

FILOSOFIJOS
KELIU

BIOGRAFINĖ NUOTRUPA
POKALBIUI SU JAUNESNIAISIAIS

*„Filosofuoti reiškia ne mokyti ar mokytis
o klausimą peršnekėti“.*

„Filosofijos kilmė ir prasmė“, p. 152

SUKAKTUVĖS KAIP POKALBIS

Sukaktuvių dieną jubilias tyli: jam kalba kiti; jis pats paprastai taria tik padėkos žodį. Bet štai skirdamas manajai 70-ties metų amžiaus sukakčiai ištisa „Aidų“ numerį (1978, Nr. 2), jų redaktorius dr. Juozas Girnius panoro žengti kitu keliu, būtent: teikti šiai sukakčiai „dialogo pobūdį“ („Aidai“ —toliau A 57); dialogo ta prasme, kad sueitų pokalbio trys jauniausiosios mūsų mąstytojų kartos su seniausiąja, dar tebegyva karta. Tai naujas užmojis arba, J. Girniaus žodžiais tariant, „pirmasis lietuvių filosofų dialogas“ (A 56). Nes tiek Lietuvoje, tiek tremtyje buvęs išgalėjęs nelemtas paprotys, kad „lietuviai filosofai turėtų vienas antro nematyti“; todėl „nė karto St. Šalkauskis neprisiminė V. Sezemano, o šis anojo“; net „ir to paties fakulteto kolegos, vienas antrą bičiuliškai gerbė, kaip St. Šalkauskis, Pr. Dovydaitis, Pr. Kuraitis, taip pat savo raštuose „nepažinojo““ (A 56). Be abejo, šis „nepasižinojimas“ nereiškė nepaisymo. Įvairiomis progomis ir lietuvių filosofai prisimindavo vienas antrą: Pr. Dovydaitis rašė apie M. Reinį (1934) ir šnekučiavosi su St. Šalkauskiu (1936), St. Šalkauskis minėjo Pr. Dovydaitį (1936), A. Macceina pagerbė St. Šalkauskį (1936 ir 1946), A. Dambrauską-Jakštą (1938) ir J. Girnių (1965). Vis dėlto tai buvo tik proginiai susitikimai, nesigalynėjant su kolegos mintimis savoms idėjoms grįšti ar bent joms paryškinti. Šia prasme Lietuvos filosofai iš tikro vienas antro „nepasižinojo“. Ta pati tradicija pratiso ir į tremtį — „ne dėl asmeninių motyvų“, o todėl, „kad savų filosofų turime mažą“ ir kad „kiekvienas susirūpinęs daugiau ar mažiau skirtingais klausimais“ (A 57).

Tai apgailėtinas paprotys visų pirma todėl, kad filosofija yra reikšmingiausia *teorinė plotmė*, kurioje susitinka asmuo su asmeniu, atsiskleisdami vienas kitam ir tuo įvyk-

dydami esminę savo sanklodą buvoti santykio būdu. Mokslas, kuriame asmuo dingsta *daikto* dėlei (plg. „Filosofijos kilmė ir prasmė“ — toliau FKP 146–149), yra, tiesa, padalinis, bet ne pokalbinis: jį galima kurti, pasidalijus jo sritį, tačiau jo negalima kurti, atvėrus pokalbiu kitam savą būvį. Šitoks atsivėrimas būtų moksle net juokingas, kadangi jis ničnieko nepadėtų daiktui pažinti. Tuo tarpu filosofavimas visad yra galynėjimasis su asmeniu, iš kurio būvio filosofija kyla, apspręsdama šįjį ligi pat jo gelmių. Platono dialogai yra išraiška ne tik jo polinkio į dramą (jaunystėje Platonas norėjęs būti dramaturgu), bet ir pačios filosofavimo esmės — būti dialogu visur ir visados. Šią prasmę turi filosofiniuose veikaluose kitų citavimas, kitų kritika, kitais rėmimasis: vis tai dialogo lytys. Lietuviškoji filosofija gal todėl ir tūpčiojo vietoje, kad per maža kreipė dėmesio į *savuosius* kaip mąstymo pokalbininkus, kurie vieninteliai galėjo teikti paskatų *gyvai* mąstyti. Ne Kanto ar Hėgelio kritika galėjo, sakysime, paskatinti Pr. Kuraitį permąstyti tomistinę ontologiją, bet susidūrimas su Šalkauskiu ar L. Karsavinu. Deja, tokio susidūrimo lietuviškojoje filosofinėje literatūroje kaip tik nėra buvę.

Užtat minėtu „Aidų“ numeriu dr. J. Girnius ir nori nutraukti aną tūpčiojimą prie savęs paties: jis nori, kad mūsų mąstytojai į vienas antro mintis „vienaip ar kitaip“ atveiktų, žvelgdami ne tik „į didžiuosius filosofus“, bet ir į savuosius, nors „mažoje tautoje“ jų ir reta (A 57). Tai, pasak Girniaus, yra būtina, kadangi tik šitokiu būdu esti „kuriamas savas filosofinis gyvenimas“ (t. p.). Nuosekliai tad ir sukaktuviniai jaunesniųjų straipsniai „Aiduose“ nėra senesniojo gyrius (nudėvėtasis „laudatio“), bet jo mąstymo *skerspjuvis* aiškinantis jo poziciją ir keliant „klausimus, kurie plaukia iš tos pozicijos“ (t. p.). Šitaip J. Girnius supranta „Aidų“ įnašą į manąsias sukaktuves. Šitaip priimu jį ir aš pats, atsakydamas Platono žodžiais: „Kalbos apie filosofinius dalykus man teikia didelį džiaugsmą, vis tiek, ar pats apie juos kalbėčiau, ar kitus girdėčiau kalbant“ (Symposion, 173d), — tuo labiau kad, pasak to paties Platono, senesniojo kalbos jau blykšti „tarsi sapnas ir todėl darosi abejotinos“, tuo tarpu jaunesniojo „dar smarkiai auga ir žėri“, teikdamos vilčių ateičiai (t. p. 175d). Tad dėkinga bei atvira širdimi atsiliepiu kviečiamas pokalbio ir jungiuos į jaunesniųjų pradėtą manos pozicijos bei iš jos kylančių klausimų sklai-

da; jungiuos ne kaip koks indų „guru“ ar izraelitų „rabi“, o kaip *dalyvis*, mėginsias savą žodį paversti filosofinės biografijos nuotrupa. Keldamas aikštén asmeniní filosofijos pobūdį ir net pabrėždamas, kad „filosofija yra *biografijnė*“ (FKP 154), savaime esu vedamas í savo paties gyvenimą, kad atodairom apžvelgčiau jo klostymąsi filosofiniu pavidalu. Mano kalba su jaunesniaisiais bus senesniojo „pasipasakojimas“, kaip jis pats suvokia tą ar kitą dalyką savistabos šviesoje.

I. SANTYKIS SU TEOLOGIJA

Teologija velkasi paskui mane tarsi atsivyniojęs naminių apivaras, ir daugelis, regėdami šį apivarą, laiko mane teologu, gal net visų pirma teologu, o tik antroje ar trečioje vietoje filosofu ar kuriuo kitu dvasinių mokslų (W. Dilthey'aus prasme) atstovu. Tokį išpūdį kelia tiek mano studijų eiga, tiek keletas raštų, kurie, pasak dr. J. Girniaus, yra „tiesiogiai teologinės knygos“ (A 52). Antra vertus, tas pats Girnius priduria, kad ašen filosofavęs „ir tuose raštuose“, kuriuose esu svarstęs „teologinius < . . . > klausimus“ (A 56). Atrodo tad, jog yra atėjęs laikas praskleisti kiek savą santykį su teologija, kad jis pasidarytų aiškesnis tiek man pačiam, tiek ir kitiems. Iš tikro teologiją esu ilgai studijavęs, o vėliau ir keletą knygų teologiniais klausimais parašęs. Tačiau ar tai padaro, kad mano mąstymo sąranga bei linkmė būtų *teologinės*? Štai klausimas, kyląs savaime, stebint nueitą kelią.

Baigus man keturis kunigų seminarijos kursus Gižuose (Vilkaviškio vyskupijoje) 1928 birželio mėnesį, pasišaukino mane rektorius prel. J. Naujokas į savo darbo kambarį ir liepė įteikti pareiškimą, esą „aš pats“ išstojaš iš seminarijos; kitaip profesorių taryba mane oficialiai pašalinsianti. Pagrindas (žodiškai): „Tamsta nesugyvensi su klebonais“. Peštukas nebuvo — nei gimnazijoje, nei tuo labiau seminarijoje. Vaidų nekėliau. Su niekuo nebuvo net žodžiu stipriau susirėmęs. Argi klebonai būtų galėję sudaryti čia išimtį? Ar rektorius manęs nepažinojo, mokęs ir stebėjęs net ketverius metus? Šiandien, žvelgiant atodairom į tai, kas buvo pasakyta lygiai prieš 50 metų, man atrodo, kad prel. J. Naujokas buvo teišus; tik jis nesuprato tikrosios savo žodžių prasmės; jis tarė juos psichologiškai, iš tiesų gi jie turėjo skambėti metafiziškai: „*Tamsta nesugyvensi su teologija*“.

Teologinis ir filosofinis mąstymas eina priešingomis kryptimis (plg. FKP 281—282): teologija prasideda *atsakymu*, filosofija prasideda *klausimu*. Atsakymą teologijai teikia tikėjimas, tasai „laisviausias žmogaus veiksmas“ (H. de Lubac). Pati teologija kaip tokia atsakymo neturi; ji *gauna* jį ir todėl juo prasideda, paskui istoriškai šį atsakymą tirdama, iš vidaus jį skleisdama, metodiškai jį sistemindama. Sakysime, Šventraščio teiginys „ir Žodis tapo kūnu“ (*Jn 1, 14*) yra atsakymas, teikiamas tikėjimo į Kristų kaip Amžinąjį Logos jo santykyje tiek su dievybe, tiek su žmogyste. Be šitokio atsakymo nebūtų jokios kristologijos kaip teologinės disciplinos. Užtat šiandien neretai girdimas posakis „vienas tikėjimas, o daugelis teologijų“ yra grynas nesupratimas: vienas tikėjimas gali kildinti tik vieną teologiją; gi daugelis teologijų reikalauja ir daugelio tikėjimų, nes ne tikėjimas kyla iš teologijos, o teologija skleidžia jau turimą tikėjimą metodiniu nuoseklumu.

Bet kaip tik čia ir prasideda sunkenybės tam, kuris filosofuoja, vadinasi, *klausia*. Turėdama atsakymą savo pagrindu, objektu ir išeities tašku, *teologija neklausia*. Kaip „mokslas nemašto“ (M. Heidegger, plg. FKP 6—7), taip teologija neklausia. Ir tai visiškai nuoseklu. Juk atsakymas padaro klausimą beprasmį. Jei žinau kelią iš Bostono į New Yorką, tai būtų patyčia klausiti praeivių, ar šis kelias tikrai į New Yorką vedąs. O jei klausčiau nuoširdžiai, tai būtų ženklas, jog abejoju savo žiniomis. *Klausimas, turint atsakymą, yra abejojimas atsakymu*. Religijos srityje tai reiškia, kad mano tikėjimas yra arba silpnas, arba aš jo iš viso neturiu, nes tik šiais atvejais klausimas įgyja prasmės pats savyje ir esti pateisinamas psichologiškai. Štai kodėl klausiančiojo atžvilgiu teologas savaime nusiteikia nedraugiškai: klausiantįjį jis pergyvena arba kaip pašaipą, arba kaip svyrroku. Teologui atrodo, kad klausiti, turint atsakymą, reiškia arba tyčiotis, arba iš tikro abejoti ta ar kita tikėjimo tiesa. Jei toks klausėjas ruošiasi gi būti kunigu, tai savaime aišku, kad jis šiam pašaukimui netinka. Kunigo uždavinys juk yra ne klausiti, o *skelbti atsakymą*, gautą iš Dievo per Bažnyčią. Užtat filosofuoti, vadinasi, klausiti linkęs seminaristas yra ne savo vietoje. Tapęs kunigu, jis bus tik bėda hierarchijai, kadangi hierarchija, būdama *ex professo* tikėjimo duotų atsakymų sargė istorijoje (plg. 2 *Tim 1, 14; 4, 2—5*), tuo pačiu — irgi *ex professo* — yra *klausimo priešininkė*, įta-

rianti netikėjimu ar klaidingu tikėjimu (erezija) kiekviena, kuris tikėjimo akivaizdoje klausia. O kad šis įtarimas paprastai apima ir nedogminę sritį, yra kasdieninis visu kraštų patyrimas. Mūsų dienomis vyksta sankirtis tarp vokiečių teologų (Haag, Hermann, Küng) ir vokiečių hierarchijos yra iš esmės ne kas kita, kaip sankirtis tarp filosofinio ir teologinio mąstymo. Kunigais išvesti ir teologais tapę *filosofai* ir toliau mąsto klausdami, todėl kuria *teologiją*, kuri iš tikro yra jų pačių išmąstyta, bet ne iš bažnytinės tradicijos paimta, kaip to reikalavo jau šv. Paulius: „*Permanē in his quae didicisti* — laikytis to, ko išmokai" (2 Tim 1, 14). Kunigas filosofas yra lygiai tokia pat gyvenimo netikša kaip ir kunigas poetas: pirmasis filosofuoja, antrasis eiluoja ne iš kunigiškosios egzistencijos.

Ši *teologinė atgrasa klausimui* kaip tik ir yra buvusi tikroji minėtų prel. J. Naujoko žodžių „tamsta nesugyvensi su klebonais" prasmė: „klebonas" čia atstovauja teologiniam mąstymui, kuris, prasidedamas atsakymu, nepakenčia visko, kas prasideda klausimu. Nuosekliai tad ir seminarija nepakentė manęs, nors man pačiam ji yra buvusi *didžiai teigiama* tiek lavinimosi, tiek auklėjimosi mokykla. Tačiau ji negalėjo padaryti manęs *teologu*, tai yra tokio mąstymo žmogumi, kuris nurimtų, gavęs tikėjimo atsakymą. Neramuolių seminaristų esama aibė. Tačiau dažniausiai jie klausia pertraukos, o ne pamokos metu, klausia ne teologijos profesorių, o savo kurso kolegų. Tai rodo, kad jų klausimas daugiau ar mažiau yra mokyklinis. Todėl jie juo neserga, ramiai eidami keliu kunigystėn. Tuo tarpu kas klausia pamokos metu profesorių, tame pamažu auga „*spiritus contradictionis* — prieštaravimo dvasia", ir tas arba pats traukiasi, arba esti išstumiamas iš ano kelio. Taip yra atsitikę ir su manimi. Mano atveju prabilo savaiminga seminarijos vadovybės nuojauta, kad šisai dvidešimtmetis jaunuolis nesąs surestas taip, jog būtų *sielovadis* kunigiškąja prasme. Kas pats klausia, negali vesti kito, nes vesti reiškia žinoti kelią, neabejojant, kad tai kelias, o ne šunkelis. Mūnsterio vyskupas (vėliau kardinalas) C. von Galenas, perskaitęs P. Wusto knygą „*Ungewissheit und Wagnis — Netikrybė ir rizika*" (1936), tarė jį aplankiusiam filosofui: „Man nėra jokios tikrybės ir jokios rizikos". Tai tikras sielovadžio dvasinės sąrangos apibūdinimas. *Sielovadis niekad nepergyvena tikėjimo kaip netikrybės ir todėl kaip rizikos*. Kitaip jis nedrįstų im-

tis vadovauti kito sielai, nes galima rizikuoti sava siela, bet nevalia rizikuoti svetima siela. Kas imasi sielovados, tas turi būti tikras nerizikuojąs. Manyje gi tokios tikrenybės niekad nėra buvę. Man tikėjimas — baidi rizika.

Todėl religiniuose mano raštuose sielovados nėra nė šešelio, ką yra pastebėjęs ir dr. J. L. Navickas, apibūdinamas „Niekšybės paslapti“: „„Niekšybės paslaptis“ nesusirentė kaip etikos vadovėlis nė kaip grynai moralinės filosofijos apmatai, bet kaip istorijos teologijos veikalas, nušviečiantis dvasinį santykį su Dievu istorijos rėmuose“ (A 61). Apskritai dorinės problemos, visų pirma rūpinčios sielovadžiui, manęs niekad nėra kiek labiau traukusios. Žinodamas, kad artimiausioji dorinė žmogaus veiksmų norma yra jo paties *sažinė* (net jeigu objektyviai ji ir klystu), ir regėdamas, kaip ši norma vis labiau ryškėja žmonijos sąmonėje, visados pergyvendavau etiką kaip dirbtinių taisyklių rinkinį, neturintį ontologinio pagrindo ir todėl neperžengiantį „gražaus elgesio“ matmens. Dėl tos pačios priežasties man yra svetima ir vad. „vertybių filosofija“ (M. Scheler, N. Hartmann), užtat labai savas M. Heideggerio teiginys, kad Dievo pakėlimas į „aukščiausios vertybės“ rangą yra buvęs galutinis smūgis jam numarinti Vakarų žmogaus dvasioje. Dėl to ir kelią į Dievo buvimą, einantį per prasmę — jos būtinybę žmogaus gyvenimui bei veikimui (plg. *B. Welte*. Religionsphilosophie, 1978) — laikau *klystkeliu*, kuriuo vykstant neišvengiamai daromas loginis šuolis nuo „reikia“ į „yra“: žmogui reikia prasmės, taigi ji ir yra Dievo pavidalu.

Manoji mąstymo linkmė yra nesielovadinė ir tuo pačiu neteologinė, nes teologija, nekrypstanti sielovadon, yra beprasmė. Šiandieninė pastanga paversti teologiją „tikėjimo mokslu“ yra prieštaravimas savyje: mokslas, atremtas į priežastingą tyrimą, ir tikėjimas, atremtas į laisvą apsisprendimą, išskiria vienas kitą. Kaip nėra ir negali būti „laisvės mokslo“, taip lygiai nėra ir negali būti „tikėjimo mokslo“. Kitaip ir astrologija būtų mokslas. Teologija yra viena sielovados lytis arba vienas Bažnyčios pasiuntinybės veikmuo. Mėgindama atsipalaiduoti nuo šio veikmens, teologija iš tikro virsta astrologija. Kurti tokią „astrologinę teologiją“ man niekad nėra atėję nė į galvą.

Kas tad yra manieji raštai, svarstą religinius klausimus?— Nors ir suvokdamas tikėjimą kaip riziką ir todėl netikdamas sielovadai, ašen visą gyvenimą likau ištikimas krikščioniškajai religijai Katalikų Bažnyčios pavidalu. Ma-

nęs nuo jos nenutolino nei mano paties sankirčiai su mūsų hierarchija tiek Lietuvoje, tiek tremtyje, nei apskritai hierarchijos klaidos bei nuodėmės istorijos eigoje, nei žmogiškieji dvasiškijos netobulumai. Bažnyčios mokslo atžvilgiu jaučiausi nuostabiai laisvas: *dogma man niekad nėra buvusi varžtai mąstyti*. Bažnyčios atsakymą į pagrindinius mūsų buvojimo klausimus pergyvenau kaip *savo paties* atsakymą. Jis man neatrodė atėjęs iš viršaus, todėl svetimas, verčias bei slegias; priešingai, jis atrodė kilęs iš mano paties vidaus, todėl savas ir vertas toliau mąstyti. Laikiau ir tebelaikau išmone putlų teologų teiginių, esą „tikėjimo objektas peržengia žmogaus dvasią“ (G. Sohngen). Jei taip iš tikro būtų, tai kokiai gi dvasiai tikėjimas būtų skelbiamas ir kokios gi dvasios jo turinys būtų suprantamas? Tikėjimo srityje galime daug ko *nežinoti*, tačiau visa, kas mums skelbiama, galime ir turime *suprasti*. Kitaip tikėjimas virstų prietarais, kuriuo vadovaujamesi todėl, kad tam tikra grupė tiki teigiamą ar neigiamą jo galią — nelipti iš lovos kaire koja, neimti viešbutyje kambario, pažymėto skaičiumi 13, prisikalti pasagą ant durų slenkščio. . . *Niekas, kas kalba žmogui, negali peržengti jo dvasios*. Priešingai, jis turi nusileisti į šią dvasią ir paklusti jos dėsniams. Ir tik šis paklusimas padaro aną kalbą prasmingą. Štai kodėl Bažnyčia niekad nėra bijojusi įvilkti apreiškimo tiesų į filosofines ištaras.

Iš šio tad pergyvenimo ir yra susiklostę religiniai mano raštai. Jie pratęsia Bažnyčios atsakymą į pažintinę plotmę, paversdami jį *filosofiniu klausimu*, mėginamu atsakyti jau mano paties. Todėl visi jie yra surešti *neteologiniu metodu* —remtis Šventraščiu, Bažnyčios tėvais, teologais (ypač scholastiniais), liturginiais tekstais, galop oficialiais Bažnyčios nutarimais. Tai anaiptol nereiškia, kad visų šių šaltinių savo raštuose nebūčiau naudojęs. Tai tik reiškia, kad jie man liudija nagrinėjamo klausimo autentiškumą — ne daugiau. Pats gi klausimas yra sklaidomas proto. Tai *Krikščionybės filosofija* tikraja šio žodžio prasme, nes Krikščionybė, būdama istorinė tikrybė ir tam tikrų teiginių visetas, yra taip lygiai apspręsta logikos dėsnių, kaip ir bet kuri kita pažintinė sistema, todėl protui prieinama ir jo reikalaujanti: „fides quaerens intellectum — tikėjimas, ieškąsis proto“, kaip tai yra nusakęs Anzelmas Kenterberietis jau 11-ajame šimtmečiuje. Yra juk tik viena logika, būtent *žmogiškoji*. Dieviškosios logikos ar antlogikos, ar antilogikos nėra. Dieviškasis apreiškimas įsikūnija

žmogiškojo pažinimo lytyse, ir dieviškasis Žodis byloja žmogaus žodžiu. Įsikūnijusi gi žmogiškojoje pažinsenoje, dieviškoji tiesa savaime patenka mūsų mąstymo sritin ir virsta mūsų apmąstymo objektu. Dar daugiau: ji virsta *pirmaeilium* mūsų apmąstymo objektu, kadangi ją esame laisvai prisiėmę *kaip savą* ir ja apsprendę savo būvį. Manieji religiniai raštai ir yra šios dieviškosios tiesos *kaip mano paties tiesos* apmąstymas bei pastanga ją kiek praskleisti tuo ar kitu atžvilgiu. Tai grynai mano paties kūryba, neturinti nei sielovadinio, nei tuo labiau mokomojo pobūdžio: filosofas nei moko, nei skelbia; jis tik dėsto.

Šioje vietoje mėginčiau paaiškinti dr. K. Skrupskelio keliamą klausimą: „Ar Maceina iš viso gali apie Dievą kalbėti? Ar jam lieka žodžių, sakinių Dievui atskleisti?“ (A 66). Iš pažiūros atrodo, kad tai keistokas klausimas. Bet jis turi savą pateisinimą, būtent: laikydamas Dievo metafiziką nesėkme „ne tik istoriškai, bet ir esmiškai“ („Religijos filosofija“ — toliau RF 47), stengiuosi kalbėti apie Dievą, ne *kas* jis ir ne *kaip* jis yra *savyje*, kaip tai daro Dievo metafizika, bet apie Dievą *santykije su žmogumi* arba apie *religijos Dievą*. Tačiau K. Skrupskelis lyg ir pribijo tokio kelio Dievop, sakydamas: „Kur pradedame žmogumi, ten žmogumi ir baigiame. O pats žmogus tegali sukurti tiktai stabą“ (A 66). Todėl jis ir klausia: „Sakydami, kad Dievas mus myli, mus sukūrė, kad jis geras, tobulas, galingas, Dievui taikome iš šio pasaulio skolintas sąvokas. Ar taip darydami mes Dievo nesumenkiname? Sakydami, kad Dievas yra meilė, ar nesutapatiname su žemiškąja meile? Sakydami, kad jis kūrėjas,— su mechanikais bei skulptoriais? Čia ir randame erezijos, gal tiksliau — stabmeldybės, grėsmę“ (A 68).

