

KULTŪROLOGIJA. MOKSLOTYRA

S. JANKAUSKAS

ŽMOGUS, KULTŪRA, ISTORIJA

Ilgus amžius trukusi gamtos mokslo kova už pripažinimą XIX a. pagaliau buvo apvainikuota pergale. Apie tai pirmiausia paskelbė pozityvizmas, betarpiškiausiai išreiškęs mokslo socialinio vaidmens pokytį. Visa ankstesnė į mokslą orientuota filosofija galavosi savotišku nepilnavertiškumo kompleksu. Ji privalėjo pagrįsti pažintines mokslo pretenzijas ir tuo pačiu jo (taigi ir savo) teisę į egzistavimą, teisę būti kultūros reiškiniu. Tuo tarpu pozityvizme mokslas jau pats tampa atsparos tašku kitų kultūros darinių ir, visų pirma, religijos kritikai. Darėsi aišku, kad mokslas ne tik siekia revizuoti kultūrą, bet ir taikosi būti branduoliu naujai kultūrai. Atsiskleidė dar Renesanse pirmuosius savarankiškumo požymius pademonstravusio gamtos mokslo pretenzijų į absoliutų žinojimą tikroji prasmė. Tiesa (gamtamokslinė) užsimojo išeiti į pirmąjį vertybių hierarchijos (kultūros) planą ir pakeisti dar nuo Antikos laikų čia viešpatavusį (religinį) Gėrį. Bet pirma nei buvo galima pradėti statyti, reikėjo baigti griauti. Mokslas dar privalėjo galutinai įveikti ankstyvesnįjį, dar nuo Viduramžių besitęsusios kultūros branduolį,— religiją. Šis destruktivus uždavinys, pradėtas jau XVIII a. prancūzų švietėjų, XIX a. buvo įvykdytas. Ir šio amžiaus pabaigoje alergiškai jautrus epochos pulsui F. Nyčė galėjo pranešti: „Dievas mirė!“. Mokslas dar triukšmingiau šventė pergalę, kai to paties XIX a. pabaigoje jo raidos ypatumus įvertinusi konvencionalistinė mokslo pagrindų kritika nuplėšė vėliavą, su kuria jis įveikė religiją. Paaiškėjo, kad mokslinė tiesa geriausiai atveju gali būti tik apytikrė. Kartu su absoliutumu tiesa prarado ir savaiminį vertingumą, ir XX-ąjį amžių buržuazinė Europa pasitiko visiškoje neviltyje. Gėris prarado savo garantiją (dievą), Tiesa bankrutavo ir tas pats, kraštutinių išvadų nesibodėjęs, F. Nyčė paskelbė visišką visų vertybių nuvertinimą. Vakarų Europos kultūros krizė kulminavo. Įsiviešpatavus iracionalumo ir mistikos dvasiai, blaviai įvertinti situaciją sugebėjo nedaugelis. Tarp jų buvo ir Chosė Ortega i Gasetas (1883.V.9—1955.X.18).

„Radikalus žmogiškojo gyvenimo faktas“ Ch. Ortegos i Gaseto filosofinių apmąstymų dekartiškasis atsparos taškas — „radikalus žmogiškojo gyvenimo faktas“. Žmogiškasis gyvenimas arba, tiksliau,— mano gyvenimi-

mas — yra vienintelė „radikali realybė“. Visos kitos realybės — tiek fiziniai, tiek psichiniai reiškiniai, taip pat vertybių pasaulis yra antrinės ir realios, turinčios „ontologinę prasmę“ tik žmogiškojo gyvenimo atžvilgiu. Tai nereiškia, kad žmogiškasis gyvenimas apskritai yra vienintelė realybė. Žmogiškasis gyvenimas yra be paliovos vykstantis individo dialogas su „situacijų“ pasauliu arba, akcentuojant „aš“, be perstojo vykstantis „išėjimas“ už savęs ir sąveika su „kitu“. Taigi „priešingai realistams, mūsų gyvenimas yra neišvengiamas išeities taškas, tačiau <...>, priešingai idealistams, toks gyvenimas yra <...> visiškai paminęs pasaulį“¹. Nors žmogiškasis gyvenimas yra individualus, tačiau jis nėra vien subjektyvių įvykių seka. Fiziologinių mechanizmų ir psichologinių nuostatų faktas leidžia kalbėti apie kiekvieno pašaukimą (llamado, arba likimą. Žmogus yra laisvas atsiliepti į savo pašaukimą arba ignoruoti jį. Todėl laisvė nėra kažkas, ką turime, bet tai, kuo esame, kuo tampame. Esame pasmerkti laisvei, pasmerkti rinktis ir spręsti. Pasirinkęs likimą, žmogus gyvena savo gyvenimą ir, tikriausiai, tada tik ir gyvena. Kitaip jis tik falsifikuoja savo egzistenciją ir tada jau ne jis gyvena, o juo gyvena. Šia prasme žmogiškasis gyvenimas priklausomai nuo jo autentiškumo gali būti daugiau ar mažiau realus. Čia jau matyti Ch. Ortegos i Gaseto kategorinio imperatyvo kontūrai: žmogus privalo daryti tai, ką reikia daryti (tiene hacer lo que tiene que hacer). Palyginti su kantiškuoju, šis imperatyvas yra dar abstraktesnis. Jo nevaržo net moralės principai. Iš tiesų, pripažįstant „egzistencinį“ mano vienatvės faktą, absurdiška reikalauti, kad mano elgesio norma būtų priimtina visiems. Natūraliai gali kilti klausimas, kaip atpažinti savo „autentiškąjį aš“? Kaip nustatyti, ką man reikia daryti? Tačiau tokie klausimai yra nekorektiški. Žmogiškojo gyvenimo autentiškumas reiškia jo uždaramą, taigi ir negalimumą kontroliuoti jį iš išorės. Todėl jokių kriterijų ar taisyklių, kaip būti savimi, nėra ir būti negali. Niekas negali nuspręsti už tave „ką daryti?“ Dar kitaip išsireiškus, taisyklės ar patarimai negalimi, nes „ką daryti?“ yra ontologinio pobūdžio. Pats gyvenimas šiuo savo atvirumu yra besitęsianti problema, arba problema savaimė (problema de si misma). Todėl jį galima palyginti su situacija sudužus laivui (naufragio), su kapanojimusi begaliniame netikrumo vandenyne. Gelbėjimosi ratas, už kurio žmogus nusitveria ir kuris teikia jam saugumą, yra kultūra.

