpi ne tiek pagerinti varguomenės padėtį tiesiog, kiek pažadinti jos sąmonę, kad ji susivoktų *esanti* varguomenė. Nes kol varguolis nesijaučia esąs varguolis, vadinasi, buvojąs bėdos būklėje, tol jis neieško nė išeities iš šios būklės. Bėdos

---

[167] Karl Marx, *Die Frühschriften*, p. 274.
[168] Karl Marx - Friedrich Engels, *Werke*, t. I, p. 390.

būklė galinti būti nugalėta tik dviejų pradų vienybe: kentėjimo ir mąstymo. Nei grynas mąstymas be kentėjimo, nei gyvulinis kentėjimas be mąstymo nėra pajėgūs pergalėti šiai būklei. Todėl Marksas ir kalba apie « buvojimą kenčiančios žmonijos » ir apie « priespaudą mąstančios žmonijos », kurių sąjunga nebebūsianti « suvirškinama gyvulinio filisterių pasaulio »[169], vadinasi, mūsiškai kalbant, nebebūsianti nuslėgta neklausiančiosios būklės. Marksas reikalauja, kad « filosofija varguomenėje rastų savo medžiaginių, o varguomenė filosofijoje savo dvasinių ginklų », nes « filosofija negali būti įvykdyta, nepašalinus varguomenės, o varguomenė negali būti pašalinta, neįvykdžius filosofijos »[170]. Užtat Marksas ir skelbia: « Ligi šiol filosofai pasaulį tik skirtingai interpretavo, o reikia, kad jis būtų pakeistas »[171].

Bėdos būklė pasaulyje yra tad tikroji marksistinės filosofijos pradmė. Kančia yra šios filosofijos šaltinis, iš kurio ji teka ir kurio pobūdį ji nešasi visą savo skleidimosi kelią. Tai meta netikėtos šviesos marksistinės filosofijos dvasiai suprasti ir paaiškina nevieną tamsų šios dvasios bruožą.

Visų pirma beatodairinę pasaulio kritiką. Nenorėdamas eiti Hegelio keliu, Marksas nebuvo linkęs, kaip jis pats sako, « išvystyti pasauliui naujų principų iš pasaulio principų »: statyti « gatavą ateitį visiems laikams » esąs ne jo dalykas; užtat jis skelbė labai aiškiai « beatodairinę kritiką visko, kas buvoja dabar; beatodairinę ta prasme, kad kritika nenusigąstų savo pačios išdavų »[172]. Iš pažiūros tai skamba gana nihilistiškai ir primena rusų nihilistų užmojį, vaizdingai nusakytą A. Gerceno knygoje *Į kitą krantą* (1848-1850; originalas vokiečių kalba): « Mes nestatome, mes tik griauname; mes neskelbiame jokio naujo apreiškimo, mes tik šaliname senus melus. Mūsų laikų žmogus, tasai didysis tiltininkas — pontifex maximus —, tiesia tik tiltą į kitą krantą, gi nežinomas ateities žmogus jau žengs šiuo tiltu »[173]. Tačiau nei Markso, nei Gerceno žodžiai nėra nihilistinės nuotaikos: jie yra pažadinti kančios ir todėl tik kančios šviesoje tegali būti suprasti. Nes kiekviena filosofija, kilusi iš kančios, svarsto pasaulį neigiamai, kas teoriškai ir reiškia jo kritiką. Iš kančios mąstąs filosofas negali pergyventi pasaulio kaip šviesoje skendinčios puošmenos. Kančia atskleidžia stiglių ne tik žmogaus būtybėje, bet ir visoje pasaulio sąrangoje.

---

[169] Ten pat, t. I, p. 343.
[170] Ten pat, t. I, p. 391.
[171] Ten pat, t. III, p. 7.
[172] Ten pat, t. I, p. 344.
[173] A. I. Herzen, *Ausgewählte philosophische Schriften*, Moskau 1949, p. 351-352.

Pasaulis, kuris žmogaus poreikių nepatenkina, kuris jį kankina ir galop pražudo, nėra vertas būti nuostabos objektu. Toksai pasaulis užsitarnauja kritikos giliausia šio žodžio prasme. Todėl ir marksistinis mąstymas, kilęs iš kančios, savaime virsta pasaulio kaltinimu, kaip ir rusiškasis. Kiek nuostabos pažadinta filosofija pasaulį tik imliai aprašo, tiek iš kančios kilusi filosofija jį vertina. Kančios filosofija yra aksiologija pačiuose savo pagrinduose. Marksizme tai yra ypatingai ryšku.

Marksizmo kilimas iš bėdos būklės paaiškina ir jo taip stipriai pabrėžiamą mąstymo ir veikimo tapatybę, kurios nerandame nei nuostabos, nei abejonės filosofijoje. Mąstytojas, filosofuojąs iš kančios, negali pasaulio atžvilgiu laikytis imliai, kaip tai daro mąstytojas, akstinamas nuostabos ar abejonės. Nes kančia, žadinanti jį mąstyti, yra kartu ir jo paties būklė. Kenčiąs mąstytojas ieško išeities iš kančios ir todėl savaime esti verčiamas veikti. Mąstyti iš kančios reiškia mąstyti pasaulio linkui, kad į jį eitum ir jį keistum. Trauktis nuo pasaulio į savą sąmonę, kaip tai daro abejojąs mąstytojas, kančios atveju taip pat yra neįmanoma, kadangi kančia lydi žmogų visur. Dar daugiau: kančia kaip tik telkiasi savimonėje. Buddha turi tiesos, laikydamas žmogiškąjį Aš kentėjimų priežastimi, nes bėdos būklė be savimonės būtų tik objektyvi stoka, kuri, pasiekusi savimonę, virsta kančia: stoka savimonėje yra *mano* stoka ir tuo pačiu *mano* kančia. Todėl bėgti į savimonę reiškia kančią stiprinti, sykiu betgi stiprinti ir ryžtą veikti. Štai kodėl susivokti, kad esi varguolis, yra kartu ir susivokti, kad esi pašauktas keisti pasaulį. Prikaišiodamas filosofams, esą šie pasaulį tik interpretavę, Marksas tuo ir pasako, kad filosofai iki šiol taip mąstę, tarsi buvotų šalia pasaulio, neliečiami bėdos būklės, nes bėdos būklė niekad mąstymui neleidžia išsisemti interpretacija. Ji veda jį į veiklą ir tuo pačiu į visos dabartinės padėties kaitą. Dėl to marksizmas ir yra « veiklos filosofija » (G. Plechanov).

Kančia galop išaiškina ir bendruomeninį marksistinio mąstymo pobūdį. Nuostabos ar abejonės pažadintas mąstymas gali būti ir vienišas. Bet niekad vienišas negali būti mąstymas, kilęs iš kančios, kadangi jis savaime eina veikimo linkui, o veikimas pačia savo prigimtimi yra sutelktinis. Perkeisti gamtą taip, jog ji taptų objektu mūsų poreikiams tenkinti, mes galime tik kaip bendruomenė. Pasaulio perkeitimas yra ne vienkartinis veiksmas, bet istorinis vyksmas, einąs iš vienos kartos į kitą ir vienai perteikiąs kitos laimėjimus. Todėl ir šio perkeitimo subjektas iš tikro yra ne asmuo, o bendruomenė, istoriškai žiūrint, visa žmonija. Jeigu betgi mąstymas yra šio perkeitimo grindžiamasis sandas, tai jis

gali vykti tik vieno žmogaus sambūvyje su kitu. Nuosekliai tad Marksas sąmonę ir vadina « visuomeniniu padariniu », atsirandančiu santykiaujant « su kitais asmenimis ir daiktais »[174]. Tuomet ir « tiesa, kaip pastebi Marksas, yra bendra ; ji priklauso ne man ; ji priklauso visiems » — ne tik ta prasme, kad visi yra jos , savininkai ', bet ir ta, kad visi yra jos kildintojai[175]. *Tiesa yra istorinis vyksmas*, ir atskiras žmogus yra ne jos nešėjas, o tik dalyvis joje. Nes ir bėdos būklė yra ne mano ar tavo, o žmogaus apskritai : tai visų mūsų likimas. Kas tad mąsto, šios būklės žadinamas, tas savaime mąsto bendruomeniškai : jo mąstymas yra sambūvinis. Tikrovinė bėdos būklės pergalė yra įmanoma tik tuo atveju, kai ji laimima visiems. Mąstyti tad bėdos būklės akivaizdoje reiškia mąstyti bendro mūsų likimo akivaizdoje. Žmonija neša šį likimą savu buvimu, o filosofas suvokia jį savu mąstymu. Todėl jis nesitraukia savon sąmonėn, neužsidaro vienutėje, nebėga į dykumas, o eina į pasaulį, jungiasi į kenčiančiųjų bendruomenę ir neša su jais šį bendrą likimą. Bendruomeninis marksistinio mąstymo pobūdis yra savaiminga išvada, siejanti filosofą su visais kaip tos pačios bėdos būklės narį.

Svarbiausios tad marksistinio mąstymo savybės rodo, kad marksizmas kaip filosofavimo pavidalas yra kilęs iš visai kitokio šaltinio ir todėl reiškiasi istorijoje visai kitokiu būdu. Kančia, būdama skirtingos sąrangos, negu nuostaba ir abejonė, savaime atspindi šį skirtingumą ir jos pažadintoje filosofijoje. Čia glūdi priežastis, kodėl marksizmą yra sunku suprasti, o dar sunkiau jį savu mąstymu atgaminti, kadangi mes vis dar tebefilosofuojame, įtaigaujami čia nuostabos, čia abejonės. Kančia kaip mąstymo šaltinis mums yra vis dar daugiau ar mažiau svetima. Tuo pačiu lieka svetima ir marksistinio mąstymo dvasia, nekalbant jau apie patį jo turinį.

Sykiu tačiau kančioje kaip marksistinio mąstymo šaltinyje glūdi ir priežastis, kodėl ši nauja ir daugeliui svetima filosofija taip greitai bei plačiai pasklido ir tebesklinda. Filosofija, kilusi iš nuostabos ir nepastebinti ar bent tinkamai neįvertinanti blogio vaidmens, atrodo kenčiančiajam žmogui tarsi jo pajuoka, kadangi skelbia pasaulį esant darnų, šviesų, tikslingą ir prasmingą : nuostabos filosofija piktina kenčiantįjį, kaip Jobą piktino jo draugai su savo paguoda. Filosofija, kilusi iš abejonės, atrodo kenčiančiajam žmogui kaip mažakraujis reiškinys, blankus savyje ir bejėgis pasaulio atžvilgiu, ieškąsis užuovėjos sąmonėje ir todėl bereikšmis tikrovėje,

---

[174] Karl Marx - Friedrich Engels, *Werke*, t. III, p. 31.
[175] Ten pat, t. I, p. 6.

kadangi kenčiantysis nė kiek neabejoja šia tikrove: kančia atskleidžia pasaulio tikroviškumą akivaizdžiau ir todėl įtikinamiau, negu visa kita. Abu tad ligšioliniai Vakarų filosofijos pavidalai neturi nieko svarbaus pasakyti kenčiančiajam žmogui, kadangi nesugeba palengvinti jo likimo ir net šiuo likimu iš viso nesidomi. *Nuostaba ir abejonė yra kančiai aklos.*

Bet štai, kyla naujas filosofijos pavidalas, gimęs kaip tik iš kančios. Jis pasaulio nei šlovina, nei nuo jo bėga; priešingai, jis eina į pasaulį, ima jo sunkenybes ant savo pečių, kenčia su kenčiančiaisiais ir mėgina nurodyti, kaip būtų galima pergalėti kančios sukurtą būklę. Argi tad nuostabu, jei šis pavidalas daugiur randa ne tik pritarimo, bet ir aistringo išpažinimo? Marksizmas sklinda visur, kur tik kančia yra virtusi žmogiškojo būvio lytimi, būdama regimiausia socialinių neteisybių bei skriaudų plotmėje. Varguomenė kaip kenčiančiojo žmogaus bendrija renkasi marksistinę filosofiją ne dėl jos , mokslinio ' turinio, kaip tai mums tvirtina marksizmo teoretikai, bet dėl *žmogiškosios nuotaikos* — būti kančios dalininke ir kartu pastanga kančios būklei pašalinti.

4. Kančios filosofijos pobūdis

Čia aprašytieji kančios filosofijos pavidalai yra didžiai skirtingi savo turiniu, tačiau juos visus jungia tas pats objektas, tas pats pobūdis, tas pats siekis ir galop ta pati grėsmė.

Formaliai žiūrint, kančios objektas, kaip ir nuostabos ar abejonės, yra pasaulio būsena: *kaip* pasaulis buvoja. Kaip gi tačiau pasaulis turi buvoti, kad keltų mumyse kančios? Kokia turi būti objektyvi jo sąranga, kad ji reikštųsi mumyse kaip subjektyvus kentėjimas? Kiekvienos filosofijos pagrinduose, kaip sakėme, glūdi vienas kuris pagrindinis pergyvenimas, iš kurio filosofija ir kyla. Tačiau kiekvienas šis pergyvenimas turi savo atitikmenį ir viršiniame pasaulyje: jis gema mumyse, tik mums susidūrus su pasauliu. Pagrindiniai pergyvenimai yra pasaulio padėčių sąmonė, vadinasi, suvokimas to, kas yra pasaulis ir kartu kas esame ir mes patys kaip buvoją pasaulyje. Nes visų šių pagrindinių pergyvenimų objektai nėra tik šalia mūsų; jie yra ir mumyse; dar daugiau: jie yra ir mes patys. Ir kaip tik šis suvokimas, kad ir mes esame tai, ką pergyvename pasaulyje, turi galios sukrėsti mūsų būtybę. Iš nuostabos nekiltų jokia filosofija, jei nuostabos objektas — pasaulis kaip kosmas — buvotų tik šalia mūsų, vadinasi, jei mes patys nebūtume *mikrokosmas*, tai yra: darna, šviesa, grožis, nors ir maža apimtimi (mikros). Abejonė neverstų mūsų remtis ja

pačia kaip akivaizdybe, jei pasaulis kaip klasta bei apgaulė grėstų mums tik iš lauko, vadinasi, jei savęs pačių nepergyventume kaip esančių pilnų klastos bei apgaulės. Tik atitikmuo tarp pasaulio ir mūsų yra anų pagrindinių pergyvenimų reikšmingumo pagrindas. Kitaip visi šie pergyvenimai turėtų tik tokios reikšmės, kokios, sakysime, turi žiemos šalčio ar vasaros karščio pergyvenimas: mes patys nesame nei šaltis, nei karštis.

Tas pat tinka ir kančiai kaip pagrindiniam pergyvenimui: ir ji turi savo atitikmenį pasaulyje. Kalbėdami apie nuostabos sudužimą, sakėme, kad ji žlunga, kadangi neregi pasaulyje viešpataujančio blogio. Blogį paregėjus, nuostaba dingsta. Blogis ir nuostaba išskiria vienas kitą. Ir štai, dingusios nuostabos vietą užima kančia. Blogis ir kančia remiasi vienas kitu. Blogis yra objektyvinė kančios pusė, o kančia yra subjektyvinis blogio patyrimas. Tad į ankstesnį klausimą, kaip turi buvoti pasaulis, kad keltų mumyse kančios, galime atsakyti: pasaulis, kuris žadina kančią, tegali būti kosmo priešingybė, kaip nuostaba yra kančios priešingybė. Kosmo gi priešingybė yra *chaosas*. Kiek pasaulis yra chaosas, tiek jis yra ir kančios priežastis. Kančioje atsiveria kažkokia tamsi ir maištinga pasaulio pusė; kažkas žymiai siaubingesnio, negu tariamybė, pažadinanti abejonę. Kančioje būtybė pasirodo esanti ne tik klastinga, bet ir grėsminga: tai naikinanti jėga, nukreipta prieš patį buvimą. Egzistencinės filosofijos teiginys, kad «niekis naikina — das Nichts nichtet» (M. Heidegger), kančioje yra patiriamas visa savo tikrenybe. *Kančioje apsireiškia pasaulio buvimas niekio linkui.* Į šį apsireiškimą esame įtraukiami ir mes patys: kančioje mūsų buvimas pasirodo esąs dužlus. Chaosas kaip kančios objektas atsiskleidžia ir mumyse: ir mes patys buvojame chaotiškai. Užtat kančia nėra mums tik iš viršaus primestas dalykas, tarsi būtume užsigavę koją į kelio akmenį. *Kančia yra mūsų pačių kaip maišaties savimonė,* todėl perskverbia visą mūsų būtybę su visomis jos galiomis: mes kenčiame visu savimi; nėra nieko mumyse, kas būtų kančiai atsparu. Ir tik tai pergyvendami, pradedame klausti ir filosofuoti. Tariamas mūsų būvio aiškumas kančios yra suardomas ligi jo neatpažinimo. Ištikti kančios, mes stebimės, kaip galėjome pasaulį laikyti kosmu. Šiuo atžvilgiu N. Berdjaevas teisingai pastebi, kad «filosofinis pažinimas savo apimtimi priklauso nuo gyvo patyrimo, nuo patyrimo žmogiškojo būvio priešingybių, nuo tragikos patyrimo»[176].

Pasaulis kaip chaosas, regimas įvairiausiomis blogio lytimis,

---

[176] Nikolaj Berdjajew, *Das Ich und die Welt der Objekte*, Darmstadt 1952, p. 28.

skatina mus ne tik jį apmąstyti, bet įtaigauja ir patį šio apmąstymo pobūdį, būtent: *kančia mąstymą veikdina.* Kęsdami negalime pasauliu nei stebėtis, nei juo abejoti. Kančia sunaikina pasaulio darną ir jo tariamybę. Kančios ištikti, stengiamės gelbėtis. Mus apnikęs ir mums žlugimu grasąs blogis turįs būti kokiu nors būdu atremtas. Rūpestis būti virsta kančioje bendriausiu, visa apimančiu rūpesčiu, vadinasi, pačia , egzistencialija '. Todėl kančios kildinamo mąstymo vidurkyje stovi ne pasaulis kaip kosmas, ne mūsų sąmonė kaip akivaizdybė, o *žmogaus likimas laike.* Iš kančios kilusi filosofija telkiasi aplink šį likimą ir ieško atsakymo į rūpestį būti. Šio pobūdžio filosofija yra didžiulio masto *antropologija* arba žmogaus filosofija, tačiau žmogaus ne kaip kosmo dalelės ar mikrokosmo — šios rūšies apmąstymų esama ir nuostabos filosofijoje —, bet žmogaus kaip buvojančiojo istorijos vyksme, kuriame chaoso grėsmė išeina aikštėn regimais pavidalais. Todėl iš kančios kilusią filosofiją galėtume vadinti ir , istorijos filosofija ', jei istoriją suprastume kaip žmogaus likimo skleidimąsi laiko eigoje. Ją galėtume vadinti ir , egzistencine filosofija ', jei egzistenciją suprastume ne grynai asmeninio, o istorinio, kultūrinio ir socialinio matmens prasme. Šią filosofiją išreiškianti nuotaika yra ne pasaulio šlovinimas, kaip nuostaboje, ir ne atsargumas jo atžvilgiu, kaip abejonėje, bet jo *kaltinimas,* tasai garsusis , j'accuse ', randąs kaltę, bet nerandąs kaltininko. O kur šis kaltininkas yra randamas, sakysime: išnaudotojų-kapitalistų klasė marksistinėje filosofijoje, ten mąstymas pasidaro gana plokščias, išsisemdamas socialinės plotmės kritika, tarsi ši plotmė būtų vienintelis matmuo žmogaus būvyje ir tarsi skriaudžiamasis nebūtų kartu ir skriaudėjas.

Rūpestis gelbėtis iš kentėjimų būklės įtaigauja ne tik iš kančios kilusios filosofijos pobūdį, padarydamas ją visuotinės apimties antropologija, bet ir jos turinį, paversdamas jį *išganymo mokslu.* Tai matyti visuose anksčiau aprašytuose šios filosofijos pavidaluose, išskyrus *Jobo knygą,* kuri, tiesa, klausia, tačiau kuri neteikia jokio atsakymo. Tuo tarpu tiek budizmas, tiek senoji rusų filosofija, tiek marksizmas aiškiai skelbia žmogaus išvadavimą, nors ir vykdomą skirtingais keliais: budizme, užgesinant Aš savimonę; rusų filosofijoje, laukiant tiesioginio dieviškojo įsikišimo istorijon; marksizme, perstatant iš pagrindų visuomeninę santvarką. Ir tai nėra atsitiktinis dalykas. *Išganymo mokslas sudaro iš kančios kilusios filosofijos esmę.* Nes kančia, veikdindama mąstymą, savaime verčia mąstytoją kurti nurodymų, kaip žmogus turėtų elgtis, kad pergalėtų ar bent pasilengvintų savo būklę pasaulyje. Gali šie nurodymai būti ir labai skirtingi, tačiau juos visus jungia vienas ir tas pats siekis: pamokyti kenčiantįjį žmogų tam tikro elgesio kančios akivaizdoje.

Užtat visi iš kančios kilusios filosofijos pavidalai baigiasi *etika* kaip išganymo mokslo praktine puse. Budizme tai yra aišku nuo pat pradžios. Tai yra aišku ir senojoje rusų filosofijoje, kurioje ryškią persvarą turėjo istorijos filosofijos (Rusijos pašaukimas) ir dorinės temos. Tai ryškėja galop ir marksizme, kuriame dialektinis materializmas kaip ontologija vis labiau seklėja, o etika vis labiau gilėja bei platėja.

Bet kaip tik čia ir glūdi pagrindinė iš kančios kilusios filosofijos silpnybė ir net jos žūties užuomazga. Išganymo mokslas, norėdamas pasilikti filosofijos plotmėje, o nežengti į teologijos plotmę, vadinasi, būti pagrįstas pažinimu, o ne tikėjimu, yra priverstas siūlyti *istorinių* būdų bei priemonių kančiai pergalėti. Kančia betgi nėra istorinis reiškinys, laike atsiradęs ir laike išnyksiąs. Kančia yra, kaip sakyta, blogio sąmonė bei patyrimas mumyse. Tuo tarpu blogis yra antistorinis: jis istorijoje reiškiasi, tačiau ne iš istorijos kyla. Todėl jis ir negali būti nugalėtas istorinėmis priemonėmis. Ir čia kaip tik atsiskleidžia kančios filosofijos prieštaravimas: istoriškai nugalėti tai, kas nėra istoriška. Nūn kai šis prieštaravimas tampa išganymo mokslu ir vaduojamąja etika, kančios filosofija neišvengiamai virsta *utopija*, patrauklia pradžioje, nuviliančia jos vykdymo eigoje. Gali budistinė meditacija ir labai aptemdinti Aš savimonę, suliedama asmenį su visata, tačiau, meditacijai pasibaigus, — pati jos pabaiga jau rodo, kad savimonė vis tiek pasilieka, — žmogus grįžta į tą pačią kentėjimų būklę kaip ir anksčiau. O jeigu meditacija nujautrina žmogų kančios atžvilgiu, tai tuo ji jo iš kančios anaiptol neišvaduoja, o jį tik atbukina *kito* kančiai, kas, sakysime, Indijos kasdienoje regėti labai aiškiai ir kas šią kasdieną padaro tokią nežmogišką. Gali marksistinė revoliucija pakeisti visuomeninę santvarką ir labai griežtai, tačiau po šio pakeitimo išauga nauja santvarka, — be jokios santvarkos visuomenė iš viso buvoti negali, — nemažiau pilna kančios, skriaudos bei neteisybės, kaip ir ankstesnioji: revoliucija pakeičia tik neteisybės subjektą, bet nepašalina pačios neteisybės, kaip tai yra irgi labai akivaizdu sovietinėje santvarkoje. Pavidalas filosofijos, kilusios iš kančios, yra savyje lygiai toks pat dužlus, kaip ir pavidalai filosofijos, kilusios iš nuostabos ar abejonės.

Ir vis dėlto atrodo, kad jau esame įžengę į kančios filosofijos tarpsnį ir kad šio pavidalo filosofija pradeda vis labiau įsigalėti mąstymo istorijoje — šį sykį ne tik Vakaruose; net daugiau kituose žemynuose, negu Europoje. Dabartinis žmogus jau yra pasiekęs tokio savimonės laipsnio, jog jam nebe vis tiek, *kaip* jis pasaulyje buvoja. Bėdos būklė yra jo suvokiama nebe kaip lemtis ir todėl nebe kaip neišvengiamybė: dabarties žmogus yra įsisąmo-

ninęs savą padėtį pasaulyje ir todėl bando ja nusikratyti. *Rūpestis būti pradeda organizuotis*; jis virsta bendruomeniniu, tuo pačiu virsdamas ir socialiniu bei ekonominiu. Jis įsiveržia į neklausiančiąją bevardžio subjekto arba miesčionies būklę, sukrėsdamas jo tariamą aiškumą ir todėl perkeldamas filosofinį mąstymą net į tokius sluogsnius, kuriems jis anksčiau buvo visiškai svetimas. Kančios filosofijos pavidalas — pirmoje eilėje savo išganymo mokslu bei išganymo etika — pamažu virsta visuotiniu, įtraukdamas savo sritin net ir religinius sąjūdžius bei teologines teorijas, kurios šiandien iš antistorijos vis labiau leidžiasi istorijos plotmėn, siūlydamos *istorinių būdų* kančiai nugalėti ir todėl galop susiliedamos su filosofija, ypač marksistiniu jos pavidalu. Kančia tampa šaltiniu kiekvienam dabarties mąstymui, vis tiek kokia linkme jis eitų: filosofine, teologine, sociologine, ekonomine ar net ir estetine, nes bėdos būklės pergyvenimas šiandien yra apsėdęs ir meną. Naujo filosofijos pavidalo kilimas bei skleidimasis mūsų metu yra jau beveik pati akivaizdybė.

Be abejo, tai anaiptol nereiškia, kad nuostabos ar abejonės filosofijos pavidalai yra išnykę ar kad jie galėtų bei turėtų išnykti. P. Teilhard de Chardino pasirodymas mūsų dienų mąstymo akiratyje yra ženklas, kad nuostabos filosofija tebėra gyva, nes Teilhardas esmingai mąsto, nuostabos įtaigaujamas. Neopozityvizmo klestėjimas anglosaksų kraštuose aiškiai rodo, kad abejonės filosofija irgi yra gyva ir net daugiur vyraujanti. Nes kaip pagrindiniai pasaulio pergyvenimai — nuostaba, abejonė, kančia — yra neišnaikinami, taip neišnaikinami yra ir iš jų kilę filosofijos pavidalai. Todėl kančios filosofijos pirmenybė mūsų dienomis yra tik istorinė, ne esminė. Apskritai esminės pirmenybės neturi jokis filosofijos pavidalas. Tačiau gyvendami ne šalia istorijos ar jos pakraštyje, o pačiame vidurkyje, mes šiandien negalime savu mąstymu išsiveržti iš kančios filosofijos rėmų, kaip senovės ar viduramžių žmogus negalėjo išsiveržti iš nuostabos filosofijos, o naujųjų laikų žmogus iš abejonės filosofijos rėmų. Kiekvienas filosofuoja savos istorijos akiratyje. Šia tad prasme kančios filosofija šiandien darosi pirmaujanti, ir šia prasme šiandien mums tenka su ja galynėtis visu plotu.

Jos pirmavimas žada betgi gilesnių įžvalgų į būtį tik tuo atveju, jei kančios filosofija išvengs pavojaus virsti utopija išganymo mokslo bei elgesio lytimi; kitaip sakant, jei iš kančios kilęs mąstymas pasuks ne Buddhos ir ne Markso, o *Jobo* keliu, keldamas kančios klausimą visu aštrumu, tačiau nesiūlydamas jokios moralinės ar socialinės sistemos kančiai pergalėti. Nes *kančia gali būti pergalima tik jos iškentimu*. Tai pagrindinė *Jobo knygos* mintis

ir tuo pačiu pagrindinė gairė vaisingam kančios mąstymui. Kančia nepakelia paguodos ir kaltės. Ji nepakelia paguodos todėl, kad paguoda paverčia kančią nuodėva, neva ją palengvindama, kas yra tikra apgaulė. Ji nepakelia kaltės todėl, kad kaltė kančią klastoja, neva rasdama jos priežastį, kas irgi yra tik tariamybė. Štai kodėl Jobas atmeta ir savo draugų paguodą, ir sykiu jų ieškojimą kentėjimų priežasties kaltėje: kenčia guodžiamas ir neguodžiamas, kaltas ir nekaltas. Paguoda ir kaltė yra pagrindiniai kiekvienos filosofijos, kilusios iš kančios, *gundymai*, kuriais pasekusi ši filosofija žlunga savo seklumoje. Tiek budizmui, tiek ypač marksizmui šie gundymai yra labai tikroviški. Todėl abiem šiems kančios filosofijos pavidalams gresia seklios utopijos akligatvis, kas jų abiejų etikoje išeina aikštėn nuostabiai ryškiai, kas tačiau šiandien vis dar tebėra beveik nepastebima. Tik *Jobo knyga* atsispiria šiems gundymams. Todėl ji vienintelė iš ligšiolinių kančios filosofijos pradmenų gali apvaisinti naują mūsojoje istorijoje kylantį ir jau regimai besusidėstantį filosofijos pavidalą.

V. PIRMOJI METAFIZINĖ ĮŽVALGA

Filosofijos kilmė, kaip matome, nėra vienalytė. Ji apima tris pradmenis arba tris pagrindinius pergyvenimus bei patyrimus, kurie akstina žmogų klausti ir tuo būdu kildina filosofiją. Kalbėdami tačiau apie *tris* pradmenis arba šaltinius, anaiptol nenorime teigti, kad tokių pradmenų arba šaltinių negalėtų būti ir daugiau. Bent užuomazgomis galime jų filosofijos istorijoje rasti gana apsčiai. Sakysime: *laimė* yra šaltinis, iš kurio kilo ne tik Epikuro mąstymas III šimt. prieš Kristų, bet kuris tarsi požeminė versmė gaivino tiek renesansinę gyvenimo nuotaiką, tiek XVII šimt. natūralizmą, tiek mūsojo amžiaus vad. ‚gyvenimo filosofiją'; *nauda* yra šaltinis, kildinęs ne tik sofistiką V šimt. prieš Kristų, bet apsprendęs ir XIX šimt. pragmatizmą, ir tebesąs pogrindinė srovė dabartiniame anglosaksų mąstyme; *jėga* yra šaltinis ne tik graikiškosios mechanistinės etikos (Demokritas), bet ir machevialistinės istorijos filosofijos, o ypač Fr. Nietzschės antropologijos, kurios vidurkyje stovi, pasak paties Nietzschės, ne artimas, vargingas, kenčiąs žmogus, bet antžmogis, sava valia nugalįs ir Dievą, ir niekį. Jeigu tad čia svarstėme tik tris pagrindinius patyrimus, — nuostabą, abejonę ir kančią, — tai todėl, kad jie yra pažadinę labiausiai ryškių ir labiausiai pastovių filosofijos pavidalų. Tačiau tai nė kiek nereiškia, kad mąstymo istorijoje tą ar kitą metą negalėtų prasiveržti ir kitoks pradmuo, kuris savaime kildintų ir kitokią filosofiją. Yra visiškai tikra, kad jei, pavyzdžiui, nacionalsocializmas būtų laimėjęs pastarąjį karą, mąstymas butų buvęs įtaigaujamas jėgos, ir jėgos filosofija būtų virtusi vyraujančia — gal net pasauliniu mastu.

Tačiau net ir anie trys pagrindiniai filosofijos kilmės šaltiniai gali išsiskaidyti kiek smulkiau, kildindami skirtinų filosofijos pavidalų. Nuostaba, sakysime, gali turėti savo objektu ne tik šį regimą daiktų, bet ir anapusinį idėjų kosmą, kaip Platono atveju, ir tuo būdu kildinti idealistinę kosmologiją; ji gali telktis ir apie žmogaus vidinį kosmą, kaip Augustino atveju, ir kildinti antropologinę kosmologiją. Abejonė gali pasiekti nevilties laipsnio ir skatinti skeptinę gnoseologiją pagal teiginį ‚ignoramus et ignorabimus'. Kančia gali reikštis baime ir kurti pesimistinę antropolo-

giją, kuriai žmogaus likimas yra galutinai žlugti. Net būtų galima tvirtinti, kad anų trijų pradmenų gryna lytimi vargu ar iš viso esama ir kad todėl iš jų kilusieji filosofijos pavidalai irgi niekad nėra visiškai gryni: jie yra mišinys arba iš įvairių vieno ir to paties pradmens atžvilgių, arba net iš įvairių pradmenų. Šis tad filosofijos kilmės pradmenų skaldymasis, jungimasis, vieno kurio sando pabrėžimas ir sukuria nuostabiai mišrų filosofijos istorijos vaizdą. Kiekvienu tačiau atveju filosofijos kilmės pradmuo ar pradmens, šaltinis ar šaltiniai apsprendžia ir atitinkamos filosofijos pobūdį.

Visa tai įgalina mus laimėti mūsajam apmąstymui pirmąją metafizinę įžvalgą tiek į pačią filosofiją, tiek į būtybę kaip filosofinio susimąstymo tarpininkę pakeliui į būtį.

1. Filosofijos įvairybės prasmė

Aukščiau esame sakę. kad filosofijos įvairumas — jos kryptys, linkmės, srovės — mus glumina, kadangi kiekviena teikia mums skirtingų ir net priešingų bei prieštaraujančių išdavų. Šios išdavos buvoja istorijoje dialektiškai: jos neišsilaiko, tačiau nėra nė peržengiamos kaip mokslinės išdavos; Ptolomejaus pasaulėvaizdis yra tik istorinė atmena, Platono pasaulėžiūra yra gyva dabartis. Betgi tokia gyva dabartis yra ir Aristotelio pasaulėžiūra, neigianti platoniškąją. Gyva dabartis yra ir Hegelio pasaulėžiūra, neigianti abi pirmąsias. Gyva dabartis yra ir Markso pasaulėžiūra, neigianti hegeliškąją. Filosofijos pavidalai, išnyrą istorijos eigoje, neatstoja vienas kito savo prieita tiesa, kaip tai yra mokslo atveju. Mokslo istorijoje heliocentrizmas pakeitė geocentrizmą ne kaip naujybė, o kaip tikrybė. Tuo tarpu filosofijos istorijoje jos pavidalai stoja šalia vienas kito anaiptol ne kaip tikrybės, o tik kaip naujybės. Visa tai mus glumina ir net piktina. Mes pradedame nusivilti šiomis naujybėmis, linkdami filosofijos istoriją laikyti greičiau kvailu žaidimu kauliukais (G. Marcel), negu žmogiškąja tragedija (S. Bulgakov). Jeigu tačiau į visa tai žvelgiame filosofijos kilmės pradmenų šviesoje, mums atsiskleidžia visiškai kita filosofijos įvairybės ir net mišrybės prasmė.

Pati pirmoji įžvalga, kurią laimime, sklaidydami filosofijos kilmę, yra ši: *istorinė filosofijos įvairybė yra išraiška jos kilmės įvairumo.* Filosofija yra nevieninga todėl, kad ji neturi vieno savos kilmės šaltinio arba vieno pradmens, kuris ją pažadintų ir paskui visą jos vyksmą gaivintų. Kildama įvairiopai, filosofija ir buvoja įvairiopai. Niekados neperžengdama savos kilmės šaltinio, ji ne-

peržengia nė savo išdavų. Būdama savo kilmės šaltiniu visados dabartinė, ji lieka dabartinė ir savu pavidalu. Todėl nevieno širdyje tūnantis troškimas prieiti galų gale *vieną* filosofiją, o istorinę jos įvairybę pripažinti didžiuliu klystkeliu, yra pavojingas nesusipratimas, nekreipiąs dėmesio į filosofijos kilmės pradmenų skirtingumą. Laukti susikuriant vienos filosofijos reikštų tikėtis, kad žmogus kada nors pradės filosofuoti, vedamas arba tik nuostabos, arba tik abejonės, arba tik kančios, arba tik vieno kurio kito pergyvenimo bei patyrimo. Tai reikštų tikėtis, kad žmogus kada nors pergyvens pasaulį *tik vienaip*: kaip kosmą, kaip klastą, kaip blogį — tačiau tik vienaip. Guostis betgi tokiu lūkesčiu būtų tas pat, kas susiaurinti žmogaus būtybę tiek, jog ji nebepajėgtų turėti savyje daugiau jautulių, negu tik kurį vieną. Tačiau kadangi žmogaus būtybė nėra vienajausmė ir tokia niekad nebus, tai nėra ir niekad nebus vienalytis nė jos mąstymas. O nebūdamas vienalytis, jis niekad nesusiklostys nė į vieną visiems vienodą bei priimtiną filosofiją. Filosofijos įvairybė nėra istorinis reiškinys, kurį būtų galima pergalėti taip pat istoriškai. Filosofijos įvairybė kyla iš žmogaus būtybės atvirumo patirti pasaulį ir pačią save *įvairiopai* ir iš šio patyrimo *klausti* taip pat įvairiopai. Filosofijos kilmės šviesoje filosofija pasirodo esanti įvairi ne atsitiktinai, o būtinai.

Ši įžvalga yra didžios svarbos, nes ji išaiškina daugybę filosofijos kaip istorinės apraiškos savybių: kodėl filosofija niekad neina vienu keliu ir nesutelpa viename pavidale; kodėl joje esama daugybės kovų, bet nė vienos galutinės pergalės; kodėl vad. , amžiais trunkanti filosofija — philosophia perennis ' yra įmanoma tik vyksmo, o ne išdavos būdu; kodėl galop klaida filosofijoje turi visai kitos reikšmės, negu moksle. Nes kuris gi mąstytojas klysta: filosofuojąs iš nuostabos? iš abejonės? iš kančios? pergyvenąs pasaulį kaip puošmeną? kaip klastą bei apgaulę? kaip maišatį ir blogį? Mūsų nusistatymas filosofijos istorijos atžvilgiu bus teisingas tik tada, kai turėsime prieš akis nevienodą filosofijos kilmę ir kai šio nevienodumo šviesoje suvoksime bei aiškinsime ir patį mąstymo vyksmą laiko eigoje.

Minėta įžvalga padeda mums suvokti ir net nugalėti šiandieninę, vis dažniau sutinkamą *atgrasą* filosofijai. Mokslų vieningumo akivaizdoje — yra tik viena astronomija, tik viena biologija, tik viena fizika ... — filosofijos įvairybė darosi nevienam nesuprantama ir nepateisinama. Bet kadangi filosofijos neįmanoma paversti viena ir vieninga, kaip tai yra mokslo srityje, tai nevienas ir pradeda neigti bet kokią filosofinio pažinimo vertę, mėgindamas mokslui pavesti spręsti pagrindinius žmogaus būvio klausimus. Kaip seniau filosofija buvo savyje sutelkusi mokslų turinį, taip dabar mokslai

bando pasiglemžti filosofijos turinį, palikdami jai tik formalinę šio turinio pusę arba metodologiją. Iš čia kyla pažiūra, esą metafizika atgyvenusi savo amžių ir galinti toliau buvoti tik , mokslų teorijos ' prasme, vadinasi, būti suvesta į metodologinių klausimų svarstymą. Tokiu atveju, žinoma, filosofija tampa viena ir vieninga, nes logika yra viena, tad ir metodologinis jos praplėtimas tegali būti vienas. Tačiau ar tokia formaliai vieninga filosofija yra *filosofija*?

Mėginant atiduoti mokslams filosofijos turinį, nepastebima, kad čia turima reikalo su dviem visiškai skirtingomis pažinimo plotmėmis. Kuo filosofija skiriasi nuo mokslo, kalbėsime netrukus, apmąstydami filosofijos esmę. Šitoje vietoje tik pabrėžiame, kad filosofijos įvairybė ir šios įvairybės apraiškos istorijoje kaip tik rodo, jog filosofija yra labai savotiška žmogiškojo būvio lytis, kuri nesiduoda suvedama po vienu vardikliu, nepaisant šiuo metu viešpataujančio polinkio ieškoti vienybės religijoje, dorovėje, politikoje, teisėje, ūkyje. Visuotinio vienijimosi vyksme filosofija lieka ir toliau stūksoti tarsi kalnyno ketera, išmarginta aukštesnėmis ar žemesnėmis, aštresnėmis ar bukesnėmis viršūnėmis, tarsi sergėtų, kad žmogus nesuplokštintų pats savęs. Tai nėra viršinio margumyno saugojimas. Tai saugojimas *vidinio atvirumo*, iš kurio ir kyla viršinė įvairybė, atskleidžianti patį giliausią žmogaus apsprendimą arba , egzistencialiją ', būtent : *jo laisvę*. Nes vienodumas ir laisvė išskiria vienas kitą. Vienodumas gali kilti tik iš būtinybės, kadangi būtinybė yra tik viena. Štai kodėl mokslai, būdami pagrįsti viena ir ta pačia būtinybe, nepažįsta įvairybės : kiekvienas mokslas toje pačioje srityje yra ir tegali būti *vienas*, nepažindamas tuo pačiu nė laisvės. Laisvės esama tik ten, kur esama įvairybės. Ir atvirkščiai, įvairybės buvimas yra laisvės ženklas. Nuosekliai tad pažinimo plotmėje filosofija yra laisvės atstovė ir jos reiškėja, nes ji vienintelė yra įvairi ligi pat savo esmės ir net ligi formalinės savo aptarties.

Šiuo atžvilgiu mūsų apmąstymui yra reikšmingas V. Solovjovo klausimas, kreipiamas į filosofijos istoriją : kame glūdi istorinis filosofijos žygis? Kitaip sakant, ką filosofija yra veikusi ilgą savo amžiaus metą? Ar ji yra buvusi tik atskirų keistuolių laisvalaikio pramoga, ar turėjusi reikšmės žmogiškajam būviui apskritai? Šį klausimą Solovjovas nagrinėjo įžanginėje savo paskaitoje *Istoriniai filosofijos žygiai*, pradėdamas dėstyti Petrapilio universitete (1880). Apžvelgdamas svarbiausius filosofijos tarpsnius, jis visur randa tą patį filosofijos veikmenį, būtent : *kai tik žmogus pradeda būti pavergiamas vienos kurios viešpataujančios pažiūros, tuojau kuriasi nauja filosofija, sukylanti prieš šį pavergimą.* Budizmas, pasak

Solovjovo, sukilęs prieš žmogaus pavergimą gamtinei aplinkai, sofistika sukilusi prieš žmogaus pavergimą socialinei aplinkai, krikščioniškasis mąstymas sukilęs prieš platoniškąjį dualizmą, naujųjų laikų racionalizmas sukilęs prieš krikščioniškąjį autoritetizmą, materializmas sukilęs prieš medžiagos nuvertinimą ir t. t. « Filosofija, sutraukia Solovjovas savo mintį, laisvino žmogų nuo viršinės prievartos »[177], nuolatos stovėdama jo laisvės sargyboje. Tarp filosofijos įvairybės ir žmogiškosios laisvės esama vidinio atitikmens. Kiekvienas pasikėsinimas prieš filosofijos įvairybę, vis tiek iš kur jis eitų, yra tuo pačiu pasikėsinimas prieš žmogų kaip laisvą būtybę. Sukilti prieš šį pasikėsinimą yra istorinis filosofijos žygis, jos vykdomas visais laikais. Filosofijos kaita yra šio nuolatinio sukilimo regimybė.

2. Gelmės matmuo būtybėje

Filosofijos ištara apie pačią save, kad ji esanti įvairi savo prigimtimi kaip laisvės reiškėja bei saugotoja, yra tik dalis anos metafizinės įžvalgos, kurią tikimės laimėję, sklaidydami filosofijos kilmę. Nes filosofijos susimąstymas, kaip sakyta, nėra tikslas savyje : filosofija susimąsto tam, kad atskleistų ontologinę būtybės sąrangą kaip pirmąjį žingsnį pakeliui į būtį. Per filosofiją, mūsų pažiūra, turinti prabilti pati būtybė, kadangi tarp formalinio filosofijos atsidėjimo būtybei ir materialinio pačios būtybės pobūdžio esama vidinio ryšio (Parmenido dėsnis). Nūnai, pasiklausę filosofiją jos kilmės atžvilgiu, gauname atsakymą, kad filosofija esanti daugialytė savo kilme ir todėl daugiariopa istoriniais savo pavidalais. Pačios filosofijos reikalui šio atsakymo pakaktų. Kadangi tačiau norime filosofijos lūpomis prabildinti pačią būtybę, todėl prie minėto atsakymo nesustojame, o klausiame toliau : *ką taria būtybė apie save filosofijos kilmės įvairumu*? Nes ji turi ką nors apie save šiuo atveju tarti. Filosofija juk kyla, kaip sakyta, arba iš nuostabos, arba iš abejonės, arba iš kančios ; tai reiškia, kad visuose šiuose pradininiuose arba pagrindiniuose jautuliuose būtybė atsiskleidžia pačia savimi ir todėl mus arba nustebina, arba suabejodina, arba kankina. Ir tik šiuo savęs pačios atskleidimu ji mus sukrečia, pažadina mus klausti ir tuo būdu pradėti filosofiją. Ką gi tad būtybė atskleidžia nuostaboje, abejonėje ir kančioje, kad ji pajėgia būti visų šių jautulių, o tuo pačiu ir filosofijos kilmės skatuliu?

Kokio nors dalyko akivaizdoje nustembame todėl, kad jis

[177] Vladimir Solovjev, *Sobranie sočinenij*, t. II, p. 385-386.

staiga mums pasirodo esąs kitoks, negu buvome įpratę jį regėti. Nuostaba visados yra *netikėtas* patyrimas, kuriame atsiskleidžia kažkas nauja: naujas atžvilgis, nauja savybė, nauja prasmė, kurių ligi tol nebuvome nė nujautę. Neklausiančiojoje būklėje tariamės buvoją būties aiškume, todėl nesistebime ir neklausiame. Būtybė čia atrodo esanti vienamatė tarsi lyguma: visa šioje lygumoje esą mums aišku. Tai, minėtais N. Berdjaevo žodžiais tariant, « begalinis paviršius » arba *plokštuma*. Bet štai, vieną akimirką, visiškai netikėtą ir nelauktą, atsiskleidžia mums būtybė kaip gilesnė, platesnė, sudėtingesnė, negu buvome manę bei jautę. Ji atveria mums visiškai kitą matmenį, kuris mus kaip tik ir nustebina. Nuostaba būtų neįmanoma, jei būtybė būtų iš tikro tik vienamatė. Nuostaba ištinka mus tik tuo atveju, kai būtybėje patiriame *kitą* matmenį, kasdienybėje nepastebėtą ir todėl laikytą iš viso nesantį. Nuostaba ir šisai , kitas matmuo ' sąlygoja vienas kitą: , kitas matmuo ' kelia nuostabos, o nuostaba nurodo į šį , kitą matmenį '. Kaip kasdienoje įprastinį būtybės matmenį N. Berdjaevo žodžiais vadiname , *plokštuma* ', taip nuostaboje atsiskleidusį kitą būtybės matmenį vadinsime P. Tillicho žodžiais , *gelme* '. Abu pavadinimai yra, be abejo, tik erdviniai vaizdai, tačiau savo priešgyniškumu juodu gana prasmingai nurodo į būtybės prabilimą nuostaboje: kol būtybė kalba sava plokštuma, tol nėra nuostabos ir tol nėra nė filosofijos. Bet kai tik būtybė prabyla sava gelme, kyla nuostaba ir kyla filosofija. Tai reiškia, kad, objektyviai svarstant, filosofijos kilmėje atsiskleidžia būtybė kaip gelmės matmuo. Nuostaba kaip filosofijos kilmės šaltinis yra tik subjektyvus pergyvenimas objektyvaus giluminio būtybės pobūdžio. *Būtybės , gelmė ' iš tikro yra tai, kame glūdi filosofijos kilmė.* Šią gelmę patiriame nuostaboje, kuri verčia mus klausti ir savą klausimą išvystyti ligi ištiso filosofijos pavidalo.

Tas pats santykis tarp filosofijos kilmės bei būtybės gelmės prasiveržia ir abejonėje — gal dar net ryškiau, negu nuostaboje. Abejonė, kaip sakėme, kyla iš tikrovinės galimybės klysti. Galimybė klysti remiasi betgi ne tik tuo, kad mūsų pažinimo galia nevisados veikia be priekaištų, bet, ir tuo, kad patys pažinimo objektai nėra tai, kas jie rodosi esą: jų išvaizda neatitinka jų esmės. Margoje atogrąžų augmenijoje grobio tykąs tigras yra tik šios augmenijos tariamybė, o ne tikrenybė. Pasikliaudami šia tariamybe, prasilenkiame su daiktų esme ir klystame, nors mūsų protas veiktų ir taisyklingai, nedarydamas jokios loginės klaidos. Nes logika nėra pajėgi pakeisti ontologijos: ir netikroje ontologijoje logika gali būti be priekaištų. , Dievo-apgaviko ' prasmeniu Descartas užtat ir mėgino atskleisti šitokią klaikią galimybę: bu-

voti tariamybės pasaulyje, veikdinti logiką visu jos taisyklingumu ir vis dėlto niekad nepažinti tikrovės, kokia ji yra savyje. Abejonės uždavinys tad ir yra įspėti mus apie daiktų tariamybę, sukrėsti mūsų pasitikėjimą pasauliu ir tuo būdu atskleisti mums tai, ko dažniausiai neregime, būtent: *klaidos grėsmę*. Jeigu ši grėsmė būtų tik prasimanyta, tai abejonė būtų beprasmė, kadangi klaida tokiu atveju būtų neįmanoma. Tokiu atveju mes buvotume neklystamumo plotmėje, kaip Dievas. Tačiau kadangi tai yra tik išmonė, tai mes visados buvojame klaidos grasomi ir tikrai klysdami, užtat ir abejojame daugel kuo, o kraštutiniu atveju — visu kuo.

Ši *daiktų* netiesa, ši *pasaulio* tariamybė ir sudaro aną , kitą matmenį ' arba būtybės gelmę abejonės atveju. Kol būtybę pergyvename bei mąstome tik kaip vienamatę, tol ja neabejojame, tikėdamiesi pažįstą ją taip, kaip ji yra savyje. Neklausiančiojoje būklėje stinga ne tik nuostabos, bet ir abejonės. Bevardis subjektas arba miesčionis jaučiasi savo pažinime esąs visados tikras. Ir vis dėlto kartą būtybė atsiskleidžia esanti ne ta, kuo ją laikėme, ir tada pažįstame ją kaip kažką, kas nebeatitinka ligšiolinių mūsų įvaizdžių bei sampratų: būtybės atžvilgiu klydome. Betgi sykį suklydę, netenkame laido nebeklysti toliau. Iš kur žinome, kad anasai , kitas matmuo ' yra tikrovė, o nebe tariamybė? Kartą padaryta klaida sunaikina pasitikėjimą būtybe visam laikui, ir abejonė iškyla kaip vienintelė protinga mūsų elgsena. Tačiau ji iškyla, tik atsirėmusi į aną būtybės gelmę. Jei būtybė gelmės neturėtų, vadinasi, jei ji būtų iš esmės vienamatė, tai, ją pažįstant, nekiltų jokios abejonės, kadangi būtybė nė negalėtų mums kitaip atsiskleisti kaip tik anuo vienu vieninteliu savo matmeniu. Abejonės tikrenybė yra pagrįsta būtybės gelmės tikrenybe. Kas šį gelmės matmenį neigia, turi būti nuoseklus ir kartu neigti abejonę, o su ja ir klaidą. Tuomet kasdieninis daiktų patyrimas virstų galutine tiesa. Betgi šitokio lėkšto pozityvizmo niekas rimtai nepaiso, nes jis prieštarauja klaidos patyrimui. Klaidos tikrenybė žadina abejonę, o abejonės tikrenybė nurodo į būtybės gelmės tikrenybę. Kadangi klaida ir abejonė yra apčiuopiamesni dalykai, negu nuostaba, tai ano , kito matmens ' atsiskleidimas abejonėje yra net aiškesnis bei įspūdingesnis, negu nuostaboje.

Ryškiausiai betgi šisai , kitas matmuo ' išeina aikštėn kančios pergyvenime. Kodėl Jobas virto klausiančiuoju? Todėl, kad kančia jam atskleidė būtybės gelmę ir jo paties būvį į šią gelmę įtraukė. Kodėl P. Wustas klausė, ar « aloginis likutis » nesudaręs kartais paties būtybės branduolio? Todėl, kad šio likučio galia ištiko jo paties būvį, suardydama tariamą jo darną. Kančios patyrimas

filosofijai yra ypač reikšmingas tuo, kad jis visados yra *mano* patyrimas. Nuostaboje ir net abejonėje , kitas matmuo ' lieka daugiau ar mažiau stebėjimo objektas, vadinasi, tarsi buvojąs šalia manęs : stebėtis galima ir estetiškai, o abejoti tik metodiškai. Tuo tarpu kančia niekad nėra nei estetinė, nei metodinė. Kančia ne tik nurodo į , kitą matmenį ', bet jį mumyse ir *įvykdo*. Blogis, būdamas linkmė nebūtin, įsikūnija mumyse kančios lytimi ir stumia mus taip pat nebūtin. Būtybės gelmė tampa asmeniniu mūsų likimu. Ji graso mums nebūtimi ir galop sunaikina mus mirtimi. Mirtis, būdama kraštutinė blogio apraiška ir galutinė kančios regimybė, atskleidžia gelmės matmenį būtybėje visu jo šiurpumu. Negalimybė suvesti blogio į sąvoką ir tuo jį nutikrovinti, yra neklystamas ženklas, kad kančioje prasiveržęs kitas būtybės matmuo yra tikras tiek pat, kiek ir kančios patyrimas.

Be abejo, visados yra buvę mėginimų suvokti blogio apraiškas kaip *kitokį* gėrio vykdymo būdą. Tai ypač ryšku Hegelio mąstyme. Padaręs gamtą absoliutinės idėjos savineiga, Hegelis savaime buvo priverstas visuose pasaulio vyksmuose regėti pastangą susinaikinti, nusižudyti, sudegti tarsi Feniksas, kad paskui iš savo paties pelenų pakiltų kaip dvasia — jau sąmoninga bei laisva : tai esąs galutinis pasaulio istorijos tikslas. Užtat blogis ir esąs būdas išsivilkti pasauliui iš individualinių būtybių buvojimo ir pereiti į bendrąjį idėjos buvojimą. Šiam gi vyksmui reikia aukos, būtent : *individo žūties*. Individas, pasak Hegelio, esti pasaulio istorijos eigoje paaukojamas ir paliekamas. Idėja apmoka savo sąmonėjimo bei laisvėjimo kainą ne savimi pačia, o individo kentėjimais. Galimas daiktas, kad tuo padaroma individui didžios skriaudos. Tačiau pasaulio istorijai tai nerūpi ; jai rūpi tik « idėjos žėrėjimas — der Glanz der Idee », kuriame atsispindi ji pati, ši visuotinė istorija. Hegeliškoji blogio samprata betgi sudūžta, susidūrusi su viena vienintele pastaba, kurią trumpai yra nusakęs V. Belinskis : « Teigiama, kad disharmonija esanti sąlyga harmonijai. Galimas daiktas, kad tai labai naudinga ir malonu melomanams, bet tik jau ne tiems, kuriems lemta savu dalyvavimu aną disharmoniją vykdyti »[178]. Tai reiškia : kiekvienas, kuriam lemta būti paaukotam bei paliktam, kad sužėrėtų idėja, *prakeikia* aną žėrėjimą, nes jis yra ne kas kita, kaip demoniškai apgauli žaltvykslė, šviečianti nekalta kančia, kuria niekas neprivalo šviesti — net nė absoliutinė dvasia. Kančioje atsiveria šiurpi būtybės gelmė, kuri anaiptol nėra pašalinama individo žūtimi. Atvirkščiai, individo žūtis kaip

---

[178] V. G. Belinskij, *Polnoe sobranie sočinenij*, Moskva 1956, t. XII, p. 23.

auka idėjai, kad ši virstų sąmoninga bei laisva, nepaneigiamai kelia aikštėn ontologinį būtybės dvilypumą, kuris pasaulio istoriją paverčia individo kova už savo likimą ir tuo būdu , idėjos žėrėjimą ' padaro neįmanomą. Nesutikdamas būti auka idėjos dėlei, individas tuo pačiu pastoja kelią absoliutinės dvasios harmonijai. Subjektyvus kančios patyrimas atskleidžia objektyvų chaosą, kurio nepašalina ir net nė nepridengia jokia filosofija, kadangi jis mirties veiksmu ištinka galop ir patį filosofuojantįjį.

3. Metafizinė filosofijos kilmė

Šisai trumputis žvilgis atodairom į jau svarstytus filosofijos kilmės pradmenis atskleidžia mums nelauktą dalyką: filosofijos kilmė suskaldo pačią filosofiją į įvairių įvairiausius pavidalus, tačiau ta pati filosofijos kilmė labai vieningai nusako ontologinę būtybės sąrangą. Kitaip tariant, filosofijos įvairybė virsta vienybe, kai tik filosofija yra pasiklausiama būtybės reikalu. Filosofijos pavidalas, kilęs iš nuostabos yra, kaip minėta, visiškai kitoks, negu kilęs iš abejonės ar kančios. Platonas nėra Descartas, ir Descartas nėra Marksas. Ir vis dėlto visi filosofijos pavidalai vieningai taria, kad jų kilmė — vis tiek kokia ji būtų — atskleidžia būtybėje , kitą matmenį ' arba *būtybę kaip gelmę*, kuri žadina tiek nuostabą, tiek abejonę, tiek kančią. Ši sutartinė teikia mums pagrindo laukti, kad ir tolimesnės filosofinės ištaros, liečiančios būtybę, bus vieningos, kiek jos bus kilusios iš formalinės filosofavimo sąrangos. Tai didžiai svarbus lūkestis, kadangi čia mes pasiklausiame ne vieną kurią filosofijos kryptį ar sistemą, o patį filosofavimą kaip tokį. Gali viena filosofija nuo kitos ir labai skirtis savo kilme bei turiniu, tačiau kiekviena yra *filosofija*, vadinasi, kiekviena yra tos pačios formalinės esmės. Nuosekliai tad ir kiekvienos ištara būtybės atžvilgiu turėtų būti formaliai ta pati. Jei tai iš tikro pasitvirtintų, tuomet galėtume laukti būdingo atsakymo, ką filosofija daro su *būtybe*, ją pasiklausdama *būties* reikalu. Filosofijos kilmės sklaida mūsų lūkestį pateisina, būtent: filosofijos kilmėje atsiskleidžia kitas būtybės matmuo arba būtybė kaip gelmė. Yra visiškai vis tiek, kokį filosofijos kilmės pradmenį sklaidome — nuostabą, abejonę, kančią —, kiekviename atsiveria būtybės gelmė, kiekviename pasirodo būtybė kitokia, negu atrodė esanti neklausiančiojoje būklėje; kiekvienas filosofijos kilmės pradmuo taria, kad būtybė *nėra* vienamatė.

Be abejo, ši tokia vieninga visų filosofijos kilmės pradmenų ištara yra tuo tarpu dar tik formalinė; ji dar neteikia mums jokio

turinio ir neatsako į klausimą, kame slypi anasai , kitas matmuo ' ir kas sudaro būtybės , gelmę ' materialiniu atžvilgiu. Atsakyti į tai gali tik filosofijos esmės sklaida, kurios tuoj pat imsimės, eidami tuo pačiu keliu, kaip ir lig šiol, būtent: pasiklausti pačią filosofiją. Tuo tarpu anasai , kitas matmuo ' būtybėje atsiskleidžia mums tik kaip priešingybių samplaika: nuostaboje jis pasirodo kaip darna, abejonėje kaip klasta, kančioje kaip maišatis. Šias priešingybes suvokti ir jas iš tos pačios ontologinės sąrangos kildinti bus tolimesnis mūsų apmąstymo uždavinys. Bet jau ir šioje vietoje reikia pripažinti, kad formalinė filosofijos kilmės ištara, esą būtybė nėra vienamatė, turi didžios metafizinės vertės kaip gairė tolimesniems mūsų svarstymams.

Būtybės kaip gelmės matmens šviesoje darosi ryškesnis ir pats filosofijos kilmės klausimas: filosofijos kilmė atveria būtybę kaip gelmę, o būtybės gelmė nušviečia filosofijos kilmę. Anie trys filosofijos kilmės pradmens — nuostaba, abejonė ir kančia — pasirodo nesą pats giliausias šaltinis, iš kurio filosofija teka: jie yra tik antropologinės apraiškos būtybės ontologinės gelmės. Tai ši gelmė žadina žmoguje ir nuostabą, ir abejonę, ir kančią. Būtybės gelmė yra tikroji ir pati giliausioji filosofijos kilmės pradmenų, o tuo pačiu ir pačios šios kilmės priežastis. Jeigu būtybė būtų vienamatė, tuomet neklausiančioji būklė būtų tikroji antropologinė mūsų būsena, ir filosofija būtų iš viso neįmanoma. Tai reiškia: *filosofijos kilmė yra metafizinio pobūdžio.* Ji glūdi anapus visų antropologinių apraiškų, slypėdama pačioje būtybės sąrangoje. Nes filosofija yra negalima neklausiant; tačiau klausimas yra negalimas nesistebint, neabejojant, nekenčiant; savo gi ruožtu nuostaba, abejonė ir kančia yra negalimos be būtybės gelmės. Jeigu tad būtybė gelmės neturėtų, mes nieku nesistebėtume, nieku neabejotume ir dėl nieko nekęstume, todėl nė neklaustume ir nefilosofuotume. O jeigu vis dėlto klausiame ir filosofuojame, tai tik todėl, kad būtybė nėra tokia, kokią ją pergyvename kasdienybėje, buvodami kaip bevardis subjektas neklausiančiojoje būklėje. Filosofijos kilmė veda mus į būtybės gelmę ir joje randa galutinį išaiškinimą.

ANTRASIS SKYRIUS

FILOSOFIJOS ESMĖ

Filosofijos kaip mokslo negalimybė
Filosofijos ir mokslo skirtybės
Filosofija kaip interpretacija
Antroji metafizinė įžvalga

1. FILOSOFIJOS KAIP MOKSLO NEGALIMYBĖ

Kas yra filosofija, galėsime suprasti, tik sugretinę ją ir jos priešingybę, būtent *mokslą*. Tai skamba gana neįprastai, nes nuo to laiko, kai Aristotelis paskelbė, kad esama « būtybės kaip būtybės mokslo — episteme tou ontos he on »[1], filosofija visados laikė save verta šio vardo, ir vargu ar pastaraisiais šimtmečiais rastume tokią filosofijos linkmę, kuri nebūtų stengusis pabrėžti savo moksliškumo. Filosofija visados pavydėjo mokslui jo galios verčiamai įrodinėti, jo metodo tikslumo, jo išvadų patikrinamumo. Kantas žavėjosi Newtonu, ir jo ilgesys buvo filosofiškai vykdyti tai, ką Newtonas vykdė fizikiškai. Pakilti ligi mokslo aukščio yra buvusi nuolatinė filosofijos svajonė. N. Berdjaevas net pašiepia šį « amžiną filosofų ilgesį », sakydamas, esą « filosofai labiau tiki mokslą, negu filosofiją »[2]. Šiandieninis filosofijos pasivadinimas , mokslo teorija ' yra kalbinė tokio tikėjimo išraiška.

Antra vertus, filosofijoje esama ir nenugalimos atgrasos tapatintis su mokslu ar net jungtis į jo eilę. Tiesa, filosofija nuo pat senovės yra vadinusis mokslas (episteme, scientia), tačiau ji visados yra jautusi turinti visai kitokią vidinę sąrangą ir todėl negalinti būti mokslas ta pačia prasme, kaip fizika ar biologija. Filosofijos sumokslinimas ar susimokslinimas buvo ir tebėra nevieno pergyvenamas kaip jos pažeminimas ir net pražudymas. Mokslinis filosofijos statinys esąs iš viso neįmanomas. « Jau pati tokio statinio galimybė, sako K. Jasperso mokinė prancūzų mąstytoja Jeanne Hersch, reikštų filosofijos galą »[3]. Dar griežčiau filosofiją kaip mokslą neigia N. Berdjaevas. Jam « filosofija yra tik tada galima, kai esama skirtino filosofinio pažinimo, nesutampančio su moksliniu

---

[1] Plg. Pierre Aubenque, *Le problème de l'Etre chez Aristote*, p. 35-44; Ingemar Düring, *Aristoteles*, p. 113-117, 587.

[2] Nikolaj Berdjajew, *Der Sinn des Schaffens*, Tübingen 1927, p. 11. Tos pačios pažiūros yra ir M. Heideggeris: « Filosofija, sako jis, yra persekiojama baimės netekti pagarbos bei vertės, jei ji nesanti mokslas. Tai laikoma trūkumu, prilygstančiu nemoksliškumui »; todėl filosofija buvojanti « nuolatinėje bėdos būklėje ir mėginanti pateisinti savą buvojimą mokslų akivaizdoje » (*Über den Humanismus*, Frankfurt a. M. 1949, p. 6).

[3] Jeanne Hersch, *Illusion. Der Weg der Philosophie*, München 1956, p. 11.

pažinimu »: užtat « filosofija ir nėra joks mokslas, net nė esmių mokslas »[4], kaip ją — apie tai kalbėsime kiek vėliau — buvo pavadinęs Aristotelis. Šis skirtingumas esąs, pasak Berdjaevo, pagrįstas tuo, kad filosofija esanti įsišaknijusi laisvėje, tuo tarpu mokslas — būtinybėje[5]. Bet kaip laisvės negalima įjungti į būtinybę, paverčiant ją viena šiosios lytimi, taip ir filosofijos negalima įjungti į mokslo sritį, padarant ją viena šiojo apraiška. « Palenkti filosofiją mokslui reikštų palenkti laisvę būtinybei »[6]. Štai kodėl Berdjaevas ir vadina , mokslinę filosofiją ' užsiėmimu « mąstytojų, neturinčių jokio filosofinio gabumo bei pašaukimo »: ji esanti « išrasta tokiems žmonėms, kurie nežino, ką su filosofija veikti »[7]. , Mokslinė filosofija ' esanti « filosofijos paneigimas »[8].

Šių tad dviejų priešingų pažiūrų šviesoje mums dabar ir tenka spręsti klausimą, kas yra mokslas filosofijai: siektinas idealas ar vengtina pražūtis?

1. E. Husserlio nesėkmė

Ryžtingiausias kovotojas už filosofiją kaip mokslą yra buvęs fenomenologijos grindėjas *Edmundas Husserlis* (1859-1938). Mūsų šimtmečio pradžioje jis paskelbė vokiečių filosofijos žurnale *Logos* studiją, pavadintą *Filosofija kaip tikslusis mokslas*[9], kurioje dėsto, esą « filosofija jau iš pat pradžios reikalavo sau teisės buvoti kaip tikslusis mokslas, patenkinąs net ir didžiausius teorinius poreikius »[10]. Šio reikalavimo, pasak Husserlio, niekados nebuvę atsisakyta — « net ir tokiais laikais, kai dėmesys ar polinkis teorijai buvo grasomi smukti » (t. p.). Antra vertus, « reikalavimo būti tiksliuoju mokslu filosofija nėra pakankamai patenkinusi nė vieną savo išsivystymo tarpsnį », net nė pastaruoju metu, kai, kritiškai apmąstydama save pačią, « ji vis gilesniais metodo tyrinėjimais norėjo įsistiprinti kaip tikslusis mokslas. Vienintelis pribrendęs šių pastangų vaisius buvo pagrindimas bei savarankėjimas gamtos bei

---

[4] Nikolaj Berdjajew, *Das Ich und die Welt der Objekte*, p. 26-27.
[5] Plg. Nikolaj Berdjajew, *Der Sinn des Schaffens*, p. 15-19.
[6] Ten pat, p. 19.
[7] Nikolaj Berdjajew, *Das Ich und die Welt der Objekte*, p. 26.
[8] Ten pat, p. 27.
[9] Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in: Logos. *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, Berlin 1911, t. I, p. 289-340. Naujas šios studijos leidimas, paruoštas W. Szilasio su jo paaiškinimais ir užbaigos žodžiu, yra išėjęs Frankfurt a. M. 1965; čia jį ir cituojame.
[10] Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 7.

istorijos mokslų ir atsiradimas naujų grynosios matematikos šakų. Pačiai gi filosofijai ... vis tebestigo, kaip ir anksčiau, tiksliojo mokslo pobūdžio » (t. p.). Juk ligi pat šios dienos vis dar, pasak Husserlio, esą ginčijamasi, « ar filosofinis mąstymas veda mus į naują matmenį, ar vyksta toje pačioje patirtinių gamtos bei dvasios mokslų plotmėje. Pasirodo, kad net savita filosofinių problemų prasmė nėra moksliškai paaiškėjusi »[11]. Filosofija, « atstovaudama neprarandamai žmonijos teisei būti grynas ir absoliutus pažinimas », nesugeba « susiklostyti kaip tikrasis mokslas. Pašauktoji amžinojo žmogiškumo mokytoja pati nepajėga mokyti objektyviai galiojančiu būdu. Kantas mėgdavęs sakyti, esą galima mokytis ne filosofijos, o tik filosofavimo. Tačiau ar tai nėra filosofijos nemokslišKumo pripažinimas? Kiek siekia tikrasis mokslas, tiek galima mokyti ir mokytis — visur ta pačia prasme » (t. p.). O jei filosofijos atveju šitaip elgtis iš tikro neįmanoma, tai, sako Husserlis, anaiptol nereiškia, kad filosofijoje « nebūtų objektyviai suvoktų bei pagrįstų įžvalgų »; tai tik reiškia, « kad joje dar stinga sąvokiškai tvirtai aprėžtų ir pagal jų prasmę visiškai išaiškintų problemų, teorijų ir metodų » (t. p.). Kitaip tariant, objektyviai laiduoto turinio stoka filosofijoje reiškianti ne tai, kad filosofija iš viso *nėra* mokslas, o tik tai, kad ji *dar* nėra mokslas: « ji dar nėra pradėjusi būti mokslas » (t. p.).

Be abejo, Husserlis neneigia, kad filosofinė pasaulio literatūra esanti sukaupusi milžinišką lobį, galintį tarnauti paruoša « būsimai filosofijos kaip tiksliojo mokslo statybai »[12]. Betgi šiuo metu ten dar « negalima rasti nieko filosofiškai moksliško, ir nėra jokios vilties kritikos žirklėmis iškarpinėti šen bei ten filosofinio mokslo gabaliukų » (t. p.). Tai turį « būti kartą pasakyta griežtai ir atvirai ... Nes, pabrėžiant visos ligšiolinės filosofijos nemokslišKumą, tuoj pat kyla klausimas, ar filosofija ir toliau sieks tikslo tapti tiksliuoju mokslu, ar ji apskritai šio tikslo siekti galės ir norės » (t. p.). Nuo to priklauso ir tolimesnis klausimas, ar filosofinė sistema, « mūsų pasiilgta ir mums šviečianti kaip idealas », bus tik teorinis statinys (Lehrgebäude), kuris « tarsi Minerva kyla iš kūrybinio genijaus galvos jau surėstas bei atbaigtas, kad vėliau sykiu su kitomis tokiomis pat Minervomis būtų saugomas tyliame istorijos muziejuje »; ar « ji bus paruošta milžinišku praėjusiųjų kartų darbu, kad tikrai prasidėtų neabejotinu pagrindu iš apačios ir kiltų vis aukštyn kaip kiekvienas šaunus pastatas, kuriam įmūri-

[11] Ten pat, p. 8.
[12] Ten pat, p. 9-10.

namas akmuo po akmens, vadovaujantis pagrindinėmis įžvalgomis ir teikiant jam tuo būdu pastovaus pavidalo » (t. p.).

Husserlis pasisako už pastarąją galimybę ir įvairiuose filosofijos istorijos posūkiuose (pav. Platono idealizme, atoveikyje prieš scholastiką, Descarto abejonėje, Kanto kritikoje ir k.) regi « sąmoningą pastangą » kiekvieną sykį « vis pagrindžiai (radikal) perstatyti filosofiją tiksliojo mokslo prasme »[13]. Tai galioją ir mūsų dienomis : « Mūsų meto filosofinis posūkis (Husserlis čia turi galvoje anuo metu vyravusį natūralizmą, *Mc.*) gali būti pateisintas tik ryžtimi pagrįsti filosofiją kaip tikslųjį mokslą »[14]. Užtat ir paties Husserlio studija « yra vedama minties, kad didieji žmonijos kultūros reikalai šaukiasi filosofijos kaip tiksliojo mokslo » (t. p.) ; šaukiasi todėl, kad « skeptinė natūralistų ir historistų kritika paverčia nesąmone objektyvų galiojimą viso, kas privaloma (in allen Sollensgebieten) »[15]. Atsispirti šiai blogybei yra betgi tik viena priemonė, būtent : « mokslinė kritika, o su ja ir tikslusis, iš apačios kyląs, į saugius pamatus atsirėmęs ir pagal griežtą metodą priekin žengiąs mokslas, tai yra *filosofinis mokslas*, kurį čia ir peršame. Pasaulėžiūros gali ginčytis, bet sprendžia tik mokslas, ir jo sprendimas yra amžinas »[16]. Husserlio sukurtasis fenomenologinis metodas kaip tik ir turėjęs nutiesti pagrindus filosofijai kaip tiksliajam mokslui.

W. Szilasis, Husserlio mokinys ir mūsų čia naudojamos Husserlio studijos pastarasis leidėjas bei aiškintojas, būdingai nusako šio metodo siekį : « Drąsus Husserlio klausimas skambėjo : kodėl gi nebūtų galima iš filosofijos padaryti tokio pat tikslaus mokslo, kaip fizika ; tokios pažinimo srities, kuri turėtų savyje bendrai galiojančių dėsnių ir kurioje nebūtų vietos įvairioms nuomonėms, asmeniniams įsitikinimams bei savavališkiems klausimams »[17]. Paversti filosofiją tokia pažinimo sritimi ir buvo Husserlio gyvenimo uždavinys. Filosofas — šitaip aiškina Husserlio pastangą L. Šestovas — nesąs nei išminčius, nei išminties mėgėjas, o *mokslininkas* ; išmintis su jos meile priklausančios dar jaunai ir nesubrendusiai žmonijai, gerbiančiai astrologiją ir alchemiją ; tačiau žmonija esanti jau gerokai senstelėjusi ; « mes jau turime astronomiją ir chemiją kaip tiksliuosius mokslus. Laikas tad, kad ir filosofija pasirodytų esanti suaugusi ir savo ruožtų virstu taip pat tiksliuoju mokslu »[18].

---

[13] Ten pat, p. 10 ; plg. p. 67.
[14] Ten pat, p. 12.
[15] Ten pat, p. 66.
[16] Ten pat, p. 67.
[17] Wilhelm Szilasi, *Nachwort* cituojamos studijos, p. 88.
[18] Leo Schestow, *Potestas clavium*, p. 316-317.

Praėjus tačiau beveik septyniems dešimtmečiams nuo šių kėslų bei vilčių, žvelgdami atgal, neabejodami turime pripažinti, kad filosofija pasiliko tokia pat, kokia ji buvo buvusi ir prieš Husserlį, ir kad jo fenomenologija nė trupučio nepavertė jos tikslesniu mokslu, negu ji buvo buvusi, sakysime, Aristotelio, Tomo Akviniečio ar Descarto laikais. Tai gyvenimo pabaigoje suprato ir pats Husserlis, savo užrašų knygelėje (1935) pastebėdamas: « Filosofija kaip mokslas, kaip rimtas, tikslusis, įrodomai tikras mokslas — tai išblėsęs sapnas »[19]. Kaip M. Heideggerio , pavyzdinė būtybė ', tiek įtampiai bei giliai jo nagrinėta, nieko galop nepasakė apie *būtį*, taip lygiai ir Husserlio fenomenologinis metodas nieko nepadėjo, kad filosofija susikurtų kaip tikslusis mokslas. Pirmieji minėtos Husserlio studijos puslapiai, kuriuose jis karčiai skundžiasi visos buvusios filosofijos nemokšliškumu, tinka mūsų dienomis nemažiau, negu ir 1911 metais. Minėtasis W. Szilasis tvirtina, kad filosofija, žiūrint Husserlio reikalavimų, net žengusi atgal: « Šiandien, sako Szilasis, padėtis yra net blogesnė. Kas gali šiame, kas savaitė mus užplūstančiame raštų tvane pasakyti, kas yra filosofija? Kas gali pagelbėti studijuojantiesiems šiame sąmyšyje? Iš tikro, atrodo, kad, kaip tvirtino Kantas, galima mokyti ne filosofijos, o tik filosofavimo »[20].

Šios nesėkmės akivaizdoje užtat ir klausiame: ar tai atsitiktinis dalykas? Ar pastanga paversti filosofiją mokslu nėra kartais sapnas, išblėsęs jau pačioje filosofijos užuomazgoje, tačiau vis tebelaikomas siektinu tikslu ir net idealu? Tuo būdu grįžtame prie paties Husserlio kelto klausimo, ar filosofija gali bei privalo *ir toliau* stengtis virsti tiksliuoju mokslu?

2. Filosofijos ir mokslo išsiskyrimas

Gairė šiam klausimui spręsti yra filosofijos ir mokslo išsiskyrimas žmonijos mąstymo istorijoje. Savo paskaitose N. Popovskis, vienas iš pirmųjų filosofijos dėstytojų naujai įsteigtame Maskvos universitete (1755), patardavo savo klausytojams įsivaizduoti visuotinę šventovę, kuri apimanti ir regimąjį pasaulį su jo sąranga bei dėsniais, ir neregimąją dvasią su jos ieškiniais bei siekiniais, ir galop dievybę su jos neprieinama tamsia esme. Ši šventovė esanti ne kas kita, kaip *filosofija*. Ji aprėpianti visa, ji apsprendžianti kiekvieną pažinimą, ji esanti « visų mokslų bei menų mo-

[19] Husserliana, hrsg. von W. Biemel, Den Haag 1954, t. VI, p. 508.
[20] Wilhelm Szilasi, *Nachwort*, p. 87.

tina »[21]. Prasminis šventovės vaizdas, atremtas į filosofijos kaip grindžiamojo bei visuotinio mokslo sampratą, yra buvęs savas ne tik XVIII šimtmečiui; jis yra likęs gyvas ir ligi šiol. Ir šiandien nevienas mąstytojas yra įsitikinęs, esą filosofija sudaranti « pagrindinį būties mokslą » (B. v. Brandenstein) arba esanti « visuotinis mokslas » (J. Barion), atremtas į « visa apimantį ir visa jungiantį patyrimą » (M. F. Sciacca), kuris yra savyje išnešiojęs ir pagimdęs skirtinas žmogaus žinijos sritis. « Demokrito atomizmas, pasak K. Jasperso, tapo mąstomuoju pavyzdžiu (Denkmodell) mūsiesiems gamtos mokslams, o Hegelio dialektika — dvasios mokslams; Kepplerio kosmiškai metafiziniai darnos įvaizdžiai virto išeities tašku astronominiams jo atradimams; Fechnerio metafizika pagrindė jo psichofizikos problematiką. Kiekvieną sykį mokslinė mintis atsipalaiduodavo nuo metafizinių savo šaknų », taip kad Jaspersas tiki, esą metafizika istoriškai iš tikro nekartą yra buvusi « pasaulin nukreiptų mokslų akušerė »[22].

Ši pažiūra yra tiek gerai žinoma, jog ją čia tik primename, plačiau jos nedėstydami. Taip pat paliekame nesvarstę, ar galima būtų istoriškai įrodyti, kad tarp metafizikos ir to ar kito mokslo atsiradimo esama *tikrai priežastingo ryšio*. K. Jaspersas, sakysime, tvirtina, kad šis ryšys esąs « istoriškai aprėžtas ir daiktiškai atsitiktinis » ir kad todėl jis nesudaręs « moksliniam tyrinėjimui nuolatinio metafizinių akstinų skatinamo vyksmo » (t. p.). Mums čia svarbus tik klausimas, *kodėl* mokslas palieka filosofinę savo kilmę arba anas metafizines savo šaknis ir ar iš tikro jis tokių šaknų turi. Ar buvoti šventovėje, kalbant N. Popovskio žodžiais, jau tuo pačiu reiškia ir būti gimusiam iš šventybės? Ar čia kartais nedaroma klaidos, vadinamos , cum hoc, ergo propter hoc '?

Šviesos šiam reikalui meta J. Meurerso minimas G. Galilejo pavyzdys — ne jo sankirčio su bažnytine vadovybe, o fizikinių jo atradimų prasme[23]. Klausimas, kas yra judėjimas, yra keliamas nuo pat Heraklito-Parmenido laikų (abu V šimt. prieš Kristų), čia padarant jį būtybės būsena (Heraklitas), čia laikant jį pojūčių apgaule (Parmenidas). Judėjimas yra buvęs viena iš metafizikos problemų ir Aristoteliui, kuris teigęs, kad kas nepažįstąs judėjimo, tas nepažįstąs nė gamtos, kadangi judėjimas esąs apsprendžiamasis gamtos kaitų (metabole) pradmuo. Aristotelis paliko mums judėjimo apibrėžtį kaip perėjimą iš galimybės į tikrenybę; judėjimo

[21] Nikolaj Popovskij, cit. *Izbrannye proizvedenija russkich myslitelej 2-roj poloviny XVIII veka*, Moskva 1952, t. I, p. 87-89.

[22] Karl Jaspers, *Philosophie*, p. 113.

[23] Plg. Joseph Meurers, *Metaphysik und Naturwissenschaft*, Darmstadt 1976, p. 34-42.

laiptais jis tikėjosi užkopęs net ligi nejudančiojo Judintojo, kaip ir vėliau scholastikos atstovai. Ir Kanto, ir Hegelio — ypač šio pastarojo — mąstyme judėjimas vaidina taip pat pagrindinį vaidmenį. O dialektinis materializmas pačia savo esme yra ne kas kita, kaip judėjimo ontologija. Trumpai tariant, filosofinė judėjimo sąvoka yra tokia pat sena, kaip ir pati filosofija. Ir vis dėlto ši sąvoka nepasako nieko, kas padarytų judėjimą mums bent kiek apčiuopiamesnį kasdienos būklėje. Ar mes tarsime, kad judėjimas yra « perėjimas iš galimybės į tikrenybę » (Aristotelis), ar kad jis yra « medžiagos buvimo būdas » (Fr. Engels), nė vienu atveju negalėsime šiose aptartyse nieko rasti, kas mums padėtų susivokti judančiųjų reiškinių gausoje. Tai anaiptol nėra priekaištas filosofijai, nes ne jos uždavinys yra mus suvokdinti pasaulyje. Tai tik nuoroda, kad galima apie kokį nors dalyką filosofuoti tūkstančius metų, nė kiek neatskleidžiant jo *kaip reiškinio* dėsnių ir bruožų. Nes pats filosofinis klausimas nėra šiam reikalui tinkamas: , kas yra ' niekad neveda į apraiškų sąrangą. Kad būtų laimėta šios rūšies įžvalgų, klausimas turi būti pakeistas iš esmės, kadangi šioms įžvalgoms nereikia esmės.

G. Galilejas kaip tik ir buvo toksai klausimo keitėjas judėjimo atžvilgiu. « Jis nebeklausė, sako J. Meurersas, kas *yra* judėjimas, tuo anaiptol neniekindamas ankstyvesnio mąstymo; jis tik klausė, kaip *vyksta* judėjimas; jis išmatavo kritimo laiką ir kritimo kelią, atrado daiktų kritimo dėsnius ir tuo pagrindo mechaniką arba fiziką šiandienine prasme »[24]. Tai ir buvo mąstymo perėjimas nuo filosofijos į mokslą. « Mąsčius apie judėjimą šimtus metų, sako Meurersas, staiga — ir visiškai sąmoningai — nebeklausiama, *kas* jis esąs, o tik *kaip* jis vykstąs » (t. p.). Galilejas norėjo judėjimą išmatuoti, todėl perkėlė jį iš negalimos matuoti esmės į matuojamąją apraiškos plotmę. J. Meurersas norėtų tai vadinti « klausimo susiaurinimu (Einschränkung) » ir šiame susiaurinime regėti mokslo galimybę, « su visomis didžiulėmis jo įžvalgomis »[25]. Mums gi atrodo, kad tai yra žymiai daugiau: užuot klausus , kas ', klausti , kaip ', reiškia klausimą ne siaurinti, bet jį kelti visiškai kitu pagrindu ir kitam tikslui. *Pereiti iš filosofijos į mokslą reiškia pereiti iš esmės mąstymo į apraiškos mąstymą.* Kol mąstymas pasilieka esmės plotmėje, vadinasi, kol jis klausia , kas yra ', tol jis yra filosofija, ir tol nėra mokslo. Mokslas kyla tik tada, kai mąstymas visiškai sąmoningai nusigręžta nuo , kas ' ir atsigręžta į , kaip ': svarbu ne tai, kas yra judėjimas savyje, bet tai, kaip jis

[24] Ten pat, p. 35.
[25] Ten pat, p. 36.

vyksta pasaulyje, vadinasi, kaip daiktai juda. Ir tik šiojo , kaip ' tyrinėjimu mokslas gema bei auga.

Tuo betgi mokslas ir išsiskiria iš filosofijos. Yra istorinė tikrybė, kad filosofinio mąstymo rėmuose nekartą buvo buvę susirinkę daugybė tokių duomenų, kuriuos pažinti galima, tik klausiant , kaip ', tačiau prie kurių buvo artinamasi, vis klausiant , kas '. Kitaip sakant, *apraiškos buvo svarstomos esmės šviesoje.* Tai ypač ryškiai regėti Aristotelio gamtamokslyje. Aristotelis nesykį yra vadinamas gamtamokslio — botanikos, zoologijos, lyginamosios anatomijos, psichologijos — pradininku [26]. Jis rūpestingai stebi gamtos reiškinius, juos aprašinėja bei sklaidinėja; jis jaučiasi tiesiog paskendęs jų gausoje, todėl turįs, kaip pats prisipažįsta, « turiningesnį pažinimo šaltinį », palyginus jį su dieviškųjų dalykų pažinimu (t.p.). Gamtamoksliniuose Aristotelio raštuose iš tikro esama aibės mokslinių duomenų. Ir vis dėlto *Aristotelis nėra mokslininkas, o filosofas*; filosofas todėl, kad visi jo sutelkti duomens netenka jo mąstyme savarankiškumo, būdami nešami bei apsprendžiami klausimo, *kas* yra gamta. Tiesa, Aristotelis tvirtina, esą gamtos padarų tyrinėjimas teikia nemažiau džiaugsmo, kaip ir gėrėjimasis meno kūriniais, kadangi gamta, kaip ir menininkas, išskleidžia juose kūrybinę savo galią. Užtat net ir žemiausiųjų gyvių tyrimas neturėtų kelti mumyse pasibiaurėjimo: juk ir juose slypįs kažkas nuostabiai gražaus galutinio tikslo prasme.

Bet kaip tik čia ir prasiveržia filosofinis — ne mokslinis — Aristotelio požiūris. Ko gi siekiame, tyrinėdami gamtą? Pasak Aristotelio, anaiptol ne atskirų jos reiškinių pažinimo. « Jeigu kalbame apie kurį nors organą ar dalį, sako Aristotelis, tai turime prieš akis ne medžiagą ar jos dėlei vykdomą tyrimą, bet *visumą*: ne plytas, molį ir medį, bet namus. Taip yra ir su gamtos tyrinėtoju. Jis atsideda daikto sąrangai ir jo esmės visumai, o ne dalims, atskirtoms nuo visumos, be kurios jų iš viso negalėtų būti » [27]. Tyrinėti gamtą, Aristotelio pažiūra, reiškia tyrinėti esminę jos visumą, regint šiąją atskiruose jos reiškiniuose. Bet kaip tik todėl toksai tyrinėjimas ir nėra mokslinis. Nes kol tyrinėjimas esti vykdomas visumos dėlei ir kol atskiri gamtos reiškiniai, kaip teigia Aristotelis, « yra vertingas pakaitalas nepakankamo dieviškųjų dalykų pažinimo » (t. p.), tol yra galima tik filosofija. Mokslas pačiu savo klausimu esmės bei visumos nepasiekia ir sąmoningai, kaip Galilejo atveju, jos nesiekia. *Gamtamokslis nežino, kas yra gamta*: fizika nežino, kas yra medžiaga; biologija nežino, kas

---

[26] Plg. Ingemar Düring, *Aristoteles*, p. 514-515.
[27] Cit. ten pat, p. 516.

yra gyvybė; psichologija nežino, kas yra siela. Gamtamokslis tik klausia, *kaip* medžiaga juda; *kaip* gyvis dauginasi, auga ir gyvena; *kaip* siela veikia mūsų būtybėje bei mūsų veiksmuose. Ir kol filosofija savu esmės, visumos, galutinio tikslo klausimu užgoži atskirų apraiškų veiklos klausimą, tol galima turėti prisirinkus ir daugybę konkrečių duomenų ir vis dėlto neturėti mokslo nė užuomazgos.