Į šį klausimą mėginu atsakyti *Dievo kenozės idėja*; ir reikia tik apgailestauti, kad dr. K. Skrupskelis kenozės idėjos, pagrindinės manojėje religijos filosofijoje, nenauginėjęs, ją tik primindamas (plg. A 70). Tuo tarpu tik ši idėja įgalina mus kalbėti apie Dievą (plg. RF 311—319). *Dievo mes nesumenkiname, bet jis susimenkina pats; Dievo mes nesužmoginame, bet jis susižmogina pats*. Ir tik apie šį susimenkinusį bei susižmoginusį Dievą galime kalbėti prasmingai. D. Hume'o patyčia, taikoma prigimtosios teologijos (theologia naturalis) šalininkams ir cituojama Skrupskelio, esą „jū Dievas tesas suvis kaip žmogus“ (A 65), savyje anaipol nėra patyčinės prigimties; kenotinis Dievas, vadinasi, Dievas, kurį vienintelį galime pažinti

ir apie jį kalbėti, iš tikro ir yra „suvis kaip žmogus“. Dievas Absolutas, tai yra Dievas savoje transcendencijoje, nebuvodamas jokiam santykiu su žmogumi, ir negali būti šiojo jokia būdu prieinamas. Mistinės giesmės Absolutui jo nėra kiek prie mūsų nepriartina ir nėra kiek jo neišreiškia. Greičiau yra priešingai. Juo kur mistinė giesmė yra gilesnė bei gražesnė, juo ji sava išraiška yra konkretesnė, vadinasi, juo daugiau vaizdų bei prasmėnų ji skolinasi iš pasaulio. Kad iš tikro taip yra, pakanka paskaityti šv. Jono a Cruce giesmę „Noche oscura — Tamsi naktis“, kurioje žmogus Dievas yra įvilktas į sužadėtinės ir sužadėtinio vaizdą ir kurioje naktis virsta taja erme, kurioje vyksta žmogaus Dievo susitikimas. Tai rodo, kad ir *mistika gali sugauti Dievą tik mūsų plotmėje*. Tik tada, kai Dievas prisiima būtybės būseną ir nužengia į jos matmenį, jis pasidaro mums artimas ontologiškai ir prieinamas gnosologiškai. Dievo pasilikimas transcendencijoje yra pasilikimas anapus bet kurių mūsų kategorijų taip, jog tokiu atveju Dievo tarsi iš viso nebūtų.

Nužengdamas gi į būtybės plotmę, Dievas neatsineša jokių *skirtinų*, tik jam vienam būdingų veikimo būdų, priemonių ar lyčių: *Dievas būtybės plotmėje veikia būtybės būdu*. Kitaip mes jo veikimo net nepajustumė, kaip nepajuntame nėra jo buvimo. Kenozė yra vienintelė ir tikrovinė Dievo būseną bei veiksmą. Kas sunaikina kenozės ontologiškumą, laikydamas ją tik dorine idėja, tas nutikrovina Dievą, jo neišaukštindamas, o tik atitolindamas nuo mūsų tiek, jog mes jo tokiu atveju iš viso rasti negalime,— net nėra tikėjimu, nes tikėjimas čia neturi objekto, ką gi jis galėtų laikyti tiesa. Dievas, užsisiklendęs transcendencijoje, gal ir yra kažkokia Galybė, tačiau apie jį mes nieko nežinome ir todėl negalime jam tarti „mano Dieve“. Apie Dievą gi, nužengusį į mūsų plotmę, vadinasi, apie kenotini Dievą, mes ir kalbame iš pasaulio skolintomis sąvokomis, kadangi pats Dievo buvimas pasaulyje yra ne šmėkla ar kaukė, o *pasauliška tikrovė*, todėl ir galima išreikšti mūsų sąvokomis. Štai kodėl kalbame apie Dievą ne tik analogiškai, bet tiesiog antropomorfiškai (plg. FKP 274—275), ir mūsų antropomorfizmai anaipol nėra klaidos kenotinio Dievo atžvilgiu, vadinasi, Dievo, kuris yra „suvis kaip žmogus“. Šia prasme S. Kierkegaard'as yra gražiai įrašęs į savo dienoraščius (1837 liepos 20 d.): „Mes smarkiai kovojame prieš antropomorfizmus, o pamirštame, kad Kristaus gimimas yra pats didžiausias ir

reikšmingiausias antropomorfizmas". Apie Dievą, kuris yra „suvis kaip žmogus“, ir reikia kalbėti suvis žmogiškai. Dieviškai kalbėti niekas neįstengia. Absoliuto, tai yra atsietinio Dievo, akivaizdoje (jei kas tokion akivaizdon patektų) yra galima tik *tyla*, šventa tyła, bet *tiktai* tyła.

Štai kodėl Dievo metafizika, kurioje Dievas yra svars-tomas be santykio su žmogumi, net sąmoningai ši santykį iš Dievo pusės neigiant, kaip tai yra scholastinėje meta-fizikoje,— šitokia metafizika yra arba tuščias plepėjimas, nieko apie Dievą neapsakant, kadangi *apie jį savyje* nieko nė negalima pasakyti, arba slapta prielaida, kad Dievas vis dėlto yra kenotinis, vadinasi, Dievas santykyje su žmogumi ir su pasauliu, susimenkinęs ir susižmoginęs Dievas, ir kad todėl apie jį galima kalbėti, nepaverčiant šios kalbos grynu plepalu. Būtų įdomus filosofijos istoriko uždavinys atskleisti šią slaptą prielaidą scholastinėje Dievo metafizikoje, nes tokia prielaida, atrodo, turėtų neišven-giamai būti: scholastika juk filosofavo Krikščionybės aki-ratyje, gi Krikščionybės Dievas yra kenotinis Dievas visu plotu — ir kaip Kūrėjas, ir kaip Išganytojas. Todėl nors kenozė scholastinėje Dievo metafizikoje ir yra neminama, vis dėlto ji slypi jos pagrinduose kaip požeminis šaltinis. Kitaip ši metafizika būtų tokios pat vertės kaip ir Aristo-telio. Bet plačiau apie tai kalbėti yra ne šio pasipasakojimo uždavinys. Čia tik noriu pabrėžti, kad *mano pastanga yra ne rasti Dievą savyje ir apie jį kaip tokį kalbėti, o rasti žmogaus santykį su Dievu ir kalbėti, atsiremiant į šį san-tykį*. Santykinis gi Dievas savaime yra kenotinis Dievas, ir kalba apie jį yra visados *filosofinė kalba*. Dievo atžvil-giu ji yra tiek pajėgi, kiek ir bet kurios kitos tikrovės atžvilgiu: ir Dievą ji nusako tik pro tam tikrą „regėjimo kampą“. Pavyzdžiui, lietuviškai „Dievas Tėvas“ anaip tol nėra tolygus ištarai „Dievas Sūnus“ ar „Dievas Šventoji Dvasia“. Pirmasis yra lietuviškas kalbinėmis savo gelmė-mis, antrasis ir trečiasis yra teologinės dirbtinystės, kad pateisintų Šv. Trejybės asmenų lygybę: „et in majestate adoratur aequalitas“.

Filosofinis religinių mano raštų pobūdis nėra buvęs tinkamai suvoktas nei bažnytinių cenzorių, nei daugumos skaitytojų: ir vieni, ir kiti regėjo juose *Bažnyčios* moks-lą, todėl taikė jiems tokius mastus, kurie filosofijai nėra įprasta taikyti.

Bažnytinę aprobatą turi mano knygos, išėjusios prieš II Vatikano susirinkimą ar netrukus po jo — net tokios,

kaip „Didysis inkvizitorius” (II laida 1950) ir „Jobo drama”, kurios savo turiniu aprobatos nebuvo reikalingos, net ir gana siaurai aiškinant bažnytinės teisės nuostatus (plg. CIC, can. 1385). Tačiau šios aprobatos reikalavo jų leidėjas prel. Pr. M. Juras. Neišpildžius šio reikalavimo, knygos nebūtų pasirodžiusios. Todėl stengiausi aprobatą gauti ir gaudavau. Vis dėlto jos gavimas būdavo gana savotiškas. Aprobatos davėjai — atitinkami vyskupai — skirdavo tą ar kitą lietuvių dvasiškį cenzoriumi, kuris skaitydavo rankraštį *teologinėmis* akimis, o pats rankraštis buvo parašytas *filosofiškai*. Iš šio tad skirtumo ir kildavo tiesiog beprasmių ginčų: dažnas cenzorius jausdavosi, tarsi būtų pastatytas popiežiaus vieton, kad *neklaidingai* apspręstų tą ar kitą cenzūruojamos knygos ištarą ar interpretaciją. Štai būdinga vieno tokio cenzoriaus laiško vieta, gražiai nusakanti minėtą nusistatymą:

„Atrodo, kad jau būsiu pasakęs visa, kas ir kodėl šiuo klausimu „kliūva”. . . Vis iš naujo ir iš naujo stengiausi klausimą perstudijuoti, nes nenorėjau šiuo reikalu tarti „savo žodžio”. Mano žodis čia juk nieko ir nereikštų; ne jam tarti aš ir esu paskirtas. . . Sprendimuose ieškojau Bažnyčios nuomonės ir savo sąžinės nurodymų”. (Slaptos dėlei neminiu laiško datos.— *A. Mc.*)

Vargšas cenzorius! Jis stengėsi, kad manosios interpretacijos ne tik nebūtų *priešingos* Bažnyčios mokslui (tai ir yra tikrasis cenzoriaus uždavinys), bet kad jos būtų net ir *nusakytos* taip, kaip įprasta teologiniam mąstymui bei teologinei tradicijai. Nė vienam iš cenzorių neatėjo į galvą, kad apreiškimas tikinčiajam filosofui tegali būti *neigiamasis mastas*, niekad ne *teigiamasis nurodymas*. Apreiškimas teigiamai nurodo tik teologui, teikdamas jam atsakymą. Tuo tarpu filosofą jis tik išpėja, jei šiojo išvada neigia apreiškimo tiesą. Perkėlus apreiškimą kaip teigiamąjį nurodymą į filosofiją, atsiranda maišatis, kurioje teologija verčia filosofiją tapti jos tarnaitė, kaip Petro Damiano (11-ajame šimtm.) laikais, reikalaujama, kad ši „tarnaitė” padengtų stalą taip, kaip nori „ponia”. Mūsų cenzoriai ir būdavo šios teologinės „ponios” atstovai. Jie reikalavdavo pataisų, papildų, pralaidų, pastabų, kol viskas įgrisdavo ligi gyvo kaulo. Kad tai mane erzindavo bei pykindavo, yra savaime suprantama. Syki vienam dvasiškiui šitaip savo nuotaiką išsaciau:

„Man nepatinka ne pastabos ar pataisos, bet pats *metodas*, kuriuo svarstome religinius reikalus. Sakysime, dr. A. Baltinis ir dr. P. Celiešius nesutinka su manąja „Saulės giesmės“ namų interpretacija. Ir gerai. Kodėl jie turėtų sutikti ir kodėl mana interpretacija galėtų būti vienintelė? Tačiau kam reikalauti, kad aš ją iš veikalo išbraukčiau? Maceina juk nėra joks oficialus Bažnyčios mokytojas: jis skelbia privatinės savo pažiūras. Jeigu jos nesipriešina Bažnyčios mokslui, kodėl jam neleisti jų skelbti?.. Man irgi daug kas įvairių žmonių reikaluose nepatinka. Bet aš nespausčiau nė vieno visa tai išbraukti. Tegu žmogus turi savo nuomonę ir tegu ją reiškia. Kam čia norėti, kad veikalas visiems patiktų ir įtiktų? Ir koks tas veikalas turėtų būti, kad visiems sklandžiai nutektų į jų dvasios skilvelį? Man nėra žinomos nė vienos knygos (net nė garsiausių teologų ar šventųjų), kuri nebūtų susilaukusi priekaištų bei kritikos. Kam tad tokių nepasiekiamybių mums siekti? Aš mielai ginčyčiausi su mūsų cerberiais cerberėliais ir tuo būdu ugdyčiau tai, kas kitur jau pasiekta: pasitikėjimą rašančiuoju, o ne iš anksto įtarinėjimą ir kiekvieno sakinio svarstymą ant aptiekoriškų svarstyklių. Ligi šiol maždaug taip ir elgiausi. Tačiau visa tai man igriso ligi gyvo kaulo. Aš noriu poilsio ir ramybės. Belieka tad susilaikyti. Štai kodėl rankraščio negražinsiu. O jeigu jį gražinčiau, tai tik už didelę kainą — *laisvės kainą turėti savą žodį*“ (datos neminėsiu.— A. Mc).

Dažniausiai šie ginčai baigdavosi susitarimu: nusileisdavo cenzorius, nusileisdavau ir ašen. Veikalas dėl to betgi nepagerėdavo, nes cenzoriaus priekaištai eidavo *iš viršaus*, todėl ir atsakymas į juos būdavo tik priekaištaujamos minties *susinimas* — daugiau nieko! Užtat bažnytinės aprobatos aprėžimą tik kai kuriems veikalams (Šventraščiui, maldaknygėms. . .) po II Vatikano susirinkimo laikau vienu iš pačių svarbiųjų šio susirinkimo pasemių. Mano knygos, pradėdant 1970 metais, jau nebeturi bažnytinės aprobatos: ši meškos letena yra — bent nuo pasauliškųjų — nuimta.

Tačiau ne tik cenzoriai ieškojo manuose raštuose Bažnyčios mokslo; jo ieškojo ir ne vienas skaitytojas. O neradęs piktindavosi ligi sielos gelmių. Štai toks vieno skaitytojo pasipiktinimas, išreikštas laišku (ne autoriui):

„Noriu čia kalbėti tik apie premijuotą „Saulės giesmę“. Turiu pasakyti, jog esu labai minėtos knygos nustebintas, kaip lygiai ir apie ją paskelbtų recenzijų. Ta knyga premijuota, recenzentų išgirta ir turi bažnytinę aprobatą. Man gi atrodo, kad joje autorius skelbia keistenybes, o kiek dalykas liečia tikėjimo dalykus,— beveik sektantiška. Jei autorius toje knygoje iš tikro dėsto Kat. Bažnyčios mokslą, tai ne be susirūpinimo turiu pasakyti, jog aš esu nekatalikas, nes taip netikiu ir tikėti nesijaučiu gališ" (laiškas 1955 gegužės mėn.; adresato neminiu.— A. MC) .

Šio skaitytojo susirūpinimas yra visiškai be reikalo: „Saulės giesmė" yra grynai mano paties interpretacija šv. Pranciškaus poelgių bei siekių; ji anaipol nedėsto Bažnyčios mokslo, ji tik šiam mokslui neprieštarauja. Filosofijos kaip laisvos interpretacijos ir tikėjimo tiesų kaip Bažnyčios mokslo sąjauka yra pateiktoje laiško ištraukoje pasiekusi beveik nebeperžengiamą laipsnį. Tačiau taip yra buvę ir su kitomis mano knygomis, ypač su „Jobo drama" (1950), šiuo filosofiškesniu ano meto mano raštu: jo atžvilgiu teologai yra ilgokai urzgę pakampėmis, kaip tai atskleidžia šios knygos aprašas prof. J. Ereto monografijoje „Valančiaus šviesa už marių" (rankr. p. 356—359). Net ir šiandien— sukakties proga — dr. J. L. Navickas primena kun. dr. V. Rimšelio MIC recenziją (1951), pastebėdamas, kad „recenzentas turbūt nesuprato nei egzistencialistinės minties posūkio reikšmės, nei Maceinos filosofinės orientacijos" (A 60),— šiosios tikriausiai. Tačiau scholastikai virtus pastaraisiais metais beveik keiksmazodžiu, senieji seminarijų bei Teologijos fakultetų auklėtiniai *pritulo* regėdami, kaip viskas žemėje praeina — net šv. Tomo autoritetas, kurį tiek ižūliai, kitokią nuomonę niekindamas, grynė kadaise „Forum" slapukas (plg. 1937, Nr. 15—17, p. 10—15).

Koks tad yra mano santykis su teologija?—Jei „teologija" suprasime tradiciškai kaip Bažnyčios pasiuntinybės veikmenį pažintinėje srityje — tik šitokia teologija turi prasmę,— tai *nesu teologas* ir niekad juo nebuvo. Ginčai su hierarchija, su savo raštų cenzoriais, su šių raštų recenzentais sukosi aplink klausimą, ar ašen, interpretuodamas tą bei kitą dalyką, *nenusikalstu* Bažnyčios mokslui. Ne vienam atrodė, kad *taip*, man pačiam gi, kad *ne*. Erezijos priekaištas yra buvęs man pats skaudžiausias; šiuo

atžvilgiu buvau ir likau labai jautrus. Už šio priekaišto *netiesą* niekas niekad nėra manęs atsiprašęs, nes Bažnyčios atstovams nėra įprasta atsiprašinėti. Jie gali mestą kaltinimą *pamiršti* — „de memoria delere: išdildinti iš atminties“, kaip tai yra padaryta su Rytų Bažnyčios ekskomunika (1054), — bet ne jį *atšaukti*. Taip kad, laikui bėgant, ir buvo „pamiršta“, kad ašen esu „gimęs eretikas“, „masonas“, „antrasis Lutheris“... Tik mano paties širdis vis dar nėra tiek sukalkėjusi, kad būtų tai pamiršusi. Tačiau amžiaus saulėlydžio šviesoje imu suprasti *atsakymo pagundą*: turint atsakymą į vieną klausimą, manyti jį turint į visus klausimus. Taip pat imu suprasti ir „Tėve mūsų“ prašymą: „ir nevesk mūsų į pagundą“ (beje, *mūsų* teologai ir ši prašymą „pataisė“, nes ir jis skambas jiems neortodoksiškai!), vadinasi, nesiūlyk, Viešpatie, man tokios tarnybos, kuriai esu netikęs.

Jei betgi „teologiją“ suvoksime žodiškai kaip *kalbą apie Dievą*, tai esu teologas ir, atrodo, juo būsiu ligi savo amžiaus galo. Šia prasme net ir pastaroji mano knyga „Filosofijos kilmė ir prasmė“ (1978) yra „teologinė“, nes ir ji pamažu eina Dievo linkui ir jo klausimu užsisklendžia. Dr. K. Girnius teisingai pastebėjo, kad ši knyga „teikia Dievo buvimo įrodymą“ ir kartu „sistemiškai pagrindžia“ (autorias) „„Religijos filosofijos“ svarstymus“ (A 73), vadinasi, mėgina atverti kelią į Dievą kaip galutinį metafizikos laimikį (plg. RF 12, FKP 256). Be abejo, žmogus savo mastymu gali Dievą laimėti, gali jį ir pralaimėti. Kiekvienu tačiau atveju Dievas yra jo mąstymo objektas. Jis yra buvęs ir likęs taip pat ir mano mąstymo objektas, tremtyje net *pirmaeilis* objektas, ne kaip jis yra pats savyje — Dievo metafizikai niekad nesu buvęs kiek giliau atsidėjęs, — bet kaip jis yra santykiyje su žmogumi, tai yra *religijos Dievas*. Galimas daiktas, kad manyje vyksta, kaip į tai kreipia dėmesį dr. K. Skrupskelis, „perėjimas, gal dar neužbaigtas, iš daugiau egzistencinės žmogiškosios patirties <...> į labiau atitrauktą sąvokų analizę“ (A 66). Greičiausiai tai yra noras egzistencinei patirčiai nutiesti logiškai stipresnius pagrindus ir tuo būdu išgelbėti šią patirtį iš grynai psichologinės būklės, pakeliant ją į metafizinį matmenį. Psichologiškai *galimas* nurodymas į Dievą arba, K. Jasperso žodžiais kalbant, *Dievo šifras* — vis tiek, ar jis būtų pasaulis, ar žmogus — manęs nepatenkina: *galimas šifras nurodo tik į galimą Dievą*, o jausčiausi žeminąs pats save, jei garbinčiau galimybę. Todėl ieškau *būti-*

no nurodymo, logiškai būtino, nes *būtiną nurodymą reikalauja ir būtino nurodomojo*. Tokį būtiną nurodymą į Dievą kaip būtiną tariusi radęs būtybės kaip kūrinio sampratoje. Perkėlus šią sampratą į žmogaus būvį, atsiveria šio būvio sklaidai labai platūs bei tolimi akiračiai. Gal ši sklaida būtų kiek atsajesnė, negu tai yra buvę nagrinėjant inkvizitoriu, Jobą, šv. Pranciškų ar antikristą; užtat ji būtų žymiai metafiziškesnė, logiškiau suręsta ir todėl pajėgesnė išlaikyti bandomąjį kritikos svorį.

Baigdamas šią pirmąją pasipasakojimo dalį, norėčiau pastebėti, kad filosofijos ir teologijos santykį laikau tik skirtinu žinojimo ir tikėjimo santykių atveju, o žinojimo ir tikėjimo santykį taip pat tik skirtinu žmogaus ir Dievo santykių, arba religijos, atveju. Išvada: *filosofijos ir teologijos santykis gali būti suprastas bei išspręstas tik religijos filosofijos plotmėje*. O kadangi religijoje, mano supratimu, ne žmogus pakyla į Dievo matmenį, bet Dievas nusileidžia į žmogaus matmenį (kenozę), tai tuo pačiu ir tikėjimas nusileidžia į žinojimo sritį, konkrečiai kalbant, į filosofijos plotmę, prisiimdamas šiosios būseną bei veikseną. Filosofija virsta tikėjimo kenoze. Ne filosofija kinta, susidūrusi su apreiškimo tiesa, bet tikėjimas šia tiesa keičia savo pobūdį, paklusdamas filosofinio mąstymo dėsniams: dieviškoji tiesa įgyja žmogiškosios tiesos lytį; dar daugiau: *dieviškoji tiesa tampa žmogiškąja tiesa* — „et verbum caro factum est“ (*Jn I, 14*). Ir juo religijos skelbiami teiginiai darosi žmogiškesni, juo jie yra tikresni sava tiesa.

II. SANTYKIS SU FILOSOFIJA

Mano gyvenimą valdo kažkokia priešingybė: netapti tuo, kuo norėjai, o tapti tuo, kuo nė negalvojai. Stodamas į kunigų seminariją ir, iš jos išmestas, vėl į ją grįždamas (1929—1930), mėginau tapti *kunigu*. Netapau. Linkdamas į literatūrą savo vidumi ir ruošdamasis pedagogikai savo studijomis, tapau — *filosofu*. Dr. J. L. Navicko apibūdinimas, kad man „dialektika niekadės nevirsta „keliu“, metodu, nors filosofijos istorijoje nuo Zenono iki Merleau-Ponty dienų ji buvo žinoma tiktai metodo vardu" (A 63), kelia aikštėn gilia žmogiškojo būvio sanklodą: išsivystyti į savo priešingybę, nes dialektika iš tikro nėra tiktai metodas, Jei mūsų būvis nebūtų surestas dialektiškai, tai dialektika kaip pažinimo „kelias" būtų grynas scholastinių ginčų žaismas protui miklinti. Neiginys arba priešingybė tampa mąstymo stumtimi tik todėl, kad ji yra mūsų gyvenimo stumtis. Mano santykiyje su filosofija šitoksai dialektinis stūmoklis yra tiesiog apčiuopiamas.

