

A. ŠLIOGERIS

NAUJOJO RACIONALUMO IEŠKOJIMAI

(H. Markūzės socialinės doktrinos filosofinių pagrindų kritika)

I

Šių laikų buržuazinio pasaulio filosofinė mintis yra glaudžiai susijusi su racionalizmo klestėjimo metais iškeltomis proto, racionalaus pažinimo idėjomis. Filosofijos, kurios teorinius pagrindus padėjo R. Dekartas ir kurią iki loginio išbaigtumo išvystė G. Hegelis, ištakas bei stimulus sudaro didelis pasitikėjimas absoliučia žmogaus proto galia, savotiška „proto religija“. Iš naujųjų laikų žmogaus pasaulėžiūros krikščionybės dievo autoritetą ir teologinę dievo sąvoką palaiapsniui išstūmė proto autoritetas ir filosofinė proto sąvoka. Nors proto idėja perpynė visą daugiaspalvį naujųjų laikų racionalistinės filosofijos audinį, tačiau ji liko miglota. Nė vienas iš didžiųjų racionalistų tiksliai neapibrėžė proto sąvokos. Vis dėlto galima išskirti dvi šios sąvokos puses, du savotiškus modusus, kuriems veikiant vienas kitą plėtojosi racionalizmas ir kurių nesugebėjo suderinti nei buržuazinė filosofija, nei apskritai buržuazinė „nelaimingoji sąmonė“.

Vienas proto sąvokos modusas — tai jo pajėgumas pagrįsti žmogaus egzistenciją ir dorovę. Iš pat pradžių protas buvo traktuojamas (bent jau implicitiškai) kaip tam tikra etinio egzistencinio imperatyvo struktūra, kuri iš esmės skiriasi nuo religinio etoso struktūros krikščioniškoje etikoje. Protas buvo naujos pasaulėjautos centras, naujas dorovinio žmogaus gyvenimo reguliavimo būdas. Ilgainiui jis tapo absoliučia, nekvestionuojama žmogaus gyvenimo vertybe, galutiniu būties tikslu ir prasmės siekimo priemone.

Kitas modusas — tai mokslinis ir loginis, techninis ir instrumentinis proto pajėgumas. Pastarojo moduso branduolys — objektyvus, be vertybinių ir teleologinių priemaišų, požiūris į pasaulį. Juo realizuojama pažinimo proceso nepriklausomybė nuo etinio bei egzistencinio reikšmingumo. Protas šiuo atžvilgiu yra „grynasis logosas“, moksliai objektyvaus pasaulio pažinimo instrumentas ir technologinio tikrovės „įveikimo“ prielaida. Šio proto sąvokos moduso specifika išreikšta F. Bekono aforizmu: „Žinojimas — jėga!“ Jeigu čia protas yra vertybė, tai tik ne etine, bet instrumentine utilitarine arba materialia pragmatine prasme.

Pagal abu modusus, protas išplėtoja savo galią kaip sugebėjimą racionaliai pažinti, atskleisti objektyviai egzistuojančią racionalią būties (žmogaus ir gamtos) struktūrą. Tačiau kaip tik dėl tos priežasties, kad proto sąvokos turinys buvo gana dviprasmiškas, susidvejinęs, Vakarų Europos minties raidoje, interpretuojant ir aiškinant pažinimo turinį, kilo teorinių ginčų bei konfliktų¹. G. Hegelio „absoliučiojo“ racionalizmo sužydėjimo ir jo saulėlydžio metu filosofinės minties srautas tarytum susidvejino. S. Kjerkegoro (iš dalies A. Sopenhauerio) filosofija rodė, kad prasideda aštri reakcija prieš „grynąjį“ objektyvizmą ir mokslinį bei techninį proto filosofijos instrumentalizmą. S. Kjerkegoras ir jo vienminčiai nepagrįstai sutapatino „grynąjį objektyvumą“ su protu ir racionalaus pažinimo struktūra apskritai, todėl ši reakcija buvo aiškiai antiracionalistinė.

Pozityvizmo pradininkai (ypač O. Kontas) buvo „grynojo objektyvumo“, mokslinio bei techninio instrumentalizmo apologetai. Nors pozityvistai rėmėsi radikaliai iracionalistiniam požiūriui priešingomis prielaidomis, jie taip pat tapatino proto ir racionalaus pažinimo sąvokas su mokslinio bei techninio proto ir specialaus mokslinio pažinimo sąvokomis, stengdamiesi dorovines bei egzistencines problemas nustumti į metafizinių spekuliacijų sritį, kuri, anot jų, nenusipelno filosofijos ar racionalaus pažinimo vardo.

