

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

## 1. BŪTYBĖ KAIP KŪRINYS

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

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

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

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

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

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

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

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

Jo premisas vargu ar gali būti abejotinas. Vargu ar kas, sakysime, neigtų, kad filosofijas objektas yra būtybē kaip būtybē — net ir tie, kurie norētų filosofijā paversti mokslu (E. Husserl). Net ir marksizme, kuris nuolatos kalba apie , mokslinē ' filosofijā, kuriasi būtybēs kaip tokias , mokslas ', vengiant, tiesa, žodžio , metafizika ', uztat naudojant vis labiau žodį , ontologija '<sup>110</sup>. Nes atsisakius filosofijai būtybēs kaip tokias, liktų jai tik būtybē kaip ši ar ana, kuriā visiškai teisėtai savinasi mokslai, atimdami tuo filosofijai pagrindā iš viso prasmingai buvoti. Būtybē kaip būtybē yra vienintelis objektas, kuriam atsidēdama filosofija įprasmina pati save. — Taip pat vargu ar abejotina, kad filosofija yra interpretacija. Nes tokios abejonēs atveju filosofija turētų būti tyrimas sava pažinsena ir mokslas savu pavidalu. Būdama gi mokslas, ji turētų būti viena vienintelē, kaip ir kiekvienas kitas mokslas. Visur ir visados turēdama tą patį objektā ir tyrimā kaip šio objekto pažinimo būdā, filosofija nieku būdu negalētų virsti *dauginga*, kaip daugingu nėra virtēs nē vienas mokslas. Tuo tarpu regėjome, kad filosofija nėra viena ir negali būti viena. Tačiau jos daugingumas kaip kilmēs skirtingumas gali būti suprastas ir pateisintas tik tuo atveju, jei filosofija yra interpretacija. Šiuo atveju ji dalinasi interpretacijos apskritai likimu — galēti aiškinti tą patį objektā neaprēpiama įvairybių eile. Betgi ši įvairybē leidžiasi pagrindžiama tik interpretacijos esme, o ne tiriamuoju pobūdžiu. Filosofija tad yra : *arba tyrimas* ir šiuo atveju viena vienintelē ; tuomet istorinis jos daugingumas yra ištisas didžiulis žmogiškojo mąstymo klystkelis ; *arba interpretacija* ir šiuo atveju savaime daugialypē ; tuomet istorinis jos įvairumas yra esminio jos daugingumo išraiška. Tai dvijulē, neturinti jokios trečios išeities.

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

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

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

<sup>111</sup> Pfg. HARALD HOLZ, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik*. Studien über Tendenzen in der heutigen philosophischen Grundlagenproblematik, Mainz 1966, p. 220.

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

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

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

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

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

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

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

<sup>112</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a. M. 1949, p. 5.

## 2. FILOSOFIJA KAIP ĮVYKIS

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

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

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

<sup>113</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 38.



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

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

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

<sup>114</sup> Plg. JOHANNES B. LOTZ, *Das Urteil und das Sein*, Pullach bei München 1957, p. 54, 105-106.

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

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

<sup>115</sup> GABRIEL MARCEL, *Gegenwart und Unsterblichkeit* (metafiziniai dienoraščiai 1937-1951), p. 23.

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

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

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

<sup>116</sup> Ten pat, p. 24.

<sup>117</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 37-38.

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

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

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

<sup>118</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 12.

## 3. FILOSOFINĖS TIESOS POBŪDIS

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

<sup>119</sup> EMIL CORETH, *Metaphysik als Aufgabe*, sudėt. veikale *Aufgaben der Philosophie*, Innsbruck 1958, p. 13; plg. JOHANNES B. LOTZ, *Sein und Existenz*, Freiburg i. Br. 1965, p. 318.

<sup>120</sup> Plg. MARTIN HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a. M. 1949, p. 24-25; JOSEPH MÖLLER, *Wahrheit als Problem*, München 1971, p. 96-98.

<sup>121</sup> Plg. JOSEPH MÖLLER, *Wahrheit als Problem*, p. 105-123.

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

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

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

---

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

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

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

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

Ar tai reiškia, kad filosofinis apmatas tiesos pobūdžio iš viso neturi, kaip to norėtų logistinis pozityvizmas? Anaip tol! Jeigu filosofinio apmato tiesa glūdi būtybės atvirumo išraiškoje, tai šią išraišką gali teikti ir užskleistas apmatas. Pakartodami teigėme, kad interpretuoti būtybę kaip kūrinį galima, tik teikiant jos atvirybei savą vidurkį. Teikti betgi šį vidurkį nereikia rinktis kuria nors būtybės dalį ir šiąją suimti į filosofinį apmatą — tokių , dalinių ' apmatų ar , dalinių ' filosofijų iš viso nėra<sup>123</sup>; — jau pats žodis , vidurkis ' nurodo, kad jis gali būti teikiamas tik visumai, vadinasi, stovėti , viduryje ' , o ne , pakraštyje ' kaip dalies išraiškoje. Teikti būtybės atvirybei vidurkį reiškia suvokti jos visumą *savą atžvilgiu* ir šį atžvilgį įkūnyti filosofiniame apmate. Nuosekliai tad visi filosofiniai apmatai yra ne daliniai, o tik atžvilginiai: jie žvelgia į būtybės atvirybę, vaizdingai tariant, tam tikru , kampu ' , iš kurio būtybės atvirybė yra regima savo visumoje, vadinasi, kaip atvirybė ir bedugnė, o ne kaip aprėžtybė ar dalis. Filosofo atžvilgis užskleidžia atvirybę tuo, kad jos neregį ir negali regėti , visais atžvilgiais ' . Bet jis palieka ją atvirą tuo, kad žvelgia į ją visą. *Vienas atžvilgis į visumą* — štai kuo yra būdingas filosofo teikiamas būtybės atvirumui vidurkis.

Čia susiduriame su antrąja dialektine filosofinės tiesos puse: kiekvienas filosofinis apmatas yra būtybės atvirumo išraiška ir todėl kiekvienas yra tiesa. Filosofija, palyginta su mokslu, tuo ir yra būdinga, kad ji pakenčia savo ertmėje bet kuri filosofinį apmatą kaip lygiai teisėtą, kas yra neįmanoma moksle. Mokslo laimėta tiesa yra savai priešingybei iš viso nepakanti: chemija nepakenčia alchemijos, ir astronomija — astrologijos. Tuo tarpu filosofijoje pro kiekvieną jos apmatą žvelgia būtybės atvirybė, ir todėl kiekvienas šis apmatas turi savą vietą filosofijos istorijoje, nebūdamas praeitis, kaip tai esti su mokslo pažangos pralenktomis

<sup>123</sup> Tokios šiandien gana ryškiai išsivysčiusios filosofinės šakos, kaip , kalbos filosofija ' , , meno filosofija ' , , technikos filosofija ' , , ūkio filosofija ' , net , pinigų filosofija ' (G. Simmel), jeigu jos nėra tik filosofiskai apmestas nevykęs specialaus mokslo pakaitalas, sudaro esmėje ne ką kitą, kaip minėtus *atžvilginius* būtybės visumos apmatų: jos visos žvelgia į būtybės visumą tam tikru žvilgsniu ir todėl anaip tol nepatvirtina pažiūros, esą ir filosofija galėtų būti paskirstyta į atskiras darbo sritis bei dalis ir kad filosofas galėtų atsidėti kuriai skirtingai sričiai ar daliai, nenustodamas būti filosofas. Yra kaip tik priešingai.



jo išdavomis. Tai nereiškia, kad iš visų šių apmatų *sumos*, nuolat augančios istorijos eigoje, susidarytų *visuma*. Šitokia mechaninė filosofijos įvairumo samprata būtų aiškus tiek būtybės atvirumo, tiek filosofinio jos apmato nesuvokimas. *Filosofinės sistemos nėra tiesos dalys, bet tiesos atžvilgiai*, vadinasi, vienkartinis pažįstančiojo subjekto žvilgis į būtybės visumą. Būdama santykis, būtybė tuo pačiu yra, kaip sakyta, apspėsta buvoti kitam, šis gi , kitas ' yra ją interpretuojas, vadinasi, *savu kampu* į ją žvelgias žmogus. Santykinis būtybės pobūdis savaime veda ją į šitokį žmogaus žvilgį iš savo , kampo ', kuris tačiau būtybės atvirumo nenaikina, leisdamas šalia savęs buvoti aibei kitų žvilgių — iš kito , kampo '. Užtat istorinis filosofijos kelias lieka visados atviras. Jis neveda filosofijos į tiesą ta prasme, tarsi tiesa stovėtų šio kelio gale ir tarsi įvairiais keliais einą filosofijos apmatai galų gale susitiktų vad. , pilnutinės tiesos ' vienybėje. Filosofijos istorijos kelias yra pažįstančiojo subjekto *laisvės* kelias, kuriame tiesa lydi kiekvieną jo žingsnį, tačiau interpretacinė tiesa, išaugusi iš filosofo pastangų mąstyti būtybės atvirumą *savu* žvilgiu ir kurti *savą* jos apmatą: *interpretacinėje tiesoje interpretas yra sudedamoji tiesos dalis*. Be jo būtybė būtų daiktas, ir jos apmąstymas išsisemtų šio daikto tyrimu. Tuomet visa žinią virstų grynu pozityvizmu, kuriame nebūtų vietos nei interpretacijai, nei tikėjimui. Interpretacinė filosofinės tiesos dialektika kaip tik ir saugo žinią nuo tokio susiaurinimo bei iškreipimo. Šia prasme filosofija iš tikro stovi žmogiškojo pažinimo laisvės sargyboje.

TREČIASIS SKYRIUS

FILOSOFIJOS PRASMĖ

BŪTIES IEŠKOJIMAS - M. HEIDEGGERIS  
BŪTIES ATSKLEIDIMAS  
BŪTIS IR DIEVAS

## I. BŪTIES IEŠKOJIMAS: M. HEIDEGGERIS

Ligšiolinėje mūsų apmąstymo eigoje nuolatos pabrėžėme du dalyku: 1. kad filosofijos objektas yra būtybė kaip būtybė ir 2. kad būtybės sklaidos tikslas yra ne ji pati, o *būtis*. Kitaip tariant, filosofavimas neišsisemia vien būtybės apmąstymu. Išsivystydama « filosofija, pasak M. Heideggerio, virsta klausimu, kuris negali laikytis tik būtybe »<sup>1</sup>. Būtybės pažinimas užtat nėra nė filosofijos prasmė, vadinasi, pilnutinis bei vidinis jos uždavinio įvykdymas. To paties Heideggerio žodžiais tariant, filosofija yra tik tada filosofija, kai žino, « kurlink ji keliauja »<sup>2</sup>. Šisai gi, kurlink' ir yra būtis. Būtybė yra tik pakopa pakeliui į būtį. Tai Heideggeris yra nusakęs gana įtaigiai: « Klausti būties visų pirma reiškia klausti būtybės kaip būtybės. Šiuo klausimu yra aptariama (bestimmt), kas yra būtybė. Atsakius gi į šį klausimą, yra aptariamà būtis »<sup>3</sup>. Tokiu keliu esame lig šiol ir eję. Sklaidydami filosofavimą kaip būtybės interpretaciją, esame nusakę, kas yra būtybė kaip tokia. Nūn belieka mums antrasis kelio tarpsnis, būtent: sklaidyti pasiekimą būtybės aptarimą ir iš jo kildinti atsakymą, kas yra būtis. Nes, kaip jau pradžioje minėjome, būtis gali būti atskleista tik būtybėje; pagrindą galime suvokti tik pagrįstajame. Todėl rastas atsakymas, kas yra būtybė kaip būtybė, virsta savaiminga *nuoroda* atsakymo, kas yra būtis.

Išeities tašku šios nuorodos sklaidai renkamės M. Heideggerio pastangą būčiai nusakyti. Nes nė vienas pastarųjų laikų mąstytojas nėra tiek atsidedęs būties klausimui, kiek Heideggeris. Visi jo raštai yra perpinti šiuo rūpesčiu — net ten, kur jis dėsto filosofines kitų sampratas: Platono, Kanto, Nietzsche's<sup>4</sup>, taip kad J. B. Lotzas teisingai pastebi, jog « Heideggerio filosofija yra ne egzistencijos, o *būties filosofija*: pagrindinis jo klausimas krypta ne į

<sup>1</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 24.

<sup>2</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Was ist das - die Philosophie?*, p. 33.

<sup>3</sup> Cit. RICHARD WISSER, *Heidegger im Gespräch*, p. 74.

<sup>4</sup> Plg. MARTIN HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1947; *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1951; *Nietzsche*, Pfullingen 1961.

egzistenciją arba žmogų, bet į būtį»<sup>5</sup>. Žmogaus sklaida žinomiau-siame jo veikale *Būties ir laikas* yra buvusi, paties Heideggerio prisipažinimu, tik ryžtas «praskinti mąstymui taką, kad jis jau skirtinai (eigens) apmąstytų būtį jos tiesoje», kadangi, tik «priėjęs santykį su būties tiesa, mąstymas pasiekia žmogaus esmę»<sup>6</sup>. Žmo-gus kaip būties atsivėrimo vieta («Da») įgalina mąstymą žengti šion atvirybėn, betgi tai, ką jis ten sutinka, yra ne žmogus, o būtis, ir tik sutiktos būties tiesoje grįžtamuojų būdu nušvinta ir pats žmogus. Užtat savas mintis, išdėstytas *Būties ir laiko* pus-lapiuose, Heideggeris tebelaiškė tik būties mąstymo paruoša, prie jų vėliau nebegrįždamas ir net atsisakydamas nevieno anksčiau vartoto metafizinio termino, kaip hermeneutika, ontologija, egzis-tencija, transcendencija, pastaruoju metu ir žodžio, filosofija, keisdamas jį, mąstymu, kadangi visi šie terminai, Heideggerio pažiūra, gražina jį į metafiziką, kurią jis — bent senąja prasme — kaip tik mėginąs pergalėti<sup>7</sup>.

Regint tad filosofijos prasmę būties atskleidime, yra pravartu ir net būtina visų pirma pažvelgti į Heideggerio kelią būties linkui ir pasiklausti, ar šis jo kelias nėra kartais buvęs vienas iš anų girios šuntakių (Holzwege), apie kuriuos pats Heideggeris kalba, esą «jie yra užžėlę ir staiga baigiasi neišbrendamybėje», ir kuriais eidamas «kiekvienas pasiklysta skyrium, tačiau tame pačiame miške»<sup>8</sup>. Vis dėlto net jei ir pasirodytų, kad Heideggerio eitas kelias yra baigęsis nebeišbrendamame tankumyne, kaip ir visi, malkakirčių' keliai, tai ir šiuo atveju jis būtų mums didžiai pa-mokomas, nes pats Heideggeris žinojo, kurlink jis keliauja. Jis žinojo, kad jo kelias, galimas daiktas, nėra nei vienintelis, nei tikras. Tačiau «tai nuspręsti, teisingai jis sako, yra įmanoma, tik ši kelią nuėjus (nach dem Gang)»<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> JOHANNES B. LOTZ, *Sein und Existenz*, p. 97. — Jau 1929 m. filosofų susitikime Davose (Šveicarijoje), svarstant Kanto santykį su metafizika, M. Heideggeris prieštaravo jo irkiavimui į egzistencijos filosofų eilę ir tai vėliau nesyki pakartojo (plg. FRITZ HEINEMANN, *Existenzphilosophie — le-bendig oder tot?*, Stuttgart 1954), atsiribodamas tiek nuo J. P. Sartre, tiek nuo K. Jasperso (plg. OTTO PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, p. 169-170).

<sup>6</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 12, 15; plg. *Vom We-sen des Grundes*, p. 39, išnaša 59.

<sup>7</sup> Plg. OTTO PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 163-188.

<sup>8</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950, p. 3.

<sup>9</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 437.

## I. PRIEKAIŠTAS VAKARŲ MĄSTYMU

Yra būdinga, kad kelio į būtį Heideggeris ieško ne kuriame nors atitrauktiniame pradmenyje, bet *istorijoje* : būtis turinti savą lemtį arba likimą (Geschick), todėl esanti suvokiama tik laiko akiratyje ; šis gi akiratis dabarties žmogui esąs Vakarų mąstymo išsivystymas. Jį apžvelgęs, Heideggeris tariasi galįs tvirtinti, kad *Vakarų mąstymas pamiršęs būtį būtybės dėlei*. Tiesa, pradiniai graikų mąstytojai būtį regėję ir ją mąstę. Kadangi tačiau būties regimybė yra galima tik būtybėje, todėl ši greitai virtusi vieninteliu mąstymo objektu, tuo tarpu būtis užsiskleidusi, buvusi būtybės užgožta ir galop dingusi iš Vakarų mąstymo : « Nuo Anaksimandro ligi Nietzsche's būties tiesa liko slaptoje », teigia Heideggeris<sup>10</sup>. Būties vardu buvusi vadinama būtybė, pačios būties nebepagau- nant ir jos net iš viso nebesuvokiant. Metafizika kalbėjusi apie « būtybę visumoje », o maniusi kalbanti « apie būtį » ; ji tarusi « būtis », o supratusi « būtybę kaip būtybę »<sup>11</sup>. Sąvokos , būtis ' ir , būtybė ' maišiusiosios Vakarų mąstyme nuolatos, ir ši maišatis, pasak Heideggerio, pasiekusi savo viršūnę « teiginiu, kad metafizika kelianti būties klausimą » (t. p.). Tuo tarpu būties pamiršimas kaip tik ir reiškiašis tuo, « jog žmogus nuolatos regi ir naudoja tik būtybę », bet, negalėdamas išsiversti be būties, padaro ją « bendriausia bendrybe (das Generellste) » ir tuo sujaukia tai, kas neprivalo būti jaukiama : « Jau nuo seno , būtis ' atstoja , būtybę ' ir atvirkščiai »<sup>12</sup>.

Būties ir būtybės neskyrimas, o tuo pačiu būties pamiršimas — *būtybės* pamiršti negalima, kadangi ji visados buvoja mums priešpriešiais kaip ši ar ana, — prasidėjęs, pasak Heideggerio, Platono mąstymu. Platonas buvęs pirmasis, kuris tiesą (gr. alétheia) supratęs nebe kaip pačios būties atsiskleidimą (Unverborgenheit : šitai Heideggeris verčia graikiškąjį žodį , alétheia '), o kaip būtybės sutarimą su idėja : idėja yra tai, kas apsprendžia būtybės tiesą ir tuo pačiu iškyla viršum būtybės kaip jos mastas : « *Aleteja* patenka po *idėjos* jungu »<sup>13</sup>. Tuo pačiu kinta ir « tiesos buveinė », nes kol tiesa yra būties atsiskleidimas, tol ji buvoja būtybėje « kaip pagrindinis pačios būtybės bruožas » ; virtusi gi sutarimu arba atitikimu (homoiosis, adaequatio), tiesa tampa « žmogiškojo proto

<sup>10</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 10.

<sup>11</sup> Ten pat, p. 11.

<sup>12</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, p. 26.

<sup>13</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, p. 41.

laikysena būtybės atžvilgiu » ir tuo pačiu žmogaus kaip « pažįstančiosios būtybės žyme »<sup>14</sup>. Kitaip sakant, tiesos buveinė persikelia iš būtybės į ją pažįstantįjį subjektą. Tai, ką šimtmečiais vėliau nusakė Descartas, « veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse — tiesa ar klaida tikraja prasme gali būti tiktai prote », jau slypi sava užuomazga platoniškojoje tiesos sampratoje ir žodiškai girdėti Aristotelio teiginyje: « klaida ar tiesa yra ne daiktuose, bet prote »<sup>15</sup>. Tuo būdu Platono pradėtas mąstymas nusakąs « būtybės būti kaip idėją »<sup>16</sup>. Tai metafizika, kurios vardo atoskambių irgi jau aidį Platono raštuose: mąstymas peržengias (met' ekeina) tai, kas čia, mūsojoje žemėje, yra tik atvaizdas ir šešėlis.

Šisai mąstymo peržengimas (meta) esąs randamas Vakarų mąstyme visą laiką. Visą laiką yra buvę žvelgiama į idėją, vis labiau tolstant ne tik nuo būties atsivėrimo (alétheia), bet net ir nuo būtybės *kaip vietovės*, kurioje būties atsivėrimas galis būti patiriamas: « Žmogus mąstė tiesos esmę prasme teisingo atitikmens tarp būtybės ir 'idėjų' ir vertino kiekvieną tikrovę pagal 'vertybes' »<sup>17</sup>. Svarbu čia ne tai, kokių idėjų ar vertybių buvę turėta, bet tai, « kad apskritai tikrovė buvusi aiškinama pagal 'idėjas' ir sveriamą pagal 'vertybes' » (t. p.). Tiesos pajungimas idėjai buvęs kartu ir jos pajungimas pažįstančiajam subjektui. Platono mąstymas Vakarų filosofijos istorijoje anaip tol nėra praėjęs; jis yra buvęs visados dabartinis — ne kaip saugojama atgyvena ir ne kaip senovės mėgdžiojimas, o kaip « įsitvirtinusi ir nebepajudinama visos į mus artėjančios pasaulio istorijos tikrenybė »<sup>18</sup>. Ši gi artėjanti istorijos tikrenybė esanti, Heideggerio pažiūra, ne kas kita, kaip *pilnutinis nihilizmas*, kurio keletą bruožų Nietzsche, tiesa, pažinęs bei paskelbęs, kurio « esmės tačiau jis niekad nesuvokęs, kaip ir visa metafizika prieš jį »<sup>19</sup>, kadangi pati « metafizika savo esme yra nihilizmas »<sup>20</sup>; ji apmąstanti būtybę, o pamirštanti būti, tarsi ši būtų niekis: « Nihilizmo esmė juk ir slypi tame, kad pati būtis virsta niekiu » (t. p.).

Tai, pasak Heideggerio, turį nepaprastos istorinės reikšmės. Nes filosofijai pamiršti būti nėra tas pat, kas filosofijos profesoriui

<sup>14</sup> Ten pat, p. 42, 46.

<sup>15</sup> Ten pat, p. 44-45.

<sup>16</sup> Ten pat, p. 48.

<sup>17</sup> Ten pat, p. 51.

<sup>18</sup> Ten pat, p. 50.

<sup>19</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Holzwege*, p. 244.

<sup>20</sup> Ten pat, p. 245.

pamiršti skėtį<sup>21</sup>. Būties pamiršimas esanti *galybė*, «kurioje yra paskendusi visa filosofija»<sup>22</sup>. Tai nėra nei nesusipratimas, nei klaida, nei «menkesnis ankstesniojo Vakarų mąstymo pajėgumas»<sup>23</sup>. Tai *ivykis*, apsprendęs «modernųjį laikotarpį» tuo, kad čia «žmogus vis išskirtiniau pasiliko tik prie būtybės» ir kad žmogaus santykio su būtimi stoka vis labiau pradėjo būti patiriama kaip paties žmogaus vienišumas (*Verlassenheit*): *žmogus pasijuto esąs būties paliktas*<sup>24</sup>. Užtat būties pamiršimas ir sudarąs, pasak Heideggerio, jos pačios istoriją bei priklausąs jos pačios likimui<sup>25</sup>. Sykiu betgi jis lemias ir žmogaus likimą, nes, Heideggerio nuomone, visi ženklai rodo, kad būties pamiršimas ateityje tik gilėsiąs: žmogus esąs pasiryžęs tiesiog įsikurti būties pamiršime<sup>26</sup>. Nuosekliai tad mąstytojo uždavinys dabar ir esąs nurodyti į šią būties pamiršimo reikšmę, iš naujo klausiant, kas gi iš tikro yra metafizika savo esme. Šis klausimas «būties pamiršimo bėdoje yra mąstymui gal būt pats svarbiausias»<sup>27</sup>.

Laikydamas Vakarų mąstymo istoriją vis gilėjančiu būties pamiršimu, Heideggeris imasi ši pamiršimą pergalėti tuo, kad savojo mąstymo vidurkin stato «būties tiesą»: formulė, einanti per visus jo raštus tarsi raudona gija. Ligi šiol Vakarai mąstę tik būtybę ir todėl kūrę tik metafiziką. Tačiau metafizika nepastebėjusi, «kas būtybėje (on), kiek ši yra atsiskleidusi, jau yra

<sup>21</sup> Plg. MARTIN HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, p. 35.

<sup>22</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 17.

<sup>23</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, p. 18.

<sup>24</sup> Plg. MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 17.

<sup>25</sup> Plg. MARTIN HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, p. 35.

<sup>26</sup> Plg. MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 11. — Filosofijos suskilimą į šakas (*Disciplinen*) — į etiką, logiką, fiziką — Heideggeris regi taip pat Platono mokykloje ir laiko šį suskilimą prasidedančiu Vakarų mąstymo nuosmukiui: «Šios šakos atsirado tuo metu, kai mąstymas virto , filosofija ', filosofija — mokslu (*episteme*), o mokslas — mokyklos reikalu bei mokykliniu užsiėmimu. Šitaip suprastos filosofijos eigoje kyla mokslas, bet dingsta mąstymas» (*Über den Humanismus*, p. 39). Mokslas mąstymo atstoti negalįs, nes «mokslas nemąsto» (cit. RICHARD WISSER, *Heidegger im Gespräch*, p. 71). Todėl mokslo valdomame istorijos tarpsnyje ir tegalima skelbti, kaip tai darė Nietzsche, kad , Dievas yra miręs '. Tačiau Nietzsche klydęs, — čia slypi jo nesuvokimas nihilizmo esmės, — manydamas, esą mokslo tarpsnyje galima eiti Dievo ieškotų. Mokslo valdomos istorijos žmonės «nebegali ieškoti, kadangi nebegali mąstyti. Vieši stoviniuotojai (čia Heideggeris turi galvoje Nietzsche's minimą rinkos minią, *Mc.*) panaikino mąstymą, pakeisdami jį plepalu» (*Holzwege*, p. 246). Vienintelis ieškotojas ir todėl mąstytojas esąs anasai Nietzsche's *pamišėlis*, kuris šaukęs, kad Dievas mirė. «O gal gi ten iš tikro šaukė mąstytojas de profundis?», klausia Heideggeris (t. p.).

<sup>27</sup> Ten pat, p. 12.

kartu ir paslėpta »; užtat dabar ir reikią « iš naujo apmąstyti, kas gi iš tikro norima tarti žodžiu, on - esąs »; tai yra, « kas būtybėje slepiasi »<sup>28</sup>; reikią klausti pagrindo, į kurią « filosofijos medis leidžia šaknis ir kuris šiasias maitina »<sup>29</sup>. Tai klausimas, jau peržengiąs metafiziką, peržengdamas būtybę kaip nuolatinį metafizikos objektą. « Kadangi metafizika klausia būtybės kaip būtybės, sako Heideggeris, todėl ji ir lieka prie būtybės, negrįždama pas būtį kaip būtį. Metafizika, nuolatos mąstydamas būtybę kaip būtybę, nemažsto pačios būties » (t. p.). Dar daugiau: « Metafizika būties tiesos klausimo ne tik nekelia, bet, pasilikdama būties užmarštyje, ji net užtveria jam kelią »<sup>30</sup>. Tuo būdu « filosofija nesu-sitelkia prie savo pagrindo, o nuolatos nuo jo, metafizikos padedama, tolsta, nors ir niekad iš jo ištrūkti negali »<sup>31</sup>. Istoriskai metafizika yra būtį pamiršusi, esmiškai tačiau ji niekad nėra buvusi iš būties išsprūdusi. Tai teikia Heideggeriui vilties gražinti filosofiją atgal į būtį kaip į požeminį kiekvieno mąstymo šaltinį: Heideggerio mąstymas « eina atgal į metafizikos pagrindą »<sup>32</sup>. Todėl Heideggeris teisingai ginasi, kai jo « mąstymo bandymai yra apšaukiami metafizikos ardymu »<sup>33</sup>. Be abejo, jis teigia, kad « metafizikos nugalėjimas yra būties pamiršimo nugalėjimas »; tačiau čia pat priduria, jog šis nugalėjimas kaip tik « atsigrįžta į metafizikos esmę »<sup>34</sup>, vadinasi, į tai, kas metafizikos yra buvę pamiršta, bet kas iš tikro ją yra grindę visą laiką, būtent: *į būtį*. Metafizikos nugalėjimas yra tad būties pamiršimo nugalėjimas arba metafizikos gražinimas į pačias jos šaknis. Tai jos apvalymas, kaip Heideggeris žodiškai sako, « nuo įprastinių bei tuščių įvaizdžių », kad būtų jai laimėtas « pirmykštis būties patyrimas »<sup>35</sup>.

Ir vis dėlto šio patyrimo laimėjimas Heideggerio mąstyme yra didžiai abejotinas. Suvokdamas būties pamiršimą kaip pačios būties likimą, išsiskleidusį Vakarų mąstymo istorijoje, Heideggeris tuo pačiu yra verčiamas mąstyti priešpriešiais visai ligšiolinei filosofijai. « Heideggeris yra sukilėlis, pastebi F. Heinemannas. Jis maištauja prieš praeities metafiziką ... Istorinės jo knygos, pav. apie Kantą ir Platoną, yra *anti*-interpretacijos, išaugusios iš priešybės ankstesnei šių mąstytojų interpretacijai »<sup>36</sup>. Antra vertus,

<sup>28</sup> Ten pat, p. 19.

<sup>29</sup> Ten pat, p. 8.

<sup>30</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, p. 31.

<sup>31</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 8.

<sup>32</sup> Ten pat, p. 8; plg. *Über den Humanismus*, p. 41.

<sup>33</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, p. 36.

<sup>34</sup> Ten pat, p. 35.

<sup>35</sup> Ten pat, p. 36.

<sup>36</sup> FRITZ HEINEMANN, *Existenzphilosophie - lebendig oder tot?*, p. 95.



Heideggerio, sukilimas' stumia mąstymą ne priekin, o gražina jį atgal. « Heideggeris, pasak to paties Heinemanno, yra greičiau atgal dairąsis anti-revoliucininkas, negu priekin žvelgias revoliucininkas » (t. p.), būtent todėl, kad savu mąstymu jis mėgina sučiupti ar bent apčiuopti *pradžią* (arché) ir todėl virsta, L. Gabrielio pažiūra, « archeo-loginio mąstymo tipu »<sup>37</sup>. Heideggeris nenori atnaujinti ar pratęsti jokios filosofijos, o visas jas peržengti atbuliniu žingsniu ir žvelgti į būtybę — sakysime: į žmogų (Dasein) — iš jos pradžios, iš jos pagrindo, kuriuo būtybė nėra. Esminis Heideggerio mąstymo siekis yra užėti mąstymu *užu būtybės* ir mąstyti būtybę kaip tai, kas yra ne ji pati, tačiau kas vis dėlto pro ją švyti bei byloja.

Tai yra betgi galima tik tuo atveju, kai mąstymas kyla iš tam tikros pirmykštės nuojautos, kuri *pačiam* mąstytojui yra gal ir labai sava, kuri tačiau vargu ar gali būti nusakyta žodžiais ir todėl prieinama *bet kuriam* mąstytojui. Pats Heideggeris prisipažįsta, kad jo keliami klausimai « yra nepaprastai sunkūs ir įprastiniam suvokimui, tiesą sakant, neprieinami »<sup>38</sup>. Todėl jis jaučiasi esąs niekad ir niekeno nesuprastas, nes kiekviena jo minties išraiška ne jo paties žodžiais esanti jau jos iškraipa — kaip tik todėl, kad ši mintis nėra logiškai suvokta, o tik priešlogiškai nujausta. Nusakyta įprastinėmis sąvokomis ir perkelta į logikos plotmę, ji virsta kažkuo kitu, negu yra buvojusi anoje pirmykštėje nuojautoje. Ir juo labiau Heideggerio nuojauta įtaigauja jo mąstymą, juo šis mąstymas darosi painesnis, taip kad ankstesnės jo mintys reikalauja būti vis iš naujo peraiškinamos paskesniųjų sampratų šviesoje. Nuosekliai tad visas Heideggerio minties kelias yra ne kas kita, kaip jo paties vykdoma nuolatinė savęs interpretacija: kiekvienas paskesnisys veikalas yra pirmesniojo atitiesimas, perstatymas, peraiškinimas. « Aš nežinau, sako F. Heinemannas, filosofijos istorijoje kito tokio pavyzdžio, kur autorius vėlesniame savo išsivystymo tarpsnyje būtų tiek naujai interpretavęs pagrindinį savo veikalą (čia Heinemannas turi galvoje Heideggerio *Būties ir laikas*, Mc.), jog ši interpretacija prieštarautų ne tik visoms ankstesnėms interpretacijoms, bet net tiesiog ir paties originalo prasmei »<sup>39</sup>. Tai patvirtina ir O. Pöggeleris, sistemingai bei išsamiai aprašęs Heideggerio minties kelią. Mąstydamas priešpriešiais visai ligšiolinei metafizikai, Heideggeris tuo nurodo, kad būties mąstymas būtinai yra *kitokios rūšies*, negu būtybės mąstymas.

<sup>37</sup> LEO GABRIEL, *Existenzphilosophie. Von Kierkegaard zu Sartre*, Wien 1951, p. 127.

<sup>38</sup> Cit. RICHARD WISSER, *Heidegger im Gespräch*, p. 76.

<sup>39</sup> FRITZ HEINEMANN, *Existenzphilosophie - lebendig oder tot?*, p. 91.

Pereinant nuo būtybės į būtį, kinta ne tik mąstymo objektas, bet ir pats mąstymas: « Būties kaip tokios klausimas yra kitos esmės ir kitos kilmės », pastebi pats Heideggeris<sup>40</sup>. Bet kadangi ir Heideggerio mąstymas yra išaugęs iš ligšiolinės metafizikos ir todėl gali būti reiškiamas irgi tik paveldėtais metafiziniais terminais, tai galop atsitinka, jog Heideggeris pradeda mąstyti priešpriešiais ir *sau pačiam*, stengdamasis laisvintis iš įprastinės metafizikos ir tuo pačiu tolti nuo pirminės savo paties išraiškos. Jo minties kelias tampa, pasak Pöggelerio, « nuolatinėmis grumtynėmis už tokį pradinio savo taško (Ansatz) persvarstymą, kad šisai taptų atviras būties tiesos patyrimui; Heideggeris vis iš naujo ir iš naujo perstato savo paties mąstymo pradmenis »<sup>41</sup>. O nepajėgdamas daugiur ankstesniems žodžiams teikti *savos prasmės*, jis, kaip minėta, arba šių žodžių visiškai atsisako, arba jų vietoje kuria naujų, kurie tačiau jo minties ne tik neparyškina, bet ją dar labiau sujaukia: Heideggerio mąstymas eina kas kartą vis tamsyn, kadangi jo naujadarų prasmė yra vos nujaučiama, bet negali būti aiškiai ištariama<sup>42</sup>. Heideggerio esmėžodžiai (Grundworte) yra, pasak Pöggelerio, « tik jo mąstymo kelrodžiai (Leitworte) »; jie atveria « antdurį, tačiau neįstengia nusakyti to, kas iš tikro turi būti nusakyta »<sup>43</sup>. Tai ir sudaro didžiųjų keblumų tiek Heideggeriui suprasti, tiek ypač jam interpretuoti — pirmoje eilėje ne vokiečių kalba.

<sup>40</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, p. 14.

<sup>41</sup> OTTO PÖGgeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, p. 163.

<sup>42</sup> Būdingas tokios tamsios nuojautos pavyzdys gali būti Heideggerio vartojamas žodis ‚Wesen‘ veiksmažodine prasme. Metafizinėje kalboje šis žodis reiškia ‚esmė‘, kartais ‚būtybę‘ (ypač gyvąją). Seniau betgi jis reiškė ‚vietą‘, kur kas nors pasilieka, arba ‚buveinę‘ (plg. HERMANN PAUL, *Deutsches Wörterbuch*, Halle a. d. S. 1935, p. 651). Heideggeris kaip tik grįžta į šią senąją prasmę ir labai dažnai vartoja žodį ‚Wesen‘ veiksmažodine prasme, vadinasi, prasme daiktavardžio, padaryto iš veiksmažodžio ‚wesen‘, kurio yra išlikusi tik vienaskaitos trečiojo asmens lytis ‚west‘, lietuviškai galima išversti žodžiu ‚buvoja‘. Pastaruosiuose Heideggerio raštuose ši veiksmažodinė prasmė prasikiša vis dažniau, taip kad tokie jo posakiai, kaip « das Wesen der Wahrheit », « das Wesen des Seins » darosi dviprasmiai: nežinia, ar jais Heideggeris nusako tiesos ir būties *esmę*, ar kalba apie tiesos ir būties *buvoimą* ir net *buveinę*. Senųjų konkretinių žodžių suabstraktinimas yra gal pats būdingiausias Heideggerio kalbos bruožas, padaręs šią kalbą dvelkiančią senoviniu pirmykštumu, apsunkinančiu pagauti tikrąją jos prasmę.

<sup>43</sup> OTTO PÖGgeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, p. 158.

## 2. BŪTIS IR BŪTYBĖ

Apkaltinę Vakarų filosofiją, atsidėjus tik būtybei, o pamiršus būtį, Heideggeris stengiasi pats kelti būties klausimą: «Ką mes iš tikro manome, tardami žodį, būtis'?» Nes «kiekviena ontologija ... lieka principu akla ir iškreipia tikrąjį savo pačios siekį, jei ji visų pirma pakankamai neišaiškina būties prasmės ir šio aiškinimo nepadaro pagrindiniu savo uždaviniu»<sup>44</sup>. Dažnai girdimą teiginį, esą būties klausimas yra jau savaime keliamas, apmąstant, «kas yra būtybė kaip tokia savo visumoje», Heideggeris laiko nepakankamu ir net klaidinančiu, kadangi šis apmąstymas yra daugiaprasmiškas «ir savo daugiaprasmiškumu kaip tik rodo, jog būties prasmės klausimas tebėra neapvaldytas»; dar daugiau: klausti, «kas yra būtybė kaip tokia savo visumoje, reiškia kelti šį klausimą pasiklydus (aus der Irre)»<sup>45</sup>. Būti gi pasiklydus nėra būti padarius tą ar kitą atskirą klaidą: tai buvoti klaidynėje kaip «atviroje klaidos buveinėje»<sup>46</sup>. Vakarų metafizika ir yra atsidūrusi tokioje «klaidos buveinėje» būties atžvilgiu. Heideggeris užtat ir mėgina ją iš šios klaidynės išvesti. Tačiau kokių būdu? Kaip jis pats nusako būties klausimą?

Pirmasis Heideggerio žingsnis būties linkui yra taip pat priekaištas: «Metafizika, tiesa, stato priekin būtybę josios būtyje ir šiuo būdu mąsto būtybės būtį, bet ji nemąsto jų abejų skirtumo»<sup>47</sup>. Nuosekliai tad paties Heideggerio mąstymas ir prasideda šiuo skirtumu, būtent pastanga atidengti ontologinę skirtybę tarp būties ir būtybės. Nes kol svarstome būtybę kaip būtybę, tol remiamės *tapatybės* dėsnium. Būtybės mąstymas filosofijoje ir jos tyrimas moksle būtų neįmanomas, jei būtybė nesireikštų kaip tolygi sau pačiai. Tačiau kai tik pereiname į būties kaip būties mąstymą, tučtuojau kyla *skirtybės* klausimas; skirtybės ne tarp būtybės ir būtybės (ontinė skirtybė), bet tarp būtybės ir būties (ontologinė skirtybė). Ontinės skirtybės plotmėje viena būtybė skiriasi nuo kitos tuo, *kas* ji yra (essentia arba quidditas): tai scholastinė metafizika yra nusakiusi gana tiksliai. Tuo tarpu ontologinės skirtybės plotmėje būtis skiriasi nuo būtybės tuo, *kad* ji yra: tai Heideggerio keliamas skirtumas, kuris, anot jo, ir yra likęs senosios metafizikos neapmąstytas. Senajai metafizikai atrode, kad visa

<sup>44</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 11.

<sup>45</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 23.

<sup>46</sup> Ten pat, p. 22.

<sup>47</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, p. 12.

*būna* vienodai, vadinasi, kad buvimas visur ir visados esąs tolygus sau pačiam: būtis *būnanti* taip, kaip ir būtybė. Heideggeris betgi tai paneigia: « Ontologinė skirtybė yra *Ne* tarp būtybės ir būties »<sup>48</sup>. Tai reiškia: būtis yra *ne*-būtybė, ir būtybė yra *ne*-būtis. Šisai, *Ne* ' nusako čia ne kitokią esmę arba prigimtį, kaip tai esti vienos būtybės santykiyje su kita būtybe arba ontinės skirtybės plotmėje, bet *paties buvimo skirtumą* tarp būties ir būtybės, todėl ir vadinamą, ontologine skirtybe': būtis *būna* kitaip, negu būtybė. Heideggeris net vengia sakyti, kad « būtis yra », kadangi žodis, yra ' paprastai naudojamas « nusakyti tam, *kas* yra; o tai yra būtybė. Betgi būtis, yra ' kaip tik *ne* būtybė. Taikomas būčiai ir tiksliau nepaaiškintas, yra ' lengvai veda mus į būties kaip būtybės sampratą »<sup>49</sup>. Šiam nesusipratimui išvengti Heideggeris užtat mieliau sako, kad « būties esama — es gibt das Sein » arba kad « būtis buvoja — das Sein west ». Tai nėra « tik protinio skyrimo padaras (ens rationis) » (t. p.). Juk « būčiai yra esminga būti pagrindu », o pagrindui yra esminga būti « ontologiniu būtybės grindimu »<sup>50</sup>. Koku tad būdu galėtų, pagrindas ' (būtis) ir, grindžiamasis ' (būtybė) buvoti toje pačioje plotmėje ir būti skiriami tik mūsojo protavimo? , Pagrindas ' ir, grindžiamasis ' skiriasi vienas nuo kito patys savimi: juodu yra, *Ne* ' vienas kitam. Keldamas aikštėn šį skirtumą, Heideggeris nori padaryti jį tiesiog regimą, todėl žodį, būtis ' kartais rašo senoviškai (, *Seyn* '), kartais perbraukia jį kryžmais: ×.

Betgi skirtumas tarp būties ir būtybės arba tarp jų stovįs, *Ne* ' nėra, pasak Heideggerio, « niekis nihil negativum prasme »<sup>51</sup>, vadinasi, paties buvimo sunaikinimas, paverčiant jį nebūtimi. « Būtis kaip būtybės *Ne* » yra greičiau kelias arba būdas, kuriuo « yra patiriama būtis iš būtybės pusės » (t. p.), būtent: *būtis yra patiriama kaip ne-būtybė*. Tai vad., *via negativa* ', kuriuo nevienas mistiškiau nusiteikęs Vakarų mąstytojas — D. Areopagita, M. Eckhartas, J. Boehme, N. Cusanus, iš dalies ir Augustinas — yra mėginęs nusakyti *Dievą*. Tuo pačiu keliu eina ir Heideggeris, mėgindamas nusakyti *būtį*. Todėl jo mąstyme ypač svarbų vaidmenį vaidina *niekis* (das Nichts), pažadinęs priekaištą, kaip jį apibūdina pats Heideggeris, esą jo filosofija « atvirai skatinanti neigimo dvasią ir tarnaujanti krikdymui; žlugdanti bet kokią kultūrą ir bet

<sup>48</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, p. 5; plg. *Sein und Zeit*, p. 4; *Zur Seinsfrage*, p. 38.

<sup>49</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, p. 22.

<sup>50</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, p. 46-47.

<sup>51</sup> Ten pat, p. 5.

kokį tikėjimą »<sup>52</sup>; « ji vedanti į pažiūrą, kad visa yra niekis ir kad todėl neverta nei gyventi, nei mirti; , niekio filosofija ' esanti pilnutinis nihilizmas »<sup>53</sup>. Gindamasis nuo šio priekaišto, Heideggeris paryškina savąjį , via negativa ' , einantį, tiesa, per niekį, tačiau tiktai ne-būtybės, o nieku būdu ne nebūties (nihil negativum) prasme: , niekis ' reiškias tai, « kas niekad ir niekur nėra būtybė », vadinasi, « kas atsiskleidžia kaip tai, kas skiriasi nuo kiekvienos būtybės ir ką mes vadiname būtimi »<sup>54</sup>. Niekis kaip ne-būtybė esąs pasak Heideggerio, būties patyrimo erdvė: « Šisai niekis buvoja (west) kaip būtis » (t. p.); jis yra « būties šydas »<sup>55</sup>, vadinasi, perregima uždanga, pro kurią būtis mums — nors ir slėpdamosi — vis dėlto apsiereiškia. Todėl tarti , niekis ' ne-būtybės prasme reiškia tarti , būtis ' : *būtybės neigimas yra tuo pačiu būties teigimas*. Tai pagrindas, kodėl Heideggeris skelbia, kad « niekyje patiriame platybę to, kas kiekvienai būtybei yra laidas, kad ji būtų; o tai ir yra pati būtis »<sup>56</sup>.

Vis dėlto Heideggeris, apmąstydamas būtį, nepasilieka grynai neigiamajame kelyje, tai yra, nemažsto jos tik kaip to, « kas nėra būtybė »<sup>57</sup>. Jis stengiasi pagauti būties prasmę taip pat ir teigiamuoju būdu, vadindamas būties mąstymą tokiu mąstymu, kurio mintys « kyla iš visai ko kito, negu būtybė, ir yra šiojo kito apsprendžiamos »<sup>58</sup>. Posakis , visai kas kita ' yra pirmoji teigiamoji Heideggerio ištara būties atžvilgiu, ir ji kartojasi jo raštuose be paliovos. Būtis esanti anaipol ne « kokia nors būtybės savybė », bet « visiškai kas kita, negu bet kuri būtybė »<sup>59</sup>. Bet kadangi žmogus visur ir visados randa tik būtybę, tai, atsidūręs būklėje, kurioje susiduria su anuo visai kuo kitu, negu būtybė, jis pergyvena baimę. « Patyrimas būties kaip visai ko kito bet kurios būtybės atžvilgiu, žadina baimę » (t. p.). Užtat baimė ir atskleidžia būtį, atskleisdama niekį kaip « neišsiskleidusį būties buvojimą » (t. p.). Tačiau žmogus « savo buvimu yra įjungtas į aną visai ką kita »; jis saugo šiam « visai kam kitam laisvą vietą, kad jos atvirybėje galėtų būtis buvoti (Anwesen) »<sup>60</sup>.

<sup>52</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, p. 18.

<sup>53</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 40; plg. *Zur Seinsfrage*, p. 40.

<sup>54</sup> Ten pat, p. 41.

<sup>55</sup> Ten pat, p. 46.

<sup>56</sup> Ten pat, p. 41.

<sup>57</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, p. 38.

<sup>58</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 44.

<sup>59</sup> Ten pat, p. 41.

<sup>60</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, p. 38.

Koks tačiau yra santykis tarp šiojo, visai ko kito' ir būtybės? Jau minėjome, kad būtis, pasak Heideggerio, nėra kokios nors būtybės savybė, vadinasi, būnanti toje pačioje plotmėje, kaip ir būtybė ar dargi net palenkta būtybei. Savą ištara apie būtį kaip, visai ką kitą' Heideggeris paryškina kita ištara, būtent: « Būtis yra toliau, nei bet kokios būtybės »<sup>61</sup>, ir šį nuotolį nusako kaip, peržengimą' arba, transcendenciją'. « Būtis ir jos sąranga glūdi anapus kiekvienos būtybės ir kiekvieno galimo būtybės požymio. Būtis yra *transcendens* apskritai »<sup>62</sup>. Mąstyti tad būtį reiškia mąstyti šį, transcendens': tai, pasak Heideggerio, « vienas iš tų klausimų, kurie patys sau perveria širdį — ne kad mąstymas mirtų, bet kad perkeistas gyventų »<sup>63</sup>. Mąstymas gi esti perkeičiamas tuo, kad peržengia būtybę kaip būtybę ir mąsto tai, kas yra anapus (trans, meta) būtybės. Tai ir sudaro, Heideggerio įsitikinimu, tikrąją metafizikos esmę. *Tikroji metafizika yra ne peržengti daiktą būtybės dėlei, bet peržengti būtybę būties dėlei*. « Kiekvienas mąstantysis turi žinoti, sako Heideggeris, kad klausti metafizikos esmės reiškia žvelgti tik į tai, kas sudaro būdingą Meta-Fizikos požymį, būtent: peržengimas arba būtybės *būtis* » (t. p.). Jeigu tad Heideggeris teigia, kad būtis buvoja « esmiškai toliau, negu kiekviena būtybė »<sup>64</sup>, tai reiškia, kad ji buvoja anapus paties būtybės buvimo. Būtis yra būtybei tik todėl, visai kas kita', kadangi ji šiąją peržengia *ontologiškai*, vadinasi, pačiu buvimu. Būties nuotolis nuo būtybės yra paties buvimo nuotolis: būtis *būna* anapus.

Peržengimo sąrangoje betgi esama trijų pradų: *kas* peržengia (subjektas), *ką* peržengia (objektas) ir *kurlink* peržengia (kryptis bei erdvė). Ir štai, nevisus šiuos pradus Heideggeris apmąsto vienodai. Transcendencijos *subjektas* yra savaime suprantamas: tai žmogus (das Dasein). Jau vien tuo, kad jis, kaip tai Heideggeris nuolatos pabrėžia, laikosi niekyje (hineingehaltet in das Nichts), žmogus buvoja « viršum būtybės jos visumoje »<sup>65</sup>. Dar daugiau: transcendencija arba peržengimas « sudaro, pasak Heideggerio, subjekto esmę ir pagrindinę jo subjektyvumo sąrangą »<sup>66</sup>; tai yra: žmogus tampa subjektu, tik peržengdamas būtybę. Kitaip jis buvotų daikto buvimu, nesuvokdamas savęs paties ir todėl neturėdamas subjekto rango: « Transcendencija pagrindžia žmogų kaip jį patį (Selbstheit) » (t. p.).

<sup>61</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, p. 19; plg. p. 24.

<sup>62</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 38.

<sup>63</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, p. 37; plg. p. 40.

<sup>64</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, p. 37; plg. p. 40.

<sup>65</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 32.