1. Filosofinės studijos

Įstojęs seminarijon (1924), tuoj pat patekau į vad. „filosofinius kursus" kaip paruošiamąjį tarpsnį teologijai. Nors Tomas Akviniėtis ir mokė, esą jaunuoliai (juvenes) dar negali studijuoti etikos ir metafizikos, kadangi jų protas dar nesugaunaš daikto, nors jį ir tariąš žodžiu— „non attingunt mente, licet dicunt ore"— vis dėlto visose katalikų seminarijose filosofija buvo ir tebėra dėstoma labai jauniems kandidatams, Tomas pasakytų: tiesiog „jaunikiams — adolescentibus". Lietuvoje šis dėstymas trukdavo trejetą metų, kurių eigoje būdavo mokoma ištisa tomistinės filosofijos sistema, pradedant logika ir baigiant etika.

jos dėstytojai Gižų seminarijoje buvo tik *dėstytojai*, nieko filosofišškai nerašę ir filosofišškai net nemažę. Turėjo me vieno prancūzų jėzuito (pavardę pamiršau) dviejų to-
mų vadovėlių *lotynų kalba*, tad dėstytojui belikdavo san-
traukines jo mintis kiek plačiau atpasakoti ir pavyzdžiais
paryškinti — irgi *lotynų kalba*. Lotynų kalbą čia pabrėžiu
todėl, kad nurodyčiau į priešingybę, kuri man paaiškėjo
tik žymiai vėliau, būtent: *filosofuoti galima tik savąja kal-
ba*. Apie filosofiją rašyti galima įvairiomis kalbomis, ta-
čiau kad mintis, kaip nori Tomas Akvinietis, iš tikro pa-
liestu mąstomąjį dalyką, o ne tartų tik nukaltą terminą, ji
turi būti gimusi savojo žodžio pavidalu. Lotynišškai dė-
stoma seminarijose filosofija, tiesa, gerokai mus pralavino
lotynų kalboje, užtat nususino mūsų mintį filosofijai. Lo-
tyniška filosofija jaunuoliams (16—20 metų) yra tas pat,
kas šiuo metu vokiečių pradžios mokyklų vaikams įvesta
matematinė disciplina, vad. „Mengenlehre — aibių teorija“
(jos atsajumo jaunuolis arba iš viso nesuvokia, arba ją
ties sukongretina kasdienos pavyzdžiais, jog dingsta pati
jos esmė).

Turinio atžvilgiu seminarinė mano laikų filosofija buvo
griežtai *tomistinė*. Jokio galynėjimosi su kitokiomis pa-
žiūromis nepatyrėme. Tiesa, vadovėlio autorius dažnai mi-
nėdavo Kantą, ypač pažinimo teorijoje ir teodicėjoje, su-
veddamas betgi savo kritiką į nuolatos kartojamą posakį:
„insipiens Cantius — kvailys Kantas“. Stiprėjo išpūdis, kad
žmonijos mąstymo istorijoje nesą buvę išmintingesnio filo-
sofo už Tomą Akvinietį ir kvailesnio — už Kantą. Visi kiti
rikiavosi pagal šiuodu poliu. Filosofijos istorija Gižų se-
minarijoje nebuvo dėstoma. Nesunku tad suprasti, kodėl
filosofija manęs *anuo metu* visiškai netraukė. Ją mokiausi
gerai (ore), tačiau ji nė kiek nejaudino mano širdies bei
proto (mente). Gižų seminarijoje buvo išikūręs „literatų bū-
relis“: jo tad veikloje — pačiam rašyti, susirinkimuose skai-
tyti, kritikuoti kitų dailiosios literatūros kūrinius — da-
lyvavau visa siela. „Filosofų būrelio“ nebuvo, ir filosofijos
klausimai niekam galvos nekvaršino.

Įstojęs Kauno universitetan (1928), pradžioje uoliai stu-
dijavau lietuvių (V. Mykolaitis-Putinas) ir vokiečių (J. Ere-
tas) literatūras, pats ši tą rašinėjau ir vertinėjau Vergilijų
bei Horacijų. 1929—1930 mokslo metus praleidau vėl ku-
nigų seminarijoje Gižuose, priimtas atgal be jokių sun-
kenybių. Tačiau 1930 metų vasarą — ši sykį jau iš tikro
aš pats — galutinai su ja atsiveikinau, grįždamas atgal į

universitetą ir tęsdamas toliau literatūros studijas. Tik 1931 metų Velykų atostogų metu St. Šalkauskis nukreipė mane į teorinę pedagogiką, o tuo pačiu ir į filosofiją. Pedagogika, Šalkauskio pažiūra, remiantis filosofija, o filosofija užsibaigianti pedagogika; naujųjų kartų ugdymas yra negalimas be filosofinio apsisprendimo, o filosofinis apsisprendimas liekas nevaisingas be ugdomosios sistemos. Platono pasaulėžiūroje bei veikloje Šalkauskis regėjo ryškų savos minties patvirtinimą. Todėl jis ir kreipė mane filosofijon, kad tuo būdu stipriau pasiruoščiau pedagogikai, kuriai ateityje turėjau atstovauti jo katedroje. Taip tad ir palikau abi lig tol studijuotas literatūras ir perėjau filosofijon, nors šis perėjimas buvo beveik tik formalinis. Išskyrus filosofijos istoriją (Pr. Dovydaitis, Pr. Kuraitis), vargu ar universitete išmokau daugiau, negu buvau išmokęs seminarijoje. Daugiausia tik pakartojau lietuviškai tai, ką jau žinojau lotyniškai, nes nė viena universiteto dėstoma filosofinė disciplina (pvz., gamtos filosofija, teodicėja, etika) neprašoko seminarijos lygio. Be abejo, pakartotinis tomistinės filosofijos studijavimas paliko manyje gilių pasaulėžiūrinių bruožų, taip kad dr. J. L. Navickas teisingai pastebi, esą visi mano „darbai liudija scholastinės filosofijos neišdildomą įtaką bei poveikį“ (A 60). Be to, nuostabiai logiškai suręstas šios filosofijos statinys išmokė mane nuosekliai mąstyti. Ana *minties neskuba*, kuri, atrodo, patinkanti dr. Navickui ir kurioje, pasak jo, nėra „jokių staigių šuolių“ (A 59), yra teigiamoji scholastinių studijų pasekmė.

Užsieninės mano studijos (Belgijoje, Šveicarijoje, Prancūzijoje; Šalkauskis nenorėjo, kad studijuočiau Vokietijoje) buvo gana savotiškos; spaudoje jos kartais atpasakojamos nevisiškai tiksliai. Su Šalkauskiu, kuris vadovavo mano disertacijai, buvome sutarę, kad ją ginsiu Lietuvoje ir kad todėl mano laikas užsienyje nebus eikvojamas įprastinėms promocijos formalybėms. Tad ir tvarkiau jį taip, jog visų pirma pramokčiau kalbų ir kuo daugiausia prisitašyčiau žinių, kurių man dar labai stigo. Visur buvau, kaip dr. J. Girnius teisingai rašo, „laisvas klausytojas“ (A 49), gerokai tingus paskaitoms lankyti, užtat gana uolus sėdėti bibliotekose. Studijoms užsienyje skirti metai (1932—1935) prabėgo beskaitant ir berašant. Dr. Navickas atspėja manąjį „brandos kelią“ sakydamas, kad tai „asmeniškų studijų, gilinimosi ir skaitybos kelias“ (A 59); io kelio tikrai „nepriderėtų vadinti nei šalutiniu, nei an-

traeilu" (t. p.), kadangi jis man pačiam yra buvęs ir pagrindinis, ir pirmaelis. Bet čia pat turiu patikslinti tolimesni dr. Navicko aprašą: „Maceinos sisteminį vystymąsi ir brendimą apsprendė logikos, metafizikos, gnoseologijos, racionalinės psichologijos ir etikos kursai Europos universitetuose" (A 60). Nė vieno iš šių kursų nesu užsienyje klausęs. Tik Šveicarijos Freiburge lankiau sistemingai M. de Munnyncko estetikos (prancūziškai) ir kosmologijos (lotyniškai) paskaitas. Pati mano disertacijos tema „tautinis auklėjimas" irgi buvo nefilosofinė. Todėl tiek skaitytba, tiek klausytinų kursų pasirinkimas ėjo daugiau pedagogine, o mažiau filosofine kryptimi. Gal tik kultūros filosofijos veikalų esu kiek daugėliau skaitęs; mat šią discipliną buvau numatęs doktorato egzaminams šalia pedagogikos.

Dėstyimas universitete (1935–1940) klostėsi taip pat filosofijai nepalankia linkme. Tiesa, St. Šalkauskis iš pat pradžios man perleido kultūros filosofiją; tačiau ji buvo ir liko *vienintelė* filosofinė disciplina, kurią man teko dėstyti nepriklausomybės metais, nors ir išskleistą įvairiais epizodiniais kursais (pvz., apie buržuaziją, prometėjizmą. . .). Kitos mano paskaitos telkėsi aplinkui pedagogiką (mokslinio darbo metodika, dabarties pedagoginės srovės, pedagogikos istorija. . .) ir net aplinkui teologiją (arkivysk. J. Skvirecko išakytas „krikščioniškos doktrinos" kursas, kurį nežinia dėl ko teko dėstyti ir man). Laisvalaikio darbai irgi lietėsi su filosofija tik iš tolo. Vos grįžęs iš užsienio, tuojau (1936 m. rudenį) buvau įtrauktas į jaunųjų katalikų būrelį, svarsčiusį „Organinės valstybės pagrindus", paskelbtus vėliau (1936 m. pavasarį) „Naujojoje romuvoje". Tai lenkė, be abejo, mano dėmesį į *politinę* filosofiją, tačiau stipriai sąlygojamą valstybinės ano *meto* mūsų sąrangos. Gi paskaita apie socialinę katalikų teisingumą (KVC konferencijoje 1936 m. rudenį) užsitraukiau mūsosios hierarchijos (visų pirma arkivysk. J. Skvirecko ir vysk. J. Staugaičio) rūstybę, kuri vos neišlėkdino manęs iš Teologijos-filosofijos fakulteto, sukeldama nereikalingą triukšmą ir palikdama neišdildomą kartėlį. (Ši rūstybė pratėjo ir į tremtį ir buvo paveldėta jaunosios mūsų hierarchų kartos, kuri pasirodė esanti net aršesnė negu senoji: ginčas vad. „nepasaulėžiūrinės politikos" klausimu.) Tai vertė mane domėtis *socialine* filosofija, betgi ją ne ramiai svarstant, o ginantis nuo nefilosofinių ir nesocialinių priekaištų. Dalyvavimas gi „XX amžiaus" redakcijos

kolektyve (1936—1940) vedė mane jau tiesiog į kasdieną ir net į žurnalistiką. Štai kodėl mano raštai, pasirodę anuo metu (1934—1940), yra savo turiniu arba pedagoginiai, arba socialiniai, arba apskritai kultūriniai. Be abejo, ir juose esama filosofijos; bet ji čia yra ne pirmaeilis objektas, o greičiau tik raugas gana įvairialytėje tešloje.

2. Savitas filosofavimas

Viskas staiga pakito, laikinosios vyriausybės švietimo ministrui J. Ambrazevičiui-Brazaičiui paskyrus mane Filosofijos istorijos katedros docentu bei jos vedėju jau savarankiškame Filosofijos fakultete (1941): dabar filosofija tapo pirmaeile mano pareiga. Ją aiškintis ir aiškinti ėmiausi įvairiais kursais, kurių priekyje stovėjo „Filosofijos įvadas“ ne kaip problemų ar sąvokų apžvalga, o kaip pačios filosofinės savimonės sklaida. Nors šių paskaitų rankraščio išsinešti į Vakarų ir negalėjau, tačiau ne viena jo mintis slypi „Filosofijos kilmėje ir prasmėje“; šios knygos pradžia iš tikro siekia 1941—1942 metus. O paruoša „Didžiajam inkvizitoriui“, „Jobo dramai“, „Niekšybės paslapčiai“, vadinasi, tam, ką dr. Navickas vadina „konkreto priėmimo principu“ (A 61), buvo R. M. Rilke's poezijos (visų pirma „Duineser Elegien“ ir „Das Stundenbuch“) interpretacija paskaitų pavidalu 1941 metais. Ir šis renkraštis yra likęs Lietuvoje.— Deja, mano filosofavimas, staiga prasidėjęs, buvo staiga ir nutrauktas, vokiečiams uždarius aukštąsias Lietuvos mokyklas (1943 03 18). Jis atsinaujino tik Vakaruose, kai 1944 m. rudenį apsigyvenau VVurzburge ir ėjau skaityti į tenykščio universiteto filosofijos seminarą, kuris buvo šiltas (mano turimas kambarys buvo nekūrenamas), užtat visiškai tuščias: studentai buvo iki paskutiniųjų mobilizuoti, o knygų knygos, visi filosofijos šaltiniai, stūksojo lentynose, tarsi prašytusi skaitytojo. Prie jų tad ir praleisdavau ištisą dieną. Niekur ir niekad nesu tiek daug skaitęs filosofijos veikalų, kaip tuo metu VVurzburge ligi jo sudeginimo (1945 03 16). Tuo būdu įžengiau į filosofijos kelią, pedagogika visiškai nebesidomėdamas, o literatūrą padaręs tik mėgėjišku dalyku.

Mėgėjišku? Literatūros mokslą (kritiką, istoriją) iš tikro *taip*, literatūros meną — *ne*, nes kaip tik tuo pačiu metu, kai pradėjau truputį savarankiškiau filosofuoti, atbudo manyje ir troškulys vėl rašyti eilėraščius. Juos buvau

mėginęs ir anksčiau seminarijoje, bet tai buvo jaunuoliški bandymai, neturį vertės. Paskiau ištisa dešimtmetį (1932—1942) nerašiau nė vienos eilutės. Atrodė, kad poezijos mūza bus mane palikusi. Tačiau kaip tik 1942 metų žiemą ji vėl manyje pasiskardeno, ši sykių jau kiek savarankiškiau: „Gruodo“ dalykėliai, kritikų pripažinti šio rinkinio geriausiais, yra parašyti kaip tik 1942—1943 metais. Jei tad šiandien teigiu, kad tarp filosofijos ir poezijos esama gilaus vidinio ryšio, tai šis teiginys nėra tik atsaji teorija, bet ir gyvas asmeninis pergyvenimas. Nuo to laiko šiedvi *žodžio seserys* buvoja manyje, nebepalikdamos manęs nė katra. Kalbėjęs pastarojoje savo knygoje, kad Sokratas gyvenęs *filosofiškai* (plg. FKP 12—13), turiu šioje vietoje priminti vokiečių poeto Hölderlino žodžius, kad žmogus gyvena ir *poetiškai*: „Dichterisch wohnt der Mensch auf der Erde“. Ar poezijos gyvenvietė manyje yra lygios vertės, kaip ir filosofijos gyvenvietė, jau ne man spręsti. Aš pats tegaliu pridurti, kad poezijos buveinė mano širdžiai yra artimesnė ir kad aš joje dažnai lankaus, parsinešdamas šilumos ir į filosofijos buveinę. Poezijai esu dėkingas už tai, jog ji mano mąstymą saugo nuo dogmatizmo. Gal todėl ir esu priėjęs išvadą, kad filosofija yra interpretacija, ne tyrimas ir ne tikėjimas, nes šios abi pastarosios pažinsenos remiasi *dogma*: tyrimas — daikto prigimties sankloda, tikėjimas — laisvu ko nors *kaip tiesos* prisiėmimu. Tuo tarpu interpretacijoje dogmų nėra ir negali būti: interpretacija pakenčia šalia savęs net ir savo priešingybę, ko nepajėgia nei tyrimas, nei tikėjimas.

Kokio *mąstomojo tipo* būčiau, teigiamai atsakyti negaliu. Atsakydamas neigiamai, turiu prisipažinti nesąs *filosofijos mokslininkas*. Pateikdamas pluoštą kritinių pastabų ryšium su filosofijos kaip interpretacijos samprata, dr. K. Girnius pastebi, esą aš rūšiuojąs „filosofus į dvi kategorijas: „tikruosius“ ir „netikruosius — mokslininkus““ (A 77). Terminų „tikras“, „netikras“ nevartočiau (jū savo knygoje nė nevartoju), tačiau skirtumą tarp filosofo ir filosofijos mokslininko net pabrėžčiau. Dr. K. Girnius teisingai kreipia mūsų dėmesį į tai, kad „filosofais laikomi ir tie, kurie iš filosofijos duoną užsidirba“ (A 76). Tai tiesa. Tačiau valgyti duoną iš filosofijos galima dvejopai: *filosofiškai*, kuriant savitą būtybės interpretaciją ir ją perteikiant klausytojams, kaip tai yra darę visi senieji ir kai kurie naujieji filosofai (pvz., M. Heideggeris ar K. Jaspersas), ir *moksliškai*, tyrinėjant kitų pažiūras ir jų mokant

klausytojus, kaip tai daro didžiulė dauguma dabartinių filosofijos dėstytojų aukštosiose mokyklose (plg. FKP 25). Filosofija šiandien yra jau tiek išaugusi ir suivairėjusi, jog tyrimui lengvai prieinama (plg. FKP 139—144). Kiekvienas gi tyrimas gimdo atitinkamą mokslą. Tuo būdu atsiranda ir *filosofijos mokslas*, kaip šiandien esama muzikos mokslo, meno mokslo, literatūros mokslo, kurių seniau irgi nežinota. „Filosofijos mokslo“ tikrybė mūsų dienomis yra tokia aiški, jog vargu ar būtų prasmės juo abejoti.

Tad žmogų, kuris atsideda filosofijai *tirti*, aš ir vadinu filosofijos *mokslininku*, kadangi jis su filosofija elgiasi visiškai kitaip negu filosofas. Filosofas filosofiją — vis tiek, kaip ją suprastume — *kuria*, tuo tarpu mokslininkas ją, jau sukurta, *tiria*. Kurti filosofijos atveju reiškia naujai mąstyti arba, mano pažiūra, naujai būtybę interpretuoti. Tirti gi reiškia sklaidyti filosofijos reiškinių toki, koks jis yra ar yra buvęs. Be abejo, ir filosofas, naujai mąstydamas, galynėjasi su senuoju mąstymu, kuris jam niekad nėra abuojas, nes tai jo — teigiamasis ar neigiamasis — bendrininkas. Tačiau filosofas galynėjasi su juo ne jo, o *šovęs paties dėlei*. Filosofavimo plotmė visados yra manoji pažiūra, o ne kito teorija ar sistema, net jeigu jos ir neneigčiau. Asmeninis filosofijos pobūdis (plg. FKP 150—158) padaro, kad filosofas visados yra subjektyvus, o tai priešinasi tyrimui iš pagrindų, kadangi tyrimas tuo ir laikosi, jog yra galimai objektyvus, vadinasi, taria tai, ką taria pats tiriamasis dalykas. Kas tad filosofavimo plotmėje leidžiasi būti apsprendžiamas buvusios ar esamos filosofijos kaip tikrovinio reiškinių, keldamas aikštėn jo sanklodą (loginę sąrangą, istorinį išsivystymą, visuomeninę įtaką, paramą mokslui...), tas filosofijos nekuria, o ją *tiria*, ir tas yra ne filosofas, o filosofijos mokslininkas. Į filosofiją kaip savitą būtybės interpretaciją nereiktų žiūrėti kaip į „filosofijos ir filosofo idealą“ (dr. K. Girnius, A 77): *tai yra pati filosofavimo esmė*. Kur tokio savitumo elgesyje su filosofija nėra, ten nėra pačios filosofijos nėra; ten yra tik jos mokslas. Kaip muzikologijoje nėra muzikos, kaip meno istorijoje nėra meno, taip filosofijos tyrime — vis tiek, koks jis būtų — nėra filosofijos. Žinoma, atskiras mąstytojas gali šiuos du veikmenis savo derbe derinti, ypač jei yra priverstas valgyti iš to duoną. Tačiau subjektyvi jo pastanga niekad neužgrindžia *objektyvaus* anų veikmenų skirtingumo. Filosofijos isto-

rija net nežino didžiū filosofų, kurie būtų buvę ir didūs filosofijos tyrinėtojai. Atvirkščiai, didieji filosofijos tyrinėtojai (pvz., Bréhier, Gilson, Jäger, Überweg, Zeller. ..) yra buvę gana maži filosofai.

Šia prasme ir nesu filosofijos mokslininkas, nors „mokslininko“ darbą filosofijos srityje yra tekę dirbti ilgus metus, dėstant Rytų Europos filosofiją tiek Freiburgo, tiek Mūnsterio universitetuose. Kadangi filosofijos istorija tyrimo reikalauja daugiausia, todėl jos ir vengiau labiausiai. Mano kaip filosofijos mokslininko uždavinys išsisiemė marksistinės filosofijos tyrimu: jos pagrindų suvokimu ir loginės jos sistemos išvystymu. Savitai interpretacijai čia nebuvo vietos. Stengiausi marksizmą perteikti taip, kaip jis pats save interpretuoja svarbiausių savo atstovų sampratomis. Užtat ne vienam klausytojui atrodė, esą ašen ir pats esąs marksistas. Mano dėstymas buvo pavyzdys, kaip mokslininko asmuo dingsta tiriamajame objekte (plg. FKP 146): užčiaupdamas savo paties lūpas, jis leidžia jomis byloti dalykui; katalikas kalba ir turi kalbėti taip, tarsi būtų marksistas. Bet kaip tik šitoks mokslininkas filosofijos dėstymas — kitokio nė būti negali, jei jis nori būti tikrai *mokslininkas*, o ne svetimos filosofijos išnuoka, kaip tai yra atsitikę dr. V. Juodeikos „Didžiojoje iliuzijoje“ (Boston, 1978), — neatitiko mano polinkių, ir aš, pasitaikius progai, mielai perleidau visą Rytų Europos filosofiją jaunesniam privatdocentui, pats imdamasis *savitai* filosofuoti: gerai ar blogai, giliai ar sekliai, bet savitai. Iš šio savito filosofavimo išaugo „Religijos filosofija“ (1976) ir „Filosofijos kilmė ir prasmė“ (1978), iš dalies ir „Didieji dabarties klausimai“ (1971), ypač paskutiniai du skyriai: „Evangelijų numitinimas“ ir „Evoliucija ir religija“ (Teilhard'o de Chardino kritika), kilę iš du kartu skaityto kurso „Tikėjimas ir žinojimas“ (1965 m. kaip seminaras ir 1968 m. kaip paskaitos). Marksistinių kursų, kuriuose byloja dalykas, o ne aš pats, neskelbiau, išskyrus epizodinių paskaitų rinkinėlį vardu „Krikščionybė ir sovietinė etika — Christentum und sowjetische Ethik“ (1969), ir vargu ar kada nors juos skelbsiu: jie pareikalautų iš manęs dar gana daug tiriamojo darbo, kuriam nesu gimęs ir kuriam, atrodo, nebebūtų jau nė laiko. Jei tad šiandien regiu esminį skirtumą tarp filosofo ir filosofijos mokslininko veikmenų, tai šis skirtumas (kaip ir poezijos ryšys su filosofija) taip pat yra ne atsaji pažiūra, o asmeninis pergyvenimas ir net kentėjimas. Esu įsitikinęs,

kad kiekvienas *kuriamai* filosofuojas žmogus esti ištinkamas tokio pergyvenimo bei tokios kančios, jei yra verčiamas filosofiją *tirti*, kad šiuo tyrimu galėtų pelnytis duonos kašni.

3. Abejojimas metodo galimybe

Visa tai siejasi su mano nusistatymu filosofijos *metodo* atžvilgiu. Metodas yra esminis *mokslo* sandas, nes be tyrimo nėra mokslo, o tyrimo nėra be metodo, vadinasi, be skirtinos (specifinės) prieigos prie tirti norimo objekto. Daiktas (ne kūrinys!), būdamas pats savimi neapspręstas žmogiškajam pažinimui, neatsiskleidžia savaime; *jis turi būti atskleisdintas*. O tai reikalauja tam tikro, kiekvienai daiktų rūšiai skirtingo kelio į šių daiktų sąrangą bei jų veikimą; kelio, kurį ir vadiname *metodu*. Kol tokio kelio nėra, tol ir mokslo nėra, nes tol daiktas lieka nebylus. Metodas nėra mokslui nei atsitiktinis, nei antrinis. Metodas ir mokslas yra taip susiję vienas su kitu, kaip galimybė ir tikrenybė: metodas yra galimybė daiktui atskleisti, o mokslas yra šios daiktinės sklaidos visetas. Nuosekliai tad ir E. Husserlis, stengdamasis pakelti filosofiją į mokslo rangą, pirmą pirmiausiai ieškojo jai skirtino metodo ir tarėsi jį radęs savoje fenomenologijoje, vadindamas ją tiesiog „specifiniu filosofijos metodu“ (Idee der Phänomenologie. Haag, 1958, p. 23), nes filosofija, būdama, pasak Husserlio, „visiškai naujo matmens dalykas“, reikalauja ir „visiškai naujo metodo“ (p. 24). Nors Husserlis ir norėjo padaryti filosofiją „tiksliuoju mokslu — strenge Wissenschaft“, tačiau jis neigė, kad filosofija galėtų *perimti* tikslųjų mokslų, pirmoje eilėje gamtamokslio, metodą. Būdama naujo matmens dalykas, filosofija, būdingai sako Husserlis, yra reikalinga „pagrindžiai naujo metodo, kuris būtų priešingas gamtos mokslų metodui“ (p. 25—26).