Užtat mokslo išsiskyrimas iš filosofijos anaiptol nėra kiekybinis vyksmas, tarsi mokslas gyventų anoje Popovskio šventovėje tol, kol pakankamai praturtėtų skirtinais duomenimis, ir tarsi šiais duomenimis mokslą praturtintų filosofija. Yra visiškai priešingai. Mokslas pasidaro savarankiškas ne tuo, kad filosofija, jį praturtinusi, paleistų jį iš savos šventovės, bet tuo, kad jis pats sau laisvę išsikovoja, atsigrįždamas prieš filosofinio klausimo būdą. Nesirūpindamas tuo, *, kas yra '*, o atsidėdamas tam, *, kaip vyksta '*, mokslas savaime virsta filosofijos priešybe ir pradeda su ja kovą už savą pažinimą. Šios kovos pagrindas yra, kaip teisingai pastebi H. Rombachas, „ ne žmogiškosios silpnybės, o tiek filosofijos, tiek mokslo esmė » [28]. Ne inkvizicijos teisėjų siauraprotiškumas ir ne Galilejo užsispyrimas pažadino sankirtį tarp teologiškai filosofinio ir gamtamokslinio pasaulėvaizdžio XVII šimtmečio pradžioje, bet mokslo nesuderinamybė su filosofija; nesuderinamybė, apčiuopiamai prasiveržusi Galilejo nenuolaidumu. Šiuo iš pažiūros atsitiktiniu ginču mokslo esmė pasipriešino filosofijos esmei kaip tik tuo, kad mokslas sąmoningai atsisakė tirti esmę bei visumą, suvokdamas save kaip nefilosofinį pačia savo prigimtimi. Mokslas yra tik apraiškų tyrimas bei pažinimas. Esmių *mokslo* nėra ir negali būti. Mokslas taip pat yra tik atskirybių tyrimas bei pažinimas. Visumos *mokslo* nėra ir negali būti. Tikrovėje esama ne *, mokslo '*, o tik *, mokslų '*. Aukščiau minėtas mokslo atitrūkimas « nuo metafizinių savo šaknų » (K. Jaspers) yra iš tikro tokių šaknų neigimas, jų iš viso mokslui neprisiimant kaip savųjų.

Be abejo, filosofija ir mokslas turi gilų, juos abu jungiantį bendrą pradą, būtent *pažinimą*. Tiek filosofija, tiek mokslas priklauso gnoseologinei mūsų būvio sričiai. Tai įgalina M. Scheleri teigti, esą visais savo žydėjimo tarpsniais metafizika buvo susijusi su mokslu « vidine ir kūrybine giminyste (Konnex) », o mokslas — taip pat savo klestėjimo metais — « atsekęs savo pagrindus filosofijoje »; tik abipusio nuosmukio laikais mokslas ir filosofija eidavę kas sau (zusammenhanglos) [29]. Turėdami pažinimą kaip bendrąją giminę (genus proximum), filosofija ir mokslas iš tikro negali buvoti

[28] Heinrich Rombach, *Substanz, System, Struktur*, t. I, p. 27.
[29] Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, p. 87.

vienas šalia kito taip, tarsi jie būtų vienas kitam abuojos sritys: priešiškas mokslo nusistatymas filosofijos atžvilgiu tik patvirtina jų giminystę, kaip kad žmogaus vienatvė patvirtina jo apsprendimą bendruomenei. Ir vis dėlto pažinimas kaip bendroji giminė, būdama iškilusi aukščiau ir už filosofiją, ir už mokslą, neišreiškia rūšinės jų skirtybės (differentia specifica), nes nenurodo, *kaip* pažįsta filosofija ir *kaip* pažįsta mokslas. Tuo tarpu tik ši skirtybė arba pažinimo būdas (modus cognoscendi) padaro, kad filosofija yra filosofija, o mokslas — mokslas. Pažinimas filosofiją ir mokslą jungia. Pažinimo būdas arba pažinsena filosofiją ir mokslą skiria. Kitaip sakant, filosofija ir mokslas yra savitos žmogiškojo pažinimo rūšys. Kuo šios rūšys yra būdingos kiekviena savyje, nagrinėsime vėliau. Šioje vietoje į tai tik nurodome, kad suvoktume logiškai formalinį jų skirtingumą, visados glūdintį rūšinėje skirtybėje.

Ir štai, istorijos eigoje nesykį atsitinka, kad filosofinio pažinimo rėmuose telkiasi daugybė mokslinio pažinimo duomenų, neįsisąmoninusių tikrojo savo pobūdžio ir todėl nesuvokiančių savos rūšinės skirtybės: tarp filosofinės ir mokslinės pažinsenos čia dar nedaroma skirtumo. Ir kol tokia padėtis pažįstančiojo žmogaus sąmonėje trunka, tol šie duomens ramiai gyvena anos , visuotinės šventovės ' erdvėje. Tačiau kai tik rūšinė šių pažinimo duomenų skirtybė pažįstančiajam subjektui pasidaro aiški, tuojau jis paregi, kad filosofija anaiptol nėra mokslo tėviškė, kurioje jis galėtų augti bei tarpti. Priešingai, filosofija pasirodo esanti mokslo priešybė, pavergianti mokslą savai pažinsenai ir paverčianti jį tarnu, tiltu, pakaitalu, nuoroda — kiekvienu atveju neturinčiu savarankiškumo, o buvojančiu filosofinio pažinimo reikalui. Šitaip filosofija yra santykiavusi su mokslo duomenimis senovėje (Aristotelis) ir viduriniais amžiais (Albertas Didysis). Bet kaip tik todėl mokslas ir sukyla prieš filosofiją, savo ruožtu neigdamas jos pažinseną ir teigdamas savąją, kol galų gale jis iš savo tariamos globėjos — iš tikro gi prispaudėjos — išsivaduoja ir galutinai išryškina save kaip skirtiną pažinseną. Ir juo labiau rūšinė mokslo skirtybė aiškėja, juo labiau mokslas nuo filosofijos tolsta. Mokslas ir filosofija negali tiek nuo vienas kito atsiskirti, jog pasijustų nebeturį nieko bendro: tai rodo aukščiau minėta mūsų dienų mokslo pastanga grįžti į filosofiją, ieškant joje savimonės. Tačiau mokslas ir filosofija negali nė tiek vienas su kitu suartėti, jog pamirštų esą kitokios pažinsenos ir susilietų į vieną pažinimo rūšį, kaip juodu yra save laikę pradinės vienybės metu. Kova tarp filosofijos ir mokslo yra ne kas kita, kaip dialektinė jų santykių išraiška istorijoje. Tai kova už mokslinės ir filosofinės pažinsenos savarankiškumą.

Šia prasme reikia pritarti K. Jaspersui, pasak kurio « nėra jokios tikros kovos tarp filosofijos ir mokslo, o tik kova už tikrą mokslą ir už tikrą filosofiją »[30]. Nes jei viena pažinimo sritis mėgina primesti kitai sričiai savą pažinseną, tuomet kyla kova, — tačiau ne tarp pažinimo sričių kaip tokių, o tik tarp pažinimo *būdų*. Aiškiau kalbant, kai filosofija bando mokslą sufilosofinti ar kai mokslas stengiasi filosofiją sumokslinti, tuomet prasiveržia sankirtis, kuriuo — gal net nevisados sąmoningai — ir yra ginamas tikrasis tiek filosofijos, tiek mokslo savitumas. Nuosekliai tad mokslo išsiskyrimas iš filosofinio pažinimo erdvės yra ne kas kita, kaip šios erdvės apvalymas nuo jai svetimų sandų ir tuo būdu jos esmės nuskaidrinimas. Anasai senas posakis, kad filosofija esanti visų mokslų motina, pasirodo yra teisingas tik tiek, kiek teisinga yra, kad šarka esanti gegužiuko motina, būtent: ji išperėjo svetimą kiaušinį.

3. Metodo negalimybė filosofijoje

Filosofijos ir mokslo išsiskyrimas — iš dalies net ir kova tarp jų — kelia įtarimo, ar pastanga filosofiją versti mokslu nėra kartais tik apgailėtinas nesusipratimas. Juk jeigu mokslas yra savita pažinimo rūšis ir užtat negali sugyventi su filosofija po vienu tos pačios , šventovės ' stogu, tai kaip gi būtų įmanoma padaryti filosofiją mokslu, nepaneigiant jai rūšinės jos pažinimo skirtybės? Būdama mokslas, filosofija turėtų turėti ir savą objektą, kaip jį turi ir kiekvienas kitas mokslas. Ji tyrinėtų jį, siekdama tam tikrų įžvalgų, kas yra taip pat sava kiekvienam mokslui. Tačiau kas gi būtų šisai filosofijos *kaip mokslo* objektas? Kiekviename filosofijos vadovėlyje skaitome, kad filosofija svarstanti būtybę kaip tokią. Tai, be abejo, visiškai teisinga. Ir vis dėlto šitokios objekto aptarties nepakanka, jei filosofija imtųsi tyrinėti būtybę *moksliškai*. Nes būtybė kaip tokia yra per daug atsajus dalykas, kad galėtų be niekur nieko būti filosofijos kaip mokslo objektas. Juk ką gi reiškia , būtybė kaip tokia '? Kiekvieno mokslo objektas yra tiriamas ne , kaip toks ', vadinasi, savo neaprėžtybėje, o kaip tik gana siauroje sąranginėje savo sudėtinybėje, dažnai apsirėžiant tik šiosios dalimi. Jeigu tad filosofija, suprasta kaip mokslas, rinktųsi savo objektu būtybę kaip tokią, tai greitai pasirodytų, kad ji iš viso jokio objekto neturi[31]. Štai kodėl mes ir klausiame toliau:

---

[30] Karl Jaspers, *Philosophie*, p. 281.

[31] Plg. ten pat, p. 272-279.

ką tyrinėtų filosofija būtybėje kaip tokioje, jei ji būtų mokslas? Ką ji mėgintų būtybės sąrangoje įžvelgti ir kelti aikštėn kaip neginčijamą išdavą?

Reikalą patikslinti filosofijos objektą jautė ir Aristotelis, kuris pirmasis, kaip sakyta, apibrėžė filosofiją būtybės kaip tokios mokslo prasme, sykiu betgi neigė visuotinio mokslo galimybę: « Visuotinio mokslo nėra. Kiekvienas įrodomasis mokslas atsideda skirtinos rūšies daiktų savybėms »[32]. Jei tad filosofija yra būtybės kaip tokios mokslas, tai ir ji atsideda ne atitrauktinei visumai ar bendrybei, bet tam, kas yra būdinga būtybėje kaip būtybėje, būtent: tam, kas ją padaro būtybe. Štai kodėl šalia filosofijos apibrėžties, kad ji esanti būtybės kaip būtybės mokslas, Aristotelio metafizikoje randame ir kitą, patikslinančią, apibrėžtį, būtent: filosofija esanti « esmių mokslas — episteme tes ousias » (t. p.). I. Düringas pastebi, kad , esmės ' vardu Aristotelis vadina ne platoniškąją idėją, esančią anapus daikto, bet vidinį konkretaus daikto pagrindą. Kiekvienas įrodymais paremtas mokslas, pasak Aristotelio, užsiimąs viena kuria daiktų rūšimi: fizika tyrinėjanti gamtos dalykus, astronomija akimi stebimus dalykus viršum mūsų esančiame kosme. Tačiau šalia to esama dar ir nekintančių esmių (akinetoi ousiai), kurios kaip tik ir turėtų sudaryti objektą mokslo, vadinamo , filosofija '. Todėl Düringas teisingai sako, kad Aristotelis « laikė pradmenis (archai) tikruoju filosofijos objektu »[33]. Tai reiškia: *filosofija yra būtybės kaip tokios pradmenų mokslas.* Visi kiti mokslai tiria tai, kas iš būtybės kyla ar ją apreiškia. Tuo tarpu filosofija svarsto tai, kas būtybei yra pati pradžia: ji užsiima būtybės pradmenimis.

Pirmu požiūru ši filosofijos kaip mokslo samprata atrodo esanti patenkinama, ir iš tikro ji nevieną mąstytoją yra patenkinusi. O jei Husserlis vis dėlto ligšiolinę filosofiją vadina nemokslišką, tai tik todėl, kad jai dar stingą « metodų bei teorijų »[34], kurie mus įgalintų anuos būtybės pradmenis tyrinėti griežtai moksliškai. Savo priekaištais ligšiolinei filosofijai Husserlis anaiptol nemėgina keisti filosofijos objekto; jis tik nori rasti jai *savitą metodą*, kad anas amžinasis jos objektas galėtų būti taip lygiai įrodomai tiriamas, kaip ir visų kitų mokslų objektai. Ligšiolinė filosofija nepajėgusi atlikti savo uždavinio ne todėl, kad tyrusi būtybės kaip tokios pradmenis, bet todėl, kad jai stigę *metodo*, kaip reiktų šiuos pradmenis tikrai moksliškai užčiuopti ir įtikinamai bei pagrįstai išreikšti. Mokslinis filosofijos pobūdis slypįs, pasak Husserlio, ne jos objekte,

---

[32] Cit. Ingemar Düring, *Aristoteles*, p. 273.
[33] Ten pat, p. 272.
[34] Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 8.

o jos metode, kaip ir kiekvieno kito mokslo. « Atskiras mokslas, būdingai šiuo atžvilgiu sako J. Meurersas, įteisina save visų pirma ne savo išdavomis, ne savo tiesa, bet metodu arba keliu, kuriuo jis šią tiesą pasiekia »[35]. Nuosekliai tad metodas ir yra tai, kas jau nuo Descarto laikų vis labiau skverbiasi į filosofijos savimonę: metodas esąs vienintelis, kuris galįs bei turįs filosofiją pakelti į mokslo rangą.

Šitoje vietoje betgi susimąstome: kodėl filosofija, būdama gyva tūkstančius metų, neišvystė *savito* metodo, kad pajėgtų savo objektą tyrinėti iš tikro moksliškai? Kodėl visi kiti mokslai, žymiai jaunesni, negu filosofija, sugebėjo rasti savų metodų ryšium su savais objektais, o tik filosofija to nepadarė? Argi ne objektas nurodo, *kaip* jis turi būti tyrinėjamas? Juk jeigu Galilejas ėmėsi matuoti judėjimą ir jeigu šiandieninis gamtamokslis, Meurerso teigimu, « visų pirma yra masto mokslas (Maß-Wissenschaft) », tai tik todėl, kad jo objektas turi « masto sąrangą »[36], vadinasi, reikalauja būti matuojamas, kad galėtų būti pažintas. Užtat matavimas ir yra tikrasis gamtamokslio metodas arba kelias į gamtinių reiškinių tiesą. Tik šiuo keliu eidamas, šiandieninis gamtamokslis galėjo pasiekti tokių nuostabių laimėjimų. Kodėl betgi būtybės kaip būtybės pradmens tokios nuorodos filosofijai nėra teikę? Kodėl filosofija, atsigrįžusi į šiuos pradmenis ir jiems atsidėjusi, nesugebėjo įžvelgti, *kaip* jie turėtų būti tiriami, ir todėl ligi pat šiol nerado kelio, *kaip* prie jų prieiti, kad atsiskleistų jų tiesa? Ar iš tikro filosofijos mokslo nesėkmė glūdi jos metodo stokoje? O gal gi metodo stoka yra sąlygojama paties filosofijos objekto?

Pradmens (archai, principia), kuriuos svarsto filosofija, yra tokie dalykai, kurių nebegalima suvesti į jokius kitus dalykus. *Jie yra pati pradžia*, patys pagrindai, nebegalimi peržengti, tikintis už jų dar ką nors rasti: už pradmenų yra tik nebūtis, vadinasi, niekis. Kitaip jie nebūtų pradmens. Nuosekliai tad pradmens glūdi visur, kur tik kas nors *yra*, sudarydami kiekvienos būtybės kaip būtybės, vadinasi, kaip būnančiosios sąrangą. Mūsų klausimui tuo tarpu neturi reikšmės, ką šie pradmens sako apie būtybę kaip būtybę materialiniu arba turinio atžvilgiu (apie tai kalbėsime vėliau). Šį akimojį mums tik svarbu, kad pradmens formaliniu atžvilgiu yra pirmykščiai bei visuotiniai, pirmieji ir paskutinieji, sąlygoją kiekvieną buvimo ar pažinimo veiksmą, kiekvieną būtybę ar pažintį. Kitaip tariant, norint pradmenis pažinti, reikia juos jau turėti ir jais naudotis. Jokia sąvoka, jokia ištara, joks sprendi-

---

[35] Joseph Meurers, *Metaphysik und Naturwissenschaft*, p. 34.
[36] Ten pat, p. 35.

mas nėra įmanomi be pradmenų. Bet jeigu taip, tuomet ir pradmenų mokslas remiasi tais pačiais pradmeninis. Tai reiškia: *pradedamasis pradmenų mokslo taškas yra patys pradmens.* Sykiu tačiau jie yra ir šio mokslo objektas arba tai, kas tyrinėjama bei stengiamasi pažinti. Bet nei tyrinėjimas, nei pažinimas nėra galimi be pradmenų. Kiekviename mąstymo veiksme ar jo išdavoje glūdi pradmens kaip viso ko apsprendėjai. Galinis taškas, prie kurio pradmenų mokslas turėtų vis artėti ir jį pasiekti, pradmenų atveju jau buvoja pradiniame taške. Tirdami pradmenis, pradedame tuo, kuo turėtume baigti; laikome aiškiu dalyku tai, ką turėtume išaiškinti. Pradžia ir pabaiga virsta viena bei ta pačia.

Tokį mąstomąjį veiksmą, kurio pabaiga glūdi jo pradžioje, vadiname *ratilu* (circulus), nes čia mąstymas iš tikro sukasi ratu. Pavyzdys: Dievo buvimo įrodymas Dievo apreiškimu. Dievas yra todėl, kad jis apsireiškė, o jis apsireiškė todėl, kad yra. Apreiškimas, kuriuo turėtume savą kelią Dievop baigti, čia pasidaro pradiniu šio kelio tašku. Taip yra ir su pradmenimis. Mes norime pradmenis pažinti bei išaiškinti; tačiau šiam reikalui turime griebtis tų pačių pradmenų, nes joks pažinimas bei aiškinimas be jų yra neįmanomas, kaip neįmanomas yra apreiškimas be Dievo. Tai, ką norime dar tik suvokti, jau naudojame kaip prielaidą šiam suvokimui. Tuo būdu mąstymas grįžta vis į tą patį tašką, iš kurio mėgina išeiti, nepasistūmėdamas priekin nė žingsnio. Iš to plaukia logiškai būtina išvada, kad *pradmenų mokslas yra negalimybė savyje.* Nes objektas ir jo tyrimas čia sutampa ir tuo pačiu sužlugdo bet kokią pastangą pasiekti pradmenis *mokslinius* keliu. Tyrimas juk reikalauja tam tikro atstumo nuo tiriamojo objekto. Betgi pradmenų atveju tokio atstumo laimėti negalime, nes nutolti nuo pradmenų reikštų atsitraukti nuo pačios pradmės ir savaime patekti nebūtin, kuria nieko negalima pradėti. Nuo pradmenų negalime atsitraukti, nes pats atsitraukimas yra pradmenų grindžiamas ir jais nešinas: tarp mūsų ir pradmenų niekad nėra nuotolio. Kiekvienas mėginimas tokį nuotolį kurti yra galimas, tik atsirėmus į pradmenis, vadinasi, pradmenis imant visad su savimi. Trumpai tariant, pradmens nesileidžia būti moksliškai tiriami.

Čia tad ir glūdi priežastis, kodėl filosofija ilgos savo istorijos metu nėra išvysčiusi metodo tirti pradmenims kaip savam objektui. Nes toksai metodas būtų irgi pagrįstas pradmenimis: metodas pradmenims tirti būtų sudarytas iš tų pačių pradmenų. Juk kas gi yra metodas? Ne kas kita, kaip tam tikra pažinimo eiga arba kelias, kuriuo einame prie atitinkamo objekto, kad jį suvoktume. Betgi kiekviena tokia eiga yra atremta į pradmenis. Metodas, kuris mėgintų užčiuopti pradmenis, būtų ratilas, nes jis jau turėtų

šiuos pradmenis savyje, vadinasi, mėgintų ieškoti to, kas jau glūdi jame pačiame. Jeigu tad filosofijos objektas yra būtybės kaip būtybės pradmens, tai loginiu būtinumu ji negali turėti savitos prieigos prie šių pradmenų, kaip ją turi fizika, biologija, archeologija, istorija prie savų objektų. Metodo stoka filosofijoje nėra nei filosofuojančiojo žmogaus silpnybė, galima pergalėti kokiu nors genijaliu gabumu (plg. E. Husserlio bandymą kurti filosofijai fenomenologinį metodą kaip savitą prieigą), nei istorinė dar nesubrendusios filosofijos išraiška, galima pralenkti ateityje. Tai *loginė negalimybė*, kylanti iš paties filosofijos objekto: pradmuo negali turėti *kelio* į jį, nes kitaip jis būtų nebe pradmuo; aš negaliu *žengti* į pradmenį, kadangi visados *buvoju* prie pradmens.

Jeigu nūn filosofijos moksliškumas glūdi jos metode ir jeigu filosofija savito metodo turėti negali, tai tuo pačiu ji niekad negali nei mokslu būti, nei kada nors mokslu tapti. Paversti filosofiją mokslu būtų galima, tik randant jai savitą metodą; rasti gi jai savitą metodą reikštų atitraukti ją nuo pradmenų (principia) ir nukreipti į sandus (elementa): būtybė kaip tokia čia būtų pakeista būtybe kaip šia ar ana. Tai reikštų nukrypti nuo filosofinio pažinimo į mokslinį pažinimą, atsisakant rūšinės pažinimo skirtybės filosofijoje ir prisiimant mokslinį pažinimo būdą. Kaip seniau mokslas buvo užgožtas filosofinės pažinsenos, būdamas verčiamas tirti savo objektą jam svetimu *filosofiniu* būdu, taip dabar filosofija yra grasoma būti užgožiama mokslinės pažinsenos, taip pat būdama verčiama svarstyti savą objektą jai svetimu *moksliniu* būdu. Tokiu betgi atveju filosofija — kaip anksčiau mokslas — netektų savo esmės ir virstų ne-filosofija. Sumokslinta filosofija gali pasilaikyti filosofijos kaukę, bet ji negali pasilaikyti filosofijos veido. Kaip mokslas skursta filosofijos , šventovėje ', taip filosofija skursta mokslo , darbovietėje '. Nė kiek neperdėdami, galime tad tvirtinti, kad filosofijos pastanga susimokslinti iš tikro yra išblėsęs sapnas istoriškai, kadangi neįmanomas logiškai.

4. Filosofija kaip mokslo objektas

Nebūdama pati mokslas, filosofija gali tačiau būti mokslo *objektas*; pati netyrinėdama, ji gali būti tyrinėjama. Iš šito gi tyrinėjimo išdavų gali susikurti ir iš tikro jau yra susikūręs *filosofijos mokslas* — tokia pat prasme, kokia sakome, kad yra , literatūros mokslas ', , muzikos mokslas ', , meno mokslas ', , visuomenės mokslas ', , istorijos mokslas ' ir t. t. Ne literatūra savyje yra mokslas, bet mokslas tiria literatūrą; ne muzika savyje yra mokslas,

bet mokslas tiria muziką; ne visuomenė su įvairiomis savo lytimis yra mokslas, bet mokslas tiria visuomenę ir jos lytis; ne istorinis žmonijos vyksmas yra mokslas, bet mokslas tiria šį vyksmą laike bei erdvėje. Tas pat yra ir su filosofija. Ne filosofija yra mokslas, bet mokslas tiria filosofiją kaip tikrovinį žmogaus būvio reiškinį. Net jeigu nepaisytume filosofijos metafizinės kilmės, o tik žiūrėtume istorinės jos pradžios Vakarų dvasios išsivystyme, vis tiek turėtume pripažinti, kad jos tėkmėje yra buvę įvairių įvairiausių mokyklų, krypčių, srovių, sistemų; kad ji yra turėjusi didžios įtakos visuomenei tiek senovėje, tiek viduriniais amžiais, tiek ypač naujaisiais laikais; kad ji visą metą yra vienaip ar kitaip santykiavusi su religija — čia kaip jos rėmėja bei gynėja, čia kaip jos neigėja bei priešininkė; kad jos kūrėjai yra būdingi savita dvasios sąranga ir savitu atoveikiu į aplinką; kad ji yra sukaupusi neaprėpiamą daugybę raštų, reikalaujančių aiškinimo, pataisų, kartais net sunkaus darbo jų autorystei nustatyti. Šisai toks įvairus filosofinės veiklos laukas kaip tik ir sudaro *medžiagą*, mokslui visiškai prieinamą ir todėl jo tiriamą tuo ar kitu atžvilgiu: istoriniu, sociologiniu, psichologiniu, tipologiniu, egzegetiniu ir t. t. Tai ir yra ‚filosofijos mokslas', kuris šiandien ima skleistis jau net atskiromis smulkesnėmis šakomis — pagal tai, ką ir kaip jis renkasi savo tyrimo objektu. Tarp šių skirtinų filosofijos mokslo šakų šiandien jau galima aiškiai įžvelgti filosofijos istoriją, filosofijos sociologiją ir filosofijos psichologiją. Be abejo, nevisos jos yra išsivysčiusios vienodai, bet visos yra jau pakankamai pastebimos kaip filosofijos mokslo atstovės.

Filosofijos istorija yra labiausiai išsiskleidęs ir įsipilietinęs mokslinis filosofijos tyrinėjimas. Jis, kaip jau aukščiau minėta, nesykį atstoja aukštosiose mokyklose net ir pačią filosofiją, galynėdamasis su Kanto pažiūra, esą galima mokyti ne filosofijos, o tik filosofavimo: filosofijos istorikas mėgina mokyti kaip tik filosofijos, perteikdamas gausybę jos pažinčių, kurių ji yra prisirinkusi ilgo savo amžiaus kelyje. Šiam reikalui jis naudojasi bendruoju istorijos mokslo metodu, vedančiu jį į šaltinius, kad juos kritiškai perkratinėtų, atidengtų jų sąryšį su jų versmėmis ir jų dorojimą laiko eigoje; jis tiria filosofų gyvenimą, jų pažiūrų sąrangą, kilmę bei įtaką vėlesniems mąstytojams; jis atskleidžia sąvokų prasmės kaitą, kurdamas net ir atskirų sąvokų istoriją (plg. vokiečių žurnalą *Archiv für Begriffsgeschichte*). Be abejo, filosofijos istorija, suprantant ją paties vyksmo prasme, gali būti, o nuo Hegelio laikų iš tikro ir yra svarstoma ir kaip filosofinė tema[37]. Tačiau filoso-

[37] Plg. Walter E. Ehrhardt, *Philosophiegeschichte und geschichtlicher*

finis žvilgis į filosofijos vyksmą niekados negali atstoti istorinio žvilgio ir atvirkščiai, kadangi juodu eina priešingomis linkmėmis: istorinis žvilgis, kalbant P. Natorpo žodžiais, ieško *Platono* filosofijoje, o filosofinis žvilgis — *filosofijos* Platone[38]. Ieškoti , Platono ' reiškia ieškoti konkretaus pavidalo laike bei erdvėje ir jį aprašyti; ieškoti gi , filosofijos ' reiškia ieškoti buvusiųjų pažiūrų ryšio su ieškančiojo mąstymu, kadangi šisai — tai jau minėjome — nusako, kas yra filosofija ir tuo pačiu nurodo, ko reikia , Platone ' ieškoti. Štai kodėl filosofinis žvilgis į filosofijos istoriją atskleidžia mums tik filosofiją, o ne istoriją: iš Hegelio filosofijos istorijos paskaitų (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1833-1836) galime gana gerai pažinti Hegelį, bet anaiptol ne filosofijos skleidimąsi laike bei erdvėje[39]. Kaip filosofija yra sklidusi ir klosčiusis vyksmo lytimi, gali pasakyti tik istorikas, ne filosofas. Užtat tikras filosofijos istorikas dažniausiai nė nėra filosofas.

Filosofijos sociologija yra prasidėjusi Wilhelmo Dilthey (1833-1911) teorija, skiriančia gamtos mokslus nuo dvasios mokslų ir palenkiančia šiuos pastaruosius metafizikai, gi metafiziką — visuomeniškai istoriniam patyrimui: filosofija esanti įtaigaujama socialinių pavidalų — vis tiek ar šie būtų kultūros tipai, ar tautų pobūdis, ar valstybės lytys, ar luomų sąranga, ar galop religinės bendruomenės. « Metafizikos mokslas, sako Dilthey, yra istoriškai apspręstas »[40], būtent todėl, kad jis telpąs visuomenėje ir esąs apgaubtas jos sąrangos, sudarydamas šiosios dalį ir tuo pačiu patiriąs jos įtakos (plg. p. 128). Tyrinėdami šią įtaką, mes ir gauname skirtiną mokslą, kurį vėliau M. Scheleris pavadino « metafizikos sociologija », pateikdamas — tegu ir gana trumpai — jos tematiką. Metafizikos kūrėjai, pasak Schelerio, priklausą dvasiniam elitui, kuris esąs jau atsipalaidavęs nuo religinių savos bendruomenės tradicijų ir laisvas nuo ūkinio užsiėmimo; todėl proletariato (subjekto prasme) filosofija esanti išmonė (ein Unding). Filosofijos subjektas esąs visados asmuo, kuriąs *mokyklą*, niekados ne įstaigą, kaip mokslo atveju (plg. filosofijos seminarus ar institutus aukšto-

---

Skeptizismus. Untersuchungen zur Frage: Wie ist Philosophiegeschichte möglich?, Bern 1967.

[38] Plg. GERHARD FREY, *Philosophie und Wissenschaft*, Stuttgart 1970, p. 91.

[39] Tas pat pasakytina ir apie E. Husserlį, apie kurį šiuo atžvilgiu būdingai rašo viena buvusi jo mokinė: « Skaitydamas filosofijos istorijos paskaitas, Husserlis atsekdavo ar bent tikėjosi atsekąs savo paties pažiūrų užuomazgas ligi pat senovės ir paskui jas išvystydavo » (GERDA WALTER, *Zum anderen Ufer*, Remagen 1960, p. 208).

[40] WILHELM DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Stuttgart 1962, t. I, p. 380.

siose mokyklose). Filosofija esanti susieta su savo meto kultūra ir tauta, išreikšdama jų abiejų pobūdį. Šia prasme filosofija atspindinti laiko dvasią, kuri betgi apsprendžianti tik formalinį filosofijos sandą, o ne jos turinį : tuo pačiu metu galinčios buvoti šalia viena kitos įvairios filosofinės srovės. Beveik visa Vakarų metafizika esanti, pasak Schelerio, miestinio mąstymo išdava ; užtat jos pagrinde ir glūdinti žmogaus kaip gamtos valdovo savimonė, neįmanoma kaiminiame mąstyme [41]. Trumpai tariant, sociologinis žvilgis svarsto filosofiją kaip visuomeninę apraišką, buvojančią net ir tokioje visuomenėje, kurioje nėra jokio tikro filosofo, o tuo pačiu nė jokios tikros filosofijos, kadangi net ir tokiu atveju filosofija kaip socialinis pavidalas nedingsta : ji esti mokoma mokyklose, platinama knygose, svarstoma įvairiuose pokalbiuose ir ginčuose, nors kūrybinio filosofijos vyksmo tokioje visuomenėje ir nėra. Kaip sociologinė apraiška filosofija gyvena visur ir visados.

Filosofijos psichologija, priešingai, telkiasi aplink filosofiją kaip žmogiškai asmeninę veiklą. Praeidami jau minėjome, kad filosofija esmiškai yra asmens veikmuo ; plačiau šią mintį mėginsime išvystyti vėliau. Čia tik pastebime, kad filosofinį asmens veikmenį, kiek jis siejasi su vidiniu žmogaus gyvenimu bei jo sąranga, imasi tirti bei aprašyti filosofijos psichologija. Filosofijos psichologija regi filosofijoje, tariant Schelerio žodžiais, « visų pirma ne loginę vienos srovės dialektiką », bet « daugybę srovių », turinčių savo šaltinį « pastoviuose žmogiškojo asmens tipuose », kurie lieką tie patys net ir labai skirtingais istorijos tarpsniais : « Pozityvistas visados yra toks pat žmogus — nuo Protagoro ligi Hume, Comte, Spencerio, Millio » [42]. Ši filosofijos srovių tipologija, atremta ne į kultūros pavidalus (plg. A. Dempf, W. Moock, O. Spengler), bet į vidinę asmens sąrangą, sudaro vieną iš įdomiausių, sykiu betgi ir abejotiniausių filosofijos psichologijos klausimų. Šalia to mėginama psichologiškai apibūdinti filosofuojantįjį žmogų apskritai kaip tam tikrą dvasinį tipą [43], taip pat filosofavimo vyksmą kaip tam tikrą žmogiškosios kūrybos lytį [44] ir galop filosofavimo regimybę kaip tam tikros pasaulėžiūros pavidalą [45].

Šios čia trumpai nusakytos filosofijos mokslo sritys yra tik

---

[41] Plg. Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, p. 85-91 ; *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, p. 14-26.

[42] Max Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, p. 22-23.

[43] Plg. Eduard Spranger, *Lebensformen*, Halle a. d. S. 1914.

[44] Plg. H. Fischer, *Erlebnis und Metaphysik*. Zur Psychologie des metaphysischen Schaffens, München 1928.

[45] Plg. Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919.

pavyzdžiai, kaip šis mokslas pamažu šakojasi, apimdamas visą filosofijos tiek kaip veiksmo bei vyksmo, tiek kaip išdavos plotą; jis kuriasi ir auga taip lygiai, kaip ir bet kuris kitas mokslas. Tačiau jis visados lieka *mokslas*, niekad nevirsdamas filosofija. *Filosofijos mokslas filosofiją tiria, bet jos nekuria.* Kaip meno istorija ar meno psichologija nekildina jokio meninio veikalo ir nė vieno žmogaus nepadaro menininku, taip lygiai ir filosofijos istorija, filosofijos sociologija, filosofijos psichologija ir visos kitos šio mokslo šakos ar atšakos nekuria jokios filosofinės idėjos. « Jeigu jūs parašote, sako N. Berdjaevas, gražią disertaciją apie Platoną ar Aristotelį, apie Tomą Akvinietį ar Descartą, apie Kantą ar Hegelį, tai jūsų darbas gali būti didžiai naudingas filosofams, bet jis pats niekad nebus filosofija, kadangi šioji negali būti pagaminta iš svetimų idėjų, kitaip sakant, iš idėjų kaip (tyrimo) objekto; filosofija gali doroti tik savas idėjas »[46]. Tai, ką Berdjaevas čia sako apie filosofijos istoriją, tinka ir kiekvienam kitam filosofijos mokslui: *filosofijos mokslas niekad negali atstoti filosofijos*, kaip literatūros mokslas niekad negali atstoti literatūros. Be abejo, filosofijos mokslas, kaip ir bet kuris kitas, reikalauja iš juo užsiimančiojo žmogaus tam tikro prigimto sugebėjimo ir tam tikro skirtino pasiruošimo. Tačiau jis nė vieno filosofijos mokslininko nepadaro filosofu, jei šis juo nėra, nes tirti filosofiją *moksliškai* galima ir nesant filosofu, kaip galima būti literatūros mokslininku, neparašius nė vienos dailiojo meno eilutės. Skirtumas tarp filosofo ir filosofijos mokslininko yra toks pat, koks yra tarp A. Wallensteino (Vokietijos 30 metų karo vado) ir L. Rankės (vokiečių istoriko, aprašiusio Wallensteino žygius): Wallensteinas *kūrė* istoriją, Rankė *tyrė* istoriją.

Štai kodėl tiek M. Heideggeris, tiek J. Ortega sutardami pasisako prieš filosofavimo ir filosofijos tyrinėjimo tapatinimą, ypač ryškiai išeinantį aikštėn filosofijos profesorių darbe. Prieš juos tad ir kreipia Heideggeris su Ortega savo žodžius: « Nesusipratimai, sako Heideggeris, kurių filosofija nuolatos esti apgulta, yra skatinami labiausiai filosofijos profesorių. Įprastinis, pateisinamas ir net naudingas jų užsiėmimas yra perteikti tam tikrų pedagoginių ligi šiol buvusios filosofijos pažinčių. Tačiau tai žadina įspūdžio, kad tai esanti filosofija. Tuo tarpu tai yra daugių daugiausia filosofijos mokslas »[47]. Dar griežčiau pastebi Ortega: « Filosofijos profesorius neturi su tikru filosofu dažniausiai nieko bendro; jis moko filosofijos, kad užsidirbtų pragyvenimą ar kad pakoptų aukštyn visuomeniškai. Studentas gi studijuoja, nes jam

---

[46] Nicolas Berdiaeff, *De la Destination de l'Homme*, Paris 1935, p. 17.
[47] Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 9.

nieko kito nebelieka »[48]. Abiem atvejais, pasak Ortegos, filosofija netenka žmogiškojo autentiškumo ir virsta netikra: ji nėra tai, kas atrodo esanti.

[48] José Ortega y Gasset, *Dos prologos* (antrasis:) *A una historia de la filosofia*, Madrid 1944, p. 177.

II. FILOSOFIJOS IR MOKSLO SKIRTYBĖS

Negalėdamas suvokti, kas jis yra pats savyje, mokslas tuo pačiu negali nė suvokti, kuo jis skiriasi nuo filosofijos. Ir atvirkščiai, galėdama apibrėžti pati save, filosofija savaime aptaria ir savo skirtumą nuo mokslo. Kitaip sakant, filosofijos ir mokslo skirtybių klausimas yra filosofijos savimonės klausimas: ryškindama šias skirtybes, filosofija iš tikro ryškina savo esmę. Būdama mokslo priešybė ir suvokdama mokslą kaip savęs pačios neiginį, filosofija stengiasi atskleisti šio neiginio prigimtį tam, kad paregėtų pati save. M. Heideggeris teisingai pabrėžia, kad « metafizika ir apskritai filosofija nėra mokslas » (p. 33), kadangi « filosofija buvoja visiškai kitoje dvasinės būklės srityje bei plotmėje »[49]. Bet kaip tik todėl ir klausiame: kame gi slypi šisai filosofinės plotmės kitoniškumas, kuris ją skiria nuo mokslo tiek, jog ji, pasak to paties Heideggerio, « niekad nekyla iš mokslo ar mokslo pagalba »[50]. Užtat filosofijos ir mokslo skirtybių klausimas nėra antraeilis; tai klausimas, kuris mus veda į pačią filosofijos gelmę. Nes ne mokslas kelia šį klausimą, o filosofija, tuo pačiu atskleisdama ir šią gelmę. Tad « kas manoma, sakant, kad kas nors yra filosofas? », klausiame su Aristoteliu[51].

1. Daiktinis mokslo pobūdis

Filosofijos ir mokslo skirtybės prasideda pačia *kalba* — ne terminijos, o santykio su žmogiškuoju asmeniu prasme. Kalbos atžvilgiu mokslas savas išvadas apibendrina, išskirdamas asmeninį jų pobūdį, filosofija gi savas išvadas įasmenina, išskirdama bendrinį jų pobūdį. Ne Galilejas moko, kad beorėje erdvėje visi kūnai krinta žemėn tuo pačiu dėsningai didėjančiu greičiu, bet *fizika*. Be abejo, Galilejas kūnų kritimo dėsnius atrado, tačiau jis kaip asmuo čia vaidina tik grynai istorinį vaidmenį, neturintį patiems

[49] Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 33, 20.
[50] Ten pat, p. 20.
[51] Cit. Ingemar Düring, *Aristoteles*, p. 262.

dėsniams jokios svarbos: Galilejas yra kūnų kritimo dėsnių atradėjas, bet ne jų kūrėjas. Jis juos gamtoje pastebėjo, aprašė, matematiškai išreiškė ir įjungė į mokslinio žinojimo lobyną. Tuo jo uždavinys ir baigėsi. Mokslininko asmuo mokslinio pažinimo vyksme teturi įrankinio pobūdžio: atlikus mokslininkui savo darbą, mokslinio pažinimo išdava buvoja jo asmens nebeįtaigaujama ir nebenešama. Kūnų kritimo dėsniai yra grynai objektyvūs ir visuotiniai. Jų reikšmei bei veikmei suvokti nėra jokio reikalo žinoti, *kas* juos atrado ar aprašė.

Visai priešingai yra filosofijoje. Ne filosofija moko, kad mąstymas ir buvimas yra tapatūs, bet *Hegelis*. Šis teiginys buvoja istorijoje ne kaip bendrinis filosofijos laimėjimas, o kaip skirtina hegeliškoji idėja. Hegelio asmuo, nors ir praėjęs kaip žmogiškoji būtybė, pasilieka amžinai kaip anos idėjos kūrėjas bei nešėjas laiko tėkmėje. Jis nepaleidžia jos niekad ir neperveda į bevardį filosofinių pažinčių lobyną, nes filosofija tokio bevardžio lobyno iš viso neturi. Hegelis nėra mąstymo ir buvimo tapatybės atradėjas, kaip Kolumbas Amerikos ar Newtonas traukos dėsnio; Hegelis yra tikrasis šios idėjos *autorius*. Todėl ir galime šią idėją suvokti tik ryšium su jos autoriumi; atitraukta nuo jo asmens, ji yra niekis.

Asmens išskyrimas iš mokslinės kalbėsenos yra aiški nuoroda į *daiktinį* mokslinio pažinimo ir mokslinės pažinties kaip išdavos pobūdį: moksle pirmenybę turi šalia mokslininko asmens buvojąs *daiktas*. Šia prasme M. Heideggeris ir nusako mokslinio pažinimo esmę: mokslas « pirmąjį ir paskutinįjį žodį teikia išimtinai pačiam daiktui »[52]. Mokslininkas kaip žmogiškasis asmuo čia yra nebylus. Jis paruošia tik sąlygas, kad prabiltų daiktas. Jis yra, vaizdingais M. Schelerio žodžiais tariant, tik « metodo garsiakalbis », kuriuo prabyla « daikto logikos apspręstas vyksmas »[53]. Mokslinis pažinimas yra įsižiūrėjimas ar įsiklausymas į tai, kaip daiktas veikia. Tai daikto prakalbinimas ir jo atsakymo suėmimas į tam tikrą — dažniausiai matematinę — formulę. Nuosekliai tad, pastebi Heideggeris, čia « jokia sritis nė neturi pirmumo: nei gamta prieš istoriją, nei atvirkščiai; vienas objektų dorojimo būdas neviršija kito »[54]. Kiek mūsasis pažinimas reiškiasi *mokslo* būdu, tiek visur ir visados byloja daiktas savomis savybėmis bei savais dėsniais.

Šisai pirmasis ir paskutinysis daikto žodis ir padaro, kad *mokslas galioja visiems*. K. Jaspersas mokslinį žinojimą yra pava-

---

[52] Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, p. 23.

[53] Max Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, p. 35.

[54] Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, p. 23.

dinęs « verčiamuoju žinojimu », siekiančiu tiek toli, kiek siekianti pati daikto prievarta[55]. Tai reiškia: mokslo pažinčių negalima laisvai rinktis. Be abejo, žmogus nėra verčiamas šias pažintis pasisavinti; jis gali mokslo išdavomis nesidomėti ir todėl nuo mokslo pažangos atsilikti. Moderniojo mokslo akivaizdoje visi esame tokie didesni ar mažesni , atsilikėliai ', kadangi arba nesugebame, arba nenorime jo išdavų studijuoti ir padaryti jų mūsojo išsilavinimo sandu. Jeigu betgi ryžtamės su jomis susipažinti, tai neišvengiamai šiame ryžte esame vedami prievartinės jų prigimties. Mokslo išdavų atžvilgiu neturime laisvės vienas priimti, o kitas atmesti — pagal mūsų pačių įsitikinimus, pažiūras ar net skonį. Mes negalime rinktis Ptolomejo ar Koperniko pasaulėvaizdžio, kaip kad galime rinktis Platono ar Markso pasaulėžiūrą, nes heliocentrizmas yra verčiamoji mokslo išdava. O verčiamoji ji yra todėl, kad šia išdava byloja pats daiktas, buvojąs visiškai nepriklausomai nuo mūsų, todėl atskleidžiąs savo sąrangą, neturinčią su mūsų norais, įsitikinimais ar skoniu jokio ryšio. Būtų tad žmogiškai nerimta šiam atsiskleidimui užsitverti ar jo nepriimti. Žinoma, mes galime abejoti mokslo išdavų *tiesa*. Tačiau tokiu atveju mums yra atviras kelias patiems pasitikrinti šią tiesą. Kas abejotų, ar Kolumbas tikrai atrado Ameriką, galėtų ją , atrasti ' pats. Eidami tokio pasitikrinimo keliu, mes prieitume ir tą pačią išdavą. O jei mūsų išdava būtų kitokia, ir mes savame kelyje nebūtume suklydę, tai reikštų, kad savu žygiu patikslinome ar pakeitėme ligšiolinį mokslo tyrinėjimo būdą ir kad nuo dabar *mūsų* išdavos turės verčiamosios galios kitiems. Bet visose pastangose visados kalbės daiktas, o ne mūsų asmuo. Štai kodėl mokslo išdavai visu plotu ir tinka tiesos aptarimas, kad tiesa esanti minties atitikimas daiktą. Daiktas čia iš tikro yra vienintelis tiesos mastas.

Kaip tik dėl šios priežasties daiktinis mokslo išdavos pobūdis ir šios išdavos tiesa sąlygoja vienas kitą. Kol kuris nors mokslo teiginys tebėra asmeninio pobūdžio, tol jis yra arba iš viso netiesa, arba dar neįrodyta tiesa. Sakysime: kol Koperniko teorija buvo tiktai *jo teorija*, tol geocentrizmas tebevyravo ir toliau. Mokslinė pažintis virsta verčiamuoju žinojimu tik tada, kai išsivelka iš asmeninio savo pobūdžio, nes tik tada nutyla mokslininkas, o prabyla pats daiktas. Tik tada kiekvienas gali pakartoti mokslininko nueitą kelią ir patikrinti jo prieitą išdavą. Daiktinis pobūdis mokslui — tiek veiksmui, tiek išdavai — yra ne atsitiktinis, bet esminis. Tik į daiktiškumo matmenį pakeltas mokslo teiginys atsiskleidžia kaip verčiamasis, apspręsdamas mūsų protą daikto sąranga

[55] Karl Jaspers, *Philosophie*, p. 110.

ir todėl panaikindamas jo atžvilgiu mūsų laisvę. Todėl N. Berdjaevas, kaip jau minėjome, mokslą ir kildina iš būtinybės. Mokslas, pasak jo, esąs *klusnumas*: « jo matmuo yra ne laisvė, o būtinybė »[56]; būtinybei gi reikia paklusti; kitaip ji mums neatsiskleidžia. Tik būtinybės erdvė yra mokslo erdvė. Perėjęs į laisvės erdvę, mokslas liaujasi: laisvės mokslo nėra. Net ir tokie mokslai, kaip psichologija ar sociologija, kurių objektas yra laisva būtybė laisvais savo veiksmais, tiria šią būtybę ir jos veiksmus taip, tarsi jie būtų *nelaisvi*. Laisvės prado išskyrimas yra neišvengiama šių mokslų įgalinimo sąlyga. Tuo labiau tai tinka kitiems mokslams, kurių pats objektas yra būtinybės apspręstas. Užtat N. Berdjaevas ir teigia, kad « mokslas dvasios neišlaisvina », kadangi jis « savo esme ir tikslu » pažįsta pasaulį « tiktai būtinybės atžvilgiu: būtinybės kategorija yra pagrindinė mokslinio mąstymo kategorija. Mokslas kaip toks laisvės pasaulyje nemato » (t. p.). Nuosekliai tad jis negali jos teikti nė žmogui. Priešingai, mokslas net ir patį žmogų mėgina įtraukti į būtinybės sritį, kad galėtų jį tyrinėti kaip savą objektą.

Daiktinis tačiau yra ne tik mokslo pažinimas ir jo išdava, bet *daiktinis yra ir mokslinio pažinimo būdas*. Mokslinį pažinimo būdą arba pažinseną, kuri turi mus vesti į mokslinę išdavą ir iš tikro į ją veda, vadiname *tyrimu*. Tai pavadinimas, šiandien tiek dažnai kartojamas, jog yra virtęs beveik jau nuodėva. Tačiau tai nėra nei blogybė, nei tuo labiau atsitiktinybė. Mūsajame istorijos tarpsnyje, kai mokslas vis labiau apvaldo ir persunkia gyvenimą, tyrimas savaime tampa kasdienos rūpesčiu. Įvykdyti betgi šį rūpestį galime tik tuo atveju, kai tyrimą paverčiame mūsąja pažinsena: *pažinti tiriant* — štai mūsų meto gnoseologinė akivaizdybė. Kas nesiduoda būti tiriamas, tą laikome negalimu nė pažinti, vadinasi, nevertu mūsų dėmesio. Mokslas kaip pajėga ir tyrimas kaip prieiga prie šios pajėgos sąlygoja vienas kitą ir nesileidžia būti perskiriami. Tik tirdami ir susivokiame pasaulyje, ir jį apvaldome, ir jame išsilaikome.

Tačiau kas yra tyrimas pats savyje? Tai daugiau, negu polinkis pažinti, apie kurį kalbėjo Aristotelis, laikydamas jį visiems žmonėms įgimtu. Tyrimas yra ypatinga šio polinkio lytis, pagrįsta pažinimo turtėjimu. Kur pažinimo turtėjimas dėl kurios nors priežasties yra negalimas, ten tyrimas yra beprasmis, kadangi tokiu atveju jis nieko nepatiria arba neištiria. Turtėjimas vis naujomis pažintimis yra būtina tyrimo atrama. Bet kaip tik šis pažinimo turtėjimas ir stumia mokslą, kad peržengtų pažįstantįjį

[56] Nikolaj Berdjajew, *Der Sinn des Schaffens*, p. 18.

subjektą arba mokslininką. Tirdamas ašen jungiuos į tokį vyksmą, kuris prasidėjo prieš mane ir kuris eis ir po manęs. Mano asmuo nėra šio vyksmo nei pagrindas, nei vidurkis, o tik įrankis palaikyti jo eigai. Aš galiu teikti jam ir didelio įnašo, tačiau jis atima jį iš manęs, įjungia į visumą ir nubraukia nuo jo bet kokią mano žymę, taip kad aš galop savo darbo net neatpažįstu. *Mokslo laimėjimai istorijoje yra bevardžiai.* O tie, kurie esti siejami su kokiu nors vardu, yra tiek nuo šiojo nutolę, jog mes dažnai net nė nežinome, kad jie yra buvę asmenų vardai (pav. vatas, amperas, voltas, rentgenas, dizelis): jie yra virtę , daiktavardžiais ' tiesiogine šio žodžio prasme, pažymėdami nebe asmenį, o gryną daiktą. Mokslo pradininkų įnašas paprastai išsivysto tiek, jog galop pradingsta šio išsivystymo turtingume. Juk ką gi reiškia, sakysime, G. Galilejas, kuriam priskiriamas teleskopo atradimas, šiandieninės elektroninės teleskopijos padėčiai? Tyrimas yra toksai pažinimo būdas, kuriame dalyvauja *daugelis* ir kaip tik dėl to , vienas ' paskęsta šiame , daugelyje '.

Tad į klausimą, kas yra tyrimo subjektas, turime atsakyti: *šisai daugelis*, vadinasi, bevardė eilė, anaiptol nesudaranti bendruomenės, į kurią asmuo būtų priimamas. Tyrimo subjektas yra *kolektyvas-team*, apimąs atskirus tyrėjus ir juos apjungiąs ne žmogiškuoju asmens artumu, o daiktinių išdavų bendrumu. Tyrimo vyksme asmuo darosi bejėgis, kadangi jis negali nė žingsnio žengti, neatsirėmęs į tai, kas yra ano , daugelio ' laimėta. Tyrimas kaip mokslinė pažinsena nesulaikomai išsivysto į visuotinį anonimą. Ir juo sparčiau mokslas žengia priekin, juo labiau stiprėja ir jo anonimiškumas. Daug kas čia regi mūsojo tarpsnio ir mūsosios kultūros nelaimę. Galimas daiktas, kad taip yra, žiūrint į tai žmogiškojo asmens atžvilgiu. Tačiau mokslinio pažinimo atžvilgiu anonimiškumo augimas yra būtinybė ir tuo pačiu mokslo stiprybė. Mokslas gyvena tik tyrimu, tyrimas gi laikosi daiktiškumu, o daiktiškumas reikalauja, kad tyrinėtojo asmuo pasitrauktų į šalį, leisdamas prabilti daiktui. Ir tik asmens išskyrimas įgalina mokslinės tiesos pastovumą: *kas moksliškai yra tiesa, yra tiesa visiems laikams.* Štai kodėl kiekviena gnoseologinė laikysena, kuri lenkia žmogų daiktui, yra iš esmės *mokslinė* laikysena, vis tiek ar ji reikštųsi filosofijoje, ar net teologijoje. Ši laikysena ugdo polinkį tirti viską, visur ir visados, stengtis visa pažinti moksliškai, nepaisant, ar tyrimas kaip pažinsena tiriamajai sričiai tinka ar netinka. Tyrimo persvara yra mūsų metu pasidariusi neabejotina, kadangi ir mokslo persvara yra neabejotina.

2. Asmeninis filosofijos pobūdis

Prieš mokslo pastangą daiktiniu pobūdžiu užgožti visą žmogiškojo pažinimo plotą kaip tik ir sukyla filosofija, teigdama *asmeninį* pažinimo pobūdį — ne tam, kad anąjį neigtų, bet tam, kad parodytų, jog filosofija gnoseologiniu savo santykiu su tikrove yra visai kas kita, negu mokslas. Jau pačia savo kilme filosofija nurodo į asmens pirmenybę. Juk tiek nuostaba, tiek abejonė, tiek kančia kaip filosofijos šaltiniai yra žmogaus kaip asmens atoveika į būtybės gelmės matmenį darnos, apgaulės ir maišaties pavidalais. Filosofija, kaip sakyta, iš šios atoveikos kyla ir todėl esti atveikiančiojo asmens apsprendžiama. Taikant filosofijai ankstesnius Heideggerio žodžius apie pirmąjį bei paskutinįjį žodį pažinime, reikia tarti, kad filosofija pirmąjį ir paskutinįjį žodį teikia *asmeniui*. « Filosofinis mąstymas, pasak K. Jasperso, privalo kiekvieną kartą būti pradinis (ursprünglich). Kiekvienas žmogus turi jį vykdyti pats »[57]. Tai reiškia: filosofavimas nėra tęsiamas, kaip mokslinis tyrimas, bet pradedamas vis iš pradžios; arba filosofija yra pradinė, arba jos iš viso nėra.

Tai ta pati mintis, kurią randame jau ir Sokrato-Platono nusistatyme filosofavimo atžvilgiu; nusistatyme, tiek griežtai pabrėžusiame asmeninį filosofavimo pobūdį, jog jo esmė buvo regima ne daikto apspręstame atsakyme, bet asmens keliamame klausime. Filosofinis pažinimas ateinąs, pasak Sokrato-Platono, ne iš viršaus, vadinasi, iš daiktinio pasaulio, bet kyląs iš sielos gelmių. Užtat pokalbis ir esąs pagrindinė filosofavimo lytis: pokalbio dalyvis išjudinąs sielą ir vedąs ją ligi tokio akimojo, kai ji pati iš savęs pradedanti semtis pažinimo. Pokalbio dalyvis esąs tik akušerė, o jo veikla — akušerės pagalba gimdyvei (maieutike). Savais klausimais, prieka'štais, kritinėmis pastabomis jis padedąs sielai pagimdyti tą ar kitą pažintį. Nėra abejonės, kad ši sokratiškai-platoniškoji gnoseologija yra ankštai susijusi su sokratiškai-platoniškąja metafizika, būtent: su kitados buvusiu sielos gyvenimu idėjų karalijoje, kurioje ji pažinusi būtį kaip ji esanti savyje. Anasai pažinimas pasilikęs sielos gelmėse, nors žemės bei kūno ir buvęs iškreiptas, nuslėgtas ir aptemdintas. Tačiau reikią tik šį sluogą nuimti, šią iškraipą atitiesti, šią tamsą pašalinti, ir tikrasis pažinimas vėl sužibėsiąs sieloje. Tai kaip tik ir vykdąs filosofinis , akušerijos menas ', kurį Sokratas bei Platonas savo pokalbiuose taip sėkmingai naudojo. Platoniškojoje gnoseologijoje pažinimas

[57] Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, p. 11.

yra ne kas kita, kaip filosofinio svarstymo pažadintas atsiminimas (anamnesis), vadinasi, pačiame žmogaus viduje surasta, bet nieku būdu ne iš viršaus gauta įžvalga.

Galima šią platoniškąją sielos metafiziką ir pažinimo kaip atsiminimo sampratą priimti ar jos nepriimti, viena betgi lieka čia nepaneigiama, būtent: apsprendžiamasis pažįstančiojo subjekto vaidmuo filosofiniame pažinime. Filosofuoti reiškia ne mokyti ar mokytis, o klausimą *peršnekėti* (dialegestai), vadinasi, pakaitomis persvarstyti ligi galo. Šitoks tačiau persvarstymas yra esmiškai asmeninis veiksmas. Jį įgalina ne jau esančių pažinčių prisiėmimas, bet savojo Aš veikimas, pažadintas arba nuostabos, arba abejonės, arba kančios. Savais klausimais Sokratas stengėsi pokalbio dalyvį paakinti mąstyti tuo, kad sukeldavo jame nuostabos. Kai jo pokalbininkas, kaip tai ypač ryškiai matyti Platono dialoge *Theaitetas*, tardavo: «Aš nepaprastai stebiuosi. Kaip gi čia dabar gali būti»[58], Sokrato uždavinys baigdavosi: nuostabos ištiktas mąstytojas galėdavo filosofuoti toliau jau ir pats vienas. Sokratas neteikdavo jam jokio atsakymo, nes iš anksto gautas atsakymas patenkina mokslinį, bet jokiu būdu ne filosofinį pažinimą. Filosofinis pažinimas išauga iš paties filosofuojančiojo. Tai ir yra giliausia prasmė Platono dialektikos, jo mokslo apie pažinimą kaip atsiminimą, jo pažiūros į filosofavimą kaip dalyko peršnekėjimą.

Iš tikro yra nuostabu, kad graikai, tiek stipriai pabrėžę bendrybę ir net neturėję asmens sąvokos, filosofavime savaime atrado asmeninį pradą, pagal jį suvokdami ir pačią filosofiją, kas Platono pažiūrose išeina aikštėn visu ryškumu. Ir šis graikiškasis atradimas nebedingo filosofijos istorijoje nė vieną jos tarpsnį. Tiesa, jis kartais būdavo nuslėgiamas arba mokslinių pažinčių, kaip Aristotelio raštuose, arba teologinių duomenų, kaip Tomo Akviniečio veikaluose. Esmėje tačiau ir šie mąstytojai filosofavo pagal savo asmenį, kiek jie buvo *filosofai*, o ne mokslininkai ar teologai. Ne be pagrindo tad teigia N. Berdjaevas, kad «kiekviena reikšmingesnė filosofija nešasi su savimi filosofo asmenybės antspaudą. Ne tik Augustino, Pascalio, Schopenhauerio, Kierkegaardo ir Nietzschės filosofija buvo asmeninė; nemažiau asmeninė buvo ir Platono, Plotino, Spinozos, Fichtės, Hegelio filosofija (p. 39) ... Tik visiškai neoriginali ir nekūrybinė filosofija gali likti neasmeninė»[59]. Tai priešingybė tam, ko reikalaujama iš mokslo. Mokslas lieka įtartinas tol, kol nešasi mokslininko asmens žymę. Filosofija darosi įtartina, kai mėgina filosofo asmens žyme nusikratyti.

---

[58] PLATO, *Theaitetos*, 155 C - 156 B.

[59] NIKOLAJ BERDJAJEW, *Das Ich und die Welt der Objekte*, p. 39, 41.

Asmeninis filosofinio pažinimo pobūdis prasideda pačiu klausimu. Jau esame kalbėję, kad klausimas nėra filosofijos kilmės šaltinis, bet pirmykštė filosofavimo lytis: *filosofuojame klausdami*. Ir štai, ši pirmykštė filosofavimo lytis pasirodo esanti giliai asmeninė: filosofuodami klausiame visados mūsų pačių dėlei. Mokslo srityje klausiame grynai daiktiškai, vadinasi, daikto dėlei. O jeigu mokslas, įkūnytas technikoje, ir teikia ką nors , mūsų dėlei ', tai tik todėl, kad jis visų pirma yra pažintas daikto dėlei. Be smulkmeniško traukos dėsnių pažinimo jų pačių dėlei nebūtų įmanoma kosmonautika mūsų dėlei. Tuo tarpu filosofijoje šis , mūsų dėlei ' yra ne filosofavimo išdavos pritaikymas, bet pats pradinis taškas. « Kiekvienas metafizinis klausimas, sako M. Heideggeris, gali būti tik taip keliamas, kad ir pats klausėjas būtų kartu klausiamas, vadinasi, į klausimą įjungiamas. Metafizinis klausimas turi būti keliamas, tik išeinant iš esminės klausiančiojo žmogaus būklės. Mes klausiame dabar ir čia pat mūsų dėlei » [60]. Kitaip tariant, filosofuodami pasiklausiame būtybę, tačiau taip, jog šis pasiklausimas apglobia ir mus pačius, kadangi ir mes esame būtybė, kuriai jos būtis ypatingai rūpi. Užtat K. Jaspersas ir teigia: « Filosofuodamas visados esu prie savęs paties, niekados ne prie gryno daikto » [61]. Moksle pažįstantysis subjektas telkiasi aplinkui daiktą taip, jog jo būtybė pasitraukia šalin, net pamiršdama savo vardą. Filosofijoje pažįstantysis subjektas « yra liečiamas kaip jis pats. Kas filosofuoja, kalba apie savą būtį; kas to nedaro, tas nė nefilosofuoja » [62].

Dar daugiau: « Kiek filosofavimas trokšta būti tik objektyvus (vadinasi, nusikreipęs į daiktą ir šiojo apspręstas, *Mc.*), tiek jis liaujasi buvęs filosofavimas. Kas moksle gali būti prasminga ir vaisinga, būtent, leisti galioti daiktui, filosofijoje virsta apgaule » [63]. Kas manosi galįs filosofuoti « neasmeniškai ir įrodomai » (B. von Brandenstein), tas tuojau nuslysta į mokslo plotmę ir savam asmeniniam įsitikinimui mėgina priskirti verčiamojo žinojimo kokybę, privalomą priimti kiekvienam. Šitokią daiktinę filosofijos tariamybę vadiname *dogmatizmu*. Kiekviena filosofija, norėdama būti neasmeninė, virsta dogmatine, kadangi laiko savo išdavas verčiamuoju žinojimu, kuriuo jos nėra ir negali būti. Išskirti asmenį iš filosofijos reiškia iškreipti pačią filosofinio pažinimo prigimtį. Nes, užuot tapusi mokslinė, tokia filosofija tampa tik dogmatinė; dog-

---

[60] Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, p. 22.
[61] Karl Jaspers, *Philosophie*, p. 231.
[62] Ten pat, p. 232.
[63] Ten pat, p. 234.

matizmas gi yra kiekvienos filosofijos mirtis. Filosofija ir asmuo yra tiek ankštai susiję vienas su kitu, jog juos perskiria tik filosofijos žlugimas.

Asmeninis filosofijos pobūdis grindžia ir tolimesnę filosofinio pažinimo savybę, kurią pavadintume , *egzistencine* '. Jau pradžioje esame minėję, kad šioje knygoje mėginsime apmąstyti filosofiją kaip žmogiškojo būvio apraišką, kuri tačiau šiame būvyje randa vietos ne ta prasme, kad buvotų *šalia* daugybės įvairių kitų apraiškų, bet kad ji apsprendžia paties šio būvio lytį. Tai nėra dorinis apsprendimas, bet paties būvio linkmė : filosofija yra būsena. *Buvojame taip, kaip filosofuojame.* Filosofijos ir žmogaus būvio vienybė yra lygiai tokia pat ankšta, kaip filosofijos ir asmens vienybė. O jeigu Krikščionybė, kaip sakyta, filosofiją kaip būseną neigia, tai tik todėl, kad ji filosofavimą keičia tikėjimu, paversdama *šįjį* krikščioniškojo būvio lytimi. Bet tokia pakaita kaip tik ir yra geriausias įrodymas, jog filosofija sudaro ne vieną kurį atskirą mūsų būvio veikmenį, o paties šio būvio būdą arba mūsų pačių būseną, apimančią visus veikmenis. Nes tik tokiu atveju filosofija gali būti tikėjimo varžovė. Būdamas krikščionies būsena, tikėjimas negali susitaikinti su filosofine būsena, kaip ją yra suvokę bei vykdę graikai. Iš šio tad nesusitaikymo ir kyla anasai gilus sankirtis, kuriuo yra pažymėti tikėjimo ir filosofijos santykiai istorijoje. Kaip šį sankirtį būtų galima pašalinti, yra skirtinas klausimas, reikalingas ir skirtino apmąstymo. Šitoje vietoje pakanka tik įsisąmoninti, kad ano sankirčio tikrovė remiasi abiejų apraiškų — filosofijos ir tikėjimo — kaip žmogiškųjų būsenų tikrove. Abi apraiškos yra visybinio pobūdžio, todėl būtinu būdu plečia savo reikšmę į visą žmogų ir kovoja viena su kita, jei jų linkmės nesutinka. Tačiau ši kova negali būti numaldoma tuo, kad filosofija yra paskelbiama tikėjimo priemone, kaip tai yra buvę P. Damiano teorijoje viduramžiais, arba kad žmogus yra padalinamas tarp filosofijos ir tikėjimo, kaip tai yra protestantiškojoje H. Gollwitzerio teorijoje mūsų dienomis [64]. Filosofija negali būti nei kam nors priemonė, nei apimti tik žmogaus būvio dalį, nenorėdama paneigti pačios savęs. *Filosofija yra tokia pat visybinė apraiška, kaip ir tikėjimas.*

Teisingai tad W. Weischedelis pastebi, kad būtų tikras išdavimas, « jeigu ašen manyčiau galįs filosofuoti ir kartu vesti gyvenimą, nepriklausomą nuo mano filosofavimo (prisiminkime Eueno elgesį Platono *Faidone, Mc.*). Filosofija nėra amatas, kuriuo užsi-

---

[64] Plg. Helmut Gollwitzer - Wilhelm Weischedel, *Denken und Glauben.*

imame porą valandų, o laisvalaikio metu darome, ką norime. Jei filosofija nori būti gyva, ji turi atspindėti visą mano mąstymą ir visą mano veikimą. Apsisprendęs būti filosofu ir rimtai imdamas šį apsisprendimą, pakreipiu visą savo būvį filosofavimo linkme. Tuo būdu filosofija virsta viso mano gyvenimo apsprendžiamuoju pradmeniu »[65]. Dar ryškiau tai pabrėžia K. Jaspersas, sakydamas: « Jei nefilosofuoju kasdien, iš viso nefilosofuoju »[66]. Žodis , kasdien ' čia reiškia ne kasdieniškai sistemingą užsiėmimą, o *esminį atsidėjimą*, neturintį laisvalaikio, kaip jo neturi tikėjimas religijoje ar ištikimybė moterystėje. « Filosofinis mąstymas yra gyvenimas », gražiai nusako K. Jaspersas filosofijos santykį su mūsų būviu (t.p.). Kitaip tariant, filosofija yra *bio-grafinė*, tai yra mano gyvenimo aprašymas ta prasme, kad pro ją byloja manasis būvis, kaip jis yra susiklostęs manojo laiko vyksme.

Tuo tarpu moksle yra visai priešingai: mūsų būvis ir mūsų pažinimas čia vyksta skyrium ir todėl stovi šalia vienas kito. Mokslinis pažinimas, esmingai kildamas iš daikto, neapsprendžia mūsų asmens. Mokslinio pažinimo ir mūsų būvio vienybė reikštų, kad daikto kategorijos virsta asmens kategorijomis ir kad tuo būdu ir pats mūsasis Aš sudaiktėja. Šisai asmens sudaiktėjimas ir yra šiandien turimas galvoje, kalbant apie žmogaus nuasmeninimą technikoje. Technika yra juk ne kas kita, kaip įkūnytas mokslas. Jeigu tad žmogus tiek nusilenkia technikai, jog šiosios dėsniai tampa jo būvio lytimis, tai tokiu atveju jis ir kaip asmuo esti daikto apsprendžiamas ir pražudo save kaip vienkartybę. Užtat *mokslas niekad neprivalo tapti žmogiškojo būvio lytimi*, nes tai būtų daiktinė lytis, neigianti asmeninę lytį, kuri vienintelė padaro žmogų, kalbant Vydūno žodžiais, , sau-žmogumi '. Mokslas gali būti tik vienas mūsų būvio veikmuo, niekad ne mūsų būsena. Kitaip tariant, mokslas gali būti vykdomas tik kaip amatas, kuriam skiriame tik tam tikrą laiko dalį ir tik tam tikrą gyvenimo sritį. Tapęs visuma, mokslas nužmogina mus savo daiktiškumu. Atsidėjęs mokslui visu savimi, žmogus virsta bevarde minėtojo , team ' dalele.

Tai išaiškina ir tariamą prieštaravimą tarp to, ką kalbėjome apie filosofiją kaip būseną, ir to, ką regime gyvenimiškoje tikrovėje. Iš sykio atrodo, kad filosofijos reikmė būti filosofuojančiojo žmogaus būvio lytimi, perskverbiančia visus šio būvio veikmenis, esanti tik idealas, kurio niekas nevykdąs. Juk kas gi esąs filosofijos apspren-

---

[65] Ten pat, p. 146.
[66] Karl Jaspers, *Philosophie*, p. 281.

džiamas tiek, jog buvotų taip, kaip filosofuoja? Gal tik keistuoliai! Ir vis dėlto šis prieštaravimas yra netikras. Nes kasdienoje susiduriame dažniausiai ne su *filosofais*, o tik su filosofijos *mokslininkais* aukščiau svarstyta filosofijos mokslo prasme. Filosofijos mokslas — jos istorija, jos sociologija, jos psichologija, jos tipologija, jos egzegezė — yra toks pat mokslas, kaip ir visi kiti mokslai. Todėl jis nė neapsprendžia jam atsidėjusiojo žmogaus būvio visumos. Ir filosofijos mokslas privalo būti vykdomas tik kaip amatas, vadinasi, tik kaip dalinis žmogaus užsiėmimas, o ne kaip esminis atsidėjimas. Sakysime: kaip gi galėtų filosofijos istorikas padaryti savojo būvio lytį filosofinę? Ir pagal kokią filosofijos sistemą jis susikurtų tokią lytį? Pagal Platono ar Aristotelio? Kodėl gi ne pagal Descarto ar Kanto, pagal Hegelio ar Markso, pagal Heideggerio ar Wittgensteino? Juk jis nagrinėja jas visas, kiek įmanydamas, objektyviai. Tačiau jis nagrinėja jas kaip buvojančias šalia jo paties, kaip svetimas, vadinasi, kaip daiktinius savo tyrimo objektus. Visos šių sistemų idėjos filosofijos istoriko anaiptol neįpareigoja, nes tai *ne jo* idėjos. Mane įpareigoja tik tai, kas kyla iš mano įsitikinimo, vadinasi, iš manęs paties kaip asmens. Kitų idėjos, kurias tyrinėju istoriškai, sociologiškai, psichologiškai ar kaip kitaip, yra man lygiai toks pat daiktas, kaip religijų istorikui įvairios pasaulio religijos, kaip astronomui dangaus kūnai, kaip biologui organizmo sąranga. Visos anos idėjos yra *man* daiktinio pobūdžio, todėl jomis aš ir neapsprendžiu savojo būvio, kaip jo neapsprendžia savais objektais religijų istorikas, astronomas, fizikas ar biologas. Filosofijos mokslas asmens atžvilgiu jokios pirmenybės neturi, palyginus jį su kitais mokslais. Todėl mokslo santykis su asmeniu galioja jam tokiu pat svoriu, kaip ir bet kuriam kitam mokslui. Ankstesnis prieštaravimas yra tariamybė todėl, kad atsidėti filosofijai dar nebūtinai reiškia turėti ir filosofinę būseną; jai galima atsidėti ne tik filosofiškai, bet ir *moksliškai*. O atsidėti moksliškai reiškia *nepaversti* mokslo sava būsena. Tai tinka kiekvienam mokslui, tai tinka ir filosofijos mokslui.

Asmeninis filosofijos pobūdis apsprendžia ir jos *subjektą* arba tai, kas filosofiją kuria. Mokslinės kūrybos subjektas, kaip sakėme yra , aibė ' arba , team ', vadinasi, bevardė daugybė, mūsų laikais auganti ligi visuotinumo, kadangi tik vispusiškai pasikeičiant tyrimo išdavomis, galima laiduoti tiek paties mokslo pažangą, tiek jo pritaikymą technikoje. Tai reikalauja pasidalinti tiriamąjį darbą kartais net gana smulkmeniškai. Mokslinis darbas visados yra tik *vienas* veikmuo. Mokslas suskyla ne tik į mokslus, bet ir į skirtinas to paties mokslo šakas šakeles: « darbą paskirstąs daugingumas

priklauso mokslo esmei »[67]. Tuo tarpu filosofija yra ir šiuo atžvilgiu mokslo priešingybė. *Filosofijoje darbo pasidalinimo nėra.* Filosofija, vaizdingu M. Schelerio posakiu, « yra nepajėgi būti darbą skirstančiąja įmone »; ji visados lieka « asmeniškai sujungta su dvasiniu jos autoriaus veidu; didieji metafizikai yra neatstojami »[68]. Mokslo atradimai gali būti sutelktiniai; to paties gamtos dėsnio ar kurios nors jos srities atradėjai bei aprašytojai gali būti ir keli tyrinėtojai — tiek tuo pačiu metu, tiek vienas po kito. Gi filosofijoje yra tik vienas Aristotelis, tik vienas Kantas, tik vienas Heideggeris. Sutelktinis, pakartojamas, lygiagretus darbas yra galimas tik filosofijos *mokslo*, — kaip ir kiekvieno kito mokslo, — bet ne *filosofijos* srityje. « Filosofas, pastebi N. Berdjaevas, nėra rūšinės sąmonės telkinys »[69], todėl ir jo darbas nėra kitų darbo santalka, o visados originali jo paties mąstymo išdava. Filosofas niekad nėra , vienas tarp daugelio ', kaip mokslininkas, kuris, pasak Schelerio, « niekad nenori teikti visumos, atbaigtybės, sistemos, o tik pratęsti tą ar kitą begalinio mokslinio vyksmo dalį »[70], vadinasi, būti tik vienas anos , aibės ' narelis. Tuo tarpu filosofo įnašas niekad nėra tik dalis, bet visados visuma.

Asmenine žyme paženklinto filosofinio darbo nepaneigia nė filosofijos istorijoje žinomos *filosofinės mokyklos*, kurių senovėje — net ir krikščioniškojoje — yra turėję beveik kiekvienas įtakingesnis mąstytojas ir kurios vėliau, augant filosofijai kiekybiškai, susiklostė į filosofinius , tipus ' ar , sroves '. M. Scheleris laiko filosofinę mokyklą anaiptol « ne istorine atsitiktinybe », o filosofijos « dalyką atitinkančia būtina sociologine jos buvojimo lytimi »; mokykla visados turinti savo vidurkį, būtent *išminčių*, kurio asmuo minėtą visumą palaiko ir išreiškia[71]. Šis asmeninis vidurkis, būdamas esmėje « vado tipas » ir « savitas asmeniškai dvasinis pavidalas », kaip tik ir kuria « tokią ar kitokią pažinimo sistemą », turinčią savo objektu « pirminius pasaulio sandus, vadinasi, visą pasaulį, o ne kurį nors skirtiną profesinį mokslą »[72]. Mokslininkas, įsijungęs

---

[67] Max Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, p. 17.

[68] Ten pat, p. 34; plg. taip pat *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, p. 86-87.

[69] Nikolaj Berdjajew, *Das Ich und die Welt der Objekte*, p. 115; kitoje to paties veikalo vietoje Berdjaevas sako: « Filosofija nepakenčia kaimenės » (p. 32).

[70] Max Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, p. 32.

[71] Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, p. 86.

[72] Max Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, p. 32.

į mokslinio vyksmo eigą, yra tik paskutinysis: jis mato daugiau todėl, kad « stovi ant savo pirmatako pečių »; tuo tarpu « kiekvienas didis filosofas žvelgia galų gale vienišas į pasaulį, į Dievą ir į patį save » [73]. Tačiau kaip tokiu atveju galima kalbėti apie , mokyklą ', kurios jau pati sąvoka, atrodo, reikalaujanti bendruomeninės veiklos, filosofijos atveju — bendruomeninio mąstymo? Kas yra visi tie, kurie yra susitelkę aplink išminčių kaip dvasinį mokyklos vidurkį?

S. Kierkegaardas filosofinę mokyklą laiko mąstymo nuosmukiu. Vienoje savo dienoraščių vietoje (1837) jis palygina filosofiją su žalčio išnara: « Kiekviename žingsnyje, kurį filosofija žengia, ji palieka užu savęs savo išnarą, į kurią tuoj pat sulenda kvailesnieji jos šalininkai » [74]. Istorijoje buvusios filosofinės mokyklos kaip tik ir esančios tokios išnaros: platoninkai ir aristotelininkai, stoikai ir epikurininkai, tomistai ir skotistai, kantininkai ir hegelininkai, egzistencialistai ir marksistai esą tokie kvailesnieji savo mokytojų sekėjai, nebegyvą šių mokytojų sistemą-išnarą padarę savojo mąstymo buveine. Be abejo, daugeliu atvejų Kierkegaardas yra teisus: « iurare in verba magistri — aklai tikėti mokytojui », šventai laikytis jo žodžių, tyrinėti jo mokslo smulkmenas, vengiant bet kokio nutolimo ar savos interpretacijos, ir todėl baigti aleksandrizmu yra kiekvienos , mokyklos ' likimas. Šia prasme iš tikro galima , mokyklą ' laikyti mąstymo nuosmukiu ir suvokti ją kaip kvailesniųjų gyvenvietę. Antra vertus, argi Aristotelis nėra išaugęs iš Platono , akademijos '? Argi Marksas, parašęs straipsnį *Kleanthes* (1837), neprisipažino savo tėvui, kad paskutinis šio straipsnio sakinys « buvo Hegelio sistemos pradžia »? [75]. Argi pats Kierkegaardas nesisukinėjo Hegelio filosofijos rėmuose, nors ir būdamas neigiamoji šios filosofijos atoveika? Argi Heideggeris nėra fenomenologinės Husserlio mokyklos auklėtinis? Ar tad būtų teisinga kiekvienos filosofinės mokyklos kiekvienus šalininkus laikyti kvailokais savo mokytojo , išnaros ' įnamiais?

Atrodo, kad teisingai į šį klausimą atsako K. Jaspersas. Filosofinės mokyklos jis neneigia, tačiau tik tokiu atveju, jei ją sudaro ne mokytojo vardas, o *mąstantieji*, nes tik jie esą , mokyklai ' ir artimi, ir tolimi: artimi tuo, kad filosofuoja drauge; tolimi tuo, kad filosofuoja savarankiškai. « Šitokios mokyklos nariai, sako Jaspersas, gali virsti tikrais filosofiniais priešininkais, griežtais, bet sykiu ir riteriškais » [76]. Užtat tikra filosofinė mokykla, pasak Jas-

[73] Ten pat, p. 134.
[74] Sören Kierkegaard, *Tagebücher*, t. I, p. 113.
[75] Karl Marx, *Die Frühschriften*, p. 7.
[76] Karl Jaspers, *Philosophie*, p. 249.

perso, esanti tik ta, kurioje nėra « mokymo vienybės » (t. p.), o tik « filosofinio gyvenimo sąjunga » (t. p.). Kas filosofuoja, mėgindamas kurti ar išlaikyti mokyklą tos pačios filosofijos *turinio* prasme, tas jau iš pat pradžios filosofuoja netikrai. Šiuo atžvilgiu Jaspersas sutaria su Kierkegaardu: « Kas kaip mokinys perima kito kaip mokytojo mokslą bei metodą, tas paverčia juos paviršutinybėmis... Mokinys gali turėti istorinės reikšmės: jis gali saugoti didelio filosofo veikalus ir pateikti apie juos žinių; jis gali taip pat, pakeisdamas jo minčių sąrangą, nušviesti filosofą atodairom; jis gali jį techniškai praplėsti ir, pastatęs save greta filosofo, šįjį iš tikro paryškinti; bet jis negali filosofuoti », nes kol žmogus « laikosi ko nors įsikibęs », tol filosofijos nėra [77]. Nuosekliai tad kur iš filosofinės mokyklos išauga tikras filosofas, ten visados randame *lūžį* su mokytojo pažiūromis: Platonas — Aristotelis, Hegelis — Kierkegaardas, Hegelis — Marksas, Husserlis — Heideggeris. Filosofinė mokykla asmeninio filosofijos pobūdžio ne tik neneigia, o greičiau jį stiprina, nes tapti filosofu filosofinėje mokykloje galima tik tuo atveju, jei mąstytojas, filosofuodamas drauge su kitais, visu svoriu išsako save kaip asmeninę vienkartybę. *Filosofinė mokykla užtat ir gali būti bendra tik filosofavimu, bet ne filosofija.* Filosofavimo bendruomenę gi reikia čia suprasti ne kaip to paties darbo skirtinas dalis atliekantį , team ', o kaip kiekvieno filosofuojančiojo atliekamą *visą darbą*, susitinkant pokalbio, kaip tai regime Platono dialoguose. Filosofavimas yra nepadalinamas: jis yra veiksmas (actio), bet ne veikmuo (functio). Todėl jo ryšys su asmeniu yra nenutraukiamas; atsisakyti šio ryšio ar jį suardyti reikštų atsisakyti ir paties filosofavimo, paverčiant jį atpasakojimu — tegu ir labai talentingu — *kito* pažiūrų. Asmuo yra iš tikro kiekvienos filosofijos likimas. Čia slypi giliausia jos skirtybė nuo mokslo ir kartu prieiga suvokti jos esmei.

3. Filosofijos ir mokslo būsena istorijoje

Šalia skirtingo santykio su daiktu ir su asmeniu iškyla dar viena būdinga filosofijos ir mokslo skirtybė, būtent: jų santykis su *laiku* istorinio vyksmo prasme. Šis santykis paprastai esti nusakomas pastovumo-kaitos priešingybe, kuri filosofijoje ir moksle yra susiklosčiusi kaip tik atvirkščiu būdu.

Filosofija yra nuostabiai pastovi kaip žmogiškojo būvio reiškinys. Nepaisydama valstybės persekiojimų, Bažnyčios nepasiti-

[77] Ten pat, p. 247-248.

kėjimo, mokslo paniekos, filosofija vis dėlto sugebėjo išsilaikyti Vakarų dvasios istorijoje visą metą. Dar daugiau: savo įtaką ji išplėtė tiek, jog virto nepakeičiamu vakarietiškojo lavinimo sandu, kuris įtaigauja ne tik asmenį, bet ir visuomenę: istorinio gyvenimo pavidalai tampa tos ar kitos filosofijos regimybėmis — net ir tada, kai filosofija yra neigiama, kaip tai šiandien vyksta, sakysime, mokslo srityje, kurio reikmės užnugaryje irgi slypi tam tikra filosofija [78], anot teisingų W. Szilasio žodžių: « Mokslininkas veikia filosofijos rėmuose, nors apie filosofiją nebūtų nieko nė girdėjęs » [79]. Subjektyvus mokslininko nefilosofiškumas dar anaiptol nepašalina objektyviai užu mokslo slypinčios filosofijos, kurią atrasti gali betgi tik filosofija, nieku būdu ne pats mokslas savomis priemonėmis. Tuo labiau tokios vidinės filosofijos esama politikoje, socialinėje visuomenės sąrangoje, mene, dorovėje ir religijoje. Kaip filosofavimas yra nepašalinamas iš asmens būvio, taip filosofija yra nepašalinama iš gyvenimo pavidalų sąrangos. Šia prasme filosofija iš tikro yra nuostabiai pastovi.

Šis tačiau filosofijos pastovumas yra grynai formalinis; jis reiškia tik nepaliaujamą filosofijos trukmę laiko eigoje. Pasižvalgę gi po jos turinį, turėsime pripažinti, kad filosofija yra tokia kaiti, kaip jokia kita žmogiškojo būvio apraiška. *Kaita yra tikroji filosofijos būsena istorijoje.* Be abejo, kaitus yra ir mokslas. Tačiau mokslo kaita yra augančio reiškinio kaita: čia pasilieka tai, kas pasiekta ar kiek paaugta. Kas yra mokslo pametama kaip , išnara ', niekados nėra jam tikrai priklausę. Geocentrizmas niekad nėra buvęs *mokslas*, kadangi saulė niekad nėra skriejusi aplinkui žemę. Tuo tarpu filosofijos , išnaros ' yra buvusios ir tebėra *filosofija* tokia pat prasme, kaip ir šiandieniniai jos pavidalai. Heideggeris nėra tikresnis filosofas už Parmenidą. Užtat Mendeljevas yra tikresnis mokslininkas už Demokritą. Mokslas kinta savo kiekybės ir kokybės atžvilgiu: jis plinta ir gilėja. Tačiau tai, kas yra jo laimėta kaip tiesa, vadinasi, kaip daikto atitikmuo, lieka pastovu visiems laikams. Tuo tarpu filosofijos kaita perskverbia pačią jos tiesą. Filosofija keičia ne tik atsakymus į atskirus klausimus; ji keičia ir savo pagrindus; net pati jos sąvoka yra nepastovi. Nesykį istorijoje filosofija yra virtusi priešingybe to, kas yra buvusi anksčiau. Net ir to paties pavidalo mąstyme vyksta pagrindžių pakaitų — ne pataisos, bet pradmės prasme: Duns Sco-

---

[78] H. Rombachas vadina šią filosofiją « funkcijos ontologija » kaip priešingą « substancijos ontologijai »; plg. Heinrich Rombach, *Substanz, System, Struktur*, t. I, p. 11-56, t. II, p. 469-523.

[79] Wilhelm Szilasi, *Wissenschaft als Philosophie*, Zürich 1945, p. 9.

tas anaiptol nėra Tomo Akviniečio , taisytojas ' ar , papildytojas ', o scholastinio mąstymo laužėjas asmens pirmenybės linkme ; čia pirmą kartą graikiškoji bendrybė yra lenkiama individualiniam buvimui, skelbiant šįjį esant individualų pačiu savimi, o ne gaunantį individualumą iš medžiagos, aprėžtos kiekybe — « materia signata quantitate » (Tomas Akvinietis). Tuo būdu filosofija virsta iš esmės neužbaigiama — ne todėl, kad ji būtų dar neviską pažinusi (tai mokslinio pažinimo neužbaigtybė), bet todėl, kad šisai , dar ne ' filosofijoje iš viso neturi prasmės. Filosofijos kaita yra ne jos turinio nepilnumo, o jos pačios *atvirumo* išraiška. Kas yra atvira, tam , dar ne ' yra priešingybė, užsklendžianti jo atvirumą. Todėl kas kalba apie , dar ne ', mąsto moksliškai, ne filosofiškai. « Darne-būties » (E. Bloch) ontologija yra nesusipratimas : tai kosmologinės būsenos sankaita su ontologine būsena. Kosmologinis išsivystymas iš tikro reikalauja , dar ne ' ; ontologinis atvirumas išskiria , dar ne '. Ontologinį būtybės atvirumą sklaidysime kiek vėliau. Šitoje vietoje tik pastebime, kad šiandienis mąstymas yra gana stipriai įtaigaujamas , dar ne ' kategorijos ir tuo būdu vis labiau tolsta nuo filosofijos ir artėja į mokslą, kuriame ateities matmuo yra apsprendžiamasis, kartu betgi filosofijai ir pats tolimasis.

