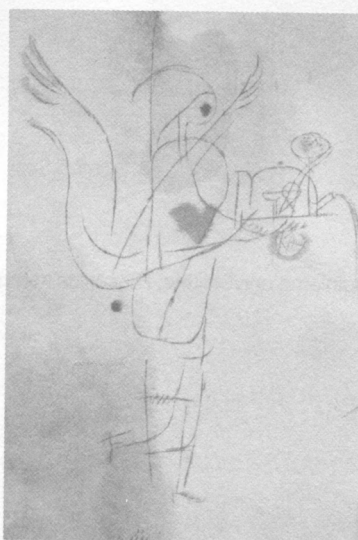


Jūratė Baranova

Etika: *filosofija kaip praktika*



Vilnius

K 372.817

Ba407

Lietuvos Respublikos švietimo ir mokslo ministerijos
rekomenduota 2001 12 22 Nr. 272

Mokytojo knyga

Recenzavo:

hab. dr. Zenonas Norkus,

doc. dr. Tomas Sodeika,

dr. Lilija Duoblienė

Parengta Vilniaus pedagoginiame universitete, Filosofijos katedroje

BN 9986-16-249-1

© Jūratė Baranova, 2002

© Raimonda Bateikaitė,
dizainas, 2002

© „Tyto alba“, 2002

Skiriu sūnėnui Ignui Patkauskui

1. TURINYS	1
2. SKIRIU SŪNĖNUI IGNIUI PATKAUSKUI	2
3. ĮVADAS	3
4. PIRMA DALIS. ĮVADAS	4
5. ANTRA DALIS. ĮVADAS	5
6. TREČIA DALIS. ĮVADAS	6
7. KETVIRTA DALIS. ĮVADAS	7
8. PENKTA DALIS. ĮVADAS	8
9. ŠEŠTA DALIS. ĮVADAS	9
10. SEPTINTA DALIS. ĮVADAS	10
11. AŠTUNTĄ DALIS. ĮVADAS	11
12. DEŠIMTA DALIS. ĮVADAS	12
13. Dvylikta DALIS. ĮVADAS	13
14. TOLIAU	14
15. TOLIAU	15
16. TOLIAU	16
17. TOLIAU	17
18. TOLIAU	18
19. TOLIAU	19
20. TOLIAU	20
21. TOLIAU	21
22. TOLIAU	22
23. TOLIAU	23
24. TOLIAU	24
25. TOLIAU	25
26. TOLIAU	26
27. TOLIAU	27
28. TOLIAU	28
29. TOLIAU	29
30. TOLIAU	30
31. TOLIAU	31
32. TOLIAU	32
33. TOLIAU	33
34. TOLIAU	34
35. TOLIAU	35
36. TOLIAU	36
37. TOLIAU	37
38. TOLIAU	38
39. TOLIAU	39
40. TOLIAU	40
41. TOLIAU	41
42. TOLIAU	42
43. TOLIAU	43
44. TOLIAU	44
45. TOLIAU	45
46. TOLIAU	46
47. TOLIAU	47
48. TOLIAU	48
49. TOLIAU	49
50. TOLIAU	50
51. TOLIAU	51
52. TOLIAU	52
53. TOLIAU	53
54. TOLIAU	54
55. TOLIAU	55
56. TOLIAU	56
57. TOLIAU	57
58. TOLIAU	58
59. TOLIAU	59
60. TOLIAU	60
61. TOLIAU	61
62. TOLIAU	62
63. TOLIAU	63
64. TOLIAU	64
65. TOLIAU	65
66. TOLIAU	66
67. TOLIAU	67
68. TOLIAU	68
69. TOLIAU	69
70. TOLIAU	70
71. TOLIAU	71
72. TOLIAU	72
73. TOLIAU	73
74. TOLIAU	74
75. TOLIAU	75
76. TOLIAU	76
77. TOLIAU	77
78. TOLIAU	78
79. TOLIAU	79
80. TOLIAU	80
81. TOLIAU	81
82. TOLIAU	82
83. TOLIAU	83
84. TOLIAU	84
85. TOLIAU	85
86. TOLIAU	86
87. TOLIAU	87
88. TOLIAU	88
89. TOLIAU	89
90. TOLIAU	90
91. TOLIAU	91
92. TOLIAU	92
93. TOLIAU	93
94. TOLIAU	94
95. TOLIAU	95
96. TOLIAU	96
97. TOLIAU	97
98. TOLIAU	98
99. TOLIAU	99
100. TOLIAU	100

TURINYS

IVADAS	15
1. Apie ką ši knyga?	15
2. Filosofija ir literatūra	16
3. Filosofas – ne poetas. Platonas	16
4. Filosofija – tik kūrėjo išpažintis. Friedrichas Nietzsche	17
5. Filosofija – tai rašymo būdas. Richardas Rorty, Jacques'as Derrida	18
6. Kada etika tampa filosofinė?	19
7. Idealas ir realybė	19
8. Faktas ir vertybė	20
9. Kas yra vertybė?	21
10. Filosofija ir kančia	22
11. Tekstas ir gyvenimas	23
12. Tekstas ir meditacija	24
13. Tekstas ir savistaba	24
14. Kam skirta filosofinė etika?	24

I. ANTIKINĖ ETIKA

I.1. IŠMINTIS IR GALIA: TRASIMACHAS	28
I.2. IŠMINTIS KAIP TRANSCENDENTINIS IDEALAS: SOKRATAS (470/469–399 m. pr. Kr.)	32
I.2.a. Kaip atpažinti tikrąjį Sokratą?	32
I.2.b. Kodėl išminčius nefilosofuoja?	34
I.2.c. Sokrato klausimas ir ironija	35
Literatūra	38
I.3. IŠMINTIS KAIP TIESOS ĮŽVALGA: PLATONAS (428/427–348/347 m. pr. Kr.)	39
I.3.a. Atsitiktinumas ir tiesa	39
I.3.b. Siela ir kūnas	41
I.3.c. Gėris – aukščiausioji idėja	43
I.3.d. Teisingumas, išmintis, drąsa ir nuosaikumas	44
Literatūra	45
I.4. PRAKTINĖ (PHRONESIS) IR TEORINĖ (SOPHIA) IŠMINTIS: ARISTOTELIS (384–322 m. pr. Kr.)	46
I.4.a. Aristotelis ir Platonas	46
I.4.b. Aristotelio etika	47
I.4.c. <i>Eudaimonia</i> – aukščiausiasis gėris	48
I.4.d. Būdo dorybės kaip jausmų vidurys	50
Narsa	52
Saikingumas	52
Dosnumas ir iškilnumas	53

Didybė	54
Draugiškumas ir sąmojingumas	55
I.4.e. Teisingumas	56
I.4.f. Teorinė (<i>sophia</i>) ir praktinė (<i>phronesis</i>) išmintis	57
I.4.g. Kontempliacija	58
Literatūra	59
I.5. IŠMINTIS KAIP ATARAKSIJA: EPIKŪRAS (341–270 m. pr. Kr.)	60
I.5.a. Filosofija ir terapija	60
I.5.b. Malonumas	60
I.5.c. Laisvė išvengti skausmo	63
Literatūra	64
I.6. IŠMINTIS KAIP APATIJA: STOIKAI	65
I.6.a. Serganti siela	65
I.6.b. Filosofija kaip sielos terapija	66
I.6.c. Laisvė ir apatija	70
I.6.d. Ramybė – tai sunkumų niekinimas	72
Skurdas	73
Nesėkmė	74
Vienatvė	75
Kančia	75
I.6.e. Filosofuoti – tai mokytis mirti	76
Literatūra	81

II. RYTŲ ETIKA

II.1. RYTŲ ETIKA IR VAKARŲ ETIKA	84
II.2. KONFUCIJIAUS ETIKA	87
II.2.a. Sociumas ir hierarchija	87
II.2.b. Kinai netampa asmenybėmis?	88
II.2.c. Konfucijus ir Aristotelis	89
II.3. DAOISTINĖ ETIKA	91
II.3.a. Konfucijus (<i>Kungzi</i>) ir Laodzi (<i>Laozi</i>)	91
II.3.b. Laodzi – Rytų kultūros simbolis	91
II.3.c. Veikla neveikiant	92
II.4. BUDIZMAS	93
II.4.a. Kelias nirvanos link	93
II.4.b. Budizmas ir antika	94
II.4.c. Budizmas ir krikščionybė	94
II.5. DZENBUDIZMAS	96
II.5.a. Kas yra meditacija?	96
II.5.b. Paveikslų ir haiku meditacijos	100

II.5.c. Žodžiai	104
II.5.d. Tuštuma	107
II.5.e. Ego	108
II.5.f. Tapti gėle	110
II.5.g. Momentas	111
Literatūra	113

III. KRIKŠČIONIŠKOJI ETIKA

III.1. ANTIKINĖ ETIKA IR KRIKŠČIONIŠKOJI ETIKA	116
III.1.a. Dvi skirtingos antropologijos	116
III.1.b. Poleminis dialogas	117
III.2. TIKĖJIMAS IR IŠMINTIS	119
III.2.a. Radikalusis antiintelektualizmas: Kvintas Tertulianas (155/165–220/240)	120
III.2.b. Intelektualizmas ar mistiциzmas? Aurelijus Augustinas (354–430)	120
III.2.c. Teologinis intelektualizmas: Tomas Akviniėtis (1224/5–1274)	122
III.3. KRIKŠČIONIŠKOSIOS DORYBĖS	126
III.3.a. Įsakymas	126
III.3.b. Nuolankumas	127
III.3.c. Kantrybė	129
III.3.d. Meilė	131
III.3.e. Atlaidumas ir mielaširdystė	133
III.3.f. Skaistybė	136
III.4. KANČIA	142
III.5. TEODICĖJA	144
III.6. KALTĖ IR ATGAILA	148
III.6.a. Kodėl Sokratas nesijautė kaltas?	148
III.6.b. Laisvė ir kaltė	148
III.6.c. Kiek kartų galima atgailauti?	149
III.6.d. Kodėl nusidedu?	150
III.6.e. Valios pastanga ir malonė	152
III.7. SAVIŽUDYBĖ	153
III.7.a. Savižudybė kaip sielos stiprybė	153
III.7.b. Savižudybė – tai žmogžudystė	154
III.7.c. Savižudybė – tai nusikaltimas	155
III.8. NUOPUOLIO MITAS EGZISTENCIALIZME	156
Literatūra	158

IV. RACIONALISTINĖ ETIKA

IV.1. MICHELIO MONTAIGNE'IO (1533–1592) ETIKA	160
IV.1.a. Racionalistinis skepticizmas	160
IV.1.b. Dialogas su antika	161
IV.1.c. Kas esu aš? Introspekcija	163
IV.1.d. Gyvenimo trapumas ir laisvė	165
IV.1.e. Draugystė ir meilė	166
IV.1.f. Išmintis kaip gyvenimo džiaugsmas	170
IV.1.g. Vaikai ir tėvai	172
Literatūra	172
IV.2. ETIKA KAIP GEOMETRIJA: BENEDICTAS SPINOZA (1632–1677)	173
IV.2.a. Apriorinės tiesos: R. Descartes'as, B. Spinoza	173
IV.2.b. Panteizmas	174
IV.2.c. Valia ir laisvė	175
IV.2.d. Laimė ir pažinimas	176
IV.2.e. Pavydas	178
IV.2.f. Neapykanta	180
IV.2.g. Protas ir meilė	181
Literatūra	182
IV.3. MORALINIŲ JAUSMŲ TYRIMAS: DAVIDAS HUME'AS (1711–1776)	183
IV.3.a. Antiracionalizmas epistemologijoje ir moralės teorijoje	183
IV.3.b. Žmogaus prigimtis – socialiai ar asociali?	184
IV.3.c. Moralės jausmas ar protas?	186
IV.3.d. Moralės principų tyrimas	189
<i>Kitiems naudingos dorybės</i>	189
<i>Asmenybei naudingos dorybės</i>	190
<i>Asmenybei malonios dorybės</i>	191
<i>Kitiems malonios dorybės</i>	192
IV.3.e. Savižudybė ir pareiga sau	193
Literatūra	196
IV.4. DEONTOLOGINĖ ETIKA: IMMANUELIS KANTAS (1724–1804)	197
IV.4.a. I. Kantas ir ikikantinė etika	197
IV.4.b. Protas: ir teorinis, ir praktinis	198
IV.4.c. I. Kanto etikos formalizmas	199
IV.4.d. Morali asmenybė	200
IV.4.e. Laisvė kaip moralės dėsnių prielaida	200
IV.4.f. Laimė	201
IV.4.g. Moralės dėsnių	202
Literatūra	204
IV.5. TELEOLOGINĖ ETIKA: JOHNNO STUARTO MILLIO (1806–1873) UTILITARIZMAS	205
IV.5.a. Teleologinės ir deontologinės etikos skirtumai: I. Kantas, J. S. Millis	205
IV.5.b. Moralė ir teisė: Jeremy Benthamas (1748–1832)	207
IV.5.c. Laimės kiekybė ar kokybė? Jeremy Benthamas ir Johnas Stuartas Millis	209
IV.5.d. Laimė ir dorybė	213
IV.5.e. Kodėl turiu aukotis kitų labui?	215
Literatūra	218

IV.6. ETINIS GYVENIMAS: GEORGAS HEGELIS (1770–1831)	219
IV.6.a. Dorovinė sąmonė kaip objektyviosios dvasios raidos pakopa	219
IV.6.b. Abstrakčioji teisė: nuosavybė, sutartis, neteisė	220
IV.6.c. Moralus – valios subjektyvumas	221
IV.6.d. Dorovė kaip visuotinis elgsenos būdas	225
Literatūra	228

V. GYVENIMO FILOSOFIJA

V.1. UŽUOJAUTOS ETIKA: ARTHURAS SCHOPENHAUERIS (1788–1860)	230
V.1.a. Gyvenimo filosofija ir racionalistinė etika	230
V.1.b. A. Schopenhaueris ir egzistencializmas	231
V.1.c. Valia ir protas	232
V.1.d. Pasaulis kaip valia ir kaip vaizdinys	234
V.1.e. Kančia kaip gyvenimo esmė	235
V.1.f. Valia ir kančia	237
V.1.g. Stoiko laikysena	239
V.1.h. Estetinė kontempliacija	240
V.1.i. Meilė kaip užuojauta	241
V.1.j. Askezė ir niekis	242
Literatūra	243
V.2. SAVIKŪROS ETIKA: FRIEDRICHAS NIETZSCHE (1844–1900)	244
V.2.a. Dionisiškoji išmintis	244
V.2.b. Moralė kaip afektų gestikuliacija	247
V.2.c. Stipriųjų užuojauta prieš silpnųjų užuojautą	250
V.2.d. Neapykanta gyvenimui ar <i>amor fati</i> ?	254
V.2.e. Valia galiai – kaip savęs įveikimas	258
V.2.f. Valia galiai – kaip savęs sukūrimas	259
V.2.g. Antžmogis ir charakterio stilius	260
Literatūra	262
V.3. PRAGMATISTINĖ ETIKA: WILLIAMAS JAMESAS (1842–1910)	263
V.3.a. Pragmatizmas kaip gyvenimo filosofija	263
V.3.b. Meliorizmas ir valia tikėti	265
V.3.c. Moralės filosofas ir moralus gyvenimas	268
V.3.d. Fideizmas	270
Literatūra	272

VI. ETIKA IR PSICHOANALIZĖ

VI.1. PSICHOANALITINĖ ŽMOGAUS PRIGIMTIES SAMPRATA: SIGMUNDAS FREUDAS (1856–1939)	274
VI.1.a. Psichoanalizė kaip terapija	274
VI.1.b. Trys „demaskavimo genijai“	275
VI.1.c. Dualistinė asmenybės samprata: erosas ir mirtis	277

VI.1.d. Kova su kančia: „gyvenimo technikos“	278
VI.1.e. Menas kaip narkozė	281
VI.1.f. Sąžinės kilmė. <i>Superego</i>	282
VI.1.g. „Mylėk savo artimą taip, kaip jis tave myli“	284
Literatūra	285

VI.2. MEILĖ KAIP PRODUKTYVUMAS: ERICHAS FROMMAS (1900–1980)

VI.2.a. Vienatvė kaip egzistencinė problema	286
VI.2.b. Destruktyvūs vienatvės įveikos būdai	287
<i>Orgijos ir kvaišalai</i>	287
<i>Konformizmas</i>	288
<i>Simbiozė</i>	288
<i>Mazochizmas</i>	288
<i>Sadizmas</i>	289
VI.2.c. Meilė kaip neurotiškas prieraišumas: K. Horney (1885–1952)	290
VI.2.d. Meilė kaip produktyvi vienatvės įveika: E. Frommas	291
Literatūra	294

VI.3. PSICHOLOGINĖ SAVIŽUDYBĖS INTERPRETACIJA

VII. EGZISTENCINĖ ETIKA

VII.1. TRYS GYVENIMO STADIJOS: SØRENAS KIERKEGAARDAS (1813–1855)

VII.1.a. S. Kierkegardas ir egzistencializmas	298
VII.1.b. Estetinė stadija	300
<i>Individo subjektyvė</i>	300
<i>Poetas – vaikas</i>	302
VII.1.c. Etinė stadija	303
<i>Pakartojimas</i>	303
<i>Visuotinybė</i>	306
VII.1.d. Religinė stadija	308
<i>Naujoji vidujybė</i>	308
<i>Tikėjimo riterio tylėjimas</i>	309
Literatūra	310

VII.2. MARTINO HEIDEGGERIO (1889–1976) FUNDAMENTALIOJI ONTOLOGIJA

VII.2.a. Ontologija ir etika	311
VII.2.b. Egzistencija ir tiesa	313
VII.2.c. Neautentiška būtis (<i>das Man</i>) ir rūpestis (<i>Sorge</i>)	314
VII.2.d. Laisvė mirties link	316
<i>Mirtis – ne savižudybė</i>	316
<i>Mirtis – tai gyvenimas</i>	317
<i>Kitų mirtis</i>	318
<i>Mano mirtis ir siaubas</i>	320
<i>Mano mirtis ir kiti</i>	321
Literatūra	322

VII.3. EGZISTENCIJA PRIEŠ ESMĘ: JEANAS-PAULIS SARTRE'AS (1905–1980)	323
VII.3.a. J.-P. Sartre'as – rašytojas ir filosofas	323
VII.3.b. Egzistencija ir šleikštulys	324
VII.3.c. Tuštuma ir laisvė	327
VII.3.d. Laisvė kaip įmestumas	328
VII.3.e. Mirtis kaip atsitiktinumas	331
Literatūra	333

VII.4. ETIKA IKI ONTOLOGIJOS: EMMANUELIS LEVINAS (1906–1995)	334
VII.4.a. E. Levinas – dialogo filosofas	334
VII.4.b. <i>Kitas asmuo</i> ir fenomenas: E. Husserlis (1859–1938)	335
VII.4.c. „Kito veidas“ <i>Dasein</i> perspektyvoje: M. Heideggeris	336
VII.4.d. Gyvenimo meilė	338
VII.4.e. Mirtis kaip siaubas ir kaip paslaptis: F. Rosenzweigas	340
VII.4.f. <i>Kitas</i> ir erosas	343
VII.4.g. Atsakas ir atsakomybė: Martinas Buberis (1878–1965)	344
VII.4.h. „Mylėk savo artimą – tai tu pats“	346
Literatūra	348

VIII. EGZISTENCIALIZMAS IR LITERATŪRA

VIII.1. PRASMĖ BEPRASMYBĖS AKIVAIZDOJE: ALBERT'AS CAMUS (1913–1960)	350
VIII.1.a. Rašytojas ar filosofas?	350
VIII.1.b. Absurdo ištakos	352
VIII.1.c. A. Camus ir F. Kafka	355
VIII.1.d. Absurdas ir savižudybė	358
VIII.1.e. Absurdas ir tiesa	359
VIII.1.f. Kaltė	360
VIII.1.g. Prasmė ir beprasmybė	361
Literatūra	362

VIII.2. METAFIZINIS SIGITO PARULSKIO EKSPERIMENTAS	363
VIII.2.a. Kaip įveikti S. Parulskio baime?	363
VIII.2.b. S. Parulskis ir A. Camus	364
VIII.2.c. Pasaulis – tai viešbutis	366
VIII.2.d. Mirtis	368
VIII.2.e. Vienatvė	369
VIII.2.f. Kasdienybės poezija	370
VIII.2.g. Autoironija ir paradoksas	371

VIII.3. ETINIS SUSKILIMAS NEŽINOMYBĖS AKIVAIZDOJE. JOHNAS FOWLESAS: MAGAS	372
VIII.3.a. Realybė: tikroji ir sukurta?	372
VIII.3.b. Sokratiškas sąžiningumas	372
VIII.3.c. Moterys: gyvenime ir magiškajame teatre	373
VIII.3.d. Magiškasis teatras kaip metafizinis eksperimentas	375
VIII.3.e. Paslaptis kaip realybės įveika	376
VIII.3.f. „Sala, kuri nenugrimzdo“	377

VIII.4. LITERATŪRINĖ SAVIŽUDYBĖS INTERPRETACIJA	378
VIII.4.a. Savižudybė ir <i>pavojingasis ego</i> . Hermannas Hesse	378
VIII.4.b. Savižudybė kaip vaizduotės eksperimentas. Johnas Fowlesas	379
VIII.5. EGZISTENCIJA IR VIENATVĖ. EUGÈNE IONESCO: VIENIŠIUS	381
VIII.5.a. Laisvė ir šleikštulys	381
VIII.5.b. Vienatvė – pasirinkimas ar tragedija?	383
VIII.5.c. Filosofijos ilgesys	384
VIII.6. FILOSOFINIO EGZISTENCIALIZMO KRITIKA: WITOLDAS GOMBROWICZIUS	385
VIII.6.a. Erotizuotos sąmonės teatras: W. Gombrowiczius ir F. Nietzsche	385
VIII.6.b. Rašytojas – ne filosofas	386
VIII.6.c. Metafizinis esteto nerimas	387
ILIUSTRACIJŲ SĄRAŠAS	389

IVADAS

1. Apie ką ši knyga?

Tai knyga apie etikos idėjų raidą. Knygos autorė tirs *platų etikos idėjų spektrą* ir ieškos jų *vidinės loginės jungties*. Čia bus lyginami antikos, Rytų ir krikščioniškosios etinės minties ypatumai, panašumai ir skirtumai; išskiriami kiekvienos tradicijos svarbiausi etiniai kodai. Bus siekiama atskleisti Vakarų etinės minties pamatinės idėjas. Nebus užmiršta ir I. Kanto *moralės autonomija*, ir išskirtinai britiška etikos koncepcija – J. Benthamo ir J. S. Millio *utilitarizmas*, G. Hegelio *papročių etika*. Kita vertus, *etinis racionalizmas* šioje knygoje bus lyginamas su *gyvenimo filosofija* (F. Nietzsche, A. Schopenhaueris, W. Jamesas), *egzistencializmu* (S. Kierkegaardas, M. Heideggeris, J.-P. Sartre'as, A. Camus), *psichoanalize* (S. Freudas, E. Frommas) ir *dialogo filosofija* (M. Buberis, E. Levinas). Taip pat bus ieškoma filosofinio ir literatūrinio diskurso paralelių. Galbūt ši knyga nebus tradicinė etikos istorija. Būtent to ir siekė autorė. Knygoje bandoma atsakyti į klausimą, ar filosofinės idėjos yra vertingos savaime, nesuteikiant joms praktinio tikslingumo, ar vis dėlto jose slypi galimybė tam tikru būdu keisti individo gyvenimą ir jo egzistenciją. Todėl analizuojant etinę mintį bus siekiama atskleisti kiekvienos epochos terapinius ir savigriovą stabdančius filosofinio diskurso aspektus. Kodėl ir kaip skirtingos kultūrinės tradicijos apmąsto savižudybės fenomeną? Kokie galimi asmenybės tobulėjimo lygmenys? Kokios metafizinio nerimo ištakos? Ar įmanoma per filosofinę meditaciją pasiekti vidinę pusiausvyrą ir egzistencinę ramybę? Knygos autorė, svarstydamą teorines problemas, vadovausis ir drauge tikrins prielaidą, ar filosofija gali turėti grįžtamąjį poveikį pačiai egzistencijai, ar pastaroji gali atlikti ir terapinę funkciją. Tai lėmė ir knygos pavadinimą – *Etika: filosofija kaip praktika*. Knyga turi *monografijos bruožų*. Tai etikos idėjų raidos tyrimas. Todėl ji bus naudinga ir aukštųjų mokyklų studentams, studijuojantiems filosofiją ir etiką.

Tačiau rašyta ji buvo pirmiausia mokytojams. Tiems, kurie moko etikos, filosofijos, tikybos interpretuodami tekstus, pateiktus *Filosofinės etikos chrestomatijoje XI–XII kl.* (sud. J. Baranova. V.: Alma littera, 2001). Mokytojai, pradėję dirbti su šiuo vadovėliu, susidūrė su paskirų ištraukų konteksto pateikimo problema. Jiems trūko etikos istorijos vientiso vaizdo. Čia bus bandoma jį pateikti.

Chrestomatijoje *tekstai suskirstyti pagal problemas* – išmintis, atlaidumas, pareiga, kančia, gyvenimo prasmė, savižudybė, atsakomybė, laisvė, laimė, meilė, pavydas ir neapykanta, moteris ir vyras, vaikai ir tėvai, draugystė, vieatvė. Šioje knygoje siūloma etikos istoriją nagrinėti *istorijos* požiūriu grįžtant prie chrestomatijos pagrindinių probleminių akcentų. Siūloma atkreipti dėmesį į nuorodas. Čia sąmoningai ci-

tuojama iš chrestomatijos. Mokytojas iš nuorodų gali pamatyti, kokios svarbios yra vadovėlių ir mokytojo knygos sąsajos. Ne tik su chrestomatija, bet ir su *Filosofija XI–XII kl.* (T. Sodeika, J. Baranova. V.: Tyto alba, 2002). Tai mokytojo knyga iš karto dviem vadovėliams.

Tačiau tai nėra įprastinė mokytojo knyga. Ji atveria filosofijos horizontus, bet neteikia instrukcijų,¹ todėl tiks kaip vadovėlis ir filosofija besidomintiems moksleiviams.

2. Filosofija ir literatūra

Kodėl ir *Filosofinės etikos chrestomatijoje XI–XII kl.* (sud. J. Baranova), ir vadovėlyje *Filosofija XI–XII kl.* (T. Sodeika, J. Baranova) tarp filosofijos tekstų įterpiama literatūros kūrinių? Tai neįprasta filosofijos vadovėliams.

Atsakome: neįprasta tradicinio platoniškojo tipo vadovėliams. Šie – kiek kitokie. Neperšame skambaus įvardijimo – postmodernistiniai. Tačiau ir nesikratome jo, nes manome, kad šie vadovėliai atliepia šiuolaikinį filosofinį mąstymą, kuris nė nebando supriešinti filosofijos ir kitų kultūros sričių.

3. Filosofas – ne poetas. Platonas

Platoniškosios tradicijos filosofui menas reikalingas nebent kaip iššūkis. Atsiribodamas nuo meno, filosofas teigia savo autonomiją. Nesusitapatinti su menininku, atskleisti visai kitus dalykus, nei geba rašytojas, – toks svarbiausias platoniškosios tradicijos atstovo bruožas.

Viskas prasidėjo nuo Platono. Knygoje *Valstybė* jis išskyrė tris sielos dalis – protingąją, aistringąją ir geidžiančiąją – ir suteikė teisę protingajai sielos daliai valdyti kitas dvi. Tik tokia siela – valdoma proto, o ne jausmų – gali būti tobula ir harmoninga. Panaši harmonija, kuri pasireiškia kaip proto teisingumas, galima ir idealioje valstybėje: čia, siekdami socialinės harmonijos ir laimės, filosofai valdo menininkus, kaip protas valdo jausmus.

Filosofai, o ne patys menininkai nustato meno visuomeniškumo ribas. Platonas išplėtoja *kalokagatijos principą*, grindžiamą grožio ir gėrio tapatybės prielaidomis. Menas turi tarnauti tobulos valstybės ir sykiu visuotinės laimės idėjai. Platono *Valstybėje* aprašyti filosofai – tai pirmieji cenzoriai. Dailieji menai, gimnastika gali sustiprinti būsimųjų valdovų ir karių narsą, filosofinį mąstymą, teikti jų sieloms deramą harmoni-

¹ Kaip naudotis *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* (sud. J. Baranova), pateikiama metodinėje priemonėje *Metodinės rekomendacijos mokytojui, dirbančiam pagal „Filosofinės etikos chrestomatiją“ XI–XII kl.* V.: ŠAC, 2000. Metodinius nurodymus, kaip dirbti su T. Sodeikos, J. Baranos *Filosofijos XI–XII kl.* vadovėliu, mokytojai ras pačiame vadovėlyje.

ją. Todėl ši veikla idealioje valstybėje skatinama. Tačiau poetams ir kitiems menininkams, kurių kūrinuose gausu „ydy, nesivaldymo, žemumo ir bjaurumo“ pavyzdžių, Platono filosofai grasina: „Iš viso neleisime kurti“. Kodėl? „Kitaip mūsų sargybiniai, – aiškina Platono *Valstybės* personažas filosofas Sokratas, – augdami tarp tų blogio atvaizdų, tarsi ganydamiesi užterštoje ganykloje ir kasdien po truputį skabydami apnuodytą žolę, pamažu, nejučiomis sukauptų savo sieloje didelį blogį“.²

Platono manymu, menininkas negali būti pats už save atsakingas, nes jis nemato, kaip kad filosofas, tiesos. O tiesą, – paskelbia Platonas šiuolaikinius individualistus šurpinančią nuostatą, – „reikia gerbti labiau nei žmogų“. Platonas labiausiai gerbė amžinas idėjas ir filosofus, gebančius jas kontempliuoti.

Menininkas atsiduria už šios ribos. Jis – tik mėgdžiotojas. Bet pamėgdžioja menininkas ne pačią tiesą, o tik jos atvaizdus – atsitiktinius tiesos šešėlius. Net batsiuovys, pasiuvęs batus, nutuokia apie juos daugiau nei menininkas apie tikrovę. Pastarasis išmano tik linijas ir spalvas. Mėgdžiodamas jis išreiškia žmogaus jausmus – polinkį sielvartauti bei džiaugtis. „Poetas pamėgdžiotojas, – teigia Platonas, – iš prigimties neturi nieko bendra su protinguoju sielos pradū“.³ Geriausia žmogaus sielos dalis – protas – moko maldyti skausmą ir tramdyti jausmus. Platonas teisinasi esą ne jis tai sugalvojęs, mat „tarp filosofijos ir poezijos nuo seno buvo nesantaika“⁴. Kad ir kaip būtų, ši „sena nesantaika“, įtvirtinta Platono, gyvavo gal du tūkstančius metų. Gal net primetė filosofams kompleksą – baime susiliteratūrinti. Filosofas gali samprotauti apie meną – taip atsiranda estetika. Bet dėl to filosofo tekstas netampa panašus į literatūros kūrinį. Jis yra tarsi kito, pačių filosofų manymu, aukštesnio, lygmens.

4. Filosofija – tik kūrėjo išpažintis. Friedrichas Nietzsche

„Filosofai žaidžia ne visai sąžiningai“, – pirmasis pareiškė F. Nietzsche. Tai buvo pačioje XIX amžiaus pabaigoje. Šis vokiečių mąstytojas drįso pažvelgti į filosofus „pusiau nepatikliai, pusiau ironiškai“. Filosofai, jo manymu, tik dedasi priėję kiekvienas prie savo išvados, vadovaudamiesi „šalta, gryna, dieviškai netrikdoma dialektika“. Tačiau iš tiesų, mano F. Nietzsche, „filosofai specialiai parinktais argumentais tik ramsto išankstinę tezę, atsitiktinę mintį, „įkvėpimą“, abstrakčiai suformuluotą išgrynintą slaptą troškimą: visi jie advokatai, tik nenori būti taip vadinami“.⁵

F. Nietzsche teigė, kad jis ilgai atsidėjęs tyrinėjo, ką filosofai rašydami nutyli, ir priėjęs prie išvados, kad mąstymas nėra savarankiškas. Jį lemia instinktai. F. Nietzsche sukykla prieš klasikinio filosofo nuostatą – neigti gyvenimą. Filosofas pirmiausia

² Platonas. *Valstybė*. V., 1981, p. 114.

³ Ten pat, p. 351.

⁴ Ten pat, p. 354.

⁵ Nyčė F. Anapus gėrio ir blogio // Nyčė F. *Rinktiniai raštai*. V., 1991, p. 322.

gyvena, o tik paskui filosofuoja. „Ar gyventi, – retoriškai klausia F. Nietzsche, – ne-reiškia vertinti, teikti kam pirmenybę, būti neteisiam, ribotam ir suinteresuotam?“⁶

Todėl, F. Nietzsche's požiūriu, filosofo parašytas tekstas niekuo nesiskiria nuo literatūros kūrinio: „Pamažu man paaiškėjo, kas iki šiol buvo kiekviena didžioji filoso-fija, – tai jos kūrėjo išpažintis, savotiški memuarai, parašyti be valios pastangų ir nejučia“⁷. F. Nietzsche ilgisi naujos kartos filosofų, kurie ne apsimetinės įžvelgia tie-są, o ims vertinti pačią iliuziją. F. Nietzsche's manymu, tokie ateities filosofai turėtų būti sykiu ir menininkai. Jie nebijotų, W. Gombrowicziaus žodžiais tariant, panirti į dar-ne-visai formos nežinomybę, nebijotų gyvenimo laikyti paslaptimi.

5. Filosofija – tai rašymo būdas. Richardas Rorty, Jacques'as Derrida

Šiuolaikiniai postmodernistai – tai F. Nietzsche's išsiilgta naujųjų filosofų karta. F. Nietzsche's sekėjams filosofas pirmiausia yra kūrėjas, o ne tapačią sau tiesą kon-templuojantis mąstytojas. Amerikiečių filosofas R. Rorty knygoje *Atsitiktinumas, ironija, solidarumas*, perėmęs H. Bloomo sukurtą įvaizdį, tokį filosofą lygina su stipriu poetu. Poeto nerimas, sako R. Rorty, yra veikiau ne mirties ar išnykimo baimė, o baimė nepasakyti pasauliui nieko nauja – „siaubas suvokus, kad esi tik kopija ar replika“. R. Rorty mano, kad, šitaip įvardijus „stiprų poetą“, ši samprata peržengia eilėraščių rašančiųjų profesines ribas. Poetai buvę ir M. Proustas, ir V. Nabokovas, ir I. Newtonas, ir Ch. Darwinas, ir G. Hegelis, ir M. Heideggeris.

Filosofija postmodernistams nėra kokia nors ypatinga kultūros sritis. Ji nesiskiria nuo literatūros, nes filosofija – tai rašymo būdas, teigia R. Rorty, pritardamas prancū-zų postmodernistui J. Derrida.

J. Derrida, paklaustas, ar literatūra jis susidomėjęs anksčiau nei filosofija, atsakė, kad rašyti jį paskatino ne filosofija ir ne literatūra. Troškimas rašyti buvęs jo biografi-jos įvykis. Rašymas – tai įkyrus troškimas išsaugoti tai, kas nutinka arba nenutinka, kas pasiekama ir nepasiekama. Visi skaityti tekstai – literatūros, filosofijos – sąmo-nėje įsivertina per *be paliovos joje vykstantį pokalbį*.

Postmodernistai, regis, surado būdą, kaip nutraukti, Platono žodžiais tariant, se-nąją nesantaiką tarp filosofijos ir poezijos. Tokią galią teikia pati kalba, pats žodis. Žodis pajėgia išsaugoti *absoliutų vienkartiškumą ir susieti įvairius reiškinius juos for-malizuojant*. Tarkim, trumpoje autobiografinėje apybraižoje, teigia J. Derrida, gali glū-dėti didžiulis istorinis, teorinis, lingvistinis ir filosofinis užtaisas.

⁶ Nyčė F. Anapus gėrio ir blogio // Nyčė F. *Rinktiniai raštai*. V., 1991, p. 234.

⁷ Ten pat, p. 325.

6. Kada etika tampa filosofinė?

Knyga pavadinta *Etika: filosofija kaip praktika*. Ji sietina su *Filosofinės etikos chrestomatija*. Kodėl pasikeitė pavadinimas? Jis nepasikeitė, tik buvo suteiktas svaresnis prasminis akcentas. Mus labiausiai domins būtent toks filosofinės etikos diskursas, kuris gimsta individo *aš* savirefleksijos lauke, vadinamame savo gyvenimu. Toks diskursas ne tik kyla iš to, ką vadiname egzistencine savojo *aš* patirtimi, bet ir grįžta į jį. Šia konceptualia prielaida grindžiamas ir T. Sodeikos, J. Baranovos *Filosofijos XI–XII kl.* vadovėlis.

Gal geriau būtų klausti kitaip: kodėl ankstesnė knyga pavadinta *Filosofinės etikos chrestomatija*?

Žodžių junginys „filosofinė etika“ skamba paradoksaliai. Panašiai kaip savaitraščio „Literatūra ir menas“ pavadinimas. Literatūra yra viena iš meno šakų. Lygiai taip pat etika yra viena iš filosofijos krypčių – tai praktinė filosofija (be jos, skiriama estetika, religija, politinė filosofija).

Pavadinimas „filosofinė etika“ pasirinktas praktiniais sumetimais. Ne visa etika yra filosofinė. Yra ir aprašomoji (deskriptyvioji) etika. Ši etika konstatuoja konkrečius moralaus elgesio faktus, kurie atsiveria psychologui, sociologui ar kultūros antropologui. Teiginys „Mahometas turi keturias žmonas“ nėra filosofinis. Jis konstatuoja kultūros faktą, liudijantį tam tikro tikėjimo žmonių santuokos teisės realijas. Tačiau klausimas „Ar teisinga tai, kad Mahometas turi keturias žmonas?“ – jau filosofinis. Jis skatina ieškoti bendros visiems normos, kad ir kokie būtų kultūrų skirtumai. Norma nėra faktas. Tai idealas. Idealas pranoksta realybę. Filosofinė etika racionaliųjų diskursu pagrindžia idealus.

7. Idealas ir realybė

Ar filosofinė etika atsakinga už tai, kad tikrovė niekada netampa idealu? Deja, ji iš esmės nepajėgi juo tapti. Jei pajėgtų, realybės neliktų. Visa virstų idealais. Žemiškuoju rojumi. Tūkstantmete karalyste, kurioje teisieji džiaugiasi gėrio pergale.

Kritiškumą ir psichologinį adekvatumą galime išsaugoti tik tuomet, jei nepamirštame, kad gyvename *realybėje*. Čia nėra vienas idealas neįgyvendinamas iki galo. O kančia ir blogis žemiškajame laike niekada nėra „surišami ir uždaromi tūkstančiui metų“.

Žmogus nepajėgia gyventi taip, kaip to reikalauja moralės dėsnių. I. Kantas tai puikiai suprato. Mūsų savimeilė, sako jis, „mūsų didenybė *aš*“ visada kelia galvą ir kiek tik turi galios priešinas pareigos numatytiems moralės principams. Stebėdami kito žmogaus veiksmus, negalime pasakyti, ar tikrasis poelgio motyvas buvo heteronominis – slapta manipuliacija kitu ir savimeilės tenkinimas, – ar vis dėlto nesuinteresuotumas, t. y. kategorinis imperatyvas. *Kas paskatina einant gatve duoti elgetai*

išmalda? Noras pelnyti sau amžinąjį gyvenimą, išpirkti savo paties kaltes, ar vis dėlto noras gyventi tokiame pasaulyje, kur žmogus žmogui padeda vadovaudamasis visuotinio principu?

Net kritiškai vertindami savo pačių elgesio paskatas, ne visada galime suprasti ir prisipažinti net ir sau, ko iš tikrųjų siekiame. Mes *manipuliuojame* vieni kitais, – perspėjo I. Kantas. Filosofinė refleksija, skirianti kategorinį ir hipotetinį imperatyvą, padeda šią gudrybę pažinti ir atpažinti. Visų pirma susivokti savyje. Filosofinė etika – tai pirmiausia monologas. Savivoka. Tik po to įmanomas dialogas. Kai susivokių pats savyje, galiu atsigręžti į kitą, neprimesdamas jam, „kaip didžios bendravimo dovanos“, savo paties savimeilės ir apsimestiniu atvirumu neįtraukdamas jo į savo manipuliacijos lauką.

Tačiau žmonės nepajėgia gyventi vadovaudamiesi kategoriniu imperatyvu. Jei pajęgtų, jie sukurtų ne žmonių bendruomenę, o šventųjų sąjungą, blaiviai pastebi I. Kantas. Bet jei pripažįstame, kad idealo, kaip normos, neįmanoma įgyvendinti, ar verta apskritai ją apibrėžti? Ar verta gaišti laiką studijuojant sudėtingas praktinio proto ribų peripetijas?

Atsakymas vienas: *idealas yra siekiamybė*, kurios kontekste galime vertinti savo veiksmus. Antikos laikais nebuvo tokio išminčiaus, kuris atitiktų Platono, Epikūro, Senekos ar kitų stoikų tekstuose postuluojamą idealų išminčių. Antika sukūrė transcendentinį išminties idealą. Idealiosios laikysenos modelį, paneigiantį kančią ir mirtį, gydantį sielą. Mes nepajėgiame gyventi taip, kaip siūlo antikos autoriai. Tačiau sužinojome, kokie galėtume būti, jei norėtume ir pajęgtume. Lygiai taip pat krikščioniškosios ar kurios kitos religinės etikos (pvz., judaizmo, islamo, hinduizmo, budizmo ir kt.) prielaidos negalėtų pakisti dėl to, kad jas išpažįstantieji nepajėgia gyventi taip, kaip moko jų šventieji raštai. Jei pajęgtų, šventieji raštai gal niekada ir nebūtų buvę parašyti. Ar prasmingi būtų įsakymai: *ieškokite malonumų ar Tenkinkite kiek įstengiate savo savimeilę*? Tokių įsakymų kaip gyvas niekas nėra girdėjęs, nes žmonėms toks elgesys savaime suprantamas. Mes kasdien tai darome. Bet filosofinė ir religinė etika reikalauja to, kas nėra visiškai akivaizdu. Jos reikalauja įtempti jėgas ir pranokti pačius save. Būti tuo, kuo dar nesame.

Ar jos ne per daug reikalauja? Ar mes pajėgūs vykdyti jų reikalavimus? Atsakymas į šį klausimą – kiekvieno mūsų asmeninė problema. Jei nepajėgiame, tai tik paliudija mūsų bejėgystę, o ne idealo menkavertiškumą.

8. Faktas ir vertybė

Kaip atsiranda mūsų gyvenime idealai? Kas yra jų šaltinis? Kokia kilmė? Atsakyti sunku. Gal net neįmanoma. D. Hume'as ir I. Kantas įspėjo: jie atsiranda ne iš patirties. Kad ir kokie būtų faktai, sako D. Hume'as, jie niekada nėra sau pakankami, kad vadovaudamiesi tuo, kas yra, galėtume suformuluoti tai, kas turėtų būti.

XX amžiaus pradžioje G. Moore'as pratęsė šią mintį, polinkį kildinti gėrį iš to, kas nėra gėris, įvardydamas natūralistine klaida. Fakto ir vertybės neredukuojamumą svarstė analitinės pakraipos britų metaetika. *Metaetika* – kaip ir normatyvinė etika – taip pat filosofinės etikos kryptis. Nuo klasikinės ji skiriasi tuo, kad nėra nesprendžia normatyvinės etikos keliamų egzistencinių problemų. Metaetiką domina fakto ir vertybės santykio problema – semantiniai ir loginiai jos atspalviai. Tai tiesiog kitokio pobūdžio tyrimas. Dėstant *filosofinę etiką* mokykloje normatyvinės etikos požiūriu, metaetinių diskursų geriausia suspenduoti. Kažin ar verta gilintis į H. Prichardą ar A. Ayerį iki galo nesuvokus I. Kanto.

Dorovė neatsiranda iš pavyzdžių, manė I. Kantas. Pavyzdžiai gali įkvėpti, bet gali ir smukdyti, blogai veikti, įkalinti. Jei aplinkinių žmonių dorovinės nuostatos silpsta, kodėl aš turiu sekti daugumos pavyzdžiu? Vien dėl to, kad kitokių pavyzdžių tiesiog nematau?

I. Kantas mums palieka optimistinę moralinės erdvės kūrimo viltį. Čia ir dabar viską galima pradėti nuo pat pradžių. Net jei iki manęs, sako jis, niekada nebūtų buvę pasaulyje jokio moralaus poelgio, nereiškia, kad aš, protinga būtybė, suvokianti moralės dėsnius, negaliu pasirinkti būtent jo, kaip savo elgesio alternatyvos. Ir šitaip paliudyti savo laisvę. Net jei vakar dar buvau egocentriškas ir nelaisvas. Šitaip apsisprendamas žmogus yra laisvas išsivaduoti iš laiko ir aplinkybių primetamo determinizmo.

Filosofinė etika ją studijuojančiajam gali atverti jo paties orumo šaltinį.

9. Kas yra vertybė?

Kiekviena etinė kultūra sukūrė ją simbolizuojantį idealą. Antikai tai buvo *draugystė*, krikščionybei – *meilė*. Šiuolaikinis moralinis sociumas, teigia A. MacIntyre'as knygoje *Po dorybės. Moralės teorijos tyrimas*, atitinka F. Nietzsche's ir M. Weberio nužymėtą perspektyvą.⁸ Individuali valia galiai meta iššūkį kitoms valioms ir kitoms galioms. Socialinė realybė, pasak M. Weberio, tai nuolatinė *dievų ir demonų kova*. Kas laimi šioje kovoje? Kas pralaimi?

Mūsų laikų sociumo moralinis patikimumas kaskart vis silpnėja. Vis labiau įsigali principas „skęstančiųjų gelbėjimas yra pačių skęstančiųjų reikalas“. Panašų į vėlyvojo helenizmo laikus. Kas galėtų būti šių dienų moralės idealas? Ar tik ne vienišas, nepalaužiamas stoikas, atkakliai atremiantis likimo negandas?

Kai rašiau šį tekstą, žuvo mano sūnėnas Ignas, ketvirto kurso studentas. Gėstant sąmonei nedejavo, tik kartojo: „Su manim buvo dar du mano draugai“. Narai visą dieną ieškojo jų Didžiulio ežere. Draugų nerado. Bet ir negalėjo rasti. Tą dieną Ignas

⁸ Žr.: MacIntyre A. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London, 1985, p. 109.

važiavo vienas. Su draugais jis buvo važiuojęs vakarykštę dieną. Tiesiog mintimis nebuvo su jais išsiskyres. Galbūt niekada neišsiskirdavo.

Igną laidojant vienas draugas pasakė: „Tu buvai toks draugas, kuriuo galima pasitikėti. Draugai tau buvo viskas“. Supratau: Aristotello pasaulis nėra visiškai praeitis. Ne vien antikos laikais tikra draugystė vertinta kaip būtina pilietinio bendrabūvio sąlyga. Ignas susikūrė savo paties erdvę ir gyveno joje. Tokioje, kur nežinoma Arthuro Schopenhauerio mizantropija, teigianti, kad „siekimas bendrauti – pavojingas, netgi pražūtingas polinkis, nes jis suveda mus su abejotinos dorovės bukaprotėmis ar net kvailomis būtybėmis“. Ignui, kaip ir Aristoteliui, žmogus iš prigimties buvo bendruomeniška būtybė. Kad ir kokioje laiko ar erdvės atkarpoje gyventume, visada turime galimybę kurti šviesų, kupiną draugystės ir patikimumo pasaulį. Šis paprastas siekis liudija ir stiprina žmogaus vertę jo paties akyse. Toks turėtų būti ir filosofinės etikos tikslas.

Galbūt ne visai teisūs tie, kurie teigia, kad žmogus miršta vienas. Net tuomet, jei tą akimirką šalia nėra tų, kuriuos labiausiai mylėjome. Jie išlieka mūsų sąmonėje ar pasąmonėje. Kai kada draugai atsitraukia, artimieji nutolsta. Bet niekada nepradingsta iš giliosios egzistencinės atminties. *Buvimas kartu* pavertė mus tokiais, kokie esame. Paguodą teikia mintis, kad galima mirti nepraradus nė vieno draugo.

10. Filosofija ir kančia

X Bet ar gali paguosti žodis, kai ištinka skausmas?

X Žodis stringa. Žodžiu lengviau nusakyti gyvenimą – ne mirtį.

Pirmoji mintis, kuri užplūdus skausmui ateina į galvą, – Jobo dramos simbolika. Jobas – tai *Senojo Testamento* veikėjas. Jis buvo padorus, turtingas, galingas. Velnias įkalbėjo Dievą išbandyti Jobą ir atimti viską, ką šis turi. Svarbiausia – vaikus. Jobas tapo atsiskyrėliu, vis sėdėjo ir tylėjo. Jį aplankė draugai. Tada tylėjo visi, pelesiais apsibėrę galvas. Vis dėlto Jobas neištvėrė tylos. Prabilęs prakeikė tą dieną, kai gimė. Geriau išvis negimti, metė Jobas iššūkį Dievui, negu būti ištiktam tokios kančios. Kančia nesuvokiama, nenusakoma žodžiais. Galų gale Jobas susitaikė ir priėmė savo kančią kaip jam skirtą likimą.

Ar kas pasikeitė nuo Jobo laikų? Laikas teka – pamatiniai dalykai išlieka. Ar šiandien mažiau kenčiame nei pirmieji žmonės, išvaryti iš rojus? Kai išlydime per anksti išeinančius savo vaikus, pakartojame Jobo kelią. Nieko negalime nei paaiškinti, nei suprasti. Kenčiame, kai išduodame, kai išduoda mus, kai pasaulis ima atrodyti svetimas ar beprasmiškas.

Filosofijos tekstas staiga tampa bejėgis. Jis negali paguosti. Žodis netenka galios. Igną laidojo tyloje. Tyloje galima kentėti.

Bet paradoksas – tyloje beveik neįmanoma gyventi. Jobas taip pat neištvėrė. Jis sukilo ir prakeikė tą dieną, kai gimė, ir šitaip paskatino draugus svarstyti kančios

prigimtį. Gyvenimas šaukiasi žodžio. Paskui jį neigia, sutrypia, nuvainikuoja. Ir vėl pasišaukia, kad būtų į ką atsiremti, galbūt ir vėl paneigti.

Todėl, net ir suvokiant filosofinės etikos nevisagalybę, nėra kito būdo susivokti savyje ir įsisąmoninti santykių su savimi ir kitais trapumą.

Filosofinės etikos ramstis – mintis ir žodis.

11. Tekstas ir gyvenimas

Filosofijos teksto studijos ugdo mąstymą. Meta iššūkį intelektiniam smalsumui, nes šios rūšies teksto negalima greitai ir lengvai perprasti. Nereikėtų baimintis to, kad tekstas atrodys sunkus, reikėtų baimintis jo banalumo. Reikšmingų dalykų negalima ryti kaip plaktos grietinėlės. Tekstas privalo turėti svorį, su kuriuo mums neišvengiamai teks galvoti. Gal net visą gyvenimą. Jis turi būti toks, kad skaitydami antrą, trečią ar dešimtą kartą rastume iki tol nepastebėtas prasmes. Tekstas turi būti vertas mūsų pačių.

Kaskart imdami tekstą į rankas, turime *kelti jam vis naujus klausimus*. Tokius, kokius subrandino mūsų egzistencinė patirtis. O baigę skaityti ir vėl turėtume klausyti. Pavienis tekstas – tai tik nuotrumpa dialogo, kurį bręstanti asmenybė be paliovos veda su aplinkiniu pasauliu. Bet kartu – tai ir paskiras pasaulis. Paskira visata – frazė, anuomet ištarta tam, kad būtų išgirsta, kad į ją būtų įsiklausyta.

Sokratas nerašė. Galima manyti, kad mąstymui išreikšti nebūtinas užrašytas tekstas. Istorijos šaltiniai rodo, jog nerašė ir Kinijos filosofai Konfucijus, Laodzi. Jų mintis užrašė mokiniai. Nerašė ir Jėzus. Tačiau rašė evangelininkai – Morkus, Matas, Lukas ir Jonas. Sokratą aprašė Platonas ir Ksenofontas.

O jei nei Platonas, nei evangelininkai, nei Konfucijaus ar Laodzi mokiniai nebūtų paėmę plunksnos? Ar išminčiai ir pranašai būtų išlikę žmonijos egzistencinėje atmintyje? Kaip nuolatiniai vis atnaujinamo dialogo partneriai? Gal, kaip mitų personažai, būtų nugrimzdę į ikikultūrinę žmonijos sąsąmonę.

Filosofijos, literatūros ar religijos tekstas yra akstinas pradėti *dialogą*. Su tais, kurie dar gyvi arba jau pasitraukė, bet norėjo ir pajėgė mums ką pasakyti.

Net ir neskaitydami filosofijos tekstų, mes mąstome apie laisvę, vienatvę, draugystę, laimę ar mirtį. Galime mąstyti vieni, užsisklendę pačioje atkampiausioje visatos kertėje. Šitaip galime rasti naujų šviesos šaltinių. Buda, Jėzus, kiti atsiskyrėliai suprato esmines tiesas ne iš knygų.

Tačiau vienatvėje galima nugrimzti juodžiausiam tamson. Nerasti savojo kelio. Filosofijos tekstas išplečia vidinio monologo ribas. Jį skaitydami išliekame vieni, tačiau mus pagauna galinga žmonijos intelektualiosios kultūros tėkmė. Upė srauni, bet nepavojinga. Paradoksas tas, kad gramzdindama ji kelia į viršų. Filosofinis klausimas kelia nerimą. Tačiau šis nerimas nėra neurotiškas. Jis brandina asmenybę, skatina tapti tuo, kuo ši pajėgi tapti.

12. Tekstas ir meditacija

Filosofijos tekstas gali turėti ir *terapinių* galių. Mažinti sielos sumaištį, skatinti koncentruoti mintis. Stoikai tekstų skaitymą laikė meditacijos pratimais. Per meditaciją sielos išblaškytos galios sutelkiamos, paverčiamos tvarkingu vidiniu diskursu. Stoikų meditacijos taisyklės ragina pasirengti pačioms netikėčiausioms gyvenimo akimirkoms suteikiant „savo refleksijoms deramą tvarką“. Meditacijos pratimams atlikti būtinas tam tikras pamatas – įgudimas kartoti specialius intelekto pratimus, kuriuos stoikai išvardija tokia tvarka: skaitymas, klausymas, tyrimas ir nagrinėjimas. Peno meditacijai gali teikti ir poetų, ir filosofų tekstai. Tekstuose ieškoma pamatinės gyvenimo taisyklės, pavyzdžiui: „daugiau nesiblaškyk“, „nekamuok savęs“, „būk panašus į uolą“, „visada eik trumpiausiu keliu“, „nesipiktink, neišsigąsk, nenusimink“.

13. Tekstas ir savistaba

Filosofijos tekstų skaitymas gali padėti geriau pažinti savąjį *aš*. Paskatinti imtis introspekcijos (savistabos). Tokio dialogo su antikos autoriais pavyzdys – M. Montaigne'io savityra. M. Montaigne'io subjektas sakytum ieško pats savęs, nesitikėdamas išties surasti.

Pokalbius su savimi, kaip savęs pažinimo būdą, aptinkame jau Aurelijaus Augustino knygoje *Pokalbiai su savimi ir Išpažinimai*. M. Montaigne'is įdėmiai skaito antikos autorius, bet nesiekia tęsti šios tradicijos. Medituodamas jos teikiamus pavyzdžius jis geriau pradeda pažinti save patį. Skaitydami tekstus, kaip ir M. Montaigne'is, galime kalbėtis patys su savimi, pratinti savo vaizduotę prie tam tikros tvarkos. Nėra geresnio būdo veltui nešvaistyti vaizduotės, mano M. Montaigne'is, kaip užrašyti popieriuje visas, net ir niekingiausias, mintis, ateinančias mums į galvą.

14. Kam skirta filosofinė etika?

Tai ne mano klausimas. Jį iškėlė žymus šiuolaikinis britų moralės filosofas B. Williams knygoje *Etika ir filosofijos ribos*.⁹

Filosofinės etikos tekstai skirti tiems, kurie jau įžengė į etikos pasaulį ir kuriems priimtina idealo paieškos prielaida. Jie pajėgia suprasti tokio diskurso prasmę. Vis dėlto ar nėra taip, kad mes įtikinėjame vieni kitus tuo, kuo jau ir taip *a priori* tikime. Ar nenutinka taip, kad susidaro uždaras etinį pasaulį pripažįstančių žmonių ratas. O ką daryti su tais, kurie nepajėgia arba nenusiteikę klausyti? Ką daryti su tais, kurie są-

⁹ Williams B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London, 1993, p. 22.

moningai neigia tokio diskurso pagrįstumą ir savo noru pasirenka kitokį kelią – ne etinės bendruomenės pasaulį?

Jeigu yra moralės pateisinimas, mes galime jį pateikti. Bet kodėl turėtume tikėtis, kad žmogų toks pateisinimas paveiks? Kodėl jis turi klausyti? Amoralistas arba relativistas kelia grėsmę. Kodėl tokiam asmeniui turėtų rūpėti, kad yra filosofinis etinio gyvenimo pateisinimas?

Klasikinis bauginantis tokio moralės skeptiko pavyzdys pateiktas Platono dialoge *Gorgijas*. Tai Sokrato pašnekovas sofistai Kaliklis. Jis apskritai niekina filosofiją, tačiau nusileidžia ir norėdamas pasismaginti stovi ir klausosi filosofo argumentų.

Kyla klausimas, ar įmanoma įtikinti amoralistą Kaliklį. Kitas klausimas, ar reikia jį įtikinti. Pripažinus, jog Kaliklį galima ir būtina įtikinti, drauge teigiama, kad filosofinės etikos diskursas turi galią paveikti gyvenimą. Bet ar iš tiesų jis jį turi? Ko verti profesoriaus įtikinėjimai, konstruoja įsivaizduojamą situaciją B. Williamsas, jei klausytojai sulaužys duris, sudaužys jo akinius, pagrobs jį? Ar filosofinė etika turi tokį savisaugos mechanizmą, kuris užkirstų tam kelią? Klausimas retorinis. Nutikti žmogui gali bet kas. Lygiai taip pat ir filosofinės etikos dėstytoji. Niekas nėra apsaugotas nuo beprotybės.

B. Williams klausimą galima formuluoti kitaip. Svarbu savęs paklausti, ar turime tikėti, kad pateiksime gyvenimo prasmės orientyrus tiems, su kuriais pradedame filosofinės etikos diskursą. Net ir tuomet, jei jų požiūris į filosofinę etiką panašus į Kaliklio požiūrį. Net jei patikėsime, ar gebėsime išlaikyti tikėjimą ir tada, kai auditorijos dauguma bus kalikliai ir liks tik vienas mus girdintis ir suprantantis žmogus. O jeigu nė vieno?

Nebūna visiškai vienodų situacijų. Gyvenimas kiekvieną kartą pateikia vis kitokį kontekstą. Vieną kartą pavyks, kitą – ne. Filosofinė etika – ne juridinė institucija. Ji nei taiko, nei privalo taikyti sankcijas. Filosofas – ne prievaizdas ir ne moralistas. Jis dalijasi su kitais savo reflektivia patirtimi. Gal ne visi septyniolikmečiai pajėgia iki galo išklausyti. Vieni gal supras dabar, kiti – po kelerių, treči – net po dešimties metų, kai kas – galbūt niekada. Vis dėlto, man atrodo, jei su jais bus kalbama pakankamai nuoširdžiai ir rimtai, jiems visada liks galimybė grįžti prie filosofijos. Grįžti, kad atsiųmtų į visos žmonijos filosofinę refleksiją, kuriai tūkstančius metų. Šia prielaida vadovaudamasi, ir drįstu siūlyti mokytojams ir mokiniams šį pasakojimą apie filosofijos, kaip praktikos, tradiciją.

Skeptiškiausiai nusiteikusiems filosofijos mokymo atžvilgiu galima priminti Senekos žodžius: „Saulės atokaitoje atsidūręs žmogus įdega, net jeigu jis neketino degintis, o kiek ilgiau užsisėdėjęs tepalų parduotuvėje išsineša su savimi jos kvapą. Tie, kurie pabuvojo pas filosofą, net ir nesistengdami būtinai pasiims ką nors naudingo“¹⁰.

¹⁰ Seneka. *Laiškai Lucilijui*. V., 1986, p. 383.

I. ANTIKINĖ ETIKA



Raphaelis. *Atėnų mokykla*. Fragmentas

Platonas (centre, kairėje) įkūrė Akademiją, Aristotelis (centre, dešinėje) – Likėjų. Platonas *Valstybėje* išskiria keturias pagrindines dorybes (teisingumą, išmintį, drąsą, susivaldymą) ir traktuoja jas taip plačiai, kad dvi iš jų – išmintis ir teisingumas – gali būti suprantamos kaip dorybės apskritai. Aristotelis smulkiai aprašo dorybes ir tiksliai nusako jų ribas.

I.1. IŠMINTIS IR GALIA: TRASIMACHAS

Pirmieji graikų filosofai ikisokratikai (Talis, Anaksimandras, Anaksimenas, Demokritas, Herakleitas) ieškojo kosmoso sandaros principų, pirmosios jo priežasties – *archē*. Pirmieji filosofai, kurie pareiškė, kad ne kosmosas, o žmogus „yra visų daiktų matas“, buvo sofistai.

Sofistai buvo retorikos mokytojai. Jie mokė intelektualiai grakščiai reikšti mintis, gebėjimo įtikinti pašnekovą. Mokė už mokestį. Platonas dialoge *Sofistas* taip apibūdino sofistą: tai samdomas jaunas turtingų žmonių medžiotojas, kuris prekiauja mokymu ir dirbtinai kuria prieštaravimus, kad užsidirbtų pinigų iš diskusijų apie tai, kas yra gėris ir blogis. Sofistika, pasak Platono, tai žodinis tyrimas. Sofistas – kitus apgaudinėjantis filosofijos klastotojas, nemokėsiškai kuriantis prieštaravimus, kurie kyla iš įsivaizdavimo, o ne iš tikrovės. Neigiamai sofistus vertina ir Aristotelis. Sofistas, sako Aristotelis, tai žmogus, kuris užsidirba pinigų ne iš tikros, o iš tariamos išminties.

Tačiau sofistai pirmieji iškėlė problemas, kurios iki šiol svarstomos filosofinėje etikoje.

Sofistai patys nerašė. Jie pasirodo Platono tekstuose kaip Sokrato dialogų partneriai. Gorgijas ir Protagoras – tai sofistai, kurių vardais Platonas pavadino jiems skirtus dialogus. Iš dialogų sužinome ir apie kitus sofistus – Polą, Kaliklį.¹

Trasimachas² – taip pat Platono sukurtas personažas. Ar tai realus asmuo? Galbūt. Tačiau, kad ir kaip būtų, teisingumo, kaip galios, samprata siejama su jo vardu. Platono veikalo *Valstybė* pirmoje knygoje veiksmas vyksta Polemarcho namuose. Ateina Sokratas, randa Polemarcho brolius Lisiją ir Eutidemą, o su jais chalkedonietį Trasimachą, peanietį Charmantidą ir Aristonimo sūnų Klitofontą. Buvo ir Polemarcho tėvas Kefalas.

Sokratas pradeda pokalbį pirmiausia su senuoju Kefalu. Kefalas suteikia pokalbiui intrigą sakydamas, kad kai žmogus pajunta, jog artinasi mirtis, jį apima baimė ir rūpestis dėl tokių dalykų, kurie anksčiau jam nė į galvą neateidavo. Apimtas baimės ir nepsitikėjimo savimi, jis peržvelgia savo gyvenimą, klausia savęs, ar nėra kartais ko nors nuskriaudęs.

Sokratas, atsakydamas į Kefalo išvadą, jog teisingumas žmogui reikalingas todėl, kad ramus galėtų iškeliauti į kitą pasaulį, pradeda pokalbį apie tai, kas yra teisingumas, ir iškelia pirmą svarstytiną klausimą: ar galima teisingumu vadinti tiesos sąlymą ir grąžinimą to, ką esi paėmęs. Jis pateikia paradoksalių pavyzdį. Pasiūlo įsi-

¹ Žr.: MacIntyre A. *Trumpa etikos istorija. Dorovės filosofijos istorija nuo Homero iki dvidešimto amžiaus*. V., 2000, p. 30–45.

² Žr.: III.5.i. Teisingumas – stipresniojo teisė. Trasimachas // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl.* V., 2002.

vaizduoti žmogų, kuris paskolina draugui ginklą, paskui, netekęs proto, prašo grąžinti ginklą. Ar ginklo grąžinimas, jei tas, kuriam paskolinta, išliko sveiko proto, bus teisingumas?

Sokratas mano, kad nebus. Sokratas įrodo, kad „sakyti tiesą ir grąžinti tai, ką paėmei, dar nebus teisingumo apibrėžimas“³.

Toliau svarstoma Simonido prielaida, kad teisingumas – tai „draugams daryti gera, o priešams – bloga“. Sokratas toliau kalbasi su Polemarchu ir pamažu įrodo jam, kad „ne teisingo žmogaus darbas kenkti – ar draugui, ar kam kitam; tai darbas to, kas jam priešingas, tai yra neteisingo žmogaus“⁴.

Kai tik Sokratas nutyla, į pokalbį įsitraukia Trasimachas ir pateikia sofistinę teisingumo sampratą, teigiančią, kad „teisingumas yra tai, kas naudinga stipresniajam“⁵. Trasimachas nori pasakyti du dalykus: valdomieji yra kvailiai, jei paiso valdovų interesų, o teisingas valdovas yra kvailys, jei paiso valdomųjų interesų. Jautrus ir išmintingas žmogus paiso tik savo paties interesų. Visose situacijose ir visiems asmenims teisingumas yra kvailystė ir neišmintingumas. Būtent neteisingumas yra tikroji žmogaus dorybė, nes tik šiuo keliu eidamas žmogus patenkina savo poreikius – pasiekia *aretē*⁶ ir *eudaimonia*⁷.

G. B. Kerferdas⁸ pažymi, kad sofistai iškėlė klausimą: kodėl turėtume paklusti frustraciją lemiantiems elgesio varžymams? Trasimachas šį teiginį formuluoja taip: kodėl turėčiau apriboti savo interesus kitų labui? Tai tapo pagrindiniu visų laikų etikos klausimu. Atsakius, kad tai pareiga, savaime kiltų kitas klausimas: kodėl turiu vykdyti pareigą, kuri primesta man kitų?

Platonas vaizduoja Sokratą kaip nuolatinį sofistų oponentą, Sokratas nesutinka su Trasimachu. Jis kursto kitus ieškoti teisingumo apibrėžimo. Aptaria fizinės galios sampratą. Sokratas ironiškai klausia: „Ką tu nori tuo pasakyti, Trasimachai? Jei daugiakovininkas Polidamantas yra stipresnis už mus ir jo kūno jėgoms palaikyti yra naudinga jautiena, tai ar ir mums, silpniesiems už jį, naudinga ir teisinga valgyti tokį patį mėsą?“⁹ Nuleidęs negirdom ironiškų Sokrato argumentų paradoksalumą, Trasimachas kantriai aiškina tai, ką norėjęs pasakyti. Galią jis sieja su politika. Jis atsako: „Kiekviena valdžia leidžia įstatymus savo pačios naudai: demokratija – demokratiškus, tironija – tironiškus; panašiai daro ir kitos valdžios. Išleidus įstatymus, jos paskelbia, kad jie yra teisingi pavaldiniams – tai kaip tik ir yra naudinga valdantiejiems, – ir tuos, kurie jų nesilaiko, baudžia kaip įstatymų ir teisingumo pažeidėjus. Šitai, mano mielas, aš ir norėjau pasakyti: visose valstybėse teisingumu laikoma tas pat – tai, kas

³ Platonas. *Valstybė*. V., 1981, p. 28.

⁴ Ten pat, p. 35.

⁵ Ten pat, p. 38.

⁶ *Aretē* tradicinis vertimas „dorybės“ kelia tam tikrą neaiškumą. *Aretē* nurodo visas tas žmogaus savybes, kurios garantavo pasisekimą graikų visuomenėje, keldamos bendrapiliečių susižavėjimą ir teikdamos materialų atlygį.

⁷ Laimė, palaima.

⁸ Žr.: Kerferd G. B. *The Sophistic Movement*. Cambridge, 1981, p. 120–124.

⁹ Platonas. *Valstybė*. V., 1981, p. 38.

naudinga valdžiai. O juk ji yra jėga. Todėl, jeigu teisingai samprotauji, išeina, kad teisingumas visur yra tas pat – tai, kas naudinga stipresniajam“¹⁰.

Trasimachas Sokratą vadina naivuoliu ir siūlo jam atkreipti dėmesį į tai, kad teisuolis, kitaip nei neteisingas žmogus, visada pralaimi. Tad kiekvienam žmogui daug naudingiau būti neteisingam nei teisingam. Teisingasis pralaimi sudarydamas sandėrius, o neteisingasis visada pelno iš jų daugiau nei teisingasis, teisingasis pralaimi valstybei, nes sąžiningai moka mokesčius, o neteisingasis atiduoda valstybei mažiau. Jei teisingasis užima kokį valdžios postą, sako Trasimachas, nukenčia jo namų reikalai, nes jis neturi laiko rūpintis ūkiu, o iš valstybės reikalų būdamas teisingas negali pasipelnyti. Be to, jis užsitraukia giminių ir pažįstamų nepasitenkinimą, nes būdamas teisingas atsisako jiems padėti. Tie, kurie smerkia neteisingumą, pasak Trasimacho, ne patys bijo elgtis neteisingai, o tik patirti kitų neteisingumą. „Tad neteisingumas, Sokratai, – baigia savo monologą Trasimachas, – jei jis didelio masto, yra stipresnis už teisingumą, jame daugiau laisvės, jėgos ir valdingumo“.¹¹

Sokratui nerūpi pasaulietinės sėkmės ir nesėkmės kriterijai. Jis bando įtikinti Trasimachą, kad teisingumas yra dorybė ir išmintis, o neteisingumas – yda ir neišmanymas. Jis bando pagrįsti teisingo elgesio produktyvumą. Klausia tikėdamasis Trasimacho pritarimo, kad ar nėra taip, jog neteisingumas kelia tarpusavio nesantaiką, vaidus, neapykantą, o teisingumas – santarvę ir draugystę. Be to, neteisingumas paverčia neteisingąjį neveikliu, nes toks žmogus nesutaria ir vaidijasi pats su savimi, tampa priešu pats sau ir teisingiems žmonėms. Iš tolesnės Sokrato kalbos paaiškėja, kad teisingi žmonės yra išmintingesni, geresni, jų veikla darnesnė, o neteisingi nieko negali nuveikti kartu su kitais. Toliau Sokratas paskelbia, kad sielos dorybė yra teisingumas, o neteisingumas – yda. Teisinga siela, jo teigimu, ir teisingas žmogus gyvuos gerai, o neteisingas – blogai. Tad Sokratas daro išvadą, kad teisingasis yra laimingas, o neteisingasis nelaimingas. Bet būti nelaimingam, sako Sokratas, ne-naudinga, o būti laimingam – naudinga. Taigi neteisingumas nėra naudingiau už teisingumą, padaro išvadą Sokratas ir šitaip paneigia Trasimacho teiginį.

Trasimachas tvirtina, kad žmonės iš prigimties siekia galios ir malonumų. Kiekvienam rūpi tik savi interesai, nors ir kitų interesais žmogus gali domėtis, bet tik tada, kai nusilpsta jo paties galia, ribojama kitų žmonių didesnės galios. Žmonės gali netgi iracionaliai manyti, kad teisinga ir garbinga paisyti kitų interesų, bet čia juos klaidina konvencijos ir socialinės taisyklės, kurios sukuria šias gerbtinas, bet nepagrįstas prielaidas.

Jis teigia, kad konvencijos, kuri nustato pagarbą kito žmogaus interesams, „teisingumas“ yra stipresniųjų instrumentas išnaudoti silpnuosius. Tad kyla klausimas, kas padaro šiuos žmones stiprius? Trasimachas kalba taip, tarsi politinė ir socialinė

¹⁰ Platonas. *Valstybė*. V., 1981, p. 39.