Šio tad skirtino metodo *galimybės* filosofijoje aš ir neregį. Norėdami rasti ar kurti filosofijai savą metodą, patenkame į užburą ratą, kuriuo eidami vis grįžtame į tą patį tašką: manydami pasiekę pabaigą, žiūrime, kad tebestovime pradžioje. Štai kodėl ir teigiu, kad filosofinis metodas yra ne kokia nors istorinė nesėkmė, o tiesiog *loginė negalimybė*, niekados nepergalima nei atskiro genijaus gabumu, nei filosofijos pažanga laiko eigoje (plg.

FKP 139). Savo darbuose, kaip dr. Navickas pastebi, aš „jokio ypatingo metodo“ neturiu ir „iš viso apie jį“ nefilosofuoju (A 59). Suvokdamas filosofiją kaip interpretaciją, net negalėčiau apie jos metodą filosofuoti, kadangi tokiu atveju mano siūlomas metodas būtų arba *tikras kelias* į būtybę, ir tuo pačiu *vienintelis*, arba primetamas iš viršaus ir todėl *dogmatinis*. Interpretacija pačia savo esme — kitaip ji nebūtų interpretacija — negali turėti *vieno kelio*, kaip kad ji turi tyrimas, gimdąs tiktai vieną tos ar kitos rūšies mokslą: vieną astronomiją, vieną fiziką, vieną biologiją. . . Interpretacija gi, kaip ir pati filosofija, niekad nėra viena. Metodą gali turėti ir turi tik *filosofijos mokslas*, kuriame tyrimas yra vadovaujantis pažinimo būdas, kaip ir kiekviename kitame moksle. Kalbėti apie metodą *filosofijoje* būtų tas pat, kas kalbėti apie metodą poezijoje, tapyboje, muzikoje. . . Tai reikštų *JŠ-mokti* filosofuoti, nes kiekvienas metodas gali būti ir yra išmokstamas. O išmokti filosofuoti reikštų tą patį, ką ir išmokti būti poetu, dailininku, kompozitoriumi. . . Taip buvo manyta seniau (17 šimt.; plg. N. Boileau, J. Breitinger) apie poeziją, turėjusią tuo metu savų katedrų ir savų profesorių. Taip manoma apie filosofiją dar ir šiandien.

Šitoje vietoje mėginčiau įsiterpti į dr. J. L. Navicko gražų, tačiau *dviprasmi* interpretacijos aprašą, kad patikslinčiau paties metodo sampratą. „Interpretuoti,— rašo dr. Navickas,— reiškia imliu būdu (? — Mc.) žvelgti į tikrovę ir ją nuolatos vėtyti, vartyti, kalbinti. Interpretavimas yra sąmoninga ir nuosekli proto veikla, ieškanti tikrovę atverti ir užverti, prakalbinti ir nutildyti“ (A 64). Ir čia pat jis klausia: „Argi tokia veikla nėra apgalvota ir metodiška?“ (t. p.). Kad ji yra *apgalvota*, negali būti jokios abejonės. Kad ji būtų *metodiška*, galima ir reikia abejoti, kadangi žodis „metodiška“ yra dviprasmis. Jis gali reikšti nuoseklumą, planingumą, sistemingumą, logiškumą; kasdienos kalboje jis dažniausiai tai ir tereiškia. Šia prasme reikia pritarti dr. Navickui, kad „filosofijos istorijoje neaptingame jokios teorijos ir jokios doktrinos, kuri būtų suręsta be plano, be tam tikro nuoseklumo, be taiklaus ir išmintingo klausinėjimo“ (A 59). Šia prasme galioja ir minimi P. Tillichio žodžiai, esą „filosofuoti < . . . > reiškia mąstyti metodiškai ir sistemiškai“ (A 58). Tačiau ar Husserlis viso to nežinojo? O vis dėlto jis kaltino ligtolinę filosofiją, kad ši nesusikūrusi *metodo* ir todėl nesugebė-

jusi tapti tiksluoju mokslu. Čia žodis „metodas — metodiškai“ turi jau kitą prasmę: čia jis reiškia nebe mąstymo nuoseklumą bei planingumą, o *skirtiną priėgą prie objekto*, kad šįjį atvertų bei jo sanklodą iširtų. Tokios skirtinos prieigos filosofija, pasak Husserlio, kaip tik nesanti susikūrusi ir todėl nė netapusi mokslu. Mat galima mąstyti nuosekliai bei sistemingai ir vis dėlto neturėti metodo, vadinasi, nerasti kelio į objektą ir tuo pačiu šio objekto nepasiekti. Nuoseklumas bei planingumas nėra laidas tikrovei pažinti. Tai ypač ryškiai regėti tiek senovės, tiek viduramžių kosmologijose: jos yra išmąstytos labai nuosekliai bei planingai, kuriant net išisas sistemas, apimančias visą kosmą. Tačiau kadangi šios kosmologijos neturėjo metodo, kuris būtų žmogų vedęs *tyrimo* keliu, jos buvo ir liko tik pasaulio interpretacijos, o pasaulis, būdamas *daiktas* ir todėl interpretacijai neprieinamas, liko šalia anų kosmologijų nepažintas, koks jis yra *iš tikrųjų*. Knygoje minimas G. Galilei ryšium su daiktų kritimo dėsnų atsiradimu (plg. FKP 130—131) yra akivaizdus pavyzdys, kuo nuoseklumas skiriasi nuo metodo. Nuosekliai mažčius šimtus metų, *kas* yra judėjimas, nė kiek nesužinota, *kaipgi* iš tikro daiktai juda; nesužinota todėl, kad neturėta metodo prieiti prie judančio daikto. Galilei pirmasis šį metodą — matuoti bei skaičiuoti — atrado ir tuo padėjo pagrindus mechanikos mokslui. Nuoseklumas yra bendras visai pažintinei mūsų būvio sričiai: ir filosofijai, ir mokslui, ir teologijai, ir net mistikai, kai ši apsašo ar aprašo savo patyrimus. Visi mąstome nuosekliai, jei mąstome, o ne kliedime. Tačiau tai dar anaipatol nereiškia, kad jau turime ir metodą, kuris mus vestų į mąstomojo dalyko sąrangą ir ją mums atvertų. Esama objektų, kurie jokiam metodui nepasiduoda. Nėra metodo mistiniam pergyvenimui patirti. Nėra metodo tikėjimui kildinti. Filosofijos objektas — būtybė kaip tokia — irgi yra toksai metodui nepasiduodąs dalykas, todėl neprieinamas tyrimui, o tuo pačiu negališ kildinti mokslo. Yra galimas filosofijos (gen. object.) mokslas, tačiau yra negalima filosofija *kaip mokslas*.

4. Atgrasą pažinimo teorijai

Ižvalga, kad metodologija yra filosofijai svetimkūnis, paaiškina ir mano atgrasą pažinimo teorijai, kurios pasigenda dr. K. Skrupskelis, kalbėdamas apie analogiją:

, „Religijos filosofija” pažinimo teorijos neišvysto. Tačiau analogijos sąvoką išryškinti kaip tik ir būtų pažinimo teorijos uždavinys” (A 69). Taip pat būtis ir būtybės kaip grindėjo ir grindžiamojo santykį su jo turiniu, pasak dr. Skrupskelio, „nusakyti būtų galima tiktai pažinimo teorijos rėmuose” (A 70). Šis apgailestavimas — gal net ir priekaištas — yra visiškai suprantamas, nes nuo Kanto laikų, kalbant N. Hartmanno žodžiais, „yra įprasta žiūrėti į pažinimo teoriją kaip į filosofijos pagrindimą” (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin, 1965, p. 3). Tuo tarpu manausiuose raštuose tokio pagrindimo kaip tik nėra; nėra todėl, kad aš pritariu N. Berdiajevui, kuris savo knygą apie žmogaus paskirtį pradeda sakiniu: „Aš nesirengiu sekti vokiečių tradicija ir apginti gnoseologiją; greičiau rengiuosi ją pasmerkti. . . Tasai, kuris savo jėgas eikvoja gnoseologijai, retai kada pasiekia ontologiją, kadangi nuklysta nuo kelio, vedančio į būti!” (*De la Destination de l’Homme*. Paris, 1935, p. 9). Taigi: *gnoseologija yra klystkelis*. Užtat ir viltis, kad „pažinimo teorijos rėmuose” galėtų paaiškėti analogijos svarba kalbant apie Dievą ar net pats Dievo ir žmogaus santykio turinys, yra apgauli. Kodėl?

Vienoje vietoje E. Husserlis klausia: „Kaip gali ištvirtinti pažinimo kritika?” (*Die Idee der Phänomenologie*, p. 29). Tai klausimas ne be pagrindo, nes „pažinimo kritikai” visų pirma rūpi, „kas yra pažinimas savo esmėje” (t. p.). Betgi jei, pasak Husserlio, pažinimo teorijos pradžioje viskuo abejojame, tai kaip galima tuomet iš viso pradėti klausti? Todėl turinti „būti kokia nors būtybė (ein Sein) kaip absoliučiai duota ir neabejotina” (p. 29—30). Ieškodamas tokios „būtybės”, Husserlis mėgina eiti Descartes’o keliu ir šiojo neabejotumą pačia abejone išplėsti visam mąstomajam vyksmui: „Taip yra su kiekvienu *cogitatio*... Pagavos (*Wahrnehmen*) atžvilgiu yra absoliučiai aišku ir tikra, kad aš tai ir tai pagaunu, sprendimo atžvilgiu, kad aš tai ir tai sprendžiu” (p. 30). Kiekvienas vidinis mūsų veiksmas yra akivaizdus pats sau ir todėl neabejotinas. Ir vis dėlto Husserlio pastanga anaipol nėra tolygi Descartes’o pastangai. Descartes atsirėmė į neabejotumą pačia abejone ne jos esmei suvokti, bet akivaizdumo mastui rasti: akivaizdu yra tai, kuo nebegalima abejoti; o negalima abejoti, kad abejoju. Šis mastas tinka kiekvienam mąstomajam vyksmui: akivaizdu yra, kad

stebiu, suvokiu, tariu, sprendžiu. Ligi tol galima Husserliu nesunkiai sekti.

Tačiau kas yra šis maštomasis aktas arba Husserlio *cogitatio* savyje? Koks jo santykis su savu objektu arba tuo „tai ir tai — das und das“ (t. p.)? Tai visiškai naujas klausimas. Kad maštau, yra savaime aišku: šis reiškinys yra absoliučiai duotas — net ir beprotybės atveju. Tačiau *ką* maštau, lieka pačiu maštymo faktu anaipitol neatsakyta. Ką maštau: regėtos idėjos atsiminimą (Platonas)? pojūčiais pagautą pasaulį (Tomas Akvinietis)? į mūsų proto kategorijas suimtą išpūdžių maišatį (Kantas)? absoliučią dvasią manyje (Hėgelis)? O jei šis klausimas lieka neatsakytas, tuomet pažinimo teorija virsta arba *logika*, vadinasi, grynai formalia maštymo dėsnių sklaida, arba *psichologija*, kuriai bepročio maštymas yra net įdomesnis už filosofo maštymą. Husserlis teigia, kad nuo to, ar pasiseks sukurti „pažinimo mokslą“, priklauso ir „metafizikos kaip būtybės mokslo galimybė“ (p. 32). Tačiau filosofijos istorija liudija atvirksčiai: *pažinimo teorija visados yra buvusi metafizikos apspręsta*. Kaip kas interpretavo būtybę, taip suvokė ir pažinimo esmę. Niekas nėra sukūręs pažinimo teorijos, nepriklausomos nuo metafizikos ir todėl šiąją grindžiančios. Taip pat niekas nėra atsakęs į klausimą, kas yra pažinimas savyje, nors *visi* pažįstame ir *vienodai* pažįstame. O taip yra todėl, kad, norint atsakyti, kas yra pažinimas, reikia jau pažinti. Vadinasi, *pažinimo sklaida tegali vykti ratilo būdu*, nepajėgdama teikti jokie atsakymo. Protas nežino, kas jis pats yra. Kiekviena jo ištara apie save patį yra tautologija, pvz., „protas yra pažinimo galia“. Kad protas yra *galia* pažinti, mes žinome iš pat pradžios. Mes tik nežinome, ką reiškia *pažinti*. O į tai atsakydamas protas griebiasi to, ko klausiamo, būtent *pažinimo*, tuo būdu sukiodamasis „užburtame rate“. Todėl ir savo raštuose apie pažinimą — tiek jo esmės, tiek jo metodo atžvilgiu — beveik nekalbu. O kur maštymą truputį liečiu, pvz., „Jobo dramoje“ (I sk.), ten jis išijungia į metafiziką kaip šiosios atšvaitą. Vad. „analitinės filosofijos“ tradicijoje išaugusiems jauniesiems mūsų maštytojams tai nelabai patinka, ir jie jau senokai pasigenda „metodo problemos“, aptardami mano knygas (plg. dr. V. Doniela „Jobo dramos“ recenzijoje ...? metais). Tačiau jei jaunoji mūsų maštytojų karta, brendusi anglosaksų kraštuose, apmaštytų ir pati tiesiog išmėgintų *savistabos galią* sustabdyti kiekvieną mūsų vidaus veik-

ma, ji tuojau suvoktų *gnoseologijos kaip grindžiamosios disciplinos* („nuo Kanto laikų“) negalimybę ir į visą aibę pažinimo teorijų (N. Hartmannas yra jų radęs net 10) žiūrėtų kaip į interpretacines metafizikos atšakas, nei patys dėl jų per daug nesiplėšdami, nei apgailėstaudami, kad kiti dėl jų nesiplėšo. Nes kaip psichologija nežino, kas yra žmogus, taip gnoseologija (kartu ir logika) nežino, kas yra pažinimas. *Pažinimas negali tapti savęs objektu, nesunaikindamas paties savęs*. Čia slypi pažinimo teorijos nesėkmė. Kas moksle iš tikro yra pažangos stūmiklis ir laimėjimų laidas (metodas!), tas filosofijoje viršta skaudžia nelemtimi.

Kur link tad krypsta mano žvilgis, jei jau panūsta ji vadinti *filosofiniu*? Ne į kur kitur, kaip į *metafiziką*, vadinasi, į tai, kas yra užu „fizikos“ aristoteline prasme. O užu „fizikos“ buvoja būtybė kaip būtybė, vadinasi, kaip esančioji. Ji tad yra metafizikos objektas, o tuo pačiu ir pirmaeilis kiekvieno mąstančiojo rūpestis. Pastaruoju metu mane vis labiau traukia Leibnizo klausimas, nuolatos minimas M. Heideggerio, *kodėl yra šis tas, o ne verčiau niekis*. Iš tikro, kodėl yra „pasaulis“, jeigu jo galėtų ir nebūti? Kas laiko jį buvime, kad jis nenuslenka į nebūtį? Kas išgelbsti jį iš galimybės nebūti? Tai senas ir net amžinas klausimas. M. Heideggeris jo neatrado. Jis tik jį paaštrino, jo neatsakydamas. Tai klausimas, kuris krypsta jau nebe į esmę, o į buvimą: ne „kas yra“, bet „kad yra“ sudaro pagrindinę šio mąstymo problemą. Akylesnis skaitytojas galėjo pastebėti, kad esmės klausimas mano raštuose teturi antrinę reikšmę. Tai kaip tik ir nutolina mane nuo aristotelizmo-tomizmo, šių esmingai „esmės“ filosofijų, kartu tačiau ir nuo platonizmo, kuris, įsi-steigęs idėjų karaliją anapus, nuesmino pasaulį, daiktų esmes perkeldamas užu jų ir tuo pačiu paversdamas juos šmėklomis, kurie nešioja tikrovės kaukę, betgi patys nėra autentinė tikrovė. Todėl „perregėti esmės“ (dr. J. L. Navickas) nelaikyčiau interpretacijos ar filosofijos apskritai veikmeniu. Tai veikmuo tik tam tikros filosofijos, kuri manęs nepatenkina, nes neatsako į minėtą Leibnizo klausimą. Tuo tarpu tik atsakius, kodėl šis tas yra ir *būna*, atsiveria giliausia mūsų būvio sankloda. Būdamas savęs paties „skulptorius ir poetas“ (Picco della Mirandola), žmogus rūpinasi anaip tol ne tuo, *kas* jis yra savo esmėje, vienodoje visiems tos pačios rūšies individams, o kaip tik tuo, *kodėl* jis buvoja ir *kaip* jis buvoja savu nepakartojama

mai vieninteliu būviu. Filosofija, kuriai šis klausimas nėra jos vidurkis, manęs nepaliečia, kadangi jis manęs *kaip manęs* nėra neliečia.

Susitelkusi gi aplink buvimą, filosofija savaime žvalgosi kelio į buvimo *pagrindą*, o tuo pačiu į *transcendenciją*, kadangi galimybė nebūti tokio pagrindo reikalauja *logiškai*, o būtybės plotmėje jo negalima rasti *ontologiškai*: visos juk būtybės yra grasomos nebūties vienuodai ir todėl visos reikalingos „grindėjo“, negalėdamos nė viena savintis jo vaidmens. Tačiau kur rasti tokį kelią į transcendenciją, kuris nebūtų, M. Heideggerio žodžiais tariant, *šunkelis* (Holzweg), be ženklo išnykstaš mūsų minties tankumyne? Kaip interpretuoti būtybę, kad ji pati savaime tartų esanti reikalinga grindėjo, vadinasi, būtų ne jaspersiškas transcendencijos šifras, o *ontologinės nuoroda*, be kurios ir pati būtybė negalėtų būti maštoma? Tokią būtybės interpretaciją tikiuosi radęs būtybės *kaip kūrinio* sampratoje. Gi į šią sampratą mane yra atvedęs pačios filosofijos apmąstymas. *Būtybę mes tik interpretuojame. Mes jos nei tiriamo, nei ją tikime. Filosofija yra tik interpretacija — niekas kitas. O interpretuoti galima tik kūrinį.* Šis teiginys yra akivaizdus, ir juo jau nieji mūsų mąstytojai, atrodo, neabejoja. Dr. K. Girnius tik pastebi, kad „pagrindinis klausimas lieka, ar būtybė yra kūrinys“ (A 79). Atsakyčiau: ji yra kūrinys todėl, kad leidžiasi būti interpretuojama. O kad ji leidžiasi interpretuojama, tai liudija visa filosofijos istorija arba jos gyvenimiškoji veiksmena tūkstantmečiais. Suvokus gi būtybę kaip kūrinį, kelias transcendencijon atsiveria savaime, kadangi kūrinys negali būti maštomas be kūrėjo. Ar „Filosofijos kilmėje ir prasmėje“ šis kelias yra pakankamai išvystytas, ne man pačiam spręsti. Galimas daiktas, kad jis yra likęs daug kur dar gana „duobėtas“, todėl reikalingas nemaža „žvyro“ duobėms užlyginti. Betgi esu įsitikinęs, kad *pats savyje* šis kelias yra tikras. Man net atrodo, kad *mes tol neprieisime transcendencijos, kol neprieisime būtybės kaip kūrinio* — šiuo ar kitu keliu, nes Dievą atskleisti galima tik peržengiant mūsų tikrovę, filosofiskai kalbant, būtybę kaip būtybę. Loginė būtinybė peržengti tikrovę yra betgi reali tik tada, kai ji atsiskleidžia ne mūsų pergyvenimuose (laimės troškulys, prasmės noras, mirties baimė. . .), bet pačioje būtybėje. O būtybėje ji atsiskleidžia tik tada, kai būtybė turi kūrinio sanklodą: kūrinys yra vienintelis, kuris turi tokį ontolo-

gini matmeni, jog savimi pačiu nurodo į anapus, vadinasi, į pagrindą, kuris yra jį pagrindęs ir jį kaip pagrįstąjį laiko. Štai kodėl dabartinį, toki uolų, ypač teologų galvose, Dievo ieškojimą, sklandant žmogaus pergyvenimus, laikau anuo M. Heideggerio šunkeliu, kuris, iš sykio buvęs toks aiškus ir net lengvai einamas, vėliau pradeda nykti ir galop dingsta, nieko nepriėjęs. Dievas nėra žirnis, kurį rastum, ankštį išaižęs. O ankštimi nėra ir negali būti nei gamta užu mūsų, nei psichika mumyse. Todėl, mano pažiūra, turėtų liautis ir gamtininkai kalbėję apie „Dievo pėdsakus“ gamtoje, ir psichologai apie „Dievo troškuli“ žmoguje. *Kelias Dievop yra tik loginės būtinybės kelias*. Tik tas nurodo į Dievą, kas savimi pačiu reikalauja būti peržengiamas ir kieno pagrindas glūdi anapus jo paties; kitaip jis negalėtų būti nė maštomas. O *tai ir yra kūrinys*. Būdas gi suvokti, ar būtybė iš tikro yra kūrinys, yra jos interpretacijos galimybė ir kartu šios interpretacijos istorinė tikrenybė.

5. Filosofija kaip interpretacija

Kreipčiau tad jaunujų mano pokalbininkų dėmesį į tai, kad „pagrindinis klausimas“ yra ne tas, ar būtybė yra kūrinys, o tas, *ar filosofija yra interpretacija*. Dr. K. Girnius tuo lyg ir abejotų: „Juk galėtume sakyti, kad filosofija yra sąvokų analizė, kad filosofai bando atskleisti loginę struktūrą tų sąvokų, kuriomis filosofas domisi ir etikoje bei politinėje filosofijoje, mokslų filosofijoje, gnoseologijoje bei metafizikoje. Šitoks apibrėžimas neapitaria filosofijos vien tik kaip būtybės interpretacijos“ (A 77). Ar iš tikro? Ar „sąvokų analizė“ nėra interpretacija to, kas šiomis sąvokomis *nusakoma*? Man atrodo, kad loginės sąvokų struktūros atskleidimas yra tik vienas filosofavimo veikmuo, tarčiau: tik pats įvedamasis, anaip tol ne baigiamasis. Griežtai vykdomas, šis veikmuo netenka net filosofinio pobūdžio, kadangi sąvokų analizė yra galima reikšti ir formulėmis, neturinčiomis jokio turinio, pvz., „visi M yra P“. Tuo tarpu *filosofinės ištaros visados yra turininės*: jos taria tikrovę, o ne formalinį sakinį. Tariant gi tikrovę, savaime yra tariama jos interpretacija. Galima (ir reikia!) šias ištaras logiškai gvildinti, tačiau pats gvildenimas liktų bevaisis ir beprasmis, jeigu jis iš

logikos nepereitų į metafiziką, vadinasi, neklaustų, kas yra tasai turinys, kurį ta ar kita sąvoka tarianti. Aukščiau minėta dr. K. Girniaus pastaba, esą filosofas domėsis tam tikromis sąvokomis etikoje, politikoje, gnoseologijoje, metafizikoje, kaip tik ir rodo, jog sąvokų analizė neišsitemia logine jų sąranga ir kad tuo labiau ši sąranga nėra analizės tikslas. Loginės sąvokų struktūros atskleidimas, jei dr. K. Girnių teisingai supratau, turįs mus įgalinti geriau šias sąvokas suprasti bei jas panaudoti sprendžiant etines, politines, gnoseologines, metafizines ir įvairias kitokias problemas jų *turinio* atžvilgiu. Tai yra aiškiai įvedamasis bei paruošiamasis darbas filosofavimo plotmėje. Todėl vargu ar būtų tikslu įvesti šį pradinį filosofavimo sandą į pačią filosofijos sampratą ir filosofiją pavadinti „sąvokų analize“.