<sup>66</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, p. 18.

Aiškus Heideggerio mąstyme yra ir peržengimo *objektas*: jis yra būtybė jos visumoje. Tai, kas peržengiama, sako Heideggeris, yra ne kokie nors atskiri daiktai, bet « pati būtybė, būtent: kiekviena būtybė » (t. p.). Būtybės buvimo plotmėje nėra nieko, ko žmogus neperžengtų. Gali ši plotmė būti ir labai įvairi bei skirtinga sava sąranga ir atskirais savo požymiais bei savybėmis, kiekvienu atveju « ji yra peržengiama savo visumoje »<sup>67</sup>.

Tuo tarpu trečiasis peržengimo arba transcendencijos pradas — ana ontologinė *kryptis bei erdvė*, kurios linkui žmogus peržengia būtybę jos visumoje, — lieka Heideggerio mąstyme savotiškai suskilęs ir todėl gana tamsus. Iš tikro, *kurlink* žmogus žengia, peržengdamas būtybę kaip tokia? Kur jis atsiduria šiuo peržengimu? Jei transcendenciją pažadina, kaip Heideggeris teigia, žmogaus laikymasis niekyje, tai būtybės peržengimas yra galimas tik arba nebūties (, nihil negativum ' prasme), arba būties linkui. Nūn, kratydamasis priekaištu, esą jo mąstymas yra nihilistinis, Heideggeris tuo pačiu lyg ir nurodytų, kad peržengti būtybės plotmę jos visumoje reiškia žengti į būties plotmę: transcendencijos, kurlink' turėtų būti pati būtis kaip tokia. Nes, peržengiant būtybę, atsidurti nebūtyje reikštų iš tikro pilnutinį nihilizmą. Šiuo atveju nihilizmas būtų tai, kas padarytų žmogų subjektu arba pačiu saviimi. Tačiau tokia išvada iš Heideggerio filosofijos tikrai neplaukia. Lieka tad būtis kaip peržengimo, kurlink' arba tai, kas buvoja anapus kiekvienos būtybės. Tai, atrodo, visiškai logiška. Vis dėlto aiškaus atsakymo į šį klausimą Heideggerio filosofijoje nerandame. Priešingai, transcendencijos, kurlink' yra, kaip netrukus regėsime, pats silpniausias Heideggerio mąstymo taškas.

Nepaisant taip stipriai pabrėžiamo skirtumo tarp būties ir būtybės, Heideggeris betgi neatsieja jų visiškai viena nuo kitos. Ontologinė skirtybė juk yra, pasak jo, ne kas kita kaip « skirtumas tarp būties ir būtybės »<sup>68</sup>. Tačiau regėti skirtumą galima tik ten, kur esama ir tam tikros sąsajos. Kur jokios sąsajos nėra, ten ir skirtybės klausimas yra beprasmis. Be abejo, būties ir būtybės sąsaja anaiptol nereiškia, kad juodvi būtų kuriuo nors atžvilgiu to paties ontologinio rango. Tai tik reiškia, kad juodvi siejasi tam tikru *santykiu*, kurį Heideggeris nusako gana mįslinga dvilype formule: 1. « das Sein west nie ohne das Seiende » ir 2. « niemals ist ein Seiendes ohne das Sein »<sup>69</sup>. Mūsų pabrauktieji žodžiai yra esminiai šiai formulei suprasti, nes, west' reiškia ne tą patį, ką

<sup>67</sup> Ten pat, p. 19.

<sup>68</sup> Ten pat, p. 15.

<sup>69</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 41.

ir, ist'. Senas vokiškas veiksmazodis, wesen', kurio yra išlikusi tik lytis, west', kaip jau anksčiau paaikškinta (plg. III, išnaša 42), reiškia, turėti buveinę' arba buvoti keno nors akivaizdoje (anwesend). Gi tai, kas turi buveinę arba buvoja čia pat, gali būti prieinama, prakalbinama, patiriama, pergyvenama. Tai Heideggeris ir turi galvoje, tardamas, kad « das Sein west ». Šia prasme sąsaja tarp būties ir būtybės galima būtų nusakyti tokiu būdu: *būtis neturi buveinės be būtybės, būtybė neturi buvimo be būties*; būtybė yra būčiai jos reikimosi vieta, būtis yra būtybės buvimo įgalinimas; būtis be būtybės negali būti patiriama, būtybė be būties negali iš viso būti; būtis yra būtina būtybei, kad ši būtų; būtybė yra būtina būčiai, kad ši atsiskleistų. Kadangi tačiau būtybė niekad ir niekur nėra būčiai tapati, todėl ir būties atsiskleidimas būtybėje niekad ir niekur nėra visiškas: būties atsiskleidimas arba jos tiesa (alétheia) yra kartu ir jos užsiskleidimas arba netiesa. Štai kodėl klaida, pasak Heideggerio, priklauso tiesos esmei.

### 3. BŪTIS KAIP PAGRINDAS

Svarbiausia betgi Heideggerio ištara būties atžvilgiu yra *būties ir pagrindo tapatybė*: būti pagrindu « yra transcendentalinis būties esmės pobūdis apskritai »<sup>70</sup>. Sklaidydamas Leibnico formuluotą, pakankamo pagrindo dėsnį — principium rationis sufficientis', Heideggeris nepasitenkina nurodęs, kad šis dėsnis yra valdęs visą Vakarų logiką ir Leibnico formule pasiekęs jos išsivystymo viršūnę. Jis regi jame žymiai daugiau, būtent: pakankamo pagrindo dėsnis kyla iš pačios būties kaip *esančios* pagrindu ir todėl atveikia būtybėje kaip *reikalaujančioje* pagrindo. « Kiekviena būtybė kaip būtybė, sako Heideggeris, tik todėl praneša (meldet an) turinti savų, pagrindų', kadangi būtis savaime jau iš anksto yra suvokiama kaip *grindžianti* » (t. p.). Pagrindo dėsnis logikoje yra gnoseologinė išraiška ontologinės sąrangos būtyje. Užtat Heideggeris loginę Leibnico formulę ir persako ontologiškai: « Kiekviena būtybė turi savo pagrindą » (t. p.), laikydamas šį teiginį svarbiausiu Vakarų filosofijos rūpesčiu. Nes « būtybės pagrindo klausė filosofija kiekvieną kartą. Šiuo klausimu filosofija prasidėjo, šiuo klausimu ji ir baigsis »<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, p. 47.

<sup>71</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, p. 18. — Filosofijos tikslas ir tuo pačiu jos užbaiga (eschaton) yra *būtis*. Šia prasme



Kas tad yra būtis būtybei, suvokiant būtį kaip pagrindą apskritai? — Savo knygoje *Ivadas į metafiziką* (1953) Heideggeris pakartodamas klausia, kodėl yra būtybė, o ne greičiau niekis. Tai, kaip žinome, yra to paties Leibnico klausimas, darąs Heideggeriui gilaus išpūdzio, taip kad jis visą savąją metafizikos sampratą bei šiosios sklaidą sutelkia aplinkui minėtą klausimą: atsakyti, kodėl yra būtybė, o ne greičiau niekis, esąs pagrindinis metafizikos uždavinys, kuriuo ji išsakanti savo esmę ir tuo užsibaigianti. Artindamasis prie šio uždavinio, Heideggeris atranda vieną — beveik visiškai nepastebėtą — dalyką: Leibnicas nusako aną klausimą gana painiai, užuot išreiškęs jį daug paprasčiau: «kodėl yra būtybė apskritai»<sup>72</sup>. Kam yra reikalingas tasai priedas «o ne greičiau niekis»? Tačiau, Heideggerio pažiūra, kaip tik šis priedas teikia Leibnico klausimui ontologinės gelmės bei galios. Klausdami su-  
prastinta lytimi, kodėl yra būtybė apskritai, mes tuoj pat nuslystame į kasdieninių priežasčių plotmę. Būtybė juk yra; ji buvoja mums priešpriešiais kaip ši ar ana ir yra tiesiog ranka apčiuopiama (vorhanden); todėl ir klausimas, kodėl ji yra, ieškosi tokio pat apčiuopiamo atsakymo. Klausti, kodėl yra būtybė apskritai, esą, pasak Heideggerio, tas pat, ką ir klausti, kodėl vynuogyną apniko kenkėjai (plg. t. p.). Pratešiant gi klausimą priedu «o ne greičiau niekis», būtybė esti pastatoma *nebūties* akivaizdoje; čia atsiveria naujas matmuo, būtent, kad būtybės galėtų iš viso *nebūti*. Klausiant pilna paties Leibnico lytimi, kodėl yra šis tas, o ne greičiau niekis, «klausimo, kodėl' įgyja visai kitos jėgos bei savitumo. Kodėl būtybė yra ištraukta iš galimybės nebūti? Kodėl ji be niekur nieko negrižta atgal į nebūtį?» (t. p.). Šitaip gi klausiant, būtybės buvimas pasirodo anaipol nesąs virtas: «staiga būtybė nebėra tarsi ranka pasiekiamą; ji ima svyruoti»; svyruoti «kaip tokia», vadinasi, kaip *būnančioji*; ir šis jos svyravimas eina «ligi pat kraštutinės bei priešingos galimybės, būtent ligi nebūties bei niekio»<sup>73</sup>. Šia linkme klausdami, mes ieškome ne kurios nors aki-  
vaizdžios priežasties, kuri mums išaiškintų tą ar kitą būtybės

---

galima sutikti su Heideggeriu, kai jis sako, kad «pati būtis kaip lemtingoji (geschickliches) yra savyje eschatologinė»; todėl esama «būties eschatologijos». Tuo Heideggeris grindžia graikų būties įžvalgų reikšmę, kurios kaip pradinės pasilieka ir net apsprendžia tolimesniašias, kadangi tikslas visados yra *pradžioje*, nors ir būtų įvykdomas tik *pabaigoje*. Jei tad mąstome būtį eschatologiškai, tai reikia «buvusios praeities laukti būsimojoje ateityje ir mokytis šiuo būdu apmąstyti tai, kas praėjo, ir tai, kas ateis». (*Holzwege*, p. 301-302).

<sup>72</sup> Plg. ten pat, p. 21.

<sup>73</sup> Ten pat, p. 21-22.

atžvilgį ar savybę, bet « pagrindo, kuris pagrįstų būtybės pirmavimą (Herrschaft) kaip nebūties pergalę » (t. p.). Anasai tad Leibnico priedas « o ne greičiau niekis » anaip tol nėra perteklinis. Priešingai, jis vienintelis atskleidžia mums, « kad to, kas yra ir kaip yra, gali ir *nebūti* » (t. p.). ir kad ši galimybė nėra mūsų išsigalvota, « o pačios būtybės atverta joje pačioje ; mūsų klausimas tik atidaro sritį, kad būtybė galėtų apreiškinti aną galimybę »<sup>74</sup>. Klausiti tad, kodėl yra būtybė, o ne greičiau niekis, reiškia klausiti, « kas yra pagrindas », kad būtybė iš viso būna ; « ant kokio pagrindo būtybė stovi », kad nenuslysta nebūtin ; tai klausimas, kuris « ieško pagrindo būtybei, kiek ji yra būnančioji », būtent « būnančioji kaip tokia », neskaldant jos, kaip Heideggeris vaizdingai paaikškina, į Indijos miškuose gyvenančią dramblį ar Marso planetoje vykstančius cheminius junginius<sup>75</sup>.

Atsakymas į šį būtybės pagrindo ieškantį klausimą Heideggeriui yra neabejotinas : *pagrindas, kad būtybė būna, nenuslysdama nebūtin, yra būtis*. Jau savo veikale *Būtis ir laikas* Heideggeris yra teigęs, kad « būtis yra tai, kas apsprendžia būtybę kaip tokią »<sup>76</sup> ir kad todėl esanti išmonė arba, Platono žodžiais tariant, « vaiku pasaka »<sup>77</sup> būtybės pagrindo ieškoti kitoje būtybėje, šokinėjant nuo vienos prie kitos ir tuo būdu sukiojantis vis toje pačioje plotmėje tarsi užburtame rate. Būtybės pagrindą galima rasti, tik ją peržengus, o būtybės peržengimą arba jos , anapus ' mes ir vadiname *būtimi*. Šią pirmąją savo mintį Heideggeris yra pakartojęs ir vėliau — net dar įtaigiau bei aiškiau, negu pradžioje. Būtis esanti « kiekvienai būtybei laidas, kad būtų. Be būties ... kiekviena būtybė liktų nebūtiškume »<sup>78</sup>. « Būtis teikia kiekvienai būtybei laidą ir tiesą »<sup>79</sup>. Todėl, pasak Heideggerio, ir « pati būtis yra santykis »<sup>80</sup>, nes ji yra ne-būtybė ir vis dėlto be jos nėra būtybės. Būtis būtybei yra kartu ir , anapus ' ir , šiaupus ' : , anapus ' būtis yra todėl, kad yra būtybės peržengimas arba ne-būtybė ; , šiaupus ' būtis yra todėl, kad, grįsdama būtybę jos buvime, ji tampa jai « pati artimiausioji » (t. p.). Užtat ir mąstyti būtybę galima tik ryšium su būtimi arba, pasak Heideggerio, tik « būties šviesoje », nes « kad būtybė būna, yra stebuklą stebuklas »<sup>81</sup>, ir šį stebuklą

<sup>74</sup> Ten pat, p. 22-23.

<sup>75</sup> Ten pat, p. 2-3.

<sup>76</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 6.

<sup>77</sup> PLATO, *Sophistes*, 242 A - 243 A.

<sup>78</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 41.

<sup>79</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, p. 38.

<sup>80</sup> Ten pat, p. 20.

<sup>81</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 42.

galime suprasti, tik apmąstydami būtybę, būties nušviestą. « Kur tik kyla klausimas, kas yra būtybė, ten visados jau žvelgiama į ją kaip tokią », vadinasi, kaip būnančiąją; šią gi išvalgą galima įgyti tiktai « iš būties šviesos ... Kiekvieną kartą būtybė kaip būtybė pasirodo būties šviesoje »<sup>82</sup>. Į klausimą tad, kas yra būtis būtybei, Heideggeris atsako gana aiškiai: *būtis yra pagrindas būtybei kaip būtybei ir būti, ir mąstyti*. Tik būties jėga būtybė laikosi buvime, ir tik būties šviesa ji yra pažįstama mūsų mąstyme.

Tai ypač išryškėja, kai Heideggeris mėgina nusakyti, kas gi yra būtis pati savyje. Originalo kalba šis jo nusakymas skamba: « Doch das Sein — was ist das Sein? Es ist Es selbst »<sup>83</sup>. Klausimą šios ištaros pusę išversti yra visiškai lengva: « Būtis — kas gi yra būtis? » Tačiau atsakomoji Heideggerio ištaros pusė slepia savyje tam tikros painiavos: « Es ist Es selbst ». Ką tai reiškia? Painiava atsiranda dėl žodžio, ist' dviprasmiškumo: jis gali reikšti gramatinę jungtį (pav. medis *yra* aukštas), bet jis gali reikšti ir tikrovinį buvimą (pav. Dievas *yra*). Jeigu nūn Heideggerio atsakyme, kas yra būtis — « Es ist Es selbst », — žodį, ist' aiškinsime kaip gramatinę jungtį, tai anas atsakymas neturės jokios prasmės. Užtat F. Heinemannas jį ir vadina « nuvalkiota tautologija » ir net tyčiojasi, esą « naujosios ontologijos laimėjimą » galima išreikšti žinomą posakiu: gimdo kalnai, o gema juokinga pelytė<sup>84</sup>. Ir vis dėlto ši patyčia yra nesusipratimas. Minėtas Heideggerio atsakymas, kas yra būtis, yra pats giliausias teiginys visame jo mąstymo plote. Reikia tik jo prasmę atskleisti, teikiant žodžiui, ist' ne gramatinės jungties, o ontologinės tikrovės reikšmę. Laimei lietuvių kalba leidžia tai padaryti gana lengvai, kadangi mes šalia žodžio, yra' turime dar ir žodį, būna'. Išvertus gi Heideggerio, ist' mūsų, būna', ontologinė atsakymo gelmė atsiskleidžia visu ryškumu: « Būtis — kas gi yra būtis? Ji būna pati ». Kitaip tariant, *būtis būna pati*, ir šisai jos pobūdis pagrindžia jos sampratą ryšium su būtybe. Kaip būčiai yra transcendentalu būti pagrindu, taip lygiai jai yra transcendentalu būti *pačiai*. Ir tik todėl būtis yra būtybės buvimo pagrindas, kad ji būna pati.

Be abejo, visa tai reikalinga dar kiek paaiškinti, pasiremiant mažiau atsajais pavyzdžiais. Sakysime: ką reiškia tokie posakiai, kaip « *pats* valgo », « *pats* rašo », « *pats* kalba »? Kol vaikas yra mažas, jis valgo ne *pats*, o yra *kito* valgydinamas; tačiau ūgtelėjęs, jis valgo jau *pats*. Popiežiai enciklikas ir valstybių prezidentai

<sup>82</sup> Ten pat, p. 7.

<sup>83</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, p. 19.

<sup>84</sup> FRITZ HEINEMANN, *Existenzphilosophie — lebendig oder tot?*, p. 90.

kalbas paprastai rašo ne patys, o *kiti* — jų patikėtiniai. Tačiau sakoma, kad pop. Leonas XIII savas enciklikas rašęs *pats*. Kai paskaitininko žodžiai yra įkalbami į magnetofono juosteles, tai suvažiavime jis kalba ne pats. Jeigu betgi jis atsistotų suvažiavusiųjų akivaizdoje ir tartų žodį, jis kalbėtų jau *pats*. Visa tai reiškia: jei kuris nors asmens veikmuo yra atliekamas *kito* pagalba taip, jog be šios pagalbos jis iš viso nebūtų atliekamas, tuomet sakome, kad tai daro *ne pats* asmuo, o anasai kitas; gi kai tą patį veikmenį asmuo vykdo be kito pagalbos ar kai ši pagalba yra tik atsitiktinė (pav. garsiakalbis, skaitant paskaitą), tuomet sakome, kad jis tai vykdo *pats*. Perkėlus nūn šių pavyzdžių prasmę į būties-būtybės santykių plotmę, Heideggerio atsakymas darosi savaime aiškus: *būtis būna pati*, vadinasi, savam buvimui ji nereikalinga kito pagalbos ar paramos; ji būna sava galia bei jėga; ji būna ne kito malone ar laidu, o pati iš savęs. Tuo tarpu *būtybė būna ne pati*; ji yra reikalinga *kito*, kad būtų; reikalinga jo taip, jog be šio, kito' būtybės iš viso nebūtų. Būdama pati, būtis daro, kad būtybė gali *būti* ne pati. Būtis laiko būtybę buvime todėl, kad jame ji laikosi pati. Čia tad ir glūdi ontologinės skirtybės prasmė: *tai, kas būna ne pats* (būtybė) *negali būti tolygus tam, kas būna pats* (būtis). Todėl Heideggeris ir sako, kad «būtis būna labiau (ist seiender), negu bet kuri būtybė»<sup>85</sup>. Tai nėra nei kiekybinis, nei kokybinis, labiau', nes buvimo negalima laipsniuoti nei kiekybiškai, nei kokybiškai. Buvimas arba *visas* yra, arba jo *iš viso* nėra. Heideggerio, labiau' yra transcendentalinis, vadinasi, peržengias būtybės buvimą apskritai ir pereinas į tokią plotmę, kurioje buvimas yra, visai kas kita', nusakomas minėtuoju, *Ne'* viskam, kas galėtų būtybę priminti arba būti pažeminti į būtybės rangą.

Čia slypi ir tasai akstinas, kuris verčia Heideggerį suprasti būti kaip būtybės pagrindą anaipol «ne vykdomojo priežastinumo»<sup>86</sup> — *causa efficiens* — prasme. Priežasties kategorija yra būties ir būtybės santykiui svetima, būtent todėl, kad ji neatskleidžia būtybės peržengimo: *priežastis niekad nėra pasėkai transcendentanti*. Atvirkščiai, priežastis prilygsta pasėkai — «*causa aequat effectum*». Ir priežastis, ir pasėka buvoja būtybės kaip šios ar anos, bet ne būtybės kaip tokios plotmėje. Ieškodami tad būtybės pagrindo *priežasties* prasme, esame versti verčiami arba jo visiškai nerasti, arba regėti jį kurioje nors būtybėje, laikydami ją, aukščiausiaja', tačiau neperžengdami pačios būtybės matmens.

<sup>85</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, p. 43.

<sup>86</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, p. 16.

Šiuo atžvilgiu Heideggeris teisingai pastebi, kad «kas klausia priežastiškai», kodėl yra būtybė, o ne greičiau niekis, tas lieka įstrigęs *būtybės* mąstyme ir tuo pačiu «paneigia *būties* mąstymą»<sup>87</sup>. Tokiu atveju būtis virsta, be abejo, «aukščiausiaja priežastimi»<sup>88</sup>. Tačiau, būties 'pakėlimas į, pirmąją vietą' anaipol nėra būtybės peržengimas. Būti gi pagrindu reiškia būti peržengimu arba transcendencija ir todėl savaime netilpti priežasties kategorijoje. Pagrindo tapatinimas su priežastimi yra vienas iš būties pamiršimo apraiškų Vakarų metafizikoje.

#### 4. HEIDEGGERIO POSŪKIS

Pastaroji Heideggerio ištara, kad būtis būna pati, priartina ją prie Tomo Akviniėčio ištaros Dievo atžvilgiu, kad šisai yra «pati būtis-ipsum esse»<sup>89</sup>. Ir vargu ar būtų galima įrodyti, jog šios dvi ištaros *objektyviai* skiriasi viena nuo kitos. Būti, pačia būtimi' ir, būti pačiam' yra vienas ir tas pats dalykas, nes *tik pati būtis gali būti pati*. Ar tai reiškia, kad būtis Heideggerio mąstyme yra Dievas? Aukščiau svarstyti būties nusakymai — būtis kaip nebūtybė, kaip visai kas kita, kaip transcendencija, kaip pagrindas — gundo mus atsakyti į šį klausimą teigiamai. Pats gi Heideggeris atsako į jį *neigiamai*: «Būtis — ji yra ne Dievas ir ne pasaulio pagrindas»<sup>90</sup>. Mūsų apmąstymui nėra svarbu, ar Heideggerio filosofija apskritai yra Dievo klausimui atvira. Apie tai jau daug rašyta<sup>91</sup> ir, atrodo, prieita išvados, kurią daro ir pats Heideggeris savojo mąstymo akivaizdoje: «Šisai nėra nei teistinis, nei ateistinis»<sup>92</sup>. Mums svarbu yra tik patirti, kur link suka mąs-

<sup>87</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 20.

<sup>88</sup> Ten pat. p. 21.

<sup>89</sup> Plg. S. THOMAS AQUINAS, *De ente et essentia*, cap. 6.

<sup>90</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, p. 19.

<sup>91</sup> Plg. JOHANNES B. LOTZ, *Sein und Existenz*, p. 97-119, 174-203; MAX MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1964, p. 63-72; WALTER SCHULZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957, p. 45-58; GUSTAV SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959, p. 361-381; FRANZ-MARIA SLADCEZEK, *Ist das Dasein Gottes beweisbar? Wie steht die Existenzphilosophie Martin Heideggers zu dieser Frage?*, Würzburg 1967, p. 72-71; BERNHARD WELTE, *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, sudėt. veikale *Innerlichkeit und Erziehung*, Freiburg i. Br. 1964, p. 177-192.

<sup>92</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, p. 37. — Tas pat ir kitoje vietoje: «Ontologinė žmogaus buvimo pasaulyje interpretacija nesprendžia nei teigiamai, nei neigiamai apie būti ryšium su Dievu» (*Vom Wesen des Grundes*, p. 36, išnaša 56).

tymas, ėjęs būties ieškotų, nusakęs ją kaip būtybės peržengimą ir būtybės pagrindą ir vis dėlto jos nesutapatinęs su Dievu. Juk jeigu būtis yra ne būtybė, o kaip tik jos peržengimas arba, visai kas kita'; jeigu ji yra būtybei toks pagrindas, jog be jo būtybės iš viso nebūtų; antra vertus, jeigu būtis yra «ne Dievas», — tai kuo baigiasi mąstymas, klausęs būties visą metą ir nusakęs ją tokiomis ištaramis, kurios Vakarų metafizikoje įprasta taikinti kaip tik Dievui? Kas yra anas Heideggerio neiginys: žingsnis priekin ar jau šuolis atgal, patekus į nebeišbrendamą tankynę malkakirčių keliu? Kodėl būtis, būnanti pati («Es ist Es selbst»), nėra pati būtis («ipsum esse»), vadinasi, Dievas?

Tai klausimas, ties kuriuo atsiduria kiekvienas filosofavimas, jeigu jis išsivysto logiškai ligi galo. Tuomet belieka jam arba žengti dar vieną žingsnį priekin ir tai, kas būna pats, pavadinti *Dievu*, užbaigiant tuo patį filosofavimą, arba duoti šuolį atgal, grįžtant į pradinį išeities tašką. *Heideggeris grįžta atgal*. Neigdamas, kad būtis yra Dievas, jis savaimė užsitveria kelią priekin: anapus to, kas būna pats, nebegalima rasti nieko, kas dar būtų; transcendencijos peržengti nebeįmanoma; ieškoti pagrindo pagrindui yra išmonė. Anuoju «ne Dievas» tolimesnis mąstymo kelias iš tikro atsiduria nebeišbrendamoje tankynėje. Belieka tad pasukti atgal.

Posūkis atgal Heideggerio mąstyme prasideda peržengimo arba transcendencijos peraiškinimu. Vakarų metafizikoje, peržengti — transcendere' reiškia pereiti ribą (supergredi): *transcendencija yra tai, kas buvoja anapus ribos*. Tai formali šios sąvokos ištara. Jos turinys priklauso nuo to, *kokią* ribą peržengiame. Todėl esama tiek loginės, transcendencijos' pažinimo plotmėje (pav. bendriausios sąvokos, buvojančios anapus skirtingų sąvokų), tiek ontinės, transcendencijos' buvimo plotmėje (pav. pasaulis, buvojęs anapus mūsų sąmonės). Nūn Heideggeris, mąstydamas būti, nusako ją kaip peržengimą būtybės jos visumoje arba būtybės kaip tokios. Būtybė kaip tokia yra betgi būdinga tik vienu vieninteliu dalyku, būtent tuo, *kad yra*, vadinasi, savu buvimu. Peržengti būtybę kaip tokią reiškia tad peržengti ją kaip būnančiąją, pereinant į ne-būtybės arba į ne-buvimo plotmę, kurią Heideggeris ir vadina, niekiu', tačiau anaipol ne, nebūtimi' būties stokos prasme (nihilum negativum). Ontologinė skirtybė kaip, *Ne'* tarp būtybės ir būties čia yra ne stoka, o *riba*, sykiu ir siejanti, ir skirianti. Peržengti būtybę kaip tokią reiškia peržengti šią ribą ir tuo būdu patekti į būties plotmę. Transcendencijos, kurlink' turėtų savaimė vesti, kaip jau minėjome, į būti, kadangi tik būtis gali būti būtybės, anapus'.

Heideggeris betgi viso to neišvysto ir net aiškiai nepabrėžia. Priešingai, jis teigia, kad « peržengime ir peržengimu žmogus grįžta atgal į būtybę »<sup>93</sup>. Kodėl? Jau savo veikale *Būtis ir laikas* Heideggeris nemaža kalbėjo apie žmogaus buvojimą pasaulyje kaip pagrindinę žmogaus sanklodą (Grundverfassung)<sup>94</sup>, vėliau net pabrėždamas, kad ši žmogaus kaip buvojančiojo pasaulyje interpretacija anaip tol nėra « ontinė ištara », vadinasi, tik patvirtinimas to, kad žmogus faktiškai pasaulyje gyvena, bet « ontologinio pobūdžio teiginys »<sup>95</sup>: žmogus ne todėl buvoja pasaulyje, kad faktiškai jame yra, kaip, sakysime, grybaudami esame miške, bet todėl, kad « jo esmės sankloda slypi buvojime pasaulyje » (t. p.). Tai reiškia: pasaulis yra ontologinis žmogaus apsprendimas, esąs, pirmiau, negu žmogus, suvokiant šį, pirmiau, ne laiko, o pačios esmės prasme (natura prius). Interpretuoti žmogų kaip buvojančią pasaulyje galima tik todėl, kad pasaulis jį priima ir tiesiog pasiima kaip savąjį: *žmogus todėl įgema į pasaulį ontiskai, kadangi jis yra pasauliui apspręstas ontologiškai*. Be abejo, priduria Heideggeris, pasaulį čia reikia suprasti ne nudėvėta (vulgār) kasdienos prasme kaip mus apsupančiųjų regimybių sumą, bet graikiškąją, kosmos' prasme kaip būklę (Zustand) arba tai, « kaip būtybės būna savo visumoje »<sup>96</sup>. Šisai, kaip, pranoksta (vorgängig) žmogų ir lieka susijęs su žmogiškuoju buvimu: « pasaulis priklauso žmogiškajam buvimui, nors ir jima kiekvieną būtybę, taigi ir žmogiškąją, į savo visybę » (t. p.). Pasaulis « priklauso santykinėi žmogų kaip tokį žyminčiai sąrangai, kuri ir yra vadinama buvojimu pasaulyje (In-der-Welt-sein) »<sup>97</sup>.

Ir štai, šiame žmogaus apsprendime pasauliui Heideggeris ir regi transcendencijos problemą, būtent: pasaulis yra tai, « kurlink peržengimas vyksta »<sup>98</sup>. Kitaip tariant, peržengdamas būtybę, žmogus atsidaužia į, *Ne*, stovintį tarp būtybės ir būties ir esti gražinamas atgal — nebe į būtybę kaip šią ar aną, o į būtybės visumos būklę arba šios visumos, kaip, vadinamą pasauliu. Peržengdamas būtybę, žmogus patenka ne į ne-būtybės arba niekio tuštumą, bet laimi žemę po savo kojomis arba pagrindą, pasijausdamas esąs « būtybės apsuptas (inmitten von Seiendem) »<sup>99</sup>. Peržengimu žmogus susikuria pasaulio apmatą; dar daugiau, Heideg-

<sup>93</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, p. 42.

<sup>94</sup> Plg. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 52 ir t.

<sup>95</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, p. 21.

<sup>96</sup> Ten pat, p. 22.

<sup>97</sup> Ten pat, p. 34.

<sup>98</sup> Ten pat, p. 21; plg. p. 34.

<sup>99</sup> Ten pat, p. 42-43.

geris transcendenciją tiesiog ir vadina « pasaulio apmatu »<sup>100</sup>, kuriuo « žmogus grindžia arba steigia (stiftet) pasaulį »<sup>101</sup>. Nesunku įžvelgti, kad šitaip peraiškintoje transcendencijoje ieškomoji būtis dingsta galutinai: ontologinė skirtybė arba, *Ne* ' tarp būtybės ir būties nebėra peržengiama kaip riba; į ją atsidaužęs, Heideggeris grįžta atgal į būtybę, pavadindamas ją, pasauliu ' kaip būtybės visumos būkle (« Wie ») ir jame žmogų uždarydamas. Betgi kokiu tuomet yra prasmė kalbėti apie būtį kaip apie « transcendens apskritai »? apie ją kaip peržengimą ne ontinio, o ontologinio veiksmo prasme? Jei peržengimas gražina žmogų į pasaulį kaip būtybės visumą, tuomet peržengimas šios visumos nė nepaliečia; tokiu atveju jis paliečia tik atskiras būtybes. Tai reiškia, kad peržengimas arba transcendencija yra tik ontinė, bet ne ontologinė sąvoka: mes peržengiame tik atskirus daiktus pasaulio visumos linkui, bet mes neperžengiame pačios šios visumos, nes kol Heideggerio pabrėžiamas, *Ne* ' tarp būtybės ir būties nėra peržengiamas, tol žmogus lieka *šiapus ribos*, ir tol transcendencija vyksta tiktai būtybės plotmėje, nepaliesdama būties. Kodėl tad šis sukiojimas būtybės plotmėje turėtų būti vadinamas *transcendencija*? Ir kam tuomet nusakyti būtį kaip « transcendens apskritai », jei šio, *transcendens* ' mes ne tik nepasiekiamo, bet net nė nevykdome? Į būties plotmę žmogus Heideggerio, peržengimu ' jų nepatenka. Ne be pagrindo tad F. J. von Rintelenas kalba apie transcendenciją mūsų dienų mąstyme kaip apie « klaidinančią metaforą », nes « transcendencija įsikuria pasaulyje, o ne anapus pasaulio »<sup>102</sup>, vadinasi, pasilieka toje pačioje plotmėje, kaip ir tai, kas norėta peržengti. Tačiau eiti, pasiliekant toje pačioje plotmėje, reiškia *žengti*, bet ne *peržengti*.

Tas pat įvyksta ir su būties kaip pagrindo samprata. Jau minėjome, kad Heideggeris nusako būtį kaip pagrindą būtybei būti ir kaip šviesą būtybei mąstyti. Ontologinė skirtybė tarp pagrindo ir pagrįstojo, tarp šviesos ir nušviestojo tokiu atveju yra labai aiški. Pats Heideggeris paryškina tai gražiu pavyzdžiu: « Dirva, sako jis, yra, tiesa, elementas, kuriame laikosi (west) medžio šaknis, tačiau medžio augimas niekad nepajėgia išulpti dirvos į save taip, jog ji pradingtų medyje kaip jo mediena »<sup>103</sup>. Tai reiškia: *būtis įbūtina būtybę, bet niekad būtybe nevirsta*. Ji yra ir lieka

<sup>100</sup> Ten pat, p. 42.

<sup>101</sup> Ten pat, p. 43.

<sup>102</sup> FRITZ-JOACHIM VON RINTELEN, *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart*, Meisenheim-Glan 1951, p. 275.

<sup>103</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 8.



, anapus' būtybės, kaip dirva yra ir lieka, anapus' medžio. Nesulieti būčiai su būtybe, būti būtybės pagrindu, bet ne jos sandu — štai kame glūdi ontologinės skirtybės prasmė. Bet ir vėl: Heideggeris teigia, kad būtis «yra ne pasaulio pagrindas (Weltgrund)»<sup>104</sup>. Keno tad pagrindas ji yra? Be abejo, jei pasaulį suprasime kaip šią bei aną būtybę ar būtybių sumą, vadinasi, *ontišškai*, tuomet būtis iš tikro nebus pasaulio pagrindas, nes būtis grindžia ne tai, kas būtybė — šiuo atveju, pasaulis' — yra, bet kad būtybė yra ir būna. Heideggeris tačiau supranta pasaulį, kaip sakėme, būtybės visumos prasme, vadinasi, *ontologiškai*. Kas tuomet yra *šitai* suprasto pasaulio pagrindas, jei juo nėra būtis?

Čia ir susiduriame su pagrindo peraiškinimu vėlesniame Heideggerio filosofijos tarpsnyje. O. Pöggeleris net teigia, kad «Heideggerio mąstymas pamažu nusikratęs noru grįsti»<sup>105</sup>, kadangi būti galima esą mąstyti ne kaip substanciją, o tik kaip įvykį; įvykis gi kylas iš laisvės; grįsti laisvę yra prieštaravimas: «Laisvė yra pagrindo pagrindas»<sup>106</sup>. Tuo pačiu pagrindas netenka daiktavardinės prasmės ir prisiima veiksmąžodinę prasmę, būtent: *pagrindas virsta grindimu*. Tai jausti ir ankstesniame Heideggerio mąstyme. Jau sakėme, kad pagal pastarąjį Heideggerio aiškinimą transcendentija reiškia grįžimą į pasaulį kaip į būtybės visumos būklę. Tačiau transcendentijoje Heideggeris randa ir patį grindimą: «Transcendentija atsiskleidžia kaip grindimo kilmė»<sup>107</sup>. Be to, kaip sakyta, transcendentija yra ir žmogaus susikurtas pasaulio apmatas, kadangi, pasak Heideggerio, «pasaulio niekad nėra, pasaulis tik pasaulėja (weltet)»<sup>108</sup>. Žmogaus kuriamas pasaulio apmatas ir yra šisai pasaulio pasaulinimas arba jo grindimas. Užtat darosi visiškai suprantama, kad nėra jokios prasmės ieškoti pasauliui pagrindo kažkur, anapus' pasaulio. Pasaulio pagrindas yra pats jo grindimas anuoju žmogaus vykdomu pasaulio apmatu. Tuo būdu susidaro gana logiškai suręstas silogizmas: transcendentija yra grįžimas į pasaulį, grįžimas į pasaulį yra pasaulio apmato sukūrimas, pasaulio apmato sukūrimas yra grindimas pasaulio kaip žmogaus buvojimo būklės. Tai, kas pradžioje atrodė esąs pagrindas substancijos prasme, pasirodo esąs grindimas įvykio prasme.

Jeigu nūn klaustume, koku būdu grindimas laikosi, kadangi jis reikalauja, logiškai mąstant, grindėjo arba savojo subjekto, tai

<sup>104</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, p. 19.

<sup>105</sup> OTTO PÖGgeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, p. 161.

<sup>106</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, p. 49.

<sup>107</sup> Ten pat, p. 46.

<sup>108</sup> Ten pat, p. 40.

atsakymas būtų gana aiškus: subjektas grindimo, suprasto pasaulio pasaulinimo prasme, yra ne kas kita, kaip *žmogus*. Kaip peržengdamas būtybę jos visumoje, žmogus neranda jokios kitos plotmės, anapus pasaulio, o grįžta į šįjį kaip į savąjį buvojimą, taip ir ieškodamas pagrindo būtybei kaip tokiai, jis neranda jo jokių kitų pavidalų, kaip tik savo paties sukurtu apmatu: šio apmato, o tuo pačiu ir grindimo autorius yra pats žmogus. Čia tad ir atsiskleidžia visu ryškumu Heideggerio posūkis atgal. Pradėjęs žmogumi kaip pavyzdine būtybe, turinčia vesti mąstymą būties linkui, Heideggeris grįžta atgal, būties neradęs, o radęs tik žmogų, kuriuo jis pradėjo savojo mąstymo kelią. Užtat jis perbraukia kryžmais (×), būti', kad tuo, kaip pats sako, būtų pašalintas « neišnaikinas įprotis įsivaizduoti, būti' kaip savimi besilaikančią, o tik paskiau kartas nuo karto prie žmogaus artėjančią priešpriešą (Gegenuber) »<sup>109</sup>. Iš tikrųjų gi žmogaus santykiui su būtimi esmiška yra tai, kad šis santykis laikosi abipusiu « atsigrįžimu ir nusigrįžimu » (t. p.), padarydamas, jog nei žmogus nėra pats savyje, nei būtis nėra pati savyje: abu būna tik kaip atsigrįžimas ir nusigrįžimas. Jeigu gi « atsigrįžimas priklauso būčiai taip, jog būtis glūdi jame, tuomet būtis ištirpsta atsigrįžime », netekdama buvojimo savyje (t. p.). Pasinaudojant aukščiau minėtu paties Heideggerio pavyzdžiu, tai reiškia, kad dirva, kurioje auga metafizikos medis ir kurios Heideggeris pirmiau nenorėjo tapatinti su mediena, dabar virsta gryna mediena: « Būtybės būtis reiškia: būtis, kuri yra būtybė »<sup>110</sup>. Kaip peržengimas virsta žengimu toje pačioje plotmėje, taip ir būtis virsta būtybe, kuria vienintele ji būna bei reiškiasi. Ontologija kaip *būties* mąstymas grįžta atgal į metafiziką kaip *būtybės* mąstymą. Heideggeris, kaip anksčiau esame pastebėję, savo mąstymą laikė tiksliai *keliu* ir net prisipažino, kad « toksai mąstymas gal net neteikia jokių išdavų »<sup>111</sup>. Tačiau jis nepastebėjo, kad tatau įvyksta todėl, jog toksai mąstymas sukasi *ratu*: po milijoniškų pastangų nugalėti Vakarų metafiziką kaip pamiršusią būti Heideggeris atsidūrė pradiniam taške, nerasdamas būties ir todėl būdamas priverstas iš naujo telktis aplinkui būtybę. Metafizika nesidavė pergalingai. Šiuo atžvilgiu O. Pöggeleris teisingai pastebi, kalbėdamas apie Heideggerio pastangą suvokti pagrindo esmę:

<sup>109</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, p. 30; plg. OTTO PÖGgeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, p. 179.

<sup>110</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, p. 62; būties suliejimą su būtybe Heideggerio filosofijoje kelia aikštėn ir JOHANNES MICHAEL HOLLENBACH, *Sein und Gewissen. Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und thomistischer Philosophie*, Baden-Baden 1954, p. 58-80.

<sup>111</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, p. 42.

« Mąstymas, kuris nori būti gilesnis, negu metafizika, pastoja sau pačiam kelią ir tampa išmone »<sup>112</sup>.

Klausdami, kodėl Heideggeris nežengia paskutinio žingsnio ir to, kas iš tikro yra transcendencija ir pagrindas apskritai, nevadina *Dievu*, o greičiau iš naujo peraiškina tiek transcendenciją, tiek pagrindą, kad pateisintų savąjį neiginį « būtis — ji yra ne Dievas ir ne pasaulio pagrindas », galėtume, atrodo, rasti dvi tokio elgesio priežastis: 1. Heideggeris nėra aiškiai skyręs *daikto* nuo *kūrinio* ir 2. jis nėra visiškai nusikratęs Dievo kaip scholastiškai suprastos *būtybės* pergyvenimu. Abi šias priežastis atskleidžia gana ryškiai vienas Heideggerio sakiny. Kalbėdamas, esą būtis yra žmogui tolimesnė ir sykiu artimesnė, negu bet kuri būtybė, jis sako: « Būtis yra toliau, negu bet kuri būtybė, ir sykiu žmogui arčiau, negu kiekviena būtybė, vis tiek ar tai būtų uola, ar gyvulys, ar meno veikalas, ar mašina, ar angelas, ar Dievas »<sup>113</sup>. Statyti uolą, gyvulį ir meno veikalą ton pačion eilėn ir juos vertinti tuo pačiu atžvilgiu (artumo-tolumo) reiškia teikti gamtos daiktui ir kultūros kūriniiui tos pačios reikšmės žmogaus būvyje. Tuo tarpu jau aukščiau dėstėme, kad gamtinis daiktas ir kultūrinis kūrinys anaiptol nėra to paties pažintinio santykio su žmogumi: pirmasis yra tiriamas, antrasis — interpretuojamas. Šio skirtumo Heideggeris neneigia, nors savo jaunystėje ir buvo įsitikinęs, esą filosofija turinti būti laisva nuo nuotaikų, vertinių sprendimų ir todėl prieinama tyrimui<sup>114</sup>. Tačiau šio skirtumo jis netaiko būtybei ir todėl niekur neklausia, ar būtybė kaip tokia yra daiktinė, ar kūrininė sąrangos. Užtat jis ir stato uolą ir gyvulį greta meno veikalo ir mašinos, apspręsdamas jų artumą bei tolumą žmogui tuo pačiu mastu.

Dar nuostabesnis yra angelo, o ypač Dievo įjungimas į tą pačią eilę. Kad angelas yra *būtybė*, tuo neabejoja nė vienas, kuris tiki tikrovinį jo buvimą. Tačiau kad į būtybių eilę patenka Dievas, tai žadina mūsų nuostabą, rodančią, jog Heideggeris mąsto Dievą aristoteliškai-scholastine prasme, būtent kaip , pirmąjį ' *būtybių* range, todėl savo mąstyme ir neranda jam vietos, kadangi šisai mąstymas turįs būti ne būtybės, o *būties* mąstymas. Tuo tarpu Dievas, *suprastas kaip būtybė*, negali būti būtis, o būtis negali būti Dievas. Nors apie Dievą *tiesiog* Heideggeris niekur nekalba, vis dėlto jo užuominos rodo linkmę, kaip jis norėtų jį mąstyti. Pastebėjęs, kad tik išsiaiškinus transcendenciją, būtų padėtas pakankamas pagrindas klausimui, koks gi yra ontologinis žmogaus

<sup>112</sup> OTTO PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, p. 184.

<sup>113</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, p. 19-20.

<sup>114</sup> Plg. OTTO PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, p. 164.

santykis su Dievu, Heideggeris keletu sakinių nubrėžia kelią, kuriuo būtų galima eiti Dievo linkui: «Tik būties tiesoje galima mąstyti šventumo esmę; tik šventumo esmėje galima mąstyti dievybės esmę; tik dievybės šviesos esmėje galima suvokti bei pasakyti, ką galėtų reikšti žodis, Dievas'»<sup>115</sup>. Taigi: būties tiesa — šventumas — dievybė yra tarpsniai kelio, kuriuo galėtume artintis prie Dievo. Pats Heideggeris šių tarpsnių nė maž neišvysto ir nurodytu keliu nė kiek neina. Tačiau šių tarpsnių eilė yra gana būdinga. Juk jeigu būtis nėra Dievas, ką jos tiesa galėtų pasakyti apie šventumą, kadangi šalia Dievo nėra jokio šventumo. Šventumas yra ne būties, jei ši nėra Dievas, o Dievo savybė. Išvesti šventumą iš būties tiesos reikštų arba būti nesąmoningai laikyti Dievu, arba šventumą peraiškinti savaip, kaip tai yra Heideggeris padaręs su transcendencija. Greičiausiai betgi minėtų tarpsnių pagrinde slypi aristoteliškai-scholastinė Dievo kaip būtybės samprata. Juk Heideggeris yra įsitikinęs, kad būtybę galima mąstyti tik būties šviesoje. Ir štai, toje pačioje būties šviesoje bei tiesoje jis norėtų mąstyti šventumą, o per jį eiti prie dievybės. Tai toks pat kelias, kaip ir į kiekvieną būtybės mąstymą. Būties šviesa nušviečia kiekvieną būtybę, o tuo pačiu ir Dievą. Štai kodėl būtis Heideggeriui ir nėra Dievas, nes būtis yra šviesa, o Dievas nušviestas.

Ieškant būties, o tuo pačiu ir filosofijos prasmės, galima Heideggerio keliu eiti gana toli: ontologinė skirtybė tarp būtybės ir būties yra jo išvelgta taip giliai, kaip nė vieno kito mąstytojo. Ir tik šios skirtybės akivaizdoje pradedame nuvokti, kas būtis iš tikro yra. O vis dėlto Heideggeris būties nepriėjo. Būdamas įsitikinęs, kad «žmogus yra būties ganovas»<sup>116</sup>, jis išėjo būties ieškotų, kadangi Vakarų metafizika ją buvo praganiusi. O vis dėlto Heideggeris būties nerado. Pastaruosiuose savo raštuose jis mąsto beveik išimtinai būti. Tačiau W. Strolzas teisingai pastebi, kad šisai «vėlyvasis Heideggerio būties mąstymas dvelkia keistu nuobodžiu»<sup>117</sup>, tarsi toje bedugnėje, kuri atsiveria anapus būtybės, nebūtų nieko matyti, kas teiktų mąstymui gyvumo. Ar nepermaža Heideggeris apmąstė būtybę, kad pagautų jos sąrangą? Juk net ir žmogaus kaip pavyzdinės būtybės sklaida liko neužbaigta, nekaltant jau apie būtybę kaip tokią, kuria Heideggeris visiškai nesirūpino ir jos nesklaidė. Ar neverta tad papildyti šią spragą ir pasiklausti būtybę kaip nuorodą į būti: kas gi yra tai, į ką būtybė sava sąranga nurodo?

<sup>115</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, p. 36-37.

<sup>116</sup> Ten pat, p. 19.

<sup>117</sup> WALTER STROLZ, *Der denkerische Weg Martin Heideggers*, žurnale *Stimmen der Zeit*, München 1969, nr. 9, p. 185.

## II. BŪTIES ATSKLEIDIMAS

Vienoje vietoje Heideggeris klausia, «kas yra mįslingiau: ar tai, kad būtybė yra, ar tai, kad būtis yra»<sup>118</sup>. Paties Heideggerio atsakymas yra aiškus: mįslingiau yra tai, kad *būtybė* yra, nes būtybės buvimas yra ne tik spręstina mįslė, bet ir mus didžiai stebinąs stebuklų stebuklas. Tačiau kodėl? Todėl, atsako Heideggeris, kadangi būtybė reikalinga pagrindo, kad būtų. Betgi iš kur mes žinome, kad ji tokio pagrindo yra reikalinga? Atsakydamas į šį klausimą, Heideggeris nurodo į baimės patyrimą, kuriame mums apsireiškia «būtybės slydis (Entgleiten) visumoje» ir kurio ištikti mes ir patys neberandame «jokios atramos»<sup>119</sup>. Ir iš tikro: baimės patyrimo būtybė atsiskleidžia kaip galinti iš viso nebūti. Bet ar šio subjektyvaus patyrimo pakanka objektyviam būtybės pagrindo tikroviškumui? Juk baimė yra mūsų sąmonės būklė. Joje patiriamas «būtybės slydis» yra irgi tik sąmonėje. Pats Heideggeris sako, kad anapus sąmonės «būtybė anaipol nėra baimės sunaikinama»<sup>120</sup>. Anapus sąmonės būtybė buvoja kaip buvojusi, mūsų baimės nė kiek neįtaigaujama ir į niekį nenuslysdama. Kodėl tad ji *šitoje*, anapus sąmonės esančioje, būklėje būtų reikalinga pagrindo savam buvimui?

Šitaip pateikus klausimą, galima duoti įtikinantį į jį atsakymą jau nebe baimės patyrimu, o tik pačios būtybės sklaida. Jeigu būtybė yra reikalinga pagrindo, kad iš viso būtų, tai ji pati savyje turi turėti tokią sanklodą, jog per ją šis reikalingumas atsivertų kaip objektyvi būtybės buvimo būtinybė, o ne tik kaip subjektyvus mūsų pergyvenimas. Dar daugiau: baimė kaip būtybės slydžio patyrimas gali būti prasminga tik tuomet, kai ji yra *išraiška* pagrįstojo būtybės laikymosi buvime. Pagrįstasis laikymasis buvime yra baimėje tik patiriamas, o ne baimės sukuriamas. Baimė yra subjektyvi mūsų laikysena objektyviai buvime laikomos būtybės akivaizdoje. Nuosekliai tad į šį objektyvų būtybės laikymąsi buvime ir reikalinga kreipti mūsų mąstymą. Reikia sklaidyti ne

<sup>118</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 21.