¹¹ Ten pat, p. 46.

galia nėra konvencijos dalykas. Tuoju pat jis pateikia ir kitą teisingumo sampratą: teisingumas – tai konvencija, kurią priima grupė žmonių, kad pati apsisaugotų. Tai silpnųjų kontraktas, sudaromas, kad jie taptų stiprūs. Šis teiginys rafinuotesnis, jis kyla iš pirmosios sampratos. Tačiau abiem atvejais teisingumas yra instrumentas patenkinti egoistinius troškimus, kurių nelemia joks etinis požiūris. Abu požiūriai teigia, kad teisingumas yra tai, ko niekas nesiektų, jei nebūtų priverstas tai daryti.

Platonas su tokia nuomone nenorėjo sutikti. Jo manymu, etinio gyvenimo paskirtis – atsakyti į Sokrato klausimą „Kaip reikia gyventi?“, kaip įveikti skeptiškumą ir parodyti žmonėms, kad naudingiau būti teisingiems, kad ir kas jie būtų, kad ir kokios susiklosytų aplinkybės.

Kaip teigia B. Williamsas, ir Sokratas, ir Platonas siekė įrodyti kiekvienam asmeniui, kad teisingumas naudingas būtent asmeniui, todėl pats pirmasis klausimas yra toks: kokių asmeniu yra racionalu būti?¹²

¹² Žr.: Williams B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London, 1993, p. 31.

I.2. IŠMINTIS KAIP TRANSCENDENTINIS IDEALAS: SOKRATAS (470/469–399 m. pr. Kr.)

I.2.a. Kaip atpažinti tikrąjį Sokratą?

Sokratas pats nerašė. Apie jį rašė Platonas ir Ksenofontas. Rašė skirtingai. Jųd-
viejų Sokratai nesuderinami.

Kaip teigia G. Vlastos, Ksenofonto Sokratui nebūdinga nei ironija, nei paradoksa-
lumas. Platono Sokratas be šių bruožų apskritai sunyktų. Ksenofonto Sokratas įtiki-
nėjantis. Platono – nė nežadantis įtaigauti. Kiekvienas jo argumentas nusveria, bet
vis dėlto nepriveikia paties oponento.

Ksenofonto Sokratas diskutuoja apie teologiją ir teodicėją, tikina, kad dieviškasis
protas sukūręs žmogų. Platono Sokratas kalba tik apie žmonių reikalus, teigia, kad
už bloga nereikia atsisteisti blogiu. Ksenofonto Sokratas pritaria populiariam to meto
požiūriui: geras žmogus „pagelbės savo draugams ir kenks savo priešams“.

Tai du priešingi vienas kitam Sokratai, tad kodėl Platono Sokratas turėtų būti laiko-
mas tikruoju?

G. Vlastos teigia, kad Platonas, kurdamas Sokrato paveikslą, pasitelkia istorines
detales – užsimena, kad Kritonas ir Alkibiadas buvę Sokrato draugai. Ksenofonto
Sokratas, vis vardijantis moralines banalybes, iš Kritono ir Alkibiado būtų susilaukęs
tik pašaipos, o Platono Sokratas yra būtent toks žmogus, kuris gali tuodu patraukti.

Ar galime pasikliauti Platonu?

G. Vlastos sako: galime kreiptis į istoriją. Platonas *Sokrato apologijoje* aprašo
vieną viešą įvykį. Vien teisėjų auditorijoje buvę 501, o žiūrovų – dar daugiau. Plato-
nas, rašydamas *Sokrato apologiją*, žinojo, kad ją skaitys šimtai Sokrato kalbą girdė-
jusių atėniečių.¹

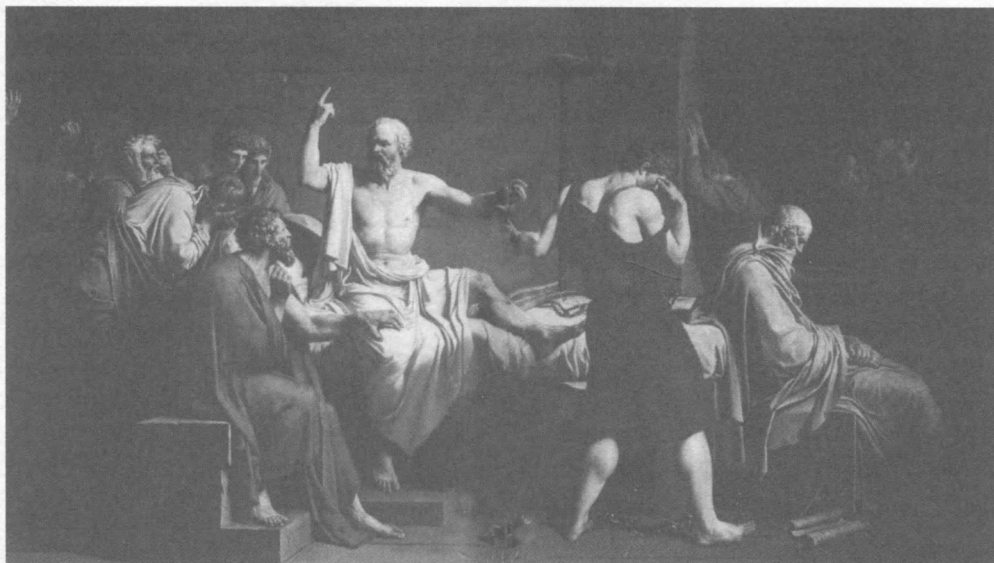
Platonas – Sokrato mokinys.² Sokrato mirtis sukrėtė Platoną.³ Ankstyvuosiuose
dialoguose⁴ *Kritonas*, *Protagoras*, *Lachetas*, *Lisijas*, *Parmenidas*, pirmojoje *Valsty-
bės* knygoje, taip pat ir kalboje *Sokrato apologija* Platonas atkuria mylimo mokytojo
Sokrato dialogus suteikdamas jiems literatūrinę formą. Šio laikotarpio dialogai at-

¹ Žr.: Vlastos G. Introduction: The Paradox of Socrates // *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*. Garden City, New York, 1971, p. 2–3.

² Kitaip nei Platonas, Sokratas nebuvo aristokratas. Jis gimė apie 469 m. pr. Kr. Tėvas Sofraniskas buvo akmentašys, motina Fenareta – pribuvėja. Jau pagyvenęs Sokratas vedė Ksantipę, susilaukė su ja trijų vaikų, tačiau šeimos gerove nesirūpino, dienas leido kalbėdamasis gatvėje su žmonėmis, klausinėdamas jų. Platonas, sulaukęs trisdešimties, įkūrė mokyklą – Akademiją. Jis nediskutuodavo su praeiviais ir nemokė, kaip Sokratas, gatvėse. Kilęs iš aristokratų, žinomų politikų šeimos, Platonas buvo auklėtas griežtai; mokytas santūrumo, nuo jaunumės buvo drovus, garsiai nesijuokė, elgėsi kukliai. Platonas mirė 347 m. pr. Kr., sulaukęs 81-erių, savo gimimo dieną, pagal legendą Apolono gimimo dieną. Palaidotas Akademijoje.

³ Žr.: Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. *Платон. Аристотель*. Москва, 1993, p. 33.

⁴ Platonas paliko 23 dialogus, vieną kalbą, vadinamąją *Sokrato apologiją*, 22 jam priskiriamus dialogus, 13 laiškų.



J. P. Davidas. Sokrato mirtis

Pasak legendos, Sokratui mirštant Platonas sirgęs. Išgėręs nuodus Sokratas, kaip buvo nurodyta, turėjo dar vaikščioti iki apsunks kojos. „Sokratas neskubėdamas paėmė į rankas taurę ir lengvai, ramiai išgėrė. Raudėjo susirinkę draugai. Apolodoro garsi rauda visiems draskė širdį. Sokratas juos sugėdino primindamas, jog mirti reikia palaimingoje tyloje. Jis iš pradžių vaikščiojo, po to atsigulė ir jau nejautė, kaip jo stingstantį kūną čiupinėja sargybinis. Ir staiga, kai mirties šaltis jau artėjo prie širdies, Sokratas netikėtai ištarė savo paskutiniuosius žodžius: „Kritonai, mes skolingi Asklepiui gaidį. Atiduokite, nepamirškite“. – „Būtinai, – atsakė Kritonas. – Ar nenori dar ką nors pasakyti?“ Bet atsakymo jau nebuvo.

spindi Sokrato susidomėjimą moralės klausimais (kas yra dorybė, gėris, drąsa, pagarba tėvynei ir įstatymui). Vėlesniuose dialoguose *Hipijas Didysis*, *Hipijas Mažasis*, *Gorgijas*, *Menonas*, *Kratilas*, *Eutodemas*, *Meneksenas* Platonas supriešina Sokratą ir sofistus, nekintančių absoliučių idėjų teoriją laikydamas atsvara sofistinės retorikos reliatyvumui. Tai Platono sukurtas Sokratas, teigiantis pasaulio pastovumą. Jis polemizuoja su Herakleito sekėju Kratilu, tikinčiu, kad visa be perstojo kinta. Juntama Pitagoro sukurtos sielų persikėlimo mitologijos įtaka.

Vėlyvuojų kūrybos laikotarpiu (*Fedonas*, *Puota*, *Fedras*, *Teaitetas*, *Timėjas*, *Kritijas*, *Parmenidas*, *Sofistas*, *Politikas*, *Filebas*, *Valstybės II–X* knygos) Platonas jau tampa „savarankiškas“. Paskutiniajame veikale – *Įstatymai* – jis apsieina be Sokrato. Vėlyvasis Platonas, kitaip nei Sokratas, formuluoja mokymą apie idėjų pasaulį kaip savarankišką ir nekintamą būtį.

Be abejo, pažymi P Hadot, mes nežinome, kaip iš tiesų vykdavo Sokrato dialogai, nes mus jie pasiekė jau užrašyti.⁵ O užrašytame dialoge, pasak G. Hegelio, atsaky-

⁵ Hadot P. *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford UK, Cambridge USA, 1995, p. 153.

mai priklauso nuo autoriaus. Be literatūrinių Sokrato gebėjimų, kurių jam galėjo suteikti paties Platono literatūrinis talentas, Sokrato pokalbiuose aptinkama ir Platono akademijos scholastikos pratimų. Aristotelis šias taisykles vadina „topikais“. Čia labai griežtai apibrėžta klausiančiojo ir atsakančiojo vaidmenys ir mąstymo taisyklės. Tam tikra prasme Sokratas yra Platono sukurtas herojus, kad ir kaip būtų nutolęs nuo istorinio prototipo.

1.2.b. Kodėl išminčius nefilosofuoja?

Platonas dialoge *Puota* sokratiškąją išminties ir filosofijos santykio sampratą nusako deivės Diotimos žodžiais. Pradedama neiginiu. Paminimi tie, kurie nesiekia išminties. Tai dievai, išminčiai ir kvailiai. Vieni ir taip išmintingi, kiti yra kvailiai, tad nemano, kad jiems ko nors trūksta. „O filosofas, – sako Diotima, – stovi viduryje tarp išminčių ir kvailių“.⁶

Čia pastebima, kad išmintis nėra būdo savybė. Tai būties tobulumas ir žinojimas to, ką žino tik dievai. Filosofas myli tai, ko siekia. Jis myli išmintį. Tačiau ar gali filosofas, būdamas tik žmogus, tapti išminčiu? Išmintis perpasakotoje ištraukoje suvokiama kaip proto sukurta transcendentinė norma, idealas, kurio siekiama, nors nebūtinai pasiekama.

Tačiau išminties nepasiekiamumas tampa jos galimybės sąlyga. Manymas, kad esi išminčius, naikina išmintį. Išmintis reikalauja suvokti žmogaus proto galimybių ribas. Šias ribas suvokęs Sokratas. Platono dialoge *Sokrato apologija* Sokratas pats tyrinėja išminties fenomeną.

Sokratas mokė: mūsų siela yra vienintelis dalykas, vertas išsaugoti, ir yra vienintelis kelias tai padaryti – žinojimas.

Sokratas Platono veikale *Sokrato apologija* sako, kad jis įgijo žinojimą tik todėl, jog nemano, kad jį pasiekė; o kiti mano, kad jie įgijo žinojimą, bet iš tiesų taip nėra.

Gindamas savo garbę teisme, Sokratas pasakoja istoriją, kaip jo jaunystės dienų draugas Chairefontas kartą uždavė orakului klausimą, kas yra išmintingesnis už Sokratą. Pitija jam atsakiusi, kad išmintingesnio už šį nėra. Tai išgirdęs Sokratas ėmė svarstyti, ką gi galėtų šie žodžiai reikšti. „Juk aš iš tiesų nesijaučiu esąs kažin koks išminčius. Taigi kokia pagaliau prasme vadina jis mane išmintingiausiu?“⁷

Taip Sokratas pradėjęs tyrimą, ieškojęs išmintingesnių už save. Nuėjo pas orakulą, valstybės vyrą.⁸ Pasikalbėjęs su pastaruoju Sokratas pamanė, kad šis žmogus tik dedasi esąs išmintingas – ir pats sau, ir kitiems, o iš tiesų toks nėra. Sokratas pabandė jam tai įrodyti ir užsitraukė neapykantą. „Eidamas iš tenai, pradėjau galvoti, kad už šitą

⁶ Platonas. *Puota* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 20 (sk. Išmintis).

⁷ Platonas. *Sokrato apologija* // Platonas. *Dialogai*. V., 1968, p. 91.

⁸ Žr. III.4.a. Filosofas – politikų kritikas. Sokratas // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl.* V., 2002.

štai žmogų aš išmintingesnis, kadangi nė vienas iš mudviejų berods nieko gero neišmanome, bet šis, nieko nežinodamas, manosi šį tą žinąs, o aš, kai nežinau, tai ir nematau, kad žinau“.⁹ „Tas mažmožis“ ir vertė Sokratą pasijusti išmintingesnį už tą žmogų.

Paskui jis ėjo nuo vieno prie kito. Sokratas pasakoja, kad jam buvę akivaizdu, jog tampa kitiems nepakenčiamas. Jam buvę skaudu ir neramu, tačiau manė, kad labiau už viską reikia vertinti tai, ką dievas pasakė. Apėjęs valstybės vyrus, Sokratas nusibeldė pas poetus – ir tragikus, ir ditirambų kūrėjus, – „kad nors tenai aiškiai pamatyčiau esąs kvailesnis už juos“. „Šitaip ir dėl poetų netrukau įsitikinti, kad tai, ką jie kuria, ne iš jų išminties eina, bet iš kažin kokio įgimto gabumo ar dieviško įkvėpimo, to paties kaip burtininkų ar pranašų. Juk ir pastarieji daug gražių dalykų pripasakoja, patys nesuprasdami ką sako“.¹⁰ Amatininkai mokėjo daug dalykų, nežinomų Sokratui, tad šiuo požiūriu buvę išmintingesni už jį. Bet jam pasirodė, kad ir geri amatininkai turi tą pačią ydą kaip ir poetai: gerai išmanydamas savo amatą, kiekvienas manėsi esąs išmintingiausias ir visuose kituose dalykuose, net ir pačiuose svarbiausiuose, ir ši yda nustelbė savotišką jų išmintį.

Pasak paties Sokrato pateiktos versijos, tokie tyrinėjimai pakurstė neapykantą ir išminčius pelnė pravardę, nes tie, kurie klausydavo jo kalbų, manydavo, kad Sokratas pats labai išmintingas tuose dalykuose, kur įrodo kitą esant neišmintingą.

Tačiau Sokratas savo ginamojoje kalboje skuba paneigti šią nuostatą: „O iš tikrųjų, atėniečiai, išmintingas esąs tik dievas ir per šią pranašystę norėjo pasakyti, jog žmonių išmintis yra menka ir nieko verta; jis, matyt, turėjo galvoje nebūtinai Sokratą, o mano vardą paėmė tiktai pavyzdžiu. Jis tarytum sako: „Iš jūsų, žmonės, išmintingiausias tas, kuris, kaip Sokratas, žino, jog iš tikrųjų jo išmintis nieko verta“¹¹.

Tačiau Sokratas niekada neabejoja savo paties moraliniu teisingumu, savo poelgių ir sprendimų teisumu, jis neužsimena apie savo nuodėmės pajautimą. Jis eina mirti tikėdamas, kad „joks blogas dalykas negali nutikti geram žmogui“. O tas „geras žmogus“ – jis pats. Ar tai tas pats žmogus, kuris tikėjo, kad geru netampama be žinojimo ir kad jis pats neturi žinojimo?

1.2.c. Sokrato klausimas ir ironija

Veikale *Puota* Sokratas sako Agatonui: „Gerai būtų, Agatonai, jei išmintis būtų toks daiktas, kuris, kai tik prisiliečiame vienas prie kito, galėtų tekėti iš pilnesnio indo į tuštesnį, lygiai kaip vanduo vilnoniu siūlu iš pilnesnio indo teka į tuštesnį. Jei ir su išmintimi taip yra, labai vertinu buvimą šalia tavęs: manau, pripildysi mane puikiausios išminties. Juk mano išmintis menkutė ir abejotina, kaip koks sapnas, o tavo –

⁹ Platonas. Sokrato apologija // Platonas. *Dialogai*. V., 1968, p. 92.

¹⁰ Ten pat, p. 93.

¹¹ Ten pat, p. 94.



A. Feuerbachas. *Platono Puota*

Platonas dialoge *Puota* rašo: „Fleitininkės ir kelių savo palydovų palaikomas Alkibiadas įžengė į vidų ir, sustojęs viduryje su didžiuliu gebenės vainiku, apkašytu žibuoklėmis ir apkarstytu kaspinais, pasakė: „Sveiki, vyrai! Ar priimsite į savo puotą girtą, visai girtą žmogų? Jei ne, mums teks išsinešdinti!“

šviesi ir puikią sėkmę lemianti: jaunas esi, o kaip skaisčiai ji užvakar sužibėjo, kaip suspindo, regėjo daugiau nei trys dešimtys tūkstančių graikų“¹².

Ar Sokratas čia kalba rimtai ir nuoširdžiai, ar ironizuoja?

Ironizuoja. Ironija – Sokrato kaukė. Kas yra ironija? Platono, Aristotelio, Teofrasto tekstuose žodžiu *eironeia* reiškiamas tokia nuostata, kai individas ima menkinti pats save, kad atrodytų menkesnis, negu yra iš tikrųjų. Retorikoje ironija reiškiamas tuomet, kai oratorius kalba tai, ką publika tikėtusi išgirsti iš jo priešininko.¹³ Ciceronas rašė, kad Sokratas galvodavo viena, o sakydavo kita, todėl graikai tokį jo apsimitėliškumą ir vadino ironija. Sokratas apsimesdavo esąs labai paprastas ir paviršutiniškas.

Platono dialoge *Puota* Alkibiadas sako: „Visus šitokius turtus jis laiko nieko vertais, ir mus tiek pat tevertina, nors taip ir nesako, tik visą savo gyvenimą muilina akis, apsimesdamas ir save menkindamas“¹⁴. „Jo kalbos yra nepaprastai panašios į atsi-vožiančius silėnus. Iš tiesų, jei kas pasiklausytų Sokrato kalbų, jos iš karto atrodytų juokingos: jos apvilktos tokiais žodžiais ir posakiais, kad primena akiplėšos satyro kailį. Juk jis vis pasakoja apie nešulinius asilus, kalvius, batsiuvius, kailiadirbius ir rodosi, kad jis visada kalba tais pačiais žodžiais ir tą patį, todėl kiekvieną neprityrusį ir trumparegį žmogų ima juokas iš jo kalbų. Bet jei jas atveri ir įsigilini, iš pradžių

¹² Platonas. *Puota* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 19 (sk. Išmintis).

¹³ Žr.: Hadot P *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford UK, Cambridge USA, 1995, p. 152.

¹⁴ Platonas. *Puota* // *Platonas. Dialogai*. V., 1968, p. 74.

pamatai, kad tik jos ir teturi prasmės, o paskui įsitikini, kad jos dieviškos, slepia didžiausią dorybės lobį ir liečia daug ką, o dar teisingiau – viską, kuo tinka rūpintis norinčiam tapti garbingu žmogum”.¹⁵

Ironija – dialogo erozija. Ironizuojantis nėra nuoširdus. Jis neatsiveria, jis užsislendžia. Jis pats sukuria nuotolį tarp savęs ir kito žmogaus. Ironizuodamas jis įgauna galios. Ironija yra savotiška agresija. Sokrato tonas neagresyvus. Tačiau jis valdo situaciją, jis manipuliuoja. Pasiduoti Sokrato ironijai galima tik tuomet, kai jos nepastebi, kai patiki Sokrato pradinio klausimo paprastumu, tai yra, kai esi naivus. Paklūsta šiai ironijai ir tie, kurie visiškai pasitiki Sokratu, adoruoja jo proto galią. Tai nuolatiniai jo pašnekovai – jo draugai. Sofistas Trasimachas nepasiduoda. Jis nėra naivus. Nesijaučia esąs Sokrato mokinys. Jis pats žino, ką nori pasakyti, todėl piktinasi Sokrato ironija, bando ją atskleisti. Jis sušunka: „Ką jūs čia, Sokratai, tiek laiko malate niekus! Ko vaidinate naivuolius ir pakaitomis vienas kitam nusileidžiate? Jeigu iš tikrųjų nori sužinoti, kas yra teisingumas, tai neklausinėk ir nesipuikuok, kad gali sukirsti kitų atsakymus. Juk žinai, kad klausinėti yra lengviau, negu atsakinėti; tu ir pats atsakinėk ir pasakyk, ką vadini teisingumu. Žiūrėk, kad man nesakytum, jog tai yra pareiga arba jog tai yra naudingumas, arba tikslingumas, arba pelningumas, arba tikimas. Kad ir ką sakysi, sakyk aiškiai ir tiksliai. Aš nepakęsiu, kad man tokius niekus pasakotum!”¹⁶

Sokratas komentuoja: „Tie žodžiai pribloškė mane; išsigandęs pažvelgiau į jį. <...> Truputį drebėdamas tariau: – Trasimachai, nepyk ant mūsų! Jeigu mudu – aš ir jis – ir suklydome, nagrinėdami šį klausimą, tai suklydome ne iš blogos valios. <...> O juk mes ieškome teisingumo, kuris yra daug kartų brangesnis už auksą. <...> Deja, mes nejstengėme jo surasti. Tad jūs, kurie įstengiate tai padaryti, užuot ant mūsų pykę, turėtumėte mūsų pagailėti”.¹⁷

Tai išgirdęs Trasimachas kandžiai nusijuokė ir tarė: „O Herakli! Štai toji įprastinė Sokrato ironija! Aš jau seniai tai žinojau ir kitiems iš anksto sakiau, kad tu nesutiksi atsakinėti, o apsimesi kvailėliu ir darysi viską, kad tik nereiktų atsakinėti, kai kas tavęs ko paklaus”¹⁸. Aristotelis dar tiksliau tai nusako: Sokratas tik užduodavo klausimus, bet neatsakinėdavo į juos; jis prisipažindavo, kad pats nežino.

P Hadot Sokrato ironijos kilmę aiškina taip: Sokratas tarsi susidvejina. Vienas Sokratas iš anksto žino, kaip diskusija susiklostys, kuo pasibaigs. Kitas Sokratas visą laiką eina greta savo pašnekovo. Sokrato pašnekovai nežino, kad jis juos veda, – čia ir glūdi ironija. Sokratas iš savo pašnekovų reikalauja visiško pritarimo. Nuo pat pradžios jis priima savo partnerio požiūrį ir pamažu priverčia pripažinti visa, kas gali kilti iš šio požiūrio. Šis išankstinis susitarimas grindžiamas racionaliais Logoso reikalavimais arba protingu diskursu. Nuolatos reikalaudamas pritarimo, Sokratas priverčia

¹⁵ Platonas. Puota // Platonas. *Dialogai*. V., 1968, p. 81.

¹⁶ Platonas. *Valstybė*. V., 1981, p. 36.

¹⁷ Ten pat, p. 36.

¹⁸ Ten pat, p. 36–37.

pašnekovą pripažinti, kad pradinė šio pozicija buvo prieštaringa. Ir jis prieštarauja bendram jų sumanymui. Pokalbio objektu Sokratas paprastai pasirenka pašnekovo veiklą ir kartu su juo gilinasi į praktines žinias, reikalingas šiai veiklai. Generolas turi nusimanyti apie drąsą, žynys turi būti pamaldus. Galiausiai paaiškėja, kad generolas nė nenučiuokia apie tai, kas yra drąsa, o žynys – kas yra pamaldumas. Visa jo vertybių sistema staiga praranda pagrindą. Iki šiol jis siejo save su tam tikra vertybių sistema, staiga ši tapo jam priešiška. Tuomet susidvejina ir pašnekovas: tai toks žmogus, koks jis buvo iki pokalbio su Sokratu, ir toks, koks susitapatino su Sokratu ir niekada nebebus tuo, kuo buvo.

Svarbiausia šiame ironijos kūrime yra kelias, kurį Sokratas ir pašnekovas eina kartu. Sokratas tikisi ko nors išmokti iš pašnekovo, jis susitapatina su pašnekovu ir įsigilina į jo diskursą, tačiau nutinka taip, kad ir pašnekovas susitapatina su Sokratu, įsigilina į jo diskursą. Susitapatinti su Sokratu, vadinasi, susitapatinti su aporija ir abejone, nes Sokratas nieko nežino, nebent tai, kad išties nieko nežino. Pokalbio pabaigoje pašnekovas taip pat nieko nebežino, jis nieko neišmoko. Tačiau vykstant diskusijai jis patyrė, kas yra tikrasis proto aktyvumas. Dar geriau, jis pabuvo pačiu Sokratu. O Sokratas yra klausinėjimas, kvestionavimas, atsitraukimas, kad pamatytum save iš šalies.¹⁹

Tokia yra gilioji Sokrato metodo prasmė. Sokratas sakosi praktikuojąs tą patį, ką ir jo motina pribuvėja. Jis pats esąs proto pribuvėjas. Jis tiesiog padeda rasti minčiai.

Kaip teigia S. Kierkegaardas, Sokratas apverčia mokytojo ir mokinio santykį aukštyn kojom.

Būti mokytoju, sako S. Kierkegaardas, nereiškia ką nors teigti ar paskaityti paskaitą. Būti mokytoju iš tikrųjų reiškia būti mokiniu. Mokymasis prasideda tada, kai mokytojas ima mokytis iš mokinio, užima pastarojo poziciją ir gali suprasti tai, ką šis supranta, ir taip, kaip šis supranta.

Literatūra:

- Kerferd G. B. *The Sophistic Movement*. Cambridge, 1981.
Ksenofontas. *Atsiminimai apie Sokratą*. V., 1993.
Nehamas A. *The Art of Living. Socratic Reflection from Plato to Foucault*. Berkeley, Los Angeles, London, 1998, p. 157–188.
Rickevičiūtė K. Sokratas ir asmenybės formavimo problema // *Problemos*. 1968, nr. 2.
Sezemanas V. Sokratas ir savęs pažinimo problema // *Etikos etidai*. 1984, nr. 8.
The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays / Ed. G. Vlastos. New York, 1971.
Vlastos G. *Studies in Greek Philosophy*. Vol. II. *Socrates, Plato and their Tradition*. Princeton, New Jersey, 1995, p. 43–59.
Žibaitis R. *Sokrato etika*. V., 1997.
Кессиди Р. X. *Сократ*. Москва, 1988.

¹⁹ Žr.: Hadot P. *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford UK, Cambridge USA, 1995, p. 154.

I.3. IŠMINTIS KAIP TIESOS ĮŽVALGA: PLATONAS (428/427–348/347 m. pr. Kr.)

I.3.a. Atsitiktinumas ir tiesa

Platonas veikale *Valstybė* pateikia klasikinę filosofijos, kaip tiesos įžvalgos, sampratą.

„ – O ką tu laikai tikrais filosofais? – paklausė Glaukonas.

– Tuos, kurie trokšta įžvelgti tiesą“.¹

Filosofas sugeba įžvelgti kiekvieno dalyko esmę, jis „sugeba suvokti tai, kas visuomet yra tapatu sau“². Platonas žmones padalija į dvi paskiras stovyklas: reginių, nuomonių mylėtojus ir filosofus, išminčius. Pirmuosius domina atsitiktinumas, antruosius – dalykų esmė. Nuomonių mylėtojai mato daug gražių daiktų, bet nemato grožio paties savaime. Išminties mylėtojai sugeba įveikti atsitiktinumus. Siekiančiam esmės, rašo Platonas dialoge *Puota*, grožis nepasirodys „nei kaip koks veidas, rankos ar kita kuri kūno dalis, nei kaip koks žodis ar mokslas, ar koks kitas apibrėžtas pavidalas, gyvenęs žemėje ar danguje“³. Išminties mylėtoją domina absoliutus grožis, kuriame gražūs kūnai yra tik dalyviai. Toks išminties mylėtojas, ieškodamas grožio paties savaime, peržengia jusliškumą kaip atsitiktinumą. Jis lyg laiptais lipa „nuo vieno gražaus kūno prie dviejų, nuo dviejų – prie visų, o paskui nuo gražių kūnų prie gražaus gyvenimo būdo, nuo gražaus gyvenimo būdo prie gražių pažinimų, galiausiai nuo pažinimų prie ano pažinimo, kuris ir yra aukščiausiojo grožio pažinimas – tam, kad galų gale pažintum, kas tai yra grožis“⁴. Taip dialoge *Puota* Platonas pateikia klasikinę – platoniškąją – meilės ir tiesos sampratą.

Pirmieji graikų filosofai suvokė pasaulį kaip kosminį kūną, kurio pagrindinės stichijos yra žemė, ugnis, vanduo. Šią visatą valdo arba Logosas-Žodis (Herakleitas), arba Meilė ir Neapykanta (Empedoklis), arba *Um-nuns* (Anaksagoras), arba atomai (Demokritas). Sofistai ir Sokratas, priskiriami viduriniajai antikos filosofų kartai, visatos centre įkurdino žmogų ir supriešino jį su kosmosu. Platonas pradeda trečiąjį klasikinės graikų filosofijos etapą. Jis derina kosmosą ir subjektą. Platono kosmosas – jau ne materialus kūnas. Jį valdo dėsniai, peržengiantys kūno ribas. Tai amžinas ir nekintantis idėjų pasaulis – amžini pavyzdžiai, paradigmos, modeliai, formos, pagal kuriuos iš tamsios ir beformės materijos kuriama daiktų įvairovė. Daikto idėja ir yra jo prasmė. Daikto idėja nedaloma, ji nepriklauso nuo paties daikto. Atvirkščiai – daiktai

¹ Platonas. *Valstybė* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 21 (sk. Išmintis).

² Ten pat, p. 22.

³ Platonas. *Puota* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 241 (sk. Meilė).

⁴ Ten pat, p. 241.



Autorius nenurodytas. Platono ola

Šio paveikslo kairėje vaizduojami filosofai, kurie gali regėti šviesą, o dešinėje – grandinėmis surakinti žmonės, kurie regi tik daiktų šešėlius. Tai olos kaliniai. Platonas knygoje *Valstybė* rašo: „Jei kaliniai galėtų kalbėtis tarpusavyje, ar tu manai, kad šešėlių, kuriuos mato, jie nelaikytų pačiais daiktais ir nevadintų jų daiktų vardais?“

tėra savarankiškai egzistuojančių idėjų šešėliai. Idėjos nesensta, jos gyvuoja ne laike – amžinybėje. Tobuliausia idėja idėjų hierarchijoje – absoliutus gėris, tapatus amžinam grožiui. Šis tobuliausias gėris ir kartu tobuliausio grožio įsikūnijimas yra visų daiktų pradžia ir visatos demiurgas, konstruojantis matomą kosminį ir žmogiškąjį pasaulį. Platono idėjos samprata grynai antikinė. Idėja negali tapti visiška abstrakcija. Idėja yra tai, kas matoma. Filosofas nededukuoja, nekonstruoja tiesos ir neišveda jos iš loginių premisų. Jis ją mato, išvelgia, stebi. Tiesa, kaip gėris ir grožis, atsiveria jo akims einant bendresnės daiktų esmės įžvalgos keliu.

Septintojoje *Valstybės* knygoje Platonas regimojo pasaulio ir tikrosios būties skirtbei įvardyti pasitelkia olos metaforą. Jis siūlo įsivaizduoti žmones olą primenančiame požeminiame būste. Šių žmonių kojos nuo pat mažens surakintos grandinėmis. „Jie yra nugara į šviesą, kuri sklinda nuo toli aukštumoje degančios liepsnos. Tarp liepsnos ir kalinių aukštai eina kelias, atskirtas nedidele pertvara, primenančia uždangą, virš kurios fokusininkai rodo savo stebuklus“⁵. Šie surakinti žmonės matą tik šešėlius, kuriuos meta ugnies atšvaitai ant uolos, esančios prieš jų akis, bet nemato

⁵ Platonas. *Valstybė*. V., 1981, p. 244.

pačios šviesos. Jei kaliniai galėtų tarpusavy kalbėtis, jie šiuos šešėlius laikytų tikraisiais daiktais. Kas nutiktų, jei kuriam nors iš jų būtų nuimtos grandinės ir leista pažiūrėti į šviesą? Toks žmogus apaktų. Todėl mes vengiam šviesos, pasitenkinam tik šešėliais. Platonas teigia: kad šviesa neapakintų, į ją (tikrąją būtį) reikia gręžtis palažiu. „Pradėti reikia nuo to, kas lengviausia: iš pradžių žiūrėti į šešėlius, paskui – į žmonių ir daiktų atspindžius vandenyje, o jau po to – į pačius daiktus <...>“.⁶

Šis iš grandinių išsilaisvinęs kalinys ir yra filosofas. Jis gręžiasi į šviesą, kad pamatytų tikrąją būtį – ne šešėlius, o daiktų esmę.

Todėl filosofai negali imtis visokių niekų, lakstyti iš šventės į šventę, iš renginio į renginį, „tarsi kas būtų pasamdęs juos išklausti visus chorus“⁷. Jie aistringai siekia žinių, kurios padėtų įžvelgti amžinąją – nepatiriančią nei atsiradimo, nei išnykimo – daiktų esmę. Šios aistros užvaldytas filosofas panašus į garbėtrošką ar įsimylėjęlį – visi jo troškimai sutelkiami ir nukreipiami į tiesos siekimą. Įžvelgti tiesą padeda ne vien gera filosofo atmintis ir žinių troškimas. Tam reikia ir moralinių savybių. Filosofas nebijo mirties, yra „kuklus, negobšus, kilnios sielos žmogus, ne pagyrūnas ir ne baily“⁸, teisingos, romios, sugyvenamos sielos.

I.3.b. Siela ir kūnas

Kodėl žmogui sunku siekti gėrio, nors jis to ir nori? Kodėl siela blaškosi tarsi „netekusi proto“?

Jam trukdo kūnas. Jau Sokratas teigė, kad žmogus yra kūniškųjų malonumų nelaisvėje todėl, kad nepažįsta tikrosios dorybės. Platonas papildė: žmogus ir nepažįsta tikrosios dorybės todėl, kad yra kūniškųjų malonumų nelaisvėje. Intelektualumą etikoje Platonas siejo su askeze. Kūną vadino kalėjimu, sielos grandinėmis.

Kas sieja žmogų su idėjų pasauliu? Ne kūnas, o siela. Ne visa siela, o protingoji jos dalis. Sielą Platonas suskirstė į tris dalis: protingąją, jausmingąją ir trokštančiąją. Jausmingoji ir jauslinė siela esančios tarsi sunkiai pažabojami sparnuoti arkliai, įkinkyti į įsivaizduojamą vežimą. Protas valdo vežimą, jis nori kilti aukšty. Du nekantrūs arkliai jam trukdo lenktyniaudami tarpusavy, spardydami vienas kitą. Jei protui pavyksta suvaldyti vežimą, jis juda dangaus skliautu darniai ir tolygiai. Ši sielos harmonija, kai protas valdo jausmingąją ir jauslinę dalis, ir vadinama teisingumu.

Platonas vadovaujasi pitagorininkų mitu apie bekūnį sielų egzistavimą. Sielos klastoja, jos gali įsikūnyti žmoguje, gyvūne, augale. *Valstybės* pabaigoje Platonas pasakoja mitą apie „šauną vyrą Erą“, žuvusį mūšyje, bet vėliau kažkokiu būdu grįžusį į gyvųjų pasaulį. Jis papasakojo, kokį matęs pomirtinį sielų gyvenimą. Nedorėliams

⁶ Ten pat, p. 246.

⁷ Platonas. *Valstybė // Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 21 (sk. Išmintis).

⁸ Ten pat, p. 23.

buvo skiriama šimtą metų vykdoma bausmė, nes tiek trunkąs žmogaus gyvenimas. Tironai ir didžiausi nusikaltėliai kankinti baisiausiai. Kai patyrę daugybę kančių jie jau rengdavosi išeiti ir priartėdavo prie angos, ši imdavusi staugti. Kiekvieną sielą apimdavo baimė, kad tuomet, kai ji eis pro angą, pasigirs nelemtas staugimas. Galiausiai jie aptikę verpstą, besisukantį ant Anankės kelių. Ant kiekvieno žiedo sėdėjusi sirena, o tarp jų Anankės dukros – trys Moiros. Lachesė dainavusi apie praeitį, Klota apie dabartį, o Atropė apie ateitį. Atvykėliai sustojo į eilę prie Lachesės, dainavusios apie praeitį, – kad galėtų traukti burtus ir pasirinkti naują sielą. Pasirodo, ne demonas traukia sielas, o sielos – savąjį demoną. Paskui pranašas išdėliojęs prieš sielas daugybės gyvenimų pavyzdžius. Tai buvę „visokių gyvulių gyvenimai, visos žmonių gyvenimo rūšys; tarp jų buvę net tironų gyvenimų – arba trunkančių iki mirties, arba nutrūkančių per vidurį ir pasibaigiančių tremtimi, skurdu ir elgetavimu; buvę ten ir garbingų žmonių gyvenimų, žmonių, pagarsėjusių savo išvaizda, grožiu, stiprumu, vikrumu varžybose arba savo aukšta kilme ir protėvių šaunumu. Buvę ir nežymių žmonių, taip pat ir moterų gyvenimų“⁹.

Platono sukurto Sokrato, pasakojusio šią istoriją, nuomone, svarbu ne pats gyvenimas, o protingas pasirinkimas. Net ir eilėje paskutinis, jei tik mokės protingai pasirinkti ir griežtai laikysis šio apsisprendimo, susikurs visai neblogą, pakenčiamą gyvenimą. „Todėl pirmasis tegul apdairiai pasirenka, o paskutinis tegul nenusimeina“, – pasakęs pranašas. Tačiau sunku atsispirti pagundai. Ir jau pirmoji siela neapdairiai pasirinkusi tirono gyvenimą, dėl to vėliau labai apgailestavusi. Ypač neapdairiai rinkosi neužgrūdintos sielos, atėjusios ne iš žemės, o iš dangaus. Šis gyvenimų rinkimasis Erui atrodęs ir gaudus, ir juokingas, ir keistas reginys. Mat dauguma sielų rinkosi pagal ankstesnio gyvenimo įpročius. „Jis sakėsi matęs, kaip buvusio Orfėjo siela iš neapykantos moterims – moterys jį pražudė – pasirinkusi gulbino gyvenimą, nes nepanorėjusi gimti iš moters. Jis matęs, kaip Tamiro siela pasirinkusi lakštingalos gyvenimą; matęs ir gulbę, kuri savo gyvenimą pakeitusi į žmogiškąjį; panašiai elgėsi ir kiti gyvūnai giesmininkai. Dvidešimtąjį burtą ištraukusi siela pasirinkusi liūto gyvenimą. Tai buvusi Telemono sūnaus Ajanto siela, kuri, prisimindama nuosprendį dėl Achilo ginklų, nenorėjusi tapti žmogumi. Po jo ėjusi Agamemnono siela. Irgi nekėsdama žmonių giminės dėl iš jų patirtų kančių, ji pasirinkusi erelio gyvenimą. Tada burtas tekęs Atalantės sielai: matydama, kokia pagarba rodoma varžybų nugalėtojams, ji neatsilaikiusi ir pasirinkusi šią dalią. Po jos jis matęs, kaip Panopėjo sūnaus Epėjo siela pasirinkusi darbščios moters buitį. Tarp paskutiniųjų jis matęs juokdario Tersito sielą – ji pasivertusi beždžione. Paskutinis burtas atsitiktinai tekęs Odisejo sielai. Prisimindama ankstesnias kančias ir atsikračiusi garbės troškimo, ji ilgai ieškojusi paprasto žmogaus, kuris toli nuo visokių reikalų, gyvenimo; pagaliau ji užtikusi tokį kažkur gulintį, kitų paniekintą, ir labai patenkintą jį pasiėmusi sakydama, jog

⁹ Platonas. *Valstybė*. V., 1981, p. 367.

būtų jį pasirinkusi ir tuo atveju, jeigu jai būtų tekęs pirmasis burtas. Gyvulių sielos elgėsi panašiai: vienos virtusios žmonėmis, kitos – kitais gyvuliais, neteisingos – laukinėmis, o teisingos – romiomis; žodžiu, ten vykęs visoks maišymasis“.¹⁰

Tuomet visos sielos gavusios po demoną, įėjusios į Letės lygumą ir, atsigėrusios Ameleto upės vandens, viską pamiršusios. Kai jos sumigo, pasigirdęs griausmas ir ėmusi drebėti žemė. Sielos nuskraidintos į tas vietas, kur joms buvo lemta gimti. Jos „pasklidusios po dangų tarsi žvaigždės“.

Įsikūnijusi siela užmiršta, kad gyvavo idėjų pasaulyje. Pažinimas – tai prisiminimas to, ką ji buvo pamiršusi. Žmogaus gyvenimo tikslas – prisiminti tą gėrį, kurį siela matė idėjų pasaulyje.

1.3.c. Gėris – aukščiausioji idėja

Platoną labiausiai domino ontologinė idėjų pasaulio ir realybės šešėlių priešstata. Kita vertus, idėjų pasaulyje glūdi ir etinė prasmė. Platonas įkurdino gėrį idėjų hierarchijos pačiame viršuje. „<...> gėrio idėja, – sako Platonas šeštojoje *Valstybės* knygoje, – yra aukščiausias žinojimas: ji sąlygoja teisingumo ir visų kitų dorybių naudingumą ir tinkamumą“.¹¹ Gėrio idėja antikoje yra svarbiausias žmogaus veiklos tikslas. Gėrio siekiama taip, kaip siekiama laimės. „Gėrio siekia kiekviena siela, – sako Sokratas *Valstybėje*, – <...> ji nujaučia, kad yra kažkas svarbaus, bet nesupranta ir nemoka apibrėžti, kas tai“.¹²

Siekti gėrio, vadinasi, siekti laimės. Platono etikos tikslas – atskleisti žmogui, kas yra jo tikroji laimė. Tai gali padaryti tik filosofai, nes tik jie pasirengę kontempliuoti bendras idėjas. Gėrio idėją Platonas lygina su saule. Regėjimo galią akims suteikia saulė, kuri ją išspinduliuoja, tačiau saulė nėra regėjimas, bet regėjimo priežastis. Saulė, sako Platonas, – gėrio kūdikis. „<...> koks yra gėrio santykis su protu ir tuo, kas protu suvokiama, protu suvokiamoje srityje, toks yra Saulės santykis su regėjimu ir tuo, kas regima, regimoje srityje“¹³. Kai siela nukreipia savo žvilgsnį ten, kur spindi tiesa ir būtis, ji suvokia ir pažįsta jas, taigi yra protinga. O kai ji nukreipia savo žvilgsnį į tai, kas sumišę su tamsa, „ji turi tik nuomones, blaškosi nuo vienos nuomonės prie kitos ir atrodo netekusi proto“¹⁴.

Todėl gėrio idėja Platonui atrodo svarbesnė netgi už tiesą ir grožį.

¹⁰ Platonas. *Valstybė*. V., 1981, p. 368–369.

¹¹ Ten pat, p. 235.

¹² Ten pat, p. 236.

¹³ Ten pat, p. 239.

¹⁴ Ten pat, p. 240.

I.3.d. Teisingumas, išmintis, drąsa ir nuosaikumas

Kiekviena sielos dalis, pagal Platono filosofiją, atlieka savo funkciją. Kiekvienai funkcijai priskiriama tam tikra dorybė. Proto tramdomi kūno įnoriai tampa dorybe – nuosaikumu (*sophrosune*). Reagavimas į pavojų yra *andrea* – drąsa. Protas, drausminamas matematinio ir dialektinio tyrimo, galintis įžvelgti tikrąjį teisingumą, tikrąjį grožį, liudija išminties dorybę – *sophia*. Šios trys dorybės gali pasireikšti tik tada, kai yra ketvirtoji dorybė *dikaosune* – teisingumas. Platono teisingumo samprata gerokai skiriasi nuo šiuolaikinių teisingumo sampratų. Platonas nepripažįsta ne tik reliatyvumo ir nenuoseklumo, bet ir įvairovės.

Jis sugretina pavienio žmogaus ir politinės bendruomenės, kaip visumos, sielas. Pagal paskiro žmogaus darnios sielos analogiją, Platonas siekia apibūdinti teisingumą kaip visos valstybės dorybę.¹⁵ „Vargais negalais išsiaiškinome, kad valstybėje ir kiekvieno paskiro žmogaus sieloje yra tie patys pradai ir jų yra tiek pat“.¹⁶ (Valstybės teisingumo vertė pranoksta pavienio žmogaus sielos teisingumą. – J. B.) „Pirmiau panagrinėkime, kas yra teisingumas valstybėse, o paskui lygiai taip pat ištirsime jį paskirame žmoguje, tai yra pasistengsime mažesniajame surasti panašumą į didesnįjį“.¹⁷ Teisinga valstybė leidžia įstatymus, kuriais siekiama, kad ne kuris nors vienas žmogus ar kuris vienas luomas, o „visa valstybė taptų laiminga“.

Kad valstybė būtų laiminga, reikia, kad ją valdytų protingiausia jos sielos dalis – filosofai. Tik jie pajėgia įžvelgti teisingumo idėją, nes jų sielose vyrauja protas ir svarbiausia jų dorybė yra išmintis. Karių sielose vyrauja jausmas, todėl svarbiausia jų dorybė yra drąsa, o žemdirbių ir amatininkų dorybė – nuosaikumas, nes jų sielose vyrauja jauslės. Šių trijų luomų kišimasis į svetimus reikalus ir perėjimas iš vieno luomo į kitą yra labai žalingas valstybei. Visuotinei harmonijai, tai yra teisingumui sustiprinti, būtina, kad kiekvienas atliktų tą darbą, kuriam yra sukurtas.

Platono dorybės samprata yra politinė, dorybingo žmogaus samprata jam neatsiejama nuo doro piliečio sampratos. Tai ne faktinės, o idealios valstybės politika. Be to, Platonas kuria tokią teoriją, kuri galėtų paaiškinti ir realios valstybės, ir realių asmenų konfliktus ir disharmoniją. Dorybė ir konfliktas jo teorijoje yra nesuderinami ir neigia vienas kitą. Dorybė negali konfliktuoti su dorybe. Platonas laiko negalimu tai, dėl ko gali kilti tragiška drama.¹⁸

Platonui dorybės yra suderinamos tarpusavyje, negana to – vienos buvimas pareikalauja ir kitų dorybių. Šią Platono dorybių vienovės koncepciją vėliau perėmė Aristotelis ir Tomas Akvinietis. Nors šių filosofų koncepcijos ir skiriasi, visus juos vie-

¹⁵ Žr.: III.4.b. Filosofas kaip valdovas. Platonas // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.

¹⁶ Platonas. *Valstybė*. V., 1981, p. 163.

¹⁷ Ten pat, p. 250.

¹⁸ Žr.: MacIntyre A. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London, 1985, p. 142.

nija manymas, kad egzistuoja tam tikra kosminė tvarka, lemianti kiekvienos dorybės vietą harmoningo žmogaus gyvenimo schemeje. Tiesa moralėje reiškia moralinio sprendimo atitikmenį šiai schemei.

Literatūra:

- Balčius J. *Platono etika*. V., 1996.
Detienne M. *The Masters of Truth in Archaic Greece*. New York, 1996.
Hare R. M. *Plato*. Oxford, New York, 1982.
Nehamas A. *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates*. Princeton, 1999.
Nussbaum M. Plato on Commensurability and Desire // *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. New York, Oxford, 1990, p. 106–124.
Nussbaum M. Shame, Separateness and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato // *Essays on Aristotle's Ethics*. Ed. A. O. Rorty. Berkeley, Los Angeles, London, 1980.
Popper K. R. *Atviroji visuomenė ir jos priešai*. V., 1998.
Tuczynska-Maciejewska K. *Platon i retorika: od krytyki do modelu*. Poznan, 1996.
Voegelin E. *Order and History*. Vol. III. *Plato and Aristotle*. Baton Rouge and London. Louisiana State University Press, 1985, p. 28–31.
Wroblewski W. *Arystokratyzm Platona*. Warszawa, 1972.
Асмус В. Ф. *Платон*. Москва, 1969.
Виндельбанд В. *Платон*. Киев, 1993.
Лосев А. Ф. *История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон*. Москва, 1969.
Нерсесенц В. С. *Платон*. Москва, 1984.

I.4. PRAKTINĖ (PHRONESIS) IR TEORINĖ (SOPHIA) IŠMINTIS: ARISTOTELIS (384–322 m. pr. Kr.)

I.4.a. Aristotelis ir Platonas

Aristotelis buvo Platono mokinys.¹ Platonas įkūrė filosofinę mokyklą, vadinamą Akademija, Aristotelis – Likėjų. Aristotelis dvidešimt metų praleido Platono akademijoje.² Ankstyvuosius savo darbus rašė kaip dialogus, sekdamas Platonu. Ankstyvasis darbas *Protreptikas* – tai Aristotelio polemika su filosofijos priešiniais, teigiančiais, jog filosofija yra kenksminga, nes trukdo praktikai; čia jis papildė Platono filosofijos sampratą, suformuluotą *Valstybės* devintojoje knygoje. Filosofas, pasak jo, yra tas, kuris, kitaip nei paskirų mokslų ar menų atstovai, tiesiogiai stebi aukščiausius principus ir, matydamas tikslumą patį savaime, regi pačius daiktus ir pačią tiesą, o ne jų juslines kopijas. Aristotelis čia ištikimas Platono akademijoje suformuluotai filosofijos, švaraus ir matematiškai griežto mokslo, sampratai.

Tačiau dialoge *Apie filosofiją*, kaip ir *Metafizikos* pirmojoje knygoje, Aristotelis ima kritikuoti Platono idėjų teoriją. Jis suteikia filosofijai istorinę pagrindą. Apžvelgia filosofijos idėjų istoriją, pradėdamas nuo pirmųjų magų, gilindamasis į Egipto ir helenų patirtį. Aristotelis Platonui priešina naują įžvalgą: tos pačios filosofinės idėjos istorijos raidoje kaskart atrandamos iš naujo.

Brandžiuose Aristotelio darbuose atotrūkis nuo Platono jau didelis. Platonas rėmėsi dviejų pasaulių koncepcija. Tikrasis – tai formų arba idėjų pasaulis. Nuo jo atskyrė materialų daiktų pasaulį. Vertybės egzistuoja ne pasaulyje, bet tobulybėje. Aristotelio filosofijoje realybė – tai pasaulis, kuriame mes gyvename. Jo, moralės filosofo,

¹ Aristotelis gimė 384/383 m. pr. Kr. gydytojo Nikomacho ir Festidos šeimoje Stagyro mieste Makedonijoje. Anksti neteko tėvų. Išmanė mediciną. Profesionaliu gydytoju netapo. Galbūt mokėsi retorikos pas žymų oratorių Isokratą (436–338 m. pr. Kr.). Sulaukęs aštuoniolikos, atvyko į Akademiją ir tapo Platono mokiniu. Mokinys skyrėsi nuo mokytojo. Platonui nepatiko Aristotelio elgesio ir rengimosi manieros. Aristotelis pernelyg daug dėmesio skyrė aprangai, šukuosenai, kitaip nei Platonas, mėgo puikuotis daugybe žiedų. Aristotelis jaunystėje buvo aišktingo būdo. Matyt, kritikavo Platoną, nes Platonas sakęs, jog Aristotelis jį spardo taip, kaip kumeliukas spardo savo motiną. Tačiau, nors ir polemizavo su mokytoju, Aristotelis išbuvo Akademijoje iki Platono mirties. Gali būti, kad Aristotelis paliko Akademiją ne dėl nesutarimų su Platonu, o dėl antimakedoniškų nuotaikų Atėnuose. Aristotelis, pats kilęs iš Makedonijos, jautė jai simpatijas. Mirus Aleksandrui, Atėnai sukilo prieš makedoniečių valdymą ir Aristoteliiui teko bėgti į Euboijos salą, ten jis ir mirė. Kai kurie šaltiniai teigia, jog Aristotelis nunuodijęs Aleksandrą ir akonitu nusinuodijęs pats. Apie Aristotelio savižudybę rašo XII a. Bizantijos komentatorius Eustabijus ir XIV a. italų humanistas Leonardas Aretinas. Aristotelio savižudybės versija gyvavo iki Renesanso laikų. Žr.: Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. *Платон. Аристотель*. Москва, 1993, p. 304–305.

² Aristotelio mokiniai dažnai vadinami peripatetikais todėl, kad jo Likėjuje buvo mokomasi vaikstant. Atėnuose peripatais vadinti pasivaikščiojimams skirti miesto parkai. Filosofijos mokyklų įkūrėjai dažnai šiuose parkuose dėstydavo, mokydavo, kalbėdavosi. Ir Platonas, ir Aristotelis skaitė paskaitas vaikščiodami. Likėjaus ir Akademijos filosofijos mokymai skyrėsi, kitokia buvo ir jų sandara, papročiai. Likėjuje buvo Apolono šventykla, Akademijoje – altorius Prometėjui. Akademija įkurta į šiaurės vakarus nuo Atėnų, už Dipiloniečių vartų, o Likėjus – į rytus nuo Atėnų, netoli miesto sienos, prie Diacharo vartų. Netoli nuo Likėjaus kitas Platono mokinys Antistenas įkūrė kinikų mokyklą. Likėjuje Aristotelis nuolatos pietaudavo su draugais, buvo parašyti netgi *Puotavimo įstatymai*. Kitaip nei Platono akademijoje, Aristotelio Likėjuje buvo atliekami praktiniai tyrimai.

tikslas – rasti, koks gyvenimas žmogui yra geras. Geras gyvenimas – tai toks gyvenimas, kuriame žmogus kiek tik pajėgia daro tai, kam pirmiausia yra skirtas. Šitaip gyvendamas jis patiria palaimą (*eudaimonia*).

Aristotelis suskirstė pažinimo sferas į tris kategorijas: 1. Teorinius mokslus (kontempliatyvius: filosofija, matematika ir fizika); 2. Praktinę veiklą (etika ir politika); 3. Kūrybinę veiklą (meną, amatus ir taikamuosius mokslus). Filosofija pagal jo schemą yra aukščiausias mokslas, nes jos tikslas – pažinimas dėl paties pažinimo.

I.4.b. Aristotelio etika

Aristotelio etika yra socialinė, o jo politika etinė.³ Individas Aristoteliui – visų pirma bendruomenės narys. Valstybės gėrį Aristotelis laiko svarbesniu ir tobulesniu už individo gėrį. Aristotelis parašė tris etikos traktatus: *Nikomacho etiką*⁴, *Eudemo etiką* ir *Didžiąją etiką*⁵. Politikai skirtas traktatas *Politika*, ontologijai – *Metafizika*, psichologijai – *Apie sielą*.

Aristotelis, kitaip nei Platonas, teigė, kad negali būti absoliučios gėrio idėjos. Gėris visada pasireiškia per atskirybę. Neužtenka žinoti būdo dorybės apibrėžimą. Kitaip nei Sokratas ar Platonas, Aristotelis teigė, kad dorybė – tai elgesio įprotis, įgyjamas praktiškai veikiant. Kai norima tapti santūriam, tiesiog reikia elgtis santūriai, kai norima tapti drąsiam – elgtis drąsiai. Abstraktus dorybės apibrėžimo žinojimas čia nepadės. Aristotelis pakoregavo Sokrato ir Platono etinio intelektualizmo vienpusiškumą, tačiau neatsisakė šių filosofų esminių įžvalgų. Jis tęsė antikos intelektualizmo tradiciją. Aristotelis, kaip ir bet kuris kitas antikos mąstytojas, neabejoja, kad žmogus yra pajėgus protu suvaldyti savo jausminę prigimtį.

Aristotelis pradeda nuo prielaidos, kad žmonės nori gyventi kiek tik įmanoma geriau. Jo etika sprendžia klausimą, koks gyvenimas yra geriausias žmogui.

³ Žr.: Ross D. *Aristotle*. London, New York, 1964, p. 187.

⁴ *Nikomacho etikos* struktūra: I knygoje svarstoma, koks gyvenimas žmogui geriausias, ir prieinama prie išvados, kad tai *eudaimonia*, arba laimė, t. y. sielos aktyvumas, derinamas su dorybe. Relevantiškos dorybės ar sielos tobulumas suderina charakterio dorybes ir proto dorybes. II ir V knygoje analizuojama charakterio dorybės, VI – proto dorybės. VII knygoje aptariama *akrasia* (nenuoseklumas, valios silpnumas), nesugebėjimas daryti tai, ko reikalauja žmogaus tikslai ir principai, o 11–14 jos skirsniuose – požiūris į malonumą. VIII–IX knygoje rašoma apie draugystę ir kitokias žmonių bendrabūvio formas. X knygos 1–5 skirsniai – diskusija apie malonumą, 6–9 skirsniuose Aristotelis grįžta prie žmogaus laimės temos, įrodinėdamas kontempliatyvaus gyvenimo pranašumus praktinio gyvenimo atžvilgiu.

⁵ Aristotelio tyrinėtojai neabejoja tik dėl *Nikomacho etikos* autorystės. Ji priskiriama Aristoteliui. Kai kas nurodo, jog šią knygą Aristotelis dedikavo arba tėvui, arba sūnui (ir vienas, ir kitas buvo Nikomachas). Tačiau Aristotelio laikais nebuvo įprasta dedikuoti knygas paskiriems žmonėms. Knygoje nesikreipiama į Nikomachą taip, kaip Seneka kreipiasi į Lucilijų *Laiškuose Lucilijui*. Galimas dalykas, kad Aristotelio sūnus Nikomachas suredagavo ir sutvarkė šią knygą, o kitą Aristotelio knygą sutvarkė jo mokinys Eudemas, todėl abi etikos pavadintos jas redagavusių žmonių vardais. Kai kurie tyrinėtojai mano, kad *Eudemo etiką* parašė Aristotelio mokinys Eudemas Rodosietis, kiti – kad šis tik paredagavo Aristotelio tekstą. *Didžiąją etiką* (iš tiesų tai nedidelis traktatas), manoma, parašė pirmosios peripatetikų kartos nežinomas Aristotelio mokinys. *Didžioji etika* – tai ankstesnių dviejų etikų konspektas.

I.4.c. *Eudaimonia* – aukščiausiasis gėris

Aristotelio etika pagrįsta žmogaus prigimties tikslo (*telos*) samprata. Tai funkcinė žmogaus samprata. Aristotelis veikale *Nikomacho etika* rašo, kad panašiai kaip „dailidė ir batsiuovys dirba ir pasiekia tam tikrų rezultatų“, taip ir žmogus „turi tam tikrą savo funkciją“. ⁶ Ši funkcija negalėtų būti vien gyvybės palaikymas, samprotauja Aristotelis, nes tokia funkcija „yra bendra ir arkliui, ir jaučiui, ir kiekvienam gyvūnui“.

Žmogus skiriasi nuo gyvūnų protą turinčios sielos veikla. ⁷

Sielos veikla yra įvairių lygių. Galima paprasčiausiai groti kitara, bet galima groti ja puikiai. Lygiai taip pat, gretina Aristotelis, žmogaus darbas yra tam tikras gyvenimo būdas, vadovaujantis protinguoju sielos pradū. Ir šį darbą žmogus gali atlikti puikiai. Galima siekti gyventi taip, kad gyvenimo būdas tobulai derėtų su žmogui duota sielos dorybe, ir taip pasiekti laimę (*eudaimonia*) – aukščiausią žmogui prieinamą gėrį. Bet kuri veikla ir bet kuris pasiryžimas turi tikslą. „Gydymo mene tai bus sveikata, karo mene – pergalė, statybos mene – namas, kituose menuose – vis kas kita“. ⁸ Gyvenimo mene toks tikslas yra *eudaimonia* – laimė ⁹. Tai absoliučiai tobulas tikslas, nes visų kitų tikslų siekiame dėl ko nors kito, vienintelės laimės – tik dėl jos pačios. Laimė nėra pasyvi sielos būseną. Ji pasiekama tik žmogui, kaip protingai būtybei. Nei jaučio, nei arklio, nei kito kurio gyvulio, nei vaiko, nei miegančio žmogaus Aristotelis nesiūlo vadinti laimingais, nes jie negali užsiimti dorybes ugdančia veikla, grindžiama protinguoju žmogaus pradū.

A. MacIntyre'as aristoteliškojoje moralės analizėje išskiria tris svarbiausius elementus. Visų pirma Aristotelis kalba apie tokį žmogų, koks jis yra, neugdant prigimties (*man-as-he-happens-to-be*). Antra, apibūdina žmogų, koks jis galėtų būti, jei realizuotų savo esminę prigimtį (*man-as-he-could-be-if-he-realized-his-essential-nature*). „Etika ir yra mokslas, kuris įgalina žmones suprasti, kaip jiems pereiti nuo pirmosios pakopos prie antros“ ¹⁰, – teigia A. MacIntyre'as. Etika suponuoja tam tikros žmogaus potencialios virtimą aktualybe. Žmogus, turintis tikslą (*telos*), gali, kaip racionalus gyvūnas, realizuoti savo esmę.

Apibūdinęs laimę kaip „aukščiausią, gražiausią ir maloniausią gėrį“, kylantį iš aukščiausios veiklos formos, Aristotelis pažymi: „Laimė yra daug kam prieinama; tam tikru būdu mokydami ir stropiai lavindami, ją gali įgyti visi <...>“, ir čia pat priduria: „jei tik jie nebus doroviškai suluošinti“ ¹¹.

⁶ Aristotelis. *Nikomacho etika* // Aristotelis. *Rinktiniai raštai*. V., 1990, p. 72.

⁷ Žr. I.5.a. Žmogus – mąstanti būtybė. Aristotelis // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl.* V., 2002.

⁸ Aristotelis. *Nikomacho etika* // Aristotelis. *Rinktiniai raštai*. V., 1990, p. 70.

⁹ *Eudaimonia* sąvokos kai kurie Vakarų tyrinėtojai nelinkę versti žodžiu „laimė“. D. Rossas pažymi, kad šį žodį būtų galima versti „pastebėtas gerojo genijaus“, o graikams įprastinė šio žodžio reikšmė – palanki fortūna, netgi akcentuojant išorinę sėkmę. Žr.: Ross D. *Aristotle*. London, New York, 1964, p. 190; B. Williamsas pažymi, kad Aristotelio vartojama *eudaimonia* sąvoka skiriasi nuo šiuolaikinės laimės sampratos, kuri numato galimybę, jog vieną dieną žmogus yra laimingas, o kitą – jau nelaimingas. Aristotelio *eudaimonia* reiškia pastovią būseną. B. Williamsas *eudaimonia* į anglų kalbą verčia taip: *well-being* (gerovė, gera savijauta). Žr.: Williams B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London, 1993, p. 34.

¹⁰ MacIntyre A. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London, 1985, p. 52.

¹¹ Aristotelis. *Nikomacho etika* // Aristotelis. *Rinktiniai raštai*. V., 1990, p. 76.

Kas yra Aristotelio minimas dorovinis luošumas? Regis, filosofas jį sieja ne vien su autarkiška išminčiaus vidine veikla, bet ir su aplinkybių atsitiktinumu. Viena vertus, Aristotelis rašo: „Būtų grubiausia klaida kilniausią ir gražiausią dalyką patikėti atsitiktinumui“¹². Dorovinė žmogaus veikla priešinasi atsitiktinumui savo pastovumu. Laimingas žmogus visą gyvenimą jaus siekiamą laimės pastovumą ir „atsitiktines laimės permainas iškęs kuo kilniausiai“. Ir net ištikus „didžiosioms laimės permainoms“, kurios „apkartina ir gadina laimę: kelia liūdesį ir dažnai sutrukdo darbą“¹³, jo kilnus elgesys padės jam ramiai iškęsti smūgius. Antra vertus, Aristotelis, pabrėždamas dorybių teikiamą laimės pastovumą, pripažįsta: atsitiktiniai likimo smūgiai dorybingai veikiančio žmogaus pastovios laimės negali sunaikinti, tačiau jei „jie būtų stiprūs ir dažni“, jo manymu, tai galėtų pavykti. Pastovios laimės netekęs žmogus „ilgai negalėtų tapti laimingas“. Jei vis dėlto jam pavyktų vėl tapti laimingam, tai įvyktų tik po daugelio metų, per kuriuos jis „įgytų daug garbės ir sėkmės“¹⁴.

Tad kas gi sudaro laimės stabilumo pagrindą – pastovios dorybės ar pastovi sėkmė? Atrodo, Aristotelis teigia, kad dorybių pastovumas yra laimės dalis, tačiau tuomet, jei išpildoma dar viena sąlyga – jei palankiai susiklosto išorinės aplinkybės. „Vis dėlto, – rašo Aristotelis, – kaip jau sakėme, laimei reikia ir išorinių gėrybių. Mat, neturint materialinių išteklių, neįmanoma arba bent jau nelengva kilniai elgtis. Juk daug ką galime pasiekti tik turėdami draugų, tarsi kokių įrankių, arba turto, arba politinę galią“.¹⁵ Kilnus elgesys, pagal Aristotelio etiką, tampa negalimas, jei jis nėra matomas. Kuklus kontempliatyvus gyvenimas, sąmoningai pasirinkus vienatvę, neatitinka aristoteliškojo laimingo gyvenimo supratimo. Žmogus iš prigimties skirtas bendruomenei, teigia Aristotelis. Todėl Aristotelio postuluojuama dorybė, kaip sugebėjimas elgtis remiantis išgyvenimo saikingumu, yra sugebėjimas visada racionaliai pajusti ribą sudėtingame bendruomeninių santykių tinkle. Tačiau neturinčio draugų, turto ir politinės galios žmogaus gyvenimas bendruomenėje yra blankus ir, Aristotelio akimis žiūrint, nepakankamai kilnus. Dar daugiau, be socialinės galios vertybių, būtina laimės sąlyga Aristoteliui yra ir estetinės vertybės. „Juk nebus labai laimingas bjaurios išvaizdos, žemos kilmės, vienišas ir bevaikis žmogus“, – paskelbia verdiktą Aristotelis, pamiršdamas gana laimingą, jo koncepcijos požiūriu, žmogų, tai yra Sokratą, kuris negarsėjo išoriniu grožiu. Dorybingo žmogaus laimė, pagal Aristotelio etiką, labai stipriai priklauso nuo aplinkinių žmonių. Ji priklauso ir nuo vaikų, ir nuo draugų užgaidų. „Dar mažiau laimės turės tas, kurio vaikai ir draugai bus blogi arba kurio geri vaikai išmirs“¹⁶, – sako Aristotelis, kvestionuodamas savo paties teigtą dorybių teikiamos laimės pastovumą. Aristoteliui galima paprieštarauti: jei įvykdomos visos jo numatytos sąlygos laimei pasiekti, jei žmogus turi pakankamai turto, garbės, poli-

¹² Aristotelis. Nikomacho etika // Aristotelis. *Rinktiniai raštai*. V., 1990, p. 77.

¹³ Ten pat, p. 79.

¹⁴ Ten pat, p. 80.

¹⁵ Ten pat, p. 76.

¹⁶ Ten pat, p. 76.

tinės galios, gerus draugus ir nusisekusius vaikus, jis ir taip yra pakankamai laimingas. Galbūt Aristotelio etika – tai nuorodos, kaip sėkmės ištiktiems žmonėms išmokyti džiaugtis savo sėkme ir pasirūpinti juos ištikusios laimės pastovumu? Tačiau kaip reikia gyventi tiems, kurie nepatyrė čia išvardytų sėkmės malonių? Regis, Aristotelio etika nėra jiems skirta. Ar yra galimybių vienišam ir neturtingam, artimųjų apleistam žmogui išsaugoti asmeninį orumą ir norą siekti laimės?

I.4.d. Būdo dorybės kaip jausmų vidurys

Laimei, teigia Aristotelis, lemiamas dalykas yra dorovinis tobulėjimas. Laimės esmę Aristotelis siūlo aptarinėti neatsiejant nuo dorybių, kurias jis skirsto į proto ir būdo dorybes. Intelkto dorybės pasireiškia racionalią sielos veiklą ir kontempliaciją. Būdo dorybės – tai sugebėjimas protu valdyti neprotingąją sielos dalį. Tai tam tikra nuostata jausmų atžvilgiu. „Reikia pripažinti, – rašo Aristotelis, – kad ir sieloje yra kažkas protingajam pradui priešinga, kas jam priešinasi ir spiriasi“.¹⁷ Tačiau protu veikiant veiklos įpročius galima rasti vidurį išgyvenimuose. „Taigi dorybė yra nuostata, kurią galima laisvai pasirinkti, tai – surastas vidurys mūsų atžvilgiu, o tą vidurį protas apibrėžia taip, kaip apibrėžia protingas žmogus“¹⁸, – rašo Aristotelis.

Aristotelis nesiūlo matematinių vidurio skaičiavimų. Mes, pasak jo, tiesiogiai suvokiame gėrį ir blogį.

Dorybių analizę Aristotelis pradeda ne nuo intelekto, o nuo charakterio dorybių, susijusių su neprotinguoju sielos pradū. Jis smulkiai jas aptaria.¹⁹ Trys dorybės išreiškia nuostatą trijų pačių primityviausių jausmų – baimės, malonumo ir pykčio – atžvilgiu.

<i>Perteklius</i>	<i>Vidurys</i>	<i>Stoka</i>
1. Per didelė drąsa	1. Narsumas, drąsa (<i>andreia</i>) ²⁰	1. Baimė
2. Nesusivaldymas	2. Santūrumas, nuosaikumas (<i>sophrosyne</i>)	2. Nejautrumas (malonumai)
3. Pyktis	3. Romumas (<i>praotes</i>)	3. Nesugebėjimas pykti

¹⁷ Aristotelis. Nikomacho etika // Aristotelis. *Rinktiniai raštai*. V., 1990, p. 83.

¹⁸ Ten pat, p. 92.

¹⁹ Žr.: Aristotelis. Nikomacho etika // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 24–26 (sk. Išmintis).

²⁰ Kai kurios dorybių sąvokos į lietuvių kalbą verčiamos skirtingai. Čia dorybių įvardijimai pateikiami taip: pirmasis pagal J. Dumčiaus verstą *Nikomacho etiką* (Aristotelis. *Rinktiniai raštai*. V., 1990); antrasis pagal L. Anilionytės ir G. Sodeikienės vertimą iš A. Anzenbacherio knygos *Etikos įvadas*. V., 1998, p. 137.

Ketrios dorybės nusako nuostatą dviejų svarbiausių socialinių siekiamybių – turto ir garbės – atžvilgiu.

Perteklius	Vidurys	Stoka
1. Išlaidumas	1. Dosnumas (<i>eleutheriotes</i>)	1. Šykštumas (pinigai)
2. Pagyrūniškumas	2. Iškilnumas, didžiadvasiškumas (<i>megaloprepeia</i>)	2. Smulkmeniškumas (dideli pinigai)
3. Pasipūtėliškumas	3. Didybė (didi garbė), išdidumas (<i>megalopsychia</i>)	3. Per didelis nusižeminimas, menkumo jausmas
4. Garbėtroška	4. Be pavadinimo (<i>philotimia</i>)	4. Savimeilės stoka (maža garbė)

Trys dorybės liudija socialinius santykius.

Perteklius	Vidurys	Stoka
1. Pagyrūniškumas	1. Tiesumas (<i>alétheia</i>), nuoširdumas	1. Apsimestinis kuklumas (tiesos atžvilgiu), ironija
2. Maivymasis (pramogų malonumai)	2. Sąmojingumas, mandagumas (<i>eutrapelia</i>)	2. Niurgzlumas, nerangumas
3. Meilikavimas	3. Draugiškumas (<i>philia</i>)	3. Stačiokiškumas, aikštingumas

Dvi savybės nėra dorybės, nes tai nėra valios nuostatos.