Šiuolaikinėje buržuazinėje filosofijoje gana ryškiai išsiskiria dvi tendencijos, tarytum plėtojančios du anksčiau minėtus proto idėjos modusus ir ribojančios du radikaliai priešingus požiūrius į galutinius filosofijos tikslus bei uždavinius, į jos pažintinę specifiką bei galimybes, jos socialinį dorovinį bei egzistencinį pajėgumą. Viena iš šių tendencijų sąlygiškai vadinama scientizmu, kita — humanizmu. Scientistinė kryptis orientuoja į gnoseologinius, ontologinius ir socialinius praktinius horizontus, kuriuos atvėrė mokslas. „Grynasis objektyvumas“, aksiologinis neutralumas, kiekybinio instrumentinio patyrimo duomenų sistematizavimo pervertinimas, fenomenalizmas, netiesioginis technologinis pragmatizmas — būdingiausi šios buržuazinės filosofijos krypties bruožai. Pagrindiniai „humanistinės“ krypties bruožai: ryškus antimokslinis nusiteikimas, techninio racionalizmo ir instrumentinio pažinimo pobūdžio neigimas, griežtas posūkis į antropologinę problematiką, programinis subjektyvizmas, išpuoliai prieš mokslinio pažinimo „grynąjį objektyvizmą“. Scientizmas — tai vienpusiškas grynojo, neutralaus, objektyvaus, dorovinei žmogaus egzistencijai abejingo mokslinio bei techninio proto aukštinimas, kova su „metafizikos vaiduokliais“ ir tradiciniu humanitariniu nemoksliškuumu. Humanizmas — tai ne mažiau vienpusiškas mokslinio racionalumo neigimas ir egzistencinio bei etinio proto garbinimas.

¹ Šis teorinis proto sąvokos konfliktiškumas bene ryškiausiai atsiskleidžia I. Kanto filosofijoje, kur teorinis protas griežtai priešpastatomas praktiniam protui, o dorovės sritis atakiriama nuo pažinimo srities.

Daugelis „humanistinės“ pakraipos mąstytojų, pavyzdžiui, Ž. P. Sartras, K. Jaspersas, G. Marselis, E. Fromas, mėgina surasti „trečiąją“ filosofijos kelią, savotišką mokslinio objektyvizmo ir iracionalistinio subjektyvizmo, grynojo scientizmo ir mokslinio pažinimo metodų tarpininką. Mokslinį bei techninį racionalumą jie tikisi pakeisti „naujuoju racionalumu“. Jie apeliuoja į protą, tačiau savąją proto sampratą priešpastato mokslinei bei techninei, scientistinei, naiviai racionalistinei sampratai. Išplėsdami proto sąvoką, jie siekia mokslinį bei techninį protą humanizuoti. Šie norai neretai turi tam tikrą pagrindą, tačiau kol kas jie nedavė konkrečių rezultatų.

Tik marksizmui pavyko įveikti scientistinio objektyvizmo bei „humanistinio“ subjektyvizmo vienpusiškumą, sukurti nuoseklią humanistinę pasaulėžiūrą, pagrįstą būtent moksliniu racionalumu, ir išspręsti dviejų proto modusų sintezės problemą. Marksistinė filosofija rodo, kad pretenzijos surasti „naująją racionalumą“ veda į idealizmą.

Filosofiniai „naujojo racionalumo“ ieškojimai būdingi ir Herbertui Markūzei — populiariam „naujųjų kairiųjų“ ideologui, „industrinės visuomenės“ „kritinės teorijos“ kūrėjui, pretenduojančiam į kraštutinį radikalizmą bei revoliucingumą. „Naujasis racionalumas“ savotiškai bando sintetinti mokslinį bei techninį protą ir etinį bei estetinį jausmą ir tuo sudaryti galimybes sutaikyti dvi priešiškas buržuazinės „nelaimingosios sąmonės“ puses, du proto idėjos modusus. Beje, pats H. Markūzė nelaiko savęs filosofu ir iš dalies net priešpastato savo „kritinę visuomenės teoriją“ pačiai filosofijai. „Kritinė teorija,— rašo jis,— skiriasi nuo filosofijos savo tendencija realizuotis“². Bet H. Markūzė neneigia, kad jo, kaip ir kiekviena kita, „kritinė visuomenės teorija“ suponuoja tam tikras filosofines prielaidas ir yra plėtojama konkrečios filosofinės koncepcijos pagrindu. Be to, jo „kritinė teorija“ kol kas dar neparodė tendencijos realizuotis ir tebėra grynos idealybės forma.