<sup>119</sup> Ten pat, p. 29.

<sup>120</sup> Ten pat, p. 31.

ties būtybės kaip tokios pergyvenimą baimėje, — tai antrinis metafizikai dalykas, — kiek pačią būtybę, klausiant, kokios ji turi būti sąrangos, kad *būtų ne pati*. Kitaip sakant, būtybės grindimas buvime turi būti ne iš anksto priimtas kaip prielaida būtybei išaiškinti, o kaip paties šio aiškinimo *išvada*: būtybė yra pagrįsta buvime todėl, kad pati jos sankloda pagrindo reikalauja. Jeigu tad ši pagrindą vadiname, būtimi, tai reiškia, kad būtybės nuoroda į būtį yra įtausta į pačią būtybės sanklodą. Atskleidus šią sanklodą, atskleidžiama tuo pačiu ir būtis.

Formalų atsakymą, kas yra būtybė sava sąranga mes jau turime. Ji yra mums davusi filosofijos esmės sklaidą. Filosofija yra būtybės kaip būtybės interpretacija; būtybė gi gali būti interpretuojama, tik būdama kūrinys. Tai viso ligšiolinio mūsų apmąstymo išvada. Ji, be abejo, visų pirma nusako *būtybę*, būtent: būtybė yra ne daiktas, atveriamas tyrimu, o kūrinys, užskleidžiamas interpretavimu. Tačiau šitaip nusakyta būtybė tučtuojau lenkia mūsų mąstymą *būties* kryptimi: mes klausiamo būtybę visad būties dėlei. Ką tad sako būtybė kaip kūrinys apie būtį? Filosofijos kilmė bei esmė nusako, kas yra būtybė; dabar būtybė turi nusakyti, kas yra būtis. Tai nereiškia, kad tuo mes paliekame būtybę ir pereiname į būties plotmę. Anaiptol! Mes ir toliau klausiamo būtybę, tačiau ne to, ką ji sako apie save pačią, o to, ką ji taria *savimi pačia* apie būtį: *mes sklaidome būtybę kaip nuorodą į būtį*, vadinasi, kaip vedančią mūsų mąstymą anapus savęs pačios.

## 1. BŪTIS KAIP TRANSCENDENCIJA

Pats pirmasis dalykas, į kurį nurodo būtybė kaip kūrinys, yra *transcendencija* arba būtybės peržengimas. Apie transcendenciją paprastai yra kalbama gana dažnai: kiekvienas mąstytojas galvėnėjasi su šiuo klausimu. Jau sakėme, kad M. Heideggeris būtį ryšium su būtybe vadina «transcendens apskritai» ir šio, transcendens' mąstyme kaip tik regi tikrąją metafizikos esmę, Vakarų išduotą todėl, kad jų mąstymas susitelkęs ne apie būtį, o apie būtybę. Dar įtaigiau šiuo reikalu pasisako K. Jaspersas, vadindamas egzistenciją «nepergalimu, nes begaliniu, *nepasitenkinimu*, kuris yra tolygus transcendencijos *ieškojimui*; egzistencija, pasak Jasperso, buvoja tik santykyje su transcendencija arba jos iš viso nėra»<sup>121</sup>. Tačiau kuo gi yra pagrindžiami visi šie teiginiai? Kodėl

<sup>121</sup> KARL JASPERS, *Philosophie*, p. 677.

būtybė nepasilieka savyje, o peržengia save, nurodydama į tai, kas ji nėra, bet kas yra su ja susiję net ligi pat jos buvimo gali-mybės?

Įtikinančio atsakymo į tai neduoda nei *moralinis* egzistencijos laipsniavimas, kviečiant peržengti kiekvieną pasiektą savęs paties aukštį ir tuo paliudyti ieškomą transcendenciją, — «transcendencija yra ne įrodoma, bet paliudijama», — kaip tai yra K. Jasperso mąstyme<sup>122</sup>; nei *kosmologinis* pasaulio būtybių laipsniavimas, nurodant, kad būtybės «laikosi viena kita, o galop visa laikosi absoliutine begalybe», kaip tai įprasta scholastinėje filosofijoje<sup>123</sup>. Metafizikos grindimas morale palieka nepagrįstą pačią moralę, sutapdydamas ją su Kanto , kategoriniu imperatyvu ' ir ją suformalindamas, tuo tarpu moralė esmiškai yra turininė, kaip tai yra atskleidęs M. Scheleris savoje Kanto kritikoje<sup>124</sup>. Scholastinis būtybių tobulumo laipsniavimas nepastebi, kad būtybių laikymasis viena kita yra kosmologinio pobūdžio ir kad todėl čia niekur ir niekad baigtinei būtybei nereikalinga absoliuto. Žengimas nuo baigtinės būtybės į absoliutinę begalybę kosmologinėje plotmėje yra nepateisinamas šuolis, nusikalstąs loginiam pakankamo pagrindo dėsniumi. Trumpai tariant, žengimas moraliniais žmogaus ar kosmologiniais pasaulio laiptais neatskleidžia *būtinybės*, kodėl būtybė turėtų nurodyti į būtį kaip transcendenciją. Šią būtinybę galima rasti tik ontologinėje plotmėje, vadinasi, pačiame būtybės kaip tokios buvime.

Apmąstant būtį kaip transcendenciją per maža yra kreipiama dėmesio į vieną dalyką, būtent: *transcendencijos ontologine prasme reikalauja tik kūrinys*. Tik kūrinys pačiu savo buvimu nurodo, kalbant Heideggerio žodžiais, į , visai ką kita ' , buvojantį ne *šalia* kūrinio, vadinasi, toje pačioje plotmėje, bet *anapus* kūrinio, vadinasi, visiškai kitoje plotmėje. Užtat tik kūrinys ir gali būti tikroji ontologinė transcendencijos nuoroda. Daiktas *tokia* nuoroda nėra. Būdamas uždaras savyje, daiktas rodo tik į patį save. Kaip jau sakyta, daiktas esti pažįstamas prievarta; gi prievarta reiškia ne daikto peržengimą, patenkant anapus jo, o kaip tik išžengimą į jį patį arba į jo , vidų ' , kad tyrimu būtų atrasti jo sandai: *daiktas yra gryna imanencija*. Todėl tyrimas kaip pažinimo būdas neranda

<sup>122</sup> Ten pat, p. 850; moralines Jasperso filosofijos versmes arba jo bandymą metafiziką pagrįsti morale sklaido DR. JUOZAS GIRNIUS savo knygoje *Laisvė ir būtis*. Karl Jasperso egzistencinė metafizika, Brooklyn 1953, p. 83-93.

<sup>123</sup> CASPAR NINK, *Philosophische Gotteslehre*, München 1948, p. 84.

<sup>124</sup> Plg. MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*, Bern 1954, p. 66-101.

ir negali rasti daiktui jokio , anapus '. Čia glūdi pagrindas, kodėl pasaulis visatos prasme, taip lengvai buvęs peržengiamas viduriniais amžiais ir todėl tarnavęs kaip savaimingi laiptai Dievop, naujųjų laikų mąstyme vis labiau virto uždaru, kadangi mokslas atskleidė jį kaip gryną daiktą ir todėl sunaikino jį kaip nuorodą į anapus. Nes pasaulis gali rodyti į transcendenciją tik tol, kol yra pergyvenamas bei mąstomas kaip kūrinys. Tokiu atveju jis iš tikro gali būti ir yra interpretuojamas: skaitomas tarsi knyga, stebimas tarsi paveikslas, žiūrimas tarsi veidrodis, kuriame atsispindis kažkas kita — «sicut liber, et pictura, et speculum» (Alain de Lille). Atskleidus gi jo daiktiškumą, — tai būtina, nes kitaip neturėtume jokio gamtamokslio, — pasaulis kaip nuoroda dingsta nebegrižtamai.

K. Jasperso šifrų teorija kaip «transcendencijos kalba» ir yra tuo silpna, kad ji nedaro skirtumo tarp kūrinio ir daikto; joje kiekvienas dalykas gali būti šifras: «visas buvimas yra persunktas galima simbolika»<sup>125</sup>. Tai yra neabejotina kūrinio atveju. Daikto betgi atveju ši simbolika tėra grynai subjektyvi: daiktui galima simbolinę prasmę teikti, tačiau jame pačiame negalima šios prasmės rasti; daikto negalima ,iššifruoti'; daiktą galima tik ,iššifruoti'. Sutikime su Jaspersu, kad «tikrovinė jūra» gali mūsų gyvenime virsti «pragarmės (eines Unergründlichen) šifru»<sup>126</sup>, tačiau tik gyvenime, vadinasi, tik subjektyviai. Objektiviai jūra neturi jokios sanklodos, kuri į pragarmę nurodytų. Jūra neperžengia pati savęs, kadangi ji yra iš esmės uždara, nors ir būtų akimi neaprepiamas vandenynas. Teisingai tad pastebi J. Girnius, vertindamas Jasperso šifrų teoriją, kad «jei ontologija pakeičiama ,fizika', tai savaime ir pati transcendencija paneriama į pasaulį»<sup>127</sup>. Čia įvyksta tas pat, kas ir M. Heideggerio atveju: transcendencija virsta imanencija, nes, laikant *daiktą* transcendencijos kalba, ši ,kalba' tegali būti daikto kalba apie save patį. Ne jūra kalba *mums* apie transcendenciją kaip pragarmę, bet mes kalbame *jūrai*, priskirdami jai pragarmės reikšmę, nors pati savyje jūra anaipol nėra pragarmė. Pati savyje jūra yra uždara ir kaip tik savo uždaru ir kurčia, ir nebylė. Neprotinga tad suklusti jos akivaizdoje ir tikėtis išgirsiant, ką ji mums sako. Eilėraščiui *Klausimai* (1827) rusų poetas F. Tiutčevas gražiai yra nusakęs mūsų santykį su gamta kaip *tariamą* šifrų pasauliu: «Prie jūros, laukinės vidunakčio jūros stovi jaunuolis — ilgesiu širdyje ir abe-

<sup>125</sup> KARL JASPERS, *Philosophie*, p. 797.

<sup>126</sup> Ten pat, p. 788.

<sup>127</sup> DR. JUOZAS GIRNIUS, *Laisvė ir būtis*, p. 113.



jone prote. Paniures jis klausia bangas: O, išspręskite man gyvenimo mįslę! ... Pasakykite, kas yra žmogus? Iš kur jis ateina ir kur jis eina? Kas gyvena viršum žvaigždėto skliauto? Bet, kaip ir anksčiau, bangos šniokščia ir murma. Vėjas užia ir debesis gena. Žvaigždės spindi, šviesios ir šaltos. O kvailelis stovi ir laukia atsakymo»<sup>128</sup>. Savo uždaramu daiktas nei mūsų klausimo nesupranta, nei mums atsakymo neduoda.

Visai kitoks yra mūsų santykis su *kūriniu*. Būdamas atviras savyje, kūrinys savaime mus veda užu savęs — irgi ne buvojimo, šalia savęs, bet, anapus savęs prasme. *Savęs peržengimas yra kūrinio būseną*. O tai, kurlink kūrinys žengia, yra jo buvimo pagrindas: kūrinys taria, kad jis būna ne pats, bet laikosi kitu, buvojančiu jau nebe jo plotmėje. Transcendencija arba savęs peržengimas slypi pačioje kūrinio sąvokoje. Kūrinys negali nei būti, nei būti maštomas be, kito, kuris yra jo autorius, vadinasi, kuris yra jį pagrindęs jo buvime ir šiame buvime jį laiko. Mėginant išskirti transcendenciją net ir tik metodiškai, kūrinys išslysta iš mūsų rankų kaip kūrinys, virsdamas nebyliu daiktu. Štai kodėl mokslinis tyrimas, taip giliai bei sėkmingai atskleidžias daiktą, darosi visiškai bejėgis, pritaikintas kūriniui. Jei moteris, buvusi modelis Leonardo da Vinci *Giocondai* (1503), iš tikro ir būtų sirgusi gyslų kalkėjimu, kaip tai tvirtina japonų gydytojai, paveikslą tyrę, tai ši tyrimo išvada mums nė kiek nepadėtų suprasti paties paveikslo. Kūrinių galima suprasti tik interpretacija, o interpretacija yra galima tik interpretuojamojo dalyko atvirybėje, atvirybė gi visados yra nukreipta į toli, į anapus.

Visa tai reiškia, kad nurodymas į transcendenciją nėra kūriniui nei savybė, nei sandas, nei tikslas, nei kas kita, kas jam būtų tarsi, pridėta ar prie jo, prijungta kaip antrinis bei išvestinis jam dalykas: *pats kūrinys yra toksai nurodymas*. Būti kūriniu ir būti transcendencijos nuoroda yra vienas ir tas pats dalykas. Tai, ką E. Cassireris yra pasakęs apskritai apie ženklų kategoriją, tinka ir kūriniui: « Simboliniai ženklai nėra tokie, jog pirmiau būtų, o tik paskiau ar lyg viršum savo buvimo įgytų tam tikros reikšmės. Pats jų buvimas kyla iš jų reikšmės »<sup>129</sup>. Reikšti gi yra

<sup>128</sup> FEDOR TIUTČEV, *Stichotvorenija*, p. 109.

<sup>129</sup> ERNST CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin 1923, t. I, p. 42. — K. Jasperso šifrai pirmiau būna, o tik paskiau reiškia, kadangi kiekvienas jau esąs dalykas, kaip sakyta, gali tapti šifru. Tačiau kaip tik todėl šie šifrai ir yra psichologinio ar moralinio, bet ne ontologinio pobūdžio: į juos kreipiamės mes, jie nesikreipia į mus; jų reikšmė yra mūsų prijungta prie jų buvimo, bet ne jų buvimas kilęs iš jų reikšmės.

ne pasilikti prie savęs ir savyje, o peržengti save *kito* linkui. Kiekviena reikšmė yra transcendentinio pobūdžio. Kitaip ji nebūtų reikšmė.

Visa tai tinka ir būtybei. Atskleidus, kad būtybė sava sąranga yra kūrinys, savaime ji atsiskleidžia ir *kaip nuoroda* į transcendenciją. Tai yra būtinybė, kurios kaip tik ieškome. Reikia čia tik pasiaiškinti, *kokios* transcendencijos linkui būtybė peržengia pati save. Nes, kaip jau sakėme, transcendencija yra *ribos* peržengimas, ir pobūdis to, kas buvoja užu šios ribos, priklauso nuo pačios šios ribos: kokią ribą peržengiame, tokį, kitą' sutinkame anapus josios. Transcendencijos esama įvairiopa, ir šis jos įvairumas yra kaltas, kad transcendencijos sąvoka yra tokia maini: ji slepia savyje ribos sampratą, deja, nevisados sąmoningai nusakomą. Nūn, būtybės atveju tokia riba yra pats būtybės *buvimas*, nes būtybė kaip tokia yra būdinga tik tuo, *kad* yra. Tai reiškia: būtybė peržengia save kaip būnančiąją, atsistodama ne šalia kitos būtybės, taip lygiai būnančios, kaip ir ji pati, bet iškildama anapus kiekvienos būtybės kaip būtybės. Peržengimas paties savęs būtybės atveju reiškia peržengimą savo buvimo. Nuosekliai tad anapus ribos, kurią sudaro būtybės buvimas, galima sutikti tik, kitą' kaip būnantįjį *visai kitu buvimu*, negu būtybės buvimas, kuris yra peržengiamas. M. Heideggerio nusakyta transcendencija kaip, visai kas kita' liečia ne būtybės — šios ar anos — esmę, bet būtybę kaip būtybę, taigi patį jos buvimą. Transcendencija yra visai kas kita todėl, kad ji būna *visai kitaip*.

Šį tad visai kitokį buvimą, esantį anapus būtybės buvimo, ir vadiname būtimi. *Būtis yra būtybės kaip būtybės anapus*. Ji yra, Heideggerio žodžiais tariant, ne-būtybė. Tai reiškia: būtis nėra nei, pirmoji', nei, paskutinioji', nei aukščiausioji', nei kuriuo kitu, garbės' būdvardžiu papuošta *būtybė*. Negalint buvimo laipsniuoti, tuo pačiu yra negalima būties tapatinti su jokių būtybės kaip būnančiosios, laipsniu', nors šisai būtų ir pats aukščiausiasis. Buvimą galima tik peržengti: *į būtį* — teigiama prasme — arba *į nebūtį* — neigiama prasme. Būtis yra teigiamasis būtybės buvimo peržengimas. Žiūrint į būtį iš, apačios', vadinasi iš būtybės pusės, ji atsiskleidžia kaip būtybės, *Ne'* visokeriopa prasme. Pačia savo sąranga būtybė nurodo į savęs neiginį, kuris tačiau jos buvimo nenaikina, o jį peržengia, apsireikšdamas kaip teiginys jau kitoje plotmėje. Tuo, kad būtis neigia būtybės buvimą, ji tuo pačiu teigia *kitokį* savęs pačios buvimą.

Bet kaip tik todėl ir yra nepaprastai sunku būtį *mąstyti*. Kadangi būtis buvoja anapus būtybės, tai tuo pačiu ji buvoja ir anapus mąstymo, nes mąstymas iš esmės priklauso būtybės mat-

meniui ir šiame matmenyje išsitenka. Mąstyti būtį reikštų peržengti patį mąstymą: būties mąstymas būtų ne-mąstymas ir tuo pačiu ne-filosofija. Užtat jau pradžioje esame pabrėžę, kad būtis yra filosofinio klausimo tikslas ir, ją atskleidus, jo išdava, bet niekad ne jo objektas: būties galima klausti, bet jos negalima pasiklausti. Tai, kas pasiklausoma, visados yra tiktai būtybė. Todėl ir būties mąstymas niekad negali išeiti iš būtybės matmens rėmų: *būtį mąstyti galima tik būtybės plotmėje*. Šiuo atžvilgiu atrodo, kad Heideggeris yra teisus, tvirtindamas, esą būtis gali būti pažįstama tik savo tiesoje, suprantant tiesą kaip būtybės nesislėpimą arba apsiareiškimą bei pasirodymą: *aletheia - Unverborghenheit*. Nusakant šią mintį kiek paprasčiau, ji reiškia: būtis gali būti mąstoma ir tuo pačiu pažįstama tik tiek, kiek ji pati iš savojo, anapus' grįžta į būtybės, šiapus' ir šiame, šiapus' atsiskleidžia; gi kiek ji lieka savame, anapus', ji lieka pasislėpusi ir todėl mąstymui neprieinama. Čia paliekame atvirą klausimą, ar būtis, buvojanti savame, anapus', yra prieinama mistiniam regėjimui: visų laikų mistikai yra atsakę į tai teigiamai. Tačiau tai išspręsti yra ne filosofijos dalykas. Jeigu tačiau mistika iš tikro ir pagautų būtį *šiosios* plotmėje, tai filosofijai ji vis tiek liktų bereikšmė, nes, norėdama savas pagavas nusakyti suprantamomis ištaromis, ji turėtų naudotis filosofinėmis priemonėmis, vadinasi, turėtų nusileisti į, šiapusinę' būtybės plotmę ir kalbėti taip, kaip kalba ir pati filosofija. Gal todėl mistika, nors ir gyvavusi visais amžiais, ir nėra buvusi mąstymo istorijoje koks nors reikšmingesnis filosofijai skatulyks. Mums čia svarbu tik pabrėžti, kad būties mąstymas yra galimas, ne peržengiant patį mąstymą, o nužengiant būčiai į būtybės, tuo pačiu ir į mąstymo matmenį. Ne mąstymas pakyla į būties, anapus', bet būtis nusileidžia į mąstymo, šiapus': *būtis yra visados mąstoma kaip šiapusinė*, žinant betgi, kad būties buvojimas, šiapus' yra tik viena jos buvojimo, anapus' lytis. Būtis lieka transcendencija ir šiapusine savo būseną. Tačiau be šitokios šiapusinės būsenos būtis mąstymui būtų visiškai užskleista.

Būties nusileidimą į būtybės matmenį arba jos tiesą atsiskleidimo prasme (*aletheia*) vadiname *kenoze*, o nusileidusios ir būtybės matmeniu buvojančios būties mąstymą vadiname *analogija*. Tai dvi metafizinės sąvokos, būtinios būties mąstymui įgalinti. , Kenozė' reiškia būties buvojimą būtybės būdu, netampant pačia būtybe. , Analogija' reiškia būties mąstymą būtybę nusakančiomis ištaromis, netapatinant jų turinio tolygiai su būtimi. Kenozė yra būties būseną būtybės akivaizdoje; analogija yra būties mąstysena būtybės pagalba. *Būtis gali būti mąstoma tik analogiškai todėl, kad ji*

*buvoja tik kenotiškai*<sup>130</sup>. Kenozė nepadaro būties « vidine transcendentija » (K. Jaspers); ji išlaiko objektyvų anapusinį būties pobūdį, nesuliedama jo su subjektyviu jos patyrimu pasaulio šifruose. Analogija neleidžia mąstyti būties tolygiu būtybei būdu ir todėl susivilioti gundymu, pažinti kaip Dievas'. Kenozė ir analogija yra rėmai, kuriuose vyksta būties pažinimas. Be kenozės filosofija liktų būties atžvilgiu grynas agnosticizmas, be analogijos būties mąstymas būtų grynas panteizmas. Jeigu būtybė kaip kūrinys nurodo į būtį kaip transcendentiją, tai šis *transcendentinis* būties pobūdis negali būti nei lūžis su būtybe, taip kad būtis pradingtų savaime, anapus' nebesurandamai; nei tik apibendrinančioji būtybės sąvoka, taip kad būtis būtų mąstoma tolygiai su kitomis sąvokomis, iš viso nepatekdama į, anapus'. Kenozė ir analogija yra tad savaimingos ir būtinos išplaukos iš būtybės kaip nuorodos į būties transcendentiją.

Tuo būdu tikimės atsakę į klausimą, kodėl būtybėje slypi *būtinybė* peržengti save ir atskleisti būtį anapus savęs. Transcendentija yra pasiekiamą, ne kopiant nuo vienos būtybės prie kitos ir matuojant jas moralinio ar kosmologinio tobulumo laipsniais, bet atskleidžiant kūrinių pačios būtybės kaip tokios sąrangą ir joje atrandant tiek loginę, tiek metafizinę sąsają su transcendentija. *Transcendentija atsiskleidžia pačioje būtybės sanklodoje* kaip tai, kas yra ne-būtybė, tačiau kas padaro, kad būtybė yra šis tas, o ne greičiau niekis. Atodairom reikia pripažinti Heideggeriui tiesą, kai jis sako, kad būtybė aiškėja būties šviesoje. Būdama nuoroda į būtį, būtybė savaime nurodymu ir laikosi, nes jis yra ne būtybei išpaustas ženklas, o *pats jos buvimas*. Šios gi nuorodos, kurlink' ir yra būtis. Tad tik žvelgdami iš šiojo, kurlink' pusės, galime suprasti, kodėl būtybė nėra niekis.

## 2. BŪTIS KAIP VEIKMĖ

Būdama kūrinių sąrangos, būtybė, kaip sakytą, tuo pačiu yra ir *santykis*, vadinasi, apspręsta buvoti ne savyje ir sau, o kitame ir kitam: santykis yra būtybei ne paprastas, ryšys' tarp jos jau kaip esančiosios ir kito irgi jau kaip esančiojo, bet *pats buvimas kūriniu yra santykis*. Kūrinys būna tuo, kad linksta į kitą. Tai reiškia: ne santykis kyla iš kūrinių buvimo, bet kūrinių

<sup>130</sup> Tai autorius yra dėstęs kitoje vietoje, plg. ANTANAS MACEINA, *Religijos filosofija*, Putnam 1976, p. 298-319; todėl čia šias sąvokas bei jų sąryšį tik pamini.

buvimas laikosi santykiu. Dingus santykiui, dingsta ir kūrinys *kaip kūrinys*. Ši santykinė būtybės kaip kūrinio sąranga savaime nurodo į transcendenciją, vadinasi, į anąjį, kitą, santykio narį. Būti nuoroda yra būtybei santykinės jos sanklodos išraiška. Ir vis dėlto ši išraiška dar neatskleidžia paties santykio pobūdžio. Ji taria, kad būtybė yra santykis, tačiau ji nenusako, kas yra pats šis santykis arba tai, kas būtybę sieja su būtimi. Tuo tarpu tai klausimas, taip lygiai svarbus būčiai atskleisti, kaip ir transcendencija. Dar daugiau: maštoma skyrium, transcendencija gali būtybę kaip santykį net aptemdinti, aptemdindama tuo būdu ir pačią būties sampratą. Nes būtis kaip būtybės, anapus' gali būti suvokta ir *gryno nuotolio* prasme: , anapus' juk pačiu savimi nurodo į visiškai kitokią buvimo plotmę. Užtat yra labai lengva regėti neperžengiamą tarpekį tarp būtybės ir būties, nustumiant būtį už šio tarpeklio kaip nebepasiekiamą. Štai kodėl mums reikia vėl grįžti prie būtybės ir vėl klausti, ar sava sąranga ji nurodo tik į tai, kas buvoja anapus, tarpeklio' mums nebeprieinamu būdu, ar gal joje galima atidengti ir tai, kas būtį sieja su būtybe. Kitaip sakant, kas yra būtis — grynas buvojimas anapus ar ir atoveika į šiapus? Ar būtis tik pati *būna*, ar ji ir *dar*, kad ir kitas būtų? Ar būtis yra tik būsmas, ar ir veikmė? O jei ir veikmė, tai koks yra šios veikmės pobūdis būtybės atžvilgiu?

Vakarų mąstymo istorijoje esama stipraus polinkio suvokti būtį kaip gryną būsmą, neteikiant jai jokio veikmės pobūdžio. Ir tai yra visiškai suprantama. Juk patirtinė veiksmo plotmė yra būtybė kaip ši ar ana: veikmės yra pilnas būtybių pasaulis, kuriame buvojame. Jeigu tačiau būtis yra ne-būtybė, tai tuo pačiu ji yra ir ne-veikmė; peržengiant būtybę, savaime yra peržengiama ir veiksmo plotmė. Nuoseklus šios išvados pradininkas yra buvęs *Parmenidas*. Filosofijos istorikai vadina jį «būties sąvokos» (O. Gigon) ir net «būties metafizikos» (W. Jäger) kūrėju. Ligi jo graikų mąstytojai stebėjo gamtą ir regėjo joje nuolatinį kilimą bei nykimą: tapsmas buvo jiems akivaizdybė. Todėl jie ir kalbėjo apie *daiktus - ta onta* (įprastinis žodis šnekamojoje graikų kalboje), kurie atsiranda, kinta, veikia, juda ir galop žlunga; kurių esama daugybės ir įvairių įvairiausių. Be abejo, ir Jonijos filosofai klausė daiktų pagrindo (arché), tačiau jie šį pagrindą rado taip pat, daikte': vandenyje, ore, ugnyje; gal tik vienas Anaksimandras apibendrino daiktus, pavadindamas šią bendrybę, neaprėžtybę' (apeiron) ir tuo pradėdamas nusakyti būtį *neigiamai*, vadinasi, eiti anuoju, via negativa', kuris vėliau tapo toks savas graikiškai-krikščioniškajam Rytų Europos mąstymui.

Parmenidas gi mėgino peržengti daiktus, kadangi jie neatspindi tiesos (aletheia), o tik žmonių nuomonės (doxai). Tiesa yra tai, kad esama ne , daiktų - ta ontą' daugiskaitoje, o tik , būties - to on' vienaskaitoje: naujadaras graikų kalboje, reiškias nebe tai, kas daiktas yra, o tik tai, kad jis yra, ir todėl telkias mąstymą nebe apie esmę, o apie buvimą. Parmenidas pirmasis suvokė būti kaip daiktų pagrindą: jie visi būna, vadinasi, būtis yra visiems viena ir ta pati. Jeigu būtybių yra daugybė, tai būtis yra ne-daugybė, vadinasi, vienis. Jeigu būtybių pasaulyje viešpatauja atsiradimas bei žlugimas, tai būtis yra ne-kintamybė, vadinasi, būsmas. Jeigu būtybės juda ir veikia, tai būtis yra ne-veikmė, vadinasi, rimtis, buvojanti suveržta likimo (diké) pančiais. «Kaip ta pati ji lieka savyje ir buvoja rimtyje pas save», trumpai apibūdina Parmenidas savą būties sampratą<sup>131</sup>. Taigi: vienis, būsmas ir rimtis yra pagrindinės ištarnos, nusakančios pradinę būties metafiziką Vakarų mąstyme. Nė vienoje šioje ištaroje nėra veikmės. Jeigu , vienis' veikmei dar neprieštarauja, tai , būsmas' aiškiai jau išskiria tapsmą: būtis tik būna, bet netampa; , rimtis' gi paneigia bet kokį veiksmą: būtis tik būna, bet neveikia. Ir ši samprata — aiškiau ar slapčiau — išsilaikė net ten, kur būtis buvo sutapatinata su Dievu: šiuo atveju Dievas pasidarė neveiksmingas. Tai labai ryškiai rodo Aristotelio *nejudąs judintojas* (kinoun akineton), kuris, pats neveikdamas, veiktina visa kaip tikslas: tikslas traukia, bet nestumia<sup>132</sup>. Tas pat jausti ir Tomo Akviniečio ištaroje, kad Dievas yra *actus purus*, nes čia , actus' reiškia anaip tol ne veiksmą, o tikrenybę kaip galimybės (potentia) priešingybę: Dievuje nesą jokios galimybės; jame visa yra gryna tikrenybė. Tačiau ten, kur nėra jokios galimybės, tuo pačiu nėra nė jokios veikmės. Užtat scholastinė metafizika ir neigia tikrovinių santykių tarp pasaulio ir Dievo: šisai santykis yra tikrovinis (realis) tik pasaulyje, bet ne Dievuje<sup>133</sup>. Dingus gi būčiai iš Vakarų metafizikos apskritai, dingo ir pats būties veikmės klausimas. Veikmė susitelkė būtybėje ir išsivystė į metafizinį dinamizmą, kurio pradininkas kaip Parmenido priešprieša ir kartu amžininkas yra Heraklitas (plg. garsų jo posakį: «Visa teka - panta rhei»).

Ką gi tačiau taria būtybė kaip kūrinys apie būti jos veikmės

<sup>131</sup> Plg. WALTER BRÖCKER, *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*, Frankfurt a. M. 1965, p. 55-63.

<sup>132</sup> Plg. INGEMAR DÜRING, *Aristoteles*, p. 211-212.

<sup>133</sup> Plg. LEO DUMPPELMANN, *Kreation als ontisch-ontologisches Verhältnis*. Zur Metaphysik der Schöpfungstheologie des Thomas von Aquin, Freiburg i. Br. 1969, p. 62-79; «relationes quae dicuntur de Deo ad creaturam non sunt realiter in ipso» (p. 62).

atžvilgiu? — Kūrinys pačia savo sąvoka yra ir veikinys, ir veikalas, vadinasi, veikimo objektas ir veikimo išdava kartu. Buvodami daikto akivaizdoje, turime įrodyti, kad jis yra *padaras*: pats savi mi daiktas nesako turįs, autorių'. Tuo tarpu atsidūrę kūrinio akivaizdoje, *tiesiog* išvelgiame, kad jis yra tam tikros veikmės išdava arba veikalas. Veikmė kūrinyje apsieiškia akivaizdžiai, nereikalaudama jokių įrodymų. Jeigu tad būtybė kaip kūrinys nurodo į būtį, tai ji tuo pačiu nurodo ir į būties veikimą, kurio veikinys ir veikalas būtybė yra. Suvokus būtybę kaip kūrinį, darsi neįmanoma suvokti būtį kaip ne-veikmę. *Būtybės kaip kūrinio akivaizdoje galime mąstyti būtį tik kaip veiksnį*. Be abejo, ši ištara yra dar tik labai bendra, tačiau jau ir ji slepia savyje esminį būties sampratą nusakymą, būtent: būtis nėra rimtis visa laikančiojo pagrindo prasme; *būtis yra jėga veikmės prasme*. Šioje vietoje dar nežinome, kokios rūšies yra būtis kaip veikiančioji jėga. Tačiau jau ir čia galime išvelgti, kad Parmenido pažiūra į būtį kaip likimo pančiais sukaustyta rimtį negali būti pateisinta, kadangi tokia pažiūra grįžtamuoju būdu paneigia būtybę kaip kūrinį. Nes kūrinys nėra tik pasyviai laikomas, tarsi būtų laikytojui prijungtas iš viršaus; kūrinys yra sukurtas (autorias) ir toliau nuolatos kuriamas (interpreto). Kūrinys kaip kūrinys laikosi tik nepaliamajam jo, transcendencijos' veiklumu. Todėl per maža yra tarti, kad būtybė yra būties *pasekmė*, o būtis yra būtybės *priežastis*: šitaip nusakydami būtybės ir būties sąsają, pasiliegame dar kosmologinėje plotmėje ir būtį mąstome tik kaip, galingesniąją' būtybę. Priežasties-pasekmės kategorija būties-būtybės santykiui nėra tolygi. Ontologinėje plotmėje šisai santykis reiškia tai, kas yra paties buvimo pradžia bei riba, kadangi būtybė *būna* tik kaip santykis: pradėti šį santykį reiškia pradėti būtybei būti. O tai yra kažkas žymiai gilesnio, negu turėti, priežastį'. Kiekvienu atveju yra aišku, kad *būties ir būtybės santykis yra veikėjo ir veikalo santykis*. Tai ontologinis santykis pačia savo esme: būtis yra veikėjas apskritai, ir būtybė yra veikalas apskritai. Ankstesniosios ištaros, kad būtis yra, pagrindas', o būtybė, pagrįstoji', įgyja čia ypatingo pobūdžio, ištraukdamos tiek pagrindą, tiek pagrįstąjį iš rimties būklės. Priešpriešiais Evangelijos ištarai «pradžioje buvo Žodis» (Jn 1,1) Goethė yra sakydinęs Faustą: «pradžioje buvo veiksmas (die Tat)»<sup>134</sup>. Pakeitus šiuos Fausto žodžius į ištara «pradžia yra veiksmas», būtų gana tiksliai nusakyta santykis tarp būties ir būtybės.

<sup>134</sup> JOHANN WOLFGANG GOETHE, *Faust*, Berlin 1947, p. 49 (darbo kambario monologas).

Kokiai betgi veiksmo *rūšiai* priklauso būties veikmė? Nes veiksmai nėra vienu: suskaldyti dinamitu uolą ir iš jos skeveldrų pastatyti namus yra du *esmiškai* skirtingi veiksmai — ne tik kosmologiniu vykdymo, bet ir ontologiniu įvykimo atžvilgiu. Tokių esmiškai skirtingų veiksmų esama aibės todėl, kad esama esmiškai skirtingų būtybių aibės. Tačiau kadangi būtis nėra jokia būtybė, todėl ir jos veikmė nėra tolygi jokios būtybės veikmei. Kuo tad yra būdinga ši būties veikmė?

Jau sakėme, kad filosofijos objektas yra būtybė kaip tokia ir kad filosofija yra būtybės kaip tokios interpretacija. Tačiau kadangi interpretuoti galima *tiktai kūrinių*, todėl ir pačią būtybę suvokėme kaip kūrinių, pastebėdami, kad būti kūriniu yra būtybei ne koks nors atsitiktinis ar išvestinis dalykas, bet pati jos būseną: *būtybė būna kūriniškai*. Taip pat sakėme, kad būtis grindžia būtybę šiosios buvime ir tuo būdu atsiskleidžia kaip veikmė. Nūnai klausdami, kokios rūšies yra ši jos veikmė, mes savaimingai atsigrižtame į kūriniškąją būtybės buvimą kaip į nuorodą ir regimę joje būties veikmę *kaip kūrimą*. Buvodama kūriniškai, būtybė yra pagrįsta kūrėjiškai. Būčiai veikti reiškia kurti. Būties jėga yra jos kūrybiškumas. Anasai veiksmas, kuris *yra* pradžia, yra kūrybinis veiksmas. O toji sąsaja, kuri suveda santykin būtybę ir būti, yra sąsaja tarp kūrinių ir kūrėjo. Būtis yra kūrėjas apskritai, ir būtybė yra kūrinyje apskritai. Kaip būtybei kūriniškumas yra jos būseną, taip būčiai kūrėjiškumas yra irgi jos būseną. Būtis kaip veikmė kuria ne *ką nors* būtybėje ar būtybei, bet ji kuria būtybę kaip būtybę, vadinasi, kaip būnančiąją. Kūrybinis būties veiksmas yra būtybės buvimo *pradmuo*, suprantant šį žodį ne laiko, bet buvimo pobūdžio prasme: *būtybė būna pradedama*; užtat ji ir būna ne pati, nes niekas negali pradėti pats savęs.

Be abejo, ištara «būtis kaip veikmė yra kūrėjas» skamba estetiškai ir kartu religiškai, kadangi, kūrėjo' vardą paprastai teikiame arba menininkui, arba Dievui. Esmėje tačiau ana ištara yra grynai metafizinė: ji nusako rūšinį būties veiksmo skirtumą nuo bet kurios būtybės veiksmo, nes joks būtybės veiksmas nėra, kūrimas' ontologine prasme, vadinasi, *buvimo pradmuo*. Antra vertus, estetinė ir religinė, kūrėjo' prasmė nėra be ryšio su būtimi kaip kūrybine veikme. Juk, kūryba' vadiname tik tai, kur iš veiksmo kyla kas nors nauja. Kur veiksmas tik kartoja tai, kas jau yra ar yra buvę, ten kūrybos nėra. Todėl gamtos veiksmus nevadiname kūrimu: gamtoje esama kilimo ir žlugimo, tačiau joje nėra *kūrimo*, nes gamtos veiksmai kartoja gamtinę tvarką, vykdamy ratu. Tuo tarpu meno plotmėje kaip tik esti sukuriama kažkas naujo. Estetinis kūrinys ir yra todėl *estetinis*, kad jis taria tai,



ko niekas dar nėra taręs — turinio ar bent išraiškos lytimi. Todėl jo autorių ir vadiname ,kūrėju'. Tai tinka ir religinei sričiai. Jeigu Dievą vadiname ,Kūrėju', tai irgi tik todėl, kad jis yra kildinęs ,dangų ir žemę' kaip kažką, kas yra visiškai nauja, juos ne sudėstydamas iš jau esančių pradų, bet pašaukdamas iš nebūties. Tarp būties kūrybos ir menininko kūrybos esama gilios *analogijos*. O tarp būties ir Dievo kūrybos, kaip regėsime vėliau, esama visiškos *tapatybės*. Vadinti tad būties veikmę kūrimu, o pačią būtį kūrėja reiškia atskleisti *navjumą* kaip metafizinį kūrybos pradą.

Būties veikmė kaip kūrimas pagrindžia bei išsprendžia ir būties tolumo-artumo dialektiką. M. Heideggeris, kaip minėjome, teisingai išvelgia, kad būtis yra *toliau*, negu bet kuri būtybė, ir sykiu *arčiau*, negu bet kuri būtybė. Jokia būtybė negali būti kitai būtybei tiek tolima, kiek tolima yra būtis. Kartu tačiau jokia būtybė negali būti kitai būtybei tiek artima, kiek artima yra būtis. Ši dialektika darosi betgi suprantama tik kūrimo šviesoje. Transcendencija arba būtybės peržengimas jos visumoje nutolina būtį nerandamai: būtis kaip transcendencija, buvodama kitokiu būvimu, yra *nuotolis pats savyje*. Tai, kas buvoja anapus būtybės buvimo, yra ,visai kas kita' visokeriopa prasme: transcendencija yra nerandama jokiam būtybės matmenyje kaip tik todėl, kad ji reiškia visų būtybės matmenų peržengimą. Būtis buvoja anapus būtybės buvimo ribos, užu kurios būtybė niekad patekti negali, nes tai reikštų patekti užu savęs pačios. Ir jeigu būtis būtų iš tikro gryna transcendencija *rimties* prasme, kaip ją suvokia Parmenidas, ji liktų savame ,anapus' mums amžinai neprieinama — taip tarsi jos iš viso nebūtų. Ji būtų nepasiekiamą nė mistiniam patyrimui, kadangi šisai irgi yra žmogaus kaip būtybės veikmė ir todėl niekad neįstengia išsilaužti iš būtybės buvimo matmens.

Tačiau būtis kaip transcendencija nėra rimtis, o veikmė. Ši gi veikmė yra kuriamojo pobūdžio, vadinasi, turi veikinį ir veiklą, objektą ir išdavą, kryptį ir tikslą, kurie visi susitelkia *būtybėje*, padarydami šiąją būties veikmės regimybę. Tuo būdu sava veikme būtis kaip transcendencija — be galo tolima — grįžta iš anapus ir, heideggeriškai kalbant, ,apsistoja' (west) būtybėje kaip jos buvimo pradmuo — be galo artimas, nes nieko negali būti man artimesnio už mano paties pradžią. Jau pakartodami esame sakę, kad būtybė yra būdinga tik tuo, *kad būna*: būti apskritai ir būti būtybe yra tas pats dalykas; būtybės buvimas yra ji pati. Būvimą gi būtybė gauna iš būties. Kas tad galėtų būti būtybei artimesnis, kaip tai, iš ko ji ima pati save? Būtybės peržengimas nutolina būtį nebesiekiamai. Būtybės kūrimas priartina būtį nebepraran-

damai. Tai *dialektika*, tačiau ne prieštaravimas. Kūrimu būtis savos transcendencijos anaip tol nesunaikina. Atvirksčiai, būtis gali būti kūrėja tik todėl, kad ji yra ne-būtybė, vadinasi, kad pačiu buvimu ji būtybę prašoksta ir todėl gali būti būtybės buvimo pradžioje. Pati kūrimo sąvoka neleidžia sulieti būties su būtybe: kūrėjas niekad nebuvoja taip, kaip kūrinys ir niekad kūriniu, nevirsta; kitaip kalbėtume ne apie, kūrimą, bet apie, pasikeitimą (mutatio), kurio pilna gamtoje, tačiau kurio nėra kūrybinėje kultūros veikloje. Analogine prasme *šitai* yra ir būties-būtybės santykių. Transcendencija lieka peržengimas arba, anapus. Tačiau šis peržengimas kūrimo veikme virsta būtybei, šiaip, virsdamas jos buvimo pradmeniu. Transcendencija įgalina kūrimą, o kūrimas įgalina transcendencijos nusileidimą imanentinėn būtybės plotmėn. Būties tolumo-artumo dialektikos nariai laikosi vienas kitu. Jei būtis nebūtų transcendentinė, ji nebūtų kūrėja. Jei būtis nebūtų kūrėja, mes iš viso apie ją nekaltėtume, nes ji būtų taip, tarsi iš viso nebūtų. M. Heideggeris yra teisus, teigdamas, kad nihilizmo esmė glūdinti būties laikyme niekiu. Tačiau šitoks būties laikymas niekiu būtų neišvengiamas, jei būtis nebūtų kūrybinė veikmė. Nihilizmo priešprieša yra ne būtis kaip transcendencija, bet *būtis kaip kūrėja*. Tik būtybėje kaip kūrinyje, vadinasi, kaip būties veikale, mes galime rasti nuorodą į būtį apskritai, vadinasi, į jos tikrovę ir tuo būdu išgelbėti ją iš laikymo niekiu, išsigelbėdami ir patys iš nihilizmo. Būties pamiršimas Vakarų metafizikoje ir tuo pačiu nihilizmo paruošimas yra esmėje *būties kuriamojo pobūdžio pamiršimas*, vis labiau nustumiant ją į transcendentinę plotmę. Kūrimo sąmonė yra tad tikroji nihilizmo pergalė.

### 3. BŪTIS KAIP ABSOLIUTAS IR LAISVĖ

Atskleisdami būtį kaip kuriančiąją veikmę, išvelgėme, kad būtis kuria ne ką nors būtybėje ar būtybei, bet kad ji kuria pačią būtybę *kaip būnančiąją*, vadinasi, patį jos buvimą. Šia prasme tad ir kalbėjome apie būtį kaip pagrindą ir apie būtybę kaip pagrįstąją: būtis grindžia būtybę jos buvime arba daro, kad būtybė būtų. Užtat Heideggeris, kaip minėjome, ir sako, kad be būties būtybė liktu nebūtiškume. Būties veikmė, vaizdingai kalbant, ištraukia būtybę iš nebūtiškumo ir ją įbūtina. Be tokios veikmės būtybės iš viso nebūtų. Tačiau ką visa tai reiškia? Kas įvyksta, vykdant būčiai kuriamąjį veiksma? Ne kas kita, kaip *nebuvimo pakeitimas buvimu*. Tai, ko nėra kaip būtybės apskritai, vadinasi, kaip būnančiosios, kuriamąja būties galia kyla ir būna;

kyla ne esmė arba būtybė kaip ši bei ana (akmuo, žolė, arklys), bet buvimas arba būtybė kaip tokia. Kadangi tačiau buvimas pačiu savimi yra vientisas, — nei dalinamas, nei laipsniuojamas, — todėl , už ' savęs ar , prieš ' save jis neturi nieko, iš ko jis būtų , padarytas ' , , nužiestas ' , , sustatytas ' : *buvimas neturi jokių sandų*. Nuosekliai tad prieš buvimą — tiek laiko, tiek prigimties atžvilgiu — yra tik nebuvimas arba nebūtis visokeriopo niekio prasme: tai, ką Heideggeris vadina , nihil negativum ' — *visko paneigimas*. Šitas tad visiškas *niekis* ir yra kuriamąja būties veikme pakeičiamas , šiuo tuo ' arba būtybe. Būtybė, kurios prieš kūrimą nėra jokia prasme ir jokių atžvilgiu, būties veikimu buvimą įgyja ir būna. *Kūrimas yra buvimo teikimas* — « collatio esse » (M. Eckhart). Būtis kuria tuo, kad ji teikia buvimą; ne *ką nors* jau esančiajam būtybe, bet patį buvimą esančiajam niekiu. Heideggerio minimas « stebuklų stebuklas » yra ne tai, kad yra *tas* ar *anas* (esmė), bet tai, *kad yra*, ko iš viso nebuvo (buvimas). Nes galimybė nebūti yra tokia akivaizdi, jog iš tikro reikia tik stebėtis, *kad* yra šis tas, o ne greičiau niekis. Priešpriešiais kosmologiniam dėsniui « ex nihilo nihil fit — iš niekio nėra nieko » stovi ontologinis dėsnis « ex nihilo ens qua ens fit - iš niekio yra būtybė kaip būtybė »; dėsnis, nusakytas ir Heideggerio<sup>135</sup>, nors ir nevisiškai mūsų prasme, kadangi Heideggeris niekur nekalba apie būti kaip kuriamąją veikmę.

Būties veikmė kaip kūrimas atskleidžia mums naują pačios būties atžvilgį. Būtis teikia buvimą būtybei todėl, kad *būtis būna pati*: kas būna pats, tas gali įbūtinti ir kitą. Buvime pačiam slypi kuriamoji būties jėga. Tačiau ką reiškia , būti pačiam ' , galime nusakyti tik neigiamai, niekad ne teigiamai, būtent: būti pačiam, kaip jau užsiminėme, interpretuodami Heideggerį, reiškia būti nereikalingam kito pagalbos ar paramos, kad būtum; tai reiškia būti buvimą ne gavus, o *jį turėti kaip savą*. Tuo pačiu tai reiškia būti nepriklausomam nuo nieko, atsietam nuo visko, atjungtam nuo bet kokio pagrindo, laido ar nešėjo. Šitokį nuo niekeno nepriklausomą ir nuo visko atsietą buvimą Vakarų metafizika yra įpratusi vadinti , *absolutiniu* ' , tai yra atsietiniu bei atjungtiniu buvimu: ab-solvere — atišti, atsieti, atleisti, nebetęsti. Tai grynai neiginiai, tačiau visi jie rodo į teigiamąją būties pilnybę, nes, tik būdama pilnybė, būtis gali būti atsietą bei atjungta nuo visko, nereikaludama nieko. *Tik kaip pilnybė būtis yra absolutas*. Būti pačiam reiškia būti pilnutiniam buvimo atžvilgiu. Būti gi pilnutiniam buvime reiškia būti neapbrėžtam nebūtimi arba niekiu minė-

<sup>135</sup> Plg. MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 36.

taja Heideggerio, nihil negativum' prasme. Būtis kaip absoliutas neturi ir negali turėti jokio duomens, kuris jai būtų *riba* — nei teigiama prasme (, šis tas'), nei neigiama prasme (, niekis'). Absoliutas neturi jokių ribų, už kurių prasidėtų nebūtis, nes tokiu atveju absoliutas nebebūtų pilnybė ir tuo pačiu absoliutas. Riba ir absoliutas yra prieštaravimas savyje. Todėl ribos ir absoliuto sambūvis yra ontologiškai neįmanomas: juodu neigia vienas kitą.