Perteklius	Vidurys	Stoka
1. Gėdos stoka	1. Drovumas	1. Pernelyg didelis drovumas
2. Pavydas	2. Doras pasipiktinimas	2. Džiaugsmas dėl kito nelaimės

Aristotelis dorybes interpretuoja kitaip nei Platonas. Platonas, *Valstybėje* išskyręs keturias pagrindines dorybes (teisingumą, išmintį, drąsą, susivaldymą), traktuoja jas taip plačiai, kad dvi iš jų – išmintis ir teisingumas – gali būti sutapatintos su dorybe apskritai.²¹ Aristotelis dorybes detalizuoja ir griežtai susiaurina jų ribas.

²¹ Žr.: Ross D. *Aristotle*. London, New York, 1964, p. 202.

Narsa

Iš keturių Platono išskirtų dorybių Aristotelis pirmiausia nagrinėja *narumą* (*drąsą*). Baimę Aristotelis apibūdina kaip gresiančio pavojaus laukimą. Bijome visokių blogybių – blogo vardo, skurdo, ligų, senatvės, mirties. Tačiau narsumas pasireiškia ne visų dalykų atžvilgiu. Blogo vardo reikia bijoti. Tas, kuris bijo, – teisingas ir garbingas žmogus, kuris nebijo – begėdis. Nuskurdimo, ligos, pavydo, priešingai, nereikia bijoti, nes tai ištinka ne dėl mūsų pačių kaltės. Tačiau tokios baimės kontrolė nėra drąsa tikrąja šio žodžio prasme. Drąsa susijusi su didžiausiu blogiu – mirtimi. Ir ne su bet kokia mirtimi (pvz., jūroje ar nuo ligos), o su mirtimi mūsų lauke. Drąsus žmogus, pasak Aristotelio, yra tas, kuris nebijo kilnios mirties.²²

Aristotelis išskiria penkias drąsos formas. Tai pilietinė drąsa (a) – drąsa rizikuoti dėl garbės. Kadangi jos motyvas – garbė, Aristotelio manymu, ji labiausiai panaši į tikrąjį narumą. Kita drąsos forma yra profesionalių kareivių patirtis (b). Taip pat yra drąsa, kurią įkvepia pyktis arba skausmas (c). Ji primena žvėrių drąsą, kai šie puola tuos, kurie juos sužeidė. Aristotelis šio narumo nevadina tikrąja narsa, nes narsą jis sieja tik su sąmoningu pasirinkimu. „Panašiai ir išalkusius asilus galėtum pavadinti narsiais: net mušami jie nesiduoda atitraukiami nuo ėdalo. Ir svetimoteriautojai, aistros skatinami, išdrįsta leistis į pavojus“.²³ Taip elgiasi ir pasigėrę žmonės: jie tampa nerūpestingi, pakilios nuotaikos. O kai jiems nepasiseka, tada bėga. Be to, egzistuoja sangviniško temperamento drąsa (d). Kai viltis išsisklaido, ji pranyksta, nes neturi teisingo motyvo. Yra ir nežinojimo drąsa (e), kuri trunka netgi trumpiau nei sangviniškoji. Juk argiečiai buvo narsūs puldami spartiečius, nes manė, jog kovoja su sikioniečiais.

Drąsa esanti teisinga nuostata ir pasitikėjimo, ir baimės jausenos atžvilgiu. Jos pabaiga esanti maloni, tačiau kelias į ją – skausmingas. Dorybinga veikla tampa maloni tik pasiekus tikslą. „Taigi narsus bus tas, kuris ir bijos, ir iškęs tai, ką reikia ir dėl ko reikia, ir kada reikia, ir bus deramai pasitikintis, nes narsus ir išgyvena, ir veikia taip, kaip reikalauja esama padėtis ir kaip liepia jo protas“.²⁴

Saikingumas

Saikingumas (*santūrumas*) kaip dorybė, Aristotelio požiūriu, yra nuostata malonumų ir skausmo atžvilgiu. Saikingumą jis sieja tik su šiais malonumais – valgymu, gėrimu ir lytiniais santykiais. Nuostatų intelekto, regos, klausos, kvapų teikiamų malonumų atžvilgiu Aristotelis nepriskiria saikingumo dorybei. Jis neteigia, kad malonu-

²² Žr.: Aristotelis. Nikomacho etika // Aristotelis. *Rinktiniai raštai*. V., 1990, p. 111–112.

²³ Ten pat, p. 116.

²⁴ Ten pat, p. 113.

mas yra blogis ir kad dvasinio tobulėjimo kelias reikalauja atsisakyti malonumų. „Beveik nepasitaiko žmonių, kuriems nereikia malonumų“²⁵, – mano Aristotelis. Jeigu atsirastų žmogus, kuriam niekas nebūtų malonu ir kuris nematytų jokio skirtumo tarp paskirų daiktų, toks žmogus, jo manymu, būtų visiškai nužmogėjęs. „Toks padaras net neturi atskiros pavadinimo, nes jis vargu ar egzistuoja“.²⁶ Saikingasis laikosi vidurio. Jo nedžiugina tai, kuo mėgaujasi ištvirkėlis. Jis nejaučia skausmo dėl to, kad pernelyg mažai patiria malonumų. O jeigu jų trokšta – tai saikingai, „ne daugiau negu dera, ir ne tada, kada nedera“²⁷.

Dosnumas ir iškilnumas

Aristotelio etika iš kitų etikos koncepcijų išsiskiria pagarba turtui. Turto išdalijimas – tai vėliau siūlys krikščioniškoji etika – Aristotelio etikoje vadinama švaistymo yda. „Švaistūnas bus tas, kuris pats save naikina, – juk turto naikinimas yra savęs naikinimo forma, nes turtas užtikrina gyvenimą“²⁸, – mano Aristotelis. Platonas *Valstybėje* sako: „<...> turtai ir prabanga, kuriems įsigyti dedama tiek pastangų, tinka kam nori, tik ne filosofui“²⁹. Gerai valdomoje Platono valstybėje valdyti turėtų žmonės, „turtingi ne aukso, o to, ko reikia laimingam gyvenimui: išminties ir dorybės“³⁰. Polinkis į turtą, pasak Platono, pridaro daug žalos bendruomenei. Negali būti gerai tvarkoma valstybė, kurioje skurdžiai, išalkę turtų, braunasi į valdžią, tikėdamiesi iš jos ir sau išplėsti kąsnelį. Todėl turtą Platonas linkęs palikti tik tiems, kuriems jo reikia – gamintojams. Valdovus, filosofus ir karius jis skatina gyventi pagal jų pačių prigimtį – ugdyti tik tam tikras dorybes. Nei išminčiui, nei narsuoliui turtai nebūtini. Todėl, mano Platonas, idealioje valstybėje jie neturės jokios nuosavybės, nes viskas bus bendra.³¹

Pagal Aristotelio etiką, kilniam žmogui turtas būtinas, kitaip pirmasis negalės įrodyti savo kilnumo. Turtas jam reikalingas, kad galėtų dalyti. Jo tikslas – padėti kitiems. Jis visada duoda daugiau, negu gauna. Kokia šio davimo motyvacija? Užuojauta vargšams, kaip skatina krikščionybė? Pasitraukimas nuo turto, nes šis nevertas kilnaus žmogaus dėmesio, kaip teigė Platonas? Ar bandymas išmokyti gyventi, ruošimasis tam, kad, praradęs turtus, žmogus nesijaustų netyčia užkluptas, kaip aiškino stoikai?

Aristoteliui nė viena iš šių alternatyvų nėra svarbi. Jo manymu, kilnus žmogus duodamas išreiškia savo galią. Pinigų kiekis, kurį žmogus sugeba išdalyti, netgi sutei-

²⁵ Žr.: Aristotelis. *Nikomacho etika* // Aristotelis. *Rinkiniai raštai*. V., 1990, p. 120.

²⁶ Ten pat, p. 121.

²⁷ Ten pat, p. 121.

²⁸ Ten pat, p. 123.

²⁹ Platonas. *Valstybė* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 23 (sk. Išmintis).

³⁰ Platonas. *Valstybė*. V., 1981, p. 251.

³¹ Ten pat, p. 276.

kia dorybei svarumo. Saikingos, mažos pinigų sumos išdalijimą Aristotelis vadina dosnumu, o didelės – iškilnumu (*megaloprepeia*). Jis netgi rašo, jog „<...> neturtin-gas žmogus negalėtų būti iškilnus, nes jis neturėtų iš ko daryti išlaidas, kurios pri-tiktų, o tas, kuris vis dėlto pamėgintų, būtų kvailas, nes išlaidos jam būtų nepakelia-mos <...>“³².

„Dažnai duoti elgetai“ Aristoteliui nėra iškilnumo ženklas. Suma per menka. Iškil-naus žmogaus išlaidos yra didelės ir pritinkančios. Jis leis pinigus tam, kuo domisi visas miestas arba įtakingų žmonių grupė. Kaip atskirti, kad šias išlaidas iškilnus žmogus daro kilnumo dėlei, o ne vien parodyti savo turtingumą? Noras parodyti savo turtingumą, Aristotelio supratimu, jau liudija ydą – pasipūtimą. Aristotelis nenurodo aiškaus kriterijaus vidinei motyvacijai nusakyti. Jis tik konstatuoja, kad iškilnus žmo-gus skiria šias pinigų sumas ne sau, o bendruomenei, todėl ir jo dovanos yra pana-šios į dievams skiriamus daiktus. Regis, svarbu pati duodančiojo elgsena – ar duo-damas jis geba nutylėti, ar neišlaikęs pasigiria.

Didybė

Iškilnumas artimas didybei (*megalopsychia*). Didis žmogus yra nepriklausomas, savarankiškas. Jo ir judesiai lėti, ir balsas žemas, ir kalba santūri. Jis niekur neskuba, nes nedaug ką laiko rimtais dalykais, ir dėl nieko nesinervina. Didžiu laikomas tas, kuris laiko save vertu didžių dalykų, ir toks yra iš tikrųjų.³³ Galima laikyti save didžiu, bet tokiam nebūti. Tai yda. Toks žmogus – pasipūtėlis. Galima būti nedaug vertam, ir tokiu save laikyti. Toks žmogus bus santūrus, bet ne didis. Didžiam žmogui svarbiau-sia išorinė vertybė yra garbė. Tačiau net ir garbės, kaip ir turto, valdžios, asmeninio pasisekimo ir nesėkmės, atžvilgiu jis laikosi santūriai. Jis nesiekia garbės bet kokia kaina. Todėl didis žmogus, pažymi Aristotelis, atrodo esąs išdidus.

Tačiau jausti savo pranašumą prieš kitus – tai būtina didžio žmogaus ypatybė. Tik didis žmogus, mano Aristotelis, pagrįstai kitus niekina, nes jis teisingai sprendžia, o dauguma žmonių kitus vertina bet kaip. Jis mielai padeda kitiems, bet gėdijasi, kai kiti jam padeda, mat padėti – vadinasi, būti pranašesniam, o priimti pagalbą – vadi-nasi, jausti kito pranašumą. Todėl jis beveik nieko neprašo, bet mielai pagelbsti ki-tiems. Jis neina ten, kur užgaunama jo savimeilė, taip pat ten, kur pirmauja kiti. Jis ramiai laukia, kol jam prieš akis iškyla didelė garbė arba didis žygdarbis. Jam būtina ir neapkęsti, ir mylėti atvirai, nes jis nieko nebijo. Jis gali laisvai kalbėti, nes į kitus gali žiūrėti iš aukšto. Jis negalėtų prisitaikyti prie kito žmogaus gyvenimo būdo – nebent prie draugo, kitaip tai būtų vergystė.³⁴

³² Platonas. *Valstybė*. V., 1981, p. 129.

³³ Ten pat, p. 131.

³⁴ Ten pat, p. 134.

Aristotelio etikoje nerasime argumentų, skatinančių kilnųjį atlaidžiai, su meile žvelgti į žmonių silpnybes. Aristotelis neskelbė moralinės visų lygybės, kaip tai darė stoikai, rašę: „Žmogui būdinga mylėti net ir tuos, kurie jį įžeidžia“³⁵. Markas Aurelijus jaučiančiam panieką žmogui siūlo pamąstyti apie tai, kad kiti yra jam artimi, kad jie klysta dėl nežinojimo ir prieš savo valią. Visi, pasak Marko Aurelijaus, esame lygūs, nes visi mirsime. Tokia Marko Aurelijaus motyvacija Aristoteliui tolina. Juos suartina kitkas – savo stiprybės pajautos teigimas. Ar gali kas nors pažeisti stiprų žmogų? Ši nuostata – ir Aristotelio didingo žmogaus, ir stoiko ramybės šaltinis.

Draugiškumas ir sąmojingumas

Aristotelio etikoje nerasime, kaip stoicizme, nuolatinės įtampos tarp paskiro individo ir grupės. Seneka Lucilijui primena, kad ydingas žmogus negali būti vienas, nes vienuoje bręsta blogi sumanymai. Kita vertus, siūlo jam vengti minios, nes ši išblaško stoiko susikaupimą. Aristotelio etika socialinė. Bendravimas su žmonėmis – natūralus poreikis ir žmogaus vertės garantas. Žmogus, neturintis draugų, pasak Aristotelio, negali būti laimingas. Tačiau vėlgi tiesioginis santykis su kitais turi išlaikyti racionalų atstumą. Ir meiliekavimas, ir sąmoningas neprieštaravimas kito nuomonei, manant, kad pašnekovui nederu būti nemaloniam, yra vis tas pats meiliekavimas. Aristotelis meiliekavimą laiko yda, kaip ir kitą priešybę – visišką nesirūpinimą savo elgesiu. Tuos, kurie negalvoja apie tai, ar jie nesukelia kam nors nemalonumų, Aristotelis vadina bambekliais ir užsispyrėliais. Vidurio nuostata abiejų kraštutinių atžvilgiu tarsi ir neturinti pavadinimo. Labiausiai ji primenanti draugystę. Skiriasi tuo, kad draugaudami mylime savo draugus. Gebėjimas dalyti draugiškumą kitiems ir įvairiose situacijose vienodai gerai elgtis ir su pažįstamais, ir su nepažįstamais liudija žmogaus kilnumą. Toks žmogus veikiau skleis gerą nuotaką ir vengs suteikti nemalonumų. Be to, paisys savo elgesio padarinių.

Nuoširdumas – tai gebėjimas sakyti tiesą. Nuoširdus žmogus gyvena ir veikia taip, kaip liepia jo būdas. Jis nei giriasi, nei dedasi esąs vertesnis, negu iš tikrųjų yra, nei sąmoningai menkina save. Vis dėlto tie, kurie dedasi kuklūs, Aristotelio manymu, daro geresnį įspūdį, nes jie sumenkina pranašumus.

Mokėjimas bendrauti poilsio valandėlėmis – taip pat dorybė. Aristotelio manymu, poilsis ir pramogos žmonėms būtini. Čia taip pat reikia žiūrėti, ką ir kaip dera kalbėti, bendraujant būti taktiškiems. Tuos, kurie nejaučia saiko krėsdami juokus, Aristotelis vadina juokdariais ir primityviais žmonėmis. Priešingas kraštutinis – nemokėjimas žaismingai juokauti – būdingas nuobodiems stuobriams. Taktiškas juokavimas linksminant draugiją liudija saiko pajautimą, mandagumą ir sąmojingumą.

³⁵ Markas Aurelijus. Sau pačiam // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 46 (sk. Atlaidumas).

Aristotelis labai smulkiai analizuoja charakterio dorybes. Tačiau jis nemano, kad kuri nors viena jų galėtų egzistuoti skyrium nuo kitų. Dorybė – tai įprotis bet kurioje situacijoje elgtis kaip dera, nenukrypti į kraštutinumus ir valdyti jausmus protu.³⁶

I.4.e. Teisingumas³⁷

Penktoji Aristotelio *Nikomacho etikos* knyga skirta vienai iš keturių Platono išskirtų dorybių – teisingumui – aptarti.

Teisingumas, sako Aristotelis, yra tobula dorybė, bet ne apskritai, o kito (piliečio) atžvilgiu. Todėl teisingumas yra ne būdo, o politinė dorybė. „Juk turbūt yra ne visai tas pat būti dorybingu žmogumi ir būti geru piliečiu“³⁸, – teigia Aristotelis.

Teisingumui bendriausia prasme Aristotelis suteikia teisinį aspektą. Teisingumas – tai įstatymų paisymas. Įstatymai, pasak Aristotelio, apima visą gyvenimą. Jie reguliuoja ir tarpusavio santykius. Geri įstatymai įtvirtina dorybes. Įstatymas liepia atlikti darbus, kurie dera narsiam vyrui: nepasitraukti iš rikiuotės, nebėgti, nemesti ginklo, elgtis santūriai, nesvetimauti, visur kur turėti saiką ir t. t. Šiuo požiūriu Aristoteliui etika neatskiriama nuo teisės politikos, netgi pirmesnė už teisę. Etika nustato įstatymo vertinimo kriterijus: „<...> jei įstatymas geras, įsako teisingai, o jei paskubomis išleistas – nelabai gerai“³⁹.

Apie teisingumą Aristotelis kalba ir kaip apie dalinį dorybės pasireiškimą. Išskiria dvi jo rūšis: paskirstomąjį ir reguliuojamąjį. Pirmasis patvirtina lygybę dalijant garbę, pinigus arba kitas paskirstomas vertybes. Antrasis kalba apie savanoriškai ir nesavanoriškai žmonių sudaromas sutartis.

Tai, kas teisinga, rašo Aristotelis, yra proporcinga. Neteisingas žmogus pažeidžia lygybę – ir paskirstymo, ir sutarties. Reguluojamasis teisingumas – tai vidurys tarp nuostolio ir pelno.

Teisėjas, pasak Aristotelio, yra tarsi teisingumo įsikūnijimas. Tai žmogus, esantis viduryje. Teisėjas vėl atkuria lygybę. Jeigu kas nors padalytų liniją į dvi nelygias dalis, tuomet teisėjas turėtų atkirpti tiek ilgesnės atkarpos, kiek ji yra ilgesnė už trumpąją atkarpą, ir pridėti prie pastarosios.

Neteisingumas pasireiškia dvejopai: kai turime per mažai ir kai turime per daug. Pirmuoju atveju patiriame skriaudą, antruoju – neteisingai elgiamės. Teisingumas nėra vien vidurio ir proporcijos laikymasis, jis suponuoja ir tam tikrą proto nuostatą. Tai sąmoningas pasirinkimas veikti tam tikru būdu. Jeigu nežinodami sukeliame netei-

³⁶ B. Williamsas teigia, kad Aristotelio vidurio doktrina yra labiausiai šlovinama, bet mažiausiai naudinga. „Teorija balansuoja tarp nenaudingo analitinio modelio (kurio Aristotelis pats nuosekliai neseka) ir depresiją sukeliančios nuosaikumo pranašumo doktrinos“. Vidurio doktriną B. Williamsas siūlo pamiršti, nors ji teisingai suponuoja, kad saiko vidurį išlaikantys žmonės žinodami, ką patys daro, netruks pamatyti ir kitų klaidas bei ydas. Žr.: Williams B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London, 1993, p. 36.

³⁷ Žr.: III.5.a. Dorovė ir įstatymas. Aristotelis // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.

³⁸ Aristotelis. *Nikomacho etika* // Aristotelis. *Rinktiniai raštai*. V., 1990, p. 149.

³⁹ Ten pat, p. 146.

singumą, kurio nebuvo galima tikėtis, tai yra nelaimingas atsitikimas, tačiau jeigu veikiame nežinodami, neturėdami blogų ketinimų, ir sukeliame neteisingumą, kurio buvo galima tikėtis, tai yra klaida. Kita vertus, jeigu veikiame žinodami, bet ne tyčia, pavyzdžiui, apimti pykčio ar aistros, veiksmas yra neteisingas, tačiau tai dar nereikia, kad asmuo yra neteisingas.⁴⁰ Tačiau jei neteisingumas sukliamas sąmoningai apsisprendus, tada ir veiksmas, ir veikiantysis yra neteisingi.

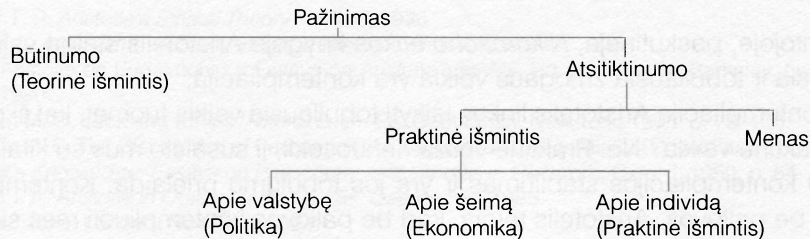
Kokia motyvacija skatina veikiantįjį pažeisti teisingumą? Kodėl žmonės elgiasi neteisingai? Tai motyvacija, kurios neturi teisingas žmogus. Aristotelis tokia motyvacija laiko *pleonexia* (troškimą pralobti, turėti daugiau nei kiti).⁴¹

Nustatydamas šiuos skirtumus, Aristotelis rėmėsi graikų teismų praktika, tačiau jo intencijos, kaip pažymi D. Rossas, yra išskirtinai moralinės, bet ne teisinės. Tačiau jo teorija padarė įtaką jurisprudencijai.⁴²

1.4.f. Teorinė (*sophia*) ir praktinė (*phronesis*) išmintis

Aristotelis išskyrė dvi protingojo prado dalis. Viena proto dalimi mes mąstome tokias būties formas, kurių pradai negali kisti, kita dalimi tai, kas gali kisti. Pirmoji sielos dalis siekia teorinės išminties, antroji – praktinės.

D. Rossas⁴³ pateikia tokią Aristotelio pažinimo formų lentelę:



⁴⁰ „Juk, pavyzdžiui, – rašo Aristotelis, – vyras gali suartėti su [ištekėjusia] moterimi žinodamas, kas ji tokia, bet ne dėl sąmoningo pasirinkimo: priežastis čia bus aistra. Tokiu atveju jis elgiasi neteisingai, bet nėra neteisingas: pavogė, bet ne vagis, svetimoteriau, bet ne svetimoteriautojas“. Aristotelis. Nikomacho etika // Aristotelis. *Rinktiniai raštai*. V., 1990, p. 157.

⁴¹ B. Williamsas pažymi, kad čia Aristotelis klysta. Neteisingas žmogus, pasak jo, neturi jokios ypatingos neteisingos motyvacijos. Jis gali elgtis neteisingai tiesiog iš tingėjimo ir lengvabūdiškumo. Kai kas gali priimti neteisingus sprendimus, nes per daug sunkus ir varginantis dalykas yra galvoti apie tai, kas būtų teisinga. Be to, neteisingo elgesio padariniai jam gali teikti džiaugsmo, nė negalvojant apie tai, kad tai neteisinga. Visai kas kita, jei žmogus džiaugiasi savo elgesio padariniais būtent todėl, kad jie yra neteisingi. *Pleonectes* motyvaciją turintis žmogus nori daugiau, negu jam teisinga norėti, tačiau jis nemažsto tokiomis sąvokomis. Jis gali neturėti jokios ypatingos aistros priešintis teisingumui. Kitaip nei teisingas žmogus, jis gali iš viso nevertoti teisingumo ir neteisingumo sąvokų. Godus žmogus, kuris visada nori daugiau negu turi, nebūtinai lygina save su kitais. Tačiau *pleonectes* motyvacijai būtinas savęs lyginimas su kitais. *Pleonexia* – tai ir godumas, ir konkurentiškumas. Tai motyvų grupė, bet ne vienas motyvas. Tie, kurie turi šią dispoziciją vieniems daiktams, gali neturėti kitiems. Tie, kurie jaučia *pleonexia* garbei, gali nejausti jos pinigams. Tie, kurie godžiai trokšta garbės, kaip Achilas, nebūtinai trokšta saugumo. Daugelis motyvacijų sukelia abejingumą teisingumui, tačiau klaidinga manyti, teigia B. Williamsas, kad abejingume slypi kokia nors kita motyvacija, kuri ir yra neteisingumo yda. Žr.: Williams B. *Justice as Virtue // Moral Luck. Philosophical Papers 1973–1980*. Cambridge, 1981, p. 91–93.

⁴² Žr.: Ross D. *Aristotle*. London, New York, 1964, p. 215.

⁴³ Ten pat, p. 218.

Praktinė išmintis – tai supratingumas veikiant. Veikiant aplinkybės nuolat kinta, todėl reikia priimti sprendimus nuolat atsinaujinančių atsitiktinumų atžvilgiu. Mokslinis pažinimas remiasi įrodymu, o dalykų, kurių pagrindai gali kisti, neįmanoma įrodyti, nes viskas gali būti ir kitaip. Menas taip pat remiasi atsitiktinumais. Tačiau supratingumas nėra nei mokslas, nei menas. Meno, kaip kūrybos, tikslas yra išorinis, peržengiantis pačios kūrybos ribas. Supratingumo tikslas vidinis, nes ši veikla yra savaiminis tikslas. Valstybei valdyti ir ūkiui tvarkyti reikia ne teorinės, o praktinės išminties – supratingumo. Tokie supratingi valstybės vyrai kaip Periklis sugebėjo įžvelgti tai, kas gera ir jiems patiems, ir kitiems žmonėms. Valstybės vadovui labiau dera būti sumaniam nei teoriškai orientuotam. Pasitaiko, teigia Aristotelis, kad žmonės, neišmanantys bendrųjų dalykų, paskirais atvejais sugeba veikti geriau už tuos, kurie tai išmano. Jiems užtenka praktinio patyrimo. O supratingumas yra proto priešybė. Mat protui rūpi bendriausios sąvokos, supratingumui – atskirybė. Supratingi žmonės yra ir išradimo proto, ir sukti. Jiems svarbiausia pasiekti tikslą.

Tačiau supratingumas „sielos akimi“ tampa tik tada, kai yra susiejamas su dorybe. Nedorumas glumina ir klaidina. „Taigi <...> neįmanoma būti supratingu žmogumi nesant dorovingam“.⁴⁴

Sokratas teigė, kad dorybė yra tiesiog išmintis. Aristotelis patikslina jį: tam tikra išmintis, praktinė išmintis.

1.4.g. Kontempliacija

Dešimtojoje, paskutinėje, *Nikomacho etikos* knygoje Aristotelis staiga sako, kad aukščiausia ir tobiliausia žmogaus veikla yra kontempliacija.

Gal kontempliaciją Aristotelis linkęs laikyti tobiliausia veikla tuomet, kai ši derinama su praktine veikla? Ne. Praktinė veikla nenuosekli, ji susaisto mus su kitais žmonėmis. O kontempliacijos stabilumas ir yra jos tobulumo prielaida. Kontempliacija gali vykti be paliovos. Aristotelis teigia, kad be paliovos kontemliuoti mes sugebame geriau, negu ką nors kita veikti. Filosofinė veikla – gryniausia ir pastoviausia intelektualinio malonumo forma. Todėl tų, kurie jau įgijo žinių, gyvenimas malonesnis negu tų, kurie jų dar siekia.⁴⁵

Būdo dorybei reikia daugybės išorinių dalykų ir kuo žmogus didingesnis, kuo kilnesnis, tuo labiau jų reikia. Bet tam, kuris kontemliuoja, sako Aristotelis, tokių

⁴⁴ Aristotelis. *Nikomacho etika* // Aristotelis. *Rinkiniai raštai*. V., 1990, p. 183.

⁴⁵ Kaip suderinti šią Aristotelio išvadą su pirmojoje knygoje minimos *eudaimonia*, kaip praktinės išminties, įgyjamos per veiklą, siekimu? Koks teorinės ir praktinės išminties santykis Aristotelio etikoje?

R. A. Gauthier ir J. Y. Jolifas atsako į šį klausimą tiesiogiai susiedami praktinę veiklą ir kontempliaciją. Jeigu Aristotelis iš tiesų mano, kad *eudaimonia* yra kontempliacija, vadinasi, charakterio dorybės tampa dorybėmis tik todėl, kad teorinė išmintis (*sophia*) laikoma tobiliausia veiklos forma. Tačiau Aristotelis dažnai pabrėžia imanentinį moralinio veiksmo pobūdį. Šis Aristotelio nenuoseklumas atsiranda, jų manymu, dėl netinkamo kalbos būdo ir filosofo asociatyvaus mąstymo. J. Hintikka teigia, kad Aristotelis lieka įkalintas tam tikro graikų mąstymo būdo („konceptualios teleologijos“). Žmonių veiksmams paaiškinti jis vartoja tikslų ir priemonių schemą, todėl su jo konceptualia schema nesiderina veiksmas, neturintis tikslo. Taip Aristotelis prieina prie absurdiško teiginio, jog kai kurie veiksmai turi savaiminį tikslą.

W. F. R. Hardie mano, jog Aristotelis pirmojoje knygoje aiškiai neišskiria tikslų ir priemonių sampratos. Todėl „visa apimanti

dalykų nereikia. Šiuo požiūriu Aristotelis artimas Platonui, *Valstybėje* filosofus palikusiam be turto ir šeimos. Aristotelis rašo: „<...> net galėtum sakyti, kad tie išoriniai dalykai trukdo kontemplančiai“⁴⁶.

Žmogus yra tik žmogus, todėl praktinis gyvenimas ir praktinė išmintis jam būtini. Dievai nesiima praktinės veiklos. Jie kontemplanuoja. Tiek kiek žmogus sugeba kontemplanuoti, tiek jis pajunta didžiausią palaimą. „Dievų gyvenimas yra išties laimingas, o žmonių gyvenimas – tiek kiek jame pasireiškia tokios veiklos atšvaitas, tuo tarpu kitų gyvūnų gyvenimas visai nėra laimingas, nes jie nedalyvauja kontempliacijoje. Taigi kiek išsiskleidžia kontempliacija, tiek ir laimė, ir kuo labiau žmogus sugeba kontemplanuoti, tuo jis laimingesnis, ir ne dėl atsitiktinių aplinkybių, o dėl pačios kontempliacijos, nes ji yra savaime vertinga. Taigi laimė yra tam tikra kontempliacija“.⁴⁷

Literatūra:

- Ackrill J. L. *Aristotle the Philosopher*. Oxford, 1991.
Ackrill J. L. *Aristotle's Ethics*. London, 1973.
Ackrill J. L. Aristotle on Eudaimonia // *Essays on Aristotle's Ethics*. Ed. A. O. Rorty. Berkeley, Los Angeles, London, 1980.
Akrilas Dž. *Aristotelis*. V., 1994.
Aristotelis. *Politika*. V., 1997.
Aristotle. *Politics*. Cambridge, Mass., London, 1990.
Barnes J. *Aristotle*. Oxford, New York, 1992.
Derrida J. Oligarchies: Naming, Enumerating, Counting // *Politics of Friendship*. London, New York, 1997, p. 1–25.
Hardie W. F. R. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford, 1980.
MacIntyre A. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London, 1985.
Nagel T. Aristotle on Eudaimonia // *Essays on Aristotle's Ethics*. Ed. A. O. Rorty. Berkeley, Los Angeles, London, 1980.
Nussbaum M. C. Luck and Ethics // *Moral Luck*. Ed. D. Statman. New York, 1993, p. 73–108.
Nussbaum M. C. The Discernment of Perception. An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality // *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. New York, Oxford, 1990, p. 54–105.
Robinson T. A. *Aristotle in Outline*. Indianapolis, Cambridge, 1995.
Ross D. *Aristotle*. London, New York, 1964.
Wilkes K. V. The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics // *Essays on Aristotle's Ethics*. Ed. A. O. Rorty. Berkeley, Los Angeles, London, 1980.
Williams B. Justice as a Virtue // Williams B. *Moral Luck*. Cambridge, 1981, p. 85–93.

tikslą“ jis painioja su „aukščiausiu“ tikslu. Aristotelis pastebėjo, kad kuriant geriausią gyvenimą turi būti derinami įvairūs tikslai ir interesai. Tačiau *eudaimonia* turi būti sutapatinta su kuria nors labiausiai trokštama veikla. A. Kenny taip pat mano, kad Aristotelis prieina prie išvados, jog *eudaimonia* yra vieno pagrindinio tikslo paieška.

J. L. Ackrillas pažymi, kad ankstesniuose Aristotelio samprotavimuose nėra argumentų, kurie vestų prie galutinio *eudaimonia*, kaip teorijos, susiaurinimo. Jo manymu, teorinis gyvenimas iš tiesų būtų geriausias iš visų gyvenimų. Tačiau toks gyvenimas – tai dievų gyvenimas. Jis nepasiekiamas žmogui. Žmogaus gyvenimas, kad ir koks jis būtų, remiasi veikla ir geriausiame gyvenime praktinis protas, lygiai kaip ir teorinis, bus geriausiai išugdytas. Tai viena nuo kitos nepriklausomos vertingos gyvenimo formos. Aristotelis nepasako, kaip žmogus turėtų jas suderinti. J. L. Ackrillas atsako: kuo daugiau kontemplanuoti, o visais kitais atvejais remtis praktine išmintimi. Vis dėlto žmogaus prigimtis Aristotelio etikoje, sako kritikas, lieka neatskleista. Nevisiškai aiški ir moralės samprata, nes Aristotelis siekęs ją pagrįsti būtent žmogaus prigimties samprata. Žr.: Ackrill J. L. Aristotle on Eudaimonia // *Essays in Aristotle's Ethics*. Ed. A. O. Rorty. Berkeley, Los Angeles, London, 1980, p. 16–33.

⁴⁶ Aristotelis. Nikomacho etika // Aristotelis. *Rinkiniai raštai*. V., 1990, p. 266.

⁴⁷ Ten pat, p. 267.

I.5. IŠMINTIS KAIP ATARAKSIJA: EPIKŪRAS (341–270 m. pr. Kr.)

I.5.a. Filosofija ir terapija

Epikūras *Laiške Menoikėjui*, skatindamas ir jauną, ir seną savo klausytoją ar skaitytoją imtis filosofijos, išsako argumentą, atskleidžiantį naują filosofijos funkciją. Epikūras sako: „<...> niekam ne per vėlu rūpintis sielos sveikata“¹. Filosofiją Epikūras siūlo traktuoti kaip intelektualinę terapiją. Tokią pat ligos – sveikatos alternatyvumo – metaforą į filosofinį diskursą įtraukia ir Seneka *Laiškuose Lucilijui*.

Kaip pažymi P. Hadot, helenistinėse ir Romos filosofijos mokyklose filosofija suprantama kaip dvasiniai pratimai. Stoikai sako, kad filosofija nemoko abstrakčios teorijos. Šiek tiek ji moko tekstų egzegzės, bet daugiausia – gyvenimo meno. Filosofija – tai konkretus požiūris ir tam tikras gyvenimo stilius, kuris persmelkia visą egzistenciją. Filosofija nėra pažinimas. Ji keičia asmenybę. Ji verčia mus būti pilnatviškesnius ir geresnius. Ji keičia filosofuojančio žmogaus gyvenimą: individą, slegiamą baimės ir nerimo, iš neautentiškos būties ji veda į autentišką gyvenimo būseną, kurią išgyvendamas jis įgauna savimonę, aiškų pasaulio vaizdą, vidinę ramybę ir laisvę. Epikūras ir skeptikai šią būseną vadino *ataraksija*, stoikai – *apatija*.

Visų filosofijos mokyklų manymu, pagrindinė netvarkos ir žmonių kančių priežastis yra aistros, nevaldomi troškimai ir perdėtos baimės. Žmonės nepatiria tikro gyvenimo, nes juos kankina nerimas. Todėl filosofija visų pirma yra jausmų terapija. Kiekviena mokykla turi savo pačios susikurtą terapinį metodą, bet kiekviena jų susieja šią terapiją su vidine individo mąstymo ir būties transformacija. Dvasinių pratybų tikslas ir yra ši transformacija.²

I.5.b. Malonumas

Hedonizmas – etikos koncepcija, laikanti malonumą aukščiausiu gėriu. Epikūras nebuvo pirmasis graikų filosofas, kurio etiką būtų galima pavadinta hedonistine. Aristipai Kirėnietis – taip pat hedonistas, tačiau Aristipo malonumo samprata skiriasi nuo Epikūro sampratos. Aristipui malonumo išgyvenimas yra pozityvus, artimas priešakui „naudokis kiekviena akimirka“. Todėl labiausiai Aristipas vertino šią akimirką patiriamus kūno malonumus. Kitaip nei Aristipas, kuris skausmo nebuvimą laikė tik

¹ Epikūras. Laiškas Menoikėjui // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 26 (sk. Išmintis).

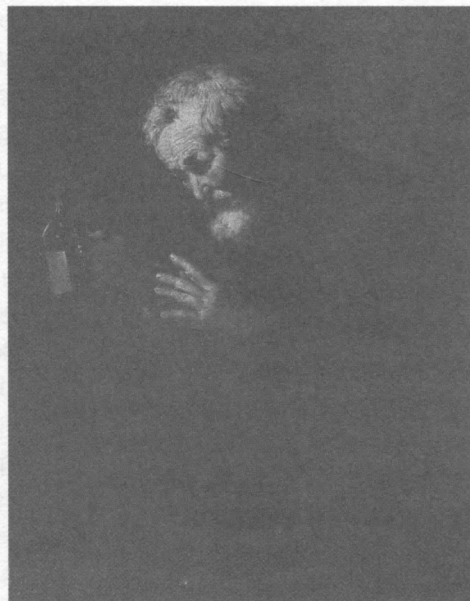
² Žr.: Hadot P. *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford UK, Cambridge USA, 1995.

daline malonumo sąlyga, Epikūras teigė, kad malonumas – tai bet kokio skausmo panaikinimas. Šią etinę koncepciją jis perėmė iš atomisto Demokrito. Ankstyvieji atomistai neturėjo etikos sisteminės teorijos, tačiau sukūrė laimės koncepciją. Laimė jie laikė sielos ramybę. Epikūrą labiausiai domino tai, kaip pasiekti šią būseną.

Apie malonumą rašė ir Platonas, ir Aristotelis. Tačiau Epikūro malonumo vertės samprata labai skiriasi nuo Platono ir Aristotelio sampratų. Visi trys ieško laimės galimybių, bet tik Epikūras laimę sutapatina su malonumu. Kai kurie malonumai, Platono ir Aristotelio požiūriu, yra geri ir prisideda prie laimės, kai kurie – blogi. Epikūrai bet koks malonumas yra geras pats savaime. Paminėję laimės sudedamąjį dalis Platonui ir Aristoteliui yra dorybės. Epikūrai dorybė būtina laimei, bet ne kaip sudedamąjį dalis, o kaip priemonė jai pasiekti. Tai svarbiausia Epikūro ir jo pirmtakų etikos skirtybė.

„Juk malonumo mums reikia tada, kai mes kenčiame jo nepatirdami. O kai kančios nepatiriame, nebereikia mums ir malonumo. Dėl to malonumą mes vadiname laimingo gyvenimo pradžia ir pabaiga (alfa ir omega). Juk jį mes gerai pažįstame kaip pirmą ir įgimtą gėrį; nuo jo pradėdami kiekvieną pasirinkimą ir atsisakymą ir prie jo prieiname, tam tikru matu bei išgyvenamu jausmu apspręsdami bet kokią gėrį“.³

Malonumo teikiamas gėris yra akivaizdus. Epikūras laiko savaime suprantamu dalyku, kad žmonės, kaip ir visos gyvos būtybės, siekia malonumų ir vengia kančios. Vadovaudamasis faktu, kad visos gyvos būtybės siekia malonumo, Epikūras padarė išvadą, kad malonumas yra geras dalykas. G. Moore'as *Etikos principuose* tai pavadino natūralistine klaida – vertybės išvedimu iš fakto. Tai, ko trokštama, G. Moore'o manymu, nėra lygiavertiška tam, kas turi būti trokštama. Kai kurie tyrinėtojai pabrė-



J. de Ribera. *Diogenas su žibintu*

Kinikas Diogenas vidurdieny vaikščiojo su žibintu, sakydamas: „Ieškau žmogaus“. Grįžęs iš olimpių žaidynių, paklaustas, ar daug žmonių buvo žaidynėse, jis atsakė: „Liaudies daug, o žmonių mažai“. Kinikai niekino turtą, šlovę, išsimokslinimą, kultūringą elgesį, išorinį blizgesį, kalbos įmanumą, valdžios galią. Jie „su malonumu“ niekino pačius malonumus. Savo gyvenimu teigė paprastumo, asketiškumo idealą. Vaikščiojo basi, ant nuogo kūno užsimetę šiurkštų apsiaustą. Diogenas bandė valgyti žalią mėsą, pagarsėjo gyvendamas statinėje. Kinikai žavėjosi Sokratu. Tačiau Sokratas skeptiškai vertino jų askezės retoriką. Žvelgdamas į skylėtą kiniko Antisteno apsiaustą, jis pasakė: „Pro šias skylės šviečia tavo garbėtroška“.

³ Epikūras sveikina Menoikėją // *Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika. V., 1977, p. 304–305.*

žia, kad Epikūras domisi ne tuo, kas „privalo“ būti, arba tuo, kas „tinkama“, bet tik tuo, kas yra. Jis tiesiog pasako, ką privalome daryti, jei norime sėkmingai pasiekti savo tikslą – laimę ir didžiausią malonumą. Tai tinka priemonei, bet ne tikslui.

„Kadangi malonumas yra pirmas ir įgimtas gėris, dėl to mes ne bet kokį jį ir pasirenkame, o kai kada net daugelį malonumų apeidami, matydami, kad mums iš jų tik aibės nemalonumų. Kai, ilgakai kentėjus skausmus, užplūsta didesnis malonumas, tada daugelį skausmų laikome geresniais už malonumus. Taigi bet koks malonumas, kadangi jis mums giminingas prigimtimi, yra gėris, tačiau ne bet kokį jį reikia rinktis. Juk ir kiekvienas skausmas yra blogybė, tačiau ne kiekvieno skausmo visada reikia vengti. Žinoma, spręsti apie visa tai reikia, apgalvojant ir atsižvelgiant į tai, kas yra naudinga ir kas kenksminga. Juk kai kuriais atvejais mes laikome gėrį blogiu, o blogį, priešingai, gėriu“.⁴

Kad suprastume šią labai svarbią Epikūro mintį, reikia smulkiau panagrinėti, ką Epikūras laikė malonumu ir kaip siūlė pasitelkti malonumą veiksmui. Viena iš jo hedonizmo ypatybių yra ta, kad filosofas neigia esant tarpinę būseną tarp malonumo ir kančios. Skausmas ir malonumas yra susieti vienas su kitu kaip priešybės. Jei nėra vieno, tada atsiranda kitas. Didžiąją sąmoningo gyvenimo dalį mes praleidžiame tarp malonumo ir skausmo. Periodai, kai mes nei kenčiame, nei džiaugiamės, yra trumpi. Kaip teigia A. A. Longas, Epikūras nepastebėjo, kad į daugelį dalykų žmonės gali žiūrėti ir abejingai.⁵

Malonumo analizę Epikūras grindžia tuo, kad kūniškoji ir sielos gerovė yra natūrali ir normali būseną. „Malonumas yra gėris, kuris yra natūralus ir įgimtas“. Skausmas – natūralios būsenos sutrikdymas. Malonumas patiriamas tada, kai kūno ir sielos atomai sugražinami į ankstesnę jų padėtį.

Kadangi laisvė nejauti skausmo yra didžiausias malonumas, todėl turime patenkinti savo troškimą ne dėl malonių pojūčių, patiriamų valgant, geriant ir t. t., bet dėl gerovės, kuri ištinka, kai skausmas dėl nepatenkinto troškimo visiškai pašalinamas.

„Kai mes sakome, kad malonumas yra tikslas, mes turime galvoje ne nusivylusių žmonių malonumus ir ne malonumus, glūdinčius jutiminiuose pomėgiuose, kaip mano kai kurie neišmanėliai ir nesutinkantys su mumis arba blogai suprantantys, bet tokią būseną, kai ir kūno neskauda, ir siela rami. Mat nei nuolatinės išgertuvės, nei triukšmingos vaikštynės, nei pasismaginimai su berniukais ar moterimis, nei pasigardžiavimas žuvimi ar dar kuo nors, ką siūlo puikiais valgiais apkrautas stalas, neteikia malonumų gyvenime; malonų jį padaro blaivus protas, kuris tyrinėja bet kokio pasirinkimo ar atsisakymo priežastis ir išvaiko tokias mintis, kurioms užplūdus sielose kyla didžiausias sąmyšis“.⁶

⁴ Epikūras sveikina Menoikėją // *Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika. V., 1977, p. 305.*

⁵ Žr.: Long A. A. *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicurians, Sceptics.* London, 1974, p. 64.

⁶ Epikūras sveikina Menoikėją // *Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika. V., 1977, p. 305–306.*

Iš pateiktos ištraukos matyti, kad Epikūras neneigia, jog gėrimas, valgymas, lytiniai santykiai ir kt. yra malonumo šaltinis. Jis tik tvirtina, kad malonumai, kurių teikia tokia veikla, turi būti atmesti kaip tikslai, nes juos patirdami kūnas ir siela nepasiekia ramios, stabilios būsenos.

1.5.c. Laisvė išvengti skausmo

Epikūras mano, kad didžiausią skausmą teikia klaidingas dalykų prigimtis, dievų ir sielos likimo suvokimas. Skausmo nebuvimas – didžiausias malonumas.

Be to, malonumas, patiriamas dėl jausminių pojūčių, gali sukelti didesnį skausmą vėliau. Todėl Epikūrai malonumo samprata glaudžiai susijusi su troškimo samprata.

Vieni troškimai yra įgimti, kiti – tuščios svajonės. Vieni įgimti troškimai yra būtini, kiti – ne. Iš būtinųjų vieni reikalingi laimei pasiekti, kiti – kūno nepriekaištingai būsenai, dar kiti – pačiam gyvenimui. „Juk teisingas šių dalykų sprendimas įgalina nukreipti kiekvieną pasirinkimą ir atsisakymą tai į kūno sveikatą, tai į sielos nesudrumščiamą ramybę, o tai yra laimingo gyvenimo tikslas. Juk dėl to mes darome viską, kad nekęstume nei skausmo, nei baimės“.⁷

Epikūro troškimo analizė skatina daryti išvadą, kad laisvė išvengti skausmo yra didžiausias malonumas. Nesugebėjimas patenkinti šio troškimo yra skausmo šaltinis. Nei natūralu, nei būtina, teigia Epikūras, trokšti šio rūbo, o ne kito, šio apdaro, o ne kito, jeigu jis negali numalšinti skausmo, kilusio dėl maisto ir drabužių stokos. Natūralūs troškimai, teigia Epikūras, gali būti paprastai patenkinami, o kokybė malonumų, kuriuos mes tuomet patiriame, nebus dėl to menkesnė. Tie, kurie ieško malonumų prabangoje, kenčia nuo nebūtinio skausmo.

„Ir pasitenkinimą tuo, ką turime, mes laikome didžiu gėriu ne todėl, kad apskritai pasitenkintume mažu, bet todėl, kad pasitenkintume mažu tuo atveju, kai mes nedaug teturime, būdami tikrai įsitikinę, kad labiausiai mėgaujasi prabanga tie, kuriems ji mažiausiai reikalinga, ir kad visa tai, kas reikalinga mūsų prigimčiai, lengvai pasiekama, o tai, kas yra tuščia, t. y. nereikalinga, – sunkiai pasiekama. Ir paprasti valgiai, kai vos apsiginama nuo bado kančios, teikia tokį pat malonumą, kaip ir prabangus gyvenimo būdas. Miežinė duona, kai kas nors išalkęs ją valgo, ir vanduo, kai ištroškęs jį geria, – tai didžiausias malonumas. Valgant prastą ir pigų maistą, ir sveikata stiprėja, ir žmogus tampa veiklus įvairiose gyvenimo srityse, ir nuotaika būna geresnė, kai mes po tam tikro laiko vėl grįžtame prie prabangos, ir daro mus bebaimus, susidūrus su atsitiktinumais“.⁸

Praeities malonumų prisiminimas gali „sušvelninti“ dabarties kančias, tas pat atsitinka, kai malonumai tik numatomi. Kitaip nei kirėniečiai, kurie labiausiai vertino

⁷ Epikūras sveikina Menoikėją // *Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika*. V., 1977, p. 304.

⁸ Ten pat, p. 305.

dabartyje patiriamus kūno malonumus, Epikūras įrodinėjo, kad protas turi gebėjimą įsiskverbti į praeitį ir į ateitį, todėl sielos malonumai ir kančios yra svarbesni už kūno malonumus ir kančias.

Kadangi malonumas yra didžiausia vertybė, antikos išpažįstamos dorybės, tokios kaip sumanumas (*prudentia*), teisingumas, nuosaikumas ir drąsa, įgauna vertę tik tada, kai tampa sudedamosiomis malonumo dalimis.

Nuosaikumas yra trokštamas, nes jis vienintelis teikia „sielai ramybę“. Tai didžiausio malonumo pasiekimo būdas, leidžiantis eiti pro tuos malonumus, kuriuos patyrus tektų išgyventi skausmą. Drąsa – tai laisvė gyventi be nerimo.

Dorybes Epikūras laikė ne tikslais, o priemonėmis, neatskiriamomis nuo laimės ir malonumo.

„Visa ko pradžia ir didžiausias gėris yra sveikas protas. Dėl to sveikas protas, kadangi iš jo kilo ir visos kitos dorybės, yra brangesnis ir už filosofiją. Jis moko, kad negalima maloniai gyventi, negyvenant protingai, dorai ir teisingai, kita vertus, negalima gyventi protingai, gerai ir teisingai, negyvenant maloniai. Juk dorybės yra susijusios su malonių gyvenimu, o malonus gyvenimas neatskiriamas nuo dorybių“.⁹

Epikūras pirmasis intelektualinei terapijai panaudojo filosofinius argumentus. Kenčia tik neišmanėliai. Žmogus, turintis protą, pajėgia atsikratyti baimės ir nerimo. Žmogus bijo mirties? Epikūras sako: mirties nėra ko bijoti.¹⁰ Čia pat pateikia argumentą: su mirtimi žmogus nesusitinka. Kai yra žmogus – nėra mirties, o kai yra mirtis – nėra žmogaus. Kitas nerimo šaltinis gali būti pomirtinio gyvenimo baimė. Šiai baimei išsklaidyti Epikūras pasitelkia Demokrito atomistinę hipotezę. Kūnas susideda iš atomų, siela – taip pat iš atomų. Tik iš subtilesnių. Žmogus miršta. Atomai išsisklaido. Jokio pomirtinio gyvenimo nėra. Žmonės bijo likimo netikėtumų. Bijo, kad dievai gali įsikišti į jų gyvenimus. Epikūras toliau ramina: dievai pernelyg užsiėmę. Jiems nėra kada rūpintis žmonių reikalais. Ne taip svarbu, kokius argumentus Epikūras pateikia. Svarbu pats mąstymo būdas. Kad ir koks nerimas kiltų, visada galima rasti argumentų, įrodančių tokio nerimo nepagrįstumą. Taip pasiekama *ataraksija* – stabilios vadinės ramybės ir nedrumsčiamo sielos skaidrumo būseną.

Epikūro argumentus vėliau cituos stoikai. Jie tęsė jo pradėtą filosofijos, kaip sielos terapijos, interpretaciją.

Literatūra:

Gassendi P. Epikūro filosofijos sąvadas. Antroji dalis. Etika, arba apie papročius // *Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas*. V., 1986.

Long A. A. *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*. London, 1974.

Rickevičiūtė K. Malonumo samprata Epikūro etikoje // *Filosofija*. VII. 1966.

⁹ Epikūras sveikina Menoikėją // *Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika*. V., 1977, p. 306.

¹⁰ II.7.n. Mirties nėra. Epikūras // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl.* V., 2002.

I.6. IŠMINTIS KAIP APATIJA¹: STOIKAI

Ko tikisi stoikas siekdamas apatijos? Laimės ir džiaugsmo. Seneka moko Lucilijų: „Išmok džiaugtis“. Nei grožis, nei jėga negali padaryti žmogaus laimingo, nes nei viena, nei kita nuo jo nepriklauso. „Laimė slypi tik vienoje vietoje – pačioje sieloje. Ji yra kilni, pastovi ir rami <...>“.² Mokėjimas džiaugtis yra išminties ženklas. Seneka moko Lucilijų, kaip pasitikrinti, ar jau esi, ar dar nesi išminčius. Jis sako: „Išminčius yra kupinas džiaugsmo, linksmas, patenkintas, nesugniuždomas, jis gyvena taip kaip dievai. Dabar pažiūrėk į save: jeigu niekuomet nebūni liūdnas, jeigu jokia viltis nejaukina tavo sielos ateities laukimu, jeigu ir dieną, ir naktį tavo kilnios, savimi patenkintos dvasios būseną yra pastovi ir vienoda, tu pasiekei žmogui prieinamą gėrio viršūnę“³. Laimė ir džiaugsmas – tai sielos sveikata. Tiesi, kilni, didelė siela – tai tarsi pats dievas, apsigyvenęs žmogaus kūne.⁴ Tačiau daugumos žmonių sielos serga.

I.6.a. Serganti siela

Serganti siela – tai baimės persmelkta besiblaškanti siela. Blaškymasis, pasak Senekos, liguistos sielos požymis. „Manau, kad pagrindinis sveiko proto bruožas yra sugebėjimas sustoti ir bendrauti su savimi“.⁵ Kodėl siela negali nurimti? Ją slegia baimė.

Didžiausias ligoto žmogaus rūpestis yra jis pats. Jis pats yra sau didžiausia našta. Jis bijo būti apgautas. Todėl ima apgaudinėti kitus.⁶ Žmogų slegia baimė, kad negaus to, ko viliasi. Jį gąsdina galima kančia. Jį kankina nuolatinė mirties baimė. „Paimk ką tik nori: jaunuolį, senį ar vidutinio amžiaus žmogų; matysi, kad visi jie vienodai bijo mirties, vienodai nepažįsta gyvenimo“.⁷

Serganti siela negeba gyventi dabartimi. Žvėrys, sako Seneka, bėga tik tuomet, kai pajunta pavojų; pabėgę vėl būna ramūs. „O mus kamuoja ir praeitis, ir ateitis. Mums kenkia daugybė gerų dalykų: atmintis sugrąžina prie išgyventų baimės kančių, o įžvalgumas iš anksto numato būsimas. Niekas nesijaučia esąs nelaimingas tik dėl šiandienos“.⁸ Kiekvieno gyvenimas – tai rūpestis dėl rytdienos. Liguista siela negyvena, o tik ruošiasi gyventi.⁹

¹ Apatija (gr. *apatheia* – bejausmiškumas) – nuolatinė būseną, kai protas galutinai nuslopina jausmus.

² Seneka. *Laiškai Lucilijui*. V., 1986, p. 203.

³ Ten pat, p. 149.

⁴ Ten pat, p. 88.

⁵ Ten pat, p. 16.

⁶ Ten pat, p. 18.

⁷ Ten pat, p. 65.

⁸ Ten pat, p. 22.

⁹ Ten pat, p. 110.

Serganti siela nuolatos pradeda gyvenimą iš naujo. Tokių žmonių gyvenimas amžinai lieka neužbaigtas. Jie „tartum upėje plūduriuojantys šiekštai: ne patys eina, o srovė juos neša“¹⁰.

Serganti siela – nelaisva siela. Grandinė, kuri laiko ją sukausčiusi, – gyvenimo meilė. Tačiau gyvenimo meilė, pasak Senekos, nepajėgia numalšinti nerimo. Gyvenimo teikiamos gėrybės ne slopina, o didina baimę. Seneka cituoja Epikūrą, teigusį, jog „daugelis, įgiję turtų, rado ne nelaimių pabaigą, bet kitas nelaimes“. Nesvarbu, tęsia Seneka, ar į medinę, ar į auksinę lovą guldysi ligonį, nes kad ir kur jį gabentum – visur jis nešis drauge ir savo ligą. Ligotai sielai nesvarbu, kur ji atsiduria – ar tarp skurdo, ar tarp turto.

Serganti siela vadovaujasi išorinėmis aplinkybėmis, bet ne savimi pačia. Ji susmulkėja. Praranda didybę. „Blaškomės tarp įvairių sumanymų. Neturime nei laisvų, nei didelių, nei amžinų norų“.¹¹

Serganti siela apgaudinėja save. Ji neprisipažįsta, kad serga. Seneka demaskuoja racionalizacijas, kuriomis tiesiog dangstome savo sielos liguistumą. Teisindamiesi sakome: „Aš nesu garbėtroška, bet kitaip Romoje neįmanoma gyventi. Aš – ne švaistūnas, bet miestui reikia didelių išlaidų. Ne mano yda, kad esu ūmus ir kad neturiu teisingo gyvenimo būdo: kalta jaunystė“¹². Kodėl niekas nepripažįsta savo ydų? – klausia Seneka. Todėl, kad ir dabar jose skęsta. Sapną gali papasakoti tik prabudęs, o ydas pripažinti tik sveikstąs žmogus.¹³

Sielos liga gali būti pridengiama sveikatos kauke; „<...> ir godumas, ir garbės troškimas, ir kitos žmogaus dvasios negalios pražūtingesnės tada, kai slepiasi po sveikatos kauke. Mes tik atrodome ramūs“¹⁴.

Tačiau kaip tapti iš tiesų ramiems? Kaip pagydyti ligotą sielą?

I.6.b. Filosofija kaip sielos terapija

„Filosofija kartu ir gydo, ir vilioja“.¹⁵ „Būti sveikam – tai filosofuoti. Be šito siela serga“¹⁶, – tvirtina Seneka. Stoikai pakeičia filosofijos tikslo sampratą. Juos domina praktinė, o ne teorinė filosofija. Ne taip svarbu yra kosmoso sandara ar gebėjimas apibrėžti sąvokas. Gyvenimas ir mirtis svarbiau negu žodžiai. Daug laiko žmonės iššvaisto žodžių žaismui, painiems svarstymams, lavinantiems tuščią sąmojį. „Mes sunarpliojame mazgus, suteikiame žodžiams dvejetainę prasmę, o paskui juos atnar-

¹⁰ Seneka. *Laiškai Lucilijui*. V., 1986, p. 67.

¹¹ Ten pat, p. 125.

¹² Ten pat, p. 121.

¹³ Žr.: Seneka. *Laiškai Lucilijui* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 28 (sk. Išmintis).

¹⁴ Seneka. *Laiškai Lucilijui*. V., 1986, p. 136.

¹⁵ Ten pat, p. 122.

¹⁶ Ten pat, p. 45.

pliojame. Ar tiek jau daug turime laisvo laiko? Ar jau mokame gyventi ir mirti?"¹⁷ „Filosofija moko veikti, o ne kalbėti, ir reikalauja, kad kiekvienas gyventų pagal jos taisykles, kad gyvenimas nesiskirtų nuo žodžių. <...> Didžiausia išminties pareiga ir jos požymis – siekti, kad darbai atitiktų žodžius, kad išminčius visados būtų pats savimi“.¹⁸

Stoikus domina laikysena gyvenimo atžvilgiu. Filosofija čia gali daug padėti. Ji pajėgia numalšinti baimę. Išgydyti sergančią sielą. Iš kur ji semiasi galios? Iš visą antikos etiką persmelkiančio optimistinio pasitikėjimo proto galia. Antikinė etika intelektualistinė. Tikima, jog protas pajėgus valdyti jausmus. Pasak Senekos, „protas yra ne kas kita, kaip žmogaus kūne įkurdinta dieviškos sielos dalis“¹⁹. Todėl tik proto dėka galima sielos didybė. Patirdama džiaugsmą siela pajėgi išlikti rami ir linksma, o išgyvenant narsumą, kankinama ji tampa kovinga ir įsitempusi. Dorybė, sako Seneka, yra ne kas kita, kaip tikras protas. „Kiekviena dorybė yra proto pasireiškimas“.²⁰ Protas nevergauja jausmams, jis jiems įsakinėja. Migloje skendintis mūsų protas neįstengia pamatyti tiesos.²¹ „Tai, ką patvirtina tikrasis mąstymas, yra tvirta ir amžina, stiprina dvasią ir pakelia ją visam laikui į aukštybes“.²² Filosofija pajėgi išsklaidyti proto miglą. Suteikti jam aiškumo ir gebėjimo, be jausmų priemaišos, remtis pačiu savimi. Tai ir yra stoikų siekiamas didžiausias gėris – apatija. „Negalima manyti, kad didžiausia mūsų laimė glūdi kūne. Tikrasis gėris yra tas, kurį mums duoda protas“.²³ Protas teikia ramybę. „Nėra jokio kito malonaus atilsio, išskyrus tą, kurį duoda protas. Naktis nepašalina mūsų vargų, o iškelia juos į paviršių, ir vieną nerimą tik pakeičia kitas. Juk miegant sapnai esti tokie pat neramūs kaip ir dienos rūpesčiai. Tikra yra tik ta ramybė, kuri remiasi tobula dvasia“.²⁴ Seneka nepritaria Aristotelio siūlymui numatyti proto ir jausmų dermės galimybę. Jo sprendimas radikalus. Ne išgyvenimų vidury, o visiškai išgyvenimų nebuvimas. „Jei leisi išminčiui turėti kai kurių aistrų, – mano Seneka, – protas su jomis nesusitvarkys, jos nuneš jį kaip srautas, ypač kai duosi išminčiui ne vieną aistrą, su kuria jis grumtųsi, bet visas“.²⁵

Filonas Aleksandrietis²⁶ aprašė stoikų siūlomus meditacijos pratimus. Vienas sąrašas yra toks: tyrimas – *zetesis*, nagrinėjimas – *skepsis*, skaitymas – *anagnosis*, klausymas – *akroasis*, dėmesys – *prosoche*, savęs tobulinimas – *enkrateia* ir abejingumas nereikšmingiems dalykams. Kitame sąraše paeiliui minima: skaitymas, meditacija (*meletai*), jausmų terapija, gerų dalykų prisiminimas, savęs tobulinimas (*enkrateia*) ir pareigų vykdymas. Pasitelkę šiuos sąrašus, galime trumpai apibūdinti stoi-

¹⁷ Seneka. *Laiškai Lucilijui*. V., 1986, p. 109.

¹⁸ Ten pat, p. 58.

¹⁹ Ten pat, p. 164.

²⁰ Ten pat, p. 168.

²¹ Ten pat, p. 189.

²² Ten pat, p. 168.

²³ Ten pat, p. 200.

²⁴ Ten pat, p. 135.

²⁵ Ten pat, p. 251.

²⁶ Žr.: Hadot P. *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford UK, Cambridge USA, 1995, p. 84.

kų dvasinius pratimus. Svarbu, kokia eilės tvarka šie dalykai išdėstomi. Pirmiausia – dėmesys, meditacijos ir gerų dalykų prisiminimas, toliau eina daugiau intelekto reikalaujantys pratimai: skaitymas, klausymas, tyrimas, nagrinėjimas; galiausiai aktyvūs pratimai: savęs tobulinimas, pareigų vykdymas ir abejingumas nereikšmingiems dalykams.

Dėmesys yra pamatinė stoiko dvasios būseną. Tai nuolatinis proto budrumas ir derama savimonė. Stoiko apatija – tai nuolatinė sielos įtampa. Todėl filosofas žino, ką jis daro bet kuriuo momentu, ir valingai siekia veiksmo. Tokia dvasinė nuostata sąlygoja tai, kad stoikas visada galvoje turi pamatinę gyvenimo taisyklę, padedančią atskirti tai, kas priklauso nuo jo ir kas nuo jo nepriklauso. Ir epikūrininkams, ir stoikams svarbu, kad šie principai būtų nusakyti keliais žodžiais, aiškūs ir paprasti, lengvai suvokiami – tokie, kuriais būtų galima pasitikėti. Šių bendrų principų stoikai siūlo neužmiršti miegant, valgant ir kalbantis su kitais žmonėmis. Budrus protas padeda pritaikyti šį principą konkrečiai gyvenimo situacijai ir viską, ką mes turime atlikti, daryti tinkamai.

Dėmesys kiekvienam momentui išlaisvina mus iš aistrų, kurias kelia praeitis arba ateitis – dvi sritys, kurios nuo mūsų nepriklauso. Dėmesys, sutelkiamas į kiekvieną momentą, padidina mūsų budrumą. Galiausiai dėmesys dabarties momentui padeda pasiekti kosminę sąmonę, mes sutelkiame dėmesį į kiekvieno momento begalinį vertingumą ir tai leidžia pamatyti bet kurį egzistencijos momentą visuotinio kosmoso požiūriu.

Dėmesys skatina tuojau pat reaguoti į įvykius taip, tarsi tai būtų netikėtai mums užduoti klausimai. Mintyse turime mokytis pritaikyti pagrindinį gyvenimo principą įvairioms situacijoms lygiai taip, kaip mokomės gramatikos ir matematikos taisyklių, kad praktiškai jas pritaikytume – t. y. konkrečiais atvejais. Kiekvienu tokiu atveju susiduriame ne su tiesioginiu žinojimu, o su savo asmenybės transformacija.

Vaizduotę ir jausmus stoikai siūlo sieti su mąstymo ugdymu. Čia turime taikyti sielos saviugdą techniką ir retorikos metodus. Mes turime formuluoti gyvenimo taisyklę labai konkrečiai. Turime gyvenimo įvykius išlaikyti „prieš savo akis“ ir vertinti juos šios pamatinės taisyklės kontekste. Toliau siūloma įsiminimo pratimas (*mne-me*) ir gyvenimo taisyklės meditacija (*melete*). Meditacijos taisyklių laikymasis padeda mums pasirengti netikėtiems gyvenimo momentams. Atlikdami pratimą, vadinamą *praemeditatio malorum*, turime pasirengti skurdui, kančiai ir mirčiai. Turime būti atviri gyvenimo sunkumams, atsiminti, kad jie nėra blogis, nes nuo mūsų nepriklauso. Todėl turime įtvirtinti šias maksimas savo atmintyje, kad, atėjus laikui, jos padėtų mums susitaikyti su šiais įvykiais, kurie yra tiesiog gamtos procesų dalis, – tuomet turėsime šias maksimas galvoje. Mums reikia įtikinamų formulių arba argumentų, kuriuos galėtume kartoti sau sunkiose situacijose, kad nuslopintume baimę, pyktį ir liūdesį.

Rytą pabudę pirmiausia turime apgalvoti, ko tą dieną imsime, ir apsispręsti dėl

principų, kuriais vadovausimės savo veikloje. Vakare vėl turime save patikrinti – kad įsisąmonintume klaidas ir įvertintume pažangą. Turime apmąstyti ir savo sapnus.

Meditacijos pratimas – tai bandymas kontroliuoti vidinį diskursą suteikiant jam nuoseklumo. Tikslas – sutelkti dėmesį į vieną paprastą universalų principą, padedantį atskirti, kas nuo mūsų priklauso ir kas nepriklauso. Kas siekia pažangos, tas užmezga dialogą su savimi pačiu arba su kitais, arba rašydamas suteikia „savo refleksijoms deramą tvarką“, ir galiausiai visiškai transformuoja savo pasaulio supratimą, jo vidinį klimatą ir jo išorinį reiškimąsi. Šis metodas liudija tikrą pasaulio gydomųjų galių pažinimą.

Meditavimo ir įsiminimo patyrimą reikia „maitinti“. Čia prasideda specifiniai intelekto pratimai. Filonas nurodė šiuos: skaitymą, klausymą, tyrimą ir nagrinėjimą. Meditacijai peno galima teikti skaitant poetų posakius, filosofų darbus. Skaitymą sudaro ir specifinių filosofijos tekstų aiškinimas, filosofijos mokyklų darbų studijos. Tokie tekstai gali būti skaitomi, galima klausyti instrukcijų, kurias pateikia mokytojas. Vadovaudamasis šia instrukcija, mokinys smulkiai išstudijuoja visus argumentus, kuriais grindžiama pamatinė taisyklė. Tokių pamatinių taisyklių pavyzdžiais laikytini ir Marko Aurelijaus mėgstami posakiai, kuriuos jis pateikia knygoje *Sau pačiam*: „Daugiau nesi- blaškyk“, „Nekamuok savęs“, „Būk panašus į uolą“, „Visada eik trumpiausiu keliu“, „Nesipiktink, neišsigąsk, nenusimink“, „Įprask įdėmiai įsiklausyti į kito žodžius ir kiek gali įsiskverbk į kalbančiojo sielą“, „Nesirūpink ateitimi“, „Nebijok pasikeitimų“, „Negalvok apie tai, ko neturi“, „Mylėk tai, kas tau atsitinka“, „Imk nesisidžiaugdamas, atiduok nesisigailėdamas“.²⁷

„Tyrimas“ ir „nagrinėjimas“ – tai instrukcijos taikymo praktikoje rezultatas.

Per praktinius rezultatus susikuriami įpročiai. Kai kurie jų yra labai artimi ką tik minėtoms mąstymo ugdymo pratyboms. Abejingumas nereikšmingiems dalykams – tai ir yra pamatinės taisyklės pritaikymas. Kitos pratybos – savęs tobulinimas ir socialinių pareigų atlikimas – yra praktinės elgesio formos.

Dvasinių pratybų pavyzdžių Plutarchas pateikia šiuose traktatuose: *Apie pykčio suvaldymą*, *Apie sielos ramybę*, *Apie brolišką meilę*, *Apie vaikų meilę*, *Apie plepumą*, *Apie meilę gerovei*, *Apie klaidingą gėdą*, *Apie pavydą ir neapykantą*. Šio žanro kūrinių parašė ir Seneka: *Apie pyktį*, *Apie naudą*, *Apie sielos ramybę*, *Apie laisvalaikį*.

Todėl stoikams filosofavimas yra mokymasis „gyventi“ – gyventi laisvai ir sąmoningai. Sąmoningai todėl, kad peržengiame individualumo ribas ir suvokiame save kaip proto persmelkto kosmoso dalį. Laisvai todėl, kad atsisakome troškimų, kurie nuo mūsų nepriklauso ir peržengia mūsų kontrolės ribas, o prisirišame tik prie to, kas nuo mūsų priklauso.²⁸

²⁷ Žr.: Markas Aurelijus. *Sau pačiam*. V., 1984.

²⁸ Žr.: Hadot P. *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford UK, Cambridge USA, 1995, p. 82–89.

I.6.c. Laisvė ir apatija

Jausmų pažabojimas suteikia stoikui didybės. Aukščiausiu gėriu jam tampa garbė. Garbingas žmogus yra laisvas. Jis geba remtis pačiu savimi – tuo, kas priklauso jam. Atmeta likimo siūstas dovanas – niekina atsitiktinumą. „Į saugią vietą veda tik vienas kelias: niekinti visa, kas yra išorėje, ir pasitenkinti tuo, kas garbinga. Kas mano, jog esama didesnio gėrio už dorybę ar kokio nors gėrio be jos, tas tarytum ištiesa sterblę likimo išmaldai ir neramus laukia, ką jis atsiųs“.²⁹

Tačiau garbingumu, pastebi Seneka, rūpinamės tik tuomet, kai esame laisvi nuo kitų darbų. Tačiau „jei kada nors iš šito purvo išeisime ir pasieksime aukštą viršūnę, ten mūsų lauks dvasios ramybė ir, atsikračius klaidžiojimų, visiška laisvė“.³⁰

Laisvė ir yra apatija. Taip pat ir visiška ramybė. Seneka laisvę suvokia kaip laisvę nuo nerimo ir baimės. Laisvė yra „nebijoti nei žmonių, nei dievų, nenorėti nieko gėdingo ir nereikalingo, visiškai valdyti patiems save“.³¹

Filosofija – kelias į laisvę. Seneka, kaip ir Epikūras, nemano, kad, be filosofijos, yra kokia nors kita galimybė pasiekti visišką dvasios skaidrumą ir ramybę. Filosofijai suteikiamas išskirtinis sielos gydytojo vaidmuo. Ji gerbiama, adoruojama. Nei Epikūras, nei Seneka negaili filosofijai liaupsių. Taigi „užsiimti filosofija, – teigia Epikūras, – reikia ir senam, ir jaunam“.³² „Juk kiekvienas yra pakankamai tam subrendęs ir niekam ne per vėlu rūpintis sielos sveikata“.³³ „Tik filosofija mus pažadins, tik ji išblaškys sunkų sapną. Jai visas atsiduok. Tu jos vertas, o ji verta tavęs, pulkite vienas kitam į glėbį“.³⁴

Tačiau čia pat Seneka pažymi, kad liaupsės tinka menams, jų tikslas – patikti miniai. „Filosofija tebus gerbiama“. Jos negalima pardavinėti, siūlyti primygtinai. „Be abejo, filosofija, besisiūlant visiems lyg gatvės merga, yra žalinga“.³⁵ Filosofuojantysis prilygsta dievui. Filosofija suteikia galimybę išsiveržti iš minios. Tačiau ji nėra išskirtinių žmonių privilegija. „Visi galime tobulinti sielą, todėl visi esame kilmingi. Filosofija nieko neatstumia ir nieko nesirenka; ji šviečia visiems“.³⁶ Filosofija nepaiso kilmės. Siela daro kilmingą tą, kuris, kad ir kokio luomo atstovas būtų, geba pakilti virš likimo.