„*Maštau, nes gyvenu*“ — „*Vivere militare est*“ — tvirtino dar Seneka. Natūralus šios kovos produktas yra žmogiškasis mąstymas, t. y. įrankis, kuriuo žmogus skinasi sau kelią per aplinkybes. Tad Ch. Ortega i Gasetas tarsis apverčia dekartiškąjį *cogito ergo sum*, tuo išreiškdamas savo opoziciją tradiciniam racionalizmui. Jo credo (jeigu jį formuluotume) skambėtų: *pienso porque vivo* (maštau, nes gyvenu)². Taigi „mąstymas yra

¹ Ferrater Mora J. Ortega y Gasset: etapas de una filosofía.— Barcelona, 1973, p. 96.

² Ten pat, p. 80.

natūrali gyvybinė funkcija kaip virškinimas ar kraujo apytaka"³. Jo paskirtis — pateikti mūsų individualybei daiktus tokius, kokie jie yra, t. y. mąstyti tiesą. „Taigi mąstymo fenomenas turi du momentus: viena vertus, jis atsiranda kaip gyvybinė individo būtinybė ir yra kontroliuojamas subjektyvaus naudingumo dėsnio; kita vertus, derinasi prie daiktų ir paklūsta objektyvios tiesos dėsnui“⁴. Pastarasis mąstymo aspektas išveda į transcendentinę žmogiškojo gyvenimo sritį. Transcendentiškumas čia pažymi tą faktą, kad individualus žmogiškasis gyvenimas dalyvauja tame, kas nėra jo dalis, bet yra daugiau nei jis. Šis žmogiškojo gyvenimo matmuo, kuriame gyvenimas peržengia save, ir yra kultūra. Į ją išveda ne tik mąstymas, bet ir valia, estetinis suvokimas bei religinė pajauta. Visas šias gyvybines funkcijas sieja mąstyme atskleistas privatumo momentas. Visos jos turi paklusti žmogiškojo gyvenimo atžvilgiu išoriškiems, vienareikšmiams ir absoliutiems dėsniams. Kaip mąstymą valdo tiesa, taip valią reguluoja moralinė ir teisinė normos. „Gėris ir teisingumas, jei jau yra tu, į ką pretenduoja, turi būti vieninteliai. Teisingumas, kuris galioja tik tam tikrai epochai ar tam tikrai rasei, anuliuoja savo prasmę“⁵. Paminėtų gyvybinių funkcijų produktai — tiesa, teisingumas, dorovingumas, grožis — be biologinio reikšmingumo turi ir savaiminę vertę. „Šis savaiminis teisingumo ir tiesos vertingumas, šis visiškasis pakankumas, kuris verčia mus teikti jiems pirmumą paties gyvenimo atžvilgiu ir yra ypatybė, kurią vadiname dvasingumu“⁶. Taigi žmogiškąjį gyvenimą santykiškai galima išskaidyti į dvasinį gyvenimą, arba kultūrą, ir savaimingąjį (espontanea), arba grynai biologinį gyvenimą. Pastarojo turinys — biologinės funkcijos, kurių rezultatai turi tik organinę vertę. Žmogiškasis gyvenimas pulsuoja tarp dviejų polių — kultūros ir gamtos. Gyvenimas yra harmoningas, kai išlaikoma pusiausvyra tarp abiejų polių. „Bet koks pusiausvyros praradimas vieno ar kito naudai neišvengiamai veda į išsigimimą. Nekultūringas gyvenimas — tai barbarizmas; gyvybingumą praradusi kultūra — bizantizmas“⁷. Nors kultūrą taip pat pagimdo subjekto spontaniškumas, tačiau palaipsniui mokslas, etika, religinis tikėjimas, juridinė norma gali atsiskirti nuo subjekto ir įgauti savarankišką egzistenciją ir vertę. Tokiu atveju kultūra objektyvuojasi ir, užuot aptarnavusi gyvenimą, ima jį terorizuoti. Ch. Ortigos i Gaseto nuomone, kaip tik taip ir atsitiko Vakarų Europoje.