Ši neįmanomybė yra pažadinusi pažiūrą, esą kūrybinė būties veikmė yra ne kas kita, kaip pačios būties ištaka, o būtybė — tik toks ar kitoks šios ištakos pavidas. Tai Vakarų filosofijos istorijoje žinoma Plotino (204-269) *emanacijos teorija*. Apie ją autorius yra platokai kalbėjęs ir ją vertinęs kitoje vietoje<sup>136</sup>, todėl čia į ją tik nurodo, jos nekartodamas. Taip pat nekartoja nė klausimo, savaime kylančio ryšium su beribiu absoliutu, būtent: kaip yra galimas *sambūvis* absoliutinės būties su reliatyvine būtybe, nes ir ši klausimą autorius yra sprendęs minėtoje vietoje<sup>137</sup>. Šitoje vietoje norime tik pabrėžti, kad kurti arba teikti buvimą nesančiam galima, tik būnant nebūties priešingybe. Būtis kaip tik ir yra tokia nebūties priešingybė — tiek logine, tiek ontologine prasme. Nuosekliai tad jei nebūtis yra absoliutinė tuštuma, tai būtis yra absoliutinė pilnybė; jei nebūtis yra gryna galimybė (mera potentia), tai būtis yra gryna tikrenybė (actus purus); jei nebūtis yra grynas imlumas, tai būtis yra grynas veiklumas; jei nebūtis yra grynas viso ko neigimas, tai būtis yra grynas viso ko teigimas. Trumpai tariant, *būtis yra absoliutas sava priešingybe nebūčiai*, ir iš šios priešingybės kaip teigiamosios pilnybės kyla būčiai jėga turėti buvimą *kaip savą* ir jį teikti kitam *kaip dovaną*. Ši būties ir nebūties santykio samprata yra priešinga tiek hegeliskajam būties *tapatinimui* su nebūtimi, — «gryna būtis ir grynas niekis yra tas pat» (Hegel), — tiek heideggeriskajam būties *jungimui* su nebūtimi, — «būtis ir niekis priklauso vienas kitam» (Heidegger), — nes nei Hegelis, nei Heideggeris nemąsto būties kaip kuriamosios jėgos ir todėl nekelia aikštėn, kad būtis, *valdo* 'nebūtį, ją pati įgalindama kenotiniu savo buvimu santykyje su būtybe<sup>138</sup>. Bū-

<sup>136</sup> Plg. ANTANAS MACEINA, *Religijos filosofija*, p. 217-227.

<sup>137</sup> Plg. ten pat, p. 243-269; knygai jau išėjus, autorius užtiko, kad ir R. Guardinis viename laiške (1963), išleistame iš pomirtinio jo palikimo, absoliuto sambūvį su reliatyvine būtybe grindžia Dievo kenozė, plg. ROMANO GUARDINI, *Theologische Briefe an einen Freund*. Einsichten an den Grenzen des Lebens, herausgegeben aus dem Nachlass, München 1976, p. 7-14.

<sup>138</sup> Plg. ten pat, p. 261-269.

tybė kaip reliatyvė yra įmanoma tik kenotinės absoliuto būsenos akivaizdoje.

Paskutiniai būtybės kaip kūrinio ištara apie būtį yra šiosios *laisvė*. Viso mūsų apmąstymo eigoje esame teigę, jog skirtumas tarp daikto ir kūrinio yra tas, kad daiktas yra būtinybės, tuo tarpu kūrinys laisvės regimybė arba išikūnijimas. Nes tik iš laisvės kaip vidinio pradmens gali kilti veikalas, atviras pačiu savimi ir todėl galimas interpretuoti. Daiktas kaip būtinybės išikūnijimas yra uždaras savo sąranga ir todėl gali būti tik tiriamas, bet ne interpretuojamas. Atvirybė yra būtina interpretacijai sąlyga, ir šią sąlygą patenkina tik kūrinys savo atvirumu. O kūrinys yra atviras tik todėl, kadangi jis iš laisvės kyla ir laisvę savimi išreiškia. Tai teiginys, kuris mus įgalino daryti išvadą, kad jei filosofija yra interpretacija ir jei ji interpretuoja būtybę kaip būtybę, tai būtybė turi būti kūrinys, vadinasi, atvirybė ontologine savo sąranga.

Nūnai pratęsiame šią išvadą *būties atžvilgiu* kaip pačios būtybės nuorodą. Jeigu būtybė yra kūrinys ir tuo pačiu atvirybė savyje, tai ji tegali būti laisvės veikalas. Neigiamai tariant, būtybė negali būti kažkokios — nors ir transcendentinės — dėsningos būtinybės padaras, nes tokiu atveju ji būtų uždaras daiktas, interpretacijai neprieinamas ir todėl filosofijos nepagaunamas. Filosofija gali sava pažinsena pagauti būtybę tik jos atvirybėje arba ją kaip kūrinį. Betgi sakėme, kad būtybė yra būties pagrįsta savo buvime: ji yra būties veikmės veikalas. Būties veikmė yra susiklosčiusi būtybėje kaip regimas pavidalas. Jeigu tačiau šis pavidalas yra atviras sava sąranga, tai reiškia, kad būties veikmė, jį kildinusi, yra būties laisvės apraiška. Būtis teikia būtybei buvimą ne tuo, kad būtis yra absoliutinė jėga, bet tuo, kad ji yra *laisvai veikianti jėga*. Tasai veiksmas, kuris yra būtybės pradžia, yra laisvas veiksmas. Užtat ir *būtis kaip absoliutas yra pati laisvė arba laisvė apskritai*. Būtis nėra būtinybė ir neveikia pagal aklaus dėsnius, kaip būtį norėjo suprasti Parmenidas; ji nėra surišta jokiais « likimo pančiais », nes likimas yra būtinybė, o iš būtinybės kyla tik daiktas, o ne kūrinys: Edipo santuoka su savo motina yra tokia pat, daiktinė, kaip ir, santuoka briedžio su miške pasivyta briede. Būtybės kaip kūrinio atvirybė yra nuoroda į būtį kaip laisvę. Kitaip tariant, būties laisvė yra būtybės atvirybės pagrindas. Tai, kas absoliute yra laisvė, reliatyvioje būtybėje yra jos atvirybė. Atvirybė nurodo į laisvę, ir laisvė pagrindžia atvirybę. Taip yra santykiyje tarp kūrinio ir kūrėjo kosmologinėje plotmėje, taip yra ir tarp būtybės ir būties ontologinėje plotmėje. Tai paskutiniai ištara, kurią galime priėti, sklaidydami būtybę

kaip kūrinį. Pasiekę būtį kaip laisvę, toliau eiti nebegalime, nes laisvė yra bedugnė: jos peržengti nebeįmanoma.

Jeigu nūn viso mūsų apmąstymo akivaizdoje klaustume, kas yra būtis, galėtume duoti į tai šitokią atsakymą: B Ū T I S K A I P B Ū T Y B Ė S P A G R I N D A S Y R A L A I S V A I K U R I A S A B S O L I U T A S. Tai nėra būties apibrėžtis, nes būties apibrėžti negalima. Būtis yra anapus būtybės pačiu savo buvimu ir todėl neįeina į jokią kategoriją, kuri jai tarnautų kaip bendroji giminė ar rūšinis skirtumas. Tai yra tik būties aprašymas, suvedant į vieną sakinį ištara, kurias atskleidėme būtybėje. Tačiau ir šis aprašymas yra pakankamas, kad paregėtume gelmę anos ontologinės skirtybės, kurią tiek įtaigiai kėlė Heideggeris ir kuria remdamiesi mes klausėme būtybę, ką ji sava sąranga kaip kūrinys galėtų tarti apie būtį. Šias ištara tad ir suvedėme į aną aprašomąjį sakinį, kurį kiek išskleidus susidaro būties samprata. Kaip *absolutas* būtis nėra jokia būtybė ir todėl nesiduoda suimama į jokią būtybės matmenį bei nusakoma jokia būtybės savybe. Kaip *kūrėja* būtis nėra rimitis ir todėl nebuvoja tik savyje ir sau, o teikia buvimą ir , kitam '. Kaip *laisvė* būtis nėra dėsninga būtinybė ir todėl nei verčia, nei gali būti verčiama. Visos šios ištara yra nusakytos neigiamai. Nes būtybė, atvedusi mūsų mąstymą ligi būties ir atskleidusi jos buvojimą, gali šįjį nusakyti, tik palygindama su savuoju; palyginta gi su būtybe, būtis pasirodo visur esanti , *Ne* '. Ir vis dėlto šiuo , *Ne* ' prabyla didi teigiamybė: *ne*-aprėžtybė, *ne*-rimitis, *ne*-būtinybė yra daugiau, negu grynai neiginiai. Būdami paimti iš būtybės būvio, kiekvienu savo matmeniu turinčio *ribą*, jie pašalina šią ribą ir todėl tai, kas yra būtybėje teigiama — riba visados yra neigimas — paverčia nuoroda į būtį. Tuo būdu, nors ir ištariama neigiamai, būtis atsiskleidžia mums kaip pati *Teigiamybė*. Neigiamasis būties pažinimo kelias (via negationis) savaimė virsta pranašumo keliu (via eminentiae), kuris veda mūsų mąstymą anapus visko, kuo būtybė yra būdinga, šį būdingumą tačiau ne didindamas, o jį peržengdamas: visi neigiamieji būties nusakymai yra būtybės peržengimo arba būties transcendencijos nusakymai.

deks. / sąrašas : 324 psl.

### III. BŪTIS IR DIEVAS

Ar tuo, kad atskleidėme, jog būtis yra laisvai kuriąs absoliutas, jau atskleidėme ir filosofijos prasmę? Ar būtis kaip absoliuto suvokimas iš tikro yra įvykis, sudarąs žmogaus būvio vidurkį, kuriuo yra ir turi būti kiekvienas tikras filosofavimas? Stipri abejonė lydi šį klausimą. K. Jaspersas, kalbėdamas apie «būtis svarstymus», teisingai pastebi, kad jie «turi galios žavėti», kartu betgi čia pat priduria: «Bet ar šie svarstymai nėra žaidimas žodžiais? ... Ar jie iš tikro yra kelias į gilumą, ar gundymas tuščiažodžiauti?»<sup>139</sup>. Ši Jasperso priedura nėra be pagrindo. Juk filosofija, kaip sakėme, neišsisemia pačiu filosofavimo veiksmu; ji siekia tam tikros išdavos, kuri visados yra toks ar kitoks ne tik būtybės apskritai, bet ir paties žmogaus *apmatas*. Šisai gi *apmatas* yra atsakymas į pagrindinius mūsų būvio klausimus. Savo turiniu jis gali būti ir labai įvairus, savo prasme tačiau jis visados yra su šiuo būviu suaugęs, todėl visados jį apsprendžia, teikdamas jam lytį bei linkmę. Jei filosofija toks *apmatas* nėra, ji lieka šalia žmogaus būvio ir iš tikro virsta tuščiažodžiaivimu. Šiuo atžvilgiu reikia pritarti E. Corethui, kuris sako, kad «filosofija tik tada pasiekia savo esmės pilnatvę ir įvykdo esminį savo veikmenį, kai stengiasi atsakyti į klausimus, liečiančius žmogų jo visumoje ir jo būtybės pagrinde»<sup>140</sup>.

Toliau betgi E. Corethas teigia, kad filosofija savo esmės pilnybę gali įvykdyti tik tuo atveju, «kai ji apima būtis visumą ir galutinį būtis pagrindą, vadinasi, kai ji yra metafizika ir sugeba žmogaus būvį suvokti bei apspręsti būtis akiratyje»<sup>141</sup>. Bet kaip tik čia ir kyla tolimesnis klausimas: koks yra ryšys tarp anų mūsų būvio klausimų ir šiojo «būtis akiračio»? Jeigu filosofija sudaro «pagrindinį įvykį» (M. Heidegger) žmogaus būvyje ir jeigu šis įvykis glūdi būtis atskleidime, tai savaime klausiame: *kas gi yra būtis žmogui?* Kodėl tik «būtis akiratyje» (E. Coreth) arba «bū-

<sup>139</sup> KARL JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1963, p. 258.

<sup>140</sup> EMERICH CORETH, *Metaphysik*, p. 540-541.

<sup>141</sup> Ten pat, p. 541.

ties šviesoje» (M. Heidegger) gali būti keliami bei sprendžiami pagrindiniai žmogaus būvio klausimai? Kitaip tariant, *filosofija pasiekia savo prasmę tik tada, kai atskleidžia būties ir žmogaus sąsają*. Ligi šiol mūsų apmąstyme šios sąsajos neieškojome ir todėl jos neatskleidėme. Būties kaip laisvai kuriančiojo absoliuto samprata jos irgi *savaime* dar neatskleidžia. Ši samprata parodo, tiesa, sąsają tarp būties ir būtybės apskritai, tačiau ne tarp būties ir žmogaus skirtinai, kadangi žmogus yra Aš-būtybė, tai reiškia: ne vienas būtybės apskritai egzempliorius, kuriam tiktų visa, kas tinka ir būtybei, o *būtinė vienkartybė*, kuri tegali turėti ir vienkartinį santykį su būtimi. Klausiti tad šio vienkartinio žmogaus santykio su būtimi reiškia įvykdyti filosofijos prasmę galutinai.

### 1. BŪTIES IR DIEVO KLAUSIMAS

Vienkartinio žmogaus santykio su būtimi nėra tol, kol apie būtį sakoma: *ji yra*. Santykis betgi atsiranda čia pat, kai būtis taria: *aš esu*. Nes tuomet žmogus kaip Aš-būtybė atsiduria būties kaip Aš - Būties akivaizdoje, vadinasi, kaip vienkartybė kitos — transcendentinės, kuriančios, laisvos — vienkartybės akivaizdoje. Tai reiškia: būties akiratyje arba būties šviesoje žmogus gali pagrindinius savo būvio klausimus kelti bei spręsti tik tada, kai būtis yra Dievas. Jeigu gi šių klausimų sprendime slypi filosofijos prasmė, tai *filosofija įvykdo savo prasmę, tik pasiekusi būties ir Dievo tapatybę*. Tik atskleidęs, kad būtis yra Dievas, filosofavimas pasiekia savo esmės pilnatvę. Tai būtinas filosofijos kelias. Užtat W. Weischedelis ir sako, kad «filosofijos kaip metafizikos dvilypis pobūdis — klausti būties ir klausti kilmės — įgalina mus *savaime* išvelgti, jog, pasiekusi savą gelmę, filosofija virsta filosofine teologija», vadinasi, *kalba apie Dievą*<sup>142</sup>. «Dievo klausimas, pasak Weischedelio, išskyrus nežymias išimtis, visą filosofijos istorijos metą yra buvęs aukščiausiasis mąstymo objektas — ne atsitiktinai, bet to reikalaujant pačiai filosofavimo esmei»<sup>143</sup>, taip kad «metafizika savo siekiu yra filosofinė teologija»<sup>144</sup>. Tai anaip tol nereiškia, kad ši savo siekį ji visados pasiekia teigiamu būdu. Tai tik reiškia, kad būties ir Dievo sąsaja yra nuolatinis istoriškai ir galutinis esmiškai metafizikos klausimas.

<sup>142</sup> WILHELM WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt 1972, t. I, p. 25.

<sup>143</sup> Ten pat, p. XVIII.

<sup>144</sup> Ten pat, p. 25.



Tačiau ar būtis yra Dievas? — Esama didžios vilionės atsakyti į tai neabejojant teigiamai. Aukščiau atskleistos bei aprašytos būties savybės teikia šiai vilionei stipraus pagrindo: būtis yra transcendentinė, absoliutinė, kūrybinė, laisva — tai ištaros, kuriomis Vakarų metafizika visą laiką yra apibūdinusi ir Dievą. Kaip tad galėtų būtis ir Dievas būti netolygūs? Atrodo, kad būties mąstymas yra tuo pačiu Dievo mąstymas, o Dievo mąstymas yra tuo pačiu būties mąstymas. Todėl Heideggerio filosofija, kurios vidurkyje stovi būtis, nevienas laiko « užmaskuota teologija »<sup>145</sup>, nors jis pats ir pabrėžia, kad būtis yra ne Dievas ir ne pasaulio pagrindas. K. Löwithas, sakysime, tiesiog tvirtina, kad Heideggeris filosofuojas Šventraščio akiratyje ir kad jo klausimų kėlimas galįs būti suprastas tik Krikščionybės šviesoje, o ne akivaizdoje « nepertraukiamos metafizinės tradicijos nuo Anaksimandro ligi Nietzschės », kaip tai aiškina Heideggeris; tokie jo posakiai, kaip « Dievo stoka » ir « būties trūkumas (Ausbleiben) », siejasi, pasak Löwitho, « esmiškai vienas su kitu »: būtis Heideggerio mąstyme esanti ne kas kita kaip « slaptas teologinis (kryptotheologisch) » Dievo pakaitalas<sup>146</sup>.

Tas pat yra ir su Dievo mąstymu būties atžvilgiu: kas mąsto Dievą, atrodo mąstąs būtį. Kratydamasis Heideggerio priekaištu Vakarų metafizikai, esą ši pamiršusi būtį, J. B. Lotzas, pavyzdžiui, sako, kad « iš tikro, senovė būties kaip skirtinos problemos dar neįžvelgė, o Hegelis į ją jau nebežvelgė »; tačiau tarp šių dviejų taškų « yra skleidusis filosofija, visų pirma krikščioniškojoje erdvėje, kuri suvokusi būtį kaip skirtiną problemą »<sup>147</sup>. Tai buvusi scholastinė vidurinių amžių filosofija, kurioje Dievas buvęs iškiliausias metafizikos objektas, Tomo Akviniečio pavadintas « pačia būtimi — ipsum esse ». Kas tad mąstąs, pačią būtį, negalįs būti kaltinamas, esąs ją pamiršęs. O, pačią būtį, mąstąs tasai, kuris mąstąs Dievą. Todėl Lotzas ir kiti scholastinio mąstymo atstovai yra įsitikinę, kad Heideggerio priekaištas vidurinių amžių filosofijos neliečia, kadangi Dievas čia buvęs mąstomas visą laiką.

Ir vis dėlto būties ir Dievo arba Dievo ir būties tapatybė nėra toks paprastas klausimas, kaip iš sykio atrodo. Nors ištaros, kuriomis yra apibūdinamas Dievas ir būtis, skamba vienodai, tačiau jos nesileidžia tapatinamos be niekur nieko. Galime sutikti su Lotzu, kad kas mąsto Dievą, tuo pačiu mąsto būtį, nes Dievas yra būtis. Bet kaip pasiekti patį Dievą, pirmiau neapmąščius

<sup>145</sup> Plg. WALTER STROLZ, *Der denkerische Weg Martin Heideggers*, p. 182.

<sup>146</sup> KARL LÖWITH, *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart 1966, p. 262.

<sup>147</sup> JOHANNES B. LOTZ, *Sein und Existenz*, p. 100.

būties? Scholastinis kelias Dievop, kaip matysime kiek vėliau, nėra toksai, kad logiškai pagrįstų bei pateisintų *šuoį* nuo būtybės į Dievą; šuoį, kuris esti daromas visame scholastiniame mąstyme. Scholastinė filosofija eina ne nuo būtybės į būtį ir nuo būties į Dievą, o *tiesiog* nuo būtybės į Dievą. Užtat Dievas čia ir yra mąstomas ne kaip būtis, o kaip būtybė, pakelta į aukščiausią savo buvimo rangą. Heideggerio priešinimasis šios rūšies mąstymui yra giliai pagrįstas. Nes Dievas, palygintas su būtybe, yra šiajai gryna transcendencija. Peržengdami gi būtybę, mes visų pirma, logiškai mąstydami, patenkame į *būties plotmę*. O jei kas teigtų, kad ši plotmė esanti jau *Dievo* plotmė, turėtų atskleisti šių plotmių tapatybę, logiškai pagrįsdamas, kodėl ir kaip būtis sutampa su Dievu. Kitaip sakant, Dievo kaip būties mąstymas yra anaip tol ne akivaizdys, o įrodyti reikalingas dalykas. Yra tiesa, kad Dievas yra ir transcendencija, ir absoliutas, ir kūrėjas, ir laisvė. Tačiau kaip atskleisti, kad yra tiesa ir šios ištaros *apkraipa*? Kaip atskleisti, kad *būtis* yra Dievas? J. B. Lotzas net išpėja, kad «kas būti apskritai tapatina su Dievu, atstovauja panteizmui»<sup>148</sup>.

Antra vertus, ar Dievo mąstymas yra tolygus būties mąstymui? Juk posakis, ,kas mąsto Dievą, tuo pačiu mąsto būtį, nes Dievas yra būtis', gnoseologiškai yra tos pačios reikšmės, kaip ir posakis, ,kas mąsto žmogų, tuo pačiu mąsto gyvulį, nes žmogus yra gyvulys'. Abu šie posakiai yra tiesa ir netiesa kartu, nes abiem atvejais yra išleidžiama iš akių tasai *skirtinas atžvilgis*, kuriuo yra būdingas tiek Dievo mąstymas būties akivaizdoje, tiek žmogaus mąstymas gyvulio akivaizdoje. Yra visiškai tiesa, kad žmogus yra gyvulys. Betgi mes mąstome žmogų, ne kiek jis yra gyvulys, o kiek jis yra Aš-būtybė, nors ir turinti visus gyvulio sandus, tačiau ne šiais sandais mūsų mąstymą įgalinanti ir todėl ne šiais sandais virstanti mūsų mąstymo objektu. Tai tinka ir Dievo mąstymui. Yra irgi tiesa, kad Dievas yra būtis: transcendencija, absoliutas, kūrėjas, laisvė. Betgi mąstydami Dievą, mes mąstome *visai ką kita*, negu šios ištaros nusako. Jų turinys yra tikrovinis Dievuje, kaip gyvuliškieji sandai yra tikroviniai žmoguje. Ir vis dėlto ne anos ištaros padaro, kad Dievas yra *Dievas*. B. Pascaliao įrašas jo *Mémoriale* (1854) «Abraomo, Jokūbo, Izaoko Dievas, bet ne filosofų ir mokytojų Dievas» yra išraiška ano, visai ko kito', ką turime galvoje, tardami žodį, Dievas'. Tokia pat išraiška yra ir M. Heideggerio posakis, kad «causa sui... akivaizdoje žmogus negali groti bei šokti»<sup>149</sup>. Išleisti iš akių šį, visai ką

<sup>148</sup> Ten pat, p. 106.

<sup>149</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, p. 71.

kita' reiškia Dievą nudieivinti, nekreipiant dėmesio į tai, kuo Dievas iš tikro yra *Dievas*, nes Dievas — tuo tarpu nusakome tai tik neigiamai — kaip tik *nėra* Dievas tuo, kad apie jį tariame, esą jis yra transcendencija, absoliutas, kūrėjas, laisvė; priešingai, visomis šiomis ištaramis Dievas yra tiek nutolinamas nuo mūsų būvio, jog mes visiškai pagrįstai abejojame, kodėl prieš transcendenciją, absoliutą, kūrėją, laisvę turėtume, pulti ant kelių', tai yra *garbinti*. , Pulti ant kelių' *prieš Dievą* yra akivaizdybė. Kur betgi ši akivaizdybė dingsta, ten dingsta ir Dievas. Būties kaip tokios akivaizdoje vargu ar galime, pulti ant kelių', todėl nė negalime be niekur nieko dėti lygybės ženklą tarp jos ir Dievo.

Tačiau būtų išmonė būti ir Dievą perskirti ir laikyti *dviem* tikrovėmis, nusakomomis vis tomis pačiomis ištaramis. Nes *dvi* transcendencijos, *du* absoliutai, *du* kūrėjai, *dvi* laisvės yra tokia aiški nesąmonė, jog ontologinei jos negalimybei suprasti pakanka tik priminti, kad žodis, *du*' reiškia *aprežtybę* ir tuo pačiu negali būti taikomas *neaprežtybei*, kuria yra ir transcendencija, ir absoliutas, ir kūrėjas, ir laisvė, ir visos kitos būčiai bei Dievui taikomos savybės. Pavertę būti ir Dievą *dviem* tikrovėmis, padarome jų santykį loginiu prieštaravimu, kurio nariai sunaikina vienas kitą. *Logiškai pateisinama ir todėl ontologiškai galima yra tik būties ir Dievo tapatybė*, vadinasi, transcendentinis, absoliutinis, kūrybinis, laisvas *V i e n i s*. Reikia tik atskleisti, kaip šią tapatybę arba šį vienį pasiekiamo, kadangi būti ir Dievą mąstome kiekvieną vis kitu atžvilgiu ir todėl negalime iš anksto tarti, kad būtis yra Dievas ar kad Dievas yra būtis. O kad galėtume tai atskleisti, turime apmąstyti minėtą *skirtiną atžvilgį*, kuriuo Dievas yra Dievas, ir kartu parodyti, kad šis atžvilgis kykla iš būties sąsajos su žmogumi, kuris vienintelis turi *Dievą*.

## 2. DIEVAS KAIP , MANO DIEVAS '

Kas gi iš tikrųjų yra Dievas? Ką mes manome, tardami šį žodį? — Nors Dievas, kaip sakoma, « turi šimtą vardų », tačiau visi šie vardai yra pagrįsti viena ir ta pačia ištara: « *mano Dievas* » arba, tiksliau kalbant, vienu ir tuo pačiu kreipiniu: « *mano Dieve* ». Abejose lytyse žodis, *mano*' reiškia *priklausymą man* arba « tai, kas mane būtinai liečia » (P. Tillich). Dievas yra visados *mano* Dievas. Tik šia prasme jo klausiamo ir ieškome; tik šia prasme jį tikime, išpažįstame ir garbiname. Trumpai tariant, žodžiu, *Dievas*' nusakome *Kitą*, kuris buvoja ne šalia manęs, bet, *anapus*' arba, *viršum*' manęs, kartu tačiau *priklauso man* taip,

tarsi buvotų šalia manęs. Šisai, priklausymas man' kaip tik ir sudaro skirtingą atžvilgį, kuriuo Dievą mąstome. Atitrauktas nuo manęs, vadinasi, nustojęs būti ar iš viso nebūdamas, *mano* Dievas', Dievas yra ne-Dievas. Štai kodėl nepakanka atskleisti būti kaip transcendenciją ir absoliutą, kad atskleistume Dievą, nes nei transcendencija, nei absoliutas nėra ir negali būti, *mano*': šios sąvokos reiškia nuotolį savyje, tuo tarpu, *mano* Dievas' reiškia artumą savyje. Šių dienų ateizmas kaip tik ir slypi ne tame, jog žmogus neigtų transcendenciją ar absoliutumą, — jis pripažįsta tai tuo ar kitu pavidalu net dialektiniame materializme, — bet tame, jog žmogus neižvelgia, kokių būdu transcendencija ar absoliutas galėtų būti, *mano* Dievas'. Mūsų meto ateistui nėra Dievo ne transcendencijos ir absoliuto, bet, *mano* Dievo' prasme. Tai ypač ryšku K. Jasperso filosofijoje<sup>150</sup>.

Antra vertus, tiek ištaroje, *mano* Dievas', tiek ypač kreipinyje, *mano* Dieve' girdėti taip pat ir anojo Kito transcendencija bei absoliutumas. Tasai Kitas, kuriam tariu, *mano* Dieve', nėra nei aš pats, nei šalia manęs buvojęs *mano* artimas — vis tiek ar jis buvotų asmenine, ar bendruomenine lytimi (L. Feuerbach). Gali anasai Kitas būti apvelkamas žmogaus sąmonėje ir grubiai apčiuopiamais pavidalais — ugnies, griausmo, dangaus skliauto, žvėries, valdovo, — kiekvienu betgi atveju jis yra pergyvenamas kaip peržengias žmogų (transcendens) ir išeinąs iš žmogaus būvio ribų (absolutum). Kreipinys, *mano* Dieve' nusako, kad Dievas yra kartu ir, *mano*', ir, Dievas'. Kaip, *mano*' Dievas yra *mano* artimas ir savas; jis yra čia pat su manimi ir manyje: kitaip negalėčiau jo vadinti *manuoju*. Tačiau kaip Dievas jis yra anapus manęs, buvdamas Galybės būdu, net jeigu ana Galybė ir reikštusi *mano* regimais pavidalais; Dievas-Ugnis yra anaip tol ne ta ugnis, kuria verdamės valgio: kitaip nevaadinčiau šios, ugnies' Dievu, kaip šiuo vardu nevaadinu jokio asmens ir jokio daikto, kurie išsitenka žmogiškojo būvio matmenyje. Dievas yra, *mano* Dievas' tik tuomet, kai jis yra šio būvio peržengimas. Štai kodėl yra būtina atskleisti būti kaip transcendenciją ir absoliutą, kad galėtume atskleisti Dievą. Nes be transcendentistiškumo ir absoliutumo, *mano* Dievas' iš viso nėra Dievas.

Šioje tolybės-artybės dialektikoje būties ir Dievo tapatybė yra savaime aiški *tolybės* atžvilgiu. Kaip transcendencija būtis yra iš tikro Dievas, ir Dievas yra iš tikro būtis: tai buvojimas anapus būtybės buvimo. Tačiau kaip tik todėl, kad būtis buvoja būtybei

<sup>150</sup> Plg. KARL JASPERS, *Philosophie*, p. 816-819; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, p. 213-260.

transcendentiškai, ji negali *savaime* atsiskleisti kaip Dievas, kadangi Dievas visados yra , *mano* Dievas ', vadinasi, priklausomas *man* ir todėl niekad ne gryna transcendencija. Nes transcendencija, buvodama anapus būtybės kaip tokios, yra priklausoma višiams apskritai, niekad ne man skirtinai; tuo pačiu ji nėra , *mano* Dievas '. Kad būtis kaip transcendencija, tai yra kaip tolybė savyje, galėtų atsiskleisti kaip Dievas, ji turi įvykdyti saviimi tolybės-artybės dialektiką ne tik tolybės, bet ir *artybės* atžvilgiu. Ji turi priartėti prie žmogaus kaip Aš-būtybės, nes žmogus taria , *mano* Dieve ' ne kaip būtybė apskritai, o *tiktai kaip Aš-būtybė* : , *mano* ' gali tarti tik tas, kuris yra , *aš* '. Tai reiškia : būtis kaip Dievas turi turėti sąsają ne tik su būtybe apskritai, bet ir su manimi kaip Aš-būtybe, vadinasi, su *mano* vienkartybe ; ji turi būti pagrindas ne tik būtybės kaip tokios, bet ir *manęs* kaip vienkartybės. Tai neišvengiamas loginis reikalavimas. Kokiu betgi būdu jis galėtų įvykti ontologiškai?

Toji savybė, kuri susieja būtį su žmogumi taip, jog ši buvoja jam arčiau, negu bet kuri būtybė, yra *veikmė*. Jeigu būtis iš tikro būtų rimtis Parmenido prasme, ji būtų nuotolis savyje, ir apie joki jį jos artumą žmogui negalėtų būti kalbos. Tačiau ir Aristotelio , *nejudąs judintojas* ', ir Tomo Akviniečio , *gryna tikrenybė* ' (actus purus) nėra tokios ištaros, kurios įgalintų būtį patenkinti tolybės-artybės dialektiką *artybės* prasme : visur čia būtis tebėra grynas anapus. Kas kita yra ištara, nusakanti būtį kaip veikmę ir interpretuojanti būtybę kaip būties veiklą. Grįsdama būtybę jos buvime, būtis, kaip sakėme, atsiskleidžia *kaip kūrėja*. Santykis tarp būties ir būtybės yra užtat santykis tarp kūrėjo ir kūrinio. Šis gi santykis ir suveda būtį ir būtybę artumon. Nes niekas nėra kūriniui arčiau, kaip jo kūrėjas : kūriny s yra kūrėjo veikmės regimybė. Kūriny s ir kyla, ir būna tik kūrėjo veikme, net jei ši veikmė kosmologinėje plotmėje ir būtų liovusis laiko prasme ; ontologinėje srityje ji nesiliauja niekad : kūrėjo veikmė laiko kūrinių buvime kaip kūrinių. Todėl kūrėjas ir yra kūriniui artimiausias. Visa buvoja šalia kūrinio, tik jo kūrėjas yra jame pačiame savo veikimu ir anapus jo savo buvimu. Kūrėjas yra kūriniui ir imentus, ir transcendentus kartu, vadinasi, ir artybė, ir tolybė. Tolybės-artybės dialektika, kylanti iš , *mano* Dievo ', išsprendžia būties kaip kūrėjos šviesoje. Kūrimas yra toji būties veikmė, kuria būtis nužengia į būtybės šia pusę, nesunaikindama būties anapus.

Tai yra *savaime* suprantama būtybės kaip tokios atveju. Tačiau tai dar nepatenkina mūsų mąstymo žmogaus kaip Aš-būtybės atveju. Nes žmogus ne tik apskritai *būna*, bet ir *žino*, kad būna : *žmogui rūpi būti*. Todėl ir buvimo teikimas žmogui arba jo kaip

Aš-būtybės kūrimas negali išjungti į bendrinę kūrimo kategoriją ir būti tik individualinė šios bendrumos išraiška, atsiradimo' prasme. Jei būtis būtų tik būtybės kaip tokios kūrėja, ji būtų žmogui kaip Aš-būtybei gryna tolybė, niekad nepriklausanti *jam kaip Aš*. Būdamas Aš, žmogus negali santykiauti su būtimi, tarpininkaujant būtybei kaip tokiai. Suvokdamas, kad jis *būna*, žmogus suvokia buvimą kaip *savo paties* buvimą, o ne kaip dalyvavimą buvime būtybės kaip tokios: , dalyvavimo' (participatio) sąvoka nuasmenina žmogų. Žmogaus ištara apie savo buvimą skamba ne bevardiškai: , *aš yra* ' arba , *aš būna* ', bet iš esmės asmeniškai: , *aš esu* ' arba , *aš būnu* '. Tai pastebime todėl, kad nebūtume suklaidinti tariamos išvados: jei būtis esanti kūrėja būtybės kaip tokios, tai ji tuo pačiu ji esanti kūrėja ir žmogaus, vadinasi, esanti jam artima bei sava ir todėl galinti būti vadinama , *mano Dievas* '. Anaiptol! Būtis gali būti , *mano Dievas* ' tik tuo atveju, jei ji yra kūrėja žmogaus kaip aš, vadinasi, kūrėja *manęs paties*. Būtis yra , *mano Dievas* ', jei aš *kaip aš* esu jos veikmės veikalas, kitaip tariant, jei buvimas yra teikiamas pačios būties ir man pačiam. *Būtis yra , mano Dievas ' tada, kai ji yra tiesioginis manęs kaip Aš-būtybės kūrėjas*. Nes tik tuomet ji yra , *mano kūrėjas* ': man artimas ir tolimas, buvojęs manyje ir anapus manęs, man priklausęs ir mane peržengęs. Tuomet aš galiu kreiptis į būtį kreipiniu , *mano Dieve* ', nes tai, kas mane grindžia buvime kaip mane patį tiesioginiu būdu, yra ir , *mano* ', ir , *Dievas* '. Tuomet aš esu *kūrinys*, buvoju savo kūrėjo veikme kaip šios veikmės regimybė arba atvaizdas. Galimas daiktas, kad *mano prigimtis* arba tai, ką aš tik turiu, bet kuo aš nesu, yra *daiktas*, kilęs, pasauliui išsivystant, kaip ir kiekvienas kitas gamtos padaras. Bet kaip tik dėl to, kad *mano prigimtis* yra daiktas, palenktas būtinybei ir veikiąs pagal jos dėsnius, ji nėra *tiesioginis* būties veikalas, užtat neturi nė , *Dievo* ', kaip jo neturi vabzdžiai, paukščiai, žvėrys. Ne *mano prigimtis* — neišskyrus, nei proto, nei valios, nei jausmo — taria , *mano Dieve* ', bet *aš* tai turiu. Tik aš *kaip Aš* esu kūrinys, turiu kūrėją ir tuo pačiu , *savo Dievą* '.

Visas betgi šis svarstymas vyksta sąlyginės galimybės plotmėje: jei būtis yra *mano kūrėja*, tai aš esu jos kūrinys; jei esu kūrinys, turiu kūrėją; jei turiu savęs kaip Aš kūrėją, tai šis manęs kūrėjas yra , *mano Dievas* ' ... Jei ... Tačiau kaip pereiti nuo šios sąlyginės galimybės į besąlyginę tikrąją? Į tai atsako ligšiolinis mūsų apmąstymo kelias, kuriuoėjome nuo filosofijos kaip interpretacijos į būtybę kaip kūrinį, o nuo būtybės kaip kūrinio į būtį kaip kūrėją. Šis kelias atskleidė būtybės buvimą kūriniskai, o būties buvimą kūrėjiskai. Tas pats kelias, pratęstas į žmogaus

būvį, gali atskleisti ir žmogaus kaip Aš-būtybės buvojimą kūriniskai, vadinasi, pačia savo sąranga reikalaujantį savo kūrėjo arba Dievo. Tai reiškia: eidamas toliau tuo pačiu keliu, žmogus turi atsigrįžti į save patį ir pasiklausti, *ar jis kaip Aš-būtybė yra kūrinys*, vadinasi, ar jis buvoja kūrinio būseną. Būseną gi, kaip sakėme, atskleidžia pažinsena: pažįstame taip, kaip buvojame; buvojimo būdas yra įimtas į formalinį pažinimo būdą. Klausdami tad ar žmogus kaip Aš-būtybė yra kūrinys, tuo pačiu klausiamo, koku būdu žmogus save pažįsta: tyrimu ar interpretacija. Kokia prieigą slepia savyje senas užrašas ant Delfio šventyklos staktų: « pažink pats save — gnoti seauton », kuriuo vadovavosi Sokratas, o po jo ir visa metafizinė Vakarų antropologija?

### 3. ŽMOGUS KAIP SAVĖS INTERPRETAS

Atsakymas į klausimą, ar žmogus save tiria, ar interpretuoja, nėra dvijulė, reikalaujanti apsispręsti už vieną katrą narį. Žmogus save ir tiria, ir interpretuoja, tačiau *ne tą patį save*: jis tiria save kaip rūšinę būtybę, jis interpretuoja save kaip vienkartinę Aš-būtybę. Žmogaus pažinimas savaime suskyla į dvi esmiškai skirtingas sritis: į žmogaus *mokslą* ir žmogaus *filosofiją* — pagal du nepaneigiamus žmogaus sandus: prigimtį ir asmenį. Žmogaus prigimtis yra tiriamą, žmogaus asmuo yra interpretuojamas. Tai bendriausioji ištara, kurią reikia nūn kiek atidžiau pasklaidyti.

Antropologiniai mokslai mūsų dienomis yra akivaizdybės. Jų gausa liudija, kad jie iš tikro turi vaisingą objektą ir kad jų laimėjimai leidžia mums vis giliau įžvelgti į žmogaus prigimtį ir tuo būdu vis geriau susivokti žmogiškojoje aplinkoje. Pradedant zoologine žmogaus kilme ir baigant psichine jo sąranga bei šiosios veikme, viskas šiandien žmoguje gali būti ir iš tikrųjų yra tiriamą. *'Antropologija'* yra kuopinis visų šių tyrimų vardas, apimaš aibę mokslų, pažymimų jų objektą atitinkančiu būdvardžiu, taip kad savaime kyla genetinė, etninė, biologinė, kultūrinė, socialinė, medicininė, patloginė ir neviena kita antropologija. Būdama sudėtinga savo viduje ir įvairiškai įtaigaujama iš viršaus, žmogaus prigimtis leidžiasi tyrinėjama daugybe atžvilgių. Žmogus kaip vienas iš gyvūnų (homo sapiens) yra neabejotinas mokslo objektas. Užtat šio mokslo arba antropologijos išdavos ir apima žmogų kaip rūšinę būtybę jos visuomenėje, nes žmogiškoji prigimtis yra visiems tokia pat. Ką žmogaus mokslas yra atskleidęs kaip patikrintą ir todėl tikrą dalyką, yra verčiamojo žinojimo, ir jokia interpretacija čia yra negalima. Interpretacija prasideda, tik atsigrįžus į žmogų

kaip į Aš-būtybę arba asmenį, nes mokslas savo išdavomis nepasako, nei kas yra žmogus, nei kam jis būna. Žmogaus esmės ir jo būvio prasmės klausimai nėra *mokslinės* antropologijos objektas, kadangi šie klausimai liečia ne žmogų kaip rūšį, o žmogų kaip asmenį. Užtat šalia žmogaus mokslo visą istorijos metą gyvena ir žmogaus filosofija, nekartą taip pat vadinama , antropologija ', prikeriant jai paprastai dar būvdvardį , filosofinė '. Šios tad , filosofinės antropologijos ' uždavinys ir yra žmogų *interpretuoti*.

Nusakydamas savo *Logikos* įvade keturis pragarsėjusius klausimus — «ką galiu pažinti? ką privalau daryti? ko galiu viltis? kas yra žmogus?» — Kantas pastebi, kad pirmieji trys klausimai remiasi pastaruoju: klausimas, kas yra žmogus, apimęs ir pažinimą, ir veikimą, ir vylimąsi; kitaip sakant, metafizikos, etikos ir religijos objektai sueina į antropologiją, taip kad Kantas kalbėjo net apie , anthropologia transcendentalis ': filosofinė antropologija sprogdinanti vienos šakos rėmus ir mėginanti apimti visumą, kadangi ir žmogus esąs tam tikra prasme visuma — «quodammodo omnia» (Tomas Akviniėtis)<sup>151</sup>. Ir šią savo reikmę būti ar bent tapti *visybe* filosofinė antropologija yra išlaikiusi ligi pat mūsų dienų. Iš mūsų amžiaus mąstytojų tik E. Husserlis reikalavo nužmoginti filosofiją, manydamas tuo atversiąs jai kelią į tiksliojo mokslo rangą. Užtat Husserlis ir tevertino antropologiją kaip «filosofiškai naiviai teigiamybę»<sup>152</sup>. Tačiau jau jo amžininkas M. Scheleris ir jo mokinys M. Heideggeris nusigrįžo nuo savo bendradarbio ir mokytojo «esmėžiūros (Wesensschau)», paneigė jo «fenomenologinę redukciją» kaip vienintelį, Husserlio pažiūra, filosofinį metodą ir savo mąstymo vidurkin (M. Scheleris) ar bent išeitįs taškan (M. Heideggeris) pastatė žmogų. M. Scheleris, sakydama, teigia, kad «žmogus kaip problema pačiam sau yra pasiekęs dabartyje aukščiausio laipsnio iš visų mums žinomų istorijos tarpinių» ir kad todėl «filosofinė antropologija šiandien yra virtusi visos filosofinės problematikos vidurkiu»<sup>153</sup>. M. Heideggeris, kaip žinome, žiūri į žmogų kaip į «pavyzdinę būtybę», kurios sklaida turinti įgalinti kelti bei spręsti pačios būties klausimą: iš žmogaus Heideggeris tikisi išpėsiaš «būties prasmę»<sup>154</sup>.

<sup>151</sup> Plg. NORBERT HINSKE, *Kants Idee der Anthropologie*, sudėt. veikale *Die Frage nach dem Menschen*. Aufriß einer philosophischen Anthropologie, Freiburg i. Br. 1966, p. 426-427.

<sup>152</sup> Plg. KARL LÖWITZ, *Vorträge und Abhandlungen*, p. 269-270 (E. Husserlio laiškas K. Löwithui).

<sup>153</sup> MAX SCHELER, *Späte Schriften* (studija *Die Stellung des Menschen im Kosmos*), Bern 1967, p. 10.

<sup>154</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 7.



Trumpai tariant, žmogus stovi filosofijos vidurkyje ne tik kaip aktuali laiko problema, bet ir kaip amžinai trunkanti esminio filosofijos klausimo kilmė, būtent: kas yra būtis. Viršinė antropologijos visybė Kanto mąstyme pereina į vidinę visybę Heideggerio pastangose. Mūsų dienų žmogus aistringai stengiasi suvokti, *kas jis yra* — ne kaip rūšies egzempliorius, kurį nusakytų trečiuoju asmeniu, bet kaip vienkartinė Aš-būtybė, klausianti pirmuoju asmeniu: *kas aš esu*. Jis nori žinoti, *kas jis yra*, ne kaip pasaulinio išsivystymo padaras ir ne kaip socialinės bendruomenės narelis, bet *kaip jis pats*. Šiuo atžvilgiu yra didžiai prasminga lygiagretė, kurią tiesia H. Kringsas tarp pagrindinės filosofinės problemos naujaisiais laikais ir senovėje bei viduramžiais: « Naujieji laikai, sako Kringsas, kaip filosofinis tarpsnis yra būdingi tuo, kad čia žmogus įsisažmonina naują savo santykį su savimi pačiu, apmąstydamas savo esmę bei veiklą tuo pačiu atidumu, koku graikai apmąstė *polis*, o viduriniai amžiai — Dievą »<sup>155</sup>. Tai anaiptol nereiškia, kad senovė ar viduramžiai nebūtų apmąstę *žmogaus*: ir šiais tarpsniais žmogus buvo mąstymo vidurkis, tik jis buvo mąstomas — senovėje *valstybės* (*polis*), viduramžiais *Dievo* šviesoje; tuo tarpu mūsų laikais žmogus nori suvokti *savo savo paties šviesoje*. Šiuo būdu žmogus išvengia būti pridengiamas svetimu šešėliu ir todėl mąstomas ne kaip jis pats.

Tačiau mąstomas *kaip jis pats* žmogus gali būti tik filosofinio, bet ne mokslinio pažinimo būdu. Kitaip tariant, žmogus kaip Aš-būtybė leidžiasi būti tik interpretuojamas, o ne tiriamas. Tai ypač patvirtina nuostabus antropologinių mokslų suklestėjimas pastarojo šimtmečio eigoje. Šie mokslai, kaip minėjome, tiria žmogų įvairių įvairiausiai atžvilgiais, ir jų išdavų yra susikrovęs jau ištisas lobynas. Ir vis dėlto jos mums nė kiek nepadėjo ir nepadeda suvokti, kas yra žmogus: jo esmė ir jo prasmė. Atvirkščiai, M. Schelerio pastaba, kad žmogų tiria mokslai « greičiau jo esmę pridengia, negu atskleidžia »<sup>156</sup>, pasirodė esanti visiškai teisinga: niekad žmogaus klausimas nebuvo toks tamsus, kaip šiandien. M. Heideggerio pažiūra, nė vienas ankstesnysis tarpsnis

<sup>155</sup> HERMANN KRINGS, *Wissen und Freiheit*, sudėt. veikale *Die Frage nach dem Menschen*, p. 23.

<sup>156</sup> MAX SCHELER, *Späte Schriften*, p. 11; tos pačios pažiūros yra ir G. Marcelis; jis neneigia žmogaus mokslo laimėjimų, tačiau jis kreipia mūsų dėmesį į tai, « kad mes vis dėlto suprastume, jog juo daugiau dalykų apie žmogų patiriame, juo neaiškesnė darosi mums jo esmė »; Marcelis net būtų « linkęs klausti, ar ši atskirų pažinčių gausa mūsų galų gale neaparkina » (GABRIEL MARCEL, *Der Mensch als Problem*, Frankfurt a. M. 1956, p. 80).

*nežinojo* apie žmogų tiek daug, kiek šiandieninis, ir nė vienas ankstesnysis tarpsnis *nepažino* žmogaus tiek maža, kiek šiandieninis<sup>157</sup>. Šiandien yra pasidarę net neaišku, kaip iš viso reikia žmogaus klausimą kelti, nekalbant jau apie jo sprendimą.

Tai nėra antropologinių mokslų kaltė. Jie savo uždavinį atlieka taip lygiai, kaip ir visi kiti mokslai. Tai kaltė mūsų įsitikinimo, esą žmogų galima tirti, kaip ir kiekvieną kitą objektą. Be abejo, tai tinka žmogui kaip rūšinei būtybei, nes rūšis iš tikro yra daiktas ir todėl gali būti tik tiriamas: ši galimybė pagimdė bei išvystė antropologinių mokslų daugybę. Bet anas įsitikinimas tuoju atsidaužia į žmogų kaip į Aš-būtybę ir pasirodo esąs nevaisingas: šis nevaisingumas pažadino visą šiandieninį žmogaus klausimo sąmyšį. Nes klausti, kas yra žmogus *kaip jis pats*, anaiptol nėra tolygu klausti, kas yra, sakysime, medžiaga, gyvybė, protas, valia ir t. t. Kiekvienas kitas klausimas esti keliamas savam objektui priešpriešiais. Objektas buvoja *šalia* klausimo; klausimu mes jo nekildiname; klausimu mes jo jau kaip esančiojo ieškome, kad jį ištirtume. Tai vienintelis gnoseologinis mokslo kelias. Bet štai, jo laimėjimų suvedžioti, nesyki mėginame lygiai taip elgtis ir su žmogumi. Ir jo esmės bei prasmės klausime taip, tarsi ji buvotų mūsų klausimui priešpriešiais, o mes jos tik ieškotume, tikėdamiesi ją rasią atokia nuo mūsų pačių. Tačiau tai klaida. Nes gnoseologinė prieiga prie žmogaus kaip Aš-būtybės yra visiškai kita. Žmogaus kaip Aš esmė bei prasmė neglūdi kažkur anapus klausimo tarsi objektyvus, nuo mūsų nepriklausomas daiktas. Žmogaus kaip Aš-būtybės esmė bei prasmė buvoja tik pačiame klausime ir tik kaip klausimas. Žmogus kaip Aš tuo ir skiriasi nuo visų kitų būtybių, kad jo atveju klausimas ir šio klausimo objektas nėra *du* pradai, katrų vienas klausų, o kitas atsakytų, vienas ieškotų, o kitas būtų ieškomas bei randamas. Anaiptol! *Pats klausimas yra žmogiškosios Aš-būtybės esmės bei prasmės apmatas*.

Nagrindamas filosofinės antropologijos pobūdį. W. de Boeras yra pastebėjęs, kad « antropologija nėra tikslusis mokslas, kadangi nėra jokio tikslaus paties žmogaus pažinimo »<sup>158</sup>. Gi tokio tikslaus pažinimo žmogaus atveju nėra todėl, kad *nėra tikslaus paties žmogaus*. Jeigu žmogus ne tik kaip rūšinė būtybė, bet ir kaip Aš-būtybė būtų iš tikro, tikslus daiktas, vadinas, dėsningas savyje

<sup>157</sup> Plg. MARTIN HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 189.