H. Markūzės „kritinės teorijos“ filosofinio aspekto analizė yra ypač svarbi, nes jis visuomeninio gyvenimo varomųjų jėgų ieško būtent filosofijos struktūrų dialektikoje³. Pasak jo, istorijos procese kryptį apsprendžia tam tikras pirmapradis (ursprüngliches) filosofinis projektas, ypatingas ontologinis pasaulio regėjimas ir pažintinis organizuojantis gamtinės bei socialinės tikrovės „įveikimas“ tam tikra istorijos struktū-

² H. Marcuse, *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1965, S. 110.

³ H. Markūzės socialinės teorijos analizei ir kritikai tarybiniai bei Vakarų marksistai yra paskyrę nemažą darbą: Э. Я. Баталов, «Новые левые» и Герберт Маркузе, М., 1970; Э. Я. Баталов, Я. Г. Фогелер, Л. А. Никитин, Поход Маркузе против марксизма, М., 1970; Ю. А. Замошкин, Н. В. Мотрошилова, Критична ли «критическая теория общества» Герберта Маркузе?— «Вопросы философии», 1968, № 10; Э. Ю. Соловьев, Критика социальной философии «Франкфуртской школы».— «Вопросы философии», 1973, № 9; P. Штейнгервальд, «Третий путь» Герберта Маркузе, М., 1971. Pagrindinis dėmesys čia skiriamas socialinėms H. Markūzės teorijos ištakoms, jo sociologinėms bei politinėms pažiūroms, jo teorijos vaidmeniui, formuojantis „naujųjų kairiųjų“ ideologijai. Metodologiniai H. Markūzės socialinės teorijos pagrindai, jo teorinės koncepcijos ištakos, prielaidos bei išvados kol kas žymiai mažiau tyrinėti.

ra, kurią laisvai pasirenka žmogus, kaip istorijos kūrėjas. „Ji (istorija.— A. Š.) išsirutulioja iš tam tikro pasirinkimo, — tvirtina H. Markūzė,— kai iš daugelio būdų suvokti, organizuoti ir pakeisti tikrovę yra išskiriamas vienas“⁴.

H. Markūzės šiuolaikinės „industrinės visuomenės“ kritika yra kaip kritika ypatingos rūšies racionalumo, kurio struktūra apsprendžia visuomenės gyvenimo organizaciją ir kurią jis vadina technologiniu racionalumu, techniniu protu arba moksliniu bei techniniu logosu. Racionalumo sąvoka šiame kontekste yra šiek tiek dviprasmiška, ir ją reikia paaiškinti. Kai H. Markūzė teigia, kad šiuolaikinė išsivysčiusi industrinė visuomenė yra įsikūnijęs technologinis protas, tai nereiškia, kad ši visuomenė yra protinga požiūriu tų šviesių galimybių ir pažadų, kuriuos implikavo tradicinė proto idėja. H. Markūzė pripažįsta, kad šiuolaikinė industrinė visuomenė yra nepaprastai racionali, ji sukūrė optimalias sąlygas funkcionuoti materialiam, techniniam produktyvumui.