Filosofas – sielos gydytojas. Todėl net jo išvaizda turi kelti saugumo ir patikimumo įspūdį. „Filosofo kalbėsena, kaip ir jo gyvenimas, turi būti tvarkinga. Ten, kur blaškomasi bei skubama, nėra jokios tvarkos. <...> Veržli daugiažodė šneka labiau tinka

²⁹ Seneka. *Laiškai Lucilijui*. V., 1986, p. 198.

³⁰ Ten pat, p. 207.

³¹ Ten pat, p. 207.

³² Epikūras. Laiškas Menoikėjui // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 27 (sk. Išmintis).

³³ Ten pat, p. 26.

³⁴ Seneka. *Laiškai Lucilijui* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 28 (sk. Išmintis).

³⁵ Seneka. *Laiškai Lucilijui*. V., 1986, p. 127.

³⁶ Ten pat, p. 107.

bastūnai negu didelių ir rimtų dalykų aiškintojui ir mokytojui“.³⁷ Filosofo kalba turi būti rami ir santūri. Kita vertus, kalba, kuria stengiamasi sakyti tiesą, turi būti nesudėtinga, paprasta. Seneka iš kitų išskiria kalbas, sakomas miniai – jose nėra nė lašo teisybės, jų tikslas – paveikti minią ir filosofo kalbėseną. Įtaigaujanti kalba kupina tuštybės, ji beprasmė, skambi, bet nieko neišreiškianti. „Ar dvasiai gydyti skirta kalba neturi įeiti į mūsų vidų? Vaistai nepadeda, jeigu neįsiskverbia į kūną“³⁸, – mano Seneka.

Filosofija filosofuojantįjį sutaiko su visuomene, „<...> forumo iškalba ir visa kita, kas jaudina liaudį, turi priešininkų, o filosofija, rami ir besidominti tik savimi, neužsitraukia paniekos, nes, skirtingai nuo kitų mokslų, ją gerbia net blogieji“³⁹.

Tačiau Seneka siūlo atsidėti filosofijai tyliai ir saikingai. Išminčius negriaus visuomenės papročių ir neatkreips į save tautos dėmesio neįprastu gyvenimo būdu.⁴⁰ Seneka siūlo filosofams išsiskirti iš minios vidumi, bet ne išore. „Tegu toga nebus blizganti, bet ir ne purvina. Tegu neturėsime sidabrinių indų su gryno aukso lipdiniais, bet nemanykime, kad aukso ir sidabro stygius – saikingumo požymis. Gyvenkime geriau negu minia, bet ne kitaip, negu ji. Antraip atbaidysime ir atstumsime nuo savęs tuos, kuriuos norime pataisyti. Taip ir padarome, kad jie nenori sekti mumis, nes bijo, jog reikės sekti viskuo. Filosofija visų pirma žada duoti tarpusavio supratimą, žmogiškumą ir bendravimą“.⁴¹

Filosofas vengia minios. Būtent todėl, kad minia kelia grėsmę sielos sveikatai. Be to, filosofas nėra toks stiprus, kad galėtų atsispirti minios įtaigai. „Stumdytis minioje kenksminga: kiekvienas arba mokys mus kokios nors ydos, arba brukte ją įbruks, arba apkrės ją mums nežinant. Iš tikrųjų kuo didesnė minia, kurioje maišomės, tuo didesnis pavojus“.⁴² Pabuvę tarp žmonių, teigia Seneka, grįžtame namo godesni, tapę didesniais garbėtroškėmis, labiau ištroškę prabangos, žiauresni ir nežmoniškesni. Turime pasirinkti buvimo vietas ne tik kūnui, bet ir sielai. „Nenorėčiau gyventi nei tarp budelių, nei tarp smuklės lankytojų“⁴³, – sako Seneka.

Tačiau filosofas – ne mizantropas. „Negali būti laimingas tas, kuris žiūri tik savęs, viską kreipia savo naudai. Jeigu nori gyventi dėl savęs, gyvenk dėl kito“.⁴⁴ „Tas, kuris negyvena dėl kitų, negyvena ir dėl savęs“.⁴⁵ „Jei man kas nors padovanotų išmintį, – rašo Seneka Lucilijui, – bet su sąlyga, kad slėpčiau ją savyje ir su niekuo jos nesidalychiau, aš jos atsisakyčiau. Joks gėris nėra mielas, jei jį turi vienas“.⁴⁶ Kita vertus, vienas žmogus gali slypėti pavojus. Čia gali būti brandinami blogi sumanymai, ruošiamos pinklės kitiems ir sau pačiam, skatinami nedori geismai, galandami nagai ren-

³⁷ Seneka. *Laiškai Lucilijui*. V., 1986, p. 99.

³⁸ Ten pat, p. 100.

³⁹ Ten pat, p. 44.

⁴⁰ Žr.: III.4.e. Filosofas – ne politikas. Seneka // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.

⁴¹ Seneka. *Laiškai Lucilijui*. V., 1986, p. 21.

⁴² Ten pat, p. 24.

⁴³ Ten pat, p. 123.

⁴⁴ Ten pat, p. 116.

⁴⁵ Ten pat, p. 133.

⁴⁶ Ten pat, p. 23.

giantis akiplėšiškumui, skatinamas goslumas, kurstomas pyktis. Įsivaizduojama sergsinti kito žmogaus akis gali mus nuo to sustabdyti. Kitas žmogus gali pasitarnauti kaip pavyzdys. Seneka prisimena Epikūro teiginį: „Mums reikia išsirinkti kokį nors dorą žmogų ir visada turėti jį prieš akis, kad gyventume taip, tarsi jis mus stebėtų, ir viską darytume taip, tarsi jis matytų“⁴⁷.

„Filosofija, – pasak Senekos, – visų pirma žada duoti tarpusavio supratimą, žmogiškumą ir bendravimą“.⁴⁸

Kad ir kas nutiktų, filosofija teikia pagrindą, kurį turėdamas nesutrinki. Filosofija skirta ne tam, kad kaip nors prastumtume dieną arba kad nenukamuotų nuobodulys. „Ji kuria ir formuoja sielą, tvarko gyvenimą, valdo poelgius, rodo, ką reikėtų daryti ir ko vengti, stovi prie vairo ir randa kelią plaukiojant abejonių jūra. Be jos niekas negali gyventi be baimės, niekas negyvena ramiai. Kiekvieną valandą atsitinka daugybė įvykių, reikalaujančių patarimo, kurio galima ieškoti tik filosofijoje“.⁴⁹

Dorybės glūdi mūsų sieloje išbarstytos. Neišlavintas protas neįstengia surinkti jų į visumą. Filosofija jas surenka ir sujungia į visumą, todėl leidžia sielai kilti aukštyne.⁵⁰

1.6.d. Ramybė – tai sunkumų niekinimas

Ištvermė – stoikų terapijos tikslas. Ištvermę kuria protas. Stoikų filosofinės terapijos prielaida – argumentas. Jis atskleidžia sergančiai sielai jos pačios galimybes. Pasaulį tvarko logosas. Jo prisilietimas – tai mūsų likimai. Jo kelių pakeisti negalime, bet filosofijos lavinamas protas geba suprasti likimo neišvengiamumą. Jis įgalina įžvelgti protingos pasaulio visumos esmę ir tuo būdu prilygti likimui. Negalima išvengti būtinybės, bet galima įveikti ją protu. „Šį kelią tau nurodys filosofija. Atsigręžk į ją, jei nori būti sveikas, ramus, laimingas, pagaliau – ir tai yra svarbiausia – laisvas. <...> Jei nori, kad viskas paklustų tau, tu paklusk protui. Daug ką valdysi, jei tave valdys protas“.⁵¹ Stoikas nusiramina tik tada, kai jaučiasi esąs nepažeidžiamas. O tai įvyksta tik tada, kai stoikas tampa nepriklausomas nuo to, kas jį žeidžia – nuo likimo. Tada, kai pajunta esąs šiam lygiavertis. „Tu klausai, kas yra laisvė, – rašo Seneka Lucilijui. – Tai – sugebėjimas niekam nevergauti: nei aplinkybėms, nei būtinybei, nei atsitiktinumui, sugebėjimas neleisti likimui stovėti aukščiau už save“.⁵² Stoiko ramybės prielaida – išdidumas.

Kas gi žeidžia žmogaus išdidumą ir kelia jam nerimą?

Skurdas, savo nereikšmingumo suvokimas, vieatvė, bejėgiškumas kančios ir mirties neišvengiamybės akivaizdoje. Žmogų slegia ateities nepastovumas.

⁴⁷ Seneka. *Laiškai Lucilijui*. V., 1986, p. 35.

⁴⁸ Ten pat, p. 21.

⁴⁹ Ten pat, p. 48.

⁵⁰ Ten pat, p. 317.

⁵¹ Ten pat, p. 96.

⁵² Ten pat, p. 124.

Ar likimui yra kas nors per sunku ir neįmanoma? – retoriškai klausia Seneka. Nėra jokio pagrindo tikėtis saugumo iš ateities. „Malonumų įkarštyje gimsta skausmų priežastys, karas kyla klestint taikai, o saugumo ramsčiai virsta baimės šaltiniu, draugas tampa nedraugu, o sąjungininkas – priešu. Vasaros giedra staiga virsta audra, baisėsne negu žiemą. Priešiškumą patiriame ir nesusidūrę su priešu, per didelę sėkmę pražudo pati save. Saikingiausias užpuola ligą, stipriausias – džiova, nekalčiausias – bausmė, o didžiausias atsiskyrėlius įtraukia sumaištis“.⁵³

Kaip gintis nuo likimo nepastovumo? Kur rasti saugią slėptuvę? Seneka pataria: pačiame nepastovume. Pripažinti nepastovumą ir nelaukti saugumo. Priimti likimą tokį, koks jis yra. Stoikas nesitiki nei pagalbos, nei paguodos, kad palankiai susiklostytų aplinkybės. Tikėjimas, kad likimas bus palankus, tik žadina viltį ir silpnina dvasią. Stoikas pasiruošęs bet kokiai negandai. Jis žino, kad ši visada kur nors tyko.

Skurdas

Senekos argumentai, kuriais jis įrodinėja turto nereikšmingumą, kryptingumu skiriasi nuo tų, kuriuos vėliau pateiks krikščionybė. Seneka nesiūlo išdalyti turto vargšams, kaip siūlė Jėzus turtingam jaunuoliui, norėjusiam pelnyti dangaus karalystę. Jėzus reikalauja ontologinio apsisprendimo. Jei pripažįsti ką nors esantį aukščiau savęs, tuomet turto išdalijimas yra išraiška meilės tam, kas yra aukščiau tavęs.

Senekos argumentai terapiniai. Turtas nėra blogis. Seneka nesiūlo nei atsikratyti turtų, nei savanoriškai gyventi skurde, nei liudyti meilę artimam išsižadant turto. Tiesiog turtas priklauso ne jo savininkui, o likimui. Jį galima bet kada prarasti. Todėl prisirišimas prie turto, kaip ir prie paties gyvenimo, kelia baimę ir nerimą. Praradęs turtą žmogus gali būti visiškai sugniuždytas. Todėl Seneka siūlo ne atsisakyti turto, o keisti jį jį požiūrį.

Turtas – tai išorinės galios ženklas. Jis liudija socialinę gerovę. Jaučiamės prislėgti, kai daugelis aplinkinių yra turtingesni nei mes. Jaučiamės pralenkti. „Jei nori būti dėkingas dievams ir savo gyvenimui, mąstyk apie tai, kiek daug jų pralenkei. Ar tau rūpi kiti? Tu pralenkei pats save“.⁵⁴

Turtai būtų vertybė, jei išties laiduotų ramybę ir stabilumą. Bet taip nėra. Jie nesuteikia saugumo. „Jei juose būtų kokios nors tvirtybės, tai kartais žmogui jų užtektų, o dabar tik didina troškulį“.⁵⁵

Užuot prašę likimo, kad duotų tai, ką žada nežinomi ateities burtai, verčiau prašykime savęs pačių jų negeisti. Vėlgi padėti čia gali tik filosofijos argumentai. Seneka

⁵³ Seneka. *Laiškai Lucilijui*. V., 1986, p. 297.

⁵⁴ Ten pat, p. 47.

⁵⁵ Ten pat, p. 47–48.

prisimena ir papildo Epikūro žodžius: „Jei gyvensi pagal prigimtį, niekada nebūsi vargšas, jei pagal kitų nuomonę – niekada nebūsi turtingas. Prigimčiai mažai tereikia, žmonių nuomonei – be galo daug“⁵⁶. Ir dar vieną Epikūro teiginį: „Jei nori padaryti Pitoklį turtingą, ne pinigų jam pridėk, bet atimk godumą“.

Kam skurdas našta, tam ir turtas bus našta, mano Seneka. „Didelis dalykas yra neištvirkti gyvenant tarp turtų“. „Didelės dvasios yra ir tas, kuris, apsuptas turtų, daug ir ilgai stebėjęsis, kad jie jam atiteko, juokiasi iš jų ir daugiau iš nuogirdų žino, negu pats supranta, kad jie priklauso jam“.⁵⁷ O kad turtas netaptų našta, Seneka siūlo gyventi taip, tarsi jo neturėtum. „Mankštinkimės pasidarę iškamšas. Kad likimas neužkluptų nepasiruošusių, tegu skurdas tampa mūsų broliu. Ir turėdami turtų, būsimė ramesni, kai žinosime, kad ne taip sunku būti vargšams“.⁵⁸ Taip daręs Epikūras. Malonumų mokytojas Epikūras buvo pasiskyręs dienas, kuriomis valgydavo tiek, kad vos malšintų alkį, nes norėjo sužinoti, ar tuomet galės patirti tobulą malonumą. „Prisimink, – sako Seneka Lucilijui, – kiek daug galvotrūkčiais lakstei dėl pinigų, kiek daug vargo patyrei dėl garbės. Reikia išdrįsti ką nors padaryti ir dėl ramybės <...>“.⁵⁹ Neturte, teigia Seneka, apie tai prabilęs po ilgų apmąstymų, galima patirti daugiau malonumų negu turtuose. „Mat jame glūdi saugumo jausmas, be kurio niekas nemalonu“.⁶⁰ Sunku skirtis su turtu, kaip ir su bet kuriuo daiktu? Seneka ramina: „Bet juk tai buvo atklydęs daiktas. Be jo gyvensi taip pat lengvai, kaip gyvenai iki jį turėdamas. Jeigu ilgai jį turėjai, prarandi jį iki soties juo pasinaudojęs; jeigu – neilgai, prarandi jį, kol dar prie jo neprisirišai. Turėsi mažiau pinigų? Bet ir vargo bus mažiau“⁶¹.

Nesėkmė

Kodėl žmonės nerimastingai siekia garbės? Nepasiekę jos jaučiasi nepastebėti, nuskriausti ir pažeminti.

„Tai, kas yra beprotiškai giriama, ką minia laiko gėriu, teikia sielai tuščio džiaugsmo“.⁶² Stoiko džiaugsmas rūstus. Tačiau, kitaip nei „tuščias džiaugsmas“, jis pastovus ir patikimas. Sėkmė likimo rankose. Ne mes žaidžiame sėkme, o sėkmė mumis. Sėkmės siekimas pažeidžia sielą. Minios palankumas įgyjamas nedorais būdais. Kad patiktum miniai, reikia tapti panašiam į ją: nepripažinusi savu, minia nepritars tau. „Daug svarbiau, koks atrodai pačiam sau, o ne kitiems“.⁶³ Tačiau sėkmės žabangos pagauna ir garbinguosius. Galima tapti ir savo paties gabumų įkaitu. Seneka,

⁵⁶ Seneka. *Laiškai Lucilijui*. V., 1986, p. 49.

⁵⁷ Ten pat, p. 59.

⁵⁸ Ten pat, p. 54.

⁵⁹ Ten pat, p. 56.

⁶⁰ Ten pat, p. 60.

⁶¹ Ten pat, p. 105.

⁶² Ten pat, p. 168.

⁶³ Ten pat, p. 82.

rašydamas Lucilijui, pastebi, kad šis nesąs nepriklausomas, nes jo gabumų galia, kūrinų patrauklumas, garsūs ir kilmingi draugai įtraukė jį į patį rato vidurį. Jį pasigavusi šlovė. Jis nebegalys likti šešėlyje, kad ir kur nuvyktų, jį lydės jo ankstesni darbai. Tačiau ir tokiam kūryboje Seneka pataria jam „reikalauti sau ramybės“. „Garbės troškimas, prabanga, nesivaldymas ilgisi scenos. Tu išsigydysi nuo jų, jeigu pasislėpsi“. ⁶⁴ „Ką tu paliksi? Ar tokius žmones, apie išsiskyrimą su kuriais negali ir pamanyti? Gal klientus? Nė vienam iš jų tavęs nereikia, jiems tik reikia ko nors iš tavęs“. ⁶⁵

Vienatvė

Žmonės bijo vienatvės. Išminčius taip pat žmogus. Jis ilgisi draugų. Tačiau, sako Seneka, ne visada būdamas vienas esi vienišas. Tikrieji draugai ne visada turi būti šalia. Galima bendrauti ir su draugais, kurių nėra šalia. Be to, kada nori ir kiek nori. „Būdami atskirti mes dar labiau mėgaujamės šiuo malonumu, už kurį nėra didesnio. Mat, būdami kartu, mes išlempame: dažnai šnekamės, kartu vaikštinėjame ir sėdime, o išsiskyrę nebemąstome apie tuos, su kuriais ką tik matėmės. Išsiskyrimą turime išverti ramiai, nes kiekvienas dažnai esti toli netgi nuo tų, kurie yra šalia. <...> Draugas turi būti širdyje, o ji – visuomet su mumis ir kasdien mato tą, kurį nori matyti“. ⁶⁶

Pasak stoikų, „nors išminčius ir myli draugus kaip niekas kitas, nors padaro juos lygius sau, o dažnai ir iškelia virš savęs, vis dėlto jis tiki, kad visas gėris slypi jame pačiame“ ⁶⁷. Noras turėti draugų ir neapkęsti vienatvės išminčiui įgimtas lygiai taip pat kaip ir kitiems. Tačiau tai negali tapti jo baimės ir nerimo šaltiniu. Net praradus draugus jam turi pakakti ištvermės pasakyti: „Nieko nepraradau“, „Visa, kas mano – su manimi“ ⁶⁸.

Kančia

Ištvermė kančios akivaizdoje teikia ramybę. „Yra tik vienas gėris, laimingo gyvenimo pagrindas ir stiprybė – tai pasitikėjimas savimi“. ⁶⁹

Pasitikėjimas savimi ugdo drąsą. Stoikai sielą gydo tiesa. Tiesa reikalauja drąsos priimti tai, kas yra. Seneka siūlo be užuolankų žvelgti į aplinkybes, žmonėms nuplėšti kaukes ir grąžinti jiems tikruosius veidus. Tada paaiškės, kad juose nieko nėra baisaus, išskyrus pačią baimę.

⁶⁴ Seneka. *Laiškai Lucilijui*. V., 1986, p. 325.

⁶⁵ Ten pat, p. 55–56.

⁶⁶ Ten pat, p. 133–134.

⁶⁷ Ten pat, p. 31.

⁶⁸ Ten pat, p. 32.

⁶⁹ Seneka. *Laiškai Lucilijui // Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 86 (sk. Kančia).

Baisi ne pati kančia, o kančios baimė. Stoikas ne mazochistas. Jis neieško kančios. Tačiau žino, kad likimui nėra to, kas būtų per sunku ir neįmanoma. Kančia gali ištikti bet kur ir bet kada. Ji neatskiriama gyvenimo dalis. Todėl stoikas nebijo jos, nes nesistebi ir nesitiki, kad kančia jį aplenks. „Nelaimė gali atsitikti kiekvienam, tačiau ne kiekvienas gali pakelti ją nesielvartaudamas“⁷⁰, – rašė Markas Aurelijus.

Stoikas žino, ką gali ir ko nepajėgia pakeisti. Kančios priežastis jam nepavaldi. „Žmogus, kuris dėl ko nors sielojasi arba yra kuo nors nepatenkintas, panašus į dievams aukojamą paršiuką, kuris žviegia ir daužosi“⁷¹, – teigia Markas Aurelijus.

Žmogus vis dėlto gerokai skiriasi nuo paršiuko, todėl nederėtų jam žviegti ir spyriotis. Nes vien tik žmogui – protingai būtybei – leista paklusti savo noru tam, kas neišvengiama. Tik jis vienas, protu suvokęs būtinybę, išstvermingai ir garbingai gali pasitikti tai, kas jo laukia. „Aš neišskiriu išminčiaus iš žmonių tarpo, – rašo Seneka, – nesakau, jog jis neįjunta skausmo, tarsi kokia bejausmė uola“.⁷² Išminčius irgi jaučia skausmą, tiksliau, tą jaučia jausmingoji jo prigimties dalis. Tačiau, kitaip nei kitų, jo protas toks stiprus, kad geba šį skausmą slopinti.

Stoikas save ramina sakydamas, jog „visi mirtingųjų darbai yra pasmerkti mirčiai, ir gyvename tarp laikinų dalykų“. Tačiau dvasia turi mokytis suprasti ir iškęsti savo dalį. „Nereikia tuo piktintis. Mes atėjome į pasaulį, kuriame gyvenama pagal tokius įstatymus. Jei jie tau patinka, paklusk, jei nepatinka – išeik kur nori“.⁷³

Protas rodo, kad ir kančios, ir malonumai patys savaime nėra nei gėris, nei blogis. Vertę jiems suteikia mūsų požiūris į juos. Kančios gali tapti gėriu, jei jos stiprina mūsų išstvermę ir ramų pasitikėjimą savimi. O malonumai gali virsti kančia. „Puotos gadina skrandį, nuo girtuokliavimo stingsta ir dreba gyslos, nuo gašlumo iškrypsta kojos, rankos ir kiti sąnariai“.⁷⁴ „<...> tysoti prie stalo per puotą – blogis, o būti ant kankinimo suolo – gėris, jeigu pirmuoju atveju elgiamės šlykščiai, o antruoju – garbingai. Tai ne gėris ar blogis pats savaime, bet dorybė tai daro gerą ar blogą“.⁷⁵

1.6.e. Filosofuoti – tai mokytis mirti

Proto stiprybė nugalė ir egzistencinę mirties baimę. Seneka tęsia Epikūro pradėtą intelektualinę kovą su mirtimi ir jos baime. Prisimena Epikūrą, kuris mokė, koks puikus dalykas yra išmokti mirti. Bet ar yra prasmė mokytis to, ko prireiks tik vieną kartą? „Kaip tik todėl ir privalome mąstyti: kai negalime patikrinti, ar ką nors gerai išmoko-

⁷⁰ Markas Aurelijus. Sau pačiam // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 88 (sk. Kančia).

⁷¹ Ten pat, p. 89.

⁷² Seneka. Laiškai Lucilijui // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 88 (sk. Kančia).

⁷³ Seneka. *Laiškai Lucilijui*. V., 1986, p. 299.

⁷⁴ Ten pat, p. 71.

⁷⁵ Seneka. Laiškai Lucilijui // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 87 (sk. Kančia).

me, visada reikia to mokytis“. Epikūras, ragindamas mąstyti apie mirtį, anot Senekos, skatino mąstyti apie laisvę. „Kas išmoko mirti, tas nebemoka vergauti. Jis iškyla virš bet kokios valdžios, iš tikrųjų jis niekieno valdžioje. Kas jam darbo kalėjimas, sargai, užraktai. Jis turi laisvą išėjimą“.⁷⁶

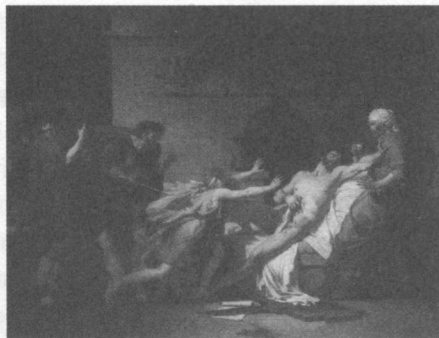
Ar šis laisvas išėjimas nereiškia, kad stoikas skatina imtis savižudybės?

Diogenas Laertietis rašo, jog nusižudė ne vienas antikos filosofas. Nusižudė stoikų mokyklos įkūrėjai Zenonas Kitijietis, Kleantas ir Chrisipas. Nusižudė Platono akademijos mokinys Speusipas, Megaros mokyklos šalininkas Diodoras Kronas, kinikas Menipas. Ypač išgarsėjo stoikas Katonas. Katonas jaunesnysis atkakliai gynė respublikos principus ir priešinosi Cezario vienvaldystei. Pralaimėjęs kovą su Cezariu, nusižudė – krito ant savo paties kardo.

Ar filosofija negali pastūmėti į savižudybę? Tokį priekaištą galbūt galima pareikšti ne vien antikos filosofijai, bet ir visai graikų ir romėnų kultūrai. Tai buvusi vienintelė Vakarų kultūra, kuri ramiai svarstė savanoriškos mirties galimybę.

Emilis Durkheimas nurodo, kad Atėnuose ir kai kuriose graikų kolonijose bausta tik už savavališką savižudybę. Tačiau norintys mirti galėjo pateikti oficialų prašymą Senatui ir gauti oficialų leidimą ir nuodų. Tai buvo tarsi pirmoji praktikuojama eutanazija. Leidimą mirti galėjo gauti ne tik beviltiški ligoniai. Buvo rašoma: „Tas, kas nebenori ilgiau gyventi, pateikęs prašymą Senatui ir gavęs leidimą, galės išeiti iš gyvenimo. Jeigu tavo gyvenimas tau nepakenčiamas – mirk; jei tave nugalėjo likimas – išgerk nuodų. Jeigu tave pakirto sielvartas – išeik iš gyvenimo. Tegul nelaimingasis papasakoja apie savo nelaimes, tegul teisėjas parūpina jam vaistų ir jo bėdos pasibaigs“⁷⁷.

Šį raštą rašė ne filosofas. Tai oficialus teisinis dokumentas. Pitagorininkai, Platonas ir Aristotelis smerkė savižudybę. Pitagorininkų manymu, gyvenimo tvarką nustato dievai, tad savižudybė reikštų šios tvarkos nepaisymą. Sokratas Platono dialoge *Fedras* pakartoja teiginį, kad žmogus yra dievų nuosavybė ir, kaip ir karys, neturėtų palikti posto. Aristotelis šį argumentą dar labiau sugriežtino. Savižudybės problema Aristoteliui iškilo svarstant, ar galima su savimi pačiu elgtis neteisingai. Jis padarė išvadą, kad tai neįmanoma. Juk niekas nesvetimauja su savo žmona, niekas neįsi-



P. N. Guérinas. *Katono iš Utikos mirtis*, 1797

Seneka *Laiškuose Lucilijui* apie Katoną rašo: „Tą dieną, kai pralaimėjo per rinkimus, jis žaidė sviediniu, o tą naktį, kai turėjo žūti, jis skaitė knygą. Jam buvo tas pats: išeiti iš pretūros ar iš gyvenimo“.

⁷⁶ Seneka. *Laiškai Lucilijui*. V., 1986, p. 76.

⁷⁷ Дюркгейм М. Э. *Самоубийство. Социологический этюд*. Москва, 1994, p. 322.

laužia į savo namus, nevagia savo paties daiktų. Ir jeigu kas nors iš pykčio savo valia nusižudo, sako Aristotelis, pasielgia neteisingai ne su savimi, o su valstybe: „įstatymas neliepia pačiam savęs žudyti, bet ko jis įsakmiai neliepia, tą uždraudžia“⁷⁸. Savižudybė – tai įstatymo pažeidimas.

Savižudybės vertingumą įtvirtino stoikai. Jie atskyrė gyvenimą nuo gyvybės tęstinumo. Taip jie išreiškė pagarbą ne mirčiai, o gyvenimui, savo paties susikurtai normai. Juos stipriai paveikė Sokrato mirtis. Platono dialoge *Kritonas*, Sokrato draugas Kritonas bausmės išvakarėse aplanko nuteistą mirti Sokratą ir siūlo jam gelbėtis nuo mirties. Sokratas, atsisakydamas bėgti, pareiškia, kad „ne gyvenimą iš viso, o tik gerą gyvenimą reikia labiausiai vertinti“⁷⁹. Pabėgimas paneigtų paties Sokrato susikurtą gyvenimo normą. Jis prarastų save patį.

„Tik pagalvok, sulaužęs tą sutartį ir padaręs tokią klaidą, ką gera nuveiksi sau pačiam ir savo bičiuliams? Juk beveik aišku, kad tavo draugams grės pavojus būti ištremtiems, netekti gimtojo miesto ar prarasti savo turta, bent jau tai neabejotina. O svarbiausia, kad tu pats, Sokratai, jei nuvyksi į kokį kaimyninį miestą, į Tebus ar į Megarą, – abu turi gerus įstatymus, – būsi priešas jų valstybės tvarkai, nes kas rūpinasi savo valstybe, žiūrės į tave skersai, įtardami tave įstatymų griovėju, tu tik sustiprinsi gerą nuomonę apie mūsų teisėjus, kad jie teisingai išsprendę tavo bylą: kas įstatymus verčia niekais, tas, matyt, gali ištvirkinti jaunuomenę ir neišmanančius žmones. Tad gal vengsi tų kraštų, kurių įstatymai geri ir kurių žmonės tvarkingi? Jei taip, ar beverta tau bus gyventi? Gal bendrausi su jais ir nesigėdysi kalbėti? Bet apie ką kalbėti, Sokratai? Apie tai, ką ir čia kalbėdavai, kad dorybė ir tiesa, teisėtumas ir įstatymai žmogui brangesni už viską? Ir negi manai, kad toks gyvenimas būtų vertas Sokrato? O juk reikia apie tai pagalvoti“.⁸⁰

Tokią pat norminę gero gyvenimo sampratą pasirenka ir stoikai. Seneka išdidžiai atmeta baimę pačiam pasirinkti gyventi ar mirti. Savižudybės galimybė yra tarsi paguoda. „Gyvendami privalome taikytis prie kitų, mirdami – tik prie savęs. <...> Yra vienas dalykas, dėl kurio negalime skųstis gyvenimu: gyvenimas nieko nelaiko“.⁸¹ Svarbu pati apsisprendimo laisvė. „Tau malonu gyventi? Gyvenk. Nemalonu – gali grįžti ten, iš kur atėjai“.⁸² Šie Senekos argumentai primena F. Nietzsche's refleksiją: „Mintis apie savižudybę – didelė paguoda: su ja sėkmingai išgyvenama ne viena niūri naktis“⁸³. Svarbu – ne mirti. Svarbu – išgyventi. Tai gali padėti ir mintis apie laisvą apsisprendimą mirti. „Gyvenk taip, lyg rengtumeis greit jį apleisti“.⁸⁴

Žiauru būtų prarasti teisę užbaigti pačiam gyvenimą. Tačiau pats gyvenimas nėra

⁷⁸ Aristotelis. *Nikomacho etika* // Aristotelis. *Rinktiniai raštai*. V., 1990, p. 167.

⁷⁹ Platonas. *Kritonas* // Platonas. *Dialogai*. V., 1968, p. 133.

⁸⁰ Ten pat, p. 142.

⁸¹ Seneka. *Laiškai Lucilijui*. V., 1986, p. 181.

⁸² Ten pat, p. 182.

⁸³ Nyčė F. Anapus gėrio ir blogio // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 151 (sk. Savižudybė).

⁸⁴ Seneka. *Laiškai Lucilijui*. V., 1986, p. 182.

žiaurus. Gyvenimas stoikui savaime yra vertingas. Pats gyvenimas nepateikia nieko, ko stoikas manytų negalėsiąs išverti. Savižudybę dėl gyvenimo baimės stoikas smerkia. „Nebėgsiu į mirtį nuo ligos, jei ji išgydoma ir negadina sielos. Nekelsiu rankos prieš save dėl skausmo: tokia mirtis būtų pralaimėjimas. <...> Silpnas ir bailus yra tas, kuris miršta dėl skausmo <...>“⁸⁵, – rašo Seneka. Jei stoikas pajėgia pakelti išbandymus, neprarasdamas savo gyvenimo vertės, tuomet mirties pasirinkimas liudyto pralaimėjimą, o ne laisvę. Tačiau jei ligos sunaikina stoiko orumo šerdį – jo protą – ir palieka tik gyvastį, bet ne gyvenimą, tuomet pasitraukimas iš gyvenimo yra pastarojo teigimas. Stoikai pratęsia sokratiškąją gyvenimo vertės sampratą. Gyvenimo vertinimo prielaidą stoicizme liudija daugybė argumentų, skatinančių išlaikyti ramybę ir neprarasti gyvenimo skonio artėjančios nebūties akivaizdoje. Nė vienas šių argumentų neragina skubėti ir artėjančios mirties baimę nuslopinti savižudybe.

Seneka mano, kad galima samprotauti ir apie nebūtį. Protas neaptinka nebūtyje jokių patyrimų. Tai, kas gąsdina, sako Seneka, gąsdina kaip paslaptis. Kai nebūtis nustoja būti paslaptis, ji tampa pavaldi. Todėl mirtis neturėtų žmogaus bauginti, nes jis jau yra ją išbandęs. Prieš gimdamas. „Mirtis yra nebūtis. Aš jau žinau, kokia ji yra. Po manęs bus tai, kas buvo prieš mane. Jei po mirties esama kiek nors skausmo, jis neišvengiamai turėjo būti ir prieš mums išvystant pasaulį. O tada nejutome jokios kančios“.⁸⁶ Baimę sumažina susitapatinimas su kitais pasaulio daiktais. Įsivaizduokime, kad esame ne žmonės, o žibintai. „Sakyk, ar nepavadinsi kvailu to, kuris mano, kad žibintui būna blogiau po to, kai jį užgesina, negu prieš tai, kai jį uždega. Mes taip pat užsidegame ir užgęstame; šiek tiek kenčiame tuo laikotarpiu tarp mūsų užsidegimo ir užgesimo, o iki to ir po to viešpatauja ramybė“.⁸⁷

Mirties baimę mažina jos priartėjimas. „Klysti, jei manai, – sako Seneka Lucilijui, – kad tik plaukiant laivu tarp gyvybės ir mirties yra siauriausias plyšys. Visur šis atstumas toks pat mažas. Ne visur vienodai mirtis pasirodo esanti arti, bet visur ji yra arti“.⁸⁸ Išsklaidyk šią miglą, pataria Seneka, ir mirties baimė atsitrauks. Tiesiog kiekvieną gyvenimo akimirką bus galima išgyventi kaip likimo dovaną. Todėl einančiam miegoti reikia sakyti: „Gali ir nebepabusti“. Pabudusiam: „Gal jau nebeteks miegoti“. Išeinančiam: „Gali ir nebegrįžti“. Sugrįžusiam: „Gal jau nebeteks išeiti“. Mirtis persekioja. Taip sakantis drąsiai atsigręžia veidu į persekiotoją.

Senatvė neką baisesnė negu mirtis. Ji sklidina malonumų, teigia Seneka. Tik reikia mokėti jais pasinaudoti. „Vyno mėgėjams mieliausia paskutinioji taurė, toji, kuri gramzdina, kuri visiškai apsvaigina. Smagiausia bet kokio malonumo akimirka paprastai esti pabaigoje. Ir pats maloniausias amžius yra tas, kuris jau ritasi žemyn, bet dar nekrenta į bedugnę“. Koks gi tas senatvės teikiamas malonumas? „Kaip saldu,

⁸⁵ Seneka. Laiškai Lucilijui // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 145 (sk. Savižudybė).

⁸⁶ Seneka. *Laiškai Lucilijui*. V., 1986, p. 131.

⁸⁷ Ten pat, p. 131.

⁸⁸ Ten pat, p. 120.

kai mus apleidžia pavargusios aistros!“ – atsako Seneka. Senatvės malonumus stelbia mirties baimė: „Niekas nėra toks senas, kad nedrįstų tikėtis dar vienos dienos“⁸⁹. Trisdešimtajame laiške Lucilijui Seneka aprašo senatvės prispaustą puikų vyrą Aufidijų Basą, kuris, nors ir gyvena savo kūne tarsi „sukiužusiame pastate“, išlieka „žvalios sielos“. Seneka reziumuoja: „Štai ką duoda filosofija: linksnumą mirties akivaizdoje“⁹⁰.

Geras vairininkas, net suplyšusia bure plaukdamas, net likęs be įrangos, iriasi ant laivo nuolaužų. Tokiam vairininko elgesiui Seneka prilygina ir Baso laikyseną. Seneka mano, kad mokymasis mirti – tai pasirengimas lemtingą valandą išeiti ramia siela. „Man rodos, – sako Seneka, – mūsų Basas pats save palydėjo, pats save palaidojo ir gyvena lyg būtų pergyvenęs pats save, išmintingai pakeldamas paties savęs netekimą. Jis daug kalba apie mirtį ir daro tai tyčia, norėdamas mus įtikinti, jog, jeigu ir yra čia kas nors nemalonaus ir baisaus, dėl to kaltas mirštantysis, o ne mirtis, jog mirties akimirka ne sunkiau negu po jos“.⁹¹

Trisdešimt trečiajame laiške mirties baimei nuslopinti Seneka pasitelkia amžinojo sugrįžimo motyvą. „Viskas baigiasi, bet nežūva. Mirtis, kurios labiausiai bijome ir vengiame, nutraukia gyvybę, bet jos neatima. Vėl ateis diena, kuri mus sugrąžins į saulės šviesą“.⁹² Mes tiesiog esame užmiršę ankstesnį savo buvimą. „Ramia širdimi turi išeiti tas, kuris grįš. Įsižiūrėk į nuolat sugrįžtančių daiktų kaitos ratą. Pamatysi, jog niekas šiame pasaulyje neišnyksta, o tik pakaitomis leidžiasi ir kyla. Vasara praeina, bet kiti metai ją vėl atves. Žiema baigiasi, tačiau jos mėnesiai vėl ją sugrąžins. Naktis užtemdo saulę, bet diena ją tuojau vėl atgins“.⁹³ Seneka baigia laišką taip: „<...> kūdikiai, vaikai ir pamišėliai nebijo mirties, ir didžiausia gėda, kai protas neduoda tokios ramybės, kokią duoda kvailumas“⁹⁴.

„Kur yra toji slėptuvė, į kurią neįžengia mirties baimė?“ – dar sykį retoriškai klausia Seneka. Dar sykį atsako: „Reikia apsistatyti nesugriaunama filosofijos siena, kurios neįstengia likimas pramušti ir daužydamas daugeliu savo mašinų. Siela, palikusi išorę ir užsidariusi savo pilyje, yra nenugalima: visos ietys pralekia žemiau jos“⁹⁵.

Filosofija pataria neskandinti savo sielos nerime. Siela nusilps ir nebeturės jėgų, kai reikės pakilti. Baimei išsklaidyti ji siūlo terapinę formulę: „Nuskursiu – būsiu kaip daugelis. Ištrems mane – manysiu, kad esu gimęs ten, kur siunčiamas. Sukaustys mane grandinėmis? Na ir kas? Argi dabar esu nesukaustytas? Prigimtis mane sukaustė sunkia kūno našta. Mirsiu? Vadinasi, nebegalėsiu susirgti, nebegalėsiu būti supančiotas, nebegalėsiu numirti“.⁹⁶

⁸⁹ Seneka. *Laiškai Lucilijui*. V., 1986, p. 36–37.

⁹⁰ Ten pat, p. 83.

⁹¹ Ten pat, p. 83.

⁹² Ten pat, p. 95.

⁹³ Ten pat, p. 95.

⁹⁴ Ten pat, p. 96.

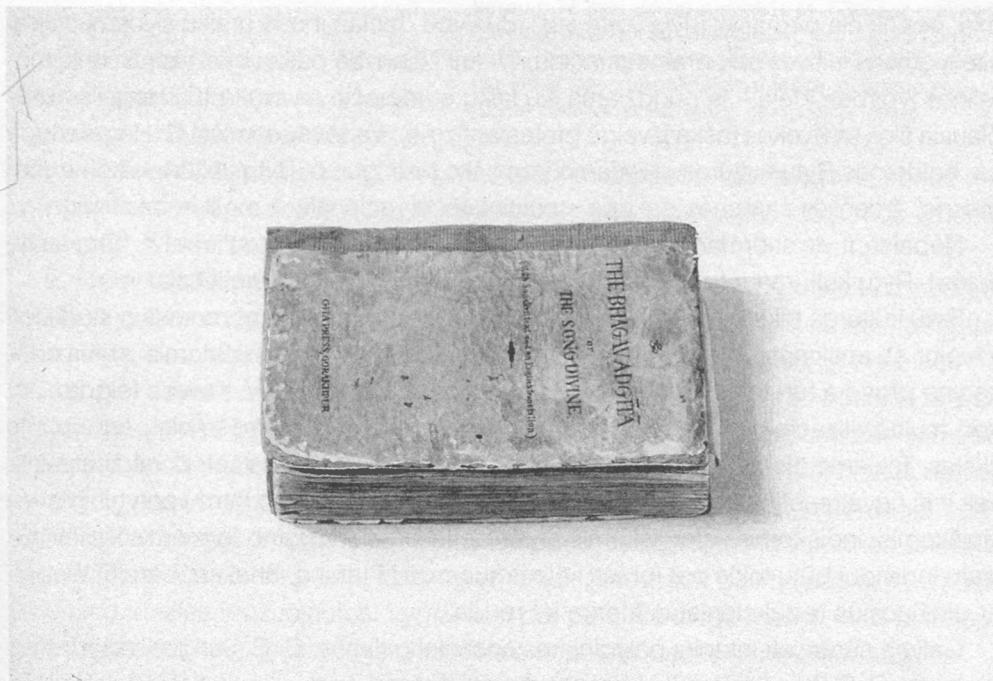
⁹⁵ Ten pat, p. 237.

⁹⁶ Ten pat, p. 71.

Literatūra:

- Antikos žodynas*. V., 1998.
- Anzenbacheris A. *Etikos įvadas*. V., 1995.
- Baranova J. *Politinė filosofija*. V., 1995.
- Baranova J. Dėstytojas – mokytoji // *Mokykla*. 1993, nr. 4–5.
- Ciceronas M. T. *Pokalbiai apie senatvę ir bičiulystę*. V., 1998.
- David J. *Graikų ir graikų–romėnų etika*. V., 1996.
- Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 1999.
- Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika*. V., 1977.
- Gendrolis E. *Stoikų etika*. V., 1996.
- Grimai P. *Seneka*. V., 1998.
- Hadot P. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford UK, Cambridge USA, 1997.
- Капаčiauskienė D. *Antikos etika*. V., 1993.
- Plutarchas. *Rinktinės biografijos*. V., 1962.
- Rickevičiūtė K. *Antikinės filosofijos istorijos bruožai*. I–III dalys. V., 1976.
- Rickevičiūtė K. Malonumo samprata Epikūro etikoje // *Filosofija*. VII. 1966.
- Асмус В. Ф. *Античная философия*. Москва, 1976.
- Иванов В. Г. *История этики древнего мира*. Ленинград, 1990.
- Мамардашвили М. *Лекции по античной философии*. Москва, 1996.

II. RYTŲ ETIKA



A. Švėgžda. *Knyga*

Šiame lietuvių dailininko A. Švėgždos *Išminties ieškojimo* ciklo darbe vaizduojama *Bhagavadgitos* knyga – vienas pagrindinių indų išminties šaltinių.

II.1. RYTŲ ETIKA IR VAKARŲ ETIKA

Kodėl ir kaip studijuoti Rytų filosofų tekstus?

Jeigu vadovausimės didžiųjų civilizacijos teoretikų (tarkim, A. Toynbee'o) kultūros interpretavimo žaidimo taisyklėmis, tuomet Lietuvą priskirsime Vakarų krikščionybei, tiksliau – „forpostui“ tarp Rytų ir Vakarų. Hinduistinė ar Tolimųjų Rytų civilizacija – tai visas kitas pasaulis ir kita erdvė. Jokiais įsūnijimo (afiliacijos) santykiais nesame su ja susiję. O. Spengleris pasakytų, kad kiekviena kultūra turi individualią, nepakartojamą sielą. Jos nieko neperima viena iš kitos ir niekaip neveikia viena kitos. Lietuva artimesnė Vakarų kultūros paradigmam. Vakarų kultūra – tai faustiškoji kultūra. Ji nerami, veržiasi į begalybę. Rytų – ieško atramos pati savyje. Kas bendra tarp Lietuvos ir Rytų kultūrų?

Peršasi atsakymas: nieko. Gal kaip tik šis natūralaus santykio nebuvimas ir kelia keistą įtampą. Lietuvoje gana populiari G. Hegelio nužymėta europocentristinė nuostata, teigianti, kad Rytų tautos neturėjusios istorijos ir dvasios kultūros, nes dvasia čia dar panirusi gamtoje, tad tik pradėję domėtis senovės Graikija pasijuntame kaip namie, nes tik čia pirmąsyk įgyja vertę individualybė. Tačiau ir nuo graikų skiriamės visai kito lygmens laisvės sampratos principu. Tik krikščionybė paskelbusi visų žmonių moralinės lygybės idėją – ja grindžiama šių laikų europiečio savivoka (G. Hegelis aukščiausią šios savivokos tašką įžvelgė protestantizme). Vadovaudamiesi G. Hegelio logika, baidomės Rytų kultūros atveriamo gamtiško juslingumo. Rytų kultūrą laikome „žemesne“ žmonijos sąmonės pakopa, neatitinkančia racionalių mąstymo kriterijų.

Nepaisant vis stiprėjančių komparatyvistinių studijų, per anksti, matyt, būtų sakyti, kad Rytų kultūra Lietuvoje traktuojama kaip lygiavertė vakarietiškojai.

Rytų kultūros tekstų nesiuolome nei garbinti, nei oponuoti jiems, o tiesiog studijuoti ir lyginti su antikinės bei krikščioniškosios tradicijos etinėmis nuostatomis. Kokią edukacinę prasmę turi tokie palyginimai? Labai tiksliai tai nusakė V. Kavolis teigdamas, kad multicivilizacinio diskurso viseto sukūrimas yra bendras mūsų visų edukacinis tikslas. Tokiame diskurse „problemos galėtų būti formuluojamos tiek iš vakarietiškos, tiek ir iš nevakarietiškos perspektyvos, o vakarietiškų mąstymo formų palyginimai su kiniškomis, indiškomis, islamiškomis ar afrikietiškomis mąstymo formomis išsilavinusiam individui būtų tokie pat įprasti kaip ir nuoroda į Platoną, Shakespeare'ą, Weberį ar didžiuosius redukcionistus Marxą ir Freudą“¹.

Galima suabejoti, ar toks palyginimas apskritai galimas. C. G. Jungas, rašydamas pratarinę D. T. Suzuki'o įvadui į dzenbudizmą, pažymi, kad „<...> rytietiškos religinės koncepcijos taip skiriasi nuo vakarietiškųjų, jog didelių sunkumų sukelia netgi papras-

¹ Kavolis V. *Civilizacijų analizė*. V., 1998, p. 182.

tas žodžių išvertimas, ką jau kalbėti apie prasmę vartojamų terminų, kurie dažniausiai paliekami neišversti. Pakanka paminėti vien kiniškąjį *dao (tao)*, kurio joks europietiškas vertimas nesugebėjo net apytikriai interpretuoti. Skaitydamas originalius budistinius tekstus, europietis nepajėgia suvokti daugumos sąvokų ar idėjų².

V. Kavolis tokio pobūdžio klausimo nekelia. Jis pats lygina vakarietiškąjį romantizmą su rytietišku daoizmu, Konfucijaus mokymą – su amerikiečių pragmatisto G. H. Meade'o „savęs paties“ koncepcija. V. Kavolis nurodo, kad net visai skirtingų moralinių kultūrų lyginimas atskleidžia kiekvienos šių kultūrų išskirtinumą ir unikalumą.

Be to, kaip pažymi E. Frommas, dzenas europiečiui nėra sunkiau įveikiamas nei Herakleitas, Mokytojas

Eckhartas ar M. Heideggeris. „Sunkumas glūdi milžiniškose pastangose, kurios reikalingos tam, kad pasiektum *satori*; šios pastangos peržengia daugumos žmonių norų ribas, ir todėl *satori* retai pasiekama netgi Japonijoje“.³

E. Frommas taip pat lygina dzenbudizmą su S. Freudo psichoanalize. Ir pastebi svarbius jų skirtumus. Psichoanalizė, sako E. Frommas, yra psichikos ligos terapija; dzenas yra dvasinio išsigelbėjimo kelias.⁴ Tačiau pastebi ir svarbius galimus sąlyčio taškus. Nei dzenas, nei psichoanalizė nėra vien etikos koncepcijos. Ir dzeno, ir psichoanalizės tikslai peržengia etinio elgesio ribas. Tačiau jų tikslai nepasiekiami be etinės individo transformacijos prielaidos. Jas suartina tai, kad ir viena, ir kita nema-no, jog žmogaus gyvenimas tampa vertingas nuslopinus jame slypintį „blogį“, bet jos tikisi, kad blogus žmogaus troškimus ištrypdys vis stiprėjanti jo sąmonės šviesa ir šiluma. Pasak E. Frommo, būtų klaidinga manyti, „kad *satori* galima pasiekti be nusi-žeminimo, meilės ir užuojautos. Lygiai taip pat būtų klaidinga manyti, kad psichoanalizė pasiekė tikslą, jei asmens charakteris nepatiria panašių transformacijų“⁵.



Prancūzų filosofas M. Foucault dzenbudistų šventykloje Japonijoje

Vėliau apie šias dzeno pamokas M. Foucault pasakys: „tai buvo labai sunku“. Paklaustas, kuo skiriasi krikščioniškoji mistika nuo dzeno praktikos, M. Foucault atsakė, jog krikščionys nepaliaujamai iešką individualybės, o dzeno meistrai, priešingai, – stengiasi ją ištrinti.

² Jung C. G. Pratarinė Suzuki'o įvadui į Zen Budizmą // *Naujoji Romuva*. 1995, nr. 6–7, p. 68.

³ Fromm E. *Zen Buddhism and Psychoanalysis* // Suzuki D. T., Fromm E., De Martino R. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. New York, 1960, p. 114.

⁴ Ten pat, p. 77.

⁵ Ten pat, p. 123.

Be to, ir psichoanalizė, ir dzenbudizmas nesiremia autoritetais. Dzenbudizme sakoma: „Kai paminėjai Budos vardą, išsiplauk burną“. S. Freudas priklausomybę nuo religijos suvokė kaip iliuzinį priklausomybės nuo baudžiančio tėvo įvaizdžio pakaitalą. Psichoanalitiko tikslas – ne stiprinti paciento prierašumą prie psichoanalitiko, o jį nutraukti, stiprinant paciento autonomiškumą ir asmenybės brandumą, jos sugebėjimą „stovėti ant savo kojų“. Dzeno mokytojas, kaip ir psichoanalitikas, jaučiasi žinas daugiau nei tie, kurie jį kreipiasi. Bet pats jis neieško ir nekviečia mokinių. Kai jie ateina, ilgai ir sunkiai skatina jų pasiryžimą keistis. Išeinančių niekada nesulaiko. Dzeno mokinys turi suprasti, kad visa tai, kuo mokytojas siekia padėti jam, jis turi rasti pats. Niekas iš mūsų negali išgelbėti kito sielos – toks ir dzeno, ir psichoanalizės bendras terapinis, o kartu ir didaktinis principas.

Tačiau E. Frommas pastebi reikšmingus didžiųjų Vakarų ir Rytų religijų panašumus. Rytai neturėjo transcendentinio tėvo išgelbėtojo figūros. Pasitelkusios ją monoteistinės religijos išreiškėdavo savo troškimus. Rytų religijos ieškojo kitokių galimybių – kaip pats žmogus gali būti pažadintas ir apšviestas. Būtent todėl, teigia E. Frommas, kai Vakaruose išsisklaido gelbstinčio Dievo tėviškos globos iliuzija, šiuolaikinei Vakarų racionalistinei minčiai, paradoksalu, artimesnė tampa Rytų, o ne Vakarų religinė mintis.

Kaip Rytų–Vakarų kultūrų sandūrą suvokia ne vakarietis, o Rytų kultūros žmogus? Ryškiausias bandymas atverti Vakarų žmogui dzenbudizmo paslaptis yra D. T. Suzuki'o knygos.⁶

Vakariečio protas, teigia D. T. Suzuki, yra analitinis, diferencijuojantis, induktyvus, individualistinis, intelektualus, objektyvus, mokslinis, apibendrinantis, conceptualus, scheminantis, beasmenis, teisinis, organizuojantis, primetantis galią ir valią kitiems. Rytų mentalitetas, pasak D. T. Suzuki'o, yra sintetinis, visuminis, integruojantis, deduktyvus, nesistemingas, subjektyvus, individualistinis dvasine prasme ir socialiai orientuotas.⁷

⁶ Žr.: Suzuki D. T. *Living by Zen*. London, Rider, 1950; Suzuki D. T. *Studies in Zen*. London, Rider, 1955; Suzuki D. T. *Essays in Zen Buddhism*. London, 1970.

⁷ Žr.: Suzuki D. T. *Lectures on Zen Buddhism* // Suzuki D. T., Fromm E., De Martino R. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. New York, 1960, p. 5.

II.2. KONFUCIJOS ETIKA

II.2.a. Sociumas ir hierarchija

Konfucijaus mokykla Kinijoje siejama su Kungdzi (551–479 m. pr. Kr.) vardu. Jo mokymas išdėstytas traktate *Apmąstymai ir pašnekesiai*. Konfucijaus mokymą susistemino Mengdzi (372–289 m. pr. Kr.; dažnai Konfucijaus ir Mengdzi santykis paraleliai lyginamas su Sokrato ir Platono santykiu).¹

Konfucijaus etika skirta *žen*. Terminu *žen* dažnai įvardijami „mokslininkai ir knygiai“, *žen* – taip pat mokytojai, vėliau šiam luomui priskirti tarnautojai, valstybės patarėjai.

Konfucijus aukščiausia ir gamtoje, ir visuomenėje veikiančia galia laikė dangų. Dangaus tvarka – tai lemtis, kuriai paklūsta ir žmonės, ir valstybės. Kilnus žmogus, pasak Konfucijaus, jaučia pagarbą trimis dalykams: „dangaus valiai, žymiems žmonėms ir išminčių žodžiams“².

Žen paprastai verčiamas žodžiu „humaniškumas“. Dzi Gongas paklausė Konfucijaus: „Ar yra toks posakis, kuriuo galėtum visą gyvenimą vadovautis?“ Konfucijaus atsakymas stebėtinai primena krikščionybės suformuluotą ir Vakarų etikoje prigijusią auksinę taisyklę. Konfucijus atsakė: „Tai galėtų būti *dėmesys kitam*. Nedaryk kitiems to, ko nenori, kad tau darytų“.³

Konfucijaus etika daugiausia dėmesio skiria žmonių tarpusavio santykių normoms. *Žen* – tai moralės principas, kuris įvardija žmonių tarpusavio santykius ne tik šeimoje, bet ir valstybėje. Iš jo kylantis principas *siao* nusako santykius su tėvais ir vyresniais žmonėmis. Trečiasis principas *li* skatina laikytis nustatyto ritualo.

Imperatorius Konfucijaus etikoje – tai dangaus valią vykdančias jo sūnus. Visi jo pavaldiniai skatinami jausti jam tokią pagarbą *siao*, kokią sūnūs jaučia savo tėvams ir vyresniems broliams. Konfucijus manė, kad sūnaus meilė tėvams yra begalinė. Tai visiškas atsidavimas ir pasiaukojimas. Kalbėdamas apie pareigas tėvams, Konfucijus teigė: „Reikia elgtis taip, kad tėvai turėtų rūpesčių dėl savo vaikų tik jiems susirgus“⁴. Konfucijus manė, kad tarnaudami tėvams sūnūs gali atsargiai ir santūriai papriekaištauti. „Tačiau jei matai, kad jie nenori tavęs klausyti, – nurodo Konfucijus, – išlik jiems pagarbus ir nepriešgyniauk“.⁵

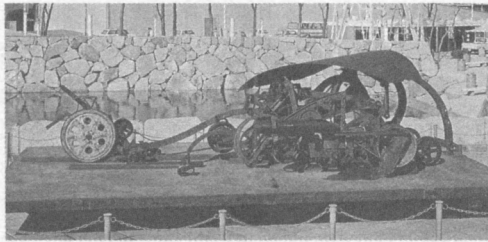
¹ Žr.: Иванов В. Г. *История этики древнего мира*. Ленинград, 1980, p. 84.

² Konfucijus. *Apmąstymai ir pašnekesiai* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 1999, p. 31 (sk. Išmintis).

³ Konfucijus. *Apmąstymai ir pašnekesiai* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 48 (sk. Atlaidumas).

⁴ Konfucijus. *Apmąstymai ir pašnekesiai* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova., V., 2001, p. 316 (sk. Vaikai ir tėvai).

⁵ Ten pat, p. 316.



J. Tingueley. Paminklas kamikadzei, 1962–1969. Kanagawa, muziejus lauke

Japonų kalboje daug žodžių, nusakančių įvairias savižudybės formas. Dzeunši – tai „mirtis sekant iš pasakos“ (mirus valdovui, artimam žmogui). Inseki-dzisacu – mirtis priiimant atsakomybę už tai, kas įvyko. Kanši – mirtis iš įsitikinimo. Dzioši – įsimylėjęlių savižudybė. Kamikadzių pasiaukojimas mūšio metu net nebuvo laikomas savižudybe.

II.2.b. Kinai netampa asmenybėmis?

G. Hegelis istorijos filosofijos paskaitose tokius tėvų ir vaikų santykius vertina kaip laisvės idėjos Kinijos dvasioje stoką. G. Hegelis pažymi, kad Kinijoje „sūnus neturi teisės pradėti pokalbio su tėvu, kai tas įeina į kambarį; jis privalo, galima sakyti, prisispauti prie durų ir be tėvo leidimo iš kambario išeiti negali. Kai tėvas miršta, sūnus privalo gedėti trejus metus; jis privalo nevalgyti mėsos, negerti vyno; reikalai, kuriais jis užsiėmęs, net valstybiniai, apleidžiami, nes jis privalo jų atsisakyti <...>“⁶.

Todėl kinai, pasak G. Hegelio, netampa

asmenybės nei valstybėje, nei šeimoje. Šis santykių pobūdis esąs tik išorinis. Tai primena vergiją. Kinai nesuvokią garbės subjektyvumo. Moralinis sprendimas čia pakeičiamas reguliuojančiu įsakymu ir imperatoriaus moraline priežiūra.⁷

G. Hegelis tęsia: „Kadangi nėra garbės ir niekas neturi ypatingų teisių palyginti su kitais, dominuoja nusižeminimo sąmonė, lengvai pereinanti į niekšingą sąmonę. Su šiuo niekšingumu susijęs didelis kinų amoralumas. Žinoma, kad jie apgaudinėja pasitaikius pirmą progą; draugai apgaudinėja draugus, ir niekas nemato nieko bloga draugo poelgyje, jeigu apgavystė nepavyksta arba jeigu apie ją sužinoma. Be to, jie taip gudrauja ir sukčiauja, kad europiečiams tenka būti labai atsargiems su jais bendraujant. Moralinio sugedimo sąmonę rodo ir tai, kad labai paplitusi Fo religija, kurioje aukščiausiu ir absoliučiu pradū, Dievu, laikomas *Niekas*, o panieka individui laikoma aukščiausia tobulyste“⁸.

Apžvelgęs kinų charakterio bruožus, G. Hegelis prieina prie išvados, jog kinų charakterio „skiriamasis bruožas yra tas, kad jam svetima visa, kas dvasiška: laisva dorovė, moralumas, jausmas, gilus religingumas ir tikras menas. Imperatorius visada kreipiasi į tautą didingai, su tėvišku gerumu, tačiau tauta visada parodo tik blogiausios rūšies egoizmą ir laiko save sukurta tam, kad vilktų imperatoriaus galios ir didybės vežimą. Savo sunkią naštą ji laiko neišvengiama lemtimi, ir jai neatrodo baisu pasiduoti į vergiją ir valgyti karčią vergo duoną. Savižudybė kaip keršto priemonė, vaikų pamatinėjimas kaip įprastas ir kasdienis reiškinys atskleidžia nepakankamai išaugusią pagarbą sau ir žmonėms“⁹.

⁶ Hégelis G. Istorijos filosofija // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 320 (sk. Vaikai ir tėvai).

⁷ Žr.: Hégelis G. *Istorijos filosofija*. V., 1990, p. 154–164.

⁸ Ten pat, p. 156–157.

⁹ Ten pat, p. 164.

Iš kur atsiranda tokios G. Hegelio išvados: ar iš išsamių kinų etikos ir kultūros studijų, ar iš noro pagrįsti savo apriorinę schemą, teigiančią, kad tikrasis dvasinis gyvenimas galimas tik Europoje, kur dvasia atsiskiria nuo gamtos? Jau Graikijoje „pasijaučiame kaip namie“, bet žmoniją, G. Hegelio manymu, išlaisvinusi tik krikščionybė. Peršasi atsakymas, kad schema, teigianti Europos pranašumą prieš Rytus, G. Hegeliui užtemdė gilesnį kinų kultūros suvokimą.

II.2.c. Konfucijus ir Aristotelis

Ar iš tiesų kinų etika taip tolima vakarietiškajam mentalitetui? Ar negalima įžvelgti tam tikrų paralelių tarp Konfucijaus ir Aristotelio etikos prielaidų?

Ir Konfucijus, ir Aristotelis kūrė socialinių santykių etiką. Aristotelis *Nikomacho etikoje* rašė, kad būdo dorybė yra tam tikras išgyvenimų vidurys. Jis taip pat teigė, jog „<...> sunku būti dorybingu žmogumi, nes nelengva kiekviename dalyke išlaikyti vidurį, juk, pavyzdžiui, rasti skritulio vidurį gali ne kiekvienas, o tik tą dalyką išmanantis žmogus“¹⁰. Konfucijus kalbėjo: „Laikykis saiko ir vidurio – tai didžiausia dorybė. Ji tokia reta mūsų laikais“¹¹.

Aristotelis būdo dorybę aiškino kaip įgytą įprotį kiekvienoje situacijoje elgtis neperžengiant saiko ribos, nenukrypstant į prigimties siūlomus kraštutinumus. Ar tai neprimena Konfucijaus siūlomo ritualo etikos? Konfucijus rašė:

„Mandagumas, nesaistomas ritualo, tampa įkyrus.

Atsargumas be ritualo virsta baikštumu, o drąsa – maištingumu ir griovimu.

Beatodairiškas atvirumas – užgaulus“.¹²

Pagal Aristotelio etiką, romumas yra dorybė. Tai išgyvenimų vidurys tarp tulžingumo ir nesugebėjimo pykti. „Mes giriame žmogų, – sako Aristotelis, – kuris pyksta ant ko dera pykti ir dėl ko dera pykti, ir kaip dera pykti, ir kada dera, ir kiek laiko“.¹³ Tačiau tuos, kurie nepyksta už tai, už ką reikia pykti, Aristotelis vadina kvaišomis. Nepykstantys žmonės nemoka gintis, sako Aristotelis. „Bet pakęsti įžeidinėjimus ir neužtarti saviškių – tai jau vergiškumas“¹⁴, – prieina prie išvados Aristotelis.

Panašiai svarsto Konfucijus. Kaip ir Aristotelis, jis nemano, kad pyktį reikia visiškai nuslopinti. „Kažkuris Mokytojo paklausė: „Ar reikia už bloga atsilyginti geru?“ „Tai kuo tu tada mokėsi už gera? Už bloga atsilygink teisingumu, o už gera – geru“, – atsakė Mokytojas“.¹⁵ Kilnus žmogus, pasak Konfucijaus, jaučia neapykantą tiems,

¹⁰ Aristotelis. *Nikomacho etika* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 24 (sk. Išmintis).

¹¹ Ten pat, p. 30.

¹² Ten pat, p. 32.

¹³ Aristotelis. *Nikomacho etika* // Aristotelis. *Rinkiniai raštai*. V., 1990, p. 137.

¹⁴ Ten pat, p. 137.

¹⁵ Konfucijus. *Apmąstymai ir pašnekesiai* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 47 (sk. Atlaidumas).

kurie išpučia svetimas klaidas, kurie, būdami žemiau, šmeižia aukščiau esančius ar savo artimuosius – gimines, tėvus, nekenčia drąsuolių, stokojančių padarumo, nekenčia tų, kurie svetimą išmintį pateikia kaip savo, nekenčia plepių, lengvai išduodančių paslaptis.¹⁶ Ir pagal Konfucijaus, ir pagal Aristotelio etiką, teisingas pyktis yra ne žmogaus silpnumo, o stiprybės ženklas.

Tačiau kilnus žmogus, pagal Konfucijaus mokymą, būdamas griežtas turi išlikti malonus, būdamas orus – netūžmingas. „Pagaliau didžio žmogaus judesiai, – rašė Aristotelis, – yra lėti, balsas – žemas, kalba rami, santūri, nes kas mažai ko – ir tik rimtų dalykų – imasi, neskuba, o kas mažai ką laiko didžiais dalykais, nesinervina – tai lemia rėksmingumą ir greitus judesius“.¹⁷

Konfucijus kalbėjo: „Kilnus žmogus yra darnus, sklindinas vidinės ramybės, o prastas žmogus – tarsi traukulių tampomas, jis visada jaučia stygių ir baimę“¹⁸.

Nei Aristotelis negalėjo padaryti įtakos Konfucijui, nei Konfucijus Aristoteliui. Iš kur tokios artimos etikos koncepcijų paralelės?

Sunku vienareikšmiškai atsakyti. K. Jaspersas tokiam paralelizmui paaiškinti siūlo ašinio laiko koncepciją. Jo manymu, svarbiausias žmonijos istorijos lūžis, lėmęs tolesnę jos raidą, buvo ašinis laikas. Jis trukęs maždaug 500 metų: nuo 800 m. pr. Kr. iki 200 m. pr. Kr. Tada įvykęs didžiausias perversmas žmonijos istorijoje: atsiradęs naujo tipo žmogus, kuris išliko iki šiol. Tuo metu Kinijoje gyvenę Konfucijus ir Lao-dzi, Indijoje parašytos Upanišados, mokė Buda, Irane savo mokymą skelbė Zaratustra, Palestinoje – pranašai Izaijas, Jeremijas, Graikijoje rašė Homeras, filosofavo Parmenidas, Herakleitas, Platonas, kūrė tragikai, Tukididas ir kt.¹⁹ Racionalumas tuo metu išstūmė mitą, transcendentinis dievas – demonus. Atsirado pirmieji filosofai. Žmogus, kaip paskiras individas, ėmęs ieškoti atramos pačiame savyje. Kad ir kaip vienas nuo kito skyrėsi Kinijos keliaujantys mąstytojai, Indijos atsiskyrėliai, Graikijos filosofai ir Izraelio pranašai, vis dėlto, K. Jasperso manymu, dvasiniu požiūriu jie buvo labai artimi. Kiekvienas jų suradęs savyje šaltinį, įgalinusį pakilti virš pasaulio ir virš savęs paties. Dvasinis jų artumas įveikia geografinius nuotolius ir kontekstų skirtingumą. Sociologijos požiūriu, tvirtina K. Jaspersas, niekuo nesiskiria Konfucijaus mokykla, kurioje auklėti būsimieji valstybės veikėjai, ir tokių pat tikslų siekusi Platono akademija.

¹⁶ Konfucijus. Apmąstymai ir pašnekesiai // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 48 (sk. Atlaidumas).

¹⁷ Aristotelis. Nikomacho etika // *Aristotelis. Rinkiniai raštai.* V., 1990, p. 135.

¹⁸ Konfucijus. Apmąstymai ir pašnekesiai // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 31–32 (sk. Išmintis).

¹⁹ Žr.: Яценко К. *Смысл и назначение истории.* Москва, 1994, p. 33; Istorija ir ašinis laikas: Karlis Jaspersas (1883–1969) // Baranova J. *Istorijos filosofija.* V., 2000.

II.3. DAOISTINĖ ETIKA

II.3.a. Konfucijus (*Kungzi*) ir Laodzi (*Laozi*)

Daoistinė etika skiriasi nuo Konfucijaus etikos. Konfucijaus mokykla skelbia socialinės hierarchijos ir ritualo etiką. Konfucijaus dėmesio centre – kilnaus ir prasto žmogaus priešprieša. Daoistinė etika vengia tokio skirstymo. Daoizmas teigia laikysenos paprastumą. Tai egalitarinė etika, kvestionuojanti socialines konvencijas. Ji vengia vertinimų ir žodžių. Konfucijus formuluoja tikslus principus. Konfucijus – vienas pirmųjų Rytų kultūros švietėjų, dešimt metų keliavęs po Kiniją ir skelbęs valdovams, nors ir nesėkmingai, savo mokymo principus. „Konfucijus kalbėjo: „Kai mokaisi ir nuolatos tobulini save, argi tai nekelia pasitenkinimo?“¹ Daoistas išminčius nešviečia liaudies. Jis myli ją ir nepastebimai valdo.

II.3.b. Laodzi – Rytų kultūros simbolis

D. T. Suzuki mano, kad ketvirtojo šimtmečio pr. Kr. mąstytojas Laodzi gali būti laikomas Rytų kultūros simboliu. „Laodzi dedasi idiotu. Atrodo, jis nieko nežino, jo niekas neveikia. Šiame utilitariniame pasaulyje jis beveik nenaudingas. Jis beveik niekaip nepasireiškia. Tačiau jame yra kažkas, kas daro jį šiuo tuo daugiau, nei nieko nežinančiu primityvu. Jis tik išoriškai panašus į jį“.²

Laodzi priskiriamame veikale *Dao De Dzing* rašoma:

*Tikrieji senovės išminčiai, –
buvo subtilios dvasios ir žinojo paslaptį;
slėpiningą, nesuvokiamą, gilią;
mums jie – nesuprantami.*³

Išmintis daoizme racionaliai neapibrėžiama. Ji suvokiama intuityviai, nusakoma metaforomis, artimomis poezijai. Daoizme išminčius atpažįstamas ne pagal tai, kokį mokymą skelbia, o iš tam tikros laikysenos. Laodzi rašo:

¹ Konfucijus. Apmąstymai ir pašnekesiai // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 31 (sk. Išmintis).

² Suzuki D. T. Lectures on Zen Buddhism // Suzuki D. T., Fromm E., De Martino R. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. New York, 1960, p. 5.

³ Lao Dze. *Dao De Dzing* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 34 (sk. Išmintis).

*Todėl pamėginsiu vaizdžiai juos aprašyti;
jie buvo neryžtingi, tartum bristų žiemą per upę,
baugštūs, tarsi kaimynų išgąsdinti,
orūs, kaip dera svečiui,
atsargūs, lyg eitų per tirpstantį ledą,
nerangūs kaip netašyta pliauska,
neaprepiami tartum slėniai,
nepermatomi lyg drumstas vanduo.⁴*

II.3.c. Veikla neveikiant

Daoizmo pagrindinė kategorija yra *dao*⁵. Tai pasaulio pirmasis pagrindas, „žemės ir dangaus motina“, „šaknys“. *Dao* – tai kelias, Laodzi veikalo *Dao De Dzing* pavadinimas verčiamas taip – *Dorybės kelias*. Dorybė yra tai, iš ko *dao* sukuria *de*⁶. Žmogus, kaip ir visas pasaulis, – neatskiriama *dao* dalis.

Nelaimės prasideda tada, kai siekiama pakeisti įprastą daiktų tvarką ir sutrikdyti prigimtinę pasaulio harmoniją ir galią (*de*). Todėl, puoselėdamas galią, daoistas išminčius laikosi *wuwei* – veiklos neveikiant – principo.

*Neišeidamas iš namų
išminčius žino viską,
nežiūrėdamas pro langą
regi dangaus Dao;*

*kuo toliau eini,
tuo mažiau žinai;
todėl išminčius niekur neina –
ir vis dėlto žino,
nieko nemato –
ir vis dėlto gali pasakyti daiktų vardus,
neveikia –
ir vis dėlto kuria.⁷*

⁴ Lao Dze. *Dao De Dzing // Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 34 (sk. Išmintis).

⁵ Šiuolaikinis kinų kultūros tyrinėtojas Dzian Činšun *dao* sampratą linkęs gretinti su G. Leibnizo monada. Žr.: Иванов В. Г. *История этики древнего мира*. Ленинград, 1980, p. 77.