<sup>158</sup> WOLFGANG DE BOER, *Das Problem des Menschen und die Kultur*, Bonn 1958, p. 12.

ir šiuo dėsningumu uždaras, tuomet jis turėtų savo esmę bei prasmę anksčiau, negu pats jos klausimas, ir todėl galėtų būti tiriamas taip lygiai tiksliai, kaip ir kiekvienas kitas daiktas. Tačiau kadangi žmogus save kaip Aš-būtybę apmeta pačiu klausimu, *kas esąs*, tai savaime šis apmatas kinta, keisdamas tuo pačiu ir žmogaus pažinimą, taip kad apie joki žmogaus kaip Aš-būtybės, tikslųjį mokslą' netenka kalbėti. Nėra nė vienos filosofinės antropologijos, kuri pačiais savo pagrindais nebūtų apspręsta jos autoriaus asmens ir jo istorijos. Tuo pačiu nėra vienos antropologijos, o tik antropologijų daugybė, nes nėra žmogaus kaip Aš-būtybės apmato, kuris būtų ne savęs paties apsprendimas, o tik tos pačios bendrinės prigimties nusakymas. Žmogus kaip Aš buvoja tik savo paties apmato būdu. Įvairūs paskatinimai pažinti patį save, rasti save, tapti savimi liečia ne žmogiškosios rūšies prigimtį, o žmogiškojo asmens esmę bei prasmę, kuri yra vienkartinė, kaip ir pats asmuo yra vienkartinis. Bendrinė rūšies prigimtis yra *duomuo*, todėl galima pažinti tik mokslinio tyrinėjimo keliu: būtų beprasmis bandymas čia rasti save ar tapti savimi laisvo apsisprendimo būdu. Tapti savimi ar rasti save žmogus gali tik kaip Aš-būtybę, ieškodamas savęs ne bendrinės prigimties plotmėje, o savo paties apsisprendime. Žmogus kaip jis pats yra paties savęs apmatas ir šio apmato vykdymas tiek asmeniniame, tiek visuomeniniame gyvenime.

Šiuo atžvilgiu yra būdinga H. W. Rüsselio pastaba, kad «Europos žmogus stengėsi iš eilės būti mistinis serafinas, gyvybės mašina, protingas ar instinktingas gyvūnas, didingas antžmogus ar niūrus demonas»<sup>159</sup>. Europos istorijos tarpsniai yra pažymėti šiais žmogaus apmatais kaip regimais pavidalais laiko eigoje. Išsamiau šį įvairiopą žmogaus savęs paties apsprendimą apibūdina M. Scheleris savo studijoje *Žmogus ir istorija* (1926), stengdamasis išvelgti ryšį tarp to ar kito žmogaus apmato ir istorijos sampratos: «Kiekviena istorijos samprata yra, pasak Schelerio, atremta į tam tikrą antropologiją»<sup>160</sup>. Tokių antropologinių sampratų Vakarų istorijoje Scheleris randa penketą pagrindinių: 1. žmogus kaip *tikėjimo* apmatas (homo creatura), vyraująs izraelitų ir krikščionių istorijoje; 2. žmogus kaip *mąstymo* apmatas (homo rationalis), «pirmą kartą sukurtas klasikinės graikų filosofijos» (p. 125); 3. žmogus kaip *pragmatinis* apmatas (homo faber), skirijąs nuo gyvulio tik savo instinktų laipsniu; 4. žmogus kaip *pesimistinis* apmatas (homo

<sup>159</sup> HERBERT WERNER RÜSSEL, *Gestalt des christlichen Humanismus*, Amsterdam 1940, p. 178-179.

<sup>160</sup> MAX SCHELER, *Späte Schriften*, p. 123; plg. MAX SCHELER, *Vom Umsturz der Werte* (studija *Zur Idee des Menschen*), Bern 1955, p. 173-195.

morbus), reiškias gyvybės nuosmukį, kai, nepajėgdamas peržengti paties savęs antžmogio linkui, žmogus galop virsta ligūstu žmogėnu; 5. žmogus kaip *ateizmo* apmatas (homo atheista), kilęs iš dievybės neigimo, kad išsaugotų savąją laisvę<sup>161</sup>. Be abejo, galima šiuos istorijoje išnyrančius ir vėl dingstančius žmogaus apmatatus nusakyti vienaip ar kitaip; viena betgi yra neabejotina, kad tokių apmatų esama daugybės — ne tik Europos, bet ir Azijos kultūroje: kiekvienas kultūros tipas yra vieno kurio žmogaus apmato įkūnijimas. Kultūros istorija yra ne kas kita, kaip žmogiškojo apmato kintamybės istorija. Žmogus interpretuoja save be perstogės, ir ši savęs interpretacija ataidi visuose jo žygiuose. Tad į klausimą, ar žmogus interpretuoja pats save, vadinasi, ar jis yra *hermeneutinė būtybė*, atsako pati istorija savais vingiais, kurie iš tikrųjų yra ne kas kita, kaip antropologinės kaitos.

#### 4. ŽMOGUS KAIP ATVIRYBĖ

Kokiu tačiau atveju yra galimas žmogaus kaip Aš-būtybės apmatas? Kadangi šis apmatas visados kyla iš savęs paties interpretacijos, tai jo galimybė yra kartu ir interpretacijos galimybė. Kitaip sakant, apmesti patį save galima tik todėl, kad galima save interpretuoti. Kiekvienos gi interpretacijos galimybė remiasi būtybės atvirumu: interpretuoti galima tik tai, kas yra atvira. Nes tik atvirybė gali priimti mūsų jai teikiamą vidurkį ir susitelkti aplinkui jį kaip konkretus pavidas, kas ir sudaro interpretacijos esmę. Jeigu tad žmogus kaip Aš-būtybė leidžiasi būti interpretuojamas, kildindamas vienokį ar kitokį savęs paties apmatą, tai reiškia, kad jis yra atviras kaip Aš arba asmuo. Žmogaus prigimties neinterpretuojame todėl, kad ji yra uždara ir jokiam mūsų teikiamam vidurkiui neprieinama. Tuo tarpu žmogaus asmuo kaip Aš-būtybė duodasi apsprendžiama tuo ar kitu vidurkiu, tuo pačiu atsiskleisdama kaip atvira, vadinasi, neapspręsta iš aukšto ir iš anksto.

Visu aiškumu yra šią mintį suvokę jau renesanso mąstytojai, pirmoje eilėje G. P. della Mirandola (1463-1494), kuris, pasak H.W. Rüsselio, «išvadavo antropologiją iš anksto ryšio su kosmologija» ir tuo įgalino mąstyti žmogų «nebe kaip kosmo dalį, o kaip save suvokiančią ir vienintelę nuostabos vertą būtybę»<sup>162</sup>. Savo veikale

<sup>161</sup> Ten pat, p. 124-144.

<sup>162</sup> HERBERT WERNER RÜSSEL, *Humanistische Theologie* (įvadas į G. PICO DELLA MIRANDOLA veikalo *De dignitate hominis* vokiškąjį vertimą), Fribourg (be datos), p. 15.

*Apie žmogaus kilnybę* (1487) Mirandola klausia, kodėl gi žmogus esąs vertas nuostabos ir kame glūdįs šios nuostabos pagrindas. Senieji atsakymai — žmogus esąs kūrinių valdovas, dievų draugas, gamtos troškimų reiškėjas, maža kuo žemesnis už angelus — Mirandolos nepatenkina. « Kodėl mes nesistebime angelais ir dangiškaisiais chorais? Kokios sąlygos įgalina žmogų tiek išsiskirti iš pasaulio sąrangos, jog jam pavydi ne tik gyvuliai, bet ir žvaigždės, ir net antpasaulinės protingos būtybės? »<sup>163</sup>. Į šį savo paties klausimą Mirandola atsako prasmeniniu pasakojimu-vaizdu, kuris savo paviršiumi atrodo dar tebesilaikąs scholastine tradicija, savo mintimi tačiau šią tradiciją jau peržengia ir tuo atveria žmogaus sampratai visiškai naujų perspektyvų.

Viešpats Dievas, « tasai didysis Statybininkas », pradeda pasakoti Mirandola, « pagal slaptingos savo išminties dėsnius » jau sukūręs savo didybei šventyklą : « antžemiškas lankas » pripildęs dvasiomis, « eterio sferas » — amžinosiomis sielomis, « žemesniojo pasaulio sritis » — įvairiausiais gyvūnų būriais. « Baigęs savo veikalą, Statybininkas betgi panorą, kad būtų kas nors, kas ši jo kūrinių apmąstyty, jo grožį mylėtų, jo didybe stebėtųsi » ; tad sumanęs pasiklausiausiai sukurti žmogų. Bet štai, jis pamatęs, kad nebeturiš « nė vieno vienintelio provaizdžio (archetipum), pagal kurį galėtų kurti naują atžalą » ; nebeturiš jokio turto, kurį galėtų paveldėti « naujas jo sūnus » ; nebeturiš net pastovios vietos, kur galėtų įsitaisyti « šisai visatos stebėtojas ». Tada « didysis Menininkas » nusprendęs, kad « žmogus neturėtų jokio aiškiai skirtino paveikslas » ; jį *šitoki* sukūręs, pasiuntęs į pasaulį ir jam taręs : « Mes neapgyvendinome tavęs, Adomai, jokiame skirtinoje buveinėje, nedavėme tau jokio skirtino veido, jokių skirtinų gebėjimų, kad galėtum pats pagal savo norą, valią ir pažiūrą įsigyti kiekvieną tau patinkamą buveinę, kiekvieną tau patinkamą veidą ir kiekvieną gebėjimą. Visų kitų būtybių prigimtis yra mūsų nustatytų dėsnių apspręsta ir jų rėmuose laikoma. Tu gi nesi kludomas jokių rėmų ; tu privalai pagal savo laisvą valią, į kurios rankas sudedu tavo likimą, nusistatyti pats sau savo prigimtį ... Mes tavęs nesukūrėme nei dangiško, nei žemiško, nei mirtingo, nei nemirtingo, kad būtum pats savęs skulptorius ir poetas, visiškai laisvas bei garbingas, ir kad pasigaminatum sau pačiam tokią gyvenimo lytį, kokią norėsi. Tu gali išsigimti į galviją ir gali pakilti ligi dieviškumo — pagal tavo paties dvasios nuosprendį »<sup>164</sup>.

<sup>163</sup> GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Die Würde des Menschen*, p. 49-50.

<sup>164</sup> Ten pat, p. 51-53.

Būtų netikslu ši Mirandolos pasakojimą aiškinti kaip « begalinio žmogaus vaizdą » (J. Hirschberger). Mirandolos žmogus yra ne begalinis, o tik *atviras*. Jis tik neturi provaizdžio, kuriuo rėmėsi visa scholastinė antropologija, Platono įtaigaujama, nes provaizdis būtybę uždaro. Provaizdis teikia rėmus, kurių būtybė negali peržengti. Norėdamas gi, kad žmogus pasaulyje pasirodytų « be savo veido », vadinasi, neaprėžtas iš anksto, Mirandola ir teigia, esą Kūrėjas nebeturėjęs provaizdžio, pagal kurį žmogus galėjęs būti sukurtas, todėl sukūręs jį, neturintį jokio aiškaus paveikslą arba apsprendimo. Tai esminė pataisa scholastinėje antropologijoje ir tuo pačiu išvalga, kad tik , beveidis ' žmogus gali susikurti sau , veidą '. Pats žmogaus buvimas dar nepadaro jo, turinčio šį , veidą ': *kad* žmogus yra, dar nepasako, *kas* jis yra, kaip tai esti visų kitų būtybių atveju. Žmogaus buvimas rūšies prasme dar neatskleidžia jo esmės asmens prasme, nes asmuo, būdamas vienkartinis, negali būti apspręstas tuo, kas visiems bendra; tokiu atveju jis būtų ne asmuo, o tik individas, vadinasi, pavienė rūšies apraiška, kaip tai yra gyvulių pasaulyje. Kas suvokia vienkartinės reikšmę, negali nepripažinti Mirandolai tiesos.

Mirandolos mintis glūdi ir tieką ginčų kėlusiam bei tebekeiliančiame J. P. Sartre teiginyje, kad , egzistencija ' esanti pirmiau, negu , esencija '. Pats Sartre sieja šį teiginį su Dievo nebuvimu. Dievui nesant, nėra kam žmogaus esmės sumanyti (*concevoir*). Todėl « jei Dievo nėra, sako Sartre, tuomet buvoja bent viena būtybė, kurios egzistencija yra pirmiau, negu esmė; būtybė, kuri visų pirma yra, o tik paskiau aptaria save ta ar kita sąvoka. Šitokia būtybė yra žmogus »<sup>165</sup>. Savyje tačiau žmogaus vykdomas savęs aptarimas ir tuo būdu esmės davimas sau pačiam neturi jokio būtino ryšio su Dievo buvimu ar nebuvimu. Mirandolos pavyzdys rodo, kad , beveidis ' žmogus, tai yra toks, kurio niekas nėra iš anksto apsprędęs, gali būti mąstomas ir kaip Dievo kūrinys. Dar daugiau: žmogaus atvirumas ir Dievo buvimas ne tik neprieštarauja vienas kitam, bet net sąlygoja vienas kitą. J. P. Sartre, kaip ir M. Heideggeris, mąsto krikščioniškosios tradicijos erdvėje, tačiau jai priešpriešiais. Šioje gi tradicijoje žmogus visad yra buvęs interpretuojamas kaip Dievo paveikslas bei panašumas. Kokių betgi atveju reliatyvi būtybė galėtų būti Dievo kaip absoliuto paveikslas? Tik tokiu atveju, kai ana būtybė būtų atvira. *Atvirumas yra absoliutumo išraiška reliatyvinio buvimo plotmėje*. Vadinasi, ir krikščioniškojoje tradicijoje yra galima žmogaus atveju

<sup>165</sup> JEAN - PAUL SARTRE, *L'Existentialisme est un Humanisme*, Paris 1946, p. 20.

buvimo pirmenybė ryšium su esme. Nes būti atviram reiškia , jau būti ' ir kartu apspręsti ši , jau-buvimą ' tam tikra sąvoka, kas reikalauja, kad žmogus — bent logiškai — pirmiau būtų, o tik paskiau apsispręstų, kas esąs. Sartre teiginys yra ne ateizmo, o apskritai žmogaus kaip Aš-būtybės arba asmens būsenos ištara. Mes nelaikome šio teiginio nesąmone, kaip to norėtų F. Heine-mannas<sup>166</sup>, tačiau nerišame jo nė su Dievo nebuvimu. Dievo nebuvimas nėra sąlyga, kad žmogus galėtų interpretuoti patį save, vadinasi, kad būtų savęs paties « skulptorius ir poetas » (G. P. della Mirandola). Greičiau yra kaip tik priešingai: Dievas kaip absoliu-tas atsispindi žmogaus atvirume; atvirumas nurodo į absoliutumą, o ne jį neigia. Sartre teiginys išsitenka kiekvienoje antropologijoje, jei tik ši renkasi savo objektu žmogų ne kaip rūšinę būtybę, bet žmogų kaip Aš-būtybę. Savęs interpretacija yra Aš-būtybės būseną, o interpretacija yra galima tik Aš-būtybės atvirybėje.

### 5. BŪTIES IR DIEVO TAPATYBĖ ŽMOGUJE

Ką laimime mūsų apmąstymui, atskleidę, kad žmogus yra hermeneutinė būtybė — ne tik tuo, kad interpretuoja apskritai, bet visų pirma ir iš esmės tuo, kad interpretuoja pats save? Prie žmogaus kaip hermeneutinės būtybės artinomės todėl, kad pratęstume būtybės kaip tokios sklaidą į žmogų kaip į Aš-būtybę ir pasiklaustume, ar ir žmogus kaip Aš-būtybė yra kūrinys, vadinasi, ar jis buvuoja kūriniškai, būdamas būties veikmės pagrįstas savame buvime. Tai buvo logiškai būtina, kad galėtume atsakyti, ar būtis yra Dievas. Žmogaus kaip hermeneutinės būtybės atskleidimu ši atsakymą laimėjome: *būties ir Dievo tapatybė atsiskleidžia žmoguje* — pagal drąsų P. Tillich'o teiginį: « Pascaliui priešpriešiais ašen tariu: Abraomo ir Jokūbo Dievas ir filosofų Dievas yra tas pats Dievas »<sup>167</sup>. Ankstesnis mūsų silogizmas: jei būtis yra kūrėja, tai aš esu jos kūrinys; jei esu kūrinys, tai turiu savęs kūrėją; jei turiu savęs kūrėją, tai šis kūrėjas yra mano Dievas, — šis sąlyginis silogizmas *žmoguje* virsta tikrove. Reikia nūn tik kiek paaiškinti, kokiū būdu laimėta išvalga į žmogų tampa išvalga į būti kaip , mano Dievą ' : « išvydęs save, išvysčiau ir Tave — viderim me, viderim Te » (Augustinas).

Būtis, kaip sakėme, gali būti Dievas tik tuo atveju, kai ji yra ,mano Dievas'. Būti gi ,mano Dievas' būtis gali, tik būdama

<sup>166</sup> Plg. FRITZ HEINEMANN, *Existenzphilosophie - lebendig oder tot?*, p. 91.

<sup>167</sup> PAUL TILLICH, *Die Frage nach dem Unbedingten*, p. 184.

manęs kaip Aš grindėja arba kūrėja. Ar būtis iš tikro ir yra manęs kaip Aš grindėja, galime suvokti, ne pasiklausdami ją pačią, o tiktai žmogų, būtent tuo, kad atskleidžiame kūrinių jo kaip Aš-būtybės sanklodą. Šią gi sanklodą atskleidžiame, atskleisdami žmogų kaip hermeneutinę būtybę. Pagrindinis viso mūsų apmąstymo teiginys yra tas, kad interpretuoti galima tik kūrinių. Tai visu plotu tinka ir žmogui. Skirtumas tik tas, kad bet kurio kito kūrinių atveju pats kūrinytis ir jo interpretas yra *du* atskiri dalykai. Tuo tarpu žmogaus atveju kūrinytis ir interpretas sutampa: kūrinytis čia interpretuoja pats save, kadangi jis yra sąmoninga, į save atsigrižusi, pati save suvokianti būtybė. Tačiau savimonė neišskiria nei interpretacijos, nei kūriniųškumo. Priešingai, žmogus atsigrižta į save ne tam, kad save stebėtų sustingusį tarsi veidrodyje, bet kad patirtų save kaip atvirybę, teiktų šiai atvirybei tam tikrą vidurkį ir tuo apmestų paties savęs pavidalą. *Savimonė yra savęs interpretacijos galia*. Tik suvokęs save kaip atvirybę, žmogus gali save interpretuoti, vadinasi, šią atvirybę tam tikru vidurkiu užskleisti bei aprėžti, patį vidurkį keisti ir todėl ne tik paprastai būti, bet ir laiko eigoje *tapti*. Savęs interpretacija padaro žmogų *istorinį*, tebesigalynėjantį su savo praeitimi — asmenine ir visuomenine — ir pramatantį savo ateitį. Jeigu interpretacija, kaip anksčiau minėjome, yra kūrinių atkėlimas į dabartį, tai savęs interpretacija žmogaus atveju yra šios dabarties susikūrimas, apimęs tai, kas žmogui yra praėję, ir tai, kas jo tebelaukia. Žmogus yra *dabartinis* tik savuoju apmatu kaip savęs interpretacijos išdava.

Visi interpretacijos veiksmens, kuriuos anksčiau aprašėme, nagrinėdami interpretacijos esmę, yra aiškiai randami ir žmogaus kaip savęs interpreto veikloje. Jeigu tad interpretacija yra kūrinių pažinimo būdas, tai išvada yra nepaneigiamą: žmogus yra hermeneutinė būtybė todėl, kad sava ontologine sąranga jis yra kūrinytis. O kadangi žmogus yra hermeneutinė būtybė tiktai kaip Aš arba asmuo, jokių atveju ne kaip rūšis, tai *jis yra kūrinytis irgi kaip Aš arba asmuo*. Aš esu savo buvime pagrįstas tiesioginiu būdu kaip Aš, kadangi save interpretuoju taip pat tiesioginiu būdu kaip Aš. Savęs interpretacija gali kilti tik iš manęs kaip Aš kūriniųškumo. Jeigu žmogus kaip Aš-būtybė buvotų daikto būseną, jis galėtų būti tik tiriamas, bet ne interpretuojamas. Tuomet jo asmens vienkartybės esmė bei prasmė būtų duota iš anksto, o ne apmetama savęs apsprendimu. Tuomet ištara « pažink pats save » turėtų tos pačios prasmės, kaip ir ištara « pažink granitą » ar « pažink arkli », vadinasi, tirti, bet ne interpretuoti. Tuomet apie jokias istorijoje kylančias bei kintančias žmogaus sampratas negalėtų būti nė kalbos. Tokiu atveju žmogus būtų taip lygiai neistorinis, kaip neisto-



riniai yra visi negyvosios ir gyvosios gamtos daiktai. Tačiau kadangi visas žmogaus būvis vyksta kaip tik priešinga linkme — visas šis būvis yra viena ištisa interpretacija, — tai esame tiesiog logiškai verčiami pripažinti, kad žmogus yra kūrinys Aš-būtybės prasme.

Pirmoji tad minėto silogizmo išvada « aš esu kūrinys » atsiremia į tikrovinį žmogaus kaip hermeneutinės būtybės pobūdį ir pati tampa tikrove: *žmogaus kūriniskumas yra tik kita jo hermeneutiškumo pusė*. Pažinti save reiškia suvokti save kaip buvojantį kūriniskai. Tai nėra praėjusio veiksmo išdavos suvokimas. Būti kūrinium žmogui reiškia ne kokią nors jo būtybės savybę bei prietapą, atėjusią jam, kadaise' iš viršaus, bet, naujoviškai kalbant, jo, egzistencialiją', vadinasi, tai, kas žymi pačią jo būvio sanklodą: pats žmogaus buvimas yra suklostytas kūriniskai ir vyksta kūrinio būdu. Iš to plaukia antrosios išvados tikroviškumas: « aš turiu kūrėją ». Tai reiškia: *aš būnu ne pats*; yra kitas, kuris mane įbūtina; jis grindžia mane ne kaip būtybę apskritai, o kaip Aš-būtybę, vadinasi, mane patį manojoje vienkartybėje; be jo aš kaip šisai Aš iš viso nebūčiau. Šia prasme ispanų filosofas X. Zubiris vaizdingai pastebi, kad « žmogus išvysta savę (se encuentra) kaip pagrįstąjį iš paskos (a tergo), būtent kito, iš kurio jam teka pats gyvenimas »<sup>168</sup>; ir šisai, kitas' nėra, pasak Zubirio, žmogui pridėtas (ademas) prie įvairių kitų dalykų, bet priklauso pačiai žmogaus sanklodai (algo constituvo), tuo būdu sudarydamas « formalinį pačios žmogiškosios būtybės matmenį »<sup>169</sup>; šisai, kitas' priklauso man, nes jis yra *manęs kūrėjas* ir tuo pačiu, *mano kūrėjas* ' savasties prasme: niekas kitas nėra man tiek *savas*, kaip tasai, kuris yra manęs paties pradžia. Tuo pačiu aiškėja ir trečioji minėto silogizmo išvada: « šis kūrėjas yra mano Dievas ». Nes būdamas kūrinys, savaime buvoju *santykiškai*, vadinasi, esu ontologinis santykis su savo buvimo pagrindu, kuris tačiau man yra ne pagrindas apskritai, kad jo veikmės pasėkoje tik dalyvaučiau, bet kuris grindžia mane patį kaip Aš ir tuo būdu tampa *mano Grindėju* arba, *mano Dievu*'. Mano Grindėjas ir aš pats nesame du taškai, sujungti santykio: aš kaip Aš-būtybė *esu* santykis ir *būnu* tik kaip santykis todėl, kad būnu tik kaip grindimas manojje Grindėjo galia. Manęs grindimas ir mano buvimas yra vienas ir tas pats dalykas arba vienas ir tas pats pagrindo veiksmas. Štai kodėl šio veiksmo Autorių aš ir vadinu *Dievu*.

Šitoje vietoje kaip tik ir darosi apčiuopiama būties ir Dievo tapatybė: *žmogus* yra vieta, kurioje absoliutas kaip, filosofų Die-

<sup>168</sup> XAVIER ZUBIRI, *Naturaliza, historia, Dios*, Madrid 1951, p. 337.

<sup>169</sup> Ten pat, p. 339.

vas' virsta, Abraomo ir Jokūbo', vadinasi religijos Dievu; virsta tuo, kad savo veikme absoliutas kildina ne tik būtybę apskritai, kurios buvime žmogus tik dalyvautų, kaip jame dalyvauja kiekvienas daiktas, bet kad jis kildina ir žmogų kaip Aš-būtybę, vadinasi, mane patį manojėje vienkartybėje. Žmogus yra vienintelė būtybė, kuri savo buvime yra grindžiama tiesiog kaip *ši būtybė*. Suvokdamas šį grindimą savęs interpretacijos keliu, žmogus tuo pačiu suvokia būtį nebe kaip bendrinį veiksni, o kaip skirtingą savęs paties Kūrėją. Tarp būties ir Dievo dingsta bedugnė, visais laikais gąsdinusi religijos atstovus, nes būtis tiek priartėja prie žmogaus, jog save veikme šaukia jį *būti*, o atsakas į šį būties šūksnį ir esu aš pats *kaip Aš*: « creaturae motus expressit eam »<sup>170</sup>, anąjį šaukiantįjį būties žodį (vocem). O būdamas savimi pačiu atsakas būčiai, galiu į ją kreiptis, pulti prieš ją ant kelių, jos akivaizdoje groti ir šokti, nes ji yra mano Kūrėjas ir tuo pačiu, mano Dievas'. Šaukdamas mane būti, mano Kūrėjas atskleidžia savo laisvę, vadinasi, *savo norą*, kad ašen būčiau. Būtis kaip laisvė apsireiškia manęs grindimu kaip manęs paties troškimas, tai yra, kaip *manęs meilė*. Šitai Meilei užtat ir tariau: « Mano Dieve ». M. Buberis pabrėžia, kad « filosofas turėtų suprasti ir pripažinti, jog absoliutas yra pastumiamas į šalį (wird aufgehoben) ten, kur jis darosi *gyvas*, ten ... kur jis *myli*, kadangi šisai absoliutas nebėra tasai, absoliutas', apie kurį filosofuojama, bet jis yra Dievas »<sup>171</sup>. Tai nereiškia, kad Dievas nustoja buvęs absoliutas; tai tik reiškia, kad absoliutas priartėja prie žmogaus kaip Gyvybė ir Meilė, palikdamas bendrinės bei atsajos idėjos plotmę. Štai kodėl žodis, Dievas' yra esmėje *kreipinys* tikrinio vardo prasme<sup>172</sup>, ir štai kodėl jisai išreiškia santykį, kaip ir žodis, Viešpats': « Deus est vox relativa » (I. Newton)<sup>173</sup>.

Čia slypi priežastis, kodėl apie Dievą kalbame ne tik analogiškai, bet ir *antropomorfiškai*: atsaji analoginė kalba apie būtį pakinta į konkrečią antropomorfinę kalbą apie Dievą. Būdamas santykis su Dievu, žmogus savaimė sužmogina savo santykio dalyvį tam, kad išreikštų šiojo artybę. Dar daugiau: M. Buberis teisingai nurodo, kad pats šis santykis yra verčiamai antropomorfinis kaip abipusiškumo liudijimas<sup>174</sup>: religija laukia žmogaus su-

<sup>170</sup> S. AUGUSTINUS, *Confessiones*, lib. XI, cap. 6.

<sup>171</sup> MARTIN BUBER, *Gottesfinsternis*, Zürich 1953, p. 60.

<sup>172</sup> Plg. MARTIN BUBER, ten pat, p. 14; FRITZ LEIST, *Nicht der Gott der Philosophen*, Freiburg i. Br. 1966, p. 26-30, 81-94.

<sup>173</sup> Plg. B. VYŠESLAVCEV, *Obraz božij v suščestve čeloveka*, žurnale *Putj*, Paris 1935, nr. 49, p. 48-71.

<sup>174</sup> Plg. MARTIN BUBER, *Gottesfinsternis*, p. 19-20.

dievinimo (theosis) ir šiuo lūkesčiu sužmogina Dievą; susidūręs su Dievu kaip , mano Dievu ', galiu jį nusakyti tik jo artybėje, vadinasi, tik taip, kaip nusakau ir patį save. Priešingas kelias yra kelias atgal į būtį kaip transcendenciją arba į absoliutą kaip atsietajį ir nuo žmogaus, vadinasi, kelias atgal nuo Dievo. Tai ypač įtaigiai aprašo E. Brunneris: « Polinkis į simbolinį grynumą (kalbant apie Dievą, *Mc.*) veda Dievo sampratą į daiktinę plotmę. Už visų nuasmeninančių, neutralių abstrakcijų slepiasi daikto sąvoka (das Es). Už uot mąščius Dievą Tu kategorija, jis esti mąstomas bevardės giminės kategorija (p. 435)... Kiekviena abstrakcija yra nutolimas nuo asmeninio į neasmeninį pradą; tai posūkis nuo Tu-Aš matmens į Tai-Aš (Es-Ich) matmenį. Abstrakcija yra sudaiktinimas »<sup>175</sup>. Kalba apie Dievą kyla iš manosios konkretybės ir Dievo artybės manajai konkretybei. Todėl ji niekad negali būti , apvalyta ' nuo šios konkretybės, jos neišdavus, o tuo pačiu neišdavus ir Dievo.

Šioje vietoje nauja šviesa nušvinta M. Heideggerio , pavyzdinė būtybė ', kuria jis laiko žmogų ir kuri turėjusi atverti jam kelią į būtį, pamirštą Vakarų metafizikos. Mūsajame apmąstyme minėjome, kad žmogus kelio į būtį Heideggeriui neatvėrė ir kad vėlesniuose savo raštuose jis žmogaus klausimo nebekelė. Ir pagrįstai. Nes būčiai atskleisti, jei būtis nėra Dievas, kaip tai teigia Heideggeris, žmogus nieko nepadeda. Žmogaus būvio sklaida tik nusako, *kaip* žmogus buvoja, tačiau ji nieko nepasako, *kad* jis iš viso buvoja: jo buvojimas — bent Heideggerio atveju — yra primamas kaip tikrybė. Tuo tarpu būties klausimui kaip tik yra svarbu, *kad* yra šis tas, o ne greičiau niekis. Šiuo atžvilgiu žmogus iš tikro nėra pavyzdinė būtybė, kuria turėtų prasidėti mąstymo kelias būties linkui. Užtat šiuo keliu savame apmąstyme mes ir nėjome.

Visai kitokio rango pasirodo esąs žmogus, pasiekus būties ir Dievo tapatybę. Kadangi žmogus yra vienintelė būtybė, turinti Dievą, todėl jis yra ir vienintelis, kuris gali jį atskleisti: *kad* Dievas yra ir *kas* jis žmogui yra. Šiuo atžvilgiu žmogus tikrai yra , pavyzdinė būtybė ', kuria tačiau Dievo mąstymas ne prasideda, o *baigiasi*. Rasti Dievą galima žmoguje tik kaip kūrinyje. O rasti žmogų kaip kūrinį galima, tik nuėjus ilgą filosofinio mąstymo sklaidos kelią. Be abejo, filosofavimas yra taip pat žmogiškasis veikmuo. Vis dėlto jis yra tik vienas, nors ir ypatingas, veikmuo, todėl netapatintinas su žmogiškąja būtybe apskritai. Atskleidus gi šiame veikmenyje žmogų kaip kūrinį, atsiskleidžia savaime ir

<sup>175</sup> EMIL BRUNNER, *Offenbarung und Vernunft*, Zürich 1961, p. 435, 446.

jo Kūrėjas arba Dievas, užtat užsiskleidžia mūsų mąstymo eiga Dievo linkui. Todėl būties kaip Dievo atžvilgiu žmogus yra pavyzdinė būtybė skirtina prasme: jis nieko netaria apie Dievą kaip rūšinė būtybė; jis atskleidžia Dievą tik kaip Aš-būtybė. Nuosekliai tad žmogiškiosios *prigimties* sklaida niekad negali Dievo rasti, nes ši sklaida visados privalo būti tyrimas, o ne interpretavimas; tyrimas gi atveria tik daiktą, niekad ne kūrinį. Daikto sąrangoje Dievas neatsiskleidžia, nes daiktas sava sankloda nerodo į kitą anapus savęs; daiktas rodo tik į save patį. Štai kodėl kelias Dievop ir negali žmogumi prasidėti; jis gali žmogumi tik baigtis.

Tuo pačiu baigiasi ir filosofijos prasmės klausimas. Šio apmąstymo eigoje pakartodami esame teigę, kad būties atskleidimas yra galutinė filosofavimo prasmė. Pasiėkęs būti, mąstymas grįžta atgal į būtybę ir svarsto ją jau «būties šviesoje» (M. Heidegger). Jei betgi būtis ir Dievas yra tapatūs, tai galutinė filosofijos prasmė glūdi būties ir Dievo tapatybėje, o grįžtamasis būtybės svarstymas «būties šviesoje» iš tikro yra jos svarstymas *Dievo šviesoje*. Tai liečia žmogų ypatingu būdu. Atsiskleidęs kaip kūrinys ir kūriniška savo sankloda atskleidęs Dievą kaip Kūrėją, žmogus tuo pačiu virsta filosofijos prasmės buveine: filosofijos prasmė įvyksta žmoguje, kadangi žmoguje įvyksta būties ir Dievo tapatybė. Žmogus yra ne tik filosofavimo subjektas, o savęs paties interpretacija taip pat ir jo objektas, bet kartu ir filosofavimo prasmės *nešėjas*. Dievo ir būties tapatybe filosofija virsta pagrindiniu žmogaus būvio įvykiu, kurio nebegalima nei peržengti, nei suvesti į kurį nors kitą įvykį, kadangi Dievo nebegalima peržengti ar palenkti kam nors aukštesniam. Šia prasme filosofija atsitiesia ir kaip būseną: įvykis juk niekad nėra tik teorija; jis apsprendžia ir mūsų veikimą; įvykdydami filosofijos prasmę savyje, mes buvojame *filosofiškai*. Būties ir Dievo tapatybėje Sokrato reikalavimas būti taip, kaip filosofuoti, išnyra visu savo svoriu. Dievo šviesoje ir pati filosofija įprasmina save nesugriaunamai.

Antra vertus, Dievo kaip savo Kūrėjo šviesoje nušvinta ir žmogus kaip kūrinys. Juk yra visai kas kita suvokti žmogų kaip rūšinę būtybę, buvojančią savos giminės turiniu ir jos akivaizdoje, ir vėl kas kita suvokti žmogų kaip Aš-būtybę, buvojančią Dievo veikme ir jo akivaizdoje. Būties kaip Dievo šviesoje atsiskleidžia Aš-būtybės tiesa, kurianti visai kitokią antropologiją, negu mokslinė ir net negu filosofinė antropologija, jei ši pastaroji atsideda, kaip įprasta, žmogaus būtybės veikmenų sklaidai. Ne šio apmąstymo uždavinys yra tokią antropologiją išvystyti<sup>176</sup>. Čia ją paminime

<sup>176</sup> Apybraiža žmogaus kaip kūrinio, mąstomo Dievo šviesoje, sudaro autoriaus *Religijos filosofijos* antrosios dalies turinį.

tik kaip nuorodą, kokiū būdu žmogus virsta būties mąstymo užbaiga ir savęs paties mąstymo pradžia. Įvykdęs filosofijos prasmę Dievo ir būties tapatybės atskleidimu, žmogus atsigrįžta į save, kad šios tapatybės šviesoje klaustų, *ką reiškia būti kūrinium* nebe būties, o *savęs paties* atžvilgiu. Ką reiškia būti santykiu su Dievu kaip *savo* Kūrėju? O jei žmogaus-Dievo santykį vadiname *religija*, tai žmogaus atsigrįžimas į save kaip į buvojantį šiuo santykiu, savaimė perveda metafiziką į religijos filosofiją. Tuo būdu ir pasitvirtina ankstesnis W. Weischedelio teiginys, kad metafizika savo siekiu yra filosofinė teologija, suprantant šį žodį *kalbos apie Dievą* prasme. Ir kol metafizika pačia savo eiga apie Dievą neprabyla, tol ji nėra išvystyta ligi galo. Mūsasis apmąstymas savo išsivystyme byloja apie Dievą ir tuo užbaigia metafizinį savo kelią, *metodiškai* pereidamas į religijos filosofiją (pasirodžiusią viešumoje jau anksčiau), o *egzistenciškai* virsdamas religiniu aktu, išreikštu psalmininko žodžiais:

« Celebrabo Te, Domine, toto corde meo,  
enarrabo omnia mirabilia tua.  
Laetabor et exultabo de Te,  
psallam nomini tuo, Altissime ».

*Ps. 9,2-3*

## UŽSKLANDA

### KRITINIS ŽVILGIS ATGALIOS

Šios knygos uždavinys buvo atsakyti į *Autoriaus žodyje* keltą klausimą, ar nebūtų galima Dievo buvimo taip atskleisti, jog jis išsitektų kiekvienoje metafizikoje. Nūn, baigus ilgą mūsojo apmąstymo kelią, savaime peršasi kitas klausimas: ar autorius įvykdė savo uždavinį? Ar Dievo buvimas iš tikro atsiskleidžia kiekvienoje metafizikoje, jei tik ši išvystoma ligi galo? Kad Dievas, kaip sakėme, dėstydami savo mintį, yra visą laiką buvęs pats aukščiausiasis ir pats galutinysis Vakarų metafizikos objektas, tai yra istorinė tikrybė. Tačiau ar ši tikrybė yra suaugusi su pačia metafizikos esme, ar ji yra ir lieka tik *istorinė*, vadinasi, galinti praeiti, kaip tai, sakysime, atrodo esą įvykę dialektiniame materializme? Ar gali būti ne tik „žmogus be Dievo“, bet ir „filosofija be Dievo“? Jeigu autoriaus pastanga, susiklosčiusi šios knygos pavidalu, yra iš tikro buvusi sėkminga, tuomet jis yra laimėjęs įžvalgą, kad yra galimas tik *žmogus* be Dievo, bet nėra galima *filosofija* be Dievo. Jeigu ... — Šiam „jeigu“ patikrinti ir reikia nūn trumpo kritinio žvilgio atgalios. Reikia dar sykį apeiti aplink mūsų statinį ir pasižiūrėti, ar pagrindiniai jo stulpai, ant kurių jis rymo, gali atlaikyti bandomąjį kritikos svorį.

Pagrindinis teiginys, kuris turi visą mūsų mintį, skamba: *filosofija savo esme yra interpretacija*. Tai grynai formalinis teiginys. Jame nėra jokio materialinio sando; jis liečia ne tai, kas mąstoma, o tik tai, kaip mąstoma, būtent: *interpretuojant*. Todėl jis ir tinka kiekvienai filosofijai, vis tiek koku turiniu nešina ji išnirtų istorijoje. Autoriaus pastanga atskleisti Dievo buvimą kiekvienos metafizikos kelyje kaip tik ir remiasi šia grynai formaliu filosofijos esme. Bet kaip tik šioje vietoje kritika ir klausia: ar filosofija būtinai turi būti interpretacija? Ar ji negalėtų būti ir kas kita? Be abejo, būtų galima šį kritinį klausimą nuginkluoti nuoroda, kad filosofija aptaria pati save iš savo vidaus ir kad todėl ji yra tai, kaip ji save suvokia: *aptarusi* save kaip interpretaciją, ji ir yra interpretacija. Šiuo atžvilgiu tarp filosofijos ir žmogaus esama ankštos lygiagretės: *aptaręs* save, sakysime, kaip

maištininką, žmogus ir *yra* maištininkas. Vis dėlto šios rūšies gynimasis nuo kritikos gražintų mus iš metafizikos, kiekvienu atveju 'į metafiziką, tik šiuo atveju'. O tokio susiaurinimo kaip tik ir norime išvengti. Pastebėdami, pavyzdžiui, kad Dievo buvimo įrodymai galioja tik tam tikros metafizikos rėmuose, tuo pačiu teigiame, kad jie negalioja kiekvienos metafizikos rėmuose ir kad todėl įrodymų kelias Dievop nėra metafizinė būtinybė. Tuo tarpu mūsų tikslas ir yra tokią būtinybę rasti. Mes norime filosofiją suvokti taip, jog ši jos sąvoka glūdėtų kiekviename filosofijos aptarime.

Tokią visuotinę bei esminę filosofijos sąvoką regime *interpretacijoje*. Tai reiškia: filosofija tik todėl gali aptarti pati save net, ad libitum, kadangi ji *yra* interpretacija. Filosofijos kaip interpretacijos samprata nėra viena šalia daugybės kitų sampratų, bet ji yra pačios filosofijos kaip mūsų būvio apraiškos ištara. Kad filosofija yra žmogiškojo būvio apraiška, tuo niekas neabejoja. Betgi ši apraiška yra tikrovinė tik todėl, kad ji yra interpretacija. Šia prasme stovime prieš griežtą dvijulę: arba filosofija yra interpretacija, arba jos iš viso nėra. Interpretacija yra ne ta ar kita filosofijos savybė, išeinanti aikštėn toje ar kitoje jos srovėje ar mokykloje, bet interpretacija yra pats filosofijos buvimo pagrindas. Tik interpretacija išlaiko filosofiją kaip žmogiškojo pažintinio gyvenimo sandą. Be interpretacijos tokio sando mūsų gyvenime neturėtume — ne tik istoriškai, kad jo dar nebūtų atsiradę, bet tiesiog *esmiškai*, kad jo iš viso negalėtų atsirasti.

Kokiu tad atveju būtų galima kritiškai klausti, ar filosofija būtinai turi būti interpretacija? Tik tokiu, jei rastume filosofijai kitokią gnoseologinį priėjimą prie josios objekto, vadinasi, *kitokią pažinseną*, kuri tačiau išlaikytų filosofiją savarankišką, nesuliedama jos su ta ar kita žmogaus žinijos sritimi. Kur tačiau šią kitokią pažinseną būtų galima filosofijai rasti ir kas ji galėtų būti pati savyje? Apžvelgdami žmogiškojo pažinimo plotą ir palikdami šališkai tokius gnoseologiškai neapčiuopiamus ir vienkartinis pažinimo būdus, kaip įkvėpimas, regėjimas, apreiškimas, randame šalia interpretacijos tik *tyrimą* ir *tikėjimą*. Jeigu tad filosofija nėra interpretacija, tuomet ji tegali būti arba tyrimas, arba tikėjimas.

Sutikime, kad filosofija yra tyrimas ir pažiūrėkime, kokios pasėkos iš to kyla pačiai filosofijai. Filosofijos kaip tyrimo akivaizdoje tuoj pat klausiamo: kuo skiriasi šisai, filosofinis tyrimas' nuo mokslinio tyrimo, kurio šiandien yra pilna mūsų žinija? Ne kuo kitu, kaip savo objektu, nes formaliai tyrimas visur ir visados yra tos pačios esmės. Filosofijos gi objektas yra būtybė kaip tokia, vadinasi, kaip *būnančioji*. Kaip tad tyrimas galėtų būti gnoseolo-

ginė prieiga prie būtybės kaip būnančiosios arba prie jos buvimo? Ir ką jis šiame buvime tirtų? Patį buvimą? Tačiau norint buvimą *tirti*, reikia jau *būti*. Prie buvimo negalima turėti prieigos, kadangi jis nėra atsiejamas nuo mūsų pačių — net nė metodiškai. Antra vertus, buvimas yra mums akivaizdybė, net jeigu šiąją suvoktume ir Descarto prasme pagal jo formulę „*cogito, ergo sum*“: kiekvienu atveju *aš žinau, kad esu*. O jei žinau, tai kokią lytį galėtu įgyti tyrimas to, ką žinau? Ir kokios prasmės jis tada turėtų? Visi šie neatsakomi klausimai rodo, kad tyrimas niekad negali virsti filosofine pažinsena. Aš galiu savą buvimą interpretuoti, klausdamas, *kodėl esu, kas esu, kam esu*. Bet aš negaliu savo buvimo tirti, tarsi jis būtų šalia manęs buvojęs objektas. Jeigu tad būtybė kaip būnančioji būtų iš tikro paverčiama tyrimo objektu, ji neišvengiamai išsprūstų iš tyrėjo rankų *kaip tokia* ir visai nejučiomis taptų būtybe *kaip šia ar ana*, kuriai atsideda mokslinis tyrimas: filosofinis tyrimas čia susilietu su moksliniu tyrimu; mokslo objektas (ontinis būtybės matmuo) paglemžtų filosofijos objektą (ontologinis būtybės matmuo), paglemždamas ir pačią filosofiją. Iš to plaukia išvada, kad suprasti filosofinę pažinseną tyrimo prasme reikštų sutapatinti filosofiją su mokslu ir sunaikinti ją kaip savarankišką žmogiškojo būvio apraišką. Mūsų dienų mąstymas, stipriai įtaigaujamas pozityvizmo ir materializmo, eina šia linkme gana aiškiai, užtat ir filosofijos smukimas dabar yra irgi gana aiškus. Nes mokslas pačia savo esme nepakenčia interpretacijos ir jos savo plotmėje nevykdo.

Gal tad filosofija yra tikėjimas? Ši galimybė nesykį — daugiau ar mažiau nesąmoningai — yra laikoma tikrybe, teigiant, esą pagrindiniai filosofijos teiginiai turi ne žinojimo, o tikėjimo pobūdį: jų negalima esą nei įrodyti kaip tikrų, nei atmesti kaip netikrų; juos galima tik tikėti arba netikėti. Užtat filosofinių sistemų kritika esą įmanoma tikta loginiu atžvilgiu, klausiant, ar autorius yra nenusikaltęs logikai, išvystydamas tai, ką jis pradžioje priėmęs tikėjimu. Šios gi tikėjimu priimtose pradžios patikrinti esą negalima, kadangi tikėjimas visad yra laisvas apsisprendimas. Tuo remdamosi totalistinės valstybės nekartą ir įsakančios savo piliečiams laikytis tos ar kitos filosofinės sistemos: fašizmas hegelizmo, nacionalsocializmas rasizmo, komunizmas marksizmo.

Ir vis dėlto ši filosofijos kaip tikėjimo samprata yra apgauli: ji sujaukia *gnoseologinį* tikėjimo tiesos pobūdį su filosofijos tiesos pobūdžiu. Esminisgnoseologinis tikėjimo bruožas yra *laikyti* ką nors tiesa. Psichologinis šio laikymo tiesa postūmis mums yra šiuo tarpu nesvarbus. Mums čia yra svarbi tik pati tikėjimo savybė



*laikyti* ką nors tiesa. Ši savybė apima du sandus: pažinimo objektą (kas nors) ir patį pažinimo būdą (*laikyti*). Šis pastarasis sandas kaip tik ir skiria tikėjimą nuo bet kurios kitos pažinsenos. Tikėjimas savo objekto *netiria*, kaip tai daro mokslas, kad tiesą *rastų* prabildindamas patį daiktą. Tikėjimas savo objekto nė neinterpretuoja, kaip tai, mūsų pažiūra, daro filosofija, kad tam tikru vidurkiu užskleistų objekto atvirybę ir šio vidurkio švitėjimu objekto visumoje tiesą *teiktų*. Tikėjimas savo objektą paprasčiausiai *laiko* tiesa. Tuo būdu tikėjimo tiesa visados stovi pradžioje: pradžioje yra žodis ar įvykis, kurį laikau tiesa, ir tik paskiau — tiek laiko tiek prigimties prasme — išvystau šį tiesa laikomą dalyką metodiškai ir juo apsprendžiu savo būvį egzistenciškai.

Bet kaip tik priešingai yra su filosofijos tiesa: pradinė filosofijos įžvalga ar prielaida anaip tol nėra laikoma tiesa; jos tiesa ar netiesa išryškėja tik mąstymo pabaigoje, kai šis, padaręs aną pradinę įžvalgą ar prielaidą vidurkiu, aplinkui jį sutelkia mąstomojo dalyko visumą. Ir kiek ana pradinė įžvalga ar prielaida šioje visumoje sušvinta, tiek ji ir apsireiškia kaip tiesa, kurią mąstytojas teikia. Užtat tikėjimas ir filosofavimas yra priešingi gnoseologiniai veiksmai: tikėjimas tiesa prasideda, filosofavimas tiesa baigiasi. Suprasti filosofavimą kaip tikėjimą reikštų nesuprasti šios priešingybės ir perkelti pradžion tai, kas įvyksta tik pabaigoje, ir tuo būdu paversti mąstymą *dogmatiniu*, nes tai, kas tiesa yra laikoma jau pradžioje, ir vadiname *dogma*. Jeigu tad mąstytojas pradinę savo įžvalgą ar prielaidą laikytų tiesa, neišmėginęs jos visumos vidurkio vaidmeniu, jis visą savo filosofiją padarytų dogmatinę, vadinasi, sunaikintų ją pačioje jos esmėje. Tai būtų filosofijos perkėlimas į religijos sritį ir jos pavertimas teologija. Tai sužlugdytų filosofiją kaip savarankišką mūsų būvio reiškinį taip lygiai pagrindžiai, kaip ir tyrimo atveju. Nes religija interpretacijos nepakelia, kaip ir mokslas: *kas tiki ar tiria, tas neinterpretuoja*, kadangi tai prieštarauja tiek tikėjimo, tiek tyrimo esmei. Tačiau mūsų dienomis vargu ar esama pavojaus sulieti filosofiją su tikėjimu; tai yra buvę tikroviška viduriniaisiais amžiais (P. Damianus), tai yra betgi neįmanoma šiandien. Šiandien yra greičiau priešingai: šiandien ne filosofija verčiama tikėjimu, o tikėjimas virsta interpretacija (R. Bultmann, H. Küng), ne tiesa pradėdamas, bet tiesa baigdamas, vadinasi, pereidamas filosofavimo plotmėn. Tiesioginis pavojus filosofijai šiandien gresia ne tiek iš religijos, kiek iš mokslo.

Šisai santraukinis tyrimo ir tikėjimo kaip pažinsenų palyginimas su filosofija dar sykį patvirtina mūsų teiginį, kad *filosofija yra interpretacija* — ir niekas kitas: nei tyrimas, nei tikėjimas. Pa-

grindinis mūsų apmąstymo stulpas išlaiko kritikos svorį, nes paneigti filosofiją kaip interpretaciją galima tik filosofijos gyvybės kaina.

Antrasis kertinis ramstis, kuris laiko mūsų apmąstymą, yra teiginys: *interpretuoti galima tik kūrinį*. Ir šitas teiginys yra formalinio pobūdžio; ir jis neapsirėžia jokių kūriniu skyriumi, nusakydamas, kad tiksliai kūrinys apskritai — vis tiek koks ji būtų — leidžiasi būti interpretuojamas. Kitaip tariant, *interpretacija yra kūrinio pažinsena*. Kūrinio kaip kūrinio nėra galima pažinti nei tyrimu, nei tikėjimu, o tik interpretavimu. Užtat savo apmąstymo eigoje ir priėjome išvadą, kad kūrinys reikalauja interpretacijos, o interpretacija nurodo į kūrinį. Žinodami, kad kuris nors objektas yra interpretuojamas, tuo pačiu žinome, kad jis yra ir tegali būti kūrinys.