Kuo pasižymi ši filosofijos kaita? — Jau esame sakę, kad filosofija nėra ir negali būti *viena*, kadangi jos šaltinis nėra vienas : kilmės įvairybė kuria ir pavidalo įvairybę. O ši pavidalo įvairybė laiko matmenyje reiškiasi visų pirma *pertrūkiu*. Lyginamas su mokslu, filosofijos kelias istorijoje pasirodo niekad nesąs tolydinis. Mokslo trukmė yra statybinio pobūdžio : kiekvienas mokslas turi savus pamatus, ant kurių kartų kartos renčia tam tikrą statinį. Kiekvienas mokslas esti ugdomas tolydžiai, vieną laimėjimą jungiant su kitu, taip kad pamažu susikuria visuma, turtėjanti tiek kiekybiškai, laimint vis naujų pažinčių, tiek kokybiškai, laimint vis gilesnių įžvalgų. Kiekvienas mokslas laiko tėkmėje tobulėja, vadinasi, daro *pažangą*. Pažanga moksle yra daugiau, negu tik istorinė tikrybė ; ji, kaip teisingai pabrėžia H. Rombachas, « priklauso mokslo esmei, sudarydama jo paties sandą (Konstituens) » [80]. Pažanga moksle yra susijusi su pačia moksline pažinsena, būtent su *tyrimu*. Tyrimas yra vyksmas, nukreiptas į nežinomus dalykus ; kitaip jis būtų beprasmis. Nežinomybės gi atskleidimas ir sudaro pažinimo pažangą. Be abejo, ir moksle pasitaiko kliūčių, nevaisingų tarpsnių, klydinėjimų ; tačiau visa tai yra čia daugiau ar mažiau atsitiktinybės, kurios bendrosios mokslo linijos nepertraukia ir jo vidinio tolydumo nesunaikina. Pačia savo sąranga mokslas vieną

[80] Plg. Heinrich Rombach, *Substanz, System, Struktur*, t. I, p. 31.

savo pažinčių sluogsnį tiesia ant kito, įimdamas į savo dabartį tai, kas yra buvę jo praeityje: *mokslo dabartyje glūdi jo išsivystymo visuma.* Štai kodėl tos ar kitos srities mokslas tegali būti vienas. Nes jo tolydumas suima savin visa, kas kadaise buvo pasiekta kaip tiesa. Mokslo tolydumas laiko eigoje yra išraiška vieningumo jo esmėje.

Viso to kaip tik ir pasigendame filosofijoje. Statybinio pobūdžio filosofija iš viso neturi. Asmeninis filosofavimo bruožas pastoja kelią šiai statybai: filosofiją , statosi ' kiekvienas skyrium. O tai suskaldo ją į sroves sroveles, kurios viena kitos ne tik nepratęsia, bet viena kitą kaip tik neigia. Todėl *pertrūkis yra tikroji filosofijos būsena istorijoje.* Tolydumo esama tik tame pačiame filosofijos pavidale. Bet kadangi kiekvienas filosofijos pavidalas anksčiau ar vėliau išsemia savo galimybes ir sustingsta, tai jis savaime pažadina atoveiką kaip savo paties neiginį, kuris išreiškia pertrūkį kuo regimiausiai: paskui vieną filosofijos pavidalą eina kitas ne kaip šiojo tęsinys, o kaip jo neiginys. Nes bet kurio filosofijos pavidalo ar filosofijos mokyklos šalininkams nėra jokios kitos išeities, kaip tik arba savo mokytojo mąstymą mąstyti *toliau* ir tuo jį galop nužudyti, arba jį mąstyti *naujai* ir tuo nuo jo nusigrįžti. Tolydumas yra filosofijos mirtis. Filosofiją išlaiko gyvą bei gyvastingą tik pertrūkis. Tiesa, tolydumo stoką filosofijoje kai kas apgailestauja (Kantas); kai kas mėgina teikti filosofijai statybinio pobūdžio (Husserlis). Tačiau visa tai prieštarauja filosofijos ryšiui su filosofuojančiuoju asmeniu, nes kol filosofija yra « rūpestis manimi pačiu » (K. Jaspers), tol ji negali būti nei tolydi, nei statybinė. Asmuo, būdamas vienkartybė, savaime padaro ir rūpestį savimi (arba filosofiją) vienkartinį. Štai kodėl filosofijų gali būti ir yra daugybė. Ir štai kodėl filosofijos istorijoje gali būti tuščių tarpsnių ir krizių, liečiančių pačius pagrindus; joje gali būti nuosmukių ir net subarbarėjimo. Nes tai priklauso ne nuo daikto sąrangos, kaip moksle, o nuo asmens savimonės: smunkant šiai savimonei mados, kolektyvo, propagandos, totalistinės valstybės įtakoje, savaime smunka ir filosofija. Marksistinės filosofijos sustabarėjimas Sovietų Sąjungoje gali būti ryškus tokio nuosmukio pavyzdys mūsų dienomis. Tačiau tokių pavyzdžių rastume visais laikais. Užtat pertrūkis filosofijai yra ne atsitiktinybė, kaip mokslui, o esminė jos savybė. Kas norėtų padaryti filosofiją tolydinę, tuo pačiu mėgintų paversti ją mokslu ir sunaikintų jos prigimtį.

Statybinio pobūdžio stoka filosofijoje padaro, kad jos vyksmas negali būti vadinamas *pažanga,* kaip mokslo atveju. Tai nereiškia, jog filosofija būtų likusi tokia pat, kokia ji yra buvusi istorinės savo pradžios metą. Filosofijos skleidimasis yra akivaizdybė. Ir

vis dėlto šis skleidimasis nėra pažanga, suprantant šiąją kaip nuolatinį bei vieningą tobulėjimą. Tai irgi gana savotiška filosofijos savybė, galima nusakyti žodžiais, kuriais savo metu (1839). P. Čaadaevas yra nusakęs Rusijos santykį su istorija: « Mes augam, bet nebrėstam » [81]. Tą pačią mintį pakartojo M. Scheleris filosofijos atžvilgiu: « Kadangi metafizikai, sako jis, stinga besikaupiančios (kumulativ) , pažangos ', priklausančios pozityvinio mokslo esmei, tai jai stinga ir pačios , pažangos '. Metafizika auga įvairiais savo tipais ir šia prasme tobulėja ūgiu, bet ji nežengia priekin » [82]. Tai reiškia: *filosofija turtėja savo pavidalu, bet ji netobulėja savo tiesa.* Filosofijos istorija nėra vis gilėjąs būtybės atskleidimas, kaip to daugelis norėtų. Jokio vis naujų tiesų atradimo ir jų įglaudimo į pažinimo lobyną filosofijoje nėra. Net būtų galima su G. Simmeliu klausti, ar *tiesa* iš viso yra tinkama sąvoka filosofijos vertei nusakyti; juk kam gi šiandien rūpi, ar Platono idėjų mokslas, Spinozos panteizmas, Schellingo gamtos ir dvasios tapatybė, Schopenhauerio valios metafizika yra tiesa [83]? Mokslas, skverbdamasis vis giliau į pasaulio sąrangą, savaime peržengia ir nuvertina tai, ką buvo pasiekęs ligi šiol. Filosofijoje tokio nuvertinimo iš viso būti negali. Filosofijos srityje visi laimėjimai buvoja kartu, nebūdami vieno kurio pralenkti. Nes jei kas norėtų regėti filosofijoje pažangą, turėtų turėti mastą, kuriuo galėtų išmatuoti vis naujai pasirodančius filosofijos pavidalus. Betgi niekam tokio masto rasti nėra pavykę. Todėl K. Jaspersas įprastu jam griežtumu ir teigia: « Filosofijoje, lyginant ją su mokslu, pažanga yra esmiškai negalima ... Filosofija yra arba visa, arba jos iš viso nėra » [84]. Kitaip sakant, filosofija nėra laike besiskleidžiantis vieningas reiškinys, kuris galėtų būti atbaigtas kažkada ateityje; filosofija yra dauginga, sykiu betgi ir atbaigta čia pat dabartyje jos kūrėjo dvasioje — bent savo

---

[81] PETER J. TSCHAADAJEW, *Philosophische Briefe*, sudėt. veikale *Östliches Christentum*, München 1925, t. I, p. 9.

[82] MAX SCHELER, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, p. 34. — Beveik pažodžiui pakartoja tai ir M. Heideggeris: « Jei filosofija paiso savo esmės, ji iš viso nežengia priekin. Ji tripena vietoje, apmąstydama vis tą patį. Pažanga, vadinasi, žengimas tolyn nuo šios vietos, yra klaida, kuri eina paskui mąstymą tarsi jo paties metamas šešėlis » (MARTIN HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, p. 23). Ir kitoje vietoje: « Todėl visi gilūs (wesentlichen) mąstytojai sako vis tą patį » (p. 47).

[83] Plg. GEORG SIMMEL, *Hauptprobleme der Philosophie*, Berlin 1964, p. 28-29.

[84] KARL JASPERS, *Philosophie*, p. 226. — Mokslo visuma, pasak Jasperso, gali būti ir nepaisoma, perkeliant ją į ateitį ir prileidžiant, kad ji glūdinti pažangos begalybėje; tuo tarpu filosofijoje « visuma turi būti kiekvieną sykį *dabartinė*, kadangi nėra visumos apskritai »; todėl « kiekvienas statosi savą visumą, kuri yra *jam* visuma » (ten pat, p. 227).

apmatais, kurie gali būti kitų, tiesa, išskleisti, tačiau kurie negali būti *pakopa* kokiam nors tobulesniam filosofijos pavidalui. Apskritai, pastanga ieškoti filosofijoje pažangos tuo ar kitu atžvilgiu — tiesos samprata (B. von Brandenstein), metodo pataisomis (L. Oeing-Hanhoff) — yra ne kas kita, kaip slapta mokslo perkėla į filosofijos sritį [85].

Kaip tad santykiauja filosofas su filosofijos praeitimi? Šiuo klausimu yra paliečiama filosofijos *išdavų* vaidmuo. Kas yra filosofijos istorinės išdavos mąstančiajam, jeigu jos nesudaro vieningo statinio ir jeigu jų eilė nereiškia augančios pažangos? Šis klausimas pasidaro ypač aštrus K. Jasperso dialektikos šviesoje. Jaspersas teigia, kad tikrasis filosofavimas niekad nesąs tęsinys, o visados pradmė ir kad todėl pažinti ankstyvesnę filosofiją arba susivokti filosofijos istorijoje anaiptol dar nereiškia filosofuoti. Sykiu tačiau jis taip pat pabrėžia, kad « jokia dabartis negali kildinti naujos filosofijos, neperėjusi jos istorijos kelio » [86]. Užtat Jaspersas ir reikalauja studijuoti filosofijos praeitį. Šią dialektiką jis nusako trumpa formule: « Filosofavimas yra susietas su praeitimi ir sykiu pradinis savyje » [87]. Kitaip tariant, buvusiosios filosofijos negalima pratęsti, nes filosofija yra visados pradžia; tačiau buvusiosios filosofijos negalima laikyti nė praėjusia, nes ji visados yra dabartis. Kaip tai suprasti?

Filosofijos praeities klausimas gali būti atsakomas tik mokslo istorijos šviesoje. « Mokslinis tyrinėtojas, pastebi Jaspersas, galvoja apie daiktą, kaip jį apvaldytų, o ne apie praeitį » [88]. Daiktas, ne jo pažinimo kelias laiko eigoje, rūpi mokslininkui. Tai reiškia: *daiktui moksliškai pažinti nėra reikalo įsisavinti jo tyrinėjimo istoriją*. « Fizikos istorija, teigia Jaspersas, neturi jokios svarbos jos objektui. Norint žinoti, kas fizikoje yra patirta, pakanka studijuoti dabarties ar pastarųjų dešimtmečių tyrinėjimus » [89]. O taip yra todėl, kad mokslo kelias, kaip minėta, yra tolydinis ir kad todėl šio kelio išdava leidžiasi suimama į tam tikrą vienetą ar net formulę, nereikalaujančią eiti atgal istoriniu jos keliu. Einant fizikos istorijos keliu atgal net ligi rato išradimo, neprieitume nieko, ko

---

[85] Pažangos klausimą filosofijoje apžvelgia: L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris 1927; H. Plessner, *Gibt es einen Fortschritt in der Philosophie?* in: *Studia philosophica*, 1947, t. VII; L. Oeing-Hanhoff, *Über den Fortschritt der Philosophie*, sudėt. veikale *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München 1964.

[86] Karl Jaspers, *Philosophie*, p. 243.

[87] Ten pat, p. 241.

[88] Ten pat, p. 240.

[89] Ten pat, p. 179.

nebūtų žinoma šiandien. Nes *mokslo dabartis nešasi visą savo praeitį*. Todėl šios praeities istorinis tyrimas jokių naujų pažinčių neteikia ir paties objekto tyrimo neįtaigauja. Norint būti gydytoju, nėra nė mažiausio reikalo gilintis į viduramžių amputacinius metodus. Mūsų dienų astronomui nieko nepadeda babiloniečių ar Mayos kultūros dangaus kūnų judėjimo apskaičiavimai. To ar kito mokslo istorija yra reikalinga pažinti žmonijos *kultūros* eigai, bet ne pačiam — tam ar kitam — mokslui. Trumpai tariant, mokslo praeitis yra iš tikro virtusi *praeitimi* kaip istorijos mokslo objektu: fizikos istoriją tyrinėja nebe fizika ir medicinos istoriją nebe medicina, nors jos ir būtų dėstomos gamtos-matematikos ar medicinos fakultetuose.

Šia prasme filosofija yra aiški mokslo priešingybė. Nebūdama savo vyksme tolydinė, o gyvendama pertrūkio būdu, filosofija nesiduoda suimama į vieną kurį vienetą dabartyje, taip kad tasai vienetas sutelktų visą jos nueitą istorinį kelią su jo laimėjimais. Pertrūkio būsena suskaldo filosofiją į atskirus pavidalus, buvojančius *šalia* vienas kito, bet ne vienas kitame. Šie pavidalai stoksta statybinio pobūdžio ir todėl negali sudaryti vieno statinio, kuris nuolatos augtų laiko eigoje: *filosofija sklinda gulstiniu, bet neauga statmeniniu būdu*. Užtat tai, kas yra filosofijos dabartyje, ir turi tos pačios prasmės, kaip ir tai, kas yra buvę jos praeityje: *filosofijos praeitis niekad nėra praėjusi*. Filosofinę savo biografiją E. Gilsonas prasmingai pradeda žodžiais: «Žmogus, sulaukęs septyniasdešimt penkerių metų, turėtų, rodos, daug ko pasakyti apie savo praeitį. Tačiau jei jis buvo filosofas, paprašytas tarti žodį, tuoj pat pastebi, kad praeities jis neturi»[90]; neturi ne tik ta prasme, kad jo senatvėje kyla tie patys klausimai, kaip ir jaunatvėje, bet ir ta prasme, kad jaučiasi nepralenkęs nė vieno iš mąstytojų, gyvenusių anksčiau, negu jis, — ne gabumais ar mąstymo gilumu, o pačiu *laiko matmeniu*: ankstesnieji mąstytojai visą metą yra likę jo mąstymo dalyviai bei pokalbininkai. Savo pokalbiu su jais jis pergyvena juos kaip savo amžininkus, kurie tai jam priešinasi, tai su juo sutaria, tai lieka jam abejingi. Platoniškasis filosofavimas kaip pokalbis yra daugiau, negu tik literarinė lytis: tai filosofijos praeities sudabartinimas. Filosofija Graikijoje jau buvo buvojusi 200 metų prieš Platoną. Ir vis dėlto jis elgiasi su šiais dviem šimtmečiais ne kaip su praeitimi, o kaip su dabartimi ir jos atstovus laiko ne savo pirmatakais, o savo pokalbininkais ir todėl išvien su jais svarsto tuos pačius, jau kadaise nesykį svarstytus klausimus.

---

[90] Étienne Gilson, *Le philosophe et la théologie*, Paris 1960, p. 11.

Šitaip yra filosofuojama visur, kur *tikrai* filosofuojama. Visur yra galynėjamasi su tuo, kas istoriškai yra praėję, bet kas filosofiškai visados tebėra. Filosofija virstų praeitimi tik tada, kai ji mirtų dabartyje. Čia tad ir glūdi filosofijos skirtybė nuo mokslo. Svarstant traukos dėsnį, jokiam mokslininkui Newtonas nėra pokalbininkas, nes čia kalba ne šio dėsnio atradėjas, o pats dėsnis. Svarstant gi judėjimo tikrenybės bei esmės klausimą, Parmenidas, Xenofanas, Zeno kiekvienam mąstytojui yra pokalbininkai tiesiogine šio žodžio prasme.

III. FILOSOFIJA KAIP INTERPRETACIJA

Ieškant filosofijos esmės, paprastai pradedama jos objektu, būtent tuo, *ką* filosofija svarsto. Jeigu tačiau galutinis filosofijos uždavinys yra, kaip sakyta, atskleisti būtį, pasiklausiant būtybę, tai savaime darosi aišku, kad visų pirma reikia suvokti, *kas yra šis pasiklausimas pats savyje* arba tai, *kaip* filosofija savą objektą svarsto. Nes formalinėje , kaip ' sąrangoje slypi, pagal Parmenido dėsnį, materialinė , kas ' sąranga: suvokę, *kaip* filosofija doroja savą objektą, suvokiame ir tai, *kas* šis objektas yra. Pradėję gi pačiu objektu ir išleidę iš akių jo pasiklausimą, vargu ar prieitume filosofijos esmę, kuri glūdi klausimo *būde*, kaip ir kiekvieno kito gnoseologinio veiksmo. Teisus tad yra šiuo atžvilgiu W. Weischedelis, kuris filosofijos negalią vaisingai spirtis vis labiau sklindančiam Vakarų nihilizmui kildina iš ligšiolinių filosofijos pastangų suvokti save, atsiremiant į objektą, o ne į pažinseną [91]. Užtat mūsasis filosofijos gretinimas su mokslu, keldamas aikštėn jų savybių skirtingumą, ir buvo tam, kad pamažu artėtume prie filosofinės pažinsenos ir tuo pačiu prie filosofijos esmės. Nes atskleidus mokslą kaip filosofijos priešingybę, nebėra sunku atskleisti ir šios priešingybės bendrininką: žinant, kad geometrinė figūra yra tiesioji, yra savaime aišku, kad jos priešingybė bus skritulys.

Nūn, mokslo pažinsena, kaip teigėme, yra *tyrimas*: moksliškai pažinti reiškia objektą tirti. Jei betgi mokslas yra filosofijos priešingybė, tuomet filosofijos pažinsena yra mokslo pažinsenos arba tyrimo priešingybė. Tyrimo gi priešingybė yra *interpretacija*: filosofiškai pažinti reiškia objektą interpretuoti. Interpretacija savo ruožtu gali būti dvejopa: galima interpretuoti daikto *reikšmenį* arba ženklą ir galima interpretuoti patį *daiktą*. Pirmuoju atveju stengiamės atskleisti ženklo prasmę, antruoju — daikto esmę. Pirmasis interpretacijos veikmuo buvo žinomas ir Aristoteliui. Priešingai Platonui, kuris žodį laikė daikto atvaizdu (eikon), Aristotelis suvokė jį kaip garsinį mąstomojo dalyko ženklą, kaip kad, sakysime, rašmuo yra vaizdinis tariamojo žodžio ženklas. Todėl tas pats dalykas galįs turėti daugybę žodžių, kaip ir tas pats žodis

---

[91] Plg. Wilhelm Weischedel, *Philosophische Grenzgänge*, p. 135.

galįs turėti daugybę rašmenų: čia slypįs kalbų bei rašybų įvairumo pagrindas. Nuosekliai tad Aristotelis ir reikalavo, kad visų pirma būtų išsiaiškinta, ką reiškia žodis kaip mąstomojo dalyko ženklas. Interpretacija (hermeneia) esanti pagrindinė sąlyga kiekvienam filosofiniam svarstymui ar galynėjimuisi [92]. Šis interpretacijos veikmuo yra likęs gyvas ligi pat mūsų dienų ir taikomas visur, kur tik susiduriame su rašytiniais šaltiniais, kadangi čia visų pirma turime išsiaiškinti žodžio prasmę. O kadangi žodžio prasmė gali būti tiesioginė ir perkeltinė, tai šisai interpretacijos veikmuo yra pagrindęs ir simbolinę teksto sampratą, išėjusią aikštėn ypač Šventraščio aiškinimuose — alegoriniuose (Origenas) ar egzistenciniuose (R. Bultmannas).

Žodžio interpretacija betgi yra visai kas kita, negu daikto interpretacija. Interpretuodami žodį, klausiame, ką jo autorius — tiesiog ar netiesiog — norėjo pasakyti: žodžio interpretacija veda mus į autoriaus *mintį*. Tuo tarpu daikto interpretacija prašoka ir žodį, ir mintį, paliesdama jau patį *dalyką*. Interpretuodami daiktą, klausiame ne autorių, o objektą. Sakysime: žodis , dialegestai ', kaip minėta, reiškia , vėtyti ', vadinasi, valyti grūdus nuo pelų. Interpretuodami šį žodį, randame autoriaus norą nusakyti juo reikalą skirti tiesą nuo netiesos, gėrį nuo blogio: dialektika yra menas skirti. Tuo žodinės interpretacijos vaidmuo ir baigiasi. Bet tuo anaiptol dar nesibaigia pati interpretacija. Nes visiškai teisėtai galime ir net turime klausti toliau: o kas gi yra tiesa ir netiesa, gėris ir blogis? kodėl jie yra sumišę tarp savęs? kodėl juos reikia — tarsi iškultus grūdus — , vėtyti ', skiriant vieną nuo kito? Žodžio , dialegestai ' interpretacija į tai neatsako. Šiam reikalui turime kreiptis į patį dalyką ir jį pasiklausti. Filosofija kaip tik tai ir vykdo. Tačiau ji tai vykdo ne tyrimo, o *interpretacijos keliu*. Žodinė interpretacija yra filosofijai, kaip ir Aristotelis pastebėjo, tik paruošiamoji sąlyga daiktinei interpretacijai.

Kas tad yra ši daiktinė interpretacija? Kas yra interpretacija apskritai? Interpretacijos žodis ir sąvoka yra šiandien pasidarę beveik madiniai: interpretacija esanti visų dvasinių mokslų metodas, visų dvasinių žmogaus būvio apraiškų suvokimo būdas, visos istorinės praeities gyvenvietė; net Dievas savu apreiškimu interpretuojąs pasaulį (W. Brugger SJ). Ir vis dėlto, nepaisant tokio dažno bei plataus interpretacijos taikymo, jos esmė bei veikmė yra pasilikusios gana tamsios — ypač ryšium su filosofija. Savo veikale *Tiesa ir metodas* (1960) H. G. Gadameris vadina hermeneutiką, tai yra interpretacijos taikymą, « visuotiniu filosofijos at-

[92] Plg. Ingemar Düring, *Aristoteles*, p. 64-69.

žvilgiu »[93]. Tačiau ką tai reiškia? Ar tai, kad *mes* pasisaviname filosofiją, ją interpretuodami; ar tai, kad filosofija į visa žvelgia, *pati* šį , visa ' interpretuodama? Kitaip tariant, ar filosofija yra tik interpretavimo objektas ar ji pati yra interpretacija sava pažinsena? Mūsų apmąstymui tai pagrindinis klausimas. Nes interpretacija iš tikro siejasi su filosofija, kadangi filosofija yra pirmaeilė žmogiškojo būvio apraiška, todėl galima suprasti tik interpretacijos būdu. Tačiau ar tuo interpretacijos vaidmuo filosofijos atžvilgiu ir išsisemia? Ar interpretacija yra būdas suvokti tik pačiai filosofijai ar ir jos objektui, vadinasi, būtybei?

1. Interpretacijos objektas

Klausimas, kas yra interpretacijos objektas, yra ne kiekybinis, o kokybinis. Tai reiškia: juo norime ne išskaičiuoti, kokie dalykai yra interpretuojami tikrybėje, bet atskleisti, kokis dalykas gali būti interpretuojamas iš viso. Tai klausimas, kokis dalykas turi interpretacijai prieinamą vidinę sąrangą. Nes nevisa yra interpretuojama, nepaisant šiandien tiek prabrėžiamo interpretacijos visuotinumo[94]. E. Betti pastebi, kad « interpretacija yra galima tik prasmingos lyties akivaizdoje (angesichts sinnhaltiger Form) », būtent tokios, « kuri pajėgia išsaugoti ją sukūrusios ir joje įsikūnijusios dvasios žymes »[95]. Tuo Betti savaime nurodo į dvi dalykų kategorijas: vieną, kuriai priklauso objektai, turį prasmę nešantį pavidalą ir todėl galį būti interpretuojami; kitą, kurios objektai tokio pavidalo neturį ir todėl lieką interpretacijai neprieinami; prasmingumo gi mastas esąs iš objekto bylojantieji jį sukūrusios ir jame buvojančios dvasios ženklai. Nūn, pasižvalgę žmogiškojo būvio aplinkoje, pastebime visų pirma dvi objektų rūšis, kurios interpretacijai yra ypatingai palankios; dar daugiau, kurios interpretacija tiesiog gyvena, būtent: menas ir filosofija.

Menas kiekvienu savo pavidalu — poezija, muzika, šokiu, tapyba, skulptūra, architektūra — yra pirmaeilis interpretacijos objektas: interpretacija yra vienintelė mūsų santykiausena su menu. Mes artinamės prie meno veikalo ir įtraukiame jį į savojo būvio sritį, tik jį interpretuodami. « Kas sugeba suvokti meno veikalą kaip meninį, teigia H. Sedlmayris, tas yra jį jau interpre-

[93] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975, p. 451.

[94] Ten pat, p. XVIII-XIX.

[95] Emilio Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methode der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1972, p. 8.

tavęs: mėgėjiškai ar žinoviškai, blogai ar gerai, dalinai ar vispusiškai, netobulai ar tobulai, žaibiškai įžvelgdamas lyties ir turinio vienybę, — kiekvienu atveju jis yra jį interpretavęs»; ir čia pat Sedlmayris cituoja meno istoriko H. Wolfflino žodžius, kad «kiekvienas stebėjimas (Schauen) jau yra interpretacija»[96]. Ir juo atidžiau į meno veikalą žvelgiame, juo įtampiau jį interpretuojame. Interpretacija yra mūsų kelias į kūrinį ir sykiu kūrinio kelias į mūsų dvasią. Tuo būdu interpretacija savaime virsta meno veikalo būsena istorijoje. Meno veikalas buvoja laike tuo, kad mes jį, tariant R. Guardinio žodžiais, «atsigabename į savą dabartį»[97]. Be tokio , atsigabenimo ' jis būtų praėjęs, kaip yra praėję nevienas gamtos padaras ir neviena mokslinė teorija. Kelias gi , atsigabenti ' meno kūriniui į savą dabartį ir yra interpretacija. Tai, kas jau buvo pasilikę istorijos užnugaryje, interpretavimu vėl yra įglaudžiama į dabartinę istorijos eigą. *Interpretacija yra meno kūrinio sudabartinimas.* Todėl kiekvienas istorinis tarpsnis interpretuoja praeities meną vis iš naujo. Kitaip šis menas liktų miręs. Ir iš tikro neviena jo srovė ar nevienas stilius miršta, kai tik nustoja būti interpretuojami. Sakysime, graikų menas buvo miręs viduriniais amžiais ir yra miręs mūsų dienomis, tapdamas muziejų seniena; tačiau jis buvo stipriai gyvastingas ir tuo pačiu istorinis renesanso metu. Interpretacija yra meno prisikėlimas, o interpretacijos stoka yra meno mirtis. Neinterpretuojamas menas buvoja tokioje pat plotmėje, kokioje buvoja ir muziejuose surankiotos geologinės liekanos ar iškasenos.

Meno , atsigabenimą ' į savą dabartį reikia betgi suvokti ne grynai *laiko* kategorijos prasme. Sava dabartis yra ne tik istorinis tarpsnis, kuriame gyvename, bet ir pats žmogiškasis mūsų būvis, kurį gyvename ir į kurį perkeliame meno veikalą, tuo padarydami jį artimą bei savą ir mums patiems kaip žmonėms apskritai. Kol meno veikalas nėra interpretuojamas *mūsų pačių* — stebėjimu, skaitymu, klausymu, judesiu, — tol jis buvoja toli nuo mūsų, vadinasi, ne mūsų pačių dabartyje, nors ir stovėtų čia pat *šalia* mūsų. Tik manasis santykis su juo arba manoji interpretacija padaro, kad jis virsta dabartiniu *man*, kad jis atgyja *manyje*. Kitiems jis gali likti miręs ir toliau. Štai kodėl Guardini ir sako, kad «kas interpretuoja, mėgina savu būdu aiškintis tai, ką kitas yra apipavidalinęs irgi savu būdu»[98]. Užtat meno interpetacija visados yra

---

[96] Hans Sedlmayr, *Über das Interpretieren von Werken der bildenden Kunst*, sudėt. veikale *Interpretation der Welt*, p. 352.

[97] Romano Guardini, *Sprache-Dichtung-Deutung*, Würzburg 1962, p. 171.

[98] Ten pat, p. 161.

asmeninio pobūdžio: ji kinta ne tik visuomeniškai, bet ir asmeniškai. Padaryti meno kūrinį dabartinį reiškia padaryti jį savą ne tik manajam tarpsniui, bet ir man pačiam kaip žmogiškajam vienkartiniam Aš. Yra tad visiškai galima, kad man yra gyvi tokie veikalai, kurie manajam tarpsniui yra mirę; ir man yra mirę tokie veikalai, kurie manajame tarpsnyje džiaugiasi visuotine gyvybe. Homeras liko miręs Petrarcai, tačiau jis buvo didžiai gyvas G. Plethonui — dviem to paties meto renesansininkams. Tai ypač reikia pasakyti apie dabarties vad. , moderninį meną ' įvairių įvairiausiomis jo lytimis.

Tas pat vyksta ir su filosofijos veikalais: ir jie buvoja istorijoje tik interpretuojami; ir jų negalima išmokti, kaip mokslo veikalų; ir juos galima tik įsisavinti, vadinasi, įimti į save iš vidaus manąja interpretacija. Filosofinių veikalų interpretavimo būtinybę H. Rombachas grindžia tuo, kad « jokiam mąstytojui nėra aiški jo mąstymo visuma. Jis apčiuopia ją tik tam tikru atžvilgiu ir tik tam tikroje laiko siūlomų tikslų perspektyvoje. Kitos perspektyvos ir kitos reikšmės nuslenka užnugarin »[99]. Šias užnugarines perspektyvas bei reikšmes tad ir mėgina kelti aikštėn filosofinis interpretas. Interpretacija, pasak Rombacho, « yra neatskiriamai susijusi su filosofinio mąstymo istorija » (t. p.). Kiekvienas mąstymas yra reikalingas interpretacijos. O kadangi mintis niekad nėra mąstytojo , nuosavybė ', todėl nėra nė « jokios absoliučios mąstytojo patikimybės » (t. p.), vadinasi, *autorinės interpretacijos*; tai, kaip pats filosofas aiškina savo veikalus, anaiptol neįpareigoja kitų juo sekti ir jo aiškinimą priimti. Be abejo, pats autorius stovi arčiau prie savo minties, bet ne arčiau prie tiesos: jo paties interpretacija nepaverčia jo minties tiesa. Atvirkščiai, per didelis artumas akina mąstytoją, taip kad jis neįstengia į savo paties mąstymą pažvelgti iš tolimesnės perspektyvos, kuria kaip tik ir yra istorija. « Šiuo atžvilgiu interpretas, sako Rombachas, yra geresnėje padėtyje; kartais jo sprendimas gali būti taip lygiai patikimas ir net patikimesnis, negu paties mąstytojo ... Net yra įmanoma, jog kito interpretacija eitų prieš paties filosofo interpretaciją »[100]. Nes kaip meno, taip ir filosofijos veikaluose esama kažko, kas peržengia konkretų autoriaus užmojį[101], tačiau kas turi

---

[99] Heinrich Rombach, *Substanz, System, Struktur*, t. I, p. 46.

[100] Ten pat, p. 47.

[101] Šiuo atžvilgu būdingai pastebi H. G. Gadameris, kad « mens auctoris nėra jokis galimas mastas meno veikalo reikšmei nustatyti », kadangi « meno kūrinio patyrimas principe visados peržengia kiekvieną subjektyvų aiškinimo akiratį, vis tiek ar šis būtų paties menininko, ar menu besigėrinčiojo » (ten pat, p. XIX).

būti suvokta, norint veikalą įsisavinti. Tai ir yra interpretacijos uždavinys. Interpretacija kelia aikštėn tai, ko autorius nebuvo gal nė nujautęs. Būdamas savo amžiaus augintinis, filosofas neįstengia *sąmoningai* pralaužti šio amžiaus rėmų, nors pati jo mintis ir būtų atvira tolimesnei istorijos eigai. Interpretacija tad ir įsijungia į šį atvirumą, teikdama jam regimą istorinį pavadalą.

Dėl šios priežasties filosofija atsiskleidžia kiekvienam istorijos tarpsniui vis naujai, kadangi kiekvienas tarpsnis interpretuoja senąją filosofiją irgi vis iš naujo. Istorinė kurio nors tarpsnio savimonė gyvena ne tik to tarpsnio metu kilusioje bei išaugusioje filosofijoje, bet ir senųjų filosofinių sistemų bei krypčių interpretacijoje. *Filosofija visados yra interpretas* — vis tiek ar šį suprasime kaip asmenį, ar kaip istorinį tarpsnį. Todėl ji niekados nėra be prielaidų, vadinasi, niekados neprasideda interpretuojamuoju dalyku, kaip tai mėgino, sakysime, protestantizmas, sukildamas prieš tradiciją ir atsigrįždamas tik į patį Šventraštį : sola scriptura. Mano prigimtis ir mano istorija apsprendžia mane kaip interpretą, o per mane ir mano interpretaciją. Tai ryšku tiek meninėje, tiek ir filosofinėje interpretacijoje. Išskirti iš interpretacijos istorijos apspręstą interpretą reiškia palikti interpretacijos plotmę ir pereiti į tyrimo plotmę, kurioje tyrėjas iš tikro yra tik viršinis, todėl praeinantis įrankis — tegu ir sąmoningas, — bet niekad ne vidinis, todėl pasiliekantis sandas.

Ypatingas meno ir filosofijos atvirumas interpretacijai įgalina mus bent nuvokti, kas interpretacijai yra neprieinama. Nes interpretacijai, o tuo būdu ir filosofijos esmei suprasti yra reikšminga ne tik tai, ką interpretuojame, bet ir tai, ko *neinterpretuojame*, kadangi negalime interpretuoti. Kas yra tos, E. Betti žodžiais tariant, neprasmingos lytys, interpretacijos nepaliečiamos ir todėl pasiliekančios šalia žmogiškojo būvio, nors pasaulyje išsilaikyti jos būtų mums ir labai reikalingos? Į šį klausimą mėgintume atsakyti konkrečiomis lygiagretėmis : F. Marco paveikslą *Trys mėlyni arkliai* (1911) interpretuojame, trijų ūkininko juodbėrių, besiganančių pievoje, neinterpretuojame ; M. Caravaggio paveikslą *Vaisių pintinėlė* (1596) interpretuojame, vaisių pintinėlės ant mūsų pietų stalo, padėtos užkandžiui, neinterpretuojame. Virtęs meno kūriniu, arklys ar vaisius pasidaro interpretacijai prieinamas ; buvodamas gamtoje, arklys ar vaisius pasilieka šalia interpretacijos. Tai reiškia : *gamta yra neinterpretuojamųjų dalykų sritis*. Kur ji sava sąranga apsprendžia tą ar kitą objektą iš esmės, ten interpretacija liaujasi. Dar daugiau. Kai mokslas gamtos objektus ištiria ir aprašo, tai šių aprašymų irgi neinterpretuojame. Mokslo veikalai, skirtingai nuo literatūros meno veikalų — nors abeji yra

rašytiniai — gali būti taisomi, papildomi, pratęsiami, tačiau ne interpretuojami. Kai gamtos dėsniai esti įkūnijami technikoje, tai jos gaminių taip pat neinterpretuojame: technikos dirbinius, skirtingai nuo meno kūrinių, galime tobulinti, tikslingiau bei pigiau gaminti, bet negalime jų interpretuoti. Be abejo, nevienas technikos dirbinys yra kartu ir meno veikalas, vadinasi, turįs ne tik gamtinę, bet ir dvasinę pusę, tąją, anot Betti, prasmės pilną (sinnhaltig) lytį, pav. tiltai, užtvankos, keliai ir net mašinos. Tokiu atveju jie yra interpretacijai prieinami, tačiau ne kiek jie yra techniniai, o kiek jie yra meniniai. Grynai techninis gaminys, būdamas gamtos dėsnių santalka, nors ir pasiekta žmogaus darbu, lieka šalia interpretacijos.

Pagrindas, kodėl negalime interpretuoti gamtos ir technikos padarų, yra juos valdanti ir jų sąrangą apsprendžianti *būtinybė*. Juk būtinybė yra tik viena. Jeigu tad ji įsikūnija kokiame nors padare, — vis tiek ar pačios gamtos, ar žmogaus, — tapdama pagrindiniu šio padaro veikmeniu, tuomet ji apsprendžia jį taip, jog jis ir savo tikslu bei prasme pasidaro vienakryptis, todėl užsklęstas tarsi gatvė, kuria galima važiuoti tik viena linkme. Tuo pačiu jis lieka užsklęstas ir interpretacijai, kadangi interpretuoti vieną ir tą pačią prasmę yra prieštaravimas. Būtinybės apspręstą padarą galima tik *tirti* ir šią vieną prasmę jame atidengti. Bet jo negalima interpretuoti, vadinasi, sklaidyti jį taip tarsi jis būtų imlus prasmių daugybei. Trumpai tariant, kas yra kilę iš būtinybės, priklauso tyrimo, o ne interpretacijos plotmei.

Ir priešingai, meno ir filosofijos pavyzdžiai rodo, kad interpretacija yra galima tik atviro dalyko atveju. Atviras gi dalykas yra tasai, kuris yra kilęs iš laisvės ir kuriam laisvė yra apsprendžiamasis jo sąrangos pradas: *laisvė regimai įsikūnija tik atvirybe*. Atvirybė gi nelenkia objekto viena kryptimi, todėl ji yra imli daugybei, kuri pagrindžia interpretaciją jos esmėje ir išreiškia ją jos tikrybėje. Menas ir filosofija yra, heideggeriškai kalbant, *pavyzdiniai* interpretacijos objektai kaip tik todėl, kad jie visiškai regimai išreiškia ne būtinybę, o laisvę, išeinančią aikštėn veikalo atvirumu. Interpretacija reikalauja laisvės, o laisvės regimybė apsireiškia arba įsikūnija interpretacijoje.

Kas tad yra interpretacijos objektas? Formalus atsakymas į šį klausimą skamba: *interpretacijos objektas yra tai, kas kilę ne iš gamtinės būtinybės, o iš žmogiškosios laisvės kaip šiosios regimybė*. Nūn, visa tai, kas yra kilę iš būtinybės ir kas ją regimai išreiškia, vadiname *daiktu*, o visa, kas kilę iš laisvės ir ją regimai įkūnija, vadiname *kūriniu*. Daiktas ir kūrinys yra ne tik skirtybės, bet ir priešybės: daiktas priklauso gamtos sričiai, kūrinys — dvasios sri-

čiai; daiktas yra apspręstas būtinybės, kūrinys — laisvės; daiktas yra uždaras savo vienaprasmiškumu, kūrinys yra atviras savo daugiaprasmiškumu. Tiesa, kūrinys yra neišvengiamai susijęs su daiktu kaip su medžiaginiu savo nešėju: tapybos veikalai yra nešami drobės ir dažų, skulptūros — akmens, marmoro ar medžio; architektūros — techninių medžiagų bei dėsnių. Tačiau kūrinys niekad daiktu neišsisemia, ir kūrinio daiktinis nešėjas jo esmės nesudaro. Iš kitos pusės, daiktas irgi gali būti susijęs su kūriniu, nors ir nebūtinai, žymiai nebūtiniau, negu kūrinys su daiktu: tai, kaip minėjome, gana dažnai įvyksta technikos gaminiuose. Bet ir vėl, kūrinys daiktui yra tik prietapa, jam atsitiktinė, jo nelaikanti ir jo veikimui nereikalinga: tilto tikslingumą apsprendžia ne meninis jo grožis, o techninis jo patvarumas. Todėl kūrininis daikto pobūdis visados jam yra tik puošmena. Ši abipusė daikto ir kūrinio sąsaja juodviejų nesutapatina ir jų esmės skirtybių neužtrina, taip kad mes visiškai teisėtai galime kalbėti apie dvi pasaulyje buvojančias objektų kategorijas — kūrinius ir daiktus, kurių pirmąją interpretuojame, o antrąją tyrinėjame. Kiek šios kategorijos yra plačios, mums čia yra nesvarbu. Mums tik svarbu pabrėžti, kad *visa, kas yra kūrinio sąrangos, leidžiasi interpretuojama, ir visa, kas yra interpretuojama, yra kūrinio sąrangos.* Mes interpretuojame tiktai kūrinius. Daiktų neinterpretuojame; daiktus tiriame. Kūrinys yra vienintelis interpretacijos objektas.

2. Interpretacijos esmė

Ką vykdo interpretas, kūrinį interpretuodamas, ir kas atsitinka su pačiu kūriniu, kai jis yra interpretuojamas? Atsakymas į šį klausimą veda mus į interpretacijos esmę ir todėl mūsajam apmąstymui turi didžios svarbos. Jo sklaidą betgi norėtume pateikti ne atitrauktiniu būdu, o nagrinėdami vieną visiškai konkrečią interpretaciją. Šios interpretacijos tema yra S. Raffaelio *madona*, o šios temos interpretas yra rusų mąstytojas *I. Kireevskis* (1806-1856). Pasirinktasis pavyzdys yra reikšmingas tuo, kad Kireevskis nebuvo nei meno istorikas, nei kritikas, todėl jo interpretacija nėra įtaigaujama meno mokslo, o išreiškia bendrą žmogiškąją prieigą prie kūrinio apskritai. Be to, ši interpretacija liečia ne vieną kurį Raffaelio paveikslą, o ištisą jo tapybos temą, kurią dalininkas yra mėginęs išvystyti daugiau, negu dvidešimtimi savo darbų.

Studijuodamas Münchene ir klausydamas Schellingo paskaitų (1830), Kireevskis mėgdavo užeiti į senąją bavarų pinakoteką, kur

jo dėmesį patraukė viena Raffaelio madona. Ligi tol jis buvo matęs, kaip pats rašo, « maždaug dešimtį Raffaelio madonų », bet jos visos gilesnio įspūdžio jam nepadarė: « į visas žiūrėjau šaltokai (cholodno), kadangi negalėjau susivokti, kokis gi jausmas turėtų atitikti šį veidą »; kitaip sakant, kokio jausmo vedamas žmogus turėtų stebėti Raffaelio madoną, kad galėtų ją įsisavinti. « Ji ne karalienė, samprotauja Kireevskis, bet nė ne deivė; ji šventoji, bet jos šventumas nėra maldingumas; ji be galo graži (prekrasnaja), tačiau ji nežadina nei nuostabos, nei aistros; ji neapžavi ir nepavergia. Kokiu tad jausmu reikia į ją žiūrėti, kad suprastum jos grožį ir joje išsiskleidusią pagrindinę jos kūrėjo nuotaiką? Tai klausimas, kurio negalėjau išspręsti, kol buvau nematęs čionykštės madonos »[102]. Stabtelėkime valandėlę prie šio prisipažinimo, truputį jį praplėsdami bei pagilindami.

Išauklėtas religiškai ir pats būdamas giliai religingas, Kireevskis, be abejo, žinojo, kad Raffaelio madona reiškia Dievo Motiną, kurią Rytų Bažnyčios liturgija vadina « visatos karaliene — carica vselennoj ». Ir vis dėlto, žiūrėdamas į Raffaelio sukurtus jos paveikslus, jis negalėjo jos veide rasti karališkųjų bruožų: « ji ne karalienė ». Kireevskis taip pat žinojo, kad madona yra šventoji: « šventų šventoji — presviataja », kalbant bizantininės liturgijos žodžiais. Bet ir vėl, jos šventumas kažkodėl neskatino laikytis jos akivaizdoje pamaldžiai ar net pulti prieš ją ant kelių: « ji ne deivė ». Raffaelio madonos grožis buvo Kireevskiui, kaip ir kiekvienam kitam stebėtojui, pati akivaizdybė. O vis dėlto jis Kireevskio nestebino; jam net atrodė, kad šis grožis esąs tarsi kažkur jau regėtas; juo mažiau jis kerėjo, kaip apskritai vyrą keri moters grožis, traukdamas bei pririšdamas: Raffaelio madona jusliškai neįtaigauja. Vadinasi, nei pagarba, nei maldingumas, nei nustebimas, nei aistringumas nebuvo jausmas, galįs būti prieiga Raffaelio madonai įsisavinti. O kol tokio vedamojo jausmo stinga, tol stinga vidurkio, aplink kurį telktųsi kūrinio pergyvenimas, kurdamas mumyse vienybę ir tuo perkeldamas kūrinį į mūsų vidų. Nesant tokio vidurkio, net ir tobuliausias kūrinys lieka mums abejingas ir net šaltas. Racionaliai mes galime žinoti, kad tai esąs *didis* kūrinys, tačiau *mums patiems* jo didybė tebėra mirusi. Stingant vedamojo jausmo, didžio kūrinio akivaizdoje stovime taip, tarsi stovėtume kurios nors Egipto mumijos akivaizdoje: mes neįstengiame atsigabenti jos į savą dabartį, todėl paliekame ją buvoti šalia mūsų — tolimą bei svetimą. Tai anaiptol nėra kūrinio kaip

[102] I. V. Kireevskij, *Polnoe sobranie sočinenij*, Moskva 1910, t. II, p. 219.

kūrinio kritika, nes kritika yra galima, tik interpretuojant; tai visiška kūrinio svetimybė mūsajam būviui, stokstant interpretacijos iš viso. Tokia interpretacijos stoka gali trukti keletą akimojų; bet ji gali trukti ir visą gyvenimą. Mes galime niekad nerasti prieigos prie to ar kito veikalo, prie to ar kito stiliaus, prie tos ar kitos pažiūros bei sistemos, kaip jos kurį laiką nerado Kireevskis prie Raffaelio madonos.

Bet štai, Müncheno pinakotekoje Kireevskis aptiko dar vieną to paties Raffaelio madoną. « Ir *ši* madona » (žodį ‚ši' pabraukia pats Kireevskis, *Mc.*) išsprendė jam aną jį kankinusį klausimą. Šio paveikslo akivaizdoje Kireevskiui staiga pasidarė aišku, kad *Raffaelio madoną galima įsisavinti « tik broliškosios meilės jausmu*: tasai virpulys, kurį ši madona sukelia sieloje, yra lygiai toks pat, koks kyla manyje, mąstant man apie savo seserį » (t. p.). Jaunesniąją savo seserį Mariją Kireevskis labai mylėjo ir nuolatos su ja susirašinėjo. Vykdamas užsienin, jis buvo su ja susitaręs, kad kiekvieną savo laišką ji papildys kokia nors ištrauka iš Šventojo Rašto, ir Maša savo pažadą tesėjo. Tad galimas daiktas, kad švelni broliškoji meilė dabar savaime susitelkė aplink Raffaelio madoną, ir ši staiga atsiskleidė Kireevskiui kaip jo paties sesuo. Vieną akimirką jis suprato jos grožį, jos veido kalbą ir tą įspūdį, kurį ji palieka žiūrovui. « Ne meile (vyro moteriai, *Mc.*) ir ne susižavėjimu, bet tiktai brolišku meilumu, rašo Kireevskis, galima suprasti jos nekalto paprastumo potraukį ir jos skaistumo didybę. Tai jaučiau taip tikrai ir taip aiškiai, jog juo ilgiau šią madoną stebėjau, juo gyvesnis man darėsi Maškos vaizdas » (t. p.). Taigi: ne motina, ne mergelė, ne karalienė ir ne šventoji, o *mano paties sesuo* — štai kas yra Raffaelio madona. Brolio meilės jausmas yra prieiga jai įsisavinti. Tai jausmas, kuriuo madona yra atsigabenama į žiūrovo dabartį; tai vidurkis, kuris išaiškina visa, kas anksčiau buvo joje nesuprantama ar nesutaikoma. Mano sesuo nėra *man* karalienė, o dar mažiau deivė; sesers šventumas yra mano pergyvenamas nieku būdu ne pamaldumo jai lytimi; sesers grožis manęs nestebina ir neužkeri, nes jis yra man pažįstamas nuo pat mažumės; juo labiau jis nekelia manyje aistros ir todėl nepavergia. Broliškosios meilės šviesoje Kireevskis sugebėjo išsiaiškinti visus Raffaelio madonos paveikslų sandus objektyviai ir visus jos sukeltus įspūdžius subjektyviai. Brolio meilės įtaigaujama Raffaelio madona tapo jam artima bei sava; ši meilė perkėlė madoną į Kireevskio dabartį taip stipriai, jog kiti pinakotekos paveikslai jam « pasidarė, kaip pats prisipažįsta, beveik nebesuprantami »; net į Rubenso ir Van Dycko kūrinius jis žiūrėjo « kaip į tapetus » (t. p.).

Kas tad atsitiko su Raffaelio madona Kireevskio interpretacijoje? — Jau sakėme, kad kūrinio atvirybė yra būtina interpretacijos sąlyga: interpretuojame tik tai, kas pačia savo sąranga nėra vienaprasmiška bei vienatiksliška, o atvira prasmės bei tikslo neaprėžtybei. Antra vertus, ta pati kūrinio atvirybė yra ir jo svetimumo priežastis. Kol kūrinys stovi prieš mus gryna savo neaprėžtybe, tol jis į mus nekalba, nes neturi nei kuo prabilti, nei ko pasakyti; tol ir mes patys nežinome, kaip jo atžvilgiu laikytis: kūrinio atvirybė žadina mumyse šaltą abejingumą. Interpretuodami mes todėl ir dedame kūrinio atvirybėn tam tikrą tašką, vadinasi, nubrėžiame jo neaprėžtybei vidurkį. Kireevskio interpretacijoje toksai vidurkis buvo brolio meilė seseriai. Kol kūrinio atvirybė tokio vidurkio neturi, jis mus glumina, nes mes negalime suvesti vienybėn atskirų kūrinio dalių; mes regime šias dalis gana aiškiai, bet jas laikanti bei jungianti visuma išsprūsta iš mūsų žvilgio, taip kad mes kūrinio , nesuprantame '. O nesuprantamas kūrinys lieka šalia mūsų, kaip Raffaelio madona kurį laiką buvo likusi šalia Kireevskio. Tačiau kai tik kūrinio atvirybė įgyja mūsų jam teikiamą vidurkį, tuojau šisai vidurkis patraukia savęspi visas kūrinio dalis daleles ir sujungia jas vienybėn. Tuomet kūrinys stoja prieš mus jau nebe kaip pakrika dalių suma, bet kaip vieninga visuma. Jis įgyja aiškiai aprėžtą pavidalą, pasidaro mums suprantamas ir net patrauklus, kaip Raffaelio madona Kireevskiui. Interpretacija yra kūrinio visumos nukreipimas į mūsų jam teikiamą vidurkį ir jo dalių sutelkimas aplinkui šį vidurkį. Tai pati pirmoji esminė jos žymė.

Kai kūrinys įgyja vidurkį ir visus savo sandus sutelkia aplinkui jį, jis savaime virsta *uždaru*. Nes kur yra vidurkis, ten atvirybė yra jo apsprendžiama. O apspręsta atvirybė nebėra atvirybė: *interpretuotas kūrinys buvoja uždarai*. Todėl interpretacija anaiptol nėra kūrinio atskleidimas, kaip ji dažnai esti suprantama; atvirkščiai, ji yra kūrinio užskleidimas mūsąja mintimi ar mūsuoju jausmu. Ir kaip tik čia slypi interpretavimo priešingybė tyrimui. Akmens luito negalime *interpretuoti* todėl, kad jis yra uždaras pačia gamtine savo sąranga. Užtat jį galime *tirti*, šią jo sąrangą nagrinėti ir jos sandus bei jų veikimą pažinti. Tuo būdu akmuo — tai tinka ne tik gamtos, bet ir technikos padarams — *atsiskleidžia* ir darosi tarsi perregimas mūsų protui. Mokslo pažanga kaip tik ir glūdi jo galioje padaryti daiktus vis perregimesnius. Nūn, iš to paties akmens ištašytą statulą jau interpretuojame, nes čia daiktas yra pakeltas į kūrinio rangą ir virtęs atviru, todėl ieškąsis vidurkio kaip kelio į mūsų dvasią, kad taptų vienaprasmis ir todėl mums suprantamas bei savas. Interpretuodami suteikiame jam šį vidurkį,

sykiu tačiau užskleidžiame jo atvirybę, padarydami jį tuo *mums* savą. Interpretacija kūrinį prabildo : interpretuotas kūrinys mums *kalba*, tačiau jis kalba jau tik viena kalba. Vaizdinamojo meno kūrinių interpretaciją H. Sedlmayris vadina « pavidalą teikiančiuoju žiūrėjimu — gestaltendes Sehen », suprasdamas , žiūrėjimą ' ne kaip gryną akies organo veikimą, o kaip « dvasinę pagavą (Erfassung) »[103] Ši pagava tad ir suteikia kūriniui pavidalą. Tačiau kiekvienas pavidalas yra uždaras : pavidalas ir atvirybė išskiria vienas kitą. Įgijus kūriniui tam tikrą pavidalą, dingsta jo atvirumas bet kokiam pavidalui. Pavidalą teikiančioji pagava — žiūrėjimas (tapyba, skulptūra), girdėjimas (muzika), supratimas (filosofija) — baigiasi, Sedlmayrio žodžiais tariant, « apipavidalintu žiūrėjimu (gestaltetes Sehen) » kaip mūsosios interpretacijos pasekme (t. p.). Tai antroji esminė interpretacijos savybė.

Interpretacinis užskleidimas tačiau anaiptol nėra kūrinio virtimas daiktu, uždaru pačia objektyvine savo sąranga. Sekdami R. Guardiniu, esame sakę, kad interpretuoti reiškia aiškintis kūrinį *savu būdu*, aiškintis *sau* ir *savaip*. Interpretavimo palyginimas su tyrimu patvirtina šią mintį visu plotu. Tirdami kokį nors daiktą, mes jį atveriame *visiems* ; kiekvienas gali pažinti tyrimo atskleistus daikto sandus bei jų veikimą. Tyrimu prabyla daiktas į visus, kadangi jis kalba pačiu savimi. Tuo tarpu interpretuodami, teikiame kūrinio atvirybei *savąjį* vidurkį — mūsų pažiūros, mūsų minties, mūsų jausmo ar net ir nuotaikos lytimi. Užtat šis mūsų vidurkis užskleidžia kūrinį irgi tik *mums patiems*. Mūsų pagava paverčia kūrinio neaprėžtybę pavidalu mums, nes tai *mūsų* pagava. Objektyvine gi savo sąranga kūrinys nekinta dėl to nė menkiausiai. Jis ir toliau buvoja kaip įkūnyta laisvės regimybė, vadinasi, kaip galimybė neaprėžtai interpretacijų aibei. Bet kol jis *šitaip* buvoja, jis buvoja *ne mums*. Savą mes padarome jį, tik interpretuodami, vadinasi, atsigabendami į mūsąją dabartį tiek laiko, tiek būklės atžvilgiu. Tuomet kūrinys buvoja mums, bet nebe atvirai. Kitiems jis lieka ir toliau atviras, taip kad šie kiti gali jį interpretuoti irgi savu būdu : sau ir savaip. Interpretacija neverčia nė vieno, kaip kad tyrimo išvados verčia kiekvieną. Kūrinys visados leidžiasi interpretuojamas vis kitaip ir tuo pačiu užskleidžiamas irgi vis kitaip. Kūrinys buvoja priešgyniškai : jis yra ir atviras, ir uždaras kartu ; atviras savyje kaip kūrėjo išdava ir uždaras mumyse kaip interpreto išdava. Kadangi tačiau jau pats kūrinio stebėjimas ar apmąstymas, vadinamas jo pagava, yra interpretacija, tai *istoriškai*

---

[103] HANS SEDLMAYR, *Über das Interpretieren von Werken der bildenden Kunst*, p. 352.

mes visados gyvename jau interpretuotame pasaulyje. Tai nėra gamtinių daiktų pasaulis, kurį tiriame. Tai kultūrinių kūrinių pasaulis, kurio atvirybę čia pat užskleidžiame savomis pagavomis, kad buvotume , namie ', o ne , svetur ', nes atvirybėje turėti , namų ' negalima : kūrinys sava atvirybe yra benamis. Užtat sava interpretacija mes jį ir užskleidžiame, kad padarytume jį sava , gyvenviete '. Kūrinio užskleidimas tik man ir sudaro tolimesnį būdingą interpretacijos bruožą.

Kūrinio užskleidimas tik man pagrindžia galop interpretacijų įvairybę bei kintamybę. Kūrinys buvoja kaip galimybė interpretuoti jį neaprėžtai ir lieka šia galimybe nepaliaujamai. Kiekviena interpretacija paverčia atvirą kūrinio galimybę uždara tikrenybe interpreto dvasioje, bet niekad nesunaikina jos kūrinio sąrangoje. Todėl kūrinys gali turėti ir iš tikro turi daugybę interpretacijų — pagal laiko, tautos, visuomenės, asmens pobūdį. Net mes patys galime iš pagrindų keisti sykį mūsų interpretuoto kūrinio aiškinimą, teikdami jam kitokį vidurkį. Nė vieno kūrinio interpretacija nėra pastovi. E. Betti teisingai pastebi, kad interpretacija « niekad negali būti suvokiama kaip užbaigta ir galutinė, nes jokia interpretacija, net jeigu ji pradžioje atrodytų ir labai įtikinanti, nesiduoda būti žmonijai primetama kaip nekintama »[104]. Užtat būtų klaida suprasti interpretaciją kaip kūrinio *atbaigimą*, tarsi kūrėjas būtų jį tik apmetęs, o interpretas jį užbaigtų, kad turėtume veikalą visa jo pilnatve. Anaiptol ! Kūrinys pačia savo prigimtimi negali būti užbaigtas, jei užbaigimą suprasime kaip jo atvirybės išsėmimą. Joks veikalas negali būti interpretuotas galutinai. Nes tai reikštų, kad kūrinys yra vienaprasmis ir kad interpretacija šią vieną jo prasmę atseka, nusako ir tuo kūrinį išaiškina verčiamojo pažinimo būdu. Tokiu atveju, žinoma, apie jokią interpretacijos kaitą negalėtų būti nė kalbos, kaip jos negali būti apie tyrimu prieito pažinimo kaitą : kas tyrimo pažinta, lieka pažinta būtinu būdu visiems ir visados. Tuo tarpu kas interpretacijos pažinta, nėra nei privaloma, nei pastovu. Kaip tik todėl interpretacija ir negali būti kūrinio užbaigimas. Kūrinio atvirybę užskleisti reiškia ne jį užbaigti, o tik jį aprėžti tam tikru pavidalu interpreto dvasiai ir visiems tiems, kurie šią dvasią laiko sava.

Taip pat yra netikslu vadinti interpretaciją kūrybinio veiksmo *atgaleiga*, kaip tai daro E. Betti, teigdamas, esą « interpretas privalo pereiti hermeneutiniu būdu kūrybinį kelią priešinga linkme », negu juo yra ėjęs pats kūrėjas[105]. Net jei ir sutiktume, kad šitoks

[104] Emilio Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methode der Geisteswissenschaften*, p. 28.

[105] Ten pat, p. 13 ; plg. p. 19.

atbulinis kelias į kūrinio pradmę būtų įmanomas, vis dėlto turėtume paneigti Betti sampratą, kadangi jos pagrinde slypi prielaida, esą interpretas, atkeliavęs atbuliniu būdu į pradžią, atrastų tai, ką kūrėjas yra norėjęs kūriniu pasakyti. Tuo tarpu jau minėjome ir čia dar sykį pabrėžiame, kad *kūrinys yra daugiau, negu jo kūrėjo noras*: kūrinys sako daugiau, negu aprėpia kūrėjo sąmonė; daugiau kaip tik savo atvirybe. Jeigu kūrinys būtų iš tikro tapatus kūrėjo užmojui, tai jis būtų jau paties kūrėjo užsklęstas ir tuo pačiu virtęs techniniu padaru ar moksliniu veikalu, kurių, kaip sakyta, neinterpretuojame. Tai, kas yra prieinama interpretacijai, visados yra ir turi būti atvira; o tai, kas yra atvira, niekad nėra tapatu tam, ko norėjo šios atvirybės kūrėjas, kadangi kūrėjo noras visados yra aprėžtas, baigtinis ir todėl uždaras. Jo tapatybė kūriniui sunaikintų šiojo atvirybę. O jei kūrinys yra daugiau, negu kūrėjo užmojis, tai eiga kūrybos keliu atgal nieko neprieitų: čia slypi biografinės interpretacijos nesėkmė. Užuot buvusi atgaleiga, interpretacija yra greičiau pirmyneiga, vadinasi, kūrybinio veiksmo pratęsimas tuo, kad atvira kūrinio galimybė čia esti paverčiama uždara jo tikrenybe, padarančia kūrinį gyvą bei prieinamą man pačiam, mano tautai, mano laikui. Kūriniai gyvena gi ne muziejuose ir ne bibliotekose, bet dvasinėje dabartyje. Interpretacija juos kaip tik ir pašaukia į šią dabartį, vadinasi, į gyvastingą gyvenimą: interpretas įstato kūrinius į dabarties laiką ir erdvę, pratęsdamas ar atnaujindamas kūrinio buvojimą istorijoje.

3. Interpretacijos tiesa

Šitoje vietoje kyla betgi abejonė: ar kūrinio užskleidimas mūsąja interpretacija nėra savavališkas veiksmas? Ar interpretacija ir subjektyvizmas nėra tapatūs? Kur rasti interpretacijai ribą ir kur glūdi jos tiesa? Kokiu atveju ta ar kita interpretacija gali būti vadinama *tikra*? — Šiai abejonei suprasti ir kartu jai pergalėti žvilgterėkime dar sykį į jau minėtą Raffaelio madonos interpretaciją. Jokiu atveju ir jokia prasme mes nesame verčiami sekti Kireevskiu ir Raffaelio madoną interpretuoti kaip seserį. Mes galime interpretuoti ją ir kaip motiną, ir kaip mergelę, ir kaip karalienę, ir dar kaip kitaip. Tačiau ar tai reiškia, kad visos šios interpretacijos, stipriai skirdamosios viena nuo kitos, būtų savavališkos? Stebėdami Raffaelio madoną kiek atidžiau, turėsime pripažinti, kad joje esama kažko, kas įgalina interpretą artintis prie jos ir kaip prie sesers, ir kaip prie motinos, ir kaip prie mergelės, ir kaip prie karalienės, ir kaip prie šventosios ... Kas yra tasai

, kažkas ', nusakyti sąvokomis neįmanoma. Vadinkime jį , kūrinio atvirybe ', teigdami, kad Raffaelio madona yra atvira priimti visus minėtus žiūrovo santykius su jos vaizdinamąja išraiška. Nes, būdamas objektyviai atviras, kūrinys leidžiasi objektyviai interpretuojamas tol, kol jo atvirybė įstengia šią interpretaciją priimti. O visko priimti ji neįstengia. Kūrinio atvirybė yra ne atvirybė savyje, vadinasi, atsajai atvirybė, bet *objekto atvirybė*; objekto, kuris sudaro kūrinio turinį arba temą. Raffaelio atveju tai yra *madonos* atvirybė. Raffaelio madonos paveikslai gali būti tiek įvairiai interpretuojami, kiek šiam įvairumui yra atvira pati madona kaip visų šių paveikslų bendrinė tema. Todėl visa, kas telpa į kūrinio temos atvirybę, savaime gali būti ir interpretacijos vidurkis, šią atvirybę užskleidžiąs tam tikru aprėžtu pavidalu. Kiekvienas toks pavidalas yra pateisinamas pačiu savo įtilpimu ir todėl nėra savavališkas.

Sauvalia prasideda tada, kai interpreto teikiamas kūriniui vidurkis prasilenkia su objekto arba temos atvirybe, būdamas ne šios atvirybės priimamas iš vidaus, o jai primetamas iš viršaus. Ką tai reiškia, gali mums paaiškinti vėl ta pati Raffaelio madona. Raffaelio madonos paveikslai vaizduoja moterį ypatingo būdingumo: jie nėra tų ar kitų moterų portretai, o vienos *skirtinos moters* būvio meninė išraiška, nors šiai išraiškai ir būtų tarnavusi ta ar kita istorinė moteris kaip modelis. Tačiau ne modelis čia yra paveikslo objektas arba tema, o anoji *ypatinga moteris*, kurią tikintieji vadina Dievo Motina, Mergele, Nekaltąja, Užtarėja, dangun Paimtąja ir t. t. Ši ypatinga moteris yra atvira savo būdingumu, ir šis jos būdingumas nurodo, kokioms interpretacijoms ji yra atvira, vadinasi, kokios interpretacijos gali būti jos būdingumo priimamos bei pateisinamos. Aukščiau minėtos interpretacijos — madonos kaip sesers, motinos, mergelės, karalienės — telpa į šios ypatingos moters būvio atvirybę, todėl jas ir laikome ne grynai subjektyviomis bei savavališkomis, o objektyviai pagrįstomis, vadinasi, pateisinamomis pačia jų galimybe. Tarkime betgi, kad kas nors panūsta interpretuoti Raffaelio madoną *kaip amazonę*. Moters vaizdas apskritai yra amazoniškumui atviras: interpretuoti moterį kaip amazonę galima. Tačiau vaizdas *madonos* kaip ypatingo būdingumo moters išskiria amazonę absoliučiai. Amazonės būdingumas stovi šalia madonos būdingumo: tai dvi atvirybės, buvojančios skirtingose plotmėse, todėl negalimos suvesti vienybėn. Jeigu tad kam ateitų galvon Raffaelio madoną interpretuoti amazonės prasme, tai toksai interpretas prasilenktų su madonos atvirybe, ir jo interpretacija būtų iš tikro savavališka. Gi savavališka interpretacija iš viso nėra interpretacija, kadangi savo teikiamu vidur-

kiu ji kūrinio nepaliečia, vadinasi, nepataiko į objektą, kurį norėtų interpretuoti. Prasilenkusi gi su objektu, interpretacija darosi tuščia ir galop virsta išmone. Be abejo, atskirais atvejais gali būti ginčijamasi, ar kuri interpretacija kūrinio atvirybėje telpa ar netelpa; principe tačiau yra neabejotina, kad tik ta interpretacija yra pagrįsta, kuri savo teikiamu kūriniui vidurkiu neprasilenkia su kūrinio objektu arba tema.

Tos ar kitos interpretacijos galimybė tilpti kūrinio temos atvirybėje ir sudaro objektyvinį jos pagrindą bei apsaugą nuo sauvalios. Vis dėlto vieno šio pateisinimo dar nepakanka, kad interpretacija pralaužtų interpreto dvasią ir virstų istoriniu sandu. Be abejo, jokia interpretacija, kaip sakėme, nėra patvari: interpretacija nebuvoja istorijoje taip, kaip joje buvoja tyrimu laimėtos pažintys. Antra vertus, neviena interpretacija pereina į viešąją nuomonę, kurį laiką ją apvaldydama ir kitas interpretacijas nuslėgdama ar net paneigdama. Sakysime: M. K. Čiurlionio paveikslų kaip lietuviškumo išraiškos interpretacija mūsų dienomis yra aiškiai nustūmusi užnugarin tų pačių paveikslų kaip žmogiškumo išraiškos interpretaciją (plg. V. Ivanov), nors Čiurlionis bendrajam žmogiškumui yra nemažiau atviras kaip ir skirtinam lietuviškumui. Ir taip yra su visomis kūrinių interpretacijomis, vis tiek ar jos būtų estetinės, ar filosofinės. Visos vyraujančios interpretacijos laiko eigoje kinta, čia išnirdamos, čia vėl dingdamos. Kodėl? Atsakyti į tai gana lengva: todėl, kad jos įtikina arba nebeįtikina. Įtikinamumas yra kiekvienos interpretacijos vyravimo laidas. Tai savaime aišku. Jau sunkiau yra įžvelgti, *kuo* interpretacija įtikina. Kame glūdi interpretacijos įtikinamumo pagrindas? Pati galimybė interpretacijai tilpti kūrinio atvirybėje dar anaiptol nelaiduoja, kad ji bus ir priimta. Kireevskio madonos kaip sesers interpretacija gražiai telpa madonos kaip objekto atvirybėje, ir vis dėlto Raffaelio madona *kaip sesuo* nėra perėjusi į meno interpretacijų istorinį lobyną. Ji yra galima, pateisinama, prasminga ir vis dėlto ji buvoja tik kaip įdomus bandymas, neperžengęs asmeninių interpreto pastangų. Tai rodo, kad interpretacijos įtikinamumui reikia kažko daugiau, negu tik galimybės tilpti interpretuojamojo objekto atvirume. Kas tad yra šis , daugiau '? Kas padaro, kad ta ar kita interpretacija — bent kurį laiką — atrodo esanti įtikinanti ir todėl esti mūsų priimama?

Tyrimo išvadų įtikinamumas yra pagrįstas *įrodymais*. Kiek įrodymai yra tikri, tiek ir jais paremta išvada yra tikra. Be abejo, įrodymai įvairuoja pagal mokslo pobūdį: matematikos ar fizikos įrodymai yra kitokie, negu filologijos ar archeologijos. Tačiau kiekvienas mokslas yra įrodymų reikalingas, ir kiekviename moksle

jie vaidina lemiamąjį vaidmenį šio mokslo tiesos reikalui. Nes mokslo tiesa yra sprendimo atitikimas daiktą. Daiktas apsprendžia mokslinę ištarą paskutiniuoju savo žodžiu. Įrodymai ir yra šisai daikto žodis. Jie daiktą prabildo: *šitaip* yra todėl, kad *taip* sako pats daiktas, tyrimo prakalbintas įrodymų lytimi. Tyrimas pačia savo esme yra įrodomasis mąstymas.

Visai priešinga yra mąstymo elgsena, interpretuojant kūrinį. Nors Raffaelio madonos kaip sesers interpretacija ir yra galima bei pateisinama, tačiau jai pagrįsti Kireevskis neteikia jokių įrodymų. Ar tai metodinis trūkumas? Anaiptol! Nes *interpretacijoje įrodymų iš viso būti negali.* Interpretacijoje kalba juk ne interpretuojamasis dalykas, — būdamas atviras, jis iš viso prabilti negali, — bet interpretuojantysis asmuo, teikdamas kūrinio atvirybei *savą* vidurkį. Tiesa, šis vidurkis privalo išsitekti objekto atvirume: tai sąlyga būti jam pateisinamam. Vis dėlto šis vidurkis nėra imamas iš objekto sąrangos, kaip mokslinio tyrimo atvejais, o iš paties interpreto dvasios. Sava sąranga kūrinys yra pajėgus tokį vidurkį priimti, tačiau pats savyje jis jo neturi. Nes jeigu tokį vidurkį kūrinys turėtų, tai jis turėtų jį *tik vieną*, ir mes galėtume jį rasti bei savo ištaromis nusakyti, vadinasi, galėtume kūrinį tirti lygiai ta pačia prasme, kokia tiriame ir daiktą. Bet tuomet jis ir būtų ne kūrinys, o daiktas. Kūrinio atvirybė yra sąranginė jo paruoša priimti jam interpreto teikiamą vidurkį. Bet pats vidurkis ir jo teikimas yra interpreto asmens dalykai, kilę iš jo dvasios, todėl pažymėti šios dvasios bruožais. Kaip tad interpretas galėtų įrodyti, kodėl jis kūriniui teikia šį, o ne kurį kitą vidurkį? Kokiu būdu Kireevskis galėtų įrodyti, kad tik broliškas meilumas, kaip jis teigia, yra prieiga įsisavinti Raffaelio madoną? Galimybė interpretaciją įrodyti sunaikintų asmeninį ir praeinantį jos pobūdį, paversdama ją verčiamuoju pažinimu ir tuo būdu sužlugdytų pačią interpretaciją kaip gnoseologinį matmenį, nes ‚įrodyta interpretacija' yra prieštaravimas. Jeigu interpretacija kaip pažinsena yra iš viso galima ir tikrovinė, tai tik todėl, kad ji vyksta anapus įrodomojo mąstymo. Interpretavimas yra mąstymas, esmiškai laisvas nuo įrodymų, vadinasi, laisvai kyląs ir laisvai priimamas.

Iš kur tad semiasi galios interpretacijos įtikinamumas? Kodėl mes ją priimame kaip tikrą, vadinasi, *kaip tiesą*? Kas laiduoja šią tiesą? — Jau sakėme, kad vidurkio teikimas kūrinio atvirybei visą kūrinį nukreipia šio vidurkio linkui ir visus jo sandus bei dalis sutelkia aplinkui šį vidurkį. Tuo būdu kūrinys virsta aprėžtu pavidalu. Ir štai, šiame pavidale kaip tik ir glūdi interpretacijos tiesa. Juo kūrinio interpretacija yra pajėgesnė padaryti kūrinį *sandarų*, juo ji pati yra teisingesnė ir patikimesnė. Kitaip sakant,

juo giliau kūriniui suteiktas vidurkis patraukia savęspi jo sandus bei dalis, juo aiškiau mes šiuos sandus bei dalis ano vidurkio šviesoje suvokiame, juo pats šis vidurkis yra tikresnis. *Interpretacijos tiesa yra ne kas kita, kaip kūriniui suteikto vidurkio švytėjimas kūrinio visumoje ir atskirose jo dalyse.* Jei šis vidurkis perskverbia visą kūrinį ligi pat jo dalių tiek, jog šios dalys atrodo esančios kiekviena savo vietoje, tuomet interpretacija darosi įtikima ir priimtina. Interpretacija įtikina ne įrodymais, kurie būtų šalia jos, bet savimi pačia kaip švytinčia kūrinyje ligi atskirų jo dalių aiškumo ryšium su visuma. Interpretacijos tiesa yra jos įvykdyta kūrinio sanglauda (cohaerentia).

Nuosekliai tad kiekviena interpretacija rūpestingai stengiasi parodyti, kiek ir kaip jos teikiamas vidurkis išplinta kūrinio dalyse, kiek ir kaip jis šias dalis perskverbia ir kiek ankštai jis suveda jas vienybėn, sukurdamas griežtai aprėžtą pavidalą. Kaip ryškų ir, mūsų pažiūra, sėkmingą tokių pastangų pavyzdį galėtume paminėti: meno sričiai — gotinės katedros interpretaciją H. Sedlmayrio veikale *Katedros kilmė* (1950), filosofijos sričiai — naujųjų amžių filosofijos interpretaciją H. Rombacho knygoje *Substancija, sistema, struktūra* (1965-1966). Abiem atvejais aiškiai regėti, kaip interpretai savų objektų arba temų atvirybėn deda tam tikrą vidurkį ir paskiau atseka šio vidurkio skleidimąsi atskirose ano objekto dalyse bei jo veikmenyse. H. Sedlmayris teikia gotinės katedros atvirybei dangiškosios Jėruzalės idėją ir, sklaidydamas katedros sandus, — statybinę jos sąrangą, jos sietynus (coronae arba lustra), jos langus su vitražais, jos statulas, jos altorių, net jos pabaisas, — randą aną idėją visur įvykdytą tiesiog pojūtiniu būdu: « Dangiškąją katedros prasmę sugauname pirmoje eilėje ne protu, bet ją tiesiog regime, girdime, užuodžiame ir ragaujame; net ir vaikas galėtų ją pajausti »[106]. H. Rombachas sklaido naujųjų amžių filosofiją kaip perėjimą nuo substancijos ontologijos į funkcijos ontologiją: šis perėjimas yra jo vidurkis, dedamas į naujosios filosofijos atvirybę ir randamas visuose šios filosofijos išsivystymo tarpsniuose bei atstovuose, pradedant jau vėlybųjų viduramžių nominalizmu (neigiamasis tarpsnis). Funkcijos vaidmuo vis labiau ryškėjąs, užimdamas substancijos vaidmens vietą ir savimi apspręsdamas tolimesnę filosofavimo eigą ir visą būsimąjį jo pobūdį: « Sistemų metas yra praėjęs ... Yra atėjęs struktūros laikas. Struktūra yra ne tik mąstymo objektas; ji yra mąstymo lytis, ji yra pats mąstymas ... Struktūra yra visados struktūros istorija arba

---

[106] Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, Zürich 1950, p. 195, 95-166, 304-327.

savęs pačios kėlimas aikštėn »[107], kas ir padaro, kad filosofija apmąsto nebe būsmą, o tapsmą, nebe ko nors išsivystymą, o vyksmą savyje. Abejose — tiek Sedlmayrio, tiek Rombacho — pastangose jauste jausti, kad šių interpretacijų tiesa yra jų vidurkio švytėjimas atskirose interpretuojamų objektų (gotinės katedros ir naujųjų amžių filosofijos) dalyse: kiek šios interpretacijos pajėgia perskverbti teikiamu vidurkiu katedros sąrangą ir filosofijos lytis bei idėjas, tiek jos yra įtikinančios. Užtat atskirų interpretuojamojo objekto dalių nušvietimas interpreto teikiamu vidurkiu yra kiekvienos interpretacijos pagrindinis uždavinys. Šisai nušvietimas ir stoja įrodymų vieton. Tai ir yra interpretacijos *kelias* į tiesą. O kūrinio dalių sanglauda vienybėn aprėžtu bei ryškiu pavidalu yra pati interpretacijos *tiesa.*

4. Interpretacinis filosofavimo pobūdis

Pagrindinių interpretacijos savybių apžvalga rodo, kad jos visos yra tolygios aukščiau aprašytoms filosofijos savybėms: interpretacijos įvairumas atitinka filosofijos įvairumą, interpretacijos kintamumas — filosofijos kintamumą, interpretacijos asmeniškumas — filosofijos asmeniškumą, interpretacijos priėmimo laisvė — filosofijos priėmimo laisvę. Jeigu tad esama dviejų esmiškai skirtingų pažinsenų — tyrimo ir interpretacijos, — tai, nė kiek neabejodami, turime pripažinti, kad filosofijai visu plotu tinka tik interpretacinė pažinsena. Filosofavimas telpa interpretavime kaip žmogiškojo pažinimo būde. Filosofuoti reiškia ne tirti, o interpretuoti.

Tuo betgi nusakome dar tik bendrąją filosofavimo giminę, būtent: kiekvienas filosofavimas yra interpretavimas, tačiau nekiekvienas interpretavimas yra filosofavimas. Filosofija priklauso interpretacijos sričiai. Bet šiai sričiai priklauso ne tik filosofija. Jai priklauso ir vad. dvasios (W. Dilthey) arba kultūros (H. Rickert) mokslai, tai yra, kiekvienas pažintinis žmogaus artinimasis prie savo paties kūrinio. Visa, kas turi kūrinio bruožų, yra interpretuojama; neinterpretuojamas, kaip sakėme, lieka tik grynas daiktas. Dar daugiau. Meno plotmėje interpretacija nekartą peržengia pažintinį santykį, virsdama tiesioginiu kūrinio patyrimu: muzikas (dirigentas, pianistas, dainininkas ...) interpretuoja muzikinį kūrinį, jį atlikdamas; režisierius ir artistas interpretuoja draminį kūrinį, jį scenoje rodydami; tačiau jie interpretuoja jį nebe

[107] Heinrich Rombach, *Substanz, System, Struktur*, t. II, p. 503.

gnoseologiškai, kaip tai daro, sakysime, muzikos ar literatūros kritikas, bet *estetiškai*. Interpretacijos laukas yra gana platus, ir interpretacijos rūšių esama įvairių. Tačiau jos visos yra tos pačios esmės ir turi tas pačias savybes. Jos skiriasi viena nuo kitos ne tuo, *kad* interpretuoja, bet tuo, *ką* interpretuoja, vadinasi, ne formaline esme, o materialiniu objektu. Jeigu tad filosofija yra viena iš interpretacijos rūšių, turinti jos esmę ir jos savybes, tai ir ji skiriasi nuo kitų interpretacijų irgi tik savo objektu, vadinasi, tuo, ką interpretuoja. Užtat savaime ir klausiame: ką gi filosofija interpretuoja?

Rasti filosofinės interpretacijos objektą yra gana paprasta. Jau pačioje šios studijos pradžioje sakėme, kad *būtis* yra klausiamasis filosofijos tikslas mąstymo pradžioje ir klausiamoji išdava mąstymo pabaigoje, tačiau niekad ne pasiklausiamasis objektas mąstymo vyksme. Būties kaip tikslo siekti ir ją kaip išdavą pasiekti filosofija gali, tik pasiklausdama *būtybę*. Tačiau būtybės pasiklausimas visados vyksta būties akivaizdoje, kadangi jis vyksta būties dėlei: būtis nuolat dunksо filosofijos akiratyje, lenkdama savęspi kiekvieną filosofinį klausimą. Nuosekliai tad ir tiesioginis filosofavimo objektas yra būtybė kaip būtybė, vadinasi, *kaip būnančioji*. Filosofuodami pasiklausiame būtybę ne kiek ji yra *ši* ar *ana* (akmuo, augmuo, žmogus ...), bet kiek ji iš viso *yra*. Mes norime žinoti, ką reiškia, *kad* būtybė būna, *kodėl* ji būna, *kaip* ji būna ir t. t. Visi klausimai, filosofijos kreipiami į būtybę, būtinu būdu telkiasi aplink būtybės *buvimą*. Tai ir yra prasmė posakių , kaip būtybė ' arba , būtybė kaip tokia '. Šiais posakiais yra išreiškiamas anasai nuolatinis filosofuojančiojo žmogaus žvilgis į būtį; žvilgis, kuris vienintelis padaro mąstymą filosofinį ir kurio joks mąstytojas neprivalo stokti, norėdamas iš tikro filosofuoti. Šiuo atžvilgiu, atrodo, nesama didesnių abejonių ar ginčų. Jau nuo Aristotelio laikų žinome, kad filosofija atsideda būtybei kaip būtybei. Pažiūros išsiskiria, tik klausiant, *kodėl* filosofija tai daro. Tačiau jos sutaria, *kad* filosofija tai daro, vadinasi, kad filosofavimo objektas iš tikro yra būtybė kaip tokia.

Jeigu tad filosofuoti reiškia interpretuoti, tai savaime aišku, kad filosofinės interpretacijos objektas yra ne kas kita, kaip pats filosofavimo objektas arba būtybė kaip būtybė. Todėl į klausimą, ką filosofija interpretuoja, turime atsakyti: *filosofija interpretuoja būtybę kaip būtybę*. Filosofinės interpretacijos objektas yra būtybė kaip būnančioji. Tuo filosofija ir skiriasi nuo visų kitų interpretacijos rūšių. Ji su jomis sutaria tuo, *kad* interpretuoja; tačiau ji nuo jų skiriasi tuo, *ką* interpretuoja. Visos kitos interpretacijos užsiima būtybe kaip šia ar ana; filosofija yra vienintelė, kuri

interpretuoja būtybę kaip tokią, vadinasi, sklaido ją būties akiratyje. Būtybė kaip pasiklausiamasis filosofijos objektas yra kartu ir filosofinės interpretacijos objektas: pasiklausti būtybę būties dėlei reiškia ją interpretuoti. Interpretuodama būtybę, filosofija tikisi pasieksianti būtį.

Tuo priartėjame prie filosofijos aptarimo. Mūsų apmąstymo eigoje stengėmės kelti aikštėn du sandus, kurie filosofijai yra esminiai, būtent: jos pažinimo objektą ir jos pažinimo būdą. Nūnai regime, kad filosofinio pažinimo objektas yra būtybė kaip būtybė, o filosofinio pažinimo būdas arba filosofinė pažinsena yra interpretacija. Filosofija pažįsta būtybę kaip tokią ir ji tai pasiekia interpretavimo keliu. Sujungę šias dvi išvadas loginėn vienybėn, gauname filosofijos apibrėžtį: *filosofija yra būtybės kaip būtybės interpretacija*. Iš sykio mus suglumina ir net nustebina loginis šios apibrėžties paprastumas. Tačiau metafiziškai žiūrint, ši apibrėžtis talpina savyje visa, kas būdinga filosofijos esmei ir kas ją skiria nuo bet kurios kitos žmogiškojo pažinimo srities. Sykiu ji išreiškia ir filosofijos pastangą mąstymu atskleisti būtį kaip būtybės pagrindą.

Būdama interpretacija, filosofija skiriasi nuo kiekvieno mokslo, kuris savo objekto neinterpretuoja, o jį tiria. Interpretacinis filosofijos pobūdis perkelia ją į esmiškai kitokią plotmę, negu ta, kurioje buvoja bet kuris mokslas, reiškiąsis savo išdavomis verčiamojo žinojimo lytimi. Šiuo atžvilgiu filosofija skiriasi nuo mokslo tiek materialiai, vadinasi, savo pažinimo objektu, tiek formaliai, vadinasi, savo pažinimo būdu. Čia glūdi priežastis, kodėl visą laiką primygtinai teigiame, kad filosofija nėra ir negali būti mokslas. Antra vertus, interpretacinis filosofijos pobūdis jungia ją su visomis tomis žmogiškojo pažinimo sritimis, kuriose vyrauja ne tyrimas, o interpretacija: tai visa kultūrinė sritis, kiek ji yra žmogiškoji kūryba ir kiek joje persvaros turi ne gamtinis kultūrinį kūrinį nešąs daiktas, o pats šisai kūrinys. Šiuo atžvilgiu filosofija skiriasi nuo kultūrinės kūrybos pažinimo tik materialiai, vadinasi, tuo, kad ji turi kitą objektą, būtent būtybę kaip būtybę, tuo tarpu visos kitos sritys svarsto savo objektus ne ontologinėje jų bendrybėje, o tik ontinėje jų skirtybėje. Formaliai tačiau filosofija kaip interpretacija yra tos pačios esmės kaip ir visas kultūrinės kūrybos pažinimas, kuris taip pat yra ne daikto tyrimas, o kūrinio interpretavimas. Minėtoji tad filosofijos apibrėžtis atskleidžia tiek filosofijos savarankiškumą, tiek jos sąryšingumą: filosofija išsiskiria iš tyrimo ir yra savarankiška mokslo atžvilgiu, bet ji įsijungia į interpretaciją ir dalinasi sava pažinsena su visu kitu interpretaciniu pažinimu; ji yra nuo visko skirtinga savojo pažinimo objektu,

tačiau ji yra daugeliui gimininga savojo pažinimo būdu. Interpretuodama būtybę kaip būtybę, filosofija atsiskleidžia kaip savita ir pirmykštė — taigi ne išvestinė — žmogiškojo būvio apraiška, kuri iš jokios kitos apraiškos nekyla ir į jokią kitą apraišką negali būti suvesta.

Kas yra šioje filosofijos apibrėžtyje nauja? — Materialinis filosofavimo objektas arba būtybė kaip būtybė yra likęs joje toks pat, koks yra buvęs, kaip sakėme, jau nuo Aristotelio laikų. Filosofija visados atsideda būtybei kaip tokiai, ir jokia filosofijos aptartis negali šio objekto nei išleisti, nei esmiškai keisti. Naujas betgi yra atsakymas į klausimą, *kaip* filosofija šiam objektui atsideda arba *kaip* ji jį svarsto, būtent *interpretuodama*. Keldami tai aikštėn, mėginame papildyti filosofijos esmės sampratą, kuri paprastai išsisemdavusi nurodymu į filosofijos pažinimo materialinį objektą, išleisdama iš akių formalinį filosofijos pažinimo *būdą* ir todėl sudarydama įspūdžio, tarsi filosofijos pažinimas nesiskirtų nuo kiekvieno kito — net ir mokslinio — pažinimo. Kreipdami ypatingo dėmesio į filosofiją kaip interpretaciją, norime pabrėžti, kad filosofija turi ne tik savitą objektą, bet ir savitą pažinseną, vadinamą interpretacija. Nuosekliai tad interpretaciją įjungiame į pačios filosofijos apibrėžtį kaip skirtiną jos žymę ryšium su tiriamuoju pažinimu. Tai ir yra naujas sandas filosofijos aptartyje. Materialinis filosofijos pažinimo objektas arba būtybė kaip būtybė niekad nėra buvęs filosofijos istorijos eigoje suabejotas ar paneigtas. Formalinis filosofijos pažinimo būdas tačiau niekad nėra buvęs sąmoningai keltas bei ryškintas. Tik pačiu pastaruoju metu pradedama *nuvokti*, kad filosofija artinasi prie savo objekto kitaip, negu mokslas ir kad šis , kitaip ' glūdi interpretacijoje [108]. Teikiama filosofijos aptartimi mes mėginame šią nuovoką paversti *sąvoka*, vadinasi, metafizine įžvalga į filosofinio pažinimo esmę.