⁶ *De* Konfucijaus mokymo kontekste dažniau verčiama žodžiu „dorybė“, tai pabrėžia jos moralinį poveikį (angl. *virtue*); daoizme – tai gyvybinė galia, nuolatinė gyvybinė potencija (angl. *power*).

⁷ Lao Dze. *Dao De Dzing // Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 35 (sk. Išmintis).

II.4. BUDIZMAS¹

II.4.a. Kelias nirvanos link

Budizmas atsirado VI–V a. pr. Kr. Jo pradininku laikomas Sidharta Gautama. Pasak legendos, karalaitis Sidharta Gautama nežinojo rūpesčių, kol sykį peržengė izoliuoto pasaulio, kuriame gyveno, ribas ir susidūrė su liga, senatve ir mirtimi. Karalaitis buvęs taip sukrėstas, kad atsiskyrė ir praleido vienuose septynerius metus. Šitaip gyvendamas suprato keturias svarbiausias tiesas – patyrė nušvitimą. Grįžęs į pasaulį, buvo pavadintas Buda (nubudęs, pasiekęs nušvitimą). Keturių taurių tiesų jis mokė kitus.

Kokias keturias taurias tiesas suprato Sidharta Gautama?

Pirmoji Budos suprasta tiesa skelbė: *gyvenimas pasaulyje kupinas kentėjimų*. „Gimimas yra kančia, liga yra kančia, susijungimas su nemylimu yra kančia, išsiskyrimas su mylimu yra kančia, trumpai tariant, penkeriopas prisirišimas (prie visa, kas žemiška) yra kančia“.²

Antroji Budos suprasta tiesa skelbė: *egzistuoja šių kentėjimų priežastis*. Tai būties troškimas, vedantis nuo gimimo prie gimimo, susijęs su aistra ir troškimu, randantis pasitenkinimą ir čia, ir ten, būtent – malonumo troškimas, būties troškimas, galios troškimas. Pats gyvenimas, nuolatinis jo kaitos ratas (*sansara*) yra kančių priežastis.

Trečioji Budos suprasta tiesa skelbė: *kentėjimus galima nutraukti*. Jei kentėjimų priežastis – pats gyvenimas, tai nutraukus veikliąją būtį (*sansara*), galima drauge pašalinti ir kančias. *Nirvana* – tai beskausmė būseną, sustabdyta būtis.

Ketvirtoji Budos suprasta tiesa skelbė: *egzistuoja kelias, vedantis į šį kentėjimų nutraukimą*. Tai aštuonlinkis kelias.

Teisingas požiūris sukuriama tik išsilaisvinus iš paklydimų. Todėl žengiant dvasiinio tobulėjimo keliu būtina suprasti keturias taurias budizmo tiesas.

Teisingas ketinimas – tai pasiryžimas atsisakyti prieraišumo prie pasaulio, ydingų ketinimų ir priešiško žmonių.

Teisingas kalbėjimas – tai susilaikymas nuo melo, apkalbų, žiaurių žodžių, nerūpestingų pokalbių.

Teisingas elgesys – tai susilaikymas nuo gyvų būtybių naikinimo, vogimo, jusliškumo klaidingo patenkinimo.

Teisinga gyvensena – tai apsisprendimas užsidirbti pragyvenimui sąžiningu būdu.

¹ Žr.: Ivanauskaitė J. Ištremtas Tibetas // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 97–99 (sk. Kančia).

² Иванов В. Г. *История этики древнего мира*. Ленинград, 1980, p. 46.

Teisinga įstanga – tai nuolatinis vyksmas, nes blogos mintys kaskart gali sugrįžti; jei kartą iš jų išsilaisvinama, tai dar nereiškia, kad jos išnyko visam laikui.

Teisingas sąmonės budrumas – tai būtinybė nuolatos (o ne retkarčiais) prisiminti tai, kas jau įsisąmoninta. Būtina visada prisiminti, kad viskas yra tai, kas iš tiesų yra (kūnas yra kūnas, protas yra protas, pojūtis yra pojūtis).

Galiausiai *teisingas meditacinis susikaupimas*. Pirmąją teisingo susikaupimo pakopą ženklina ekstazė, grynasis džiaugsmas, kuris kyla iš gebėjimo tyrinėti vienu- moje. Antroji susikaupimo pakopa – tai džiaugsmas dėl vidinės ramybės, išsilaisvini- mas iš svarstymų ir tyrimų. Trečioji susikaupimo pakopa prasideda išsilaisvinus iš pačios ekstazės, iš bet kokio jausmingumo, tai visiškos ramybės būseną. Galiausiai ketvirtojoje pakopoje pasiekiamas visiškas nejautrumas, abejingumas pačiai savit- vardai, kančiai, netgi pačiam išsilaisvinimui ir šio išsilaisvinimo įsisąmoninimui.³ Tai nirvana.

II.4.b. Budizmas ir antika

Pamatinė budizmo etinė nuostata – išsivadavimo iš kančių idėja – prieštarauja krikščioniškojo idealo – kenčiančio Kristaus – simbolikai. Kita vertus, antikinė kultūra taip pat neigė kančią. Ataraksija, hedonistinės etikos idealas, teigia vidinę sielos ramybę. Stoikų siekta apatija – tai bejausmė išminčiaus būseną, daranti jį laisvą ir leidžianti išvengti kančios drąsiai žvelgiant likimui į akis. Antikos išminčius kančią išsklaido protu. Epikūras, teigdamas, kad mirties nereikia bijoti, nes su ja žmogus nesutinkąs, nes kai „yra žmogus, tai nėra mirties, o kai yra mirtis – nėra žmogaus“, pateikė pirmąjį intelektualinės psichoterapijos pavyzdį. Filosofas, pasitelkęs protu grin- džiamus argumentus, išsklaido susikaupusį nerimą. Šių laikų vakarietis taip pat ne- gali išsiversti be psichoterapijos. Mokyklos gali būti įvairios, bet visų jų pamatinis tikslas toks pat kaip budistinės etikos – išsklaidyti kančias.

II.4.c. Budizmas ir krikščionybė

Be krikščionybės autorių, ontologiškai įprasminusių kančios metafiziką, Vakarų filosofijoje nebent F. Nietzsche (o juo sekdamas ir H. Hesse) nepritaria budistiniams kančios panaikinimo siekimui. F. Nietzsche kritikavo krikščionybę, puoselėjusią sil- pnumo ir kančios idealą, privertusią stiprias asmenybes jaustis nuodėmingas ir įtvir- tinusią silpno žmogaus idealą. Budizmas, F. Nietzsche's manymu, artimas krikščio- nybei, dekadanso ir nihilizmo religijai. Tačiau budizmas, jo nuomone, šimtą kartų

³ Иванов В. Г. *История этики древнего мира*. Ленинград, 1980, р. 48–51.

realistiškesnis. Budizmas – vienintelė per visą istoriją tikrai pozityvi religija, nes ji teigia ne „kovą su nuodėme“, bet „kovą su kančia“. Budizmas nesidangstas moralinėm sąvokom, todėl, F. Nietzsche's terminais tariant, atsiduria „už gėrio ir blogio ribų“. Kita vertus, pažymi F. Nietzsche, budizmas – tai reakcija į pernelyg didelį jausmingumą, pasireiškiantį subtiliu sugebėjimu kentėti. Šis perdėtas dvasingumas, atsirandantis pernelyg ilgai užsibuvus tarp sąvokų ir loginių procedūrų, slopina gyvenimo instinktą ir sukelia depresiją. Budizmas, F. Nietzsche's manymu, – tai higienos priemonė, skirta, kad būtų išvengta depresijos. Gyvenimas gamtoje, nuolatinis keliavimas, nuosaikumas, skurdi mityba, nesirūpinimas nei savimi, nei kitais stiprina sveikatą ir išlaisvina iš moralės principų prievartos (budizme nėra jokio kategorinio imperatyvo, persmelkiančio vakariečio sąmonę). Budizmas, F. Nietzsche's teigimu, tai vėlyvųjų žmonių – gerų, dorų ir pernelyg dvasingų – religija. Europa tuo metu tam dar nebuvo subrendusi. Krikščioniui dar reikėjo, F. Nietzsche's žodžiais tariant, „apvaldyti laukinius žvėris“. Krikščionis – barbaras. Jis negali atvirai kaip budistas pasakyti „aš kenčiu“. Jis kovoja su stipriu priešininku – velniu – ir kenčia tyliai.

Pačiam F. Nietzsche'ui kančios ir laimės problema nebuvo svarbiausia. Jo etikos siekiamybė – stipri kūrybinė žmogaus galia, „valia galiai“. Kančia tėra būdas ištirpdyti vidinį chaosą ir šitaip padėti žmogui kūrėjui save sukurti. Kančios neigimas – tai gyvenimo galios neigimas. Todėl budizmą F. Nietzsche laiko dekadanso sąmonės išraiška.

Kas kita – A. Schopenhaueris. Jo etika artima budizmui. Save ir kitą pažįstame, pasak A. Schopenhauerio, tik per kančią. Slopinti valią gyventi, vadinasi, slopinti kančią.⁴

⁴ Žr.: Šios knygos sk. *Užuojautos etika: Arthuras Schopenhaueris (1788–1860)*, p. 228.

II.5. DZENBUDIZMAS

Žodis *dzen* yra japoniška forma kinų kalbos žodžio *čan* (*Chan*), kuris, savo ruožtu, kilęs iš sanskrito kalbos žodžio *dhyana*, reiškiančio tam tikrą meditacijos būdą. Prieš 2500 metų Indijoje Buda mokė meditacijos kaip nušvitimo tam tikro kelio. Po tūkstančio metų Bodhidharma šį mokymą pradėjo skelbti Kinijoje. Čia Laodzi sekėjai asimiliavo šį mokymą, pritaikė savo gyvensenai ir pavadino jį čanbudizmu. *Dao* principas, skatinantis gyventi paisant daiktų prigimtį, harmoningai derėjo su budizmo skelbiamu savęs neteigiančiu, išsilaisvinusiu iš troškimų gyvenimu. Kinijoje čanbudizmas buvo nepaprastai populiarus. Didieji meno kūriniai valdant Kinijoje Sung dinastijai (920–1280) buvo sukurti būtent čanbudistų.

Dvylikajame amžiuje vienuoliai čanbudistai pasiekė Japoniją. Čanbudizmas sparčiai rutuliojosi ir veikė ne tik Kinijos kultūrą. Japonijoje jis buvo pavadintas dzenu ir darė įtaką ir skulptūrai, ir dailei, ir architektūrai, ir sodų, namų projektavimo kultūrai, teatrui, netgi bušido, samurajų karių moraliniam kodeksui. Ši kūryba iš kitų išsiskiria pagarba daiktų prigimčiai – miškui, uoloms, moliui, samanoms, upės tėkmei, tvenkiniams, taip pat ir gyvoms būtybėms. Dzenas nesutampa vien su kuria nors konkrečia jo mokykla. „Aš manau, – teigia vienuolis Zenkei Shibayama, – kad dzenas yra visuotinė tiesa, suteikianti teisingą išmintį ir ramybę viso pasaulio žmonių gyvenimams“.¹

II.5.a. Kas yra meditacija?²

Koks dzenbudizmo tikslas?

D. T. Suzuki³ rašė, jog dzenas – tai gebėjimas pamatyti savo būties prigimtį. Tai kelias nuo suvaržymų į laisvę, natūralios energijos išlaisvinimas, kuris apsaugo nuo beprotybės ir luošumo. Dzenas įgalina išreikšti mūsų laimės ir meilės galias. Galutinis dzeno tikslas yra patirti nušvitimą – *satori*. Satori nėra transas, kurio metu išnyksta realybė. Tai nėra narcisistinė sąmonės būseną. Dzenui simbolis padeda įžvelgti žmogų, todėl ši religija atmeta tokius stereotipus kaip rasė, lytis ir amžius, lygiai kaip ir etninę kultūrų uždarymą. Kiekvienas asmuo turi savo asmeninį *dao*, bet geriausiai jis gyvuoja sutapdamas su didžiuoju *dao*. Atsiverdamas šiam slaptam kodui, jis harmoningai veikia.

Sėdėjimas tinkamoje aplinkoje tiesiai, ramiai ir tvirtai skatina šį atsivėrimą. Šis

¹ Shibayama Z. *A Flower Does Not Talk*. Tokyo, Rutland, Vermont, 1970, p. 81.

² Žr.: Vietoj pratarmės. Kas yra filosofija?; Meditacija; Dešimt meditacijos taisyklių // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002, p. 15; 26–28.

³ Suzuki D. T. *Introduction to Zen Buddhism*. London, 1949, p. 9–10.

vidinės išminties kodas gali gydyti mūsų kūno ir sielos žaizdas. Tai meditacija. Kas yra meditacija?

Muzikos magistras H. Hesse's romane *Stiklo karoliukų žaidimas* meditaciją įvardijo kaip „nuolat atnaujinamą dvasios ir sielos susitaikymą“. Meditacija – tai jėgos šaltinis, kuris sugrąžina veikliam žmogui prarastą energiją. Tai mokėjimas sustoti, iššokti iš nuolat besisukančio veiklos rato, gebėjimas tiesiog būti. „Visi tikrai dideli pasaulio istorijos vyrai arba patys mokėjo medituoti, arba bent nesąmoningai nujautė kelią, kur mus veda meditacija. Visi kiti, net gabiausi ir stipriausi, galų gale susilaukdavo nesėkmės ir pralaimėdavo, nes jų uždavinys arba jų ambicinga svajonė taip juos pagaudavo, taip užvaldydavo ir paversdavo apsėstaisiais, jog jie nebesugebėdavo atsipalaiduoti nuo aktualių reikalų ir nuo jų atitrūkti“.⁴

Išskiriamos dvi dzenbudizmo mokyklos – Saoto ir Rindzai, lėto ir staigaus nušvitimo keliai. Viena mokykla labiau skatino tylaus sėdėjimo metodiką teigdama, kad nušvitimas, pakeičiantis visą asmenybę, galimas tik pamažu bręstant sielai. Tai negali būti staigus įvykis. Lėtas nušvitimas vyksta dviem pakopomis. Pirmojoje pabudusi sąmonė nerimauja dėl diskursyvaus mąstymo aktyvumo. Antrojoje pakopoje sąmonė, nepaisant paviršinio neramumo, yra šviesi ir rami. Tai gilioji sąmonė.

Dzenbudizmo meditacijos įvardijamos japonišku žodžiu *dzadzen*. *Dza* reiškia ramų sėdėjimą sukryžius kojas,⁵ *dzen* – ramų sąmonės sukoncentravimą.

Huinengas, šeštasis dzeno patriarchas (638–713), apibūdino *dzadzen* taip: „Kai gėrio ir blogio apsuptyje prote nekyla jokia mintis – tai vadinama *dza*. Kai žiūrint į savo paties prigimtį išliekama ramiu – tai vadinama *dzen*“⁶.

Sėdėjimas lotoso poza, nejudant, sukryžius kojas, giliai bei ritmingai kvėpuojant yra ne tik kūno būseną.⁷ Tai suvokiama kaip aukščiausia egzistencinės vienybės pakopa.

Dzenbudisto meditacija – tai ne pasyvi intraversija. Jos metu siekiama išsaugoti susikaupimą ir sukoncentruoti savo vidines galias. Tuo, pažymi Ti Izutsu, *dzadzen* skiriasi nuo vadinamosios vakariečių tylios maldos. Dzenbudistinės meditacijos tikslas nėra apatija, nesąmoningumas ar transas. Meditacija – tai ne hipnozė. Jos tikslas – išlaikyti sielos aktyvumą.⁸

⁴ Hesse H. *Stiklo karoliukų žaidimas*. V., 1984, p. 76.

⁵ Žr.: Ilustracija „Vienulis Saicho“ // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 32 (sk. Išmintis).

⁶ Shibayama Z. *A Flower Does Not Talk*. Tokyo, Rutland, Vermont, 1970, p. 78.

⁷ Dzeno mokytojas Yasutani pateikė savo mokiniams tokių patarimų. Tinkamiausia meditacijai vieta – blausiai apšviestas kambarys, vidutinė oro temperatūra, rami ir kitais aspektais tinkama skaidriai sąmonės būsenai vieta. Medituojuojant rekomenduojama vilkėti lengvais rūbais arba nevilkėti jokių. Sėdėsena kuo artimesnė lotoso pozai (žr. Budos sėdėsena). Net suradus labai patogią kėdę, pirmiausia siūloma įprasti sėdėti sukryžius kojas ant grindų.

Siūloma sėdėti ant mažos kietos pagalvės – taip, kad sėdmenys būtų aukščiau negu keliai. Galiausiai uždėti kairę pėdą ant dešinės šlaunies, pagalvė, padėta po kairiu keliu, suteiks abiem keliams atramą.

Autoriai rašo: „Minutę ramiai pasėdėję, pajusite, kaip minčių rato apsisukimai jumyse pamažu lėtėja, ir malonumas, teikiamas ramybės būsenos – išorinės ir vidinės, – persmelkia jus. Tam padės lėti, gilūs įkvėpimai“.

⁸ Izutsu T. *Philosophie des Zen-Buddhismus. Denken und Nicht-Denken durch das Koan*. Hamburg, 1995, p. 101–125.



Hakuinas Ekaku. Mu

Dzenga – tai darbai, kuriuos dzenbudistai vienuoliai ir mokytojai tapydavo meditacijos metu. Čia vyrauja ne peizažai, o pamokomos temos: koanai ir žodžiai, vartojami medituojant. Tokie paprasti nespaltoti darbai kabodavo gyvenamosiose patalpose primindami siekiamą gyvenimo tikslą.

Staigų nušvitimą teigiančioje Rindzai mokykloje sėdėsena taip pat svarbu. Tačiau medituojant siela sprendžia egzistencines problemas. Staigų nušvitimą paskatina koanas. Koanas – tai paradoksali užduotis, kurią mokytojas pateikia mokiniui. Mokinio ir mokytojo dialogas (klausimai – atsakymai) Japonijoje vadinama *mondo*. Mokiniai, norėdami suprasti mokymą, klausia conceptualių dalykų: „Kas yra Buda?“ „Kokia gyvenimo prasmė?“ „Koks pagrindinis Budos mokymo principas?“ „Ar verta gyventi?“ Mokytojas ignoruoja šiuos klausimus. Kai Džiošiu Džiušino paklausė, ar šuo turi Budos prigimtį, mokytojas atsakė: „*Mu*“. Kinų kalba tai reiškia *ne*. Tačiau ne taip svarbu, koks yra atsakymas. Mokytojas tiesiog sako: *Mu, Mu, Mu*. Mokinys prašomas sukoncentruoti dėmesį į patį garsą, o ne žodžio reikšmę. Mokytojas Bašio, mokinio paklaustas apie pirmąjį budizmo principą, sudavė šiam lazda. Kai kitą sykį mokinys paklausė: „Koks bu-

vo Bodhidharmos kelionės į Kiniją tikslas?“, mokytojas tiesiog trenkė antausį. Mokinys, bandydamas išsiaiškinti paradoksą, nesuvokiamą pasitelkus įprastą logiką, patiria didžiulę įtampą. Tai gali paskatinti staigų dvasinį nušvitimą.

Dzenbudizmo meditacijos skatina ne atsiriboti nuo to, kas vyksta aplinkui, o sutelkti dėmesį į patį buvimą pasaulyje, ugdo gebėjimą pajusti tiesioginį sąlytį su pasauliu, buvimą „čia ir dabar“. Paradoksalu tai, kad nutraukus įprastą diskursyvų mąstymą sąvokomis, suaktyvėja kitoks mąstymas – dzenbudizmo mokytojai vadina jį „ne-mąstymu“. Tai giluminis mąstymas. Pasakojama, kad kai vienas iš dzenbudizmo mokytojų buvo nugrimzdęs į meditaciją, jį aplankė vienuolis ir paklausė: „Nors sėdi tu kaip uola, ką gi tu galvoji?“, o mokytojas jam atsakęs: „Aš mąstau apie tai, kas visai nemąstoma“. Vienuolis paklausęs: „Kaip gali mąstyti apie tai, kas nėra mąstoma?“ Mokytojas taręs: „Nieko nemąstančiu mąstymu“.

Šiame mąstymo lygmenyje nėra „aš“, nėra „tai“, nebelieka objektų. Lieka vienintelis „yra“.

Dzenbudizme mokytojo ir mokinio santykis yra labai svarbu. Mokytojas nieiško mokinio. Šis pats ateina ir klausinėja. Tačiau paradoksali mokytojo laikysena pareikalauja iš mokinio ypatingo susikaupimo ir pastangų.

Dzenbudizmo mokytojo pavyzdžiu galėtų būti Vyresnysis Brolis iš H. Hesse's romano *Stiklo karoliukų žaidimas*. „Kai Knechtas atvyko mokytis, jiedu trumpai pasi-

sveikino, išgėrė arbatos ir ilgai sėdėjo, klausydamiesi rytmečio tyloje šaltinio čiurkšlės tekėjimo, amžinybės melodijos. Paskui atsiskyrėlis pakilo, ėmė ruošti netaisyklingai suręstoje pirkioje, prisimerkęs dirščiojo į Knechtą ir staiga paklausė:

– Ar tu pasirengęs apsiauti batus ir iškelti sau?

Knechtas neskubėdamas atsakė:

– Pasirengęs, jeigu taip reikia.

– O jei taip atsitiktų, kad kurį laiką galėsi čia pabūti, ar esi pasirengęs būti klusnus ir tylus kaip aukso žuvelė?"⁹

Ką veikė Knechtas išstisus mėnesius bambukų giraitėje? Jis išmoko tobulai manipuluoti kraująžolių stiebeliais kaip ir jo mokytojas. „Šis kasdien su juo valandą pratinosi skaičiuoti lazdeles, aiškino jam orakulo kalbos gramatiką ir simboliką, priverstė atmintinai išmokti rašyti visus šešiasdešimt keturis ženklus, garsiai skaitė jam senuosius komentarus, o ypač geromis dienomis pasakojo kokią Čžuan Czi istoriją. Be kita ko, mokinys mokėsi prižiūrėti sodą, plauti teptukus, trinti tušą, taip pat mokėsi virti sriubą ir arbatą, rinkti žagarus, stebėti orą ir naudotis kinų kalendorium. Tačiau reti jo bandymai į lakoniškus pokalbius įtraukti Stiklo karoliukų žaidimą ir muziką likdavo be vaisių. Atrodydavo, lyg jis šnekėtųsi su priekurčiu žmogum, o kartais tokius klausimus Vyresnysis Brolis atmesdavo atlaidžia šypsena arba atsakydavo į juos kokia sentencija, kaip antai: „Iš didelio debesio mažas lietus“ arba: „Kilniam žmogui nieko neprikiši“. <...> Kartą Knechtas prisipažino mokytojui, kad norėtų „I-czinio“ sistemą įjungti į Stiklo karoliukų žaidimą, Vyresnysis Brolis nusijuokė:

– Pamėgink, – sušuko jis, – pamatysi, kas iš to išeis. Pasodinti ir išauginti gražų bambukų sodelį pasaulyje dar galima. Bet ar pavyktų sodininkui į tą savo giraitę sutalpinti pasaulį, man vis dėlto atrodo abejotina".¹⁰

Mes esame įpratę mąstyti Aristotelio logikos kategorijomis. Dzenbudizmas siūlo paradoksaliąją logiką. Aristotelio logika grindžiama tapatumo dėsniu, neprieštaravimo dėsniu ir negalimo trečiojo dėsniu. Aristotelis konstatavo: neįmanoma, kad ta pati savybė tuo pat metu priklausytų ir nepriklausytų tam pačiam daiktui tuo pačiu atžvilgiu.

Paradoksaliąją dzenbudizmo logiką neteigia, kad A ir ne A neigia viena kitą kaip X predikatai. Čuangdzi teigė: „Tai, kas yra vienas, yra vienas. Tai, kas nėra vienas, taip pat yra vienas“¹¹.

Dzenbudizmo patriarchas Eno tiems, kurie jo ko nors klausdavo, atsakydavo prašymu: „Parodyk man savo tikrąjį veidą, kaip atrodėi iki gimimo“. Vienas iš Sung dinastijos mokytojų klausė: „Kur mes susitiksime, kai tu numirsi, būsi sudegintas, o pelenai išbarstyti?“ Japonų dzeno mokytojas Hakuinas pakeldavo ranką prieš savo

⁹ Hesė H. *Stiklo karoliukų žaidimas*. V., 1984, p. 94.

¹⁰ Ten pat, p. 96.

¹¹ Fromm E. *Zen Buddhism and Psychoanalysis* // Suzuki D. T., Fromm E., De Martino R. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. New York, 1960, p. 142.

sekėjus sakįdamas: „Leiskite man išgirsti vienos rankos pliaukštelėjimą“. Dzeno mokytojai sukūrė nemaža tokių neįvykdomų reikalavimų, kaip antai: „Pasinaudok kastuvu, kurį laikai tuščiose rankose“, „Eik, įodamas asilu“, „Kalbėk, nejudindamas liežuvio“, „Sustabdyk šitą merkiantį lietų“¹².

Logiškas atsakymas į šiuos klausimus nepatenkina dzeno mokytojų. Intelektualiniai manevrai ir loginiai triukai turi išsekti. Mokinys turi pajusti jo egzistenciją persmelkiantį nežodinį atsakymą. Taip pasiekiamas nušvitimas – *satori*.

Viename iš *Denko-roku* (*Šviesos perdavimas*) *mondo* aprašyta, kaip pas dzeno mokytoją Sekito (700–790) atvyko mokyti daug vienuolių. Sekito neskaitė jiems jokių paskaitų. Galiausiai vienuoliai, praradę kantrybę, primygtinai ėmė reikalauti pamokslo. Visi susirinko salėje. Įžengęs į ją mokytojas ramiai pasakė: „Sūtroms aiškinti yra sūtrų tyrinėtojai. Filosofijos paaiškinimus teikia filosofai. Tačiau aš esu dzeno mokytojas ir jūs turite tai gerai suvokti“. Tai pasakęs jis išėjo iš salės.¹³

II.5.b. Paveikslų ir haiku meditacijos

Kai kurie šiūolaikiniai dzeno mokytojai nėra tokie neiškalbūs. Vienuolis Z. Shibayama pasakoja istoriją, kaip aistringas budizmo sekėjas kinų imperatorius Bu-tei kartą pasikvietė dzeno mokytoją Fudaišu paskaityti paskaitos. Mokytojas ramiai įžengęs į auditoriją laikydamas rankoje lazda, priėjęs prie tribūnos ir trenkęs lazda. Tada pasitraukė. Auditorijoje buvęs filosofas Šiko apstulbusiai auditorijai pranešė, kad paskaita baigta. „Jeigu galėčiau sekti senųjų mokytojų pavyzdžiu ir, užuot rašęs esė apie dzeną, suduoti lazda per stalą, tai ir būtų tikrasis dzeno paliudijimas“¹⁴, – sako Z. Shibayama. Tačiau jis konceptualiai aiškina dzeną. Knygoje *Gėlė nekalba* aptaria rašymo, kaip ir kalbėjimo, beprasmiškumą.

Dzeno paslaptis vakariečiui siekia atskleisti ir D. T. Suzuki. D. T. Suzuki'o mokiniai adaptavo vakariečiams tam tikrų dzenbudizmo meditacijų metodiką. Dzenbudisto mąstymas artimesnis tapytojo ar poeto įžvalgoms nei filosofo svarstymams. D. T. Suzuki'o mokiniai siūlo medituoti įsižiūrint į paveikslus (kinų, japonų dailės kūrinius), skaitant poeziją (haiku), interpretuojant dzenbudizmo koanus.

Haiku – tai trieilis, susidedantis iš 17 skiemenų (pirmoje eilutėje 5, antroje 7, trečioje 5 skiemenys). Pasitelkus šią griežtą formą, perteikiamas tiesioginis pasaulio suvokimo intensyvumas. „Haiku kaip emocinio, intuityvaus patyrimo pagrindas yra tai, kas dabar vyksta čia, šiuo momentu ir šioje vietoje“.¹⁵

¹² Žr.: Suzuki D. T. *Lectures on Zen Buddhism* // Suzuki D. T., Fromm E., De Martino R. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. New York, 1960, p. 49.

¹³ Žr.: Shibayama Z. *A Flower Does Not Talk*. Tokyo, Rutland, Vermont, 1970, p. 24.

¹⁴ Ten pat, p. 22.

¹⁵ Eglītė G. Sudarytojos žodis // *Haiku. Drugelis sniege*. K., 1999, p. 6.

Dzeno tapyba grindžiama *wabi* estetika.¹⁶ Pagal ją grožis suvokiamas kaip askezės, vienvietės, paprastumo, kintančio momento pajautimo išgyvenimas. *Wabi* estetika pamažu tampa *sabi* – be vienvietės ir askezės, pradedama vertinti ir senatvės teikiama ramybė.

Neretas dzeno mokytojas tapė ir pats – došiakuga (*doshakuga*) ir šigadžiku (*shigajiku*) stiliumi. *Šigadžiku* vaizduoja peizažą, neretai užrašant poezijos posmą. *Došiakuga* tradicija įamžina koanus, pačius vienuolius, dažną jų nušvitimo metą. Dažniausiai naudota šiuibokuga (*shuibokuga*) technika – tapyba juodu tušu, pagamintu iš pušų šakų anglių.¹⁷

Sung dinastijos laikų peizažuose kartojami vis tie patys fragmentai. Tapoma pušys, kalnai, mokytojas ir jo lankytojai, žvejų laivai netoli kranto, šventyklos tolumoje. Dažnas peizažas buvo konstruojamas, o ne tapomas iš natūros. Dailininko tikslas – sukurti tobulos ramybės pasaulį. Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad šiuose peizažuose vaizduojama atšiaurios uolos po dideliu dangumi. Peizažas tarsi priešiškas žmogui. Tačiau įsižiūrėjus tolumoje matyti žmonės – dažniausiai tarp kalnų, jie eina tiltais, žvejoja. Jų namai taip susilieja su peizažu, kad tampa sunkiai atskiriami nuo uolų. Mes matome mikropasaulį, savotišką kosmosą, kuris rodo medžių, kalnų, uolų ir žmogaus darnią vienybę.

Labai svarbus dzenbudizmui yra Mu Qi¹⁸ triptikas, vaizduojantis baltai apsirengusį vienuolį, gervę ir beždžionę su jaunikliu išdžiūvusiam medyje. Vėliau dzeno tapyboje beždžionė ir gervė tapo simbolinėmis figūromis. Beždžionė, medyje laikanti apsikabinusi jau-



Tanomura Tikudenas. *Pavasario peizažas*

Namukai, ryškėjantys uolų ir medžių fone, – tai ramios meditacijos, kontempliacijos, arbatos gėrimo ritualo vietos. Žvelgdami į paveikslą, pajuntame, kad pasaulis toks pat harmoningas buvo ir prieš šimtą, ir prieš tūkstantį metų, kad žemė visą laiką yra mūsų namai.

¹⁶ Žr.: Mason P. *History of Japanese Art*. New York, 1993, p. 174–175.

¹⁷ Ten pat, p. 196–197.

¹⁸ Kinų tapytojas (XIII a. II pusė). Įkūrė Liutongsi šventyklą Kinijos pietuose. Jis darė didžiulę įtaką japonų dailininkams iki pat XX a.



**Hakuinas Ekaku. Vienos rankos
pliaukštelėjimas, 1766**

Paveiksle vaizduojamas vienuolis Hotejis, stovintis ant rūbų skrynios. Vieną ranką jis laiko tarp drabužių klosčių, kitą – iškėlęs. Jo veidas spinduliuoja džiaugsmu. Tai liudija, kad Hakuinas nutapė vienuolio džiaugsmą, patirtą nušvitimo metu.

niklį, simbolizuoja sielą, prisirišusią prie gyvenimo. Gervė – tai kiniškojo daoizmo nemirtingumo simbolis, siejamas su nepriklausomos sielos nušvitimu (*satori*).

Došiakuga stilius – tai koano, problemos, turinčios paskatinti nušvitimą, vaizdavimas. Ryškus šio stiliaus pavyzdys yra vienuolio dailininko Sešiu paveikslas *Šamo gaudymas su moliūgu*. Kai kūriny buvo pristatytas, trisdešimt vienuolių paskyrė jam savo eilėraščius, kurie surašyti kitoje paveikslo pusėje. Paveikslo koanas – paradoksas – yra klausimas, kaip moliūgu sužvejoti šamą – slidžią žuvį. Keista vienišo žmogaus figūra paveikslo centre laiko ištiesusi moliūgą, tarsi žiūrėtų, ar tilps į jį ilgas šamas.

Dažnas dzenbudistų paveikslas vaizduoja mokytojus, patiriančius nušvitimą. Monotubu (1476–1559) nutapė patriarchą Siangijeną, patiriantį nušvitimą. Mokytojas kartą paklausė Siangijeno Džisiano (m. 898 m.), koks buvo jo ankstesnis gyvenimas iki dabartinės inkarnacijos. Šis negebėjo atsakyti ir ėmė ieškoti atsakymo budizmo tekstuose. Neradęs sugedino biblioteką ir ėmėsi meditacijos. Galiausiai, kai kartą šlavė kiemą, čerpė nukrito nuo stogo ir, išgirdęs jos tarkštelėjimą, jis staiga patyrė laukiamą nušvitimą. Paveiksle matome atsitraukusį nuo garso šaltinio Siangijeną nušvitimo metu.¹⁹ Miamoto Musaši (1584–1645), samurajus ir dailininkas, nutapė vienuolį dzenbudistą šventiką Hotejį taip pat nušvitimo metu. Hotejis buvo laikomas vienu iš Geros lemties septynių dievų, jis vaizduojamas pasiekęs nušvitimą tuomet, kai stebėjo gaidžių kautynes. Kao nutapė žinomą Sung dinastijos vienuolį dzenbudistą Čiendzi, kuris pasiekė nušvitimą gaudydamas ir valgydamas vėžiagyvių.²⁰ Kao Ninga vaizduoja Kanzaną kaip ekscentrišką atsiskyrėlį, atskleidžia jo charakterio stiprybę. Kanzanas atsiskyręs gyveno Tientai kalno olo-

¹⁹ Žr.: Mason P. *History of Japanese Art*. New York, 1993, p. 207.

²⁰ Žr.: *Art Treasures from Japan*. Tokyo, Japan, Palo Alto, Calif., USA, 1971, p. 40.

je, virtuvės pagalbininkas atnešdavęs jam iš vienuolyno maisto. Jie sėdėdavę ir gėrėdavęsi mėnuliu, kūrę poeziją. Kao nutapė Kanzaną, žiūrintį į mėnulį ir tyliai besidžiaugiantį tik jam žinoma paslaptimi.²¹

Žymiausias *dzena* meistras Hakuinas Ekaku (1685–1768). Hakuinas buvo labai populiarus dzeno reformatorius, dailininkas, kaligrafas. Jis nutapė Džiošiu koaną *Mu*, taip pat pavaizdavo vienos rankos pliaukštelėjimą. Šį koaną pats Hakuinas nusakė taip: „Koks yra vienos rankos garsas? Kai pliaukšteli abiem rankomis, išgirsti stiprų garsą; kai pakeli vieną ranką, nėra nei garso, nei kvapo...“²² „Jaunieji žmonės, nesvarbu, ką jūs sakote, viskas beprasmiška, jeigu negirdite vienos rankos garso“.²³

Tapė taip pat ir haiku kūrę poetai. Iosa Busonas į tapybą atėjo per poeziją.²⁴ Jis studijavo haiku meną pas mokytoją Haiano Hajiną, kuris buvo didžiojo haiku mokytojo Macuo Bašio (1644–1694) sekėjas. Po Hajino mirties paliko miestą ir dešimt metų keliavo po provincijas. Busonas iliustravo Bašio poeziją, jo dienoraščius. Tai vadinamasis *haiga* stilius, kai tapyba siekiama išreikšti impresionistinę ir humoristinę haiku poezijos nuotaiką. Garsiausia šio dienoraščio iliustracija yra *Trumpas kelias į gilią šiaurę*. Čia Bašio ir jį lydintis Sora palieka draugus. Trys pasiliekančios draugai jiems liūdnai moja.

Ar galima medituoti dzenbudistų paveikslus?

Čia pasitelksime dzeno mokytojų patarimus, išdėstytus knygoje *Dzenbudizmo meditacijos menas*²⁵. Autoriai rekomenduoja: „Kai jūs pasijusite pasirengę, paimkite paveikslą, kurį buvote pasiruošę šiai progai, ir vieną ar du sykius perskaitykite šalia esančią meditaciją ir haiku. Gerai įsižiūrėkite į paveikslą – kad ir visuma, ir detalės išliktų jūsų atmintyje. Padėkite jį taip, kad galėtumėte gerai matyti.“

Dabar mintyse stenkitės priartėti prie paveikslo. Jūsų protas medituojant žaidžia idėjomis ir vaizdais, o jūs leiskite žvilgsniui slysti paveikslu. Šioje stadijoje jūs galite pradėti kalbėti su savimi apie paveikslą arba apie tuos komentarus, kuriuos prisimenate. Kalbėdami stenkitės vengti vertinimų ir sprendimų. Atsiverkite.

Atsiverdami „pranešimui“, kuris glūdi paveiksle arba komentare, stenkitės pamažu atsisakyti žodžių. Kalbėkite vis mažiau. Čia padės jūsų akių judesiai, apžiūrėkite kiekvieną paveikslo detalę. Kai pokalbis – dabar jau vidinis – atsinaujins, sutelkite kurį laiką dėmesį į savo kvėpavimą – iškvėpimus ir įkvėpimus. Hipnotiniam reguliarumui pajusti padėtų įsiklausymas į laikrodžio švytuoklės ar metronomo garsus.

Jeigu viskas vyksta tinkamai, jūs galite patirti tokį budrumą, kokį patiria garnys, ieškodamas varlės, pajusti didybę kalnų viršūnių, šaunančių iš rūko aukštyn, sėdinčio būste ir stebinčio ežerą išminčiaus giedrą ramybę. <...>

²¹ Žr.: Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002, p. 104.

²² Yampolsky Ph. B. *The Zen Master Hakuin: Selected Writings*. New York, 1971, p. 164.

²³ Bernet S., Burto W. *Zen Ink Paintings*. Tokyo, New York, 1982, p. 54.

²⁴ Sakoma, jis pradėjęs tapyti ieškodamas pragyvenimo šaltinio, kad nevaržomas galėtų rašyti poeziją. Žr.: Mason P. *History of Japanese Art*. New York, 1993, p. 292.

²⁵ *Zen Art of Meditation*. Japan, Tokyo, 1973.

Po minutės ar dviejų – gal daugiau – jums gali kilti minčių, nesusijusių su jūsų sąmonėje iškilusiu vaizdiniu ar koanu. Tai įvyksta savaime. Kaip sako meistras Jasutani, „dzeno meditacija siekiama nuraminti ir suvienyti sąmonę, o ne nuslopinti jos aktyvumą“.

Pasidėkite pieštuką ir popieriaus prieš save, kad galėtumėte užsirašyti mintis, kurios jums kils vėliau; tada jūs išsilaisvinsite iš pastangų jas įsiminti. Įprastos mintys ir reakcijos į aplinką pereis per jūsų sąmonę nepalikdamos pėdsakų. Sprendimai, įsitikinimai, ideologijos nėra nekenksminga – jei galite, venkite jų.

Išlaikykite akis atmerktas ir įsmeigtas į grindis per trijų pėdų atstumą. Skaičiuokite įkvėpimus ir iškvėpimus.

Raskite malonią tarpinę būseną, primenančią būseną, kurią patiriate, kai plūduriuojate atsipalaidavę, tačiau drauge išsaugokite budrumą, pojūtį savęs kaip organizmo, kuriame tolygiai pasiskirsto fizinė įtampa²⁶.

II.5.c. Žodžiai

Laodzi pastebėjo, kad žodžiai sukuria antrinę realybę, kuri nesutampa su tuo, kas yra.

*Kai visi sužino, kad grožis gražus,
atsiranda bjaurumas;
kai visi sužino, kad gėris – geras,
atsiranda blogis...²⁷*

Tai pirmoji dzenbudizmo mokymo prielaida. Čia sakoma: *Gyvas procesas ir žodžiai apie jį nėra tas pats ir negali būti traktuojami kaip lygiaverčiai*.

D. T. Suzuki pateikia tokius dzenbudizmo nepasitikėjimo žodžiais ir doktrinomis pavyzdžius. Vienuolis paklausė Huinengo, šeštojo dzeno patriarcho Kinijoje: „Kas suvokė vabi paslaptis?“

Huinengas: „Tas, kuris suprato budizmą, pasiekė vabi paslaptis?“

Vienuolis: „Ar jūs suvokėte jas?“

Huinengas: „Ne, aš nesuvokiau“.

Vienuolis: „Kodėl jūs nesuvokėte?“

Huinengas: „Aš nesuprantu budizmo“.

Kitas Suzuki'o pateiktas pavyzdys: „Kokia pirmojo patriarcho, atėjusio iš Vakarų, mokymo prasmė?“ Mokytojas Sekito atsako: „Paklausk netoliese stovinčio stulpo“.

²⁶ *Zen Art of Meditation*. Japan, Tokyo, 1973, p. 12–14.

²⁷ Lao Dze. *Dao De Dzing // Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 33 (sk. Išmintis).

Vienuolis atsako: „Aš nesuprantu, ką tu nori pasakyti“.

Tada mokytojas Sekito užbaigė pokalbį sakydamas: „Mano nežinojimas toli pralenkia tavąjį“.

Supratimas turi būti reiškiamas žodžiais, jie reikalingi ir diskusijai. Tačiau, kad ir kokia būtų kalba, jos žodžiai nepajėgia atspindėti gyvenimo vyksmo. Žodžiams ir išminčiai prasmę teikia mūsų pačių patyrimas – lig tol jie yra beprasmiai. Dzeno mokytojai skatina kiekvieną ieškoti savo paties patyrimo. Todėl mokiniams jie pateikia paradoksalių pavyzdžių. Pavyzdžiai šokiruoja, bet verčia mokinius medituoti ir intuityviai – visa savo esybe, visu kūnu – ką nors suprasti.

Kai suvokiame gyvenimo ir skirtingų teorijų nesuderinamumą, kai intuityviai patiriame, kad tiesa yra nežodiniame, neteoriniame lygmenyje, nieko kita nelieka – tik juoktis.

Siūloma medituoti paveikslą, kuriame vaizduojama beždžionė, mananti, kad mėnulio atvaizdas vandenyje ir yra mėnulis. Dešinę leteną ji tiesia į vandenį. Bando paliesti mėnulį. Ji klysta laikydama mėnulio atspindį pačiu mėnuliu. Pasak dzeno mokytojų, ir žmonės klysta laikydami žodžius apie realybę pačia realybe. Šimtai istorijų pasakoja, kaip dzeno mokytojai stengiasi, kad jų mokiniai suprastų, jog realybė ir veiksmas yra pirmesni negu žodis.

Žodis nutrūksta...

Nukritusio žiedo baltumas

Veria krūtinę.²⁸

Mes išmokstame žodžius iš vyresniųjų ir perimame su žodžiais visus klaidingus jų įsitikinimus. *Viskas, kas egzistuoja, egzistuoja sutinkamai su savo prigimtimi. Mūsų individualus vertės, tikslumo, grožio, dydžio ir vertingumo supratimas egzistuoja mūsų galvose, o ne kitur.* Žodžiai nustelbia mums realybę. Jie kuria mūsų sąmonę ir mūsų asmenybę. Jeigu jau nebegalime sustabdyti žodžių, vertinimų ir suprastintų svarstymų srauto, bent jau įsisąmoninkime, kad gyvenimas yra kas kita, negu bandymas ką nors apie jį pasakyti.

Netariu nieko

Tik polaidžio vandenį

Gilų brendu.²⁹

Prieš aštuonis šimtus metų japonų menininkas, vienuolis budistas Toba tapė paveikslus, vaizduojančius beždžiones, varles ir triušius. Viename jų vietoj Budos vaiz-

²⁸ Takeo // *Haiku. Drugelis sniege*. K., 1999, p. 208.

²⁹ Kidžio Murakami // *Haiku. Drugelis sniege*. K., 1999, p. 186.

duojama sukryžiuvisi kojas varlė. Prieš ją neatitraukdama akių klūpo beždžionė, dėvinti jai per didelius budisto vienuolio rūbus. Ką dailininkas norėjo pasakyti? Gal norėjo įspėti: negarbinkite savo religinių simbolių. Tokį pat tikslą turi ir koanas: „Jei sutiksi Budą gatvėje, nužudyk jį“. Ši hiperbolė, kaip ir paveikslas, byloja: nelaikykite religijos simbolių realybe, kurią jie simbolizuoja. Tiems, kurie linkę garbinti regimus pavidalus ar simbolius, netgi Budą, siūloma tiesiog smagiai iš savęs pasijuokti.

Hakuino sukurta *Dzadzen Vasan* giesmė prasideda taip:

*Visos būtybės yra Budos
Kaip vanduo ir ledas.
Nėra ledo be vandens;
nėra Budų be būtybių.³⁰*

Panašiai mąsto ir poetai, kuriantys haiku.

*Buda kažkaip
Netikėtai pavirto
Sena pušimi.³¹*

Tik žmonės kuria simbolius. Todėl tik jie gali iš savęs pasijuokti, jei suklysta dėl simbolių paskirties. Simboliai kuriami žmogui, bet ne atvirkščiai. Tai primena juokas. Pasijuokime iš savęs, kai, pasidavę socialinėms konvencijoms, tampame beždžionėmis, ieškančiomis vandenyje mėnulio.

Laodzi rašė:

*Teisingi žodžiai nėra gražūs,
gražūs žodžiai nėra tikri;*

*geri žmonės – neiškalbūs,
iškalbūs – negeri;*

*žinantys neįrodinėja,
įrodinėjantys – nežino;*

<...>

*išminčiaus Dao
veikia ir su niekuo nesivaidija.³²*

³⁰ Shibayama Z. *A Flower Does Not Talk*. Tokyo, Rutland, Vermont, 1970, p. 65.

³¹ Issa Kobajasi // *Haiku. Drugelis sniege*. K., 1999, p. 120.

³² Lao Dze. *Dao De Dzing // Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 36 (sk. Išmintis).

Teisingos įžvalgos nekyla iš specialaus žinojimo, iš priklausymo išrinktųjų ratui, iš doktrinų ar dogmų. Jos kyla iš ikisąmoningų visos būties visumos intuicijų, iš savęs pačių.

Ar išvengęs abstraktumo, atmetęs intelektualumą ir pasiekęs nušvitimą mokytojas nuolatos išgyvena sielos tuštumos ir tylos būseną?

T. Izutsu³³ pažymi, kad po nušvitimo mokytojas nesiliauja mąstęs. Tačiau tai daro naujai ir spontaniškai. Jam tiesiog atsiveria naujos mąstymo galimybės, pranokstančios įprastas mąstymo sampratas.

Tačiau kodėl draudžiama mąstyti mokiniui, tam, kuris dar nepasiekė nušvitimo? Mokinyi sutelkia dėmesį į visų minčių, sąvokų ir vaizdinių išstūmimą iš sąmonės. Tik tuomet gali atsiverti nauji psichinio gyvenimo potyriai. Pabunda žmogaus egzistencinėje gelmėje slypinti prigimtis, aptinkanti pirmąją daiktų vienybę. Šiame nediferencijuotame vieningume aš ir objektyvusis pasaulis yra neatskiriami. Tai „pradinis veidas iki gimstant tavo tėvams“. Pati prigimtis neapsiriboja paskira egzistencija, ji persmelkia visą pasaulio būtį, pranoksta individualumą. Tačiau ji gali būti realizuota tik per individualią sąmonę. Taip kiekvienas žmogus yra ir individualybė, ir daugiau nei individualybė. Diskursyvus mąstymas trukdo suprasti pirminį nediferencijuotumą. Mąstant noumenas tampa fenomenu ir aš susipriešina su išoriniu pasauliu. Atsiranda aš pats ir ne aš dualizmas. Mąstymas visada nurodo aš esybę. Pati mąstymo struktūra grindžiama „žinojimu apie“. Mąstant mąstantis subjektas (tas, kuris mąsto) ir mąstymo objektas (tas, apie kurį mąsto) neišvengiamai supriešinami. Dzenbudizmas, nuslopindamas diskursyvaus mąstymo aktyvumą, siekia sugrąžinti sąmonei aiškumą ir paprastumą, kurioje išnyksta subjekto ir objekto dualizmas. Nutraukus diskursyvų mąstymą, įvyksta nušvitimas. Tai tuštumos pojūtis. Apvalius sielą, joje nelieka jokių aš ir kitas. Tik egzistencijos vienybės išgyvenimas.

Viskas, kas egzistuoja, egzistuoja santykyje su kitais daiktais.

II.5.d. Tuštuma

Kaip išlaisvinti sąmonę iš žodžių, teorijų, suprastintų vertinimų?

Dzenbudizmo meditacijų mokovai siūlo medituoti Džioso Naito sukurtą haiku.

Laukus ir kalnus

Pasivogė sniegas;

*Nieko nėra.*³⁴

Haiku kūrėjas pateikia mums tik mažą paveikslėlį, gyvenimo panoramos nuotrupą. Koks vaizdinys gali kilti mūsų sąmonėje medituojant šį haiku?

³³ Izutsu T. *Philosophie des Zen-Buddhismus. Denken und Nicht-Denken durch das Koan*. Hamburg, 1995, p. 101–124.

³⁴ Džioso Naito // *Haiku. Drugelis sniege*. K., 1999, p. 55.



Dzenbudistų šventykla Kamakuroje. S. Arminaitės nuotrauka

Dzenbudistų kūryba iš kitų išsiskiria pagarba daiktų prigimčiai – miškui, uoloms, moliui, samanoms, upės tėkmei, tvenkiniams, taip pat ir gyvoms būtybėms.

Baltuma uždengia viską – upokšnius, krūmus, medžius ir namus. Individualios formos išnyksta. Įsivaizduodami tai, mes galime pajusti šio peizažo tuštumą. Mes susiduriame su Niekio. Niekis nekursto mūsų vaizduotės. Mes paprasčiausiai ramiai sėdime.

Ramiai sėdėdami nieko nedarome. Taip pat ramiai auga medis, jis nieko nedaro. Ir uolos, ir kalnai, ir vanduo, ir oras, ir debesys. Visos šios kosmoso dalys daro tik viena – jos yra. Ramiai sėdėdamas, o ne vaikštinėdamas žmogus priartėja prie to, kas jį supa. Taip sėdėdamas jis geriau pajunta savo sąsajas su visa visata. Buda nušvitimą patyrė sėdėdamas. Ir Jėzus sėdėjo dykumoje daugelį dienų.

Suprantame: *Tuštumoje randasi formos. Kai tampama tuščiu, laisvu nuo prielaidų, įtakų ir sprendimų, kurie įgyjami laikui bėgant, priartėjama prie pirmąsios prigimties – tuomet galima suvokti originalias idėjas ir kūrybiškai reaguoti.*

II.5.e. Ego

Taip apima bendrumo su gamta jausena. Daugumos vakariečių paveiksluose žmogus užima didžiąją paveikslo dalį. Debesys, kalnai ir ežerai tėra fonas. Dzenbudistų peizažuose joks elementas nenustelbia kitų elementų, todėl, žvelgdami į tokį paveikslą, galime išgyventi harmoniją. Peizažas yra belaikis. Žvelgdami į jį, galite atsipalaiduoti, užmiršti savojo aš dabarties įtampą. Pasijusti šios harmonijos dalimi. Pasiduoti jai. Dzenbudizmas naikina žmogaus ir gamtos dualizmą. Buvimas sujungia visa.

Suprantame: *Asmenybė ir pasaulis nėra paskiros esmės, bet išvien veikianti visuma.*

Žmogus atsirado iš gamtos ir geriausiai veikia bendradarbiaudamas su gamta, o ne bandydamas tapti jos viešpačiu.

Haiku sukūrusio poeto išgyvenimai – tai neatskiriama būties visumos dalis.

*Vienatve liūdnoji,
Ar vėl aplankysi mane?
Krinta paulonijos lapai.³⁵*

Pirma ir antra haiku eilutės atskleidžia poeto išgyvenimus. Paskutinė – būties fragmentą. Kodėl vienatvės nuojauta turėtų būti svarbesnė už paulonijos lapų kritimą? Vienatvės nėra, kai išgyveni harmoningą vienybę su tuo, kas yra, su tuo, kas pranoksta subjektyvaus pasaulio ribas. Ma Yuan nutapė paveikslą *Vienišas žvejys upėje*.³⁶ Ar iš tiesų jis vienišas? Ar jis nėra upės, vandens srovės dalis? Ar jis neplūduriuoja kartu su savo valtimi? Ar jis nesutelkia dėmesio į tai, ką daro, – nejudėdamas žvelgia į upę ir stebi, ar nepasirodys žuvis, – ar tai neišplečia jo sąmonės. O ši su visata susiliejanči sąmonė ar nėra tai, kas išsklaido pačią vienatvę?

Pasaulyje niekada nenutrūksta įvykiai, savo reikšmingumu pranokstą mūsų subjektyvų nelaimingumą.

*Nesijaudink,
Pakrantėj pavasaris
Plūsta žiedais.³⁷*

Išgyvenimas ištirpsta būties pilnatvėje. Kaip ir mūsų ego.

Dzenbudizmo mokytojai teigia: *Ego, kaip amžinai egzistuojanti ir laikinai įsikūnianti nuosava siela ar asmenybė, neegzistuoja.*

Ramiai sėdint galima džiaugtis savo ramioju aš. Galima pamiršti aktyvųjį aš. Toks užmiršimas nėra realios asmenybės neigimas. Nes jokios realios asmenybės, teigia dzenbudizmo mokytojai, apskritai nėra. Nėra asmenybės, kuri niekada nesikeičia, kurios nuotaika, protas, jausmai visada lieka tokie pat.

*Žiemos vidurnaktis
Net savas balsas
Tarsi svetimo skamba.³⁸*

Gyvasis aš nuolatos kinta. Gyventi reikia dabar ir priimti save tokį, koks esi šią akimirką. Nieko negalima nuolatos girti ar nuolatos peikti. Kas akimirką mus pakelia

³⁵ Bašio Macuo // *Haiku. Drugelis sniege*. K., 1999, p. 32.

³⁶ Žr.: *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 359 (sk. Vienatvė).

³⁷ Bašio Macuo // *Haiku. Drugelis sniege*. K., 1999, p. 27.

³⁸ Ocudž Osuga // *Haiku. Drugelis sniege*. K., 1999, p. 173.

skirtingos bangos, neša skirtingi vėjai. Kiekvieną kartą mes reaguojame skirtingai. Jei vėjai per stiprūs – jie nurims. Jei bangos per didelės, po jomis – rami gelmė. Medis ir pakrantė priima ir audrą, ir ramybę. Ir mes turime tai priimti. Pasiduokime tam, kas vyksta, – siūlo dzenbudizmo mokytojai, – ir būkime dalimi to, kas vysta, neišskirdami ir nesupriešindami savojo aš.³⁹

Dzeno mokytojai prisimena posakį: „Viskas, kas supa individą, sako jam, kad jis yra niekas; o viskas jame pačiame sako jam, kad jis yra viskas“. Tokia jausena gali apimti ramiai ir gerai įsižiūrėjus į savo būties grandinę. Kažkas individui kužda, kad jo gyvenimas beprasmis. Kad jis vienišas tarp galybės pasaulio daiktų. Tačiau kitas pojūtis sako, kad jis nėra vienišas ir apleistas. Atsisakius abstrakcijų ir intelekto, galima pajusti savojo buvimo kūrybiškumą ir originalumą. Taip įvyksta atsivėrimas savosios kūrybinės sąmonės gelmėms, kurių kūrybiškumas niekada neišsenka. D. T. Suzuki šią sąmonę vadina kosmine sąmone. Mokytojas Rinzi apie asmenybę kalbėjo: „Jeigu norite peržengti gimimą ir mirtį, atėjimą ir išėjimą ir būti prie nieko neprisirišę, jūs turite pripažinti žmogų, kuris šiuo momentu klausosi šių kalbų apie *Dharmą*. Jis nėra nei pavidalas, nei forma, nei šaknis, nei kamienas ir neturėdamas pastovios vietos jis nuolat veikia.

Jis reaguoja į įvairiausias situacijas, jis reiškiasi, tačiau ateina iš niekur. Todėl jei tik bandote jo ieškoti, jis būna jau toli; kuo arčiau priartėjate, tuo jis labiau nutolsta. „Paslaptis“ yra jo vardas“.⁴⁰

Kiekvienas mūsų tampame unikaliais individais, kuriančiais unikalius santykius su pasauliu, kuris jau egzistuoja.

II.5.f. Tapti gėle

Kaip priartėti prie pasaulio daiktų, jei žodžiai ir teorijos ne priartina juos, o atitolina?

Pasakojama, kad į vieną dzenbudizmo vienuolyną buvo pakviestas žymus dailininkas nutapyti drakono. Dailininkas sutiko, tačiau nerimavo, nes niekada nebuvo regėjęs drakono, jei jų apskritai kada nors gyveno. Vienuolis jam atsakė: „Nesvarbu, kad nematėte šios būtybės. Tapkite juo, pasiverskite gyvu drakonu ir nutapykite jį. Nesistenkite sekti žinomais pavyzdžiais“. Dailininkas pasiteiravo, kaipgi jam tapti drakonu. Vienuolis pasiūlęs užsidaryti savo kambaryje ir susikoncentruoti. Ateis laikas ir jis pajusiąs, kad jau gali nutapyti drakoną. Tai ir bus akimirka, kai jis tapsiąs drakonu. O tuomet pats drakonas paskatinsiąs suteikti jam pavidalą.

³⁹ D. T. Suzuki žodžius *asmuo*, *individas*, *asmenybė* ir *ego* vartoja sinonimiškai. *Asmuo* turįs, jo manymu, moralinį atspalvį, *individas* paprastai priešpriešinamas grupei, *ego* yra psichologinė kategorija, *asmenybė* turi ir moralinį, ir psichologinį, ir religinį atspalvį. Žr.: Suzuki D. T. Lectures on Zen Buddhism // Suzuki D. T., Fromm E., De Martino R. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. New York, 1960, p. 30.

⁴⁰ Suzuki D. T. Lectures on Zen Buddhism // Suzuki D. T., Fromm E., De Martino R. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. New York, 1960, p. 35.

Taip po kelių mėnesių meditacijos dailininkas nutapęs drakoną, puošiantį Dharma salės skliautus Miošinji vienuolyne Kiote.

Šis pavyzdys liudija, kad stebėjimo nepakanka. Dzenbudizmo mokytojai skatina tiesiog įeiti į patį daikto vidų ir pamatyti pasaulį daikto akimis. „Gėlės pažinimas – tai tapsmas gėle, būti gėle, vadinasi, patirti gėlės žydėjimą, džiaugtis saulėtekiais ir lietumis“.⁴¹ Tai panaikina dualistinę takoskyrą tarp asmenybės ir pasaulio daiktų. Pažindamas gėlę, teigia D. T. Suzuki, aš pažįstu save. „Prarasdamas save gėlėje, aš pažįstu save lygiai taip pat kaip ir gėlę“.⁴² Dzenbudistai priima gyvenimą ir pasaulį tokius, kokie jie yra, – neanalizuoja, nenumarina skaidydami jį į dalis. Tai gyvenimo kūryba. „Mokslininkas žudo, menininkas siekia kurti“.⁴³ Dzenbudizmo mokytojai savąją laikyseną gyvenimo atžvilgiu tapatina ne su mokslu, o su menu. Jie vadina save ne skulptoriais ar dailininkais, o tiesiog gyvenimo menininkais. Gyvenimo kūryba leidžia išvengti neurozę sukeliančių klausimų: „Kokia gyvenimo prasmė?“, „Ar mes nesusiduriame su juoda tuštuma?“, „Kas žino, kur mes išnykstame nugyvenę septyniasdešimt, aštuoniasdešimt metų?“ ir t. t. Tiems, kurie kelia šiuos klausimus, dzenbudizmo mokytojai primena, kad jie patys yra savo gyvenimą kuriantys menininkai. *Pasigėrėjimą vizualiuoju menu, gyvenimo pažinimu, asmeninį patyrimą ir intuicijas dzenas gali sulydyti į kūrybos įvykį.* Suvokusieji tai, D. T. Suzuki'o manymu, išvengia psichozės ir neurozės.

II.5.g. Momentas

Kas yra dzeno mokytojo kūrybos šaltinis? Tiesiog gyvenimo realybė. *Gyvenimo realybė, geriausiai matoma kasdieniuose daiktuose ir veiksmuose.* Haiku labai tiksliai perteikia kasdienybės paprastumo poeziją. Sanpu rašo:

*Gegužės lietūs
Įplaukė varlytė
Į namus per slenkstį.*⁴⁴

Potvynis gali sukelti nerimą. Bet poetas ramiai stebi, kaip pakilęs vanduo įplukdo į jo namus varlytę. Galima tiesiog sėdėti ir stebėti, kaip ji maudosi vandenyje. Būtent per gebėjimą įsiklausyti į kasdienybės ženklus atsiveria didžioji viso to, kas egzistuoja, paslaptis. Taip Bašio medituodamas sode su draugais išgirsta vandens tekstelėjimą. Spontaniškai išsako įspūdį, įamžinantį akimirkoje įsikūnijusią būties pilnatvę.

⁴¹ Suzuki D. T. Lectures on Zen Buddhism // Suzuki D. T., Fromm E., De Martino R. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. New York, 1960, p. 11.

⁴² Ten pat, p. 12.

⁴³ Ten pat, p. 12.

⁴⁴ Sanpu // *Septintasis mėnuis. Japonų poezija. Tanka. Haiku*. V., 1999, p. 198.



Mokuanas Reienas. Keturi miegantieji

Dzenbudistas tapytojas Mokuanas Reienas nutapė paveikslą *Keturi miegantieji*, kuris labai puikiai atskleidžia dzeno dvasią. Čia matome vienuolį Bukaną su vienuoliu Kanzanu, jo augintiniu Jitoku ir tigrą. Vienuolis taip buvo susigyvenęs su savo aplinka, kad augino ne tik našlaitį, bet ir laukinį tigrą. Jie visi miega. Paveikslas simbolizuoja absoliučios ramybės pasaulį, kuriame harmoningai dera įvairūs jo aspektai. Jeigu visi paveikslo personažai darytų tai, ko iš jų laukiama pagal įprastus stereotipus, jie negalėtų čia draugiškai ir ramiai kartu miegoti. Tigras turėtų medžioti. Suaugęs žmogus – dirbti ir rodyti pavyzdį jaunesniems. Tačiau jie to nedaro. Ramūs, atsipalaidavę storuliai snaudžia ir šypsosi. Tarsi kiekvieną minutę jie dar labiau storėja ir tingsta. Pagal „civilizacijos“ standartus jie atrodo esą asocialūs – nesiekiantys nei kūno, nei sielos harmonijos. Tačiau jie yra suradę santarvę patys su savimi, su pasauliu ir vienas su kitu. Tigro miegas tarsi simbolizuoja troškimo dominuoti nuslopinimą. Tai leidžia visiems atsipalaiduoti. Šią akimirką visi jie harmoningai gyvena pagal savo vidinę prigimtį.

*Senas tvenkinys.
Strykteli varlė –
Vandens raibuliai.*⁴⁵

Galima gyventi tik esamuoju laiku, teigia dzeno mokytojai. Tačiau mes taip negyvename. Ilgimės praeities arba nerimastingai laukiame ateities. Prancūzų rašytojas ir filosofas A. Camus rašo: „Mes gyvename ateitimi: „rytoj“, „vėliau“, „kai tu susikursi padėtį“, „ilgainiui suprasi“. Puikus neuoseklumas, nes kada nors reikės mirti“⁴⁶. Kaip sustabdyti akimirką?

Kai nesąmoningai sutelkiame dėmesį į žaidimą, klausymąsi, stebėjimą, tada išgyvename geriausią savo gyvenimo akimirką, teigia dzeno mokytojai. *Stebėdamas vaidinimą, kai esi jo veikėjas, sugadini patį vaidinimą*. Kai veikdami nematome savęs iš šalies, pasiduodame akimirkai.⁴⁷ Pasitikime visata. Išgyvename vienybę su tuo, kas egzistuoja. Užmirštame ateitį. Ateitis mums dažniausiai atsiveria kaip bedugnė, grasinanti įvairiomis nelaimėmis ir stresais. Žvelgdami į ją jaučiamės vieniši ir izoliuoti. Su ateitimi kovojame, siekdami tikrumo ir pastovumo. Bet ar ne geriau priimti pasaulio kaitą ir nesaugumą kaip neatskiriama jo bruožą ir atsiverti nežinomybei bei kaitai? – klausia dzeno mokytojai. *Saugumą ir nekintamumą sugalvoja egocentriškas protas. Jie neegzistuoja gamtoje. Gebėjimas priimti nesaugumą ir atsiduoti nežinomybei suteikia atpalaiduojantį tikėjimą visa-*

⁴⁵ Bašio Macuo // *Haiku. Drugelis sniege*. K., 1999, p. 44.

⁴⁶ Kamiu A. Sizifo mitas // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 131 (sk. Gyvenimo prasmė).

⁴⁷ F. Nietzsche rašė: „Pažvelk į bandą, kuri ganosi šalia, ji nežino, ką reiškia „vakar“, ji strikinėja, žiaumoja žolę, ilsisi, virškina maistą, vėl strikinėja, ir taip nuo ryto iki nakties, diena po dienos. Jos džiaugsmas ir jos kančia tvirtai pririša ją prie akimirkos kuolo, todėl ji nepažįsta nei melancholijos, nei nuobodulio. Šis reginys žmogų nepaprastai slegia – mat jis didžiuojasi prieš gyvulį tuo, kad jis žmogus, ir sykiu pavydžiai žvelgia į gyvulio laimę, nes žmogus, kaip ir gyvulys, nori tik vieno: gyventi be nuobodulio ir be skausmo <...>“. Žr.: Nietzsche F. Apie istorijos naudą ir žalą gyvenimui // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 226.

ta. Ar ne todėl dzenbudizmo simbolis – besišypsantis elgeta su maišu ant pečių?
Neprisirišantis prie jokios vietos, ramiai kontempliuojantis gyvenimo kaitą.

*Viskas, ką turiu –
Tai lengvutė moliūgo gertuvė
Kaip ir mano gyvenimas.*⁴⁸

Keičiantis vietas. Plūduriuojantis būties sraute. Ramus. Medituojantis.
Meditacija sustabdo akimirką. Savo buvimą pasaulyje tuomet patiriame kaip egzistencijos džiaugsmą.

*Ramybė
Sklendžia į ją vos girdimai
Krintantys žiedlapiai.*⁴⁹

„Ar tu seki koku mokymu? Ar turi kokį tikėjimą ar žinojimą, kuris tau padėtų gyventi ir teisingai elgtis?“ – klausia H. Hesse's romano *Sidharta* herojaus po daugelio metų sutiktas jaunystės draugas. Sidharta atsako: „Ilgai mano mokytoja buvo graži kurtizanė, mano mokytojas buvo ir turtingas pirklys, ir kai kurie lošėjai kauliukais. Kartą mano mokytojas buvo keliaujantis Budos sekėjas; jis sėdėjo šalia manęs, kai užmigau miške, traukdamas piligrimo keliu. Ir iš jo pasimokiau, ir jam esu dėkingas, labai dėkingas. Bet daugiausia mane išmokė ši upė ir mano pirmtakas keltininkas Vasudeva. Jis buvo visai paprastas žmogus, tasai Vasudeva, ne koks mąstytojas <...>“⁵⁰.

Sidharta suprato, kad galima perduoti tik žinias, bet ne išmintį. Todėl paliko tuos mokytojus, kurie mokė kitus išminties. Išmintį „galima rasti, išgyventi, ji gali mus nešti, galima su ja daryti stebuklus, bet jos išsakyti ir pamokyti negalima“⁵¹.

Atsivėrimas pasauliui, tam, kas yra šalia, čia ir dabar, autentiškai išgyventa egzistencinė patirtis – tokia pirminė kelio dzenbudistinės išminties pajautos link prielaida.

Literatūra:

- Andrijauskas A. Laozi ir daoizmo filosofijos idėjų pasaulis // *Naujoji Romuva*. 1996, nr. 3–4.
Andrijauskas A. *Tradicinė japonų estetika ir menas*. V., 2001.
Art Treasures from Japan. Tokyo, Japan, Palo Alto, Calif., USA, 1971.
Beinorius A. Analitinė C. G. Jungo psichologija ir religinė Indijos tradicija // *Logos*. 2000, nr. 22.

⁴⁸ Bašio Macuo // *Haiku. Drugelis sniege*. K., 1999, p. 36.

⁴⁹ Čiora Miura // *Haiku. Drugelis sniege*. K., 1999, p. 74.

⁵⁰ Hese H. *Sidharta // Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 39 (sk. Išmintis).

⁵¹ Ten pat, p. 40.

- Beinorius A. Intelektualinės indų kultūros recepcija Vakaruose: komparatyvizmo metamorfozės // *Logos*. 2000, nr. 21.
- Chang Chung-yan. *Creativity and Taoism. A Study of Chinese Philosophy and Poetry*. London, 1963.
- Creel H. G. *What is Daoism?* Chicago, London, 1977.
- Dumoulin H. *Zen Enlightenment: Origins and Meaning*. Tokyo, 1993.
- Haiku. *Drugelis sniege*. K., 1999.
- Granet M. *La pensée chinoise*. Paris, 1934.
- Hakuin Zen Master. *Selected Writings*. New York, 1971.
- Izutsu T. *Philosophie des Zen-Buddhismus*. Tokyo, 1999.
- Jung C. G. *Pratarmė Suzuki'o įvadui į Zen Budizmą* // *Naujoji Romuva*. 1995, nr. 6–7.
- Kapleau Ph. *Awakening to Zen*. New York, 1997.
- Kapleau Ph. *Zen: Dawn in the West*. London, 1987.
- Konfucijus. *Apmąstymai ir pašnekesiai*. V., 1994.
- Mason O. *History of Japanese Art*. New York, 1993.
- Maspero H. *Le Daoisme*. Paris, 1950.
- Norris Ch. *Paslaptingoji vidinė jėga: problemų sprendimas dzeno pagalba*. K., 1998.
- Pointing at the Moon: One Hundred Zen Koans from Chinese Masters*. Tokyo, 1993.
- Pollack D. *Zen Poems of the Five Mountains*. London, 1985.
- Poškaite L. Filosofinių, etinių, estetinių ir religinių pažiūrų santykis konfucianizme // *Filosofija-sociologija*. 1988, nr. 2.
- Poškaite L. Harmonijos (he) santykis kinų tradicinėje kultūroje // *Liaudies kultūra*. 1999, nr. 4.
- Psychological Studies on Zen*. Tokyo, 1977.
- Septintasis mėnulis. Japonų poezija. Tanka. Haiku*. V., 1999.
- Seung S. *Pelenų barstymas ant Budos: Zeno meistro Seung Sahno mokymas*. V., 2000.
- Shibayama Z. *A Flower Does not Talk*. Tokyo, 1970.
- Suzuki D. T. *Essays in Zen Buddhism*. London, 1970.
- Suzuki D. T. *Living by Zen*. London, 1950.
- Suzuki D. T. *Studies in Zen*. London, 1955.
- Suzuki D. T. *The Training of the Zen Buddhist Monk*. Boston, 1994.
- Suzuki D. T. *Zen and Japanese Culture*. New York, 1959.
- Suzuki D. T., Fromm E., de Martino R. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. New York, 1960.
- The Three Pillars of Zen: Teaching, Practice and Enlightenment*. Boston, 1970.
- Toshihiko I. *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*. Teheran, 1977.
- Zen Art of Meditation*. Tokyo, 1973.

III. KRIKŠČIONIŠKOJI ETIKA



A. Bertašius. *Angelas*

„Jei kalbėčiau žmonių ir angelų kalbomis, bet neturėčiau meilės, tebūčiau žvangantis varis ir skambantys cimbolai“. Apaštalas Paulius. Himnas meilei. (1Kor 13,31b,1)

III.1. ANTIKINĖ ETIKA IR KRIKŠČIONIŠKOJI ETIKA

Kas bendra tarp antikinės ir krikščioniškosios etikos? Ar galime jas vertinti kaip tos pačios etinės tradicijos skirtingas pakopas, ar tai visai skirtingomis pradinėmis vertybėmis grindžiamos kultūros?