Tačiau kritika ir vėl klausia: ar iš tikro *tiktai* kūrinys gali būti interpretuojamas? Kad nėra interpretuojamas, o tik tiriamas, atskiras daiktas (akmuo, želmuo, gyvulus), kritika sutinka nesunkiai. Bet kodėl gi negalėtų būti interpretuojamas *pasaulis kaip visuma*, nors ši visuma ir būtų daiktinio pobūdžio? Ar negalėtų būti interpretuojama pasaulio sąranga, išeinanti aikštėn sava tvarka, savu dėsningumu ir net savu tikslingumu? Juk visą istorijos metą pasaulis savo visumoje buvo ir tebėra interpretuojamas. Argi ši jo interpretacija būtų tik ištisas klystkelis? Tad ar ne per drąsu būtų teigti, kad interpretacijos objektas yra tik kūrinys, o niekad ne daiktas?

Atsakant į šį kritikos klausimą, reikia visų pirma kiek paaiškinti *daikto* kategoriją. „Daiktas“ filosofijoje turi dvejopos priešybės prasmę: jis buvoja priešpriešiais *kūriniui* ir jis buvoja priešpriešiais *asmeniui*. Kūrinys yra ne-daiktas, ir asmuo yra taip pat ne-daiktas. Tačiau asmens atžvilgiu daikto kategorija yra žymiai platesnė: asmens akivaizdoje ir kūrinys yra daiktas. Mūsų apmąstyme „daiktą“ suprantame tiksliai kaip kūrinio priešpriešą, kadangi ir patį asmenį kaip Aš-būtybę laikome kūriniumi. Mūsų apmąstyme „daiktas“ yra visa tai, kas yra įkūnyta būtinybės regimybė. O kadangi kiekvienas pasaulio objektas yra valdomas būtinybės, tuo pačiu kiekvieną šį objektą ir laikome „daiktu“, gnoseologiškai pervesdami jį į tyrimo plotmę ir laikydami jį neprieinamu interpretacijai, kadangi interpretuoti galima tik tai, kas yra *atvira*, o atvira yra tik tai, kas yra įkūnytos laisvės regimybė. Šitokia „daikto“ samprata nesutinka jokių sunkenybių, kol kalbama apie atskirus pasaulio objektus; net ir žmogiškoji prigimtis kaip rūšinė apraiška čia nesudaro išimties; būdama valdoma būti-

nybės — fizinės, biologinės, loginės — ji yra , daiktas ', todėl yra sėkmingai tiriama, nesileisdama būti interpretuojama.

Sunkenybės prasideda, apmąstant pasaulį jo visumoje. Kodėl ši visuma negali būti interpretuojama, jeigu ji istorijoje yra buvusi ir tebėra interpretuojama? Atsakyti į šį priekaištą nėra labai keblu. Reikia tik išvelgti šios istorijoje buvusios ir net tebesančios pasaulio interpretacijos *pagrindą*. Kodėl galėjo ir tebegali nevienas mąstytojas interpretuoti pasaulį jo visumoje? Anaip tol ne todėl, kad tai skatintų mokslinės pasaulio tyrimo išdavos. Nei senojo tyrimo išdavos (pav. Babilonijos ar Egipto astrologija, Ptolomėjo pasaulėvaizdis, viduramžių alchemija), kurios pasaulio sąrangos neatitiko, nei naujojo tyrimo išdavos (pav. Koperniko pasaulėvaizdis, Einsteino reliatyvybės teorija, Plancko kvantų teorija, evoliucijos teorija), kurios pasaulio sąrangą daugiau ar mažiau teisingai nusako, — nė vienos šios išdavos nėra grindusios ir ne grindžia pasaulio kaip visumos interpretacijos. Pasaulio kaip visumos interpretacija remiasi ne moksliniu tyrimu, o religiniu tikėjimu, būtent, tikėjimu, kad pasaulis yra *Dievo kūrinys*. Tai yra nepaneigiama istorinė tikrybė. Suvokiant gi pasaulį kaip Dievo kūrinį ir norint jį pažinti, lieka jį tik interpretuoti, laikant jį nuoroda į anapus, kaip ir kiekvieną kitą kūrinį.

Tuo būdu pasaulio kaip visumos interpretacija, istorijoje buvusi ir iš jos neišnykusi, antrojo mūsų minties stulpo ne tik neišgriauna, bet jį dar net sustiprina: pasaulį galima interpretuoti tik tuomet, kai jis yra laikomas kūrinium. Jo medžiagiškumas šiuo atveju neturi reikšmės, nes medžiagiškumas ir kūriniškumas nėra tolygios sąvokos. Ir mūsų kūriniai — paveikslai, statulos, statiniai, net muzika ir poezija — yra medžiaginiai, ir vis dėlto jie yra ne daiktai, o *kūriniai*. Taip ir pasaulis savo visumoje. Laikomas Dievo veikalu, jis išsivelka iš savo daiktiškumo ir atskleidžia savo kūriniškumą, prieinamą tik interpretacijai kaip kūrinio pažinseni. Todėl reiktų iš tikro stebėtis, jei pasaulis, tikimas kaip Dievo kūrinys, nebūtų buvęs interpretuojamas. Nuosekliai mąstydami, net ir pasaulio visumos akivaizdoje turime teigti, kad interpretuoti galima tik kūrinį, jokių atveju ne daiktą. Kai tik kas nors — net ir pasaulis savo visumoje — netenka kūrinio pobūdžio, pereidamas į daikto kategoriją, jis tuo pačiu liaujasi būti interpretuojamas ir pradeda būti tiriamas.

Atlaikius bandomąjį kritikos svorį pagrindiniams mūsų statinio ramsčiams, visa tolimesnė mūsų apmąstymo eiga yra ne kas kita, kaip *loginis* anų dviejų teiginių išskleidimas *metafiziniėje* plotmėje. Šis išskleidimas savaime veda mintį į būtybę kaip kūrinį,

o būtybė kaip kūrinys atskleidžia būti kaip kūrėją. Gi būties ir Dievo tapatybė atsiskleidžia, pratešus *tą patį* loginį siūlą į žmogų kaip Aš-būtybę. Be abejo, kritika gali žvelgti ir į patį anų teiginių išskleidimą. Tačiau jos uždavinys čia jau būtų susekti ir aikštėn iškelti logiškai nepagrįstą ir todėl metafiziškai nepriimtina *tą* ar kitą *šuoį*. Paties autoriaus savikritika tokių šuolių nežiūri, todėl su jais nė nesigalynėja, nes šuoį reiktų ne teisinti, o pašalinti, jeigu jis iš tikro būtų šuois, bet ne išvada.

Vis dėlto autorius norėtų čia pat pabrėžti, kad jo minties kelias nėra vienintelis. Nebūdama viena bei vieninga, filosofija eina į savo tikslą ir skleidžia savo prasmę įvairiais keliais. Betgi tai, kas filosofijai visur ir visados yra tapatu, yra jos esmė ir jos prasmė. Vis tiek iš kokio šaltinio filosofija kyta — iš nuostabos, abejonės ar kančios — ir vis tiek kokiu keliu ji savo tikslo linkui eina, visados ji yra būtybės kaip tokios *interpretacija* ir visados ji klausia *būties* kaip galutinės savo prasmės. Kur filosofija nebūtų interpretacija ir kur ji būties neklaustų, ten ji nebūtų nė filosofija. Gi būdama savo esme interpretacija ir savo prasme būties atskleidimas, filosofija kiekvienu keliu Dievą prieitų, jei tik ji šiuo keliu ligi galo eitų. Štai kodėl autorius ir teigia, kad Dievo buvimo atskleidimas slypi pačiame filosofavime ir išsitenka kiekvienos metafizikos rėmuose. Jis tikisi, savo uždavinį įvykdęs ir religijos filosofijai *metafizinį* pagrindą nutiesęs.

Sava galimybe atskleisti Dievą filosofija išsiskiria iš visos žmogaus žinijos, nes nė viena šiosios sritis tokios galimybės neturi. *Mokslas* yra Dievui abuojas, kadangi jo objektas-daiktas yra abuojas. Būdamas uždaras, daiktas pačia savo sąranga yra nepajėgus būti nuoroda į transcendenciją. O be tokios nuorodos kelias Dievop visados yra, Heideggerio žodžiais tariant, malkakirčio kelias, kuris veda į tankynę ir šioje tankynėje tarsi ištirpsta, nieko nepriėjęs. Todėl jokio mokslo jokių keliu Dievo buvimo pasiekti neįmanoma. Žmogaus stebėjimasis visatos tolių akivaizdoje — milijardai šviesmečių ir « tai dar ne galas » (J. Meurers) ! — yra metafizinė apgaulė, kadangi visi šie toliai buvoja toje pačioje ontinėje plotmėje, rodydami tik , tolyn ', bet ne , aukštyn ' (*trans*). — *Tikėjimas* Dievo buvimu remiasi, tačiau pats šio buvimo neatskleidžia, kadangi *laikyti* tiesa (t. y. tikėti) galima tik tai, kas *jau* yra. Laikyti tiesa, *kad* kas nors yra, yra paslėptas loginis ratilas: ištara « tikiu Dievą » visados nusako, *kas* Dievas yra — Tėvas, Visagalis, Kūrėjas ... — ir todėl tylomis prileidžia, kad jis *jau* yra. Nes tikėti, *kas* yra, nežinant, *kad* yra, būtų iš tikro didžiulis nesusipratimas. Todėl tikėjimas *Dievą* visados — bent slaptomis — atsiremia į Dievo *buvimo* žinojimą. Dievo buvimo žinojimas visados pranoksta tikėjimą į

jį patį. O tai, kas žinoma, negali būti tikima (Tomas Akvinitis). *Filosofija* yra vienintelė, kuri tokį žinojimą teikia, įgalindama mąstymą atskleisti būtybę kaip nuorodą į „anapus“, o šios nuorodos tikrovėje rasti ir **N u r o d o m o j o** tikrovę. Čia glūdi giliausias filosofavimo pateisinimas, jo pirmenybė ryšium su kitomis žinijos sritimis ir galop jo kilnybė bei garbė.

## PRIEDAS

### FILOSOFIJA IR LIETUVIŲ KALBA

Šisai knygos priedas nemėgina teikti nei kalbos filosofijos apskritai, nei išsamesnio lietuvių kalbos apmąstymo. Jo uždavinys yra žymiai kuklesnis, būtent: atkreipti skaitytojo dėmesį į filosofinės kalbos skirtingumą nuo mokslinės kalbos ir atskleisti galimybę filosofuoti *lietuviškai*, nesiskundžiant filosofinės terminijos trūkumu ir tuo pačiu išisąmoninant, kad filosofija *terminų* iš viso neturi ir negali turėti. Tik sustabarėjusios sąvokos, virtusios padargais, kuriais visi naudojami, neklausdami jų reikšmės, turi pavadinimus, termino' prasme, užtat buvojančius kiekvienoje kalboje svetimžodžių lytimi, pav. analogija, ateizmas, dogmatizmas, kategorija, monizmas, objektas, subjektas ir t. t. Jų autorius nevengė nė savo knygoje, nes jų vartojimo prasmė yra tolygi buitinių įrankių vartojimui, kaip automobilis, fonografas, gramafonas, mikroskopas, teleskopas ir t. t. Šieji irgi išipilietina kiekvienoje kalboje, nors, kalbiškai žiūrint, yra negyvos svetimybės ar net dirbtinybės. Bet kaip kasdienos gyvenimas neapsieina be įrankių, taip ir filosofinis mąstymas neišsiverčia be sustabarėjusių sąvokų.

Vis dėlto sustabarėjusios sąvokos yra tik priemonė mąstyti, nieku būdu ne mąstymo ištara: *pats mąstymas vyksta gyva kalba*. Ir juo mąstymas yra arčiau savo pradmės, juo jo kalba yra gyvesnė ir grynesnė. Graikų filosofija, sakysime, kalbinių svetimybų iš viso nepažįsta. Todėl nors R. Hönigswaldas ir teigia, esą svetimžodžiai bei skoliniai «tiesia tiltą tarp kalbinių sistemų», vis dėlto jis čia pat priduria, kad «svetimžodžių vartojimas, žiūrint aplinkybių, gali būti paskatintas ir gryo nepajėgumo ką nors nusakyti sava kalba»<sup>1</sup>. Lietuviškajame mąstyme tai pats dažniausias atvejis — ne tik dabartyje, bet ir praeityje, ne tik tremtyje, bet ir tėvynėje.

Užtat mes ir klausiamo: kiek šiuo atžvilgiu yra pajėgi lietuvių kalba? Kiek lietuvių kalba yra atvira metafizikai arba, tiksliau

---

<sup>1</sup> RICHARD HÖNIGSWALD, *Philosophie und Sprache. Problematik und System*, Darmstadt 1970, p. 140.

sakant, kiek metafizikos esama pačioje lietuvių kalboje? Nes mąstymas kalbos nesumetafizina. Mąstymas tik atskleidžia, kas kalboje jau yra metafiziška.

## 1. KALBA IR MĄSTYMAS

Per platu yra vadinti žmogų «kalbančiuoju gyvūnu - animal orationale», nes iš tikrųjų tik dvi žmogiškojo būvio sritys esmiškai susiklosto kalbos lytimi, būtent: filosofija ir poezija. Be abejo, «su kalba tikraja prasme turime reikalo tik ten, kur atsiveria būtis, vadinasi, *žmoguje*»<sup>2</sup>. Gyvulys neturi kalbos todėl, kad, heideggeriškai kalbant, nebuvoja «būties proskynoje (Lichtung)», o yra įterptas į savą aplinką; tuo tarpu žmogui kalba yra sava todėl, kad jis yra būties prakalbinamas: «Kalba yra atskleidžiamai-bridengianti pačios būties atvyka»<sup>3</sup>. Ir vis dėlto būtų klaida šią būties atvyką arba jos atsiskleidimą bei prisidengimą tapatinti su kalba. *Būtis gali atsiskleisti ir be kalbos, o kalba gali būties ir neat-skleisti*. Pirmąjį atvejį turime mene, antrąjį - moksle.

Menas yra nemenkesnė būties proskyna, negu filosofija. Mene, gražia M. Heideggerio pastaba, «būtybės tiesa virsta veikalu (p. 25) ... Van Gogho paveiksle įvyksta tiesa. Tai nereiškia, kad čia tas ar kitas daiktas (etwas Vorhandenes) būtų teisingai nutapytas; tai tik reiškia, kad tokio daiktapalaikio (Zeug), kaip batas, būtyje pavyksta atsiskleisti būtybei jos visumoje»<sup>4</sup>. Kitaip tariant, vaizdinamajame mene — tai lygiu svoriu tinka ir muzikai — būtis atsiskleidžia, nors menas ir nėra kalba. Būties atsiskleidimas kalbą įgalina, tačiau jis pats įvyksta nebūtinai tik kalba. Jis gali įvykti ir vaizdu, ir judesiu, ir skambesiu: *būtis gali byloti ir be kalbos*. Menas kaip tik ir yra šitoks bekalbis būties bylojimas.

Atvirkščias santykis tarp būties ir kalbos susiklosto moksle. Mokslas kalba, tačiau būties neatskleidžia, nes mokslo žodis esmėje yra *formulė*, išreiškianti, tiesa, ontinį būtybės matmenį, tačiau nepajėgianti ištarti ontologinio jos matmens. Ontinis gi matmuo arba būtybė kaip ši bei ana yra visur ir visados ta pati, todėl savaime prašosi tokios kalbinės išraiškos, kuri irgi būtų visur ir visados ta pati. O tai ir yra *formulė*. Nuosekliai tad mokslo pobūdį atitinka ne žodis *vanduo*, kiekvieną sykį vis kitoks (hydor aqua, eau, Wasser, voda), bet formulė  $H^2O$ , kiekvieną kartą vis

<sup>2</sup> JOHANNES B. LOTZ, *Sein und Existenz*, p. 135-136.

<sup>3</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, p. 16.

<sup>4</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Holzwege*, p. 25, 44.

ta pati. «Mokslas, sako H. Ammannas, mėgindamas išjungti net ir paskutinius kalbų vaizdingumo likučius, susikūrė savo sąvokoms antkalbinį vardyną (Nomenklatur), kuris jau tik labai iš tolo siejasi su atskirų kalbų sąranga»<sup>5</sup>. Užtat mokslo — pirmoje eilėje gamatamokslio — terminai kalbiškai yra nekartą tikros pabaisos, kadangi jie yra vartojami ne kaip žodžiai, vadinasi, ne kaip kalbinės visumos išsiskleidimas, o tik kaip sutartiniai to ar kito daikto paženkinimai priklijuotos etiketės prasme. Skundimasis, esą mūsų dienomis kalba vis labiau yra skurdinama, verčiant ją grynu įrankiu<sup>6</sup>, kaip tik ir kyla iš to, kad mūsų gyvenimas vis labiau yra perskverbiamas mokslo: augant mokslo įtakai, savaimė auga ir formulės persvara. Žodis virsta formule, visiems suprantama, kadangi ir mokslo tiesa yra visiems viena ir ta pati. Mokslo žodis nėra kalba, kuri būtų atskleistų ar kuria būtų prabilų, atsiverdama žmogui. Kadangi «mokslas nemąsto» (M. Heidegger), todėl jis ir neturi kalbos, kuri būtų daugiau, nei tik įrankis sužinoti ar susižinoti.

Kalba, kurioje būtis iš tikro, atvyksta, tai atsiskleisdama, tai prisidengdama, yra tik filosofija ir poezija. Užtat kalba čia ir turi visai kitos prasmės bei reikšmės, negu moksle. Čia ji nėra sutartinis daikto paženkinimas, o iš tiesų būties prabilimas ir šio prabilimo buvojimas mumyse. Kalba nėra filosofijos ar poezijos *priemonė*: kalba yra pati filosofija ir pati poezija. M. Heideggerio pastaba, esą «poezija įvyksta kalboje todėl, kadangi kalba saugo savyje pirmąją poezijos esmę»<sup>7</sup>, tinka ir filosofijai: filosofija esti ištariama kalbiniu pavidalu todėl, kadangi pačioje kalboje slypi filosofijos esmė. Palikdami šalimais kalbą kaip poezijos esmės nešėją, pažvelkime nūn kiek įdėmiau į kalbą kaip *filosofijos* esmės nešėją.

Klausti filosofinės kalbos pobūdžio reiškia klausti santykio tarp kalbos ir mąstymo. Teorijū šiam santykiui nusakyti esama įvairių, dažniausiai atremtų į tam tikrą dvejybę, sakysime: *kūnas - siela*, žodis esąs minties kūnas, o mintis žodžio siela (J. B. Lotz); *medžiaga-forma*, žodis esąs garsinė medžiaga, o mintis šią medžiagą įprasminanti forma (H. E. Hengstenberg); *simbolis - tikrovė*, žodis esąs prasmuo tam tikros, kiekvieną sykį vis skirtingos tikrovės, į kurią jis nurodąs arba ją reiškias (E. Cassirer). Visos šios dvejetainės teorijos remiasi prielaida, — aiškia ar slapta, — kad mąsty-

<sup>5</sup> HERMANN AMMANN, *Die menschliche Rede*, Darmstadt 1974, p. 103-104.

<sup>6</sup> Plg. JOHANNES B. LOTZ, *Sein und Existenz*, p. 148-149.

<sup>7</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Holzwege*, p. 61.



mas vyksta nepriklausomai nuo kalbos, tačiau ieškąsis savai išraiškai garsinio pavidalo, kuriuo galėtų būti perteiktas kitam ir šiojo suprstas. Kalba įsijungianti į ženklų kategoriją, skirdamasi nuo kitų ženklų (vaizdas, mostas) tik tuo, kad ji esanti tam tikra *garsų* sankloda. Todėl palyginta su mąstymu, kalba esanti antrinės bei žemesnės plotmės dalykas: mąstymas, tasai «širdies žodis — verbum cordis» (Augustinas), aptemstas, virsdamas, kūno žodžiu. Visose šiose teorijose girdėti platoniskasis idėjos ir žodžio santykis, tiksliai nusakytas Augustino: «Tariama ne tai, kaip yra, bet kaip galima regėti bei girdėti kūnu — non dicitur, sicuti est, sed sicuti potest videri audirive per corpus»<sup>8</sup>. Tikrosios būties («sicuti est») kalba nepagaunanti; ji pagaunanti tik regimąją ar girdimąją («videri audirive») jos išvaizdą pojūčių pagalba («per corpus»).

Prasmingiausia dvejetainė kalbos ir mąstymo santykių teorija yra pateikta (tiksliau: atnaujinta) H. G. Gadamerio, kuris grįžta į patristinį Iškūnijusiojo Žodžio apmąstymą, pritaikydamas jį minėtam santykiui. Krikščioniškąją iškūnijimo (Inkarnation) sampratą Gadameris griežtai skiria nuo kūno prisiėmimo (Einkörperung) sampratos, išeinančios aikštėn sielų atgimimo ar dievų susižmoginimo idėjose. Šios sampratos neturinčios viena su kita nieko bendro. Sielų atgimimas nesanti tikra sielos-kūno sąjunga, o tik sielos *buveinė* naujame kūne, kad apsisvalytų nuo praeities nuodėmių; dievai nevirstą žmonėmis, o tik prisidengią žmogaus išvaizda tarsi kauke. Tuo tarpu krikščioniškojoje iškūnijimo sampratoje *Žodis tampa kūnu* (plg. Jn 1,14). Gadameris ypatingai pabrėžia tai, kad čia kūnu tampa *žodis*. Teologija apmąsto šį, žodį' įvairiai, tačiau ji niekad neneigia Iškūnijusiajam *žodžio* esmės. Tuo būdu *žodis* atsiduria viso šio apmąstymo vidurkyje. Pritaikius nūn šią teologinę idėją kalbos ir mąstymo santykiui, plaukia, pasak Gadamerio, išvada: «Kalbos stebuklas yra ne tai, kad žodis tampa kūnu ir išnyra būties paviršium, bet tai, kad ši žodžio regimybė visados *jau yra žodis*»<sup>9</sup>. Tai reiškia: 1. *mąstymas visados yra žodis* ir 2. *žodis visados yra įvykis*, padaręs, kad ir pati kalba įgyja vyksmo pobūdį; kalba yra *kalbėjimas* asmeniškai ir *istorija* visuomeniškai<sup>10</sup>.

Ši išvada yra didžiai prasminga; ji tik neišaiškina kalbų įvairumo, todėl prašosi pratęsiama bei papildoma. Juk jei mąstymas visados yra žodis, vadinasi, jei mąstymas mąsto daiktą *žodžio pavidalu*, kodėl šis pavidalas gali įvairuoti ir iš tikro nuostabiai

<sup>8</sup> AURELIUS AUGUSTINUS, *De Trinitate*, cap. XV, 10-15.

<sup>9</sup> HANS-GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 397.

<sup>10</sup> Plg. ten pat, p. 403-404.

įvairuoja, nors pats daiktas nė kiek nekinta? Ir Gadameris klausia, kaip yra galima, kad « kiekviena kalba, nepaisant jos skirtingumo nuo kitų kalbų, yra pajėgi pasakyti visa, ką ji nori »<sup>11</sup>. Tiesa, kiekviena « tai daro savu būdu » (t. p.). Bet kaip tik todėl ir lieka neaišku, kuo yra pagrįstas šisai, savas būdas, tai yra to paties mąstymo ir to paties mąstomojo dalyko *kalbinis* įvairumas.

Kalbos ir mąstymo santykių galima suprasti tik mąstymo ir būtybės santykio šviesoje, vadinasi, tik suvokus, kas yra mąstymas ryšium su būtybe. Į šį klausimą atsakėme knygoje ta prasme, kad filosofinį mąstymą aptarėme kaip *būtybės interpretaciją*. Filosofinis pažinimas nėra nei idealinis būtybės atvaizdavimas proto (K. Marksas - V. I. Leninas), nei jos apipavidalinimas paties proto kategorijomis (I. Kantas), o būtybės interpretavimas, vadinasi, tam tikro vidurkio dėjimas būtybės atvirybėn ir būtybės visumos sutelkimas aplinkui šį vidurkį (plg. II, 3). Teikti betgi būtybės atvirybei vidurkį reiškia, kaip sakėme, suvokti jos visumą *savu atžvilgiu* arba, vaizdingiau ir net tiksliau kalbant, ,savu kampu'. Tai nėra rinktis vieną kurią būtybės dalį ar jos savybę; tai žvelgti į būtybės *visumą* jos atvirybėje *vienkartiškai* arba iš ,savo kampo'. Kalba kaip tik ir yra šisai mąstymo ,kampas': savą ,regėjimo kampa' mąstymas nusako *žodžiu*.

Tai paaiškinti gali mums gana paprastas pavyzdys. Žmogų, kuris gamina drabužius, lietuviškai vadiname *siuvėju*, vokiškai gi *kirpėju* (Schneider). Pats šis žmogus bei jo darbas, vadinasi, mąstomoji visuma, yra tie patys ir lietuviui, ir vokiečiui. Tačiau lietuvis turi savą ,regėjimo kampa', iš kurio jis žvelgia į šią visumą, būtent tai, kad, *susiuvant* audeklo dalis, atsiranda tam tikras vienetas, vadinamas drabužiu. Todėl lietuvis savo ,regėjimo kampa' ir nusako žodžiu *siuvėjas*. Tuo tarpu vokiečio, savas kampas' yra visai kitas — net priešingas — to paties amato veikmuo, būtent *kirpimas*, kuris audeklą padalina į tam tikrus vienetus. Todėl vokietis savo ,regėjimo kampa' nusako žodžiu *kirpėjas*. Be abejo, lietuvis žino, kad *siuvėjas* audeklą ir sukerpa, kad susiūtų, o vokietis taip pat žino, kad *kirpėjas* audeklo dalis susiuva, kad išeitų drabužis. Tačiau šie veikmens — lietuviui kirpimas, o vokiečiui siuvimas — nesudaro ano ,savo kampo', kuriuo būtų būdingas jo žvilgis į drabužio atsiradimą, todėl ir pasilieka anapus žodžio, tariančio šio amato mąstymą.

Tai rodo, kad mąstymas kaip būtybės interpretacija ir kalba kaip šios interpretacijos ,kampas' sudaro vieną ir tą patį dalyką, tik svarstomą iš dviejų pusių: sakydami *mąstymas*, turime galvoje,

<sup>11</sup> Ten pat, p. 380.

*kad* būtybė yra interpretuojama; sakydami *kalba*, turime galvoje, *kaip* būtybė yra interpretuojama. Mąstymas yra interpretavimas veiksmo prasme, kalba yra interpretavimas veiksenos prasme. Bet veiksmo ir veiksenos perskirti negalima: nėra veiksmo be veiksenos, ir nėra veiksenos be veiksmo. Užtat M. Heideggeris ir teigia: « Žmogus mąsto tiktai tiek, kiek (insofern) kalba »<sup>12</sup>. Tai nereiškia, kad kalba mąstymą patobulintų, ar jį subrandintų, ar teiktų jam lytį, kaip tai nekartą norima ši Heideggerio teiginį suprasti. Heideggerio, insofern' reiškia: *nekalbėjimas yra tuo pačiu ir nemąstymas*. Žodis, fern', glūdiš jungtuke, insofern', žymi *nuotoli* — ne tik erdvės, bet ir laiko prasme; būti gi, toli' laiko prasme reiškia *nebūti* — vis tiek ar, jau nebebūti' ar, dar nebūti'. Kiekvienu atveju, nesant kalbos, nėra nė mąstymo. Kas mąsto, tas interpretuoja; o kas interpretuoja, tas kalba, vadinasi, interpretuoja, savu kampu', nes, grynos' interpretacijos be skirtino, kampo' nėra ir negali būti. Tuo pačiu nėra ir negali būti nė, gryno' mąstymo be kalbos. *Kalba yra būtybės interpretuosena*. Ji yra tasai, regėjimo kampas', kuriuo mąstymas aprėpia būtybės visumą.

Čia tad ir atsiskleidžia filosofinės kalbos *savitumas*: filosofinė kalba nėra filosofiniam mąstymui prijungta iš viršaus, bet ji yra savaiminga šio mąstymo ištara. *Filosofas mąsto tardamas*. Filosofuoti reiškia tarti tai ir taip, kas ir kaip yra mąstoma. Filosofškai gi mąstoma yra visų pirma būtybė kaip tokia, o galutinai būtis kaip filosofavimo prasmė. Todėl būtybė ir būtis yra mąstytojo ištariamoms taip, kaip jis jas mąsto, regėdamas jas iš, savo kampo'. « Mąstyme, pasak M. Heideggerio, būtis tampa kalba »; « kalba yra būties namai »<sup>13</sup>. Kitaip sakant, *kalboje būtis yra namie*, vadinasi, turi savą buveinę, kurią atskleidžiame tuo, kad mąstydami *tariame* ir kad « šis tarimas nėra mąstymo išraiška, o jis pats, jo ėja ir deja (Gang und Sang) »<sup>14</sup>. Šalia poezijos « filosofija yra ypatingai ryškus (ausgezeichnet) tarimo būdas »<sup>15</sup>.

Tai ir apsprendžia filosofinės kalbos *pobūdį*. Visų pirma filosofinis žodis atsiskleidžia kaip *atviras*. Būdamas savaimingas būtybės ir būties tarimas, žiūrint iš, savo kampo, filosofinis žodis niekad nėra uždaras bei aprėžtas termino prasme; jis visados lieka pajėgus priimti reikšmei, suvoktai ir iš, kito kampo'. Čia glūdi filosofinių veikalų interpretacijos galimybė. Jei filosofinis žodis

<sup>12</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, p. 51.

<sup>13</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, p. 5.

<sup>14</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, p. 42.

<sup>15</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Was ist das - die Philosophie?*, p. 45.

būtų uždaras, kaip yra uždari mokslo terminai, filosofinių veikalų taip lygiai neinterpretuotume, kaip neinterpretuojame mokslinių veikalų. Tačiau filosofo žodis yra « neišsemiamas pirmykštis žodis (Urwort) »<sup>16</sup> ir kaip tik šiuo savo neišsemiamumu interpretacijai prieinamas, nes interpretuojame tik tai, kas atvira. Tuo filosofinis žodis skiriasi nuo mokslinio žodžio, kuris visados yra *terminas*, vadinasi, vienaprasmis aprėžtas ženklas arba formulė. Nuosekliai tad kas nori filosofiją paversti mokslu, kovoja, pasak K. Jasperso, su filosofinio žodžio atvirumu, mėgindamas teikti jam aprėžtą bei racionaliai suvokiamą ženklo reikšmę<sup>17</sup>. Loginio pozityvizmo priekaištai filosofijai ir yra nukreipti į šį filosofinio žodžio atvirumą, reikalaujanti, kad filosofinis žodis arba pasidarytų toks pat vienaprasmis, kaip gamtamokslio terminai, arba prisipažintų esąs logiškai nepagrįstas ir todėl iš viso nesvarstytinas. Tačiau šiuo savo reikalavimu loginis pozityvizmas kaip tik ir parodo, kad jis nesuvokia mąstymo kaip interpretacijos esmės ir todėl jo tikslumą bei logiškumą mėgina matuoti gamtamokslio mastu. Tuo tarpu « mąstymo griežtumas, kaip pastebi Heideggeris, glūdi ne dirbtiniame, tai yra, techniškai-teoriniame sąvokų tikslume, o tame, kad tarimas pasilieka grynai būties plotmėje ir leidžiasi būti valdomas įvairiausių jos matmenų paprastumo »<sup>18</sup>. Filosofinėje kalboje « viešpatauja kitoks tarimas, negu mokslinės ištaros. Be abejo, metafizinis požiūris (Vorstellen) turi taip pat sąvokų. Šios betgi skiriasi nuo mokslinių sąvokų ne tik apibendrinimo laipsniu ... Metafizinės sąvokos yra iš esmės kitokios rūšies »<sup>19</sup>. Atvirumas-uždarumas yra toji priešingybė, kuri metafizines sąvokas skiria nuo mokslinių sąvokų.

Filosofinio žodžio atvirumas ir sykiu negalimybė jo užskleisti vienaprasmiškai neleidžia filosofijai turėti *terminų* tikrąja jų prasme : , *terminus* — siena, ežia, riba, galas, pabaiga '. Nes filosofinė kalba niekad neturi ribos ir tuo pačiu pabaigos ; ji niekad nėra užbaigta savo reikšme ir todėl niekad nėra , termininio ' pobūdžio. « Filosofija kaip visuma, sako Jaspersas yra tikra neapbrėžtybė (das Formlose) ir į visas puses atvirybė »<sup>20</sup>. Užtat filosofijos žodis ir negali būti tiek ankštai įprasmintas, jog pakeltų tik vieną prasmę, išskirdamas visas kitas : « Filosofija kaip metafizika visados kalba daugiaprasme kalba »<sup>21</sup>, kadangi ir pats šios kalbos objektas — būtybė kaip tokia — gali savo atviryste priimti prasių daugybę.

<sup>16</sup> KARL JASPERS, *Philosophie*, p. 228.

<sup>17</sup> Plg. ten pat, p. 228-229.

<sup>18</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, p. 6-7.

<sup>19</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, p. 23.

<sup>20</sup> KARL JASPERS, *Philosophie*, p. 288.

<sup>21</sup> KARL JASPERS, ten pat, p. 291.

*Filosofija iškreiptą savo objektą, jei jo atvirybę tartų uždariais žodžiais.* Todėl skūstis filosofijos, terminijos' stoka iš tikro reiškia skūstis filosofinio mąstymo stoka. Nes filosofinė, terminija', jei šiuo vardu suprasime filosofinių ištarų aibę, ne į filosofavimą esti įnešama, bet iš filosofavimo išteka savaime. Atvirkščias vyksmas būtų tikra filosofavimo kliūtis. Kurti filosofinę, terminiją' iš anksto ir teikti ją jau kaip paruoštą reikštų atpalaiduoti kalbą nuo mąstymo, nes tokiu atveju pirma eitų žodis, o paskui tik šio žodžio taikymas minčiai. Šitoks gi, pasak Jasperso, «kalbos lyčių knibinėjimas (ein Basteln)» atitraukia filosofavimą nuo žmogaus ir lenkia jį į daiktą, kuriam ieškoma etiketės; kalba darosi savarankiška, o tokia «susavarankėjusi kalba yra savotiškas būdas išsilaisvinti iš filosofavimo reikmės (Anspruch)»<sup>22</sup> būti ir likti atvirai. Kuriant, terminiją', filosofija esti suvokiama kaip suma sąvokų, kurias galima vienaprasmiškai pavadinti ir todėl išmukti. Betgi čia pamirštama, kad kiekviena filosofinė sąvoka yra kaiti bei tįsi ne tik filosofijos istorijoje, bet net ir to paties filosofo mąstyme. M. Heideggerio jaunystės, Existenz' nėra tas pat, kas jo senatvės, Ek-sistenz', nekalbant jau apie, egzistencijos' prasmės įvairumą K. Jasperso, G. Marcelio ar J. P. Sartre veikaluose. Kaip tad būtų galima iš anksto, pasigaminti' terminą išreikšti, egzistencijos' prasmei? Šio žodžio prasmė gali būti tik tiesiog ištariama ir tik mąstymo visumoje suprantama. Tai tinka visoms filosofinėms sąvokoms. Filosofinių sąvokų kalbinis pavidalas kyla savaimingai, ši savaimingumą išreiškia žodžio atvirumu ir tuo būdu išskiria, terminą' kaip esmėje uždara vienaprasmi ženkla.

## 2. KALBA KAIP INTERPRETACIJA

Įkūnydama savyje, regėjimo kampa', kuriuo filosofas žvelgia į būtybės visumą, kalba savaime ir būtinai tampa *konkrečia* mąstomąja interpretacija, tuo atskleisdama antrąjį narį dialektikos, slypinčios kiekvienoje interpretacijoje. Kaip knygoje aiškinome, interpretuoti galima tik tai, kas atvira; sykiu betgi interpretuoti reiškia ir užskleisti. Teikdamas būtybės atvirumui tam tikrą vidurkį ir sutelkdamas būtybės visumą aplinkui šį vidurkį, filosofas aną atvirumą kaip tik uždaro ir tuo sukuria tam tikrą būtybės apmatą. Kiekviena interpretuota būtybė yra uždara, regėjimo kampu', kuriuo mąstymas žvelgia į jos atvirumą. Jei betgi, kaip

<sup>22</sup> Ten pat, p. 288.

sakyta, kalba yra šisai mąstymo ,kampas', tai tuo pačiu ji yra ir būtybės atvirumo konkretus užskleidimas: *kalboje byloja būtybės apmatas*.

Tai ir pagrindžia kalbų įvairumą. Kadangi būtybės atvirumas pajėgia priimti neaprežtą interpretacijų aibę, tai tuo pačiu ir šių interpretacijų konkretaus vykdymo arba kalbų gali būti aibė. Antra vertus, interpretacijų panašumas ar skirtingumas kalbas tai suartina, tai perskiria: kalbų panašumas ar skirtingumas yra ano ,regėjimo kampo' panašumas ar skirtingumas. Šio teiginio tiesa gražiai regėti pavyzdyje, kurį pateikia H. Ammannas, palygindamas gyvulio pavadinimą vokiečių ir prancūzų kalboje: *Tier* ir *bête*. Pati gyvulio sąvoka bei mokslinė jo apibrėžtis yra tos pačios tiek vokiečiui, tiek prancūzui. Tačiau žodis ,*Tier*' anaipol nėra tapatus žodžiui ,*bête*' — ne todėl, kad jis kitaip skamba, bet todėl, kad juo yra *kitaip* nusakomas «gyvulio skirtumas nuo žmogaus»: vokiškasis ,*Tier*' nusako «daugiau dorinį», prancūziškasis ,*bête*' «daugiau protinį» pobūdį šioje skirtybėje; žodyje ,*Tier*' prasiveržias «slogus (dumpf) instinktyvumas», žodyje ,*bête*' «neprotinumas bei nesąmoningumas»; nepaisant sąvokos atitikmens, sako Ammannas, «gyvulio idėja prancūzui nėra ta pati, kaip vokiečiui, ką galima pastebėti ir šių tautų elgsenoje su gyvūnijos pasauliu»<sup>23</sup>.

Be abejo, galima su šiuo aiškinimu sutikti ar nesutikti. Tačiau ir kitoks žodžių ,*Tier*' ir ,*bête*' aiškinimas paneigtų ne juose slypinčią *skirtingą* interpretaciją, o tik konkretų šios interpretacijos *turinį*. Šia prasme tad ir pastebi E. H. Hengstenbergas, kad «kiekviena savarankiška kalba nurodo į *vienkartinį būdą*, kuriuo artinamės prie pasaulio daiktų»<sup>24</sup>. Palikime atvirą klausimą, ar tai vyksta pagal «vaizduotės kategorijų skirtingumą», kaip aną *vienkartinį* priėjimo būdą aiškina A. Gehlenas<sup>25</sup>. Bet jei vaizduotei ir pripažintume šį vaidmenį, tai jis reikštų ne ką kitą, kaip tik tai, kad pradžioje kalba esti konkreti būtybės interpretacija *vaizdo* pavidalu, o savo išsivystymo eigoje ji įgyja *sąvokos* lytį arba, J. Lohmanno žodžiais tariant, kalba esanti iš sykio «*nesąmoninga* žmonijos sąmonė», iš kurios «ilgo valymosi metu kyla *sąmoninga* sąmonė»<sup>26</sup>, vadinasi, įvaizdžio pakeitimas pažiūra. Kalba esanti, pasak Lohmanno, «milžiniškas žmonijos savistabos (Reflexion)

<sup>23</sup> HERMANN AMMANN, *Die menschliche Rede*, p. 107.

<sup>24</sup> HANS-EDUARD HENGSTENBERG, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 1957, p. 104.

<sup>25</sup> ARNOLD GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt a. M. 1966, p. 287.

<sup>26</sup> JOHANNES LOHMANN, *Philosophie und Sprachwissenschaft*, Berlin 1975, p. 62.

veiksmas »<sup>27</sup>, kuris ligi šiol nėra baigęsis ir kurio įtaigaujama kalba darosi vis atsajesnė. Netekdama galimybės žodžio reikšmės kaitą išreikšti žodžio galūnėmis, vadinasi, skurdindama linksniavimą bei asmenavimą, kalba stabarėja, įtvirtindama žodį tam tikroje sakinio vietoje, kad jis išlaikytų savą reikšmę. « Galūnėmis neturingų kalbų sakiniai, sako A. Gehlenas, tampa topografinėmis arba vietos apspręstomis schemomis »<sup>28</sup>, galimomis išreikšti net matematiniais ženklais ar formulėmis<sup>29</sup>.

Nuosekliai tad svetima kalba yra mums *svetima* ne tik todėl, kad ji kitaip skamba, bet visų pirma todėl, kad ji yra mums *nesava* joje išikūnijusia būtybės interpretacija. « Pasaulio būvis yra kalbiškai surestas », gražiai pastebi H. G. Gadameris<sup>30</sup>. Tai « interpretuotasis pasaulis — die gedeutete Welt » (R. M. Rilke), kuriame buvojame, niekur neregėdami, gryojo pasaulio', kadangi neturime aplink save nieko, ko nebūtume *pavadinę*. Kiekvienas daiktas daiktelis turi, vardą', o vardas apsprendžia, vadinasi, interpretuoja. « Tai, kas lieka principiškai nepavadinta, sako R. Höningwaldas, yra principiškai ir neapspręsta, o kas yra principiškai neapspręsta, tas yra ir nepažįstama »<sup>31</sup>. Tokiame nepavadiname, gryname pasaulyje' buvoja tik tas, kas nekalba, būtent gyvulys. Tuo tarpu žmogus « taria daiktus » (R. M. Rilke), juos apsprendamas ir tuo pačiu juos perkeldamas iš, gryojo buvimo' į interpretuotąjį buvimą. « Mąstomasis dalykas, pastebi Höningwaldas, kiekviena sykių yra nešinas antspaudu tos kalbos, kuria jis mąstomas »<sup>32</sup>. Užtat kiekviena kalba ir yra « pažiūra į pasaulį » (W. von Humboldt). Nesidalindami šia pažiūra, mes tuo pačiu nesidaliname nė šia kalba — ne jos, pasak H. von Humboldto, « garsine forma », kurią visados galima išmokti, bet jos « vidine dvasia », kurios niekad negalima išmokti. Nes pasisavinti tos ar kitos kalbos vidinę dvasią reikštų pasisavinti aną, regėjimo kampą', kuriuo kalba iš tikro ir yra. Tačiau tai reikštų pasisavinti *svetimą*, kampą', kadangi *savą*, kampą' mes jau turime mums

<sup>27</sup> Ten pat, p. 144; plg. p. 162.

<sup>28</sup> ARNOLD GEHLEN, *Der Mensch*, p. 281-282.

<sup>29</sup> Šiuo atžvilgiu yra ypač būdingas sudėtinis veikalas *Mathematik und Dichtung* (München 1971), kuriame autoriai (daugiausia amerikiečiai) mėgina sklaidyti poezijos kalbą matematiniumi metodu, tikėdamiesi rasią poezijos esmę. Iš tikro betgi čia įvyksta tai, kas ir biocheminės analizės atveju: semiotinė ar semantinė kalbos sklaida yra pateisinamos, tik jos neranda to, ko ieško; matematinė kalbos analizė neranda poezijos esmės taip lygiai, kaip biocheminė organizmo analizė neranda gyvybės ar sielos.

<sup>30</sup> HANS-GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 419.

<sup>31</sup> RICHARD HÖNINGSWALD, *Philosophie und Sprache*, p. 91.

<sup>32</sup> Ten pat, p. 139.

duotą gimtąją kalbą. Gimtoji kalba jau yra apsprendusi mūsų vienkartinį artinimąsi prie būtybės, ir mes nebegalime kitaip žiūrėti į pasaulį, kaip tik savosios kalbos, regėjimo kampu'.

Iš čia ir kyla nenugalimos sunkenybės suprasti pasaulį, ištartą svetima kalba. Kasdienoje įsitvirtinusi nuomonė, esą tai yra galima, reikią tik svetimą kalbą gerai išmokti, yra kilusi iš sampratos, kad kalba esanti susižinojimo priemonė. Moksle ir įprastiniuose žmonių santykiuose ji tokia iš tikro ir yra. Tačiau susižinojimas yra pats paviršutinis kalbos sluogsnis; jis yra tikrovinis, bet jis sudaro tik kalbos kevalą arba aną Humboldto « garsinę formą ». Ten gi, kur kalba skleidžia pačią savo esmę arba « vidinę dvasią », kaip tai yra filosofijoje ir poezijoje, ji peržengia susižinojimą ir virsta būtybės interpretacija ir būties atvyka. Šią interpretaciją ir atvyką suprasti galima tik tiek, kiek jos, regėjimo kampas', ištartą svetima kalba, atitinka manąjį, regėjimo kampa', ištartą gimtąją kalbą. Ir juo labiau šie, kampai' skiriasi, juo kita kalba interpretuotas pasaulis lieka man svetimesnis. Čia negelbsti joks vertimas, nes vertimas supratimo neteikia; vertimas supratimu remiasi. Tuo tarpu šisai verstinis, supratimas' yra visados tik apytikris, o nekartą svetimos kalbos pridengtas net tiek, jog kelio į jį rasti negalime.

Pavyzdžių šiai negalimybei kalbotyra teikia ik valios. Sakysime, J. Lohmannas nurodo, kad indoeuropinių kalbų sakinio žodis žymis *objektą* (Gegenstand), tuo tarpu semito-hamitinių kalbų sakinio žodis žymis *būkle* (Situation). Be abejo, priduria Lohmannas, « sakinys pats savyje visuomet reiškia tiek santykį su objektu, tiek santykį su būkle. Tačiau anų kalbos tipų sakinio sąrangoje ir žodžio daryboje šie santykiai yra vienašališkai statomi pirmon vieton »<sup>33</sup>. Kitaip sakant, žodį bei sakinį indoeuropinėse kalbose apsprendžia pats mąstomasis *objektas*, o semito-hamitinėse kalbose mąstomojo objekto *padėtis*. Regėti gi pasaulį objekto pavidalu ir regėti jį būklės pavidalu yra du visiškai skirtingi, regėjimo kampai'. Kas tad mąsto pasaulį kaip objektą, vargu ar gali *suprasti* pasaulį, mąstomą kaip būkle. Čia yra pagrindas, kodėl Krikščionybė jau du tūkstančiai metų kankinasi su psalmių vertimu į indoeuropines kalbas. Nes *versti* psalmes, sukurtas semitine kalba, reiškia jose vaizduojamas *būklės* paversti indoeuropinių kalbų nusakomais *objektais* ir tuo pačiu teikti psalmių pasauliui jau visai kitokių pobūdį. Štai kodėl psalmės nė į vieną indoeuropinę kalbą nėra, gerai' išverstos — vis tiek ar jos būtų verstos iš originalo, ar iš kurio kito — dažniausiai lotyniškojo — vertinio<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> JOHANNES LOHMANN, *Philosophie und Sprachwissenschaft*, p. 52-53.

<sup>34</sup> Semitinių kalbų pabrėžiamą *būkle* galima indoeuropinėmis kalbomis



Dar ryškesnis svetimos pasaulio interpretacijos pavyzdys yra pateiktas A. Gehleno. Jis teisingai pastebi, kad indoeuropinės kalbos griežtai skiria daiktavardį nuo veiksmožodžio: tai pagrindinės indoeuropinio mąstymo kategorijos, žinomos *būsimo* (esse) ir *tapimo* (fieri) vardais. Ginčas, kas esąs pasaulis — būsmas (Parmenidas) ar tapsmas (Heraklitas) — vyksta indoeuropinių tautų mąstyme nuo neatmenamų laikų. Tiek budistiškoji nirvana, tiek krikščioniškoji eschatologija yra atremtos į šias kategorijas: ir vienur, ir kitur tapsmas pereina į gryną būsmą; todėl tapsmas niekad nėra ir negali būti tapatus būsmui; daiktas nėra tapatus veiksmui, ir daiktavardis nėra tapatus veiksmožodžiui. Veiksmožodiniai daiktavardžiai, kaip *bėgiojimas*, *kalbėjimas*, *rašymas*, nėra jokie tarpininkai tarp daikto ir veiksmo, kadangi jie reiškia ne daiktą, o veiksmą, tik nusakytą atsietiniu būdu, vadinasi, veiksmą savyje, neišreikštą laiko ar asmens matmeniu, kaip tai yra paties veiksmožodžio srityje, pav. *bėga*, *kalbėjo*, *rašys*. Bet štai, nurodo Gehlenas, esama kalbų, — tai Uralo-Altajaus tautų kalbos, — kurios skirtumo tarp daiktavardžio ir veiksmožodžio nepažįsta; jos asmenuoja daiktavardį ir linksniuoja veiksmožodį: daiktas ir veiksmas čia yra tolygūs. Kaip tad galėtume mes, indoeuropiečiai, *suprasti* tokią tolygybę ir įsijausti į jos pagrindą? Gehleno nuomone *šitokios* pasaulio interpretacijos, kurioje daiktas ir veiksmas yra tapatūs, mes pasisavinti neįstengiamo<sup>35</sup>. Mes galime anų kalbų išmolti, tačiau jomis reiškiamas priėjimas prie būtybės visados liks mums svetimas. Anų kalbų keliu eisime prie būtybės, vedami tik gramatikos taisyklių, o ne pačios kalbos vidinės dvasios.