Nes kai tik peržengiame sąvokų analizę, vadinasi, kai klausime, kokių turinių nešasi mūsų rastoji loginė tos ar kitos sąvokos sankloda, tučiuojau mūsų klausimas virsta ana sąvoka reiškiamos tikrovės *interpretacija*, kurios išvados niekad nepasiekia tyrimo išvadų tikslumo ir tuo pačiu verčiamumo. Dr. K. Girnius gražiai pastebi, kad „filosofija siekia pažinimo, bet turi pasitenkinti nevisuotinai priimamais teiginiais“ (A 78). Tačiau nevisuotinai priimami teiginiai kaip tik ir yra interpretaciniai teiginiai. Jokis *tyrimu* prietas teiginys negali būti priimtas tik „kai kurių“. Žemė sukasi aplinkui saulę — *visiems*. Cezaris buvo samokslininkų nužudytas — *irgi visiems*. Tuo tarpu interpretacinės išvados gali būti vienu priimamos, kitų nepriimamos — ne todėl, kad nepriimantieji būtų kvailiesni už priimančiuosius, bet todėl, kad *laisvė yra sudedamasis interpretacijos pradas* ne tik interpreto, bet ir jo išvados atžvilgiu. Tad jau vien tai rodo, kad filosofija savaime jungiasi į interpretaciją kaip pažinseną, niekad nevirsdama verčiamojo pažinimo lytimi. Filosofiją galima apibrėžti, kaip norima, bet jokia apibrėžtis neištengs panaikinti interpretacinio jos pobūdžio, jei nenorėsime filosofijos paversti *visuomeniškai prievartine dogma*, kaip su ja šiandien elgiasi marksizmas ir kaip su ja ilgus dešimtmečius elgėsi katalikiškoji hierarchija. „Teisingo“ filosofinių klausimų sprendimo nėra ir būti negali; kitaip dingtų filosofijos daugingumas arba šis daugingumas būtų paskelbtas „klaikia klaida“, išskyrus, žinoma, tą filosofiją, kurios aš pats laikausi. Kas tad neigtų filosofiją kaip interpretaciją, atkeltų vartus į filosofinį dogmatizmą ir tuo būdu

į filosofijos žlugimą. Kilusi iš laisvės, filosofija ir gyvena tik laisve.

Tačiau ką gi reiškia interpretuoti būtybę? — Šis klausimas neramina jaunuosius mąstytojus, ir jie sustoja prie jo ilgiausiai. Dr. K. Girnius, sakysime, sutinka su manąja interpretacijos sklaida (plg. FKP 177—180), kiek ji liečia tapybą, literatūrą, muziką; betgi, sako jis, tai jam „nepadedą suprasti, ką filosofija tariamai daro, interpretuodama būtybę“ (A 78). Atsakyti į šį klausimą sunku ir lengva; sunku *materialiai*, nes reiktų pateikti vieną kurią ištįsą metafiziką kaip būtybės interpretacijos nuorodą; lengva *formaliai*, nes savo esme interpretacija visur yra tokia pat, būtent vidurkio dėjimas interpretuojamojo dalyko atvirybėn ir šios atvirybės telkimas aplinkui aną vidurkį, kuriant tuo būdu uždara atvirybės apmatą. Taip elgiasi kiekvienas interpretas, taip elgiasi ir filosofas su būtybe.

Platonui, sakysime, toksai vidurkis yra *idėja* (eidos) kaip „tikrasis daino provaizdis“ (7-asis laiškas); tikrasis todėl, kad idėja neturinti savyje nieko, kas būtų priešinga jos prigimčiai (plg. t. p.); *idėja neturi savyje savos priešingybės*, kaip tai Platonas paaiškina nubrėžto apskritimo pavyzdžiu: kiekvienas *nubrėžtas* apskritimas turįs bent dalelę tiesiosios linijos, tuo tarpu apskritimo *idėja* jokio tiesiosios sando neturinti. Padarius šį vidurkį mastu būtybei suvokti, gaunamas platonizmas, kaip nuostabiai ryškus bei atbaigtas apmatas, kuriame būtybė skyla į du matmenis: provaizdžio — atvaizdo ir kuriame siela atsiduria tarp šių dviejų matmenu; ji gyvena atvaizdo plotmėje, tačiau tikroji jos buveinė (heideggeriškai tariant: *das Anwesen*) yra provaizdžio plotmė. Iš to kyla įtampa, klaida, blogis, sykiu betgi ir pareiga, atsakingumas, viltis. Visa Platono filosofija yra persunkta šio vidurkio. Jei, pavyzdžiui, Sokratas „Teaitete“ dievažijasi, kad filosofuodamas jis vykdaš tiktai savo motinos, akušerės Fainaretės, amata (plg. 149b), vadinasi, kad jis pažinčių neperteikiaš, o tik padedaš joms gimti tame, kuris su juo kalbąšis (plg. 160e—161d), tai šitokia pažinimo samprata yra galima tik minėto vidurkio šviesoje, kitaip tariant, šviesoje tam tikro santykio tarp sielos ir idėjos. Ir šis santykis ataidi tiek Platono pažiuorse į valstybę, tiek į auklėjimą, tiek į meilę, tiek galop į patį žmogaus buvojimą žemėje kaip nuolatinį mirties troškulį (plg. „Fedonas“, 63d—64b). Taip yra ne tik Platono filosofijoje. Taip yra

kiekvienoje filosofijoje. Ir juo filosofas yra genialesnis, juo jo vidurkis yra aiškesnis bei skvarbesnis, juo todėl ir jo sukurtas būtybės apmatas yra sandaresnis (pvz., Hegelis). Esu įsitikinęs, kad ir analitinėje filosofijoje, dabar vyraujančioje anglosaksų ir skandinavų kraštuose, tokio vidurkio esama ir kad *tai jis* yra padaręs šią filosofiją „sąvokų analize“. Suprasti tą ar kitą filosofiją ir reiškia atrasti jos vidurkį, teikiamą būtybei, ir atsekti šio vidurkio buvojimą atskirose anos filosofijos dalyse. Net ir tuo atveju, kai filosofas tariasi atsidedas skirtingai sričiai — kalbai, menui, dorovei, politikai...,— jis turi savą vidurkį kaip anų skirtingų sričių pagrindą, kuris jo sprendimus laiko ir juose apsirėškia. Kitaip tariant, kiekvienas *filosofas yra metafizikas*, nors, paviršium žiūrint, jis ir kratytūsi šio vardo. Kiekvienas filosofas interpretuoja visų pirma būtybę kaip būtybę, nors ir neprisipažintų tai darąs.

Prasmingą šios rūšies pavyzdį teikia pats dr. K. Girnius, kalbėdamas apie filosofus, „kurie rimtai dirba gamtos mokslo filosofijoje“ ir kuriems „esminiai klausimai liečia loginių modelių mokslui pritaikymo problema, mokslinių sąvokų analizę ir nieko bendro neturi su būtybe kaip būtybe“ (A 77). Galimas daiktas, kad šie filosofai iš tikro tariasi savo darbo — anų modelių ar sąvokų — nesieja su būtybe kaip tokia. Tačiau tai tik tariamybė, trunkanti tol, kol šie filosofai esti kitų prakalbinami. Dr. K. Girnius gražiai toliau pasakoja, kad teigimas, esą „filosofai mąsto esmes, o gamtos mokslai apraiškas“, šiems filosofams „liktų nesuprantamas, kadangi jie teigtų, kad gamtos objektai iš viso „esmės“ neturi, kad „esmės“ ieškojimas tik nesusipratimas“ (A 77). Kokių betgi atveju šitoks teigimas būtų įmanomas? Tik tokiu, kai būtybė būtų interpretuojama *kaip beesmė*. O tai būtų metafizika tikraja šio žodžio prasme, nes kas yra „esmė“, gali suvokti tik metafizika, ne fizika ar gamtos mokslai apskritai. Ir tik suvokus, kas yra esmė, galima teigti, kad daiktai esmės neturi ar kad jie ją turi. Galimas daiktas, kad *analitinės filosofijos vidurkis ir yra būtybė kaip beesmė*. Tačiau tai anaipol nereiškia, kad ši filosofija bei jos atstovai praeitų būtybei pro šalį. Be abejo, konkretus filosofinis darbas gali būtybės kaip tokios ir neapreikšti, žadindamas išpūdi, esą jis su būtybe ir neturįs „nieko bendro“. Tačiau pakanka tik kiek skvarbiau pažvelgti į tokio darbo pagrindus bei jo įgalinimą (sakysime: tarti, kad gamtos ob-

jektai neturi esmės), ir tam tikra būtybės interpretacija tuoj pat iškyla aikštėn. Todėl pritarčiau N. Hartmannui, kuris „visas filosofines problemas, net ir pačias sausiausias, o ne tik titaniškasias“, laiko „metafizinėmis problemomis“, galimomis „svarstyti savo gelmėje tik pagal metafizinį jų turinį“ (Grundzüge der Metaphysik der Erkenntnis, p. 8). Kas iš tikro savo darbo *pačiais pagrindais* praeitų pro būtybę, tas savaime praeitų ir pro filosofiją.

6. Filosofinės tiesos įvairybė

Iš sampratos, kad filosofija yra interpretacija, plaukia ir manasis *nusistatymas filosofinės tiesos atžvilgiu*. Akylesnis skaitytojas galėjo pastebėti, kad filosofinė tiesa mano knygoje gerokai sureliatyvinama (plg. FKP 204–208), laikant ją interpretacine tiesa ir teikiant jai savitą sanklodą, skiriančią ją nuo kitų tiesos rūšių (mokslo, tikėjimo). Apskritai, mano įsitikinimu, *tiesa nėra vienalytė*. Bet kaip tik ši pažiūra kelia jaunuosiuose mūsų mąstytojuose abejonių ir gal net prieštaros: „Jei Maceina nori realistiškai suvokti pasaulį,— rašo dr. K. Girnius,— tai man neaišku, kaip jis tuo pačiu gali tvirtinti, kad tiesa nebūtinai vienalytė, kad dvi interpretacijos lygiai priimtinos“ (A 79). Iš tikro man pasaulis yra ne tik įvairus: jis yra tikrovė, aš jį suvokiu „realistiškai“. Bet kodėl šis „realistiškas“ suvokimas negalėtų būti sutaikomas su tiesos įvairybe bei jos kintamybe? Juk ir pats pasaulis kaip tikrovė nėra vienalytis. Tačiau tai tik formalinė nuoroda, reikalaujanti kiek išsamesnio pasipasakojimo, kuriuo kaip tik ir norėčiau užskleisti savo santykį su filosofija.

Visų pirma turiu prisipažinti nemėgstaš tiesos *ieškoti*. Galimas daiktas, kad šis posakis kai kada užklysta ir į mano raštus, tačiau jis yra man nesavas. Nes išmaštę, ką gi reiškia tiesos ieškoti, atsiduriame akivaizdoje „Dievo apgaviko“, kurio bijojo Descartes, kuris betgi neišvengiamai išnyra tiesos „ieškančiojo“ akiratyje tarsi šmėkla. Juk tiesos ieškoti galima tik tuo atveju, kai ji yra *paslėpta*. Tačiau kokia gi prasmė yra tiesą slėpti, leisti žmogui kamuotis jos troškuliu, klaidinti jį jos tariamybėmis ir galop jos nerasdinti: niekas negali girtis tiesą radęs ir ją jau turįs. Todėl nors „tiesos ieškojimas“ yra didžiai garsus žodis, nuolat kartojamas teologiškai nuspalvintų pa-

žinimo teorijų, man pačiam jis skamba tarsi vaikų šūksniai Velykų rytą, kai jie siunčiami į sodą ieškotų „kiškio paslėptų“ kiaušinių ir radę džiūgauja, o jų tėveliai žiūri ir šypsosi, kvailiukus vaikus apgavę. Tai „tiesos ieškojimo“ vaizdas. Todėl nemėgstu tokių posakių, kaip „atskleidžia tiesą“ (dr. K. Girnius, A 79). Dar labiau nuo mano nuotaikos tolsta dr. J. L. Navickas tardamas, esą „interpretacija yra tas veiksmas, kuris kūrinius prakalbi- na savita mintim ir jausmu, ieškodama kūriniuose to, ką Maceina vadina *vidurkiu*“ (A 64). Manoje interpretacijos sampratoje vidurkis kūriniui yra *teikiamas* interpretu, o ne kūrinyje *ieškomas* (plg. FKM 178–180). Ieškant galima rasti kūrinyje *tik vieną* vidurkį, nes ieškojimas atsiremia į tai, kas jau yra. O jei vidurkis kūrinyje *jau yra*, tai jis gali būti tik vienas. Tačiau tuomet ir interpretacija tegali būti viena. Viena gi interpretacija yra prieštaravimas savyje. *Vienas yra tik tyrimas*; nuosekliai ir jo išvada arba mokslo tiesa yra tik viena. Bet kaip tik todėl ji yra verčianti: galiojanti visur, visad ir visiems. Šiuo atžvilgiu tyrimą būtų iš tikro galima vadinti tiesos „ieškojimu“. Tačiau tyrimo „rasta“ tiesa yra tik viena tiesos lytis, o tiesos lyčių esama įvairių. Tuo ir paliečiame klausimą, kodėl tiesa nebūtinai yra vienalytė.

Savo studijoje „Meilės prasmė“ VI. Solovjovas yra pastebėjęs, kad „tiesa, nežinanti savos kilmės, nėra jokia tiesa“ (II, 1). Tai didžios svarbos pastaba, nes maišatis tiesos mastų ir jos reikmės srityje paprastai atsiranda todėl, kad, gindami ką nors kaip tiesą, neklausiamo, kokios gi kilmės yra ši mūsų tiesa. Tuomet mokslo tiesos *verčiamumą* taikome filosofijos ir net tikėjimo tiesai; filosofinės tiesos *laisvės* ieškome mokslo tiesoje (pvz., vad. „indeterminizmas“ atomo sąrangoje); asmeninį tikėjimo tiesos *apsisprendimą* skelbiame visuomeniniu reikalavimu ir net valstybiniu įstatymu. Tuo atveriamos durys į savos kompetencijos peržengimą (*mokslas*), į kito pažiūrų panieką (*filosofija*: „inapiens Cantius“), į kitokio apsisprendimo nepakantą bei persekiojimą (*tikėjimas*: „mirtis jums ir jūsų dievams“, F. Dostojevskis). *Neklausiant tiesos kilmės, lengvai pražiūrima tiesos įvairybė* — tiek savo sankloda, tiek savo reikme, tiek savo santykiu su ją skelbiančiuoju žmogumi. Tuo tarpu tiesos kilmė yra daugiopa: esama *tyrimo* tiesos, esama *interpretacijos* tiesos, esama *tikėjimo* tiesos. Visos šios pažinsenos yra esmiškai skirtingos. Tuo pačiu skirtingos yra ir jų iš-

vados arba jų tiesa. Būtų iš tikro įdomu pasklaidyti šias skirtybes išsamiau bei giliau. Tačiau tai pralaužtų mūsų pokalbio rėmus. Pasitenkinsime čia tik viena nuoroda, būtent tiesos santykiu su mumis pačiais kaip asmenimis. Būdamą įvairialytė savyje, tiesa ir savo santyki su mumis apsprendžia įvairiai net ligi priešpriešos.

Yra didžiai būdinga, kad tyrimo tiesa visus *verčia*, bet nė vieno *neįpareigoja*. Kad kūnai krinta žemėn, greitėdami pagal kritimo laiko kvadrata, — ši tiesa manęs *kaip manęs* nė kiek neliečia. Nesu įpareigotas jos skelbti, negaliu jos atsisakyti ar atšaukti, negaliu jos išduoti. Joks asmens kaip atsakingo subjekto mastas tyrimo tiesai netinka, kadangi ji yra ne asmens apsisprendimo ar kūrybos, o daikto sąrangos bylojimas. Tyrimo tiesa kalbu ne aš, bet ja kalba *daiktas*. Ši tiesa buvoja šalia manęs, todėl už ją ašen nė neatsakau. Jeigu ir pasirašyčiau raštą, esą kūnai krinta pagal kritimo laiko kuba, vadinasi, „atšaukčiau“ kritimo laiko kvadrata, tai būčiau tik pokštininkas, bet ne savo įsitikinimo išdavikas. Niekas nemiršta už tyrimo tiesą. — Jau kitaip yra su interpretacijos tiesa. Ji nė vieno neverčia, tačiau kai kuriuos *įtikina*, visų pirma mane patį kaip jos autorių. Kitaip jos neskelbčiau. Betgi interpretacinės tiesos įtikinamumas yra atremtas, kaip savo knygoje esu dėstęs (plg. FKP 182—185), į jos galia išaiškinti interpretuojamojo dalyko visumą. Ši gi jos galia yra visados aprėžta: *jokia interpretacija neišaiškina visumos be liekanos*. Todėl jokia interpretacija nėra pastovi, tuo pačiu nėra nė mane įpareigojanti ligi mirties. Kito interpretacijos galiu iš viso nepriimti, netapdamas juokdariu, kaip tai įvyksta mokslo srityje (plg. Galilei'aus teisma); savos interpretacijos galiu atsisakyti, netapdamas neištikimas pats sau, kaip tai esti tikėjimo srityje (plg. kun. Ragauskio atveji). Už interpretacinę tiesą miršta tik siaurapročiai. — Vėl kitaip yra su tikėjimo tiesa. Būdamas mano paties apsisprendimas, tikėjimas gali būti priimamas tik laisvai, todėl yra asmeninis ligi pat žmogaus gelmių. *Tikėjimo tiesa yra visados mano paties tiesa* — arba tikėjimo iš viso nėra. Tikėjimo tiesos negaliu nei tyrimu patikrinti (pvz., ar iš tikro Dievuje yra trys asmens), vadinasi, perkelti ją užu savęs į daiktinę plotmę, nei jos interpretavimu, aiškindamas visumą, įtikinti save ar kitus. Tikėjimo tiesą galiu tiktai *laikyti* tiesa, o tai priklauso nuo mano laisvės pagrindžiai. Užtat tikėjimo tiesa ir liečia mane kaip mane patį: *ji yra*

manoji būseną, - aš ja buvoju. Paneigti tikėjimo tiesą reiš-
kia paneigti buvojimą savimi pačiu arba išduoti save pa-
tį — bent tokį, koks ligi šiol esu buvęs. Tikėjimo tiesa nėra
vieno neverčia, užtat *kiekvieną ipareigoja* ne iš viršaus
tarsi įstatymas, bet iš vidaus kaip mano paties laisvės
ryžtas. Mirti už tikėjimą yra ne aklatikio, o kankinio da-
lia. Čia tikėjimo tiesa kaip tik ir virsta tyrimo tiesos prie-
šingybe.

Šios, nors ir trumputės, lygiagretės rodo, kad tyrimo
tiesa nėra tolygi interpretacijos tiesai, o šios abi nėra to-
lygios tikėjimo tiesai. Kiekviena turi savą sanklodą, nes
kiekviena yra kitokios pažinsenos vaisius. Pasaulio rea-
lumas tiesos įvairumo ne tik neneigia, bet tiesiog jo rei-
kalauja, nes realus yra ne tik tyrimas (gamtos ar istori-
jos), susiklostąs įvairiais mokslais; reali yra ir interpreta-
cija, susidėstanti filosofijos ir meno (tiek jo kūrimo, tiek
juo gėrėjimosi) lytimis; realus yra galop ir tikėjimas, ku-
riąs bendruomenę, turinčią dogmų, kulto pavidalų ir elge-
sio nuostatų. Visoje šioje sudėtingoje pasaulio realybėje
esama *tiesos*, tačiau įvairialytės, kaip ir pati ši realybė.
Kas linksta laikyti tiesą vienalyte, tas paprastai, nors ir
ne visados sąmoningai, mąsto *moksliskai* ir tyrimą plečia
į visą žmogiškojo pažinimo plotą. Tai mūsų dienomis aiš-
kiausiai jaučiama mokslo reikmė visa aiškinti *tiriant*, - kartu
tai yra ir mokslo putlumas, tyrimu mėginant visa *išaiš-
kinti*. Kadangi tačiau šalia daikto kategorijos esama pa-
saulyje dar ir labai plačios kūrinio kategorijos, kurioje
tyrimas yra bejėgis, todėl mokslo reikmė visa apimti ir
visa išaiškinti tyrimu reikia laikyti *mada*, kuriai privalu
taip lygiai spirtis, kaip ir kiekvienai kitai madai, nes ma-
da yra apgaulė ir tuo pačiu priklauso melo sričiai. Plėsdami
tyrimą kaip vienintelį tiesos kilmės šaltinį, patenkame
galų gale į melą.

Tiesa nėra sąvoka, ir jos apibrėžties niekas nėra pa-
teikęs tokios, jog ji apimtų visokeriopą tiesą. *Tiesa yra
pavidalas*. Šis pavidalas gali būti *gamtinis*, buvojęs ne-
priklausomai nuo žmogaus ir tyrimu tik atveriamas. Čia
tinka posakis „ieškoti tiesos“, kadangi ji daikto uždaru-
mu iš tikro yra nuo mūsų paslėpta. Tyrimu mes ją randame
arba, tiksliau sakant, atrandame. Tačiau ši gamtos tiesa,
kaip sakytą, mūsų Aš-būtybės visiškai neliečia. Nei mano
būvio prasmė, nei mano Aš-likimas nepriklauso nuo to,
ar žemė sukasi aplinkui saulę, ar saulė aplinkui žemę. Ir

prieš Koperniką, ir po Koperniko žmogiškosios būties problemos buvo ir liko tos pačios. Bet štai savo istorijos eigoje žmogus kuria naują pavidalą, vadinamą *kultūra*, kylančia iš būtybės interpretacijos ir padarančia šią interpretaciją regimą kalbos, filosofijos, meno, valstybės, teisės, iš dalies ūkio bei technikos lytimis. Čia posakis „ieškoti tiesos“ visiškai netinka, nes čia tiesa nebe randama ar atrandama, o *vykdoma* ar net tiesiog *kuriama*. Dar aiškiau tiesos vykdymas regėti religijoje, kuri irgi išnyra žmonijos istorijoje kaip pavidalas, būdamas net reikšmingas negu kultūra. Trumpai tariant, *vykdyti tiesą yra žmogaus pašaukimas*. Žmogus kaip asmuo susivokia ne tirdamas gamtinį daiktą, o visų pirma interpretuodamas patį save kaip Aš-būtybę ir šią interpretaciją įkūnydamas kultūros pavidalais. Religija pakelia Aš-savimonę aukštyne, kad suveda žmogų į santykį su transcendencija, nusileidžiančia į žmogiškąjį būvį ir buvojančia šio būvio būdu. Religijoje žmogus pasitinka Dievą kaip savąjį Tu ir tuo išaštrina savęs kaip Aš sąmonę ligi aukščiausio laipsnio. Šisai santykis, virtęs pavidalu, gali būti ir paprastai yra vadinamas *aukščiausia tiesa*. Tačiau jis tik dar syki patvirtina, kad tiesa nėra vienalytė.

Nėra jokio pagrindo tikėtis bei laukti, kad šios įvairnalytės tiesos — tyrimo, interpretacijos, tikėjimo — kada nors istorijoje sueitų vienybėn ir sukurtų vieną vienintelę tobulą arba *absoliutinę tiesą*, kaip apie tai savažado J. Wronskis, VI. Solovjovas, o pastaruoju metu Teilhard'as de Chardin. Mes mąstome ne tam, kad įmūrytume plytelę po plytelės į visuotinę tiesos statinį: tai tyrimo uždavinys ir tai mokslo statinys, augęs šalia mūsų Aš ir todėl šiojo neįtaigaujantis jokia prasme. Ir mokslininkas, ir beraštis miršta vienodai. Mes mąstome tam, kad susikurtume pirmų pirmiausiai mūsų pačių apmatą, vadinasi, *mūsų pačių tiesą*, ir kad *šią tiesą* vykdytume žemiškajame mūsų būvyje. Štai kodėl manojoje „filosofijoje“, jei mano pabiroms jau būtų galima taikyti šį žodį, vyrauja asmuo — ne pasaulis gamtos prasme ir ne visuomenė socialinių santykių prasme (J. P. Sartre'o posakis „pragaras — tai kiti“ yra man gana artimas). Mano santykis su filosofija yra iš tikro „*mano santykis*“, pabrėžiant abu žodžius: „*mano*“ nurodo į tai, kad stengiusis žengti į savitą mąstymą; „*santykis*“ nurodo į tai, kad filosofija yra mano gyvenimo antrasis poliūs šalia manojo Aš. Iš šių dviejų polių sąveikos kyla įtampa, o tuo pačiu

ir veikla, reiškusis daugiausia *rašto* būdu, nes raštas yra viena *kalbos* lytis, kalbos, kuri slepia savyje dar neišskaidžiusią vienybę tarp filosofijos ir poezijos. Ši vienybė turbūt ir bus būdingiausias mano veiklos bruožas.