III.1.a. Dvi skirtingos antropologijos

Antikinė ir krikščioniškoji antropologija remiasi skirtingomis prielaidomis. M. Schelerio pastebėjimu, graikai sukūrė antropologinę žmogaus, kaip *homo sapiens*, sampratą, teigiančią, kad žmogus iš esmės skiriasi nuo gyvūno tuo, kad turi protą (*logos, ratio*). Gamta neturinti šio prado, kuris ontologiškai sutampa su kosminiu pasaulio kūrimo principu. Žmogaus protą graikai laikė absoliučiu, pakankamai stipriu ir galingu, todėl sugebančiu idealius sumanymus paversti tikrove. Ši filosofinė antropologinė žmogaus samprata vienija, pasak M. Schelerio, labai skirtingus mąstytojus – nuo Aristotelio iki I. Kanto ir G. Hegelio (tarp jų ir Tomas Akvinietis, R. Descartes, B. Spinoza, G. W. Leibnizas).

Krikščioniškoji etika remiasi ne antikinė etika, o *Senuoju Testamentu*. Dešimt Dievo įsakymų¹, kuriuos per Mozę Jahvė paskelbė žydų tautai, yra jos išeities taškas. Krikščionių ir judėjų antropologija prasideda žmogaus sukūrimo ir nuopuolio mitu. Po nuopuolio žmogus dar tebėra panašus į Dievą, tebėra jo atvaizdas. Šį jo panašumą liudijęs ir jo protas. Tačiau aistros taip jį užtemdo, kad žmogus, pasak Augustino, tampa panašus ir į velnią. Žmogaus prigimtį persmelkia pirmapradės nuodėmės šešėlis. Ji perduodama iš kartos į kartą. Padaręs nuodėmę žmogus ištremiamas iš rojaus, jis praranda amžinojo gyvenimo galimybę. Tampa mirtingas. Tačiau dieviškosios malonės dėka įmanomas nuodėmių atpirkimas ir sugrįžimas į amžinąjį gyvenimą.

Krikščioniškojoje antropologijoje pagrindinis žmogaus santykis su jį pranokstančiu Dievu yra tikėjimas. Tikėjimas pagrindžia ir kitas dvi krikščioniškosios etikos vertybes – viltį ir meilę.

Antikos kultūra gynėsi nuo krikščionybės. Tiesmukiškiausias tos gynybos būdas – krikščionių persekiojimas.² Antikos istorikas Tacitas *Analuose* aprašo, kaip tironas Ne-

¹ Neturėk kitų dievų, tik mane vieną, nevok, nežudyk, nesvetimauk ir t. t.

² Origeno tėvas, kaip krikščionis, buvo nužudytas eilinio krikščionių persekiojimo metu valdant imperatoriui Septimijui Severui. Tuo metu žuvo ir kitas krikščionybės apologetas Irenėjas. Origeno tėvo turtas buvo konfiskuotas. Origenui, kaip vyriausiam broliui, sulaukus septyniolikos metų teko išlaikyti motiną ir šešis brolius. Tačiau ir pats Origenas imperatoriaus Decijaus valdymo metu uždraudus krikščionybę buvo uždarytas į kalėjimą ir nukankintas. Nuo persekiojimų žuvo ir Tertuliano mokinys Kiprianas. Jo mirties nuosprendyje buvo parašyta, jog jis pasisakė kaip Romos dievų ir šventų įstatymų priešas.

ronas susidorojo su krikščionimis, neteisingai apkaltinęs juos ketinimu padegti Romą. Dauguma Romos imperatorių persekiojo krikščionis. Persekiojo juos ir stoikas Markas Aurelijus.³ Konstantinas Pirmasis (306–337) krikščionybę pavertė institucija ir ši neseniai persekiota kankinių religija tapo didžiulę Romos imperiją vienijančia religija.

Krikščionybės apologetai išreiškė moralinį nepritarimą antikos kultūrai. Kai kuriems jų buvo svetimas antikos mitologijos amoralumas⁴. Pirmosiose dešimtyje *Dievo valstybės* knygų Augustinas polemizuoja dėl antikos dievų kulto. To laikotarpio filoso-



Raphaelis. Šventas Paulius Atėnų areopage

Kai apaštalas Paulius atvyko į Atėnus skelbti krikščionybės tiesų, atėniečiai iš pradžių susidomėjo, nes jis kalbėjo jiems nežinomus dalykus. Tačiau, išgirdę apie prisikėlimą iš mirusiųjų, vieni ėmė šaipytis, kiti sakė: „Apie tai paklausysime kitą kartą“ (Apd 17,32)*. Tokie skirtingi buvo atėniečių ir krikščionių pasauliai. Platono dialogo *Puota* dalyviai ir apaštalo Pauliaus pamokslų klausytojai vargu ar galėtų suprasti vieni kitus.

fų knygos, pasak Tatiano, primena labirintus. „Jūs suskaidėte išmintį į dalis ir praradote tikrąją išmintį. Jūs nepažįstate Dievo ir ginčydamiesi vieni su kitais neigiate patys save. Todėl visi jūs apgailėtini, ir nors priskiriate sau kalbos dovaną, tačiau susišnekate kaip aklas su kurčiu“⁵, – kreipdamasis į antikos filosofus veikale *Prieš graikus* (*Adversus graecos*) atsiriboja nuo jų Tatianas.⁶

III.1.b. Poleminis dialogas

Krikščionybė istoriškai kilo iš antikinės kultūros socialinio konteksto. Krikščionybė netęsė antikinės etikos tradicijų – ji kūrė naujas vertybes, vis dėlto negalėjo išvengti antikos autorių įtakos. Krikščionybės autoriai, viena vertus, rėmėsi antikos tradicija, kita vertus – ją kritikavo.

* Tik kai kurie priėmė tikėjimą. Minimas Dionizas, moteris Damaridė ir jų draugai. Apd 17,34.

³ Persekiojo, beje, prieš atsivertimą ir apaštalas Paulius.

⁴ Vaidinta misterija, kurioje Dzeusas, pasivertęs drakonu, suvilioja savo dukterį Prozerpiną ir ji nuo jo pastoja. Žr.: Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. Москва, 1991, p. 378–379.

⁵ Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Москва, 1979, p. 62.

⁶ Tatianui pirmiausia rūpi ne antikos filosofų idėjos, o jų niekam tikusios asmeninės savybės. Helenų mokymai, jo manymu, skyrėsi nuo jų darbų. Diogenas miręs nuo apsirijimo, o Aristipas buvęs paleistuvis, Platonas valgęs per daug ir t. t. Tokį argumentavimą, polemizuojant su kitokias vertybes pripažįstančiais autoriais, vadiname apeliacijos į asmenį (*argumentum ad hominem*) logine klaida.

Tertulianui imponavo kinikų gyvensenos paprastumas. Iš Cicerono jis išmoko retorikos ir literatūrinio meistriškumo. Tačiau šiuos įgūdžius panaudojo aistringai polemikai – antikos kultūrai, o ypač filosofijai kritikuoti.

Augustinas remiasi Platonu, tiksliau – Plotinu ir neoplatonikais. Tačiau su stoikais polemizuoja. „Argi negali skausmas, priešingas malonumui, neramumas, priešingas ramybei, užvaldyti išminčiaus?“⁷ – antrindamas apaštalui Pauliui ir Tertulianui, klausia Aurelijus Augustinas. Protas, pasak Augustino, negali apsaugoti išminčiaus nelaimės akivaizdoje. „Kaip dejavo Ciceronas, mirus dukrai, – kiek tik galėjo, bet kiek mažai tepajėgė pasakyti“⁸, – sako Augustinas. Augustinas netiki ir tuo, kad protas gali sukurti dorybę. „Ir kas yra toks išmintingas, kad neišgyventų jokios kovos prieš geidulius?“⁹ – retoriškai klausia Augustinas.

Tomas Akvinietis tęsia Aristotelio dorybių etikos tradiciją.

Artimiausia krikščionybei yra stoikų etika. Stoikų veikalais remiasi Tertulianas. Jis vadina Seneką „mūsų Seneką“. Siekdamas sustiprinti krikščionių kankinių dvasį, jis mini stoikus kaip ištvermės ir kantrybės pavyzdį.

Stoikai (kaip, beje, sofistai ir skeptikai) skelbia visų žmonių moralinės lygybės idėją. Seneka *Laiškuose Lucilijui* rašo: „Visi galime tobulinti sielą, todėl visi esame kilmingi. Filosofija nieko neatstumia ir nieko nesirenka; ji šviečia visiems. <...> Siela padaro kilmingą tą, kuris, būdamas bet kurio luomo atstovas, gali pakilti virš likimo“¹⁰. Vergai, sako Seneka, – to nepastebėjo nei Platonas, nei Aristotelis, – yra ne tik vergai, bet ir žmonės, namiškiai, nuolankūs bičiuliai.¹¹ Tai artima krikščionybei. Kaip pažymi G. Hegelis, ir „krikščionybės požiūriu vergija yra negalima, nes dabar žmogus kaip žmogus pagal savo visuotinę prigimtį yra Dievo paveikslas; kiekvienas pavienis asmuo yra Dievo malonės ir galutinio dieviškojo tikslingumo objektas: Dievas *nori*, kad būtų išgelbėti visi žmonės. Taigi žmogus pats savaime ir jau kaip žmogus be jokių išimčių turi begalinę vertę, ir kaip tik ši begalinė vertė pašalina bet kokią išskirtinumą, kurį lemia gimimas ir tėvynė. <...> Graikų laisvė buvo laimės ir genijaus laisvė; ją dar lėmė *vergai* ir *orakulai*, o dabar absoliučios laisvės principas pasirodo Dievo pavidalu. Žmogus dabar jau yra ne priklausomybės, o meilės santykyje <...>“¹².

⁷ Augustinas A. Apie Dievo valstybę // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 90 (sk. Kančia).

⁸ Ten pat, p. 90.

⁹ Ten pat, p. 91.

¹⁰ Seneka. *Laiškai Lucilijui*. V., 1986, p. 107.

¹¹ Ten pat, p. 111.

¹² Hegelis G. *Istorijos filosofija*. V., 1990, p. 355–356.

III.2. TIKĖJIMAS IR IŠMINTIS

Antikinė etika intelektualistinė, krikščioniškoji – jausmo ir valios etika. Didžiajame įsakyme parašyta: *Mylėk Viešpatį, savo Dievą, visa širdimi, visa siela, visomis jėgomis ir visu protu, o savo artimą kaip save patį* (Lk 10,27). Meilė – tai jausmas. Jis nesirenkamas, o nurodomas besąlygiškai, akcentuojant valios pastangas (visa širdimi, visa siela ir t. t.).

Antikos pagarbą išminčiai krikščionybė pakeitė „tikėjimu, viltimi ir meile“. Antikos intelektualizmo skatintas išminties siekimas pradėtas laikyti prigimtinė nuodėmė – puikybės, siekimu prilygti Dievui. Apaštalas Paulius laiške korintiečiams sako: „Tegul niekas savęs neapgaušina. Jei kas iš jūsų tariasi esąs išmintingas šiame pasaulyje, tepasidaro kvailas, kad būtų išmintingas. Šio pasaulio išmintis Dievo akyse yra kvailystė. Parašyta: *Jis sugauna protinguosius jų gudrybėje*. Ir toliau: *Viešpats žino išminčių mintis, kad jos niekingos*“ (1 Kor 3,18–20). Krikščionybės autoriai ne tiek siekė paneigti pačią išminties sąvoką, kiek atsiriboti nuo tokios išminties sampratos, kuri buvo susiklosčiusi antikoje. Apaštalas Paulius sako: „Tiesa, mes tobuliesiems skelbiame išmintį, tačiau tai ne šio pasaulio ir ne praeinančių šio pasaulio valdovų išmintis. Mes skelbiame slėpininę ir paslėptą Dievo išmintį, kurią Dievas yra nuo amžių paskyręs mums išaukštinti“ (1 Kor 2,6–8). Taip pabrėžiamas tikėjimo pranašumas racionalaus mąstymo atžvilgiu.

Kintant krikščioniškai filosofijai, taip pat kito proto ir tikėjimo santykio problemos sprendimas. Origenas siekė suderinti antikos ir *Biblijos* tradicijas. Jis teigė, jog teisingai suprasta *Biblija* nekenkia filosofijai, o teisingai taikoma filosofija nekenkia *Biblijai*. Tiesiog *Biblijos* tekstą, jo manymu, galima perskaityti skirtingai, nes jis turi keletą prasmų: tiesioginę, moralinę ir filosofinę. Dievas, pasak Origeno, yra gryna mintis, mintis, mąstanti pati save. Antikos neoplatonizmą ir stoicizmą Origenas perteikia per krikščioniškosios antropologijos prizmę. Kai krikščionis kalba apie pasaulio pradžią ir pabaigą, sako Origenas, jis esąs teisingas, nes pasaulio, kuriame jis gyvena, iš tiesų laukianti pabaiga. Tačiau prieš ir po mūsų pasaulio buvo ir bus begalė kitų pasaulių. Origenas grįžta prie antikinės amžinojo laiko pasikartojimo koncepcijos. Tačiau intelektualinė veikla Origenui nėra savitiksliis dalykas. Ji turinti pagrįsti ir paaiškinti religines įžvalgas.

Tokios atodairios į antikos filosofiją jau nerasime kito žymaus patristikos atstovo Tertuliano veikaluose. Tertulianas – radikalus antifilosofas ir antiintelektualistas. „Kas bendra tarp filosofijos ir krikščionybės? Tarp Graikijos mokinio ir Dangaus mokinio? Tarp tiesos ieškotojo ir amžinojo gyvenimo ieškotojo?“ – retoriškai klausia Tertulianas, antiką ir krikščionybę suvokiantis kaip du visiškai skirtingus pasaulius. Jis neįžvelgia tarp jų nieko bendra. „Kas Atėnai – Jeruzalei? Kas Akademija – bažnyčiai? Kas eretikai – krikščionims?“ – vis kartoja Tertulianas.

III.2.a. Radikalusis antiintelektualizmas: Kvintas Tertulianas¹ (155/165–220/240)

Tertulianas, nors ir reiškė tam tikras simpatijas antikos filosofams ir jų nuostatomis, vis dėlto visas filosofines mokyklas laikė svetimomis krikščionybei. Filosofija nuolatos ko nors ieško ir niekada nieko neranda. Filosofai tik beldžiasi į tiesos duris, bet taip jų jiems ir nepavyksta atidaryti. Tai jų nelaimė. Jų tiesos trumpalaikės ir netvirtos, tačiau tiriant turi būti randamas tvirtas pagrindas. Šis tvirtas pagrindas yra Apreiškimas. Tas, kuris randa tikėjimą, nieko kita neieško. Smalsumas po Kristaus nėra tinkamas kelias. Tikėjimo požįriu, sako Tertulianas, nieko nežinoti, vadinasi, viską žinoti. Jeigu ko nors nesuprantame, vadinasi, objekto pažinimas peržengia mūsų galimybių ribas. Bet tai nereiškia, kad tai, ko nesuprantame, yra absurdiška. Bet kuris Apreiškimo teiginys gali pasirodyti absurdiškas. Bet juose slypi didi paslaptis. Ja reikia tiesiog tikėti. Tikėjimas paremtas ne pažinimu, o paradoksa: „Dievo sūnus nukryžiuotas; mes nesigėdijame, nors tai gėdinga. Dievo sūnus mirė; tai visiškai tikra, nors su niekuo nesiderina. Palaidotas jis prisikėlė; tai neabejotina, nes tai neįmanoma“. Tertulianui priskiriama ir sentencija, tapusi kovos su racionalistinės teologijos intelektualistinėmis pretenzijomis šūkiu: „Tikiu, nes tai absurdiška“ (*Credo quia absurdum est*).

Tertulianas kritikavo antikos išminties sampratą. Jis neigė elitinį intelektualizmą, ypač jo pritaikymą krikščioniškajame gnostikų mokyme. Tačiau, kaip ir kinikai, vertino prigimtinių sveiką protą, būdingą civilizacijos nepaliestam žmogui. Kultūros nesugadinta žmogaus siela, Tertuliano manymu, yra krikščioniška. Tikrojo žinojimo ištakos yra arba tikėjimas, arba gamta. Tikėjimas turi būti grynas – be racionalizmo priemaišų. Protu žmogus empiriškai supranta materialųjį pasaulį ir savo vietą jame. Tačiau protas negali nei atstoti tikėjimo, nei padėti žmogui.

III.2.b. Intelektualizmas ar misticismas? Aurelijus Augustinas (354–430)

Augustinas tikėjimo ir proto santykį interpretuoja sudėtingiau nei Tertulianas. Tertuliano principą „tikiu, nes tai absurdiška“ Augustinas pakeičia į „tikiu, kad suprasčiau“. Kai kurie kritikai Augustino koncepciją vertina kaip teologinį racionalizmą, pagrindusį Tomo Akviniečio proto ir tikėjimo harmonijos prielaidas.²

Išmintis yra tai, ką Augustinas vadina *bonum beatificum*. Išmintis – tai gėris, kuris teikia laimę. Tiesos kontempliacija, pasak Augustino, yra būtina (*sine qua non*) lai-

¹ Gimė Kartaginoje, manoma, centuriono šeimoje. Jaunystėje buvo priešiškas krikščionybei, gyveno laisvai. Mokėsi Cicerono tradicijas tęsiančioje lotynų retorikos mokykloje. Dirbo teisininku Romoje. Vėliau grįžo į Kartaginą, apie 185–197 m. atsivertė į krikščionybę. 200 m. pradžioje suartėjo su montanistais, galiausiai paliko juos ir įkūrė savo sektą. Daugiausia žinių apie jo gyvenimą pateikė Jeronimas veikale *Apie įžymius žmones*. Jeronimas jį vadina nerimstančiu žmogumi (*ardens vir*). Tertulianas, po apaštalo Pauliaus, laikomas pirmąja ryškia ankstyvosios krikščionybės asmenybe. Jis buvęs aistringas, kieto ir stipraus charakterio žmogus. Tertulianas visą gyvenimą buvo nusiteikęs karingai. Kovojo su savimi, su antikos tradicija, su išorės ir vidaus priešais, už ir prieš bažnyčią.

² Žr.: Майоров Г. Г. *Формирование средневековой философии*. Москва, 1979, p. 228–229.

mės sąlyga. Bet tai negali būti laimės esmė. Kaip pažymi E. Gilsonas, sąvoka „Augustino intelektualizmas“ gali būti aiškinama dvejopai. Jei ji vartojama nurodyti supratimo svarbai Augustino mąstyme, tuomet tai teisinga vartosena, tačiau ši samprata negali būti taikoma visai Augustino filosofijai laikant šios svarbiausio tikslo tiesos supratimą.

Gėris, jei jį laikome tuo, kas turi būti pažinta, nėra Augustino mąstymo tikslas. Tai yra tikslas, jei gėrį laikome tuo, kas turi būti įgyta. Protas yra adekvatus įžvalgai, bet to nepakanka meilei. Meilė yra troškimas, o troškimas nėra proto darinys.

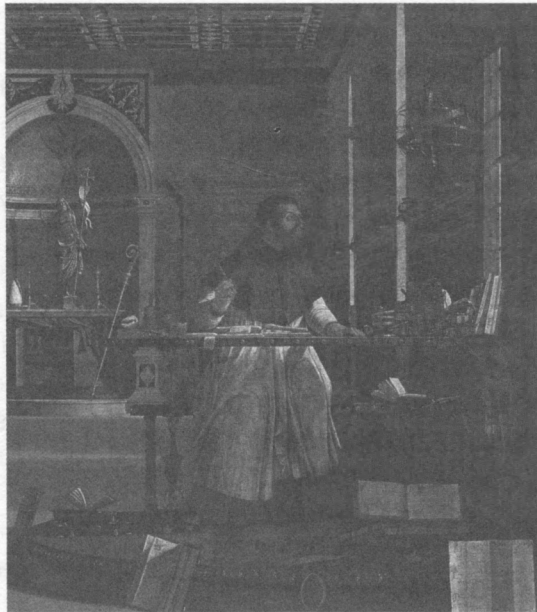
Žmogus turi juslinių troškimų, kurie taip pat gali būti nukreipti į aukščiausiąjį gėrį. Kai šie troškimai paklūsta protui, jie įgalina žmogų geriau kontempliuoti aukščiausiąjį gėrį. Visa siela tada turi mylėti tai, ką vienas protas tegali kontempliuoti, ir ji geriausiai pasiekia savo tikslą per meilę, nušviestą proto.

Kai mylima, mylimas objektas grįžtamai veikia mylintį subjektą. Mylintysis tampa savo mylimo objekto atvaizdu. Meilė materialiams ir laikiniams daiktams yra materialinė ir pasmerkta išnykti. Mylint tai, kas amžina, pati meilė tampa amžina, mylėti Dievą, vadinasi, tapti Dievu.

Tiesos supratimas nėra formalus žmogaus tikslas, vis dėlto tai būtina sąlyga siekiant šio tikslo. Pats laimės apibrėžimas to reikalauja. Jeigu laimė yra tobulas džiaugsmas, tuomet ji neturėtų būti saistoma baimės, ypač baimės prarasti objektą, kuris teikia laimę. Bet yra tik vienas gėris, kurį pasiekus nekankina baimė. Tai tiesa. Būtent todėl kiekvienas, kuris jos trokšta, turi pažinti ją vien tam, kad ją įgytų.

Todėl Augustino mokyme, teigiančiame, kad laimė yra džiaugsmas, pirmoji suprantama kaip džiaugsmas, atsiradęs iš tiesos. Šitaip Augustinas išreiškia besąlyginio tikrumo šiame gyvenime poreikį.

Augustinui laimė joku būdu neatskiriama nuo pažinimo. Ne žmogus visa pavadino. Dievas pasakė: „O amžinasis gyvenimas – / tai pažinti tave, / vienintelį tikrąjį Dievą, / ir tavo siųstąjį Jėzų – Mesiją“ (Jn 17,3). Vis dėlto pernelyg akivaizdu, sako E. Gilsonas, kad pažinimas pagal Augustino koncepciją niekada nepasiektų tikslo, jeigu jis būtų vien pažinimas. Todėl ši maksima papildoma antrąja, be kurios būtų nesuvokiama lai-



V. Carpacio. *Šventas Augustinas studijoje*

„Ir kas per žmogus yra kiekvienas žmogus, kadangi yra žmogus?“ – klausia Augustinas.

mę teikiančio žinojimo prigimtis. „Jėzus jam atsakė: „Mylėk Viešpatį, savo Dievą, visa širdimi, visa siela ir visu protu“ (Lk 10,27). Galutinis tikslas, į kurį mus veda pažinimas, yra žinojimas, kuris leidžia mums pasiruošti tobulam džiaugsmui.

Augustino mokymą galima pavadinti transfilosofiniu. Išminties objektas atsiduria anapus ribų, kurių žmogus, pasitelkęs prigimtines galias ir net Dievo pagalbą, trumpame savo gyvenime negali pasiekti. Tad, gyvendami kaip išmintingi žmonės, mes sekame Dievu, tačiau sekimas Dievu reiškia ne ką kita, kaip dorą gyvenimą. Be to negalime būti laimingi. E. Gilsonas padaro dvi svarbias išvadas. Racionalus svarstymas Augustinui – tai tobulo kasdienio elgesio atitikmuo. Tai būtinas veiksmas, parengiantis sielą mistinei kontempliacijai. Ir netgi tokia kontempliacija tėra amžinosios palaimos pranašystė. Antra išvada: Augustino doktrina skelbia visišką sielos vienybę su Dievu, ji negali turėti jokio kito centro, išskyrus Dievą. Pirmiausia kelias Dievo link grindžiamas pažinimu, o paskui – geradaryste, kuri vienintelė įgalina žmogų pažinti Dievą.

Išmintis yra tiesa, per kurią žmogus įžvelgia ir patiria aukščiausiąjį gėrį. Kad taptume laimingi, mūsų protas pirma turi sukurti laimės sampratą. Kad taptume išmintingi, mes pirma turime susikurti aiškią išminties sampratą. Pasak E. Gilsono, tai panašu į matematikos taisykles. Nėra išminties kiekvienam žmogui, bet yra išmintis, bendra visiems žmonėms, tai ir yra bendras aukščiausiasis gėris.

III.2.c. Teologinis intelektualizmas: Tomas Akvinietis³ (1224/5–1274)

Dabartinė oficialioji Katalikų Bažnyčios doktrina kildinama iš Tomo Akviniečio etikos. Augustiną ir Akvinietį skiria devyni šimtmečiai, skiriasi ir jų dviejų filosofijų ištakos. Paties Tomo Akviniečio žodžiais tariant, Augustinas tiek, kiek jam leido krikščioniškasis tikėjimas, sekė Platonu, o jis pats, Akvinietis, bandydamas racionaliai interpretuoti Bažnyčios tiesas, vadovavosi Aristotelio filosofija. Todėl, kaip pažymi E. Gilsonas, „ta pati religijos tiesa buvo išreikšta dviem skirtingomis filosofinėmis kalbomis“⁴.

Tomas Akvinietis teigė, kad kiekvienas veiksmas ar judėjimas yra nukreiptas į tikslą. Racionalių būtybių tikslus atspindi mintis, išreiškianti intenciją. Ją nukreipia valia, veikiamą praktinio proto. Egzistuoja daugybė tikslų, kurių galima siekti, pavyzdžiui, turtai, garbė, galia, malonumas. Tačiau nė vienas šių tikslų, sako Akvinietis, neveda į laimę. Neveda ir sukurtas gėris. Laimę gali suteikti tik visuotinis gėris – pats Dievas, kuris yra kiekvieno judėjimo pagrindas ir pirmoji nekintama priežastis. Todėl siekdami gėrio visi daiktai nesąmoningai siekia Dievo.⁵ Aukščiausia tokio sieki-

³ Žr. III.7.c. Dievas – pirmasis judintojas. Tomas Akvinietis // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl.* V., 2002.

⁴ Žr.: Gilson E. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. New York, 1960.

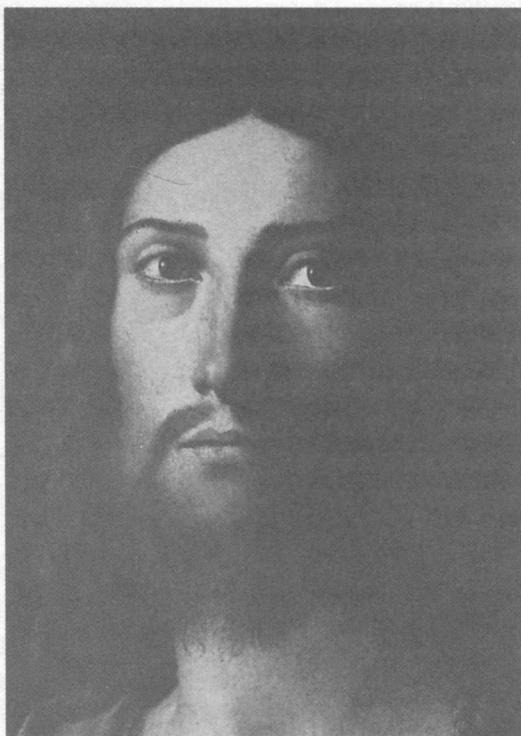
⁵ Žr.: Tomas Akvinietis. Teologijos sąvadas // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 216 (sk. Laimė).

mo forma – siekimas pažinti Dievą. Tačiau toks žinojimas pranoksta žmogaus proto galimybes ir gali tik iš dalies atsiskleisti. Todėl objektyviai Dievas yra aukščiausiasis gėris. Subjektyviai gėrio, kaip žemesnės laimės, galima siekti ugdant žmogiškąsias dorybes.

Dorybes Tomas Akvinietis skirsto taip pat kaip ir Aristotelis: į intelekto ir į būdo dorybes. Pastarąsias sieja su praktine išmintimi. Pagrindinių būdo dorybių sąrašą Tomas Akvinietis perėmė iš Platono ir Aristotelio. Jas svarstė ir Augustinas. Moralinis gyvenimas – tai žmogaus sugebėjimas maksimaliai išugdyti prigimties galias, kad bet kioje situacijoje galėtų veikti vadovaudamasis protu. Praktinis protas pasirenka veikimo priemones, atitinkančias protingumo (sumanumo, sveiko proto, *prudentia*) dorybę. Todėl Tomas Akvinietis šią dorybę vertina kaip pagrindinę dorybę, nukreipiančią ir valdančią visas kitas dorybes.

Protingumas įgyjamas ne pažinimo keliu. Jis ugdomas visą gyvenimą. Tam būtina patirtis. Ją kaupti padeda atmintis, kurią reikia lavinti ne tik didinant pastarosios apimtį, bet ir nuolat ją gaivinant, kad geriau išsaugotume. Protingumas – tai sugebėjimas kiekvienu konkrečiu atveju geriausiai nuspręsti, kaip pasielgti. Tai – savotiškas menas. Čia neužtenka vien suvokti bendruosius principus ir gebėti iš to padaryti išvadas. Be to, reikalinga ir didelė praktinė patirtis. Reikia mokytis iš kitų. Tačiau to nepakanka. Būtina greitai ir taikliai pačiam apsispręsti, kaip pasielgti. Tomas Akvinietis šią savybę vadina išradingumu (*solertia* – minties greitumas ir lankstumas), arba praktiniu sumanumu. Tai protingumo dalis. Lavintas praktinis protas geba išanalizuoti visus realios problemos aspektus, numatyti bet kurio veiksmo padarinius, apdairiai įvertinti konkrečias aplinkybes, elgtis atsargiai – taip, kad geri ketinimai galiausiai neatneštų nei blogio, nei gėrio.

Praktinę išmintį įgijęs žmogus geba maksimaliai suvaldyti visas savo aistras. Gebėjimas suvaldyti baimę vadinamas drąsa. Drąsa geriausiai atsiskleidžia mirties akivaizdoje. Tikroji dvasios galia akivaizdžiai pasireiškia tuomet, kai žmogus sąmoningai rizikuoja savo gyvybe, tarkim, kai jis nebijodamas užsikrėsti slaugo sergantį drau-



C. da Conegliano. Išganytojas

gą, arba kai kokio nors kilnaus tikslo vedamas leidžiasi į tolimą kelionę. Vis dėlto akivaizdžiausiai drąsa pasireiškia teisingame kare. Tačiau drąsa, Tomo Akviniečio manymu, nėra tai, ką stoikai vadino beaistriškumu. Drąsus žmogus neatsisako nieko, kas pavojaus akivaizdoje galėtų padėti jam išlaikyti dvasios tvirtybę. Jeigu pyktis padeda jam drąsiai kariauti, jis neslopins savo pykčio. Tomo Akviniečio etika, kaip pažymi E. Gilsonas⁶, vadovaujasi antikos išmintimi, tiksliau – Aristotelio veikalu, nors gana svarbiais aspektais ir skiriasi nuo jos.

A. MacIntyre'as pažymi, kad skiriamasis Tomo Akviniečio filosofijos bruožas yra tas, jog ji išsprendė ginčą, XIII a. kilusį Paryžiaus universitete tarp aristotelininkų ir Augustino mokyklos, kai Tomas Akvinietis, rašydamas *Summa*, smulkiai išnagrinėjo Aristotelio *Nikomacho etikos* kai kuriuos fragmentus ir apaštalo Pauliaus pamokslus abiejų darbų analizę pagrindęs tokios pat struktūros argumentais. Taip atsiradęs darbas, kurio žanras skyrėsi ir nuo konvencinės XII šimtmečio ortodoksijos, ir nuo averojininkų programos. Pirmuose penkiuose klausimuose Tomas Akvinietis trumpai primena pagrindinius Aristotelio etikos argumentus, įrodančius, kad gerovė, garbė, malonumas, netgi dorybės ir žmogaus sielos tobulumas negali būti aukščiausiasis gėris. Į šį sąrašą Tomas Akvinietis dar įtraukęs galią ir kūno gėrybes – Aristotelis, A. MacIntyre'o manymu, nebūtų tam prieštaravęs. Tada visiškai netikėtai Aristotelio skaitytojui Tomas Akvinietis galutinį gėrį įvardija kaip sielos santykį su tuo, kas jai išoriška, ir užbaigia, kad realiame pasaulyje šis gėris negali būti aptiktas. „Taip Aristotelis, – pažymi A. MacIntyre'as, – Šv. Rašto ir Augustino interesų vardan buvo supriešintas su Aristotelium“. ⁷ Tomas Akvinietis supriešinęs Aristotelį su Aristotelium ne tam, kad šį paneigtų, o tam, kad, A. MacIntyre'o žodžiais tariant, taptų geresniu aristotelininku už patį Aristotelį.

A. MacIntyre'as Tomo Akviniečio pastangas sujungti aristotelizmą ir augustinizmą pavadino dialektine sinteze. Tomas Akvinietis integravo šių abiejų tradicijų ypatumus taikydamas metodą, kuris, pasak A. MacIntyre'o, jo paties sistemą palieka neužbaigtą. Svarstydamas kiekvieną klausimą Tomas Akvinietis pateikia svarius argumentus „už“ ir „prieš“, remdamasis Augustino, Platono, neoplatonikų, Aristotelio, Averojaus, Avicenos ir kt. komentarais, *Šventuoju Raštu*. Tačiau nors Akvinietis padaro savąją išvadą, A. MacIntyre'o manymu, jo „metodas visada palieka galimybę grįžti prie šio klausimo pateikiant vis naujų argumentų“⁸.

Tomo Akviniečio etika, nors ir artima Aristotelio etikai, vis dėlto grindžiama kitomis prielaidomis. Jis praplečia ir pagilina dorybės sampratą. Kaip pažymi E. Gilsonas⁹,

⁶ Žr.: Жильсон Э. Избранное. Том I. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. Москва, Санкт-Петербург, 2000, p. 370.

⁷ MacIntyre A. *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Notre Dame, 1960, p. 137.

⁸ Ten pat, p. 125.

⁹ Žr.: Жильсон Э. Избранное. Том I. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. Москва, Санкт-Петербург, 2000, p. 369.

Aristotelio pateiktos dorybės grindžiamos visų pirma kolektyvinio gyvenimo patirtimi. Kitaip nei Aristotelis, Tomas Akvinietis savo etiką grindžia asmenybės samprata. Asmenybė – tai protingas individas. Asmenybės sampratą krikščionybė perėmė veikiau iš romėnų teisės, bet ne iš Aristotelio etikos. Asmenybė, pagal Tomo Akviniečio etiką, – tai individuali substancija, kuri iš kitų substancijų išsiskiria gebėjimu valdyti savo veiksmus (*dominium sui actus*). Asmenybė – tai gamtos viršūnė, drauge ir tobuliausias Dievo atvaizdas, kokį tik galima pamatyti gamtoje. Ji tampa autonomiška atlikdama kūrybinį veiksmą, kuris paliudija kiekvieną asmenybę, kaip dalyvaujančią begalinėje išmintyje ir laisvėje. Tai pripildo jos egzistavimą pažinimo šviesos ir valios iniciatyvumo.

Aristotelis laikė dorybe sugebėjimą susitaikyti su savo ribotumu, savo pretenzijomis neperžengti ribų, kurias nustato žmogaus galimybės. Tai teisingumo dorybės dalis, ją būtų galima vadinti nuolankumu susiklosčiusiai tvarkai. Tačiau Aristotelis nėra paminėjęs nuolankumo kaip dorybės. Pilietinė bendruomenė, sako E. Gilsonas, nepakanti nuolankiesiems. Jai tai tėra silpnieji, kurie atvirai pripažįsta savo silpnumą. Tomo Akviniečio nuolankumo samprata pagrįsta kitomis nei Aristotelio prielaidomis. Kitų pranašumas teikia krikščioniui džiaugsmą ir tai kelia jam tokį pasigėrėjimą, kokį patiriame susidūrę su didingumu net ir tada, kai užgaunama mūsų savimeilė.

Aristotelis, kalbėdamas apie aukščiausiąjį gėrį, turėjo galvoje žmogaus gėrį arba bendruomenės, kuriai jis priklauso, gėrį. Pagal Tomo Akviniečio etiką, žmogus yra Dievo kūrinys, kurio esmė glūdi žmogiškosios būtybės gelmėje ir pasireiškia jo gebėjimais ir veiksmais, todėl žmogus nieko negali atlikti be Dievo tarpininkavimo. Todėl visi žmogaus veiksmai yra skiriami Dievui. Todėl, pagal Tomo Akviniečio etiką, visos dorybės, įgytos kantriai ugdant žmogiškasias savybes, skirtos vis labiau tobulinti savyje Dievo atvaizdą. Tapti Dievo atvaizdu – tai didžiausias žmogaus gyvenimo tikslas.¹⁰

¹⁰ Žr.: Жильсон Э. Избранное. Том I. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. Москва, Санкт-Петербург, 2000, p. 371.

III.3. KRIKŠČIONIŠKOSIOS DORYBĖS

III.3.a. Įsakymas

Antikinė etika grindžiama autonomišku laisvo individo apsisprendimu. Ji siūlo kelią į laimę, bet neliepia jos siekti. Aristotelio manymu, jauniems žmonėms, kurie menkai moka valdyti jausmus, etika mažai ką gali padėti. „Todėl jaunuoliui nedera klausyti paskaitų iš valstybės mokslo srities. Mat jis dar neturi gyvenimo patirties, o paskaitos kaip tik remiasi patirtimi ir nagrinėja kaip tik ją. Be to, jaunuolis labiau yra linkęs pasiduoti jausmams ir aistroms, tad tokios paskaitos jam būtų nenaudingos ir beprasimės, nes jų tikslas yra ne pažinimas, o veiksmas“.¹

Krikščioniškoji etika, kitaip nei antikinė, įsako. Pagrindinis įsakymas yra toks: „Mylišk Viešpatį, savo Dievą“ (Mt 22,36). Krikščioniškoji etika iš judaizmo perėmė teokratinės bendruomenės įstatymą ir pavertė jį krikščioniškosios moralės principais, primenančiais juridinį kodeksą (nežudyk, nevok, nesvetimauk ir t. t.).

Kita vertus, Aristotelis pažymi, kad ne visi išgyvenimai gali turėti vidurį. „Kai kurių išgyvenimų jau patys pavadinimai rodo blogį, pavyzdžiui, džiaugsmas dėl kito nelaimės, begėdiškumas, pavydas, o iš veiksmų – svetimotėriavimas, vagystė, žmogžudystė“.² Tačiau, pagal Aristotelio etiką, kitaip nei pagal krikščioniškąją, nuodėmė nėra įsisąmoninama. Kaltė ir nuodėmė – tai iš judaizmo perimtos savimonės formos. *Senajame Testamente* nuodėmė pasireiškia kaip išorinis įstatymo laužymas, o *Naujajame Testamente* tai suvokiama kaip svarbi vidinė motyvacija. *Senasis Testamentas* draudžia veiksmą. „Jūs esate girdėję, jog buvo pasakyta: *Nesvetimauk!*“ (Mt 5,27). Tolesnė frazė liudija posūkį į vidinę motyvaciją: „O aš jums sakau: kiekvienas, kuris geidulingai žvelgia į moterį, jau svetimauja savo širdimi“ (Mt 5,28).

Senajame Testamente pateikiami dešimt Dievo įsakymų, kuriuos per Mozę Dievas apreiškė žydų tautai, o per krikščionybę – ir visiems žmonėms. Interiorizuotas išorinis įsakymas virsta sąžinės balsu. Krikščionybės autoriai aptinka sąžinės fenomeną.

Augustino antropologijoje žmogus iš Dievo gauna moralinę sąžinę (*conscientia*). Dievas pateikia dėsni, kuris paprasčiausiai yra pats Dievas. Mes vadiname jį amžinuoju dėsniu. Jo turinys yra dieviškojo proto ar valios nurodymai, įsakantys išlaikyti natūralią tvarką ir draudžiantys ją laužyti. Šis nekintantis dėsnis nušviečia mūsų sąžinę taip, kaip dieviškoji šviesa nušviečia mūsų supratimą. Kaip amžinosios idėjos, pažinimo principai yra mūsų proto pažinimo tvarka, taip ir pirmieji moralės principai

¹ Aristotelis. Nikomacho etika // Aristotelis. *Rinktiniai raštai*. V., 1990, p. 65.

² Ten pat, p. 92.

yra mūsų sąžinės veiksmo tvarka. Todėl mes turime dėsny, kurį sudaro sąžinės įsakymai. Mes vadiname jį prigimtiniu dėsniu. Jo tikrumą paliudija tai, kad jis yra amžinojo, nekintamo dėsno, glūdinčio Dievuje, transkripcija mūsų sielose.

Todėl visos didžiosios mūsų sąžinės komandos, visi kintantys įsakymai kyla iš to paties dėsno. Jis skirtas kintantiems poreikiams tenkinti. Bet pats jis niekada nekinta. Visa tai, kas individui ir valstybei įstatymiška, kyla iš jo.

Amžinojo dėsno pamatinis reikalavimas, skirtas visatai apskritai ir žmogui atskirai, yra tobulos tvarkos reikalavimas.

Dieviškoji apvaizda ne tik nurodo mums veiksmo taisykles, priversdama mūsų sąžinę paklusti prigimtiniams įsakymams. Ji pateikia ir būdų, kaip šias taisykles pritaikyti praktikoje. Mūsų tiesa yra dalyvavimas didžiojoje Tiesoje, o mūsų laimė – dalyvavimas didžiojoje Laimėje, tad bet kuris žmogus tampa dorybingas tik tuomet, kai sutauko savo sielą su nekintančiomis taisyklėmis ir šviesos Dorybe, glūdinčia bendroje visiems žmonėms Tiesoje ir Išmintyje.

III.3.b. Nuolankumas

Pagal Aristotelio etiką, žmogaus didingumas (*megalopsychia*) yra dorybė. Didžiu laikomas tas, kuris mano esąs vertas didžių dalykų ir kuris toks yra iš tikrųjų. Tokio žmogaus vertingumas susijęs su išorinėmis gėrybėmis. Pati vertingiausia išorinė gėrybė, pasak Aristotelio, yra garbė. Toks žmogus, rašoma *Nikomacho etikoje*, „mielai padeda kitiems, bet gėdijasi, kai kiti jam padeda, mat padėti – vadinasi, būti pranašesniui, o priimti pagalbą – vadinasi, jausti kito pranašumą“³. Toks žmogus neina ten, kur užgaunama jo savimeilė, taip pat ten, kur pirmauja kiti. Jis elgsis ramiai ir lauks, kol prieš akis pasirodys didelė garbė ar didis žygdarbis. Jis laisvai kalba, nes į kitus gali žiūrėti iš aukšto. Jis negalėtų prisitaikyti prie kito žmogaus gyvensenos – nebent prie draugo, – nes tai yra vergiška. Jis niekuo nesižavi, nes jam nieko nėra didaus. Tai nepriklausomo, savarankiško žmogaus ypatybė.⁴

Pagal krikščioniškąją etiką, savęs aukštinimas net mintyse – tai prigimtinių nuodėmės, puikybės išraiška. Toks žmogus mano galįs spręsti kaip Dievas, nes įsivaizduoja, kad nieko nėra aukščiau už jį. „Kiekvienas, kuris save aukština, bus pažemintas, o kuris save žemina, bus išaukštintas“ (Lk 14,11), – rašoma *Naujajame Testamente*. Tokiu savęs aukštinimo pavyzdžiu galima laikyti fariziejaus vidinį monologą, sakomą šventykloje žvelgiant į muitininką. Nusidėjęs muitininkas fariziejui tampa atskaitos tašku savo paties elgesiui vertinti. „Dėkoju tau, Dieve, kad nesu toks kaip kiti žmonės – plėšikai, sukčiai, svetimautojai – arba kaip šis va muitininkas“ (Lk 18,11).

³ Aristotelis. *Nikomacho etika* // Aristotelis. *Rinktiniai raštai*. V., 1990, p. 133.

⁴ Ten pat, p. 134–135.



J. de Ribera. Šventa Agnietė kalėjime, kur angelas apgaubia ją drobule

Nuolankume, sako Augustinas, glūdi tai, kas stebėtina išaukština žmogaus širdį, o puikybėje – tai, kas širdį sumenkina.

žmogus priartėjo prie savo niekingumo. Meilę Dievui jis iškeitė į meilę sau pačiam. Meilę Dievui išreiškia nuolankumas. Tačiau ne nusižeminimas. Nuolankume, sako Augustinas, glūdi tai, kas stebėtina išaukština žmogaus širdį, o puikybėje – tai, kas širdį sumenkina.⁵ Tuo ir skiriasi Dievo miestas nuo žemiškojo miesto. Viename jų vyrauja meilė Dievui, kitame – meilė sau. O kai žmogus gyvena pildydamas savo norus, bet nesekdamas Dievu, tuomet, pasak Augustino, jis tampa panašus į vėlinią.⁶ Būtent puikybėje glūdi žmogaus nelaimių priežastis. Neklusnumas įsišaknija jo prigimtyje. Tuomet žmogus nenori to, ką gali pasiekti, o nori tik to, kas jam neįvykdoma. Nors rojuje jam nebuvo viskas leista, tačiau žmogus troško tik to, ką galėjo pasiekti, ir todėl turėjo viską, ko norėjo. Tačiau padaręs nuodėmę žmogus pradeda trokšti galybės neįmanomų dalykų. Jam nepaklūsta ne tik jo paties siela, bet ir kūnas. Netarnaudami Dievui tampame ne jam, o patys sau našta.⁷

Tomas Akvinietis interpretuodamas nuolankumo dorybę pateikia kitokią perspek-

Fariziejus nepadarė jokio regimo nusižengimo. Jis nepažeidė įstatymo. Tad kodėl jis išėjo į namus neišteisintas?

Fariziejaus elgesys išreiškia teisingumą be meilės. Jis kritiškai vertina tą, kuris atsiranda šalia, bet neatveria jam savo širdies. Jis norėjo likti akis į akį su Dievu, išvengdamas Didžiojo įsakymo numatyto trečio nario – savo artimo.

Puikybė neatsiejama nuo žmogaus nuopolio.

Augustinas *Dievo mieste* keturioliktojoje knygoje puikybę interpretuoja kaip slaptą pyktį. Adomas ir leva nebūtų nusidėję, jei būtų išvengę piktos valios. Ši pikta valia – tai puikybė. O puikybė – tai siekimas perdėtai aukštinti save. Ji ištinka, kai siela ima pernelyg grožėtis pačia savimi ir pradeda vengti savojo Gėrio, kuris jai turėtų būti mielesnis už save pačią. Jei Adomas ir leva nebūtų pradėję gėrėtis savimi, leva nebūtų patikėjusi žalčiu, o Adomas nebūtų teikęs pirmenybės jos pasiūlymui, o ne Dievo valiai. Taip

⁵ Žr.: Блаженный Августин. Творения. Том IV. О граде Божием. Книги XIV-XXII. Санкт-Петербург, Киев, 1998, p. 31.

⁶ Ten pat, p. 8.

⁷ Ten pat, p. 34.

tyvą nei Augustinas. Jis grįžta prie Aristotelio etikos, pagal kurią galia laikoma vertybe. Tobulybė, mano Akvinietis, vertintina savaime, kad ir kaip ji pasireikštų. Kaip pažymi E. Gilsonas, Tomo Akviniečio idealas – visavertis žmogus. Žmogaus dorybės turi pelnyti jam laimę. Filosofas gerbia tuos, kurie pasitiki savo jėgomis, nes pasitikėjimas būtinas ir imantis didžių sumanymų, ir sėkmingai juos įgyvendinant. Didžios dvasios žmogui pasitikėjimas savimi (*fiducia*) būtinas – tuomet pasikliaujama savo paties jėgomis ir draugų pagalba. Pasitikėjimas savimi – tai vienas vilties ir stiprybės pasireiškimų. Didžios dvasios žmogus nesibaido turtų. Turtai patraukia minią, o ši sumaniai vadovaujama gali tapti puikiu įrankiu siekiant tikslų.⁸

Dvasios didingumas – tai reta dorybė. Ji reikalauja sunkiai pasiekiamo dalyko: paties didingumo saiko. Jei to nėra, jei nejaučiamas saikas ir nesuvokiamos savo galių ribos, griebiamasi neįgyvendinamų uždavinių. Tuomet tai yra ne didybė, o tik savimeilė. Tačiau niekur kitur taip nepraverčia nuolankumas, sako Tomas Akvinietis, kaip pasiekus šlovės ir didybės viršūnę. Didžios dvasios žmogus žino, kad yra didis, bet žino ir tai, kad už tai turi būti dėkingas Dievui. Jo didybė – tai dieviškumo apraiška. Todėl jei žmogus nusipelno garbinimo, vadinasi, Dievas nusipelno jo kur kas daugiau. Didis žmogus priima jam rodomą pagarbą dėl Dievo ir dėl to, kad šitaip atsiveria naujos galimybės tarnauti kitiems.

III.3.c. Kantrybė

Kantrybė išskiriama ir stoikų, ir krikščioniškojoje etikoje. Kaip pažymi Tertulianas, net ir tarpusavyje nesutariančios filosofinės mokyklos sutinka dėl vieno dalyko – pripažįsta kantrybę esant dorybe. Bet kokia išminties įrodymo pradžia yra kantrybė. Tačiau Tertulianas, kritikavęs antikinę etiką, skiria „apsimestinę ir niekingą stabmeldžių kantrybę“, „dieviškąją ir tikrąją krikščionių kantrybę“.

Visos krikščioniškosios etikos skelbiamos dorybės, Tertuliano manymu, grindžiamos kantrybe, o ydos – nekantrumu. Per nekantrumą pražuvo pirmasis žmogus. Argi leva būtų sulaužiusi Dievo įsakymą, jeigu būtų buvusi kantri? Tačiau jau po pirmo pokalbio su žačiu ją apėmęs toks nekantrumas, kad ji neištvėrė nepasisakiusi Adamui, kuris tuo metu dar nebuvo jos vyras ir neprivalėjo visko, ką ji sako, išklausti. Vienas žmogus pražuvo dėl kito nekantrumo. Žmogus, kol buvo nekaltas, gyveno rojuje. Nekantrumas – pirmoji jo nuodėmė. Kas gi kitas, jei ne tas, kurį apima nekantravimo aistra, nepaiso sutuoktinių ištikimybės? Nuodėmė – tai nesugebėjimas išverti gėrio, sako Tertulianas.⁹

⁸ E. Gilsonas pažymi, kad šiuo atveju pasitikėjimą savimi, turto, garbės ir šlovės troškimą aukštino ne koks XV a. Renesanso epochos rūmų valdytojas, o XIII a. gyvenęs vienuolis, davęs klusnumo ir neturto įžadus. Žr.: Жильсон Э. Избранное. Том I. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. Москва, Санкт-Петербург, 2000, p. 358.

⁹ Žr.: Тертулиан К. С. Ф. О терпении // Тертулиан К. С. Ф. Избранные сочинения. Москва, 1990, p. 333.

Kas negali kantriai taikstyti su turto praradimu, – niekada netaps labdaringas. Kita vertus, kas nebijo prarasti, – negaili ir duoti. Mūsų siela ir kūnas gyvenant nuolat pasveidžiami. Argi dera rūpintis dėl menkniekių?

Krikščionio kantrybė – tai patikimas jo gyvenimo ramstis. Krikščionio neįmanoma išmušti iš vėžių. Jis yra kantrus. Todėl nekerštauja. *Šventasis Raštas* skatina mylėti savo priešus. „Jūs esate girdėję, jog buvo pasakyta: *Akis už akį ir dantis už dantį*. O aš jums sakau: nesipriešink piktam (žmogui), bet jei kas tave užgautų per dešinį skruostą, atsuk jam ir kitą. Jei kas nori su tavimi bylinėtis ir paimti tavo marškinius, atiduok jam ir apsiaustą. Jei kas verstų tave nueiti mylią, nueik su juo dvi. Prašančiam duok ir nuo norinčio iš tavęs pasiskolinti nenusigręžk“ (Mt 5,38–42). Tertulianas skatina kantriai pakelti visus smūgius, kad įžūlumas išsektų nuo kantriojo kantrybės. Tegu kiekvienas įžūliojo smūgis teikia šiam skausmą ir negarbę. Krikščionio atsakymas – tylą. Kantrusis turi susilaikyti ir nuo žodinių praeiksmų. Nereikia baimintis niekinimo ir persekiojimų. „Žmogų sutepa vien tai, kas iš žmogaus išeina“ (Mk 7,16).¹⁰ Bet koks užgauliojimas – žodžiu ar pakeliant prieš ką ranką – susidūręs su kantrybe, pasiekia tokį pat tikslą kaip ir strėlė, paleista į tvirtovės sieną. Ji krinta atsimušusi į sieną, o kartais atšokusi sužeidžia tą, kuris ją paleido. Įžeidėjas siekia įskaudinti auką. Ar verta suteikti jam tokį džiaugsmą? Jei nepavyks įskaudinti, jis kentės pats. Kas laimi bylą teisme? Argi ne tas, kuris pirmasis nugali pyktį, atsisako rūstumo ir suirzimo? Atgaila neįmanoma, jeigu mūsų širdies pykčio dar nesutramdė kantrybė. Nė vienos dienos negalima išgyventi be kantrybės, sako Tertulianas. Todėl kantrybė, pasak jo, teikia ir naudos, ir džiaugsmo.¹¹

Aukščiausia tikėjimo paslaptis – meilė (*dilectio*) – ugdoma pasitelkus kantrybę. Tertulianas cituoja apaštalo Pauliaus žodžius: „Meilė kantri, meilė maloninga“ (1 Kor 13,4). Apaštalo Pauliaus *Himne meilei*¹² sakoma, jog meilė neleidžia suirzti, ji nepyksta, todėl „visa pakelia, visa tiki, visa viliasi ir visa ištveria“ (1 Kor 13,7). Ištveria, sako Tertulianas, tik kantrybės dėka. Išnyks pranašystės, paliaus kalbos, baigsis pažinimas, sakęs apaštalas, liks tik tikėjimas, viltis ir meilė. Tikėjimą įdiegė Kristaus kantrybė, vilties trokšta žmogaus kantrybė, o meilę lydi kantrybė, rašo Tertulianas veikale *Apie kantrybę*.

Tomas Akvinietis kantrybę vertina kaip Aristotelio įvardytosios drąsos dorybės vieną atmainų. Drąsa – tai sugebėjimas ne tik eiti pasitikti, bet ir pakelti sunkumus, kai šie yra neišvengiami. Pakelti sunkumus, vadinasi, neleisti jų keliamam liūdesiui savęs sugniuždyti. Priešiškoje aplinkoje svarbu išlaikyti dvasios stiprybę, neleisti liūdesiui išsklaidyti energiją, būtiną sunkiai būklei įveikti. Visa tai ir yra, pasak Tomo Akviniečio, kantrybės dorybė. Pasitelkęs drąsą žmogus priešinasi baimei, pasitelkęs

¹⁰ Luko evangelijoje sakoma: „Geras žmogus iš geros savo širdies lobyno ima gera, o blogasis iš blogo lobyno ima bloga. Jo burna kalba tai, ko pertekusi širdis“ (Lk 6,45).

¹¹ Тертулиан К. С. Ф. О терпении // Тертулиан К. С. Ф. *Избранные сочинения*. Москва, 1990, p. 327.

¹² Apaštalas Paulius. Himnas meilei // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 238 (sk. Meilė).

kantrybę – liūdesiui. Tomo Akviniečio manymu, kantrybės dorybė lengviau pasiekiamai nei drąsos dorybė. Jai artima, vis dėlto ne tokia pat, atkaklumo dorybė. Atkaklumas skatina drąsiai įveikti sunkumus, kaskart iškylančius siekiant tikslo. Tai irgi lengviau, nei išlaikyti drąsą mirties akivaizdoje. Tačiau pasitelkęs atkaklumą žmogus kovoja su silpnybe – drąsos stoka ir užsispyrimu, kuris tėra atkaklumo dirbtinis pakaitalas. Pasak Tomo Akviniečio, bet kuriam geram darbui atlikti prireikia ilgai truncančių ir vis pasikartojančių pastangų – tik šitaip pasiekiamas sėkmė.¹³

III.3.d. Meilė

Pagal antikinę etiką, pagrindinė žmonių tarpusavio santykių siekiamybė yra draugystė. Aristotelis, šalia draugystės dėl naudos ir dėl malonumo, išskiria ir tobulą draugystę. Pagrindinė draugystės sąlyga – lygiavertiškumas. „Dorų ir savo dorybėmis panašių žmonių draugystė būna tobula. Mat jie vienas kitam vienodai linki gero, nes yra lygiai geri, ir geri iš esmės“.¹⁴ Krikščioniškosios etikos nesuinteresuotumo principas neigia lygiavertiškumą. „Rengdamas vaišes, verčiau pasikviesk vargšų, paliegėlių, luošų ir aklių, tai būsi palaimintas, nes jie neturi kuo atsilyginti, ir tau bus atlyginta teisiųjų prisikėlime“ (Lk 14,13–14), – moko *Naujasis Testamentas*.

Pagal krikščioniškąją etiką, pagrindinė žmonių tarpusavio santykius reguliuojanti siekiamybė yra meilė. Tačiau ji neturi erotinio atspalvio. Apaštalas Paulius *Himne meilei* bando žodžiais nusakyti meilės paslaptį.¹⁵

Pagrindinis antikos laikų veikalas, skirtas meilei, yra Platono dialogas *Puota*. Jame Aristofanas pasakoja apie dviejų lyčių atsiradimą. Androgino perskyrimo į dvi dalis (vyrą ir moterį) mitas paskatina Aristofaną įvardyti meilę, kaip susijungimo su savąja puse – pilnatvės – troškimą.¹⁶ Tačiau Pausanijaus ir Agatono visai nedomina heteroseksuali meilė. Fedras ją tik pamini. Pasak Sokrato, homoseksuali meilė jaunuoliui – tai pirmoji pakopa idealiosios meilės link. Dialoge Platonas pateikia pako-pišką meilės koncepciją. „<...> pradėjus nuo pavienių grožio apraiškų, nuolat kilti vardan aukštesnio grožio, lyg laiptais lipant nuo vieno gražaus kūno prie dviejų, nuo dviejų – prie visų, o paskui nuo gražių kūnų prie gražaus gyvenimo būdo, nuo gražaus gyvenimo būdo prie gražių pažinimų, galiausiai nuo pažinimų prie ano pažinimo, kuris ir yra aukščiausiojo grožio pažinimas – tam, kad galų gale pažintum, kas tai yra grožis“.¹⁷ Aukščiausias grožio pažinimas – tai pačios grožio idėjos, tikrojo grožio,

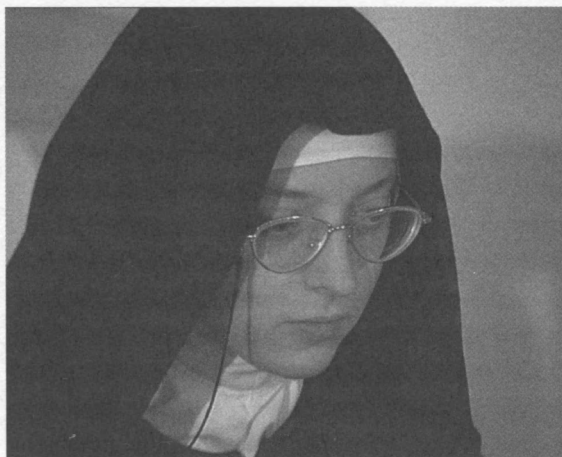
¹³ Žr.: Жильсон Э. Избранное. Том I. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. Москва, Санкт-Петербург, 2000, p. 360–361.

¹⁴ Aristotelis. Nikomacho etika // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 335 (sk. Draugystė).

¹⁵ Apaštalas Paulius. Himnas meilei // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 238 (sk. Meilė).

¹⁶ Platonas. Puota // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 291 (sk. Moteris ir vyras).

¹⁷ Platonas. Puota // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 241 (sk. Meilė).



Vienuolė klarietė. J. Saboliaus ir R. Šerpytės dokumentinio filmo *Neturto seserys* kadras

R. Šerpytės ir J. Saboliaus dokumentinis filmas apie klarietes – nepaprastai griežtos regulos vienuolės. Šv. Klara buvo šv. Pranciškaus draugė ir mokinė. Kretingoje taip pat yra kelios klarietės, atkeliavusios iš Italijos. Pagal regulą klarietės kalba labai mažai. Šiame filme jos kalba. Pasakoja apie save.

regėjimas. Toks grožis praranda jusliškumą. Jis regimas pasitelkus aukštesnįjį pradą – protą. Tačiau meilės pirmosios pakopos grindžiamos erotiniu jusliškumu. Kaip pažymi A. Nehamas, šios dvi *Puotoje* atskleidžiamos meilės savybės – homoseksualumas ir gana spartus suabstraktinimas – tarpusavyje susijusios. Graikijoje homoseksualiems santykiams teiktas edukacinis ir etinis aspektas, kuriuo pasirėmė Platonas ir suabstraktino juos taip, kaip diktavo jo teorinė filosofija.¹⁸

Krikščioniškoji meilė – tai broliška meilė vargšams, paliegėliams, akliems ir luošiams.

Augustinas neįžvelgia skirtumo tarp lotynų kalbos žodžių *amor*, *caritas* ir *dilectio*. Jo manymu, visi jie

reiškia meilę kaip polinkį, judėjimą ir siekimą. Meilė esanti ir sielos, ir gyvenimo galia. Ji glūdi giliai žmogaus prigimtyje. Mokslas ir pažinimas yra svarbu, bet nei viena, nei kita, Augustino manymu, neskatina mūsų tobulėti. Tai gali tik meilė. Kas iš to, kad žinosime, kas yra gėris, jei nemylėsime jo? Be meilės pažinimas yra nieko vertas. Meilė skatina peržengti savojo *aš* ribas, ji yra judėjimas ir gyvenimo tėkmė. Todėl čia svarbu *dilectio* – galia, kuri skatina patirti realybę, esančią už savo patyrimo ribų. Ne taip svarbu, ką žmonės sako, svarbu nuoširdūs jų veiksmai. Žmonės vertiname pagal tai, ką jie myli. Meilė – gėrio ir blogio pažinimo kriterijus.

Visos kitos dorybės kyla taip pat iš meilės. Nuosaikumas yra meilė, padedanti išsaugoti vientisumą, ir nukreipta į tą, kurį myli. Kantrybė taip pat yra meilė, padedanti dėl mylimo objekto ištverti viską. Teisingumas taip pat yra meilė, nes jis neskatina troškimo kaupti sau geruosius gyvenimo dalykus, bet rodo, kaip juos tinkamai paskirstyti. Supratingumas taip pat yra meilė, nes jo dėka galima atskirti, kas palanku meilei ir kas jai kenkia. Netgi paprastos kasdienės dorybės gali būti meilės išraiška: džiaugsmas, ramybė, kantrybė, gera valia, ištikimybė, švelnumas, garbė. Niekas negali būti švelnus, ištikimas ir elgtis garbingai, jei nejaučia meilės. Širdies nuolanckumas ir tyrumas taip pat grindžiami meile. Dorybė – tai teisinga meilė.

¹⁸ Žr.: Nehamas A. *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*. Princeton, New Jersey, 1999, p. 305.

Meilė yra vidinė jėga, kuri paveikia valią, o valia apibrėžia žmogų, todėl žmogui meilė nėra atsitiktinis ir papildomas dalykas, bet esminė jo galia. Panašiai kaip krantinčio akmens svoris. Meilė – tai judėjimas tam tikro gėrio link. Ji sieks tikslo tol, kol šis bus pasiektas. Ar galime įsivaizduoti tingią ir neveiklį meilę? – klausia Augustinas. Tai mitas. Žmogaus meilė visados budri.

Tai, ką ji skatina mus daryti, gali būti gera ar bloga, bet ji visada skatina ko nors siekti. Ji gali pastūmėti į nusikaltimus, svetimavimą, žmogžudystes, gašlius poelgius. Bet lygiai taip meilė skatina mielaširdystę arba heroizmą.

Atimti iš žmogaus jo meilę, vadinasi, uždrausti jam būti tuo, kuo jis yra. Atimk iš žmogaus meilę ir jo vertė bus mažesnė nei materialaus kūno vertė. Moralinė problema yra ne tai, ar žmogus privalo mylėti, bet tik klausimas, ką jis turi mylėti. „Ar Jums sakyta nieko nemylėti? Visiškai ne. Nieko nemylėdami Jūs būsite be gyvybės, negyvi, pasigailėtini, liūdni. Mylėkite, bet būkite atsargūs pasirinkdami mylimą“, – sako Augustinas.

Dorybė – tai valingai siekti to, ko turime siekti, kitaip tariant, mylėti tai, ką mes turime mylėti.

III.3.e. Atlaidumas ir mielaširdystė

Meilė skatina atlaidumą ir mielaširdystę. „Neteiskite ir nebūsite teisiami; nesmerkite ir nebūsite pasmerkti; atleiskite ir jums bus atleista“ (Lk 6,37), – sakoma *Naujajame Testamente*. Kai Petras paklausęs Jėzaus, kiek kartų reikia atleisti savo broliui, kai šis nusikalsta: „Ar iki septynių kartų?“, Jėzus jam atsakė: „Aš nesakau tau – iki septynių, bet iki septyniasdešimt septynių kartų“ (Mt 18–21,22).

Atleisti sunku. Kažkas mummyse priešinasi. Sunku atleisti, nes baisu prarasti savi garbą. Mūsų egocentrizmas nenori atleisti. Kai jaučiamės įžeisti, galvojame ne apie atlaidumą, o apie teisingumą. Teisingumo be meilės šaukiasi ir sūnaus paklydėlio brolis, priekaištaudamas tėvui: „Štai jau tiek metų tau tarnauju ir niekad tavo įsakymo neperžengiau, o tu man nė karto nesi davęs nė ožiuko pasilinksminti su draugais. Bet vos tik sugrįžo šitas tavo sūnus, prarijęs tavąjį turtą su kekšėmis, tu tuojau jam papjovei nupenėtą veršį“ (Lk 15,29–30)¹⁹. Vyresnysis sūnus teisėtai reikalauja tėvo dėmesio ir materialių vertybių paskirstymo. Jis reikalauja, kad jo pastangos būtų deramai įvertintos. Tai racionalus reikalavimas. Pagrįstas. Kodėl tėvas su vyresniuoju sūnumi nesutinka? Jis tikisi iš jo ne teisingumo, o meilės. Jis skatina vyresnįjį sūnų džiaugtis tuo, kad šis nė sykiu nebuvo išklydęs iš savojo kelio ir kad niekada nebuvo praradęs tėvo. Kodėl džiaugsmas dėl brolio grįžimo nenustelbia nuoskaudos? Ar ne dėl to, kad vyresniajam broliui sunku peržengti meilės sau ribas. Jis norėtų likti vie-

¹⁹ Žr.: *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 51 (sk. Atlaidumas).

nas pats su tėvu. Palaidūnas brolis jam tėra kliūtis gauti tai, ko jaučiasi esąs nusipelnęs. Tačiau jis kartu ir jo meilės galios išbandymas. Vyresnysis brolis, kaip ir fariziejus, šio išbandymo neišlaiko. Tačiau meilė, pagal krikščioniškąją etiką, stipresnė už įstatymą. Ji peržengia bendruomenės ribas. *Senajame Testamente* artimas yra tik judėjas. *Naujajame* – bet kuris žmogus. „Gailestingojo samariečio palyginime“ samarietis išoriškai yra svetimas plėšikų sužeistam keleiviui. Samarietis tarsi nepavaldus įstatymui. Bet sužeistajam jis tampa artimas, nes vadovaujasi ne įstatymu ar teisingumu, o gailestingumu.²⁰

Kitaip yra stoikų ir daoistinėje etikoje. Stoikui netenka atleisti, nes jis neleidžia sau net supykti. Stoikų idealas – apatija, rami bejausmė būseną, kai protas suvokia būtinumą to, kas vyksta, ir drąsiai pakelia lemtį. Pyksta tik kvailiai. Pyktis žiestų stoiko vidinį orumą. „Kas nors ims mane niekinti? – rašo Markas Aurelijus. – Tegu; aš tik žiūrėsiu, kad nepadaryčiau arba nepasakyčiau ko nors verto paniekos. Ims manęs neapkęsti? Tegu; aš liksiu visiems palankus ir linkintis gera, pasirengęs ir jam pačiam parodyti jo klaidą be pykčio ir be puikybės <...>“.²¹ Protas – stoiko ramybės pamatas. Jį pasitelkus išanalizuojamas kito žmogaus elgesys, suprantamos jo priežastys ir prieinama prie išvados: „Geriausias būdas apsiginti yra neatsilyginti tuo pačiu“²².

Pagal daoistinę etiką, atlaidumo šaltinis yra savojo aš išsižadėjimas, kai gyvenama paprastai ir natūraliai, vadovaujantis pirmąpradžiu *dao* principu. Tai taikingasis *de* – prievartos neskatinimas. „Tikras karvedys nekaringas, / tikras kovotojas nepiktas, / tikras nugalėtojas nesikivirčija, / tikras žmonių valdovas – nuolankus; <...>“²³, – rašoma veikale *Dao De Dzing*. Interpretuoti šią mintį galima supriešinant su alternatyva. Jeigu karvedys netikras – jis karingas, jeigu nugalėtojas netikras – jis kivirčijasi, jeigu žmonių valdovas netikras – jis pasipūtęs. Netikrumas yra pykčio šaltinis, paprastumas ir natūralumas – taikos.

Krikščioniškoji etika – tai nesuinteresuotumo ir savojo egocentrizmo išsižadėjimo etika. Racionalų pykčio reguliavimą ji pakeičia atlaidumu. Kodėl turiu atleisti ir už ką turiu mylėti savo artimą kaip pats save? Ar jis kuo nors pranašesnis už mane? Ne. Tiesiog pripažinus ką nors esant aukščiau savęs, nelaikant savojo aš aukščiausiu pasaulio tašku ir paklūstant besąlygiškajam „mylėk visa širdimi, visa siela, visu protu“. Nėra kito kelio paliudyti savo meilės besąlygiškumą, kaip tik radikaliai išsižadant savojo egoizmo. Artimasis yra mano meilės galios išbandymas. Taip galima interpretuoti „Priešų meilės“ priesaką: „Bet Jums, kurie klausotės, aš sakau: mylėkite savo priešus, darykite gera tiems, kurie jūsų nekenčia. Laiminkite tuos, kurie jus keikia, ir melskitės už savo niekintojus. Kas užgauna tave per vieną skruostą, atsuk ir antrąjį; kas atima iš tavęs apsiaustą, negink ir marškinių. Duok kiekvienam, kuris prašo, duok

²⁰ Žr.: *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 49–50 (sk. Atlaidumas).

²¹ Markas Aurelijus. Sau pačiam // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 47 (sk. Atlaidumas).

²² Ten pat, p. 46.

²³ Lao Dze. *Dao De Dzing* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 49 (sk. Atlaidumas).

ir nereikalauk atgal iš to, kuris tavo paėmė. Kaip norite, kad jums darytų žmonės, taip ir jūs darykite jiems. Jei mylite tuos, kurie jus myli, tai koks čia jūsų nuopelnas? Juk ir nusidėjėliai myli juos mylinčius“ (Lk 6,27–32).

Augustinas rašo, kad mielaširdystė yra meilė, kai mes mylime tai, ką turime mylėti. Tam tikra prasme mielaširdystė yra tarsi fizinis svoris, kuris tempia kūnus į jų rimties vietą; galiausiai galime pasakyti, kad dieviškoji meilė judina fizinius daiktus kaip ir žmonių sielas. Žinoma, žmonės mes mylime kitaip nei daiktus. Daiktus mylime dėl savęs, žmonės – dėl jų pačių. Jei galime pasakyti, kad kūnas mėgsta savo natūralią vietą, jis trokšta savo paties gėrio, bet tiek, kiek žmogus myli Dievą, jis valingai siekia to, kas gali būti tik Dievo gėris.

Šis skirtumas padeda paryškinti dviprasmybę, esminę pačios meilės sampratą. Meilė ieško savo pačios džiaugsmo, jei ji veikia valią, ji tai daro savo pačios labui. Kita vertus, jei meilė teikia asmeniui gėrio, kaip gali ta pati valia turėti du tikslus vienu metu?

E. Gilsonas²⁴ atsakymą į šį klausimą randa augustiniškojoje mielaširdystės sampratoje. Žmogus, kuris mylėdamas savo artimą yra jam mielaširdingas, nesiliauja mylėti savo paties gėrio tik dėl to, kad siekia gėrio kitam. Mylėti kitą visa siela – tai nėra savęs paaukojimas. Tai meilė kitam kaip ir sau pačiam, vadovaujantis tobulos lygybės principu. Tas, kurį myliu, yra lygus man ir aš esu lygus tam, kurį myliu. Todėl myliu jį kaip save Dievui patinkančiu būdu.