Sokrato ironija arba utopinis protas. „Niekada žmogiškasis gyvenimas nestokojo savo dviejų matmenų: kultūros ir savaimingumo. Ir tik Europoje jie visiškai atsiskyrė vienas nuo kito, virsdami dviem antagonistiniais poliais. Indijoje ar Kinijoje nei mokslui, nei moralei niekada nepavyko pasidaryti savarankiškam nuo gyvenimo galiom ir įsiviešpa-

³ Ortega y Gasset J. El tema de nuestro tiempo, p. 755. (Čia ir toliau Ch. Ortega i Gasetas cituojamas pagal: Obras de Jose Ortega y Gasset.— Madrid, 1932).

⁴ Ten pat, p. 756.

⁵ Ten pat, p. 755.

⁶ Ten pat, p. 758.

⁷ Ten pat, p. 760.

tauti jam. Rytietišką mąstymą daugiau ar mažiau tikras ir gilus niekada neatsiskyrė nuo subjekto ir nepasiekė tokio objektyvios egzistencijos lygio, kuris, pavyzdžiui, būdingas fizikiniam dėsniui europietiškos sąmonės atžvilgiu"⁸. Šios Europos tragedijos užuomazgos glūdi dar antikoje. Tai čia, Atėnų aikštėse, kurią nors dieną Sokratas aptiko objektyvų gyvenimo polių — protą. Tiesa, mąstoma buvo ir anksčiau. Jau Parmenidas ir Heraklitas mąstė, to visiškai nežinodami. Ir tik Sokratas pirmasis atkreipė dėmesį į nepaprastą šio naujo universumo galimybes ir liko pakėrėtas jo tobulumo. Besikeičiančių, pasibaigiančių gyvenimo reiškinių pasaulis nublanko prieš nekintančių, tobulų sąvokų, logoi žvaigždyną. Jau Platonui buvo aišku, kad šis žvaigždynas ir yra tikrasis pasaulis. O tai reiškė, kad žmogaus paskirtis — pajungti savaimingumą protui. Gyvenimas buvo paaukotas protui, ir žmogiškoji egzistencija susidvejino: užuot tikėjęs reiškinių pasauliu, kuriame gyveno, žmogus ėmė manyti gyvenęs proto fikcijų pasaulyje. Tokia buvo garsiosios Sokrato ironijos prasmė.

Vėlesnieji amžiai pratęsė šią proto stabmeldystę, atskleisdami vis naujus ir naujus jo horizontus. Ypač protas suklestėjo Vakarų Europoje po Renesanso, kai buvo sukonstruotos grandiozinės racionalistinės sistemos. Bet jau XVIII a. pats racionalizmas, vystydamas savo potencijas, atsimušė į begalinio iracionalumo sienas ir turėjo pripažinti savo ribotumą. Sokrato ironijos absurdiškumą galutinai patvirtino įvykiai revoliucijų eros, nusitęsusių nuo XVIII a. vidurio iki pat XIX a. pabaigos. Šiuo laikotarpiu racionalizmas peraugo į politinį radikalizmą ir buvo tiesiogine buržuazinių revoliucijų, pirmiausia 1789 m. prancūzų revoliucijos, priežastimi. Šių revoliucijų metu, „užuot derinus režimą prie socialinės tikrovės, buvo užsimota pritempti ją prie idealios schemos“⁹; schemos, išmąstytos *more geometrico*, t. y. atsižvelgiant tik į vidinius proto reikalavimus. Utopinio proto, arba proto, mąstančio beviečiu, abstrakčiu (de ningun sitio) požiūriu, revoliucinės veiklos rezultatai netruko pasimatyti. Revoliucijos — trūčiai vientisame istorijos kūne — nukirto tradicijų saitus, iki tol garantavusius kultūros ryšius su gyvenimo savaimingumu, ir kultūra (vertybės), praradusi gyvybingumo šaltinį, ėmė merdėti. Stingstanti kultūra prasilenkė su gyvenimu ir jau nebegalėjo atlikti savo paskirties — teikti jam orientyrus. „Europietis liko vienas, be gyvenančių mirusiųjų; <...> prarado savo šešėlį. Taip atsitinka visada, kai ateina vidurdienis“¹⁰. Kultūra užbaigė savo trietapį ciklą, charakterizuojamą psichologinėmis dvasios būsenomis. Tradicinę ir racionalistinę, arba revoliucinę stadijas pakeitė mistinė — nusivylusios dvasios stadija. Revoliucinė dvasia, sunaikinusi tradicinės dvasios tikėjimo (tradicija perteikiamomis vertybėmis) mechanizmą, laikinai įžiebė tikėjimą individualia energija. Tačiau ir ši užgesino revoliucijų nesėkmes pakeisti tikrovę idėja. Idėjos prarado spindesį, o žmogus tikėjimą. Ne tik tradicija, ne tik protu,

⁸ Ten pat, p. 763.

⁹ Ten pat, p. 799.

¹⁰ *Ortega y Gasset J. La deshumanización del arte*, p. 957.

bet ir savimi. „Toks žmogus jaučia neįtikėtiną potraukį tarnauti. Trokšta tarnauti bet kam. Kitam žmogui, imperatoriui, burtininkui, stabui. Bet kam, kad tik išvengtų susidūrimo vieniui vienas su egzistencijos smūgiais“¹¹. Todėl porevoliucinėmis epochomis iš istorijos tamsybių vėl išnyra kadaise garbintos šmėklos, pavyzdžiui, kraupios Rytų dievybės, atgyja ir ima funkcionuoti patys absurdiškiausi ritualai.