*aprašyti* (ne išversti) tik *dalyvių* pagalba. Į tai per maža atsižvelgia ir naujausias psalmių vertimas: KUN. A. LIESIS - KUN. V. ALIULIS - KUN. Č. KAVALIAUSKAS, *Psalmynas* (Bostonas 1974). Ankstesnysis arkivysk. J. SKVIRECKO vertimas (plg. *Psalmių knyga*, Stuttgart 1949) yra per daug žodinis, todėl sunaikina *poetinių* psalmių pobūdį; pastarasis yra per daug, suliaudintas, todėl išlaiko, poetinį, užtat sunaikina *sakralinį* psalmių pobūdį, pav. « aplink mane zuja » (p. 31), « *tupi* lindynėj » (p. 31), « *išsiziojė* jie *rėkia* » (p. 60), « burną *pasizabosiu* » (p. 68), « lūpos mano *prapliupo* » (p. 68), « valdovui meili tu, *grazuole* » (p. 78), « *griebti į nagą* » (p. 88), « sveikutėliai - *apkūnūs* » (p. 119), « žemę *liežuviais vainoja* » (p. 119), « *nerieskite sprando* » (p. 123), « *kriokia* užmigę » (p. 124), « į nugarą *spiria* » (131), « *terliot* jo vainiką » (p. 147), « darbais jie *susiterlioję* » (p. 175), « *šūsny*s lavonų » (p. 184), « *pastvers* ir sutraiškys » (p. 221), « *ristas* žirgas jį *žavi* » (p. 235). Visi šie posakiai — jų minėtame vertime labai gausu — yra vaizdingi, todėl teiktini, *poeziją* verčiant; tačiau jie neteiktini *sakraliniams* tekstams, kuriais yra virtusios psalmės šimtmečių eigoje. Poezija ir malda, visų pirma *garbinamoji*, negali išsiskirti; jos gi išsiskiria, jei poezijos vaizdingumas nepajėgia pakilti ligi maldos kilnumo (le sublime).

<sup>35</sup> Plg. ARNOLD GEHLEN, *Der Mensch*, p. 288.

Pridurkime dar vieną lietuvišką pavyzdį. Būdama indoeuropinių kalbų šeimos narė, lietuvių kalba kitų Europos kalbų atžvilgiu nevykdo, be abejo, tokios skirtingos pasaulio interpretacijos, kaip semito-hamitų ar Uralo-Altajaus tautų kalbos. Vis dėlto ir joje esama tam tikro, regėjimo kampo, kuris kitų kalbų žmonėms vargu ar įmanomas suprasti. Sakysime, lietuvių kalbos veiksmažodžio 3-sis asmuo visuose vientisiniuose laikuose turi tą pačią lytį tiek vienaskaitai, tiek daugiskaitai: jis ar jie dirba, dirbo, dirbdavo, dirbs. Tai reiškia: lietuvių, regėjimo kampas, išeinąs aiškėn šia kalbos lytimi, užgriebia veiksmą, bet neužgriebia veikėjo. O kadangi pats veiksmas visur ir visados yra toks pat, vis tiek ar jį atliktų vienas, ar daugelis, todėl ir šios veiksmo *tapatybės* ištara lietuviui irgi yra visur ta pati. Lietuvis taria, kad veikia, bet jis palieka netarę, kiek veikia: jam skaičius veiksmo neįtaigauja. Tuo tarpu kitos indoeuropinės kalbos — ar visos, autorius pasakyti negali — savo, regėjimo kampu apima ir veiksmą, ir veikėją, šiojo skaičių ir kartais net lytį (pav. rusų kalba), todėl teikia 3-jam veiksmažodžio asmeniui vienokią formą, jei veikėjas yra vienas, o kitokią, jei veikėjų yra daugelis. Nuosekliai tad šių kalbų žmonės tik gramatiškai galėtų išmokti praleisti iš savo, regėjimo kampo veikėjų skaičių ir kalbėti taip, tarsi visur veikėjas būtų tik vienas; tačiau vargu ar jie galėtų suprasti mūsų lietuviškąjį, daugelio neskyrimą nuo, vieno, kaip kad, pavyzdžiui, vokiečiai nesupranta, kodėl «zwei Weiber» lietuviškai vadinasi «dvi bobos», o ne «du bobos», kadangi skaičius vokiečių kalboje lyties neįtaigauja. Lietuviškojo veiksmažodžio veikslų — trukmės ir baigties — sklaida būtų dar ryškesnis tokios skirtingos pasaulio interpretacijos pavyzdys, nes jis atskleistų lietuviškąjį žmogaus santykį su laiku, didžiai skirtingą nuo kitų tautų santykio. Tačiau tai vestu mus jau per toli į lietuvių kalbos filosofiją.

Šitoje vietoje susiduriame su filosofinio vertimo abejotinumu. Kad poezijos išversti svetimon kalbon neįmanoma, yra aišku savaime. Bet kaip yra su filosofija? Mūsiškis dažnas skundas, esą mums stinga filosofinės terminijos, lyg ir rodytų, kad vertimo atžvilgiu filosofija prilygsta mokslui. Kaip mokslo veikalą galima tiksliai išversti, išmokus jo kalbą, — tuo remiasi mokslo išdavų sklidimas pasaulyje, — taip esą galima išversti ir filosofinį veikalą; reikią tik turėti atitinkamų, terminų. Be to, argi didžiųjų filosofų veikalai nėra išversti į didžiąsias kalbas? Ar tad ši istorinė tikrybė nepadaro mūsų klausimo tuščio? Akyliau betgi pažvelgus, visa tai pasirodo labai abejotina. «Kas gi iš tikrųjų yra verčiama?», klausia R. Höningwaldas. «Be abejo, ne žodis, o jo prasmė»<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> RICHARD HÖNIGSWALD, *Philosophie und Sprache*, p. 141-142.

Tačiau kaip tik čia ir prasideda sunkenybės. Prasmę reikia suprasti, o suprasti reiškia būti prasmę nešančios kalbos kalbančiuoju, vadinasi, būtybės interpretu ana kalba. Kitaip sakant, žodžio prasmei suprasti reikia, kad šis žodis būtų mano *gimtas* žodis. Bet kaip tuomet šią prasmę ištarti kita kalba, į kurią norime versti ir kurios, regėjimo kampas' yra kitoks, negu mūsiškis? « Prasmė turi būti vertime išlaikyta », reikalauja H. G. Gadameris. Ir vis dėlto jis priduria: « Ji turi išeiti aikštėn nauju būdu »; šis gi naujas būdas yra jau nebe vertimas, o tolimesnis ar artimesnis prasmės *aprašymas*, taip kad, pasak Gadamerio, « kiekvienas vertimas jau yra interpretavimas »<sup>37</sup>. Tai paskatina J. Lohmanną tiesiog siūlyti « atsisakyti versti sąvokas, pakeičiant jas atitinkama interpretacija »<sup>38</sup>.

Dar griežtesnis yra šiuo atžvilgiu M. Heideggeris. Filosofijos vertimo iš esmės jis neneigia, tačiau pastebi, kad « net ir labai rūpestingai aiškinantis kalbą filologiškai, reikia visų pirma kreipti mąstymą į patį dalyką », nuolatos klausiant, « kaip gi čia iš tikro yra su tuo dalyku »<sup>39</sup>. Šis gi klausimas reikalauja suprasti dalyko interpretaciją, įvykdytą kalboje, iš kurios norime versti. Kitaip vertimas būtų dalyko klastojimas. Kalbėdamas apie tokius graikų filosofijos žodžius, kaip, *hypokeimenon* ('dalyko branduolys') ar *symbebekota* ('dalyko savybės'), Heideggeris sako, kad « šie pavadinimai nėra kokie primestiniai vardai. Juose byloja ... graikiškasis būtybės būties patyrimas apskritai »<sup>40</sup>. Bet štai, romėniškai lotyniškasis mąstymas juos išsivertė: *hypokeimenon-subjectum*, *hypostasis-substantia*, *symbebekos-accidens*. « Ir šis graikiškų vardų išvertimas į lotynų kalbą anaiptol nebuvo, pasak Heideggerio, bereikšmis dalykas, kaip tai manoma dar ir šiandien. Už šio tariamai žodinio vertimo slypi graikiškojo patyrimo perkėlimas į kitokį mąstymo būdą. Romėniškasis mąstymas perėmė graikiškuosius žodžius, neturėdamas tapataus pirmykščio patyrimo; jis perėmė atskirus žodžius (*Wörter*), bet ne graikiškąjį žodį (*Wort*). Todėl Vakarų mąstymo atitrūkimas nuo žemės (*Bodenlosigkeit*) ir prasideda šiuo vertimu »<sup>41</sup>. Lotyniškasis vertimas, paaiškina Heideggeris kitoje vietoje, « suardo tikrąją graikiškojo žodžio pavadinamąją galią (*Nennkraft*) ir tuo pradeda « pirmąjį tarpinį vyksmą,

<sup>37</sup> HANS-GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 362; plg. p. 364-365.

<sup>38</sup> JOHANNES LOHMANN, *Philosophie und Sprachwissenschaft*, p. 251.

<sup>39</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Holzwege*, p. 297.

<sup>40</sup> Ten pat, p. 12.

<sup>41</sup> Ten pat, p. 13.

kuriuo pradinė graikiškosios filosofijos esmė yra susiaurinama bei iškreipiama »<sup>42</sup>.

Heideggerio priekaištas lotyniškajam graikiškosios filosofijos vertimui tinka bet kuriam filosofiniam vertimui. Kiekvienas filosofijos vertimas suardo pradinę jos prasmę todėl, kad perkelia jos sąvokas į kitokią pasaulio interpretaciją. Tai nuostabiai ryškiai parodo pagrindinės filosofinės sąvokos, būtent *tiesos*, pavyzdys. Pradėję Vakarų filosofiją, graikai pavadino tiesą, *aletheia*. Iš pažiūros šis žodis atrodo, kaip ir daugybė kitų tiesos pavadinimų: *veritas*, *Wahrheit*, *istina*, galop ir lietuviškasis *tiesa*. Pažvelgus betgi į jį atidžiau, jis atsiskleidžia kaip nepaprastai nuostabus vardas, būtent: *graikai nusako tiesą neiginiu*, nes žodis, *aletheia* yra *neigtukas*; jis priklauso tai pačiai grupei žodžių, kaip, *abynaton* - negalimasis, *akineton* - nejudamasis, *apathia* - neskausmingumas, *nejautrumas*, *arithmia* - netaisyklingumas, *apeiron* - neaprežtybė ir t. t. Koks tad turi būti būtybės patyrimas, kad jos tiesa būtų ištarta *neigiamuoju* būdu? To suvokti negalime, nes mums *tiesa* yra pati teigiamybė, todėl ir mūsų žodis, *tiesa* nėra kiek neatitinka graikiškojo žodžio, *aletheia*. M. Heideggeris verčia, *aletheia* vokišku žodžiu, *Unverborgenheit* - nesislėpimas: «Tiesa yra būtybės kaip būtybės nesislėpimas»<sup>43</sup>. Tačiau gilesniam graikiškojo, *tiesos* vardo supratimui bei pergyvenimui tai nieko nepadeda. Užtat savo metu P. Wustas ir klausė, ar Heideggeris sava kalba kartais mūsų nemulkina: «Argi nesislėpimas ir tiesa yra tas pats dalykas?»<sup>44</sup>. Iš tikro, kodėl tiesa būtų tai, kas nesislepia? Nusakant tiesą kaip nesislėpimą, visos mūsų mąstymo sąvokos netenka ryškumo; tiesa kaip nesislėpimas lieka anapus mūsų, regėjimo kampo, todėl nieko mums nėra nesako. Pagrindinė filosofijos sąvoka ir net galutinis jos siekinys dingsta kažkokiuose rūkuose. Gal tik Dievui taikant tiesą nesislėpimo prasme, šie rūkai kiek prasisklaido, nes Dievas yra ir tegali būti tiesa, tik apsireikšdamas, vadinasi, nesislėpdamas. Galimas daiktas, kad graikai šį teologinį tiesos atžvilgį ir turėjo galvoje, pavadindami tiesą neiginiu; vadinasi, jų, regėjimo kampas yra buvęs religinis. Jei betgi ši samprata būtų teisinga, tai ji tik patvirtintų filosofinio vertimo abejotinumą, nes nėra vienas indoeuropinis *tiesos* pavadinimas ano graikiškojo teologinio, kampo neišreiškia; jo gi neišreikšdamas, jis graikiškąją tiesos sampratą tik žaloja ir net

<sup>42</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, p. 10-11.

<sup>43</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Holzwege*, p. 67; plg. *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 15.

<sup>44</sup> Cit. FRITZ HEINEMANN, *Existenzphilosophie - lebendig oder tot?*, p. 89.

iškreipia. Šis pavyzdys — mutatis mutandis — tinka ir visoms kitoms filosofinėms graikų sąvokoms, išverstoms į lotynų kalbą; jis tinka ir viduramžių filosofijos lotyniškosioms sąvokoms, išverstoms vėliau į tautines Europos kalbas. Visi šie vertiniai yra perkėlę anas sąvokas į joms visiškai *kitą*, pasaulį, todėl jas jau savotiškai interpretavę.

Filosofinio vertimo abejotinumą atskleidžia mums *gimtosios kalbos* reikšmę filosofijai. Juk jeigu kalba yra „regėjimo kampas“, iš kurio žiūrėdamas mąstytojas interpretuoja būtybę, tai gimtoji kalba yra savaimingas tokio „kampo“ išsigijimas ir tuo pačiu tikrovinis išsijungimas į tą ar kitą visiškai konkrečią pasaulio interpretaciją. Kanto žodžiais tariant, gimtoji kalba yra mąstymo „a priori“, kuriuo yra apsprendžiamas mąstomasis objektas. Ji visados yra asmeniui *duomuo*, vadinasi, ankstesnis dalykas, negu pats asmuo. Be abejo, asmuo gali savu mąstymu šį jam duotąjį „regėjimo kampą“ arba „a priori“ pripildyti nauju turiniu ir tuo būdu praturtinti gautąją pasaulio interpretaciją, bet jis negali susikurti naujo „regėjimo kampo“, kadangi negali susikurti naujos kalbos. «Asmuo, pasak R. Höningswaldo, apvaldo (pažintiniu būdu, *Mc.*) daiktus, tik pirmykščių ženklų sistemai tarpininkaujant (im Medium)»<sup>45</sup>. Šisai gi tarpininkas arba ana pirmykščių ženklų sistema ir yra gimtoji kalba. Ji apima visa, todėl visa savuoju „kampu“ ir apsprendžia. Iš gimtosios kalbos neištrūksta niekas, su kuo tik žmogus savu pergyvenimu ar savu mąstymu susiduria. Užtat jei pasaulis, kaip sakyta, yra «kalbiškai surestas» (H. G. Gadamer), tai ši jo sąranga pirmų pirmiausiai ir apsisireiškia gimtojoje kalboje. Gimtosios kalbos dėka mes perimame ir istorijos eigoje nešame, mūsų pasaulį.

Šia prasme tad ir sakoma, kad kiekvienas filosofuoja istorinio akiračio rėmuose, o pats artimiausias akiratis yra gimtoji kalba kaip istorinis veiksnys ir «pirmykštė galia» (R. Höningswald). Tai ji įjungia mūsų mąstymą į laiko vyksmą; tai ji šį vyksmą savimi atspindi — kalbos istorija visados yra kartu ir mąstymo istorija; — tai ji galop mūsų mąstymą apvaisina, teikdama jam kūrybinių skatulių. Todėl teisingai pabrėžia J. B. Lotzas, kad jei žmogus visu savimi — tiesiog asmeniškai — nesuauga su savo gimtąja kalba, tai «jis pats išsijungia iš istoriškai susikrovusio turto ir ima kalboje regėti tik primityvaus susižinojimo priemonę. Toks žmogus nebegyvena ne tik savo kalboje, bet net nė kalboje apskritai. Gi mąstymas, kuris atsipalaiduoja nuo kalbos, neišvengiamai sūsta,

<sup>45</sup> RICHARD HÖNINGSWALD, *Philosophie und Sprache*, p. 187.

kaip sūsta ir pati kalba, nebepripildoma mąstymu»<sup>46</sup>. Tai nu-  
 roda, liečianti ypač tuos žmones, kuriems lemta atsidurti už erd-  
 vinių tautinės bendruomenės sienų. Būdami verčiami naudotis  
 susižinojimui svetimos tautos kalba, šie žmonės — ypač tolimes-  
 nieji jų palikuonys — pradeda ir gimtąją kalbą pergyventi tiktai  
 kaip susižinojimo priemonę ir tuo pačiu ją susinti, susindami ir  
 savąjį mąstymą. Ši grėsmė lietuviškajai išeivijai yra tokia pat  
 tikrovinė, kaip ir bet kuriai kitai. Užtat nuojauta, kad lietuviškoji  
 filosofija tremtyje baigsis atvykusiųjų iš Lietuvos darbais, darosi  
 visiškai pagrįsta. Nes *gimtosios kalbos išmokti negalima*. Vaikas  
 kalbėti ne išmoksta, bet jis kalbėti *pradeda*. Žmogaus apspren-  
 dimas kalbai — « toks pat savas, kaip ir vaikščioti stačiomis » (H.  
 Ammann) — prasiveržia ir susiklosto kaip tik gimtąja kalba :  
 žmogus ima ir pradeda kalbėti taip lygiai, kaip jis ima ir pradeda  
 vaikščioti. Kaip vaikščioti *išmoksta* tik tie, kurie turi dirbtines  
 kojas (protezes) arba yra buvę paraližuoti, taip ir gimtąja kalba  
 kalbėti, išmoksta' tik tie, kurie buvo jos jau nebetekę; išmoksta  
 ją kaip svetimą kalbą, su kuria jie niekad nesuauga, kaip medinė  
 koja niekad nesuauga su kūnu<sup>47</sup>. Arba gimtoji kalba yra iš tikro  
*gimtoji*, vadinasi ta, kuria žmogus kalbėti pradeda ir ja kalba, arba  
 ji yra tik, tėvų-protėvių kalba', vadinasi, tokia, kuria žmogus  
 domisi, jos mokosi, ja gal net didžiuojasi, kuri tačiau jam nebėra  
 duomuo, o tik vėlesnioji prietapa, kaip ir kiekviena kita *išmoktoji*  
 kalba. *Išmokti gimtosios kalbos yra prieštaravimas savyje*, nes  
 , gimti' ir , išmokti' neigia vienas kitą: ančiukas plaukti, neiš-  
 moksta'; plaukti išmoksta tik žmogus.

### 3. METAFIZIKA IR LIETUVIŲ KALBA

Šio priedo pradžioje sakėme, kad mąstymas kalbos nesumeta-  
 fizina; jis tik atskleidžia tai, kas kalboje jau yra metafiziška, nes  
 tarp mąstymo ir kalbos tėra veiksmo ir veiksenos skirtumas :  
 mąstymas vyksta kalboje ir kalba. Todėl kalba visados yra nu-  
 roda į mąstymo pobūdį. Nūn, teiraudamiesi, kiek metafiziška yra  
 lietuvių kalba, tuo pačiu teiraujamės, *kiek lietuvių kalba yra pajėgi*  
*nusakyti būtybę*, kadangi būtybė kaip tokia yra tikrasis metafizikos  
 objektas. Galimybė gi nusakyti būtybę priklauso nuo veiksmazo-  
 džio *būti*. Jo lytys bei šių lyčių prasmė padaro tą ar kitą kalbą  
 daugiau ar mažiau tinkamą metafizikai arba, tiksliau kalbant,

<sup>46</sup> JOHANNES B. LOTZ, *Sein und Existenz*, p. 149.

<sup>47</sup> Plg. RICHARD HÖNIGSWALD, *Philosophie und Sprache*, p. 185-186.

apreiškia didesnę ar mažesnę tos ar kitos kalbos, o tuo pačiu ir tautos mąstymo metafiziškumą. Nes veiksmožodžio *būti* lytyse jau glūdi pradinės metafizinės išvalgos, ištariamoms šiomis lytimis. Kur tad veiksmožodis *būti* yra gausus savo lytimis bei šiųjų reikšme, ten ir metafizikos galimybės yra didesnės, negu ten, kur šis veiksmožodis yra suskurdes. Tai anaipatol nereiškia, kad pats veiksmožodžio *būti* turtingumas jau kildintų metafiziką kaip refleksinį būtybės apmąstymą. Tai tik reiškia, kad šisai turtingumas sudaro stiprią bei lengviau panaudojamą atramą tam, kuris filosofuoja. Ir priešingai, veiksmožodžio *būti* suskurdymas metafizikos nesunaiškina; vis dėlto jis apsunškina metafizinį apmąstymą, kadangi *būti* yra jam pagrindinis žodis.

Pastarąjį atvejį kaip tik randame lotynų kalboje. Neinterpretuodami pasaulio kaip būnančiojo apskritai, vadinasi, neturėdami savam regėjimui metafizinio ‚kampo‘, romėnai nesukūrė būtybei pavadinti net nė vardo. Žodis *ens* yra vėlyva dirbtinybė, pasigaminta graikiškojo *on* pavyzdžiu, tačiau nekilusi iš paties veiksmožodžio *esse* vidinio skleidimosi: veiksmožodis *esse* neturi nei esamojo, nei būtojo laiko dalyvių ir tuo pačiu negali savaimingai nusakyti būtybės nei kaip esančiosios, nei kaip buvusiosios. Net ir pati lytis *est*, pagrindinė logikai ir metafizikai, reiškia, pasak lotynų kalbos žinovų (W. Boeder), ne tiek *yra*, kiek *aš tai manau - id censeo*<sup>48</sup>. Gramatika priskiria lotyniškąjį *esse* netaisyklingųjų, vadinasi, suirusių bei stiglių veiksmožodžių grupei (verba anomala). Tai ženklas, kad pats romėnų mąstymas yra buvęs nemetafizinis savo sąranga. Todėl vidurinių amžių filosofavimas lotynų kalbos ištaromis turėjo sunkiai rungtis su lotyniškojo *esse* skurdu ir dirbdintis lyčių bei žodžių, neturinčių atramos lotynų kalbos dvasioje, pav. *aseitas, entitas, identitas, quidditas* arba nelinksniojamieji *esse, fieri, posse, possess* ir k. Nebebūdama niekam *gimtoji*, lotynų kalba viduriniaus amžiais buvo tik *išmokta* ir todėl nebejautri dirbtinybėms. Filosofinio žodžio atvirumas, toks aiškus kiekvienoje filosofijoje, išreikštoje gimtąja kalba, lotyniškojoje filosofijoje dingsta, virsdamas *terminu* ir tuo sukaustydamas patį mąstymą. Sakysime, žodis *existentia*, vienaprasmiškas viduriniaus amžiais, vėliau pasirodė esąs visiškai neaiškus, kadangi mes negalime žinoti, ką gi jis iš tikro romėnams yra reiškęs: mes negalime įsijausti, kokių ‚kampu‘ reiktų žvelgti į būtybę, kad jos būvimą būtų galima nusakyti žodžiu *ex-sistere* = ‚iš-stoti‘. Nesant žodžiui *existere* gimtuojų žodžiu, būvimo pavadinimas *existentia* yra greičiau panašus į cheminę formulę, negu į gyvą bei atvirą filosofinį žodį.

<sup>48</sup> Plg. JOHANNES LOHMANN, *Philosophie und Sprachwissenschaft*, p. 229.

Jei dabar lotyniškąjį *esse* palygintume su lietuviškuoju *būti*, tai anasai atrodytų tarsi elgeta karalaičio akivaizdoje: toks yra šiojo lyčių įvairumas ir tokia plati jų apimtis, jog iš tikro reikia tik stebėtis. Lietuviškasis *būti* yra vertas išsamios filosofiskai-kalbinės studijos, nes tik tada atsiskleistų anos savaimingos metafizinės išvalgos, nuojautos ir nuovokos, kurios yra įjaustos į šio veiksmoždzio lyčių pilnybę. Mūsajame priede galime aptarti anas išvalgas ir tuo būdu žodžio *būti* plotą tik probėgomis.

Bendriausia prasme veiksmoždis *būti* nusako buvimą. Iš sykio atrodo, kad tai pati akivaizdybė, nereikalaujanti jokių ypatingesnių svarstymų. Atkreipus betgi dėmesį į tai, kad *buvimas* gali vykti ir iš tikro vyksta įvairiausiu būdu, vadinasi, kad buvimo tikrovė visados yra sykiu jau ir tam tikra *būseną* ir kad šios būsenos nešėjas arba subjektas visados yra *būtybė*, veiksmoždis *būti* virsta gilaus susimąstymo objektu. Būtybės būseną yra juk neaprėpiamo ploto. Būdama, kaip knygoje aiškinome, atvira pati savimi, ji įstengia buvoti įvairių įvairiausiu būdu. Nuosekliai tad ir veiksmoždis *būti* yra tiek metafiziškai reikšmingas, kiek jis yra pajėgus išsemti būtybės būsenos plotą. Lotyniškasis *esse*, kaip minėjome, yra būtybės būsenos ploto atžvilgiu labai siauras; jis nepajėgia ištarti nei *buvimo*, skolindamasis svetimą žodį (existere) nei *būtybės*, griebdamasis dirbtinio žodžio (ens), nei *būsenos*, nuskaidamas šiąją taip pat dirbtine lytimi (modus, essendi). Tuo tarpu lietuviškasis *būti* pasirodo esąs visais šiais atžvilgiais pajėgus pats iš savęs ir todėl reikšmingas metafizikai irgi pačiu savimi.

Pirmoji metafizinė lietuviškojo *būti* savybė yra *pirmykštė jo pilnatvė*. Ką tai reiškia, gali mums paaiškinti J. Lohmanno pastaba, kad senovėje indoeuropiečių žodis *būti* nusakė « esmės ir prietapos (wesenhaftes und akzidentelles Sein) junginį », pav. *jis yra žmogus* ir *jis yra ligonis*: ta pati lytis *yra* taria tiek esmę (žmogus), tiek prietapą (ligonis)<sup>49</sup>. Tačiau istorijos eigoje anas junginys išsivystė dviem priešingomis linkmėmis. Indoeuropinių kalbų Vakaruose (ispanų, portugalų, airių kalbose) prietapai nuskaidyti atsirado naujas žodis, o *būti* liko aprėžtas tik esmės ištatomis. Sakysime, ispanų kalbos veiksmoždis *ser* nusako tik tai, kas yra esmiška (*es el hombre* - jis *yra* žmogus); gi tai, kas yra atsitiktina bei praeinama nusako žodis *estar* (*está enfermo* - jis *yra* ligonis). Tuo tarpu indoeuropinių kalbų Rytuose lytis *yra* visiškai išnyko arba bent stipriai apnyko: tiek esmės, tiek prietapa čia yra nusakomos (arba bent *gali* būti nusakomos), nebetarpininkaujant veiksmoždziai *būti*. Tai ypač ryšku rusų kalboje: *он человек* - jis

<sup>49</sup> Ten pat, p. 266.



*yra žmogus ir on bolen - jis yra ligonis* nebeturi jokios jungties, nes rusiškojo veiksmazodžio *byť* lytis *jestj* reiškia nebe *yra* paprastojo buvimo prasme, o tai, kas vokiškai nusakoma ištara *es gibt* arba prancūziškai *il y a*, vadinasi, *yra čia pat, yra po ranka, yra prieinama* ar *pasiekiamo*, pav. *yra* duonos, vandens, daug žmonių ir t. t.<sup>50</sup> Tuo tarpu lietuviškasis *būti* yra išlaikęs pirmykštį indoeuropietinį esmės ir prietapos junginį ligi pat mūsų dienų: jis nėra nei susiaurėjęs, kaip ispanų ar portugalų kalboje, nei išnykęs, kaip rusų kalboje. Išvalga, kad tiek būtybės esmė, tiek jos prietapa metafiziškai *būna lygiomis*, tebėra jausta į lietuviškojo *būti* pajėgumą išreikšti šią lygybę ta pačia lytimi *yra*. Visa, kas yra, *yra*.

Antra, lietuviškasis *būti* yra metafiziškai reikšmingas tuo, kad jis turi *skirtiną lytį nusakyti pačiam buvimui*. Kiekvienoje kalboje žodis *yra* turi loginę ir ontologinę prasmę: jis reiškia ir loginę jungtį ištaroje, ir ontologinę būti tikrovėje. Tokiuose posakiuose, kaip *dangus yra mėlynas* ir *Dievas yra* aiškiai atsiskleidžia žodžio *yra* prasmės dvejybė. Tardami, kad *dangus yra mėlynas*, nusakome mėlynos spalvos priklausomybę dangaus skliautui — daugiau nieko; mūsų minties svoris gula čia ne ant žodžio *yra*, bet ant žodžio *mėlynas*; žodis *yra* tik sujungia dangų su mėlyna spalva mūsų sąjame spėjime ir todėl priklauso loginei plotmei. Tokiu atveju žodis *yra* nėra savarankiškas, todėl kai kuriose kalbose jo gali ir nebūti: rusų kalboje visados, lietuvių kalboje kai kada; užuot sakę *dangus yra mėlynas*, galime lietuviškai lygiai ta pačia prasme tarti, kad *dangus mėlynas* ar kad *jis mokytojas*<sup>51</sup>. Tuo tarpu tardami, kad *Dievas yra* nusakome jau nebe jungtį, o *patį buvimą*;

<sup>50</sup> Kiek šie posakiai (« es gibt », « il y a ») yra nutolę nuo atsajaus buvimo, vadinasi, buvimo metafizine prasme, parodo būdinga vokiečių filosofijos ištara: « *Gott, den es gibt, gibt es nicht* »; tai reiškia: Dievo, kuris būtų čia pat po ranka, tokio Dievo nėra. Šia, parankine' prasme yra ir rusiškai vartojamas *jestj* metafiziniam buvimui nusakyti, pav. « *jestj Bog ūti net?* » — klausia Ivanas Karamazovas savos vaizduotės velnią (plg. F. DOSTOEV-SKIJ, *Broliai Karamazovai*, XI, 9).

<sup>51</sup> Plg. *Lietuvių kalbos gramatika*, Vilnius 1976, t. III, p. 355-356. J. B. Lotzas pabrėžia loginės jungties vaidmenį ta prasme, kad ji esanti vienintelė, kuri « žodžių sąstatą (Wortgefüge) » iškelianti viršum « žodžių krūvos » ir tuo padaranti šiąją ištara, o sykiu ir kalba; jis peikia pozityvistinę kalbos sampratą, kuri reginti žodyje *yra* tik jungiamąjį veikmenį, o neįžvelgianti jame « metafizinės jo gelmės bei reikšmės » (JOHANNES B. LOTZ, *Sein und Existenz*, p. 155-156). Tai tinka, be abejo, toms kalboms, kurių ištaroje *yra* negali būti išleidžiamas (vokiečių, prancūzų...); bet tai netinka toms kalboms (lietuvių, rusų...), kurių ištaros yra tikros ištaros ir be žodžio *yra*. J. B. Lotzo pastaba rodo, kad žodis *yra* turi pagrindinės metafizinės, tačiau tik antrinės loginės reikšmės.

čia žodis *yra* nieko nejungia, todėl *yra* savarankiškas, pats savimi nešdamas mūsų mintį. Užtat A. Gehlenas sutaria su J. Lohmannu, kad žodis *būti* indoeuropinių kalbų pradžioje *yra* buvęs «tikras veiksmazodis, turįs konkrečią reikšmę»<sup>52</sup> ir kad ši reikšmė žymėjusi «visų pirma konkretų ko nors buvimą tam tikroje vietoje»<sup>53</sup>.

Ir štai, kaip tik šiam konkrečiam buvimui nusakyti lietuviškasis *būti* yra išvystęs skirtingą lytį, kurios, jei autorius neklysta, nerandame jokioje kitoje indoeuropinėje kalboje. Lietuviškojo *būti* esamasis laikas turi dvi lytis: 1. *aš esu, tu esi, jis yra; mes esame, jūs esate, jie yra* ir 2. *aš būnu, tu būni, jis būna; mes būname, jūs būnate, jie būna* arba *aš būvu, tu būvi, jis būva; mes būvame, jūs būvate, jie būva*. Lytys *būna* ir *būva* prasmės atžvilgiu yra visiškai vienodos; garsiniu tačiau požiūriu skambesnė yra lytis *būna*, todėl ji šioje knygoje ir tevertojama. Galimas daiktas, kad lytis *būna-būva* yra susidariusi «analogiškai pagal kitų panašios šaknies veiksmazodžių esamojo laiko formas»: pagal *žūnu, griūnu* susidarė *būnu*, pagal *žūvu, griūvu* - *būvu*. Taip pat galimas daiktas, kad ši lytis yra naujesnė, palyginus ją su gramatikos vadinamomis «norminėmis formomis *esu, esi, yra*»<sup>54</sup>. Kiekvienu betgi atveju ši lytis yra kilusi iš veiksmazodžio *būti*: tai yra jo paties išsiskleidimas, o ne koks papildas kitu veiksmazodžiu, kaip, sakysime, lotiniškasis *esse* yra papildomas *existere*, norint nusakyti patį buvimą<sup>55</sup>.

Koks yra metafizinis lyties *būna* svoris? Visų pirma ši lytis nėra ir negali būti loginė jungtis. Lietuviškai negalima tarti *jis būna žmogus* arba *jis būna ligonis*; šie sakiniai yra galimi, tik papildžius juos kuria nors aplinkybe, vadinasi, suteikus lyčiai *būna* nebe jungties, o savarankiško veiksmazodžio prasmę, pav. *išgėręs, jis būna geras žmogus* arba *išgėręs, jis būna ligonis*. Tokiais atvejais *būna* nejungia ištartos dalių, o pabrėžia *buvimą* (gerumo, ligūstumo). Vis dėlto lytimi *būna* ištartas buvimas nėra atsietinis: *būna* 'taria *buvimą būklėje*, vadinasi, vykstantį tam tikrose aplinkybėse (vietos, laiko, būdo). Lietuviškai negalima sakyti *Dievas būna*, jei kalbame apie jo buvimą ar nebuvimą apskritai. Atsieti-

<sup>52</sup> ARNOLD GEHLEN, *Der Mensch*, p. 279.

<sup>53</sup> JOHANNES LOHMANN, *Philosophie und Sprachwissenschaft*, p. 71; plg. p. 83-85.

<sup>54</sup> *Lietuvių kalbos gramatika*, Vilnius 1971, t. II, p. 235-236; plg. p. 143.

<sup>55</sup> Šalia lyties *būna* yra lietuvių kalboje išlikusi ir «senoji atematinė forma *esti*», kuri, pasak gramatikos, «reiškia pasikartojantį ko nors buvimą» (*Lietuvių kalbos gramatika*, t. II, p. 143, 235) ir tuo skiriasi ne tik nuo lyties *yra*, bet ir nuo lyties *būna*; lytis *būna* nusako daugiau trukmę, negu dažnį. Autorius savo knygoje vartoja lytį *esti*, tačiau jos netapatina su lytimi *būna*.

niam buvimui reikšti tarnauja lytis *gra* (, Dievas *gra* ' arba , Dievo *nėra* '). Užtat visur ten, kur reikia nusakyti būtybės buvimą tam tikroje padėtyje, lytis *būna* esmiškai pirmauja. Sakysime: žmogus *būna* pasaulyje, žmogus *būna* rūpindamasis; žmogus *būna* mirties linkui ir t. t. Mėgindami šiose ištaroose žodį *būna* pakeisti žodžiu *gra*, pakeistume jų prasmę arba ją net visiškai sunaikintume. Pavyzdžiui, , žmogus *gra* pasaulyje ' anaip tol nereiškia to paties, kaip , žmogus *būna* pasaulyje ', o posakis , žmogus *gra* rūpindamasis ' netenka prasmės iš viso, nes lytis *gra* nepabrėžia padėties, kurią rūpestis kaip tik ir sudaro. Kur tad metafizika apmąsto buvimą arba vykstantį tam tikrose aplinkybėse, arba turintį tam tikrą savybę (existentiale), visur ten lytis *būna* yra neatstojama. Užtat ji ir turi didžios metafizinės svarbos. Ji išvaduoja mąstymą iš prievartos tarti atsaju būdu (*gra*) tai, kas yra mąstoma konkrečiu būdu. Be lyties *būna* ir jos vedinių (apie juos kalbėsime netrukus) egzistencinės filosofijos negalėtume nei kurti, nei jos suprantamai perteikti. Knygoje pateikta būtis kaip « Es ist Es selbst » (M. Heidegger) interpretacija gali būti ryškus žodžio *būna* svarbos pavyzdys.

Tuo ar kitu atžvilgiu vykstantį buvimą išvysto toliau priešdėliniai *būti* veiksmazodžiai. Jų esama ištisos aibės: *apibūti*, *apsibūti*, *atbūti*, *ibūti*, *išbūti*, *nubūti*, *pabūti*, *perbūti*, *prabūti*, *pribūti*, *prisibūti*, *subūti*, *užbūti*. Jų minties atspalviai yra gana skirtingi. Tačiau beveik visi jie yra pajėgūs pereiti iš savo kasdieninės skirtybės į filosofinę bendrybę ir tuo būdu prisiimti metafizinę reikšmę. Sakysime: žodžio *apsibūti* viena iš reikšmių yra įprasti būti svetimoje aplinkoje (pav. vaikai svetur greitai *apsibūna*). Tai kasdieninė reikšmė. Tačiau ji turi metafizinę gelmę: *apsibūti*, vadinasi, *įprasti būti* reiškia sulėkštinti savo buvimą arba suburžuazėti: *apsibuvimas gra būdingas nefilosofuojančiam miesčioniui*. Ir priešingai, keleivinę žmogaus būseną žemėje (in via) gražiai nusako neiginys *neapsibūti*: žmogus niekur neapsibūna, vadinasi, su nieku nesuauga, niekur neįpranta būti: *neapsibūti gra žmogaus būseną žemėje*. Arba: žodis *pribūti* reiškia ilgą buvimą tam tikroje būklėje trukmę (pav. jau pribuvo gražu, dabar ims lyti). Metafizinė gelmė čia yra ta, kad šis žodis nusako buvimą sotį (prisibuvo ligi soties) ir tuo pačiu buvimą nuobodį. Skundas ir net pasiūlykštėjimas buvimu, toks aiškus J. P. Sartre filosofijoje, gali būti gražiai nusakytas žodžiu *prisibuvo*: kas yra prisibuvęs, tas bodisi savu buvimu, pergyvendamas jį kaip šlykštynę. Šitaip galėtume perbėgti visus aukščiau minėtus priešdėlinius *būti* veiksmazodžius ir beveik visuose juose rasti tą ar kitą metafizinę išvalgą. Todėl šie veiksmazodžiai ir yra metafiziškai reikšmingi: jie įgalina filosofuojantįjį

lengvai ištartį tą ar kitą savos minties atspalvį. Nes norint suprasti kieno nors mintį, visų pirma reikia suprasti jo kalbą.

Du veiksmazodžio *būti* vediniai prašosi ypatingo metafizikos dėmesio, būtent *buvoti* ir *būtinti*. Juodu yra nebe priešdėliniai, o priesaginiai veiksmazodžiai, sava priesaga kaip tik ir nusaką būdingą buvimo atžvilgį.

Lietuviškųjų veiksmazodžių priesaga *-oti* turi nemaža reikšmių<sup>56</sup>. Prijungta prie veiksmazodžio *būti* ši priesaga savo reikšme siaurėja, sykiu betgi ir gilėja. Gramatikos žodžiais galima ją nusakyti kaip « užsiėmimą tuo, kas pasakyta pagrindiniu žodžiu » (t. p.). Pagrindinis gi žodis mūsų atveju yra *buvimas*. Todėl *buvoti* reiškia atsidėti buvimui, užsiimti buvimu, rūpintis buvimu; trumpai tariant, *buvoti* reiškia mąstyti buvimą kaip sąmoningą, mane patį liečiančią trukmę laike. Šis žodis savaime lenkia mąstymą mūsų būvio žemėje kryptimi ir todėl atstoja sustabarėjusią svetimybę, egzistuoti'. Šia prasme *buvoti* ir yra knygoje vartojamas. Veiksmazodžio *buvoti* atšakos *būvėti* ir *buvinėti* gali taip pat įgyti gilios metafizinės reikšmės, norint nusakyti žmogiškąjį neapsisotojimą žemėje, pav. visur *būvėjau*, bet niekur *neįsibuvau*, vadinasi, niekur neįaugau į buvimą taip, jog pergyvenčiau jį kaip nebepraeinamą. Dar ryškiau žmogiškąjį neapsisotojimą nusako žodis *buvinėti*, kurio priesaga *-inėti* « reiškia kartojamą ar tęsiamą mažiškinį veiksmą »<sup>57</sup>. Šiuo žodžiu nusakomas buvimas yra pergyvenamas kaip susidedęs iš akimirkų, kaip netolydinis, nuolatos pertraukiamas lėkštos kasdienybės, taip kad apie žmogų galima tarti, jog jis žemėje ne *būna*, o tik *buvinėja*. Jo buvojimas iš tikro yra ne kas kita, kaip buvinėjimas, trunkas akimirka, o paskui vėl pereina į apsibuvimą, vadinasi, į buvimo sulėkštinimą miesčioniška kasdienybe.

Paties didžiausio metafizinio svorio yra veiksmazodis *būtinti*. Priesaga *-inti*, pasak gramatikos, « reiškia priežastinį veiksmą »<sup>58</sup>; kitaip tariant, veiksmazodžio kamienu reiškiamas dalykas turi priežastį arba autorių, todėl ir pats šia priesaga nešinas veiksmazodis yra tranzityvinis: *būtinti* reiškia daryti, kad kas nors *būtų* arba teikti kam nors *buvimą*. Tai ypatinga lietuviškojo *būti* skleidimosi savybė. Nes, turbūt, nėra kitos kalbos, — bent indoeuropinių kalbų šeimoje, — kurioje veiksmazodis *būti* virstų tranzityviu ir tuo nusakytų, kad buvimas yra priežastinio veiksmo pasekmė. Tai turi ypatingos reikšmės, apmąstant pasaulio santykį su Dievu.

<sup>56</sup> Plg. *Lietuvių kalbos gramatika*, t. II, p. 254.

<sup>57</sup> Ten pat, p. 260.

<sup>58</sup> Ten pat, p. 263.

Apibūdinant šį santykį kaip kūrimą, tuoj pat klausiama, ką gi reiškia kurti. Metafizinė atsakymo į šį klausimą gelmė priklauso nuo to, ar kalba pajėgia nusakyti šią gelmę tiesiog, ar tik aprašomuoju būdu. Lotynų kalba, pavyzdžiui, kūrimo gėlmės tiesiog nusakyti negali, todėl kalba apie ją gana kebliau aprašomuoju būdu: kūrimas esąs «*productio rei ex nihilo*» (tačiau kas gi yra šisai, *productio* '?), «*collatio esse*» (tačiau ką gi reiškia, *conferre* '?), «*mutatio improprie dicta*» (bet kas gi čia, *mutatur* '?) ir t. t. Tuo tarpu mes, turėdami tranzityvinį veiksmažodį *būtinti*, atsakome gana aiškiai: *kurti reiškia būtinti*. Šia ištara visa kūrimo samprata tuoj pat įgyja metafizinio pobūdžio, atskleisdama įžvalgą, kad kūrimas nėra joks paviršutinis veiksmas, reiškiantis ar ką nors kildinant (*producere*), ar ką nors teikiant (*conferre*), ar ką nors pakeičiant (*mutare*), bet *įbūtinant* tai, kas būties neturėjo, vadinasi, ko *nebuvo*. Tranzityvinis veiksmažodis *būtinti* esmiškai palengvina kūrimo metafiziką ir tuo pačiu pačią kūrimo sampratą, nes nereikalauja šauktis ano viduramžiško, tiek neaiškumų keliančiojo, , *nihilum* ', kuris kalbine savo išraiška anaipol nėra buvimo paneigimas ir todėl lieka neaiškus pats savyje.

Kiek lietuviškasis *būti* yra savyje sklaidus, rodo dalyvio kategorija: *būti* turi visus veiksmažodžio dalyvius bei jų atšakas, kas kaip tik ir patvirtina ankstesnį teigimą, esą veiksmažodis *būti* mūsų kalboje yra išsilaikęs kaip savarankiškas, nevirsdamas tik pagalbinu sudurtiniams laikams sudaryti ar loginei jungčiai išreikšti. Nenagrinėdami *būti* dalyvių iš esmės, norime čia tik išskaičiuoti jų lytis, kad paregėtume jų gausą ir tuo pačiu galimybę panaudoti šias lytis tam ar kitam metafiziniam reikalui. Veikiamieji dalyviai: *esąs (būnąs-būvąs)*, *buvęs*, *būdavęs*, *būsiąs*; neveikiamieji dalyviai: *esamas*, *būtas*, *būsimas*; reikiamybės dalyvis: *būtinąs*; pusedalyvis: *būdamas*; padalyviai: *esant (būnant-būvant)*, *buvus*, *būdavus*, *būsiant*; būdinys: *būte*, *būtinai*; siekinys: *būty*. Visų šių lyčių įprastinė reikšmė yra aiški savaime. Kiek jos filosofuojant gali įgyti metafizinės prasmės, priklauso nuo kiekvieno mąstytojo skyrimum. Viena tik aišku, kad nėra nė menkiausio pagrindo skųstis lietuvių kalbos skurdu bei stigliumi metafizikos atžvilgiu.

Veiksmažodis *būti* skleidžiasi betgi ne tik veiksmažodžio matmenyje; jis skleidžiasi ir daiktavardžių daryba, be kurios metafizika taip pat išsiversti negali, kadangi savam objektui nusakyti ji yra reikalinga ne tik veiksmažodį bei laiką, bet ir *daiktą* tariančio žodžio. Ir štai, lietuviškasis *būti* pasirodo esąs nuostabiai lankstus ir šiuo atžvilgiu. Nekeisdamas savo šaknies *bū-*, jis yra atviras įvairiausioms daiktavardinėms priesagoms ar galūnėms, kurios nusaką skirtingus būtybės atspalvius, tačiau minėta šaknimi (*bū-*)

pasilieka visad susijusios su būtybe ir tuo savaime į ją nurodo. Yra didelė lietuviškojo *būti* teigiamybė, kad daiktavardiniai jo vediniai niekad nenuitolsta nuo pagrindinės jo reikšmės, todėl visados yra jo paties sklaida, o ne svetima, iš šalies atėjusi jam parama, kaip lotynų kalboje (pav. *existentia*, *modus*, *necessitas*, *situatio* ir k.). Daiktavardinių žodžio *būti* vedinių lietuvių kalboje gali būti gana daug. Aibė mūsų daiktavardžio priesagų ir galūnių<sup>59</sup> įgalina mąstytoją, vadovaujantis kalbine nuojauta, išstarti net ir labai naują savo mintį ar jos atspalvį. Šitoje vietoje mėginsime tik trumpai nurodyti metafizinę prasmę tų daiktavardinių žodžio *būti* vedinių, kuriuos vartojame šioje knygoje, toli gražu neišsėmdami šio žodžio galimybių.

Žodis *būti* nurodo, kad kas nors *būna*; gi veiksmas, kuriuo kas nors būna, lietuviškai vadinasi *buvimas*. Lietuviškasis, regėjimo kampas' interpretuoja buvimą ne kaip padėtį Parmenido prasme, bet *kaip veiksmą* greičiau Heraklito prasme, kadangi jį nusako veiksmožodiniu daiktavardžiu, turinčiu priesagą *-imas*, kuri, pasak gramatikos, yra vartojama «labai aiškia ir gryna veiksmo prasme»<sup>60</sup>. Metafizinis klausimas, ar būti ir veikti yra tas pat<sup>61</sup>, lietuviškuoju *buvimas* yra atsakomas teigiamai, ir šis atsakymas yra įjaustas į kalbinę buvimo lytį: *buvimas* taria ne pasyvumą, o aktyvumą. Nūn, būdamas veiksmas, buvimas visad yra keno nors veiksmas, vadinasi, turi subjektą arba, savininką', kuri vadiname *būtybe*: tai, *kas būna*, yra būtybė. Šis žodis yra plačios prasmės, nes jis apima visa, kame tik susitelkia buvimas kaip veiksmas. Priesaga *-ybė* teikia žodžiui, pasak gramatikos, «labai ryškia, stipriai pasireiškiančią ypatybę»<sup>62</sup>. Kalbiškai tad *būtybė* yra tai, kam būti yra ryški bei stipri savybė. Bet kaip tik todėl, kad buvimas būtybei yra *savybė*, jis nėra jai būtinas: būtybės gali ir nebūti. Gi tai, kas padaro, kad būtybė, nors ir galėdama nebūti, vis dėlto būna, yra *būtis*: būtis yra buvimo šaltinis ir jo pagrindas bei galia; ji glūdi už buvimo, kaip *atmintis* slypi už atsiminimo, ir *mirtis* už mirimo. Priesaga *-tis* žodį sukonkretina, sykiu tačiau teikia jam grindžiamosios jėgos: *viltis* yra vylimosi pagrindas bei nešėja; *stotis* įgalina traukinį sustoti. Teikiama žodžiui *būti*, ši priesaga padaro, kad *būtis* įgyja transcendentinės prasmės, vadinasi, kad ji yra mąstoma kaip peržengianti būtybę ir tuo pačiu skirian-tis nuo šiosios ontologiškai, tai yra pačiu buvimu. Ontologinė

<sup>59</sup> Plg. *Lietuvių kalbos gramatika*, Vilnius 1965, t. I, p. 251-473.

<sup>60</sup> Ten pat, p. 289; plg. p. 290.

<sup>61</sup> Plg. MICHELE FEDERICO SCIACCA, *Akt und Sein*, Freiburg i. Br. 1964.

<sup>62</sup> Plg. *Lietuvių kalbos gramatika*, t. I, p. 308.

skirtybė tarp būties ir būtybės vaidina tiek filosofijoje apskritai, tiek ir šioje knygoje grindžiamąjį vaidmenį. Be abejo, *būtis*, kaip ir kiekvienas kitas filosofinis žodis, yra atvira nevienai prasmei; ji yra gana artima pačiam buvimui, jei ją suprantame kaip susietą su tam tikra būtybe ir vykstantį tam tikroje aplinkoje. Todėl nesykį yra kalbama apie žmogiškąją būtį, apie sunkią būtį, apie kančios pilną mūsų būtį ir t. t. Šio minties atspalvio nevengta nė knygoje. Tačiau *būties* poslinkis aprėžtojo *buvimo* linkui visad yra nusakomas koku nors papildiniu. O kur *būtis* tiek susikonkretina, jog reiškia «įprastines kasdieninio gyvenimo sąlygas», ten ji keičia savo šaknį, virsdama *buitimi*, pav. buitinės sąlygos, buitinės pasakos, buitinis aptarnavimas, ,kam buitis, o kam buitelė' (žmonių posakis) <sup>63</sup>.