III. SANTYKIS SU KALBA

Filosofija, kaip ir poezija, yra suaugusi su kalba pačia savo išraiškos lytimi: ji interpretuoja būtybę *žodžiu*. Tai, ką H. G. Gadameris yra pasakęs apie lyriką, tinka ir filosofijai, būtent: lyrikoje „kalba išeina aikštėn kaip kalba... Lyrinis eilėraštis apreiškia kalbą jos gryna esme“ (Wahrheit und Methode. Tübingen, 1975, p. 557). Todėl, pasak Gadamerio, „juo labiau lyrika artėja prie *poésie pure* idealo, juo sunkiau ji darosi išverčiama“ (t. p.). Pakeitę šiuose sakiniuose žodį „lyrika“ žodžiu „filosofija“, nusakytume tikrąją filosofijos santykį su kalba: *filosofija būtybę taria*. Ji taria ją kalbesiu. Ji taria ją sakydama. Ir juo filosofija yra savitesnė, juo sunkiau yra ir ją išversti. Užtat filosofo žodis didžiai skiriasi nuo mokslininko žodžio. Šiojo idealas, kaip knygoje minėta (plg. FKP, 146, 288–289), yra *bendrinė formulė*, vadinasi, daiktas, išreiškiamas sutartiniu ženklu. Tuo tarpu filosofo žodis stengiasi būti visados vienkartinė *jo paties* raiška, kurią visi supranta, kurios betgi niekas negali kitaip nusakyti (pvz., liet. „buvimas“ yra nenusakomas jokia kita kalba).

Į tai atkreipė dėmesį ir jaunieji mano pokalbininkai pastebėdami, kad savas mintis aš dėstas „gryna lietuvių kalba, kone visai net be tarptautinių terminų“ (dr. K. Girnius, A 74); dar daugiau: aš net kuriąs „lietuvių kalbą. Retai sutinkami lotyniškosios kilmės tarptautiniai terminai, nes beveik visur Maceina stengiasi nukalti lietuviškąjį“ (dr. K. Skrupskelis, A 70). Dr. Skrupskelis net mano, esą manųjų raštų kalba „turėtų domėtis kalbininkai bei žodynų sudarinėtojai“ (t. p.). Tai tas pat, ką lygiai prieš 10 metų esu girdėjęs ir iš L. Dambriūno, vadinusio mane vienu „iš filosofinės kalbos praktinių kūrėjų“, „nebegalinčių išsiversti senaisiais filosofinės kalbos ištekliais“, todėl kuriančių „ne tik veikalus, bet ir filosofinę kalbą“.

nors ši kalba, pasak Dambriūno kaip kalbininko, dar ir būtų ne visur nuosekli ir filologiškai tvirta (Gimtoji kalba, 1968, Nr. 1—2, p. 1; plg. p. 4—6). Taigi: kalbos grynumas, svetimžodžių vengimas ir naujadarų teikimas esančios mano raštų, ypač pastarųjų, kalbinės savybės, krinčančios skaitytojui į akį.

Nesididžiuodamas jomis, nes laikau jas privalomomis kiekvienam rašto žmogui, norėčiau čia tik atkreipti dėmesį į šių savybių *kilmę*: gimtoji kalba reikalauja tam tikrų sąlygų, kuriomis ji tarpsta. Gali šios sąlygos būti susidėsčiusios savaime, gali jos būti kuriamos sąmoningai, kiekvienu tačiau atveju jos turi būti, kitaip kalba sūsta ir žūsta. Be abejo, kalbos šaknys keroja tautinės dvasios gelmėse, bet jos reikalauja būti puoselėjamos, kad leistų lapus ir krautų žiedus.

1. Kalbos jausmas

Apylinkė, kurioje man teko gimti bei augti, yra turbūt lietuviškiausias mūsų šalies kampelis; lietuviškiausias ta prasme, kad, būdamas toli nuo didesnių miestų ir svetimų sienų, nėra buvęs paveiktas nei lenkiškosios, nei rusiškosios, nei vokiškosios kalbos ar kultūros. Tai ne visai taisyklingas ketvirtainis: Pakuonis—Prienai—Šilavotas—Veiveriai—Išlaužas—Pakuonis. Šioje erdvėje (Bagrėnuose) išvydau pasaulio šviesą, šioje erdvėje (Klebiškyje) leidau vaikystę, šioje erdvėje (Prienuose) mokiausi. Didžiausias čia „miestas“ yra Prienai, mano metu teturėjęs per tris tūkstančius gyventojų, kurių gal koks ketvirtadalis buvo žydai. Rusų, lenkų ir vokiečių Prienuose tebuvo pavienės šeimos. Todėl nors Prienuose gyvenau ilgokai (1919—1924), buvinėdamas čia vėliau beveik kiekvienų vasaros atostogų metu, tegirdėjau tik lietuvių ir žydų kalbas. Žydų kalba (jidiš) nedarė, žinoma, jokios įtakos: juk negirdėta, kad lietuviukas imtų žydžiuoti, net jei su žydukais ir žaistų ar būtų su jais susidraugavęs, kaip A. Kairio romane Radvila su Gordonu. Artimesniojoje gi mano giminėje nebuvo nė vieno asmens, kuris būtų kalbėjęs lenkiškai ar rusiškai, išskyrus mano paties tėvelį, praleidusi ketverius metus Petrapilyje ir pramokusį rusų kalbos. Vėliau jis buvo mėginęs ir mane jos pramokyti, tačiau ši jo pastanga baigėsi vaikiškais pasakėlėmis, kaip „žila byla babuška“. . . Rusų kalbos, kaip

ir keletos kitų, pramokau jau suaugęs. Trumpai sakant, nei lietuviškoji tarsena, nei žodynas, nei sintaksė nebuvo mano vaikystėje įtaigaujami kurios nors svetimos kalbos, o kadangi minėto ketvirtainio žmonių tarmė maždaug atitinka bendrinę rašomąją kalbą, išskyrus vieną kitą dzūkybę Prienų apylinkėse, tai ir mokykloje lietuvių kalbos sunkenybių beveik nejaučiau.

Betgi čia pat turiu pabrėžti, kad lietuvių kalbos *kaip mokslu objekto* niekad nesu studijavęs. Tiesa, Teologijos-filosofijos (kaip ir Humanitarinių mokslų) fakultete visi turėjome išeiti keturių semestrinių valandų lietuvių kalbos kursą, mano laikais dėstyta prof. J. Balčikonio. Bet tai buvo grynai praktinis kursas — taisyti dažniausiai pasitaikančias kalbos klaidas, kurių Balčikonis buvo prisi-rankiojęs iš mūsų spaudos. Šiuos taisinius buvau išmokęs dar prieš studamas į universitetą. Mat mano lietuvių kalbos mokytojas Prienų gimnazijoje kun. A. Astrauskas, prof. Balčikonio pažįstamas, buvo parsivežęs iš šiojo visą krūvą lakštelių, kuriuose kaip tik ir buvo surašytos anos kalbinės klaidos su jų pataisomis. Vieną vasarą, jau būdamas kunigų seminarijoje, pasiskolinau šiuos lakštelius iš kun. Astrausko ir visus juos nusirašiau; paskiau nuolat juos vartodavau, dėdamasis į galvą tai, kas atrodė man dar nežinoma. Tuo būdu, pradėdamas lankyti Balčikonio lietuvių kalbos kursą, buvau jau tiek „apsišvietęs“, jog galėjau įtikti jam tiek rašomaisiais darbais, tiek klaidingų sakinių taisytais lentoje.

Pats kalbotyros mokslas manęs netraukė. Užtat praktiniai kalbos klausimai domino mane visą laiką ir tebedomina ligi šiol. Ir dabar su didele atida skaitau kalbos kertelę „Draugo“ ar „Laiškų lietuviams“ skiltyse, čia papildinėdamas, čia pataisinėdamas, čia patikrinėdamas savas kalbines žinias. Tuo būdu yra susikūręs vad. „kalbos jausmas“ arba kalbinė nuojauta, kurie pasako, kas kalbiškai tinka ir kas netinka. Į senatvę šis jausmas arba nuojauta yra manyje stipriai paaštrėję. Gal tai nesužaloto jaunystės kalbiškumo atbalsis, o gal tai atveika į kalbiškai nelietuvišką dvasią, vis išūliau bylojančią iš mūsų raštų tremtyje.

Kas yra „kalbos jausmas“ pats savyje, gražiai paaiškina J. Lohmannas sakydamas: „Gimtosios kalbos jausmas <. . .> yra visų gyvųjų kalbos lyčių dabartis, buvojanti kalbančiajame vienalaikiu neišsklaidytos visumos pavidalu“ (Philosophie und Sprachwissenschaft. Berlin, 1975, p.

95). Kitaip tariant, *kalbos jausme kalba buvoja visa kar-tu*. Kalbos jausmas nėra studijų pasekmė, o pirmykštis pavidalas, įgytas jau vaikystėje ir ugdomas visą gyvenimą. Jis apima ne kalbos istoriją, o kalbos dabartį. Jis nėra gramatikos žinių gausa, o dvasinė nuojauta kaip pagrindas kalbiniam našumui. Gimtajai kalbai ši nuojauta yra šaltinis, iš kurio plaukia jos skleidimasis naujais žodžiais bei naujomis lytimis. Be abejo, kalbinė nuojauta taip santykiauja su pačia kalba, kaip intuicija su filosofija; abi yra vaisingos sava gelme, tačiau abi reikalingos patikrinti savo išdavomis. Intuicija filosofijoje reikalinga logikos, nuojauta kalboje reikalinga gramatikos. Todėl rašant gramatika ir žodynas visados man guli parankiui, ir kartais reikia ilgokai juos vartalioti, kol išsklaidai kilusią abejonę ar pateisini kildinamą žodį. Gramatika ir žodynas yra ne kas kita, kaip kalbinė savistaba arba atsigrižimas į kalbos kategorijas bei taisykles, sąmonės atrastas kalbinėje visumoje. Kas tad šių kategorijų bei taisyklių neatitinka, negali būti kalbiškai priimama, nors kasdienoje ir būtų vartojama šimtus kartų. Kalbinės kasdienos prieštaravimas kalbos jausmui yra nususiņęs ir sugadinęs ne vieną kalbą. Teisingai kai kuriose šalyse esama įstaigų (pvz., Prancūzijoje *Académie Française*), kurios net oficialiai rūpiņasi, kad kalbos išsivystymas nežalotų kalbos jausmo. Šiuo atžvilgiu dabartinėje Lietuvoje mūsų kalba yra niokojama gana stipriai, kildinant aibę žodžių bei lyčių, kurios atitinka ne lietuviškąjį, o rusiškąjį kalbos jausmą (plg. sudėtinį veikalą „Lietuvių kalba tarybiniais metais“, Vilnius, 1967; J. *Pikėlingis*. Lietuvių kalbos stilistika. Vilnius, 1971; šioje knygoje taissomos klaidos kaip tik ir yra kilusios rusų kalbos įtakoje).

Kalba, kaip ir kiekvienas gyvas dalykas, reikalinga daug rūpesčio, kad augtų savo lytimis, liktų švari savo žodynu ir tapati savo sintakse. Gimtosios kalbos mokymasis ir jos tobulinimas yra vyksmas, trunkąs visą gyvenimą. Ypač rašant reikia visados klausti save, ar sakinyss iš tikro jau yra toks, jog iš jo dvelkia mūsų kalbos dvasia. *Gimtajai kalbai nepakanka nedaryti gramatinių klaidų. Jai reikia, kad ji pati prabilų mūsų žodžiais*. Šiuo atžvilgiu mes ne sykį nusikalstame, netaisydami ar per mažą taisydami savo raštus. Piloto dėsnis „quod scripsi, scripsi“ yra gimtosios kalbos žūtis. Jauniesiems mano pokalbininkams patarčiau savo raštų kalbą taisyti bei ge-

rinti *patiems*, neieškant „kalbininkų“. Kai jie kiekviena savo raštą pertaisys ir perrašys *tris kartus* — tai mano paties įprotis,— tuomet nereikės mums baimintis, esą lietuvių kalba tremtyje virstanti kažkokiu „rumuniškuoju“ mišiniu. Tai patarimas ne tik filosofams, bet ir literatams, nes ir šiųjų kūriniuose mūsų kalba tapo beveik pastumdėle: didžiausia rašytojo nuodėmė yra kalbą daryti, užuot ją kūrus.

2. Žodžio kilimas

Kalbos jausmas kaip kalbinės visumos dabartis žadina klausimą, ar iš tikro esu filosofinės kalbos „kūrėjas“. Tai ne tiek biografinis, kiek filosofinis klausimas, būtent: ar atskiras žmogus pajėgia kurti *žodį*? Kas yra kalbinis naujadaras? Kokia prasme jis yra naujas? — Pamėginkime atsakyti į šiuos klausimus konkrečiu pavyzdžiu.

L. Dambriūnas priskiria man naujadarą „samprata“, kuris esąs „jau daugelio vartojamas“ ir kurį jis laiko klasiškai geru (plg. op. cit., p. 1–2, 4). Šiandien net nežinočiau, ar šis žodis yra mano „pasigamintas“, kadangi jį randame ir „Dabartinės lietuvių kalbos žodyne“ (Vilnius, 1972, p. 680). Bet ne tai čia svarbu. Čia svarbu tik, ar jis iš tikro yra *pasidarytas*? Ar galima pasidaryti žodį, kurio *nėra* buvę? Ar kartais kalbos mokslininkai nežiūri į kalbą, tarsi ji būtų tokia pat „gamybos“ žaliava, kaip, sakysime, vilna (kasmet nauji drabužiai), oda (kasmet nauji batai), geležis (kasmet nauji automobiliai). Juk kas gi yra žodis „samprata“? Tai veiksmazodžio „suprasti“ vedinys. Veiksmazodžių, turinčių priešdėlį *su-*, mūsų kalboje esama aibės, ir dažnas iš jų yra pajėgus virsti daiktavardžiu, keisdamas priešdėlį *su* į *są-*, *sam-*, *san-* ir gaudamas atitinkamą galūnę (-a, -ė, -as, -is, -ys), pvz., suversiti — sąvarta, sumišti — sąmyšis, suplakti — samplaika, subrėkšti — sambrėškis, sunerti — sąnarys, sukabinti — sankaba. . . Toksai šių veiksmazodžių pajėgumas kaip tik ir įgalina mąstytoją *savaime* tarti daiktavardine lytimi veiksmazodžio reiškiamą pasekmę: kas sujaukta, yra *sąjauka*, kas sustatyta eilėn, yra *sąstatas*, kas yra susibėgę, yra *sanbėga*, kas subūna, yra *sambūvis*, kas susiderinę, yra *sandara*, kas susiglaudę, yra *sanglauda*, kas susikerta, yra *sankirtis*, kas susikryžiaavę, yra *sankryža*, kas suplyšę, yra *samplaiša* ir t. t. Ne visi šie vediniai gal net būtų galima

rasti įprastame žodyne, tačiau visi jie yra mums suprantami, nes visi jie, tarsi šaukiami, savaime išnyra iš mūsų kalbos gelmenų, nešini aiškia prasme. Todėl, tiksliai kalbant, jie yra ne „pasidaryti“, o „gimę“: jie yra greičiau „naujagimiai“, o ne „naujadarai“. Jiems tinka krikščioniškojo tikėjimo formulė, kuria nusakomas Amžinojo Žodžio (Verbum) kilimas, „genitum, non factum“, arba K. Bradūno eilėraščio posmelis:

Žodis guli po širdim. . .
Aš jį šūkteliu beveik negirdomis,
Ir jis keliasi ir bėga.

„Alkana kelionė“, p. 13

Žodžio nebuvėlio atsirasti negali. Kiekvienas kalbinis veidyns ar darinys esti kildinamas jau iš esančio atitinkamo kamieno, buvojančio kalboje kaip sudedamasis jos pradas.

Vargu tad ar galima prasmingai kalbėti apie naujų žodžių „kūrimą“ ar „kalimą“. Šitoks „kūrimas“ bei „kalimas“ yra įmanomas tik moksle, bet nieku būdu ne filosofijoje ar poezijoje; įmanomas todėl, kad mokslas *žodžio* iš viso neturi: jis turi tik *terminą*. „Kas gi yra terminas?“— klausia H. G. Gadameris ir čia pat atsako: „Tai griežtai aprėžtos prasmės žodis“ (op. cit., p. 392). Terminas visados yra vienaprasmis, nes kitaip moksle nė būti negali. Jei „trauka“ arba „gravitacija“ nebūtų savo prasme griežtai aprėžta, fizikai nesusikalbėtų, kaip nesusikalbėjo Babelio bokšto statytojai, ir fizikos mokslas būtų negalimas. Tik vienaprasmis termino pobūdis mokslą įgalina— tiek jį kurti, tiek perteikti kitiems. Štai kodėl mokslo galima mokyti ir mokytis, ką Kantas neigė filosofijos atžvilgiu.

Bet kaip tik šis vienaprasmiškumas nuskurdina žodį, virtusį terminu. H. G. Gadameris vadina terminą „dirbtiniu dalyku“ (t. p.), kuris yra arba iš tikro *padirbtas* (pvz., Alka, Altas, Balfas, Vlikas), arba iš prasmės įvairumo *išimtas* ir pagal vieną kryptį sukirptas (pvz., deguonis, garlaivis, trūkis). Terminas yra apiplėštas žodis, kadangi netekęs prasmės platybės. Kiekvienam kalbos žodžiui yra būdingas, kaip tai pastebėjo jau W. v. Humboldtas, „prasmės svyravimas“ arba, mūsiškai tariant, *reikšmės atšvaitų gausa*. Retas gyvos kalbos žodis teturi vieną reikšmę. Kas tad „kala“ terminą, neišvengiamai naikina žodžio reikšmės gausą, teikdamas jam vieną vienintelę prasmę

ir tuo užskleisdamas jo atvirumą vienos reikšmės rėmuose.

Kaip labai terminas skurdina žodį, gali paliudyti keletas mūsų kalbos pavyzdžių. Sakysime: *akis* anatomijoje reiškia tik kūno organą, pačioje gi kalboje šis žodis turi net devynetą reikšmių (plg. „Dabartinės lietuvių kalbos žodynas“, p. 8); *kampas* geometrijoje reiškia tik tam tikrą linijų sanbėgą, gi kalboje jis turi septynetą reikšmių (plg. op. cit., p. 290); *kelmas* botanikoje ir miškininkystėje reiškia tik medžio liekaną su šaknimis (žemėje ar išrautą), kalboje gi jis turi septynetą reikšmių (plg. op. cit., p. 295); *skaudus* medicinoje reiškia tik tam tikrą organo įjautrinimą, kalboje gi šis žodis turi devynetą reikšmių (plg. op. cit., p. 706); *vanduo* chemijoje yra aiškiai apibrėžtas skystis, kalboje gi jis turi penketą prasmių (plg. op. cit., p. 916); *versti* filologijoje reiškia tik žodį ar sakinį nusakyti kita kalba, pačioje gi mūsų kalboje „versti“ turi net septyniolika reikšmių (plg. op. cit., p. 929); *vienas* matematikoje reiškia tik pirmąjį dešimtainės skaičiavimo sistemos skaitmenį, kalboje gi jis turi septynetą reikšmių (plg. op. cit., p. 934); *žemė* astronomijoje yra tik saulės sistemos planeta, kalboje gi ji turi net aštuonetą prasmių (plg. op. cit., p. 959); *žvaigždė* astronomijoje reiškia tik tam tikrą dangaus kūną, kalboje gi šis žodis turi penketą reikšmių (plg. op. cit., p. 972). Net tokie iš sykiu atroda vienaprasmiai žodžiai, kaip „atimti“ (5), „būti“ (10), „daryti“ (9), „duoti“ (10), „leisti“ (21), „prigerti“ (5), „primušti“ (7), „užkrėsti“ (6), „virti“ (5), „žiūrėti“ (7), „akmuo“ (4), „banga“ (4), „darbas“ (5), „kelias“ (5), „vyras“ (5), „sausas“ (7), „žalias“ (6), iš tikro yra daugiareikšmiai: skliausteliuose pažymėti skaičiai nurodo, kiek reikšmių šie žodžiai yra kalboje vartojami. Mokslui tokia kiekia yra nepakenčiama, todėl jis ją siaurina, versdamas žodį terminu, teturinėčiu vieną prasmę. Moksle tai yra būtina, filosofijoje gi tai neįmanoma ir nepakenčiama, nes filosofija ne žymi aprėžtą daiktą ar jo savybę, o taria atvirą būtybę. Nuosekliai tad filosofija terminų tiesiogine šio žodžio prasme nė neturi (plg. FKP, 292–294).

Todėl nesijaučiu visiškai suprastas, kai jaunieji mūsų pokalbio dalyviai giria mano raštų kalbą, esą ji esanti beveik „be tarptautinių terminų“ (dr. K. Girnius, A 74); jų vietoje „beveik visur“ aš stengiašis „nukalti lietuviškąjį“ (dr. K. Skrupskelis, A 70). Iš tikrųjų mano paties

„naujadarų“ arba „naujagimių“ yra labai maža. Svarbiausia gi, kad jie nėra tokie, jog atstotų tarptautinius terminus: *manieji žodžiai neturi termino savybių*. Tai gana vaizdžiai parodo, sakysime, žodis „sklaida“. Jis tikrai yra mano paties „pašauktas“ iš lietuvių kalbos gelmių, kuriose slypi ir kiti šios rūšies žodžiai: bristi — *brasta*, dengti — *danga*, eiti — *eiga*, kimšti — *kamša*, keisti — *kaita*, nešti — *našta* ir *naša* (derlius), segti — *saga*, tad ir skleistis — *sklaida*. L. Dambriūnas laiko „sklaidą“ (kaip ir „sąprata“) geru vediniu (plg. op. cit., p. 4). Šis žodis yra mano vartojamas vietoje filosofinės prasmės tarptautinio žodžio „analizė“. Betgi tai anaipol nereiškia, kad „sklaida“ galėtų atstoti „analizę“ ir *kaip mokslo terminą*. Galima visiškai prasmingai kalbėti apie Platono pažiūrų sklaidą, apie žmogiškosios būties sklaidą, net apie loginę sąvokų sklaidą. Tačiau būtų nesupratimas sakyti „vandens sklaida“, „kraujo sklaida“, „miltų sklaida“. . . Pirmuoju atveju „analizė“ net netiktų. Posakiai „Platono pažiūrų analizė“ ar „žmogiškosios būties analizė“ skambėtų išpuštai ir truputį net juokingai. Tuo tarpu antruoju atveju „analizė“ negali būti pakeičiama jokių lietuviškuoju naujadarų: tik „vandens analizė“, „kraujo analizė“, „miltų analizė“ tiksliai išreiškia tą veikmenį, kurį mokslas čia atlieka. Chemijos moksle „analizė“ yra jau *terminas*, vadinasi, griežtai vienaprasmiškas žodis, tuo tarpu filosofijoje „sklaida“ yra likęs savo prasme marguliuojas bei svyruojas, vadinasi, *gyvas* kalbos žodis.