Vitalinis protas, arba Don Chuano ironija. Taigi į politinį radikalizmą peraukęs racionalizmas savo paties inspiruotų revoliucijų nesėkmėmis (realizuoti jose keliamus reikalavimus) demaskavo pats save. Natūralu, kad jau tame pačiame XIX a. buvo bandyta įveikti racionalizmo vienpusiškumą. Viena tipiškiausių šio amžiaus apraiškų — reliatyvizmas — betarpiškiausiai atspindėjo utopinio proto krizę. Atsirado jis, viena vertus, giliau įsisąmoninant dar XVIII a. aptiktą proto ribų faktą, o kita — siekiant įprasmiti istorijos įvykių mozaiką. Reliatyvizmas savaip interpretavo istorijoje pastebimą nuomonių išsibarstymą. Jis paneigė absoliučios tiesos galimybę, pripažindamas tik nuo kiekvieno individo sąlygų priklausomas, taigi ir santykinės, tiesas. Tuo pačiu jis, visiškai atsiduodamas gyvenimo savaimingumui, įpuolė į kitą kraštutinumą. „Racionalizmas, siekdamas išgelbėti kultūrą, neigia bet kokią gyvenimo vertę; reliatyvizmas dar priešingai: panaikina objektyviają kultūros vertę, užleisdamas jos vietą gyvenimui“¹². Taigi reliatyvizmas tėra tiesmukas racionalizmo paneigimas ir todėl lygiai nepriimtinas. Juk žmogiškasis gyvenimas neįmanomas be kultūros. „Tikėjimas tiesa (taip pat gėriu, grožiu. — S. J.) yra radikalus žmogiškojo gyvenimo faktas. Jį (tikėjimą. — S. J.) amputavus, gyvenimas virstų kažkuo iliuzorišku ir absurdišku“¹³. Tiesa turi būti išgelbėta nuo žudančios reliatyvizmo kritikos. Utopiškas protas, be abejonės, neteisus: apskritai absoliutaus žinojimo prielaida — subjektas, kurį tikrovė persmelktų visiškai nesideformuodama, tėra fikcija. Klysta ir reliatyvizmas: nors ir kiekvienas realus pažinimo subjektas yra specifiskai modifikuota terpė, pažinimas (absolūtus) vis tiek galimas. Beje, galimas kaip tik dėl tokios pažinimo subjekto prigimties. „Psichinė kiekvieno individo struktūra yra tam tikras organas, leidžiantis suvokti vienas tiesas ir pasmerktas visiškam aklumui kitų atžvilgiu. Panašiai kiekvienai tautai ir epochai būdinga ypatinga dvasia, t. y. tinklainė su apibrėžto dydžio ir formos akutėmis, pralaidžiomis tam tikroms tiesoms ir nepataisomai netinkančiomis kitoms pasiekti“¹⁴. Žmogus pažiūrta pasaulį ne apskritai, bet visada konkrečiai priklausomai nuo laiko ir vietos aplinkybių. „Kosminė realybė yra tokia, kad gali būti stebima tik iš tam tikros perspektyvos. Ji yra pačios realybės sudedamoji; užuot deformavusi, ją organizuoja“¹⁵. Todėl nors apskritai absoliuti tiesa negalima,

¹¹ Ortega y Gasset J. El tema del nuestro tiempo, p. 810.

¹² Ten pat, p. 785.

¹³ Ten pat, p. 750.

¹⁴ Ten pat, p. 785.

¹⁵ Ten pat.

tačiau galimos individualiai absoliučios, taigi ir objektyvios tiesos. Todėl galima ir kultūra kaip objektyvių transcendentinių vertybių visuma. Tai reiškia, kad Europos kultūros krizė nėra kultūros krizė apskritai, bet tik konkrečios racionalistinės kultūros krizė — jos sustabarėjimas, jai praradus ryšį su gyvenimu. Šią krizę sukėlė sokratiškoji ironija — grandiozinis bandymas ironizuoti savaimingą gyvenimą grynojo proto požiūriu. Dabar gi atėjo laikas Don Chuano ironijai. Protas turi užimti jam prideramą gyvenimo instrumento vietą. Jis turi būti pajungtas gyvenimo savaimingumui ir tapti gyvybišku (vitališku) protu. Gyvenimas turi pateikti savo reikalavimus kultūrai. F. Nyčės žodžiais tariant, „visa, ką šiandien vadiname kultūra, švietimu, civilizacija, privalo vieną dieną stoti prieš neklystantį Dioniso sprendimą“. Pusiausvyra turi būti atstatyta. „Don Chuanas sukyla prieš moralę, nes moralė anksčiau buvo sukilusi prieš gyvenimą“¹⁶.