H. Markūzė neužmiršta ir kitos medalio pusės: jis rašo, kad technologinės visuomenės racionalumas turi iracionalų pobūdį. Už aukštą materialinio gyvenimo lygį, už komfortą ir gyvenimo patogumus dabarties civilizuotas žmogus brangiai užmoka,— jis netenka egzistavimo žmogiškojo matmens, sunaikinamas asmenybei būdingas spontaniškai individualus, valingas būties pradas. Dabarties žmogus gamintojas įspraudžiamas į visuotinai susvetimėjusią visuomenės struktūrą. Susvetimėjimas mūsų dienomis — tai tūkstantveidė stichija, persmelkianti moderniojo žmogaus būtį nuo viršaus iki apačios, nuo gimimo iki mirties. Žmogus yra darbo produktų, technikos ir daiktų, tenkinančių dirbtinius poreikius, vergas. Žmogus svetimas sau pačiam, nes jo tikrosios, spontaniškai individualios būties matmuo yra sunaikintas, jis atplėštas nuo tikrųjų žmogiškųjų poreikių ir egzistuoja kaip sau svetima būtis, kaip prievarta primestų poreikių vergas. Žmogus svetimas sau, nes industrinė visuomenė, panaudodama įvairiausias moksliskai organizuotas socialinės bei psichologinės kontrolės priemones, nutrina ribą tarp individualios ir socialinės žmogaus egzistencijos. Žmogus suvokia save tik kaip socialinę funkciją, kaip tam tikrų socialiskai vertingų ir vertinamų išorinių savybių bei sugebėjimų visumą. Jis egzistuoja kaip futliaras, kuriame sudėtos visuomenės aprobuotos ir padiktuotos savybės. Žmogus tampa totalinės kontrolės ir manipuliacijos marionete. Socializacijos procese žmogus tarytum užmiršta (tiksliau sakant, jį priverčia užmiršti) spontaniškai žmogišką, tikrąjį, autonominį ir laisvą savo būties matmenį. Todėl jo egzistencija yra tik „tarytum egzistencija“. Jis egzistuoja ne pats savaime, o kituose, kaip atspindys kitų akyse. Kolosališkos žmogaus techninės galios fone paradoksaliai atrodo bejėgiškumas, kurį jis patiria prieš tokias nekontroliuojamas tos pačios galios apraiškas, kaip totalinio termobrandaolinio karo grėsmė, žmogaus virtimo robotu galimybė, grindžiama mokslinėmis bei

⁴ H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied und Berlin, 1970, S. 231.

techninėmis prielaidomis sukurti visiško manipuliavimo žmogaus psichika priemonės ir t. t.

Taigi šiuolaikinės industrinės visuomenės racionalumas — tai mitologinis Janas, kurio veidai žiūri į priešingas puses. Žmogus patenkina materialinius poreikius, prarasdamas fundamentalų savo būties parametą ir poreikį būti žmogumi (t. y. spontaniškai individualia, laisvai kuriančia būtybe). Štai kodėl H. Markūzė teigia, kad šiuolaikinės industrinės visuomenės egzistencija pagrįsta neprotingais, antihumaniškais pradais, ir reikalavimas sugriauti egzistuojančią socialinę struktūrą, ryžtas įveikti technologinį racionalumą pateisinamas galutinių žmogaus ir istorijos tikslų požiūriu, o kartu proto, bet jau kito, nemokslinio, netechninio proto požiūriu. Du klasikinės proto sąvokos modusai, H. Markūzės požiūriu, šiuo metu nesutaikomi: jie priverčia reikalauti „naujojo racionalumo“, o techninį logosą pakeisti „erotiniu“.

Reikia pripažinti, kad H. Markūzė piešia gana įspūdingą šiuolaikinės susvetimėjusios kapitalistinės visuomenės paveikslą. Buržuazinių idealų krizė, nusivylimas mašinizuota, negyva, sudaiktinta šiuolaikinio kapitalistinio pasaulio žmogaus būtimi gimdo neveltį ir skatina radikalų kritišką nusiteikimą, kuris labai ryškus daugelio XX a. buržuazinių mąstytojų pasaulėžiūroje. Šiuo požiūriu H. Markūzės kritiką sieja giminystės ryšiai su egzistencializmo kūrėju M. Haidegerio, K. Jasperso, Ž. P. Sartro ir net su E. Huserlio „egzistencinės krizės“ idėjomis. Ir jau visai tiesiogiai H. Markūzės kritinis nusiteikimas sutampa su T. Adorno ir E. Fromo koncepcijomis. Visi šie mąstytojai pripažįsta, kad „industrinė visuomenė“ serga, tačiau nustato klaidingas diagnozes. Klysta ir H. Markūzė: jis nemato jokio skirtumo tarp kapitalistinio ir socialistinio „technologinio racionalumo“ organizavimo būdo. Eliminuoamas giluminius ekonominius, socialinius ir klasinius determinantus, H. Markūzė praranda kriterijus įtvirtinti tiems technologinio racionalumo skirtumams, kuriuos nulemia skirtingi gamybinio santykiavimo pagrindai. H. Markūzė neigia galimybę išvystyti socializmo sąlygomis sukurti iš principo naują humanistinį technologinį racionalumą, pagrįstą visuomenine gamybos priemonių nuosavybe. Toji galimybė kaip tik ir padeda įveikti technologinės stichijos susvetimėjimą, išvystyti kūrybiškai laisvo bei individualaus žmogaus galimybes. K. Marksas pažymėjo, kad, pereidamas iš būtinumo karalystės į laisvės karalystę, žmogus tampa laisvu, sąmoningu savo visuomeninių santykių ir savo istorijos kūrėju.