Tokio pobūdžio yra visi žodžiai, kurie yra arba mano paties „pagimdyti“, arba pasiimti iš mūsų kalbos lobyne, kad pakeistų lotyniškuosius, kaip tai pastebi dr. K. Skrupskelis (plg. A 70). Nes lotyniškieji žodžiai, būdami mirę, yra jau beveik virtę formulėmis, sukaustančiomis atvirą filosofinę mintį. Lietuviškieji gi žodžiai, išlaikę prasmės gausą, kaip tik saugo filosofiją nuo sustingimo. Gyvas lietuviškas žodis tebeslepia savyje Humboldto minimą „prasmės svyravimą“, be kurio filosofija būtų neįmanoma, nes neleistų prabilti *asmeniui*, kaip to neleidžia mokslas. Tik žodžio atvirybė prasmės gausai įgalina asmenį tarti savas pažiūras vienkartinė savo paties žyme. Štai kodėl, mano pažiūra, lietuviškieji žodžiai ir turi pirmenybę, norint filosofuoti. Sakysime: lietuviškoji „sąprata“ yra žymiai atviresnė ir todėl lankstesnė negu lotyniškoji „konceptija“; lietuviškoji „tikrybė“ reiškia kur kas daugiau negu lotyniškasis „faktas“, lietuviškoji „pa-

kanta" nurodo į pakenčiamojo pažeminimą žymiai ryškiau negu lotyniškoji „tolerancija“: žmogus nekenčia to, kuris jį pakenčia. Regėdamas šią pirmenybę, aš ir teigiu, kad tikrai filosofuoti arba kurti *savita* filosofiją galima tik gimtąja kalba.

3. Filosofinės kalbos klystkelis

Tuo, atrodo, būtų galima išsklaidyti dr. K. Girniaus abejonę ryšium su analitine filosofija. Pasidžiaugęs, kad mano vartojami lietuviškieji žodžiai „iš tikrųjų daug natūraliau skamba negu lotynų ar vokiečių kalbų nukalti naujadarai“ (A 80), jis rašo: „Tačiau nemanau, kad būtų galima taip lengvai atskleisti ar sukurti lietuviškų žodžių, išreiškiančių analitinės filosofijos sąvokas, kurios dažnai susietos su gan naujais logikos laimėjimais“ (t. p.). Si abejonė yra pagrįsta pažiūra — gal net nesąmoninga, — esą ne filosofavimas gimdys filosofinę kalbą, o iš anksto turima arba „susikurta“ filosofinė kalba įgalinanti žmogų filosofuoti. Dr. K. Girniaus minima analitinė filosofija yra geras tokios pažiūros pavyzdys. Ši filosofijos srovė yra anglosakų išvystyta ir jų mąstyme, Girniaus liudijimu, vyraujanti (plg. A 77). Mums, europiečiams, ypač lietuviams mąstytojams, ji yra jau *gatava* filosofija. Jos kūrime nesame dalyvavę, mažai ją pažįstame, o dar mažiau suprantame. Jos sąvokos ateina mums iš viršaus arba iš lauko, todėl tegali būti mūsų išmokstamos, bet ne savaime ištariamoms. Jas nusakyti mes galime tik aprašumuoju būdu, kadangi jos yra mums *nesavos*. Šiuo atžvilgiu dr. K. Girniaus abejonė yra visiškai pagrįsta.

Bet tai nėra tik analitinės filosofijos likimas. Toks likimas tyko kiekvieną gatavą filosofiją, kuri nėra *mano* filosofija. Kas gali, sakysime, lietuviškai (ar kuria kita kalba) išreikšti Tomo Akviniečio „esse“, jei net ir E. Gilsonas tvirtina, kad šis žodis „tiesa, priklauso kiekvienam, tačiau jo vartojimo prasmė priklauso tik Tomui Akviniečiui vienam“ (Le philosophie et la théologie. Paris, 1960, p. 225). Todėl „esse“ vartoja ir F. de Suarez'as, tačiau šiojo metafizika, Gilsono nuomone, „didžiai skiriasi nuo Tomo metafizikos“, o „kai du filosofai nesusitaria dėl būties, tai jie nesusitaria iš viso (sur rien)“ (op. cit., p. 222). Norėdami tad išreikšti lietuviškai Tomo Akviniečio ir Suarez'o būties sampratą, galėtume jas tik aprašyti, bet ne

žodiškai nusakyti, kadangi pagrindinė sąvoka „esse“, nors ir tariama tuo pačiu lotyniškuoju žodžiu, slepia savyje vis kitokią turinį. Naudodami tad *vieną* kurią lietuvišką vertinį ar pakaitalą, mes šį turinį tik klastotume. Tvirtindamas, kad „lietuvių kalba nenusileidžia jokiai kitai kalbai, kuria istorijos eigoje buvo sukurta ar yra kuriama aukšto lygio filosofija“ (FKP, 314), anaip tol nenoriu tuo pasakyti, kad yra lengva ar net galima lietuviškai išreikšti *gattavos* filosofijos sąvokas. Beveik būčiau tikras, kad yra kaip tik atvirkščiai: kaip niekas negali išsiversti lietuviškojo „buvimo“, taip lygiai mes negalime išsiversti lotyniškojo „esse“ ar vokiškojo „Sein“: E. Husserlio vartojamas „ein Sein“ anaip tol nėra tapatus M. Heideggerio „das Sein“. Analitinės filosofijos sąvokų terminai (čia, rodos, tiktų žodis „terminas“) nesudaro išimties ir neneigia lietuvių kalbos lankstumo. Jie tik nurodo, kad filosofinė kalba ir filosofavimas yra vienas ir tas pats dalykas, kadangi filosofavimas vyksta *tiktai* kalba.

Betgi nė kiek neabejoju, kad jei kuris nors lietuvis mąstytojas, sakysime, kad ir tas pats dr. K. Girnius, imtuši *savitai* permąstyti analitinę filosofiją, kurdamas ją jau kaip savo paties mąstymo išdava, jis neturėtų didėlesnio vargo savoms sąvokoms *lietuviškai* ištarti, nes kas mąsto, tas ir kalba. Tik neaiškus mąstymas ar dar nesuprastas dalykas nesiduoda ištariami. Kalba ir mąstymas yra tiek ankštai susiję, jog vienas sąlygoja kitą. Ir tai kyla iš kalbos pačios prigimties. Vienoje vietoje M. Heideggeris klausia: „Kokia yra kalbos būseną apskritai? .. Kaip kalba buvo, kad ji gali būti „mirusi“? Ką reiškia ontologiškai, kad kalba klesti ir nyksta?“ (Sein und Zeit, p. 166). Į tai savo metu buvo mėginęs atsakyti jau W. v. Humboldtas žinoma ištara: *kalba yra ne veikalas (ergon), bet veiksmas (energeia)*. Tai reiškia: kalbos būseną yra nuolatinis kitimas. Tačiau R. Höningwaldas, galynėdamasis su šia ištara, pastebi, kad „kalba yra taip lygiai veiksmas, kaip ir veikalas, būtent: ji yra veiksmas todėl, kad yra veikalas“, ir tik šioje kalbos dialektikoje „atsiskleidžia visas jos esmės bei veiksmo turtingumas“ (Philosophie und Sprache. Darmstadt, 1970, p. 92). Kalba yra apspręsta ir taisyklinga, sykiu tačiau ji yra kintanti ir atvira.

Pirmoji šios dialektikos pusė paverčia kalbą veikalu (*ergon*) ir įgalina žmonių ją kalbėti. Jei kalba nebūtų visa kartu kaip tam tikras pavidalas, ji nebūtų iš viso kal-

ba. Kalbėti galima tik tokia kalba, kuri jau yra ir būna. Antroji kalbos dialektikos pusė paverčia ją veiksmu (energeia) kalbančiojo lūpose ir vyksmu tautos istorijoje, vadinasi, tokiu dalyku, kuris auga bei klesti kaip ir kiekvienas gyvas padaras. Abi šios dialektikos pusės yra labai būtinos. Kai kalba kaip veikalas lieka vienintelė, netekdama antrojo savos dialektikos nario (kalbos kaip veiksmo bei vyksmo), ji miršta. Taip yra atsitikę su lotynų kalba: šandien ji yra tik veikalas. Popiežių pamoks-lai nepaverčia lotynų kalbos *šneka*, o be šnekos nėra kalbos nei kaip veiksmo, nei kaip vyksmo, nes nėra tautos, kuri ja šnekėtų. Kai kalbos dialektika netenka pirmojo savo nario arba kalbos kaip veikalo, ji esti išduodama visokiems kasdienos vėjams, kurie kalbą teršia svetimybėmis žodyno, sintaksės ir net morfologijos atžvilgiu, tuo būdu ją žaloja ir galop susmukdo. Taip yra atsitikę, pavyzdžiui, su keltų kalba, paskendusią anglų kalboje, arba su lotynų kalba, suirusia rumunų kalbos mišinyje. Kalba kaip veikalas teikia kalbos veiksmui bei vyksmui ir pagrindą, kuris ši vyksmą neša, ir rėmus, kurių vyksmas neprivalo peržengti. Be kalbos kaip veikalo kalba netenka savos tapatybės.

Kas tad gyvena šia kalbos dialektika, tam kalba yra tiek tvirta ir sykiu tiek atvira, jog jis pajėgia ja ištarti kiekvieną mintį, nesigriebdamas svetimybių ir nesistengdamas kitos, jau gatavos, filosofijos žodžiams ieškoti savos kalbos atitikmenų arba kurti vad. „filosofinę terminiją“. *Filosolinės kalbos nėra tik ten, kur nėra filosofijos*. Todėl „filosofinė terminija“ kaip iš anksto susikurtas „veikalas“ yra tikras filosofinės kalbos klystkėlis, nes jis atjungia kalbą nuo mąstymo, laikydamas filosofinę sąvoką ar sampratą *daiktu*, kuris pirmiau būna ar atsiranda (pvz., technikos dirbiniai), o tik paskiau esti pavadinamas. Tuo tarpu filosofijoje nėra ir negali būti jokios *nepavadintos* sąvokos ar sampratos. Kas tad manosi stovįs priešais tą ar kitą sąvoką bei sampratą ir ieškąsis jai, sakysime, lietuviškojo pavadinimo, tas arba šios sąvokos bei sampratos iš viso neturi, arba mąsto nelietuviškai, mėgindamas svetimu žodžiu ištartą mintį sulietuvinti ir todėl kaldamasis jai *terminą*. Filosofijos mokslininkai, kurie tiria bei dėsto kitų sukurtas filosofijas, yra dažnai tiesiog verste verčiami eiti šiuo klystkeliu, kadangi filosofijos mokslas, kaip ir visi mokslai, reikalauja griežto vienaprasmiškumo ir tuo pačiu terminijos. Užtat ir yra rašomi veikalai,

pavyzdžiui, apie žodžio „on“ reikšmes Aristotelio mąstyme (plg. Fr. Brentano), kad būtų — kiek galima tiksliau — aprašyta, ką gi Aristotelis manė klausdamas, kas yra būtis ar būtybė (ti to on). Tačiau filosofai neturėtų leistis sugundomi šio klystkelio kurti dirbtiniu būdu kalbos paviršiuje tai, kas kyla savaime iš kalbinės visumos gelmių.

Mūsų mąstytojų, pasidavusių šiam gundymui, priekyje stovi *Stasys Šalkauskis* (1886–1941). Žiūrint atodairom, daros tiesiog neįmanoma, kad tauta, neturėdama filosofijos (dešimtmetis po I pasaulinio karo), užsigeidė išigyti „filosofijos terminiją“. Anuometiniuose Šalkauskio darbuose ši užgaida prasiveržė visu ryškumu. Gėrėdamasis per anksti mirusio savo amžininko R. Bytauto (1886–1915) studija „Šis tas iš lietuvių kalbos filosofijos“ (1908), Šalkauskis rašė, kad jei Bytautas būtų ilgiau gyvenęs, „dabar turėtume jau tvirtą nustatytą filosofijos terminiją“ (Logos, 1927, Nr. 1, p. 1). Betgi ar Šalkauskis nežinojo, kad niekur pasaulyje tvirtai nustatytos filosofinės terminijos nėra ir negali būti? Kad jokia tauta nepradedą filosofuoti, kurdamasi terminiją? Šalkauskio pastangas pirmiausiai kurti terminus galima išaiškinti tik tuo, kad lietuvių kalba jam buvo ne gimtoji, o *išmoktoji* kalba. Šalkauskio „namų kalba <...> buvo lenkų“ (p. 9); prie jo „lopšio skambėjo lenkų kalba“ (*J. Eretas*. Stasys Šalkauskis. Brooklyn, 1960, p. 9, 90). Šalkauskio motina bajoraitė, rodos, iš viso lietuviškai nemokėjo, nes, man užsukus į jų namus Šiauliuose 1936 metų vasarą ir valgant pietus, Šalkauskis su motina kalbėjo prie stalo tik lenkiškai ir man vertė, ką buvo ji pasakiusi (aš pats lenkiškai nemo-ku). Tiesa, Šalkauskis lietuviškai išmoko gana gerai, bet tik „intensingu darbu“, todėl „dažnai buvo jausti, kad svetima kalba buvo formavusi jo kalbinę sąmonę pačioje jos užuomazgoje“ (*J. Eretas*. Op. cit., p. 89). Svetimybę gausa, aistringai mėgstami veiksmažodiniai daiktavardžiai, ne vietoj vartojami žodžiai (pvz., „apsidairę į mūsų gyvenimo lytis“), neįjautrumas įvardžiuotiniams ir neįvardžiuotiniams būdvardžiams yra Šalkauskio raštų savybės, padarančios šiuos raštus sunkius skaityti bei suprasti — net ir tokiu atveju, kai jų turinys yra tik paprastučiai kasdienos reikalai (plg. *J. Eretas*. Op. cit., p. 92–98). Šalkauskiui stigo lietuviškojo kalbos jausmo arba kalbinės nuojautos kaip visuminio kalbos pavidalo, kuris skleidžiasi atskiruose žodžiuose bei posakiuose. Todėl jis ir tikėjosi galįs filosofinę kalbą ne pašaukti pačiu filosofavimo veiks-

mu, o šiam veiksmui teikti iš anksto pasigamintų terminų, kad į juos įvilktų nelietuviškai maštomas sąvokas. Jis nuolat tarėsi su mūsų kalbininkais, ar tas bei kitas jo siūlomas filosofinis terminas esąs taisyklingai padarytas, nenujausdamas, kad reikia, kalbant G. Marcelio žodžiais, gramatiką ne turėti, bet *reikia gramatiką būti*. O gramatika būti reiškia mąstyti gimtąja kalba. Šalkauskio pavyzdys rodo, su kokiomis didžiulėmis sunkenybėmis susiduria žmogus, norįs filosofuoti lietuviškai, tačiau lietuviškai arba tik išmokęs, arba lietuvių kalbą vaikystėje sudarkęs. Tai išpėjimas ne tik mūsų jauniešiams mąstytojams tremtyje, bet ir visiems tiems, kurių pagrindinė kūrybos lytis yra kalba.

4. Gimtoji kalba ir mąstymas

Tuo būdu artinamės prie klausimo, kiek ir kaip gimtoji kalba apsprendžia mūsų mąstymą. Savo knygoje esu teigęs, kad kalba teikia būtybės interpretacijai tam tikrą „regėjimo kampą“, vadinasi, tam tikrą *požiūrį*, kuris ištariamas žodžiu (plg. FKP, 294—297). Be abejo, „paprasčiausias kalbos vartotojas“, kaip teisingai pastebi dr. K. Girnius (A 81), šio požiūrio arba „kampo“ dažniausiai nejaučia ir žodžio su tam tikru daikto pergyvenimu (jo veikmenimi, padėtimi, spalva. . .) nesieja. Tačiau tai anaip tol dar nereiškia, kad tokio „kampo“ kalboje nebūtų arba kad jis kalbos vartotojo pergyvenimų bei minčių neįtaigautų. Kalbant gimtąja kalba, pasak R. Honigswaldo, „daiktai prisistato <...> savo galimų apybraižų įvairumu“, ir žmogus „sprendžia apie daiktus“ kaip tik pagal šias apybraižas; sprendžia taip labai nesąmoningai, jog savo sprendimo skirtumą suvokia tik susidūręs su kitomis kalbomis (op. cit., p. 184—195). Tai patvirtina ir paties dr. K. Girniaus prisipažinimas: „Turiu prisipažinti, kad kol neskaičiau Maceinos, nebuvau pastebėjęs skirtumo tarp „siuvėjo — Schneider“ ir „tailor“ (A 81). Dar daugiau: tik svetimos kalbos akivaizdoje žmogus suvokia, kad jo paties šnekėjimas yra *kalba* ir kad ši jo kalba skiriasi nuo kitų kalbos. *Gimtoji kalba yra būdas, kuriuo asmuo gyvena bendruomenėje*, neišskiriant nė jį apsupančios gamtos. Šiandien antropologai stipriai pabrėžia žmogaus galią buvoti visame pasaulyje, ne tik vienoje kurioje jo išpjovoje, kaip gyvulio atveju (ore, vandenyje,

žemėje, medžiuose. . .). Vis dėlto ši galia reiškia tik *fizinį* žmogaus santykį su pasauliu: čia žmogus iš tikro nėra apspręstas tik vienai aplinkai; jo organai gali atlikti neaprežtą veikmenų daugybę, o jo įrankiai, atstodami bei pavidydami organus, įgalina jį buvoti beveik kiekvienoje aplinkoje — net ant mėnulio. *Dvasiškai* betgi žmogus buvoja tik *pavadintame* pasaulyje, o pavadintas pasaulis jau yra interpretuotasis pasaulis, vadinasi, apręžtas tam tikru požiūriu ir todėl nebesąs visuma. Kiekvienas mūsų žodis, nors to nepergyventume nė truputėlio, slepia savyje šį požiūrį ir uždaro mus jo rėmuose. Šia dvasine prasme žmogus turi *savą aplinką*, kurią jam apibrėžia gimtoji jo kalba kaip amžiais susiklostęs veikalas: į jį žmogus įgema ir jame pasilieka. Gimtoji kalba yra „istorinė galybė“ (R. Hönigswald. Op. cit., p. 185), iš kurios niekas išsilaužti negali.

Dr. K. Girnius norėtų abejoti šio teiginio tiesa, pastebėdamas, kad, pavyzdžiui, „Hopi indėnai tik vienu žodžiu nurodo spalvas, kurias mes vadinama žalia ir mėlyna, o turi du skirtingus žodžius, nurodančius juodą spalvą. Bet tai dar nereiškia, kad skirtingai kalbantis skirtingai žiūri į pasaulį, o tik kad jų leksikonas skiriasi“ (A 80). Kitaip sakant, tai nereiškia, kad Hopi indėnai matytų juodą spalvą kažkaip *dvejopai*, nors jie ir turi du žodžius jai pavadinti. Šis pavyzdys yra vertas kiek giliau apmąstyti, nes jis savaime žadina klausimą: ar iš tikro *skirtingi žodžiai* kalboje reiškia *tą patį dalyką*? Ar tie du Hopi indėnų žodžiai, nurodą juodą spalvą, iš tikro nurodo *to paties objekto* spalvą? Kalbos filosofija kaip tik ir norėtų suvokti, kodėl skiriasi *žodžiai*, jei jie reiškia *tą patį daiktą*? O gal jie savu skirtingumu kaip tik atskleidžia objekto skirtingumą? Keletas lietuvių kalbos pavyzdžių parodys, kad šis klausimas anaip tol nėra beprasmiš.

Jei atsietai klaustume, kiek lietuvių kalba turi žodžių nusakyti *rudai* spalvai, turbūt tik suglumtume, nerasdami atsakymo, nes ruda spalva, atsajai mąstoma, yra visur ir visados ruda; tamsiau ar šviesiau ruda, tačiau vis ruda. Bet štai kai ši spalva lietuviui esti siejama su tam tikrais objektais, ji gauna vis kitokią vardą: tos pačios spalvos šuo lietuviškai yra *rudas*, karvė *žala*, o arklys *sartas*. Niekas betgi nenešioja „žalų“ kelnų ir nedėvi „sartos“ skrybėlės. Tas pat yra ir su *pilka* spalva. Šviesėdama ji lietuvių kalboje irgi siejasi su įvairiais objektais, keisdama savo vardą: tos pačios plaukų spalvos žmogus yra

žilas, karvė *palša*, o arklys *šyvas*. Tačiau niekas nedėvi „šyvų“ batų. Tik mūsų liaudies dainose užtinkame „šyvą kepurėlę“, bet niekadose ne „žilą“ ar „palšą“. Kai balta spalva maišosi su juoda, gauname *margą*. Ir vis dėlto lietuviui arklys niekad nėra margas, o *širmas*, - kiaušė taip pat yra ne marga, o *degla*. Genys gi margas. Ruožuotai marga katė yra *raina*, o tokių pat ruožų skarelė yra *dryža*. Išėiginės kelnės irgi yra *dryžos*, o ne margos. Galimas daiktas, kad tarmėse minėtų spalvų pavadinimai turi ir kiek kitokią prasmę ir kad jų esama žymiai daugiau. Bet ne tai čia mums rūpi. Mums rūpi tik nurodyti, kad ta pati spalva, nešiojama skirtingo objekto, lietuviui yra kitaip pergyvenama ir todėl kitaip pavadinama. Tai nereikia, kad lietuvis rusvą ar pilkšvą spalvą *fiziologiškai* regėtų kitaip negu vokiečių ar amerikiečių. Tai tik reiškia, kad jis šią spalvą, susijusią su tam tikru objektu, regi kitokiu „kampu“ negu vokiečių ar amerikiečių. Jis regi ją ne atsajai.

Šie pavyzdžiai, mūsų kalboje tokie gausūs, ir žadina mintį, gal šitaip yra ir su dr. K. Girniaus minimais Hopi indėnais. Gal ir jie dviem žodžiais vadina tą pačią juodą spalvą, betgi mąstomą ne atsietai, o turimą tam tikrų indėnų pergyvenime skirtingų objektų? Juk ir mums juosvas arklys yra *bėras*, dainų „juodbėris žirgelis“, o ne paprastai tik tamsus ar juodas. Gal taip yra ir su eskimais, kurie, kaip pastebi dr. K. Girnius, „turi tris žodžius sniegui“ (A 80)? Gal ir jiems tie trys žodžiai reiškia anaip tol ne tą patį sniegą? Gal lietuvių kalba ir čia galėtų mums padėti? Juk ir mes turime net keturis žodžius oro dūkui pavadinti: *audra*, *pūga*, *vėtra*, *viesulas*. Visuose šiuose žodžiuose yra *meteorologiškai* įimtas tas pats oro siautėjimas. Tačiau kiekviename slypi tam tikras požiūris arba „kampas“, kuriuo lietuvis šį siautėjimą pergyvena. Todėl jis skiria vieną oro dūką nuo kito ne tik tiesiogine prasme (gamtoje), bet ir perkelta prasme (visuomenėje), pavyzdžiui: „jo kalba sukėlė tikrą *audrą*“, bet niekad ne „pūgą“ ar „vėtrą“, ar „viesulą“; „jis išiveržė į namus kaip *viesulas*“, bet niekad ne kaip „pūgą“, ne kaip „audra“, net nė ne kaip „vėtra“. Jei žodžio santykis su daiktu išleidžiamas iš akių, vargu ar tokiu atveju yra galima patirti tikrąją žodžio prasmę. Sakysime, jei koks nors japonų mokslininkas klausų, kiek žodžių turi vokiečių kalba arkliui pavadinti, tai būtų galima atsakyti, kad mažiausiai penkis: *Pferd*, *Gaul*, *Fuchs*, *Rappen*, *Schimmel*. Ta-

čiau tai būtų klaidinantis atsakymas, kadangi tik „Pferd“ reiškia arklį atsietine prasme. Tuo tarpu visi kiti žodžiai yra susiję su arklio *pergyvenimu* vokiečio dvasioje: „Gaul“ yra lietuviškasis *kuinas*, vadinasi, nusivareš arklis („ein alter Gaul“), „Fuchs“ — lietuviškasis *sartis*, „Rap-pen“ — *juodbėris*, o „Schimmel“ — *šyvis*. Skirtumas nuo lietuvių kalbos čia tik tas, kad mes arklio *spalvos būdvardį* (bėras, sartas, šyvas) paverčiame daiktavardžiu, o vokiečiai arklio spalvoms nusakyti turi kiekvieną sykį skirtingą daiktavardį, neturintį savyje spalvos pavadinimo. Išleisti iš akių šį žodžio santykį su daiktu yra gana lengva, ypač jei kalbos mokslininkas tiria ne savą gimtąją, o svetimą, ypač „egzotinę“ kalbą. Todėl kalbos filosofui šiuo atžvilgiu reikia būti gana apdairiam.