Gyvenimo filosofijos atgarsiai. Paskutiniausias Ch. Ortegos i Gaseto išvadas nesunku įkomponuoti į XIX a. pabaigos—XX a. pradžios Vakarų Europos filosofijos foną. Aiški orientacija į dar antroje XIX a. pusėje subjuojusią gyvenimo filosofiją, žinoma, neliudija Ch. Ortegos i Gaseto originalumo naudai. Ir vis dėlto vitalistinis gyvenimo filosofijos motyvas ispanų filosofui jau įgauna specifinį atspalvį. Jo raciovitalizmas aiškiai skiriasi nuo kitų (G. Zimelio, F. Nyčės, A. Bergsono) vitalizmo apraiškų. Ir ne tik pavadinimu, bet, pirmiausia, šią filosofijos pakraipą pagimdžiusių problemų suvokimo gyliu. XIX a. antros pusės gyvenimo filosofija — tai dar labai betarpiška reakcija į kultūros pagrindų krizę ir dėl tos priežasties dar nepakylanti virš jos. Stiprus biologiskumo akcentas šioje filosofijoje rodo, kad ji dar tik intuityviai išskiria ir metafiziškai absoliutiną konfliktą tarp kultūros ir gyvenimo — ir sprendžia jį, atmesdama vieną iš jų konfliktuojančių pusių. Tuo tarpu Ch. Ortega i Gasetas nors ir išlieka gyvenimo filosofijos tradicijoje, vis dėlto žengia toliau. Biologiniai terminai jo filosofijoje jau įgavę labiau simbolinę prasmę. Kildindamas kultūrą iš gyvenimo, jis vis dėlto akcentuoja jos, ir kartu žmogiškojo gyvenimo, istorinį pobūdį. Tai priartina Ch. Ortegą i Gasetą prie L. Diltėjaus, tačiau ispanų filosofas skiria kultūrai kur kas daugiau dėmesio. Kaip — ir L. Frobenijui bei O. Špengleriui, kultūra jam — gyvas organizmas, kuris gimsta, bręsta ir galiausiai miršta. Todėl, jo požiūriu, nėra ir negali būti vienintelės pasaulinės kultūros, bet buvo ir yra daugybė savitų kultūrų¹⁷. Kultūros miršta prasilenkdamos su gyvenimu, nes šis yra pastovus kilimas savyje. Europos krizė irgi yra išausgusio gyvenimo lygio ir jį varžančios kultūros konfliktas¹⁸. Jį sprendžiant, nepakanka atmesti sustabarėjusią kultūrą ir atsiduoti gyvenimo savaimingumui, bet būtina kurti naują kultūrą, atitinkančią pakitusį gy-

¹⁶ Ten pat, p. 767.

¹⁷ Kaip tvirtina pats Ch. Ortega i Gasetas (Las Atlantidas, p. 838), tokias išvadas apie kultūrą jis padaręs savarankiškai.

¹⁸ Žr.: Ortega i Gasset J. La rebelion de las masas, p. 1150.

venimą. O tai reiškia, kad ir protas turi būti ne atmetas, bet viena jo apraiškų (utopinis protas) pakeista kita (vitaliniu protu). Taigi Ch. Ortegos i Gaseto pastangos ieškoti konstruktyvaus sprendimo, akivaizdžios. Tai rodo, kad jo požiūris į kultūros pagrindų krizę kur kas blaivesnis nei tradicinės gyvenimo filosofijos. Deja, tos pastangos nebuvo apvaisinuosios sėkmės, bet tai jau kitas klausimas.

Egzistencinės gaidos. Problemų mąstymo kampą ir diapazoną; taigi ir jų sprendimo galimybes, galiausiai lemia pasirinkta pozicija. Ch. Ortega i Gasetas savo filosofinių apmąstymų išeities tašku pasirinko, kaip jau buvo minėta, „radikalų žmogiškojo gyvenimo faktą“. Galima surasti ne vieną motyvą tokiam pasirinkimui paaiškinti. Viena vertus, Ch. Ortega i Gasetas pratęsė galias šaknis turinčios „rōbinzonados“ (individualistinė veiklos subjekto samprata) tradiciją, kita — jis siekė išvengti utopinio racionalizmo pinklių. Na ir galiausiai vertybių pagrindimo sunkumai ypač užaštrino žmogaus problemą, todėl natūralu, kad siekdamas pirmiausia išspręsti šią problemą, Ch. Ortega i Gasetas galėjo pasirinkti žmogiškąjį gyvenimą tyrimo pagrindu.

Egzistenciniai motyvai Ch. Ortegos i Gaseto filosofijoje — pirmieji kultūros pagrindų krizės pajautos požymiai, kai ši krizė stebima per individualų žmogiškąjį gyvenimą. Ispanų filosofas, kaip dar XIX a. viduryje S. Kierkegoras, užfikso žmogiškosios (vertybių) pasirinkimo situacijos atvirumo faktą. Ir iš tiesų, pozityvistinė kritika apnuoginus dorovinių vertybių transcendentinio (šiuo atveju — religinio) pagrindimo iliuzoriškumą, pasirinkimo situacijos atvirumas tragiškai išryškėjo. Tiek S. Kierkegoras, tiek Ch. Ortega i Gasetas tokioje situacijoje ir ją lydinciose psichologinėse būsenose įžvelgė ontologinius žmogiškosios egzistencijos momentus. Be abejonės, vertybinė orientacija vyksta visai „kitame aukšte“ nei empirinė, tačiau tai dar joks pagrindas pirmosios patologijai ontologizuoti. Argumentu galėtų būti viduramžiai. Čia vertybinis horizontas buvo kaip reta sutvarkytas ir glaudžiai susietas su žmogaus gyvenimo sąlygomis. Todėl viduramžiais žmogus tvirtai žinojo, tariant Ch. Ortegos i Gaseto žodžiais, ką daryti, ir situacijos, kurias linkusi ontologizuoti egzistencinė filosofija, čia nesusiklostė ir negalėjo susiklostyti.