Atplėstas nuo savo konkretaus istorinio ekonominio pagrindo technologinis racionalumas tampa fetišizuota viršistorine esme, apsprendžiančia istorijos struktūrą. Tuo tarpu pats technologinis racionalumas yra tik tam tikras žmogaus istorinės kūrybos produktas, idealus žmogaus materialinės veiklos atspindys. Proto struktūra yra savotiškas materialinių, tikrovę pertvarkančių struktūrų koreliatas. H. Markūzės požiūriu, mąstymo racionalumas yra pirminis ir apsprendžia materialinę žmogaus veiklą. Dar daugiau, proto logosas jam nėra intersubjektyvi žmogaus sąmonės struktūra ar jos komponentas. H. Markūzė remiasi voliuntaristine

prielaida, kad žmogus savavališkai pasirenka savo pažintinės veiklos būdą bei struktūrą. Remiantis tokia prielaida, peršasi išvada, kad mokslinis (racionalus, diskursyvinis) mąstymas nėra vienintelis instrumentas tiesai atskleisti ir net kad nėra jokios objektyvios racionaliai atskleidžiamos būties struktūros, nepriklausomos nuo laisvo ir tik istoriškai apspręsto (šiuo atžvilgiu subjektyvaus) žmogaus pasirinkimo. Išeitų, kad atskiros istorinės epochos (ar net atskiros kultūros) turi visai savotiškas pasaulio pažinimo ir pertvarkymo struktūras.

Kaip matyti, H. Markūzė čia plėtoja mintį, suformuluotą ir išdėstytą O. Špenglerio, kuriam mokslinis racionalumas nėra „natūralus“, specifiskai žmogiškas ir vienintelis rezultatyvus pasaulio pažinimo būdas. Mokslinis mąstymas, O. Špenglerio manymu, yra tik Vakarų Europos, faustiškojo žmogaus tikrovės teorinio ir praktinio „įveikimo“ būdas. O. Špengleriui šis mąstymas nėra pasirenkamas tiesiogine šio žodžio prasme, nes pasaulio pažinimo struktūra tarytum užkoduota tam tikro kultūrinio organizmo prafenomene ir šios struktūros plėtotė fatališkai determinuota.

Tuo tarpu H. Markūzė nedviprasmiškai kalba apie visai realų pradinį pažinimo projekto pasirinkimą (ursprüngliche Wahl). Toki projektą pasirinko Vakarų Europos žmogus tam tikru (nors chronologiškai ir empiriškai nepatikrinamu) savo istorijos momentu. Tai buvo kasdieninio patyrimo (nes moksliskai organizuoto patyrimo dar nebuvo) medžiagos ypatingo pažintinio sistematizavimo būdo pasirinkimo ir ypatingų žmogaus pažiūrų į gamtą bei save patį sistema. Pažinimo ir pasaulėžiūros struktūros savo ruožtu apsprendė praktinės veiklos, t. y. materialinės gamybos ir politinės praktikos, struktūras. H. Markūzės požiūriu, šis didysis pažinimo ir praktikos struktūrų pasirinkimas būdingas antikinės Graikijos filosofijos sužydėjimo laikotarpiui. Fundamentaliuose prieštaravimuose, kovoje tarp platoniškojo ir aristoteliškojo mąstymo būdų, H. Markūzės manymu, ryškėjo specifika istorinio projekto, kurio pasirinkimas turėjo nulemti tolesnį Vakarų Europos visuomenės likimą.