---

[108] Pastarojo meto filosofinėje raštijoje jau randame net ir daugiau ar mažiau sąmoningų pastangų žvelgti į filosofiją kaip interpretaciją. Sakysime: R. GUARDINIO 80-ties metų amžiaus sukakčiai išleistas veikalas yra pavadintas *Pasaulio interpretacija - Interpretation der Welt* (1965), pastebint, kad Guardinis esąs «interpretas ne tik žodžio, bet ir pasaulio» (p. 9); H. ROMBACHAS, gretindamas filosofiją su mokslu, teigia, kad «mokslas vadovaujasi tik daiktu — nieku kitu, tuo tarpu filosofija ... turi tenkintis grynomis interpretacijomis» (*Substanz, System, Struktur*, t. I, p. 29); H. G. GADAMERIS mėgina teikti net filosofinės hermeneutikos apybraižą, atkreipdamas mūsų dėmesį į tai, kad filosofijoje, kaip ir mene, «supratimas visados yra interpretavimas, o interpretavimas yra išraiškinė supratimo lytis»; kitaip sakant, «interpretavimas nėra supratimui pridurtinis ir atsitiktinis veiksmas»: pats supratimas vyksta interpretavimo būdu (*Wahrheit und Methode*, p. 291).

Tačiau kaip tik todėl, kad interpretacinis filosofijos pobūdis yra buvęs tik nuvokiamas, o ne aiškiai suvokiamas, jis yra likęs neišryškintas ligi galo, neklausiant ir neapmąstant, ką gi iš tikro reiškia interpretuoti būtybę kaip tokią. Užtat filosofijos kaip būtybės interpretacijos aptartis anaiptol nėra mūsų apmąstymo užbaiga, o greičiau jo pradžia. Įžvelgę interpretacinį filosofijos pobūdį, mes imamės iš tikrųjų filosofuoti, vadinasi, pasiklausti būtybę būties dėlei ir pamažu žengti šiosios linkui. Juk visos šios studijos pagrindinis uždavinys, kaip įvade minėta, yra pasiklausti ne kurią pavyzdinę būtybę, o sklaidyti pačią filosofiją kaip pažintinę elgseną su būtybe, ieškant šios elgsenos esmės ir klausiant, ką filosofija yra dariusi su būtybe ilgos savo istorijos metu. Atsakymą į šį klausimą, atrodo, jau būsime radę : *atsidėdama būtybei kaip tokiai, filosofija yra ją interpretavusi.* Bet štai šis atsakymas tuoj pat virsta tolimesniu klausimu. Mes jau žinome, kas yra interpretacija, būtent : atsigabenimas objekto į savą dabartį, teikiant jo atvirybei vidurkį ir jo dalis vieningai sutelkiant aplink šį vidurkį. Mes taip pat žinome, kas yra būtybė kaip tokia, būtent : tai, kas yra būties grindžiama bei laikoma buvime, darant, kad būtų šis tas, o ne niekis. Abi filosofijos aptarties pusės mums yra gana aiškios. Tačiau kaip jos sąlygoja viena kitą? Kas yra būtybė interpretacijai, ir kas yra interpretacija būtybei? Kas yra būtybė, kad ji galima interpretuoti, ir ką vykdo interpretacija, teikdama būtybei vidurkį? Štai klausimas, kuris savaime plaukia iš filosofijos apibrėžties ir kurio sklaida, tikimės, padės mums laimėti naują metafizinę įžvalgą, mesdama naujos šviesos būtybės sampratai ir tuo įgalindama mus žengti vėl vieną žingsnį priekin būčiai atskleistų.

IV. ANTROJI METAFIZINĖ ĮŽVALGA

Pirmąją metafizinę įžvalgą į būtybės sąrangą laimėjome, pasiklausdami filosofiją jos kilmės atžvilgiu, būtent: filosofija yra daugialytė todėl, kad ji kyla iš įvairių šaltinių, kurie patys savo ruožtu teka iš ‚gelmės' matmens būtybėje. Filosofijos kilmės sklaida įgalino mus suvokti, kad *būtybė nėra vienamatė*, bet kad ji turi kitą matmenį, kurį vaizdingai, nes dar tik formaliai, pavadinome ‚gelme' ir kuris, atsivėręs mąstančiajam, kelia jame arba nuostabos, arba abejonės, arba kančios ir tuo žadina klausimą kaip pradinę filosofavimo lytį. Filosofijos kilmė nurodo į gelminę būtybės sąrangą ir tuo pateisina pirmąjį mūsų žingsnį būties linkui.

Nūn betgi esame žengę jau ir antrąjį žingsnį, pasiklausdami filosofiją jos esmės reikalu ir rasdami šią esmę būtybės kaip tokios interpretacijoje. Užtat mums dabar reikia vėl kreiptis į filosofiją jau nebe jos kilmės, bet jos esmės atžvilgiu ir vėl klausti, ką filosofijos *esmė* tartų apie būtybę. Pirmiau klausėme, kokiu pagrindu žmogus esti būtybės nustebinamas, suabejodinamas ar kęsdinamas, kad pradėtų filosofuoti. Dabar klausiame, kokiu pagrindu žmogus yra būtybės įgalinamas interpretuoti ją kaip būtybę arba, kitaip tariant, kokios sąrangos turi būti būtybė, kad leistųsi interpretuojama.

Atsakymas į šį klausimą slypi interpretacijos esmėje, remiantis jau minėtu Parmenido dėsniu, kad materialinis objekto pažinimas reikalauja formalinio pažinimo kaip sąlygos. Mūsų klausimui tai reiškia: jei filosofija būtybę vienaip ar kitaip interpretuoja, ji turi žinoti, kad būtybė iš viso yra *galima* interpretuoti, vadinasi, kad tarp būtybės sąrangos ir interpretacijos esmės esama vidinio atitikmens. Be tokio formalinio žinojimo materialinis būtybės interpretavimas būtų neįmanomas. Nes, kaip sakyta, nekiekvienas dalykas gali būti interpretuojamas. Jeigu betgi filosofija visą savo istorijos metą būtybę kaip būtybę interpretavo, tai ji ir žinojo, kad jos objektas interpretacijai yra prieinamas, kaip kad žmogus žino, kad automobilis — ne medis ir ne akmuo — yra vairavimui prieinamas, nors materialiai vairuoti jis ir nemokėtų.

Šio formalinio žinojimo mes dabar filosofiją ir klausiame. Mes norime, kad filosofija tartų, kas yra būtybė, jei ji yra galima inter-

pretuoti ir iš tikro yra interpretuojama. Interpretacijų, o tuo pačiu ir filosofijų įvairybė mūsų klausimo anaiptol nesužlugdo. Priešingai, ji tik patvirtina, kad formalus pagrindas interpretuoti būtybei kaip tokiai lieka visur ir visados tas pats, nors materialiai interpretacijos ir labai skirtųsi viena nuo kitos. Vairuoti automobilį, laivą ir lėktuvą materialiai nėra tas pat; pats tačiau vairavimas kaip formalus norimos linkmės teikimas erdvėje yra visur tas pats. Vienaip interpretuota būtybė gali filosofiniu savo pavidalu būti ir labai skirtinga nuo kitaip interpretuotos, bet sava *galimybe* būti interpretuojama ji yra ta pati kiekvienoje interpretacijoje. Šios tad galimybės dabar ir ieškome kaip metafizinės ištaros, plaukiančios iš filosofijos esmės atskleidimo.

1. Būtybė kaip kūrinys

Būtybės galimybė būti interpretuojamai geriausiai atsiskleidžia, palyginant tyrimą kaip mokslinę pažinseną su interpretacija kaip filosofine pažinsena. Šiuo atveju, kaip ir daugeliu kitų, mokslo ir filosofijos sugretinimas veda į gilesnį jų abejų pažinimą.

Materialiai žiūrint, mokslai yra labai įvairūs: kiekvienas tiria vis kitokį objektą. Formaliai tačiau visi jie yra tos pačios esmės, kadangi visi turi tą patį pažinimo būdą, būtent *tyrimą*: mokslas pažįsta, tik tirdamas. Ir tai nėra atsitiktinybė. Tyrimas kaip mokslinė pažinsena yra sąlygojamas paties mokslinio objekto. Gali šis objektas būti ir labai įvairus, pradedant pirmykštėmis atomo dalelytėmis ir baigiant loginio mąstymo dėsniais[109], tačiau visur ir visados jis lieka *daiktas*; kitaip sakant, visur ir visados jis turi daiktinę sąrangą kaip įkūnytą būtinybę. Jei objektas atsiskleidžia esąs kitokios sąrangos, sakysime, jeigu jis veikia laisvai, tuomet jo sąranga neatitinka tyrimo esmės, ir mokslas nepajėgia tokio objekto sava pažinsena pagauti. Kur objektas nėra būtinybės

[109] Jau tai, kad yra tik *viena* žmogiškoji logika ir kad ji leidžiasi būti suimama net į matematines formules (matematika atsiremia į logiką, o ne atvirkščiai), rodo, jog mąstymo dėsniai yra kilę ne iš žmogiškojo apsisprendimo *laisvės*, o iš žmogiškosios prigimties *būtinybės*, todėl tegali būti tiriami, o ne interpretuojami. Todėl ir logika kaip žinijos sandas nėra filosofija, o mokslas: užtat ji ir yra *tik viena*. «Mintis, esą galėtų būti daugybė įvairių logikų (kaip kad esama daugybės įvairių metafizikų, *Mc.*), jau iš anksto laikytina nesąmone ... Mąstant apie įvairias logikos rūšis, jau remiamasi ir naudojamasi logika, savaime prileidžiant, kad tik ši viena logika yra galiojanti. Kitaip įvairių logikų apmąstymas netektų prasmės» (H. Rickert, cit. Michael Hochgesang, *Mythos und Logik im 20. Jahrhundert*, München 1965, p. 114-115).

įkūnijimas, ten jis nėra nė mokslo objektas. Iš to plaukia išvada, kad žinodami, jog mokslas atsideda tam ar kitam objektui, tuo pačiu žinome, kad šis objektas yra daiktas, vadinasi, neša savimi būtinybę, ją sava sąranga regimai reiškia ir kaip tik todėl leidžiasi būti tiriamas. Materialiai mes galime šio objekto ir nepažinti, formaliai betgi jis sava esme bei vidine sąranga mums yra aiškus: jis priklauso daikto kategorijai. Tyrimas ir daiktas atitinka vienas kitą, taip kad tyrimas savaime nurodo į daiktinį tiriamojo pobūdį.

Tas pat yra ir su interpretacija. Ir jos objektas visur ir visados yra tos pačios formalinės esmės, nepaisant materialinių jo skirtybių, kurios tikrovėje kildina įvairių įvairiausių interpretacijos atšakų. Muzikinės simfonijos interpretacija yra kitokia, negu gotinės katedros; istorinė karo žygių interpretacija yra vėl kitokia, negu filosofinių sistemų. Materialiai visi šie objektai buvoja kiekvienas vis kitoje plotmėje: muzikinis, architektūrinis, istorinis, filosofinis objektas skiriasi pačia savo prigimtimi. Ir vis dėlto visi jie yra *interpretuojami*, būtent todėl, kad visi turi tokią sąrangą, kuri atitinka interpretacijos esmę. Visi šie objektai yra *kūriniai*, vadinasi, iš laisvės kilę ir laisvę nešą kaip apsprendžiamąjį vidaus pradą. Interpretacija nepagauna daikto sąrangos, kaip tyrimas nepagauna kūrinio sąrangos, nes tarp šių dvejetų (tyrimas — kūrinys, interpretacija — daiktas) nėra atitikmens, kaip jo nėra tarp būtinybės ir laisvės. Užtat interpretacija pagauna kūrinį kaip tikrąjį savo objektą, kadangi kūrinys įkūnija savimi tai, kuo laikosi ir pati interpretacija, būtent: laisvę atvirybės pavidalu. Kiekviena interpretacija remiasi šia atvirybe ir kiekvienu savo veikmeniu į ją nurodo. Jeigu tad žinome, kad kuris nors objektas gali būti ir iš tikro yra interpretuojamas, tuo pačiu žinome, kad jis yra *kūrinys*. Interpretacija ir jos objekto kūriniškumas yra dvi to paties dalyko pusės, taip kad viena savaime ir būtinai nurodo į kitą kaip savo buvojimo sąlygą.

Tai reikia įsakmiai pabrėžti, kad įžvelgtume, kokiu griežtai loginiu būtinumu plaukia išvada, turinti pagrindinės svarbos visam tolimesniam mūsų apmąstymui:

> *Jeigu filosofija yra interpretacija ir jei filosofijos objektas yra būtybė kaip būtybė, tai reiškia, kad tarp filosofijos kaip interpretacijos ir būtybės kaip būtybės esama sąranginio atitikmens; šis gi atitikmuo reikalauja, kad interpretacijos objektas turėtų kūrinio sąrangą; nuosekliai tad ir būtybė kaip tokia turi turėti kūrinio sąrangą, kad galėtų būti filosofijos interpretuojama.*

Tai silogizmas, neišvengiamai susiklostęs iš visų tų minčių, kurias ligi šiol sklaidėme.

Jo premisos vargu ar gali būti abejotinos. Vargu ar kas, sakysime, neigtų, kad filosofijos objektas yra būtybė kaip būtybė — net ir tie, kurie norėtų filosofiją paversti mokslu (E. Husserl). Net ir marksizme, kuris nuolatos kalba apie , mokslinę ' filosofiją, kuriasi būtybės kaip tokios , mokslas ', vengiant, tiesa, žodžio , metafizika ', užtat naudojant vis labiau žodį , ontologija '[110]. Nes atsisakius filosofijai būtybės kaip tokios, liktų jai tik būtybė kaip ši ar ana, kurią visiškai teisėtai savinasi mokslai, atimdami tuo filosofijai pagrindą iš viso prasmingai buvoti. Būtybė kaip būtybė yra vienintelis objektas, kuriam atsidėdama filosofija įprasmina pati save. — Taip pat vargu ar abejotina, kad filosofija yra interpretacija. Nes tokios abejonės atveju filosofija turėtų būti tyrimas sava pažinsena ir mokslas savu pavidalu. Būdama gi mokslas, ji turėtų būti viena vienintelė, kaip ir kiekvienas kitas mokslas. Visur ir visados turėdama tą patį objektą ir tyrimą kaip šio objekto pažinimo būdą, filosofija nieku būdu negalėtų virsti *dauginga*, kaip daugingu nėra virtęs nė vienas mokslas. Tuo tarpu regėjome, kad filosofija nėra viena ir negali būti viena. Tačiau jos daugingumas kaip kilmės skirtingumas gali būti suprastas ir pateisintas tik tuo atveju, jei filosofija yra interpretacija. Šiuo atveju ji dalinasi interpretacijos apskritai likimu — galėti aiškinti tą patį objektą neaprėpiama įvairybių eile. Betgi ši įvairybė leidžiasi pagrindžiama tik interpretacijos esme, o ne tiriamuoju pobūdžiu. Filosofija tad yra : *arba tyrimas* ir šiuo atveju viena vienintelė ; tuomet istorinis jos daugingumas yra ištisas didžiulis žmogiškojo mąstymo klystkelis ; *arba interpretacija* ir šiuo atveju savaime daugialypė ; tuomet istorinis jos įvairumas yra esminio jos daugingumo išraiška. Tai dvijulė, neturinti jokios trečios išeities.

Jeigu tad minėto silogizmo premisos yra neabejotinos, tai neabejotina yra tuomet ir pati išvada, būtent : *būtybė kaip būtybė yra kūrinys*. Nes jei būtybė būtų daiktinio pobūdžio, tai filosofinė interpretacija negalėtų jos pagauti, ir bet koks filosofavimas būtų neįmanomas, kaip neįmanomas yra , laisvės mokslas '. Tik būtybė kaip kūrinys įgalina filosofiją. Tai ir yra atsakymas į klausimą, ką filosofijos esmės sklaida taria apie būtybę kaip būtybę : *būdama interpretacija, filosofija savo esme atskleidžia mums būtybę kaip kūrinį*. Be abejo, ir šis atsakymas yra dar tik formalinė įžvalga. Vis dėlto ji atveria nelauktų perspektyvų.

---

[110] Plg. *Filosofskaja enciklopedija*, Moskva 1967, t. IV, p. 142 ; išsamiau apie tai plg. Jan Kocka, *Der ontologische und gnoseologische Aspekt der Seinskategorie*, sudėt. veikale *Das dialektische Gesetz*, Bratislava 1964, p. 209-227.

Visų pirma būtybė, būdama kūrininės sąrangos, yra tuo pačiu *santykis*, vadinasi, buvojanti ne savyje ir ne sau, o kitame ir kitam, kas ir sudaro santykio esmę (habitudo vel respectus ad aliquid). Mūsų meto vad. , transcendentalinė filosofija ' (E. Coreth, J. Maréchal, K. Rahner) yra pastebėjusi, kad nėra, kantiškai kalbant, , dalyko savyje ', kuris buvotų be jokio ryšio su pažįstančiuoju subjektu : kas nėra santykyje su pažinimu, to iš viso nėra — ne tik mums, bet ir savyje [111]. Šis betgi teiginys yra teisingas tik iš dalies. Transcendentalinės filosofijos atstovai yra neatkreipę dėmesio į tai, kad esama dviejų visiškai skirtingų , dalyko ' kategorijų, turinčių kitokią sąrangą, todėl kitaip buvojančių ir jų pažinimo atžvilgiu : tai *kūrinio* ir *daikto* kategorijos. Būdamos skirtingos ontologiškai, jos buvoja skirtingai ir gnoseologiškai. Daiktas pažinimui yra abuojas, kadangi yra uždaras savyje. Net ir neturėdamas jokio santykio su pažįstančiuoju subjektu, — vis tiek ar šis būtų patirtinis, ar transcendentalinis Aš, — daiktas pats savimi *yra* ir *būna* : nepažinimo atveju daikto nėra *tik man*. Tuo tarpu kūrinys yra pažinimui (interpretacijos prasme) apspręstas pačia savo sąranga, kadangi jis yra kilęs kaip santykis ir todėl buvoja tik kaip santykis. Būti santykiu kūriniui yra ne atsitiktinybė, o pati jo būsena : kūrinys kaip kūrinys buvoja tik tiek, kiek buvoja ryšium su jį pažįstančiuoju, tai yra interpretuojančiuoju subjektu. Kūrinys nėra kilęs, kad buvotų kaip nepriklausoma, savyje išsitenkanti substancija (in se stans), bet kaip tai, kas yra susiję su autoriumi kilmės atžvilgiu ir kas yra apspręsta interpretui trukmės atžvilgiu. Jūros dugne gulinti, smėliu apnešta ir niekeno nežinoma statula nebebuvoja *kaip kūrinys* — ne tik man, bet ir savyje ; ji buvoja tik kaip marmoro gabalas, vadinasi, kaip daiktas. Kūriniškumas yra santykinė kategorija, nešama bei laikoma interpretacijos — jau pačiu, kaip minėjome, stebėjimo veiksmu. Išnykus interpretacijai, išnyksta ir santykis, o su juo ir kūriniškumas. Tuomet lieka tik kūriniškumą laikąs objekto daiktiškumas. Nuosekliai tad kūrinys, kurio niekas nesuvokia *kaip kūrinio*, nė nebuvoja *kaip kūrinys*. Iš to plaukia išvada, kad būtybė, atsiskleisdama kaip kūrinys, savaime negali būti mąstoma kaip substancija, vadinasi, kaip besilaikanti ir išsisemianti savimi ; ji gali būti mąstoma tik kaip santykis, vadinasi, apspręsta kitam, kad būtų šiojo interpretuojama ir tuo būdu savo santykinėje būsenoje laikoma. Tarp būtybės ir jos interpretacijos esama esminio atitikmens po-

---

[111] Plg. Harald Holz, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik*. Studien über Tendenzen in der heutigen philosophischen Grundlagenproblematik, Mainz 1966, p. 220.

linkio (habitus) kitam prasme: būtybė ‚ilgisi' interpretacijos, o interpretacija ‚ieškosi' būtybės. Jeigu būtybė ir pranoksta interpretaciją logiškai, tai ontologiškai ji atsisklcidžia kaip kūrinys, tik interpretacijos paliesta, vadinasi, tik suėjusi santykin su ją pažįstančiąja dvasia. Pažinimas būtybei yra tai, kas statulai jos iškėlimas iš jūros gelmių žmogiškojo stebėjimo bei vertinimo plotmėn. Santykinė būtybės ir jos interpretacijos sąsaja yra savaiminga išvada iš kūrininio būtybės sąrangos pobūdžio.

Tai įgalina mus kiek patikslinti ir ankstesnę filosofijos kilmės ištarą apie būtybę, būtent: *būtybė yra ‚gelmė'*. Sklaidydami pirmąją metafizinę įžvalgą, teigėme, kad būtybė neišsisemia savo regimybe, bet kad ji turi dar ir kitą matmenį, kuriame slypi metafizinė filosofijos kilmė ir antropologiniai šios kilmės šaltiniai — nuostaba, abejonė ir kančia. Tačiau anoje vietoje neatsakėme į klausimą, kas gi sudaro šį ‚gelmės' matmenį būtybėje. Suvokę nūn, kad būtybė yra kūrinys ir kad ji kaip kūrinys buvoja santykio būdu, galime į aną klausimą atsakyti jau gana aiškiai: *gelminis būtybės matmuo yra jos kaip kūrinio atvirybė*. Kūrinine savo sąranga apspręsta būti kitam, būtybė savaime yra atvira. Santykis kaip polinkis (habitudo, respectus) kitam yra uždarumo priešingybė. Todėl visa, kas buvoja santykio būdu, yra atvira, atskleista, neaprėžta, neuždara. Tai anaiptol nėra būtybės neatbaigtumas, kaip tai aiškinti yra linkęs vad. ‚krikščioniškasis egzistencializmas' (G. Marcel, P. Wust). Nes neatbaigtas gali būti tik daiktas, nieku būdu ne kūrinys. Juk būti neatbaigtam reiškia būti dar nepasiekusiam *savos pilnybės*: gilės daigas yra neatbaigtas ąžuolas, ratai be sėdynių yra neatbaigtas vežimas. Tačiau ‚sava pilnybė' yra pačia sąvoka aprėžtybė. Neatbaigtas daiktas anaiptol nėra atviras, o tik paprasčiausiai nepilnas. Tuo, kad jis ‚savos pilnybės' siekia, jis savaime darosi uždaras — kaip tik šiuo savo siekiniu. Daiktą galima užbaigti, kadangi jis turi vieną kryptį ir vieną planą, sudarytą pagal tuos ar kitus dėsnius (fizikinius, biologinius, psichologinius). Pažindami šiuos dėsnius ir juos vykdydami, galime neužbaigtą daiktą pratęsti ligi jo užbaigos ir tuo suteikti jam jo pilnybę. Tačiau tai neturi nieko bendro su kūrinio atvirumu. *Kūrinys visados yra užbaigtas*. Net ir paveikslo apybraiža yra jau visuma, kurios pratęsti neįmanoma. Jeigu kuris nors kūrinys lieka iš tikro neužbaigtas, jo niekas užbaigti nebepajėgia, kadangi savo atvirybėje jis neturi dėsningos linkmės, kuria einant būtų galima pasiekti kūrinio ‚galą' ir tuo jį užbaigti. F. Schuberto *Neužbaigtoji — die Unvollendete* liks amžinai neužbaigta. Kūrinio atvirybė yra jo kilimo iš laisvės išraiška, todėl neturi dėsnių, kurie jai

teiktų vieną planą, vedantį kūrinį prie , galo '. Nes *atvirybė* ir *galas* yra prieštaraujančios sąvokos.

Šią tad būtybės atvirybę ir vadiname , gelme '. Atvirybė iš tikro yra neišsemiama bedugnė, atsivėrusi pažįstančiajam subjektui kaip jo interpretacijos laukas, jokia skirtina interpretacija nepripildomas ir neaprėpiamas. Būtybės , gelmė ' yra jos atvirybė, o jos atvirybė yra jos kūriniškumas. Kūrininė būtybės sąranga padaro ją atvirą, o jos atvirumas padaro ją bedugnę. Būtų būtybė daiktinio pobūdžio, tai jokios , gelmės ' ji neturėtų, kaip jos neturi nė vienas daiktas. Daiktas išsisemia savo regimybe, todėl turi galą ir gali būti ištirtas ligi galo. Net jei marksistinis teiginys, esą medžiaga yra begalinė savo trukme, savo apimtimi ir savo gyliu, būtų ir teisingas, tai ir šiuo atveju medžiaga jokio , gelmės ' matmens neturėtų : ji buvotų tik taip, kaip buvoja matematinė , begalybė ', vadinasi, , eilė ', kuriai visados galima pridurti dar vieną dydį, medžiagos atveju dar vieną, fizikiškai kalbant, jos sąrangos pirmykštę , dalelytę ', kuri tačiau yra toks pat aprėžtas daiktas, kaip ir visos pirmesnės dalelytės. *Gelmę gali turėti tik visuma, niekad ne suma,* nors šioji ir būtų neužbaigiama. Kūrinys kaip tik ir yra tokia visuma, susidaranti ne iš dalių, o iš jame įkūnyto prado skleidimosi savose dalyse. Užtat tik kūriniui tinka dėsnis, kad visuma yra pirmesnė už savo dalis. Kūrinys visados yra , daugiau ', negu jo dalys ar jo regimybė. Šis tad , daugiau ' ir sudaro , gelmę ' visos tos kategorijos, kurią vadiname *kūriniu.*

Būtybės kaip kūrinio šviesoje aiškėja ir filosofijos kilmės savotiškumas. Sklaidydami šią kilmę, teigėme, kad būtybės , gelmė ', iš kurios sravi filosofijos šaltiniai, reiškiasi priešingybėmis : iš jos kyla ne tik nuostaba kaip antropologinis atoveikis į pasaulio darną, bet ir abejonė bei kančia kaip antropologiniai atoveikiai į mus supančią klastą ir maišatį, kurie sunaikina nuostabą. Gelminis būtybės matmuo yra priešingybių samplaika. Jeigu betgi būti kūriniu reiškia būti atviram, tuomet ši samplaika darosi suprantama. Nes būti atviram reiškia būti prieinamam ne tik darnai, bet ir klastai, ir maišačiai ; ne tik teigimui, bet ir neigimui. *Atvirybė yra priešingybių sambūvio plotmė.* Todėl ji ir gali pažadinti žmoguje priešingų atoveikių į joje buvojančius priešingus pradmenis. O iš šių priešingų atoveikių gali kilti ir iš tikro kyla priešingos interpretacijos. Būtybės atvirybė leidžiasi būti interpretuojama ne tik įvairiai, bet ir priešingai : ką vienas mąstytojas teigia, kitas gali tai neigti, ir abi šios interpretacijos esti būtybės atvirumo priimamos bei nešamos. Filosofijoje priešingybės išsitenka šalia viena kitos. Filosofijos istorijoje idealizmas buvoja šalia materializmo, intuicionizmas šalia racionalizmo, subjektyvizmas šalia

objektyvizmo, nė vienas neprarasdamas , lygių teisių ', nė vienas nesudarydamas žemesnės pakopos kitam , aukštesniajam ', nė vienas nenuslėgiamas vad. , tiesos mastu ', kaip tai yra mokslo atveju. Istorinis filosofijos įvairumas yra būtybės atvirumo apraiška. Filosofija įvykdo tikrovėje tai, kuo būtybė yra savo galimybėje. Užtat filosofijos istorija yra kartu ir būtybės istorija: laiko tėkmėje būtybė skleidžiasi interpretaciniais filosofijos pavidalais.

Svarbiausia betgi, kad būtybės kaip kūrinio samprata ryškiai kelia aikštėn *būtį kaip būtybės pagrindą*. Pakartodami esame teigę, kad galutinis filosofijos klausimas yra ne būtybė, o *būtis*. Tačiau šis klausimas negali būti atsakomas ir net nė keliamas tol, kol būtybė — sąmoningai ar nesąmoningai — yra suvokiama daiktiškai. Nes tokiu atveju neįmanoma įžvelgti logiškai būtino ryšio tarp būties kaip pagrindo ir būtybės kaip pagrįstosios. Kad būtybė *turi* būti pagrįsta, galima suprasti, tik sklaidant pačią būtybę ir tik joje randant jos pagrindimo būtinybę. Juk būtybės buvimo pagrindas yra daugiau, negu kosmologinė priežastis: šioji grindžia, tiesa, būtybę, tačiau ne kaip tokią, o tik kaip šią ar aną, vadinasi, tik ontiškai, bet ne ontologiškai. Todėl priežastingumo kategorijos ir nepakanka, kad būtis iškiltų sąmonės švieson kaip būtybės buvimo grindėja. Tai įvyksta visu loginiu svarumu tik tada, kai peržengiame kosmologinę priežastį ir prasiskverbiame į naują matmenį, būtent: *į kūrinio matmenį*. Tik būtybė kaip kūrinys atskleidžia mums savojo pagrindimo būtinybę tiek ontologiškai, kad buvotų iš viso (nėra kūrinio be kūrėjo), tiek gnoseologiškai, kad būtų pažinta (nėra kūrinio be interpreto). Tik būtybės kaip kūrinio šviesoje būtis nustoja buvusi tiek atitrauktinė sąvoka, kuri nieko negrindžia, o pati reikalauja būti grindžiama (universalia in re), tiek kosmologinė priežastis, kuri grindžia esmę, bet ne buvimą. *Būtybės kaip kūrinio šviesoje būtis apsireiškia kaip būtybės peržengėja*. Egzistencinės mūsų dienų filosofijos iškelta ir mūsų meto mąstyme įtvirtinta ontologinė skirtybė kaip « *Ne* tarp būtybės ir būties »[112] (apie tai kalbėsime vėliau platokai) įgyja tikrovinio pobūdžio tiktai būtybės kaip kūrinio sampratoje. Kitaip tariant, *kelias į būtį kaip pagrindą eina per būtybę kaip kūrinį*, nes tik kūrinys pačia sąvoka reikalauja būti pagrįstas. Štai kodėl, atskleidę būtybę kaip kūrinį, manome tuo pačiu atvėrę kelią bei būdą būties klausimui kelti bei jam atsakyti.

---

[112] Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a. M. 1949, p. 5.

2. Filosofija kaip įvykis

Būtybės kaip kūrinio šviesoje atsiskleidžia ir pačios filosofijos tikrasis pobūdis: būti ne kokiu nors šalutiniu veikmeniu žmogaus būvyje, o šio būvio vidurkiu arba « pagrindiniu jo įvykiu », kaip metafiziką vadina Heideggeris [113]. Nes kol būtybė yra mąstoma daiktiškai, tol filosofija visados buvoja žinijos pakraštyje, kadangi ji, palyginta su moksliniu tyrimu, pasirodo esanti nepajėgi išaiškinti daikto prigimčiai: šiąją išaiškina tik mokslas. « Mokslas yra galybė » (Fr. Bacon) ta prasme, kad jo pagalba žmogus kaip pažinimo subjektas *priverčia* atsiverti daiktą kaip pažinimo objektą, kuris sava sąranga yra uždaras ir todėl nėra savimi pačiu apspręstas, kad būtų pažintas. Mokslas pagauna savą objektą visados tik prievarta. Daiktas neprabyla , sava valia ' ir, kas esąs, nepasako savaime: jis turi būti prabildintas. Tai mokslas pasiekia daikto tyrimu, kuris nėra įmanomas be bandymo (experimentum), o bandymas — be didesnės ar mažesnės prievartos. Laboratorija, kurioje daiktas prabyla, visados yra šiojo , kalėjimas ' ir , kankinimas ', kad išduotų savas , paslaptis '. Štai kodėl mokslas yra *galia*: mokslu žmogus pasaulyje ne tik susivokia, bet ir pasaulį apvaldo, nes būtinybėje susivokti ir reiškia palenkti ją saviems poreikiams.

Filosofija gi tokios galios neturi. Būdama interpretacija ir tuo pačiu nepagaudama *daikto* prigimties, ji žmogui nepadeda nei pasaulyje susivokti pažintiniu būdu, nei tuo labiau jo apvaldyti techniniu būdu. Šia prasme filosofija yra nenaudinga ir nereikalinga. Jos pažinimas mokslinio pažinimo akivaizdoje atrodo esąs tik nieko neįpareigojąs ir nieko neišaiškinąs svaičiojimas. Daikto kaip pažinimo objekto ir tyrimo kaip pažinimo būdo šviesoje filosofija anaiptol nėra įvykis. Viskas betgi pakinta, susidūrus filosofijai kaip interpretacijai su būtybe kaip kūriniu. Kūrinio akivaizdoje filosofija iš tikro yra *įvykis*: filosofuoti čia reiškia įvykdyti. Čia filosofija stovi arčiausiai prie muzikinės interpretacijos, kurioje vienintelėje kūrinys *įvyksta*: gaidos yra kūrėjo, muzika — interpreto. Užtat dabar ir klausiame: ką ir kaip filosofija įvykdo, būtybę interpretuodama? Ir tik atsakius į šį klausimą, paaiškės galop, kas filosofija iš tikro yra.

Filosofas nefilosofuoja, kad tik filosofuotų, kaip dailininkas netapo, kad tik tapytų: abu siekia tam tikros *išdavos*. Galima sutikti su pažiūra, kad pati filosofija kaip žmogiškojo būvio apraiška netarnaujanti niekam kitam: nei teologijai, kaip seniau, nei

---

[113] Martin Heidegger, *Was ist Matephysik?*, p. 38.

mokslui, kaip dabar; ji esanti nepalenkiama jokiam viršiniam tikslui, o turinti prasmę savyje (J. Pieper). Tačiau tai nereiškia, kad filosofavimas kaip prasmingas veiksmas išsisemtų pačiu šiuo veiksmu. Kaip kiekvienas veiksmas, taip ir filosofavimas įsikūnija tam tikroje išdavoje: mes filosofuojame, kad ką nors pasiektume — tebūnie tai tik klausimas, kaip filosofavimą supranta K. Jaspersas. Nes kelti klausimą reiškia jau žinoti, *ko* klausiame, vadinasi, jau turėti tam tikrą išdavą. Gali ši išdava būti išvystyta į ištisą sistemą, kaip Aristotelio, Tomo Akviniečio ar Hegelio atveju; gali ji būti įkūnyta tik apybraižose, kaip dažno rusų mąstytojo raštuose; gali ji likti tik aforizmas, kaip Nietzschės ar Wittgensteino mąstyme, — kiekvienu atveju ji yra tai, kame filosofavimas regimai įsikūnija.

Patį artimiausiąjį ir tiesioginį filosofavimo siekinį vadiname *ištara*: filosofas visų pirma siekia nusakyti, kad , tai ir tai ' ar , taip ir taip ' *yra*. Logiškai žiūrint, šisai , yra ' sudaro jungtį (copula) tarp veiksnio ir tarinio, pav. ąžuolas *yra* medis. Nagrinėjant tačiau ištaros sąrangą, pasirodo, kad , yra ' niekad neišsisemia formalinės jungties veikmeniu. Nes tarti, kad kas nors *yra*, reiškia priskirti šiam , kas nors ' *buvimą*, o tuo pačiu peržengti loginę bei gramatinę plotmę ir pakilti į metafizinį matmenį. Todėl ištara nėra grynai loginės prigimties, kaip ją norėtų suvokti logistikos atstovai (G. Boole, R. Carnap, G. Frege, H. Reichenbach, E. Schroder. A. Tarski ir k.). *Ištara yra metafizinė savo esme* [114]. Nusakydama, kad kas nors *yra*, ji tuo pačiu nusako būtybę kaip būtybę, nes priskirti kam nors buvimą — , ąžuolas *yra* medis ' — reiškia peržengti patirtinį (meta ta fysika) būtybės kaip šios ar anos pobūdį. Kad ąžuolas *yra* medis, galime suvokti, ne tirdami ąžuolą, o apmąstydami buvimą. Jokia botanikos mokslo priemonė nėra pajėgi atskleisti, kad kas nors *yra*. Šia prasme mokslas nėra galia; šia prasme *galia* yra tik filosofija. Užtat ir ištara anaiptol nėra *žodžių* junginys, turįs tik loginę prasmę. Loginė prasmė, jungianti žodžius į sakinį, atsiremia į ontologinį ištaros pagrindą , *yra* ' ir kaip tik todėl peržengia formalinę logikos plotmę. Ištara yra išraiška to, kas būtybėje įvyksta filosofavimo veiksmu. — Kas tad čia įvyksta?

Šį klausimą nušviečia Senojo Testamento pasakojimas, esą žmogus davęs gyvūnams vardus: « Viešpats Dievas nužiedė (formavit) iš žemės visus lauko žvėris bei dangaus paukščius ir atsivedė juos prie žmogaus pasižiūrėtų, kokiu vardu jis juos pašauks.

---

[114] Plg. JOHANNES B. LOTZ, *Das Urteil und das Sein*, Pullach bei München 1957, p. 54, 105-106.

Ir kaip žmogus šaukė kiekvieną gyvūną, toks ir buvo jo vardas » (Pr 2,19). Tai prasmuo žmogaus santykiui su pasauliu. Šio prasmens reikšmei suprasti pridurkime, kad duoti vardą Izraelio mąstyme reiškė paskirti būtybę kuriam nors ypatingam veikmeniui: Abramas buvo pavadintas , Abraomu ' todėl, kad buvo paskirtas būti « daugybės tautų protėviu » (Pr 17,6); Zacharijo sūnus buvo pavadintas , Jonu ', kadangi buvo pašauktas būti Kristaus pirmataku (plg. Lk 1,17,76); pats Kristus gavo vardą , Jėzus ', kadangi turėjo viešpatauti « Jokūbo namams per amžius » (Lk 1,33). Paskyrimo bei pašaukimo pranešimas ėjo kartu ir su vardo paskelbimu. Ta pati vardo reikšmė slypi ir gyvūnų pavadinime. Šaukti žvėrį ar paukštį vardu reiškia nusakyti jo paskirtį — ne moksline tyrimo, bet filosofine interpretavimo prasme. Gyvūnai kaip gamtos padarai jau yra , paskirti ' bei , apibrėžti ' juos kildinusių būtinybės dėsnių. Pavadinti juos vardu šiuo atžvilgiu reikštų teikti jiems tik žodinę prielipą. Tačiau *Pradžios knygos* autorius pergyveno gyvūnus anaiptol ne kaip gamtos daiktus, o kaip tiesioginius Viešpaties *kūrinius*, kurie buvoja jo akivaizdoje sava atvirybe, vadinasi, dar neapibrėžti ir nepaskirti. Juos pavadindamas, žmogus kaip tik juos apibrėžia bei paskiria. Kitaip sakant, kiekvienas kūrinys — vis tiek, ar jis būtų žmogaus ar Dievo — yra reikalingas interpretacijos, kad buvotų *kaip paskirtasis*. Susidūręs su kūriniu, žmogus tučtuojau jį interpretuoja, tai yra nusako jo paskirtį bei prasmę. Gyvūnų šaukimas vardais yra tokios interpretacijos vaizdas.

Šis vaizdas kaip prasmuo gali mums padėti suprasti ir filosofinę būtybės kaip būtybės interpretaciją, įsikūnijančią ištaros lytimi: *ištara yra būtybės apsprendimas*. Tai naujas pavidalas, kurį būtybė įgyja filosofinio interpretavimo veiksmu. Interpretuota būtybė buvoja jau kaip apspręstoji. Mes filosofuojame todėl, kad apspręstume būtybę jos atvirybėje arba, vaizdingai kalbant, kad pašauktume ją , vardu ' ir kad šisai mūsų pašaukimas būtų kartu ir jos paskyrimas, tai yra jos prasmė. Tai nėra išskaitymas arba dešifravimas to, kas būtybėje būtų buvę ženklais pridengta ir todėl paslėpta, kaip filosofinę interpretaciją supranta, sakysime, G. Marcelis, palygindamas ją su muzikinių gaidų skaitymu: « gaidų skaitymas, pasak Marcelio, atitinka tą, ką aš vadinu mąstymu apskritai »[115]. Nes , gaidų skaitymas ' yra dviprasmė sąvoka. Galima gaidas skaityti, suvokiant jų muzikinę sąrangą: tai muzikos *mokslo* uždavinys, neturįs jokio panašumo su filosofine būtybės interpre-

[115] Gabriel Marcel, *Gegenwart und Unsterblichkeit* (metafiziniai dienoraščiai 1937-1951), p. 23.

tacija. Galima betgi gaidas skaityti, paverčiant jas muzika: tai muzikos *meno* uždavinys, labai artimas filosofinei būtybės interpretacijai, tačiau labai tolimas dešifravimui, kadangi gaidos anaiptol nėra «kryptogramos, vadinasi, tekstas, slepiąs savyje šalutinę prasmę»[116], kaip jas aiškina Marcelis. Gaidos yra muzikinio kūrinio atvirybės sutartiniai — tarkime: net dirbtiniai — ženklai. Muzikas-menininkas (ne muzikas-mokslininkas), skaitydamas šiuos ženklus, apsprendžia paties kūrinio atvirybę sava interpretaeija: muzika kyla ne iš gaidų skaitymo, o iš anos atvirybės interpretacinio apsprendimo kūrinio atlikimu. Muzika yra galima ir be gaidų.

Tas pat vyksta ir filosofinėje būtybės interpretacijoje. Filosofinė interpretacija nėra ko nors būtybėje paslėpto atidengimas, bet jos atvirybės suėmimas į tam tikrą aprėžtą pavidalą. Interpretuodamas būtybę, filosofas teikia jos atvirumui tam tikrą vidurkį, aplink kurį jis būtybę sutelkia ir tuo būdu jos atvirumą aprėžia. *Filosofinė interpretacija yra būtybės apmatas.* Kol būtybė buvoja neinterpretuota, tol ji buvoja nesavai, kadangi ji, būdama kūrinys, yra, kaip sakėme, apspręsta būti kitam. Tačiau būti kitam ji gali tik tada, kai esti paliečiama interpretacijos. Tik interpretacija suveda būtybę vienybėn su mąstančiuoju subjektu, įvykdydama būtybės apsprendimą būti santykiu. Filosofavimo veiksmu suteiktas būtybei pavidalas arba jos apmatas yra vienybė tarp būtybės kaip kūrinio ir filosofo kaip interpreto. Todėl šis apmatas nėra grynai objektyvus, kaip mokslo išdavos, kuriomis kalba tik daiktas. Bet jis nėra nė grynai subjektyvus, kaip vaizduotės padariniai, kuriais kalba tik žmogus. Interpretacinis būtybės pavidalas yra *nauja tikrovė*, kurioje yra įvykęs būtybės kaip kūrinio santykinis pobūdis — *buvoti kitam.*

Buvoti kitam reiškia betgi turėti antrininką arba, atitraukčiau kalbant, atitikmenį kaip antrąjį santykio narį, kuris šiam santykiui yra taip lygiai apspręstas, kaip ir pirmasis narys. Būtybės atveju toksai antrininkas yra ne kas kitas, kaip *žmogus.* Juk jeigu būtybė savo atvirybe yra apspręsta būti interpretuojama, tai ją pažįstantysis subjektas yra savaime apspręstas interpretuoti: filosofija kaip būtybės apmatas yra neatskiriama nuo žmogaus. Ji priklauso, pasak Heideggerio, «žmogaus prigimčiai ir nėra nei mokyklinis dalykas, nei savavališkų dingčių (Einfälle) sritis»[117]. Tai pats žmogaus būvis. Štai kodėl anksčiau ir teigėme, kad filosofuoja visi, visur ir visados. Net ir neklausiančioji būklė, kurioje filosofavimas

[116] Ten pat, p. 24.

[117] MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 37-38.

dingsta būties aiškumo tariamybėje, patvirtina filosofijos sąsają su žmogiškuoju būviu, kadangi aną būklę laikome neverta žmogaus. Stiglius gi visados nurodo į stingamojo dalyko reikalą, kitaip jis nebūtų stiglius. Jei tad nekláusiančiojoje būklėje stoksta filosofavimo, tai ši stoka ir yra atvirkštinis filosofijos būtinybės įrodymas (per modum deficientem), kaip kad aklumas yra atvirkštinis įrodymas žmogaus apsprendimo regėti. Interpretuodamas būtybę, žmogus įvykdo santykinį pobūdį ne tik būtybės, bet ir savo paties, kadangi jis yra nepakeičiamas šio santykio narys.

Būti tačiau santykyje su būtybe žmogui reiškia būti santykyje su *savimi pačiu*, nes žmogus yra tokia būtybė, kuriai, Heideggerio žodžiais tariant, « josios buvime kaip tik rūpi pats šisai buvimas »[118]. Užtat žmogus ir atsigrįžta į save, kad filosofuodamas vykdytų aną rūpestį. Filosofuoti reiškia interpretuoti patį save. Filosofuodamas žmogus kuria savo paties apmatą, vadinasi, apsprendžia savo atvirybę tam tikru pavidalu, kuriuo jis buvoja pasaulyje. Jis yra savęs paties « skulptorius ir poetas » (G. Pico della Mirandola). Todėl mūsų meto filosofijoje ir yra nuolatos kalbama, kad filosofuodamas žmogus tampąs pačiu savimi (K. Jaspers), kad filosofija reiškianti žmogaus įvykdymą (H. Rombach) ir t. t. Tai anaiptol nėra filosofijos supsichologinimas ar jos sumoralinimas. Tai gili metafizinė įžvalga, kad filosofija interpretacijos būdu žmogų pagauna ir apsprendžia. Tai, ką žmogus pasaulyje vykdo ugdymu, dorove, visuomenės tvarkymu ir net religinėmis lytimis, yra ne kas kita, kaip filosofinio savęs paties apmato istorinis skleidimasis. Kintant šiam apmatui, kinta ir istorinė jo regimybė. Čia slypi įvairių pakaitų ir net perversmų pagrindas.

Savęs paties interpretacija turi pagrindinės reikšmės būčiai atskleisti. Tačiau ją nagrinėsime vėliau. Šitoje vietoje tik nurodome, kad filosofija iš tikro yra *įvykis* tiek būtybei kaip tokiai, tiek žmogui kaip būtybei, būtent tuo, kad ji yra jų apmatas arba apsprendimas bei pašaukimas , vardu ', vis tiek kaip šį , vardą ' suprasime: kaip kilimą Dievop (Plato) ar kaip žengimą nebūtin (W. Weischedel). Filosofijos kaip įvykio pasekmės gali būti labai skirtingos ir net prieštaringos. Tačiau ji visados lieka *įvykis*, vadinasi, tai, kas būtybei kaip kūrinio atvirybei teikia pavidalą ir šiuo pavidalu įveda ją į žmogiškąjį būvį, apspręsdama juo galop ir patį šį būvį.

---

[118] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 12.

3. Filosofinės tiesos pobūdis

Būdama interpretacija, o tuo pačiu būtybės apmatas, filosofija savaime žadina *tiesos klausimą*: kiek šis jos apmatas yra tiesa? Atsakyti į tai yra svarbu tuo labiau, kad filosofinio apmato įvairybė yra akivaizdi, kad šioje įvairybėje esama vietos net ir prieštaroms ir kad tai nėra atsitiktinybė ar mūsų mąstymo silpnybė, o filosofijos pačios esmės išraiška: būtybės atvirumas yra filosofijos įvairumo įgalinimas. Tuo tarpu būtybės atvirumas, kaip minėta, pakelia net ir prieštaravimą, kitaip jis nebūtų atvirumas. Tačiau kokia prasme tuomet yra galima kalbėti apie filosofinę tiesą? Ar filosofinė tiesa yra nuolatinis artinimasis prie vad. , absoliutinės tiesos ', žinant, kad šios niekad nebus galima pasiekti ir kad todėl « metafizika niekad nėra užbaigiama », kaip aną klausimą norėtų suprasti scholastinio mąstymo atstovai? [119]. Ar ji yra nuolatos dūžtanti pastanga atidengti vis prisidengiančią bei besislepiančią būtį, kaip tai nusako Heideggerio mintimi egzistencinė filosofija? [120] Ar gal filosofinės ištaros iš viso neturi tiesos pobūdžio, kadangi jos negali būti patirtimi patikrinamos, o tik logiškai kontroliuojamos ir todėl sudarančios tik « semantinę tiesą » (A. Tarski), kaip tai teigia loginis ir logistinis pozityvizmas su įvairiomis savo atšakomis? [121] Betgi nušviesti šį klausimą yra galima tik tuo atveju, kai įžvelgiame tiesos įvairybę, kylančią iš pažinimo objekto skirtingumo, kas paprastai praleidžiama pro akis ir kas todėl padaro tiesą vienalytę, neišvengiamai vedančią jos apmąstymą aklavietėn [122].

---

[119] Emil Coreth, *Metaphysik als Aufgabe*, sudėt. veikale *Aufgaben der Philosophie*, Innsbruck 1958, p. 13; plg. Johannes B. Lotz, *Sein und Existenz*, Freiburg i. Br. 1965, p. 318.

[120] Plg. Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a. M. 1949, p. 24-25; Joseph Möller, *Wahrheit als Problem*, München 1971, p. 96-98.

[121] Plg. Joseph Möller, *Wahrheit als Problem*, p. 105-123.

[122] Tokioje aklavietėje, atrodo, yra atsidūręs ir M. Heideggerio mąstymas *tiesos* atžvilgiu. Klausdamas tiesos esmės, Heideggeris pastebi, esą šiam klausimui nerūpi, ar tiesa yra « mokslinio tyrimo, ar menininio apipavidalinimo, ar mąstančiojo susitelkimo, ar kultinio tikėjimo tiesa » (*Vom Wesen der Wahrheit*, p. 5). Kitaip sakant, mokslinė, meninė, filosofinė ir religinė tiesa turinti tą pačią esmę, nes esmės klausimas, pasak Heideggerio, « žvelgia tik į viena: kas žymi kiekvieną , tiesą ' kaip tiesą » (t. p.). Užtat Heideggeris ir daro labai abejotiną išvadą: « Tiesos esmė atsiskleidžia kaip laisvė » (p. 12, 18). Tai betgi tinka *visu plotu* tik tikėjimo tiesai: tačiau *tik iš dalies* tai tinka meninei ir filosofinei tiesai; ir tai *visiškai* netinka mokslinei tiesai, kurios esmė atsiskleidžia tik kaip būtinybė verčia-

Tiesa, svarstant ją jos sąrangos atžvilgiu, anaiptol nėra vienalytė. Būdama pažįstančiosios galios santykis su pažįstamuoju objektu, tiesa savaime yra *dvinarė* ir kaip tik todėl neišvengiamai kaiti. Sutikime, kad pažįstančioji mūsų galia — bent savo esme — visados lieka ta pati. Užtat aiškiai kinta pažįstamasis objektas, keisdamas tuo pačiu ir jo pažinseną. Pažinti, sakysime, akmenį, statulą ir Šv. Dvasią negalima vienu ir tuo pačiu būdu: akmenį tiriame, statulą interpretuojame, Šv. Dvasią tikime. Visi šie pažinimo būdai — tyrimas, interpretavimas, tikėjimas — siekia ir pasiekia tam tikrų išdavų, kurias vadiname *tiesa*. Tačiau juk yra visiškai aišku, kad tyrimo prieita tiesa yra kitokio pobūdžio, negu interpretacijos tiesa, o tikėjimo tiesa yra vėl kitokio pobūdžio, negu tyrimo ar interpretavimo tiesa. Tai anaiptol nereiškia, kad tai, kas yra tiesa į tyrimą atremtame moksle, būtų klaida interpretacijos nešamame mene ar tikėjimo grindžiamoje religijoje. Tai tik reiškia, kad mokslo tiesa yra kitokios sąrangos, todėl nesiduoda iš viso perkeliama nei į interpretacijos, nei į tikėjimo sritį, todėl nė negali būti čia vadinama , tiesa ' ar , netiesa '. Tas pat atvirkštiniu būdu tinka ir meno, ir religijos tiesai. Vadinamoji , dvejopos tiesos ' teorija, atstovauta lotyniškojo averroizmo XIII šimtmetyje, kaip tik nesuvokė šio įvairialyčio tiesos pobūdžio, todėl *tą patį teiginį* laikė galimą būti tiesa filosofijoje, o klaida teologijoje. Šiai teorijai atrodė, kad teiginys visur išlaiko tą pačią vidinę savo sąrangą. Iš tikro gi teiginys kinta pagal tai, kokia pažinsena jis yra nusakytas: tyrimu, interpretacija, tikėjimu. *Iš kitokios pažinsenos kilęs teiginys turi ir kitokią sąrangą*. Jeigu tad klausiame, ar ir kiek šios ar anos pažinimo srities teiginiai yra tiesa, turime visų pirma klausti, kokios pažinsenos būdu yra šie teiginiai nusakyti, vadinasi, kokią jie turi vidinę sąrangą.

Filosofijos atžvilgiu tai reikia ypač pabrėžti, kadangi filosofinė pažinsena aiškiai skiriasi nuo kitų pažinsenų ir tuo pačiu teikia savai tiesai ypatingo pobūdžio. Interpretuodama būtybę kaip tokią, filosofija savaime įsijungia į interpretacinio pažinimo (hermeneia) sritį ir neišvengiamai prisiima šio pažinimo savybių. Trumpai tariant, *filosofinė tiesa yra interpretacinė tiesa*. Tai visų pirma reiškia, kad filosofinė tiesa mūsų proto *neverčia*, kaip tai daro mokslinė tiesa. Bet ji nestovi mūsų akivaizdoje nė taip, jog ją *laikytume* tiesa, kaip tai yra su tikėjimo dalykais. Filosofinės tiesos negalima įrodyti, perkeliant ją į verčiamojo žinojimo plotmę,

---

mojo žinojimo pavidalu. Mokslinėje tiesoje laisvės nėra ir negali būti, kaip jos nėra mokslo tiriamajame objekte. Kur tiesa atsiskleidžia kaip laisvė, ten tyrimas yra neįmanomas, tuo pačiu yra neįmanomas nė mokslas.

kurioje buvoja mokslo tiesa. Bet jos negalime nė tikėti, padarant ją laisvu apsisprendimu, kuriuo laikosi tikėjimo tiesa. Filosofinė tiesa nėra nei įrodyta, nei įtikėta tiesa. Interpretuodama būtybę kaip kūrinį, filosofija nusako savo išvadas kaip interpreto ir kūrinio vienybę, tai yra kaip tam tikrą būtybės apmatą, aprėžiantį būtybės atvirumą tam tikru vidurkiu ir sykiu telkiantį būtybės visumą aplinkui šį vidurkį. Būtybės atvirumui teikiamas vidurkis yra filosofo, todėl subjektyvus; telkiama aplinkui šį vidurkį visuma yra būtybės, todėl objektyvi. Filosofinė tiesa yra subjekto ir objekto junginys: ja byloja ne grynas daiktas, kaip moksle, ir ne grynas asmuo kaip tikėjime. *Filosofinėje tiesoje byloja būtybė žmogaus jai teikiamu apmatu. Ir kiek pro šį apmatą prabyla būtybės visuma, tiek šis apmatas yra tiesa. Filosofinė tiesa yra būtybės visumos sanglauda apmato pavidalu.* Kiekviena filosofija kuria tokį apmatą; kiekviena stengiasi glausti vienybėn būtybės visumą ir šios visumos šviesoje aiškinti atskirus būtybės pradus. Užtat kiekvienas filosofinis apmatas yra visybinis pačiu savimi; kiekvienas linksta išsivystyti į sistemą. Ar jis iš tikro sistema ir tampa, tai priklauso nuo laiko dvasios ir nuo filosofo polinkių. Tačiau jau ir filosofinėje apybraižoje, net filosofiniame aforizme (B. Pascal), slypi pastanga išreikšti visumą. Jeigu tad šiandien ir vyrauja įsitikinimas, esą filosofinių sistemų metas yra praėjęs, tai tuo tik nusakomas mūsų laikų filosofijos vaizdas, bet tuo anaiptol nėra paneigiama visybinė filosofijos esmė: nekurti sistemos ‚traktatų' būdu dar nereiškia atsisakyti visumos, atsidedant tik daliai. Specializavimosi filosofijoje nėra ir būti negali. Filosofija, kaip anksčiau, sekdami M. Scheleriu, teigėme, nėra įmonė, kurioje darbas būtų pasidalintas.

Tačiau kaip tik čia ir prabyla filosofinės tiesos dialektika. Ką gi iš tikro reiškia, kad pro filosofinį būtybės apmatą byloja jos visuma ir kad tik šis bylojimas padaro jos apmatą tiesa? Kuo šis apmatas turi būti būdingas, kad juo kalbėtų būtybė kaip visuma? Kadangi būtybė yra kūrinys, o ne daiktas, tai ir jos visuma, priešingai daiktui, yra ne aprėžta dalių suma (net ir matematinės begalybės prasme), o pati jos atvirybė. Būtybė yra ‚visa' tuo atveju, kai ji yra atvira. Betgi ar nesakėme, kad filosofas, teikdamas būtybės atvirumui savą vidurkį, šį atvirumą kaip tik užskleidžia tam tikru pavidalu? *Filosofinis būtybės apmatas yra užskleistoji būtybės atvirybė.* Nes atvirybės išsemti negalima; atvirybę galima tik užskleisti. Ir štai, čia kaip tik atsidaužiame į pirmąją minėtos dialektikos pusę: nė vienas filosofinis būtybės apmatas nėra tiesa, kadangi nė vienas neišsemia visumos kaip atvirybės — jau vien todėl, kad istorijoje jis pasirodo visados kaip

užskleistas. Užtat nė viena filosofijos sistema, srovė ar kryptis negali tarti, esą ji atstovaujanti *tiesai*. Graikų kuklumas vadinti filosofiją ne , išmintimi ', o tik , išminties meile ' yra šios filosofinės negalios ir kartu jos dialektikos nuovoka.

Ar tai reiškia, kad filosofinis apmatas tiesos pobūdžio iš viso neturi, kaip to norėtų logistinis pozityvizmas? Anaiptol! Jeigu filosofinio apmato tiesa glūdi būtybės atvirumo išraiškoje, tai šią išraišką gali teikti ir užskleistas apmatas. Pakartodami teigėme, kad interpretuoti būtybę kaip kūrinį galima, tik teikiant jos atvirybei savą vidurkį. Teikti betgi šį vidurkį nereiškia rinktis kurią nors būtybės dalį ir šiąją suimti į filosofinį apmatą — tokių , dalinių ' apmatų ar , dalinių ' filosofijų iš viso nėra [123]; — jau pats žodis , vidurkis ' nurodo, kad jis gali būti teikiamas tik visumai, vadinasi, stovėti , viduryje ', o ne , pakraštyje ' kaip dalies išraiškoje. Teikti būtybės atvirybei vidurkį reiškia suvokti jos visumą *savu atžvilgiu* ir šį atžvilgį įkūnyti filosofiniame apmate. Nuosekliai tad visi filosofiniai apmatai yra ne daliniai, o tik atžvilginiai: jie žvelgia į būtybės atvirybę, vaizdingai tariant, tam tikru , kampu ', iš kurio būtybės atvirybė yra regima savo visumoje, vadinasi, kaip atvirybė ir bedugnė, o ne kaip aprėžtybė ar dalis. Filosofo atžvilgis užskleidžia atvirybę tuo, kad jos neregi ir negali regėti , visais atžvilgiais '. Bet jis palieka ją atvirą tuo, kad žvelgia į ją visą. *Vienas atžvilgis į visumą* — štai kuo yra būdingas filosofo teikiamas būtybės atvirumui vidurkis.

Čia susiduriame su antrąja dialektine filosofinės tiesos puse: kiekvienas filosofinis apmatas yra būtybės atvirumo išraiška ir todėl kiekvienas yra tiesa. Filosofija, palyginta su mokslu, tuo ir yra būdinga, kad ji pakenčia savo ertmėje bet kurį filosofinį apmatą kaip lygiai teisėtą, kas yra neįmanoma moksle. Mokslo laimėta tiesa yra savai priešingybei iš viso nepakanti: chemija nepakenčia alchemijos, ir astronomija — astrologijos. Tuo tarpu filosofijoje pro kiekvieną jos apmatą žvelgia būtybės atvirybė, ir todėl kiekvienas šis apmatas turi savą vietą filosofijos istorijoje, nebūdamas praeitis, kaip tai esti su mokslo pažangos pralenktomis

---

[123] Tokios šiandien gana ryškiai išsivysčiusios filosofinės šakos, kaip , kalbos filosofija ', , meno filosofija ', , technikos filosofija ', , ūkio filosofija ', net , pinigo filosofija ' (G. Simmel), jeigu jos nėra tik filosofiškai apmestas nevykęs specialaus mokslo pakaitalas, sudaro esmėje ne ką kitą, kaip minėtus *atžvilginius* būtybės visumos apmatus: jos visos žvelgia į būtybės visumą tam tikru žvilgsniu ir todėl anaiptol nepatvirtina pažiūros, esą ir filosofija galėtų būti paskirstyta į atskiras darbo sritis bei dalis ir kad filosofas galėtų atsidėti kuriai skirtinai sričiai ar daliai, nenustodamas būti filosofas. Yra kaip tik priešingai.

jo išdavomis. Tai nereiškia, kad iš visų šių apmatų *sumos*, nuolat augančios istorijos eigoje, susidarytų *visuma*. Šitokia mechaninė filosofijos įvairumo samprata būtų aiškus tiek būtybės atvirumo, tiek filosofinio jos apmato nesuvokimas. *Filosofinės sistemos nėra tiesos dalys, bet tiesos atžvilgiai*, vadinasi, vienkartinis pažįstančiojo subjekto žvilgis į būtybės visumą. Būdama santykis, būtybė tuo pačiu yra, kaip sakyta, apspręsta buvoti kitam, šis gi , kitas ' yra ją interpretuojąs, vadinasi, *savu kampu* į ją žvelgiąs žmogus. Santykinis būtybės pobūdis savaime veda ją į šitokį žmogaus žvilgį iš savo , kampo ', kuris tačiau būtybės atvirumo nenaikina, leisdamas šalia savęs buvoti aibei kitų žvilgių — iš kito , kampo '. Užtat istorinis filosofijos kelias lieka visados atviras. Jis neveda filosofijos į tiesą ta prasme, tarsi tiesa stovėtų šio kelio gale ir tarsi įvairiais keliais einą filosofijos apmatai galų gale susitiktų vad. , pilnutinės tiesos ' vienybėje. Filosofijos istorijos kelias yra pažįstančiojo subjekto *laisvės* kelias, kuriame tiesa lydi kiekvieną jo žingsnį, tačiau interpretacinė tiesa, išaugusi iš filosofo pastangų mąstyti būtybės atvirybę *savu* žvilgiu ir kurti *savą* jos apmatą: *interpretacinėje tiesoje interpretas yra sudedamoji tiesos dalis*. Be jo būtybė būtų daiktas, ir jos apmąstymas išsisemtų šio daikto tyrimu. Tuomet visa žinija virstų grynu pozityvizmu, kuriame nebebūtų vietos nei interpretacijai, nei tikėjimui. Interpretacinė filosofinės tiesos dialektika kaip tik ir saugo žiniją nuo tokio susiaurinimo bei iškreipimo. Šia prasme filosofija iš tikro stovi žmogiškojo pažinimo laisvės sargyboje.

TREČIASIS SKYRIUS

FILOSOFIJOS PRASMĖ

Būties ieškojimas - M. Heideggeris
Būties atskleidimas
Būtis ir Dievas

I. BŪTIES IEŠKOJIMAS: M. HEIDEGGERIS

Ligšiolinėje mūsų apmąstymo eigoje nuolatos pabrėžėme du dalyku: 1. kad filosofijos objektas yra būtybė kaip būtybė ir 2. kad būtybės sklaidos tikslas yra ne ji pati, o *būtis*. Kitaip tariant, filosofavimas neišsisemia vien būtybės apmąstymu. Išsivystydama « filosofija, pasak M. Heideggerio, virsta klausimu, kuris negali laikytis tik būtybe »[1]. Būtybės pažinimas užtat nėra nė filosofijos prasmė, vadinasi, pilnutinis bei vidinis jos uždavinio įvykdymas. To paties Heideggerio žodžiais tariant, filosofija yra tik tada filosofija, kai žino, « kurlink ji keliauja »[2]. Šisai gi , kurlink ' ir yra būtis. Būtybė yra tik pakopa pakeliui į būtį. Tai Heideggeris yra nusakęs gana įtaigiai: « Klausti būties visų pirma reiškia klausti būtybės kaip būtybės. Šiuo klausimu yra àptariama (bestimmt), kas yra būtybė. Atsakius gi į šį klausimą, yra aptariamà būtis »[3]. Tokiu keliu esame lig šiol ir ėję. Sklaidydami filosofavimą kaip būtybės interpretaciją, esame nusakę, kas yra būtybė kaip tokia. Nūn belieka mums antrasis kelio tarpsnis, būtent: sklaidyti pasiektąjį būtybės aptarimą ir iš jo kildinti atsakymą, kas yra būtis. Nes, kaip jau pradžioje minėjome, būtis gali būti atskleista tik būtybėje; pagrindą galime suvokti tik pagrįstajame. Todėl rastas atsakymas, kas yra būtybė kaip būtybė, virsta savaiminga *nuoroda* atsakymo, kas yra būtis.

Išeities tašku šios nuorodos sklaidai renkamės M. Heideggerio pastangą būčiai nusakyti. Nes nė vienas pastarųjų laikų mąstytojas nėra tiek atsidėjęs būties klausimui, kiek Heideggeris. Visi jo raštai yra perpinti šiuo rūpesčiu — net ten, kur jis dėsto filosofines kitų sampratas: Platono, Kanto, Nietzschės[4], taip kad J. B. Lotzas teisingai pastebi, jog « Heideggerio filosofija yra ne egzistencijos, o *būties filosofija*: pagrindinis jo klausimas krypsta ne į

---

[1] Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 24.

[2] Martin Heidegger, *Was ist das - die Philosophie?*, p. 33.

[3] Cit. Richard Wisser, *Heidegger im Gespräch*, p. 74.

[4] Plg. Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1947; *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1951; *Nietzsche*, Pfullingen 1961.

egzistenciją arba žmogų, bet į būtį »[5]. Žmogaus sklaida žinomiausiame jo veikale *Būtis ir laikas* yra buvusi, paties Heideggerio prisipažinimu, tik ryžtas « praskinti mąstymui taką, kad jis jau skirtinai (eigens) apmąstytų būtį jos tiesoje », kadangi, tik « priėjęs santykį su būties tiesa, mąstymas pasiekia žmogaus esmę »[6]. Žmogus kaip būties atsivėrimo vieta (« Da ») įgalina mąstymą žengti šion atvirybėn, betgi tai, ką jis ten sutinka, yra ne žmogus, o būtis, ir tik sutiktos būties tiesoje grįžtamuoju būdu nušvinta ir pats žmogus. Užtat savas mintis, išdėstytas *Būties ir laiko* puslapiuose, Heideggeris tebelaikė tik būties mąstymo paruoša, prie jų vėliau nebegrįždamas ir net atsisakydamas nevieno anksčiau vartoto metafizinio termino, kaip hermeneutika, ontologija, egzistencija, transcendencija, pastaruoju metu ir žodžio , filosofija ', keisdamas jį , mąstymu ', kadangi visi šie terminai, Heideggerio pažiūra, grąžiną jį į metafiziką, kurią jis — bent senąja prasme — kaip tik mėginąs pergalėti[7].

Regint tad filosofijos prasmę būties atskleidime, yra pravartu ir net būtina visų pirma pažvelgti į Heideggerio kelią būties linkui ir pasiklausti, ar šis jo kelias nėra kartais buvęs vienas iš anų girios šuntakių (Holzwege), apie kuriuos pats Heideggeris kalba, esą « jie yra užžėlę ir staiga baigiasi neišbrendamybėje », ir kuriais eidamas « kiekvienas pasiklysta skyrium, tačiau tame pačiame miške »[8]. Vis dėlto net jei ir pasirodytų, kad Heideggerio eitas kelias yra baigęsis nebeišbrendamame tankumyne, kaip ir visi , malkakirčių ' keliai, tai ir šiuo atveju jis būtų mums didžiai pamokomas, nes pats Heideggeris žinojo, kurlink jis keliauja. Jis žinojo, kad jo kelias, galimas daiktas, nėra nei vienintelis, nei tikras. Tačiau « tai nuspręsti, teisingai jis sako, yra įmanoma, tik šį kelią nuėjus (nach dem Gang) »[9].

---

[5] Johannes B. Lotz, *Sein und Existenz*. p. 97. — Jau 1929 m. filosofų susitikime Davose (Šveicarijoje), svarstant Kanto santykį su metafizika, M. Heideggeris prieštaravo jo įrikiavimui į egzistencijos filosofų eilę ir tai vėliau nesykį pakartojo (plg. Fritz Heinemann, *Existenzphilosophie — lebendig oder tot?*, Stuttgart 1954), atsiribodamas tiek nuo J. P. Sartre, tiek nuo K. Jasperso (plg. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, p. 169-170).

[6] Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, p. 12, 15; plg. *Vom Wesen des Grundes*, p. 39, išnaša 59.

[7] Plg. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 163-188.

[8] Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950, p. 3.

[9] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 437.

1. Priekaištas Vakarų mąstymui

Yra būdinga, kad kelio į būtį Heideggeris ieško ne kuriame nors atitrauktiniame pradmenyje, bet *istorijoje* : būtis turinti savą lemtį arba likimą (Geschick), todėl esanti suvokiama tik laiko akiratyje ; šis gi akiratis dabarties žmogui esąs Vakarų mąstymo išsivystymas. Jį apžvelgęs, Heideggeris tariasi galįs tvirtinti, kad *Vakarų mąstymas pamiršęs būtį būtybės dėlei.* Tiesa, pradiniai graikų mąstytojai būtį regėję ir ją mąstę. Kadangi tačiau būties regimybė yra galima tik būtybėje, todėl ši greitai virtusi vieninteliu mąstymo objektu, tuo tarpu būtis užsiskleidusi, buvusi būtybės užgožta ir galop dingusi iš Vakarų mąstymo : « Nuo Anaximandro ligi Nietzschės būties tiesa liko slaptoje », teigia Heideggeris [10]. Būties vardu buvusi vadinama būtybė, pačios būties nebepagaunant ir jos net iš viso nebesuvokiant. Metafizika kalbėjusi apie « būtybę visumoje », o maniusi kalbanti « apie būtį » ; ji tarusi « būtis », o supratusi « būtybę kaip būtybę » [11]. Sąvokos , būtis ' ir , būtybė ' maišiusiosios Vakarų mąstyme nuolatos, ir ši maišatis, pasak Heideggerio, pasiekusi savo viršūnę « teiginiu, kad metafizika kelianti būties klausimą » (t. p.). Tuo tarpu būties pamiršimas kaip tik ir reiškiąsis tuo, « jog žmogus nuolatos regi ir naudoja tik būtybę », bet, negalėdamas išsiversti be būties, padaro ją « bendriausia bendrybe (das Generellste) » ir tuo sujaukia tai, kas neprivalo būti jaukiama : « Jau nuo seno , būtis ' atstoja , būtybę ' ir atvirkščiai » [12].

Būties ir būtybės neskyrimas, o tuo pačiu būties pamiršimas — *būtybės* pamiršti negalima, kadangi ji visados buvoja mums priešpriešiais kaip ši ar ana, — prasidėjęs, pasak Heideggerio, Platono mąstymu. Platonas buvęs pirmasis, kuris tiesą (gr. alétheia) supratęs nebe kaip pačios būties atsiskleidimą (Unverborgenheit : šitaip Heideggeris verčia graikiškąjį žodį , alétheia '), o kaip būtybės sutarimą su idėja : idėja yra tai, kas apsprendžia būtybės tiesą ir tuo pačiu iškyla viršum būtybės kaip jos mastas : « *Aleteja* patenka po *idėjos* jungu » [13]. Tuo pačiu kinta ir « tiesos buveinė », nes kol tiesa yra būties atsiskleidimas, tol ji buvoja būtybėje « kaip pagrindinis pačios būtybės bruožas » ; virtusi gi sutarimu arba atitikimu (homoiosis, adaequatio), tiesa tampa « žmogiškojo proto

---

[10] Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, p. 10.
[11] Ten pat, p. 11.
[12] Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, p. 26.
[13] Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, p. 41.

laikysena būtybės atžvilgiu » ir tuo pačiu žmogaus kaip « pažįstančiosios būtybės žyme »[14]. Kitaip sakant, tiesos buveinė persikelia iš būtybės į ją pažįstantįjį subjektą. Tai, ką šimtmečiais vėliau nusakė Descartas, « veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse — tiesa ar klaida tikrąja prasme gali būti tiktai prote », jau slypį sava užuomazga platoniškojoje tiesos sampratoje ir žodiškai girdėti Aristotelio teiginyje : « klaida ar tiesa yra ne daiktuose, bet prote »[15]. Tuo būdu Platono pradėtas mąstymas nusakąs « būtybės būtį kaip idėją »[16]. Tai metafizika, kurios vardo atoskambių irgi jau aidį Platono raštuose : mąstymas peržengiąs (met' ekeina) tai, kas čia, mūsojoje žemėje, yra tik atvaizdas ir šešėlis.

Šisai mąstymo peržengimas (meta) esąs randamas Vakarų mąstyme visą laiką. Visą laiką yra buvę žvelgiama į idėją, vis labiau tolstant ne tik nuo būties atsivėrimo (alétheia), bet net ir nuo būtybės *kaip vietovės*, kurioje būties atsivėrimas galįs būti patiriamas : « Žmogus mąstė tiesos esmę prasme teisingo atitikmens tarp būtybės ir , idėjų ' ir vertino kiekvieną tikrovę pagal , vertybes ' »[17]. Svarbu čia ne tai, kokių idėjų ar vertybių buvę turėta, bet tai, « kad apskritai tikrovė buvusi aiškinama pagal , idėjas ' ir sveriama pagal , vertybes ' » (t. p.). Tiesos pajungimas idėjai buvęs kartu ir jos pajungimas pažįstančiajam subjektui. Platono mąstymas Vakarų filosofijos istorijoje anaiptol nėra praėjęs ; jis yra buvęs visados dabartinis — ne kaip saugojama atgyvena ir ne kaip senovės mėgdžiojimas, o kaip « įsitvirtinusi ir nebepajudinama visos į mus artėjančios pasaulio istorijos tikrenybė »[18]. Ši gi artėjanti istorijos tikrenybė esanti, Heideggerio pažiūra, ne kas kita, kaip *pilnutinis nihilizmas*, kurio keletą bruožų Nietzschė, tiesa, pažinęs bei paskelbęs, kurio « esmės tačiau jis niekad nesuvokęs, kaip ir visa metafizika prieš jį »[19], kadangi pati « metafizika savo esme yra nihilizmas »[20] ; ji apmąstanti būtybę, o pamirštanti būtį, tarsi ši būtų niekis : « Nihilizmo esmė juk ir slypi tame, kad pati būtis virsta niekiu » (t. p.).

Tai, pasak Heideggerio, turį nepaprastos istorinės reikšmės. Nes filosofijai pamiršti būtį nėra tas pat, kas filosofijos profesoriui

---

[14] Ten pat, p. 42, 46.
[15] Ten pat, p. 44-45.
[16] Ten pat, p. 48.
[17] Ten pat, p. 51.
[18] Ten pat, p. 50.
[19] Martin Heidegger, *Holzwege*, p. 244.
[20] Ten pat, p. 245.

pamiršti skėtį [21]. Būties pamiršimas esanti *galybė*, « kurioje yra paskendusi visa filosofija » [22]. Tai nėra nei nesusipratimas, nei klaida, nei « menkesnis ankstesniojo Vakarų mąstymo pajėgumas »[23]. Tai *įvykis*, apsprendęs « modernųjį laikotarpį » tuo, kad čia « žmogus vis išskirtiniau pasiliko tik prie būtybės » ir kad žmogaus santykio su būtimi stoka vis labiau pradėjo būti patiriama kaip paties žmogaus vienišumas (Verlassenheit) : *žmogus pasijuto esąs būties paliktas* [24]. Užtat būties pamiršimas ir sudaręs, pasak Heideggerio, jos pačios istoriją bei priklausąs jos pačios likimui [25]. Sykiu betgi jis lemiąs ir žmogaus likimą, nes, Heideggerio nuomone, visi ženklai rodą, kad būties pamiršimas ateityje tik gilėsiąs : žmogus esąs pasiryžęs tiesiog įsikurti būties pamiršime [26]. Nuosekliai tad mąstytojo uždavinys dabar ir esąs nurodyti į šią būties pamiršimo reikšmę, iš naujo klausiant, kas gi iš tikro yra metafizika savo esme. Šis klausimas « būties pamiršimo bėdoje yra mąstymui gal būt pats svarbiausias » [27].

Laikydamas Vakarų mąstymo istoriją vis gilėjančiu būties pamiršimu, Heideggeris imasi šį pamiršimą pergalėti tuo, kad savojo mąstymo vidurkin stato « būties tiesą » : formulė, einanti per visus jo raštus tarsi raudona gija. Ligi šiol Vakarai mąstę tik būtybę ir todėl kūrę tik metafiziką. Tačiau metafizika nepastebėjusi, « kas būtybėje (on), kiek ši yra atsiskleidusi, jau yra

---

[21] Plg. MARTIN HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, p. 35.

[22] MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 17.

[23] MARTIN HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, p. 18.

[24] Plg. MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 17.

[25] Plg. MARTIN HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, p. 35.

[26] Plg. MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 11. — Filosofijos suskilimą į šakas (Disciplinen) — į etiką, logiką, fiziką — Heideggeris regi taip pat Platono mokykloje ir laiko šį suskilimą prasidedančiu Vakarų mąstymo nuosmukiu : « Šios šakos atsirado tuo metu, kai mąstymas virto , filosofija ', filosofija — mokslu (episteme), o mokslas — mokyklos reikalu bei mokykliniu užsiėmimu. Šitaip suprastos filosofijos eigoje kyla mokslas, bet dingsta mąstymas » (*Über den Humanismus*, p. 39). Mokslas mąstymo atstoti negalįs, nes « mokslas nemąsto » (cit. RICHARD WISSER, *Heidegger im Gespräch*, p. 71). Todėl mokslo valdomame istorijos tarpsnyje ir tegalima skelbti, kaip tai darė Nietzschė, kad , Dievas yra miręs '. Tačiau Nietzschė klydęs, — čia slypi jo nesuvokimas nihilizmo esmės, — manydamas, esą mokslo tarpsnyje galima eiti Dievo ieškotų. Mokslo valdomos istorijos žmonės « nebegali ieškoti, kadangi nebegali mąstyti. Vieši stoviniuotojai (čia Heideggeris turi galvoje Nietzschės minimą rinkos minią, *Mc.*) panaikino mąstymą, pakeisdami jį plepalu » (*Holzwege*, p. 246). Vienintelis ieškotojas ir todėl mąstytojas esąs anasai Nietzschės *pamišėlis*, kuris šaukęs, kad Dievas mirė. « O gal gi ten iš tikro šaukė mąstytojas de profundis? », klausia Heideggeris (t. p.).

[27] Ten pat, p. 12.

kartu ir paslėpta »; užtat dabar ir reikią « iš naujo apmąstyti, kas gi iš tikro norima tarti žodžiu , on - esąs »; tai yra, « kas būtybėje slepiasi »[28]; reikią klausti pagrindo, į kurį « filosofijos medis leidžia šaknis ir kuris šiąsias maitina »[29]. Tai klausimas, jau peržengiąs metafiziką, peržengdamas būtybę kaip nuolatinį metafizikos objektą. « Kadangi metafizika klausia būtybės kaip būtybės, sako Heideggeris, todėl ji ir lieka prie būtybės, negrįždama pas būtį kaip būtį. Metafizika, nuolatos mąstydama būtybę kaip būtybę, nemąsto pačios būties » (t. p.). Dar daugiau : « Metafizika būties tiesos klausimo ne tik nekelia, bet, pasilikdama būties užmarštyje, ji net užtveria jam kelią »[30]. Tuo būdu « filosofija nesusitelkia prie savo pagrindo, o nuolatos nuo jo, metafizikos padedama, tolsta, nors ir niekad iš jo ištrūkti negali »[31]. Istoriškai metafizika yra būtį pamiršusi, esmiškai tačiau ji niekad nėra buvusi iš būties išsprūdusi. Tai teikia Heideggeriui vilties grąžinti filosofiją atgal į būtį kaip į požeminį kiekvieno mąstymo šaltinį : Heideggerio mąstymas « eina atgal į metafizikos pagrindą »[32]. Todėl Heideggeris teisingai ginasi, kai jo « mąstymo bandymai yra apšaukiami metafizikos ardymu »[33]. Be abejo, jis teigia, kad « metafizikos nugalėjimas yra būties pamiršimo nugalėjimas »; tačiau čia pat priduria, jog šis nugalėjimas kaip tik « atsigrįžta į metafizikos esmę »[34], vadinasi, į tai, kas metafizikos yra buvę pamiršta, bet kas iš tikro ją yra grindę visą laiką, būtent : *į būtį*. Metafizikos nugalėjimas yra tad būties pamiršimo nugalėjimas arba metafizikos grąžinimas į pačias jos šaknis. Tai jos apvalymas, kaip Heideggeris žodiškai sako, « nuo įprastinių bei tuščių įvaizdžių », kad būtų jai laimėtas « pirmykštis būties patyrimas »[35].

Ir vis dėlto šio patyrimo laimėjimas Heideggerio mąstyme yra didžiai abejotinas. Suvokdamas būties pamiršimą kaip pačios būties likimą, išsiskleidusį Vakarų mąstymo istorijoje, Heideggeris tuo pačiu yra verčiamas mąstyti priešpriešiais visai ligšiolinei filosofijai. « Heideggeris yra sukilėlis, pastebi F. Heinemannas. Jis maištauja prieš praeities metafiziką ... Istorinės jo knygos, pav. apie Kantą ir Platoną, yra *anti*-interpretacijos, išaugusios iš priešybės ankstesnei šių mąstytojų interpretacijai »[36]. Antra vertus,

[28] Ten pat, p. 19.
[29] Ten pat, p. 8.
[30] Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, p. 31.
[31] Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, p. 8.
[32] Ten pat, p. 8 ; plg. *Über den Humanismus*, p. 41.
[33] Martin Heidegger, *Zur Seinsfrage*, p. 36.
[34] Ten pat, p. 35.
[35] Ten pat, p. 36.
[36] Fritz Heinemann, *Existenzphilosophie - lebendig oder tot?*, p. 95.

Heideggerio , sukilimas ' stumia mąstymą ne priekin, o grąžina jį atgal. « Heideggeris, pasak to paties Heinemanno, yra greičiau atgal dairąsis anti-revoliucininkas, negu priekin žvelgiąs revoliucininkas » (t. p.), būtent todėl, kad savu mąstymu jis mėgina sučiupti ar bent apčiuopti *pradžią* (archė) ir todėl virsta, L. Gabrielio pažiūra, « archeo-loginio mąstymo tipu »[37]. Heideggeris nenori atnaujinti ar pratęsti jokios filosofijos, o visas jas peržengti atbuliniu žingsniu ir žvelgti į būtybę — sakysime : į žmogų (Dasein) — iš jos pradžios, iš jos pagrindo, kuriuo būtybė nėra. Esminis Heideggerio mąstymo siekis yra užeiti mąstymu *užu būtybės* ir mąstyti būtybę kaip tai, kas yra ne ji pati, tačiau kas vis dėlto pro ją švyti bei byloja.

Tai yra betgi galima tik tuo atveju, kai mąstymas kyla iš tam tikros pirmykštės nuojautos, kuri *pačiam* mąstytojui yra gal ir labai sava, kuri tačiau vargu ar gali būti nusakyta žodžiais ir todėl prieinama *bet kuriam* mąstytojui. Pats Heideggeris prisipažįsta, kad jo keliami klausimai « yra nepaprastai sunkūs ir įprastiniam suvokimui, tiesą sakant, neprieinami »[38]. Todėl jis jaučiasi esąs niekad ir niekeno nesuprastas, nes kiekviena jo minties išraiška ne jo paties žodžiais esanti jau jos iškraipa — kaip tik todėl, kad ši mintis nėra logiškai suvokta, o tik priešlogiškai nujausta. Nusakyta įprastinėmis sąvokomis ir perkelta į logikos plotmę, ji virsta kažkuo kitu, negu yra buvojusi anoje pirmykštėje nuojautoje. Ir juo labiau Heideggerio nuojauta įtaigauja jo mąstymą, juo šis mąstymas darosi painesnis, taip kad ankstesnės jo mintys reikalauja būti vis iš naujo peraiškinamos paskesniųjų sampratų šviesoje. Nuosekliai tad visas Heideggerio minties kelias yra ne kas kita, kaip jo paties vykdoma nuolatinė savęs interpretacija : kiekvienas paskesnysis veikalas yra pirmesniojo atitiesimas, perstatymas, peraiškinimas. « Aš nežinau, sako F. Heinemannas, filosofijos istorijoje kito tokio pavyzdžio, kur autorius vėlesniame savo išsivystymo tarpsnyje būtų tiek naujai interpretavęs pagrindinį savo veikalą (čia Heinemannas turi galvoje Heideggerio *Būtis ir laikas*, Mc.), jog ši interpretacija prieštarautų ne tik visoms ankstesnėms interpretacijoms, bet net tiesiog ir paties originalo prasmei »[39]. Tai patvirtina ir O. Pöggeleris, sistemingai bei išsamiai aprašęs Heideggerio minties kelią. Mąstydamas priešpriešiais visai ligšiolinei metafizikai, Heideggeris tuo nurodo, kad būties mąstymas būtinai yra *kitokios rūšies*, negu būtybės mąstymas.

---

[37] Leo Gabriel, *Existenzphilosophie. Von Kierkegaard zu Sartre*, Wien 1951, p. 127.

[38] Cit. Richard Wisser, *Heidegger im Gespräch*, p. 76.

[39] Fritz Heinemann, *Existenzphilosophie - lebendig oder tot?*, p. 91.

Pereinant nuo būtybės į būtį, kinta ne tik mąstymo objektas, bet ir pats mąstymas: « Būties kaip tokios klausimas yra kitos esmės ir kitos kilmės », pastebi pats Heideggeris [40]. Bet kadangi ir Heideggerio mąstymas yra išaugęs iš ligšiolinės metafizikos ir todėl gali būti reiškiamas irgi tik paveldėtais metafiziniais terminais, tai galop atsitinka, jog Heideggeris pradeda mąstyti priešpriešiais *ir sau pačiam*, stengdamasis laisvintis iš įprastinės metafizikos ir tuo pačiu tolti nuo pirminės savo paties išraiškos. Jo minties kelias tampa, pasak Pöggelerio, « nuolatinėmis grumtynėmis už tokį pradinio savo taško (Ansatz) persvarstymą, kad šisai taptų atviras būties tiesos patyrimui; Heideggeris vis iš naujo ir iš naujo perstato savo paties mąstymo pradmenis » [41]. O nepajėgdamas daugiur ankstesniems žodžiams teikti *savos prasmės*, jis, kaip minėta, arba šių žodžių visiškai atsisako, arba jų vietoje kuria naujų, kurie tačiau jo minties ne tik neparyškina, bet ją dar labiau sujaukia: Heideggerio mąstymas eina kas kartą vis tamsyn, kadangi jo naujadarų prasmė yra vos nujaučiama, bet negali būti aiškiai ištariama [42]. Heideggerio esmėžodžiai (Grundworte) yra, pasak Pöggelerio, « tik jo mąstymo kelrodžiai (Leitworte) »; jie atveria « antdurį, tačiau neįstengia nusakyti to, kas iš tikro turi būti nusakyta » [43]. Tai ir sudaro didžių keblumų tiek Heideggeriui suprasti, tiek ypač jam interpretuoti — pirmoje eilėje ne vokiečių kalba.

---

[40] MARTIN HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, p. 14.

[41] OTTO PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, p. 163.

[42] Būdingas tokios tamsios nuojautos pavyzdys gali būti Heideggerio vartojamas žodis , Wesen ' veiksmažodine prasme. Metafizinėje kalboje šis žodis reiškia , esmę ', kartais , būtybę ' (ypač gyvąją). Seniau betgi jis reiškė , vietą ', kur kas nors pasilieka, arba , buveinę ' (plg. HERMANN PAUL, *Deutsches Wörterbuch*, Halle a. d. S. 1935, p. 651). Heideggeris kaip tik grįžta į šią senąją prasmę ir labai dažnai vartoja žodį , Wesen ' veiksmažodine prasme, vadinasi, prasme daiktavardžio, padaryto iš veiksmažodžio , wesen ', kurio yra išlikusi tik vienaskaitos trečiojo asmens lytis , west ', lietuviškai galima išversti žodžiu , buvoja '. Pastaruosiuose Heideggerio raštuose ši veiksmažodinė prasmė prasikiša vis dažniau, taip kad tokie jo posakiai, kaip « das Wesen der Wahrheit », « das Wesen des Seins » darosi dviprasmiai: nežinia, ar jais Heideggeris nusako tiesos ir būties *esmę*, ar kalba apie tiesos ir būties *buvojimą* ir net *buveinę*. Senųjų konkretinių žodžių suabstraktinimas yra gal pats būdingiausias Heideggerio kalbos bruožas, padaręs šią kalbą dvelkiančią senoviniu pirmykštumu, apsunkinančiu pagauti tikrąją jos prasmę.

[43] OTTO PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, p. 158.