Būdamas besitęsiančios vertybių transcendentinio pagrindimo destrukcijos liudininkas, S. Kierkegoras čia įžvelgė atsiveriantį absoliučios žmogiškos laisvės horizontą ir egzaltuotai jį teigė. Tuo tarpu Ch. Ortegai i Gasetui jau buvo iškilęs uždavinys įtvirtinti kultūros pamatus, ir jis, įvertindamas tą pačią situaciją, formuluoja dorovinį imperatyvą. Gasetiškas „Būk savimi!“ iš esmės tėra dar F. Nyčės išvadų apibendrinimas imperatyvo forma. Todėl jis tik išreiškia pačią krizę, bet jokiū būdu neišveda iš jos. Geri norai išspręsti žmogaus problemą taip ir liko tik geri norai.

Lozungas vietoj teorijos, simptomai vietoj diagnozės. Kai bandoma paaiškinti aptariamą krizę iš individo gyvenimo pozicijų, kitokios išvados negalimos. Objektvios šio gyvenimo prielaidos — tiek ekonominės, tiek kultūrinės (siaurąja žodžio prasme) — jam pačiam atrodo kaip savarankiškos (objektvios) galios, ką metaforiškai ir konstatuoja Ch. Ortega i Gasetas. Anot jo, gyvenimas, viena, yra pastovus išėjimas už savęs, o antra — jis atsiremia į transcendentinių vertybių sferą. Abu matmenys vienas su kitu susiję, ir tam tikra jų pusiausvyra garantuoja žmogiškojo gyvenimo harmoniją. Ch. Ortigos i Gaseto pozicija čia aiški: kultūra kyta iš gyvenimo ir todėl turi būti jam pajungta. Tačiau tuo aiškumas ir baigiasi. Iš individualaus (veiklos) subjekto pozicijų sąryšio tarp minėtų dviejų gyvenimo matmenų teoriškai rekonstruoti neįmanoma; vertybių krizės akivaizdoje Ch. Ortega i Gasetas bejėgis pasiūlyti ką nors konstruktyvaus, išskyrus patį reikalavimą atgavinti kultūrą. Šia prasme jo raciovitalizmas nėra kokias nors teoriškai artikuliuota programa (nauja racionalumo samprata), bet tik gražus lozungas.

Dėl tos pačios priežasties Ch. Ortega i Gasetas ir istorijoje gali įžvelgti tik psichologinį būtinumą. Kas yra istorija, jei ne žmonių gyvenimas? O gyvenimas yra psichologinio pobūdžio. Vadinasi, daro išvadą ispanų filosofas, istorijoje viešpatauja psichologinis būtinumas¹⁹. Tiriant istoriją šiuo aspektu ir aptinkamos trys kultūros vystymosi stadijos — tradicinė, racionali ir mistinė. Racionaliojoje stadijoje vykstančios revoliucijos pasirodo esančios tik utopinio proto avantiūros. Ir tai suprantama. Nė viena buržuazinė revoliucija nerealizavo to, ką žadėjo jas betarpiškai rengusios ideologijos. Pasilikus jų teiginių lygmenyje, buržuazinės revoliucijos iš tikrųjų tėra vien nenusisėkusios proto avantiūros. Tačiau „kaip apie atskirą žmogų negalima spręsti remiantis tuo, ką jis pats apie save mano, lygiai taip pat negalima spręsti apie <...> perversmo epochą pagal jos sąmonę“²⁰. Tokio momento Ch. Ortigos i Gaseto pozicijoje nematyti. Todėl daugiausia, ką jis gali, tai tik reljefiškai su psichologiniais akcentais išryškinti kultūros pagrindų krizės simptomus.

Istoriniai Tiesos ir Gėrio Konfliktų metmenys. Antika pirmoji istoriškai įsisąmonino kultūrą kaip kažką, kas skirtinga ir autonomiška regimosios gamtos atžvilgiu. Ir ne tik įsisąmonino, bet ir rekonstravo jos hierarchinę struktūrą. Platono idėjų pasaulis su viską vainikuojančia Gėrio idėja buvo pirmasis kultūros teorinis modelis. Tiesa, antikiai tai dar ir paties kosmo modelis. Antika dar nesupriešina gamtos ir kultūros, o socialinės organizacijos principus iššifruoja pačiame kosme. Ir tai suprantama. Dalis antikinės visuomenės — vergai — dar visiškai panirusi gamtoje (vergas — tik kalbantis įrankis!) ir glaudžiai sieja gamtą su jau politiškai gyvenančia likusia visuomene. Šio ryšio betarpiškumas, garantavo tiek harmoningą (praktinį) žmogaus santykį su gamta, tiek ir ne-

¹⁹ Ortega y Gasset J. El tema de nuestro tiempo, p. 745.

²⁰ Marksas K. Dėl politinės ekonomijos kritikos. Pratarinė. — Marksas K., Engelsas F. Rinktiniai raštai. — V., 1950, t. 1, p. 304—305.

leido net refleksijoje atskirti pažintinį bei vertybinį momentus. Pažinti gamtą (kosmą) antikos graikui dar reiškė išsiaiškinti kaip gyventi. Tiesa buvo kelias į Gėrį.