Žmogaus ir pasaulio teorinės sąveikos struktūrose H. Markūzė išskiria du sluoksnius — gnoseologinį (neutraliai pažintinį) ir ontologinį (gyvenimiškai bei etiškai prasmingą). „Klasikinėje graikų filosofijoje, — pažymi jis, — protas yra pažinimo instrumentas tiek, kiek jis gali atskirti tiesą nuo netiesos. O tiesa (ir netiesa) pirmiausia yra būties savybė, pati tikrovė, ir tik dėl to ji yra sprendinių savybė. Kadangi tiesa yra tapati būčiai, ji yra tam tikra vertybė: būtis vertingesnė už nebūtį. Kiek kova už tiesą apsaugo tikrovę nuo sunaikinimo, tiek tiesa įpareigoja ir užangažuoja žmogaus egzistenciją, kuri iš esmės yra žmogiškasis projektas. Kai žmogus išmoksta matyti ir pažinti, kas yra iš tikrųjų, jis suderina veiksmus su tiesa. Pažinimo teorija pati savaime yra etika, o etika yra pažinimo teorija“⁵. H. Markūzės požiūriu, šie du sluoksniai (ontologinis ir gnoseologinis) neišvengiamai egzistuoja bet kokiame „pažinimo projekte“. Tačiau šios dvisluoksnės pažinimo struktūros pažinimo subjektas

⁵ Ten pat, p. 140—141.

dažnai sąmoningai nesuvokia. Jis tarytum užmiršta, kad galutinis mąstymo horizontas turi ontologinę prasmę, kad mąstymas visada yra mąstymas apie savareikšmišką realybę, kad toji realybė nėra tik būtis kitam, tik „objektas subjektui“, nėra tik Gegenstand (tai, kas stovi priešais), bet būtis savyje ir sau. Pažinimo subjektas užmiršta būtį. Sis užmiršimas nereiškia, kad pažinimo subjektas neigia būties objektyvumą ir sąmoningai koreliuoja tiesą su tuo, kas tik subjektyviai egzistuoja, pavyzdžiui, su pojūčiais. Priešingai, tiesa susiejama su objektyvia egzistencija. Tačiau šiam objektyvumui subjektas nesuteikia ontologinio reikšmingumo; jam objektyvumas yra tik subjektyvumo ekspansijos horizontas, o už šio horizonto ribų jis jau nebeturi savarankiškos reikšmės ir vertės. Pažinimo subjektas užima savotiško indiferentiško stebėtojo poziciją, t. y. jis abejingas „autentiškai“ objekto būčiai. Pažinimas atplėšiamas nuo būties, kaip vertybės sau ir savyje,—kartu gnoseologija atsiskiria nuo ontologijos bei etikos ir pretenduoja tapti „grynuoju objektyvumu“. Gamta išvaloma nuo bet kokių teleologinių reikšmių ir egzistuoja žmogui kaip už subjekto egzistuojanti būtis, prieš subjektą esanti būtis, t. y. tik kaip subjekto koreliatas. Gamta subjektui tampa ne tikslu, o tik priemonių karalyste. Santykiaujant su gamta, subjektui nelieka jokių apribojimų ir išpareigojimų, išskyrus tuos, kurie suponuojami igimtų subjekto galių (fizinės ir intelektualinės žmogaus galimybės yra ribotos).

Anot H. Markūzės, toks „grynojo objektyvumo“ požiūris būdingas aristoteliškai, t. y. formaliajai, logikai ir apskritai „aristoteliškam“ mąstymo būdui. Vadovaudamasis šia formaliaja logika, mąstymas yra abejingas savo objektui, sako H. Markūzė⁶. Visus mąstymo objektus, nepriklausomai nuo jų kokybinės specifikos bei turinio, aristoteliškoji logika pajungia visuotiniams formaliems organizacijos, kalkuliacijos ir pergrupavimo dėsniams. Ši logika abejinga kokybiniam objekto savitumui. Jos požiūriu, visi objektai — tai abstraktūs kiekybinių parametru susitelkimo centrai. Šioje kiekybinėje stichijoje visuotinai sulyginamos, o kartu sunaikinamos vertybės, kurios gali būti suteiktos objektams tik tiek, kiek jie kokybiškai saviti ir individualūs. Mąstymo objektai unifikuojami ir formalizuojami. Aristoteliškojo mąstymo „grynojo objektyvumo“ erdvėje išnyksta pažinimo subjekto dėmesys savitai ontologinei objekto situacijai, jo savaimingam vertingumui. Čia visai netikėtai atsiskleidžia „ontologinis“ grynojo objektyvumo logikos pajėgumas. Juk logika yra ne tik patyrimo duomenų, bet ir objektyvaus pasaulio daiktų tvarkymo organas. Ji — ne tik *tam tikros* teorijos, bet ir *tam tikros* praktikos instrumentas. Kadangi, H. Markūzės manymu, teorijos struktūra apsprendžia praktikos struktūrą, tai Aristotelio logika tampa viešpatavimo logika (Logik der Herrschaft): „Aristotelio metafizika tvirtai susieja sąvoką ir viešpatavimą. Bendrųjų sąvokų dėka mąstymas viešpatuoja atskiriems atvejams“⁷. Mąstymas, kuris vadovaujasi aristoteliška logika, pasak