2. Būtis ir būtybė

Apkaltinęs Vakarų filosofiją, atsidėjus tik būtybei, o pamiršus būtį, Heideggeris stengiasi pats kelti būties klausimą: « Ką mes iš tikro manome, tardami žodį , būtis '? » Nes « kiekviena ontologija ... lieka principe akla ir iškreipia tikrąjį savo pačios siekį, jei ji visų pirma pakankamai neišaiškina būties prasmės ir šio aiškinimo nepadaro pagrindiniu savo uždaviniu »[44]. Dažnai girdimą teiginį, esą būties klausimas yra jau savaime keliamas, apmąstant, « kas yra būtybė kaip tokia savo visumoje », Heideggeris laiko nepakankamu ir net klaidinančiu, kadangi šis apmąstymas yra daugiaprasmis « ir savo daugiaprasmiškumu kaip tik rodo, jog būties prasmės klausimas tebėra neapvaldytas »; dar daugiau: klausti, « kas yra būtybė kaip tokia savo visumoje, reiškia kelti šį klausimą pasiklydus (aus der Irre) »[45]. Būti gi pasiklydus nėra būti padarius tą ar kitą atskirą klaidą: tai buvoti klaidynėje kaip « atviroje klaidos buveinėje »[46]. Vakarų metafizika ir yra atsidūrusi tokioje « klaidos buveinėje » būties atžvilgiu. Heideggeris užtat ir mėgina ją iš šios klaidynės išvesti. Tačiau kokiu būdu? Kaip jis pats nusako būties klausimą?

Pirmasis Heideggerio žingsnis būties linkui yra taip pat priekaištas: « Metafizika, tiesa, stato priekin būtybę josios būtyje ir šiuo būdu mąsto būtybės būtį, bet ji nemąsto jų abejų skirtumo »[47]. Nuosekliai tad paties Heideggerio mąstymas ir prasideda šiuo skirtumu, būtent pastanga atidengti ontologinę skirtybę tarp būties ir būtybės. Nes kol svarstome būtybę kaip būtybę, tol remiamės *tapatybės* dėsniu. Būtybės mąstymas filosofijoje ir jos tyrimas moksle būtų neįmanomas, jei būtybė nesireikštų kaip tolygi sau pačiai. Tačiau kai tik pereiname į būties kaip būties mąstymą, tučtuojau kyla *skirtybės* klausimas; skirtybės ne tarp būtybės ir būtybės (ontinė skirtybė), bet tarp būtybės ir būties (ontologinė skirtybė). Ontinės skirtybės plotmėje viena būtybė skiriasi nuo kitos tuo, *kas* ji yra (essentia arba quidditas): tai scholastinė metafizika yra nusakiusi gana tiksliai. Tuo tarpu ontologinės skirtybės plotmėje būtis skiriasi nuo būtybės tuo, *kad* ji yra: tai Heideggerio keliamas skirtumas, kuris, anot jo, ir yra likęs senosios metafizikos neapmąstytas. Senajai metafizikai atrodę, kad visa

---

[44] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 11.
[45] Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 23.
[46] Ten pat, p. 22.
[47] Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, p. 12.

būna vienodai, vadinasi, kad buvimas visur ir visados esąs tolygus sau pačiam: būtis *būnanti* taip, kaip ir būtybė. Heideggeris betgi tai paneigia: « Ontologinė skirtybė yra *Ne* tarp būtybės ir būties »[48]. Tai reiškia: būtis yra *ne*-būtybė, ir būtybė yra *ne*-būtis. Šisai , *Ne* ' nusako čia ne kitokią esmę arba prigimtį, kaip tai esti vienos būtybės santykyje su kita būtybe arba ontinės skirtybės plotmėje, bet *paties buvimo skirtumą* tarp būties ir būtybės, todėl ir vadinamą , ontologine skirtybe ' : būtis *būna* kitaip, negu būtybė. Heideggeris net vengia sakyti, kad « būtis yra », kadangi žodis , yra ' paprastai naudojamas « nusakyti tam, *kas* yra; o tai yra būtybė. Betgi būtis , yra ' kaip tik ne būtybė. Taikomas būčiai ir tiksliau nepaaiškintas , yra ' lengvai veda mus į būties kaip būtybės sampratą »[49]. Šiam nesusipratimui išvengti Heideggeris užtat mieliau sako, kad « būties esama — es gibt das Sein » arba kad « būtis buvoja — das Sein west ». Tai nėra « tik protinio skyrimo padaras (ens rationis) » (t. p.). Juk « būčiai yra esminga būti pagrindu », o pagrindui yra esminga būti « ontologiniu būtybės grindimu »[50]. Kokiu tad būdu galėtų , pagrindas ' (būtis) ir , grindžiamasis ' (būtybė) buvoti toje pačioje plotmėje ir būti skiriami tik mūsojo protavimo? , Pagrindas ' ir , grindžiamasis ' skiriasi vienas nuo kito patys savimi: juodu yra , *Ne* ' vienas kitam. Keldamas aikštėn šį skirtumą, Heideggeris nori padarytį jį tiesiog regimą, todėl žodį , būtis ' kartais rašo senoviškai (, Seyn '), kartais perbraukia jį kryžmais: ×.

Betgi skirtumas tarp būties ir būtybės arba tarp jų stovįs , *Ne* ' nėra, pasak Heideggerio, « niekis nihil negativum prasme »[51], vadinasi, paties buvimo sunaikinimas, paverčiant jį nebūtimi. « Būtis kaip būtybės Ne » yra greičiau kelias arba būdas, kuriuo « yra patiriama būtis iš būtybės pusės » (t. p.), būtent: *būtis yra patiriama kaip ne-būtybė*. Tai vad. , via negativa ', kuriuo nevienas mistiškiau nusiteikęs Vakarų mąstytojas — D. Areopagita, M. Eckhartas, J. Boehme, N. Cusanus, iš dalies ir Augustinas — yra mėginęs nusakyti *Dievą*. Tuo pačiu keliu eina ir Heideggeris, mėgindamas nusakyti *būtį*. Todėl jo mąstyme ypač svarbų vaidmenį vaidina *niekis* (das Nichts), pažadinęs priekaištą, kaip jį apibūdina pats Heideggeris, esą jo filosofija « atvirai skatinanti neigimo dvasią ir tarnaujanti krikdymui; žlugdanti bet kokią kultūrą ir bet

---

[48] Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, p. 5; plg. *Sein und Zeit*, p. 4; *Zur Seinsfrage*, p. 38.

[49] Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, p. 22.

[50] Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, p. 46-47.

[51] Ten pat, p. 5.

kokį tikėjimą »[52]; « ji vedanti į pažiūrą, kad visa yra niekis ir kad todėl neverta nei gyventi, nei mirti ; , niekio filosofija ' esanti pilnutinis nihilizmas »[53]. Gindamasis nuo šio priekaišto, Heideggeris paryškina savąjį , via negativa ', einantį, tiesa, per niekį, tačiau tiktai ne-būtybės, o nieku būdu ne nebūties (nihil negativum) prasme : , niekis ' reiškiąs tai, « kas niekad ir niekur nėra būtybė », vadinasi, « kas atsiskleidžia kaip tai, kas skiriasi nuo kiekvienos būtybės ir ką mes vadiname būtimi »[54]. Niekis kaip ne-būtybė esąs pasak Heideggerio, būties patyrimo erdvė : « Šisai niekis buvoja (west) kaip būtis » (t. p.) ; jis yra « būties šydas »[55], vadinasi, perregima uždanga, pro kurią būtis mums — nors ir slėpdamosi — vis dėlto apsireiškia. Todėl tarti , niekis ' ne-būtybės prasme reiškia tarti , būtis ' : *būtybės neigimas yra tuo pačiu būties teigimas.* Tai pagrindas, kodėl Heideggeris skelbia, kad « niekyje patiriame platybę to, kas kiekvienai būtybei yra laidas, kad ji būtų ; o tai ir yra pati būtis »[56].

Vis dėlto Heideggeris, apmąstydamas būtį, nepasilieka grynai neigiamajame kelyje, tai yra, nemąsto jos tik kaip to, « kas nėra būtybė »[57]. Jis stengiasi pagauti būties prasmę taip pat ir teigiamuoju būdu, vadindamas būties mąstymą tokiu mąstymu, kurio mintys « kyla iš visai ko kito, negu būtybė, ir yra šiojo kito apsprendžiamos »[58]. Posakis , visai kas kita ' yra pirmoji teigiamoji Heideggerio ištara būties atžvilgiu, ir ji kartojasi jo raštuose be paliovos. Būtis esanti anaiptol ne « kokia nors būtybės savybė », bet « visiškai kas kita, negu bet kuri būtybė »[59]. Bet kadangi žmogus visur ir visados randa tik būtybę, tai, atsidūręs būklėje, kurioje susiduria su anuo visai kuo kitu, negu būtybė, jis pergyvena baimę. « Patyrimas būties kaip visai ko kito bet kurios būtybės atžvilgiu, žadina baimę » (t. p.). Užtat baimė ir atskleidžia būtį, atskleisdama niekį kaip « neišsiskleidusį būties buvojimą » (t. p.). Tačiau žmogus « savo buvimu yra įjungtas į aną visai ką kita » ; jis saugo šiam « visai kam kitam laisvą vietą, kad jos atvirybėje galėtų būtis buvoti (Anwesen) »[60].

---

[52] MARTIN HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, p. 18.
[53] MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 40 ; plg. *Zur Seinsfrage*, p. 40.
[54] Ten pat, p. 41.
[55] Ten pat, p. 46.
[56] Ten pat, p. 41.
[57] MARTIN HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, p. 38.
[58] MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 44.
[59] Ten pat, p. 41.
[60] MARTIN HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, p. 38.

Koks tačiau yra santykis tarp šiojo , visai ko kito ' ir būtybės? Jau minėjome, kad būtis, pasak Heideggerio, nėra kokia nors būtybės savybė, vadinasi, būnanti toje pačioje plotmėje, kaip ir būtybė ar dargi net palenkta būtybei. Savą ištarą apie būtį kaip , visai ką kitą ' Heideggeris paryškina kita ištara, būtent: « Būtis yra toliau, nei bet kokia būtybė »[61], ir šį nuotolį nusako kaip , peržengimą ' arba , transcendenciją '. « Būtis ir jos sąranga glūdi anapus kiekvienos būtybės ir kiekvieno galimo būtybės požymio. Būtis yra *transcendens* apskritai »[62]. Mąstyti tad būtį reiškia mąstyti šį , transcendens ' : tai, pasak Heideggerio, « vienas iš tų klausimų, kurie patys sau perveria širdį — ne kad mąstymas mirtų, bet kad perkeistas gyventų »[63]. Mąstymas gi esti perkeičiamas tuo, kad peržengia būtybę kaip būtybę ir mąsto tai, kas yra anapus (trans, meta) būtybės. Tai ir sudaro, Heideggerio įsitikinimu, tikrąją metafizikos esmę. *Tikroji metafizika yra ne peržengti daiktą būtybės dėlei, bet peržengti būtybę būties dėlei.* « Kiekvienas mąstantysis turi žinoti, sako Heideggeris, kad klausti metafizikos esmės reiškia žvelgti tik į tai, kas sudaro būdingą Meta-Fizikos požymį, būtent: peržengimas arba būtybės *būtis* » (t. p.). Jeigu tad Heideggeris teigia, kad būtis buvoja « esmiškai toliau, negu kiekviena būtybė »[64], tai reiškia, kad ji buvoja anapus paties būtybės buvimo. Būtis yra būtybei tik todėl , visai kas kita ', kadangi ji šiąją peržengia *ontologiškai*, vadinasi, pačiu buvimu. Būties nuotolis nuo būtybės yra paties buvimo nuotolis: būtis *būna* anapus.

Peržengimo sąrangoje betgi esama trijų pradų: *kas* peržengia (subjektas), *ką* peržengia (objektas) ir *kurlink* peržengia (kryptis bei erdvė). Ir štai, nevisus šiuos pradus Heideggeris apmąsto vienodai. Transcendencijos *subjektas* yra savaime suprantamas: tai žmogus (das Dasein). Jau vien tuo, kad jis, kaip tai Heideggeris nuolatos pabrėžia, laikosi niekyje (hineingehaltet in das Nichts), žmogus buvoja « viršum būtybės jos visumoje »[65]. Dar daugiau: transcendencija arba peržengimas « sudaro, pasak Heideggerio, subjekto esmę ir pagrindinę jo subjektyvumo sąrangą »[66]; tai yra: žmogus tampa subjektu, tik peržengdamas būtybę. Kitaip jis buvotų daikto buvimu, nesuvokdamas savęs paties ir todėl neturėdamas subjekto rango: « Transcendencija pagrindžia žmogų kaip jį patį (Selbstheit) » (t. p.).

---

[61] MARTIN HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, p. 19; plg. p. 24.
[62] MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 38.
[63] MARTIN HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, p. 37; plg. p. 40.
[64] MARTIN HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, p. 37; plg. p. 40.
[65] MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 32.
[66] MARTIN HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, p. 18.

Aiškus Heideggerio mąstyme yra ir peržengimo *objektas*: jis yra būtybė jos visumoje. Tai, kas peržengiama, sako Heideggeris, yra ne kokie nors atskiri daiktai, bet « pati būtybė, būtent: kiekviena būtybė » (t. p.). Būtybės buvimo plotmėje nėra nieko, ko žmogus neperžengtų. Gali ši plotmė būti ir labai įvairi bei skirtinga sava sąranga ir atskirais savo požymiais bei savybėmis, kiekvienu atveju « ji yra peržengiama savo visumoje »[67].

Tuo tarpu trečiasis peržengimo arba transcendencijos pradas — ana ontologinė *kryptis bei erdvė*, kurios linkui žmogus peržengia būtybę jos visumoje, — lieka Heideggerio mąstyme savotiškai suskilęs ir todėl gana tamsus. Iš tikro, *kurlink* žmogus žengia, peržengdamas būtybę kaip tokią? Kur jis atsiduria šiuo peržengimu? Jei transcendenciją pažadina, kaip Heideggeris teigia, žmogaus laikymasis niekyje, tai būtybės peržengimas yra galimas tik arba nebūties (, nihil negativum ' prasme), arba būties linkui. Nūn, kratydamasis priekaištu, esą jo mąstymas yra nihilistinis, Heideggeris tuo pačiu lyg ir nurodytų, kad peržengti būtybės plotmę jos visumoje reiškia žengti į būties plotmę: transcendencijos , kurlink ' turėtų būti pati būtis kaip tokia. Nes, peržengiant būtybę, atsidurti nebūtyje reikštų iš tikro pilnutinį nihilizmą. Šiuo atveju nihilizmas būtų tai, kas padarytų žmogų subjektu arba pačiu savimi. Tačiau tokia išvada iš Heideggerio filosofijos tikrai neplaukia. Lieka tad būtis kaip peržengimo , kurlink ' arba tai, kas buvoja anapus kiekvienos būtybės. Tai, atrodo, visiškai logiška. Vis dėlto aiškaus atsakymo į šį klausimą Heideggerio filosofijoje nerandame. Priešingai, transcendencijos , kurlink ' yra, kaip netrukus regėsime, pats silpniausias Heideggerio mąstymo taškas.

Nepaisant taip stipriai pabrėžiamo skirtumo tarp būties ir būtybės, Heideggeris betgi neatsieja jų visiškai viena nuo kitos. Ontologinė skirtybė juk yra, pasak jo, ne kas kita kaip « skirtumas tarp būties ir būtybės »[68]. Tačiau regėti skirtumą galima tik ten, kur esama ir tam tikros sąsajos. Kur jokios sąsajos nėra, ten ir skirtybės klausimas yra beprasmis. Be abejo, būties ir būtybės sąsaja anaiptol nereiškia, kad juodvi būtų kuriuo nors atžvilgiu to paties ontologinio rango. Tai tik reiškia, kad juodvi siejasi tam tikru *santykiu*, kurį Heideggeris nusako gana mįslinga dvilype formule: 1. « das Sein *west* nie ohne das Seiende » ir 2. « niemals *ist* ein Seiendes ohne das Sein »[69]. Mūsų pabrauktieji žodžiai yra esminiai šiai formulei suprasti, nes , west ' reiškia ne tą patį, ką

---

[67] Ten pat, p. 19.
[68] Ten pat, p. 15.
[69] MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 41.

ir , ist '. Senas vokiškas veiksmažodis , wesen ', kurio yra išlikusi tik lytis , west ', kaip jau anksčiau paaiškinta (plg. III, išnaša 42), reiškia , turėti buveinę ' arba buvoti keno nors akivaizdoje (anwesend). Gi tai, kas turi buveinę arba buvoja čia pat, gali būti prieinama, prakalbinama, patiriama, pergyvenama. Tai Heideggeris ir turi galvoje, tardamas, kad « das Sein *west* ». Šia prasme sąsaja tarp būties ir būtybės galima būtų nusakyti tokiu būdu: *būtis neturi buveinės be būtybės, būtybė neturi buvimo be būties*; būtybė yra būčiai jos reiškimosi vieta, būtis yra būtybės buvimo įgalinimas; būtis be būtybės negali būti patiriama, būtybė be būties negali iš viso būti; būtis yra būtina būtybei, kad ši būtų; būtybė yra būtina būčiai, kad ši atsiskleistų. Kadangi tačiau būtybė niekad ir niekur nėra būčiai tapati, todėl ir būties atsiskleidimas būtybėje niekad ir niekur nėra visiškas: būties atsiskleidimas arba jos tiesa (alétheia) yra kartu ir jos užsiskleidimas arba netiesa. Štai kodėl klaida, pasak Heideggerio, priklauso tiesos esmei.

3. Būtis kaip pagrindas

Svarbiausia betgi Heideggerio ištara būties atžvilgiu yra *būties ir pagrindo tapatybė*: būti pagrindu « yra transcendentalinis būties esmės pobūdis apskritai » [70]. Sklaidydamas Leibnico formuluotą , pakankamo pagrindo dėsnį — principium rationis sufficientis ', Heideggeris nepasitenkina nurodęs, kad šis dėsnis yra valdęs visą Vakarų logiką ir Leibnico formule pasiekęs jos išsivystymo viršūnę. Jis regi jame žymiai daugiau, būtent: pakankamo pagrindo dėsnis kyląs iš pačios būties kaip *esančios* pagrindu ir todėl atveikiąs būtybėje kaip *reikalaujančioje* pagrindo. « Kiekviena būtybė kaip būtybė, sako Heideggeris, tik todėl praneša (meldet an) turinti savų , pagrindų ', kadangi būtis savaime jau iš anksto yra suvokiama kaip *grindžianti* » (t. p.). Pagrindo dėsnis logikoje yra gnoseologinė išraiška ontologinės sąrangos būtyje. Užtat Heideggeris loginę Leibnico formulę ir persako ontologiškai: « Kiekviena būtybė turi savo pagrindą » (t. p.), laikydamas šį teiginį svarbiausiu Vakarų filosofijos rūpesčiu. Nes « būtybės pagrindo klausė filosofija kiekvieną kartą. Šiuo klausimu filosofija prasidėjo, šiuo klausimu ji ir baigsis » [71].

---

[70] Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, p. 47.

[71] Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 18. — Filosofijos tikslas ir tuo pačiu jos užbaiga (eschaton) yra *būtis*. Šia prasme

Kas tad yra būtis būtybei, suvokiant būtį kaip pagrindą apskritai? — Savo knygoje *Įvadas į metafiziką* (1953) Heideggeris pakartodamas klausia, kodėl yra būtybė, o ne greičiau niekis. Tai, kaip žinome, yra to paties Leibnico klausimas, daręs Heideggeriui gilaus įspūdžio, taip kad jis visą savąją metafizikos sampratą bei šiosios sklaidą sutelkia aplinkui minėtą klausimą: atsakyti, kodėl yra būtybė, o ne greičiau niekis, esąs pagrindinis metafizikos uždavinys, kuriuo ji išsakanti savo esmę ir tuo užsibaigianti. Artindamasis prie šio uždavinio, Heideggeris atranda vieną — beveik visiškai nepastebėtą — dalyką: Leibnicas nusako aną klausimą gana painiai, užuot išreiškęs jį daug paprasčiau: « kodėl yra būtybė apskritai » [72]. Kam yra reikalingas tasai priedas « o ne greičiau niekis »? Tačiau, Heideggerio pažiūra, kaip tik šis priedas teikia Leibnico klausimui ontologinės gelmės bei galios. Klausdami suprastinta lytimi, kodėl yra būtybė apskritai, mes tuoj pat nuslystame į kasdieninių priežasčių plotmę. Būtybė juk *yra*; ji buvoja mums priešpriešiais kaip ši ar ana ir yra tiesiog ranka apčiuopiama (vorhanden); todėl ir klausimas, kodėl ji yra, ieškosi tokio pat apčiuopiamo atsakymo. Klausti, kodėl yra būtybė apskritai, esą, pasak Heideggerio, tas pat, ką ir klausti, kodėl vynuogyną apniko kenkėjai (plg. t. p.). Pratęsiant gi klausimą priedu « o ne greičiau niekis », būtybė esti pastatoma *nebūties* akivaizdoje; čia atsiveria naujas matmuo, būtent, kad būtybės galėtų iš viso *nebūti*. Klausiant pilna paties Leibnico lytimi, kodėl yra šis tas, o ne greičiau niekis, « klausimo , kodėl ' įgyja visai kitos jėgos bei savitumo. Kodėl būtybė yra ištraukta iš galimybės nebūti? Kodėl ji be niekur nieko negrįžta atgal į nebūtį? » (t. p.). Šitaip gi klausiant, būtybės buvimas pasirodo anaiptol nesąs tvirtas: « staiga būtybė nebėra tarsi ranka pasiekiama; ji ima svyruoti »; svyruoti « kaip tokia », vadinasi, kaip *būnančioji*; ir šis jos svyravimas eina « ligi pat kraštutinės bei priešingos galimybės, būtent ligi nebūties bei niekio » [73]. Šia linkme klausdami, mes ieškome ne kurios nors akivaizdžios priežasties, kuri mums išaiškintų tą ar kitą būtybės

---

galima sutikti su Heideggeriu, kai jis sako, kad « pati būtis kaip lemtingoji (geschickliches) yra savyje eschatologinė »; todėl esama « būties eschatologijos ». Tuo Heideggeris grindžia graikų būties įžvalgų reikšmę, kurios kaip pradinės pasilieka ir net apsprendžia tolimesniąsias, kadangi tikslas visados yra *pradžioje*, nors ir būtų įvykdomas tik *pabaigoje*. Jei tad mąstome būtį eschatologiškai, tai reikia « buvusios praeities laukti būsimojoje ateityje ir mokytis šiuo būdu apmąstyti tai, kas praėjo, ir tai, kas ateis ». (*Holzwege*, p. 301-302).

[72] Plg. ten pat, p. 21.

[73] Ten pat, p. 21-22.

atžvilgį ar savybę, bet « pagrindo, kuris pagrįstų būtybės pirmavimą (Herrschaft) kaip nebūties pergalę » (t. p.). Anasai tad Leibnico priedas « o ne greičiau niekis » anaiptol nėra perteklinis. Priešingai, jis vienintelis atskleidžia mums, « kad to, kas yra ir kaip yra, gali ir *nebūti* » (t. p.). ir kad ši galimybė nėra mūsų išsigalvota, « o pačios būtybės atverta joje pačioje ; mūsų klausimas tik atidaro sritį, kad būtybė galėtų apreikšti aną galimybę » [74]. Klausti tad, kodėl yra būtybė, o ne greičiau niekis, reiškia klausti, « kas yra pagrindas », kad būtybė iš viso būna ; « ant kokio pagrindo būtybė stovi », kad nenuslysta nebūtin ; tai klausimas, kuris « ieško pagrindo būtybei, kiek ji yra būnančioji », būtent « būnančioji kaip tokia », neskaldant jos, kaip Heideggeris vaizdingai paaiškina, į Indijos miškuose gyvenantį dramblį ar Marso planetoje vykstančius cheminius junginius [75].

Atsakymas į šį būtybės pagrindo ieškantį klausimą Heideggeriui yra neabejotinas : *pagrindas, kad būtybė būna, nenuslysdama nebūtin, yra būtis.* Jau savo veikale *Būtis ir laikas* Heideggeris yra teigęs, kad « būtis yra tai, kas apsprendžia būtybę kaip tokią » [76] ir kad todėl esanti išmonė arba, Platono žodžiais tariant, « vaikų pasaka » [77] būtybės pagrindo ieškoti kitoje būtybėje, šokinėjant nuo vienos prie kitos ir tuo būdu sukiojantis vis toje pačioje plotmėje tarsi užburtame rate. Būtybės pagrindą galima rasti, tik ją peržengus, o būtybės peržengimą arba jos , anapus ' mes ir vadiname *būtimi.* Šią pirmykštę savo mintį Heideggeris yra pakartojęs ir vėliau — net dar įtaigiau bei aiškiau, negu pradžioje. Būtis esanti « kiekvienai būtybei laidas, kad būtų. Be būties ... kiekviena būtybė liktų nebūtiškume » [78]. « Būtis teikia kiekvienai būtybei laidą ir tiesą » [79]. Todėl, pasak Heideggerio, ir « pati būtis yra santykis » [80], nes ji yra ne-būtybė ir vis dėlto be jos nėra būtybės. Būtis būtybei yra kartu ir , anapus ' ir , šiapus ' : , anapus ' būtis yra todėl, kad yra būtybės peržengimas arba ne-būtybė ; , šiapus ' būtis yra todėl, kad, grįsdama būtybę jos buvime, ji tampa jai « pati artimiausioji » (t. p.). Užtat ir mąstyti būtybę galima tik ryšium su būtimi arba, pasak Heideggerio, tik « būties šviesoje », nes « kad būtybė būna, yra stebuklų stebuklas » [81], ir šį stebuklą

---

[74] Ten pat, p. 22-23.
[75] Ten pat, p. 2-3.
[76] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 6.
[77] Plato, *Sophistes*, 242 A - 243 A.
[78] Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, p. 41.
[79] Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, p. 38.
[80] Ten pat, p. 20.
[81] Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, p. 42.

galime suprasti, tik apmąstydami būtybę, būties nušviestą. « Kur tik kyla klausimas, kas yra būtybė, ten visados jau žvelgiama į ją kaip tokią », vadinasi, kaip būnančiąją ; šią gi įžvalgą galima įgyti tiktai « iš būties šviesos ... Kiekvieną kartą būtybė kaip būtybė pasirodo būties šviesoje » [82]. Į klausimą tad, kas yra būtis būtybei, Heideggeris atsako gana aiškiai : *būtis yra pagrindas būtybei kaip būtybei ir būti, ir mąstyti.* Tik būties jėga būtybė laikosi buvime, ir tik būties šviesa ji yra pažįstama mūsų mąstyme.

Tai ypač išryškėja, kai Heideggeris mėgina nusakyti, kas gi yra būtis pati savyje. Originalo kalba šis jo nusakymas skamba : « Doch das Sein — was ist das Sein? Es ist Es selbst » [83]. Klausiamąją šios ištaros pusę išversti yra visiškai lengva : « Būtis — kas gi yra būtis? » Tačiau atsakomoji Heideggerio ištaros pusė slepia savyje tam tikros painiavos : « Es ist Es selbst ». Ką tai reiškia? Painiava atsiranda dėl žodžio , ist ' dviprasmiškumo : jis gali reikšti gramatinę jungtį (pav. medis *yra* aukštas), bet jis gali reikšti ir tikrovinį buvimą (pav. Dievas *yra*). Jeigu nūn Heideggerio atsakyme, kas yra būtis — « Es ist Es selbst », — žodį , ist ' aiškinsime kaip gramatinę jungtį, tai anas atsakymas neturės jokios prasmės. Užtat F. Heinemannas jį ir vadina « nuvalkiota tautologija » ir net tyčiojasi, esą « naujosios ontologijos laimėjimą » galima išreikšti žinomu posakiu : gimdo kalnai, o gema juokinga pelytė [84]. Ir vis dėlto ši patyčia yra nesusipratimas. Minėtas Heideggerio atsakymas, kas yra būtis, yra pats giliausias teiginys visame jo mąstymo plote. Reikia tik jo prasmę atskleisti, teikiant žodžiui , ist ' ne gramatinės jungties, o ontologinės tikrovės reikšmę. Laimei lietuvių kalba leidžia tai padaryti gana lengvai, kadangi mes šalia žodžio , yra ' turime dar ir žodį , būna '. Išvertus gi Heideggerio , ist ' mūsuoju , būna ', ontologinė atsakymo gelmė atsiskleidžia visu ryškumu : « Būtis — kas gi yra būtis? Ji būna pati ». Kitaip tariant, *būtis būna pati*, ir šisai jos pobūdis pagrindžia jos sampratą ryšium su būtybe. Kaip būčiai yra transcendentalu būti pagrindu, taip lygiai jai yra transcendentalu būti *pačiai*. Ir tik todėl būtis yra būtybės buvimo pagrindas, kad ji būna pati.

Be abejo, visa tai reikalinga dar kiek paaiškinti, pasiremiant mažiau atsajais pavyzdžiais. Sakysime : ką reiškia tokie posakiai, kaip « *pats* valgo », « *pats* rašo », « *pats* kalba »? Kol vaikas yra mažas, jis valgo ne pats, o yra *kito* valgydinamas ; tačiau ūgtelėjęs, jis valgo jau *pats*. Popiežiai enciklikas ir valstybių prezidentai

---

[82] Ten pat, p. 7.
[83] Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, p. 19.
[84] Fritz Heinemann, *Existenzphilosophie — lebendig oder tot?*, p. 90.

kalbas paprastai rašo ne patys, o *kiti* — jų patikėtiniai. Tačiau sakoma, kad pop. Leonas XIII savas enciklikas rašęs *pats*. Kai paskaitininko žodžiai yra įkalbami į magnetofono juostelę, tai suvažiavime jis kalba ne pats. Jeigu betgi jis atsistotų suvažiavusiųjų akivaizdoje ir tartų žodį, jis kalbėtų jau *pats*. Visa tai reiškia: jei kuris nors asmens veikmuo yra atliekamas *kito* pagalba taip, jog be šios pagalbos jis iš viso nebūtų atliekamas, tuomet sakome, kad tai daro *ne pats* asmuo, o anasai kitas; gi kai tą patį veikmenį asmuo vykdo be kito pagalbos ar kai ši pagalba yra tik atsitiktinė (pav. garsiakalbis, skaitant paskaitą), tuomet sakome, kad jis tai vykdo *pats*. Perkėlus nūn šių pavyzdžių prasmę į būties-būtybės santykių plotmę, Heideggerio atsakymas darosi savaime aiškus: *būtis būna pati*, vadinasi, savam buvimui ji nereikalinga kito pagalbos ar paramos; ji būna sava galia bei jėga; ji būna ne kito malone ar laidu, o pati iš savęs. Tuo tarpu *būtybė būna ne pati*; ji yra reikalinga *kito*, kad būtų; reikalinga jo taip, jog be šio ‚kito' būtybės iš viso nebūtų. Būdama pati, būtis daro, kad būtybė gali *būti* ne pati. Būtis laiko būtybę buvime todėl, kad jame ji laikosi pati. Čia tad ir glūdi ontologinės skirtybės prasmė: *tai, kas būna ne pats* (būtybė) *negali būti tolygus tam, kas būna pats* (būtis). Todėl Heideggeris ir sako, kad « būtis būna labiau (ist seiender), negu bet kuri būtybė » [85]. Tai nėra nei kiekybinis, nei kokybinis ‚labiau', nes buvimo negalima laipsniuoti nei kiekybiškai, nei kokybiškai. Buvimas arba *visas* yra, arba jo *iš viso* nėra. Heideggerio ‚labiau' yra transcendentalinis, vadinasi, peržengiąs būtybės buvimą apskritai ir pereinąs į tokią plotmę, kurioje buvimas yra ‚visai kas kita', nusakomas minėtuoju ‚*Ne*' viskam, kas galėtų būtybę priminti arba būtį pažeminti į būtybės rangą.

Čia slypi ir tasai akstinas, kuris verčia Heideggerį suprasti būtį kaip būtybės pagrindą anaiptol « ne vykdomojo priežastingumo » [86] — causa efficiens — prasme. Priežasties kategorija yra būties ir būtybės santykiui svetima, būtent todėl, kad ji neatskleidžia būtybės peržengimo: *priežastis niekad nėra pasėkai transcendenti*. Atvirkščiai, priežastis prilygsta pasėkai — « causa aequat effectum ». Ir priežastis, ir pasėka buvoja būtybės kaip šios ar anos, bet ne būtybės kaip tokios plotmėje. Ieškodami tad būtybės pagrindo *priežasties* prasme, esame verste verčiami arba jo visiškai nerasti, arba regėti jį kurioje nors būtybėje, laikydami ją ‚aukščiausiąja', tačiau neperžengdami pačios būtybės matmens.

---

[85] Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, p. 43.
[86] Martin Heidegger, *Zur Seinsfrage*, p. 16.

Šiuo atžvilgiu Heideggeris teisingai pastebi, kad « kas klausia priežastiškai », kodėl yra būtybė, o ne greičiau niekis, tas lieka įstrigęs *būtybės* mąstyme ir tuo pačiu « paneigia *būties* mąstymą » [87]. Tokiu atveju būtis virsta, be abejo, « aukščiausiąja priežastimi » [88]. Tačiau , būties ' pakėlimas į , pirmąją vietą ' anaiptol nėra būtybės peržengimas. Būti gi pagrindu reiškia būti peržengimu arba transcendencija ir todėl savaime netilpti priežasties kategorijoje. Pagrindo tapatinimas su priežastimi yra vienas iš būties pamiršimo apraiškų Vakarų metafizikoje.

4. Heideggerio posūkis

Pastaroji Heideggerio ištara, kad būtis būna pati, priartina ją prie Tomo Akviniečio ištaros Dievo atžvilgiu, kad šisai yra « pati būtis-ipsum esse » [89]. Ir vargu ar būtų galima įrodyti, jog šios dvi ištaros *objektyviai* skiriasi viena nuo kitos. Būti , pačia būtimi ' ir , būti pačiam ' yra vienas ir tas pats dalykas, nes *tik pati būtis gali būti pati*. Ar tai reiškia, kad būtis Heideggerio mąstyme yra Dievas? Aukščiau svarstyti būties nusakymai — būtis kaip nebūtybė, kaip visai kas kita, kaip transcendencija, kaip pagrindas — gundo mus atsakyti į šį klausimą teigiamai. Pats gi Heideggeris atsako į jį *neigiamai* : « Būtis — ji yra ne Dievas ir ne pasaulio pagrindas » [90]. Mūsajam apmąstymui nėra svarbu, ar Heideggerio filosofija apskritai yra Dievo klausimui atvira. Apie tai jau daug rašyta [91] ir, atrodo, prieita išvados, kurią daro ir pats Heideggeris savojo mąstymo akivaizdoje : « Šisai nėra nei teistinis, nei ateistinis » [92]. Mums svarbu yra tik patirti, kurlink suka mąs-

---

[87] Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, p. 20.

[88] Ten pat. p. 21.

[89] Plg. S. Thomas Aquinas, *De ente et essentia*, cap. 6.

[90] Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, p. 19.

[91] Plg. Johannes B. Lotz, *Sein und Existenz*, p. 97-119, 174-203 ; Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1964, p. 63-72 ; Walter Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Matephysik*, Pfullingen 1957, p. 45-58 ; Gustav Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959, p. 361-381 ; Franz-Maria Sladeczek, *Ist das Dasein Gottes beweisbar? Wie steht die Existenzphilosophie Martin Heideggers zu dieser Frage?*, Würzburg 1967, p. 72-71 ; Bernhard Welte, *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, sudėt. veikale *Innerlichkeit und Erziehung*, Freiburg i. Br. 1964, p. 177-192.

[92] Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, p. 37. — Tas pat ir kitoje vietoje : « Ontologinė žmogaus buvojimo pasaulyje interpretacija nesprendžia nei teigiamai, nei neigiamai apie būtį ryšium su Dievu » (*Vom Wesen des Grundes*, p. 36, išnaša 56).

tymas, ėjęs būties ieškotų, nusakęs ją kaip būtybės peržengimą ir būtybės pagrindą ir vis dėlto jos nesutapatinęs su Dievu. Juk jeigu būtis yra ne būtybė, o kaip tik jos peržengimas arba , visai kas kita ' ; jeigu ji yra būtybei toks pagrindas, jog be jo būtybės iš viso nebūtų ; antra vertus, jeigu būtis yra « ne Dievas », — tai kuo baigiasi mąstymas, klausęs būties visą metą ir nusakęs ją tokiomis ištaromis, kurios Vakarų metafizikoje įprasta taikinti kaip tik Dievui? Kas yra anas Heideggerio neiginys : žingsnis priekin ar jau šuolis atgal, patekus į nebeišbrendamą tankynę malkakirčių keliu? Kodėl būtis, būnanti pati (« Es ist Es selbst »), nėra pati būtis (« ipsum esse »), vadinasi, Dievas?

Tai klausimas, ties kuriuo atsiduria kiekvienas filosofavimas, jeigu jis išsivysto logiškai ligi galo. Tuomet belieka jam arba žengti dar vieną žingsnį priekin ir tai, kas būna pats, pavadinti *Dievu*, užbaigiant tuo patį filosofavimą, arba duoti šuolį atgal, grįžtant į pradinį išeities tašką. *Heideggeris grįžta atgal.* Neigdamas, kad būtis yra Dievas, jis savaime užsitveria kelią priekin : anapus to, kas būna pats, nebegalima rasti nieko, kas dar būtų ; transcendencijos peržengti nebeįmanoma ; ieškoti pagrindo pagrindui yra išmonė. Anuoju « ne Dievas » tolimesnis mąstymo kelias iš tikro atsiduria nebeišbrendamoje tankynėje. Belieka tad pasukti atgal.

Posūkis atgal Heideggerio mąstyme prasideda peržengimo arba transcendencijos peraiškinimu. Vakarų metafizikoje , peržengti - transcendere ' reiškia pereiti ribą (supergredi) : *transcendencija yra tai, kas buvoja anapus ribos.* Tai formali šios sąvokos ištara. Jos turinys priklauso nuo to, *kokią* ribą peržengiame. Todėl esama tiek loginės , transcendencijos ' pažinimo plotmėje (pav. bendriausios sąvokos, buvojančios anapus skirtinų sąvokų), tiek ontinės , transcendencijos ' buvimo plotmėje (pav. pasaulis, buvojąs anapus mūsų sąmonės). Nūn Heideggeris, mąstydamas būtį, nusako ją kaip peržengimą būtybės jos visumoje arba būtybės kaip tokios. Būtybė kaip tokia yra betgi būdinga tik vienu vieninteliu dalyku, būtent tuo, *kad yra*, vadinasi, savu buvimu. Peržengti būtybę kaip tokią reiškia tad peržengti ją kaip būnančiąją, pereinant į ne-būtybės arba į ne-buvimo plotmę, kurią Heideggeris ir vadina , niekiu ', tačiau anaiptol ne , nebūtimi ' būties stokos prasme (nihilum negativum). Ontologinė skirtybė kaip , *Ne* ' tarp būtybės ir būties čia yra ne stoka, o *riba*, sykiu ir siejanti, ir skirianti. Peržengti būtybę kaip tokią reiškia peržengti šią ribą ir tuo būdu patekti į būties plotmę. Transcendencijos , kurlink ' turėtų savaime vesti, kaip jau minėjome, į būtį, kadangi tik būtis gali būti būtybės , anapus '.

Heideggeris betgi viso to neišvysto ir net aiškiai nepabrėžia. Priešingai, jis teigia, kad « peržengime ir peržengimu žmogus grįžta atgal į būtybę »[93]. Kodėl? Jau savo veikale *Būtis ir laikas* Heideggeris nemaža kalbėjo apie žmogaus buvojimą pasaulyje kaip pagrindinę žmogaus sanklodą (Grundverfassung)[94], vėliau net pabrėždamas, kad ši žmogaus kaip buvojančiojo pasaulyje interpretacija anaiptol nėra « ontinė ištara », vadinasi, tik patvirtinimas to, kad žmogus faktiškai pasaulyje gyvena, bet « ontologinio pobūdžio teiginys »[95] : žmogus ne todėl buvoja pasaulyje, kad faktiškai jame yra, kaip, sakysime, grybaudami esame miške, bet todėl, kad « jo esmės sankloda slypi buvojime pasaulyje » (t. p.). Tai reiškia : pasaulis yra ontologinis žmogaus apsprendimas, esąs , pirmiau ', negu žmogus, suvokiant šį , pirmiau ' ne laiko, o pačios esmės prasme (natura prius). Interpretuoti žmogų kaip buvojantį pasaulyje galima tik todėl, kad pasaulis jį priima ir tiesiog pasiima kaip savąjį : *žmogus todėl įgema į pasaulį ontiškai, kadangi jis yra pasauliui apspręstas ontologiškai.* Be abejo, priduria Heideggeris, , pasaulį ' čia reikia suprasti ne nudėvėta (vulgär) kasdienos prasme kaip mus apsupančiųjų regimybių sumą, bet graikiškąja , kosmos ' prasme kaip būklę (Zustand) arba tai, « *kaip* būtybės būna savo visumoje »[96]. Šisai , kaip ' pranoksta (vorgängig) žmogų ir lieka susijęs su žmogiškuoju buvimu : « pasaulis priklauso žmogiškajam buvimui, nors ir įima kiekvieną būtybę, taigi ir žmogiškąją, į savo visybę » (t. p.). Pasaulis « priklauso santykinei žmogų kaip tokį žyminčiai sąrangai, kuri ir yra vadinama buvojimu pasaulyje (In-der-Welt-sein) »[97].

Ir štai, šiame žmogaus apsprendime pasauliui Heideggeris ir regi transcendencijos problemą, būtent : pasaulis yra tai, « kurlink peržengimas vyksta »[98]. Kitaip tariant, peržengdamas būtybę, žmogus atsidaužia į , *Ne* ', stovintį tarp būtybės ir būties ir esti grąžinamas atgal — nebe į būtybę kaip šią ar aną, o į būtybės visumos būklę arba šios visumos , kaip ', vadinamą pasauliu. Peržengdamas būtybę, žmogus patenka ne į ne-būtybės arba niekio tuštumą, bet laimi žemę po savo kojomis arba pagrindą, pasijausdamas esąs « būtybės apsuptas (inmitten von Seiendem) »[99]. Peržengimu žmogus susikuria pasaulio apmatą ; dar daugiau, Heideg-

[93] Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, p. 42.
[94] Plg. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 52 ir t.
[95] Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, p. 21.
[96] Ten pat, p. 22.
[97] Ten pat, p. 34.
[98] Ten pat, p. 21 ; plg. p. 34.
[99] Ten pat, p. 42-43.

geris transcendenciją tiesiog ir vadina « pasaulio apmatu »[100], kuriuo « žmogus grindžia arba steigia (stiftet) pasaulį »[101]. Nesunku įžvelgti, kad šitaip peraiškintoje transcendencijoje ieškomoji būtis dingsta galutinai: ontologinė skirtybė arba , *Ne* ' tarp būtybės ir būties nebėra peržengiama kaip riba; į ją atsidaužęs, Heideggeris grįžta atgal į būtybę, pavadindamas ją , pasauliu ' kaip būtybės visumos būkle (« Wie ») ir jame žmogų uždarydamas. Betgi kokia tuomet yra prasmė kalbėti apie būtį kaip apie « transcendens apskritai »? apie ją kaip peržengimą ne ontinio, o ontologinio veiksmo prasme? Jei peržengimas grąžina žmogų į pasaulį kaip būtybės visumą, tuomet peržengimas šios visumos nė nepaliečia; tokiu atveju jis paliečia tik atskiras būtybes. Tai reiškia, kad peržengimas arba transcendencija yra tik ontinė, bet ne ontologinė sąvoka: mes peržengiame tik atskirus daiktus pasaulio visumos linkui, bet mes neperžengiame pačios šios visumos, nes kol Heideggerio pabrėžiamas , Ne ' tarp būtybės ir būties nėra peržengiamas, tol žmogus lieka *šiapus ribos*, ir tol transcendencija vyksta tiktai būtybės plotmėje, nepaliesdama būties. Kodėl tad šis sukiojimasis būtybės plotmėje turėtų būti vadinamas *transcendencija*? Ir kam tuomet nusakyti būtį kaip « transcendens apskritai », jei šio , transcendens ' mes ne tik nepasiekiame, bet net nė nevykdome? Į būties plotmę žmogus Heideggerio , peržengimu ' juk nepatenka. Ne be pagrindo tad F. J. von Rintelenas kalba apie transcendenciją mūsų dienų mąstyme kaip apie « klaidinančią metaforą », nes « transcendencija įsikuria pasaulyje, o ne anapus pasaulio »[102], vadinasi, pasilieka toje pačioje plotmėje, kaip ir tai, kas norėta peržengti. Tačiau eiti, pasiliekant toje pačioje plotmėje, reiškia *žengti*, bet ne *peržengti*.

Tas pat įvyksta ir su būties kaip pagrindo samprata. Jau minėjome, kad Heideggeris nusako būtį kaip pagrindą būtybei būti ir kaip šviesą būtybei mąstyti. Ontologinė skirtybė tarp pagrindo ir pagrįstojo, tarp šviesos ir nušviestojo tokiu atveju yra labai aiški. Pats Heideggeris paryškina tai gražiu pavyzdžiu: « Dirva, sako jis, yra, tiesa, elementas, kuriame laikosi (west) medžio šaknis, tačiau medžio augimas niekad nepajėgia įčiulpti dirvos į save taip, jog ji pradingtų medyje kaip jo mediena »[103]. Tai reiškia: *būtis įbūtina būtybę, bet niekad būtybe nevirsta.* Ji yra ir lieka

---

[100] Ten pat, p. 42.

[101] Ten pat, p. 43.

[102] Fritz-Joachim von Rintelen, *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart*, Meisenheim-Glan 1951, p. 275.

[103] Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, p. 8.

, anapus ' būtybės, kaip dirva yra ir lieka , anapus ' medžio. Nesusilieti būčiai su būtybe, būti būtybės pagrindu, bet ne jos sandu — štai kame glūdi ontologinės skirtybės prasmė. Bet ir vėl : Heideggeris teigia, kad būtis « yra ne pasaulio pagrindas (Weltgrund) »[104]. Keno tad pagrindas ji yra? Be abejo, jei pasaulį suprasime kaip šią bei aną būtybę ar būtybių sumą, vadinasi, *ontiškai*, tuomet būtis iš tikro nebus pasaulio pagrindas, nes būtis grindžia ne tai, *kas* būtybė — šiuo atveju , pasaulis ' — yra, bet *kad* būtybė yra ir būna. Heideggeris tačiau supranta pasaulį, kaip sakėme, būtybės visumos prasme, vadinasi, *ontologiškai*. Kas tuomet yra *šitaip* suprasto pasaulio pagrindas, jei juo nėra būtis?

Čia ir susiduriame su pagrindo peraiškinimu vėlesniame Heideggerio filosofijos tarpsnyje. O. Pöggeleris net teigia, kad « Heideggerio mąstymas pamažu nusikratęs noru grįsti »[105], kadangi būtį galima esą mąstyti ne kaip substanciją, o tik kaip įvykį ; įvykis gi kyląs iš laisvės ; grįsti laisvę yra prieštaravimas : « Laisvė yra pagrindo pagrindas »[106]. Tuo pačiu pagrindas netenka daiktavardinės prasmės ir prisiima veiksmažodinę prasmę, būtent : *pagrindas virsta grindimu*. Tai jausti ir ankstesniame Heideggerio mąstyme. Jau sakėme, kad pagal pastarąjį Heideggerio aiškinimą transcendencija reiškia grįžimą į pasaulį kaip į būtybės visumos būklę. Tačiau transcendencijoje Heideggeris randa ir patį grindimą : « Transcendencija atsiskleidžia kaip grindimo kilmė »[107]. Be to, kaip sakyta, transcendencija yra ir žmogaus susikurtas pasaulio apmatas, kadangi, pasak Heideggerio, « pasaulio niekad nėra, pasaulis tik pasaulėja (weltet) »[108]. Žmogaus kuriamas pasaulio apmatas ir yra šisai pasaulio pasaulinimas arba jo grindimas. Užtat darosi visiškai suprantama, kad nėra jokios prasmės ieškoti pasauliui pagrindo kažkur , anapus ' pasaulio. Pasaulio pagrindas yra pats jo grindimas anuoju žmogaus vykdomu pasaulio apmatu. Tuo būdu susidaro gana logiškai surėstas silogizmas : transcendencija yra grįžimas į pasaulį, grįžimas į pasaulį yra pasaulio apmato sukūrimas, pasaulio apmato sukūrimas yra grindimas pasaulio kaip žmogaus buvojimo būklės. Tai, kas pradžioje atrodė esąs pagrindas substancijos prasme, pasirodo esąs grindimas įvykio prasme.

Jeigu nūn klaustume, kokiu būdu grindimas laikosi, kadangi jis reikalauja, logiškai mąstant, grindėjo arba savojo subjekto, tai

---

[104] Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, p. 19.
[105] Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, p. 161.
[106] Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, p. 49.
[107] Ten pat, p. 46.
[108] Ten pat, p. 40.

atsakymas būtų gana aiškus: subjektas grindimo, suprasto pasaulio pasaulinimo prasme, yra ne kas kita, kaip *žmogus*. Kaip peržengdamas būtybę jos visumoje, žmogus neranda jokios kitos plotmės , anapus ' pasaulio, o grįžta į šįjį kaip į savąjį buvojimą, taip ir ieškodamas pagrindo būtybei kaip tokiai, jis neranda jo jokiu kitu pavidalu, kaip tik savo paties sukurtu apmatu: šio apmato, o tuo pačiu ir grindimo autorius yra pats žmogus. Čia tad ir atsiskleidžia visu ryškumu Heideggerio posūkis atgal. Pradėjęs žmogumi kaip pavyzdine būtybe, turinčia vesti mąstymą būties linkui, Heideggeris grįžta atgal, būties neradęs, o radęs tik žmogų, kuriuo jis pradėjo savojo mąstymo kelią. Užtat jis perbraukia kryžmais (×) , būtį ', kad tuo, kaip pats sako, būtų pašalintas « neišnaikinamas įprotis įsivaizduoti , būtį ' kaip savimi besilaikančią, o tik paskiau kartas nuo karto prie žmogaus artėjančią priešpriešą (Gegenuber) »[109]. Iš tikrųjų gi žmogaus santykiui su būtimi esmiška yra tai, kad šis santykis laikosi abipusiu « atsigrįžimu ir nusigrįžimu » (t. p.), padarydamas, jog nei žmogus nėra pats savyje, nei būtis nėra pati savyje: abu būna tik kaip atsigrįžimas ir nusigrįžimas. Jeigu gi « atsigrįžimas priklauso būčiai taip, jog būtis glūdi jame, tuomet būtis ištirpsta atsigrįžime », netekdama buvojimo savyje (t. p.). Pasinaudojant aukščiau minėtu paties Heideggerio pavyzdžiu, tai reiškia, kad dirva, kurioje auga metafizikos medis ir kurios Heideggeris pirmiau nenorėjo tapatinti su mediena, dabar virsta gryna mediena: « Būtybės būtis reiškia: būtis, kuri yra būtybė »[110]. Kaip peržengimas virsta žengimu toje pačioje plotmėje, taip ir būtis virsta būtybe, kuria vienintele ji būna bei reiškiasi. Ontologija kaip *būties* mąstymas grįžta atgal į metafiziką kaip *būtybės* mąstymą. Heideggeris, kaip anksčiau esame pastebėję, savo mąstymą laikė tiktai *keliu* ir net prisipažino, kad « toksai mąstymas gal net neteikia jokių išdavų »[111]. Tačiau jis nepastebėjo, kad tatai įvyksta todėl, jog toksai mąstymas sukasi *ratu*: po milžiniškų pastangų nugalėti Vakarų metafiziką kaip pamiršusią būtį Heideggeris atsidūrė pradiniame taške, nerasdamas būties ir todėl būdamas priverstas iš naujo telktis aplinkui būtybę. Metafizika nesidavė pergalima. Šiuo atžvilgiu O. Pöggeleris teisingai pastebi, kalbėdamas apie Heideggerio pastangą suvokti pagrindo esmę:

---

[109] Martin Heidegger, *Zur Seinsfrage*, p. 30; plg. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, p. 179.

[110] Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, p. 62; būties suliejimą su būtybe Heideggerio filosofijoje kelia aikštėn ir Johannes Michael Hollenbach, *Sein und Gewissen*. Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und thomistischer Philosophie, Baden-Baden 1954, p. 58-80.

[111] Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, p. 42.

« Mąstymas, kuris nori būti gilesnis, negu metafizika, pastoja sau pačiam kelią ir tampa išmone »[112].

Klausdami, kodėl Heideggeris nežengia paskutinio žingsnio ir to, kas iš tikro yra transcendencija ir pagrindas apskritai, nevadina *Dievu*, o greičiau iš naujo peraiškina tiek transcendenciją, tiek pagrindą, kad pateisintų savąjį neiginį « būtis — ji yra ne Dievas ir ne pasaulio pagrindas », galėtume, atrodo, rasti dvi tokio elgesio priežastis : 1. Heideggeris nėra aiškiai skyręs *daikto* nuo *kūrinio* ir 2. jis nėra visiškai nusikratęs Dievo kaip scholastiškai suprastos *būtybės* pergyvenimu. Abi šias priežastis atskleidžia gana ryškiai vienas Heideggerio sakinys. Kalbėdamas, esą būtis yra žmogui tolimesnė ir sykiu artimesnė, negu bet kuri būtybė, jis sako : « Būtis yra toliau, negu bet kuri būtybė, ir sykiu žmogui arčiau, negu kiekviena būtybė, vis tiek ar tai būtų uola, ar gyvulys, ar meno veikalas, ar mašina, ar angelas, ar Dievas »[113]. Statyti uolą, gyvulį ir meno veikalą ton pačion eilėn ir juos vertinti tuo pačiu atžvilgiu (artumo-tolumo) reiškia teikti gamtos daiktui ir kultūros kūriniui tos pačios reikšmės žmogaus būvyje. Tuo tarpu jau aukščiau dėstėme, kad gamtinis daiktas ir kultūrinis kūrinys anaiptol nėra to paties pažintinio santykio su žmogumi : pirmasis yra tiriamas, antrasis — interpretuojamas. Šio skirtumo Heideggeris neneigia, nors savo jaunystėje ir buvo įsitikinęs, esą filosofija turinti būti laisva nuo nuotaikų, vertinių sprendimų ir todėl prieinama tyrimui[114]. Tačiau šio skirtumo jis netaiko būtybei ir todėl niekur neklausia, ar būtybė kaip tokia yra daiktinės, ar kūrininės sąrangos. Užtat jis ir stato uolą ir gyvulį greta meno veikalo ir mašinos, apspręsdamas jų artumą bei tolumą žmogui tuo pačiu mastu.

Dar nuostabesnis yra angelo, o ypač Dievo įjungimas į tą pačią eilę. Kad angelas yra *būtybė*, tuo neabejoja nė vienas, kuris tiki tikrovinį jo buvimą. Tačiau kad į būtybių eilę patenka Dievas, tai žadina mūsų nuostabą, rodančią, jog Heideggeris mąsto Dievą aristoteliškai-scholastine prasme, būtent kaip , pirmąjį ' *būtybių* range, todėl savo mąstyme ir neranda jam vietos, kadangi šisai mąstymas turįs būti ne būtybės, o *būties* mąstymas. Tuo tarpu Dievas, *suprastas kaip būtybė*, negali būti būtis, o būtis negali būti Dievas. Nors apie Dievą *tiesiog* Heideggeris niekur nekalba, vis dėlto jo užuominos rodo linkmę, kaip jis norėtų jį mąstyti. Pastebėjęs, kad tik išsiaiškinus transcendenciją, būtų padėtas pakankamas pagrindas klausimui, koks gi yra ontologinis žmogaus

[112] Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, p. 184.
[113] Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, p. 19-20.
[114] Plg. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, p. 164.

santykis su Dievu, Heideggeris keletu sakinių nubrėžia kelią, kuriuo būtų galima eiti Dievo linkui: « Tik būties tiesoje galima mąstyti šventumo esmę; tik šventumo esmėje galima mąstyti dievybės esmę; tik dievybės šviesos esmėje galima suvokti bei pasakyti, ką galėtų reikšti žodis , Dievas ' »[115]. Taigi: būties tiesa — šventumas — dievybė yra tarpsniai kelio, kuriuo galėtume artintis prie Dievo. Pats Heideggeris šių tarpsnių nė maž neišvysto ir nurodytu keliu nė kiek neina. Tačiau šių tarpsnių eilė yra gana būdinga. Juk jeigu būtis *nėra* Dievas, ką jos tiesa galėtų pasakyti apie šventumą, kadangi šalia Dievo nėra jokio šventumo. Šventumas yra ne būties, jei ši nėra Dievas, o Dievo savybė. Išvesti šventumą iš būties tiesos reikštų arba būtį nesąmoningai laikyti Dievu, arba šventumą peraiškinti savaip, kaip tai yra Heideggeris padaręs su transcendencija. Greičiausiai betgi minėtų tarpsnių pagrinde slypi aristoteliškai-scholastinė Dievo kaip būtybės samprata. Juk Heideggeris yra įsitikinęs, kad būtybę galima mąstyti tik būties šviesoje. Ir štai, toje pačioje būties šviesoje bei tiesoje jis norėtų mąstyti šventumą, o per jį eiti prie dievybės. Tai toks pat kelias, kaip ir į kiekvieną *būtybės* mąstymą. Būties šviesa nušviečia kiekvieną būtybę, o tuo pačiu ir Dievą. Štai kodėl būtis Heideggeriui ir nėra Dievas, nes būtis yra šviesa, o Dievas nušviestasis.

Ieškant būties, o tuo pačiu ir filosofijos prasmės, galima Heideggerio keliu eiti gana toli: ontologinė skirtybė tarp būtybės ir būties yra jo įžvelgta taip giliai, kaip nė vieno kito mąstytojo. Ir tik šios skirtybės akivaizdoje pradedame nuvokti, kas būtis iš tikro yra. O vis dėlto Heideggeris būties nepriėjo. Būdamas įsitikinęs, kad « žmogus yra būties ganovas »[116], jis išėjo būties ieškotų, kadangi Vakarų metafizika ją buvo praganiusi. O vis dėlto Heideggeris būties nerado. Pastaruosiuose savo raštuose jis mąsto beveik išimtinai būtį. Tačiau W. Strolzas teisingai pastebi, kad šisai « vėlyvasis Heideggerio būties mąstymas dvelkia keistu nuobodžiu »[117], tarsi toje bedugnėje, kuri atsiveria anapus būtybės, nebūtų nieko matyti, kas teiktų mąstymui gyvumo. Ar nepermaža Heideggeris apmąstė būtybę, kad pagautų jos sąrangą? Juk net ir žmogaus kaip pavyzdinės būtybės sklaida liko neužbaigta, nekalbant jau apie būtybę kaip tokią, kuria Heideggeris visiškai nesirūpino ir jos nesklaidė. Ar neverta tad papildyti šią spragą ir pasiklausti būtybę *kaip nuorodą į būtį*: kas gi yra tai, į ką būtybė sava sąranga nurodo?

---

[115] Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, p. 36-37.

[116] Ten pat, p. 19.

[117] Walter Strolz, *Der denkerische Weg Martin Heideggers*, žurnale *Stimmen der Zeit*, München 1969, nr. 9, p. 185.

II. BŪTIES ATSKLEIDIMAS

Vienoje vietoje Heideggeris klausia, « kas yra mįslingiau : ar tai, kad būtybė yra, ar tai, kad būtis yra »[118]. Paties Heideggerio atsakymas yra aiškus : mįslingiau yra tai, kad *būtybė* yra, nes būtybės buvimas yra ne tik spręstina mįslė, bet ir mus didžiai stebinąs stebuklų stebuklas. Tačiau kodėl? Todėl, atsako Heideggeris, kadangi būtybė reikalinga pagrindo, kad būtų. Betgi iš kur mes žinome, kad ji tokio pagrindo yra reikalinga? Atsakydamas į šį klausimą, Heideggeris nurodo į baimės patyrimą, kuriame mums apsireiškia « būtybės slydis (Entgleiten) visumoje » ir kurio ištikti mes ir patys neberandame « jokios atramos »[119]. Ir iš tikro : baimės patyrime būtybė atsiskleidžia kaip galinti iš viso nebūti. Bet ar šio subjektyvaus patyrimo pakanka objektyviam būtybės pagrindo tikroviškumui? Juk baimė yra mūsų sąmonės būklė. Joje patiriamas « būtybės slydis » yra irgi tik sąmonėje. Pats Heideggeris sako, kad anapus sąmonės « būtybė anaiptol nėra baimės sunaikinama »[120]. Anapus sąmonės būtybė buvoja kaip buvojusi, mūsų baimės nė kiek neįtaigaujama ir į niekį nenuslysdama. Kodėl tad ji *šitoje*, anapus sąmonės esančioje, būklėje būtų reikalinga pagrindo savam buvimui?

Šitaip pateikus klausimą, galima duoti įtikinantį į jį atsakymą jau nebe baimės patyrimu, o tik pačios būtybės sklaida. Jeigu būtybė yra reikalinga pagrindo, kad iš viso būtų, tai ji pati savyje turi turėti tokią sanklodą. jog per ją šis reikalingumas atsivertų kaip objektyvi būtybės buvimo būtinybė, o ne tik kaip subjektyvus mūsų pergyvenimas. Dar daugiau : baimė kaip būtybės slydžio patyrimas gali būti prasminga tik tuomet, kai ji yra *išraiška* pagrįstojo būtybės laikymosi buvime. Pagrįstasis laikymasis buvime yra baimėje tik patiriamas, o ne baimės sukuriamas. Baimė yra subjektyvi mūsų laikysena objektyviai buvime laikomos būtybės akivaizdoje. Nuosekliai tad į šį objektyvų būtybės laikymąsi buvime ir reikalinga kreipti mūsų mąstymą. Reikia sklaidyti ne

---

[118] Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, p. 21.
[119] Ten pat, p. 29.
[120] Ten pat, p. 31.

tiek būtybės kaip tokios pergyvenimą baimėje, — tai antrinis metafizikai dalykas, — kiek pačią būtybę, klausiant, kokios ji turi būti sąrangos, kad *būtų ne pati*. Kitaip sakant, būtybės grindimas buvime turi būti ne iš anksto priimtas kaip prielaida būtybei išaiškinti, o kaip paties šio aiškinimo *išvada*: būtybė yra pagrįsta buvime todėl, kad pati jos sankloda pagrindo reikalauja. Jeigu tad šį pagrindą vadiname , būtimi ', tai reiškia, kad būtybės nuoroda į būtį yra įausta į pačią būtybės sanklodą. Atskleidus šią sanklodą, atskleidžiama tuo pačiu ir būtis.

Formalų atsakymą, kas yra būtybė sava sąranga mes jau turime. Jį yra mums davusi filosofijos esmės sklaida. Filosofija yra būtybės kaip būtybės interpretacija; būtybė gi gali būti interpretuojama, tik būdama kūrinys. Tai viso ligšiolinio mūsų apmąstymo išvada. Ji, be abejo, visų pirma nusako *būtybę*, būtent: būtybė yra ne daiktas, atveriamas tyrimu, o kūrinys, užskleidžiamas interpretavimu. Tačiau šitaip nusakyta būtybė tučtuojau lenkia mūsų mąstymą *būties* kryptimi: mes klausiame būtybę visad būties dėlei. Ką tad sako būtybė kaip kūrinys apie būtį? Filosofijos kilmė bei esmė nusako, kas yra būtybė; dabar būtybė turi nusakyti, kas yra būtis. Tai nereiškia, kad tuo mes paliekame būtybę ir pereiname į būties plotmę. Anaiptol! Mes ir toliau klausiame būtybę, tačiau ne to, ką ji sako apie save pačią, o to, ką ji taria *savimi pačia* apie būtį: *mes sklaidome būtybę kaip nuorodą į būtį*, vadinasi, kaip vedančią mūsų mąstymą anapus savęs pačios.

1. Būtis kaip transcendencija

Pats pirmasis dalykas, į kurį nurodo būtybė kaip kūrinys, yra *transcendencija* arba būtybės peržengimas. Apie transcendenciją paprastai yra kalbama gana dažnai: kiekvienas mąstytojas galynėjasi su šiuo klausimu. Jau sakėme, kad M. Heideggeris būtį ryšium su būtybe vadina « transcendens apskritai » ir šio , transcendens ' mąstyme kaip tik regi tikrąją metafizikos esmę, Vakarų išduotą todėl, kad jų mąstymas susitelkęs ne apie būtį, o apie būtybę. Dar įtaigiau šiuo reikalu pasisako K. Jaspersas, vadindamas egzistenciją « nepergalimu nes begaliniu, *nepasitenkinimu*, kuris yra tolygus transcendencijos *ieškojimui*; egzistencija, pasak Jasperso, buvoja tik santykyje su transcendencija arba jos iš viso nėra »[121]. Tačiau kuo gi yra pagrindžiami visi šie teiginiai? Kodėl

[121] Karl Jaspers, *Philosophie*, p. 677.

būtybė nepasilieka savyje, o peržengia save, nurodydama į tai, kas ji nėra, bet kas yra su ja susiję net ligi pat jos buvimo galimybės?

Įtikinančio atsakymo į tai neduoda nei *moralinis* egzistencijos laipsniavimas, kviečiant peržengti kiekvieną pasiektą savęs paties aukštį ir tuo paliudyti ieškomą transcendenciją, — « transcendencija yra ne įrodoma, bet paliudijama », — kaip tai yra K. Jasperso mąstyme [122]; nei *kosmologinis* pasaulio būtybių laipsniavimas, nurodant, kad būtybės « laikosi viena kita, o galop visa laikosi absoliutine begalybe », kaip tai įprasta scholastinėje filosofijoje [123]. Metafizikos grindimas morale palieka nepagrįstą pačią moralę, sutapdydamas ją su Kanto , kategoriniu imperatyvu ' ir ją suformalindamas, tuo tarpu moralė esmiškai yra turininė, kaip tai yra atskleidęs M. Scheleris savoje Kanto kritikoje [124]. Scholastinis būtybių tobulumo laipsniavimas nepastebi, kad būtybių laikymasis viena kita yra kosmologinio pobūdžio ir kad todėl čia niekur ir niekad baigtinei būtybei nereikalinga absoliuto. Žengimas nuo baigtinės būtybės į absoliutinę begalybę kosmologinėje plotmėje yra nepateisinamas šuolis, nusikalstąs loginiam pakankamo pagrindo dėsniui. Trumpai tariant, žengimas moraliniais žmogaus ar kosmologiniais pasaulio laiptais neatskleidžia *būtinybės*, kodėl būtybė turėtų nurodyti į būtį kaip transcendenciją. Šią būtinybę galima rasti tik ontologinėje plotmėje, vadinasi, pačiame būtybės kaip tokios buvime.

Apmąstant būtį kaip transcendenciją per maža yra kreipiama dėmesio į vieną dalyką, būtent: *transcendencijos ontologine prasme reikalauja tik kūrinys*. Tik kūrinys pačiu savo buvimu nurodo, kalbant Heideggerio žodžiais, į , visai ką kitą ', buvojantį ne *šalia* kūrinio, vadinasi, toje pačioje plotmėje, bet *anapus* kūrinio, vadinasi, visiškai kitoje plotmėje. Užtat tik kūrinys ir gali būti tikroji ontologinė transcendencijos nuoroda. Daiktas *tokia* nuoroda nėra. Būdamas uždaras savyje, daiktas rodo tik į patį save. Kaip jau sakyta, daiktas esti pažįstamas prievarta; gi prievarta reiškia ne daikto peržengimą, patenkant anapus jo, o kaip tik įžengimą į jį patį arba į jo , vidų ', kad tyrimu būtų atrasti jo sandai: *daiktas yra gryna imanencija*. Todėl tyrimas kaip pažinimo būdas neranda

---

[122] Ten pat, p. 850; moralines Jasperso filosofijos versmes arba jo bandymą metafiziką pagrįsti morale sklaido Dr. Juozas Girnius savo knygoje *Laisvė ir būtis*. Karl Jasperso egzistencinė metafizika, Brooklyn 1953, p. 83-93.

[123] Caspar Nink, Philosophische Gotteslehre, München 1948, p. 84.

[124] Plg. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*, Bern 1954, p. 66-101.

ir negali rasti daiktui jokio , anapus '. Čia glūdi pagrindas, kodėl pasaulis visatos prasme, taip lengvai buvęs peržengiamas viduriniais amžiais ir todėl tarnavęs kaip savaimingi laiptai Dievop, naujųjų laikų mąstyme vis labiau virto uždaru, kadangi mokslas atskleidė jį kaip gryną daiktą ir todėl sunaikino jį kaip nuorodą į anapus. Nes pasaulis gali rodyti į transcendenciją tik tol, kol yra pergyvenamas bei mąstomas kaip kūrinys. Tokiu atveju jis iš tikro gali būti ir yra interpretuojamas: skaitomas tarsi knyga, stebimas tarsi paveikslas, žiūrimas tarsi veidrodis, kuriame atsispindįs kažkas kita — « sicut liber, et pictura, et speculum » (Alain de Lille). Atskleidus gi jo daiktiškumą, — tai būtina, nes kitaip neturėtume jokio gamtamokslio, — pasaulis kaip nuoroda dingsta nebegrįžtamai.

K. Jasperso šifrų teorija kaip « transcendencijos kalba » ir yra tuo silpna, kad ji nedaro skirtumo tarp kūrinio ir daikto; joje kiekvienas dalykas *gali* būti šifras: « visas buvimas yra persunktas galima simbolika »[125]. Tai yra neabejotina kūrinio atveju. Daikto betgi atveju ši simbolika tėra grynai subjektyvi: daiktui galima simbolinę prasmę *teikti*, tačiau jame pačiame negalima šios prasmės *rasti*; daikto negalima , iššifruoti '; daiktą galima tik , įšifruoti '. Sutikime su Jaspersu, kad « tikrovinė jūra » gali mūsajame pergyvenime virsti « pragarmės (eines Unergründlichen) šifru »[126], tačiau tik pergyvenime, vadinasi, tik subjektyviai. Objektyviai jūra neturi jokios sanklodos, kuri į pragarmę nurodytų. Jūra neperžengia pati savęs, kadangi ji yra iš esmės uždara, nors ir būtų akimi neaprėpiamas vandenynas. Teisingai tad pastebi J. Girnius, vertindamas Jasperso šifrų teoriją, kad « jei ontologija pakeičiama , fizika ', tai savaime ir pati transcendencija paneriama į pasaulį »[127]. Čia įvyksta tas pat, kas ir M. Heideggerio atveju: transcendencija virsta imanencija, nes, laikant *daiktą* transcendencijos kalba, ši , kalba ' tegali būti daikto kalba apie save patį. Ne jūra kalba *mums* apie transcendenciją kaip pragarmę, bet mes kalbame *jūrai*, priskirdami jai pragarmės reikšmę, nors pati savyje jūra anaiptol nėra pragarmė. Pati savyje jūra yra uždara ir kaip tik savo uždarumu ir kurčia, ir nebylė. Neprotinga tad suklusti jos akivaizdoje ir tikėtis išgirsiant, ką ji mums sako. Eilėraščiu *Klausimai* (1827) rusų poetas F. Tiutčevas gražiai yra nusakęs mūsų santykį su gamta kaip *tariamu* šifrų pasauliu: « Prie jūros, laukinės vidunakčio jūros stovi jaunuolis — ilgesiu širdyje ir abe-

---

[125] Karl Jaspers, *Philosophie*, p. 797.
[126] Ten pat, p. 788.
[127] Dr. Juozas Girnius, *Laisvė ir būtis*, p. 113.

jone prote. Paniuręs jis klausia bangas: O, išspręskite man gyvenimo mįslę! ... Pasakykite, kas yra žmogus? Iš kur jis ateina ir kur jis eina? Kas gyvena viršum žvaigždėto skliauto? Bet, kaip ir anksčiau, bangos šniokščia ir murma. Vėjas užia ir debesis gena. Žvaigždės spindi, šviesios ir šaltos. O kvailelis stovi ir laukia atsakymo »[128]. Savo uždarumu daiktas nei mūsų klausimo nesupranta, nei mums atsakymo neduoda.

Visai kitoks yra mūsų santykis su *kūriniu*. Būdamas atviras savyje, kūrinys savaime mus veda užu savęs — irgi ne buvojimo , šalia ' savęs, bet , anapus ' savęs prasme. *Savęs peržengimas yra kūrinio būsena.* O tai, kurlink kūrinys žengia, yra jo buvimo pagrindas: kūrinys taria, kad jis būna ne pats, bet laikosi kitu, buvojančiu jau nebe jo plotmėje. Transcendencija arba savęs peržengimas slypi pačioje kūrinio sąvokoje. Kūrinys negali nei būti, nei būti mąstomas be , kito ', kuris yra jo autorius, vadinasi, kuris yra jį pagrindęs jo buvime ir šiame buvime jį laiko. Mėginant išskirti transcendenciją net ir tik metodiškai, kūrinys išslysta iš mūsų rankų kaip kūrinys, virsdamas nebyliu daiktu. Štai kodėl mokslinis tyrimas, taip giliai bei sėkmingai atskleidžiąs daiktą, darosi visiškai bejėgis, pritaikintas kūriniui. Jei moteris, buvusi modelis Leonardo da Vinci *Giocondai* (1503), iš tikro ir būtų sirgusi gyslų kalkėjimu, kaip tai tvirtina japonų gydytojai, paveikslą tyrę, tai ši tyrimo išvada mums nė kiek nepadėtų suprasti paties paveikslo. Kūrinį galima suprasti tik interpretacija, o interpretacija yra galima tik interpretuojamojo dalyko atvirybėje, atvirybė gi visados yra nukreipta į tolį, į anapus.

Visa tai reiškia, kad nurodymas į transcendenciją nėra kūriniui nei savybė, nei sandas, nei tikslas, nei kas kita, kas jam būtų tarsi , pridėta ' ar prie jo , prijungta ' kaip antrinis bei išvestinis jam dalykas: *pats kūrinys yra toksai nurodymas.* Būti kūriniu ir būti transcendencijos nuoroda yra vienas ir tas pats dalykas. Tai, ką E. Cassireris yra pasakęs apskritai apie ženklų kategoriją, tinka ir kūriniui: « Simboliniai ženklai nėra tokie, jog pirmiau būtų, o tik paskiau ar lyg viršum savo buvimo įgytų tam tikros reikšmės. Pats jų buvimas kyla iš jų reikšmės »[129]. Reikšti gi yra

---

[128] Fedor Tiutčev, *Stichotvorenija*, p. 109.

[129] Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin 1923, t. I, p. 42. — K. Jasperso šifrai pirmiau *būna*, o tik paskiau *reiškia*, kadangi kiekvienas jau esąs dalykas, kaip sakyta, gali tapti šifru. Tačiau kaip tik todėl šie šifrai ir yra psichologinio ar moralinio, bet ne ontologinio pobūdžio: į juos kreipiamės mes, jie nesikreipia į mus; jų reikšmė yra mūsų prijungta prie jų buvimo, bet ne jų buvimas kilęs iš jų reikšmės.

ne pasilikti prie savęs ir savyje, o peržengti save *kito* linkui. Kiekviena reikšmė yra transcendentinio pobūdžio. Kitaip ji nebūtų reikšmė.

Visa tai tinka ir būtybei. Atskleidus, kad būtybė sava sąranga yra kūrinys, savaime ji atsiskleidžia ir *kaip nuoroda* į transcendenciją. Tai yra būtinybė, kurios kaip tik ieškome. Reikia čia tik pasiaiškinti, *kokios* transcendencijos linkui būtybė peržengia pati save. Nes, kaip jau sakėme, transcendencija yra *ribos* peržengimas, ir pobūdis to, kas buvoja užu šios ribos, priklauso nuo pačios šios ribos: kokią ribą peržengiame, tokį , kitą ' sutinkame anapus josios. Transcendencijos esama įvairiopos, ir šis jos įvairumas yra kaltas, kad transcendencijos sąvoka yra tokia maini: ji slepia savyje ribos sampratą, deja, nevisados sąmoningai nusakomą. Nūn, būtybės atveju tokia riba yra pats būtybės *buvimas*, nes būtybė kaip tokia yra būdinga tik tuo, *kad* yra. Tai reiškia: būtybė peržengia save kaip būnančiąją, atsistodama ne šalia kitos būtybės, taip lygiai būnančios, kaip ir ji pati, bet iškildama anapus kiekvienos būtybės kaip būtybės. Peržengimas paties savęs būtybės atveju reiškia peržengimą savo buvimo. Nuosekliai tad anapus ribos, kurią sudaro būtybės buvimas, galima sutikti tik , kitą ' kaip būnantįjį *visai kitu buvimu*, negu būtybės buvimas, kuris yra peržengiamas. M. Heideggerio nusakyta transcendencija kaip , visai kas kita ' liečia ne būtybės — šios ar anos — esmę, bet būtybę kaip būtybę, taigi patį jos buvimą. Transcendencija yra visai kas kita todėl, kad ji būna *visai kitaip*.

Šį tad visai kitokį buvimą, esantį anapus būtybės buvimo, ir vadiname būtimi. *Būtis yra būtybės kaip būtybės anapus*. Ji yra, Heideggerio žodžiais tariant, ne-būtybė. Tai reiškia: būtis nėra nei , pirmoji ', nei , paskutinioji ', nei aukščiausioji ', nei kuriuo kitu , garbės ' būdvardžiu papuošta *būtybė*. Negalint buvimo laipsniuoti, tuo pačiu yra negalima būties tapatinti su jokiu būtybės kaip būnančiosios , laipsniu ', nors šisai būtų ir pats aukščiausiasis. Buvimą galima tik peržengti: *į būtį* — teigiama prasme — arba *į nebūtį* — neigiama prasme. Būtis yra teigiamasis būtybės buvimo peržengimas. Žiūrint į būtį iš , apačios ', vadinasi iš būtybės pusės, ji atsiskleidžia kaip būtybės , *Ne* ' visokeriopa prasme. Pačia savo sąranga būtybė nurodo į savęs neiginį, kuris tačiau jos buvimo nenaikina, o jį peržengia, apsireikšdamas kaip teiginys jau kitoje plotmėje. Tuo, kad būtis neigia būtybės buvimą, ji tuo pačiu teigia *kitokį* savęs pačios buvimą.

Bet kaip tik todėl ir yra nepaprastai sunku būtį *mąstyti*. Kadangi būtis buvoja anapus būtybės, tai tuo pačiu ji buvoja ir anapus mąstymo, nes mąstymas iš esmės priklauso būtybės mat-

meniui ir šiame matmenyje išsitenka. Mąstyti būtį reikštų peržengti patį mąstymą: būties mąstymas būtų ne-mąstymas ir tuo pačiu ne-filosofija. Užtat jau pradžioje esame pabrėžę, kad būtis yra filosofinio klausimo tikslas ir, ją atskleidus, jo išdava, bet niekad ne jo objektas: būties galima klausti, bet jos negalima pasiklausti. Tai, kas pasiklausiama, visados yra tiktai būtybė. Todėl ir būties mąstymas niekad negali išeiti iš būtybės matmens rėmų: *būtį mąstyti galima tik būtybės plotmėje.* Šiuo atžvilgiu atrodo, kad Heideggeris yra teisus, tvirtindamas, esą būtis gali būti pažįstama tik savo tiesoje, suprantant tiesą kaip būtybės nesislėpimą arba apsireiškimą bei pasirodymą: *aletheia - Unverborgenheit.* Nusakant šią mintį kiek paprasčiau, ji reiškia: būtis gali būti mąstoma ir tuo pačiu pažįstama tik tiek, kiek ji pati iš savojo „anapus" grįžta į būtybės „šiapus" ir šiame „šiapus" atsiskleidžia; gi kiek ji lieka savame „anapus", ji lieka pasislėpusi ir todėl mąstymui neprieinama. Čia paliekame atvirą klausimą, ar būtis, buvojanti savame „anapus", yra prieinama mistiniam regėjimui: visų laikų mistikai yra atsakę į tai teigiamai. Tačiau tai išspręsti yra ne filosofijos dalykas. Jeigu tačiau mistika iš tikro ir pagautų būtį *šiosios* plotmėje, tai filosofijai ji vis tiek liktų bereikšmė, nes, norėdama savas pagavas nusakyti suprantamomis ištaromis, ji turėtų naudotis filosofinėmis priemonėmis, vadinasi, turėtų nusileisti į „šiapusinę" būtybės plotmę ir kalbėti taip, kaip kalba ir pati filosofija. Gal todėl mistika, nors ir gyvavusi visais amžiais, ir nėra buvusi mąstymo istorijoje koks nors reikšmingesnis filosofijai skatulys. Mums čia svarbu tik pabrėžti, kad būties mąstymas yra galimas, ne peržengiant patį mąstymą, o nužengiant būčiai į būtybės, tuo pačiu ir į mąstymo matmenį. Ne mąstymas pakyla į būties „anapus", bet būtis nusileidžia į mąstymo „šiapus": *būtis yra visados mąstoma kaip šiapusinė*, žinant betgi, kad būties buvojimas „šiapus" yra tik viena jos buvojimo „anapus" lytis. Būtis lieka transcendencija ir šiapusine savo būsena. Tačiau be šitokios šiapusinės būsenos būtis mąstymui būtų visiškai užskleista.

Būties nusileidimą į būtybės matmenį arba jos tiesą atsiskleidimo prasme (aletheia) vadiname *kenoze*, o nusileidusios ir būtybės matmeniu buvojančios būties mąstymą vadiname *analogija*. Tai dvi metafizinės sąvokos, būtinos būties mąstymui įgalinti. „Kenozė" reiškia būties buvojimą būtybės būdu, netampant pačia būtybe. „Analogija" reiškia būties mąstymą būtybę nusakančiomis ištaromis, netapatinant jų turinio tolygiai su būtimi. Kenozė yra būties būsena būtybės akivaizdoje; analogija yra būties mąstysena būtybės pagalba. *Būtis gali būti mąstoma tik analogiškai todėl, kad ji*

buvoja tik kenotiškai [130]. Kenozė nepadaro būties « vidine transcendencija » (K. Jaspers); ji išlaiko objektyvų anapusinį būties pobūdį, nesuliedama jo su subjektyviu jos patyrimu pasaulio šifruose. Analogija neleidžia mąstyti būties tolygiu būtybei būdu ir todėl susivilioti gundymu , pažinti kaip Dievas '. Kenozė ir analogija yra rėmai, kuriuose vyksta būties pažinimas. Be kenozės filosofija liktų būties atžvilgiu grynas agnosticizmas, be analogijos būties mąstymas būtų grynas panteizmas. Jeigu būtybė kaip kūrinys nurodo į būtį kaip transcendenciją, tai šis *transcendentinis* būties pobūdis negali būti nei lūžis su būtybe, taip kad būtis pradingtų savame , anapus ' nebesurandamai; nei tik apibendrinančioji būtybės sąvoka, taip kad būtis būtų mąstoma tolygiai su kitomis sąvokomis, iš viso nepatekdama į , anapus '. Kenozė ir analogija yra tad savaimingos ir būtinos išplaukos iš būtybės kaip nuorodos į būties transcendenciją.

Tuo būdu tikimės atsakę į klausimą, kodėl būtybėje slypi *būtinybė* peržengti save ir atskleisti būtį anapus savęs. Transcendencija yra pasiekiama, ne kopiant nuo vienos būtybės prie kitos ir matuojant jas moralinio ar kosmologinio tobulumo laipsniais, bet atskleidžiant kūrininę pačios būtybės kaip tokios sąrangą ir joje atrandant tiek loginę, tiek metafizinę sąsają su transcendencija. *Transcendencija atsiskleidžia pačioje būtybės sanklodoje* kaip tai, kas yra ne-būtybė, tačiau kas padaro, kad būtybė yra šis tas, o ne greičiau niekis. Atodairom reikia pripažinti Heideggeriui tiesą, kai jis sako, kad būtybė aiškėja būties šviesoje. Būdama nuoroda į būtį, būtybė savaime nurodymu ir laikosi, nes jis yra ne būtybei įspaustas ženklas, o *pats jos buvimas*. Šios gi nuorodos , kurlink ' ir yra būtis. Tad tik žvelgdami iš šiojo , kurlink ' pusės, galime suprasti, kodėl būtybė nėra niekis.

2. Būtis kaip veikmė

Būdama kūrininės sąrangos, būtybė, kaip sakyta, tuo pačiu yra ir *santykis*, vadinasi, apspręsta buvoti ne savyje ir sau, o kitame ir kitam: santykis yra būtybei ne paprastas , ryšys ' tarp jos jau kaip esančiosios ir kito irgi jau kaip esančiojo, bet *pats buvimas kūriniu yra santykis*. Kūrinys būna tuo, kad linksta į kitą. Tai reiškia: ne santykis kyla iš kūrinio buvimo, bet kūrinio

[130] Tai autorius yra dėstęs kitoje vietoje, plg. Antanas Maceina, *Religijos filosofija*, Putnam 1976, p. 298-319; todėl čia šias sąvokas bei jų sąryšį tik pamini.

buvimas laikosi santykiu. Dingus santykiui, dingsta ir kūrinys *kaip kūrinys*. Ši santykinė būtybės kaip kūrinio sąranga savaime nurodo į transcendenciją, vadinasi, į anąjį , kitą ' santykio narį. Būti nuoroda yra būtybei santykinės jos sanklodos išraiška. Ir vis dėlto ši išraiška dar neatskleidžia paties santykio pobūdžio. Ji taria, kad būtybė *yra* santykis, tačiau ji nenusako, *kas* yra pats šis santykis arba tai, kas būtybę sieja su būtimi. Tuo tarpu tai klausimas, taip lygiai svarbus būčiai atskleisti, kaip ir transcendencija. Dar daugiau : mąstoma skyrium, transcendencija gali būtybę kaip santykį net aptemdinti, aptemdindama tuo būdu ir pačią būties sampratą. Nes būtis kaip būtybės , anapus ' gali būti suvokta ir *gryno nuotolio* prasme : , anapus ' juk pačiu savimi nurodo į visiškai kitokią buvimo plotmę. Užtat yra labai lengva regėti neperžengiamą tarpeklį tarp būtybės ir būties, nustumiant būtį užu šio tarpeklio kaip nebepasiekiamą. Štai kodėl mums reikia vėl grįžti prie būtybės ir vėl klausti, ar sava sąranga ji nurodo tik į tai, kas buvoja anapus , tarpeklio ' mums nebeprieinamu būdu, ar gal joje galima atidengti ir tai, kas būtį sieja su būtybe. Kitaip sakant, kas yra būtis — grynas buvojimas anapus ar ir atoveika į šiapus? Ar būtis tik pati *būna*, ar ji ir *daro*, kad ir kitas būtų? Ar būtis yra tik būsmas, ar ir veikmė? O jei ir veikmė, tai koks yra šios veikmės pobūdis būtybės atžvilgiu?

Vakarų mąstymo istorijoje esama stipraus polinkio suvokti būtį kaip gryną būsmą, neteikiant jai jokio veikmės pobūdžio. Ir tai yra visiškai suprantama. Juk patirtinė veiksmo plotmė yra būtybė kaip ši ar ana : veikmės yra pilnas būtybių pasaulis, kuriame buvojame. Jeigu tačiau būtis yra ne-būtybė, tai tuo pačiu ji yra ir ne-veikmė ; peržengiant būtybę, savaime yra peržengiama ir veiksmo plotmė. Nuoseklus šios išvados pradininkas yra buvęs *Parmenidas*. Filosofijos istorikai vadina jį « būties sąvokos » (O. Gigon) ir net « būties metafizikos » (W. Jäger) kūrėju. Ligi jo graikų mąstytojai stebėjo gamtą ir regėjo joje nuolatinį kilimą bei nykimą : tapsmas buvo jiems akivaizdybė. Todėl jie ir kalbėjo apie *daiktus - ta onta* (įprastinis žodis šnekamojoje graikų kalboje), kurie atsiranda, kinta, veikia, juda ir galop žlunga ; kurių esama daugybės ir įvairių įvairiausių. Be abejo, ir Jonijos filosofai klausė daiktų pagrindo (arché), tačiau jie šį pagrindą rado taip pat , daikte ' : vandenyje, ore, ugnyje ; gal tik vienas Anaximandras apibendrino daiktus, pavadindamas šią bendrybę , neaprėžtybe ' (apeiron) ir tuo pradėdamas nusakyti būtį *neigiamai*, vadinasi, eiti anuoju , via negativa ', kuris vėliau tapo toks savas graikiškai-krikščioniškajam Rytų Europos mąstymui.