Krikščioniškoji viduramžių kultūros sintezė jau byloja apie kitą žmogaus ir gamtos praktinio santykio lygį. Šioje teorinėje rekonstrukcijoje kultūros universumas, kurio aukščiausias organizacinis principas yra dievas, vienijantis Gėrį, Tiesą ir Grožį, jau aiškiai atskirtas nuo gamtos. Nors ir žemiškojo pasaulio reiškiniai dar interpretuojami simboliškai, tačiau ir gamta čia jau palaipsniui praranda vertybinį spindesį. Viduramžiais jau prasideda technikos (materializuotos kultūros) intervencija prieš gamtą²¹. Tuo tarpu antikoje, pasak Plutarcho, vyravo požiūris, kad „mašinių išradinėjimo menas yra bjaurus, žemas ir sukta“. Technikos plėtojimosi tendencijai stiprėjant, plečiasi desakralizuotos (šiuo atveju — vertybinį aspektą praradusios) gamtos ribos ir lygiagrečiai vis reikšmingesnis darosi savarankiškas (nepriklausantis nuo religinėje sintezėje integruoto pažintinio momento) gamtos pažinimas. Lūžis įvyksta Renesanse, kai dar antikoje užsimezgusi matematinės astronomijos „reiškinių gelbėjimo“ tradicija pareiškia pretenzijas į tiesą²². Jos pagrindu išaugusioms praktinėms Renesanso reikmėms veikiant formuojasi gamtos mokslas, kurio paskirtis rekonstruoti objektyvią gamtos reiškinių dinamiką. Šio mokslo akyse gamta palaipsniui praranda visas vertybines charakteristikas²³. Kultūros (vertybių visumos) ir gamtos pasauliai visiškai atsiskiria. Kultūros branduoliui ir toliau lieka religija, bet ir ji priversta modifikuotis. Besiformuojantys kapitalizmo gamybiniai santykiai pareikalavo privačios iniciatyvos laisvės ir sukėlė Reformacijos judėjimą. Tuo tarpu XVII a. galutinai padėjęs savo pamatus eksperimentinis gamtos mokslas pareikalauja išskirtinių teisių į gamtos pažinimą. Tai neišvengiamai atveda jį į konfliktą su religija. Įsiliepsnojęs ginčas dėl tiesos monopolio perauga savo rėmus. Racionali kritika, nukreipta prieš religijos pagrindus, ima kelti grėsmę ir religiškai sankcionuotoms dorovinėms vertybėms. Savo šeiminingą pakeitusi Tiesa ėmė grasinti Gėriui, ir I. Kantas, gelbėdamas pastarąjį, buvo priverstas pasirašyti juos atskiriantį dokumentą. Vertybiškai sterilizuota Tiesa buvo atiduota „grynajam protui“, Gėris buvo perleistas „praktinio proto“ žinion, o abiejų protų valdos griežtai atskirtos. Didžioji vėlesnės filosofijos dalis priėmė šį atskirimą už tikrą pinigą, o tuo tarpu realus konfliktas tęsėsi. XIX a., kaip jau buvo minėta, mokslas, įgavęs praktinį tikrumą (peraugęs į techniką), galutinai pakirto religijos autoritetą, ir Gėris, vertybės, visa ant religinių pamatų stovėjusi kultūra prarado pusiausvyrą. Mokslo raida, atskleidusi apytikrį mokslinio pažinimo pobūdį, tarsi patvirtino I. Kanto išvadą apie vertybinį mokslo sterilumą, ir nuoseklusis F. Nyčė galėjo paskelbti, kad visos ver-

²¹ Plačiau žr.: Thuillier P. Au commencement etait la machine.— La Recherche, 1976, Nr. 63, 47—57.

²² Plačiau žr.: Jankauskas S. Gilios šiuolaikinio mokslo šaknys.— Mokslas ir gyvenimas, 1983, Nr. 7, p. 14—16.

²³ Plg.: Boas G. Philosophy of Science in Florentine Platonism.— In: Science and History in the Renaissance. Baltimore, 1968, p. 250—251.

tybės neteko vertės. Krizei kulminuojant, kantiškosioms Tiesos ir Gėrio skyryboms pritarusi filosofija Gėrį galėjo išgelbėti tik vienu būdu,— paaukodama gamtamokslinę Tiesą, t. y. apribodama ar net apskritai neigdama (gamtos) mokslo pažintines galimybes bei ieškodama alternatyvių (nemokslinių, iracionalių) kelių į Gėrį. Taigi iracionalistinės filosofijos suklestėjimas XIX a. antroje pusėje ir XX a. pradžioje turėtų būti visiškai suprantamas. Ch. Ortega i Gasetas, iš esmės pasilikdamas ką tik aptartoje pozicijoje, vis dėlto bandė išvengti šio kelio, bet įpuolė į prieštaravimus. Gamtotyroje jis mato utopinio proto atmainą ir, išvelgdamas joje niekuo nepamatuotą bandymą pakeisti gamtos reiškinių konkretybę matematinėmis abstrakcijomis, kritikuoja pažintines jos galimybes²⁴. Bet jis priima kaip (absoliučios) tiesos etaloną A. Einšteino reliatyvumo teoriją (tarsi joje matematikos nebūtų nė kvapo!) ir remia ja savo perspektyvos teoriją²⁵. Pastarąja jis grindžia absoliučios tiesos galimybę ir tuo formaliai gelbsti vertybinę tiesos pobūdį, taigi ir kultūros galimybę. Jau nekalbant apie tai, kad toks uždavinys yra istoriškai nepamatuotas (kultūros pagrindų krizė buvo vertybių absoliutumumo krizė), pati doktrina tėra tik žodžių ornamentas. Ši neokantistinės pažinimo koncepcijos ir G. Leibnico monadologijos samplaika daro išpūdį (tariamai pagrindžia absoliučios tiesos galimybę) tik metaforiška prasme. Bet koks bandymas artikuliuoti ją teoriškai veda į prieštaravimus.