Kad toks apdairumas kalbos mokslo atžvilgiu yra reikalingas, gali patvirtinti sekantis pavyzdys. Lyginamosios kalbotyros profesorius Freiburgo universitete J. Lohmannas, kuris 1927 m. vasarą, apsistojęs Prienų klebonijoje, mokėsi lietuvių kalbos, teigia, kad „tik lotynų kalboje yra „infinitivus historicus“ arba pasakojamoji bendratis“ (op. cit., p. 275). Tuo tarpu tokios pasakojamosios bendratis „praeities veiksmui nusakyti“ esama ir lietuvių kalboje (Lietuvių kalbos gramatika. Vilnius, 1971, t. 2, p. 414). Kai Prienų gimnazijoje, versdami Cezario „De bello gallico“ susidūrėme su tokiu „infinitivus historicus“ ir suglumę stebėjomės, kaip galima praeitį nusakyti bendratimi, tai mūsų lotynų kalbos mokytojas, gimnazijos direktorius kun. F. Martišius, atvėrė mums akis kaip tik *lietuviškais* pavyzdžiais: „Aš jam kaktą lyžt, jis man į ausį pykšt; aš rėkt ir bėgt, o jis vytiš; jis mane griebti, aš nepasiduoti“ ir t. t. Vis dėlto šiai praeitį pasakojančiai bendračiai suprasti, o ypač jai pavartoti gramatikos žinių vargu ar pakaktų; čia jau reiktų gilesnio kalbos jausmo arba kalbinės nuojautos, kurių svetimam mokslininkui, kaip rodo Lohmanno pavyzdys, paprastai stinga.

Todėl aš nė kiek neabejoju — kuo, rodos, norėtų abejoti dr. K. Girnius (plg. A 81), — kad lietuviškai nekalbąs žmogus nė negali galvoti kaip lietuvis. Žinoma, kalbos *mokslo* akimis žiūrint, kalbos visų pirma skiriasi „dėl gramatinių ir sintaksinių priežasčių“ (dr. K. Girnius, A 82). Bet iš kur kyla šios gramatinės ir sintaksinės priežastys — net ir toje pačioje kalboje? Kodėl Lietuvos paukščiai ne „dainuoja“, o *gieda*, net ir gaidys? Kodėl tautos himną ar organizacijų himnus lietuviai taip pat ne „dai-

nuoja", o *gieda*, kaip ir šventas giesmes? Jei paties objekto rimitis apspręstų žodį „gieda“, tuomet gaidžio giedojimas ant mėšlo krūvos būtų taip lygiai rimitai pergyvenamas kaip ir žmonių giedojimas Mišių metu. Kodėl Lietuvoje šuo niekad nėra „sartas“ ar „žalas“, nors jo spalva ir būtų lygiai tokia pat kaip arklio ar karvės? Juk fiziologinis šių objektų regėjimas visad yra toks pat. Kodėl kumelės vaikas lietuviškai vadinasi *kumeliukas*, o karvės ne „karviukas“, bet *veršiukas*? Juk žodžio „karvė“ vediniai yra lygiai gramatiškai galimi kaip ir žodžio „kumelė“. Kodėl liesas, nusivaręs arklys gauna skirtingą vardą *kuinas* *, o gražiai nauaugęs, nušertas, ristas vadinasi *žirgas*? Gramatinės ir sintaksinės priežastys, skiriančios vieną kalbą nuo kitos ar vieną žodį nuo kito toje pačioje kalboje, iš tikro yra ne priežastys, o *pasekmės* kažkokio gilesnio veiksnio, kuris jas kildina ir žodyje bei sakinyje įkūnija.

5. Kalba kaip „regėjimo kampas“

Šį veiksnį aš ir norėčiau vadinti „regėjimo kampu“, suprantant regėjimą ne kaip fizinį akies organo veiksmą, o kaip daikto pergyvenimą visu savimi. Be abejo, atsakyti į klausimą, „koku konkrečiu būdu“ šisai pergyvenimas ir jo skirtumai įvairiose kalbose „atsisipindi žmonių galvoje ir gyvenime“ (dr. K. Girnius, A 81), yra labai sunku, nes reto žodžio lytis atskleidžia aną kampą pakankamai aiškiai. Dėstydamas šią lyg ir „teoriją“ savo knygoje, minėjau skirtumą tarp vokiškojo „Schneider“ ir lietuviškojo „siuvėjo“: pirmasis reiškia žmogų, kuris visų pirma audeklą *sukerpa*, antrasis gi žmogų, kuris visų pirma audeklą *susiuva* (plg. FKP, 291–292), nors abu

* Šis žodis gali kiek paaiškinti mums, indoeuropiečiams, beveik nesuvokiamus semitų-chamitų kalbų daiktavardžius, reiškiančius ne patį objektą, o objekto *padėtį* (plg. FKP, 297): *kuinas* irgi reiškia ne arklį kaip objektą savyje, bet arklį, atsidūrusį tam tikroje būklėje. Jei tad turėtume daiktavardžių, kiekvieną sykį vis kitokių, kurie reikštų kinkomą arklį, žabojamą arklį, jojamą arklį, girdomą arklį. . . , mes suvoktume pasaulį semito-chamitiškai, vadinasi, žiūrėtume į daiktus, kaip jie buvoja toje ar kitoje padėtyje. Deja, tokių daiktavardžių mūsų kalba, nors ir būdama labai sena, beveik neturi, išskyrus vieną kitą, pvz., *delčia* — senas, dylantis mėnulis, *perėšlė* — perinti višta. Lietuviškai padėtį nusakome paties objekto vardu, kiek pakeistu priešaga (DVZ.. vadovas, valdovas, žiūrovas), arba prie objekto vardo prijurdami dalyvį, pvz., atrajojanti karvė).

žodžiai ir nusako tą patį drabužių gaminimo amatą. Nėra abejonės, kad „regėjimo kampas“ esti įaudžiamas žodinis jo kilmės metu ir kad ši kilmė yra labai sena, taip kad šiandien mes iš tikro savo vaizduotėje nebejungiamo „siuvėjo“ kaip nors ypatingiau su siuvimu, o ne su kirpimu. To nedaro tikriausiai nė vokiečiai. Šiuo atžvilgiu dr. K. Girnius yra teisus sakydamas, „kad juo daugiau Lietuvoje ir išeivijoje lietuviai krautuvėse pirkus gatavus drabužius, juo mažiau jie iš viso sies žodį „siuvėjas“ su koku nors veikmeniu“ (A 81). Civilizacijai išsivystant, veikmens tiek kinta, jog pirmykštis jų pavadinimas netenka pradinės savo reikšmės. Tačiau šis žodžiui uždėtas civilizacijos luobas anaipol nepadaro, kad žodis *pačiu savi mi* prarastų aną „regėjimo kampą“, pagal kurią jis buvo kadaise ištartas ir vėliau kartų kartoms perteikiamas, apspręsdamas jų sąmonę ryšium su pasauliu. Šiam teiginiui patvirtinti norėčiau čia pridurti dar vieną pavyzdį, kuriame anas „regėjimo kampas“ yra toks ryškus, jog krinta į akį kiekvienam, net ir paprasčiausiam kalbos vartotojui, ir kurio mūsoji moderninė civilizacija nėra užtrynusi, rodos, net negalės užtrinti.

Moteris, ką tik pagimdžiusi kūdikį,— vis tiek ar namuose, ar ligoninėje,— lietuviškai vadinasi *gimdyvė*. „Regėjimo kampas“ čia yra gimdymo veiksmas, įaustas į patį žodį ir virtęs tikrai apsprendžiamuoju pradū tiek žodžio, tiek mąstymo atžvilgiu. Tardami ar girdėdami žodį „gimdyvė“, tuo pačiu tariame ar girdime ir žodį „gimdyti“, kuris ataidi mūsų viduje tam tikra nuotaika, jausmu ar mintimi. Gimdomasis veiksmas lietuviui yra „kampas“, kuriuo jis regi naujagimio motiną. Tuo tarpu vokiškai ta pati moteris vadinasi *Wöcherin*. Tai moteris, kuri, pagimdžiusi kūdikį, turėdavo 6 savaites praleisti arba lovoje, arba bent namuose, neidama bažnyčion (plg. *H. Paul. Deutsches Wörterbuch. Halle/S., 1935, p. 661*). Abiejų tautų moterų kūdikio atžvilgiu yra tokios pat: abi jos duoda pasauliui naują žmogų tuo pačiu veiksmu. Tačiau šių moterų pavadinimai lietuviškai ir vokiškai skiriasi ne tik garsais: *jie skiriasi pačia prasme*, kadangi juose aiškiai jausti visai kitoks šių moterų pergyvenimas arba anas „regėjimo kampas“. Lietuvis pergyvena naujagimio motiną *kaip gimdančiąja* ir todėl vadina ją *gimdyve*. Vokietis regi ją *kaip vykdančią seną paprotį* likti 6 savaites namie, todėl vadina ją *Wöcherin* (die Woche — savaitė). Gimdomasis veiksmas, kuris lietuviui, kuriant nauja-

gimio motinos pavadinimą, yra pagrindinis, vokiečiui visiškai išslysta iš jo „regėjimo kampo“. Kas taria ar girdi žodį „Wöcherin“, tik grynai gramatiškai suvokia, kad tai moteris, neseniai pagimdžiusi kūdikį, nes žodžio „gimdyti—gebaren“ čia nėra nė pėdsakų: tai žodis, kilęs ne dėl to, kad moteris gimdo, bet dėl to, kad ji 6 savaites sėdi namie. „Regėjimo kampai“ lietuviui ir vokiečiui čia yra visiškai kiti. Kaip tad galėtų jie, būdami tokie skirtingi, neapspręsti mūsų pergyvenimo gimdančios moters atžvilgiu?

Šia tad prasme ir mėginčiau kalboje regėti *būtybės interpretaciją*. Kalba yra daugiau negu tik priemonė susisiekti ar susižinoti. „Kalba,—teigia H. G. Gadameris,—yra greičiau toji visuotinė ertmė (Medium), kurioje vyksta pats pažinimas“ (op. cit., p. 366). Būdas gi, *kaip* pažinimas vyksta, yra interpretacija. Tuo būdu kalba savaime virsta pažinimo būdo arba interpretacijos vyksmu visiškai konkrečiu jo pavidalu. Tačiau kadangi kalba, kaip minėta, yra ne tik vyksmas, kuris eina ir praeina, bet ir *veikalas*, kuris susiklosto ir pasilieka, tai ir joje vyksta pažinimas įgyja pastovumo ir net standumo. Į šį tad pastovų bei standų pavidalą žmogus įgema, įauga ir jame buvoja, naudodamasis juo kaip akiračiu, kurio šviesoje jis regi bei supranta naujas pažintis. Kalba sukuria mūmyse savotišką „prizmę“, kuri savaip laužia visus iš pasaulio ateinančius spindulius. Kalboje įkūnyta pasaulio interpretacija yra atvira viskam. Kiekviena kalba sugeba nusakyti *visa*, tačiau kiekviena tai daro *savitu būdu*. Tai ir yra jos „regėjimo kampas“. Jis nėra kokia formuluota pasaulėžiūra ar filosofija. Tai greičiau, kaip Gadameris gražiai pastebi, „vidurkis, kuriame jungiasi Aš ir pasaulis“ (op. cit., p. 449). Kalba ir yra šios sąjungos išraiška. Joje byloja ir Aš, ir daiktas. Jei Aš negyventų bendruomenėje, tai būtų tiek kalbų, kiek žmogiškųjų asmenų. Tačiau įgimdamas į bendruomenę, asmuo savaime įgema ir į jos jau turimą sąjungą su pasauliu kalbos lytimi. Todėl nors vėliau asmuo ir sugeba teikti kalbai savojo Aš žymių („le style c'est l'homme“, E. Heilo), tačiau jau tik gimtosios kalbos rėmuose. Šiuo atžvilgiu kalba ir yra, kaip minėta, „istorinė galybė“ (R. Honigsvvald).

Bet kaip tik šitoje vietoje mūsų pokalbininkas dr. K. Girnius klausia: „Ar mes iš tikrųjų tikime, kad viena kalba kalbantysis nepajėgia įstoti į kitos kalbos kampa?“

(A 82). Tai daugiaprasmiškas klausimas, reikalaujantis tam tikros sklaidos, kad būtų bent kiek nušviestas.

Mokslui kalba yra tik priemonė tyrimo išdavoms nusakyti: žodis yra jam tik terminas. Todėl įstoti į svetimos *mokslų kalbos* „kampą“ galima visur ir visados, kadangi mokslų kalbai šis kampas visiškai nerūpi ir jai reikšmės neturi. Kaip mokslininkas atradėjas savo tyrimo išvadas pavadino, taip jos paprastai ir esti vadinamos, dažnai šių pavadinimų į savą kalbą net neverčiant, o pasigelbstint — mūsų atveju — jų sulietuvinimu galūnėmis arba lotynų kalbos svetimžodžiais. Gražų šios rūšies pavyzdį teikia dr. A. Klimas, kalbėdamas apie generatyvinę kalbotyrą: iš 38 jo išrašytų generatyvinės gramatikos terminų *lietuvių kalba* yra tik 9 lietuviški: visi kiti yra sulietuvinti lotyniškieji vadiniai (plg. „Lituanistikos instituto 1973 metų suvažiavimo darbai“. Chicago, 1975, p. 181). Ir taip yra ne tik kalbotyroje; taip yra visuose moksluose, ypač gamtamokslyje. Būtų tad iš tikro nuostabu, kodėl žmogus negalėtų svetimos kalbos tiek pramokti, jog sugebėtų ir savo paties tyrimo išdavas ją nusakyti. Lietuvis mokslininkas gali rašyti mokslų veikalus bet kokia kalba, o svetimšalis mokslininkas gali juos rašyti lietuviškai. Tokių svetimšalio ranka rašytų mokslų veikalų turime nemaža: beveik kiekvienas užsienietis, dėstęs Lietuvos universitete, yra lietuviškai rašęs. Tiesa, ne vienas iš šių raštų skaitydamas, žmogus jautiesi, tarsi važiuotum per gruodą. Tačiau mokslas pakelia šį „gruodą“, kadangi kalba nėra esminė mokslų išraiškos lytis.

Jau kitaip yra *filosofijos* srityje. Bet ir čia reikia skirti filosofijos mokslą nuo pačios filosofijos. Kalbėti ar rašyti *apie* filosofiją (jos istoriją, jos sociologiją, jos psichologiją. . .) galima bet kokia kalba; reikia tik jos pakankamai išmokti. Geriausias pastarojo dešimtmečio veikalas apie Aristotelį yra parašytas *švedo vokiečių kalba* (plg. *Ingemar Düring*. Aristoteles. Heidelberg, 1966, 670 p.). Filosofuoti betgi, vadinami, *filosofiją kurti galima tik savą gimtąją kalbą*. Būdingas šiam reikalui pavyzdys yra L. Karsavinas, dėstęs mūsų universitete (1928—1946): kultūros istoriją (Kaunas, 1932—1939, 5 tomai) jis rašė lietuviškai, tačiau filosofavo tik rusiškai (Kaune išleisti jo veikalai: *Peri archon* — Apie pradmenis, 1928; *O ličnosti* — Apie asmenybę, 1919; *Poema o smerti* — Poema apie mirtį, 1932). Ne mažesnio būdingumo yra ir N. Berdiajevas. Nors jo motina buvo tikra prancūzė ir nors jis

pats gyveno Paryžiuje per dvidešimt metų (1924–1948), filosofinius savo veikalus jis rašė tik rusiškai; šie, dažnai dar tebesantieji rankraštyje, būdavo verčiami į prancūzų kalbą. Neigiamu požiūriu tai patvirtina W. Szilasi'o atvejis. Man dėstant Freiburge (i. Br.), vengrų filosofas W. Szilasi pavadavo prancūzų atleistą M. Heideggerį (Freiburgas po karo buvo prancūzų srities valdžioje) ir mėgino filosofines pratybas vesti fenomenologiniu Husserlio metodu, kurį E. Stein, Husserlio mokinė bei šalininkė, šitaip apibūdina: „Fenomenologinis metodas pradeda žodžio prasme, rūpestingai lukštena jo kalbines reikšmes ir pamažu eina prie paties dalyko, išryškindamas tikslią žodžio reikšmę" (Welt und Person. Freiburg i. Br., 1962, p. 7–8). Fenomenologiškai filosofuoti reiškia tad visų pirma turėti reikalų su *kalba*. Szilasi, tiesa, kalbėjo vokiškai visai laisvai, tačiau jis mąstė vengriškai. Fenomenologinės jo pratybos pradėjo užsikirsti. Tada viena studentė — tai pasakojo ji man pati — pasakė Szilasi'ui į akis: „Profesoriau, priežastis, kodėl studentai tyli, yra Jūsų kalba (das liegt an Ihrer Sprache). Pavyzdžiui, Jūs sakote: hier steht Tisch (čia stovi stalas). Ką tai reiškia? Ką Jūs norite pasakyti, jei vartojate žodį „Tisch" be artikelio? Ar tai paprasta gramatinė klaida, ar kokia ypatinga fenomenologinė Jūsų mintis? Mes nesuprantame, todėl ir tylime". Mat Szilasi buvo studentams priekaištauęs, esą jie nemoka mąstyti. Kiek žinau, po to Szilasi šios rūšies pratybas nutraukė. Fenomenologinis metodas nesidavė būti naudojamas svetima kalba. Atremtas į tikslios žodžio prasmės ieškojimą, jis reikalauja, kad mąstantysis būtų žodį ne išmokęs, bet jį nešiotų savyje, kaip turintį prasmės gausą.

Šie pavyzdžiai visiškai atitinka ir mano paties patyrimą. Man teko dėstyti filosofiją svetima kalba net 14 metų (1956–1970) ir pačiam parašyti (ne išversdinti) vokiškai dvi knygas ir keletą straipsnių. Kol visas šis darbas sukiojosi filosofijos *mokslo* rėmuose — tirti marksizmą, nagrinėti rusų filosofijos klausimus ar autorius, — nenuveikiamų sunkenybių nebuvo. Turtėjant vokiečių kalbos žinynui, lengvėjo ir darbas. Bet štai maždaug po 10 metų panorau pereiti iš filosofijos *mokslo* į pačią *filosofiją*, tai yra imtis pačiam filosofuoti. Šį norą vykdžiau „Filosofijos kilmės bei prasmės" ir „Religijos filosofijos" kursais. Tada man ir paaiškėjo, kad filosofuojant stoti į kitos kalbos „kampa" iš tikro neįmanoma. E. Husserlis ieš-

kojo „tiksliosios“ žodžio prasmės todėl, kad tikėjo filosofiją esant mokslu. Tačiau šios „tiksliosios“ prasmės ieškoti galima tik tokiu atveju, kai žodis yra įgimtas, ne išmoktas, nes išmoktosios kalbos žodis niekad neturi ano, anksčiau minėto, „prasmės svyravimo“ arba prasmės gausos ir tuo būdu niekad nepajėgia atitikti asmeninės minties atošvaistų, be kurių filosofavimas yra neįmanomas. Išmoktosios kalbos žodis visados yra daugiau ar mažiau *terminas*, vadinasi, vienaprasmiš žodis. Tuo tarpu asmeninė mintis yra prasmių gausai atvira, todėl ieškosi ir atviro žodžio. Betgi atviras žodis yra tik gimtosios kalbos žodis. Todėl *tik gimtąja kalba filosofuojant galima išarti patį save*. Filosofuojant svetima kalba, minties atošvaistos esti siauriamos, keičiamos, susinamos, nes laisvė rinktis žodį čia yra labai siaura. Tai patyriau gana aiškiai, kai teko vokišką „Filosofijos kilmės bei prasmės“ rankraštį „perfilosofuoti“ lietuviškai. Tik šio darbo metu jaučiau, kad mintis skleidžiasi taip, kaip *jai* patinka, o ne kaip ją spaudžia svetimos kalbos rėmai. Štai kodėl visi ir vengia filosofuoti svetima kalba. Iš tikro niekas svetima kalba ir nėra filosofavęs, išskyrus vidurinius amžius. Bet argi šio meto filosofija jau sudaro filosofavimo viršūnę? Ar Europoje filosofija, kaip ir literatūra, neišsiskleidę tada, kai gimtoji kalba išstūmė lotynų kalbą? Tik teologijos samplaika su filosofija teikia viduramžiams minties aureolę. Skyrium nuo teologijos šio meto mintis yra gana skurdi, nes skurdus yra žodis, kuriuo ji tariama. Stoti tad filosofijoje į kitos kalbos „kampą“ reiškia savą mintį skurdinti, nes svetimas „kampas“ man niekad netaps savas.

Apie *poeziją* nėra reikalo kalbėti. Jau vien tai, kad poezijos neįmanoma išversti, rodo, jog tikrasis poeto žodis yra jo gimtasis žodis: *dvikalbių poetų nėra*. O kad tas ar kitas yra mėginęs rašyti ir nesava kalba (Petrarka lotyniškai, Rilke prancūziškai. . .), tai šie mėginimai niekad neprilygo gimtosios jų kalbos kūriniams. Esama tik dvi-kalbių pamaivų.

Ši trumputė dr. K. Girniaus klausimo sklaida rodo, kad juo ryškiau kalba išėina aikštėn kaip kalba, juo sunkiau darosi pasisavinti jos „regėjimo kampą“, o ten, kur ji virsta grynu kalbesiu, pvz., poezijoje, ten jos iš viso pasisavinti neįmanoma. Svarbiausia betgi, kad *savinantis svetimos kalbos „kampą“, esti prarandamas savos kalbos „kampas“*. Šio teiginio įrodymas yra mūsų tremties jaunimas — net ir tas, kuris dar kalba lietuviškai, kurio kalba

tačiau yra jau tik susižinojimo priemonė, o ne jo mąstymo bei jutimo lytis. Kas vaikystėje regi pasaulį svetimu kampu, tas niekad jo neberegės lietuviškuoju kampu.

Tuo galėtume mūsų pokalbį ir užskleisti. Be abejo, čia liko dar daug nepaliestų klausimų: mano santykiai su filosofijos istorija (dr. J. L. Navickas jį smarkiai perdėjo, plg. A 60); dialektikos vaidmuo mano mąstyme (man dialektika yra įtausta į visą būtybės sąrangą; plg. dr. Navickas, A 63); išvalgos ir logikos santykis (išvalga privalo pasiteisinti logikos teisme; plg. dr. Navickas, A 63; vargu tad ar galima filosofijos pažangos laukti „iš išvalginių aktų“, t. p.); žodžio ir daikto ryšys (jį regėčiau atvirksčiai negu dr. K. Girnius, A 77); svetimžodžių prasmė kalboje (jų nebijočiau, tačiau tik tokių, kurie jau yra *termino* pobūdžio ir kurių pakeitimas jaukia kalbą, pvz., „Bendrija“ kaip Bažnyčios pakaitalas); lietuvių kalbos susinimas tremties literatūroje (kai kurių mūsų rašytojų kalba yra tiesiog nepakenčiama) ir daugybė kitų, kuriuos jaunieji kėlė tik prabėgomis ir kuriuos užtat paliksime ateičiai. Čia pasirinkau tik tuos, kurie ir mano pokalbininkų buvo kiek plačiau svarstomi, ir mano biografijoje yra palikę kiek ryškesnių pėdsakų.

Pradėjęs Platonu, norėčiau juo ir baigti, tačiau šį sykį ne jo filosofija, o vienu poetiniu jo dveiliu, kuris gražiai nusako ateities svarstybų dužlumą:

Visa nešasi laikas; metai bėglūs pakeičia
Povyza, prigimti, varda ir laimę.

Eilėraščiai, XXXI