Parmenidas gi mėgino peržengti daiktus, kadangi jie neatspindį *tiesos* (aletheia), o tik žmonių *nuomones* (doxai). Tiesa yra tai, kad esama ne , daiktų - ta onta ' daugiskaitoje, o tik , *būties - to on* ' vienaskaitoje : naujadaras graikų kalboje, reiškiąs nebe tai, *kas* daiktas yra, o tik tai, *kad* jis yra, ir todėl telkiąs mąstymą nebe apie esmę, o apie buvimą. Parmenidas pirmasis suvokė *būtį kaip daiktų pagrindą* : jie visi *būna*, vadinasi, būtis yra visiems viena ir ta pati. Jeigu būtybių yra daugybė, tai būtis yra nedaugybė, vadinasi, *vienis*. Jeigu būtybių pasaulyje viešpatauja atsiradimas bei žlugimas, tai būtis yra ne-kintamybė, vadinasi, *būsmas*. Jeigu būtybės juda ir veikia, tai būtis yra ne-veikmė, vadinasi, *rimtis*, buvojanti suveržta likimo (diké) pančiais. « Kaip ta pati ji lieka savyje ir buvoja rimtyje pas save », trumpai apibūdina Parmenidas savą būties sampratą [131]. Taigi : *vienis, būsmas ir rimtis* yra pagrindinės ištaros, nusakančios pradinę būties metafiziką Vakarų mąstyme. Nė vienoje šioje ištaroje nėra veikmės. Jeigu , vienis ' veikmei dar neprieštarauja, tai , būsmas ' aiškiai jau išskiria tapsmą : būtis tik būna, bet netampa ; , rimtis ' gi paneigia bet kokį veiksmą : būtis tik būna, bet neveikia. Ir ši samprata — aiškiau ar slapčiau — išsilaikė net ten, kur būtis buvo sutapatinta su Dievu : šiuo atveju Dievas pasidarė neveiksmingas. Tai labai ryškiai rodo Aristotelio *nejudąs judintojas* (kinoun akineton), kuris, pats neveikdamas, veikdina visa kaip tikslas : tikslas traukia, bet nestumia [132]. Tas pat jausti ir Tomo Akviniečio ištaroje, kad Dievas yra *actus purus*, nes čia , actus ' reiškia anaiptol ne veiksmą, o tikrenybę kaip galimybės (potentia) priešingybę : Dievuje nesą jokios galimybės ; jame visa yra gryna tikrenybė. Tačiau ten, kur nėra jokios galimybės, tuo pačiu nėra nė jokios veikmės. Užtat scholastinė metafizika ir neigia tikrovinį santykį tarp pasaulio ir Dievo : šisai santykis yra tikrovinis (realis) tik pasaulyje, bet ne Dievuje [133]. Dingus gi būčiai iš Vakarų metafizikos apskritai, dingo ir pats būties veikmės klausimas. Veikmė susitelkė būtybėje ir išsivystė į metafizinį dinamizmą, kurio pradininkas kaip Parmenido priešprieša ir kartu amžininkas yra Heraklitas (plg. garsų jo posakį : « Visa teka - panta rhei »).

Ką gi tačiau taria būtybė kaip kūrinys apie būtį jos veikmės

---

[131] Plg. Walter Bröcker, *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*, Frankfurt a. M. 1965, p. 55-63.

[132] Plg. Ingemar Düring, *Aristoteles*, p. 211-212.

[133] Plg. Leo Dumpelmann, *Kreation als ontisch-ontologisches Verhältnis. Zur Metaphysik der Schöpfungstheologie des Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br. 1969, p. 62-79 ; « relationes quae dicuntur de Deo ad creaturam non sunt realiter in ipso » (p. 62).

atžvilgiu? — Kūrinys pačia savo sąvoka yra ir veikinys, ir veikalas, vadinasi, veikimo objektas ir veikimo išdava kartu. Buvodami daikto akivaizdoje, turime įrodyti, kad jis yra *padaras*: pats savimi daiktas nesako turįs ‚autorių'. Tuo tarpu atsidūrę kūrinio akivaizdoje, *tiesiog* įžvelgiame, kad jis yra tam tikros veikmės išdava arba veikalas. Veikmė kūrinyje apsireiškia akivaizdžiai, nereikalaudama jokių įrodymų. Jeigu tad būtybė kaip kūrinys nurodo į būtį, tai ji tuo pačiu nurodo ir į būties veikimą, kurio veikinys ir veikalas būtybė yra. Suvokus būtybę kaip kūrinį, darosi neįmanoma suvokti būtį kaip ne-veikmę. *Būtybės kaip kūrinio akivaizdoje galime mąstyti būtį tik kaip veiksnį.* Be abejo, ši ištara yra dar tik labai bendra, tačiau jau ir ji slepia savyje esminį būties sampratai nusakymą, būtent: būtis nėra rimtis visa laikančiojo pagrindo prasme; *būtis yra jėga veikmės prasme.* Šioje vietoje dar nežinome, kokios rūšies yra būtis kaip veikiančioji jėga. Tačiau jau ir čia galime įžvelgti, kad Parmenido pažiūra į būtį kaip likimo pančiais sukaustytą rimtį negali būti pateisinta, kadangi tokia pažiūra grįžtamuoju būdu paneigia būtybę kaip kūrinį. Nes kūrinys nėra tik pasyviai laikomas, tarsi būtų laikytojui prijungtas iš viršaus; kūrinys yra sukurtas (autoriaus) ir toliau nuolatos kuriamas (interpreto). Kūrinys kaip kūrinys laikosi tik nepaliaujamu jo ‚transcendencijos' veiklumu. Todėl per maža yra tarti, kad būtybė yra būties *pasekmė*, o būtis yra būtybės *priežastis*: šitaip nusakydami būtybės ir būties sąsają, pasiliekame dar kosmologinėje plotmėje ir būtį mąstome tik kaip ‚galingesniąją' būtybę. Priežasties-pasekmės kategorija būties-būtybės santykiui nėra tolygi. Ontologinėje plotmėje šisai santykis reiškia tai, kas yra paties buvimo pradžia bei riba, kadangi būtybė *būna* tik kaip santykis: pradėti šį santykį reiškia pradėti būtybei būti. O tai yra kažkas žymiai gilesnio, negu turėti ‚priežastį'. Kiekvienu atveju yra aišku, kad *būties ir būtybės santykis yra veikėjo ir veikalo santykis.* Tai ontologinis santykis pačia savo esme: būtis yra veikėjas apskritai, ir būtybė yra veikalas apskritai. Ankstesniosios ištaros, kad būtis yra ‚pagrindas', o būtybė ‚pagrįstoji', įgyja čia ypatingo pobūdžio, ištraukdamos tiek pagrindą, tiek pagrįstąjį iš rimties būklės. Priešpriešiais Evangelijos ištarai «pradžioje buvo Žodis» (Jn 1,1) Goethė yra sakydinęs Faustą: «pradžioje buvo veiksmas (die Tat)»[134]. Pakeitus šiuos Fausto žodžius į ištarą «pradžia *yra* veiksmas», būtų gana tiksliai nusakyta santykis tarp būties ir būtybės.

---

[134] JOHANN WOLFGANG GOETHE, *Faust*, Berlin 1947, p. 49 (darbo kambario monologas).

Kokiai betgi veiksmo *rūšiai* priklauso būties veikmė? Nes veiksmas nėra vienarūšis: suskaldyti dinamitu uolą ir iš jos skeveldrų pastatyti namus yra du *esmiškai* skirtingi veiksmai — ne tik kosmologiniu vykdymo, bet ir ontologiniu įvykimo atžvilgiu. Tokių esmiškai skirtingų veiksmų esama aibės todėl, kad esama esmiškai skirtingų būtybių aibės. Tačiau kadangi būtis nėra jokia būtybė, todėl ir jos veikmė nėra tolygi jokios būtybės veikmei. Kuo tad yra būdinga ši būties veikmė?

Jau sakėme, kad filosofijos objektas yra būtybė kaip tokia ir kad filosofija yra būtybės kaip tokios interpretacija. Tačiau kadangi interpretuoti galima *tiktai kūrinį*, todėl ir pačią būtybę suvokėme kaip kūrinį, pastebėdami, kad būti kūriniu yra būtybei ne koks nors atsitiktinis ar išvestinis dalykas, bet pati jos būsena: *būtybė būna kūriniškai*. Taip pat sakėme, kad būtis grindžia būtybę šiosios buvime ir tuo būdu atsiskleidžia kaip veikmė. Nūnai klausdami, kokios rūšies yra ši jos veikmė, mes savaimingai atsigrįžtame į kūriniškąjį būtybės buvimą kaip į nuorodą ir regime joje būties veikmę *kaip kūrimą*. Buvodama kūriniškai, būtybė yra pagrįsta kūrėjiškai. Būčiai veikti reiškia kurti. Būties jėga yra jos kūrybiškumas. Anasai veiksmas, kuris *yra* pradžia, yra kūrybinis veiksmas. O toji sąsaja, kuri suveda santykin būtybę ir būtį, yra sąsaja tarp kūrinio ir kūrėjo. Būtis yra kūrėjas apskritai, ir būtybė yra kūrinys apskritai. Kaip būtybei kūriniškumas yra jos būsena, taip būčiai kūrėjiškumas yra irgi jos būsena. Būtis kaip veikmė kuria ne *ką nors* būtybėje ar būtybei, bet ji kuria būtybę kaip būtybę, vadinasi, kaip būnančiąją. Kūrybinis būties veiksmas yra būtybės buvimo *pradmuo*, suprantant šį žodį ne laiko, bet buvojimo pobūdžio prasme: *būtybė būna pradedama*; užtat ji ir būna ne pati, nes niekas negali pradėti pats savęs.

Be abejo, ištara «būtis kaip veikmė yra kūrėjas» skamba estetiškai ir kartu religiškai, kadangi ‚kūrėjo' vardą paprastai teikiame arba menininkui, arba Dievui. Esmėje tačiau ana ištara yra grynai metafizinė: ji nusako rūšinį būties veiksmo skirtumą nuo bet kurios būtybės veiksmo, nes jokis būtybės veiksmas nėra ‚kūrimas' ontologine prasme, vadinasi, *buvimo pradmuo*. Antra vertus, estetinė ir religinė ‚kūrėjo' prasmė nėra be ryšio su būtimi kaip kūrybine veikme. Juk ‚kūryba' vadiname tik tai, kur iš veiksmo kyla kas nors nauja. Kur veiksmas tik kartoja tai, kas jau yra ar yra buvę, ten kūrybos nėra. Todėl gamtos veiksmus nevadiname kūrimu: gamtoje esama kilimo ir žlugimo, tačiau joje nėra *kūrimo*, nes gamtos veiksmai kartoja gamtinę tvarką, vykdami ratu. Tuo tarpu meno plotmėje kaip tik esti sukuriama kažkas naujo. Estetinis kūrinys ir yra todėl *estetinis*, kad jis taria tai,

ko niekas dar nėra taręs — turinio ar bent išraiškos lytimi. Todėl jo autorių ir vadiname ‚kūrėju'. Tai tinka ir religinei sričiai. Jeigu Dievą vadiname ‚Kūrėju', tai irgi tik todėl, kad jis yra kildinęs ‚dangų ir žemę' kaip kažką, kas yra visiškai nauja, juos ne sudėstydamas iš jau esančių pradų, bet pašaukdamas iš nebūties. Tarp būties kūrybos ir menininko kūrybos esama gilios *analogijos*. O tarp būties ir Dievo kūrybos, kaip regėsime vėliau, esama visiškos *tapatybės*. Vadinti tad būties veikmę kūrimu, o pačią būtį kūrėja reiškia atskleisti *naujumą* kaip metafizinį kūrybos pradą.

Būties veikmė kaip kūrimas pagrindžia bei išsprendžia ir būties tolumo-artumo dialektiką. M. Heideggeris, kaip minėjome, teisingai įžvelgia, kad būtis yra *toliau*, negu bet kuri būtybė, ir sykiu *arčiau*, negu bet kuri būtybė. Jokia būtybė negali būti kitai būtybei tiek tolima, kiek tolima yra būtis. Kartu tačiau jokia būtybė negali būti kitai būtybei tiek artima, kiek artima yra būtis. Ši dialektika darosi betgi suprantama tik kūrimo šviesoje. Transcendencija arba būtybės peržengimas jos visumoje nutolina būtį nerandamai: būtis kaip transcendencija, buvodama kitokiu buvimu, yra *nuotolis pats savyje*. Tai, kas buvoja anapus būtybės buvimo, yra ‚visai kas kita' visokeriopa prasme: transcendencija yra nerandama jokiame būtybės matmenyje kaip tik todėl, kad ji reiškia visų būtybės matmenų peržengimą. Būtis buvoja anapus būtybės buvimo ribos, užu kurios būtybė niekad patekti negali, nes tai reikštų patekti užu savęs pačios. Ir jeigu būtis būtų iš tikro gryna transcendencija *rimties* prasme, kaip ją suvokia Parmenidas, ji liktų savame ‚anapus' mums amžinai neprieinama — taip tarsi jos iš viso nebūtų. Ji būtų nepasiekiama nė mistiniam patyrimui, kadangi šisai irgi yra žmogaus kaip būtybės veikmė ir todėl niekad neįstengia išsilaužti iš būtybės buvimo matmens.

Tačiau būtis kaip transcendencija nėra rimtis, o veikmė. Ši gi veikmė yra kuriamojo pobūdžio, vadinasi, turi veikinį ir veikalą, objektą ir išdavą, kryptį ir tikslą, kurie visi susitelkia *būtybėje*, padarydami šiąją būties veikmės regimybe. Tuo būdu sava veikme būtis kaip transcendencija — be galo tolima — grįžta iš anapus ir, heideggeriškai kalbant, ‚apsistoja' (west) būtybėje kaip jos buvimo pradmuo — be galo artimas, nes nieko negali būti man artimesnio už mano paties pradžią. Jau pakartodami esame sakę, kad būtybė yra būdinga tik tuo, *kad* būna: būti apskritai ir būti būtybe yra tas pats dalykas; būtybės buvimas yra ji pati. Buvimą gi būtybė gauna iš būties. Kas tad galėtų būti būtybei artimesnis, kaip tai, iš ko ji ima pati save? Būtybės peržengimas nutolina būtį nebepasiekiamai. Būtybės kūrimas priartina būtį nebepraran-

damai. Tai *dialektika*, tačiau ne prieštaravimas. Kūrimu būtis savos transcendencijos anaiptol nesunaikina. Atvirkščiai, būtis gali būti kūrėja tik todėl, kad ji yra ne-būtybė, vadinasi, kad pačiu buvimu ji būtybę prašoksta ir todėl gali būti būtybės buvimo pradmuo. Pati kūrimo sąvoka neleidžia sulieti būties su būtybe: kūrėjas niekad nebuvoja taip, kaip kūrinys ir niekad kūriniu , nevirsta ' ; kitaip kalbėtume ne apie , kūrimą ', bet apie , pasikeitimą ' (mutatio), kurio pilna gamtoje, tačiau kurio nėra kūrybinėje kultūros veikloje. Analogine prasme *šitaip* yra ir būties-būtybės santykyje. Transcendencija lieka peržengimas arba , anapus '. Tačiau šis peržengimas kūrimo veikme virsta būtybei , šiapus ', virsdamas jos buvimo pradmeniu. Transcendencija įgalina kūrimą, o kūrimas įgalina transcendencijos nusileidimą imanentinėn būtybės plotmėn. Būties tolumo-artumo dialektikos nariai laikosi vienas kitu. Jei būtis nebūtų transcendentinė, ji nebūtų kūrėja. Jei būtis nebūtų kūrėja, mes iš viso apie ją nekalbėtume, nes ji būtų taip, tarsi iš viso nebūtų. M. Heideggeris yra teisus, teigdamas, kad nihilizmo esmė glūdinti būties laikyme niekiu. Tačiau šitoks būties laikymas niekiu būtų neišvengiamas, jei būtis nebūtų kūrybinė veikmė. Nihilizmo priešprieša yra ne būtis kaip transcendencija, bet *būtis kaip kūrėja*. Tik būtybėje kaip kūrinyje, vadinasi, kaip būties veikale, mes galime rasti nuorodą į būtį apskritai, vadinasi, *į jos tikrovę* ir tuo būdu išgelbėti ją iš laikymo niekiu, išsigelbėdami ir patys iš nihilizmo. Būties pamiršimas Vakarų metafizikoje ir tuo pačiu nihilizmo paruošimas yra esmėje *būties kuriamojo pobūdžio pamiršimas*, vis labiau nustumiant ją į transcendentinę plotmę. Kūrimo sąmonė yra tad tikroji nihilizmo pergalė.

3. Būtis kaip absoliutas ir laisvė

Atskleisdami būtį kaip kuriančiąją veikmę, įžvelgėme, kad būtis kuria ne ką nors būtybėje ar būtybei, bet kad ji kuria pačią būtybę *kaip būnančiąją*, vadinasi, patį jos buvimą. Šia prasme tad ir kalbėjome apie būtį kaip pagrindą ir apie būtybę kaip pagrįstąją: būtis grindžia būtybę jos buvime arba daro, kad būtybė būtų. Užtat Heideggeris, kaip minėjome, ir sako, kad be būties būtybė liktų nebūtiškume. Būties veikmė, vaizdingai kalbant, , ištraukia ' būtybę iš nebūtiškumo ir ją įbūtina. Be tokios veikmės būtybės iš viso nebūtų. Tačiau ką visa tai reiškia? Kas įvyksta, vykdant būčiai kuriamąjį veiksmą? Ne kas kita, kaip *nebuvimo pakeitimas buvimu*. Tai, ko nėra kaip būtybės apskritai, vadinasi, kaip būnančiosios, kuriamąja būties galia kyla ir būna;

kyla ne esmė arba būtybė kaip ši bei ana (akmuo, žolė, arklys), bet buvimas arba būtybė kaip tokia. Kadangi tačiau buvimas pačiu savimi yra vientisas, — nei dalinamas, nei laipsniuojamas, — todėl , už ' savęs ar , prieš ' save jis neturi nieko, iš ko jis būtų , padarytas ', , nužiestas ', , sustatytas ' : *buvimas neturi jokių sandų*. Nuosekliai tad prieš buvimą — tiek laiko, tiek prigimties atžvilgiu — yra tik nebuvimas arba nebūtis visokeriopo niekio prasme: tai, ką Heideggeris vadina , nihil negativum ' — *visko paneigimas*. Šitas tad visiškas *niekis* ir yra kuriamąja būties veikme pakeičiamas , šiuo tuo ' arba būtybe. Būtybė, kurios prieš kūrimą *nėra* jokia prasme ir jokiu atžvilgiu, būties veikimu buvimą įgyja ir būna. *Kūrimas yra buvimo teikimas* — « collatio esse » (M. Eckhart). Būtis kuria tuo, kad ji teikia buvimą ; ne *ką nors* jau esančiajam būtybe, bet patį buvimą esančiajam niekiu. Heideggerio minimas « stebuklų stebuklas » yra ne tai, kad yra *tas* ar *anas* (esmė), bet tai, *kad yra*, ko iš viso nebuvo (buvimas). Nes galimybė nebūti yra tokia akivaizdi, jog iš tikro reikia tik stebėtis, *kad* yra šis tas, o ne greičiau niekis. Priešpriešiais kosmologiniam dėsniui « ex nihilo nihil fit — iš niekio nėra nieko » stovi ontologinis dėsnis « ex nihilo ens qua ens fit - iš niekio yra būtybė kaip būtybė » ; dėsnis, nusakytas ir Heideggerio [135], nors ir nevisiškai mūsąja prasme, kadangi Heideggeris niekur nekalba apie būtį kaip kuriamąją veikmę.

Būties veikmė kaip kūrimas atskleidžia mums naują pačios būties atžvilgį. Būtis teikia buvimą būtybei todėl, kad *būtis būna pati* : kas būna pats, tas gali įbūtinti ir kitą. Buvime pačiam slypi kuriamoji būties jėga. Tačiau ką reiškia , būti pačiam ', galime nusakyti tik neigiamai, niekad ne teigiamai, būtent : būti pačiam, kaip jau užsiminėme, interpretuodami Heideggerį, reiškia būti nereikalingam kito pagalbos ar paramos, kad būtum ; tai reiškia būti buvimą ne gavus, o *jį turėti kaip savą*. Tuo pačiu tai reiškia būti nepriklausomam nuo nieko, atsietam nuo visko, atjungtam nuo bet kokio pagrindo, laido ar nešėjo. Šitokį nuo niekeno nepriklausomą ir nuo visko atsietą buvimą Vakarų metafizika yra įpratusi vadinti , *absoliutiniu* ', tai yra atsietiniu bei atjungtiniu buvimu : ab-solvere — atrišti, atsieti, atleisti, nebetęsti. Tai gryni neiginiai, tačiau visi jie rodo į teigiamąją būties pilnybę, nes, tik būdama pilnybė, būtis gali būti atsieta bei atjungta nuo visko, nereikalaudama nieko. *Tik kaip pilnybė būtis yra absoliutas*. Būti pačiam reiškia būti pilnutiniam buvimo atžvilgiu. Būti gi pilnutiniam buvime reiškia būti neaprėžtam nebūtimi arba niekiu minė-

[135] Plg. MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 36.

tąja Heideggerio , nihil negativum ' prasme. Būtis kaip absoliutas neturi ir negali turėti jokio duomens, kuris jai būtų *riba* — nei teigiama prasme (, šis tas '), nei neigiama prasme (, niekis '). Absoliutas neturi jokių ribų, už kurių prasidėtų nebūtis, nes tokiu atveju absoliutas nebebūtų pilnybė ir tuo pačiu absoliutas. Riba ir absoliutas yra prieštaravimas savyje. Todėl ribos ir absoliuto sambūvis yra ontologiškai neįmanomas: juodu neigia vienas kitą.

Ši neįmanomybė yra pažadinusi pažiūrą, esą kūrybinė būties veikmė yra ne kas kita, kaip pačios būties ištaka, o būtybė — tik toks ar kitoks šios ištakos pavidalas. Tai Vakarų filosofijos istorijoje žinoma Plotino (204-269) *emanacijos teorija*. Apie ją autorius yra platokai kalbėjęs ir ją vertinęs kitoje vietoje[136], todėl čia į ją tik nurodo, jos nekartodamas. Taip pat nekartoja nė klausimo, savaime kylančio ryšium su beribiu absoliutu, būtent: kaip yra galimas *sambūvis* absoliutinės būties su reliatyvine būtybe, nes ir šį klausimą autorius yra sprendęs minėtoje vietoje[137]. Šitoje vietoje norime tik pabrėžti, kad kurti arba teikti buvimą nesančiajam galima, tik būnant nebūties priešingybe. Būtis kaip tik ir yra tokia nebūties priešingybė — tiek logine, tiek ontologine prasme. Nuosekliai tad jei nebūtis yra absoliutinė tuštuma, tai būtis yra absoliutinė pilnybė; jei nebūtis yra gryna galimybė (mera potentia), tai būtis yra gryna tikrenybė (actus purus); jei nebūtis yra grynas imlumas, tai būtis yra grynas veiklumas; jei nebūtis yra grynas viso ko neigimas, tai būtis yra grynas viso ko teigimas. Trumpai tariant, *būtis yra absoliutas sava priešingybe nebūčiai*, ir iš šios priešingybės kaip teigiamosios pilnybės kyla būčiai jėga turėti buvimą *kaip savą* ir jį teikti kitam *kaip dovaną*. Ši būties ir nebūties santykio samprata yra priešinga tiek hegeliškajam būties *tapatinimui* su nebūtimi, — « gryna būtis ir grynas niekis yra tas pat » (Hegel), — tiek heideggeriškajam būties *jungimui* su nebūtimi, — « būtis ir niekis priklauso vienas kitam » (Heidegger), — nes nei Hegelis, nei Heideggeris nemąsto būties kaip kuriamosios jėgos ir todėl nekelia aikštėn, kad būtis , *valdo* ' nebūtį, ją pati įgalindama kenotiniu savo buvojimu santykyje su būtybe[138]. Bū-

---

[136] Plg. ANTANAS MACEINA, *Religijos filosofija*, p. 217-227.

[137] Plg. ten pat, p. 243-269; knygai jau išėjus, autorius užtiko, kad ir R. Guardinis viename laiške (1963), išleistame iš pomirtinio jo palikimo, absoliuto sambūvį su reliatyvine būtybe grindžia Dievo kenoze, plg. ROMANO GUARDINI, *Theologische Briefe an einen Freund*. Einsichten an den Grenzen des Lebens, herausgegeben aus dem Nachlass, München 1976, p. 7-14.

[138] Plg. ten pat, p. 261-269.

tybė kaip reliatyvybė yra įmanoma tik kenotinės absoliuto būsenos akivaizdoje.

Paskutinioji būtybės kaip kūrinio ištara apie būtį yra šiosios *laisvė*. Viso mūsų apmąstymo eigoje esame teigę, jog skirtumas tarp daikto ir kūrinio yra tas, kad daiktas yra būtinybės, tuo tarpu kūrinys laisvės regimybė arba įsikūnijimas. Nes tik iš laisvės kaip vidinio pradmens gali kilti veikalas, atviras pačiu savimi ir todėl galimas interpretuoti. Daiktas kaip būtinybės įsikūnijimas yra uždaras savo sąranga ir todėl gali būti tik tiriamas, bet ne interpretuojamas. Atvirybė yra būtina interpretacijai sąlyga, ir šią sąlygą patenkina tik kūrinys savo atvirumu. O kūrinys yra atviras tik todėl, kadangi jis iš laisvės kyla ir laisvę savimi išreiškia. Tai teiginys, kuris mus įgalino daryti išvadą, kad jei filosofija yra interpretacija ir jei ji interpretuoja būtybę kaip būtybę, tai būtybė turi būti kūrinys, vadinasi, atvirybė ontologine savo sąranga.

Nūnai pratęsiame šią išvadą *būties atžvilgiu* kaip pačios būtybės nuorodą. Jeigu būtybė yra kūrinys ir tuo pačiu atvirybė savyje, tai ji tegali būti laisvės veikalas. Neigiamai tariant, būtybė negali būti kažkokios — nors ir transcendentinės — dėsningos būtinybės padaras, nes tokiu atveju ji būtų uždaras daiktas, interpretacijai neprieinamas ir todėl filosofijos nepagaunamas. Filosofija gali sava pažinsena pagauti būtybę tik jos atvirybėje arba ją kaip kūrinį. Betgi sakėme, kad būtybė yra būties pagrįsta savo buvime: ji yra būties veikmės veikalas. Būties veikmė yra susiklosčiusi būtybėje kaip regimas pavidalas. Jeigu tačiau šis pavidalas yra atviras sava sąranga, tai reiškia, kad būties veikmė, jį kildinusi, yra būties laisvės apraiška. Būtis teikia būtybei buvimą ne tuo, kad būtis yra absoliutinė jėga, bet tuo, kad ji yra *laisvai veikianti jėga*. Tasai veiksmas, kuris *yra* būtybės pradžia, yra laisvas veiksmas. Užtat ir *būtis kaip absoliutas yra pati laisvė arba laisvė apskritai*. Būtis nėra būtinybė ir neveikia pagal aklus dėsnius, kaip būtį norėjo suprasti Parmenidas; ji nėra surišta jokiais « likimo pančiais », nes likimas yra būtinybė, o iš būtinybės kyla tik daiktas, o ne kūrinys: Edipo santuoka su savo motina yra tokia pat , daiktinė ', kaip ir , santuoka ' briedžio su miške pasivyta briede. Būtybės kaip kūrinio atvirybė yra nuoroda į būtį kaip laisvę. Kitaip tariant, būties laisvė yra būtybės atvirybės pagrindas. Tai, kas absoliute yra laisvė, reliatyvioje būtybėje yra jos atvirybė. Atvirybė nurodo į laisvę, ir laisvė pagrindžia atvirybę. Taip yra santykyje tarp kūrinio ir kūrėjo kosmologinėje plotmėje, taip yra ir tarp būtybės ir būties ontologinėje plotmėje. Tai paskutinioji ištara, kurią galime prieiti, sklaidydami būtybę

kaip kūrinį. Pasiekę būtį kaip laisvę, toliau eiti nebegalime, nes laisvė yra bedugnė: jos peržengti nebeįmanoma.

Jeigu nūn viso mūsų apmąstymo akivaizdoje klaustume, kas yra būtis, galėtume duoti į tai šitokį atsakymą: BŪTIS KAIP BŪTYBĖS PAGRINDAS YRA LAISVAI KURIĄS ABSOLIUTAS. Tai nėra būties apibrėžtis, nes būties apibrėžti negalima. Būtis yra anapus būtybės pačiu savo buvimu ir todėl neįeina į jokią kategoriją, kuri jai tarnautų kaip bendroji giminė ar rūšinis skirtumas. Tai yra tik būties aprašymas, suvedant į vieną sakinį ištaras, kurias atskleidėme būtybėje. Tačiau ir šis aprašymas yra pakankamas, kad paregėtume gelmę anos ontologinės skirtybės, kurią tiek įtaigiai kėlė Heideggeris ir kuria remdamiesi mes klausėme būtybę, ką ji sava sąranga kaip kūrinys galėtų tarti apie būtį. Šias ištaras tad ir suvedėme į aną aprašomąjį sakinį, kurį kiek išskleidus susidaro būties samprata. Kaip *absoliutas* būtis nėra jokia būtybė ir todėl nesiduoda suimama į jokį būtybės matmenį bei nusakoma jokia būtybės savybe. Kaip *kūrėja* būtis nėra rimtis ir todėl nebuvoja tik savyje ir sau, o teikia buvimą ir ‚kitam'. Kaip *laisvė* būtis nėra dėsninga būtinybė ir todėl nei verčia, nei gali būti verčiama. Visos šios ištaros yra nusakytos neigiamai. Nes būtybė, atvedusi mūsų mąstymą ligi būties ir atskleidusi jos buvojimą, gali šįjį nusakyti, tik palygindama su savuoju; palyginta gi su būtybe, būtis pasirodo visur esanti ‚*Ne*'. Ir vis dėlto šiuo ‚*Ne*' prabyla didi teigiamybė: *ne*-aprėžtybė, *ne*-rimtis, *ne*-būtinybė yra daugiau, negu gryni neiginiai. Būdami paimti iš būtybės būvio, kiekvienu savo matmeniu turinčio *ribą*, jie pašalina šią ribą ir todėl tai, kas yra būtybėje teigiama — riba visados yra neigimas — paverčia nuoroda į būtį. Tuo būdu, nors ir ištariama neigiamai, būtis atsiskleidžia mums kaip pati *Teigiamybė*. Neigiamasis būties pažinimo kelias (via negationis) savaime virsta pranašumo keliu (via eminentiae), kuris veda mūsų mąstymą anapus visko, kuo būtybė yra būdinga, šį būdingumą tačiau ne didindamas, o jį peržengdamas: visi neigiamieji būties nusakymai yra būtybės peržengimo arba būties transcendencijos nusakymai.

deks./santrauka: 324 psl.

III. BŪTIS IR DIEVAS

Ar tuo, kad atskleidėme, jog būtis yra laisvai kuriąs absoliutas, jau atskleidėme ir filosofijos prasmę? Ar būties kaip absoliuto suvokimas iš tikro yra įvykis, sudaraąs žmogaus būvio vidurkį, kuriuo yra ir turi būti kiekvienas tikras filosofavimas? Stipri abejonė lydi šį klausimą. K. Jaspersas, kalbėdamas apie « būties svarstymus », teisingai pastebi, kad jie « turi galios žavėti », kartu betgi čia pat priduria: « Bet ar šie svarstymai nėra žaidimas žodžiais? ... Ar jie iš tikro yra kelias į gilumą, ar gundymas tuščiažodžiauti? »[139]. Ši Jasperso priedura nėra be pagrindo. Juk filosofija, kaip sakėme, neišsisemia pačiu filosofavimo veiksmu; ji siekia tam tikros išdavos, kuri visados yra toks ar kitoks ne tik būtybės apskritai, bet ir paties žmogaus *apmatas*. Šisai gi apmatas yra atsakymas į pagrindinius mūsų būvio klausimus. Savo turiniu jis gali būti ir labai įvairus, savo prasme tačiau jis visados yra su šiuo būviu suaugęs, todėl visados jį apsprendžia, teikdamas jam lytį bei linkmę. Jei filosofija toks apmatas nėra, ji lieka šalia žmogaus būvio ir iš tikro virsta tuščiažodžiavimu. Šiuo atžvilgiu reikia pritarti E. Corethui, kuris sako, kad « filosofija tik tada pasiekia savo esmės pilnatvę ir įvykdo esminį savo veikmenį, kai stengiasi atsakyti į klausimus, liečiančius žmogų jo visumoje ir jo būtybės pagrinde »[140].

Toliau betgi E. Corethas teigia, kad filosofija savo esmės pilnybę gali įvykdyti tik tuo atveju, « kai ji apima būties visumą ir galutinį būties pagrindą, vadinasi, kai ji yra metafizika ir sugeba žmogaus būvį suvokti bei apspręsti būties akiratyje »[141]. Bet kaip tik čia ir kyla tolimesnis klausimas: koks yra ryšys tarp anų mūsų būvio klausimų ir šiojo « būties akiračio »? Jeigu filosofija sudaro « pagrindinį įvykį » (M. Heidegger) žmogaus būvyje ir jeigu šis įvykis glūdi būties atskleidime, tai savaime klausiame: *kas gi yra būtis žmogui*? Kodėl tik « būties akiratyje » (E. Coreth) arba « bū-

---

[139] Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1963, p. 258.

[140] Emerich Coreth, *Metaphysik*, p. 540-541.

[141] Ten pat, p. 541.

ties šviesoje » (M. Heidegger) gali būti keliami bei sprendžiami pagrindiniai žmogaus būvio klausimai? Kitaip tariant, *filosofija pasiekia savo prasmę tik tada, kai atskleidžia būties ir žmogaus sąsają*. Ligi šiol mūsų apmąstyme šios sąsajos neieškojome ir todėl jos neatskleidėme. Būties kaip laisvai kuriančiojo absoliuto samprata jos irgi *savaime* dar neatskleidžia. Ši samprata parodo, tiesa, sąsają tarp būties ir būtybės apskritai, tačiau ne tarp būties ir žmogaus skirtinai, kadangi žmogus yra Aš-būtybė, tai reiškia: ne vienas būtybės apskritai egzempliorius, kuriam tiktų visa, kas tinka ir būtybei, o *būtinė vienkartybė*, kuri tegali turėti ir vienkartinį santykį su būtimi. Klausti tad šio vienkartinio žmogaus santykio su būtimi reiškia įvykdyti filosofijos prasmę galutinai.

1. Būties ir Dievo klausimas

Vienkartinio žmogaus santykio su būtimi nėra tol, kol apie būtį sakoma: *ji yra*. Santykis betgi atsiranda čia pat, kai būtis taria: *aš esu*. Nes tuomet žmogus kaip Aš-būtybė atsiduria būties kaip A š - B ū t i e s akivaizdoje, vadinasi, kaip vienkartybė kitos — transcendentinės, kuriančios, laisvos — vienkartybės akivaizdoje. Tai reiškia: būties akiratyje arba būties šviesoje žmogus gali pagrindinius savo būvio klausimus kelti bei spręsti tik tada, kai būtis yra Dievas. Jeigu gi šių klausimų sprendime slypi filosofijos prasmė, tai *filosofija įvykdo savo prasmę, tik pasiekusi būties ir Dievo tapatybę*. Tik atskleidęs, kad būtis yra Dievas, filosofavimas pasiekia savo esmės pilnatvę. Tai būtinas filosofijos kelias. Užtat W. Weischedelis ir sako, kad « filosofijos kaip metafizikos dvilypis pobūdis — klausti būties ir klausti kilmės — įgalina mus savaime įžvelgti, jog, pasiekusi savą gelmę, filosofija virsta filosofine teologija », vadinasi, *kalba apie Dievą*[142]. « Dievo klausimas, pasak Weischedelio, išskyrus nežymias išimtis, visą filosofijos istorijos metą yra buvęs aukščiausiasis mąstymo objektas — ne atsitiktinai, bet to reikalaujant pačiai filosofavimo esmei »[143], taip kad « metafizika savo siekiu yra filosofinė teologija »[144]. Tai anaiptol nereiškia, kad šį savo siekį ji visados pasiekia teigiamu būdu. Tai tik reiškia, kad būties ir Dievo sąsaja yra nuolatinis istoriškai ir galutinis esmiškai metafizikos klausimas.

---

[142] Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt 1972, t. I, p. 25.

[143] Ten pat, p. XVIII.

[144] Ten pat, p. 25.

Tačiau ar būtis yra Dievas? — Esama didžios vilionės atsakyti į tai neabejojant teigiamai. Aukščiau atskleistos bei aprašytos būties savybės teikia šiai vilionei stipraus pagrindo: būtis yra transcendentinė, absoliutinė, kūrybinė, laisva — tai ištaros, kuriomis Vakarų metafizika visą laiką yra apibūdinusi *ir* Dievą. Kaip tad galėtų būtis ir Dievas būti netolygūs? Atrodo, kad būties mąstymas yra tuo pačiu Dievo mąstymas, o Dievo mąstymas yra tuo pačiu būties mąstymas. Todėl Heideggerio filosofiją, kurios vidurkyje stovi būtis, nevienas laiko «užmaskuota teologija»[145], nors jis pats ir pabrėžia, kad būtis yra ne Dievas ir ne pasaulio pagrindas. K. Löwithas, sakysime, tiesiog tvirtina, kad Heideggeris filosofuojąs Šventraščio akiratyje ir kad jo klausimų kėlimas galįs būti suprastas tik Krikščionybės šviesoje, o ne akivaizdoje «nepertraukiamos metafizinės tradicijos nuo Anaximandro ligi Nietzschės», kaip tai aiškina Heideggeris; tokie jo posakiai, kaip «Dievo stoka» ir «būties trūkumas (Ausbleiben)», siejąsi, pasak Löwitho, «esmiškai vienas su kitu»: būtis Heideggerio mąstyme esanti ne kas kita' kaip «slaptas teologinis (krypotheologisch)» Dievo pakaitalas[146].

Tas pat yra ir su Dievo mąstymu būties atžvilgiu: kas mąsto Dievą, atrodo mąstąs būtį. Kratydamasis Heideggerio priekaištu Vakarų metafizikai, esą ši pamiršusi būtį, J. B. Lotzas, pavyzdžiui, sako, kad «iš tikro, senovė būties kaip skirtinos problemos dar neįžvelgė, o Hegelis į ją jau nebežvelgė»; tačiau tarp šių dviejų taškų «yra skleidusis filosofija, visų pirma krikščioniškojoje erdvėje, kuri suvokusi būtį kaip skirtiną problemą»[147]. Tai buvusi scholastinė vidurinių amžių filosofija, kurioje Dievas buvęs iškiliausias metafizikos objektas, Tomo Akviniečio pavadintas «pačia būtimi — ipsum esse». Kas tad mąstąs , pačią būtį ', negalįs būti kaltinamas, esąs ją pamiršęs. O , pačią būtį ' mąstąs tasai, kuris mąstąs Dievą. Todėl Lotzas ir kiti scholastinio mąstymo atstovai yra įsitikinę, kad Heideggerio priekaištas vidurinių amžių filosofijos neliečiąs, kadangi Dievas čia buvęs mąstomas visą laiką.

Ir vis dėlto būties ir Dievo arba Dievo ir būties tapatybė nėra toks paprastas klausimas, kaip iš sykio atrodo. Nors ištaros, kuriomis yra apibūdinamas Dievas ir būtis, skamba vienodai, tačiau jos nesileidžia tapatinamos be niekur nieko. Galime sutikti su Lotzu, kad kas mąsto Dievą, tuo pačiu mąsto būtį, nes Dievas yra būtis. Bet kaip pasiekti patį Dievą, pirmiau neapmąsčius

---

[145] Plg. Walter Strolz, *Der denkerische Weg Martin Heideggers*, p. 182.

[146] Karl Löwith, *Vorträge und Abhandlungen*. Zur Kritik der christlichen Überlieferung, Stuttgart 1966, p. 262.

[147] Johannes B. Lotz, *Sein und Existenz*, p. 100.

būties? Scholastinis kelias Dievop, kaip matysime kiek vėliau, nėra toksai, kad logiškai pagrįstų bei pateisintų *šuolį* nuo būtybės į Dievą; šuolį, kuris esti daromas visame scholastiniame mąstyme. Scholastinė filosofija eina ne nuo būtybės į būtį ir nuo būties į Dievą, o *tiesiog* nuo būtybės į Dievą. Užtat Dievas čia ir yra mąstomas ne kaip būtis, o kaip būtybė, pakelta į aukščiausią savo buvojimo rangą. Heideggerio priešinimasis šios rūšies mąstymui yra giliai pagrįstas. Nes Dievas, palygintas su būtybe, yra šiajai gryna transcendencija. Peržengdami gi būtybę, mes visų pirma, logiškai mąstydami, patenkame *į būties plotmę*. O jei kas teigtų, kad ši plotmė esanti jau *Dievo* plotmė, turėtų atskleisti šių plotmių tapatybę, logiškai pagrįsdamas, kodėl ir kaip būtis sutampa su Dievu. Kitaip sakant, Dievo kaip būties mąstymas yra anaiptol ne akivaizdybė, o įrodyti reikalingas dalykas. Yra tiesa, kad Dievas yra ir transcendencija, ir absoliutas, ir kūrėjas, ir laisvė. Tačiau kaip atskleisti, kad yra tiesa ir šios ištaros *apkraipa*? Kaip atskleisti, kad *būtis* yra Dievas? J. B. Lotzas net įspėja, kad « kas būtį apskritai tapatina su Dievu, atstovauja panteizmui »[148].

Antra vertus, ar Dievo mąstymas yra tolygus būties mąstymui? Juk posakis, , kas mąsto Dievą, tuo pačiu mąsto būtį, nes Dievas yra būtis ', gnoseologiškai yra tos pačios reikšmės, kaip ir posakis, , kas mąsto žmogų, tuo pačiu mąsto gyvulį, nes žmogus yra gyvulys '. Abu šie posakiai yra tiesa ir netiesa kartu, nes abiem atvejais yra išleidžiama iš akių tasai *skirtinas atžvilgis*, kuriuo yra būdingas tiek Dievo mąstymas būties akivaizdoje, tiek žmogaus mąstymas gyvulio akivaizdoje. Yra visiškai tiesa, kad žmogus yra gyvulys. Betgi mes mąstome žmogų, ne kiek jis yra gyvulys, o kiek jis yra Aš-būtybė, nors ir turinti visus gyvulio sandus, tačiau ne šiais sandais mūsų mąstymą įgalinanti ir todėl ne šiais sandais virstanti mūsų mąstymo objektu. Tai tinka ir Dievo mąstymui. Yra irgi tiesa, kad Dievas yra būtis: transcendencija, absoliutas, kūrėjas, laisvė. Betgi mąstydami Dievą, mes mąstome *visai ką kita*, negu šios ištaros nusako. Jų turinys yra tikrovinis Dievuje, kaip gyvuliškieji sandai yra tikroviniai žmoguje. Ir vis dėlto ne anos ištaros padaro, kad Dievas yra *Dievas*. B. Pascalio įrašas jo *Mémoriale* (1854) « Abraomo, Jokūbo, Izaoko Dievas, bet ne filosofų ir mokytųjų Dievas » yra išraiška ano , visai ko kito ', ką turime galvoje, tardami žodį , Dievas '. Tokia pat išraiška yra ir M. Heideggerio posakis, kad « causa sui ... akivaizdoje žmogus negali groti bei šokti »[149]. Išleisti iš akių šį , visai ką

[148] Ten pat, p. 106.

[149] MARTIN HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, p. 71.

kita ' reiškia Dievą nudievinti, nekreipiant dėmesio į tai, kuo Dievas iš tikro yra *Dievas*, nes Dievas — tuo tarpu nusakome tai tik neigiamai — kaip tik *nėra* Dievas tuo, kad apie jį tariame, esą jis yra transcendencija, absoliutas, kūrėjas, laisvė ; priešingai, visomis šiomis ištaromis Dievas yra tiek nutolinamas nuo mūsų būvio, jog mes visiškai pagrįstai abejojame, kodėl prieš transcendenciją, absoliutą, kūrėją, laisvę turėtume , pulti ant kelių ', tai yra *garbinti*. , Pulti ant kelių ' *prieš Dievą* yra akivaizdybė. Kur betgi ši akivaizdybė dingsta, ten dingsta ir Dievas. Būties kaip tokios akivaizdoje vargu ar galime , pulti ant kelių ', todėl nė negalime be niekur nieko dėti lygybės ženklo tarp jos ir Dievo.

Tačiau būtų išmonė būtį ir Dievą perskirti ir laikyti *dviem* tikrovėmis, nusakomomis vis tomis pačiomis ištaromis. Nes *dvi* transcendencijos, *du* absoliutai, *du* kūrėjai, *dvi* laisvės yra tokia aiški nesąmonė, jog ontologinei jos negalimybei suprasti pakanka tik priminti, kad žodis , du ' reiškia *aprėžtybę* ir tuo pačiu negali būti taikomas *neaprėžtybei*, kuria yra ir transcendencija, ir absoliutas, ir kūrėjas, ir laisvė, ir visos kitos būčiai bei Dievui taikomos savybės. Pavertę būtį ir Dievą *dviem* tikrovėmis, padarome jų santykį loginiu prieštaravimu, kurio nariai sunaikina vienas kitą. *Logiškai pateisinama ir todėl ontologiškai galima yra tik būties ir Dievo tapatybė*, vadinasi, transcendentinis, absoliutinis, kūrybinis, laisvas V i e n i s. Reikia tik atskleisti, kaip šią tapatybę arba šį vienį pasiekiame, kadangi būtį ir Dievą mąstome kiekvieną vis kitu atžvilgiu ir todėl negalime iš anksto tarti, kad būtis yra Dievas ar kad Dievas yra būtis. O kad galėtume tai atskleisti, turime apmąstyti minėtą *skirtiną atžvilgį*, kuriuo Dievas yra Dievas, ir kartu parodyti, kad šis atžvilgis kyla iš būties sąsajos su žmogumi, kuris vienintelis turi *Dievą*.

2. Dievas kaip , mano Dievas '

Kas gi iš tikrųjų yra Dievas? Ką mes manome, tardami šį žodį? — Nors Dievas, kaip sakoma, « turi šimtą vardų », tačiau visi šie vardai yra pagrįsti viena ir ta pačia ištara : « *mano Dievas* » arba, tiksliau kalbant, vienu ir tuo pačiu kreipiniu : « *mano Dieve* ». Abejose lytyse žodis , mano ' reiškia *priklausymą man* arba « tai, kas mane būtinai liečia » (P. Tillich). Dievas yra visados *mano* Dievas. Tik šia prasme jo klausiame ir ieškome ; tik šia prasme jį tikime, išpažįstame ir garbiname. Trumpai tariant, žodžiu , Dievas ' nusakome K i t ą, kuris buvoja ne šalia manęs, bet , anapus ' arba , viršum ' manęs, kartu tačiau priklauso man taip,

tarsi buvotų šalia manęs. Šisai , priklausymas man ' kaip tik ir sudaro skirtiną atžvilgį, kuriuo Dievą mąstome. Atitrauktas nuo manęs, vadinasi, nustojęs būti ar iš viso nebūdamas , *mano* Dievas ', Dievas yra ne-Dievas. Štai kodėl nepakanka atskleisti būtį kaip transcendenciją ir absoliutą, kad atskleistume Dievą, nes nei transcendencija, nei absoliutas nėra ir negali būti , mano ' : šios sąvokos reiškia nuotolį savyje, tuo tarpu , mano Dievas ' reiškia artumą savyje. Šių dienų ateizmas kaip tik ir slypi ne tame, jog žmogus neigtų transcendenciją ar absoliutumą, — jis pripažįsta tai tuo ar kitu pavidalu net dialektiniame materializme, — bet tame, jog žmogus neįžvelgia, kokiu būdu transcendencija ar absoliutas galėtų būti , *mano* Dievas '. Mūsų meto ateistui *nėra* Dievo ne transcendencijos ir absoliuto, bet , mano Dievo ' prasme. Tai ypač ryšku K. Jasperso filosofijoje [150].

Antra vertus, tiek ištaroje , mano Dievas ', tiek ypač kreipinyje , mano Dieve ' girdėti taip pat ir anojo Kito transcendencija bei absoliutumas. Tasai Kitas, kuriam tariu , mano Dieve ', nėra nei aš pats, nei šalia manęs buvojąs mano artimas — vis tiek ar jis buvotų asmenine, ar bendruomenine lytimi (L. Feuerbach). Gali anasai Kitas būti apvelkamas žmogaus sąmonėje ir grubiai apčiuopiamais pavidalais — ugnies, griausmo, dangaus skliauto, žvėries, valdovo, — kiekvienu betgi atveju jis yra pergyvenamas kaip peržengiąs žmogų (transcendens) ir išeinąs iš žmogaus būvio ribų (absolutum). Kreipinys , mano Dieve ' nusako, kad Dievas yra kartu ir , mano ', ir , Dievas '. Kaip , *mano* ' Dievas yra man artimas ir savas; jis yra čia pat su manimi ir manyje: kitaip negalėčiau jo vadinti *manuoju*. Tačiau kaip *Dievas* jis yra anapus manęs, buvodamas Galybės būdu, net jeigu ana Galybė ir reikštųsi man regimais pavidalais; Dievas-Ugnis yra anaiptol ne ta ugnis, kuria verdamės valgio: kitaip nevadinčiau šios , ugnies ' *Dievu*, kaip šiuo vardu nevadinu jokio asmens ir jokio daikto, kurie išsitenka žmogiškojo būvio matmenyje. Dievas yra , mano *Dievas* ' tik tuomet, kai jis yra šio būvio peržengimas. Štai kodėl yra būtina atskleisti būtį kaip transcendenciją ir absoliutą, kad galėtume atskleisti Dievą. Nes be transcendentiškumo ir absoliutumo , mano Dievas ' iš viso nėra *Dievas*.

Šioje tolybės-artybės dialektikoje būties ir Dievo tapatybė yra savaime aiški *tolybės* atžvilgiu. Kaip transcendencija būtis yra iš tikro Dievas, ir Dievas yra iš tikro būtis: tai buvojimas anapus būtybės buvimo. Tačiau kaip tik todėl, kad būtis buvoja būtybei

---

[150] Plg. Karl Jaspers, *Philosophie*, p. 816-819; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, p. 213-260.

transcendentiškai, ji negali *savaime* atsiskleisti kaip Dievas, kadangi Dievas visados yra , *mano* Dievas ', vadinasi, priklausomas *man* ir todėl niekad ne gryna transcendencija. Nes transcendencija, buvodama anapus būtybės kaip tokios, yra priklausoma visiems apskritai, niekad ne man skirtinai; tuo pačiu ji nė nėra , *mano* Dievas '. Kad būtis kaip transcendencija, tai yra kaip tolybė savyje, galėtų atsiskleisti kaip Dievas, ji turi įvykdyti savimi tolybės-artybės dialektiką ne tik tolybės, bet ir *artybės* atžvilgiu. Ji turi priartėti prie žmogaus kaip Aš-būtybės, nes žmogus taria , mano Dieve ' ne kaip būtybė apskritai, o *tiktai kaip Aš-būtybė*: , mano ' gali tarti tik tas, kuris yra , aš '. Tai reiškia: būtis kaip Dievas turi turėti sąsają ne tik su būtybe apskritai, bet ir su manimi kaip Aš-būtybe, vadinasi, su mano vienkartybe; ji turi būti pagrindas ne tik būtybės kaip tokios, bet ir manęs kaip vienkartybės. Tai neišvengiamas loginis reikalavimas. Kokiu betgi būdu jis galėtų įvykti ontologiškai?

Toji savybė, kuri susieja būtį su žmogumi taip, jog ši buvoja jam arčiau, negu bet kuri būtybė, yra *veikmė*. Jeigu būtis iš tikro būtų rimtis Parmenido prasme, ji būtų nuotolis savyje, ir apie jokį jos artumą žmogui negalėtų būti kalbos. Tačiau ir Aristotelio , nejudąs judintojas ', ir Tomo Akviniečio , gryna tikrenybė ' (actus purus) nėra tokios ištaros, kurios įgalintų būtį patenkinti tolybės-artybės dialektiką *artybės* prasme: visur čia būtis tebėra grynas anapus. Kas kita yra ištara, nusakanti būtį kaip veikmę ir interpretuojanti būtybę kaip būties veikalą. Grįsdama būtybę jos buvime, būtis, kaip sakėme, atsiskleidžia *kaip kūrėja*. Santykis tarp būties ir būtybės yra užtat santykis tarp kūrėjo ir kūrinio. Šis gi santykis ir suveda būtį ir būtybę artumon. Nes niekas nėra kūriniui arčiau, kaip jo kūrėjas: kūrinys yra kūrėjo veikmės regimybė. Kūrinys ir kyla, ir būna tik kūrėjo veikme, net jei ši veikmė kosmologinėje plotmėje ir būtų liovusis laiko prasme; ontologinėje srityje ji nesiliauja niekados: kūrėjo veikmė laiko kūrinį buvime kaip kūrinį. Todėl kūrėjas ir yra kūriniui artimiausias. Visa buvoja šalia kūrinio, tik jo kūrėjas yra jame pačiame savo veikimu ir anapus jo savo buvimu. Kūrėjas yra kūriniui ir imanentus, ir transcendentus kartu, vadinasi, ir artybė, ir tolybė. Tolybės-artybės dialektika, kylanti iš , mano Dievo ', išsisprendžia būties kaip kūrėjos šviesoje. Kūrimas yra toji būties veikmė, kuria būtis nužengia į būtybės šiapus, nesunaikindama būties anapus.

Tai yra savaime suprantama būtybės kaip tokios atveju. Tačiau tai dar nepatenkina mūsų mąstymo žmogaus kaip Aš-būtybės atveju. Nes žmogus ne tik apskritai *būna*, bet ir *žino*, kad būna: *žmogui rūpi būti*. Todėl ir buvimo teikimas žmogui arba jo kaip

Aš-būtybės kūrimas negali įsijungti į bendrinę kūrimo kategoriją ir būti tik individualinė šios bendrumos išraiška , atsiradimo ' prasme. Jei būtis būtų tik būtybės kaip tokios kūrėja, ji būtų žmogui kaip Aš-būtybei gryna tolybė, niekados nepriklausanti *jam kaip Aš*. Būdamas Aš, žmogus negali santykiauti su būtimi, tarpininkaujant būtybei kaip tokiai. Suvokdamas, kad jis *būna*, žmogus suvokia buvimą kaip *savo paties* buvimą, o ne kaip dalyvavimą buvime būtybės kaip tokios : , dalyvavimo ' (participatio) sąvoka nuasmenina žmogų. Žmogaus ištara apie savo buvimą skamba ne bevardiškai : , *aš yra* ' arba , *aš būna* ', bet iš esmės asmeniškai : , *aš esu* ' arba , *aš būnu* '. Tai pastebime todėl, kad nebūtume suklaidinti tariamos išvados : jei būtis esanti kūrėja būtybės kaip tokios, tai ji tuo pačiu ji esanti kūrėja ir žmogaus, vadinasi, esanti jam artima bei sava ir todėl galinti būti vadinama , mano Dievas '. Anaiptol ! Būtis gali būti , mano Dievas ' tik tuo atveju, jei ji yra kūrėja žmogaus kaip aš, vadinasi, kūrėja *manęs paties*. Būtis yra , mano Dievas ', jei aš *kaip aš* esu jos veikmės veikalas, kitaip tariant, jei buvimas yra teikiamas pačios būties ir man pačiam. *Būtis yra , mano Dievas ' tada, kai ji yra tiesioginis manęs kaip Aš-būtybės kūrėjas.* Nes tik tuomet ji yra , *mano kūrėjas* ' : man artimas ir tolimas, buvojąs manyje ir anapus manęs, man priklausąs ir mane peržengiąs. Tuomet aš galiu kreiptis į būtį kreipiniu , mano Dieve ', nes tai, kas mane grindžia buvime kaip mane patį tiesioginiu būdu, yra ir , mano ', ir , Dievas '. Tuomet aš esu *kūrinys*, buvoju savo kūrėjo veikme kaip šios veikmės regimybė arba atvaizdas. Galimas daiktas, kad mano *prigimtis* arba tai, ką aš tik turiu, bet kuo aš nesu, yra *daiktas*, kilęs, pasauliui išsivystant, kaip ir kiekvienas kitas gamtos padaras. Bet kaip tik dėl to, kad mano prigimtis yra daiktas, palenktas būtinybei ir veikiąs pagal jos dėsnius, ji nėra *tiesioginis* būties veikalas, užtat neturi nė , Dievo ', kaip jo neturi vabzdžiai, paukščiai, žvėrys. Ne mano prigimtis — neišskyrus, nei proto, nei valios, nei jausmo — taria , mano Dieve ', bet *aš* tai tariu. Tik aš *kaip Aš* esu kūrinys, turiu kūrėją ir tuo pačiu , savo Dievą '.

Visas betgi šis svarstymas vyksta sąlyginės galimybės plotmėje : jei būtis yra mano kūrėja, tai aš esu jos kūrinys ; jei esu kūrinys, turiu kūrėją ; jei turiu savęs kaip Aš kūrėją, tai šis manęs kūrėjas yra , mano Dievas ' ... Jei ... Tačiau kaip pereiti nuo šios sąlyginės galimybės į besąlyginę tikrenybę ? Į tai atsako ligšiolinis mūsojo apmąstymo kelias, kuriuo ėjome nuo filosofijos kaip interpretacijos į būtybę kaip kūrinį, o nuo būtybės kaip kūrinio į būtį kaip kūrėją. Šis kelias atskleidė būtybės buvojimą kūriniškai, o būties buvojimą kūrėjiškai. Tas pats kelias, pratęstas į žmogaus

būvį, gali atskleisti ir žmogaus kaip Aš-būtybės buvojimą kūriniškai, vadinasi, pačia savo sąranga reikalaujantį savo kūrėjo arba Dievo. Tai reiškia: eidamas toliau tuo pačiu keliu, žmogus turi atsigrįžti į save patį ir pasiklausti, *ar jis kaip Aš-būtybė yra kūrinys*, vadinasi, ar jis buvoja kūrinio būsena. Būseną gi, kaip sakėme, atskleidžia pažinsena: pažįstame taip, kaip buvojame; buvojimo būdas yra įimtas į formalinį pažinimo būdą. Klausdami tad ar žmogus kaip Aš-būtybė yra kūrinys, tuo pačiu klausiame, kokiu būdu žmogus save pažįsta: tyrimu ar interpretacija. Kokią prieigą slepia savyje senas užrašas ant Delfio šventyklos staktų: « pažink pats save — gnoti seauton », kuriuo vadovavosi Sokratas, o po jo ir visa metafizinė Vakarų antropologija?

3. Žmogus kaip savęs interpretas

Atsakymas į klausimą, ar žmogus save tiria, ar interpretuoja, nėra dvijulė, reikalaujanti apsispręsti už vieną katrą narį. Žmogus save ir tiria, ir interpretuoja, tačiau *ne tą patį save*: jis tiria save kaip rūšinę būtybę, jis interpretuoja save kaip vienkartinę Aš-būtybę. Žmogaus pažinimas savaime suskyla į dvi esmiškai skirtingas sritis: į žmogaus *mokslą* ir žmogaus *filosofiją* — pagal du nepaneigiamus žmogaus sandus: prigimtį ir asmenį. Žmogaus prigimtis yra tiriama, žmogaus asmuo yra interpretuojamas. Tai bendriausioji ištara, kurią reikia nūn kiek atidžiau pasklaidyti.

Antropologiniai mokslai mūsų dienomis yra akivaizdybė. Jų gausa liudija, kad jie iš tikro turi vaisingą objektą ir kad jų laimėjimai leidžia mums vis giliau įžvelgti į žmogaus prigimtį ir tuo būdu vis geriau susivokti žmogiškojoje aplinkoje. Pradedant zoologine žmogaus kilme ir baigant psichine jo sąranga bei šiosios veikme, viskas šiandien žmoguje gali būti ir iš tikrųjų yra tiriama. ‚*Antropologija*' yra kuopinis visų šių tyrimų vardas, apimąs aibę mokslų, pažymimų jų objektą atitinkančiu būdvardžiu, taip kad savaime kyla genetinė, etninė, biologinė, kultūrinė, socialinė, medicininė, patologinė ir neviena kita antropologija. Būdama sudėtinga savo viduje ir įvairiopai įtaigaujama iš viršaus, žmogaus prigimtis leidžiasi tyrinėjama daugybe atžvilgių. Žmogus kaip vienas iš gyvūnų (homo sapiens) yra neabejotinas mokslo objektas. Užtat šio mokslo arba antropologijos išdavos ir apima žmogų kaip rūšinę būtybę jos visumoje, nes žmogiškoji prigimtis yra visiems tokia pat. Ką žmogaus mokslas yra atskleidęs kaip patikrintą ir todėl tikrą dalyką, yra verčiamojo žinojimo, ir jokia interpretacija čia yra negalima. Interpretacija prasideda, tik atsigrįžus į žmogų

kaip į Aš-būtybę arba asmenį, nes mokslas savo išdavomis nepasako, nei kas yra žmogus, nei kam jis būna. Žmogaus esmės ir jo būvio prasmės klausimai nėra *mokslinės* antropologijos objektas, kadangi šie klausimai liečia ne žmogų kaip rūšį, o žmogų kaip asmenį. Užtat šalia žmogaus mokslo visą istorijos metą gyvena ir žmogaus filosofija, nekartą taip pat vadinama , antropologija ', prikergiant jai paprastai dar būdvardį , filosofinė '. Šios tad , filosofinės antropologijos ' uždavinys ir yra žmogų *interpretuoti*.

Nusakydamas savo *Logikos* įvade keturis pragarsėjusius klausimus — « ką galiu pažinti? ką privalau daryti? ko galiu viltis? kas yra žmogus? » — Kantas pastebi, kad pirmieji trys klausimai remiąsi pastaruoju: klausimas, kas yra žmogus, apimąs ir pažinimą, ir veikimą, ir vylimąsi; kitaip sakant, metafizikos, etikos ir religijos objektai sueiną į antropologiją, taip kad Kantas kalbėjo net apie , anthropologia transcendentalis ': filosofinė antropologija sprogdinanti vienos šakos rėmus ir mėginanti apimti visumą, kadangi ir žmogus esąs tam tikra prasme visuma — « quodammodo omnia » (Tomas Akvinietis) [151]. Ir šią savo reikmę būti ar bent tapti *visybe* filosofinė antropologija yra išlaikiusi ligi pat mūsų dienų. Iš mūsojo amžiaus mąstytojų tik E. Husserlis reikalavo nužmoginti filosofiją, manydamas tuo atversiąs jai kelią į tiksliojo mokslo rangą. Užtat Husserlis ir tevertino antropologiją kaip « filosofiškai naivią teigiamybę » [152]. Tačiau jau jo amžininkas M. Scheleris ir jo mokinys M. Heideggeris nusigrįžo nuo savo bendradarbio ir mokytojo « esmėžiūros (Wesensschau) », paneigė jo « fenomenologinę redukciją » kaip vienintelį, Husserlio pažiūra, filosofinį metodą ir savo mąstymo vidurkin (M. Scheleris) ar bent išeities taškan (M. Heideggeris) pastatė *žmogų*. M. Scheleris, sakysime, teigia, kad « žmogus kaip problema pačiam sau yra pasiekęs dabartyje aukščiausio laipsnio iš visų mums žinomų istorijos tarpsnių » ir kad todėl « filosofinė antropologija šiandien yra virtusi visos filosofinės problematikos vidurkiu » [153]. M. Heideggeris, kaip žinome, žiūri į žmogų kaip į « pavyzdinę būtybę », kurios sklaida turinti įgalinti kelti bei spręsti pačios būties klausimą: iš žmogaus Heideggeris tikisi įspėsiąs « būties prasmę » [154].

---

[151] Plg. Norbert Hinske, *Kants Idee der Anthropologie*, sudėt. veikale *Die Frage nach dem Menschen*. Aufriß einer philosophischen Anthropologie, Freiburg i. Br. 1966, p. 426-427.

[152] Plg. Karl Löwith, *Vorträge und Abhandlungen*, p. 269-270 (E. Husserlio laiškas K. Löwithui).

[153] Max Scheler, *Späte Schriften* (studija *Die Stellung des Menschen im Kosmos*), Bern 1967, p. 10.

[154] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 7.

Trumpai tariant, žmogus stovi filosofijos vidurkyje ne tik kaip aktuali laiko problema, bet ir kaip amžinai trunkanti esminio filosofijos klausimo kilmė, būtent: kas yra būtis. Viršinė antropologijos visybė Kanto mąstyme pereina į vidinę visybę Heideggerio pastangose. Mūsų dienų žmogus aistringai stengiasi suvokti, *kas jis yra* — ne kaip rūšies egzempliorius, kurį nusakytų trečiuoju asmeniu, bet kaip vienkartinė Aš-būtybė, klausianti pirmuoju asmeniu: *kas aš esu*. Jis nori žinoti, *kas jis yra*, ne kaip pasaulinio išsivystymo padaras ir ne kaip socialinės bendruomenės narelis, bet *kaip jis pats*. Šiuo atžvilgiu yra didžiai prasminga lygiagretė, kurią tiesia H. Kringsas tarp pagrindinės filosofinės problemos naujaisiais laikais ir senovėje bei viduramžiais: «Naujieji laikai, sako Kringsas, kaip filosofinis tarpsnis yra būdingi tuo, kad čia žmogus įsisąmonina naują savo santykį su savimi pačiu, apmąstydamas savo esmę bei veiklą tuo pačiu atidumu, kokiu graikai apmąstė *polis*, o viduriniai amžiai — Dievą»[155]. Tai anaiptol nereiškia, kad senovė ar viduramžiai nebūtų apmąstę *žmogaus*: ir šiais tarpsniais žmogus buvo mąstymo vidurkis, tik jis buvo mąstomas — senovėje *valstybės* (polis), viduramžiais *Dievo* šviesoje; tuo tarpu mūsų laikais žmogus nori suvokti save *savo paties šviesoje*. Šiuo būdu žmogus išvengia būti pridengiamas svetimu šešėliu ir todėl mąstomas ne kaip jis pats.

Tačiau mąstomas *kaip jis pats* žmogus gali būti tik filosofinio, bet ne mokslinio pažinimo būdu. Kitaip tariant, žmogus kaip Aš-būtybė leidžiasi būti tik interpretuojamas, o ne tiriamas. Tai ypač patvirtina nuostabus antropologinių mokslų suklestėjimas pastarojo šimtmečio eigoje. Šie mokslai, kaip minėjome, tiria žmogų įvairių įvairiausiais atžvilgiais, ir jų išdavų yra susikrovęs jau ištisas lobynas. Ir vis dėlto jos mums nė kiek nepadėjo ir nepadeda suvokti, kas yra žmogus: jo esmė ir jo prasmė. Atvirkščiai, M. Schelerio pastaba, kad žmogų tirią mokslai «greičiau jo esmę pridengia, negu atskleidžia»[156], pasirodė esanti visiškai teisinga: niekad žmogaus klausimas nebuvo toks tamsus, kaip šiandien. M. Heideggerio pažiūra, nė vienas ankstesnysis tarpsnis

---

[155] Hermann Krings, *Wissen und Freiheit*, sudėt. veikale *Die Frage nach dem Menschen*, p. 23.

[156] Max Scheler, *Späte Schriften*, p. 11; tos pačios pažiūros yra ir G. Marcelis; jis neneigia žmogaus mokslo laimėjimų, tačiau jis kreipia mūsų dėmesį į tai, «kad mes vis dėlto suprastume, jog juo daugiau dalykų apie žmogų patiriame, juo neaiškesnė darosi mums jo esmė»; Marcelis net būtų «linkęs klausti, ar ši atskirų pažinčių gausa mūsų galų gale neapakina» (Gabriel Marcel, *Der Mensch als Problem*, Frankfurt a. M. 1956, p. 80).

nežinojo apie žmogų tiek daug, kiek šiandieninis, ir nė vienas ankstesnysis tarpsnis *nepažino* žmogaus tiek maža, kiek šiandieninis[157]. Šiandien yra pasidarę net neaišku, kaip iš viso reikia žmogaus klausimą kelti, nekalbant jau apie jo sprendimą.

Tai nėra antropologinių mokslų kaltė. Jie savo uždavinį atlieka taip lygiai, kaip ir visi kiti mokslai. Tai kaltė mūsų įsitikinimo, esą žmogų galima tirti, kaip ir kiekvieną kitą objektą. Be abejo, tai tinka žmogui kaip rūšinei būtybei, nes rūšis iš tikro yra daiktas ir todėl gali būti tik tiriamas: ši galimybė pagimdė bei išvystė antropologinių mokslų daugybę. Bet anas įsitikinimas tuojau atsidaužia į žmogų kaip į Aš-būtybę ir pasirodo esąs nevaisingas: šis nevaisingumas pažadino visą šiandieninį žmogaus klausimo sąmyšį. Nes klausti, kas yra žmogus *kaip jis pats*, anaiptol nėra tolygu klausti, kas yra, sakysime, medžiaga, gyvybė, protas, valia ir t. t. Kiekvienas kitas klausimas esti keliamas savam objektui priešpriešiais. Objektas buvoja *šalia* klausimo; klausimu mes jo nekildiname; klausimu mes jo jau kaip esančiojo ieškome, kad jį ištirtume. Tai vienintelis gnoseologinis mokslo kelias. Bet štai, jo laimėjimų suvedžioti, nesykį mėginame lygiai taip elgtis ir su žmogumi. Ir jo esmės bei prasmės klausiame taip, tarsi ji buvotų mūsų klausimui priešpriešiais, o mes jos tik ieškotume, tikėdamiesi ją rasią atokią nuo mūsų pačių. Tačiau tai klaida. Nes gnoseologinė prieiga prie žmogaus kaip Aš-būtybės yra visiškai kita. Žmogaus kaip Aš esmė bei prasmė neglūdi kažkur anapus klausimo tarsi objektyvus, nuo mūsų nepriklausomas daiktas. Žmogaus kaip Aš-būtybės esmė bei prasmė buvoja tik pačiame klausime ir tik kaip klausimas. Žmogus kaip Aš tuo ir skiriasi nuo visų kitų būtybių, kad jo atveju klausimas ir šio klausimo objektas nėra *du* pradai, katrų vienas klaustų, o kitas atsakytų, vienas ieškotų, o kitas būtų ieškomas bei randamas. Anaiptol! *Pats klausimas yra žmogiškosios Aš-būtybės esmės bei prasmės apmatas.*

Nagrinėdamas filosofinės antropologijos pobūdį. W. de Boeras yra pastebėjęs, kad « antropologija nėra tikslusis mokslas, kadangi nėra jokio tikslaus paties žmogaus pažinimo »[158]. Gi tokio tikslaus pažinimo žmogaus atveju nėra todėl, kad *nėra tikslaus paties žmogaus.* Jeigu žmogus ne tik kaip rūšinė būtybė, bet ir kaip Aš-būtybė būtų iš tikro , tikslus daiktas ', vadinasi, dėsningas savyje

---

[157] Plg. MARTIN HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 189.

[158] WOLFGANG DE BOER, *Das Problem des Menschen und die Kultur*, Bonn 1958, p. 12.

ir šiuo dėsningumu uždaras, tuomet jis turėtų savo esmę bei prasmę anksčiau, negu pats jos klausimas, ir todėl galėtų būti tiriamas taip lygiai tiksliai, kaip ir kiekvienas kitas daiktas. Tačiau kadangi žmogus save kaip Aš-būtybę apmeta pačiu klausimu, *kas esąs*, tai savaime šis apmatas kinta, keisdamas tuo pačiu ir žmogaus pažinimą, taip kad apie jokį žmogaus kaip Aš-būtybės , tikslųjį mokslą ' netenka kalbėti. Nėra nė vienos filosofinės antropologijos, kuri pačiais savo pagrindais nebūtų apspręsta jos autoriaus asmens ir jo istorijos. Tuo pačiu nėra *vienos* antropologijos, o tik antropologijų daugybė, nes nėra žmogaus kaip Aš-būtybės apmato, kuris būtų ne savęs paties apsprendimas, o tik tos pačios bendrinės prigimties nusakymas. Žmogus kaip Aš buvoja tik savo paties apmato būdu. Įvairūs paskatinimai pažinti patį save, rasti save, tapti savimi liečia ne žmogiškosios rūšies prigimtį, o žmogiškojo asmens esmę bei prasmę, kuri yra vienkartinė, kaip ir pats asmuo yra vienkartinis. Bendrinė rūšies prigimtis yra *duomuo*, todėl galima pažinti tik mokslinio tyrinėjimo keliu : būtų beprasmis bandymas čia rasti save ar tapti savimi laisvo apsisprendimo būdu. Tapti savimi ar rasti save žmogus gali tik kaip Aš-būtybė, ieškodamas savęs ne bendrinės prigimties plotmėje, o savo paties apsisprendime. Žmogus kaip jis pats yra paties savęs apmatas ir šio apmato vykdymas tiek asmeniniame, tiek visuomeniniame gyvenime.

Šiuo atžvilgiu yra būdinga H. W. Rüsselio pastaba, kad « Europos žmogus stengėsi iš eilės būti mistinis serafinas, gyvybės mašina, protingas ar instinktingas gyvūnas, didingas antžmogus ar niūrus demonas »[159]. Europos istorijos tarpsniai yra pažymėti šiais žmogaus apmatais kaip regimais pavidalais laiko eigoje. Išsamiau šį įvairiopą žmogaus savęs paties apsprendimą apibūdina M. Scheleris savo studijoje *Žmogus ir istorija* (1926), stengdamasis įžvelgti ryšį tarp to ar kito žmogaus apmato ir istorijos sampratos : « Kiekviena istorijos samprata yra, pasak Schelerio, atremta į tam tikrą antropologiją »[160]. Tokių antropologinių sampratų Vakarų istorijoje Scheleris randa penketą pagrindinių : 1. žmogus kaip *tikėjimo* apmatas (homo creatura), vyraująs izraelitų ir krikščionių istorijoje ; 2. žmogus kaip *mąstymo* apmatas (homo rationalis), « pirmą kartą sukurtas klasikinės graikų filosofijos » (p. 125) ; 3. žmogus kaip *pragmatinis* apmatas (homo faber), skiriąsis nuo gyvulio tik savo instinktų laipsniu ; 4. žmogus kaip *pesimistinis* apmatas (homo

[159] Herbert Werner Rüssel, *Gestalt des christlichen Humanismus*, Amsterdam 1940, p. 178-179.

[160] Max Scheler, *Späte Schriften*, p. 123 ; plg. Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte* (studija *Zur Idee des Menschen*), Bern 1955, p. 173-195.

morbus), reiškiąs gyvybės nuosmukį, kai, nepajėgdamas peržengti paties savęs antžmogio linkui, žmogus galop virsta ligūstu žmogėnu; 5. žmogus kaip *ateizmo* apmatas (homo atheista), kilęs iš dievybės neigimo, kad išsaugotų savąją laisvę [161]. Be abejo, galima šiuos istorijoje išnyrančius ir vėl dingstančius žmogaus apmatus nusakyti vienaip ar kitaip; viena betgi yra neabejotina, kad tokių apmatų esama daugybės — ne tik Europos, bet ir Azijos kultūroje: kiekvienas kultūros tipas yra vieno kurio žmogaus apmato įkūnijimas. Kultūros istorija yra ne kas kita, kaip žmogiškojo apmato kintamybės istorija. Žmogus interpretuoja save be perstogės, ir ši savęs interpretacija ataidi visuose jo žygiuose. Tad į klausimą, ar žmogus interpretuoja pats save, vadinasi, ar jis yra *hermeneutinė būtybė*, atsako pati istorija savais vingiais, kurie iš tikrųjų yra ne kas kita, kaip antropologinės kaitos.

4. Žmogus kaip atvirybė

Kokiu tačiau atveju yra galimas žmogaus kaip Aš-būtybės apmatas? Kadangi šis apmatas visados kyla iš savęs paties interpretacijos, tai jo galimybė yra kartu ir interpretacijos galimybė. Kitaip sakant, apmesti patį save galima tik todėl, kad galima save interpretuoti. Kiekvienos gi interpretacijos galimybė remiasi būtybės atvirumu: interpretuoti galima tik tai, kas yra atvira. Nes tik atvirybė gali priimti mūsų jai teikiamą vidurkį ir susitelkti aplinkui jį kaip konkretus pavidalas, kas ir sudaro interpretacijos esmę. Jeigu tad žmogus kaip Aš-būtybė leidžiasi būti interpretuojamas, kildindamas vienokį ar kitokį savęs paties apmatą, tai reiškia, kad jis yra atviras kaip Aš arba asmuo. Žmogaus prigimties neinterpretuojame todėl, kad ji yra uždara ir jokiam mūsų teikiamam vidurkiui neprieinama. Tuo tarpu žmogaus asmuo kaip Aš-būtybė duodasi apsprendžiama tuo ar kitu vidurkiu, tuo pačiu atsiskleisdama kaip atvira, vadinasi, neapspręsta iš aukšto ir iš anksto.

Visu aiškumu yra šią mintį suvokę jau renesanso mąstytojai, pirmoje eilėje G. P. della Mirandola (1463-1494), kuris, pasak H.W. Rüsselio, «išvadavo antropologiją iš ankšto ryšio su kosmologija» ir tuo įgalino mąstyti žmogų «nebe kaip kosmo dalį, o kaip save suvokiančią ir vienintelę nuostabos vertą būtybę» [162]. Savo veikale

---

[161] Ten pat, p. 124-144.

[162] Herbert Werner Rüssel, *Humanistische Theologie* (įvadas į G. Pico della Mirandola veikalo *De dignitate hominis* vokiškąjį vertimą), Fribourg (be datos), p. 15.

Apie žmogaus kilnybę (1487) Mirandola klausia, kodėl gi žmogus esąs vertas nuostabos ir kame glūdįs šios nuostabos pagrindas. Senieji atsakymai — žmogus esąs kūrinijos valdovas, dievų draugas, gamtos troškimų reiškėjas, maža kuo žemesnis už angelus — Mirandolos nepatenkina. « Kodėl mes nesistebime angelais ir dangiškaisiais chorais? Kokios sąlygos įgalina žmogų tiek išsiskirti iš pasaulio sąrangos, jog jam pavydi ne tik gyvuliai, bet ir žvaigždės, ir net antpasaulinės protingos būtybės? »[163]. Į šį savo paties klausimą Mirandola atsako prasmeniniu pasakojimu-vaizdu, kuris savo paviršiumi atrodo dar tebesilaikąs scholastine tradicija, savo mintimi tačiau šią tradiciją jau peržengia ir tuo atveria žmogaus sampratai visiškai naujų perspektyvų.

Viešpats Dievas, « tasai didysis Statybininkas », pradeda pasakoti Mirandola, « pagal slaptingos savo išminties dėsnius» jau sukūręs savo didybei šventyklą : « antžemiškas lankas » pripildęs dvasiomis, « eterio sferas » — amžinosiomis sielomis, « žemesniojo pasaulio sritis » — įvairiausiais gyvūnų būriais. « Baigęs savo veikalą, Statybininkas betgi panoro, kad būtų kas nors, kas šį jo kūrinį apmąstytų, jo grožį mylėtų, jo didybe stebėtųsi » ; tad sumanęs paskiausiai sukurti žmogų. Bet štai, jis pamatęs, kad nebeturįs « nė vieno vienintelio provaizdžio (archetipum), pagal kurį galėtų kurti naują atžalą » ; nebeturįs jokio turto, kurį galėtų paveldėti « naujas jo sūnus » ; nebeturįs net pastovios vietos, kur galėtų įsitaisyti « šisai visatos stebėtojas ». Tada « didysis Menininkas » nusprendęs, kad « žmogus neturėtų jokio aiškiai skirtino paveikslo » ; jį *šitokį* sukūręs, pasiuntęs į pasaulį ir jam taręs : « Mes neapgyvendinome tavęs, Adomai, jokioje skirtinoje buveinėje, nedavėme tau jokio skirtino veido, jokių skirtinų gebėjimų, kad galėtum pats pagal savo norą, valią ir pažiūrą įsigyti kiekvieną tau patinkamą buveinę, kiekvieną tau patinkamą veidą ir kiekvieną gebėjimą. Visų kitų būtybių prigimtis yra mūsų nustatytų dėsnių apspręsta ir jų rėmuose laikoma. Tu gi nesi kliudomas jokių rėmų ; tu privalai pagal savo laisvą valią, į kurios rankas sudedu tavo likimą, nusistatyti pats sau savo prigimtį ... Mes tavęs nesukūrėme nei dangiško, nei žemiško, nei mirtingo, nei nemirtingo, kad būtum pats savęs skulptorius ir poetas, visiškai laisvas bei garbingas, ir kad pasigamintum sau pačiam tokią gyvenimo lytį, kokią norėsi. Tu gali išsigimti į galviją ir gali pakilti ligi dieviškumo — pagal tavo paties dvasios nuosprendį »[164].

---

[163] Giovanni Pico della Mirandola, *Die Würde des Menschen*, p. 49-50.

[164] Ten pat, p. 51-53.

Būtų netikslu šį Mirandolos pasakojimą aiškinti kaip « begalinio žmogaus vaizdą » (J. Hirschberger). Mirandolos žmogus yra ne begalinis, o tik *atviras*. Jis tik neturi provaizdžio, kuriuo rėmėsi visa scholastinė antropologija, Platono įtaigaujama, nes provaizdis būtybę uždaro. Provaizdis teikia rėmus, kurių būtybė negali peržengti. Norėdamas gi, kad žmogus pasaulyje pasirodytų « be savo veido », vadinasi, neaprėžtas iš anksto, Mirandola ir teigia, esą Kūrėjas nebeturėjęs provaizdžio, pagal kurį žmogus galėjęs būti sukurtas, todėl sukūręs jį, neturintį jokio aiškaus paveikslo arba apsprendimo. Tai esminė pataisa scholastinėje antropologijoje ir tuo pačiu įžvalga, kad tik , beveidis ' žmogus gali susikurti sau , veidą '. Pats žmogaus buvimas dar nepadaro jo, turinčio šį , veidą ' : *kad* žmogus yra, dar nepasako, *kas* jis yra, kaip tai esti visų kitų būtybių atveju. Žmogaus buvimas rūšies prasme dar neatskleidžia jo esmės asmens prasme, nes asmuo, būdamas vienkartinis, negali būti apspręstas tuo, kas visiems bendra ; tokiu atveju jis būtų ne asmuo, o tik individas, vadinasi, pavienė rūšies apraiška, kaip tai yra gyvulių pasaulyje. Kas suvokia vienkartybės reikšmę, negali nepripažinti Mirandolai tiesos.

Mirandolos mintis glūdi ir tieką ginčų kėlusiame bei tebekeliančiame J. P. Sartre teiginyje, kad , egzistencija ' esanti pirmiau, negu , esencija '. Pats Sartre sieja šį teiginį su Dievo nebuvimu. Dievui nesant, nėra kam žmogaus esmės sumanyti (concevoir). Todėl « jei Dievo nėra, sako Sartre, tuomet buvoja bent viena būtybė, kurios egzistencija yra pirmiau, negu esmė ; būtybė, kuri visų pirma yra, o tik paskiau aptaria save ta ar kita sąvoka. Šitokia būtybė yra žmogus »[165]. Savyje tačiau žmogaus vykdomas savęs aptarimas ir tuo būdu esmės davimas sau pačiam neturi jokio būtino ryšio su Dievo buvimu ar nebuvimu. Mirandolos pavyzdys rodo, kad , beveidis ' žmogus, tai yra toks, kurio niekas nėra iš anksto apsprendęs, gali būti mąstomas ir kaip Dievo kūrinys. Dar daugiau : žmogaus atvirumas ir Dievo buvimas ne tik neprieštarauja vienas kitam, bet net sąlygoja vienas kitą. J. P. Sartre, kaip ir M. Heideggeris, mąsto krikščioniškosios tradicijos erdvėje, tačiau jai priešpriešiais. Šioje gi tradicijoje žmogus visad yra buvęs interpretuojamas kaip Dievo paveikslas bei panašumas. Kokiu betgi atveju reliatyvi būtybė galėtų būti Dievo kaip absoliuto paveikslas? Tik tokiu atveju, kai ana būtybė būtų atvira. *Atvirumas yra absoliutumo išraiška reliatyvinio buvimo plotmėje.* Vadinasi, ir krikščioniškojoje tradicijoje yra galima žmogaus atveju

---

[165] Jean - Paul Sartre, *L'Existentialisme est un Humanisme*, Paris 1946, p. 20.

buvimo pirmenybė ryšium su esme. Nes būti atviram reiškia , jau būti ' ir kartu apspręsti šį , jau-buvimą ' tam tikra sąvoka, kas reikalauja, kad žmogus — bent logiškai — pirmiau būtų, o tik paskiau apsispręstų, kas esąs. Sartre teiginys yra ne ateizmo, o apskritai žmogaus kaip Aš-būtybės arba asmens būsenos ištara. Mes nelaikome šio teiginio nesąmone, kaip to norėtų F. Heinemannas [166], tačiau nerišame jo nė su Dievo nebuvimu. Dievo nebuvimas nėra sąlyga, kad žmogus galėtų interpretuoti patį save, vadinasi, kad būtų savęs paties « skulptorius ir poetas » (G. P. della Mirandola). Greičiau yra kaip tik priešingai: Dievas kaip absoliutas atsispindi žmogaus atvirume; atvirumas nurodo į absoliutumą, o ne jį neigia. Sartre teiginys išsitenka kiekvienoje antropologijoje, jei tik ši renkasi savo objektu žmogų ne kaip rūšinę būtybę, bet žmogų kaip Aš-būtybę. Savęs interpretacija yra Aš-būtybės būsena, o interpretacija yra galima tik Aš-būtybės atvirybėje.

5. Būties ir Dievo tapatybė žmoguje

Ką laimime mūsajam apmąstymui, atskleidę, kad žmogus yra hermeneutinė būtybė — ne tik tuo, kad interpretuoja apskritai, bet visų pirma ir iš esmės tuo, kad interpretuoja pats save? Prie žmogaus kaip hermeneutinės būtybės artinomės todėl, kad pratęstume būtybės kaip tokios sklaidą į žmogų kaip į Aš-būtybę ir pasiklaustume, ar ir žmogus kaip Aš-būtybė yra kūrinys, vadinasi, ar jis buvoja kūriniškai, būdamas būties veikmės pagrįstas savame buvime. Tai buvo logiškai būtina, kad galėtume atsakyti, ar būtis yra Dievas. Žmogaus kaip hermeneutinės būtybės atskleidimu šį atsakymą laimėjome: *būties ir Dievo tapatybė atsiskleidžia žmoguje* — pagal drąsų P. Tillicho teiginį: « Pascaliui priešpriešiais ašen tariu: Abraomo ir Jokūbo Dievas ir filosofų Dievas yra tas pats Dievas » [167]. Ankstesnis mūsų silogizmas: jei būtis yra kūrėja, tai aš esu jos kūrinys; jei esu kūrinys, tai turiu savęs kūrėją; jei turiu savęs kūrėją, tai šis kūrėjas yra mano Dievas, — šis sąlyginis silogizmas *žmoguje* virsta tikrove. Reikia nūn tik kiek paaiškinti, kokiu būdu laimėta įžvalga į žmogų tampa įžvalga į būtį kaip , mano Dievą ': « išvydęs save, išvysčiau ir Tave — viderim me, viderim Te » (Augustinas).

Būtis, kaip sakėme, gali būti Dievas tik tuo atveju, kai ji yra , *mano* Dievas '. Būti gi , mano Dievas ' būtis gali, tik būdama

[166] Plg. Fritz Heinemann, *Existenzphilosophie - lebendig oder tot?*, p. 91.
[167] Paul Tillich, *Die Frage nach dem Unbedingten*, p. 184.

manęs kaip Aš grindėja arba kūrėja. Ar būtis iš tikro ir yra manęs kaip Aš grindėja, galime suvokti, ne pasiklausdami ją pačią, o tiktai žmogų, būtent tuo, kad atskleidžiame kūrininę jo kaip Aš-būtybės sanklodą. Šią gi sanklodą atskleidžiame, atskleisdami žmogų kaip hermeneutinę būtybę. Pagrindinis viso mūsų apmąstymo teiginys yra tas, kad interpretuoti galima tik kūrinį. Tai visu plotu tinka ir žmogui. Skirtumas tik tas, kad bet kurio kito kūrinio atveju pats kūrinys ir jo interpretas yra *du* atskiri dalykai. Tuo tarpu žmogaus atveju kūrinys ir interpretas sutampa: kūrinys čia interpretuoja pats save, kadangi jis yra sąmoninga, į save atsigrįžusi, pati save suvokianti būtybė. Tačiau savimonė neišskiria nei interpretacijos, nei kūriniškumo. Priešingai, žmogus atsigrįžta į save ne tam, kad save stebėtų sustingusį tarsi veidrodyje, bet kad patirtų save kaip atvirybę, teiktų šiai atvirybei tam tikrą vidurkį ir tuo apmestų paties savęs pavidalą. *Savimonė yra savęs interpretacijos galia.* Tik suvokęs save kaip atvirybę, žmogus gali save interpretuoti, vadinasi, šią atvirybę tam tikru vidurkiu užskleisti bei aprėžti, patį vidurkį keisti ir todėl ne tik paprastai *būti*, bet ir laiko eigoje *tapti*. Savęs interpretacija padaro žmogų *istorinį*, tebesigalynėjantį su savo praeitimi — asmenine ir visuomenine — ir pramatantį savo ateitį. Jeigu interpretacija, kaip anksčiau minėjome, yra kūrinio atkėlimas į dabartį, tai savęs interpretacija žmogaus atveju yra šios dabarties susikūrimas, apimąs tai, kas žmogui yra praėję, ir tai, kas jo tebelaukia. Žmogus yra *dabartinis* tik savuoju apmatu kaip savęs interpretacijos išdava.