Šie trys žodžiai — *buvimas*, *būtybė*, *būtis* — yra patys atsajausi ir todėl patys metafiziškiausi. Šalia jų veiksmazodis *būti* turi betgi ir konkretesnių daiktavardinių vedinių, nemažiau metafizikai reikšmingų, kaip ir anieji.

*Buvimas*, kaip sakyta, reiškia veiksmą ir net vyksmą. Jei nūn mąstytime buvimą parmenidiškai kaip stovį, nusakytume jį lietuviškai žodžiu *būsmas*: tokiu atveju jis būtų *tapsmo* priešingybė, vadinasi, susitelkęs į vienį ir todėl neturįs trukmės, kaip jos neturi ir kiti priesaga *-smas* reiškiama lietuviškieji žodžiai, pav. *riksmas*, *šauksmas*, *spręsmas*, sudarą vienalytį dalyką. Jei klausytume, kas yra buvimas kaip veiksmo pasekmė, galėtume ją nuskirti žodžiu *būvis*, kaip kad piovimo pasekmė yra *piūvis*, spiovimo — *spiūvis*, lūžimo — *lūžis*, grobimo — *grobis*. Tokiu atveju *būvis* reikštų sancaupą visų sandų bei savybių, kurios buvimui yra būdingos ir kurios ypač apsirėiškia žmogaus buvime. Tokiu atveju *būvis* atstotų sustabarėjusią ir net jau nebegyvą *egzistencijos* sąvoką; šia pavaduojamąja prasme *būvis* ir yra knygoje vartojamas. — *Būvis* kaip pasekmė sukonkretina buvimą daugiau laiko atžvilgiu, teikdamas jam laiko aplinkybių santalkos prasmę. Nūn vietos arba erdvės aplinkybių santalką buvime nusako žodis *būklė*, kasdienos kalboje reiškianti tiesiog gyvenamąją vietą, buveinę, sodybą <sup>64</sup>. *Būklė* yra konkretesnės reikšmės, negu *būvis*, todėl šioje knygoje ji yra vartojama būtybės *padėčiai* nusakyti, nors ši padėtis ir nebūtų būtina susijusi su buveine erdvės prasme. — Į klausimą, kaip būtybė veikia ar būna, lietuviškai atsakome žodžiu *būseną*, reiškiiančiu ne tiek patį veiksmą, kiek jo atlikimo būdą bei savotiškumą <sup>65</sup>; *būseną yra būtybės buvimo būdas*. Kadangi buvimo

<sup>63</sup> Plg. *Dabartinės lietuvių kalbos žodynas*, Vilnius 1972, p. 91.

<sup>64</sup> Plg. *Lietuvių kalbos gramatika*, t. I, p. 402.

<sup>65</sup> Plg. ten pat, p. 295.

būdas atskleidžia būtybės ontologinę sąrangą, pav. daiktas (akmuo, gyvulys) *būna* kitaip, negu kūrinys (paveikslas, simfonija), todėl *būseną* metafizikai yra viena iš pagrindinių sąvokų, turinti svarbios reikšmės ir šioje knygoje. — Metafizinės reikšmės turi ir *būtinybė* arba tai, kas vyksta ne laisvai, o būtinai: šia prasme būtinybė yra laisvės priešingybė. *Būtinybė* nusako gamtos būseną, nes gamta veikia būtinu būdu.

Visi aukščiau aprašytieji žodžiai yra, kaip sakyta, vartojami šioje knygoje. Tačiau veiksmazodis *būti* yra žymiai pajėgesnis, negu minėti vediniai. Jis gali kildinti ir daugybę kitų, kurių autorius nevartoja, kurie betgi *galėtų* turėti taip pat didžios metafizikai reikšmės. Jeigu, sakysime, Dievas yra buvimo kūrėjas ir yra *pati būtis* (ipsum esse) arba *būna pats*, niekeno negrindžiamas, jis galėtų lietuviškai šia prasme būti nusakomas žodžiu *buvėjas*, kaip asmuo, žymimas pagal jo atliekamą veiksmą (pav. grėbėjas, klausėjas, siuvėjas)<sup>66</sup>. Tuomet Viešpaties vardas, tartas Mozei iš degančio dykumose krūmo ir lotyniškai įprastas versti «sum qui sum» (Iš 3,14), būtų galimas lietuviškai išversti: «Aš esu Buvėjas», vadinasi, tasai, kuris vykdo buvimą kaip *savą* veiksmą. Tokiu atveju buvėjo veikimo pasekmė vadintųsi *buvinys*, kaip siuvėjo veikimo pasekmė vadinasi *siuvinys*<sup>67</sup>. Dievui taikomi žodžiai *buvėjas-buvinys* būtų net gilesnės metafizinės prasmės, negu *kūrėjas-kūrinys*, kurie negali nusikratyti kosmologiniu atspalviu, priden-giančiu ontologinę jų gelmę. Tuo tarpu *buvėjas-buvinys* kosmologinio atspalvio nebeturi ir todėl Dievo ir pasaulio santykį nusako gana tiksliai. Šie vediniai yra tik pavyzdys, kuriuo norime pabrėžti, kad, reikalui esant, kiekvienas mąstytojas gali veiksmazodį *būti* skleisti vis tolyn pagal savos minties pobūdį bei gilumą.

Baigiant šią trumpąją daiktavardinių veiksmazodžio *būti* vedinių apžvalgą, reikia dar atkreipti dėmesio į jau minėtą (plg. 55-ąją išnašą) lytį *esti*, turinčią taip pat savų daiktavardinių vedinių, tarp kurių metafiziškai svarbiausias yra *esmė*, nusakanti tai, kas būtybė yra *savyje* kaip ši ar ana (akmuo, gyvis, žmogus). Senes-

<sup>66</sup> Plg. ten pat, p. 319-320.

<sup>67</sup> Turėti priesagą *-ėjas* ir tuo būdu reikšti *veikėją* lietuviškai gali ne tik tranzityviniai, bet ir netranzityviniai veiksmazodžiai, pav. *belsti-beldėjas*, *čiuožti-čiuožėjas*, *delsti-delsėjas*, *lįsti-lindėjas*, *skristi-skridėjas*, *šliaužti-šliaužėjas* (plg. *Lietuvių kalbos gramatika*, t. I, p. 320). Todėl nors *būti* ir yra netranzityvinis veiksmazodis, vis dėlto jis gali turėti vedinį priesaga *-ėjas* ir nusakyti buvimą kaip veiksmo veikėją arba *buvėją*. Žodis *buvinys* kalbinių sunkenybių nesudaro: kas *dūksta*, yra *dūkinys*; kas *kali*, yra *kalinys*; kas *kliūva*, yra *kliūvinys*; kas *myšta*, yra *mišinys*; kas *mokosi*, yra *mokinys*; kas *šunta*, yra *šutiny*; nuosekliai, kas *būna* arba *būva*, yra *buvinys* (plg. *Lietuvių kalbos gramatika*, t. I, p. 297, 328, 368-369).



niojoje filosofijoje *esmės* klausimas yra turėjęs ypatingo svorio; net ir E. Husserlio filosofija pagrįstai yra vadinama , esmės filosofija '. Tik pačiais pastaraisiais dešimtmečiais filosofavimas yra persivėręs nuo esmės į būvį: tai egzistencinė filosofija įvairiomis savo atšakomis. Šioje knygoje *esmė* nevaidina pirmaeilio vaidmens, tačiau vartojama daugiur, kur tik reikia nusakyti, *kas* būtybė iš tikro yra. Tolimesnieji *esmės* vediniai — *esmingas*, *esmingumas*, *esminis*, *esmiškas*, *esmiškumas*, *esamas* — yra metafiziškai svarbūs, todėl knygoje nuolatos vartojami. Tik dviejų, anksčiau lietuviškajame mąstyme vartotų *esmės* vedinių autorius vengia, būtent: *esybės* ir *esimo*. *Esybė* neatstoja *būtybės*, kaip *esti* neatstoja *būna*: šisai yra atsajesisnis ir todėl metafiziškesnis. Autoriui atrodo, kad nėra jokio pagrindo teikti *būtybei* gyvo padaro prasmę, o *esybę* suvokti kaip visa, kas *yra*: žodis *būti*, kurio vedinys yra *būtybė*, anaipol nerodo į ką nors gyva; priešingai, jis rodo į visa, kas *būna*; o *būna* visa, kas *yra*. Žodžio *būti* atsajumas pereina į jo lytį *būna*, o šiojo — į vedinį *būtybė*, taip kad, autoriaus pažiūra, *būtybė* yra metafiziškai svaresnė, negu *esybė*, kaip *būna* yra metafiziškai svaresnis, negu *esti*. Tuo pačiu pagrindu knygoje nevartojamas ir *esimas*, kurio neteikia nė dabartinės lietuvių kalbos žodynas.

Nors veiksmazodis *būti* metafizikai ir yra pats pagrindinis, tačiau jis nėra vienintelis, turįs jai reikšmės: visa kalbos sąranga — jos sandų turtingumas bei lankstumas — yra filosofavimui neatstojamos vertės. « Žodyninė sudėtis rodo, koku mastu, koku laipsniu žmogaus sąmonė apibendrintai atspindi atskirus tikrovės daiktus ir reiškinius. Kalbos žodyninės sudėties turtingumas rodo žmogaus pažintų tikrovės daiktų ir reiškinių įvairumą, gausumą ir turtingumą. O iš gramatinės sandaros matyti, koku mastu, koku laipsniu žmogaus sąmonė atspindi pačius bendruosius tikrovės daiktų ir reiškinių ryšius bei santykius »<sup>68</sup>. Lietuvių kalbos žodyno turtingumas ir gramatinės sandaros įvairumas rodo, kad lietuviškasis mąstymas pajėgia nuostabiai plačiu mastu bei giliu laipsniu išsiskverbti į mąstomąjį objektą ir nusakyti net ir vos suvokiamus, betgi tikrovinius jo ryšius bei santykių atspalvius. Šiuo atžvilgiu lietuvių kalba nenusileidžia jokiai kitai kalbai, kuria istorijos eigoje buvo sukurta ar yra kuriama aukšto lygio filosofija. *Mūsų* kalba yra atviras kelias į *mūsų* filosofiją. Ar mes juo eisime, ar pasuksime sustabarėjusiu svertimybių keliu, priklausys nuo mūsų išvalgos, kad *savas* mąstymas yra nusakomas tik *sava* kalba.

<sup>68</sup> *Lietuvių kalbos gramatika*, t. I, p. 16.

## ZUSAMMENFASSUNG

### A. DIE BEHANDELTEN PROBLEME

ZUR EINFÜHRUNG. — 1. *Die Fraglichkeit der Philosophie* (a) als Theorie, (b) als Daseinsweise. — 2. *Die Überwindung der Fraglichkeit* (a) durch die Flucht in die formale Methodologie, (b) durch die Selbstbesinnung der Philosophie auf ihr eigenes Wesen.

I. DER URSPRUNG DER PHILOSOPHIE. — 1. *Historischer Anfang und immerwährender Ursprung*: (a) die Fraglichkeit des historischen Anfangs, (b) Philosophie und Mythologie, (c) die Frage als Anfang, (d) die nichtfragende Situation (M. Heideggers ‚man‘ und N. Berdjajevs ‚meščanstvo‘). — 2. *Das Philosophieren aus dem Staunen*: (a) das Objekt des Staunens (wie das Seiende ist), (b) das Erleben der Welt als Kosmos im Staunen, (c) der Zusammenbruch des Staunens angesichts des Bösen (P. Wust). — 3. *Das Philosophieren aus dem Zweifeln*: (a) das Wesen und die Arten des Zweifels, (b) der Zweifel und die Evidenz, (c) der Zweifel als Wendepunkt des Philosophierens (Descartes). — 4. *Das Philosophieren aus dem Leiden*: (a) die älteren Formen (der Buddhismus, das Buch *Job*), (b) die neueren Formen (die russische Philosophie, der Marxismus), (c) der Charakter des Philosophierens aus dem Leiden. — 5. *Die erste metaphysische Einsicht*: (a) der Sinn der geschichtlichen Mannigfaltigkeit der Philosophie, (b) die Dimension der ‚Tiefe‘ im Seienden, (c) der metaphysische Ursprung der Philosophie.

II. DAS WESEN DER PHILOSOPHIE. — 1. *Philosophie als Wissenschaft?*: (a) E. Husserls ‚Philosophie als strenge Wissenschaft‘, (b) die Loslösung der Wissenschaft von der Philosophie im Laufe der Geschichte, (c) die Unmöglichkeit einer spezifischen Methode in der Philosophie, (d) die Philosophie als Gegenstand der Wissenschaft (der Geschichtswissenschaft, der Soziologie, der Psychologie). — 2. *Der Unterschied von Philosophie und Wissenschaft*: (a) das Dinghafte in der Wissenschaft, (b) das Personale in der Philosophie, (c) die geschichtliche Existenzweise von Philosophie und Wissenschaft (die Frage nach dem Fortschritt). — 3. *Philosophie als Interpretation*: (a) das Objekt der Interpretation (das *Werk*, nicht aber das *Ding*), (b) das Wesen der Interpretation („etwas früher Geschaffenes in die eigene Gegenwart hereinholen“, R. Guardini), (c) die Wahrheit der Interpretation, (d) die Philosophie als Interpretation des Seienden in seinem Seiendtum.

— 4. *Die zweite metaphysische Einsicht*: (a) das Seiende als Werk, (b) die Philosophie als Ereignis, (c) der interpretative Charakter der philosophischen Wahrheit.

III. DER SINN DER PHILOSOPHIE. — *Das Fragen nach dem Sein* — M. Heidegger: (a) das Vergessen des Seins in der abendländischen Metaphysik, (b) Sein und Seiendes (die ontologische Differenz), (c) die Kehre Heideggers. — 2. *Die Erschließung des Seins*: (a) das Sein als Transzendenz, (b) das Sein als Dynamis (im Sinne der Schöpfung aus dem Nichts), (c) das Sein als Absolutes (das Walten über das Nichtsein) und Freiheit. — 3. *Sein und Gott*: (a) die Frage nach der Identität von Sein und Gott, (b) Gott als ‚mein Gott‘, (c) der Mensch als Interpret seiner selbst, (d) der Mensch als offenes Wesen, (e) die Identität von Sein und Gott im Menschen.

## B. DER GEDANKENGANG

Trägt dieses Buch auch den allgemeinen Titel URSPRUNG UND SINN DER PHILOSOPHIE, so will es doch keine übliche ‚Einführung in die Philosophie‘ sein. Vielmehr wird hier ein Versuch unternommen, die Philosophie als Phänomen der menschlichen Existenz zu erörtern und somit eine Antwort auf die Frage zu wagen, ob nicht das Philosophieren als solches bereits den Weg zu Gott darstellt und ob nicht jede Metaphysik, wo sie in ihre Tiefe gelangt, zur ‚philosophischen Theologie‘ (W. Weischedel) im Sinne einer ‚Rede von Gott‘ wird. Die Beantwortung dieser Frage entfaltet sich folgenderweise.

1. Die Selbstbesinnung der Philosophie auf ihr eigenes Wesen erschöpft sich nicht im Formalen. Indem die Philosophie über sich selbst reflektiert, tut sie es immer im Hinblick auf ihre Grundfrage, nämlich *auf die Frage nach dem Sein*. Nun kann aber das Sein als ontologisch Erstes und Letztes wohl das Gefragte am Anfang und das Erfragte am Ende, nicht aber das *Befragte* im Verlauf des Denkprozesses selbst sein. Nur das Seiende kann uns Auskunft über das Sein geben; nur über das Begründete können wir den Grund erreichen.

2. Wir können materielle Kenntnisse von einem Gegenstand nicht erlangen, wenn wir ihn nicht erforschen; wir können ihn aber materiell nicht erforschen, solange wir nicht ein formales Wissen *um die Art* der Erforschung besitzen. Denn im formalen Wissen tut sich die tiefste Struktur des zu untersuchenden Gegenstandes auf. Bevor wir also das Seiende um das Sein befragen, müssen wir uns belehren lassen, was diese *Befragung* in Wirklichkeit ist (Parmenides).

3. Die Befragung des Seienden als Seiendes heißt *Philosophie*. Die Philosophie hat kein anderes Objekt als das Seiende, und das Seiende offenbart sich nur im Raum der Philosophie. Es ist deshalb durchaus legitim, ja unumgänglich, sich an die Philosophie zu wenden und von ihr die Aussage zu fordern, was sie beim Befragen des Seienden eigentlich bewirkt. Im Wesen des Philosophierens west doch die Grundstruk-

tur des Seienden. Konsequenterweise aus dem Wissen um dieses Wesen erschließen wir die Grundstruktur des Seienden und aus der Struktur des Seienden gewinnen wir die Auffassung vom Sein. Wir nähern uns dem Sein nicht auf dem Wege der Analytik eines ‚exemplarischen Seienden‘ (M. Heidegger), sondern auf dem der Analytik des Philosophierens selbst.

4. Das Phänomen des menschlichen Erkennens weist zwei Arten von Erkenntnis auf: die eine, die sachlich, zwingend und beständig ist, und die andere, die sich personal, frei und wandelbar gestaltet. Die erste Art nennen wir *Forschung*, die zweite *Interpretation*; die erste Art ist der Wissenschaft, die zweite der Philosophie eigen. Forschung und Interpretation sind *Arten*, nicht Stufen des Erkennens, deshalb können sie weder von einander abgeleitet, noch in einander übergeleitet werden. Der Übergang von einer Erkenntnisart zur anderen bedeutet immer einen Sprung in eine wesentlich andere Dimension.

5. Das Objekt des philosophischen Erkennens ist das Seiende als solches; der Modus des philosophischen Erkennens ist die Interpretation. Daraus ergibt sich von selbst die Definition der Philosophie: *die Philosophie ist die Interpretation des Seienden in seinem Seiendtum*. Als Interpretation unterscheidet sich die Philosophie von jeder Wissenschaft, die ihr Objekt nicht interpretiert, sondern erforscht (formaler Unterschied). Als Interpretation des Seienden als solchen unterscheidet sich die Philosophie von jeder anderen Interpretation, die das Seiende stets nur als dieses oder jenes deutet (materieller Unterschied).

6. Nicht alles kann interpretiert werden. Der Interpretation zugänglich sind nur „sinnhaltige Formen“ (E. Betti), d.h. nur solche Gegenstände, die aus der Freiheit entstanden, deshalb offen und in ihrer Offenheit fähig sind, verschiedene Auslegungen zu empfangen. Jede objektivierte Notwendigkeit, sei es in der Gestalt der Naturdinge, sei es in der der *technischen Erzeugnisse*, wird nur erforscht, nicht aber interpretiert. Denn es gibt nur *eine* Notwendigkeit. Die Gegenstände, die aus der Freiheit entstanden sind und die Freiheit als tragenden Grund durch ihre Offenheit offenbaren, nennen wir *Werke*; diese sind in ihrer Grundstruktur von *Dingen* als Objektivierung der Notwendigkeit radikal unterschiedlich. Folglich kann das Objekt der Interpretation nur das *Werk* sein. Alles, was die Struktur des Werkes trägt, läßt sich interpretieren, und alles, was interpretiert wird, trägt die Struktur des Werkes. Interpretation und Werk weisen auf einander hin.

7. Wenn sich die Philosophie ihrem Wesen nach als Interpretation versteht und wenn der Gegenstand der philosophischen Interpretation das Seiende als Seiendes ist, so bedeutet dies, daß zwischen der Interpretation und der Grundstruktur des Seienden eine Übereinstimmung besteht. Denn die Interpretation ist nur möglich, wenn ihr Gegenstand die Struktur des Werkes besitzt. Folglich muß auch das Seiende als solches die Struktur des Werkes aufweisen, um von der Philosophie interpretativ erfaßt werden zu können. Die Philosophie als Interpretation erschließt also das Seiende *als Werk*.

8. Schon durch seinen Begriff weist das Seiende als Werk über sich selbst hinaus, und zwar auf den Werker, der den Ursprung des Werkes beim Entstehen und dessen Grund beim Bestehen darstellt. Das Worauf des Seienden als Werk nennen wir das *Sein*: das Sein ist daher das Werkende schlechthin, und das Seiende ist das Gewerkte schlechthin. Sein und Werksein ist im Seienden ein und dasselbe. Das Sein ist eine Kraft, die das Seiende in seinem Seiendtum gründet, d.h. macht, daß es überhaupt *ist*. Den Gründungsakt des Seienden in seinem Seiendtum nennen wir *Schöpfung*. Das Sein als Werker erweist sich somit als Schöpfer.

9. Die Gründung des Seienden in seinem Seiendtum bedeutet die Ablösung des Nichtseienden durch das Seiende: das Sein waltet über das Nichtsein. Über das Nichtsein walten heißt aber der Gegensatz zum Nichtsein sein; ein Gegensatz, an dem das Nichtsein in keiner Weise teilhat. Das Sein ist es, was schlechthin *ist*: „Es ist Es selbst“ (M. Heidegger). Anders ausgedrückt, der Gegensatz zum Nichtsein ist das *Absolute*. Die Ablösung des Nichtseienden durch das Seiende erfolgt kraft der Absolutheit des Seins. Das Verhältnis von Sein und Seiendem ist das des Absoluten zum Relativen: das Sein ist das Absolute schlechthin, das Seiende ist das Relative schlechthin.

10. Ist das Seiende Werk und wird es durch das Sein begründet, so folgt daraus, daß die Gründung des Seienden in der Freiheit des Seins liegt: das Sein ist die *Freiheit* schlechthin. Das Sein ist keine Notwendigkeit und wirkt nicht nach den blind verlaufenen Gesetzen; das Sein ist kein Schicksal, bzw. Geschick (M. Heidegger). Das Seiende ist das vom Sein Gewollte, nicht das Erzwungene. Das Gewollte in Freiheit heißt aber das Geliebte: das Sein offenbart sich inbezug auf das Seiende als *Liebe* schlechthin.

11. Ist das Sein und Gott identisch? — Da Gott immer nur als ‚mein Gott‘ und nie als ‚Gott an sich‘ gedacht wird, kann diese Frage nur durch die Erschließung des Menschen als Werk im Sinne des Ich-Seienden beantwortet werden. Das Sein wird in dem Moment *Gott*, in dem es sich als Gründer meiner selbst in meinem Ich-Seiendtum erweist. Es erweist sich als Gründer meiner selbst als Ich erst, wenn ich mich *als hermeneutisches Wesen* erschließe, d.h. als ein Wesen, das nicht nur die Fähigkeit zu interpretieren hat, sondern das auch interpretiert werden kann und in Wirklichkeit interpretiert wird.

12. Die Möglichkeit der geschichtlichen und wesentlichen Interpretation des Menschen als Ich-Seienden setzt die Wirklichkeit der Werkstruktur seines Ich-Seiendtums voraus. Die Werkstruktur des Ich weist von selbst auf die Gründung dieser Struktur durch das Sein hin. Somit geht das Sein eine unmittelbare Beziehung zu meinem Ich ein und wird ‚mein Gott‘: *in der unmittelbaren Gründung meines Ich konstituiert sich das Sein als Gott*. Die Identität von Sein und Gott vollzieht sich im Menschen als dem hermeneutischen Wesen.

Das ist der Gang der Selbstbesinnung der Philosophie auf ihr eigenes Wesen. Diese Selbstbesinnung führt das Denken zum Seienden als

Werk, und das Seiende als Werk transzendiert sich selbst und weist auf das Sein als Gott hin. Die Erschließung des Seins ist im Grunde nichts anderes als die Erschließung Gottes. Darin besteht und vollendet sich der Sinn des Philosophierens. Wenn sich die Philosophie darüber hinaus *mit dem Sein befaßt, so befaßt sie sich dann mit Gott als ,meinem Gott‘*, und das Denken geht von der Metaphysik zur Religionsphilosophie über.

## ASMENVARDŽIŲ SĄRAŠAS

Atsitiktinai paminėti amens, kurių mintys knygoje nėra nagrinėjamos, pav. nurodant literatūrą, yra į sąrašą neįtraukti. Asmenvardžiai šiame sąrašė pateikiami originalo kalba.

- ABAELARDUS, Petrus 79  
 AMMANN, Hermann 289, 295  
 ANAXIMANDROS 38, 213  
 ANAXIMENES 27, 37  
 ARISTOTELES 37, 46, 61-65, 67, 68,  
 75, 77, 79, 85, 114, 126, 129-131,  
 136, 145, 148, 151, 167, 168, 186,  
 188, 214, 246  
 AUGUSTINUS, Aurelius 55, 61, 62,  
 66, 87, 113, 271  
  
 BACON, Francis 80, 199  
 BAGDANAVIČIUS, Vytautas 45  
 BERDJAEV, Nikolaj 52-54, 98, 108,  
 118, 125, 126, 143, 148, 151, 156  
 BETTI, Emilio 169, 172, 173, 179  
 BOER, Wolfgang de 266  
 BOËTHIUS, Manlius Severinus 5, 15,  
 18, 19, 23  
 BRUGGER, Walter SJ 46, 47, 49  
 BRUNNER, Emil 275  
 BUBER, Martin 274  
 BUDDHA, Gautamo 95, 105  
 BULGAKOV, Sergij 10, 11  
  
 CARNAP, Rudolf 24  
 CASSIRER, Ernst 241, 289  
 COMTE, Auguste 21-23  
 CORETH, Emerich SJ 46-49, 255  
  
 DAMIANUS, Petrus 153, 282  
 DESCARTES, René 69, 75, 80, 81,  
 85-87, 89, 90, 97, 102, 128, 129,  
 214, 281  
 DILTHEY, Wilhelm 141, 185  
 DOBROLIUBOV, Aleksandr 97  
 DOSTOEVSKIJ, Fedor 74, 97  
 DÜRING, Ingemar 136  
  
 ENGELS, Friedrich 23, 102, 131  
 EPICCHARMOS 43  
  
 FEUERBACH, Ludwig 260  
 FICHTE, Johann Gottlieb 6, 7  
 FRANK, Simen 97-99  
  
 GABRIEL, Leo 217  
 GADAMER, Hans-Georg 188, 290,  
 296, 300, 302  
 GALILEI, Galileo 80, 81, 130, 131,  
 137, 145, 146, 149  
 GEHLEN, Arnold 295, 296, 298, 307  
 GERCEN, Aleksandr 104  
 GILSON, Etienne 164  
 GIRNIUS, Juozas 239, 240  
 GOËTHE, Johann Wolfgang 4, 247  
 GOGH, Vincent van 39  
 GOLLWITZER, Helmut 153  
 GUARDINI, Romano 12, 170, 178, 188  
  
 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 8,  
 9, 11, 22, 57, 77, 78, 86, 88, 96,  
 99, 114, 131, 141, 146, 252  
 HEIDEGGER, Martin 6, 7, 9, 21, 30-  
 32, 39, 48, 52-55, 58, 59, 108,  
 129, 143, 145, 146, 150, 152, 162,  
 199, 202-204, 211-237, 239, 240,  
 242, 249, 252, 254, 257, 258, 264,  
 265, 270, 275, 285, 288, 289, 292,  
 294, 300, 301, 308  
 HEIMSOETH, Heinz 68  
 HEINE, Heinrich 6  
 HEINEMANN, Fritz 216, 217, 227,  
 271, 301  
 HENGSTENBERG, Hans-Eduard 289,  
 295  
 HERAKLEITOS 27, 37, 130, 246

- HERSCH, Jeanne 125  
 HIPPOKRATES 26  
 HÖLDERLIN, Johann Christian Friedrich 21, 39  
 HOMEROS 43  
 HÖNIGSWALD, Richard 287, 296, 299, 302  
 HUMBOLDT, Wilhelm von 296, 297  
 HUSSERL, Edmund 126-129, 136, 139, 141, 194, 264, 314  
 ILJIN, Ivan 99, 100  
 JASPERS, Karl 6, 8, 10, 19, 24, 39, 49, 95, 125, 130, 133, 135, 146, 152, 154, 157, 158, 162, 163, 200, 203, 238-241, 244, 255, 260  
 JOBAS 94, 95  
 JOËL, Karl 37, 41  
 JOKŪBAS, apaštalas 78  
 KANT, Immanuel 19, 87, 98, 125, 127, 129, 131, 140, 239, 264  
 KELSOS 17  
 KERENYI, Karl 44  
 KIERKEGAARD, Sören 6, 17, 68, 75, 77, 78, 83-86, 88, 91, 157, 158  
 KIRĖEVSKIJ, Ivan 174-177, 180, 182, 183  
 KLINGNER, Friedrich 19  
 KRINGS, Hermann 33, 265  
 KRONER, Richard 9  
 KUHN, Helmut 48  
 LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm 58, 66, 224, 225  
 LOHMANN, Johannes 295, 300, 305, 307  
 LOTZ, Johannes SJ 211, 257, 258, 289, 302  
 LÖWITH, Karl 59, 257  
 LUBAC, Henri de 92  
 MAJKOV, Valerian 98  
 MAYER, Hans 69  
 MARCEL, Gabriel 8, 35, 83, 201, 202, 265  
 MARX, Karl 27, 67, 101-106, 114  
 MEURERS, Joseph 130, 131, 137, 285  
 MIRANDOLA, Giovanni Pico della 68, 203, 268-270  
 NATORP, Paul 141  
 NESTLE, Wilhelm 41, 42  
 NEWTON, Isaac 125, 274  
 NIETZSCHE, Friedrich 96, 113, 213, 214  
 OGAREV, Nikolaj 98  
 ORTEGA Y GASSET, José 78, 143, 144  
 PARMENIDES 28, 33, 34, 41, 43, 117, 130, 191, 245-247, 249, 253, 261  
 PASCAL, Blaise 258, 271  
 PETRARCA, Francesco 171  
 PFLEGLER, Karl 72  
 PIEPER, Josef 67, 200  
 PYTHAGORAS 38, 67  
 PLATO 3-5, 7, 12, 15, 16, 21, 26-30, 38, 40, 41, 49-51, 57-59, 61, 62, 65, 77, 89, 114, 123, 128, 141, 150, 151, 167, 203, 213, 214, 226  
 PLETHON, Gemistos 171  
 PLOTINOS 252  
 PÖGGELER, Otto 217, 218, 233, 234  
 PÖLTNER, Günther 48  
 POPOVSKIJ, Nikolaj 129, 130, 133  
 PRODIKOS 41  
 PROTOGORAS 41, 43, 60  
 RAFFAELLO, Santi 174-176, 180, 181  
 RICKERT, Henrich 185, 192  
 RINTELEN, Fritz-Joachim von 232  
 ROLLAND, Romain 72  
 ROMBACH, Heinrich 17, 23, 46, 59, 160, 171, 184, 185, 188, 203  
 RÜSSEL, Herbert Werner 267, 268  
 SALUSTIOS 44  
 SARTRE, Jean-Paul 42, 270, 271, 308  
 SCHELER, Max 13, 19, 23, 58, 133, 141, 142, 146, 156, 162, 206, 239, 264, 265, 267  
 SCHOPENHAUER, Arthur 38, 45, 47, 96  
 SCOTUS, Duns 69, 159  
 SEDLMAYR, Hans 169, 170, 178, 184, 185  
 SIMMEL, Georg 162  
 SKOVORODA, Grigorij 97  
 SNELL, Bruno 16, 17  
 SOLOVJEV, Vladimir 10, 39, 97, 116, 117  
 SOKRATES 5, 12-19, 24, 57, 59, 60, 70, 89, 150, 151, 253, 276



- STROLZ, Walter 236, 257  
 SZILASI, Wilhelm 126, 128, 129, 159
- ŠESTOV, Lev 74, 128
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre SJ 80, 111
- THALES 27, 37, 41, 70
- THOMAS, Aquinas 25, 26, 66, 68, 69, 79, 98, 129, 151, 160, 229, 246, 257, 261, 264, 286
- TILLICH, Paul 7, 46, 118, 259, 271
- TIUTČEV, Fedor 51, 54, 55, 74, 240
- TOPITSCH, Erich 41, 42
- WEISCHEDEL, Wilhelm 5, 7, 8, 40, 46, 50, 64, 203, 256, 277
- WITTGENSTEIN, Ludwig 24
- WUNDT, Wilhelm 38, 45
- WUST, Peter 57, 63-65, 70-76, 86, 87, 91, 119, 301
- ZUBIRI, Xavier 273

## DALYKŲ SĄRAŠAS

- Abejonė 64, 69, 75, 76, 84, 86, 118, 119
- egzistencinė 80
  - esmė 77, 78
  - galas (HEGELIO filosofijoje) 88
  - įtaka nuostabai 76
  - metodinė 79
  - pergalė 102
  - ribos 85
  - sąranga 90
- ir būtybės 'gelmė' 118
- dialektika 89, 90
  - kančia 91, 92
  - marksizmas 101, 102
  - mąstymo sąranga 88, 89
  - tikėjimas 85
  - rusų filosofija 97, 98
- kaip akivaizdybė 85, 86
- būklė 78
  - filosofijos kilmė 75, 76
  - ginčas 89
  - refleksija
- Abejotinumai 3
- Absoliutas 251, 252
- Akivaizdybė 4, 81, 84-86, 97
- Aklvietė (aporia) 61, 64, 77
- Analogija 243, 244, 249
- Antropologija 109, 113, 114, 263, 264, 266-268, 276
- Apmąstymas (meditatio) 93, 110
- Asėbia (piktadarybė dievams) 16
- Ateizmas 260, 268
- Atsiminimas (anamnesis) 150, 151
- Atmintis 61
- Auka 93
- Baimė 72, 73, 221, 237, 238
- Bėdos būklė 103, 104, 106
- Bevardis subjektas (man) 52
- Blogis 66, 70-73, 110, 120
- Budizmas 92, 93, 116, 117
- Būklė 297, 312
- Buržuaziškumas 53, 54
- Būsena 312
- Būsmas 245, 246, 298, 312
- Būtybė 29, 30, 34
- atvirumas 196
  - galimybė nebūti 59, 225, 226
  - grindimo būtinybė 198, 237, 238
  - pavyzdinė 31-34
- kaip filosofijos kilmė 117, 121
- filosofijos objektas 30, 31, 34, 186, 188
  - interpretacijos objektas 186-189
  - kūrinys 193, 194, 196, 198, 239, 241, 247, 248
  - nuoroda 211, 237, 238, 242, 245
  - priešingybių samplaika 197
  - santykis 195, 202, 247, 273
- Būtinybė 116, 192, 313
- Būtis 28, 121, 216, 242, 258, 311, 312
- aprašas 254
  - artumas-tolumas 226, 235, 249, 250
  - graikų filosofijoje 27, 28, 213
  - HEGELIO filosofijoje 8, 9
  - kalbinė išraiška 30, 311
  - mąstymas 242, 243
  - pamiršimas Vakaruose 9, 30, 213-215
  - ryšys su filosofijos kilme 39
  - samprata 227, 228
  - žodinis skirtumas nuo būtybės 29, 30
- ir Dievas 229, 257-259
- kalba 288, 292
  - žmogus 31, 234, 255, 256
- kaip absoliutas 252
- būtybės pagrindas 28-30, 198, 227, 233, 246
  - būtybės šviesa 226, 227
  - filosofijos likimas 29
  - filosofijos tikslas 211

- kūrėja 248, 261, 262
- laisvė 253, 254
- 'mano Dievas' 262, 271, 272, 274
- meilė 274
- ne-būtybė 220, 221, 231
- nebūties priešingybė 30, 31, 252
- transcendencija 198, 221-223, 226, 242
- veikmė 245-247, 261, 311
- Buvimas 31, 186, 242, 249-251, 305, 311
- Būvis 312
- Chaosas 70, 108
- Daiktas 195, 199, 235, 239, 240, 253, 283
- Daiktų netiesa 84, 119
- Darna 63, 66, 72
- Dialektika 23, 89, 90, 151, 168
- Dialektinis mąstymas 90
- Dialektinis materializmas 23, 131
- Dievas-apgavikas (DESCARTES) 82, 118
- ir antropomorfinė kalba 274, 275
- būtis 219-230
- kančia 96
- kelias į Jį 236, 258
- metafizika VIII 279, 285
- radikalus klausimas 8
- kaip actus purus 246
- būtybė 235
- filosofijos prasmė 276
- ipsum esse 229, 257
- 'mano Dievas' 259, 260
- nejudas Judintojas 246, 261
- tikrinis vardas 274
- Dogma 282
- Dogmatizmas 152, 153
- Džiugesys 63, 64
- Egzistencija 238, 239, 270, 294, 304
- Emanacija 252
- Epoché (susilaikymas nuo sprendimo) 77
- Esmė 314
- Etika 110
- Fenomenologija 126, 129
- Filosofas 67, 72-74, 99, 100, 106, 128, 132, 142, 143, 145, 156, 158, 164
- Filosofija :
  - abejotinum apimtis 5, 8-11, 21
  - aptartis 6, 27, 99, 136, 187
  - daugingumas 114, 115, 194
  - istorija 25, 26, 37, 39, 40, 140, 141, 159, 160, 161, 163, 164
  - kilmė : esminė 7, 40
    - laikinė 37-39
    - metafizinė 122
  - mokykla 141, 156-158
  - neigimas 24, 25
  - objektas 34, 135, 136, 167
  - prasmės įvykdymas 256
  - savimonė 6, 34
  - savito metodo stoka 136, 138, 139
  - vardo prasmė 3, 31
  - vieningumas 115
  - vertimas 297, 299, 301
- ir asmuo 150, 151, 159
- atgrasa jai 115, 116
- būtybės sąranga 34
- blogis 70, 71, 73, 74
- kalba 291-293
  - lietuvių 304, 305
  - lotynų 304
- Kriščionybė 16, 17
- laisvė 126
- mirtis 12, 13, 16, 17
- mitas 41, 42, 44, 45
- mokslas 7, 115, 116, 126-129, 131, 132
- pažanga 161, 162
- primityviųjų tautų mąstymas 38
- sistema 206, 208
- terminija 293, 294, 287
- tiesa 204-208
- tikėjimas 153, 281, 282
- valstybė 15
- žmogus 202, 203, 255
- kaip atgyvena 22, 23
- būsena 12, 14-16, 152-154
- būtybės apmatas 202, 206-208
- dievėjimas 4, 5, 7
- gyvenimo sandas 3, 39, 159
- įgymis 39, 40
- interpretacija 185, 186, 188, 189, 279, 280, 282
- įvykis 199, 203
- laisvės saugotoja 116, 117

- lūžis su mitologija 42
- metodologija 116
- mitologijos tęsinys 41, 42
- mokslų gimdytoja 130, 135
- mokslo priešybė 134, 135, 139, 187
- mokslo savimonė 7
- mokslų teorija 23
- paguoda 14, 18, 19
- radikalus klausimas 7, 8, 49, 50
- stebėjimas (speculari) 67
- teorija ir praktika 5, 15, 105
- visybė 13, 14, 206, 207
- visuotinis mokslas 129, 130
- Filosofijos mokslas 25, 26, 139, 140, 143, 155
- Filosofijos profesorius 143, 144
- Filosofijos psichologija 142, 143
- Filosofijos sociologija 141, 142
  
- Gamta 83
- Gelmės matmuo 54, 55, 118, 121, 122, 191, 196, 197
- Gelmės sąmonė 57
- Gnoseologija 87, 88, 113
  
- Idealizmas 99
- Idėja 213, 214
- Individas 120, 121
- Individualybė 68, 69, 160
- Interpretacija 168
  - asmeninis pobūdis 171, 172, 178
  - autorinė 171
  - daikto 168
  - kintamybė 179
  - madinis pobūdis 168, 169
  - objektas 169, 173, 174, 193, 283, 284
  - tiesa 183, 184
  - žodinė 167, 168
- ir būtinybė 173
  - filosofijos veikalai 171, 172
  - gamtos padarai 172
  - įtikinamumas 182-184
  - įrodymai 183
  - kūrinys 174, 177, 178
  - laisvė 173
  - menas 169, 170
  - subjektyvizmas 180-182
  - technikos gaminiai 173
  - kaip atgaleiga 179, 180
  - kūrinio paskyrimas 201
  - pirmyneiga 180
  - sudabartinimas 170
  - tyrimo priešingybė 167
- Išganyto mokslas 109, 110
- Išminčius 156, 157
- Išmintis 99, 100
- Ištara 200, 201
  
- Jėga 113
- Judėjimas 130, 131
- Jungtis (copula) 305, 306
  
- Kalba, filosofinė 145
  - gimtoji 297, 302, 303
  - lietuvių 287, 302
  - svetimoji 296, 298, 299
  - ir būtybės apmatas 295
  - interpretacija 291
  - mąstymas 287, 289, 291, 292
  - žmogus 288
- Kaltinimas 97, 109
- Kančia 91-95, 103-105, 108, 110, 112, 119, 120
  - ir abejonė 91, 92
  - būtybės gelmė 119, 120
  - blogis 108
  - filosofijos kilmė 91, 94-96, 99
  - laisvė 100, 101
  - savimonė 105
  - veikla 105, 109
- Kenozė 243, 244
- Klaida 79, 80, 82, 119
- Klasta 82-84, 108
- Klausimas 46-51, 152
- Kosmas 62, 63, 65-69, 71, 84, 88, 97, 101
- Kosmologija 69, 74, 113, 268
- Krikščionybė 15, 19, 22
- Kritika 104, 105
- Kultūra 83, 268
- Kūrimas 248, 251, 310
- Kūrinys 195, 197, 235, 239, 241, 247, 253, 283, 284
  
- Laimė 113
- Laisvė 100, 116, 193, 253, 254
- Lėkštumas 53, 54, 57
- Logika 23, 118
- Logos 33, 34, 41
  
- Madona (Raffaelio) 174-176, 180, 181, 183

- Maientikė 59, 150  
 Marksizmas 100, 102-107, 161, 194  
 Mąstymas 105, 106  
 Medžiaga 197  
 Melas 76, 83, 84  
 Menas 169-171, 288  
 Metafizika 204, 213-216, 219, 222, 225, 234, 273  
 Metodas 136-138  
 Miesčioniškumas 54, 308  
 Mikrokosmas 107, 109  
 Mirtis 120  
 Mitas 41, 44, 45  
 Mitologema 42  
 Mitologija 40, 42-45  
 Mokslas :  
   — abuojumus Dievui 285  
   — daiktinis pobūdis 146, 154  
   — darbo pasidalinimas 154, 155  
   — filosofijos reikalingumas 7  
   — galiojimas visiems 146, 147  
   — išsiskyrimas iš filosofijos 132, 133  
   — klausimo kėlimas 131  
   — nerefleksinis pobūdis 6, 7  
   — prigimtis 132, 133  
   — sutartinė su filosofija 133, 134  
   — subjektas (team) 149, 155, 158  
   — tiesos amžinumas 149, 159  
   — tolydumas 160  
   — verčiamasis pobūdis 147  
 ir būtinybė 148  
   — istorija 161, 163, 164  
   — kalba 145, 288-289  
   — mokslininko asmuo 146, 147, 149  
   — pažanga 160, 161  
   kaip filosofijos priešybė 125, 126, 133  
   — galia (potentia) 80, 199  
   — veikmuo (amatas) 154  
  
 Nauda 113  
 Nebūtis 220, 221, 223, 225, 242, 251, 252  
 Neiginys 88-90  
 Netiesa 84, 92, 119  
 Neklausiančioji būklė 50, 51, 202, 203  
 Niekis 220, 221, 225, 226, 230, 251  
 Nihilizmas 104, 214, 221, 223, 250  
  
 Nirvana 93  
 Nuostaba 57, 118  
   ir blogis 71, 74  
   — būtybės gelmė 118  
   — marksizmas 101  
   — mąstymo sąranga 88  
   — rusų filosofija 96, 97  
   kaip filosofijos pradžia 58  
   — imlumas 68  
   — neveikla 67  
   — tolio matmuo 71  
 Nuostabos objektas 58, 59, 61, 63, 65, 84  
  
 Ontinė skirtybė 219  
 Ontologija 30-32, 88, 118, 194, 219, 234  
 Ontologinė skirtybė 30, 198, 219, 220, 223, 228, 230, 242, 233, 236, 254  
  
 Pagarba 65  
 Pagrindinis patyrimas 40, 55, 57, 113, 117  
 Pasaulis 231, 232, 240, 284  
 Pasiklausimas 29, 33, 34  
 Pasitikėjimas 64  
 Pažinimas (parmenidinė jo lytis) 33, 34  
 Philosophia perennis 11, 115  
 Pojūčiai 81, 82, 84, 85  
 Pokalbis 150  
 Poreikis 102, 103  
 Pozityvizmas 22, 24, 26, 41, 119, 204, 207, 208, 293  
 Pradmuo 136-139  
 Priežastis 198, 228, 229, 247  
 Psalmės (vertimas) 297, 298  
  
 Ratalis (circulus vitiosus) 138  
 Religija 83, 274, 277  
 Rūpestis 111  
  
 Sąmonė 85, 97, 98  
 Santykis 60, 223, 244, 247  
 Savimonė 7, 105, 272  
 Silogistinis mąstymas 90  
 Silogizmas 88  
 Skepticizmas 76  
 Smalsumas 52, 53  
 Sofistai 15  
 Sofistika 76  
 Stebėjimas 67

- Šifras 240, 241
- Tapatybė 219
- Tapsmas 245, 298, 312
- Tariamybė 51, 82, 83, 118, 119
- Tauškalas 53
- Technika 154
- Teodiceja 95
- Tiesa 84, 162, 204, 205, 213, 214, 301
- absoliutinė 204
  - dialektinė 206, 207
  - pilnutinė 208
  - sąranga 205
- ir interpretas 208
- kaip filosofijos mastas 10
- idėja ir asmuo 17
  - istorinis vyksmas 106
  - proto atitikimas daiktą 84
- Tikėjimas 16, 83, 281, 282, 285
- Tikrumas (certitudo) 87, 90
- Tyrimas 148, 149, 160, 192, 239, 280, 281
- ir būtinybė 173
- įrodymai 182, 183
  - objektas 193
- kaip daikto atskleidimas 177, 178
- mokslo pažinsena 169
  - prievarta 199
- Transcendencija 195, 212, 213, 230, 231, 233, 238-240, 242, 244, 245, 249, 260, 261
- Trijų tarpinių dėsnių (A. COMTE) 22, 23
- Utopija 110, 112
- Užsiėmimas 54, 55
- Vardas 201
- Varguomenė 103, 104
- Vertimas 297, 299-302
- Via negativa 93, 220, 221, 245, 254
- Vidutiniškumas 52
- Vienis 246, 259
- Veikla 67, 105
- Veikmė 247-250
- Žmogus 31, 264, 265, 269
- apmato tipai 267, 268
  - klausimo pobūdis 266
- ir būtis 234
- interpretacija 265, 266, 268
  - provaizdis 269, 270
- kaip apmatas savęs paties 266, 267, 270
- atvirybė 270-272
  - būties ir Dievo tapatybės vieta 273, 274
  - būties klausimo pradžia 31-33
  - filosofijos prasmės nešėjas 276
  - hermeneutinė būtybė 268, 271, 272
  - klausiančioji būtybė 46, 47
  - kosmas 68
  - kūrinys 262, 263, 272, 273, 276, 277
  - pavyzdinė būtybė 31, 275, 276
  - santykis 273
  - savęs interpretas 264, 272
- Žodis 167, 290, 292-294, 300

## LIETUVIŲ KATALIKŲ MOSKLO AKADEMIJOS LEIDINIAI

Suvažiavimo Darbai, I	tomas, 542, psl., Roma <sup>2</sup> 1973	12 dol.
Suvažiavimo Darbai, II	tomas, 486 psl., Roma <sup>2</sup> 1973	12 dol.
Suvažiavimo Darbai, III	tomas, 526 psl., Roma <sup>2</sup> 1972	12 dol.
Suvažiavimo Darbai, IV	tomas, XV-321 psl., Roma 1961	8 dol.
Suvažiavimo Darbai, V	tomas, XVI-647 psl., Roma 1964	14 dol.
Suvažiavimo Darbai, VI	tomas, XVI-510 psl., Roma 1969	14 dol.
Suvažiavimo Darbai, VII	tomas, XV-427 psl., Roma 1972	14 dol.
Suvažiavimo Darbai, VIII	tomas, XVI-595 psl., Roma 1974	20 dol.
Suvažiavimo Darbai, IX	tomas, spausdinama	
Suvažiavimo Darbai, X	tomas, ruošiamą spaudai	
Metraštis, I	tomas, XVI-374 psl., Roma 1965	8 dol.
Metraštis, II	tomas, VIII-370 psl., Roma 1966	8 dol.
Metraštis, III	tomas, VIII-410 psl., Roma 1967	8 dol.
Metraštis, IV	tomas, VIII-624 psl., Roma 1968	16 dol.
Metraštis, V	tomas, VIII-623 psl., Roma 1970	16 dol.
Metraštis, VI	tomas, spausdinama	
A. Dambrauskas-Jakštas, Užgesę Žiburiai,	XVI-502 psl., Roma <sup>2</sup> 1975.	16 dol.
A. Kučas, Kun. Antanas Staniukynas,	XVI-208 psl., Roma 1965.	6 dol.
J. Eretas, Kazys Pakštas. Tautinio Šauklio Odisėja,	XVI-384 psl., Roma 1970.	14 dol.
A. Baltinis, Vysk. V. Borisevičiaus gyvenimas ir darbai,	XII-178 psl., Roma 1975.	8 dol.
J. Eretas, Valančiaus šviesa už marių. Pranciškaus Juro ir jo bendrininkų gyvenimas bei veikla, paruošta spaudai.		
J. Gasiūnas, Vysk. K. Paltaroko gyvenimas, baigiama ruošti spaudai.		
Pr. Gaida, Arkiv. T. Matulionio gyvenimas, baigiama ruošti spaudai.		
Ign. Skrupskelis, Lietuviai XVIII amžiaus Vokiečių literatūroje,	XIX-172 psl., Roma 1967.	6 dol.