⁶ Ten pat, p. 152.

⁷ Ten pat.

H. Markūzės, plėtojasi kaip abstraktaus subjekto viešpatavimas abstrakčiam (tik kiekybiškai apibrėžtam) objektui, visuotinybės viešpatavimas individualiai būčiai (mirusios abstrakcijos — gyvai konkretybei, kiekybės — kokybei). Viešpatavimo logika yra gamtos pavergimo, taigi ir kito žmogaus pavergimo, logika, nes „grynojo objektyvumo“ logika savo prigimtimi yra priemonių logika. Tos logikos nedomina tikslai. Bet kuris pasaulio daiktas ar reiškiny, neišskiriant nė logikos kūrėjo, jai yra tik potencialus manipuliacijos, jungimo formaliems kalkuliacijos dėsniams objektas. Taigi, H. Markūzės požiūriu, žmogus laisvai susikuria ir pasirenka savo pavergimo instrumentą — „grynojo objektyvumo“ logiką.

H. Markūzė mėgina įrodyti, kad Vakarų Europos „mokslinio racionalumo“ atsiradimas bei vystymasis yra tik Aristotelio „grynojo objektyvumo“ logikos implikacijų atskleidimas. „Galilėjiškasis mokslas“ — teisėtas viešpatavimo logikos kūdikis — tampa galingu instrumentu gamtai bei žmogui pavergti. „Gamtos mokslas išsivysto, sąlygojamas technologinio a priori, kuris atskleidžia gamtą kaip potencialią priemonę ir kontrolės bei organizacijos medžiagą. Technologinis a priori yra politinis a priori tiek, kiek, įsisavinant gamtą, užvaldomas žmogus ir kiek žmogaus kūrybos produktai išauga visuomeninio gyvenimo terpėje ir vėl į ją sugrįžta“, — tvirtina H. Markūzė⁸. „Grynojo objektyvumo“ logikos požiūriu, gamta ir žmogus yra tik „gryna medžiaga“, „priemonė *per se*, savaime“. Savo ruožtu išsivysčiusios industrinės visuomenės technologinis racionalumas, kaip laukas „grynojo objektyvumo“ principams praktiškai pritaikyti, galima sakyti, empiriškai rodo savo pavergiančią jėgą, kurios auka tapo pats žmogus, praradęs autentiškai žmogišką būtį, ištirpęs savanaudiškojo „man“ stichijoje, ir gamta, kuriai gresia barbariškas sunaikinimas.

Si H. Markūzės istoriosofinė koncepcija iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti gana drąsi ir įspūdinga. Tačiau ji yra ne kritinio mąstymo ar mokslinės intuicijos, bet spekuliatyvinės fantazijos vaisius. Nė vienas iš svarbiausių šios teorijos principų negali būti patvirtintas faktais ar loginiais argumentais. Analizuojant H. Markūzės „grynojo objektyvumo“ koncepciją, kyla nemaža klausimų, į kuriuos jis neduoda atsakymo. Kas ir kada pasirinko pirmąjį pažinimo projektą? Kodėl Vakarų Europos visuomenė pasirinko būtent šį pažinimo projektą, t. y. „grynojo objektyvumo“ logiką, kurioje slypėjo tokios grėsmingos tendencijos? Kaip kartą laisvai pasirinktas projektas apsprendžia tolesnį istorinės raidos būtinumą? Kodėl žmonija vėliau nepasirinko labiau jos tikslus atitinkančio „antro“ projekto?