Visi interpretacijos veikmens, kuriuos anksčiau aprašėme, nagrinėdami interpretacijos esmę, yra aiškiai randami ir žmogaus kaip savęs interpreto veikloje. Jeigu tad interpretacija yra kūrinio pažinimo būdas, tai išvada yra nepaneigiama: žmogus yra hermeneutinė būtybė todėl, kad sava ontologine sąranga jis yra kūrinys. O kadangi žmogus yra hermeneutinė būtybė tiktai kaip Aš arba asmuo, jokiu atveju ne kaip rūšis, tai *jis yra kūrinys irgi kaip Aš arba asmuo.* Aš esu savo buvime pagrįstas tiesioginiu būdu kaip Aš, kadangi save interpretuoju taip pat tiesioginiu būdu kaip Aš. Savęs interpretacija gali kilti tik iš manęs kaip Aš kūriniškumo. Jeigu žmogus kaip Aš-būtybė buvotų daikto būsena, jis galėtų būti tik tiriamas, bet ne interpretuojamas. Tuomet jo asmens vienkartybės esmė bei prasmė būtų duota iš anksto, o ne apmetama savęs apsprendimu. Tuomet ištara « pažink pats save » turėtų tos pačios prasmės, kaip ir ištara « pažink granitą » ar « pažink arklį », vadinasi, tirki, bet ne interpretuoki. Tuomet apie jokias istorijoje kylančias bei kintančias žmogaus sampratas negalėtų būti nė kalbos. Tokiu atveju žmogus būtų taip lygiai neistorinis, kaip neisto-

riniai yra visi negyvosios ir gyvosios gamtos daiktai. Tačiau kadangi visas žmogaus būvis vyksta kaip tik priešinga linkme — visas šis būvis yra viena ištisa interpretacija, — tai esame tiesiog logiškai verčiami pripažinti, kad žmogus yra kūrinys Aš-būtybės prasme.

Pirmoji tad minėto silogizmo išvada « aš esu kūrinys » atsiremia į tikrovinį žmogaus kaip hermeneutinės būtybės pobūdį ir pati tampa tikrove : *žmogaus kūriniškumas yra tik kita jo hermeneutiškumo pusė*. Pažinti save reiškia suvokti save kaip buvojantį kūriniškai. Tai nėra praėjusio veiksmo išdavos suvokimas. Būti kūriniu žmogui reiškia ne kokią nors jo būtybės savybę bei prietapą, atėjusią jam , kadaise ' iš viršaus, bet, naujoviškai kalbant, jo , egzistencialiją ', vadinasi, tai, kas žymi pačią jo būvio sanklodą : pats žmogaus buvimas yra suklostytas kūriniškai ir vyksta kūrinio būdu. Iš to plaukia antrosios išvados tikroviškumas : « aš turiu kūrėją ». Tai reiškia : *aš būnu ne pats* ; yra kitas, kuris mane įbūtina ; jis grindžia mane ne kaip būtybę apskritai, o kaip Aš-būtybę, vadinasi, mane patį manojoje vienkartybėje ; be jo aš *kaip šisai Aš* iš viso nebūčiau. Šia prasme ispanų filosofas X. Zubiris vaizdingai pastebi, kad « žmogus išvysta save (se encuentra) kaip pagrįstąjį iš paskos (a tergo), būtent *kito*, iš kurio jam teka pats gyvenimas »[168] ; ir šisai , kitas ' nėra, pasak Zubirio, žmogui pridėtas (ademas) prie įvairių kitų dalykų, bet priklauso pačiai žmogaus sanklodai (algo constituvo), tuo būdu sudarydamas « formalinį pačios žmogiškosios būtybės matmenį »[169]; šisai , kitas ' priklauso man, nes jis yra *manęs kūrėjas* ir tuo pačiu , *mano* kūrėjas ' savasties prasme : niekas kitas nėra man tiek *savas*, kaip tasai, kuris yra manęs paties pradžia. Tuo pačiu aiškėja ir trečioji minėto silogizmo išvada : « šis kūrėjas yra mano Dievas ». Nes būdamas kūrinys, savaime buvoju *santykiškai*, vadinasi, esu ontologinis santykis su savo buvimo pagrindu, kuris tačiau man yra ne pagrindas apskritai, kad jo veikmės pasėkoje tik dalyvaučiau, bet kuris grindžia mane patį kaip Aš ir tuo būdu tampa *mano* Grindėju arba , mano Dievu '. Mano Grindėjas ir aš pats nesame du taškai, sujungti santykio : aš kaip Aš-būtybė *esu* santykis ir *būnu* tik kaip santykis todėl, kad būnu tik kaip grindimas manojo Grindėjo galia. Manęs grindimas ir mano buvimas yra vienas ir tas pats dalykas arba vienas ir tas pats pagrindo veiksmas. Štai kodėl šio veiksmo Autorių aš ir vadinu *Dievu*.

Šitoje vietoje kaip tik ir darosi apčiuopiama būties ir Dievo tapatybė : *žmogus* yra vieta, kurioje absoliutas kaip , filosofų Die-

---

[168] Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid 1951, p. 337.
[169] Ten pat, p. 339.

vas ' virsta , Abraomo ir Jokūbo ', vadinasi religijos Dievu ; virsta tuo, kad savo veikme absoliutas kildina ne tik būtybę apskritai, kurios buvime žmogus tik dalyvautų, kaip jame dalyvauja kiekvienas daiktas, bet kad jis kildina ir žmogų kaip Aš-būtybę, vadinasi, mane patį manojoje vienkartybėje. Žmogus yra vienintelė būtybė, kuri savo buvime yra grindžiama tiesiog kaip *ši būtybė*. Suvokdamas šį grindimą savęs interpretacijos keliu, žmogus tuo pačiu suvokia būtį nebe kaip bendrinį veiksnį, o kaip skirtiną savęs paties Kūrėją. Tarp būties ir Dievo dingsta bedugnė, visais laikais gąsdinusi religijos atstovus, nes būtis tiek priartėja prie žmogaus, jog save veikme šaukia jį *būti*, o atsakas į šį būties šūksnį ir esu aš pats *kaip Aš*: « creaturae motus expressit eam » [170], anąjį šaukiantįjį būties žodį (vocem). O būdamas savimi pačiu atsakas būčiai, galiu į ją kreiptis, pulti prieš ją ant kelių, jos akivaizdoje groti ir šokti, nes ji yra mano Kūrėjas ir tuo pačiu , mano Dievas '. Šaukdamas mane būti, mano Kūrėjas atskleidžia savo laisvę, vadinasi, *savo norą*, kad ašen būčiau. Būtis kaip laisvė apsireiškia manęs grindimu kaip manęs paties troškimas, tai yra, kaip *manęs meilė*. Šitai Meilei užtat ir tariu : « Mano Dieve ». M. Buberis pabrėžia, kad « filosofas turėtų suprasti ir pripažinti, jog absoliutas yra pastumiamas į šalį (wird aufgehoben) ten, kur jis darosi *gyvas*, ten ... kur jis *myli*, kadangi šisai absoliutas nebėra tasai , absoliutas ', apie kurį filosofuojama, bet jis yra Dievas » [171]. Tai nereiškia, kad Dievas nustoja buvęs absoliutas ; tai tik reiškia, kad absoliutas priartėja prie žmogaus kaip Gyvybė ir Meilė, palikdamas bendrinės bei atsajos idėjos plotmę. Štai kodėl žodis , Dievas ' yra esmėje *kreipinys* tikrinio vardo prasme [172], ir štai kodėl jisai išreiškia santykį, kaip ir žodis , Viešpats ' : « Deus est vox relativa » (I. Newton) [173].

Čia slypi priežastis, kodėl apie Dievą kalbame ne tik analogiškai, bet ir *antropomorfiškai* : atsaji analoginė kalba apie būtį pakinta į konkrečią antropomorfinę kalbą apie Dievą. Būdamas santykis su Dievu, žmogus savaime sužmogina savo santykio dalyvį tam, kad išreikštų šiojo artybę. Dar daugiau : M. Buberis teisingai nurodo, kad pats šis santykis yra verčiamai antropomorfinis kaip abipusiškumo liudijimas [174] : religija laukia žmogaus su-

---

[170] S. Augustinus, *Confessiones*, lib. XI, cap. 6.

[171] Martin Buber, *Gottesfinsternis*, Zürich 1953, p. 60.

[172] Plg. Martin Buber, ten pat, p. 14 ; Fritz Leist, *Nicht der Gott der Philosophen*, Freiburg i. Br. 1966, p. 26-30, 81-94.

[173] Plg. B. Vyšeslavcev, *Obraz božij v suščestve čeloveka*, žurnale *Putj*, Paris 1935, nr. 49, p. 48-71.

[174] Plg. Martin Buber, *Gottesfinsternis*, p. 19-20.

dievinimo (theosis) ir šiuo lūkesčiu sužmogina Dievą; susidūręs su Dievu kaip , mano Dievu ', galiu jį nusakyti tik jo artybėje, vadinasi, tik taip, kaip nusakau ir patį save. Priešingas kelias yra kelias atgal į būtį kaip transcendenciją arba į absoliutą kaip atsietąjį *ir* nuo žmogaus, vadinasi, kelias atgal nuo Dievo. Tai ypač įtaigiai aprašo E. Brunneris: « Polinkis į simbolinį grynumą (kalbant apie Dievą, *Mc.*) veda Dievo sampratą į daiktinę plotmę. Užu visų nuasmeninančių, neutralių abstrakcijų slepiasi daikto sąvoka (das Es). Užuot mąsčius Dievą Tu kategorija, jis esti mąstomas bevardės giminės kategorija (p. 435) ... Kiekviena abstrakcija yra nutolimas nuo asmeninio į neasmeninį pradą; tai posūkis nuo Tu-Aš matmens į Tai-Aš (Es-Ich) matmenį. Abstrakcija yra sudaiktinimas »[175]. Kalba apie Dievą kyla iš manosios konkretybės ir Dievo artybės manajai konkretybei. Todėl ji niekad negali būti , apvalyta ' nuo šios konkretybės, jos neišdavus, o tuo pačiu neišdavus ir Dievo.

Šioje vietoje nauja šviesa nušvinta M. Heideggerio , pavyzdinė būtybė ', kuria jis laiko žmogų ir kuri turėjusi atverti jam kelią į būtį, pamirštą Vakarų metafizikos. Mūsajame apmąstyme minėjome, kad žmogus kelio į būtį Heideggeriui neatvėrė ir kad vėlesniuose savo raštuose jis žmogaus klausimo nebekelė. Ir pagrįstai. Nes būčiai atskleisti, jei būtis nėra Dievas, kaip tai teigia Heideggeris, žmogus nieko nepadeda. Žmogaus būvio sklaida tik nusako, *kaip* žmogus buvoja, tačiau ji nieko nepasako, *kad* jis iš viso buvoja: jo buvojimas — bent Heideggerio atveju — yra priimamas kaip tikrybė. Tuo tarpu būties klausimui kaip tik yra svarbu, *kad* yra šis tas, o ne greičiau niekis. Šiuo atžvilgiu žmogus iš tikro nėra pavyzdinė būtybė, kuria turėtų prasidėti mąstymo kelias būties linkui. Užtat šiuo keliu savame apmąstyme mes ir nėjome.

Visai kitokio rango pasirodo esąs žmogus, pasiekus būties ir Dievo tapatybę. Kadangi žmogus yra vienintelė būtybė, turinti Dievą, todėl jis yra ir vienintelis, kuris gali jį atskleisti: *kad* Dievas yra ir *kas* jis žmogui yra. Šiuo atžvilgiu žmogus tikrai yra , pavyzdinė būtybė ', kuria tačiau Dievo mąstymas ne prasideda, o *baigiasi*. Rasti Dievą galima žmoguje tik kaip kūrinyje. O rasti žmogų kaip kūrinį galima, tik nuėjus ilgą filosofinio mąstymo sklaidos kelią. Be abejo, filosofavimas yra taip pat žmogiškasis veikmuo. Vis dėlto jis yra tik vienas, nors ir ypatingas, veikmuo, todėl netapatintinas su žmogiškąja būtybe apskritai. Atskleidus gi šiame veikmenyje žmogų kaip kūrinį, atsiskleidžia savaime ir

[175] Emil Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, Zürich 1961, p. 435, 446.

jo Kūrėjas arba Dievas, užtat užsiskleidžia mūsų mąstymo eiga Dievo linkui. Todėl būties kaip Dievo atžvilgiu žmogus yra pavyzdinė būtybė skirtina prasme: jis nieko netaria apie Dievą kaip rūšinė būtybė; jis atskleidžia Dievą tik kaip Aš-būtybė. Nuosekliai tad žmogiškosios *prigimties* sklaida niekad negali Dievo rasti, nes ši sklaida visados privalo būti tyrimas, o ne interpretavimas; tyrimas gi atveria tik daiktą, niekad ne kūrinį. Daikto sąrangoje Dievas neatsiskleidžia, nes daiktas sava sankloda nerodo į *kitą* anapus savęs; daiktas rodo tik į save patį. Štai kodėl kelias Dievop ir negali žmogumi prasidėti; jis gali žmogumi tik baigtis.

Tuo pačiu baigiasi ir filosofijos prasmės klausimas. Šio apmąstymo eigoje pakartodami esame teigę, kad būties atskleidimas yra galutinė filosofavimo prasmė. Pasiekęs būtį, mąstymas grįžta atgal į būtybę ir svarsto ją jau « būties šviesoje » (M. Heidegger). Jei betgi būtis ir Dievas yra tapatūs, tai galutinė filosofijos prasmė glūdi būties ir Dievo tapatybėje, o grįžtamasis būtybės svarstymas « būties šviesoje » iš tikro yra jos svarstymas *Dievo šviesoje*. Tai liečia žmogų ypatingu būdu. Atsiskleidęs kaip kūrinys ir kūriniška savo sankloda atskleidęs Dievą kaip Kūrėją, žmogus tuo pačiu virsta filosofijos prasmės buveine: filosofijos prasmė įvyksta žmoguje, kadangi žmoguje įvyksta būties ir Dievo tapatybė. Žmogus yra ne tik filosofavimo subjektas, o savęs paties interpretacija taip pat ir jo objektas, bet kartu ir filosofavimo prasmės *nešėjas*. Dievo ir būties tapatybe filosofija virsta pagrindiniu žmogaus būvio įvykiu, kurio nebegalima nei peržengti, nei suvesti į kurį nors kitą įvykį, kadangi Dievo nebegalima peržengti ar palenkti kam nors aukštesniam. Šia prasme filosofija atsitiesia ir kaip būsena: įvykis juk niekad nėra tik teorija; jis apsprendžia ir mūsąjį veikimą; įvykdydami filosofijos prasmę savyje, mes buvojame *filosofiškai*. Būties ir Dievo tapatybėje Sokrato reikalavimas būti taip, kaip filosofuoji, išnyra visu savo svoriu. Dievo šviesoje ir pati filosofija įprasmina save nesugriaunamai.

Antra vertus, Dievo kaip savo Kūrėjo šviesoje nušvinta ir žmogus kaip kūrinys. Juk yra visai kas kita suvokti žmogų kaip rūšinę būtybę, buvojančią savos giminės turiniu ir jos akivaizdoje, ir vėl kas kita suvokti žmogų kaip Aš-būtybę, buvojančią Dievo veikme ir jo akivaizdoje. Būties kaip Dievo šviesoje atsiskleidžia Aš-būtybės tiesa, kurianti visai kitokią antropologiją, negu mokslinė ir net negu filosofinė antropologija, jei ši pastaroji atsideda, kaip įprasta, žmogaus būtybės veikmenų sklaidai. Ne šio apmąstymo uždavinys yra tokią antropologiją išvystyti [176]. Čia ją paminime

[176] Apybraiža žmogaus kaip kūrinio, mąstomo Dievo šviesoje, sudaro autoriaus *Religijos filosofijos* antrosios dalies turinį.

tik kaip nuorodą, kokiu būdu žmogus virsta būties mąstymo užbaiga ir savęs paties mąstymo pradžia. Įvykdęs filosofijos prasmę Dievo ir būties tapatybės atskleidimu, žmogus atsigrįžta į save, kad šios tapatybės šviesoje klaustų, *ką reiškia būti kūriniu* nebe būties, o *savęs paties* atžvilgiu. Ką reiškia būti santykiu su Dievu kaip *savo* Kūrėju? O jei žmogaus-Dievo santykį vadiname *religija*, tai žmogaus atsigrįžimas į save kaip į buvojantį šiuo santykiu, savaime perveda metafiziką į religijos filosofiją. Tuo būdu ir pasitvirtina ankstesnis W. Weischedelio teiginys, kad metafizika savo siekiu yra filosofinė teologija, suprantant šį žodį *kalbos apie Dievą* prasme. Ir kol metafizika pačia savo eiga apie Dievą neprabyla, tol ji nėra išvystyta ligi galo. Mūsasis apmąstymas savo išsivystyme byloja apie Dievą ir tuo užbaigia metafizinį savo kelią, *metodiškai* pereidamas į religijos filosofiją (pasirodžiusią viešumoje jau anksčiau), o *egzistenciškai* virsdamas religiniu aktu, išreikštu psalmininko žodžiais:

> « Celebrabo Te, Domine, toto corde meo,
> enarrabo omnia mirabilia tua.
> Laetabor et exultabo de Te,
> psallam nomini tuo, Altissime ».
>
> *Ps.* 9,2-3

Užsklanda

KRITINIS ŽVILGIS ATGALIOS

Šios knygos uždavinys buvo atsakyti į *Autoriaus žodyje* keltą klausimą, ar nebūtų galima Dievo buvimo taip atskleisti, jog jis išsitektų kiekvienoje metafizikoje. Nūn, baigus ilgą mūsojo apmąstymo kelią, savaime peršasi kitas klausimas: ar autorius įvykdė savo uždavinį? Ar Dievo buvimas iš tikro atsiskleidžia kiekvienoje metafizikoje, jei tik ši išvystoma ligi galo? Kad Dievas, kaip sakėme, dėstydami savo mintį, yra visą laiką buvęs pats aukščiausiasis ir pats galutinysis Vakarų metafizikos objektas, tai yra istorinė tikrybė. Tačiau ar ši tikrybė yra suaugusi su pačia metafizikos esme, ar ji yra ir lieka tik *istorinė*, vadinasi, galinti praeiti, kaip tai, sakysime, atrodo esą įvykę dialektiniame materializme? Ar gali būti ne tik , žmogus be Dievo ', bet ir , filosofija be Dievo '? Jeigu autoriaus pastanga, susiklosčiusi šios knygos pavidalu, yra iš tikro buvusi sėkminga, tuomet jis yra laimėjęs įžvalgą, kad yra galimas tik *žmogus* be Dievo, bet nėra galima *filosofija* be Dievo. Jeigu ... — Šiam , jeigu ' patikrinti ir reikia nūn trumpo kritinio žvilgio atgalios. Reikia dar sykį apeiti aplink mūsąjį statinį ir pasižiūrėti, ar pagrindiniai jo stulpai, ant kurių jis rymo, gali atlaikyti bandomąjį kritikos svorį.

Pagrindinis teiginys, kuris tūri visą mūsąją mintį, skamba: *filosofija savo esme yra interpretacija.* Tai grynai formalinis teiginys. Jame nėra jokio materialinio sando; jis liečia ne tai, *kas* mąstoma, o tik tai, *kaip* mąstoma, būtent: *interpretuojant.* Todėl jis ir tinka kiekvienai filosofijai, vis tiek kokiu turiniu nešina ji išnirtų istorijoje. Autoriaus pastanga atskleisti Dievo buvimą kiekvienos metafizikos kelyje kaip tik ir remiasi šia grynai formaline filosofijos esme. Bet kaip tik šioje vietoje kritika ir klausia: ar filosofija būtinai turi būti interpretacija? Ar ji negalėtų būti ir kas kita? Be abejo, būtų galima šį kritinį klausimą nuginkluoti nuoroda, kad filosofija aptaria pati save iš savo vidaus ir kad todėl ji yra tai, kaip ji save suvokia: *aptarusi* save kaip interpretaciją, ji ir *yra* interpretacija. Šiuo atžvilgiu tarp filosofijos ir žmogaus esama ankštos lygiagretės: *aptaręs* save, sakysime, kaip

maištininką, žmogus ir *yra* maištininkas. Vis dėlto šios rūšies gynimasis nuo kritikos grąžintų mus iš metafizikos , kiekvienu atveju ' į metafiziką , tik šiuo atveju '. O tokio susiaurinimo kaip tik ir norime išvengti. Pastebėdami, pavyzdžiui, kad Dievo buvimo įrodymai galioja tik tam tikros metafizikos rėmuose, tuo pačiu teigiame, kad jie negalioja kiekvienos metafizikos rėmuose ir kad todėl įrodymų kelias Dievop nėra metafizinė būtinybė. Tuo tarpu mūsų tikslas ir yra tokią būtinybę rasti. Mes norime filosofiją suvokti taip, jog ši jos sąvoka glūdėtų kiekviename filosofijos aptarime.

Tokią visuotinę bei esminę filosofijos sąvoką regime *interpretacijoje*. Tai reiškia : filosofija tik todėl gali aptarti pati save net , ad libitum ', kadangi ji *yra* interpretacija. Filosofijos kaip interpretacijos samprata nėra viena šalia daugybės kitų sampratų, bet ji yra pačios filosofijos kaip mūsų būvio apraiškos ištara. Kad filosofija yra žmogiškojo būvio apraiška, tuo niekas neabejoja. Betgi ši apraiška yra tikrovinė tik todėl, kad ji yra interpretacija. Šia prasme stovime prieš griežtą dvijulę : arba filosofija yra interpretacija, arba jos iš viso nėra. Interpretacija yra ne ta ar kita filosofijos savybė, išeinanti aikštėn toje ar kitoje jos srovėje ar mokykloje, bet interpretacija yra pats filosofijos buvojimo pagrindas. Tik interpretacija išlaiko filosofiją kaip žmogiškojo pažintinio gyvenimo sandą. Be interpretacijos tokio sando mūsų gyvenime neturėtume — ne tik istoriškai, kad jo dar nebūtų atsiradę, bet tiesiog *esmiškai*, kad jo iš viso negalėtų atsirasti.

Kokiu tad atveju būtų galima kritiškai klausti, ar filosofija būtinai turi būti interpretacija? Tik tokiu, jei rastume filosofijai kitokį gnoseologinį priėjimą prie josios objekto, vadinasi, *kitokią pažinseną*, kuri tačiau išlaikytų filosofiją savarankišką, nesuliedama jos su ta ar kita žmogaus žinijos sritimi. Kur tačiau šią kitokią pažinseną būtų galima filosofijai rasti ir kas ji galėtų būti pati savyje? Apžvelgdami žmogiškojo pažinimo plotą ir palikdami šalimais tokius gnoseologiškai neapčiuopiamus ir vienkartinius pažinimo būdus, kaip įkvėpimas, regėjimas, apreiškimas, randame šalia interpretacijos tik *tyrimą* ir *tikėjimą*. Jeigu tad filosofija nėra interpretacija, tuomet ji tegali būti arba tyrimas, arba tikėjimas.

Sutikime, kad filosofija yra tyrimas ir pažiūrėkime, kokios pasėkos iš to kyla pačiai filosofijai. Filosofijos kaip tyrimo akivaizdoje tuoj pat klausiame : kuo skiriasi šisai , filosofinis tyrimas ' nuo mokslinio tyrimo, kurio šiandien yra pilna mūsų žinija? Ne kuo kitu, kaip savo objektu, nes formaliai tyrimas visur ir visados yra tos pačios esmės. Filosofijos gi objektas yra būtybė kaip tokia, vadinasi, kaip *būnančioji*. Kaip tad tyrimas galėtų būti gnoseolo-

ginė prieiga prie būtybės kaip būnančiosios arba prie jos buvimo? Ir ką jis šiame buvime tirtų? Patį buvimą? Tačiau norint buvimą *tirti*, reikia jau *būti*. Prie buvimo negalima turėti prieigos, kadangi jis nėra atsiejamas nuo mūsų pačių — net nė metodiškai. Antra vertus, buvimas yra mums akivaizdybė, net jeigu šiąją suvoktume ir Descarto prasme pagal jo formulę , cogito, ergo sum ' : kiekvienu atveju *aš žinau, kad esu*. O jei žinau, tai kokią lytį galėtų įgyti tyrimas to, ką žinau? Ir kokios prasmės jis tada turėtų? Visi šie neatsakomi klausimai rodo, kad tyrimas niekad negali virsti filosofine pažinsena. Aš galiu savą buvimą interpretuoti, klausdamas, *kodėl* esu, *kas* esu, *kam* esu. Bet aš negaliu savo buvimo tirti, tarsi jis būtų šalia manęs buvojąs objektas. Jeigu tad būtybė kaip būnančioji būtų iš tikro paverčiama tyrimo objektu, ji neišvengiamai išsprūstų iš tyrėjo rankų *kaip tokia* ir visai nejučiomis taptų būtybe *kaip šia ar ana*, kuriai atsideda mokslinis tyrimas : filosofinis tyrimas čia susilietų su mokslinių tyrimu ; mokslo objektas (ontinis būtybės matmuo) paglemžtų filosofijos objektą (ontologinis būtybės matmuo), paglemždamas ir pačią filosofiją. Iš to plaukia išvada, kad suprasti filosofinę pažinseną tyrimo prasme reikštų sutapatinti filosofiją su mokslu ir sunaikinti ją kaip savarankišką žmogiškojo būvio apraišką. Mūsų dienų mąstymas, stipriai įtaigaujamas pozityvizmo ir materializmo, eina šia linkme gana aiškiai, užtat ir filosofijos smukimas dabar yra irgi gana aiškus. Nes mokslas pačia savo esme nepakenčia interpretacijos ir jos savo plotmėje nevykdo.

Gal tad filosofija yra tikėjimas? Ši galimybė nesykį — daugiau ar mažiau nesąmoningai — yra laikoma tikrybe, teigiant, esą pagrindiniai filosofijos teiginiai turį ne žinojimo, o tikėjimo pobūdį : jų negalima esą nei įrodyti kaip tikrų, nei atmesti kaip netikrų ; juos galima tik tikėti arba netikėti. Užtat filosofinių sistemų kritika esą įmanoma tiktai loginiu atžvilgiu, klausiant, ar autorius yra nenusikaltęs logikai, išvystydamas tai, ką jis pradžioje priėmęs tikėjimu. Šios gi tikėjimu priimtos pradžios patikrinti esą negalima, kadangi tikėjimas visad yra laisvas apsisprendimas. Tuo remdamosi totalistinės valstybės nekartą ir įsakančios savo piliečiams laikytis tos ar kitos filosofinės sistemos : fašizmas hegelizmo, nacionalsocializmas rasizmo, komunizmas marksizmo.

Ir vis dėlto ši filosofijos kaip tikėjimo samprata yra apgauli : ji sujaukia *gnoseologinį* tikėjimo tiesos pobūdį su filosofijos tiesos pobūdžiu. Esminis gnoseologinis tikėjimo bruožas yra *laikyti* ką nors tiesa. Psichologinis šio laikymo tiesa postūmis mums yra šiuo tarpu nesvarbus. Mums čia yra svarbi tik pati tikėjimo savybė

laikyti ką nors tiesa. Ši savybė apima du sandus: pažinimo objektą (kas nors) ir patį pažinimo būdą (laikyti). Šis pastarasis sandas kaip tik ir skiria tikėjimą nuo bet kurios kitos pažinsenos. Tikėjimas savo objekto *netiria*, kaip tai daro mokslas, kad tiesą *rastų* prabildindamas patį daiktą. Tikėjimas savo objekto nė neinterpretuoja, kaip tai, mūsų pažiūra, daro filosofija, kad tam tikru vidurkiu užskleistų objekto atvirybę ir šio vidurkio švitėjimu objekto visumoje tiesą *teiktų*. Tikėjimas savo objektą paprasčiausiai *laiko* tiesa. Tuo būdu tikėjimo tiesa visados stovi pradžioje: pradžioje yra žodis ar įvykis, kurį laikau tiesa, ir tik paskiau — tiek laiko tiek prigimties prasme — išvystau šį tiesa laikomą dalyką metodiškai ir juo apsprendžiu savo būvį egzistenciškai.

Bet kaip tik priešingai yra su filosofijos tiesa: pradinė filosofijos įžvalga ar prielaida anaiptol nėra laikoma tiesa; jos tiesa ar netiesa išryškėja tik mąstymo pabaigoje, kai šis, padaręs aną pradinę įžvalgą ar prielaidą vidurkiu, aplinkui jį sutelkia mąstomojo dalyko visumą. Ir kiek ana pradinė įžvalga ar prielaida šioje visumoje sušvinta, tiek ji ir apsireiškia kaip tiesa, kurią mąstytojas teikia. Užtat tikėjimas ir filosofavimas yra priešingi gnoseologiniai veiksmai: tikėjimas tiesa prasideda, filosofavimas tiesa baigiasi. Suprasti filosofavimą kaip tikėjimą reikštų nesuprasti šios priešingybės ir perkelti pradžion tai, kas įvyksta tik pabaigoje, ir tuo būdu paversti mąstymą *dogmatiniu*, nes tai, kas tiesa yra laikoma jau pradžioje, ir vadiname *dogma*. Jeigu tad mąstytojas pradinę savo įžvalgą ar prielaidą laikytų tiesa, neišmėginęs jos visumos vidurkio vaidmeniu, jis visą savo filosofiją padarytų dogmatinę, vadinasi, sunaikintų ją pačioje jos esmėje. Tai būtų filosofijos perkėlimas į religijos sritį ir jos pavertimas teologija. Tai sužlugdytų filosofiją kaip savarankišką mūsų būvio reiškinį taip lygiai pagrindžiai, kaip ir tyrimo atveju. Nes religija interpretacijos nepakelia, kaip ir mokslas: *kas tiki ar tiria, tas neinterpretuoja*, kadangi tai prieštarauja tiek tikėjimo, tiek tyrimo esmei. Tačiau mūsų dienomis vargu ar esama pavojaus sulieti filosofiją su tikėjimu; tai yra buvę tikroviška viduriniais amžiais (P. Damianus), tai yra betgi neįmanoma šiandien. Šiandien yra greičiau priešingai: šiandien ne filosofija verčiama tikėjimu, o tikėjimas virsta interpretacija (R. Bultmann, H. Küng), ne tiesa pradėdamas, bet tiesa baigdamas, vadinasi, pereidamas filosofavimo plotmėn. Tiesioginis pavojus filosofijai šiandien gresia ne tiek iš religijos, kiek iš mokslo.

Šisai santrauktinis tyrimo ir tikėjimo kaip pažinsenų palyginimas su filosofija dar sykį patvirtina mūsų teiginį, kad *filosofija yra interpretacija* — ir niekas kitas: nei tyrimas, nei tikėjimas. Pa-

grindinis mūsų apmąstymo stulpas išlaiko kritikos svorį, nes paneigti filosofiją kaip interpretaciją galima tik filosofijos gyvybės kaina.

Antrasis kertinis ramstis, kuris laiko mūsų apmąstymą, yra teiginys: *interpretuoti galima tik kūrinį*. Ir šitas teiginys yra formalinio pobūdžio; ir jis neapsirėžia jokiu kūriniu skyrium, nusakydamas, kad tiktai kūrinys apskritai — vis tiek koks ji būtų — leidžiasi būti interpretuojamas. Kitaip tariant, *interpretacija yra kūrinio pažinsena*. Kūrinio kaip kūrinio nėra galima pažinti nei tyrimu, nei tikėjimu, o tik interpretavimu. Užtat savo apmąstymo eigoje ir priėjome išvadą, kad kūrinys reikalauja interpretacijos, o interpretacija nurodo į kūrinį. Žinodami, kad kuris nors objektas yra interpretuojamas, tuo pačiu žinome, kad jis yra ir tegali būti kūrinys.

Tačiau kritika ir vėl klausia: ar iš tikro *tiktai* kūrinys gali būti interpretuojamas? Kad nėra interpretuojamas, o tik tiriamas, atskiras daiktas (akmuo, želmuo, gyvulys), kritika sutinka nesunkiai. Bet kodėl gi negalėtų būti interpretuojamas *pasaulis kaip visuma*, nors ši visuma ir būtų daiktinio pobūdžio? Ar negalėtų būti interpretuojama pasaulio sąranga, išeinanti aikštėn sava tvarka, savu dėsningumu ir net savu tikslingumu? Juk visą istorijos metą pasaulis savo visumoje buvo ir tebėra interpretuojamas. Argi ši jo interpretacija būtų tik ištisas klystkelis? Tad ar ne per drąsu būtų teigti, kad interpretacijos objektas yra tik kūrinys, o niekad ne daiktas?

Atsakant į šį kritikos klausimą, reikia visų pirma kiek paaiškinti *daikto* kategoriją. , Daiktas ' filosofijoje turi dvejopos priešybės prasmę: jis buvoja priešpriešiais *kūriniui* ir jis buvoja priešpriešiais *asmeniui*. Kūrinys yra ne-daiktas, ir asmuo yra taip pat ne-daiktas. Tačiau asmens atžvilgiu daikto kategorija yra žymiai platesnė: asmens akivaizdoje ir kūrinys yra daiktas. Mūsajame apmąstyme , daiktą ' suprantame tiktai kaip kūrinio priešpriešą, kadangi ir patį asmenį kaip Aš-būtybę laikome kūriniu. Mūsajame apmąstyme , daiktas ' yra visa tai, kas yra įkūnyta būtinybės regimybė. O kadangi kiekvienas pasaulio objektas yra valdomas būtinybės, tuo pačiu kiekvieną šį objektą ir laikome , daiktu ', gnoseologiškai pervesdami jį į tyrimo plotmę ir laikydami jį neprieinamu interpretacijai, kadangi interpretuoti galima tik tai, kas yra *atvira*, o atvira yra tik tai, kas yra įkūnytos laisvės regimybė. Šitokia , daikto ' samprata nesutinka jokių sunkenybių, kol kalbama apie atskirus pasaulio objektus; net ir žmogiškoji prigimtis kaip rūšinė apraiška čia nesudaro išimties; būdama valdoma būti-

nybės — fizinės, biologinės, loginės — ji yra , daiktas ', todėl yra sėkmingai tiriama, nesileisdama būti interpretuojama.

Sunkenybės prasideda, apmąstant pasaulį jo visumoje. Kodėl ši visuma negali būti interpretuojama, jeigu ji istorijoje yra buvusi ir tebėra interpretuojama? Atsakyti į šį priekaištą nėra labai keblu. Reikia tik įžvelgti šios istorijoje buvusios ir net tebesančios pasaulio interpretacijos *pagrindą*. Kodėl galėjo ir tebegali nevienas mąstytojas interpretuoti pasaulį jo visumoje? Anaiptol ne todėl, kad tai skatintų mokslinės pasaulio tyrimo išdavos. Nei senojo tyrimo išdavos (pav. Babilonijos ar Egipto astrologija, Ptolomėjo pasaulėvaizdis, viduramžių alchemija), kurios pasaulio sąrangos neatitiko, nei naujojo tyrimo išdavos (pav. Koperniko pasaulėvaizdis, Einsteino reliatyvybės teorija, Plancko kvantų teorija, evoliucijos teorija), kurios pasaulio sąrangą daugiau ar mažiau teisingai nusako, — nė vienos šios išdavos nėra grindusios ir negrindžia pasaulio kaip visumos interpretacijos. Pasaulio kaip visumos interpretacija remiasi ne moksliniu tyrimu, o religiniu tikėjimu, būtent, tikėjimu, kad pasaulis yra *Dievo kūrinys*. Tai yra nepaneigiama istorinė tikrybė. Suvokiant gi pasaulį kaip Dievo kūrinį ir norint jį pažinti, belieka jį tik interpretuoti, laikant jį nuoroda į anapus, kaip ir kiekvieną kitą kūrinį.

Tuo būdu pasaulio kaip visumos interpretacija, istorijoje buvusi ir iš jos neišnykusi, antrojo mūsosios minties stulpo ne tik neišgriauna, bet jį dar net sustiprina : pasaulį galima interpretuoti tik tuomet, kai jis yra laikomas kūriniu. Jo medžiagiškumas šiuo atveju neturi reikšmės, nes medžiagiškumas ir kūriniškumas nėra tolygios sąvokos. Ir mūsieji kūriniai — paveikslai, statulos, statiniai, net muzika ir poezija — yra medžiaginiai, ir vis dėlto jie yra ne daiktai, o *kūriniai*. Taip ir pasaulis savo visumoje. Laikomas Dievo veikalu, jis išsivelka iš savo daiktiškumo ir atskleidžia savo kūriniškumą, prieinamą tik interpretacijai kaip kūrinio pažinsenai. Todėl reiktų iš tikro stebėtis, jei pasaulis, tikimas kaip Dievo kūrinys, nebūtų buvęs interpretuojamas. Nuosekliai mąstydami, net ir pasaulio visumos akivaizdoje turime teigti, kad interpretuoti galima tik kūrinį, jokiu atveju ne daiktą. Kai tik kas nors — net ir pasaulis savo visumoje — netenka kūrinio pobūdžio, pereidamas į daikto kategoriją, jis tuo pačiu liaujasi būti interpretuojamas ir pradeda būti tiriamas.

Atlaikius bandomąjį kritikos svorį pagrindiniams mūsojo statinio ramsčiams, visa tolimesnė mūsų apmąstymo eiga yra ne kas kita, kaip *loginis* anų dviejų teiginių išskleidimas *metafizinėje* plotmėje. Šis išskleidimas savaime veda mintį į būtybę kaip kūrinį,

o būtybė kaip kūrinys atskleidžia būtį kaip kūrėją. Gi būties ir Dievo tapatybė atsiskleidžia, pratęsus *tą patį* loginį siūlą į žmogų kaip Aš-būtybę. Be abejo, kritika gali žvelgti ir į patį anų teiginių išskleidimą. Tačiau jos uždavinys čia jau būtų susekti ir aikštėn iškelti logiškai nepagrįstą ir todėl metafiziškai nepriimtiną tą ar kitą *šuolį*. Paties autoriaus savikritika tokių šuolių neįžiūri, todėl su jais nė nesigalynėja, nes šuolį reiktų ne teisinti, o pašalinti, jeigu jis iš tikro būtų šuolis, bet ne išvada.

Vis dėlto autorius norėtų čia pat pabrėžti, kad jo minties kelias nėra vienintelis. Nebūdama viena bei vieninga, filosofija eina į savo tikslą ir skleidžia savo prasmę įvairiais keliais. Betgi tai, kas filosofijai visur ir visados yra tapatu, yra jos esmė ir jos prasmė. Vis tiek iš kokio šaltinio filosofija kyla — iš nuostabos, abejonės ar kančios — ir vis tiek kokiu keliu ji savo tikslo linkui eina, visados ji yra būtybės kaip tokios *interpretacija* ir visados ji klausia *būties* kaip galutinės savo prasmės. Kur filosofija nebūtų interpretacija ir kur ji būties neklaustų, ten ji nebūtų nė filosofija. Gi būdama savo esme interpretacija ir savo prasme būties atskleidimas, filosofija kiekvienu keliu Dievą prieitų, jei tik ji šiuo keliu ligi galo eitų. Štai kodėl autorius ir teigia, kad Dievo buvimo atskleidimas slypi pačiame filosofavime ir išsitenka kiekvienos metafizikos rėmuose. Jis tikisi, savo uždavinį įvykdęs ir religijos filosofijai *metafizinį* pagrindą nutiesęs.

Sava galimybe atskleisti Dievą filosofija išsiskiria iš visos žmogaus žinijos, nes nė viena šiosios sritis tokios galimybės neturi. *Mokslas* yra Dievui abuojas, kadangi jo objektas-daiktas yra abuojas. Būdamas uždaras, daiktas pačia savo sąranga yra nepajėgus būti nuoroda į transcendenciją. O be tokios nuorodos kelias Dievop visados yra, Heideggerio žodžiais tariant, malkakirčio kelias, kuris veda į tankynę ir šioje tankynėje tarsi ištirpsta, nieko nepriėjęs. Todėl jokio mokslo jokiu keliu Dievo buvimo pasiekti neįmanoma. Žmogaus stebėjimasis visatos tolių akivaizdoje — milijardai šviesmečių ir « tai dar ne galas » (J. Meurers) ! — yra metafizinė apgaulė, kadangi visi šie toliai buvoja toje pačioje ontinėje plotmėje, rodydami tik , tolyn ', bet ne , aukštyn ' (*trans*). — *Tikėjimas* Dievo buvimu remiasi, tačiau pats šio buvimo neatskleidžia, kadangi *laikyti* tiesa (t. y. tikėti) galima tik tai, kas *jau* yra. Laikyti tiesa, *kad* kas nors yra, yra paslėptas loginis ratilas : ištara « tikiu Dievą » visados nusako, *kas* Dievas yra — Tėvas, Visagalis, Kūrėjas ... — ir todėl tylomis prileidžia, kad jis *jau* yra. Nes tikėti, *kas* yra, nežinant, *kad* yra, būtų iš tikro didžiulis nesusipratimas. Todėl tikėjimas *Dievą* visados — bent slaptomis — atsiremia į Dievo *buvimo* žinojimą. Dievo buvimo žinojimas visados pranoksta tikėjimą į

jį patį. O tai, kas žinoma, negali būti tikima (Tomas Akvinietis). *Filosofija* yra vienintelė, kuri tokį žinojimą teikia, įgalindama mąstymą atskleisti būtybę kaip nuorodą į , anapus ', o šios nuorodos tikrovėje rasti ir N u r o d o m o j o tikrovę. Čia glūdi giliausias filosofavimo pateisinimas, jo pirmenybė ryšium su kitomis žinijos sritimis ir galop jo kilnybė bei garbė.

PRIEDAS

FILOSOFIJA IR LIETUVIŲ KALBA

Šisai knygos priedas nemėgina teikti nei kalbos filosofijos apskritai, nei išsamesnio lietuvių kalbos apmąstymo. Jo uždavinys yra žymiai kuklesnis, būtent: atkreipti skaitytojo dėmesį į filosofinės kalbos skirtingumą nuo mokslinės kalbos ir atskleisti galimybę filosofuoti *lietuviškai*, nesiskundžiant filosofinės terminijos trūkumu ir tuo pačiu įsisąmoninant, kad filosofija *terminų* iš viso neturi ir negali turėti. Tik sustabarėjusios sąvokos, virtusios padargais, kuriais visi naudojasi, neklausdami jų reikšmės, turi pavadinimus , termino ' prasme, užtat buvojančius kiekvienoje kalboje svetimžodžių lytimi, pav. analogija, ateizmas, dogmatizmas, kategorija, monizmas, objektas, subjektas ir t. t. Jų autorius nevengė nė savo knygoje, nes jų vartojimo prasmė yra tolygi buitinių įrankių vartojimui, kaip automobilis, fonografas, gramafonas, mikroskopas, teleskopas ir t. t. Šieji irgi įsipilietina kiekvienoje kalboje, nors, kalbiškai žiūrint, yra negyvos svetimybės ar net dirbtinybės. Bet kaip kasdienos gyvenimas neapsieina be įrankių, taip ir filosofinis mąstymas neišsiverčia be sustabarėjusių sąvokų.

Vis dėlto sustabarėjusios sąvokos yra tik priemonė mąstyti, nieku būdu ne mąstymo ištara: *pats mąstymas vyksta gyva kalba.* Ir juo mąstymas yra arčiau savo pradmės, juo jo kalba yra gyvesnė ir grynesnė. Graikų filosofija, sakysime, kalbinių svetimybių iš viso nepažįsta. Todėl nors R. Hönigswaldas ir teigia, esą svetimžodžiai bei skoliniai « tiesia tiltą tarp kalbinių sistemų », vis dėlto jis čia pat priduria, kad « svetimžodžių vartojimas, žiūrint aplinkybių, gali būti paskatintas ir gryno nepajėgumo ką nors nusakyti sava kalba »[1]. Lietuviškajame mąstyme tai pats dažniausias atvejis — ne tik dabartyje, bet ir praeityje, ne tik tremtyje, bet ir tėvynėje.

Užtat mes ir klausiame: kiek šiuo atžvilgiu yra pajėgi lietuvių kalba? Kiek lietuvių kalba yra atvira metafizikai arba, tiksliau

---

[1] Richard Hönigswald, *Philosophie und Sprache. Problematik und System*, Darmstadt 1970, p. 140.

sakant, kiek metafizikos esama pačioje lietuvių kalboje? Nes mąstymas kalbos nesumetafizina. Mąstymas tik atskleidžia, kas kalboje jau yra metafiziška.

1. Kalba ir mąstymas

Per platu yra vadinti žmogų « kalbančiuoju gyvūnu - animal orationale », nes iš tikrųjų tik dvi žmogiškojo būvio sritys esmiškai susiklosto *kalbos* lytimi, būtent: filosofija ir poezija. Be abejo, « su kalba tikrąja prasme turime reikalo tik ten, kur atsiveria būtis, vadinasi, *žmoguje* »[2]. Gyvulys neturi kalbos todėl, kad, heideggeriškai kalbant, nebuvoja « būties proskynoje (Lichtung) », o yra įterptas į savą aplinką; tuo tarpu žmogui kalba yra sava todėl, kad jis yra būties prakalbinamas: « Kalba yra atskleidžiamai-pridengianti pačios būties atvyka »[3]. Ir vis dėlto būtų klaida šią būties atvyką arba jos atsiskleidimą bei prisidengimą tapatinti su kalba. *Būtis gali atsiskleisti ir be kalbos, o kalba gali būties ir neatskleisti.* Pirmąjį atvejį turime mene, antrąjį - moksle.

Menas yra nemenkesnė būties proskyna, negu filosofija. Mene, gražia M. Heideggerio pastaba, « būtybės tiesa virsta veikalu (p. 25) ... Van Gogho paveiksle įvyksta tiesa. Tai nereiškia, kad čia tas ar kitas daiktas (etwas Vorhandenes) būtų teisingai nutapytas; tai tik reiškia, kad tokio daiktapalaikio (Zeug), kaip batas, būtyje pavyksta atsiskleisti būtybei jos visumoje »[4]. Kitaip tariant, vaizdinamajame mene — tai lygiu svoriu tinka ir muzikai — būtis atsiskleidžia, nors menas ir nėra kalba. Būties atsiskleidimas kalbą įgalina, tačiau jis pats įvyksta nebūtinai tik kalba. Jis gali įvykti ir vaizdu, ir judesiu, ir skambesiu: *būtis gali byloti ir be kalbos.* Menas kaip tik ir yra šitoks bekalbis būties bylojimas.

Atvirkščias santykis tarp būties ir kalbos susiklosto moksle. Mokslas kalba, tačiau būties neatskleidžia, nes mokslo žodis esmėje yra *formulė*, išreiškianti, tiesa, ontinį būtybės matmenį, tačiau nepajėgianti ištarti ontologinio jos matmens. Ontinis gi matmuo arba būtybė kaip ši bei ana yra visur ir visados ta pati, todėl savaime prašosi tokios kalbinės išraiškos, kuri irgi būtų visur ir visados ta pati. O tai ir yra *formulė.* Nuosekliai tad mokslo pobūdį atitinka ne žodis *vanduo*, kiekvieną sykį vis kitoks (hydor aqua, eau, Wasser, voda), bet formulė H^2O, kiekvieną kartą vis

---

[2] Johannes B. Lotz, *Sein und Existenz*, p. 135-136.
[3] Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, p. 16.
[4] Martin Heidegger, *Holzwege*, p. 25, 44.

ta pati. « Mokslas, sako H. Ammannas, mėgindamas išjungti net ir paskutinius kalbų vaizdingumo likučius, susikūrė savo sąvokoms antkalbinį vardyną (Nomenklatur), kuris jau tik labai iš tolo siejasi su atskirų kalbų sąranga »[5]. Užtat mokslo — pirmoje eilėje gamatamokslio — terminai kalbiškai yra nekartą tikros pabaisos, kadangi jie yra vartojami ne kaip žodžiai, vadinasi, ne kaip kalbinės visumos išsiskleidimas, o tik kaip sutartiniai to ar kito daikto paženklinimai priklijuotos etiketės prasme. Skundimasis, esą mūsų dienomis kalba vis labiau yra skurdinama, verčiant ją grynu įrankiu[6], kaip tik ir kyla iš to, kad mūsų gyvenimas vis labiau yra perskverbiamas mokslo: augant mokslo įtakai, savaime auga ir formulės persvara. Žodis virsta formule, visiems suprantama, kadangi ir mokslo tiesa yra visiems viena ir ta pati. Mokslo žodis nėra kalba, kuri būtį atskleistų ar kuria būtis prabiltų, atsiverdama žmogui. Kadangi « mokslas nemąsto » (M. Heidegger), todėl jis ir neturi kalbos, kuri būtų daugiau, nei tik įrankis sužinoti ar susižinoti.

Kalba, kurioje būtis iš tikro , atvyksta ', tai atsiskleisdama, tai prisidengdama, yra tik filosofija ir poezija. Užtat kalba čia ir turi visai kitos prasmės bei reikšmės, negu moksle. Čia ji nėra sutartinis daikto paženklinimas, o iš tiesų būties prabilimas ir šio prabilimo buvojimas mumyse. Kalba nėra filosofijos ar poezijos *priemonė*: kalba yra pati filosofija ir pati poezija. M. Heideggerio pastaba, esą « poezija įvyksta kalboje todėl, kadangi kalba saugo savyje pirmykštę poezijos esmę »[7], tinka ir filosofijai: filosofija esti ištariama kalbiniu pavidalu todėl, kadangi pačioje kalboje slypi filosofijos esmė. Palikdami šalimais kalbą kaip poezijos esmės nešėją, pažvelkime nūn kiek įdėmiau į kalbą kaip *filosofijos* esmės nešėją.

Klausti filosofinės kalbos pobūdžio reiškia klausti santykio tarp kalbos ir mąstymo. Teorijų šiam santykiui nusakyti esama įvairių, dažniausiai atremtų į tam tikrą dvejybę, sakysime: *kūnas - siela*, žodis esąs minties kūnas, o mintis žodžio siela (J. B. Lotz); *medžiaga-forma*, žodis esąs garsinė medžiaga, o mintis šią medžiagą įprasminanti forma (H. E. Hengstenberg); *simbolis - tikrovė*, žodis esąs prasmuo tam tikros, kiekvieną sykį vis skirtinos tikrovės, į kurią jis nurodąs arba ją reiškiąs (E. Cassirer). Visos šios dvejetinės teorijos remiasi prielaida, — aiškia ar slapta, — kad mąsty-

---

[5] Hermann Ammann, *Die menschliche Rede*, Darmstadt 1974, p. 103-104.

[6] Plg. Johannes B. Lotz, *Sein und Existenz*, p. 148-149.

[7] Martin Heidegger, *Holzwege*, p. 61.

mas vykstąs nepriklausomai nuo kalbos, tačiau ieškąsis savai išraiškai garsinio pavidalo, kuriuo galėtų būti perteiktas kitam ir šiojo suprastas. Kalba įsijungianti į ženklo kategoriją, skirdamasi nuo kitų ženklų (vaizdas, mostas) tik tuo, kad ji esanti tam tikra *garsų* sankloda. Todėl palyginta su mąstymu, kalba esanti antrinės bei žemesnės plotmės dalykas: mąstymas, tasai « širdies žodis — verbum cordis » (Augustinas), aptemstąs, virsdamas , kūno žodžiu '. Visose šiose teorijose girdėti platoniškasis idėjos ir žodžio santykis, tiksliai nusakytas Augustino: « Tariama ne tai, kaip yra, bet kaip galima regėti bei girdėti kūnu — non dicitur, sicuti est, sed sicuti potest videri audirive per corpus » [8]. Tikrosios būties (« sicuti est ») kalba nepagaunanti; ji pagaunanti tik regimąją ar girdimąją (« videri audirive ») jos išvaizdą pojūčių pagalba (« per corpus »).

Prasmingiausia dvejetinė kalbos ir mąstymo santykių teorija yra pateikta (tiksliau: atnaujinta) H. G. Gadamerio, kuris grįžta į patristinį Įsikūnijusiojo Žodžio apmąstymą, pritaikydamas jį minėtam santykiui. Krikščioniškąją įsikūnijimo (Inkarnation) sampratą Gadameris griežtai skiria nuo kūno prisiėmimo (Einkörperung) sampratos, išeinančios aikštėn sielų atgimimo ar dievų susižmoginimo idėjose. Šios sampratos neturinčios viena su kita nieko bendro. Sielų atgimimas nesanti tikra sielos-kūno sąjunga, o tik sielos *buveinė* naujame kūne, kad apsivalytų nuo praeities nuodėmių; dievai nevirstą žmonėmis, o tik prisidengią žmogaus išvaizda tarsi kauke. Tuo tarpu krikščioniškojoje įsikūnijimo sampratoje *Žodis tampa kūnu* (plg. Jn 1,14). Gadameris ypatingai pabrėžia tai, kad čia kūnu tampa *žodis*. Teologija apmąsto šį , žodį ' įvairiai, tačiau ji niekad neneigia Įsikūnijusiajam *žodžio* esmės. Tuo būdu *žodis* atsiduria viso šio apmąstymo vidurkyje. Pritaikius nūn šią teologinę idėją kalbos ir mąstymo santykiui, plaukia, pasak Gadamerio, išvada: « Kalbos stebuklas yra ne tai, kad žodis tampa kūnu ir išnyra būties paviršiun, bet tai, kad ši žodžio regimybė visados *jau yra žodis* » [9]. Tai reiškia: 1. *mąstymas visados yra žodis* ir 2. *žodis visados yra įvykis*, padaręs, kad ir pati kalba įgyja vyksmo pobūdį; kalba yra *kalbėjimas* asmeniškai ir *istorija* visuomeniškai [10].

Ši išvada yra didžiai prasminga; ji tik neišaiškina kalbų įvairumo, todėl prašosi pratęsiama bei papildoma. Juk jei mąstymas visados yra žodis, vadinasi, jei mąstymas mąsto daiktą *žodžio pavidalu*, kodėl šis pavidalas gali įvairuoti ir iš tikro nuostabiai

---

[8] Aurelius Augustinus, *De Trinitate*, cap. XV, 10-15.
[9] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 397.
[10] Plg. ten pat, p. 403-404.

įvairuoja, nors pats daiktas nė kiek nekinta? Ir Gadameris klausia, kaip yra galima, kad « kiekviena kalba, nepaisant jos skirtingumo nuo kitų kalbų, yra pajėgi pasakyti visa, ką ji nori »[11]. Tiesa, kiekviena « tai daro savu būdu » (t. p.). Bet kaip tik todėl ir lieka neaišku, kuo yra pagrįstas šisai , savas būdas ', tai yra to paties mąstymo ir to paties mąstomojo dalyko *kalbinis* įvairumas.

Kalbos ir mąstymo santykį galima suprasti tik mąstymo ir būtybės santykio šviesoje, vadinasi, tik suvokus, kas yra mąstymas ryšium su būtybe. Į šį klausimą atsakėme knygoje ta prasme, kad filosofinį mąstymą aptarėme kaip *būtybės interpretaciją*. Filosofinis pažinimas nėra nei idealinis būtybės atvaizdavimas prote (K. Marksas - V. I. Leninas), nei jos apipavidalinimas paties proto kategorijomis (I. Kantas), o būtybės interpretavimas, vadinasi, tam tikro vidurkio dėjimas būtybės atvirybėn ir būtybės visumos sutelkimas aplinkui šį vidurkį (plg. II, 3). Teikti betgi būtybės atvirybei vidurkį reiškia, kaip sakėme, suvokti jos visumą *savu atžvilgiu* arba, vaizdingiau ir net tiksliau kalbant, , savu kampu '. Tai nėra rinktis vieną kurią būtybės dalį ar jos savybę; tai žvelgti į būtybės *visumą* jos atvirybėje *vienkartiškai* arba iš , savo kampo '. Kalba kaip tik ir yra šisai mąstymo , kampas ': savą , regėjimo kampą ' mąstymas nusako *žodžiu*.

Tai paaiškinti gali mums gana paprastas pavyzdys. Žmogų, kuris gamina drabužius, lietuviškai vadiname *siuvėju*, vokiškai gi *kirpėju* (Schneider). Pats šis žmogus bei jo darbas, vadinasi, mąstomoji visuma, yra tie patys ir lietuviui, ir vokiečiui. Tačiau lietuvis turi savą , regėjimo kampą ', iš kurio jis žvelgia į šią visumą, būtent tai, kad, *susiuvant* audeklo dalis, atsiranda tam tikras vienetas, vadinamas drabužiu. Todėl lietuvis savo , regėjimo kampą ' ir nusako žodžiu *siuvėjas*. Tuo tarpu vokiečio , savas kampas ' yra visai kitas — net priešingas — to paties amato veikmuo, būtent *kirpimas*, kuris audeklą padalina į tam tikrus vienetus. Todėl vokietis savo , regėjimo kampą ' nusako žodžiu *kirpėjas*. Be abejo, lietuvis žino, kad *siuvėjas* audeklą ir sukerpa, kad susiūtų, o vokietis taip pat žino, kad *kirpėjas* audeklo dalis susiuva, kad išeitų drabužis. Tačiau šie veikmens — lietuviui kirpimas, o vokiečiui siuvimas — nesudaro ano , savo kampo ', kuriuo būtų būdingas jo žvilgis į drabužio atsiradimą, todėl ir pasilieka anapus žodžio, tariančio šio amato mąstymą.

Tai rodo, kad mąstymas kaip būtybės interpretacija ir kalba kaip šios interpretacijos , kampas ' sudaro vieną ir tą patį dalyką, tik svarstomą iš dviejų pusių: sakydami *mąstymas*, turime galvoje,

[11] Ten pat, p. 380.

kad būtybė yra interpretuojama; sakydami *kalba*, turime galvoje, *kaip* būtybė yra interpretuojama. Mąstymas yra interpretavimas veiksmo prasme, kalba yra interpretavimas veiksenos prasme. Bet veiksmo ir veiksenos perskirti negalima: nėra veiksmo be veiksenos, ir nėra veiksenos be veiksmo. Užtat M. Heideggeris ir teigia: « Žmogus mąsto tiktai tiek, kiek (insofern) kalba »[12]. Tai nereiškia, kad kalba mąstymą patobulintų, ar jį subrandintų, ar teiktų jam lytį, kaip tai nekartą norima šį Heideggerio teiginį suprasti. Heideggerio , insofern ' reiškia: *nekalbėjimas yra tuo pačiu ir nemąstymas*. Žodis , fern ', glūdįs jungtuke , insofern ', žymi *nuotolį* — ne tik erdvės, bet ir laiko prasme; būti gi , toli ' laiko prasme reiškia *nebūti* — vis tiek ar , jau nebebūti ' ar , dar nebūti '. Kiekvienu atveju, nesant kalbos, nėra nė mąstymo. Kas mąsto, tas interpretuoja; o kas interpretuoja, tas kalba, vadinasi, interpretuoja , savu kampu ', nes , grynos ' interpretacijos be skirtino , kampo ' nėra ir negali būti. Tuo pačiu nėra ir negali būti nė , gryno ' mąstymo be kalbos. *Kalba yra būtybės interpretuosena.* Ji yra tasai , regėjimo kampas ', kuriuo mąstymas aprėpia būtybės visumą.

Čia tad ir atsiskleidžia filosofinės kalbos *savitumas*: filosofinė kalba nėra filosofiniam mąstymui prijungta iš viršaus, bet ji yra savaiminga šio mąstymo ištara. *Filosofas mąsto tardamas.* Filosofuoti reiškia tarti tai ir taip, kas ir kaip yra mąstoma. Filosofiškai gi mąstoma yra visų pirma būtybė kaip tokia, o galutinai būtis kaip filosofavimo prasmė. Todėl būtybė ir būtis yra mąstytojo ištariamos taip, kaip jis jas mąsto, regėdamas jas iš , savo kampo '. « Mąstyme, pasak M. Heideggerio, būtis tampa kalba »; « kalba yra būties namai »[13]. Kitaip sakant, *kalboje būtis yra namie*, vadinasi, turi savą buveinę, kurią atskleidžiame tuo, kad mąstydami *tariame* ir kad « šis tarimas nėra mąstymo išraiška, o jis pats, jo ėja ir deja (Gang und Sang) »[14]. Šalia poezijos « filosofija yra ypatingai ryškus (ausgezeichnet) tarimo būdas »[15].

Tai ir apsprendžia filosofinės kalbos *pobūdį*. Visų pirma filosofinis žodis atsiskleidžia kaip *atviras*. Būdamas savaimingas būtybės ir būties tarimas, žiūrint iš , savo kampo,' filosofinis žodis niekad nėra uždaras bei aprėžtas termino prasme; jis visados lieka pajėgus priimti reikšmei, suvoktai ir iš , kito kampo '. Čia glūdi filosofinių veikalų interpretacijos galimybė. Jei filosofinis žodis

---

[12] Martin Heidegger, *Was heisst Denken?*, p. 51.
[13] Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, p. 5.
[14] Martin Heidegger, *Zur Seinsfrage*, p. 42.
[15] Martin Heidegger, *Was ist das - die Philosophie?*, p. 45.

būtų uždaras, kaip yra uždari mokslo terminai, filosofinių veikalų taip lygiai neinterpretuotume, kaip neinterpretuojame mokslinių veikalų. Tačiau filosofo žodis yra « neišsemiamas pirmykštis žodis (Urwort) »[16] ir kaip tik šiuo savo neišsemiamumu interpretacijai prieinamas, nes interpretuojame tik tai, kas atvira. Tuo filosofinis žodis skiriasi nuo mokslinio žodžio, kuris visados yra *terminas*, vadinasi, vienaprasmis aprėžtas ženklas arba formulė. Nuosekliai tad kas nori filosofiją paversti mokslu, kovoja, pasak K. Jasperso, su filosofinio žodžio atvirumu, mėgindamas teikti jam aprėžtą bei racionaliai suvokiamą ženklo reikšmę[17]. Loginio pozityvizmo priekaištai filosofijai ir yra nukreipti į šį filosofinio žodžio atvirumą, reikalaudami, kad filosofinis žodis arba pasidarytų toks pat vienaprasmis, kaip gamtamokslio terminai, arba prisipažintų esąs logiškai nepagrįstas ir todėl iš viso nesvarstytinas. Tačiau šiuo savo reikalavimu loginis pozityvizmas kaip tik ir parodo, kad jis nesuvokia mąstymo kaip interpretacijos esmės ir todėl jo tikslumą bei logiškumą mėgina matuoti gamtamokslio mastu. Tuo tarpu « mąstymo griežtumas, kaip pastebi Heideggeris, glūdi ne dirbtiniame, tai yra, techniškai-teoriniame sąvokų tikslume, o tame, kad tarimas pasilieka grynai būties plotmėje ir leidžiasi būti valdomas įvairiausių jos matmenų paprastumo »[18]. Filosofinėje kalboje « viešpatauja kitoks tarimas, negu mokslinės ištaros. Be abejo, metafizinis požiūris (Vorstellen) turi taip pat sąvokų. Šios betgi skiriasi nuo mokslinių sąvokų ne tik apibendrinimo laipsniu ... Metafizinės sąvokos yra iš esmės kitokios rūšies »[19]. Atvirumas-uždarumas yra toji priešingybė, kuri metafizines sąvokas skiria nuo mokslinių sąvokų.

Filosofinio žodžio atvirumas ir sykiu negalimybė jo užskleisti vienaprasmiškai neleidžia filosofijai turėti *terminų* tikrąja jų prasme : , *terminus* — siena, ežia, riba, galas, pabaiga '. Nes filosofinė kalba niekad neturi ribos ir tuo pačiu pabaigos ; ji niekad nėra užbaigta savo reikšme ir todėl niekad nėra , termininio ' pobūdžio. « Filosofija kaip visuma, sako Jaspersas yra tikra neaprėžtybė (das Formlose) ir į visas puses atvirybė »[20]. Užtat filosofijos žodis ir negali būti tiek ankštai įprasmintas, jog pakeltų tik vieną prasmę, išskirdamas visas kitas : « Filosofija kaip metafizika visados kalba daugiaprasme kalba »[21], kadangi ir pats šios kalbos objektas — būtybė kaip tokia — gali savo atvirybe priimti prasmių daugybę.

---

[16] Karl Jaspers, *Philosophie*, p. 228.
[17] Plg. ten pat, p. 228-229.
[18] Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, p. 6-7.
[19] Martin Heidegger, *Zur Seinsfrage*, p. 23.
[20] Karl Jaspers, *Philosophie*, p. 288.
[21] Karl Jaspers, ten pat, p. 291.

Filosofija iškreiptų savo objektą jei jo atvirybę tartų uždarais žodžiais. Todėl skųstis filosofijos , terminijos ' stoka iš tikro reiškia skųstis filosofinio mąstymo stoka. Nes filosofinė , terminija ', jei šiuo vardu suprasime filosofinių ištarų aibę, ne į filosofavimą esti įnešama, bet iš filosofavimo išteka savaime. Atvirkščias vyksmas būtų tikra filosofavimo kliūtis. Kurti filosofinę , terminiją ' iš anksto ir teikti ją jau kaip paruoštą reikštų atpalaiduoti kalbą nuo mąstymo, nes tokiu atveju pirma eitų žodis, o paskui tik šio žodžio taikymas minčiai. Šitoks gi, pasak Jasperso, « kalbos lyčių knibinėjimas (ein Basteln) » atitraukia filosofavimą nuo žmogaus ir lenkia jį į daiktą, kuriam ieškoma etiketės ; kalba darosi savarankiška, o tokia « susavarankėjusi kalba yra savotiškas būdas išsilaisvinti iš filosofavimo reikmės (Anspruch) »[22] būti ir likti atvirai. Kuriant , terminiją ', filosofija esti suvokiama kaip suma sąvokų, kurias galima vienaprasmiškai pavadinti ir todėl išmokti. Betgi čia pamirštama, kad kiekviena filosofinė sąvoka yra kaiti bei tįsi ne tik filosofijos istorijoje, bet net ir to paties filosofo mąstyme. M. Heideggerio jaunystės , Existenz ' nėra tas pat, kas jo senatvės , Ek-sistenz ', nekalbant jau apie , egzistencijos ' prasmės įvairumą K. Jasperso, G. Marcelio ar J. P. Sartre veikaluose. Kaip tad būtų galima iš anksto , pasigaminti ' terminą išreikšti , egzistencijos ' prasmei? Šio žodžio prasmė gali būti tik *tiesiog* ištariama ir tik mąstymo visumoje suprantama. Tai tinka visoms filosofinėms sąvokoms. Filosofinių sąvokų kalbinis pavidalas kyla savaimingai, šį savaimingumą išreiškia žodžio atvirumu ir tuo būdu išskiria , terminą ' kaip esmėje uždarą vienaprasmį ženklą.

2. Kalba kaip interpretacija

Įkūnydama savyje , regėjimo kampą ', kuriuo filosofas žvelgia į būtybės visumą, kalba savaime ir būtinai tampa *konkrečia* mąstomąja interpretacija, tuo atskleisdama antrąjį narį dialektikos, slypinčios kiekvienoje interpretacijoje. Kaip knygoje aiškinome, interpretuoti galima tik tai, kas atvira ; sykiu betgi interpretuoti reiškia ir užskleisti. Teikdamas būtybės atvirumui tam tikrą vidurkį ir sutelkdamas būtybės visumą aplinkui šį vidurkį, filosofas aną atvirumą kaip tik uždaro ir tuo sukuria tam tikrą būtybės apmatą. Kiekviena interpretuota būtybė yra uždara , regėjimo kampu ', kuriuo mąstymas žvelgia į jos atvirumą. Jei betgi, kaip

[22] Ten pat, p. 288.

sakyta, kalba yra šisai mąstymo , kampas ', tai tuo pačiu ji yra ir būtybės atvirumo konkretus užskleidimas : *kalboje byloja būtybės apmatas.*

Tai ir pagrindžia kalbų įvairumą. Kadangi būtybės atvirumas pajėgia priimti neaprėžtą interpretacijų aibę, tai tuo pačiu ir šių interpretacijų konkretaus vykdymo arba kalbų gali būti aibė. Antra vertus, interpretacijų panašumas ar skirtingumas kalbas tai suartina, tai perskiria : kalbų panašumas ar skirtingumas yra ano , regėjimo kampo ' panašumas ar skirtingumas. Šio teiginio tiesa gražiai regėti pavyzdyje, kurį pateikia H. Ammannas, palygindamas gyvulio pavadinimą vokiečių ir prancūzų kalboje : *Tier* ir *bête.* Pati gyvulio sąvoka bei mokslinė jo apibrėžtis yra tos pačios tiek vokiečiui, tiek prancūzui. Tačiau žodis , Tier ' anaiptol nėra tapatus žodžiui , bête ' — ne todėl, kad jis kitaip skamba, bet todėl, kad juo yra *kitaip* nusakomas « gyvulio skirtumas nuo žmogaus » : vokiškasis , Tier ' nusakąs « daugiau dorinį », prancūziškasis , bête ' « daugiau protinį » pobūdį šioje skirtybėje ; žodyje , Tier ' prasiveržiąs « slogus (dumpf) instinktyvumas », žodyje , bête ' « neprotingumas bei nesąmoningumas » ; nepaisant sąvokos atitikmens, sako Ammannas, « gyvulio idėja prancūzui nėra ta pati, kaip vokiečiui, ką galima pastebėti ir šių tautų elgsenoje su gyvūnijos pasauliu » [23].

Be abejo, galima su šiuo aiškinimu sutikti ar nesutikti. Tačiau ir kitoks žodžių , Tier ' ir , bête ' aiškinimas paneigtų ne juose slypinčią *skirtingą* interpretaciją, o tik konkretų šios interpretacijos *turinį.* Šia prasme tad ir pastebi E. H. Hengstenbergas, kad « kiekviena savarankiška kalba nurodo į *vienkartinį būdą*, kuriuo artinamės prie pasaulio daiktų » [24]. Palikime atvirą klausimą, ar tai vyksta pagal « vaizduotės kategorijų skirtingumą », kaip aną vienkartinį priėjimo būdą aiškina A. Gehlenas [25]. Bet jei vaizduotei ir pripažintume šį vaidmenį, tai jis reikštų ne ką kitą, kaip tik tai, kad pradžioje kalba esti konkreti būtybės interpretacija *vaizdo* pavidalu, o savo išsivystymo eigoje ji įgyja *sąvokos* lytį arba, J. Lohmanno žodžiais tariant, kalba esanti iš sykio « *nesąmoninga* žmonijos sąmonė », iš kurios « ilgo valymosi metu kyla *sąmoninga* sąmonė » [26], vadinasi, įvaizdžio pakeitimas pažiūra. Kalba esanti, pasak Lohmanno, « milžiniškas žmonijos savistabos (Reflexion)

---

[23] Hermann Ammann, *Die menschliche Rede*, p. 107.

[24] Hans-Eduard Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 1957, p. 104.

[25] Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt a. M. 1966, p. 287.

[26] Johannes Lohmann, *Philosophie und Sprachwissenschaft*, Berlin 1975, p. 62.

veiksmas »[27], kuris ligi šiol nėra baigęsis ir kurio įtaigaujama kalba darosi vis atsajesnė. Netekdama galimybės žodžio reikšmės kaitą išreikšti žodžio galūnėmis, vadinasi, skurdindama linksniavimą bei asmenavimą, kalba stabarėja, įtvirtindama žodį tam tikroje sakinio vietoje, kad jis išlaikytų savą reikšmę. « Galūnėmis neturtingų kalbų sakiniai, sako A. Gehlenas, tampa topografinėmis arba vietos apspręstomis schemomis »[28], galimomis išreikšti net matematiniais ženklais ar formulėmis[29].

Nuosekliai tad svetima kalba yra mums *svetima* ne tik todėl, kad ji kitaip skamba, bet visų pirma todėl, kad ji yra mums *nesava* joje įsikūnijusia būtybės interpretacija. « Pasaulio būvis yra kalbiškai suręstas », gražiai pastebi H. G. Gadameris[30]. Tai « interpretuotasis pasaulis — die gedeutete Welt » (R. M. Rilke), kuriame buvojame, niekur neregėdami , grynojo pasaulio ', kadangi neturime aplink save nieko, ko nebūtume *pavadinę*. Kiekvienas daiktas daiktelis turi , vardą ', o vardas apsprendžia, vadinasi, interpretuoja. « Tai, kas lieka principiškai nepavadinta, sako R. Hönigswaldas, yra principiškai ir neapspręsta, o kas yra principiškai neapspręsta, tas yra ir nepažįstama »[31]. Tokiame nepavadintame , gryname pasaulyje ' buvoja tik tas, kas nekalba, būtent gyvulys. Tuo tarpu žmogus « taria daiktus » (R. M. Rilke), juos apspręsdamas ir tuo pačiu juos perkeldamas iš , grynojo buvimo ' į interpretuotąjį buvimą. « Mąstomasis dalykas, pastebi Hönigswaldas, kiekvieną sykį yra nešinas antspaudu tos kalbos, kuria jis mąstomas »[32]. Užtat kiekviena kalba ir yra « pažiūra į pasaulį » (W. von Humboldt). Nesidalindami šia pažiūra, mes tuo pačiu nesidaliname nė šia kalba — ne jos, pasak H. von Humboldto, « garsine forma », kurią visados galima išmokti, bet jos « vidine dvasia », kurios niekad negalima išmokti. Nes pasisavinti tos ar kitos kalbos vidinę dvasią reikštų pasisavinti aną , regėjimo kampą ', kuriuo kalba iš tikro ir yra. Tačiau tai reikštų pasisavinti *svetimą* , kampą ', kadangi *savą* , kampą ' mes jau turime mums

[27] Ten pat, p. 144; plg. p. 162.

[28] Arnold Gehlen, *Der Mensch*, p. 281-282.

[29] Šiuo atžvilgiu yra ypač būdingas sudėtinis veikalas *Mathematik und Dichtung* (München 1971), kuriame autoriai (daugiausia amerikiečiai) mėgina sklaidyti poezijos kalbą matematiniu metodu, tikėdamiesi rasią poezijos esmę. Iš tikro betgi čia įvyksta tai, kas ir biocheminės analizės atveju: semiotinė ar semantinė kalbos sklaida yra pateisinamos, tik jos neranda to, ko ieško; matematinė kalbos analizė neranda poezijos esmės taip lygiai, kaip biocheminė organizmo analizė neranda gyvybės ar sielos.

[30] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 419.

[31] Richard Hönigswald, *Philosophie und Sprache*, p. 91.

[32] Ten pat, p. 139.

duotą gimtąja kalba. Gimtoji kalba jau yra apsprendusi mūsų vienkartinį artinimąsi prie būtybės, ir mes nebegalime kitaip žiūrėti į pasaulį, kaip tik savosios kalbos , regėjimo kampu '.

Iš čia ir kyla nenugalimos sunkenybės suprasti pasaulį, ištartą svetima kalba. Kasdienoje įsitvirtinusi nuomonė, esą tai yra galima, reikią tik svetimą kalbą gerai išmokti, yra kilusi iš sampratos, kad kalba esanti susižinojimo priemonė. Moksle ir įprastiniuose žmonių santykiuose ji tokia iš tikro ir yra. Tačiau susižinojimas yra pats paviršutinysis kalbos sluogsnis; jis yra tikrovinis, bet jis sudaro tik kalbos kevalą arba aną Humboldto « garsinę formą ». Ten gi, kur kalba skleidžia pačią savo esmę arba « vidinę dvasią », kaip tai yra filosofijoje ir poezijoje, ji peržengia susižinojimą ir virsta būtybės interpretacija ir būties atvyka. Šią interpretaciją ir atvyką suprasti galima tik tiek, kiek jos , regėjimo kampas ', ištartas svetima kalba, atitinka manąjį , regėjimo kampą ', ištartą gimtąja kalba. Ir juo labiau šie , kampai ' skiriasi, juo kita kalba interpretuotas pasaulis lieka man svetimesnis. Čia negelbsti joks vertimas, nes vertimas supratimo neteikia; vertimas supratimu remiasi. Tuo tarpu šisai verstinis , supratimas ' yra visados tik apytikris, o nekartą svetimos kalbos pridengtas net tiek, jog kelio į jį rasti negalime.

Pavyzdžių šiai negalimybei kalbotyra teikia ik valios. Sakysime, J. Lohmannas nurodo, kad indoeuropinių kalbų sakinio žodis žymįs *objektą* (Gegenstand), tuo tarpu semito-hamitinių kalbų sakinio žodis žymįs *būklę* (Situation). Be abejo, priduria Lohmannas, « sakinys pats savyje visuomet reiškia tiek santykį su objektu, tiek santykį su būkle. Tačiau anų kalbos tipų sakinio sąrangoje ir žodžio daryboje šie santykiai yra vienašališkai statomi pirmon vieton »[33]. Kitaip sakant, žodį bei sakinį indoeuropinėse kalbose apsprendžia pats mąstomasis *objektas*, o semito-hamitinėse kalbose mąstomojo objekto *padėtis*. Regėti gi pasaulį objekto pavidalu ir regėti jį būklės pavidalu yra du visiškai skirtingi , regėjimo kampai '. Kas tad mąsto pasaulį kaip objektą, vargu ar gali *suprasti* pasaulį, mąstomą kaip būklę. Čia yra pagrindas, kodėl Krikščionybė jau du tūkstančiai metų kankinasi su psalmių vertimu į indoeuropines kalbas. Nes *versti* psalmes, sukurtas semitine kalba, reiškia jose vaizduojamas *būkles* paversti indoeuropinių kalbų nusakomais *objektais* ir tuo pačiu teikti psalmių pasauliui jau visai kitokį pobūdį. Štai kodėl psalmės nė į vieną indoeuropinę kalbą nėra , gerai ' išverstos — vis tiek ar jos būtų verstos iš originalo, ar iš kurio kito — dažniausiai lotyniškojo — vertinio[34].

---

[33] Johannes Lohmann, *Philosophie und Sprachwissenschaft*, p. 52-53.

[34] Semitinių kalbų pabrėžiamą *būklę* galima indoeuropinėmis kalbomis

Dar ryškesnis svetimos pasaulio interpretacijos pavyzdys yra pateiktas A. Gehleno. Jis teisingai pastebi, kad indoeuropinės kalbos griežtai skiria daiktavardį nuo veiksmažodžio: tai pagrindinės indoeuropinio mąstymo kategorijos, žinomos *būsmo* (esse) ir *tapsmo* (fieri) vardais. Ginčas, kas esąs pasaulis — būsmas (Parmenidas) ar tapsmas (Heraklitas) — vyksta indoeuropinių tautų mąstyme nuo neatmenamų laikų. Tiek budistiškoji nirvana, tiek krikščioniškoji eschatologija yra atremtos į šias kategorijas: ir vienur, ir kitur tapsmas pereina į gryną būsmą; todėl tapsmas niekad nėra ir negali būti tapatus būsmui; daiktas nėra tapatus veiksmui, ir daiktavardis nėra tapatus veiksmažodžiui. Veiksmažodiniai daiktavardžiai, kaip *bėgiojimas, kalbėjimas, rašymas*, nėra jokie tarpininkai tarp daikto ir veiksmo, kadangi jie reiškia ne daiktą, o veiksmą, tik nusakytą atsietiniu būdu, vadinasi, veiksmą savyje, neišreikštą laiko ar asmens matmeniu, kaip tai yra paties veiksmažodžio srityje, pav. *bėga, kalbėjo, rašys*. Bet štai, nurodo Gehlenas, esama kalbų, — tai Uralo-Altajaus tautų kalbos, — kurios skirtumo tarp daiktavardžio ir veiksmažodžio nepažįsta; jos asmenuoja daiktavardį ir linksniuoja veiksmažodį: daiktas ir veiksmas čia yra tolygūs. Kaip tad galėtume mes, indoeuropiečiai, *suprasti* tokią tolygybę ir įsijausti į jos pagrindą? Gehleno nuomone *šitokios* pasaulio interpretacijos, kurioje daiktas ir veiksmas yra tapatūs, mes pasisavinti neįstengiame[35]. Mes galime anų kalbų išmokti, tačiau jomis reiškiamas priėjimas prie būtybės visados liks mums svetimas. Anų kalbų keliu eisime prie būtybės, vedami tik gramatikos taisyklių, o ne pačios kalbos vidinės dvasios.

---

aprašyti (ne išversti) tik *dalyvių* pagalba. Į tai per maža atsižvelgia ir naujausiasis psalmių vertimas: Kun. A. Liesis - Kun. V. Aliulis - Kun. Č. Kavaliauskas, *Psalmynas* (Bostonas 1974). Ankstesnysis arkivysk. J. Skvirecko vertimas (plg. *Psalmių knyga*, Stuttgart 1949) yra per daug žodinis, todėl sunaikina *poetinį* psalmių pobūdį; pastarasis yra per daug ‚suliaudintas', todėl išlaiko, tiesa, poetinį, užtat sunaikina *sakralinį* psalmių pobūdį, pav. « aplink mane *zuja* » (p. 31), « *tupi* lindynėj » (p. 31), « *išsižioję* jie *rėkia* » (p. 60), « burną *pasižabosiu* » (p. 68), « lūpos mano *prapliupo* » (p. 68), « valdovui meili tu, *gražuole* » (p. 78), « *griebti į nagą* » (p. 88), « sveikutėliai - *apkūnūs* » (p. 119), « žemę *liežuviais vainoja* » (p. 119), « *nerieskite sprando* » (p. 123), « *kriokia* užmigę » (p. 124), « į nugarą *spiria* » (131), « *terliot* jo vainiką » (p. 147), « darbais jie *susiterliojo* » (p. 175), « *šūsnys* lavonų » (p. 184), « *pastvers* ir sutraiškys » (p. 221), « *ristas* žirgas jį *žavi* » (p. 235). Visi šie posakiai — jų minėtame vertime labai gausu — yra vaizdingi, todėl teiktini, *poeziją* verčiant; tačiau jie neteiktini *sakraliniams* tekstams, kuriais yra virtusios psalmės šimtmečių eigoje. Poezija ir malda, visų pirma *garbinamoji*, negali išsiskirti; jos gi išsiskiria, jei poezijos vaizdingumas nepajėgia pakilti ligi maldos kilnumo (le sublime).

[35] Plg. Arnold Gehlen, *Der Mensch*, p. 288.

Pridurkime dar vieną lietuvišką pavyzdį. Būdama indoeuropinių kalbų šeimos narė, lietuvių kalba kitų Europos kalbų atžvilgiu nevykdo, be abejo, tokios skirtingos pasaulio interpretacijos, kaip semito-hamitų ar Uralo-Altajaus tautų kalbos. Vis dėlto ir joje esama tam tikro , regėjimo kampo ', kuris kitų kalbų žmonėms vargu ar įmanomas suprasti. Sakysime, lietuvių kalbos veiksmažodžio 3-sis asmuo visuose vientisiniuose laikuose turi tą pačią lytį tiek vienaskaitai, tiek daugiskaitai : jis ar jie dirba, dirbo, dirbdavo, dirbs. Tai reiškia : lietuvio , regėjimo kampas ', išeinąs aikštėn šia kalbos lytimi, užgriebia veiksmą, bet neužgriebia veikėjo. O kadangi pats veiksmas visur ir visados yra toks pat, vis tiek ar jį atliktų vienas, ar daugelis, todėl ir šios *veiksmo tapatybės* ištara lietuviui irgi yra visur ta pati. Lietuvis taria, *kad* veikia, bet jis palieka netaręs, *kiek* veikia : jam skaičius veiksmo neįtaigauja. Tuo tarpu kitos indoeuropinės kalbos — ar visos, autorius pasakyti negali — savo , regėjimo kampu ' apima ir veiksmą, ir veikėją, šiojo skaičių ir kartais net lytį (pav. rusų kalba), todėl teikia 3-jam veiksmažodžio asmeniui vienokią formą, jei veikėjas yra vienas, o kitokią, jei veikėjų yra daugelis. Nuosekliai tad šių kalbų žmonės tik gramatiškai galėtų *išmokti* praleisti iš savo , regėjimo kampo ' veikėjų skaičių ir kalbėti taip, tarsi visur veikėjas būtų tik vienas ; tačiau vargu ar jie galėtų *suprasti* mūsąjį lietuviškąjį , daugelio ' neskyrimą nuo , vieno ', kaip kad, pavyzdžiui, vokietis nesupranta, kodėl « zwei Weiber » lietuviškai vadinasi « dvi bobos », o ne « du bobos », kadangi skaičius vokiečių kalboje lyties neįtaigauja. Lietuviškojo veiksmažodžio veikslų — trukmės ir baigties — sklaida būtų dar ryškesnis tokios skirtingos pasaulio interpretacijos pavyzdys, nes jis atskleistų lietuviškąjį žmogaus *santykį su laiku*, didžiai skirtingą nuo kitų tautų santykio. Tačiau tai vestų mus jau per toli į lietuvių kalbos filosofiją.

Šitoje vietoje susiduriame su *filosofinio vertimo* abejotinumu. Kad poezijos išversti svetimon kalbon neįmanoma, yra aišku savaime. Bet kaip yra su filosofija? Mūsiškis dažnas skundas, esą mums stinga filosofinės terminijos, lyg ir rodytų, kad vertimo atžvilgiu filosofija prilygsta mokslui. Kaip mokslo veikalą galima tiksliai išversti, išmokus jo kalbą, — tuo remiasi mokslo išdavų sklidimas pasaulyje, — taip esą galima išversti ir filosofinį veikalą ; reikią tik turėti atitinkamų , terminų '. Be to, argi didžiųjų filosofų veikalai nėra išversti į didžiąsias kalbas? Ar tad ši istorinė tikrybė nepadaro mūsų klausimo tuščio? Akyliau betgi pažvelgus, visa tai pasirodo labai abejotina. « Kas gi iš tikrųjų yra verčiama? », klausia R. Hönigswaldas. « Be abejo, ne žodis, o jo prasmė »[36].

[36] Richard Hönigswald, *Philosophie und Sprache*, p. 141-142.

Tačiau kaip tik čia ir prasideda sunkenybės. Prasmę reikia suprasti, o suprasti reiškia būti prasmę nešančios kalbos kalbančiuoju, vadinasi, būtybės interpretu ana kalba. Kitaip sakant, žodžio prasmei suprasti reikia, kad šis žodis būtų mano *gimtasis žodis*. Bet kaip tuomet šią prasmę ištarti kita kalba, į kurią norime versti ir kurios , regėjimo kampas ' yra kitoks, negu mūsiškis? « Prasmė turi būti vertime išlaikyta », reikalauja H. G. Gadameris. Ir vis dėlto jis priduria : « Ji turi išeiti aikštėn nauju būdu » ; šis gi naujas būdas yra jau nebe vertimas, o tolimesnis ar artimesnis prasmės *aprašymas*, taip kad, pasak Gadamerio, « kiekvienas vertimas jau yra interpretavimas »[37]. Tai paskatina J. Lohmanną tiesiog siūlyti « atsisakyti versti sąvokas, pakeičiant jas atitinkama interpretacija »[38].

Dar griežtesnis yra šiuo atžvilgiu M. Heideggeris. Filosofijos vertimo iš esmės jis neneigia, tačiau pastebi, kad « net ir labai rūpestingai aiškinantis kalbą filologiškai, reikia visų pirma kreipti mąstymą į patį dalyką », nuolatos klausiant, « kaip gi čia iš tikro yra su tuo dalyku »[39]. Šis gi klausimas reikalauja suprasti dalyko interpretaciją, įvykdytą kalboje, iš kurios norime versti. Kitaip vertimas būtų dalyko klastojimas. Kalbėdamas apie tokius graikų filosofijos žodžius, kaip , hypokeimenon ' (« dalyko branduolys ») ar , symbebekota ' (« dalyko savybės »), Heideggeris sako, kad « šie pavadinimai nėra kokie primestiniai vardai. Juose byloja ... graikiškasis būtybės būties patyrimas apskritai »[40]. Bet štai, romėniškai lotyniškasis mąstymas juos išsivertė : hypokeimenon-subjectum, hypostasis-substantia, symbebekos-accidens. « Ir šis graikiškų vardų išvertimas į lotynų kalbą anaiptol nebuvo, pasak Heideggerio, bereikšmis dalykas, kaip tai manoma dar ir šiandien. Užu šio tariamai žodinio vertimo slypi graikiškojo patyrimo perkėlimas į kitokį mąstymo būdą. Romėniškasis mąstymas perėmė graikiškuosius žodžius, neturėdamas tapataus pirmykščio patyrimo ; jis perėmė atskirus žodžius (Wörter), bet ne graikiškąjį žodį (Wort). Todėl Vakarų mąstymo atitrūkimas nuo žemės (Bodenlosigkeit) ir prasideda šiuo vertimu »[41]. Lotyniškasis vertimas, paaiškina Heideggeris kitoje vietoje, « suardo tikrąją graikiškojo žodžio pavadinamąją galią (Nennkraft) » ir tuo pradeda « pirmąjį tarpsnį vyksmo,

---

[37] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 362 ; plg. p. 364-365.