Šis mylinčių ir mylimų asmenų lygybės principas iškyla, pavyzdžiui, mielaširdystės vargšams atveju. *Šventasis Raštas* sako, kad vargšai visada bus su mumis. Tačiau čia tiesiog konstatuojamas faktas. Mes neturėtume norėti, kad vargšų būtų vien todėl, kad galėtume teikti jiems labdarą. Jeigu duodate duonos alkstantiems – puiku, bet geriau, kad alkanų apskritai nebūtų ir nebūtų kam duoti. Labdaringi veiksmai būtini, bet svarbiau – panaikinti skurdą, kad šių labdaringų veiksmų nereikėtų. Ar mes manome, kad tada troškimas duoti labdarą susilpnės ir net išnyks?

Tikrai ne. Mes labiau mylime sau lygų žmogų. Jei duodame vargšui, galbūt tai darome norėdami jį pažeminti, dominuoti, padaryti jį mums įsipareigojusį. Jei mylime asmenį, turime norėti, kad jis būtų lygus mums (*opta aequalem*) ir kad abu priklausytume nuo Aukščiausiojo, kuriam nieko negali būti duota.

Vis dėlto labdara kitam skirta savo paties gėriui. Tai visiškai akivaizdu, nes meilės apibrėžime nurodoma, kad trokštame gėrio, kurį norime pasiekti, o jeigu asmuo pasiaukoja mylimojo labui, jis nieko nebeturės. Tai patvirtina patirtis. Akivaizdu, kad dažniausiai linkstama į abipusę meilę. Mylintis žmogus išreiškia savo jausmus tam tikrais ženklais, vildamasis, kad už meilę jam bus atsilyginta meile. Jei pavyksta, jis susijaudina, nes mato įsiplieskiant meilę mylimo asmens sieloje. Meilė, jei nėra abipusė, negali gyvuoti.

²⁴ Žr.: Gilson E. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. New York, 1960, p. 137–142.

Tai dar ne viskas. Meilė ne tik sukelia ir reikalauja iš abiejų asmenų panašių jausmų. Ji sujungia juos ir tam tikru mastu jie liaujasi būti dviem asmenimis. Kadangi kiekvienas jų patiria jausmą, verčiantį kitam norėti to, ko kitas nori jam, dvi meilės tampa viena (juk meilė – tai gyvenimas, kuris sujungia arba siekia sujungti du dalykus). Todėl ši problema, Augustino požiūriu, išnyksta. „Mylėti kitą kaip save“ negali būti prieštara, nes meilė sujungia ir negalima atskirti to, kas yra viena.

Ar toks problemos sprendimas tinka ir Dievo meilei? Augustino atsakymas toks: mylėti kitą dėl jo paties, vadinasi, mylėti jį jaučiant tokią tobulą lygybę, dėl kurios tampa identiškas jam. Dievas yra gėris savyje ir gėris mums, todėl jo gėris ir mūsų gėris yra persmelkti tos pačios meilės. Bet Dievo atveju mes mylime ne gėrį, o patį Gėrį, kai patys nesame Gėris, o tik vienas gėris iš daugelio. Kaip mes galime laikyti jį sau lygiu? Dievas nėra lygiavertės meilės objektas. Šiuo atveju saikas būtų mylėti be saiko. Ar tai suderinama su meile ir ar įvardija santykį, dėl kurio esame priklausomi ir turime išlaikyti subordinaciją? Meilę Dievui geriausiai paliudija principas: prarasti savo sielą, vadinasi, išgelbėti ją. Asmeniui, kuris myli kitą, kad užtikrintų savo paties laimę, absurdiška būtų atsisakyti abipusiškumo ir išsižadėti savęs mylimojo labui. Priežastis aiški: joks galutinis gėris nėra vertas pakeisti tą gėrį, kurį mes sunaikiname savyje. Kas kita, kai susiduriame su absoliučiu Gėriu. Patirti jį – tai patirti viską, todėl nėra prasmės tam, kuris patiria jį, patirti, be jo, ką nors kita. Tai ne tik nenaudinga, bet ir žalinga. Baigtinis gėris, kurį žmogus bandys susikurti, tik atitrauks nuo tikrojo Gėrio ir trukdys prie jo prisidėti. Meilė Dievui – tai vienintelė visiškai išsižadanti meilė. Ši meilė atiduodama be išlygų, tai laiduoja aukščiausiąjį gėrį ir būtent tokią meilę, sako Augustinas, mes vadiname mielaširdyste.

Kaip pažymi E. Gilsonas²⁵, pagal Augustino doktriną, mielaširdystė nėra mistinis pertekliaus entuziazmas. Ji išreiškia esminį krikščionio gyvenimo reikalavimą ir tai yra priežastis, dėl kurios Augustinas nuolatos kartojo žmonėms: „Tyrinėkite save, mano broliai, ieškokite slaptų savo širdies išteklių. Pastebėkite ir rūpestingai puoselėkite tą mielaširdystę, kurią turite, ir stiprinkite ją, kurią rasite. Saugokite šią brangenybę tarsi tiesą savyje. Kodėl Jūs bijote atiduoti save? Todėl, kad bijote save prarasti? Iš tiesų, jei neatiduosite savęs, save prarasite. Mielaširdystė sako: „Duok man savo širdį, leisk man ją turėti ir tu jos neprarasi“.

III.3.f. Skaistybė

Augustinas knygoje *Pokalbiai su savimi* rašo: „<...> esu nusprendęs, kad nieko nereikia vengti taip, kaip suartėjimo su moterimi. Jaučiu, kad nėra nieko, kas vyrišką dvasią iš tvirtybės aukštumų nublokštų žemiau negu moters vilionės ir kūnų sąlytis,

²⁵ Žr.: Gilson E. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. New York, 1960, p. 139.

be kurio negalima turėti žmonos".²⁶ Krikščioniškojoje kultūroje skaistybė yra viena iš dorybių. Apaštalas Paulius laiške korintiečiams teigia: „Gera daro vyras neliesdamas moters“ (1 Kor 7,1).

Ar toks santykis su moterimi nerodo tam tikros nepagarbos jos asmeniui? *Senajame Testamente* moteriai už svetimavimą numatoma bausmė – ji apmėtoma akmenimis. Vyras ir be priežasties gali inicijuoti skyrybas, išduodamas žmonai skyrybų raštą.

Apaštalas Paulius tęsia: „Tačiau ištvirkavimui išvengti kiekvienas tegul turi sau žmoną ir kiekviena tegul turi sau vyrą“ (1 Kor 7,2). Apaštalas skelbia santuokos sujungtų moters ir vyro visišką lygiavertiškumą: „Tegul vyras atlieka pareigą žmonai, o žmona – vyrui“ (1 Kor 7,3). Santuoką Paulius suvokia kaip tvirtą moters ir vyro sąjungą: „Nesitraukite vienas nuo kito, nebent kuriam laikui sutarę <...>“ (1 Kor 7,5). Būvimas kartu apsaugą nuo neištikimybės pagundos. Sutuoktinių ištikimybė – vienas pagrindinių krikščioniškosios etikos priesakų.

Tertulianas, minėdamas sutuoktinių ištikimybės priesakus, skatina moteris susilaikyti – vengti papuošalų ir puošnių rūbų. „Argi be papuošalų, – kreipiasi Tertulianas į moteris darbe *Apie moterų aprangą*, – jūs negalėtumėte patikti žmonėms, juk įkvėpėte aistrą net angelams, kai papuošalų dar neturėjote?“²⁷ Besipuošdamos moterys tik apsimeta, kad nori patikti vien savo vyrams. Jos uoliai puošiasi, kad patiktų kitiems, nors iš pažiūros tarsi ir neturi blogų ketinimų. „Nedrįsdama ištvirkauti, dažnai jų apie tai svajoja, arba, atvirkščiai, nusideda to netrokšdama“²⁸, – kaltina moteris Tertulianas. Tačiau žinokite, įspėja Tertulianas moterų giminę, kad žudote savo brolių, atverdamos jo akims savašias grožybes ir kurstydamos jomis geidulingumą. Mintimis jis padaro tai, ko trokšta, ir moteris jam tampa „žudančiu kardu“. Argi galima puoštis norint pražudyti kitą? Argi nepasakyta įstatyme: „Mylėk savo artimą kaip save patį“? Rūpinkitės ne tik savimi, bet ir kitais, primena Tertulianas moterims. Jeigu moterys pažintų gyvąjį Dievą ir suvoktų deramą moteriai vietą, tai nė viena jų netrokštų puošnių rūbų, verčiau jau iškeistų juos į purviną gedulo apdarą. Krikščionė moteris turi suvokti levos kaltę ir siekti nors iš dalies ją išpirkti. Tertulianas vertina Adomo nuodėmę kaip levos nuopuolį. „Juk būtent tu, – kreipiasi Tertulianas į moterį, – velnio pamokyta pirmoji pažeidei Dievo įsakymą, nuskindama vaisių nuo uždrausto medžio. Būtent tu sugundei tą, kurio nesugebėjo sugundyti pats velnias. Lengvabūdiškai elgdamasi tu suteršei žmogų, šį Dievo atvaizdą; pagaliau tavo kaltės atpirkimas kainavo Dievo sūnui gyvybę“. Tertulianas aistringai ir nuoširdžiai piktinasi: „Ir po to tu dar drįsti puošti savo niekingą kūną“²⁹, – baigia šią kaltinamąją kalbą moteriai Tertulianas. Pati leva, ką tik išvartyta iš rojaus, irgi būtų susigundžiusi šilku, purpuru, dei-

²⁶ Augustinas A. Pokalbiai su savimi // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 293 (sk. Moteris ir vyras).

²⁷ Тертулиан К. С. Ф. О женском убранстве // Тертулиан К. С. Ф. *Избранные произведения*. Москва, 1994, p. 346.

²⁸ Ten pat, p. 349–350.

²⁹ Ten pat, p. 345.



A. Düreris. *Adomas ir leva*

Pradžios knygoje rašoma: „Tuomet VIEŠPATS Dievas užmigdė žmogų kietu miegu ir, jam miegant, išėmė vieną jo šonkaulį, o jo vietą užpildė raumenimis. O iš šonkaulio, kurį VIEŠPATS Dievas buvo išėmęs iš žmogaus, padarė moterį ir atvedė ją pas žmogų. O žmogus ištarė: „Ši pagaliau yra kaulas mano kaulų ir kūnas mano kūno. Ši bus vadinama Moterimi, nes iš jos Vyro ji buvo paimta“. Todėl vyras palieka savo tėvą ir motiną, glaudžiasi prie savo žmonos, ir jie tampa vienu kūnu. Jiedu buvo nuogi, žmogus ir jo žmona, tačiau jie nejautė jokios gėdos“. (Pr 2,21–25)

ir vergės sugulovės. Vyrui žuvus, jo brolis turėjęs vesti našlę. Kaip tai suprasti?

Todėl ir laukta Naujojo Įstatymo, sako Tertulianas, nes Senasis įstatymas buvo netobulas. Pirmojo Įstatymo trūkumai parodė, jog jį reikia tobulinti, kad svarbiausia yra dvasinis apipjaustymas.³⁰ Todėl krikščionė, mirus vyrui, turėtų, Tertuliano nuomone, užmiršti kūniškuosius džiaugsmus. Taip iš pagarbos mirusiems vyrams elgėsi net pagonės moterys. Jeigu mirsiu anksčiau tavęs, sako Tertulianas žmonai, vadinausi, pats Dievas suardė santuoką. Ar verta imtis atkurti tai, ką Dievas išardė? Ar verta atsisakyti suteiktos laisvės, kad užsidėtum naujas grandines? Nors antroji santuoka ir nėra nuodėmė, bet ji, tęsia Tertulianas apaštalo mintį, sukelia kūno liūdesį.

mantais ir kitais papuošalais, jei tik jie būtų žinomi nuo pat pasaulio pradžios. Jeigu moteris tikisi antrą sykį atgimti, šių levos ir savo pačios nuodėmių ji turi vengti.

Žmonės nori patenkinti kūno aistras ir trokšta pasaulietinės šlovės. Todėl, sako Tertulianas *Laiške žmonai*, santuoka jiems – būtinas dalykas. Tačiau tik vieną sykį. Į klausimą, kodėl *Senojo Testamento* pranašas Mozė leidęs išduoti skyrybų raštą, atleidžiantį žmoną, Jėzus pasakė: „Mozė leido jums atleisti savo žmonas dėl jūsų širdies kietumo. Bet pradžioje taip nebuvo. Taigi aš jums sakau: kas atleidžia savo žmoną, – jei ne dėl ištvirtinimo, – ir veda kitą, svetimauja“ (Mt 19,8–9). Tertulianas parašė laišką žmonai, skatindamas susilaikyti nuo antrosios santuokos, jeigu jai tektų likti našle, jei jis mirtų pirmas.

Senojo Testamento patriarchai gyveno ne su viena žmona. Karalius Dovydas turėjo dvi žmonas. *Pradžios knygos* 29 skyriuje rašoma, kad Jokūbas gyveno su dviem seserimis – Rachele ir Lija. Minimos

³⁰ Žr.: Тертулиан К. С. Ф. К жене // Тертулиан К. С. Ф. *Избранные произведения*. Москва, 1994, р. 334.

Ar ne dėl to Tertulianas rūpinasi žmonos skaistumu, kad Prisikėlimo dieną galėtų susitikti su ja kaip su žmona? Krikščionys, jo manymu, palikę šį pasaulį, Prisikėlimo dieną jau nesusijungs kaip sutuoktiniai ir niekas nebespręs klausimo, kam turi priklausyti žmona, kuri paeiliui buvo susituokusi net su septyniais vyrais. Teismo dieną nė vienas iš vyrų neįsižeis, nes sielos šventumu prilys angelui. Tertulianas tiesiog rūpinasi žmonos skaistyste. Skaistybė, pagal krikščioniškąją etiką, yra vertybė. Skaistybė, sako Tertulianas, įmanoma net ir santuokoje. Kiek daug sutuoktinių jos laikosi. Tad kodėl to nedaroma santuokai suirus?

Tačiau ar galėtų išlikti žmonija, jei išsižadėtų aistros ir erotikos? Tertulianui šis klausimas nėra aktualus. Jis išpažįsta chiliazmą – tūkstantmetės žemiškosios Dievo karalijos laukimą. Pasaulio pabaiga jau esanti netoli. Tad ar verta rūpintis palikuonimis. Kam turėti vaikų, jeigu trokštame kuo greičiau palikti šį negandų pasaulį? Ar mums neužtenka rūpesčių dėl savo pačių prisikėlimo? Kam mums papildoma našta, kurios vengia net pagony? ³¹ – retoriškai klausia Tertulianas.

Augustinas, kitaip nei Tertulianas, polemizavo su chiliastais. Jam rūpėjo ne tik išganymas, bet ir žemiškasis žmonių gyvenimas. Tačiau kaip suderinti kūno skaistybę ir būtinybę pratęsti giminę? Juk iš nuodėmingos aistros gimsta žmogus, tad gal Adomo ir levos nuodėmė buvo reikalinga, kad žmonės galėtų pratęsti giminę?

Dievo miesto keturioliktojoje knygoje Augustinas ieško atsakymo į šį klausimą. Gašlumas, kaip ir pyktis, jo manymu, yra žemiausių sielos paskatų veiksmas. Todėl visi žmonės jų gėdijasi. Gašlumo gėdijamasi labiau nei savitvardos praradimo. Žmonės gali apsikęsti su tuo, kad jų pykčio priepuolį stebi minia. Tačiau lytinės sueities net teisėti sutuoktiniai neleisti stebėti nė vienam asmeniui. Kinikas Diogenas neva bandęs tai daryti viešai. Jis norėjo parodyti, kad su teisėta žmona ne gėda atvirai mylėtis. Tačiau vėliau kinikai atsisakę tai daryti, nes, Augustino manymu, ir juos priverkęs natūralus gėdos jausmas. Augustinas nenori tikėti, kad Diogenui buvę kitaip: tas tik imitavęs tam tikrus judesius, kad stovintys šalia manytų, kad jis mylisi su žmona. Jeigu jis pats nesigėdijo, tai turėjo susigėsti jo kūnas, mano Augustinas. ³²

Adomas ir Ieva, pasak Augustino, buvo sukurti santuokai. Todėl nereikia abejoti, mano jis, kad santuoka buvusi Dievo palaiminta. Augustinas prisimena Šventojo Rašto žodžius, kai Jėzus patvirtino santuokos neišardomumą. Kai fariziejai Jėzaus paklausė: „Ar galima vyrui dėl kokios nors priežasties atleisti žmoną?“ (Mt 19,3), Jėzus atsakęs: „Argi neskaitėte, jog Kūrėjas iš pat pradžių sukūrė žmones kaip vyrą ir moterį, ir pasakė: *Todėl vyras paliks tėvą ir motiną ir glausis prie žmonos, ir du taps vienu kūnu*“ (Mt 19,4–5). Apaštalas Paulius laiške korintiečiams sako: „Gerai daro vyras, neliesdamas moters“ (1 Kor 7,1). ³³ Kita vertus, jis supranta ir toleruoja žmogaus prigimties jusliškumą, todėl skatina santuoką: „Verčiau tuoktis, negu degti“ (1 Kor 7,9).

³¹ Žr.: Тертулиан К. С. Ф. К жене // Тертулиан К. С. Ф. *Избранные произведения*. Москва, 1994, p. 336.

³² Žr.: Блаженный Августин. *Творения*. Том IV. *О Граде Божием*. Книги XIV–XXII. Санкт-Петербург, Киев, 1998, p. 39.

³³ *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 292 (sk. Moteris ir vyras).

Nuo pat pradžių, pažymi Augustinas, Dievas sukūrė Adomą ir Ievą kaip dvi skirtingas lytis – tokius, kad jie ir nepatyrę nuodėmės būtų galėję tęsti žmonių giminę. Jie turėjo visus būtinus organus vaikams gimdyti. Jie ir būtų tai darę ramiai, be aistros, jei nebūtų nusidėję. Juk yra žmonių, tęsia Augustinas, kurie pasitelkę valios pastangas geba judinti nejudamas kūno dalis, nors kiti to daryti negeba. Kai kas meistriškai judina ausis, kai kas – kaktos odą. Dar kai kas ryja įvairiausius daiktus ir be vargo juos atrajoja. Kai kas tobulai pamėgdžioja gyvūnų ir paukščių balsus. Kai kas pasitelkęs valios pastangas tampa nejautrus bet kokiam kūno skausmui ir gali net nekvėpuoti. Žmogaus kūno galimybės beribės. Tad kodėl reikia manyti, kad žmonės nebūtų galėję ramiai judinti reikiamų vaikams gimdyti organų vien tik valios pastangomis, be aistringų susijaudinimo, išlaikydami kūno ir dvasios ramybę, taigi – likdami skaisčius? – retoriškai klausia Augustinas. Jeigu to neliudija mūsų gyvenimiškoji patirtis, sako Augustinas, nereiškia, kad tai apskritai neįmanoma.³⁴

Augustino požiūrį pratęsė kai kurios reformacijos kryptys. M. Weberis knygoje *Protestantiškoji etika ir kapitalizmo dvasia* teigia, kad net ir sutuoktinių lytinis geidulingumas gali būti traktuojamas kaip nuodėmė. Kai kurių pietistinių kryptų požiūriu, tobuliausia krikščioniška santuoka yra ta, kai išsaugoma skaistybė, ne tokia tobula, kai lytiškai santykiaujama, kad susilauktum vaikų, toliau vardinamos kitokios santuokos, galiausiai minima santuoka, sudaroma vien erotiniais arba vien išoriniais sumetimais.³⁵ Etiniu požiūriu jos nesiskiriančios nuo konkubinato.

Tomas Akvinietis irgi svarstė sutuoktinių skaistybės klausimą. Kitaip nei Tertulianas, kuris erotiškai tobulą išvaizdą laikė moters palaidumo ženklu, Tomas Akvinietis manė, kad išteklėjusiai krikščionei privalu rūpintis savo išvaizda. Jeigu moterų elegancija būtų mirtina nuodėmė, tai joje nuolatos skendėtų visi siuvėjai ir kostiumų kūrėjai. Kas nutinka, kai išteklėjusi moteris nustoja rūpintis savo išvaizda? Jos vyras liaujasi kreipęs į ją dėmesį. O kai nekreipia dėmesio į žmoną, ima domėtis kitomis. Todėl, sako Tomas Akvinietis, visiškai teisėta, kad išteklėjusi moteris nori patikti savo vyrui, kad nepastūmėtų jo svetimauti. Netekėjusių moterų situacija kiek kitokia. Puošdamosi jos iš tiesų gal nori sugundyti ir pastūmėti vyrą į mirtiną nuodėmę. Tačiau daugelis puošėivų, mano Tomas Akvinietis, tiesiog nemąsto apie tai ir puošiasi iš tuštybės. Akvinietis joms atlaidus, jis nelinkęs šios tuštybės laikyti didele nuodėme. Kita vertus, Tomas Akvinietis siūlo apsvarstyti susiklosčiusias aplinkybes. Ir apaštalas Paulius, ir Augustinas, ir Tomas Akvinietis mano, kad krikščionė moteris turinti prisidengti galvą. Tačiau ką daryti moterims tose šalyse, kur nėra tokio papročio? Nors vaikščiojimas neprisidengta galva ir esąs prastas paprotys, tačiau galvos apdangalo nešiojimas nėra duoklė madai, tad ir jo nenešiojančios moterys, jo manymu, nenusidės.³⁶

³⁴ Žr.: Блаженный Августин. Творения. Том IV. О Граде Божием. Книги XIV-XXII. Санкт-Петербург, Киев, 1998, p. 46.

³⁵ Weber M. *Protestantiškoji etika ir kapitalizmo dvasia*. V., 1997, p. 301.

³⁶ Жильсон Э. *Избранное*. Том I. *Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского*. Москва, Санкт-Петербург, 2000, p. 368.

Kitaip nei Tertulianas ir Augustinas, Tomas Akvinietis vertina ir erotinius malonumus. Jis vadovaujasi aristoteliškąja saikingumo dorybe, kuri pirmiausia nusako saikingumą visų jauslinių malonumų – valgio, gėrimo, lytinio potraukio – atžvilgiu. Protas nustato šių malonumų ribas. Šiais malonumais mėgaujamasi tiek, kiek to reikia gyvybei išsaugoti. Saikingumas nėra herojiškumo dorybė, bet ji glūdi kiekvienoje dorybėje, todėl jokia kita dorybė be jos negalėtų gyvuoti. Tačiau, kad protas galėtų valdyti malonumų troškimą, žmogus turi juos patirti. Santūrumas nėra nejautrumas, šitaip suvaldomas jauslingumas. Jeigu žmogus negeba patirti malonumo, tai jo trūkumas. Saikingumas – tai gebėjimas atsisakyti malonumo dėl aukštesnio tikslo. Žmogus turi gebėti atsisakyti gardaus valgio ir lytinių santykių teikiamų malonumų dėl sveikatos. Atletas to atsisako, kad išlaikytų formą, atgailaujantis nusidėjėlis – kad išsaugotų sielos sveikatą, kontempliuojantis mąstytojas – kad išsaugotų dvasios laisvę. Saikingai valgant išvengiama padarinių, kuriuos sukelia nesantūrumas: proto bukumo, aki-vaizdaus kvailumo, juokdario manierų, besaikio plepumo ir nepasotinamo gašlumo. Tomas Akvinietis nesiūlo visiškai atsisakyti vyno, o tik saikingai jo gerti. To nežinantis gali ir pasigerti. Taip nutiko Nojui. Tai ne nuodėmė, veikiau – nelaimingas atsitikimas. Tačiau smerktinas toks elgesys, kai žinoma apie vyno poveikį, tačiau geriama be saiko. Apgirtimas, Tomo Akviniečio požiūriu, menkina žmogaus orumą – sugebėjimą pasikliauti savo protu.

Sugebėjimą pasikliauti savo protu praranda ir ištvirkėlis. Geidulingumas – tai nesugebėjimas protu valdyti kūno aistras. Patys savaime lytiniai malonumai, Tomo Akviniečio manymu, yra tokie pat teisėti, kaip valgio ir gėrimo teikiami malonumai. Jie lydi veiksmus, kurie būtini giminei išsaugoti. Tačiau, išslydę iš proto valdžios, jie tampa ydomis. Nepaisyti įprastos tvarkos, vadinasi, sukilti prieš Dievą, kuris nustatė šią tvarką. Paleistuvystė, prievartavimas, svetimavimas, kraujomaiša yra nusikaltimas. Tačiau dar didesnis nusikaltimas yra nenatūralus erotiškumas: incestas, zoofilija, sodomija, iškreiptas lytinis aktas ir onanizmas. Šios ydos – tai natūralios žmogaus prigimties pažeidimas.

Tomas Akvinietis polemizuoja ir su teigiančiais, kad tie, kurie savo noru pasirenka skastybę kontempliatyvaus gyvenimo dėlei, irgi pažeidžia Dievo nustatytą tvarką. Kontempliatyvus gyvenimas, jo manymu, nėra nevaisingas. Galima skatinti kitus dvasiškai atgimti. Taip atsiranda „dvasinės tėvystės“ ir „dvasinės sūnystės“ santykis, ne mažiau vertingas už kūniškąjį giminės tęsimą.³⁷

³⁷ Žr.: Жильсон Э. Избранное. Том I. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. Москва, Санкт-Петербург, 2000, p. 362–365.

III.4. KANČIA

Aristotelis savo etikoje kalbėjo apie žmogų galinčią ištikti kančią, svarstydamas, koks yra dorybės ir sėkmės santykis.

Poaristotelinė antikinė etika neigia kančios realumą. Stoiko protas atitinka pasaulinio proto prigimtį, tad jis suvokia neišvengiamus likimo kelius. Stoikas niekuo nesipiktina ir niekuo nesistebi, kad ir kas atsitiktų, jis elgiasi vyriškai ir nuosekliai. Kenčia tik neišmanėliai. „Žmogus, – rašo Markas Aurelijus, – kuris dėl ko nors sielojasi arba yra kuo nors nepatenkintas, panašus į dievams aukojamą paršiuką, kuris žviegia ir daužosi“.¹

Krikščionybė kančios ir kaltės išgyvenimą pavertė egzistencine žmogaus patirtimi. Žmogus kenčia dėl įvairiausių priežasčių. Kenčia praradęs artimuosius.

Seneka skatina stoiką nesutrikti mirus sūnui ar draugui. Jis sako, kad nors mirtis ir pasiglemžia mūsų mylimus žmones, vis dėlto didelė išėjusiųjų dalis lieka su mumis. „Praėjęs laikas – mūsų, ir niekas nėra mums taip saugu, kaip tai, kas praėjo“.² Seneka prisimena daugybę pavyzdžių, kaip žmonės be ašarų atsisveikino su savo vaikais, mirusiais pačioje jaunystėje, kaip iš laidotuvių grįžo tiesiai į senatą, prie visuomeninių pareigų arba tuoj pat ėmėsi kitų darbų. Seneka pritaria tokiam elgesiui. Jo teigimu, beprasmiška sielvartauti, jei sielvartaudamas nieko nepadėsi. Be to, neteislinga esą vaitoti dėl to, kas atsitiko vienam, bet laukia visų mūsų. Kvaila dejuoti ir liūdėti, kai mirusį ir liūdintį skiria tik mažytė laiko atkarpa. Turime būti ramūs, juk žinome, kad sekame paskui tą, kurio netekome.

Stoikų optimizmas krikščioniui gali pasirodyti dirbtinis.³ Krikščionis, kitaip nei stoikas, neslepia kančios mirus artimajam. Augustinas *Išpažinimuose* aprašo kančią, kurią patyrė jaunystėje praradęs mylimą draugą. Mirus draugui viskas, kas tik primindavo jį, sukeldavo kančią. „Nekenčiau visko, kadangi jo ten nebuvo, ir jie negalėjo pasakyti „Štai ateina“. <...> Vien tik verksmas buvo man saldus, ir jis užėmė mano bičiulio vietą kaip vienintelis sielos malonumas“.⁴ Kančia mums atveria mus pačius, mūsų santykius su kitais, priartina prie gyvenimo ir mirties paslapties. Augustinas analizuoja savo patirtos kančios niuansus. Jis stebėjėsis, kodėl kiti mirtingieji tebėra gyvi, o tas, kurį jis mylėjo, jau mirė. Net ir išgyvendamas kančią, Augustinas jautęs, kad vis dėlto brangina savo gyvenimą, kad nenorėtų jo prarasti ir vargu ar galėtų paaukoti jį netgi už savo bičiulį. „Aš jaučiau, kad mano siela ir jo siela buvo viena dviejuose kūnuose, ir todėl baisėjaus gyvenimu, nes nenorėjau gyventi pusiau padalytas, ir gal dėl to bijojau mirti, kad nenu-mirtų visas jis, kurį taip karštai mylėjau“.⁵ Kančia nėra paties žmogaus pasirinkimas. Ji užklumpa ir lengvai jos neatsikratysi. Augustinas prisimena: „Tad blaškiaus, dūsavau,

¹ Markas Aurelijus. *Sau pačiam // Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 89 (sk. Kančia).

² Seneka. *Laiškai Lucilijui*. V., 1986, p. 350.

³ Berdiajev N. *The Destiny of Man*. New York, 1960, p. 118.

⁴ Augustinas A. *Išpažinimai*. V., 1998, p. 81.

⁵ Ten pat, p. 83.

verčiau, nerimau, ir nebuvo man poilsio nei blaivios minties. Nešiojau suraižytą ir kruviną savo sielą, nenorinčią, kad ją nešiočiau, o kur ją padėti negalėjau rasti“⁶. Augustinas pasakoja ir apie skausmą, užplūdusį išsiskyrus su mylima moterim: „Liko plėšte atplėšta nuo manęs toji, su kuria buvau pratęs miegoti, kaip mano vedybų kliūtis, – ir mano širdis iš tos pusės, kuria buvo prie jos priaugusi, tapo tartum atkirsta, sužeista, ir tekėjo iš jos kraujas“⁷. Ši žaizda, Augustino liudijimu, net praėjus daug metų vis negijo. Tik pasibaigus uždegimui ir didžiuliam skausmui, „ėmė gesti ir skaudėjo tartum šalčiau, bet beviltiškiau“⁸. Vėliau S. Kierkegaardas rašys, kad mylimosios praradimo skausmas gali prilygti Jobo kančioms. Neužgyvenęs turto, neturėjęs septynių sūnų nei trijų dukterų, net ir tas, pažymi S. Kierkegaardas, kas nedaug turi, gali viską prarasti. „Kas praranda mylimąją, praranda sūnus ir dukteris. Ir žūva nuo neužsitraukiančių žaizdų tas, kuris praranda garbę ir protą, o kartu gyvenimo prasmę ir troškimą“⁹.

Kančią sukelia ne vien praradimas. Ji gali glūdėti mummyse pačiuose – mūsų nerimastingoje baimėje, suskilusioje asmenybėje (prisiminkite Harį Halerį – H. Hesse's romano *Stepių vilkas* herojų), savo išskirtinumo pajautime ir nesugebėjime priimti tai, kas visuotina (S. Kierkegaardas tokią jauseną vadino gyvenimu su „dygliu kūne“).

Skausmo šaltinis yra pats gyvenimas. „Nes kad ir kur kreiptųs žmogaus siela, – sako Augustinas, kreipdamasis į Dievą, – visur kitur be Tavęs ras tik skausmą“¹⁰.

Kančios prasmė, – sako N. Berdiajevas, – yra svarbiausias etikos klausimas. Krikščionybė, jo manymu, kitaip nei stoicizmas ir budizmas, turi drąsos pripažinti ir priimti skausmą ir kančią. Kančia gali būti tamsi ir vesti į mirtį. Ji gali sunaikinti žmogaus gyvybingumą ir priversti jį manyti, kad gyvenimas beprasmis. Kita vertus, kančia gali būti šviesos ir atpirkimo šaltinis. Žmogus, sąmoningai ir maloningai prisiėmęs kančią, gali atgimti naujam gyvenimui. Visos jam skirtos kančios – artimųjų mirtis, ligos, skurdas, pažeminimas, nusivylimas – gali tapti jo apsisvalymo, pakilimo ir naujo gimimo šaltiniu. Kančia yra pakeliama, kai suvokiama jos prasmė. Nužmogina beprasmė kančia. Krikščionybė suteikia kančiai prasmę. Krikščionis suvokia kančią kaip kryžiaus nešimą ir seka paskui Nukryžiuotąjį. Šis pasirinkimas – tai laisvas krikščionio apsisprendimas, todėl vengti kančios, vadinasi, vengti savo laisvės. Tai ir yra, – sako N. Berdiajevas, – giliausioji krikščioniškosios etikos paslaptis ir jos paradoksas. Visas žmogaus gyvenimas šiame pasaulyje simbolizuoja kryžiaus nešimą. Turiu ne tik savo paties kryžių nešti, bet ir padėti jį nešti savo artimui. Turiu užjausti jį jo kančioje. Pakeliama tik mano paties kančia. Kitam negaliu jos linkėti. Negaliu tapti kitam kančios ir skausmo šaltiniu. Kitam tegaliu linkėti šviesos. Jei linkėsiu kančios – niekuo nesiskirsiu nuo tų, kurie nukryžiuavo Kristų.¹¹ Kančia, sutaurinanti žmogaus egzistenciją, turi padėti žmogui atsiverti ne savo išskirtinumo ir teisumo pojūčiui, o meilei.

⁶ Augustinas A. *Išpažinimai*. V., 1998, p. 84.

⁷ Nusprendęs vesti, Augustinas išsiuntė atgal į Afriką moterį, su kuria nesusituokęs gyveno septyniolika metų ir susilaukė sūnaus Adeodato; sūnų pasiliko sau. Šešiolikmečiui sūnui skirta Augustino knyga *Dialogai*. Sūnus anksti subrendo ir jaunas mirė.

⁸ Augustinas A. *Išpažinimai*. V., 1998, p. 151.

⁹ Kierkegaard S. *Powtorzenie*. Warszawa, 1992, p. 111.

¹⁰ Augustinas A. *Išpažinimai*. V., 1998, p. 86.

¹¹ Žr.: Berdiajev N. *The Destiny of Man*. New York, 1960, p. 121.

III.5. TEODICĖJA

Bet ar meilė ir užuojauta kenčiančiajam negali sukelti nuoširdaus pasipiktinimo ir abejonių, kodėl žmogus turi kentėti? Žmogus kenčia ir visomis išgalėmis siekia išvengti kančios, jei šalia nėra nieko, kas galėtų jam padėti. Tačiau krikščionis ne vienas. Visa jo dvasinė energija nukreipta į tai, kas pranoksta jo galias – į Viešpatį Dievą. Kodėl Dievas, jei Jis yra visagalis, leidžia kentėti? Gal Jis žiaurus? O jei Jis nėra žiaurus, tačiau leidžia žmogui kentėti – gal Jis nėra visagalis? Kaip suderinti Dievo visagalybę ir absoliutų jo gerumą? Teodicėja – tai teoriniai argumentai, kuriais siekiama pateisinti žmogaus kančią Dievo visagalybės ir gerumo akivaizdoje.

Tertulianas pateikia krikščioniškosios teodicėjos pradmenis. Žmogaus laisvę ir pirmą pradžią nuodėmę Tertulianas laikė pamatinėmis antropologinėmis krikščioniškosios moralės prielaidomis. Dievas pagal savo paties atvaizdą sukūrė laisvą žmogų. Tačiau kaip kūrinys jis esąs ribotas ir baigtinis. Kitaip nei absoliučiai gera Dievo valia, žmogaus laisva valia nėra iš prigimties gera. Tačiau, būdama laisva, ji gali rinktis tarp gėrio ir blogio, todėl moralinio blogio šaltinis esąs ne Dievas, o pats žmogus. Nuodėmė – tai Adomo pasirinkimas.

Augustinas teigė, kad ontologine prasme bet kokia būtis, kiek ji – būtis, yra gėris. Jos gėrio didumas priklauso nuo to, kiek ji dalyvauja amžinajame gėryje – Dievuje. Blogis – tai nebūtis. Metafizinis blogio pagrindas – pilnatvės stoka, daiktų netobulumas. Blogis yra *privatio* – neturėjimas, pilnatvės stoka, todėl blogis nėra substanciškas, jis paaiškėja tik per gėrių hierarchiją. Jeigu viskas, kas egzistuoja, vienodai būtų apdovanota būtimi, nebūtų ir blogio. Jeigu nieko neegzistotų, blogio taip pat nebūtų. Todėl blogis įsisaugojamas ne kaip pats savaime, o kaip gėrio trūkumas (*per privationem*). Apie daiktų gedimą galima kalbėti tik tol, kol daiktai genda. Jiems sugedus, nelieka daiktų ir paties gedimo. Apie blogį galima kalbėti tik todėl, kad yra gėris. Šį argumentą, kaip nurodo pats Augustinas *Išpažinimuose*, jis perėmė iš neoplatonikų. Tačiau dar pridėjo metafizinę daiktų sukūrimo iš nieko sampratą. Niekas yra pamatinis blogis (*malum generale*) – ir fizinis (yda), ir moralinis (nuodėmė). Tvarka, grožis, forma, vienybė kyla iš gėrio ir yra gėris. Kadangi žmogus, kaip ir bet koks kitas kūrinys, sukurtas iš nieko, tad jis yra neabsoliutus, netobulas gėris.

Galbūt, jei nebūtų kančios, žmogus negebėtų suvokti, kas yra laimė? Juk paveiksle, kad išryškėtų šviesios spalvos, būtinas tamsus fonas, tad gal ir gyvenime kontrastai yra būtini? Tačiau pasaulis kaip visuma esąs harmoningas – jame dera visos spalvos. Tokį argumentą galėtume pavadinti estetiniu. Jis ir papiktino F. Dostojevskio romano *Broliai Karamazovai* veikėją Ivaną Karamazovą. Tokią harmoniją pripažinti jis atsisako ir grąžina Dievui įėjimo bilietą. Kodėl nekalti kūdikiai turi kentėti?

Ar jų kančia galima pateisinti pasaulio harmoniją? Ivano Karamazovo požiūriu, garbingas žmogus negali susitaikyti su tokiu argumentu: „<...> santvarka, kurioje galima nekalto kūdikio kančia, yra Dievo neverta“¹, – taip radikaliai paneigiamas estetiškas teodicėjos argumentas.

Jobo vardas yra tapęs kenčiančio žmogaus simboliu. Apie jį rašė Tertulianas, Augustinas, S. Kierkegaardas, L. Šestovas, A. Maceina. Jobas – *Senojo Testamento* herojus. Jis buvo ir teisingas, ir laimingas. Turtingas, apsuptas artimųjų ir pagarbos. Turėjo septynis sūnus ir tris dukras, didžiulę šeimyną, daugybę avių, kupranugarių, jaučių, asilų. Buvo nepaprastai atsidavęs Dievui. Velnias įkalbėjo Dievą išbandyti Jobo tikėjimą ir atimti iš jo tai, ką šis turi. Užplūdus negandoms sunyko Jobo turtai, sugriuvo namas ir žuvo vaikai. Jobas nesudrebo, „perplėšė drabužius, nusiskuto sau galvą, sukniubęs žemėje pagarbino ir tarė: „Nuogas išėjau iš motinos įsčių, nuogas ten sugrįšiu“ (Job 1,21). Ir palaimino Viešpaties vardą. Velnias toliau kurstė Dievą, kad šis bandytų Jobo tikėjimą ir kad pažeistų jo „kaulus bei kūną“. Taip Jobas nuo padų iki viršugalvio apėjo dvokiančiomis votimis. „Jisai sėdėdamas pelenuose, šuke grandė nuo savęs pūlius“ (Job 2,8). Žmona jam patarė prakeikti Dievą ir mirti. Jobas atsakęs retoriniu klausimu: „Nejau priimsime iš Dievo rankos, kas gera, ir nepriimsime, kas bloga?“ (Job 2,10) Atėjo paguosti draugai. Pamatę Jobą jo nepažino. Buvo taip sukrėsti, kad sušukę verkė ir perplėšė drabužius sau



A. Düreris. *Jobas, niekinamas žmonos*, 1504

Jobo knygoje rašoma: „Tada jo žmona jam tarė: „Argi dar laikaisi savo dorumo! Keik Dievą ir mirk!“ Bet jis atsakė jai: „Kalbi kaip kvaila moteris. Nejau priimsime iš Dievo rankos, kas gera, ir nepriimsime, kas bloga?“ (Job 2,9–10)

¹ Maceina A. Jobo drama // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 92 (sk. Kančia).

ant galvos barstėsi dulkes. Septynias dienas ir septynias naktis Jobo kančios aki-vaizdoje jie nedrįso ištarti žodžio, „nes jie matė, kad jis labai kenčia“ (Job 2,13). Pirmasis prabilo Jobas. Jis prakeikė tą dieną, kai gimė. Kentėdamas žmogus nesusivokia. Nebežino, ką jam daryti. Jobas nusako savo sutrikimą: „Mano širdis sumišusi, neranda ramybės; kasdien mane pasitinka kančia. Paniuręs vaikštinėju be saulės; sueigoje atsistoju ir šaukiuosi pagalbos“ (Job 30,27–28). Jobas suvokia egzistencinį žmogaus pažeidžiamumą: „Mirtingasis, gimęs iš moters, trumpai tegyvena, bet vargo daug turi, pražysta kaip gėlė ir nuvysta, praskuba tarsi šešėlis ir nesustoja“ (Job 14,1–2). Negana to – Dievas nuolatos jį akylai stebi ir teisia. Jobas prašo Dievą leisti žmogui nugyvent savo dienas ramybėje: „Nusigręžk nuo jo, kad pasilsėtų, kol jis, tarsi samdinyš, baigs dienos darbą!“ (Job 14,6). Jobas mano, kad jį ištikusi kančia yra nepelnyta: „Dievas su manimi neteisingai pasielgė ir užmetė ant manęs savo kilpą“ (Job 19,6). Jobas neslepia nuoskaudos. Jis atvirai tai išsako Dievui. Jobą skaudina tai, kad Dievas visagalis, o jis – bejėgis. „Jis taip užtvėrė man kelią, kad negaliu praeiti, ir apgaubė mano taką tamsybe. Jis nuvilko nuo manęs mano garbę ir nuėmė vainiką man nuo galvos. Jis triuškina mane iš visų pusių, išrovęs mano viltį kaip medį“ (Job 19,8–10).

Jobo pokalbis su draugais – tai bandymas suteikti nuvertėjusiam gyvenimui prasmę. Kodėl Jobas nutraukia tylą? „Nuo kalbų mano skausmas nepalengvėja, o jeigu tylėčiau, ar jis kiek palengvėtų?“ (Job 16,6) – sako Jobas. Nesuvokta kančia nėra prasminga. Jobas bando suprasti. Todėl kalba. Draugai nori jam padėti. Kiekvienas išsako beprasmę kančią pateisinančius argumentus.

Maceina *Jobo dramoje*² šiuos teodicėjos argumentus nuodugniai aptaria. Elifazas Temanietis išsako etinį argumentą: Dievas baudžia už nuodėmes. Jis mano, kad nėra žmogaus be kaltės. Kiekvienas yra kuo nors nusikaltęs. Kita vertus, kančia paskatina atgailauti. Žmogui tenka apmąstyti savo kaltę ir ją išpirkti. Jobas nenori su tuo sutikti ir atsako, jog nėra kaltas. Jo draugas Zofaras Naamietis į tai atšauna, kad Jobas tiesiog nesupranta savo nuodėmių. Ar iš tiesų nesame linkę apie save geriau galvoti nei apie kitus? Matome kitų nuodėmes, bet ne savąsias? Tiesiog per mažas regėjimo laukas ir per menka patirtis. Jeigu Dievas prabilų, Jobui kaipmat paaiškėtų jo nuodėmės. Tiesiog Dievas mato tai, ko nepastebi Jobas. Kančia gal ir esąs tas sukrėtimas, kuris priverčia atsigręžti į save patį? Nusiteikti savirefleksijai, savosios kaltės paieškai ir atgailai. Bildadas Šuhietis jam pritaria. Jis taip pat neatsieja kančios nuo nuodėmės.

Ketvirtas Jobo draugas Elijas iš esmės pratęsia etinį argumentą, kurį pateikė Elifazas. Bet jis pastebi dar ir naujų aspektų. Jo manymu, Dievas yra suverenus ir žmogaus nuodėmės jo nepasiekia. Todėl nereikia manyti, kad kančios – tai atpildas už mūsų pačių darbus. Žmogus negali išsiaiškinti ir suprasti nei jų priežasties, nei tikslo.

² Maceina A. *Jobo drama* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 95–96 (sk. Kančia).

Elijas buvo pakankamai įžvalgus. Dievas atsiliepė į gerus Jobo darbus, juo didžiavo-
si, vertino ir gailėjo. Tačiau išbandymą, siųstą Jobui, vargu ar galima sieti su tokiu
geranorišku Jobo vertinimu. Kažin ar aiški šio išbandymo priežastis. Tai metafizinis
eksperimentas. Jobo tikėjimo patikrinimas. Nė vienas iš pokalbio su Jobu dalyvių
negalėjo spėti susitarus velnią ir Dievą išbandyti Jobą. „Dievas yra žmogaus elgesio
nepaliečiamas. Jis gyvena savą nepriklausomą gyvenimą“.³

Kita vertus, kančios dydis galys pranokti kalnę, tačiau kiekviena kančia – tai įspė-
jimas ateičiai. Tai priminimas, kad negyventume atsipalaidavę ir be baimės, nes už
viską reikės mokėti.

Jobas nepatiki draugų argumentais. Išvadina juos melo kalviais ir niekingais ple-
pia. Tai ir išgelbsti Jobą. Jis nuoširdus ir atviras egzistencijai. Negudrauja ir nieiš-
ko Dievą pateisinančių argumentų. Jis tiesiog susitaiko su savąja kančia. A. Macei-
nos žodžiais tariant, pagrindinis Jobo argumentas – jis pats su savo nekalta širdi-
mi. Dievas patiki Jobu, bet ne jo draugų kalbomis ir sugrąžina Jobui dukart tiek,
kiek jis buvo praradęs. Jobas nepateikė jokio atsakymo, nes intuityviai jautė, kad
jokio teorinio atsakymo negali būti. Nors kančia jam lieka nesuvokiamas dalykas,
jis nepaklauso žmonos patarimo ir nemiršta, bet priima kančią kaip ištikusį jį likimą.
Kančios prasmė ir tegali būti surasta, pasak A. Maceinos, apsisprendus ją iškęsti.
Ir šis atsakymas – tai atsakymas, patvirtinamas gyvenimu. Pasirinkimu, bet ne ar-
gumentu.

³ Maceina A. Jobo drama // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 95 (sk. Kančia).

III.6. KALTĖ IR ATGAILA

III.6.a. Kodėl Sokratas nesijautė kaltas?

Antikinė etika nemąstė apie kaltę ir nuodėmę. Sokratas savo etinį kodeksą nusakė taip: „<...> nereikia nei piktuoju atsiteisti, nei pikta daryti nė vienam žmogui, nors ir kažin ką tektų iš jų patirti“¹. Ką būtų jautęs Sokratas, jei būtų pažeidęs šį principą? Jis būtų manęs esąs neteisingas žmogus, nes neteisingas elgesys neatitinka teisingo žmogaus apibrėžimo. Jis būtų jautęsis pažeidęs savo paties mokymą. Ar toks gyvenimas būtų vertas Sokrato? – pateikdamas šį retorinį klausimą, Sokratas pabrėžia, kad tokia alternatyva nėra galima. Jis pats – šios normos autorius. Tik nežinantis žmogus elgiasi neteisingai. Žinantis – nesielgia. Sokratas žino, kas yra jis pats, ko jis mokė ir kas yra teisingumas, todėl jis taip nesielgia. Sokratas neieško savo kalčių, neišpažįsta nuodėmių, apskritai nepasakoja niekam apie savo jausmus. Mirti eina žinodamas, kad „nieko bloga negali nutikti geram žmogui“. Antikinė etika intelektualistinė. Ji nepabrėžia žmogaus egzistencinio nestabilumo, neakina gilintis į save ir ieškoti painių ir subtilių savo vidinio gyvenimo užkaborių.

Egzistencinį žmogaus nestabilumą įžvelgia judėjų ir krikščionių tradicijos. Jobo neviltis skatina jį abejoti gyvenimo prasmingumu. „Kodėl aš nemiriau gimdamas, kodėl, išėjęs iš įsčių, nepažuvau?“ (Job 3,11). Nusako žmogaus egzistencijos trąpumą: „Mirtingasis, gimęs iš moters, trumpai tegyvena, bet vargo daug turi, pražysta kaip gėlė ir nuvysta, praskuba tarsi šešėlis ir nesustoja“ (Job 14,1–2).

Elifazo teiginys „nė vienas žmogus nėra be kaltės“ persmelkia visą krikščioniškąją tradiciją ir pasiekia XX amžiaus egzistencinį mąstymą (K. Jaspersas *Kaltės klausimas*, A. Camus *Krytis*).

III.6.b. Laisvė ir kaltė

Krikščioniškoji antropologija kildinama iš prielaidos, kad Dievas sukūrė žmogų laisvą. Laisvas žmogus renkasi gėrį arba blogį. Kaltė kyla būtent iš laisvės. Jei žmogus laisvai nesirinktų – jis negalėtų būti ir kaltas. Jo veiksmus nulemtų išoriškai susiklosčiusios aplinkybės. Laisvai nesirenka žmonės, nesuprantantys savo veiksmų ir jų padarinių. Jie nepakaltinami: psichikos ligoniai, nakvišos, vaikščiojantys sapnuodami, maži vaikai. Jų veiksmus lemia išorinės aplinkybės. Tačiau sąmoningas žmogus yra atsakingas už tai, ką daro. Adomas taip pat buvo laisvas. Jam atsivėrė dvi

¹ Platonas. Kritonas // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 45 (sk. Atlaidumas).

elgesio alternatyvos: nurodyta Dievo – nevalgyti pažinimo medžio vaisių, ir siūloma žalčio – paragauti pažinimo medžio vaisiaus ir „tarsi Dievui suprasti gėrio ir blogio paslaptis“. Antrąją alternatyvą jis pasirinko nesvarstydamas, matyt, skatinamas smalsumo. *Pradžios knygoje* parašyta: moteriškė skynėsi medžio vaisių ir valgė, „davė jo ir savo vyrui, buvusiam su ja, ir jis valgė“ (Pr 3,6). Adomas neprašė levos, kad ši paduotų jam obuolį. Tačiau ir neatsisakė. Apskritai niekaip neaiškino. Dievui pasirodžius, tiesiog pasakė, kaip buvo: „Moteris, kurią man davei būti su manimi, man davė vaisių nuo to medžio, aš ir valgiau“ (Pr 3,12). Adomas iš pirmo žvilgsnio atrodo visai nekaltas. Jis nebuvo šio veiksmo iniciatorius. Vienas gal net nebūtų to padaręs. Iniciatorius – žaltys, kuris veikė labai gudriai, suprato, kad visų pirma reikia kalbinti moteriškę. Gal Adomui tiesiog trūko patirties? Jis galėjo manyti, kad iš Dievo rankų gavęs moterį gali visiškai ja pasitikėti. Nieko pats nesprendamas ir nesvarstydamas. Tačiau Dievas nemanė, kad pasyvi Adomo laikysena atleidžia jį nuo kaltės, nevertino jo kaip žmogaus, nesuvokiančio savo veiksmų. Adomas buvo pirmasis žmogus – visų vėlesnių kartų protėvis. Dievas negalėjo atleisti jo nuo bausmės, nes tuomet vertintų jį kaip nakvišą, kaip nepakaltinamą, nebrandžią asmenybę, kurios veiksmus reguliuoja kitų žmonių (šiuo atveju levos) sprendimai. Adomas buvo gavęs iš Dievo nurodymą – nevalgyti vaisių. Jis žinojo, kaip turi elgtis. Todėl jo elgesys – tai jo paties laisvas apsisprendimas. Jo kaltė. Ne viskas, kam žmogus ryžtasi iš laisvės, yra vertinga, pažymi Juozas Girnius. „Deja, laisvė gali ryžtis ne tik gėriui, bet ir blogiui. Kur laisvė, ten ir kaltė“.² Adomas nusidėjo, nes nepakluso. Tai puikybės nuodėmė, ji ištinka kiekvieną sykį, kai manome, jog patys prilygstame Dievui ir galime spręsti, neatsižvelgdami į tai, kas Jo nurodyta ar įsakyta. Galime nusidėti ne todėl, kad norime blogo kitam, o todėl, kad siekiame laimės sau. Adomas galbūt nenorėjo tyčia nepaisyti Dievo. Jis galbūt tiesiog tą akimirką pamiršo Dievą. Jį vedė smalsumas. Adomo nuodėmė – tai visų mūsų nuodėmingumo pirma-vaizdis. „Niekas nesame be kaltės: jei ne tiesiog nusikalstame, tai neatliekame visa, ką gera galime atlikti“³, – sako J. Girnius. Nuodėmė ir kaltė reikalauja aukštesnės nei savo paties galios pripažinimo. Kaltės ir nuodėmės įtampa kyla įsisąmoninus savo nepaklusnumą kaip moralinį ribotumą.

III.6.c. Kiek kartų galima atgailauti?

Įsisąmoninta nuodėmė mus kankina. „Visi ilgimės tyrumo“, – sako J. Girnius. Atgaila – tai akistata su savo nuodėme ir jos išpažinimas.

Tertulianas veikale *Apie atgailą* nurodo, jog atgaila – tai Dievo suteikta malonė, sušvelninanti pirmąjį griežtą Dievo nuosprendį, kurį jis paskelbė išvadydamas Adomą ir levą iš rojus. Atgaila – tai žmogaus išsigelbėjimas, jo kelias į Dievo mielašir-

² Girnius J. Žmogus be Dievo // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 54 (sk. Atlaidumas).

³ Ten pat, p. 54.

dystę. Atgailaujame ir už kūno, ir už dvasios nuodėmes. Dievo žvilgsniui atsiveria ne tik mūsų darbai, bet ir valios nuodėmės. Svetimauja ne tik tas, kuris paniekina kitų santuoką, bet ir tas, kuris suteršia ją gašliu žvilgsniu. Neužtenka atgailauti vien širdyje. Atgaila turi tapti veiksmu. Negalima, sako Tertulianas, veiksmais svetimauti, o širdyje išlaikyti skaistybę; negalima ruošti tėvui nuodus, o širdyje jaustis gerbiančiu jį sūnumi. Tačiau jei tikima visų nuodėmių atleidimu per krikštą, tad gal nebūtina ir atgailauti? Tertulianas sako, kad neatgailaujantis ir laukiantis nuodėmių atleidimo panašus į žmogų, kuris nesusimokėjęs tiesia ranką į prekę.

Kita vertus, jei jau atleista – gal galima nusidėti ir vėl? Tertulianas čia gana griežtas: „Tegul niekas netampa blogesnis vien dėl to, kad Dievas be galo geras, tenusideda tiek kartų, kiek jam atleidžiama“⁴. Juk žmonės, nuskendus laivui, stengiasi atsisveikinti ir su laivais, ir su jūra. Jie gerbia savo išsigelbėjimą vengdami pavojaus. Bet ar pakankamai stipri žmogaus prigimtis, kad, gavęs atleidimą, jis sugebėtų daugiau nenusidėti? Tertulianas pripažįsta šią žmogaus prigimties silpnybę, tad palieka pakartotinės atgailos galimybę. Tegul niekas nesigėdija pakartotinės atgailos, sako Tertulianas. Pasikartojus ligai, būtinas ir pakartotinis gydymas. Antrą kartą pasibeldus dar gali būti atvertos durys. Tačiau tik vieną, paskutinį, sykį – daugiau jau jos nebus atvertos, nes ankstesnis bandymas nepavyko.

Atgaila reikalauja ir išorės rimties. Keista būtų, jei imtume dažytis ir puoštis ruošdamiesi atgailai, ironizuoja Tertulianas. Todėl atgailaujant dera prastai apsirengus gulėti pelenuose ir nešvaroje, valgyti tik tiek, kiek reikia gyvybei palaikyti, graužtis mąstant apie savo nuodėmę. Atgailauti dera viešai, nors gėda ir verčia mus slėpti savo nuodėmes.

III.6.d. Kodėl nusidedu?

Tertulianui labiau rūpėjo, kaip turi atgailauti kiti. Augustinas pats atgailavo. Jo veikalas *Išpažinimai* – tai atviras pokalbis su Dievu, kurio metu suvokiama savo (o kartu ir visų žmonių) prigimties ribotumas. Augustino išpažinties tikslas – atsakyti į klausimą „Ir kas per žmogus yra kiekvienas žmogus, kadangi yra žmogus?“⁵ Tad visai suprantama, kodėl jis tiek daug dėmesio skiria, atrodytų, nereikšmingam pauglystės nusižengimui – kriaušių vagystei iš svetimo sodo. Augustinas bando suprasti šio poelgio motyvus. Ar tai nebuvo noras pažeisti įstatymą? Pažeisti gudrumu, nes pažeisti jėga tuo metu stigo galios? – klausia savęs Augustinas. Jo neviliojo šie saldūs vaisiai. Jis nemėgo jų. Vienas pats irgi to nebūtų padaręs. Tad gal jis darė tai dėl bičiulių ir mėgavosi bendru nusižengimu? Augustinas prieina prie išvados, kad pavogė tuos vaisius, nes jam patiko pats vogimas, pats nusižengimas. Pasigėrėjimą,

⁴ Тертулиан К. С. Ф. О покаянии // Тертулиан К. С. Ф. Избранные сочинения. Москва, 1994, p. 314.

⁵ Augustinas A. *Išpažinimai*. V., 1998, p. 75.

rašo jis, „aš radau pačiame vyksme, ypač čia būta ir nuodėmės dalyvių“⁶. Daugiau sia džiaugsmo vagiant Augustinui ir jo draugams teikė mintis, kad apgaudinėja tuos, kurie neįtaria juos taip darant. Šitaip nusidėdami paaugliai nesiekia jokios naudos, tai nėra ir kerštas. Augustinas pažymi, kad nusidėti galima netgi žaidžiant, juokais. Mėgaujantis savo sugebėjimu nusidėti. Juk vienam iš draugų pasakius „padarykime tai“, gėda būtų nepadaryti.

Gal ir Adomas ragavo vaisiaus nenorėdamas atsilikti nuo kitų? Pačiam jam nebūtų atėję į galvą. Būtų išsaugojęs dialogą su Dievu. Būtų atsiminęs jo žodžius. Tačiau jį paskatino žaltys ir leva. Jie buvo kartu. Kaip jie būtų reagavę, jei Adomas būtų pasakęs: „Ne, aš nevalgysiu“. Ar leva nebūtų palaikiusi Adomo bailiu? Ar šitaip nebūtų jis savęs pasmerkęs amžinai vienatvei? Ar nuodėmės ištakos nėra priklausomybė nuo kitų nuomonės? Baimė likti vienam, nesuprastam, izoliuotam. Augustinas suvokė šiuos motyvus brandaus žmogaus žvilgsniu analizuodamas paauglio sąmonę.

Ar bėgant laikui kaltė išnyksta? Ar kaltės vis dėlto kaupiasi, slėgdamos bręstančią žmogaus sąmonę? Augustinas nemano, kad paauglystės nuodėmė – jau ne jo. Sąžinės teismui negalioja senaties terminas.

Ar nugyventas amžius apsaugo nuo kaltės? Regis, ne. Tik kiekviename amžiaus tarpsnyje šiek tiek kinta nuodėmių turinys. Jaunystėje vyrauja aistros. „Nuo devynioliktųjų savo amžiaus metų lig dvidešimt aštuntųjų leisdavau suvedžiojamas ir kitus suvedžiojau, pats suklaidintas ir kitus klaidindavau įvairiais geiduliais“⁷, – prisipažįsta Augustinas. Jis tikėjosi pelnyti garbę minioje, teatre, poetinėse lenktynėse. Mokėsi iškalbos meno ir prekiaavo „nugalėti padedančiu šnekumu“. Gyveno su moteriške neteisėtoje sąjungoje, kurią sudaryti pastūmėjo „neišmintinga klajūnė aistra“. Moterį išsiuntęs į Afriką, nes ruošėsi vedyboms su kita, ir sau pasilikęs sūnų. Jis nesugebėjo sekti pavyzdžiu išvykusios moters, kuri davė jam ištikimybės įžadus; neatidėjo vestuvių, nes ne moterystė jam rūpėjo, jis tik buvo „geidulingumo vergas“, tad įsigijo kitą moteriškę. Tačiau tuo metu nesugebėjo nei savęs, nei savo gyvenimo tinkamai vertinti. „Mėgau pasiteisinti ir kaltinti kažką kita, kas esą su manimi, o ne manyje“. Tačiau krikščionio žvilgsniu žvelgdamas į save ankstesnį, Augustinas supranta, kad tai buvusi nuodėmė. Ji sunki tuo, kad jis nemanė esąs nusidėjęs.

Augustinas kaltina save iš naujos, tikėjimo perkeistos savimonės perspektyvos. Krikščionis Augustinas žvelgia į ankstesnįjį Augustiną. Bando suprasti save kaip paslaptį ir suvokia, kad ši užduotis neįvykdoma. „Didi gelmė yra žmogus, kurio netgi plaukus Tu, Viešpatie, turi suskaičiavęs, ir nė vienas nedingsta Tavo atmintyje; ir vis dėlto lengviau suskaičiuoti jo plaukus negu jausmus ir širdies plakimą“⁸, – konstatuoja Augustinas.

Augustinas suvokia save kaip du skirtingus asmenis – ankstesnį aš ir dabartinį aš. Šių dviejų aš sąmonės ir savimonės struktūros visiškai skirtingos. Tikėjimas su-

⁶ Augustinas A. *Išpažinimai*. V., 1998, p. 49.

⁷ Ten pat, p. 75.

⁸ Ten pat, p. 92.

skaido asmenį į dvi dalis ir leidžia naujos sąmonės šviesoje suvokti save ankstesnį. Šią žmogaus gebėjimo gyventi skirtingose savimonės pakopose sampratą perima egzistencinė etika. S. Kierkegaardas suskirstė galimus individo gyvenimo tarpsnius į estetinę, etinę ir religinę stadijas. M. Heideggeris ir J.-P. Sartre'as – į autentišką ir neautentišką būtį. A. Camus *Sizifo mite* teigia, kad tik absurdo pajautimo persmelktoje sąmonėje individo išgyvenimai įgyja tikrąją vertę.

III.6.e. Valios pastanga ir malonė

Augustinas teigė, kad Dievas išskyrė žmogų iš kitų būtybių suteikdamas jam protą ir laisvą valią, tačiau ir protas, ir valia yra sukurtos gėrybės, todėl netobulos. Moralinis blogis taip pat yra pasaulinės daiktų tvarkos pažeidimas. Valia nuo tobulesnės būties atsitraukia ne tokios tobulos būties link. Tai įmanoma todėl, kad žmogaus valia yra laisva, ir todėl, kad ji sukurta iš nieko. Laisvė suteikia galimybę laikytis nustatytos tvarkos ir išvengti blogio. Valios laisvėje glūdi ir gėrio, ir blogio ištakos. Joje slypi ir moralinio nuopuolio, ir moralinio atgimimo šaltinis. Todėl pirmųjų žmonių nuopuolis nebuvo neišvengiamas, o tik galimas. Realus jis tapo dėl apsisprendimo laisva valia. Po nuopuolio žmogaus valia taip paio, kad jos sugrįžimas prie normalios tvarkos, nors ir buvo galimas, vis dėlto tapo neįvykdomas pačios valios pastangomis. Tam reikalinga Dievo malonė. Ji aplanko tik išrinktuosius grąžindama jiems meilę dieviškai tvarkai. Jie pasiekia Gėrį ir aukščiausią palaimą. Tie, kurie nepatyrė Dievo malonės, gyvena prisirišę prie klaidingos tvarkos ir neišvengiamai juda pražūties link.

Tie, kurie patyrė Dievo malonę, skleidžia pasaulyje mielaširdystę ir gerus darbus, būtinus žengiant į dangaus karalystę. Nors išrinktieji ir turi galimybę nusidėti, jie nenusideda. Jų galutinis išsigelbėjimas priklauso vien nuo Dievo malonės, o ne nuo jų autonomiškos kooperacijos su malone.

Ką daryti tiems, kurių nepasiekė dieviškoji malonė? Ar kasdienės pastangos gyventi dorai nieko nereiškia ir neteikia galimybės išsigelbėti nuo pražūties?

Augustinui, paskelbusiam nuodėmės visuotinumą koncepciją, oponavo Pelagijus. Pelagijus, kaip ir Augustinas, pripažino ir žmogaus laisvę, ir dieviškąją malonę. Tačiau juodu skirtingai traktavo tas pačias sąvokas. Pelagijus teigė, kad malonė – tai teisingo veiksmo pamatas: prigimtinei laisvė, įstatymas, Šventosios Dvasios dovanos tiems, kurie ieško tyrumo. Būtent šios dovanos paliudija Dievui priklausančią gėrį ir jo teikimą. Todėl žmonėms tenka sunkios pareigos.

Tomas Akvinietis taip pat manė, kad aukštesnioji laimė suteikiama žmogui per Dievo malonę. Tačiau ji suteikiama tik tiems, kurių širdys teisingos ir kurie to nusipelnė atlikdami daugybę dorybingų veiksmų. Taip Tomas Akvinietis Pelagijaus naudai išsprendžia seną Augustino ir Pelagijaus ginčą: ar galimas išsigelbėjimas iš nuodėmės paties tikinčiojo valingų pastangų dėka. Tomas Akvinietis, kaip ir Pelagijus, manė, kad galimas.

III.7. SAVIŽUDYBĖ

*Senajame ir Naujajame Testamente nepateikiama savižudybės draudimo. Mato evangelijoje Judo Iskarijoto savižudybė tik konstatuojama, bet nekomentuojama. Čia rašoma: „Kai išdavikas Judas pamatė, jog Jėzus pasmerktas, gailesčio pagautas, nunešė atgal aukštiesiems kunigams ir seniūnams trisdešimt sidabrinių ir tarė: „Nusidėjau, išduodamas nekaltą kraują“ (Mt 27,3–4). Tačiau aukštųjų kunigų Judo atgaila nesugraudino. Tie atsakė: „Kas mums darbo?! Tu žinokis!“ Nusviedęs šventykloje pinigus, jis išbėgo ir pasikorė“ (Mt 27,5–6). Beje, *Apaštalų darbuose* pateikiama kiek kitokia Judo mirties versija. Čia sakoma, kad Judas „<...> niekšybės kaina įsigijo sklypą, pasikui stačia galva puolė žemyn, plyšo pusiau, ir visi jo viduriai išėjo“ (Apd 1,18). Mato evangelijoje kunigai svarstė, ką daryti su Judo gražintais pinigais, ir nusprendė nupirkti sklypą, kuris vėliau buvo pavadintas Kraujo sklypu dėl Kristaus pralieto kraujo. Tačiau nė vienoje versijoje nevertinama Judo savižudybė. Tik Matas šį Evangelijos poskyrį subtiliai pavadina „Išdaviko galas“, tarsi užsimindamas, kad savižudybė – tai negarbinga mirtis, deranti išdavikui. Ar galėjo Judo mirtis išpirkti jo kaltę?*

III.7.a. Savižudybė kaip sielos stiprybė

Tertulianas antikos laikų savižudžių pavyzdžiais siekė stiprinti įkalintų, kankinimų laukiančių krikščionių dvasią. Tertulianas primena krikščionims, kad Jėzus sakęs mokiniams, jog dvasia yra stipri, o kūnas silpnas. Tai sakdamas, Jėzus priminė, kad kūnas turi paklusti dvasiai. Kūnas gal ir išsigąs kardo svorio, kryžiaus aukščio, žvėrių įniršio, laužo kaitros ir budelio kankinimų. Tačiau dvasia turinti priminti kūnui, kad nors tai ir žiaurus išbandymas, daugelis garbingai jį atlaikė. Ir ne tik vyrai, bet ir moterys. Čia Tertulianas prisimena Romos matroną Lukreciją, kuri, patyrusi prievartą iš Tarkvinijaus sūnaus, artimųjų akivaizdoje persismeigė durklu, prisakiusi vyrui ir sūnui atkeršyti už ją, kad, Tertuliano žodžiais tariant, jos šlovė prilygtų jos skaistybei. Didonė šoko į ugnį pasipriešindama atgrasiai antrajai santuokai. Gasdrubalo žmona, kol vyras prašė Scipiono pasigailėti, šoko kartu su vaikais į Kartaginą apėmusias liepsnas. Kleopatra leidosi įgeliami gyvatės. Ne mažesnę šaunumą, Tertuliano manymu, parodė ir filosofai: Herakleitas, išsitrynęs jaučio mėšlu, susidegino; Empedoklis, sulaukęs senatvės, įšoko į Etnos kraterį, kinikas Peregrinas – į ugnį.¹ Tertulianas pagarbiai kalba apie filosofus pagonis, įrodžiusius dvasios pranašumą prieš kūną. Net Peregriną, kurį kiti autoriai laiko šarlatanu, Tertulianas šiame kontekste mini su pagarba.

¹ Žr.: Тертулиан К. С. Ф. К мученикам // Тертулиан К. С. Ф. *Избранные сочинения*. Москва, 1994, р. 275.

III.7.b. Savižudybė – tai žmogžudystė



A. Düreris. *Lukrecijos mirtis*, 1518

Lukrecija (lot. Lucretia), Tarkvinijaus Kolatino žmona, kurią, pasak padavimo, išprievartavęs Sikstas Tarkvinijus, todėl ji nusižudžiusi. Tai paspartino karalystės žlugimą. Lukrecija laikoma ištikimos žmonos idealu.

Požiūrį į savižudybę, kaip į žmogžudystę, įtvirtino Aurelijus Augustinas. Knygą *Dievo miestas* Augustinas pradeda savižudybės problemos svarstymu. Kadangi įsakymas teigia „nežudyk“ ir neprideda „savo artimo“, vadinasi, sako Augustinas, įsakymas draudžia bet kokį žudymą, taip pat ir save žudyti. Lygiai taip pat negalima klaidingai prieš save liudyti. Neteisingai apkaltinęs save žmogus ne mažiau kaltas, nei apkaltinęs kitą.² I. Kantas vėliau naujai interpretuos šį Augustino formuluojamą draudimą sakydamas, kad niekas racionalistinės etikos požiūriu neturi savęs luošinti ir naikinti, nes taip pareiškia nepagarbą asmeniui kaip savaiminiam tikslui ir absoliučiai vertybei.

Augustinas ir Judo mirtį vertina kaip naują nuodėmę. Jo manymu, Judas nusižudydamas nužudė blogą žmogų, tačiau jo savižudybė buvo naujas nusikaltimas.³ Todėl nusižudydamas jis dar labiau sustiprino, o ne išpirko savo kaltę. Augustinas turėjo didaktinių ir apologetinių tikslų. Paskelbdamas savižudybę nuodėme, jis akino krikščionių bendruomenę nesekti graikų ir romėnų pagoniškos kultūros pavyzdžiais. Augustinas teigė, kad gyvenimas savaime yra vertingas. Apeliavo ir į sveiką protą, ir į tikinčiųjų sąmoningumą.

Lukrecijos savižudybės Augustinas nelaiko pasigėrėjimo vertu pavyzdžiu. Juk vykstant prievartai dalyvauja du žmonės, bet ištvirtauja tik vienas. Augustinas skiria kūno judesius ir dvasios vyksmą. Kodėl Lukrecija, kuri išliko skaisti ir tyra, turėjo būti nubauta mirti? Juk jos skriaudėjai buvo tik ištremti, o ji mirė. Tai neteisinga, pažymi Augustinas. Juk gali būti, kad Lukrecija nusižudė ne iš meilės skaistybės,

o dėl liguisto gėdos jausmo. Ji taip branginusi savo gerą vardą ir taip bijojusi, kad tik kas nors nepamanytų, kad ir ji galėjusi tyliai pasiduoti prievartautojo aistrai. Negalėdama kitaip parodyti žmonėms, kad jos sąžinė švari, ji pasirinko mirtį. Ji nubaudė save už kito nusikaltimą, nepritariamai pastebi Augustinas. Jo nuomone, įtari ir nepatikima viešoji nuomonė negali lemti daugiau nei paties žmogaus sąžinės balsas. Vidinį tyrumą ir skaistybę mato tik Dievas.

Net jei Lukrecija tyliai sutikdama ir pasidavė prievartautojo aistrai ir net jeigu dėl to

² Žr.: Блаженный Августин. Творения. Том III. О граде божием. Книги I-XIII. Санкт-Петербург, Киев, 1998, p. 34.