Savo istorijos sampratą H. Markūzė grindžia prielaida, kad žmogus visiškai laisvai kuria savo istoriją. Laisvai pasirinktas pažinimo, o kartu ir istorinio proceso projektas apsprendžia visuomenės būtį ir raidą. Pasirinkimas čia niekuo nedeterminuotas, nesusijęs su visuomenės gyvenimo materialiniais pagrindais. H. Markūzė suplaka laisvės ir savivalės

⁸ Ten pat, p. 168.

sąvokas, nes, jeigu laisvė visiškai priešpastatoma būtinumui, pasirenkama jau ne laisvai, o savavališkai. Savivalė turi tam tikrą prasmę, kai kalbama apie individualų pasirinkimą. Pavyzdžiui, egzistencialistai (Ž. P. Sartras) taip pat kalba apie galimybę absoliučiai pasirinkti, bet šio savavališko pasirinkimo laisvę susieja su autonomiška individualaus žmogaus egzistencija. H. Markūzės supratimu, laisvas pasirinkimas atsiskleidžia per socialinę, istorinę visuotinybę, taigi yra kolektyvinis fenomenas. Kokią prasmę tuo atveju turi kolektyvinis savivalės aktas, kaip jis gali būti realizuotas? Kokiu būdu tam tikrame savo istorijos taške visuomenės gali pasirinkti visiškai naują gyvenimo modelį? Juk visuomenės gyvenimas kiekvienoje istorijos pakopoje sąlygojamas būtinų veiksnių, t. y. iš praeities paveldėtų materialinių ir dvasinių aplinkybių. Visiškai laisvas, nedeterminuotas pasirinkimas reikštų istorinio perimamumo pertrūkį. Naujovės atsiradimą istorijoje H. Markūzė aiškina metafiziškai: ji susidaro tuščioje vietoje, visiškai paneigdamai tai, kas sena, todėl istorija yra tik amžinas grįžimas, cikliškas judėjimas. H. Markūzė neigia visuomenės raidos progresyvumą. Istorija jam yra tik tos kiekybiškai išsivysčiusios galimybės, kurios slypi pirmąpradžiam projekte. Pasirinkimas tik mobilizuoja istorijos jėgas, kurios reikalingos galimybės realizuoti. Vystymasis — tai nenutrūkstamas augimas be kokybinių, revoliucinių šuolių.

Priešingai G. Hegeliui, kurio įsitikinimu istorija yra laisvės įsisąmonimo progresas, H. Markūzė įrodo, kad istorija yra vis didėjantis žmogaus pavergimas, laisvės užmiršimo progresas. Juk išsivysčiusios industrinės visuomenės žmogus, netekęs laisvos, individualios egzistencijos matmens, yra vergas. „Išsivysčiusios industrinės civilizacijos vergai yra sublimuoti vergai, tačiau jie yra vergai, nes vergą galima atpažinti ne pagal jo nuolankumą ar jo darbo sunkumą, bet pagal tai, kad jis paverstas instrumentu, žmogus paverstas daiktu“, — tvirtina H. Markūzė⁹. Kadangi žmogaus pavergimas yra ne ekonominių sąlygų išdava, o pirmąpradės viršlaikinės mąstymo struktūros pasirinkimo pasekmė, H. Markūzė nemato realių perspektyvų žmogui išsilaisvinti, kurių turinį sudaro pertvarkyti klasinės visuomenės ekonominiai pagrindai, panaikinti privatinę nuosavybę. Pasak jo, žmogaus išlaisvinimas yra dvasinės prigimties maištas prieš egzistuojančias technologinio racionalumo sukurtas represines gyvenimo sąlygas. Taigi H. Markūzė siūlo dar vieną romantiško individualistinio eskapizmo variantą, dar vieną vidinio autsailerizmo utopiją. Jis atkakliai įrodo, kad šiuolaikinė visuomenė, sukūrusi vienatį žmogų, yra visuotinai represinio, pavergiančio pobūdžio, todėl, pats sau prieštaraudamas, jis reikalauja įveikti, sulaužyti socialiai determinuotas pavergimo sąlygas, sukurti laisvę visuotinės nelaisvės stichijoje, paneigti pavergimą pačioje pavergimo karalystėje. Bet jeigu maištas yra tik individualus dvasinis maištas, tik herojiškas pasitraukimas į „naujojo racionalumo“ grynosios laisvės dykumą, tai objektyviai egzistuojantys materialiniai represinės visuomenės pagrindai lieka nepalieti.

⁹ Ten pat, p. 53.