[38] Johannes Lohmann, *Philosophie und Sprachwissenschaft*, p. 251.

[39] Martin Heidegger, *Holzwege*, p. 297.

[40] Ten pat, p. 12.

[41] Ten pat, p. 13.

kuriuo pradinė graikiškosios filosofijos esmė yra susiaurinama bei iškreipiama »[42].

Heideggerio priekaištas lotyniškajam graikiškosios filosofijos vertimui tinka bet kuriam filosofiniam vertimui. Kiekvienas filosofijos vertimas suardo pradinę jos prasmę todėl, kad perkelia jos sąvokas į kitokią pasaulio interpretaciją. Tai nuostabiai ryškiai parodo pagrindinės filosofinės sąvokos, būtent *tiesos*, pavyzdys. Pradėję Vakarų filosofiją, graikai pavadino tiesą , *aletheia* '. Iš pažiūros šis žodis atrodo, kaip ir daugybė kitų tiesos pavadinimų: *veritas*, *Wahrheit*, *istina*, galop ir lietuviškasis *tiesa*. Pažvelgus betgi į jį atidžiau, jis atsiskleidžia kaip nepaprastai nuostabus vardas, būtent: *graikai nusako tiesą neiginiu*, nes žodis , aletheia ' yra *neigtukas*; jis priklauso tai pačiai grupei žodžių, kaip , abynaton - negalimasis ', , akineton - nejudamasis ', , apathia - neskausmingumas, nejautrumas ', , arithmia - netaisyklingumas ', , apeiron- neaprėžtybė ' ir t. t. Koks tad turi būti būtybės patyrimas, kad jos tiesa būtų ištarta *neigiamuoju* būdu? To suvokti negalime, nes mums *tiesa* yra pati teigiamybė, todėl ir mūsų žodis , tiesa ' nė kiek neatitinka graikiškojo žodžio , aletheia '. M. Heideggeris verčia , aletheia ' vokišku žodžiu , Unverborgenheit - nesislėpimas ': « Tiesa yra būtybės kaip būtybės nesislėpimas »[43]. Tačiau gilesniam graikiškojo , tiesos ' vardo supratimui bei pergyvenimui tai nieko nepadeda. Užtat savo metu P. Wustas ir klausė, ar Heideggeris sava kalba kartais mūsų nemulkina: « Argi nesislėpimas ir tiesa yra tas pats dalykas? »[44]. Iš tikro, kodėl tiesa būtų tai, kas nesislepia? Nusakant tiesą kaip nesislėpimą, visos mūsojo mąstymo sąvokos netenka ryškumo; tiesa kaip nesislėpimas lieka anapus mūsojo , regėjimo kampo ', todėl nieko mums nė nesako. Pagrindinė filosofijos sąvoka ir net galutinis jos siekinys dingsta kažkokiuose rūkuose. Gal tik Dievui taikant tiesą nesislėpimo prasme, šie rūkai kiek prasisklaido, nes Dievas yra ir tegali būti tiesa, tik apsireikšdamas, vadinasi, nesislėpdamas. Galimas daiktas, kad graikai šį teologinį tiesos atžvilgį ir turėjo galvoje, pavadindami tiesą neiginiu; vadinasi, jų , regėjimo kampas ' yra buvęs religinis. Jei betgi ši samprata būtų teisinga, tai ji tik patvirtintų filosofinio vertimo abejotinumą, nes nė vienas indoeuropinis *tiesos* pavadinimas ano graikiškojo teologinio , kampo ' neišreiškia; jo gi neišreikšdamas, jis graikiškąją tiesos sampratą tik žaloja ir net

---

[42] Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 10-11.

[43] Martin Heidegger, Holzwege, p. 67; plg. *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 15.

[44] Cit. Fritz Heinemann, *Existenzphilosophie - lebendig oder tot?*, p. 89.

iškreipia. Šis pavyzdys — mutatis mutandis — tinka ir visoms kitoms filosofinėms graikų sąvokoms, išverstoms į lotynų kalbą; jis tinka ir viduramžių filosofijos lotyniškosioms sąvokoms, išverstoms vėliau į tautines Europos kalbas. Visi šie vertiniai yra perkėlę anas sąvokas į joms visiškai *kitą* , pasaulį ', todėl jas jau savotiškai interpretavę.

Filosofinio vertimo abejotinumas atskleidžia mums *gimtosios kalbos* reikšmę filosofijai. Juk jeigu kalba yra , regėjimo kampas ', iš kurio žiūrėdamas mąstytojas interpretuoja būtybę, tai gimtoji kalba yra savaimingas tokio , kampo ' įsigijimas ir tuo pačiu tikrovinis įsijungimas į tą ar kitą visiškai konkrečią pasaulio interpretaciją. Kanto žodžiais tariant, gimtoji kalba yra mąstymo , a priori ', kuriuo yra apsprendžiamas mąstomasis objektas. Ji visados yra asmeniui *duomuo*, vadinasi, ankstesnis dalykas, negu pats asmuo. Be abejo, asmuo gali savu mąstymu šį jam duotąjį , regėjimo kampą ' arba , a priori ' pripildyti nauju turiniu ir tuo būdu praturtinti gautąją pasaulio interpretaciją, bet jis negali susikurti naujo , regėjimo kampo ', kadangi negali susikurti naujos kalbos. « Asmuo, pasak R. Hönigswaldo, apvaldo (pažintiniu būdu, *Mc.*) daiktus, tik pirmykščių ženklų sistemai tarpininkaujant (im Medium) »[45]. Šisai gi tarpininkas arba ana pirmykščių ženklų sistema ir yra gimtoji kalba. Ji apima visa, todėl visa savuoju , kampu ' ir apsprendžia. Iš gimtosios kalbos neištrūksta niekas, su kuo tik žmogus savu pergyvenimu ar savu mąstymu susiduria. Užtat jei pasaulis, kaip sakyta, yra « kalbiškai surėstas » (H. G. Gadamer), tai ši jo sąranga pirmų pirmiausiai ir apsireiškia gimtojoje kalboje. Gimtosios kalbos dėka mes perimame ir istorijos eigoje nešame , mūsąjį pasaulį '.

Šia prasme tad ir sakoma, kad kiekvienas filosofuoja istorinio akiračio rėmuose, o pats artimiausiasis akiratis yra gimtoji kalba kaip istorinis veiksnys ir « pirmykštė galia » (R. Hönigswald). Tai ji įjungia mūsų mąstymą į laiko vyksmą; tai ji šį vyksmą savimi atspindi — kalbos istorija visados yra kartu ir mąstymo istorija; — tai ji galop mūsų mąstymą apvaisina, teikdama jam kūrybinių skatulių. Todėl teisingai pabrėžia J. B. Lotzas, kad jei žmogus visu savimi — tiesiog asmeniškai — nesuauga su savo gimtąja kalba, tai « jis pats išsijungia iš istoriškai susikrovusio turto ir ima kalboje regėti tik primityvaus susižinojimo priemonę. Toks žmogus nebegyvena ne tik savo kalboje, bet net nė kalboje apskritai. Gi mąstymas, kuris atsipalaiduoja nuo kalbos, neišvengiamai sūsta,

---

[45] Richard Hönigswald, *Philosophie und Sprache*, p. 187.

kaip sūsta ir pati kalba, nebepripildoma mąstymu »[46]. Tai nuoroda, liečianti ypač tuos žmones, kuriems lemta atsidurti už erdvinių tautinės bendruomenės sienų. Būdami verčiami naudotis susižinojimui svetimos tautos kalba, šie žmonės — ypač tolimesnieji jų palikuonys — pradeda ir gimtąją kalbą pergyventi tiktai kaip susižinojimo priemonę ir tuo pačiu ją susinti, susindami ir savąjį mąstymą. Ši grėsmė lietuviškajai išeivijai yra tokia pat tikrovinė, kaip ir bet kuriai kitai. Užtat nuojauta, kad lietuviškoji filosofija tremtyje baigsis atvykusiųjų iš Lietuvos darbais, darosi visiškai pagrįsta. Nes *gimtosios kalbos išmokti negalima.* Vaikas kalbėti ne išmoksta, bet jis kalbėti *pradeda.* Žmogaus apsprendimas kalbai — « toks pat savas, kaip ir vaikščioti stačiomis » (H. Ammann) — prasiveržia ir susiklosto kaip tik gimtąja kalba: žmogus ima ir pradeda kalbėti taip lygiai, kaip jis ima ir pradeda vaikščioti. Kaip vaikščioti *išmoksta* tik tie, kurie turi dirbtines kojas (protezes) arba yra buvę paraližuoti, taip ir gimtąja kalba kalbėti , išmoksta ' tik tie, kurie buvo jos jau nebetekę; išmoksta ją kaip svetimą kalbą, su kuria jie niekad nesuauga, kaip medinė koja niekad nesuauga su kūnu[47]. Arba gimtoji kalba yra iš tikro *gimtoji,* vadinasi ta, kuria žmogus kalbėti pradeda ir ja kalba, arba ji yra tik , tėvų-protėvių kalba ', vadinasi, tokia, kuria žmogus domisi, jos mokosi, ja gal net didžiuojasi, kuri tačiau jam nebėra duomuo, o tik vėlesnioji prietapa, kaip ir kiekviena kita *išmoktoji* kalba. *Išmokti gimtosios kalbos yra prieštaravimas savyje,* nes , gimti ' ir , išmokti ' neigia vienas kitą: ančiukas plaukti , neišmoksta '; plaukti išmoksta tik žmogus.

3. Metafizika ir lietuvių kalba

Šio priedo pradžioje sakėme, kad mąstymas kalbos nesumetafizina; jis tik atskleidžia tai, kas kalboje jau yra metafiziška, nes tarp mąstymo ir kalbos tėra veiksmo ir veiksenos skirtumas: mąstymas vyksta kalboje ir kalba. Todėl kalba visados yra nuoroda į mąstymo pobūdį. Nūn, teiraudamiesi, kiek metafiziška yra lietuvių kalba, tuo pačiu teiraujamės, *kiek lietuvių kalba yra pajėgi nusakyti būtybę,* kadangi būtybė kaip tokia yra tikrasis metafizikos objektas. Galimybė gi nusakyti būtybę priklauso nuo veiksmažodžio *būti.* Jo lytys bei šių lyčių prasmė padaro tą ar kitą kalbą daugiau ar mažiau tinkamą metafizikai arba, tiksliau kalbant,

[46] Johannes B. Lotz, *Sein und Existenz,* p. 149.
[47] Plg. Richard Hönigswald, *Philosophie und Sprache,* p. 185-186.

apreiškia didesnį ar mažesnį tos ar kitos kalbos, o tuo pačiu ir tautos mąstymo metafiziškumą. Nes veiksmažodžio *būti* lytyse jau glūdi pradinės metafizinės įžvalgos, ištariamos šiomis lytimis. Kur tad veiksmažodis *būti* yra gausus savo lytimis bei šiųjų reikšme, ten ir metafizikos galimybės yra didesnės, negu ten, kur šis veiksmažodis yra suskurdęs. Tai anaiptol nereiškia, kad pats veiksmažodžio *būti* turtingumas jau kildintų metafiziką kaip refleksinį būtybės apmąstymą. Tai tik reiškia, kad šisai turtingumas sudaro stiprią bei lengviau panaudojamą atramą tam, kuris filosofuoja. Ir priešingai, veiksmažodžio *būti* suskurdimas metafizikos nesunaikina; vis dėlto jis apsunkina metafizinį apmąstymą, kadangi *būti* yra jam pagrindinis žodis.

Pastarąjį atvejį kaip tik randame lotynų kalboje. Neinterpretuodami pasaulio kaip būnančiojo apskritai, vadinasi, neturėdami savam regėjimui metafizinio , kampo ', romėnai nesukūrė būtybei pavadinti net nė vardo. Žodis *ens* yra vėlyva dirbtinybė, pasigaminta graikiškojo *on* pavyzdžiu, tačiau nekilusi iš paties veiksmažodžio *esse* vidinio skleidimosi: veiksmažodis *esse* neturi nei esamojo, nei būtojo laiko dalyvių ir tuo pačiu negali savaimingai nusakyti būtybės nei kaip esančiosios, nei kaip buvusiosios. Net ir pati lytis *est*, pagrindinė logikai ir metafizikai, reiškia, pasak lotynų kalbos žinovų (W. Boeder), ne tiek *yra*, kiek *aš tai manau - id censeo* [48]. Gramatika priskiria lotyniškąjį *esse* netaisyklingųjų, vadinasi, suirusių bei stiglių veiksmažodžių grupei (verba anomala). Tai ženklas, kad pats romėnų mąstymas yra buvęs nemetafizinis savo sąranga. Todėl vidurinių amžių filosofavimas lotynų kalbos ištaromis turėjo sunkiai rungtis su lotyniškojo *esse* skurdu ir dirbdintis lyčių bei žodžių, neturinčių atramos lotynų kalbos dvasioje, pav. *aseitas*, *entitas*, *identitas*, *quidditas* arba nelinksniuojamieji *esse*, *fieri*, *posse*, *possest* ir k. Nebebūdama niekam *gimtoji*, lotynų kalba viduriniais amžiais buvo tik *išmokta* ir todėl nebejautri dirbtinybėms. Filosofinio žodžio atvirumas, toks aiškus kiekvienoje filosofijoje, išreikštoje gimtąja kalba, lotyniškojoje filosofijoje dingsta, virsdamas *terminu* ir tuo sukaustydamas patį mąstymą. Sakysime, žodis *existentia*, vienaprasmis viduriniais amžiais, vėliau pasirodė esąs visiškai neaiškus, kadangi mes negalime žinoti, ką gi jis iš tikro romėnams yra reiškęs: mes negalime įsijausti, kokiu , kampu ' reiktų žvelgti į būtybę, kad jos buvimą būtų galima nusakyti žodžiu *ex-sistere* = , iš-stoti '. Nesant žodžiui *existere* gimtuoju žodžiu, buvimo pavadinimas *existentia* yra greičiau panašus į cheminę formulę, negu į gyvą bei atvirą filosofinį žodį.

---

[48] Plg. Johannes Lohmann, *Philosophie und Sprachwissenschaft*, p. 229.

Jei dabar lotyniškąjį *esse* palygintume su lietuviškuoju *būti*, tai anasai atrodytų tarsi elgeta karalaičio akivaizdoje: toks yra šiojo lyčių įvairumas ir tokia plati jų apimtis, jog iš tikro reikia tik stebėtis. Lietuviškasis *būti* yra vertas išsamios filosofiškai-kalbinės studijos, nes tik tada atsiskleistų anos savaimingos metafizinės įžvalgos, nuojautos ir nuovokos, kurios yra įaustos į šio veiksmažodžio lyčių pilnybę. Mūsajame priede galime aptarti anas įžvalgas ir tuo būdu žodžio *būti* plotą tik probėgomis.

Bendriausia prasme veiksmažodis *būti* nusako buvimą. Iš sykio atrodo, kad tai pati akivaizdybė, nereikalaujanti jokių ypatingesnių svarstymų. Atkreipus betgi dėmesį į tai, kad *buvimas* gali vykti ir iš tikro vyksta įvairiausiu būdu, vadinasi, kad buvimo tikrovė visados yra sykiu jau ir tam tikra *būsena* ir kad šios būsenos nešėjas arba subjektas visados yra *būtybė*, veiksmažodis *būti* virsta gilaus susimąstymo objektu. Būtybės būsena yra juk neaprėpiamo ploto. Būdama, kaip knygoje aiškinome, atvira pati savimi, ji įstengia buvoti įvairių įvairiausiu būdu. Nuosekliai tad ir veiksmažodis *būti* yra tiek metafiziškai reikšmingas, kiek jis yra pajėgus išsemti būtybės būsenos plotą. Lotyniškasis *esse*, kaip minėjome, yra būtybės būsenos ploto atžvilgiu labai siauras; jis nepajėgia ištarti nei *buvimo*, skolindamasis svetimą žodį (existere) nei *būtybės*, griebdamasis dirbtinio žodžio (ens), nei *būsenos*, nusakydamas šiąją taip pat dirbtine lytimi (modus „essendi"). Tuo tarpu lietuviškasis *būti* pasirodo esąs visais šiais atžvilgiais pajėgus pats iš savęs ir todėl reikšmingas metafizikai irgi pačiu savimi.

Pirmoji metafizinė lietuviškojo *būti* savybė yra *pirmykštė jo pilnatvė*. Ką tai reiškia, gali mums paaiškinti J. Lohmanno pastaba, kad senovėje indoeuropiečių žodis *būti* nusakė „esmės ir prietapos (wesenhaftes und akzidentelles Sein) junginį", pav. *jis yra žmogus* ir *jis yra ligonis*: ta pati lytis *yra* taria tiek esmę (žmogus), tiek prietapą (ligonis)[49]. Tačiau istorijos eigoje anas junginys išsivystė dviem priešingomis linkmėmis. Indoeuropinių kalbų Vakaruose (ispanų, portugalų, airių kalbose) prietapai nusakyti atsirado naujas žodis, o *būti* liko aprėžtas tik esmės ištaromis. Sakysime, ispanų kalbos veiksmažodis *ser* nusako tik tai, kas yra esmiška (*es* el hombre - jis *yra* žmogus); gi tai, kas yra atsitiktina bei praeinama nusako žodis *estar* (*está* enfermo - jis *yra* ligonis). Tuo tarpu indoeuropinių kalbų Rytuose lytis *yra* visiškai išnyko arba bent stipriai apnyko: tiek esmė, tiek prietapa čia yra nusakomos (arba bent *gali* būti nusakomos), nebetarpininkaujant veiksmažodžiui *būti*. Tai ypač ryšku rusų kalboje: *on čelovek* - *jis*

[49] Ten pat, p. 266.

yra žmogus ir *on bolen - jis yra ligonis* nebeturi jokios jungties, nes rusiškojo veiksmažodžio *bytj* lytis *jestj* reiškia nebe *yra* paprastojo buvimo prasme, o tai, kas vokiškai nusakoma ištara *es gibt* arba prancūziškai *il y a*, vadinasi, *yra čia pat, yra po ranka, yra prieinama* ar *pasiekiama*, pav. *yra* duonos, vandens, daug žmonių ir t. t.[50] Tuo tarpu lietuviškasis *būti* yra išlaikęs pirmykštį indoeuropietinį esmės ir prietapos junginį ligi pat mūsų dienų: jis nėra nei susiaurėjęs, kaip ispanų ar portugalų kalboje, nei išnykęs, kaip rusų kalboje. Įžvalga, kad tiek būtybės esmė, tiek jos prietapa metafiziškai *būna lygiomis*, tebėra įausta į lietuviškojo *būti* pajėgumą išreikšti šią lygybę ta pačia lytimi *yra*. Visa, kas yra, *yra*.

Antra, lietuviškasis *būti* yra metafiziškai reikšmingas tuo, kad jis turi *skirtiną lytį nusakyti pačiam buvimui*. Kiekvienoje kalboje žodis *yra* turi loginę ir ontologinę prasmę: jis reiškia ir loginę jungtį ištaroje, ir ontologinę būtį tikrovėje. Tokiuose posakiuose, kaip *dangus yra mėlynas* ir *Dievas yra* aiškiai atsiskleidžia žodžio *yra* prasmės dvejybė. Tardami, kad *dangus yra mėlynas*, nusakome mėlynos spalvos priklausomybę dangaus skliautui — daugiau nieko; mūsų minties svoris gula čia ne ant žodžio *yra*, bet ant žodžio *mėlynas*; žodis *yra* tik sujungia dangų su mėlyna spalva mūsajame spręsme ir todėl priklauso loginei plotmei. Tokiu atveju žodis *yra* nėra savarankiškas, todėl kai kuriose kalbose jo gali ir nebūti: rusų kalboje visados, lietuvių kalboje kai kada; užuot sakę *dangus yra mėlynas*, galime lietuviškai lygiai ta pačia prasme tarti, kad *dangus mėlynas* ar kad *jis mokytojas*[51]. Tuo tarpu tardami, kad *Dievas yra* nusakome jau nebe jungtį, o *patį buvimą*;

---

[50] Kiek šie posakiai (« es gibt », « il y a ») yra nutolę nuo atsajaus buvimo, vadinasi, buvimo metafizine prasme, parodo būdinga vokiečių filosofijos ištara: « *Gott, den es gibt, gibt es nicht* »; tai reiškia: Dievo, kuris būtų čia pat po ranka, tokio Dievo nėra. Šia , parankine ' prasme yra ir rusiškai vartojamas *jestj* metafiziniam buvimui nusakyti, pav. « *jestj Bog ili net?* » — klausia Ivanas Karamazovas savos vaizduotės velnią (plg. F. Dostoevskij, *Broliai Karamazovai*, XI, 9).

[51] Plg. *Lietuvių kalbos gramatika*, Vilnius 1976, t. III, p. 355-356. J. B. Lotzas pabrėžia loginės jungties vaidmenį ta prasme, kad ji esanti vienintelė, kuri « žodžių sąstatą (Wortgefüge) » iškelianti viršum « žodžių krūvos » ir tuo padaranti šiąją ištara, o sykiu ir kalba; jis peikia pozityvistinę kalbos sampratą, kuri reginti žodyje *yra* tik jungiamąjį veikmenį, o neįžvelgianti jame « metafizinės jo gelmės bei reikšmės » (Johannes B. Lotz, *Sein und Existenz*, p. 155-156). Tai tinka, be abejo, toms kalboms, kurių ištarose *yra* negali būti išleidžiamas (vokiečių, prancūzų ...); bet tai netinka toms kalboms (lietuvių, rusų ...), kurių ištaros yra tikros ištaros ir be žodžio *yra*. J. B. Lotzo pastaba rodo, kad žodis *yra* turi pagrindinės metafizinės, tačiau tik antrinės loginės reikšmės.

čia žodis *yra* nieko nejungia, todėl yra savarankiškas, pats savimi nešdamas mūsų mintį. Užtat A. Gehlenas sutaria su J. Lohmannu, kad žodis *būti* indoeuropinių kalbų pradžioje yra buvęs « tikras veiksmažodis, turįs konkrečią reikšmę »[52] ir kad ši reikšmė žymėjusi « visų pirma konkretų ko nors buvimą tam tikroje vietoje »[53].

Ir štai, kaip tik šiam konkrečiam buvimui nusakyti lietuviškasis *būti* yra išvystęs skirtiną lytį, kurios, jei autorius neklysta, nerandame jokioje kitoje indoeuropinėje kalboje. Lietuviškojo *būti* esamasis laikas turi *dvi* lytis : 1. *aš esu, tu esi, jis yra* ; *mes esame, jūs esate, jie yra* ir 2. *aš būnu, tu būni, jis būna* ; *mes būname, jūs būnate, jie būna* arba *aš būvu, tu būvi, jis būva* ; *mes būvame, jūs būvate, jie būva*. Lytys *būna* ir *būva* prasmės atžvilgiu yra visiškai vienodos ; garsiniu tačiau požiūriu skambesnė yra lytis *būna*, todėl ji šioje knygoje ir tevartojama. Galimas daiktas, kad lytis *būna-būva* yra susidariusi « analogiškai pagal kitų panašios šaknies veiksmažodžių esamojo laiko formas » : pagal *žūnu, griūnu* susidarė *būnu*, pagal *žūvu, griūvu - būvu*. Taip pat galimas daiktas, kad ši lytis yra naujesnė, palyginus ją su gramatikos vadinamomis « norminėmis formomis *esu, esi, yra* »[54]. Kiekvienu betgi atveju ši lytis yra kilusi iš veiksmažodžio *būti* : tai yra jo paties išsiskleidimas, o ne koks papildas kitu veiksmažodžiu, kaip, sakysime, lotiniškasis *esse* yra papildomas *existere*, norint nusakyti patį buvimą[55].

Koks yra metafizinis lyties *būna* svoris? Visų pirma ši lytis nėra ir negali būti loginė jungtis. Lietuviškai negalima tarti *jis būna žmogus* arba *jis būna ligonis* ; šie sakiniai yra galimi, tik papildžius juos kuria nors aplinkybe, vadinasi, suteikus lyčiai *būna* nebe jungties, o savarankiško veiksmažodžio prasmę, pav. *išgėręs, jis būna geras žmogus* arba *išgėręs, jis būna ligonis*. Tokiais atvejais *būna* nejungia ištaros dalių, o pabrėžia *buvimą* (gerumo, ligūstumo). Vis dėlto lytimi *būna* ištartas buvimas nėra atsietinis : , *būna* ' *taria buvimą būklėje*, vadinasi, vykstantį tam tikrose aplinkybėse (vietos, laiko, būdo). Lietuviškai negalima sakyti *Dievas būna*, jei kalbame apie jo buvimą ar nebuvimą apskritai. Atsieti-

---

[52] Arnold Gehlen, *Der Mensch*, p. 279.

[53] Johannes Lohmann, *Philosophie und Sprachwissenschaft*, p. 71 ; plg. p. 83-85.

[54] *Lietuvių kalbos gramatika*, Vilnius 1971, t. II, p. 235-236 ; plg. p. 143.

[55] Šalia lyties *būna* yra lietuvių kalboje išlikusi ir « senoji atematinė forma *esti* », kuri, pasak gramatikos, « reiškia pasikartojantį ko nors buvimą » (*Lietuvių kalbos gramatika*, t. II, p. 143, 235) ir tuo skiriasi ne tik nuo lyties *yra*, bet ir nuo lyties *būna* ; lytis *būna* nusako daugiau trukmę. negu dažnį. Autorius savo knygoje vartoja lytį *esti*, tačiau jos netapatina su lytimi *būna*.

niam buvimui reikšti tarnauja lytis *yra* (, Dievas *yra* ' arba , Dievo *nėra* '). Užtat visur ten, kur reikia nusakyti būtybės buvimą tam tikroje padėtyje, lytis *būna* esmiškai pirmauja. Sakysime: žmogus *būna* pasaulyje, žmogus *būna* rūpindamasis; žmogus *būna* mirties linkui ir t. t. Mėgindami šiose ištarose žodį *būna* pakeisti žodžiu *yra*, pakeistume jų prasmę arba ją net visiškai sunaikintume. Pavyzdžiui, , žmogus *yra* pasaulyje ' anaiptol nereiškia to paties, kaip , žmogus *būna* pasaulyje ', o posakis , žmogus *yra* rūpindamasis ' netenka prasmės iš viso, nes lytis *yra* nepabrėžia padėties, kurią rūpestis kaip tik ir sudaro. Kur tad metafizika apmąsto buvimą arba vykstantį tam tikrose aplinkybėse, arba turintį tam tikrą savybę (existentiale), visur ten lytis *būna* yra neatstojama. Užtat ji ir turi didžios metafizinės svarbos. Ji išvaduoja mąstymą iš prievartos tarti atsaju būdu (*yra*) tai, kas yra mąstoma konkrečiu būdu. Be lyties *būna* ir jos vedinių (apie juos kalbėsime netrukus) egzistencinės filosofijos negalėtume nei kurti, nei jos suprantamai perteikti. Knygoje pateikta būties kaip « Es ist Es selbst » (M. Heidegger) interpretacija gali būti ryškus žodžio *būna* svarbos pavyzdys.

Tuo ar kitu atžvilgiu vykstantį buvimą išvysto toliau priešdėliniai *būti* veiksmažodžiai. Jų esama ištisos aibės: *apibūti, apsibūti, atbūti, įbūti, išbūti, nubūti, pabūti, perbūti, prabūti, pribūti, prisibūti, subūti, užbūti.* Jų minties atspalviai yra gana skirtingi. Tačiau beveik visi jie yra pajėgūs pereiti iš savo kasdieninės skirtybės į filosofinę bendrybę ir tuo būdu prisiimti metafizinę reikšmę. Sakysime: žodžio *apsibūti* viena iš reikšmių yra įprasti būti svetimoje aplinkoje (pav. vaikai svetur greitai apsibūna). Tai kasdieninė reikšmė. Tačiau ji turi metafizinę gelmę: *apsibūti*, vadinasi, *įprasti būti* reiškia sulėkštinti savo buvimą arba suburžuazėti: *apsibuvimas yra būdingas nefilosofuojančiam miesčioniui.* Ir priešingai, keleivinę žmogaus būseną žemėje (in via) gražiai nusako neiginys *neapsibūti*: žmogus niekur neapsibūna, vadinasi, su nieku nesuauga, niekur neįpranta būti: *neapsibūti yra žmogaus būsena žemėje.* Arba: žodis *pribūti* reiškia ilgą buvimo tam tikroje būklėje trukmę (pav. jau pribuvo gražu, dabar ims lyti). Metafizinė gelmė čia yra ta, kad šis žodis nusako buvimo sotį (prisibuvo ligi soties) ir tuo pačiu buvimo nuobodį. Skundas ir net pasišlykštėjimas buvimu, toks aiškus J. P. Sartre filosofijoje, gali būti gražiai nusakytas žodžiu *prisibuvo*: kas yra prisibuvęs, tas bodisi savu buvimu, pergyvendamas jį kaip šlykštynę. Šitaip galėtume perbėgti visus aukščiau minėtus priešdėlinius *būti* veiksmažodžius ir beveik visuose juose rasti tą ar kitą metafizinę įžvalgą. Todėl šie veiksmažodžiai ir yra metafiziškai reikšmingi: jie įgalina filosofuojantįjį

lengvai ištarti tą ar kitą savos minties atspalvį. Nes nórint suprasti kieno nors mintį, visų pirma reikia suprasti jo kalbą.

Du veiksmažodžio *būti* vediniai prašosi ypatingo metafizikos dėmesio, būtent *buvoti* ir *būtinti*. Juodu yra nebe priešdėliniai, o priesaginiai veiksmažodžiai, sava priesaga kaip tik ir nusaką būdingą buvimo atžvilgį.

Lietuviškųjų veiksmažodžių priesaga *-oti* turi nemaža reikšmių [56]. Prijungta prie veiksmažodžio *būti* ši priesaga savo reikšme siaurėja, sykiu betgi ir gilėja. Gramatikos žodžiais galima ją nusakyti kaip «užsiėmimą tuo, kas pasakyta pagrindiniu žodžiu» (t. p.). Pagrindinis gi žodis mūsų atveju yra *buvimas*. Todėl *buvoti* reiškia atsidėti buvimui, užsiimti buvimu, rūpintis buvimu; trumpai tariant, *buvoti* reiškia mąstyti buvimą kaip sąmoningą, mane patį liečiančią trukmę laike. Šis žodis savaime lenkia mąstymą mūsojo būvio žemėje kryptimi ir todėl atstoja sustabarėjusią svetimybę , egzistuoti '. Šia prasme *buvoti* ir yra knygoje vartojamas. Veiksmažodžio *buvoti* atšakos *būvėti* ir *buvinėti* gali taip pat įgyti gilios metafizinės reikšmės, norint nusakyti žmogiškąjį neapsistojimą žemėje, pav. visur *būvėjau*, bet niekur *neįsibuvau*, vadinasi, niekur neįaugau į buvimą taip, jog pergyvenčiau jį kaip nebepraeinamą. Dar ryškiau žmogiškąjį neapsistojimą nusako žodis *buvinėti*, kurio priesaga *-inėti* «reiškia kartojamą ar tęsiamą mažybinį veiksmą» [57]. Šiuo žodžiu nusakomas buvimas yra pergyvenamas kaip susidedąs iš akimirkų, kaip netolydinis, nuolatos pertraukiamas lėkštos kasdienybės, taip kad apie žmogų galima tarti, jog jis žemėje ne *būna*, o tik *buvinėja*. Jo buvojimas iš tikro yra ne kas kita, kaip buvinėjimas, trunkąs akimirką, o paskui vėl pereinąs į apsibuvimą, vadinasi, į buvimo sulėkštinimą miesčioniška kasdienybe.

Paties didžiausio metafizinio svorio yra veiksmažodis *būtinti*. Priesaga *-inti*, pasak gramatikos, «reiškia priežastinį veiksmą» [58]; kitaip tariant, veiksmažodžio kamienu reiškiamas dalykas turi priežastį arba autorių, todėl ir pats šia priesaga nešinas veiksmažodis yra tranzityvinis: *būtinti* reiškia daryti, kad kas nors *būtų* arba teikti kam nors *buvimą*. Tai ypatinga lietuviškojo *būti* skleidimosi savybė. Nes, turbūt, nėra kitos kalbos, — bent indoeuropinių kalbų šeimoje, — kurioje veiksmažodis *būti* virstų tranzityviniu ir tuo nusakytų, kad buvimas yra priežastinio veiksmo pasekmė. Tai turi ypatingos reikšmės, apmąstant pasaulio santykį su Dievu.

---

[56] Plg. *Lietuviu kalbos gramatika*, t. II, p. 254.
[57] Ten pat, p. 260.
[58] Ten pat, p. 263.

Apibūdinant šį santykį kaip kūrimą, tuoj pat klausiama, ką gi reiškia kurti. Metafizinė atsakymo į šį klausimą gelmė priklauso nuo to, ar kalba pajėgia nusakyti šią gelmę tiesiog, ar tik aprašomuoju būdu. Lotynų kalba, pavyzdžiui, kūrimo gelmės tiesiog nusakyti negali, todėl kalba apie ją gana kebliu aprašomuoju būdu: kūrimas esąs « productio rei ex nihilo » (tačiau kas gi yra šisai , productio '?), « collatio esse » (tačiau ką gi reiškia , conferre '?), « mutatio improprie dicta » (bet kas gi čia , mutatur '?) ir t. t. Tuo tarpu mes, turėdami tranzityvinį veiksmažodį *būtinti*, atsakome gana aiškiai: *kurti reiškia būtinti*. Šia ištara visa kūrimo samprata tuoj pat įgyja metafizinio pobūdžio, atskleisdama įžvalgą, kad kūrimas nėra joks paviršutinis veiksmas, reiškiąsis ar ką nors kildinant (producere), ar ką nors teikiant (conferre), ar ką nors pakeičiant (mutare), bet *įbūtinant* tai, kas būties neturėjo, vadinasi, ko *nebuvo*. Tranzityvinis veiksmažodis *būtinti* esmiškai palengvina kūrimo metafiziką ir tuo pačiu pačią kūrimo sampratą, nes nereikalauja šauktis ano viduramžiško, tiek neaiškumų keliančiojo, , nihilum ', kuris kalbine savo išraiška anaiptol nėra buvimo paneigimas ir todėl lieka neaiškus pats savyje.

Kiek lietuviškasis *būti* yra savyje sklaidus, rodo dalyvio kategorija: *būti* turi visus veiksmažodžio dalyvius bei jų atšakas, kas kaip tik ir patvirtina ankstesnį teigimą, esą veiksmažodis *būti* mūsų kalboje yra išsilaikęs kaip savarankiškas, nevirsdamas tik pagalbiniu sudurtiniams laikams sudaryti ar loginei jungčiai išreikšti. Nenagrinėdami *būti* dalyvių iš esmės, norime čia tik išskaičiuoti jų lytis, kad paregėtume jų gausą ir tuo pačiu galimybę panaudoti šias lytis tam ar kitam metafiziniam reikalui. Veikiamieji dalyviai: *esąs* (*būnąs-būvąs*), *buvęs*, *būdavęs*, *būsiąs*; neveikiamieji dalyviai: *esamas*, *būtas*, *būsimas*; reikiamybės dalyvis: *būtinas*; pusdalyvis: *būdamas*; padalyviai: *esant* (*būnant-būvant*), *buvus*, *būdavus*, *būsiant*; būdinys: *būte*, *būtinai*; siekinys: *būtų*. Visų šių lyčių įprastinė reikšmė yra aiški savaime. Kiek jos filosofuojant gali įgyti metafizinės prasmės, priklauso nuo kiekvieno mąstytojo skyrium. Viena tik aišku, kad nėra nė menkiausio pagrindo skųstis lietuvių kalbos skurdu bei stigliumi metafizikos atžvilgiu.

Veiksmažodis *būti* skleidžiasi betgi ne tik veiksmažodžio matmenyje; jis skleidžiasi ir daiktavardžių daryba, be kurios metafizika taip pat išsiversti negali, kadangi savam objektui nusakyti ji yra reikalinga ne tik veiksmą bei laiką, bet ir *daiktą* tariančio žodžio. Ir štai, lietuviškasis *būti* pasirodo esąs nuostabiai lankstus ir šiuo atžvilgiu. Nekeisdamas savo šaknies *bū-*, jis yra atviras įvairiausioms daiktavardinėms priesagoms ar galūnėms, kurios nusako skirtinus būtybės atspalvius, tačiau minėta šaknimi (*bū-*)

pasilieka visad susijusios su būtybe ir tuo savaime į ją nurodo. Yra didelė lietuviškojo *būti* teigiamybė, kad daiktavardiniai jo vediniai niekad nenutolsta nuo pagrindinės jo reikšmės, todėl visados yra jo paties sklaida, o ne svetima, iš šalies atėjusi jam parama, kaip lotynų kalboje (pav. existentia, modus, necessitas, situatio ir k.). Daiktavardinių žodžio *būti* vedinių lietuvių kalboje gali būti gana daug. Aibė mūsojo daiktavardžio priesagų ir galūnių [59] įgalina mąstytoją, vadovaujantis kalbine nuojauta, ištarti net ir labai naują savo mintį ar jos atspalvį. Šitoje vietoje mėginsime tik trumpai nurodyti metafizinę prasmę tų daiktavardinių žodžio *būti* vedinių, kuriuos vartojame šioje knygoje, toli gražu neišsemdami šio žodžio galimybių.

Žodis *būti* nurodo, kad kas nors *būna*; gi veiksmas, kuriuo kas nors būna, lietuviškai vadinasi *buvimas*. Lietuviškasis ‚regėjimo kampas' interpretuoja buvimą ne kaip padėtį Parmenido prasme, bet *kaip veiksmą* greičiau Heraklito prasme, kadangi jį nusako veiksmažodiniu daiktavardžiu, turinčiu priesagą *-imas*, kuri, pasak gramatikos, yra vartojama «labai aiškia ir gryna veiksmo prasme» [60]. Metafizinis klausimas, ar būti ir veikti yra tas pat [61], lietuviškuoju *buvimas* yra atsakomas teigiamai, ir šis atsakymas yra įaustas į kalbinę buvimo lytį: *buvimas* taria ne pasyvumą, o aktyvumą. Nūn, būdamas veiksmas, buvimas visad yra keno nors veiksmas, vadinasi, turi subjektą arba ‚savininką', kurį vadiname *būtybe*: tai, *kas* būna, yra būtybė. Šis žodis yra plačios prasmės, nes jis apima visa, kame tik susitelkia buvimas kaip veiksmas. Priesaga *-ybė* teikia žodžiui, pasak gramatikos, «labai ryškią, stipriai pasireiškiančią ypatybę» [62]. Kalbiškai tad *būtybė* yra tai, kam būti yra ryški bei stipri savybė. Bet kaip tik todėl, kad buvimas būtybei yra *savybė*, jis nėra jai būtinas: būtybės gali ir nebūti. Gi tai, kas padaro, kad būtybė, nors ir galėdama nebūti, vis dėlto būna, yra *būtis*: būtis yra buvimo šaltinis ir jo pagrindas bei galia; ji glūdi už buvimo, kaip *atmintis* slypi už atsiminimo, ir *mirtis* už mirimo. Priesaga *-tis* žodį sukonkretina, sykiu tačiau teikia jam grindžiamosios jėgos: *viltis* yra vylimosi pagrindas bei nešėja; *stotis* įgalina traukinį sustoti. Teikiama žodžiui *būti*, ši priesaga padaro, kad *būtis* įgyja transcendentinės prasmės, vadinasi, kad ji yra mąstoma kaip peržengianti būtybę ir tuo pačiu skiriantis nuo šiosios ontologiškai, tai yra pačiu buvimu. Ontologinė

[59] Plg. *Lietuvių kalbos gramatika*, Vilnius 1965, t. I, p. 251-473.

[60] Ten pat, p. 289; plg. p. 290.

[61] Plg. Michele Frederico Sciacca, *Akt und Sein*, Freiburg i. Br. 1964.

[62] Plg. *Lietuvių kalbos gramatika*, t. I, p. 308.

skirtybė tarp būties ir būtybės vaidina tiek filosofijoje apskritai, tiek ir šioje knygoje grindžiamąjį vaidmenį. Be abejo, *būtis*, kaip ir kiekvienas kitas filosofinis žodis, yra atvira nevienai prasmei; ji yra gana artima pačiam buvimui, jei jį suprantame kaip susietą su tam tikra būtybe ir vykstantį tam tikroje aplinkoje. Todėl nesykį yra kalbama apie žmogiškąją būtį, apie sunkią būtį, apie kančios pilną mūsų būtį ir t. t. Šio minties atspalvio nevengta nė knygoje. Tačiau *būties* poslinkis aprėžtojo *buvimo* linkui visad yra nusakomas kokiu nors papildiniu. O kur *būtis* tiek susikonkretina, jog reiškia « įprastines kasdieninio gyvenimo sąlygas », ten ji keičia savo šaknį, virsdama *buitimi*, pav. buitinės sąlygos, buitinės pasakos, buitinis aptarnavimas, , kam buitis, o kam buitelė ' (žmonių posakis) [63].

Šie trys žodžiai — *buvimas*, *būtybė*, *būtis* — yra patys atsajausi ir todėl patys metafiziškiausi. Šalia jų veiksmažodis *būti* turi betgi ir konkretesnių daiktavardinių vedinių, nemažiau metafizikai reikšmingų, kaip ir anieji.

Buvimas, kaip sakyta, reiškia veiksmą ir net vyksmą. Jei nūn mąstytume buvimą parmenidiškai kaip stovį, nusakytume jį lietuviškai žodžiu *būsmas*: tokiu atveju jis būtų *tapsmo* priešingybė, vadinasi, susitelkęs į vienį ir todėl neturįs trukmės, kaip jos neturi ir kiti priesaga *-smas* reiškiami lietuviškieji žodžiai, pav. *riksmas*, *šauksmas*, *spręsmas*, sudarą vienalytį dalyką. Jei klaustume, kas yra buvimo kaip veiksmo pasekmė, galėtume ją nusakyti žodžiu *būvis*, kaip kad piovimo pasekmė yra *piūvis*, spiovimo — *spiūvis*, lūžimo — *lūžis*, grobimo — *grobis*. Tokiu atveju *būvis* reikštų sankaupą visų sandų bei savybių, kurios buvimui yra būdingos ir kurios ypač apsireiškia žmogaus buvime. Tokiu atveju *būvis* atstotų sustabarėjusią ir net jau nebegyvą *egzistencijos* sąvoką; šia pavaduojamąja prasme *būvis* ir yra knygoje vartojamas. — *Būvis* kaip pasekmė sukonkretina buvimą daugiau laiko atžvilgiu, teikdamas jam laiko aplinkybių santalkos prasmę. Nūn vietos arba erdvės aplinkybių santalką buvime nusako žodis *būklė*, kasdienos kalboje reiškianti tiesiog gyvenamąją vietą, buveinę, sodybą [64]. *Būklė* yra konkretesnės reikšmės, negu *būvis*, todėl šioje knygoje ji yra vartojama būtybės *padėčiai* nusakyti, nors ši padėtis ir nebūtų būtinai susijusi su buveine erdvės prasme. — Į klausimą, *kaip* būtybė veikia ar būna, lietuviškai atsakome žodžiu *būsena*, reiškiančiu ne tiek patį veiksmą, kiek jo atlikimo būdą bei savotiškumą [65]; *būsena yra būtybės buvimo būdas*. Kadangi buvimo

[63] Plg. *Dabartinės lietuvių kalbos žodynas*, Vilnius 1972, p. 91.
[64] Plg. *Lietuvių kalbos gramatika*, t. I, p. 402.
[65] Plg. ten pat, p. 295.

būdas atskleidžia būtybės ontologinę sąrangą, pav. daiktas (akmuo, gyvulys) *būna* kitaip, negu kūrinys (paveikslas, simfonija), todėl *būsena* metafizikai yra viena iš pagrindinių sąvokų, turinti svarbios reikšmės ir šioje knygoje. — Metafizinės reikšmės turi ir *būtinybė* arba tai, kas vyksta ne laisvai, o būtinai: šia prasme būtinybė yra laisvės priešingybė. *Būtinybė* nusako gamtos būseną, nes gamta veikia būtinu būdu.

Visi aukščiau aprašytieji žodžiai yra, kaip sakyta, vartojami šioje knygoje. Tačiau veiksmažodis *būti* yra žymiai pajėgesnis, negu minėti vediniai. Jis gali kildinti ir daugybę kitų, kurių autorius nevartoja, kurie betgi *galėtų* turėti taip pat didžios metafizikai reikšmės. Jeigu, sakysime, Dievas yra buvimo kūrėjas ir yra *pati būtis* (ipsum esse) arba *būna pats*, niekeno negrindžiamas, jis galėtų lietuviškai šia prasme būti nusakomas žodžiu *buvėjas*, kaip asmuo, žymimas pagal jo atliekamą veiksmą (pav. grėbėjas, klausėjas, siuvėjas) [66]. Tuomet Viešpaties vardas, tartas Mozei iš degančio dykumose krūmo ir lotyniškai įprastas versti « sum qui sum » (Iš 3,14), būtų galimas lietuviškai išversti: « Aš esu Buvėjas », vadinasi, tasai, kuris vykdo buvimą kaip *savą* veiksmą. Tokiu atveju buvėjo veikimo pasekmė vadintųsi *buvinys*, kaip siuvėjo veikimo pasekmė vadinasi *siuvinys* [67]. Dievui taikomi žodžiai *buvėjas-buvinys* būtų net gilesnės metafizinės prasmės, negu *kūrėjas-kūrinys*, kurie negali nusikratyti kosmologiniu atspalviu, pridengiančiu ontologinę jų gelmę. Tuo tarpu *buvėjas-buvinys* kosmologinio atspalvio nebeturi ir todėl Dievo ir pasaulio santykį nusako gana tiksliai. Šie vediniai yra tik pavyzdys, kuriuo norime pabrėžti, kad, reikalui esant, kiekvienas mąstytojas gali veiksmažodį *būti* skleisti vis tolyn pagal savos minties pobūdį bei gilumą.

Baigiant šią trumputę daiktavardinių veiksmažodžio *būti* vedinių apžvalgą, reikia dar atkreipti dėmesio į jau minėtą (plg. 55-ją išnašą) lytį *esti*, turinčią taip pat savų daiktavardinių vedinių, tarp kurių metafiziškai svarbiausias yra *esmė*, nusakanti tai, kas būtybė yra *savyje* kaip ši ar ana (akmuo, gyvis, žmogus). Senes-

[66] Plg. ten pat, p. 319-320.

[67] Turėti priesagą *-ėjas* ir tuo būdu reikšti *veikėją* lietuviškai gali ne tik tranzityviniai, bet ir netranzityviniai veiksmažodžiai, pav. *belsti-beldėjas*, *čiuožti-čiuožėjas*, *delsti-delsėjas*, *lįsti-lindėjas*, *skristi-skridėjas*, *šliaužti-šliaužėjas* (plg. *Lietuvių kalbos gramatika*, t. I, p. 320). Todėl nors *būti* ir yra netranzityvinis veiksmažodis, vis dėlto jis gali turėti vedinį priesaga *-ėjas* ir nusakyti buvimo kaip veiksmo veikėją arba *buvėją*. Žodis *buvinys* kalbinių sunkenybių nesudaro: kas *dūksta*, yra *dūkinys*; kas *kali*, yra *kalinys*; kas *kliūva*, yra *kliuvinys*; kas *myšta*, yra *mišinys*; kas *mokosi*, yra *mokinys*; kas *šunta*, yra *šutinys*; nuosekliai, kas *būna* arba *būva*, yra *buvinys* (plg. *Lietuvių kalbos gramatika*, t. I, p. 297, 328, 368-369).

niojoje filosofijoje *esmės* klausimas yra turėjęs ypatingo svorio; net ir E. Husserlio filosofija pagrįstai yra vadinama „esmės filosofija". Tik pačiais pastaraisiais dešimtmečiais filosofavimas yra persisvėręs nuo esmės į būvį: tai egzistencinė filosofija įvairiomis savo atšakomis. Šioje knygoje *esmė* nevaidina pirmaeilio vaidmens, tačiau vartojama daugiur, kur tik reikia nusakyti, *kas* būtybė iš tikro yra. Tolimesnieji *esmės* vediniai — *esmingas*, *esmingumas*, *esminis*, *esmiškas*, *esmiškumas*, *esamas* — yra metafiziškai svarbūs, todėl knygoje nuolatos vartojami. Tik dviejų, anksčiau lietuviškajame mąstyme vartotų *esmės* vedinių autorius vengia, būtent: *esybės* ir *esimo*. *Esybė* neatstoja *būtybės*, kaip *esti* neatstoja *būna*: šisai yra atsajesnis ir todėl metafiziškesnis. Autoriui atrodo, kad nėra jokio pagrindo teikti *būtybei* gyvo padaro prasmę, o *esybę* suvokti kaip visa, kas *yra*: žodis *būti*, kurio vedinys yra *būtybė*, anaiptol nerodo į ką nors gyva; priešingai, jis rodo į visa, kas *būna*; o *būna* visa, kas *yra*. Žodžio *būti* atsajumas pereina į jo lytį *būna*, o šiojo — į vedinį *būtybė*, taip kad, autoriaus pažiūra, *būtybė* yra metafiziškai svaresnė, negu *esybė*, kaip *būna* yra metafiziškai svaresnis, negu *esti*. Tuo pačiu pagrindu knygoje nevartojamas ir *esimas*, kurio neteikia nė dabartinės lietuvių kalbos žodynas.

Nors veiksmažodis *būti* metafizikai ir yra pats pagrindinis, tačiau jis nėra vienintelis, turįs jai reikšmės: visa kalbos sąranga — jos sandų turtingumas bei lankstumas — yra filosofavimui neatstojamos vertės. «Žodyninė sudėtis rodo, kokiu mastu, kokiu laipsniu žmogaus sąmonė apibendrintai atspindi atskirus tikrovės daiktus ir reiškinius. Kalbos žodyninės sudėties turtingumas rodo žmogaus pažintų tikrovės daiktų ir reiškinių įvairumą, gausumą ir turtingumą. O iš gramatinės sandaros matyti, kokiu mastu, kokiu laipsniu žmogaus sąmonė atspindi pačius bendruosius tikrovės daiktų ir reiškinių ryšius bei santykius»[68]. Lietuvių kalbos žodyno turtingumas ir gramatinės sandaros įvairumas rodo, kad lietuviškasis mąstymas pajėgia nuostabiai plačiu mastu bei giliu laipsniu įsiskverbti į mąstomąjį objektą ir nusakyti net ir vos suvokiamus, betgi tikrovinius jo ryšių bei santykių atspalvius. Šiuo atžvilgiu lietuvių kalba nenusileidžia jokiai kitai kalbai, kuria istorijos eigoje buvo sukurta ar yra kuriama aukšto lygio filosofija. *Mūsų* kalba yra atviras kelias į *mūsų* filosofiją. Ar mes *juo* eisime, ar pasuksime sustabarėjusiu svetimybių keliu, priklausys nuo mūsų įžvalgos, kad *savas* mąstymas yra nusakomas tik *sava* kalba.

---

[68] *Lietuvių kalbos gramatika*, t. I, p. 16.

ZUSAMMENFASSUNG

A. DIE BEHANDELTEN PROBLEME

ZUR EINFÜHRUNG. — 1. *Die Fraglichkeit der Philosophie* (a) als Theorie, (b) als Daseinsweise. — 2. *Die Überwindung der Fraglichkeit* (a) durch die Flucht in die formale Methodologie, (b) durch die Selbstbesinnung der Philosophie auf ihr eigenes Wesen.

I. DER URSPRUNG DER PHILOSOPHIE. — 1. *Historischer Anfang und immerwährender Ursprung:* (a) die Fraglichkeit des historischen Anfangs, (b) Philosophie und Mythologie, (c) die Frage als Anfang, (d) die nichtfragende Situation (M. Heideggers ‚man' und N. Berdjaevs ‚meščanstvo'). — 2. *Das Philosophieren aus dem Staunen:* (a) das Objekt des Staunens (*wie* das Seiende ist), (b) das Erleben der Welt als Kosmos im Staunen, (c) der Zusammenbruch des Staunens angesichts des Bösen (P. Wust). — 3. *Das Philosophieren aus dem Zweifeln:* (a) das Wesen und die Arten des Zweifels, (b) der Zweifel und die Evidenz, (c) der Zweifel als Wendepunkt des Philosophierens (Descartes). — 4. *Das Philosophieren aus dem Leiden:* (a) die älteren Formen (der Buddhismus, das Buch *Job*), (b) die neueren Formen (die russische Philosophie, der Marxismus), (c) der Charakter des Philosophierens aus dem Leiden. — 5. *Die erste metaphysische Einsicht:* (a) der Sinn der geschichtlichen Mannigfaltigkeit der Philosophie, (b) die Dimension der ‚Tiefe' im Seienden, (c) der metaphysische Ursprung der Philosophie.

II. DAS WESEN DER PHILOSOPHIE. — 1. *Philosophie als Wissenschaft?:* (a) E. Husserls ‚Philosophie als strenge Wissenschaft', (b) die Loslösung der Wissenschaft von der Philosophie im Laufe der Geschichte, (c) die Unmöglichkeit einer spezifischen Methode in der Philosophie, (d) die Philosophie als Gegenstand der Wissenschaft (der Geschichtswissenschaft, der Soziologie, der Psychologie). — 2. *Der Unterschied von Philosophie und Wissenschaft:* (a) das Dinghafte in der Wissenschaft, (b) das Personale in der Philosophie, (c) die geschichtliche Existenzweise von Philosophie und Wissenschaft (die Frage nach dem Fortschritt). — 3. *Philosophie als Interpretation:* (a) das Objekt der Interpretation (das *Werk*, nicht aber das *Ding*), (b) das Wesen der Interpretation („etwas früher Geschaffenes in die eigene Gegenwart hereinholen", R. Guardini), (c) die Wahrheit der Interpretation, (d) die Philosophie als Interpretation des Seienden in seinem Seiendtum.

— 4. *Die zweite metaphysische Einsicht:* (a) das Seiende als Werk, (b) die Philosophie als Ereignis, (c) der interpretative Charakter der philosophischen Wahrheit.

III. DER SINN DER PHILOSOPHIE. — *Das Fragen nach dem Sein — M. Heidegger:* (a) das Vergessen des Seins in der abendländischen Metaphysik, (b) Sein und Seiendes (die ontologische Differenz), (c) die Kehre Heideggers. — 2. *Die Erschließung des Seins:* (a) das Sein als Transzendenz, (b) das Sein als Dynamis (im Sinne der Schöpfung aus dem Nichts), (c) das Sein als Absolutes (das Walten über das Nichtsein) und Freiheit. — 3. *Sein und Gott:* (a) die Frage nach der Identität von Sein und Gott, (b) Gott als ‚mein Gott', (c) der Mensch als Interpret seiner selbst, (d) der Mensch als offenes Wesen, (e) die Identität von Sein und Gott im Menschen.

B. DER GEDANKENGANG

Trägt dieses Buch auch den allgemeinen Titel URSPRUNG UND SINN DER PHILOSOPHIE, so will es doch keine übliche ‚Einführung in die Philosophie' sein. Vielmehr wird hier ein Versuch unternommen, die Philosophie als Phänomen der menschlichen Existenz zu erörtern und somit eine Antwort auf die Frage zu wagen, ob nicht das Philosophieren als solches bereits den Weg zu Gott darstellt und ob nicht jede Metaphysik, wo sie in ihre Tiefe gelangt, zur „philosophischen Theologie" (W. Weischedel) im Sinne einer ‚Rede von Gott' wird. Die Beantwortung dieser Frage entfaltet sich folgenderweise.

1. Die Selbstbesinnung der Philosophie auf ihr eigenes Wesen erschöpft sich nicht im Formalen. Indem die Philosophie über sich selbst reflektiert, tut sie es immer im Hinblick auf ihre Grundfrage, nämlich *auf die Frage nach dem Sein*. Nun kann aber das Sein als ontologisch Erstes und Letztes wohl das Gefragte am Anfang und das Erfragte am Ende, nicht aber das *Befragte* im Verlauf des Denkprozesses selbst sein. Nur das Seiende kann uns Auskunft über das Sein geben; nur über das Begründete können wir den Grund erreichen.

2. Wir können materielle Kenntnisse von einem Gegenstand nicht erlangen, wenn wir ihn nicht erforschen; wir können ihn aber materiell nicht erforschen, solange wir nicht ein formales Wissen *um die Art* der Erforschung besitzen. Denn im formalen Wissen tut sich die tiefste Struktur des zu untersuchenden Gegenstandes auf. Bevor wir also das Seiende um das Sein befragen, müssen wir uns belehren lassen, was diese *Befragung* in Wirklichkeit ist (Parmenides).

3. Die Befragung des Seienden als Seiendes heißt *Philosophie*. Die Philosophie hat kein anderes Objekt als das Seiende, und das Seiende offenbart sich nur im Raum der Philosophie. Es ist deshalb durchaus legitim, ja unumgänglich, sich an die Philosophie zu wenden und von ihr die Aussage zu fordern, was sie beim Befragen des Seienden eigentlich bewirkt. Im Wesen des Philosophierens west doch die Grundstruk-

tur des Seienden. Konsequenterweise aus dem Wissen um dieses Wesen erschließen wir die Grundstruktur des Seienden und aus der Struktur des Seienden gewinnen wir die Auffassung vom Sein. Wir nähern uns dem Sein nicht auf dem Wege der Analytik eines ‚exemplarischen Seienden' (M. Heidegger), sondern auf dem der Analytik des Philosophierens selbst.

4. Das Phänomen des menschlichen Erkennens weist zwei Arten von Erkenntnis auf: die eine, die sachlich, zwingend und beständig ist, und die andere, die sich personal, frei und wandelbar gestaltet. Die erste Art nennen wir *Forschung*, die zweite *Interpretation*; die erste Art ist der Wissenschaft, die zweite der Philosophie eigen. Forschung und Interpretation sind *Arten*, nicht Stufen des Erkennens, deshalb können sie weder von einander abgeleitet, noch in einander übergeleitet werden. Der Übergang von einer Erkenntnisart zur anderen bedeutet immer einen Sprung in eine wesentlich andere Dimension.

5. Das Objekt des philosophischen Erkennens ist das Seiende als solches; der Modus des philosophischen Erkennens ist die Interpretation. Daraus ergibt sich von selbst die Definition der Philosophie: *die Philosophie ist die Interpretation des Seienden in seinem Seiendtum.* Als Interpretation unterscheidet sich die Philosophie von jeder Wissenschaft, die ihr Objekt nicht interpretiert, sondern erforscht (formaler Unterschied). Als Interpretation des Seienden als solchen unterscheidet sich die Philosophie von jeder anderen Interpretation, die das Seiende stets nur als dieses oder jenes deutet (materieller Unterschied).

6. Nicht alles kann interpretiert werden. Der Interpretation zugänglich sind nur „sinnhaltige Formen" (E. Betti), d.h. nur solche Gegenstände, die aus der Freiheit entstanden, deshalb offen und in ihrer Offenheit fähig sind, verschiedene Auslegungen zu empfangen. Jede objektivierte Notwendigkeit, sei es in der Gestalt der Naturdinge, sei es in der der technischen Erzeugnisse, wird nur erforscht, nicht aber interpretiert. Denn es gibt nur *eine* Notwendigkeit. Die Gegenstände, die aus der Freiheit entstanden sind und die Freiheit als tragenden Grund durch ihre Offenheit offenbaren, nennen wir *Werke*; diese sind in ihrer Grundstruktur von *Dingen* als Objektivation der Notwendigkeit radikal unterschiedlich. Folglich kann das Objekt der Interpretation nur das *Werk* sein. Alles, was die Struktur des Werkes trägt, läßt sich interpretieren, und alles, was interpretiert wird, trägt die Struktur des Werkes. Interpretation und Werk weisen auf einander hin.

7. Wenn sich die Philosophie ihrem Wesen nach als Interpretation versteht und wenn der Gegenstand der philosophischen Interpretation das Seiende als Seiendes ist, so bedeutet dies, daß zwischen der Interpretation und der Grundstruktur des Seienden eine Übereinstimmung besteht. Denn die Interpretation ist nur möglich, wenn ihr Gegenstand die Struktur des Werkes besitzt. Folglich muß auch das Seiende als solches die Struktur des Werkes aufweisen, um von der Philosophie interpretativ erfaßt werden zu können. Die Philosophie als Interpretation erschließt also das Seiende *als Werk*.

8. Schon durch seinen Begriff weist das Seiende als Werk über sich selbst hinaus, und zwar auf den Werker, der den Ursprung des Werkes beim Entstehen und dessen Grund beim Bestehen darstellt. Das Worauf des Seienden als Werk nennen wir das *Sein*: das Sein ist daher das Werkende schlechthin, und das Seiende ist das Gewerkte schlechthin. Sein und Werksein ist im Seienden ein und dasselbe. Das Sein ist eine Kraft, die das Seiende in seinem Seiendtum gründet, d.h. macht, daß es überhaupt *ist*. Den Gründungsakt des Seienden in seinem Seiendtum nennen wir *Schöpfung*. Das Sein als Werker erweist sich somit als Schöpfer.

9. Die Gründung des Seienden in seinem Seiendtum bedeutet die Ablösung des Nichtseienden durch das Seiende: das Sein waltet über das Nichtsein. Über das Nichtsein walten heißt aber der Gegensatz zum Nichtsein sein; ein Gegensatz, an dem das Nichtsein in keiner Weise teilhat. Das Sein ist es, was schlechthin *ist*: „Es ist Es selbst" (M. Heidegger). Anders ausgedrückt, der Gegensatz zum Nichtsein ist das *Absolute*. Die Ablösung des Nichtseienden durch das Seiende erfolgt kraft der Absolutheit des Seins. Das Verhältnis von Sein und Seiendem ist das des Absoluten zum Relativen: das Sein ist das Absolute schlechthin, das Seiende ist das Relative schlechthin.

10. Ist das Seiende Werk und wird es durch das Sein begründet, so folgt daraus, daß die Gründung des Seienden in der Freiheit des Seins liegt: das Sein ist die *Freiheit* schlechthin. Das Sein ist keine Notwendigkeit und wirkt nicht nach den blind verlaufenen Gesetzen; das Sein ist kein Schicksal, bzw. Geschick (M. Heidegger). Das Seiende ist das vom Sein Gewollte, nicht das Erzwungene. Das Gewollte in Freiheit heißt aber das Geliebte: das Sein offenbart sich inbezug auf das Seiende als *Liebe* schlechthin.

11. Ist das Sein und Gott identisch? — Da Gott immer nur als ‚mein Gott' und nie als ‚Gott an sich' gedacht wird, kann diese Frage nur durch die Erschließung des Menschen als Werk im Sinne des Ich-Seienden beantwortet werden. Das Sein wird in dem Moment *Gott*, in dem es sich als Gründer meiner selbst in meinem Ich-Seiendtum erweist. Es erweist sich als Gründer meiner selbst als Ich erst, wenn ich mich *als hermeneutisches Wesen* erschließe, d.h. als ein Wesen, das nicht nur die Fähigkeit zu interpretieren hat, sondern das auch interpretiert werden kann und in Wirklichkeit interpretiert wird.

12. Die Möglichkeit der geschichtlichen und wesentlichen Interpretation des Menschen als Ich-Seienden setzt die Wirklichkeit der Werkstruktur seines Ich-Seiendtums voraus. Die Werkstruktur des Ich weist von selbst auf die Gründung dieser Struktur durch das Sein hin. Somit geht das Sein eine unmittelbare Beziehung zu meinem Ich ein und wird ‚mein Gott': *in der unmittelbaren Gründung meines Ich konstituiert sich das Sein als Gott*. Die Identität von Sein und Gott vollzieht sich im Menschen als dem hermeneutischen Wesen.

Das ist der Gang der Selbstbesinnung der Philosophie auf ihr eigenes Wesen. Diese Selbstbesinnung führt das Denken zum Seienden als

Werk, und das Seiende als Werk transzendiert sich selbst und weist auf das Sein als Gott hin. Die Erschließung des Seins ist im Grunde nichts anderes als die Erschließung Gottes. Darin besteht und vollendet sich der Sinn des Philosophierens. Wenn sich die Philosophie darüber hinaus *mit dem Sein befaßt, so befaßt sie sich dann mit Gott als ‚meinem Gott‘*, und das Denken geht von der Metaphysik zur Religionsphilosophie über.

ASMENVARDŽIŲ SĄRAŠAS

Atsitiktinai paminėti amens, kurių mintys knygoje nėra nagrinėjamos, pav. nurodant literatūrą, yra į sąrašą neįtraukti. Asmenvardžiai šiame sąraše pateikiami originalo kalba.

Abaelardus, Petrus 79
Ammann, Hermann 289, 295
Anaximandros 38, 213
Anaximenes 27, 37
Aristoteles 37, 46, 61-65, 67, 68, 75, 77, 79, 85, 114, 126, 129-131, 136, 145, 148, 151, 167, 168, 186, 188, 214, 246
Augustinus, Aurelius 55, 61, 62, 66, 87, 113, 271

Bacon, Francis 80, 199
Bagdanavičius, Vytautas 45
Berdjaev, Nikolaj 52-54, 98, 108, 118, 125, 126, 143, 148, 151, 156
Betti, Emilio 169, 172, 173, 179
Boer, Wolfang de 266
Boëthius, Manlius Severinus 5, 15, 18, 19, 23
Brugger, Walter SJ 46, 47, 49
Brunner, Emil 275
Buber, Martin 274
Buddha, Gautamo 95, 105
Bulgakov, Sergij 10, 11

Carnap, Rudolf 24
Cassirer, Ernst 241, 289
Comte, Auguste 21-23
Coreth, Emerich SJ 46-49, 255

Damianus, Petrus 153, 282
Descartes, René 69, 75, 80, 81, 85-87, 89, 90, 97, 102, 128, 129, 214, 281
Dilthey, Wilhelm 141, 185
Dobroliubov, Aleksandr 97
Dostoevskij, Fedor 74, 97
Düring, Ingemar 136

Engels, Friedrich 23, 102, 131
Epicharmos 43

Feuerbach, Ludwig 260
Fichte, Johann Gottlieb 6, 7
Frank, Simen 97-99

Gabriel, Leo 217
Gadamer, Hans-Georg 188, 290, 296, 300, 302
Galilei, Galileo 80, 81, 130, 131, 137, 145, 146, 149
Gehlen, Arnold 295, 296, 298, 307
Gercen, Aleksandr 104
Gilson, Etienne 164
Girnius, Juozas 239, 240
Goethe, Johann Wolfgang 4, 247
Gogh, Vincent van 39
Gollwitzer, Helmut 153
Guardini, Romano 12, 170, 178, 188

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 8, 9, 11, 22, 57, 77, 78, 86, 88, 96, 99, 114, 131, 141, 146, 252
Heidegger, Martin 6, 7, 9, 21, 30-32, 39, 48, 52-55, 58, 59, 108, 129, 143, 145, 146, 150, 152, 162, 199, 202-204, 211-237, 239, 240, 242, 249, 252, 254, 257, 258, 264, 265, 270, 275, 285, 288, 289, 292, 294, 300, 301, 308
Heimsoeth, Heinz 68
Heine, Heinrich 6
Heinemann, Fritz 216, 217, 227, 271, 301
Hengstenberg, Hans-Eduard 289, 295
Herakleitos 27, 37, 130, 246

Hersch, Jeanne 125
Hippokrates 26
Hölderlin, Johann Christian Friedrich 21, 39
Homeros 43
Hönigswald, Richard 287, 296, 299, 302
Humboldt, Wilhelm von 296, 297
Husserl, Edmund 126-129, 136, 139, 141, 194, 264, 314

Iljin, Ivan 99, 100

Jaspers, Karl 6, 8, 10, 19, 24, 39, 49, 95, 125, 130, 133, 135, 146, 152, 154, 157, 158, 162, 163, 200, 203, 238-241, 244, 255, 260
Jobas 94, 95
Joël, Karl 37, 41
Jokūbas, apaštalas 78

Kant, Immanuel 19, 87, 98, 125, 127, 129, 131, 140, 239, 264
Kelsos 17
Kerenyi, Karl 44
Kierkegaard, Sören 6, 17, 68, 75, 77, 78, 83-86, 88, 91, 157, 158
Kireevskij, Ivan 174-177, 180, 182, 183
Klingner, Friedrich 19
Krings, Hermann 33, 265
Kroner, Richard 9
Kuhn, Helmut 48

Leibniz, Gottfried Wilhelm 58, 66, 224, 225
Lohmann, Johannes 295, 300, 305, 307
Lotz, Johannes SJ 211, 257, 258, 289, 302
Löwith, Karl 59, 257
Lubac, Henri de 92

Majkov, Valerian 98
Mayer, Hans 69
Marcel, Gabriel 8, 35, 83, 201, 202, 265
Marx, Karl 27, 67, 101-106, 114
Meurers, Joseph 130, 131, 137, 285
Mirandola, Giovanni Pico della 68, 203, 268-270

Natorp, Paul 141

Nestle, Wilhelm 41, 42
Newton, Isaac 125, 274
Nietzsche, Friedrich 96, 113, 213, 214

Ogarev, Nikolaj 98
Ortega y Gasset, José 78, 143, 144

Parmenides 28, 33, 34, 41, 43, 117, 130, 191, 245-247, 249, 253, 261
Pascal, Blaise 258, 271
Petrarca, Francesco 171
Pflegler, Karl 72
Pieper, Josef 67, 200
Pythagoras 38, 67
Plato 3-5, 7, 12, 15, 16, 21, 26-30, 38, 40, 41, 49-51, 57-59, 61, 62, 65, 77, 89, 114, 123, 128, 141, 150, 151, 167, 203, 213, 214, 226
Plethon, Gemistos 171
Plotinos 252
Pöggeler, Otto 217, 218, 233, 234
Pöltner, Günther 48
Popovskij, Nikolaj 129, 130, 133
Prodikos 41
Protogoras 41, 43, 60

Raffaelo, Santi 174-176, 180, 181
Rickert, Henrich 185, 192
Rintelen, Fritz-Joachim von 232
Rolland, Romain 72
Rombach, Heinrich 17, 23, 46, 59, 160, 171, 184, 185, 188, 203
Rüssel, Herbert Werner 267, 268

Salustios 44
Sartre, Jean-Paul 42, 270, 271, 308
Scheler, Max 13, 19, 23, 58, 133, 141, 142, 146, 156, 162, 206, 239, 264, 265, 267
Schopenhauer, Arthur 38, 45, 47, 96
Scotus, Duns 69, 159
Sedlmayr, Hans 169, 170, 178, 184, 185
Simmel, Georg 162
Skovoroda, Grigorij 97
Snell, Bruno 16, 17
Solovjev, Vladimir 10, 39, 97, 116, 117
Sokrates 5, 12-19, 24, 57, 59, 60, 70, 89, 150, 151, 253, 276

Strolz, Walter 236, 257
Szilasi, Wilhelm 126, 128, 129, 159

Šestov, Lev 74, 128

Teilhard de Chardin, Pierre SJ 80, 111
Thales 27, 37, 41, 70
Thomas, Aquinas 25, 26, 66, 68, 69, 79, 98, 129, 151, 160, 229, 246, 257, 261, 264, 286
Tillich, Paul 7, 46, 118, 259, 271
Tiutčev, Fedor 51, 54, 55, 74, 240
Topitsch, Erich 41, 42

Weischedel, Wilhelm 5, 7, 8, 40, 46, 50, 64, 203, 256, 277
Wittgenstein, Ludwig 24
Wundt, Wilhelm 38, 45
Wust, Peter 57, 63-65, 70-76, 86, 87, 91, 119, 301

Zubiri, Xavier 273

DALYKŲ SĄRAŠAS

Abejonė 64, 69, 75, 76, 84, 86, 118, 119
— egzistencinė 80
— esmė 77, 78
— galas (Hegelio filosofijoje) 88
— įtaka nuostabai 76
— metodinė 79
— pergalė 102
— ribos 85
— sąranga 90
ir būtybės ‘ gelmė ’ 118
— dialektika 89, 90
— kančia 91, 92
— marksizmas 101, 102
— mąstymo sąranga 88, 89
— tikėjimas 85
— rusų filosofija 97, 98
kaip akivaizdybė 85, 86
— būklė 78
— filosofijos kilmė 75, 76
— ginčas 89
— refleksija
Abejotinumas 3
Absoliutas 251, 252
Akivaizdybė 4, 81, 84-86, 97
Aklavietė (aporia) 61, 64, 77
Analogija 243, 244, 249
Antropologija 109, 113, 114, 263, 264, 266-268, 276
Apmąstymas (meditatio) 93, 110
Asėbia (piktadarybė dievams) 16
Ateizmas 260, 268
Atsiminimas (anamnesis) 150, 151
Atmintis 61
Auka 93

Baimė 72, 73, 221, 237, 238
Bėdos būklė 103, 104, 106
Bevardis subjektas (man) 52
Blogis 66, 70-73, 110, 120
Budizmas 92, 93, 116, 117
Būklė 297, 312
Buržuaziškumas 53, 54
Būsena 312
Būsmas 245, 246, 298, 312
Būtybė 29, 30, 34
— atvirumas 196
— galimybė nebūti 59, 225, 226
— grindimo būtinybė 198, 237, 238
— pavyzdinė 31-34
kaip filosofijos kilmė 117, 121
— filosofijos objektas 30, 31, 34, 186, 188
— interpretacijos objektas 186-189
— kūrinys 193, 194, 196, 198, 239, 241, 247, 248
— nuoroda 211, 237, 238, 242, 245
— priešingybių samplaika 197
— santykis 195, 202, 247, 273
Būtinybė 116, 192, 313
Būtis 28, 121, 216, 242, 258, 311, 312
— aprašas 254
— artumas-tolumas 226, 235, 249, 250
— graikų filosofijoje 27, 28, 213
— Hegelio filosofijoje 8, 9
— kalbinė išraiška 30, 311
— mąstymas 242, 243
— pamiršimas Vakaruose 9, 30, 213-215
— ryšys su filosofijos kilme 39
— samprata 227, 228
— žodinis skirtumas nuo būtybės 29, 30
ir Dievas 229, 257-259
— kalba 288, 292
— žmogus 31, 234, 255, 256
kaip absoliutas 252
— būtybės pagrindas 28-30, 198, 227, 233, 246
— būtybės šviesa 226, 227
— filosofijos likimas 29
— filosofijos tikslas 211

— kūrėja 248, 261, 262
— laisvė 253, 254
— ‘ mano Dievas ’ 262, 271, 272, 274
— meilė 274
— ne-būtybė 220, 221, 231
— nebūties priešingybė 30, 31, 252
— transcendencija 198, 221-223, 226, 242
— veikmė 245-247, 261, 311
Buvimas 31, 186, 242, 249-251, 305, 311
Būvis 312

Chaosas 70, 108

Daiktas 195, 199, 235, 239, 240, 253, 283
Daiktų netiesa 84, 119
Darna 63, 66, 72
Dialektikta 23, 89, 90, 151, 168
Dialektinis mąstymas 90
Dialektinis materializmas 23, 131
Dievas-apgavikas (Descartes) 82, 118
ir antropomorfinė kalba 274, 275
— būtis 219-230
— kančia 96
— kelias į Jį 236, 258
— metafizika VIII 279, 285
— radikalus klausimas 8
kaip actus purus 246
— būtybė 235
— filosofijos prasmė 276
— ipsum esse 229, 257
— ‘ mano Dievas ’ 259, 260
— nejudąs Judintojas 246, 261
— tikrinis vardas 274
Dogma 282
Dogmatizmas 152, 153
Džiugesys 63, 64

Egzistencija 238, 239, 270, 294, 304
Emanacija 252
Epoché (susilaikymas nuo sprendimo) 77
Esmė 314
Etika 110

Fenomenologija 126, 129
Filosofas 67, 72-74, 99, 100, 106, 128, 132, 142, 143, 145, 156, 158, 164
Filosofija :
— abejotinumo apimtis 5, 8-11, 21
— aptartis 6, 27, 99, 136, 187
— daugingumas 114, 115, 194
— istorija 25, 26, 37, 39, 40, 140, 141, 159, 160, 161, 163, 164
— kilmė : esminė 7, 40
— laikinė 37-39
— metafizinė 122
— mokykla 141, 156-158
— neigimas 24, 25
— objektas 34, 135, 136, 167
— prasmės įvykdymas 256
— savimonė 6, 34
— savito metodo stoka 136, 138, 139
— vardo prasmė 3, 31
— vieningumas 115
— vertimas 297, 299, 301
ir asmuo 150, 151, 159
— atgrasa jai 115, 116
— būtybės sąranga 34
— blogis 70, 71, 73, 74
— kalba 291-293
— lietuvių 304, 305
— lotynų 304
— Kriksčionybė 16, 17
— laisvė 126
— mirtis 12, 13, 16, 17
— mitas 41, 42, 44, 45
— mokslas 7, 115, 116, 126-129, 131, 132
— pažanga 161, 162
— primityviųjų tautų mąstymas 38
— sistema 206, 208
— terminija 293, 294, 287
— tiesa 204-208
— tikėjimas 153, 281, 282
— valstybė 15
— žmogus 202, 203, 255
kaip atgyvena 22, 23
— būsena 12, 14-16, 152-154
— būtybės apmatas 202, 206-208
— dievėjimas 4, 5, 7
— gyvenimo sandas 3, 39, 159
— įgymis 39, 40
— interpretacija 185, 186, 188, 189, 279, 280, 282
— įvykis 199, 203
— laisvės saugotoja 116, 117

— lūžis su mitologija 42
— metodologija 116
— mitologijos tęsinys 41, 42
— mokslų gimdytoja 130, 135
— mokslo priešybė 134, 135, 139, 187
— mokslo savimonė 7
— mokslų teorija 23
— paguoda 14, 18, 19
— radikalus klausimas 7, 8, 49, 50
— stebėjimas (speculari) 67
— teorija ir praktika 5, 15, 105
— visybė 13, 14, 206, 207
— visuotinis mokslas 129, 130
Filosofijos mokslas 25, 26, 139, 140, 143, 155
Filosofijos profesorius 143, 144
Filosofijos psichologija 142, 143
Filosofijos sociologija 141, 142

Gamta 83
Gelmės matmuo 54, 55, 118, 121, 122, 191, 196, 197
Gelmės sąmonė 57
Gnoseologija 87, 88, 113

Idealizmas 99
Idėja 213, 214
Individas 120, 121
Individualybė 68, 69, 160
Interpretacija 168
— asmeninis pobūdis 171, 172, 178
— autorinė 171
— daikto 168
— kintamybė 179
— madinis pobūdis 168, 169
— objektas 169, 173, 174, 193, 283, 284
— tiesa 183, 184
— žodinė 167, 168
ir būtinybė 173
— filosofijos veikalai 171, 172
— gamtos padarai 172
— įtikinamumas 182-184
— įrodymai 183
— kūrinys 174, 177, 178
— laisvė 173
— menas 169, 170
— subjektyvizmas 180-182
— technikos gaminiai 173
kaip atgaleiga 179, 180
— kūrinio paskyrimas 201
— pirmyneiga 180
— sudabartinimas 170
— tyrimo priešingybė 167
Išganymo mokslas 109, 110
Išminčius 156, 157
Išmintis 99, 100
Ištara 200, 201

Jėga 113
Judėjimas 130, 131
Jungtis (copula) 305, 306

Kalba, filosofinė 145
— gimtoji 297, 302, 303
— lietuvių 287, 302
— svetimoji 296, 298, 299
ir būtybės apmatas 295
— interpretacija 291
— mąstymas 287, 289, 291, 292
— žmogus 288
Kaltinimas 97, 109
Kančia 91-95, 103-105, 108, 110, 112, 119, 120
ir abejonė 91, 92
— būtybės gelmė 119, 120
— blogis 108
— filosofijos kilmė 91, 94-96, 99
— laisvė 100, 101
— savimonė 105
— veikla 105, 109
Kenozė 243, 244
Klaida 79, 80, 82, 119
Klasta 82-84, 108
Klausimas 46-51, 152
Kosmas 62, 63, 65-69, 71, 84, 88, 97, 101
Kosmologija 69, 74, 113, 268
Krikščionybė 15, 19, 22
Kritika 104, 105
Kultūra 83, 268
Kūrimas 248, 251, 310
Kūrinys 195, 197, 235, 239, 241, 247, 253, 283, 284

Laimė 113
Laisvė 100, 116, 193, 253, 254
Lėkštumas 53, 54, 57
Logika 23, 118
Logos 33, 34, 41

Madona (Raffaelio) 174-176, 180, 181, 183

Maieutikė 59, 150
Marksizmas 100, 102-107, 161, 194
Mąstymas 105, 106
Medžiaga 197
Melas 76, 83, 84
Menas 169-171, 288
Metafizika 204, 213-216, 219, 222, 225, 234, 273
Metodas 136-138
Miesčioniškumas 54, 308
Mikrokosmas 107, 109
Mirtis 120
Mitas 41, 44, 45
Mitologema 42
Mitologija 40, 42-45
Mokslas:
— abuojumas Dievui 285
— daiktinis pobūdis 146, 154
— darbo pasidalinimas 154, 155
— filosofijos reikalingumas 7
— galiojimas visiems 146, 147
— išsiskyrimas iš filosofijos 132, 133
— klausimo kėlimas 131
— nerefleksinis pobūdis 6, 7
— prigimtis 132, 133
— sutartinė su filosofija 133, 134
— subjektas (team) 149, 155, 158
— tiesos amžinumas 149, 159
— tolydumas 160
— verčiamasis pobūdis 147
ir būtinybė 148
— istorija 161, 163, 164
— kalba 145, 288-289
— mokslininko asmuo 146, 147, 149
— pažanga 160, 161
kaip filosofijos priešybė 125, 126, 133
— galia (potentia) 80, 199
— veikmuo (amatas) 154

Nauda 113
Nebūtis 220, 221, 223, 225, 242, 251, 252
Neiginys 88-90
Netiesa 84, 92, 119
Neklausiančioji būklė 50, 51, 202, 203
Niekis 220, 221, 225, 226, 230, 251
Nihilizmas 104, 214, 221, 223, 250
Nirvana 93
Nuostaba 57, 118
ir blogis 71, 74
— būtybės gelmė 118
— marksizmas 101
— mąstymo sąranga 88
— rusų filosofija 96, 97
kaip filosofijos pradžia 58
— imlumas 68
— neveikla 67
— tolio matmuo 71
Nuostabos objektas 58, 59, 61, 63, 65, 84

Ontinė skirtybė 219
Ontologija 30-32, 88, 118, 194, 219, 234
Ontologinė skirtybė 30, 198, 219, 220, 223, 228, 230, 242, 233, 236, 254

Pagarba 65
Pagrindinis patyrimas 40, 55, 57, 113, 117
Pasaulis 231, 232, 240, 284
Pasiklausimas 29, 33, 34
Pasitikėjimas 64
Pažinimas (parmenidinė jo lytis) 33, 34
Philosophia perennis 11, 115
Pojūčiai 81, 82, 84, 85
Pokalbis 150
Poreikis 102, 103
Pozityvizmas 22, 24, 26, 41, 119, 204, 207, 208, 293
Pradmuo 136-139
Priežastis 198, 228, 229, 247
Psalmės (vertimas) 297, 298

Ratilas (circulus vitiosus) 138
Religija 83, 274, 277
Rūpestis 111

Sąmonė 85, 97, 98
Santykis 60, 223, 244, 247
Savimonė 7, 105, 272
Silogistinis mąstymas 90
Silogizmas 88
Skepticizmas 76
Smalsumas 52, 53
Sofistai 15
Sofistika 76
Stebėjimas 67

Šifras 240, 241

Tapatybė 219
Tapsmas 245, 298, 312
Tariamybė 51, 82, 83, 118, 119
Tauškalas 53
Technika 154
Teodiceja 95
Tiesa 84, 162, 204, 205, 213, 214, 301
— absoliutinė 204
— dialektinė 206, 207
— pilnutinė 208
— sąranga 205
ir interpretas 208
kaip filosofijos mastas 10
— idėja ir asmuo 17
— istorinis vyksmas 106
— proto atitikimas daiktą 84
Tikėjimas 16, 83, 281, 282, 285
Tikrumas (certitudo) 87, 90
Tyrimas 148, 149, 160, 192, 239, 280, 281
ir būtinybė 173
— įrodymai 182, 183
— objektas 193
kaip daikto atskleidimas 177, 178
— mokslo pažinsena 169
— prievarta 199
Transcendencija 195, 212, 213, 230, 231, 233, 238-240, 242, 244, 245, 249, 260, 261
Trijų tarpsnių dėsnis (A. Comte) 22, 23

Utopija 110, 112

Užsiėmimas 54, 55

Vardas 201
Varguomenė 103, 104
Vertimas 297, 299-302
Via negativa 93, 220, 221, 245, 254
Vidutiniškumas 52
Vienis 246, 259
Veikla 67, 105
Veikmė 247-250

Žmogus 31, 264, 265, 269
— apmato tipai 267, 268
— klausimo pobūdis 266
ir būtis 234
— interpretacija 265, 266, 268
— provaizdis 269, 270
kaip apmatas savęs paties 266, 267, 270
— atvirybė 270-272
— būties ir Dievo tapatybės vieta 273, 274
— būties klausimo pradžia 31-33
— filosofijos prasmės nešėjas 276
— hermeneutinė būtybė 268, 271, 272
— klausiančioji būtybė 46, 47
— kosmas 68
— kūrinys 262, 263, 272, 273, 276, 277
— pavyzdinė būtybė 31, 275, 276
— santykis 273
— savęs interpretas 264, 272
Žodis 167, 290, 292-294, 300

LIETUVIŲ KATALIKŲ MOSKLO AKADEMIJOS LEIDINIAI

Suvažiavimo Darbai, I	tomas, 542, psl., Roma ²1973	12 dol.
Suvažiavimo Darbai, II	tomas, 486 psl., Roma ²1973	12 dol.
Suvažiavimo Darbai, III	tomas, 526 psl., Roma ²1972	12 dol.
Suvažiavimo Darbai, IV	tomas, XV-321 psl., Roma 1961	8 dol.
Suvažiavimo Darbai, V	tomas, XVI-647 psl., Roma 1964	14 dol.
Suvažiavimo Darbai, VI	tomas, XVI-510 psl., Roma 1969	14 dol.
Suvažiavimo Darbai, VII	tomas, XV-427 psl., Roma 1972	14 dol.
Suvažiavimo Darbai, VIII	tomas, XVI-595 psl., Roma 1974	20 dol.
Suvažiavimo Darbai, IX	tomas, spausdinama	
Suvažiavimo Darbai, X	tomas, ruošiama spaudai	

Metraštis, I	tomas, XVI-374 psl., Roma 1965	8 dol.
Metraštis, II	tomas, VIII-370 psl., Roma 1966	8 dol.
Metraštis, III	tomas, VIII-410 psl., Roma 1967	8 dol.
Metraštis, IV	tomas, VIII-624 psl., Roma 1968	16 dol.
Metraštis, V	tomas, VIII-623 psl., Roma 1970	16 dol.
Metraštis, VI	tomas, spausdinama	

A. Dambrauskas-Jakštas, Užgesę Žiburiai, XVI-502 psl., Roma ²1975. 16 dol.

A. Kučas, Kun. Antanas Staniukynas, XVI-208 psl., Roma 1965. 6 dol.

J. Eretas, Kazys Pakštas. Tautinio Šauklio Odisėja, XVI-384 psl., Roma 1970. 14 dol.

A. Baltinis, Vysk. V. Borisevičiaus gyvenimas ir darbai, XII-178 psl., Roma 1975. 8 dol.

J. Eretas, Valančiaus šviesa už marių. Pranciškaus Juro ir jo bendrininkų gyvenimas bei veikla, paruošta spaudai.

J. Gasiūnas, Vysk. K. Paltaroko gyvenimas, baigiama ruošti spaudai.

Pr. Gaida, Arkiv. T. Matulionio gyvenimas, baigiama ruošti spaudai.

Ign. Skrupskelis, Lietuviai XVIII amžiaus Vokiečių literatūroje, XIX-172 psl., Roma 1967. 6 dol.