Tiesa vėl tiesia ranką Gėriui. Teorinis mąstymas, Renesanso epochoje įžengęs į naują savo vystymosi stadiją — eksperimentinį mokslą, buvo priverstas apsiriboti gamtos reiškinių tyrimu. Mokslo dvasia dar buvo per silpna (neįrodžiusi savo tikrumo), kad galėtų įveikti religiją ir tapti kultūros branduoliu²⁶. Kita vertus, tam dar nebuvo pribrendęs reikalas. Suskilusios visuomenės sąlygomis religija dar adekvačiai tenkino jos poreikį vertybėms. Todėl daugiausia, ką išsikovojo mokslas, buvo veiklos sferų padalijimas. Religijai liko kultūra, o mokslas ne be aukų (prisiminkime Dž. Bruno likimą, G. Galilėjui tekusių išmėginimus) palaiapsniui išsikovojo sau teisę į gamtos reiškinių pažinimą. Tačiau sąlyčio taškai (aiškinant gamtą) liko, ir, aišku, kad santarvė tarp mokslo ir religijos ilgai tęstis negalėjo. Sustiprėjęs mokslas vėl ėmė griauti religijos pamatus. Kadangi ši vis dar atstovavo Gėriui, o gamtos mokslas jau buvo monopolizavęs Tiesą, tai jų tarpusavio konfliktas sukėlė Tiesos ir Gėrio konflikto, pagaliau — ir vertybių krizės išpūdį. Nors ir I. Kanto sprendimas nebuvo istoriškai pamatuotas, tačiau jo bandyme užšaldyti konfliktą slypėjo tam tikras racionalus grūdas. Perkeldamas vertybes į „praktinio proto“ valdas, I. Kantas tuo pačiu akcentavo neteorinį vertybių prigimties pobūdį. Jis atkreipė dėmesį į tai, kad vertybės yra būtinos žmogiškojo gyvenimo prielaidos, arba, jo žodžiais tariant, praktinio proto postulatai, bet ne teorinio pažinimo rezultatai. Tačiau suprasdamas

²⁴ Žr.: Ortega y Gasset J. El tema de nuestro tiempo, p. 752—753.

²⁵ Žr.: Ortega y Gasset J. El sentido historico de la teoria de Einstein, p. 813—815.

²⁶ Plg.: Nietzsche F. Menschliches Allzumenschliches.—Leipzig, 1930, S. 39—40.

gamtotyrinį pažinimą vien kaip teorinę veiklą (grynąjį protą), I. Kantas negalėjo ne tik surasti ryšio tarp jo ir praktinio žmogaus gyvenimo, bet netgi pagrįsti jo pažintinių galimybių. Todėl I. Kantui vertybės ir toliau liko tikėjimo (praktinio proto) objektas. Dėl tos pačios priežasties dauguma vėlesnių filosofų, tarp jų ir Ch. Ortega i Gasetas, galėjo konstatuoti žmogiškojo gyvenimo orientyrus (vertybes) tik kaip transcendentinį (teoriškai nerekonstruojamą) žmogiškojo gyvenimo matmenį. K. Marksas panaikino pažintinės veiklos savarankiškumą, prilygindamas ją praktinei žmonių veiklai. Kartu jis permetė lieptą tarp grynojo ir praktinio proto. To pakako, pagrindžiant objektyvios tiesos galimybę gamtamoksliniame pažinime²⁷, tačiau dar buvo per maža siekiant teoriškai rekonstruoti vertybes. Reikėjo dar surasti objektyvų ir dėl to mokslinei analizei prieinamą istorijos vyksmo pagrindą. Kaip tik jį K. Marksas ir surado ekonominėje visuomenės struktūroje, tuo pačiu nurodydamas „teoriniam pažinimui kelią į aksiologijos požiūriu paslaptinę vertybių pasaulį“²⁸. Taigi K. Marksas nurodė Tiesos ir Gėrio santarvės galimybę, arba, išsireiškus gasetiškai, metodologinius pagrindus kaip pajungti kultūrą gyvenimui. Tuo tarpu Ch. Ortega i Gasetas, išvėlęs į kovą su utopiniu protu, taip ir nesugebėjo deramai įvertinti K. Markso materialistinio istorijos supratimo privalumų.

²⁷ Žr.: *Meškauskas E.* Objektyviosios tiesos problema.— Kn.: Metodologiniai marksistinės filosofijos bruožai. V., 1981, p. 156—161.

²⁸ *Lozuraitis A.* Apie filosofinius vertybių teorijos pagrindus.— Problemos, 1976, Nr. 1(17), p. 32.