³ Ten pat, p. 28.

vėliau graužėsi ir norėjo išpirkti savo kaltę, nuodėmę, kurią ji padarė pakeldama prieš save ranką, vis dėlto didesnė nei ištvirkavimo nuodėmė. Prievarta – tai persekiotojų nuodėmė. Auka neatsako už tai, ką ji patiria ne savo sielos sprendimu. Antraip ir žmogaus judesiai per sapnus galėtų būti laikomi nuodėmingais, o jie, Augustino manymu, tokie nesą. Auka nusižudydama padaro didesnę nuodėmę už tą, kurios ji norėjo išvengti. Ar neprisideda čia dar viena nuodėmė? Nepaprastas puikavimasis savo skaistybe? Galbūt patyrus prievartą ši puikybė sumenksta ir žmogus tampa nuolankesnis.⁴

Tik iš pirmo žvilgsnio, Augustino manymu, savižudybė gali pasirodyti didinga. Įsigilinus, aiškina Augustinas, vargu ar galima pavadinti sielos didybe jos nesugebėjimą ištverti kūno skausmus ar pasipriešinti kvailai prastuomenės nuomonei. Be Lukrecijos savižudybės, etalonu buvo tapusi ir Romos stoiko Katono savižudybė.⁵ Jis pralaimėjo kovą su Cezariu ir nusižudė persismeigdamas kardu. Katonas buvęs labai išmintingas ir geras žmogus. Todėl manoma, kad toks žmogus negalėjęs pasielgti neteisingai, pažymi Augustinas. Tačiau Augustinas jo poelgį vertina kaip silpnybę, nepajėgumą pakelti sunkumus. Katonas manęs, kad jo paties sūnus gali pripažinti Cezario valdžią, ir nepaskatinęs jo pasekti savo pavyzdžiu. Kodėl nugalėtas Katonas nepagailėjo savęs, o pagailėjo nugalėto sūnaus? Vadinasi, prieina prie išvados Augustinas, Katonas visai nelaikė negarbe būti valdomam nugalėjusio Cezario. Gal jis tiesiog pavydėjo Cezariui garbės ir bijojo nesulauksias iš šio pasigailėjimo? Patriarchai, apaštalai ir pranašai, pažymi Augustinas, nesižudo. Kančios ištiktas Jobas taip pat nesižudė.⁶

III.7.c. Savižudybė – tai nusikaltimas

Tomas Akvinietis pakartoja Augustino tvirtinimą, kad savižudybė – tai žmogžudystė. Žmogus neturįs teisės žudyti nei kitų, nei savęs. Visų pirma savižudybė nėra natūralus veiksmas, nes kiekviena būtybė myli save ir prigimties vedama bando išlikti. O kadangi prigimtinis dėsnius proto požiūriu tampa moralės dėsniu, jo pažeidimas yra sunkus nusikaltimas. Kita vertus, bet kuri dalis priklauso visumai. Kiekvienas žmogus – socialinės grupės dalis. Tomas Akvinietis čia pakartoja Aristotelio argumentą – nusižudydamas žmogus neteisingai pasielgia su savo bendruomene, kuri turi teisę tikėtis iš jo paslaugų. Tačiau svarbiau tai, ko neminėjo Aristotelis: savižudybė yra neteisingas veiksmas Dievo atžvilgiu. Būtent Dievas davė mums gyvenimą ir jis jį mumyse palaiko. Nusižudyti, vadinasi, nusikalsti Dievui taip, kaip nusikalstame žmogui, nužudydami jo tarną. Be to, šitaip mes priskiriame sau mums nepriklausančią sprendimo teisę. Tik Dievas gali nustatyti mūsų gyvenimo trukmę. Todėl prigimtinis dėsnius ir dieviškasis dėsnius vienu požiūriu sutampa: savižudybė – tai nusikaltimas prieš asmenį, prieš visuomenę ir prieš Dievą.

⁴ Žr.: Блаженный Августин. Творения. Том III. О граде божием. Книги I–XIII. Санкт-Петербург, Киев, 1998, p. 45.

⁵ Baranova J. Katonas ar Jobas? // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 146–148 (sk. Savižudybė).

⁶ Žr.: Блаженный Августин. Творения. Том III. О граде божием. Книги I–XIII. Санкт-Петербург, Киев, 1998, p. 38.

III.8. NUOPUOLIO MITAS EGZISTENCIALIZME

M. Schelerio manymu, iki pat XX amžiaus krikščioniškoji antropologija persmelkia visas vakariečio žmogaus gyvenimo sritis. Baimė ir košmaras, kuris kažkada buvo psichologinis nuopuolio mito šaltinis, tebeslegia net ir netikinčio vakariečio sąmonę kaip tam tikras prislėgtumo, buvimo žmogumi, kaip sirgimo nepagydoma liga, pojūtis. Šiuos „sirgimo žmogumi“ simptomus, M. Schelerio pastebėjimu, geriausiai perteikęs A. Strindbergas, o I. Kantas išreiškęs žodžiais: „Žmogus padarytas iš pernelyg kreivo medžio, kad iš jo būtų galima išskobti ką nors visiškai tiesaus“¹.

Ar žmogus tikrai yra tiesus, tik krikščioniškoji antropologija vaizduoja jį kreivą? Ar jis ir yra kreivas, tik kitos antropologinės sampratos nemanė tai esant svarbiausia žmogaus savybe? Galbūt krikščioniškoji antropologija atskleidė vieną svarbių žmogaus prigimties aspektų. Ar įmanoma šiais laikais kalbėti apie žmogaus prigimtį slypinčią paslaptį ir paradoksalumą neminint krikščioniškosios antropologijos atvertos žmogaus savimonės gelmės?

XX amžiaus prancūzų mąstytojo A. Camus absurdo filosofija yra pasaulietinė. Jo herojus, J. Girniaus žodžiais tariant, – tai klasikinis „žmogus be Dievo“. „Žmogus be Dievo“ yra ir bet kuris antikos filosofas, pasikliaujantis absoliučiu savo proto autonomiškumu. Tačiau antikos autorių mąstymui nebūdinga gyvenimo prasmės ir beprasmybės, nuodėmės ir kaltės įtampos perspektyva. A. Camus filosofinių esė ir romanų veikėjams – tai pamatiniai dalykai.

Nuodugniu kaltės sąmonės tyrimu A. Camus priartėja prie Augustino. A. Camus romano *Krytis* herojus po išgyvento sukrėtimo (jis praėjo pro merginą, besiruošiančią šokti nuo tilto) atsisako visko, kuo anksčiau gyveno. Augustinas kreipiasi į Dievą, kalba su juo, tikėdamasis suvokti žmogaus paslaptį, jo silpnybes. A. Camus romano *Krytis* herojus kreipiasi į skaitytoją. Panašiai kaip ir Augustino *Išpažinimuose*, romano *Krytis* veikėjas, skatinamas naujų įžvalgų, teisia save ankstesnįjį. Kartu bando suvokti žmogaus kaltės ir nuodėmingumo prigimtį. Jo kritinis žvilgsnis į save gal net dar negailestingesnis nei Augustino. Jis teisia save už iš pažiūros padorius darbus. Atskleidžia savo veiksmų motyvacijos netikrumą. Kodėl jis kaltina save už tai, kad būdamas advokatas neimdavęs atlygio iš našlių ir našlaičių, kad padėdavo neturtiniams ir pervesdavo per gatvę akluosius? Todėl, kad jam tapo aišku, kad tuo metu jis tik „vaidino“. „Vaidinau veiklų, protingą, dorovišką, pilietišką, pasipiktinusį, atlaidų, užjaučiantį, moralizuojantį žmogų...“² – sako apie save herojus.

A. Camus herojus laikosi krikščioniškosios etikos nuostatų – pirmenybę teikia veiksmo motyvacijai, o ne realiam veiksmui. Romano veikėjas demaskuoja save, suvokia,

¹ Шелер М. Человек и история // Шелер М. *Избранные произведения*. Москва, 1994, p. 75.

² Kamiu A. *Krytis* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 60 (sk. Atlaidumas).

kad savo teismo ir pagarbos sau pajautimas jam teikę pasitenkinimą. Jis matęs vien tik gerąsias savo ypatybes, todėl buvo geranoriškas ir ramus. Kaltės pajautimas žmogui kelia nerimą, įvaro į kampa. Jis vengęs kaltės, ypač jos įsisąmoninimo. Todėl, kaip pažymėjo ir Augustinas, kaltiname kitus, ne save. Kodėl pykstame, kai mus kaltina? Ar ne dėl to, kad trokštame būti visiškai nekalti? Vengti kaltės galima ir plaukiant visą gyvenimą pasroviui. Tai ir daro romano veikėjas. Tačiau gyvenimo netikrumas kelia jam nerimą. Tik perpildytame stadione ir nepaprastai mėgstamame teatre jautėsi visiškai ramus. Kodėl? Todėl, kad čia galiojo nerimtos žaidimo taisyklės, kurių nesunku buvo laikytis. Šiose taisyklėse nebuvo nieko tikra. Todėl nebuvo ir galimybės pajusti kaltę.

Gyvenimo taisyklės kitokios. Net kuriam laikui nuslopintas kaltės išgyvenimas ilgainiui ir vėl užplūsta. Šauksmas, prieš daugelį metų nuaidėjęs virš Senos, romano veikėją pasiveja, kai jis plaukia laivu per Lamanšą. Pamatęs juodą tašką tolumoje, jis pagalvoja, kad tai skenduolis. Kaip kaltė atmintyje iškilo anuomet neišgelbėta mergina. Suprato, kad turi susitaikyti su savo kalte. Kaltės pajautimo persmelktas gyvenimas keičiasi iš esmės. Tai „gyvenimas maiše“, primenantis viduramžių paprotį nusi-kaltusius laikyti labai mažoje dėžėje, kurioje šie negalėdavo išsitiesti.

Ar, perteikdamas herojaus atgailą, rašytojas nesutirština spalvų? Herojus nieko nenužudė, neapvogė, net neišdavė. Tiesiog nesustojo, nors galėjo sustoti, ir neprisi-ėmė atsakomybės už kitą, nors galėjo prisiimti. Nepuolantis gelbėti skęstančio nėra nusikaltėlis. Jis tiesiog per silpnas – bijo vandens, gal nemoka plaukti. Niekas nėra toks stiprus, kad niekada savimi nesuabejotų, ir žinotų, kad visada elgsis taip, kaip norėtų pasielgti. Įsimintini *Šventojo Rašto* žodžiai, kai Jėzus Paskutinės vakarienės metu pasako mokiniams: „Vienas iš jūsų mane išduos“ (Mt 26,21). Nė vienas iš mo-kinių nepasako: „Negali būti“. Niekas nebuvo dėl savęs toks tikras. Jie visi labai nuliūdo ir ėmė klausinėti: „Nejaugi aš, Viešpatie?“ (Mt 26,22). Alyvų kalne Jėzus bu-vo vienas. Sugrįžęs ir radęs mokinius miegančius papriekaištavo: „Negalėjote nė vienos valandos pabudėti su manimi“ (Mt 26,40). Palinkėjo jiems melstis, kad iš-vengtų pagundų, primindamas, kad dvasia yra ryžtinga, bet kūnas silpnas. „Pabu-dėti“ kartu su kenčiančiuoju – tai sunkus išbandymas. Norisi užmiršti ir užsimiršti, miegoti, tarsi nieko nepastebint pereiti tiltu.

Per savo kaltę A. Camus romano *Krytis* veikėjas suvokia šį pamatinį žmogaus prigimties silpnumą. Savo kaltės suvokimas priveda herojų prie minties, kuri tęsia krikščioniškos etikos įžvalgą: „<...> mes negalime nė apie vieną žmogų pasakyti, kad jis nekaltas, užtat neabejotinai galime tvirtinti, kad visi mes esame kalti“³. Vieno žmogaus nusikaltimai liudija visų žmonių nusikaltimus.

Bet ar žmogaus prigimties silpnumas, kuriame glūdi kaltės galimybė, suteikia mums teisę vienas kitą teisti? Romano veikėjas demaskuoja žmonių įprotį tokios tei-

³ Kamiu A. *Krytis* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 61 (sk. Atlaidumas).

sės nepaisyti. Kodėl Paskutinio teismo jis laukia be baimės? Todėl, kad žino, jog kasdien vyksta baisesni dalykai – žmonių teismas. Šis teismas nepripažįsta švelninančių aplinkybių. Kad galėtume teisti kitus, skubame nuteisti visų pirma patys save. Romano veikėjas demaskuoja dar vieną savo žingsnį – savosios atgailos ir viešos išpažinties nenuoširdumą. Tačiau romano pabaigoje iš jo lūpų išsiveržia nuoširdi atgaila: „O mergaitė, dar kartą šok į vandenį, kad turėčiau galimybę išgelbėti mus abu“. Mes galėtume išsivaduoti iš savo kaltės, jei viskas pasikartotų. Gal kitą sykį pavyktų pasiekti taip, kaip ištis norėtume pasiekti. Tačiau laiko nesugrąžinsi. Poeto Aido Marčėno žodžiais tariant, „atgal nebeįlįsi“⁴. A. Camus romano veikėjas, kitaip nei Augustinas, neturi į ką kreiptis, ieškodamas išsigelbėjimo. Tik į mergaitę, kurios nebeprisiliečia. „Bet kas gali žmogui kaltes galutinai atleisti?“ – retoriškai klausia J. Girnius. Jis pats negali. Artimas – toks pat silpnas. Tad kas gi „lieka žmogui, paneigus Dievą“⁵? A. Camus romano *Krytis* veikėjui – jo vienvė su neišperkamos kaltės našta.

Literatūra:

- Augustinas A. *Dialogai. Apie mokytoją*. V., 1999.
 Augustinas A. *Išpažinimai*. V., 1998.
 Augustinas A. *Pokalbiai su savimi*. V., 1994.
Augustine through the Ages. An Encyclopedia. Gen. ed. A. D. Fitzgerald. Cambridge, 1999.
 Gilson E. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. New York, 1960.
 Šulcienė L. Tomo Akviniečio žmogaus laisvės teorijos tyrimai XX amžiuje (I) // *Problemos*. 2001, nr. 59.
 Šulcienė L. Tomo Akviniečio žmogaus laisvės teorijos tyrimai XX amžiuje (II) // *Problemos*. 2001, nr. 60.
The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought. Ed. A. E. McGrath. Oxford, 1993.
 Tomas Akvinietis. *Apie esinį ir esmę. Apie tiesą. Apie intelekto vienovę prieš avaroistus*. V., 2000.
 Tomas Akvinietis. Teologijos sąvadas // *Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai*. V., 1980.
 Блаженный Августин. *Творения*. Том III. *О граде божием*. Книги I-XIII. Санкт-Петербург, Киев, 1998.
 Блаженный Августин. *Творения*. Том IV. *О граде божием*. Книги XIV-XXII. Санкт-Петербург, Киев, 1998.
 Жильсон Э. *Избранное*. Том I. *Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского*. Москва, Санкт-Петербург, 2000.
 Тертулиан К. С. Ф. *Избранные произведения*. Москва, 1994.

⁴ Žr.: *Nebark manęs, kad ir esu tau kaltas, / jau toks gimiau – tai ką čia padarysi, / geriau sutrenk sonatą savo altais – / ruduo, ir jau atgal nebeįlįsi*. Marčėnas A. Gimtadieniui // Marčėnas A. *Dėvėti*. V., 2001, p. 145.

⁵ Girnius J. Žmogus be Dievo // *Filosofinės etikos chrestomatija XI-XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 55 (sk. Atlaidumas).

IV. RACIONALISTINĖ ETIKA



P. Klee. *Besiltsintis jaunas vyras*, 1911

Išmokę tinkama linkme nukreipti protą, niekada nepasiduosime jokiai aistrai, sako B. Spinoza.

IV.1. MICHELIO MONTAIGNE'IO¹ (1533–1592) ETIKA

IV.1.a. Racionalistinis skepticizmas

M. Montaigne'is – klasikinis žmogus be Dievo.² Jis atsiriboja nuo krikščioniškosios etikos.³ Morale, grindžiamą Dievo įsakymais, kaltės, nuodėmės ir atgailos išgyvenimu, M. Montaigne'is pakeitė sveiku protu vadovaujantis vykdomomis savojo aš paieškomis.

M. Montaigne'is siekė įtvirtinti jam pačiam labai svarbią vertybę – mąstymo laisvę. Mąstymo laisvė skatina abejoti paties mąstymo galiomis. M. Montaigne'is abejoja ir aptinka, kad svarbiausias mąstymo bruožas – tai polinkis klysti. Mąstydami nesame nešališki ir nemąstome, vadovaudamiesi vien paties mąstymo prielaidomis. Mūsų aistros iškraipo jutimus. „Žmogus, kurį mes mylime, mums atrodo gražesnis, negu yra iš tikrųjų“.⁴

„Kaip skirtingai mes vertiname daiktus skirtingais laikais. Kaip dažnai mes keičiame savo nuomonę... Reikia bent jau pasimokyti iš savo klaidų“, – skatina M. Montaigne'is. „Daugeliu dalykų neabejojama tik todėl, kad visų pripažintų nuomonių niekas niekada neanalizuoja; niekas nesiaiškina jų pamatų, kuriuose kaip tik ir slypi klaidos ir silpnosios vietos; ginčijamasi ne dėl esmės, o dėl detalių <...>“.⁵

Klysti, tvirtina M. Montaigne'is, gali ir vienas žmogus, net ir labai išmintingas, ir šimtas žmonių, ir net ištisos tautos. Tačiau jeigu, mūsų nuomone, visa žmonių giminė klysta vienu ar kitu klausimu, kaip mes galime teigti, jog kada nors ji nustos klydusi arba kad kaip tik mūsų laikais ji neklysta?⁶ Neklystantis negali jaustis kiekvienas iš mūsų. „Jeigu mano kriterijai paprastai pasirodo esą neteisingi, o mano sprendimai – netikslūs ir nelogiški, tai kodėl aš šį kartą turiu labiau pasikliauti savimi negu visais kitais atvejais?“ – retoriškai klausia M. Montaigne'is.

¹ Tikroji pavardė – M. Eikemas. Gyveno *Montaigne* pilyje. Gimė 1533 m. vasario 28 d., mirė 1592 m. rugsėjo 13 d. sulaukęs 59-erių. Jaunystėje dalyvavo karo žygiuose. M. Montaigne'is buvo apgautas, apvogtas, išgyveno gaisrą, marą, vaikų mirtis, o senatvėje kaip įkaitas pateko į Bastiliją. Dvidešimt metų sirgo inkstų akmenlige, nuo jos ir mirė. Ketverius metus (1582–1586) buvo Bordo miesto meras. Sulaukęs 37-erių, pasitraukė iš parlamento ir apsigyveno savo dvare, pilyje įrėngė biblioteką ir atsidėjo savo pomėgiams. Skaitė, mąstė, rašė. 1580 m. pasirodė pirmieji du jo *Esė (Les Essais)* tomai. 1586 m. išleido trečiąjį tomą. Po ketverių metų mirė. Žr.: Droblytė D. Humanistinė M. Montenio filosofija // Montenienis M. *Esė*. V., 1983, p. 5–22.

² J. Girnius knygoje *Žmogus be Dievo* polemizuoja su A. Camus. B. Pascalio knygos *Mintys* skyriuje „Žmogaus skurdas be Dievo“ kritikuoja M. Montaigne'io savistabą. B. Pascalio polemika su M. Montaigne'iu prilygsta J. Girniaus diskusijai su A. Camus. B. Pascalio kritikuoja M. Montaigne'į ne tik už tai, kad šiam nerūpi išganymas, bet ir už nešvankius žodžius, lengvatikystę, nemokšiskumą. Nors B. Pascalio skeptiškai vertina tai, ką ir kaip M. Montaigne'is rašo, tačiau pripažįsta: „Iš tikrųjų ne Montaigne'io veikaluose, bet savyje pačiame randu visa, ką matau jame“. Be to, B. Pascalio manymu, „reikia daug pastangų norint perimti tai, ką Montaigne'is turi gera“. Žr.: Pascal B. *Mintys*. V., 1997, p. 26.

³ B. Pascalio apie M. Montaigne'į rašė: „Jis įtaigauja nesirūpinimą išganymu, be baimės ir be gailesčio“. Žr.: Pascal B. *Mintys*. V., 1997, p. 25.

⁴ Montenienis M. *Esė*. V., 1983, p. 113.

⁵ Ten pat, p. 100.

⁶ Ten pat, p. 109.

M. Montaigne'io racionalizmas skiriasi nuo filosofinio racionalizmo, kuris susiformavo XVII amžiuje, – pirmasis kalba tik apie tiesos paieškas, o ne apie jos įgijimą. R. Descartes'as rašė, kad nemėgdžiojęs skeptikų, kurie abejoja vien, kad abejotų, ir yra linkę visada būti neryžtingi. Kitaip nei M. Montaigne'ui, R. Descartes'ui abejonė – tai tam tikra technika, padedanti atskleisti metodą, kuris teisinga linkme nukreipia protą ir padeda rasti patikimą tiesos pagrindą. R. Descartes'ui tiesa – tai mokslo tiesa. O skeptiškas abejojimas proto galiomis tampa M. Montaigne'io filosofijos prielaida. Tai skatina save tiriantį subjektą kuo labiau atsiverti autentiškai savo patirčiai. M. Montaigne'io subjektas tarsi ieško savęs paties nesitikėdamas surasti.⁷

Kas padeda jam šiose paieškose? Jis atsiremia į antikos tradiciją, į savistabą, paties išgyventus įvykius, pokalbius su kitais, keliones ir istorijos paraleles. M. Montaigne'is nebando tęsti antikos tradicijos. Medituodamas jos teikiamus pavyzdžius, jis vis labiau supranta pats save. Kalbėkime patys su savimi, sako jis. Įpratinkime savo vaizduotę prie tam tikros tvarkos. Nėra geresnio būdo išmokyti jos nešvaistyti, pažymi M. Montaigne'is, kaip užrašyti visas, kad ir niekingiausias, mintis, ateinančias mums į galvą.

IV.1.b. Dialogas su antika

Sokratas, Diogenas, Aristotelis, Platonas, Seneka, Ciceronas – šie mąstytojai vis patraukia M. Montaigne'io dėmesį. Antikos filosofus jis interpretuoja jam rūpimu aspektu. Jis jų neperpasakoja, bet cituoja, jį dominančias mintis įterpia į savo svarstymus. Antikos filosofai tampa jo dialogo partneriais. Jis tikrina jų mintis, įvardija problemą, parodo jos sprendimo sunkumus, paskelbia savo abejones, bando rasti problemos sprendimo būdą, paskui bejėgiškai skėsteli rankomis ir palieka problemą neišspręstą.

Pirmosios knygos dvidešimtas skyrius pavadintas taip, lyg jį būtų rašęs antikos filosofas. Šis skyrius „Apie tai, jog filosofuoti, vadinasi, mokytis mirti“.

M. Montaigne'is pradeda nuo Cicerono minties, apibendrinančios antikinės filosofijos patirtį. Filosofuoti – tai ruoštis mirčiai. Jis pakartoja pagrindinius vėlyvųjų stoikų argumentus, jog išminties ir svarstymų tikslas – numaldyti mirties baimę. Visos filosofinės mokyklos, pasak M. Montaigne'io, sutaria dėl to, kad panieka mirčiai teikia mūsų gyvenimui ramybės ir stabilumo. Visų kitų bėdų, netgi fizinių kančių, žmogus gyvendamas gali išvengti. Tačiau mirties neišvengia niekas. Šis galutinis mūsų gy-

⁷ B. Pascalis neigiamai vertina M. Montaigne'io savianalizę. Jis rašo: „Jo kvailas sumanymas piešti save! Ir tai nenukrypstant nuo savo įsitikinimų ir ne jiems priešinant, kaip kiekvienam pasitaiko suklysti, bet pagal savo įsitikinimus, dėl savo pirminio ir esminio nusistatymo. Pasakyti kvailybių atsitiktinai ir dėl silpnumo – įprasta nelaimė, bet jas sakyti tyčia – nepakeliama, ypač sakyti tokias kaip ši...“ Žr.: Pascal B. *Mintys*. V., 1997, p. 25.

venimo taškas kelia siaubą. Kaip nugalėti karštiligišką drebulį ir ramiai žengti nors vieną vienintelį žingsnį jos link? Nemokšos vartoja paprastą vaistą. Jie stengiasi apie tai negalvoti. Jie stengiasi nevadinti mirties tikruoju vardu. Apibūdina kitais žodžiais. Užuoat sakę „jis mirė“, jie sako „jis liovėsi gyventi“.

Koks argumentas mirties siaubo akivaizdoje paguodžia M. Montaigne'į?

M. Montaigne'is visų pirma griežtai subara gyventi trokštančius senukus. Seneka jų nebarė, jis juos guodė sakydamas, kad ir jaunas, ir senas – visi vienodai nutolę nuo mirties. Tačiau argumentavimo logika panaši. Senam žmogui ilgą gyvenimą dovanuoja pats dangus. „Tu viršijai įprastą žmogaus gyvenimo trukmę“⁸, – primena jam M. Montaigne'is. Protas ir padarumas gyvenimo trukmės pavyzdžiu skatina laikyti Kristaus gyvenimą. O jis nugyvenęs tik trisdešimt trejus metus. Didysis visų laikų žmogus – karvedys Aleksandras – mirė sulaukęs tokio pat amžiaus. M. Montaigne'is skatina vis dar trokštantį gyventi garbaus amžiaus žmogų susigėsti.

Kita vertus, bėgdami nuo minties apie mirtį, tikimės, kad ji atslinks nejučia. Tikimės, kad palengva pereisime į kitą pasaulį pernelyg nesikankindami. „Žmonės zuja pirmyn ir atgal, tryptčioja vietoje, šoka, o mirties kaip nėra, taip nėra. Viskas gerai, viskas kuo puikiau. Tačiau jei ji ištinka – ar juos pačius, ar jų žmonas, vaikus, draugus, jie, užklupti staiga, pasijunta bejėgiai – kokios kančios, kokios dejonės, koks įniršis ir kokia nevilts juos tuoju pat apninka!“⁹ Tai tiesiog gyvuliškas nerūpestingumas, vėl subara M. Montaigne'is. Mirčiai reikia ruoštis. Mąstyti apie mirtį, vadinas, mąstyti apie laisvę, antrina stoikams M. Montaigne'is.

Jeigu čia M. Montaigne'is padėtų tašką ir skyrių baigtų, atrodytų, kad jis tiesiog medituoja antikos filosofų tekstus, mažai savo svarstymų įterpdamas.

Tačiau šis mirties baimės antikinės įveikos meditavimas leidžia M. Montaigne'ui atsigręžti į save. Ką gi jis pats jaučia mirties akivaizdoje?

M. Montaigne'is prisipažįsta, kad jo vaizduotėje mirties vaizdiniai ryškūs. Net jaunystėje, kai jo aistringas gyvenimas vyko „tarp moterų ir žaidimų“, jo mintyse be paliovos kirbėdavo kurio nors neseniai mirusio pažįstamo prisiminimas. Netgi puiki sveikata, kuria jis nuolatos džiaugėsi, neįstengdavo numaldyti jausenos, kad jis ką tik išvengęs mirties. „Man visada atrodė, jog iki ateinant mirčiai aš taip ir neužbaigsiu darbo, kurį turiu atlikti, nors jam užbaigti reikėdavo tik valandos“.¹⁰ Išvykdamas iš namų, jis palikdavo smulkius nurodymus, ką daryti su jo daiktais, jei staiga mirtų. Jis jautėsi visiškai pasiruošęs mirčiai. Jautėsi galįs bet kada pasitraukti, nesigailėdamas nieko kita, tik paties gyvenimo. Jautėsi beveik atsisveikinęs su visais, išskyrus save patį. M. Montaigne'is neaptinka savo sąmonėje nei liūdesio, nei nevilts. Galima sakyti, kad tirdamas savo paties atsivėrimą mirčiai jis suvokė iš prigimties

⁸ Montaigne M. *Essais*. Belgique: Bruges, 1937, p. 97.

⁹ Ten pat, p. 98.

¹⁰ Ten pat, p. 100–101.

esąs stoikas. Vienintelis dalykas, kurio trokšta M. Montaigne'is, – išliktas mirties išlikti jai abejingas.¹¹

Galima suabejoti, ar M. Montaigne'is čia iš tiesų nuoširdus. Ar jis suvokė save tokį, koks iš tikrųjų yra, ar sukūrė, papasakodamas sau ir kitiems, kokį norėtų matyti?

Kad neliktų sau pačiam ir kitiems abejonių, M. Montaigne'is vėl grįžta prie tekstų. Medituoja daugybės antikos filosofų ir poetų citatas, primindamas, kad būtina atlaisvinti vietas kitiems, kaip anksčiau kiti atlaisvino ją mums; kad ir kiek truktų žmogaus gyvenimas, jo nebuvimo trukmė dėl to labai nesutrumpės. „[simažtykite gerai į tai, ką vadina amžinuoju gyvenimu, ir jūs suprasite, kiek jis žmogui būtų sunkesnis ir labiau nepakeliamas negu tas, kuris jam duotas“.¹²

M. Montaigne'is dažnai galvodavęs, kodėl mirtis mūsų lauke ne tokia baisi nei mirtis lovoje. Miršančiojo namų aplinka, pažymi jis, yra baisesnė negu pati mirtis. Užverkti ir išbalę veidai, pritemdytas kambarys, degančios žvakės, daktarai ir šventikai, stovintys galvūgalyje, iš tiesų kelia išgastį ir siaubą. Dar gyvi būdami mes apraudami ir palaidojami, baisisi M. Montaigne'is.

Geriausia mirtis, kai mirštama atliekant pareigas. Norėčiau, rašo M. Montaigne'is, „kad mirtis užtikėtų mane sodinant kopūstus“¹³.

IV.1.c. Kas esu aš? Introspekcija

Kuo skiriasi M. Montaigne'io ir antikos filosofų išminties sampratos?

Antikos filosofai neapraktikavo introspekcijos. Pavyzdžiui, Aristotelio dorybės samprata artima socialinio vaidmens sampratai. Žmogus, pasak Aristotelio, sukurtas bendruomenei. Tuo tarpu M. Montaigne'į domino klausimas: „Kas esu aš pats?“

Kiekvienam, kuris gali deramai įvertinti savo galimybes ir visiškai jas įgyvendinti, apmąstymai yra galingas ir visavertis savęs pažinimo būdas, teigia M. Montaigne'is.¹⁴ Mąstydami mes patys kalame savo sielą, o ne puošiame ją pasiskolintomis grožybėmis.

Nėra bergždesnio, drauge ir sudėtingesnio užsiėmimo, negu gilintis į savo mintis. Tačiau didieji žmonės paverčia tai savo amatu. M. Montaigne'is irgi pasineria į savojo aš tyrimą.

¹¹ B. Pascalis kritikuoja M. Montaigne'io požiūrį į mirtį ir savižudybę. Jis rašo: „Kai kuriomis gyvenimo aplinkybėmis galima pateisinti jo apylybę ir apygašlį mąstymą, bet negalima pateisinti jo perdėm pagoniško požiūrio į mirtį, nes reikia visiškai atmesti bet kokį pamaldumą, jei net mirti nenorima krikščioniškai. O visoje savo knygoje jis mąsto vien apie lengvą ir patogią mirtį“. Žr.: Pascal B. *Mintys*. V., 1997, p. 26.

¹² Žr.: B. Williamso straipsnį „Makropulo atvejis: apmąstymai apie nemirtingumo nuobodulį“. B. Williamsas rašo, kad mirtis suteikia gyvenimui prasmę. Remdamasis žmonių troškimų ir laimės prielaida, jis prieina prie išvados, kad nemirtingumas žmogui būtų nepakeliamas. Williams B. *The Macropulus case: Reflections on the Tedium of Immortality // Problems of the Self. Philosophical Papers 1956–1972*. Cambridge: At the University Press, 1973, p. 82–99. Su juo polemizuoja T. Nagelis. Žr.: Nagel T. *The View from Nowhere*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 223–231.

¹³ Montaigne M. *Essais*. Belgique: Bruges, 1937, p. 102.

¹⁴ Ten pat, p. 792.

„Žmonės paprastai apžiūrinėja vienas kitą, o aš nukreipiu savo žvilgsnį į save. Paprastai mąstoma apie tai, kas už mūsų. Aš bandau įsimąstyti, kas yra manyje“. Stebėdamas, tikrindamas ir tyrinėdamas save, M. Montaigne'is sakosi „besisukąs savo paties viduje“¹⁵.

Koks M. Montaigne'is norėtų būti?

Gyvenimas, sako jis, yra nelygus, netaisyklingas ir įvairialypis judėjimas. M. Montaigne'ui svarbu ir pačiam išlikti tokiam – neapibrėžtam ir daugialypiui. Jis nenori suteikti sau jokios aiškos formos. Netgi atsidėjęs savo gebėjimų ugdymui, galima save įkalinti. Galima tapti savo paties vergu. M. Montaigne'is pastebi, kad jį vargina jo paties polinkis atsidėti tik tam, kas sudėtinga ir sunku. Net tai, kas paprasta, jis linkęs paversti kuo sudėtingesniais dalykais. Laisvalaikis jį slegia. Knygų skaitymas ir savęs pažinimas jam nėra laisvo laiko leidimo būdas. Tai tiesiog terapinė būtinybė, reikalinga dvasios pusiausvyrai išlaikyti.

„Žmonės nemato mano širdies, jie mato tik mano užsidėtą kaukę“, – rašo M. Montaigne'is. Kaukė daro mus svarbius kitiems, mes esame priklausomi nuo to, kaip mus vertina. Bet M. Montaigne'ui ne tai rūpi. Jį domina, koks yra žmogus „pats su savimi“. Siekdamas atsakyti į šį klausimą, M. Montaigne'is pradeda save stebėti. Stebėdamas – analizuoti. Savistaba skatina asmenybę susidvejinti – pavirsti *aš*, kuris yra stebimas, ir *aš*, kuris stebi, t. y. analizės objektu ir subjektu. Asmenybės vienybė įmanoma tik tada, jei šiedu *aš* pasiekia harmoniją ir analizuojamasis susilaukia analizuojančiojo pritarimo.

Tačiau M. Montaigne'is pamažu prieina prie išvados, kad tokia harmonija nepasiekama. Vykstant analitinei introspekcijai du *aš* nesusilieja, o stebimasis *aš* pradeda irti. Asmenybė tampa daugiaveide ir nesuprantama *chimera*. „Aš pats, – prisipažįsta M. Montaigne'is, – keičiuosi patirdamas vidinį nestabilumą; kas dėmesingai įsižiūri į save, gali įsitikinti, kad du kartus neišgyvena tos pačios būsenos <...>“. Nelygu kaip žiūrėsiu į save, aš suvokiu, kad aš galiu gėdytis ir būti įžūlus, ir nekal-tas, palaidas, ir plepus, esu linkęs tylėti, būti darbštus ir išlepus, ir išradingas, ir bukas, ir paniuręs, ir geraširdis, ir melagis, ir teisuolis, ir išsilavinęs, ir neišmanėlis, ir išlaidus, ir šykštus. <...> Aš nieko negaliu pasakyti apie save paprastai ir pagrįs-tai. Aš negaliu apibūdinti savęs vienu žodžiu“.¹⁶

„Kuo daugiau su savimi bendrauju ir geriau pažįstu save, tuo labiau stebiuosi savo beformiškumu, tuo mažiau suprantu, kas gi aš iš tikrųjų esu“, – sako M. Montaigne'is. Pripažindamas, kad nieko nėra sunkiau kaip pačiam save apibūdinti, M. Montaigne'is vis dėlto teigia, kad tai labai naudinga, nes šitaip sužinoma tiesa apie save, gebama atsiverti tikrumui. Kad ir kaip chaotiškai reikštųsi asmenybė, visi šie poreiškiai yra teisingi, nes vyksta spontaniškai: tai tarpusavyje nesusijusių žmogiškumo apraiškų begalybė. Kiekviena tokių akimirkų – tai naujojo *aš* gimimas, kuris įvyksta tik tam, kad

¹⁵ Montaigne M. *Essais*. Belgique: Bruges, 1937, p. 644.

¹⁶ Ten pat, p. 319–325.

šį *aš* pakeistų naujasis – tai trunka be galo. „Mano tikslas tikrai parodyti, koks *aš* esu šiandien, rytoj galbūt *aš* būsiu kitoks“. ¹⁷ Rytojaus *aš* gali būti toks pat nuoširdus, akivaizdus ir savaime vertingas kaip ir šiandieninis *aš* ar vakarykštis *aš*. *Aš* tuometinis ir *aš* šiandieninis – visiškai skirtingi žmonės, kuris iš jų geresnis, iš tiesų nesiryžčiau atsakyti, – tvirtina M. Montaigne'is.

Visi šie *aš* negali būti sutelkti ir paversti vientisa, nekintama asmenybe (nekintama gali būti tik kaukė, siūloma kitiems), bet kurį *aš* galima įvardyti tik tam tikru momentu, jo gimimo momentu.

Vadinasi, pati asmenybė tokia pat kintama ir nesuvokiama kaip ir išorinis pasaulis, o jos požiūris į save ir į aplinkinį pasaulį tėra viena iš nuomonių, pasikeičianti pasibaigus dienai, todėl neturinti jokios pažintinės vertės.

IV.1.d. Gyvenimo trapumas ir laisvė

„*Aš* ne filosofas: nelaimės mane prislegia“ ¹⁸, – prisipažįsta M. Montaigne'is trečiojoje *Esė* knygoje. Gyvenimas labai trapus ir labai lengva sutrikdyti jo rimtį, – teigia mąstytojas. Analizuodamas savo išgyvenimus M. Montaigne'is iliustruoja šią Senekos mintį: „Tam, kuris pradeda nerimauti, sunku save sulaikyti“. Vos tik apninka nerimas, prisipažįsta M. Montaigne'is, kad ir kokia menka būtų to nerimo priežastis, kaipmat pradedi tirštinti spalvas, tuomet ir taip prislėgta nuotaika, sėmdamasi įkvėpimo iš savo pačios prislėgtumo, niaukiasi kaskart vis labiau. „Kai ištinka nelaimė, – sako M. Montaigne'is, – sutinku ją kaip dera vyrui, bet visomis kitomis aplinkybėmis elgiuosi tarsi kūdikis“ ¹⁹. Galimo kritimo baimė sukelia karštilgę, padarančią daugiau žalos negu pats kritimas. Žmogui tenka grumtis ne tik su pamatiniais gyvenimo išbandymais – mirtimi ir kančia, bet ir su kasdienėmis gyvenimo smulkmenomis. „Kasdieniai nemalonumai, – teigia M. Montaigne'is, – niekada nebūna smulkūs. Jiems nėra galo, su jais neįmanoma susitvarkyti, ypač jeigu jų šaltinis – jūsų namiškiai, vis tie patys, nuo kurių niekur nedingsi“.

Santykis su kitu žmogumi visada kelia grėsmę prarasti laisvę. Laisvė M. Montaigne'iu – tai visų pirma mąstymo laisvė. „*Aš* taip pavydžiai saugau savo mąstymo laisvę, kad man ne taip jau lengva paaukoti ją aistrai, kad ir kokia nesutramdoma ji būtų“ ²⁰. Jam niekada nėra tekę eiti prieš savo būdą – jo paties žodžiais tariant, savo nepaslankumą, polinkį pramogauti ir nieko neveikti. M. Montaigne'is sakosi esąs nepaprastai tingus ir nepaprastai branginąs savo laisvę. Jo siela trokšta tik laisvės ir priklauso tik sau pačiai. Iki šiol niekas nėra jai vadovavęs – jis netrukdomas ejo paties pasirinktu gyvenimo keliu tokiu žingsniu, koks jam pačiam buvo mielas. „Tai

¹⁷ Montaigne M. *Essais*. Belgique: Bruges, 1937, p. 159.

¹⁸ Ten pat, p. 920.

¹⁹ Ten pat, p. 631.

²⁰ Ten pat, p. 645.

mane išlepino ir padarė netinkamą tarnauti kitam²¹, – konstatuoja M. Montaigne'is.

Tačiau jis nėra visiškai atsiskyrėlis, į savo apmąstymus paniręs vienišius. „Mano tikrasis pašaukimas – bendrauti su žmonėmis ir kurti“.²² Atsiriboti nuo kitų, prisipažįsta M. Montaigne'is, jam reikia, kad galėtų gilintis į save. Jis gali rūpintis tik savimi pačiu. „Tarsi nuo mirties“ jis bėgęs „nuo pavergimo ir prievolių“. Tarp žmonių susigūžia pats savyje. Vienatvėje išplečia ir išbudina savo interesus. Likęs vienas gilinasi ne tik į save, bet ir į valstybės reikalus, domisi visu pasauliu.

Pernelyg didelis proto jautrumas paskatina filosofą atsiriboti nuo daugelio dalykų, net nuo šeimos. Matau aplink save daug žmonių, sako M. Montaigne'is, tačiau mažą tokių, su kuriais iš tiesų malonu bendrauti.²³ M. Montaigne'is mėgsta kalbėtis ir diskutuoti. Bet tik su išrinktaisiais, be to, siaurame rate. „Kvailybė – pražūtinga yda, tačiau nesugebėjimas jos pakęsti, kankynė vis erzinantis dėl to, kad tai nutinka man, – taip pat nelaimė, neką mažiau varginanti kaip kvailybė, ir aš linkęs pripažinti šį savo trūkumą“²⁴, – sako M. Montaigne'is. Jo dvasinės sandaros nepaslinkumas, nelankstumas vertė jį renkantis pašnekovus būti ypač išrankų. M. Montaigne'is jaučiasi sijojęs žmones tarsi per rėtį. „Dėl to tampu netinkamas dirbti kartu su kitais“.²⁵

IV.1.e. Draugystė ir meilė

Didelis išrankumas kitų žmonių atžvilgiu sukuria dar vieną vertybę – tvirtą draugystę. M. Montaigne'ui, kaip ir antikos filosofams, draugystė – patikimiausias žmonių tarpusavio ryšys.

Aristotelis rašė apie tobulą draugystę, sujungiančią kilnias sielas, – ji nė kiek nepanaši į draugystę, teikiančią naudos, ar draugystę, teikiančią malonumo. „Dorų ir savo dorybėmis panašių žmonių draugystė būna tobula. Mat jie vienas kitam vienojai linki gero, nes yra lygiai geri, ir geri iš esmės“.²⁶ Tokia draugystė, kitaip nei kitos jos formos, esanti pastovi. Būtent dorybės suteikia charakteriui pastovumo. Aristotelis pripažino, kad tokia draugystė išgyvenama retai, nes nedaug tėra tokių žmonių. M. Montaigne'is cituoja Aristotelio²⁷ posakį: „O, draugai jūs mano, neturiu nė vieno draugo!“²⁸ Vis dėlto jis neabejojo tokio ryšio galimybe.

²¹ Montaigne M. *Essais*. Belgique: Bruges, 1937, p. 627.

²² Ten pat, p. 797.

²³ Ten pat, p. 797.

²⁴ Ten pat, p. 894.

²⁵ Ten pat, p. 794.

²⁶ Aristotelis. Nikomacho etika // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 1998, p. 335 (sk. Draugystė).

²⁷ J. Derrida 1988–1989 mokslo metais kiekvieną seminarą pradėdavęs šia M. Montaigne'io perfrazuota citata. Šis posakis aptinkamas ne Aristotelio tekstuose, bet Diogeno Laertiečio *Įžymiųjų žmonių gyvenimuose*. Ir Diogenas Laertietis pats necituoja šio Aristotelio posakio. Jis perpasakoja Favorino samprotavimus apie tai *Atsiminimuose*. F. Nietzsche *Ecce homo* atveria dar vieną interpretacinės strategijos galimybę – jis rašo: „Draugai, aš neturiu draugo“, – šaukė mirštantis išminčius. „Priešai, aš neturiu priešo“, – šaukiau aš, gyvenantis kvailys“. Ar šie žodžiai priklauso Aristoteliiui? O jeigu tai legenda? Ir netgi tarus, kad jis tai pasakė, ką jis turėjo galvoje?“ – klausia J. Derrida. Ši viena frazė leido J. Derrida parašyti knygą apie draugystės sąvokos dekonstrukcinę begalybę. Pamažu susikristalizavusias įvairiausias galimas jos interpretavimo strategijas J. Derrida pateikė knygoje *Politics of Friendship*. London, New York: Verso, 1997.

²⁸ Montenis M. *Esė // Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 1998, p. 341 (sk. Draugystė).

Pats M. Montaigne'io gyvenimas paliudija Aristotelio numatytą galimybę. Pastarasis išgyvena tobulą draugystę. Tačiau ne dėl to, kad būtų įsisąmoninęs tam tikras draugo dorybes. M. Montaigne'is poetiškesnis ir nuoširdesnis nei Aristotelis. „Jeigu kas nors reikalautų pasakyti, kodėl aš mylėjau savo draugą, manau, kad negalėčiau atsakyti nieko kita, tik tarti: „Todėl, kad jis buvo toks, o ne kitoks, ir todėl, kad aš buvau toks, o ne kitoks“²⁹. Tobula draugystė – tai visiškas sielų susilieėjimas. Tai dvi sielos viename kūne. Todėl ją išgyventi būtini du asmenys.³⁰ Gebėjimas susidvejinti – didis dalykas. Tačiau jis nepasiekiamas, sako M. Montaigne'is, tiems, kurie gali padalyti save į tris dalis.³¹

Išgyvenant tobulą draugystę, paslaugos ir geradarystė praranda naudos aspektą.³² Jį panaikina visiškas abiejų draugų valios tapatumas.³³ Juk ir pats sau, mylėdamas save, nereiškiu dėkingumo dėl sau pačiam padarytos paslaugos, lygiai taip pat išgyvenant tobulą draugystę, išnykus asmeniškumo ir svetimumo santykiui, išnyksta ir tokios sąvokos kaip labdarystė, pareiga, dėkingumas, prašymas, malonė. Išgyvenant tobulą draugystę, draugams viskas yra bendra. Bendri ne tik norai, sprendimai ir mintys, bet ir turtas, žmonos, vaikai, garbė ir pats gyvenimas.³⁴

²⁹ Montenis M. *Esė // Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 1998, p. 340 (sk. Draugystė).

³⁰ J. Derrida pabrėžia, kad M. Montaigne'is iškelia skaičiaus klausimą. Jo manymu, negalima turėti daugiau nei vieną draugą. Tobula draugystė reikalauja visiško atsidavimo vienas kitam, todėl nieko nelieka kitiems. Bet aritmetika, sako J. Derrida, paneigia pačią aritmetiką. Aš noriu atsiduoti jam visiškai, aš noriu, tokia didžiulė yra mano meilė, sudvigubinti, sutrigubinti save. Juk, kaip rašo M. Montaigne'is, kiekvienas iš jų nuolat kankinasi dėl to, kad yra vienasmenis, o ne dvišmenis, trišmenis ar net keturasmenis ir kad neturi keleto sielų arba keleto valių, kurias galėtų visas atiduoti numylėtam draugui. Žr.: Montenis M. *Esė // Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 342–343 (sk. Draugystė).

³¹ J. Derrida pakartoja M. Montaigne'į: „Kas yra draugas?“ Atsakymas: „Viena siela dviejuose kūnuose“. Pasak J. Derrida, skaičiavimai tampa negalimi, ir patys šie žodžiai praranda prasmę, jeigu tiesa tai, kad draugai „yra viena siela dviejuose kūnuose, vadovaujantis taikliausiu Aristotelio įvardijimu“. Šio skaičiavimo negalimumas, žodžio įprastų reikšmių suardymas, loginių ir gramatinių absurdo atsiradimas yra požymiai, pagal kuriuos atpažįstama „aukščiausia ir tobula draugystė“. Žr.: Derrida J. *Politics of Friendship*. London, New York: Verso, 1997, p. 178.

³² Žr.: Montenis M. *Esė // Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 342 (sk. Draugystė).

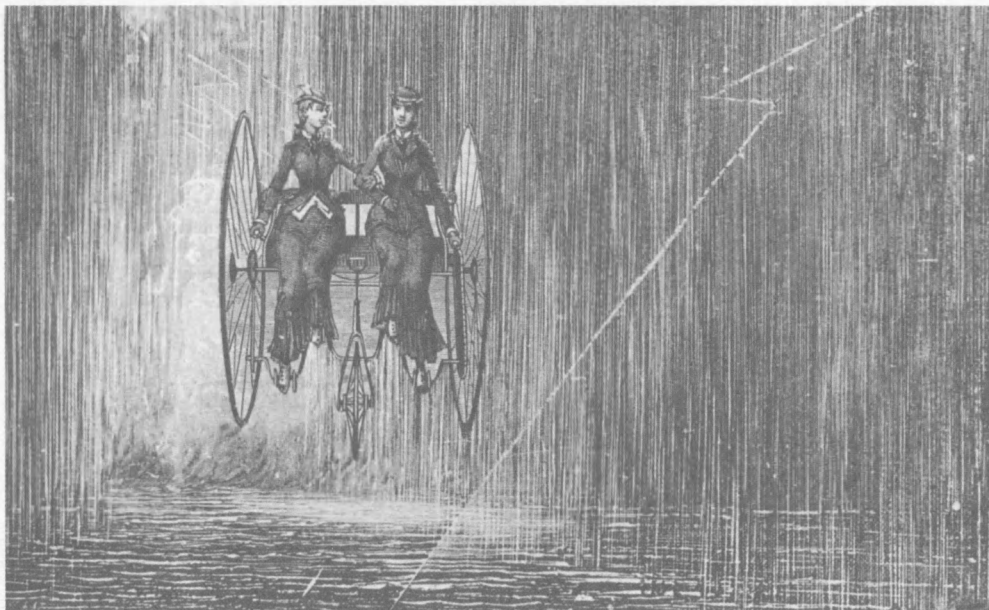
³³ J. Derrida pabrėžia, kad M. Montaigne'is svajoja apie apolitišką ar transpolitišką besąlyginį slaptumą. Slaptumo įstatymą jis laiko svarbesniu nei valstybės įstatymus. Šiai priešpriešai jis suteikia tragiškumo atspalvį: reikia rinktis – tobuliau sia brolybė, kaip dviejų paslaptis, ar politinė paslaptis, kuri prasideda atsiradus trečiajam.

„Jeigu vienas iš jų patikėtų jums tokią paslaptį, kurią būtų naudinga žinoti kitam, kaip jūs tuomet pasiūlytumėte? Draugystė su kuriuo nors vienu, pačiu brangiausiu žmogumi negali būti saistoma jokių įsipareigojimų kitiems. Juk jeigu aš prisiekiau niekam neišduoti tik man patikėtos paslapties, vadinasi, aš galiu, nesulaužydamas priesaikos, patikėti ją kitam, kuris yra man ne „kitas“, o toks pat kaip aš. Sugebėti susidvejinti – didis stebuklas: jis nepasiekiamas tiems, kurie giriasi, jog gali padalyti save į tris dalis. Nėra tokios tobulybės, į kurią būtų panaši kita...“ Žr.: Montenis M. *Esė // Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 343 (sk. Draugystė).

J. Derrida išskiria kelis šios tobulos draugystės aspektus: išskirtinumą, nepaprastą unikalumą, metapolitinę transcendentiją, begalinį disimetriškumą, denatūralizaciją ir t. t. Jis prisipažįsta, kad tai labai gundo įžvelgti šios sampratos atotrūkį nuo graikų kalbos *philia*. Ši nauja „paradigma“, teigia J. Derrida, nėra nuoseklus graikiškojo atitikimo ar tinkamumo principo pritaikymas. Žr.: Derrida J. *Politics of Friendship*. London, New York: Verso, 1997, p. 185.

³⁴ J. Derrida interpretuoja šią M. Montaigne'io mintį taip: „*Philia* atsidavus kitam yra draugystė su savimi, gal net narcisizmas – pradžioje tai nėra blogai. Draugų nesieja jokios dovanos, skolos ar pareigos“. Dovaną be dovanojimo M. Montaigne'is redukuoja iš šios jungtinės sielų nuosavybės. Gaunantysis yra tas, kuris duoda. Todėl tokiam santykiui nebūdinga nei sinchronija, nei simetrija. Nėra čia nei mato, nei abipusiškumo. Tarsi draugai nebūtų amžininkai. Ar šis draugystės modelis, kuris neturi nei mato, nei abipusiškumo ir kuris sunaikina pasikeitimo abipusiškumą, išties kildintinas iš graikiškojo *philia*, iš kurio M. Montaigne'is semiasi įkvėpimo? – abejoja J. Derrida.

Draugaujant asmuo, kuris duoda, yra tas, kuris gauna. Pirmasis duoda su sąlyga, kad jis neturi to, ką duoda. Didžiulė tradicija – nuo Plotino iki M. Heideggerio ir J. Lacano, – puoselėjanti „davimą to, ko neturi“, dabar įtraukia ir M. Montaigne'į. Žr.: Derrida J. *Politics of Friendship*. London, New York: Verso, 1997, p. 180.



M. Ernstas. Dviejų merginų pasivaikščiavimas danguje

Moteris netinka draugystei, – konstatuoja M. Montaigne'is.

Meilę moteriai M. Montaigne'is laiko kur kas menkesne vertybe nei draugystę. Jos net nelygintinos. Jos skirtingos iš prigimties. Meilė – „ugnis, nutrūktgalviška ir skraji, nepastovi ir permaininga; ji – karštligės liepsna, kuri čia gęsta, čia ir vėl įsiliepsnoja, virpanti tik vienoje mūsų sielos kertelėje. Tuo tarpu draugystės šiluma abipusė ir visa apimanti; ji nei per karštą, nei per šaltą, greičiau – vienoda, pastovi, nuolatinė; ji – vien tik švelnumas ir pasitikėjimas, kuriam svetima visa, kas aršu ir dygu“³⁵. Meilė, pavirtusi į draugystę, užgęsta.

Moteris netinka draugystei, – konstatuoja M. Montaigne'is.³⁶ Pirmosios interesų lygmuo nesiekiaš tos aukštumos, kurioje susijungia kilniosios sielos. Tačiau, kitaip nei antikos autoriai, M. Montaigne'is būtent moterį laiko erotinio santykio objektu.

Trečiosios knygos skyriuje *Apie Vergilijaus eiles* M. Montaigne'is smulkiai nagrinėja juslinės aistros moteriai prigimtį.

Kad ir ką žmogus veiktų, net tuomet, kai tai primena gyvulišką veiksmą (pavyzdžiui, valgymas ir gėrimas), jis vis tiek išlaiko orumą. Tačiau užvaldytas aistros žmogus praranda bet kokią padorumą. Tuomet jis neišvengiamai tampa palaidas ir juokin-

³⁵ Montenis M. *Esė // Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 1998, p. 293 (sk. Moteris ir vyras).

³⁶ J. Derrida pažymi, kad M. Montaigne'is teigdamas, jog santuokos ir tokios šventos sąjungos kaip draugystė panašumas tėra įsivaizduojamas, tylomis niekina heteroseksualius santykius. Jis kalba tik apie partnerius vyrus. Nei dviejų moterų, nei moters ir vyro ryšys niekada neprilygs dviejų vyrų ryšiui. Asmuo, kuris lydi mane, jei jis draugo draugas, yra vyras. Žr.: Derrida J. *Politics of Friendship*. London, New York: Verso, 1997, p. 180.

gas. Aleksandras Makedonietis sakė, kad tik du dalykai primena jam, jog jis esąs mirtingas, – noras miegoti ir erotikos poreikis. Šis poreikis, teigia M. Montaigne'is, liudija ne tik įgimtą mūsų ydingumą, bet ir mūsų išsiblaškęs ir netobulumą.³⁷

M. Montaigne'is įžvelgia erotinio santykio dvilypumą. Viena vertus, gamta šiam poreikiui priskyrė visa, kas kilniausia, naudingiausia ir maloniausia. Tai ir skatina vyrus suartėti su moterimis. Kita vertus, prigimtis verčia šiuo santykiu bjaurėtis ir vengti jo, įžvelgti jame kažką gėdinga ir negarbinga. Ji skatina rausti ir skelbti susilaikymą.

Ar gėda dėl perdėto erotiškumo liudija atgailą?

M. Montaigne'is skeptiškai vertina atgailą. Žmogaus gyvenimas, teigia M. Montaigne'is, pertekęs puvėsių ir bjaurasties. Mintys apie asmeninį moralinį apsisvalymą – nevirtos ir miglotos, o atgaila tokia pat liguista ir nuodėminga kaip ir pati nuodėmė.³⁸ Žmonės nesijaučia galį ir norį atgailauti. Dažnas jų norėjo būti kuo nors kitu, suprato savo prigimties silpnumą, nepatiko pats sau, smerkė save ir troško visiškai pasikeisti. Tačiau tai tik savigrauža – ne atgaila. Atgailaujame dėl to, ką galėjome padaryti kitaip. Tačiau jei nesame angelai ar katonai³⁹, – tai viršytų mūsų galimybes, – ar galime dėl to atgailauti? Juk negalime būti tuo, kuo nesame. Galime tik apgailestauti. „Dabar, kai sulaukęs senatvės mąstau apie palaidą savo elgesį jaunystėje, aš suprantu, kad, turint galvoje mano prigimtines savybes, jis buvo visiškai tvarkingas: didesnė savitvarda buvo ne mano jėgoms“.⁴⁰

M. Montaigne'is prisipažįsta, kad jam nepaprastai malonu bendrauti su gražiomis dorybingomis moterimis. Sielos toks bendravimas nedžiugina taip kaip draugystė su vyrais, tačiau jo teikiami jusliniai malonumai kone prilygsta sielų bendrumo teikiamam džiaugsmui. Tačiau, perspėja M. Montaigne'is, taip bendraujant reikia būti labai atsargiems, kitaip kūnas paims viršų, ypač tai gresia kūniškiems įspūdžiams imliems vyrams – būtent toks jis mano pats esąs.⁴¹ Jaunystėje jis patyręs šią visa apimančią ugnį. Jam pažįstami nežabojamos aistros priepuoliai. Tačiau beprotybė būtų, sako M. Montaigne'is, patikėti moteriai visus savo pomėgius ir be atodairos jai atsiduoti. Kita vertus, jei moters siekiama neįjaučiant aistros, be širdies polėkio, tuomet tai tėra vaidyba. O vaidina tik bailiai, vengiantys rizikos.

Meilė ir santuoka M. Montaigne'ui yra skirtingi dalykai. Meilė vadovaujasi tik savo pačios nuostatomis, ji nepaklūsta jokioms sąjungoms. O susituokiama, teigia M. Montaigne'is, ne dėl savęs. Susituokiama dėl palikuonių ir dėl šeimos. Santuoką M. Montaigne'is vadina sandėriu.⁴² Šio sandėrio savanoriškumas pasireiškia tik tą akimirką, kai jis sudaromas. Jo motyvai nė kiek nesiejami su jausmais. Santuokos iš meilės ir aistros žlunga greičiausiai. Santuokai reikia tvirtesnio pagrindo nei jusliniai malonu-

³⁷ Žr.: Montaigne M. *Essais*. Belgique: Bruges, 1937, p. 851.

³⁸ Ten pat, p. 786.

³⁹ Katonas – Romos stoikas (J. B.).

⁴⁰ Montaigne M. *Essais*. Belgique: Bruges, 1937, p. 787.

⁴¹ Ten pat, p. 799.

⁴² Montenien M. *Esė // Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 295 (sk. Moteris ir vyrai).

mai. Sėkmingoje santuokoje, teigia M. Montaigne'is, jeigu tokia apskritai egzistuoja, meilę stengiamasi pakeisti draugyste. Sėkminga santuoka – tai džiaugsmo teikiantis bendras gyvenimas iki pat galo. Toks gyvenimas įgauna pastovumo, jis grindžiamas pasitikėjimu, begale tarpusavio paslaugų ir įsipareigojimų. Nė viena savo santuoka patenkinta moteris, teigia M. Montaigne'is, nenorėtų keistis vietomis su vyro meiluže ar drauge. Jausmai, skatinantys prierašumą prie žmonos, teigia M. Montaigne'is, yra daug garbingesni ir pastovesni. Jeigu vyrui tektų rinktis, kuriai jų – meilužei ar žmonai – susilpninti gėdos, nelaimės jauseną ir kurią išaukštinti, M. Montaigne'io manymu, atsakymas būtų aiškus. Vyras globotų žmoną.

Sielų bendrumas, kurio žmogus tikisi siekdamas draugystės, labai retai pasitaiko. Ilgainiui išsenka ir noras bendrauti su moterimis. Lieka, pasak M. Montaigne'io, dar viena, pati patikimiausia, bendravimo forma – draugystė su knygom.

IV.1.f. Išmintis kaip gyvenimo džiaugsmas

Knygos lydėjo M. Montaigne'į visą gyvenimą. Senatvėje jos praskaidrino jo vienvatę. Knygos M. Montaigne'ui buvo tarsi pašnekovai. Jos teikė ramybę ir paguodą. „Jos nuima nuo manęs nuobodulį keliančių linksmybių našta ir bet kurią akimirką leidžia man išsivaduoti iš nemalonios draugijos“.⁴³ Knygos taip stipriai veikia M. Montaigne'į, kad pajėgia numaldyti ne itin stiprius fizinius skausmus. Knygų skaitymas nuramina, jei kankina įkyrios, varginančios mintys. Knygos, kitaip nei kiti pašnekovai, visada palankiai sutinka prie jų grįžtantįjį.

Tačiau M. Montaigne'is išminties netapatina su mokytumu.⁴⁴ „Knyginė išmintis – menka išmintis“.⁴⁵ Nuo besaikės aistros mokslui žmonės, pasak M. Montaigne'io, sulaukėja. „Visomis keturiomis į mokslą įklimpsta tik likimo nuskriausti žmonės, kurie ieško jame pragyvenimo šaltinio“.⁴⁶ Mokslas negali nušviesti sielos, „jeigu ji tos šviesos pati neturi, kaip kad negali priversti neregį matyti; mokslo paskirtis – ne suteikti sielai regėjimą, o lavinti ją, nukreipti jos žingsnius teisinga linkme, jeigu tik ji pati turi sveikas ir pajėgias žengti kojas“⁴⁷.

Ar lengva, M. Montaigne'io požiūriu, tapti išmintingam? Filosofo atsakymas primena Konfucijaus žodžius: „Man iki šiol nebuvo lemta sutikti išminčiaus. Kad bent sutikčiau kilnų žmogų, ir tuo apsidžiaugčiau“⁴⁸. M. Montaigne'is rašė: „Pažįstu nemažą žmonių, turinčių įvairių gerų savybių: vienas yra aštraus proto, kitas nuoširdus,

⁴³ Montaigne M. *Essais*. Belgique: Bruges, 1937, p. 801.

⁴⁴ Žr.: III.1.g. Mokslas ir mokytumas. Mišelis Montenis (*Montaigne*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.

⁴⁵ Montenis M. *Esė*. V., 1983, p. 45.

⁴⁶ Ten pat, p. 38.

⁴⁷ Ten pat, p. 38.

⁴⁸ Konfucijus. Apmąstymai ir pašnekesiai // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 31 (sk. Išmintis).

trečias drąsus, ketvirtas sąžiningas, penktas iškalbus, žodžiu, kiekvienas turi ką nors gero. Tačiau tikrai didingo žmogaus, turinčio visas šias dvasios savybes arba nors vieną iš jų, bet tokią tobulą, kad keltų mūsų nuostabą bei susižavėjimą arba kad būtų galima jį lyginti su žmonėmis, gyvenusiais anais senaisiais laikais, kuriuos mes iki šiol gerbiame, – tokio žmogaus savo gyvenime nesu sutikęs“⁴⁹.

Tačiau jei tokio žmogaus nėra, pati išminties galimybė neišnyksta. Ji tampa idealu, kurį pasirinkus gyvenimui suteikiama norima kryptis.

Seneka rašė apie išminties teikiamą rūstų džiaugsmą. M. Montaigne'is tai pakartoja teigdamas, jog „pats ryškiausias išmintingumo ženklas – nuolatinis gyvenimo džiaugsmas“⁵⁰. Tačiau, M. Montaigne'io manymu, išminties teikiamas džiaugsmas nėra rūstus. Išminties galutinis tikslas – dorybė, tačiau ji, pasak filosofo, neišsiskiria ant kokio stataus, skardingo ir neįkopiama kalno. Prie jos „veda ūksmingi takeliai, vingiuojantys per žaliuojančias, žydinčias pievas, kurie pamažu kyla aukštin nuožulniu ir glotniu kaip dangaus skliautas šlaitu“⁵¹. M. Montaigne'is užginčija scholastų sampratą, kad dorybė sunkiai įgyjama ir sunkiai išsaugoma. „Tikros dorovės vertė ir didybė yra ta, – teigia M. Montaigne'is, – kad jos nuostatų laikytis lengva, malonu ir naudinga; dorovės našta yra tokia menka, kad vaikai ją taip pat nesunkiai gali pakelti kaip ir suaugę, o paprasti žmonės – kaip ir išsilavinę. Ji duoda mums ištvermės, o ne jėgos“.⁵²

Išmintį skatina viskas, kas lavina protą, teikia jam įspūdžių. M. Montaigne'is savo paties išminties šaltiniu laikė keliones ir bendravimą. „Bendravimas su žmonėmis mūsų protui teikia nuostabaus aiškumo, – teigia Montaigne'is. – Tačiau bendrauti irgi reikia mokytis“.⁵³ „Užuot siekę geriau pažinti kitą žmogų, mes stengiamės pirmiausia save išaukštinti“⁵⁴, – šitaip M. Montaigne'is įvardija didžiausią šio pasirinkimo trūkumą. Būtent per pokalbį, pasak filosofo, atsiskleidžia kalbančiojo sąžinė ir dorybės. Svarbiausia pokalbyje – proto aiškumas ir nuoširdumas: gebėjimas prisipažinti, kad samprotaudamas suklydai, nors niekas to ir nepastebėjo. „Būti užsispyrusiam dėl savo įsitikinimų ir dėl jų ginčytis – įprastos savybės, itin būdingos pačioms niekingiausiosioms sieloms; atvirkščiai, mokėjimas pakeisti nuomonę, pačiam pasitaisyti, prisipažinti ginčo įkarštyje suklydus, – retos, vertingos savybės, būdingos filosofams“.⁵⁵

Išmintis – tai mąstymo laisvė.

⁴⁹ Montenis M. *Esė*. V., 1983, p. 122.

⁵⁰ Ten pat, p. 52.

⁵¹ Ten pat, p. 52.

⁵² Ten pat, p. 53.

⁵³ Žr.: *Vietoj pratarmės. Kas yra filosofija?* // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.

⁵⁴ Montenis M. *Esė*. V., 1983, p. 47.

⁵⁵ Ten pat, p. 47–48.

IV.1.g. Vaikai ir tėvai

Mąstymo laisvę kuria tam tikri ugdymo principai.

Tėvai negali, pasak M. Montaigne'io, būti vaikų draugais. Draugais vien dėl to, kad juos sieja giminystės saitai, netampa taip pat broliai ir seserys. Tėvų ir vaikų draugystė nesanti galima dėl per didelio jų amžiaus skirtumo. Be to, tokia draugystė, pasak M. Montaigne'io, trukdytų vaikams atlikti savo pareigas tėvams. Tėvai negali patikėti vaikams savo slapčiausių minčių nesukeldami nereikalingo jų smalsumo. O slapčiausių minčių patikėjimas – tai būtina tobulos draugystės sąlyga. Kita vertus, draugystė neįmanoma be atvirumo. Draugai turi atvirai išsakyti vienas kitam savo spėjimus ir pastabas. O vaikams nedera daryti pastabų tėvams. Prieraišume tėvams „vyrauja pagarba, o ne tikroji draugystė“⁵⁶.

M. Montaigne'is prisipažįsta jaučiąs pagarbą tėvams ir dėl to, kad jo gebėjimai buvo ugdyti vadovaujantis tam tikrais principais. Pats M. Montaigne'is buvo auklėjamas „neprievartaujant valios“⁵⁷. „Neprievartinius“ didaktikos principus pateikia ir pats M. Montaigne'is. Jis pats jaučiasi dažnai negalįs apsispręsti. Nuomonės tvirtumas jam nėra jos pagrįstumo ženklas. Jo manymu, „kas vergiškai seka kitu, tas niekuo neseka. Jis nieko neatranda, nes nieko ir neieško“⁵⁸.

Mokiniui svarbu persiimti senovės mąstytojų dvasia, o ne kalti atmintinai jų pamokymus. „Tegul auklėtojas skatina mokinį tarsi per rėtį persijoti viską, ką jis jam kalba, tegul nieko jėga jam nekala į galvą remdamasis savo autoritetu ir įtaka; tegul Aristotelio principai nebūna jam nepajudinamas dėstymo pamatas, lygiai kaip ir stoikų ar epikūrininkų principai. Tegul mokytojas išdėsto mokiniui, kuo tos teorijos vienos nuo kitų skiriasi; mokinys, jeigu pajėgs, tegul savarankiškai pasirenka arba tegul lieka neapsisprendęs. Tik kvailiai visada būna įsitikinę savo teisumu“⁵⁹.

Literatūra:

Balčius J. *Mišelis Montenis: Ironija ir abejonė*. V., 1999.

Derrida J. *Politics of Friendship*. London, New York: Verso, 1997, p. 1–25, 194–224, 171–193.

Droblytė D. Montenio skepticizmas – naujojo racionalizmo užuomazga // *Problemos*. 1983, nr. 29, p. 65–73.

Hen J. *Ja, Michał z Montaigne*. Warszawa, 1988.

Montenis M. *Esė*. V., 1983.

Moral Philosophy from Montaigne to Kant. Vol.I. Cambridge, 1995.

Монтень М. *Опыты в 3 кн.* Москва, 1992.

⁵⁶ Montenis M. *Esė* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 318 (sk. Vaikai ir tėvai).

⁵⁷ M. Montaigne'io tėvas uoliai rūpinosi savo šalies kultūros, mokslo reikalais. Garbino visa, kas nauja, ypač italų kultūrą. Stengėsi, kad vaikai įgytų humanitarinį išsilavinimą. Jis daug dėmesio skyrė mažojo Michelio auklėjimui. „Jis reikalavo, kad sūnus būtų auklėjamas pagal visas tėvo idėjas, mokė vaikus mylėti knygą, būti smalsiems, siekti gyvenimo išminties. Šiam tikslui jis sukomplektavo didžiulę anais laikais biblioteką (per 2000 tomų), vėliau tapusią Michelio dvasios tvirtove ir užuovėja, savotiška jo *alma mater*“. „P. Eikemas stengėsi išmokyti savo vaikus tolerancijos, pagarbos kito nuomonei, neapykantos smurtui, žiaurumui, prievartai. Religija jų šeimoje niekas per daug nesidomėjo: tėvas buvo užsiėmęs visuomenės, motina – prekybos reikalais. Tėvai nevaržė savo vaikų: vieni iš jų buvo protestantai, kiti katalikai, tačiau tai jiems netrukė būti draugiškiems ir švelniems“. Žr.: Droblytė D. Humanistinė M. Montenio filosofija // Montenis M. *Esė*. V., 1983, p. 10.

⁵⁸ Ten pat, p. 43.

⁵⁹ Ten pat, p. 43.

IV.2. ETIKA KAIP GEOMETRIJA: BENEDICTAS SPINOZA¹ (1632–1677)

IV.2.a. Apriorinės tiesos: R. Descartes'as, B. Spinoza

Pagrindinis B. Spinozos veikalas *Etika*² sukonstruotas geometriškai. Knygą sudaro penkios dalys.³ Kiekviena šių dalių prasideda aksiomomis ir apibrėžimais. Vėliau B. Spinoza pasitelkia matematikos įrodymus ir prieina prie išvadų.

Racionalistinį deduktyvaus pažinimo modelį B. Spinoza perėmė iš R. Descartes'o. R. Descartes'o veikalas *Diskusija apie metodą* (*Discours de la Méthode*), išleistas 1636 m., pradėjo radikalią intelektualinę reformą. R. Descartes'as atsisakė pripažinti aiškiai neįrodytus teiginius. R. Descartes'as savo pažinimo modelį grindė tiesų, kurios nereikalauja tolesnio įrodymo, sistema. „Akivaizdžios tiesos“, arba apriorinės tiesos, – tai tokios tiesos, kurios aiškiai ir akivaizdžiai atsiskleidžia natūraliam protui. Teiginys „Mąstau, vadinasi, esu“ yra tokios tiesos pavyzdys. Negalime abejoti tuo, kad mąstome, šitaip nepatvirtindami to, kad mąstome.⁴

B. Spinoza rėmėsi R. Descartes'o metodu. Jis, kaip ir R. Descartes'as, manė, kad pamatinės pažinimo premisos sukuriamos vadovaujantis ne patyrimu, bet protu. Tik protas galįs įžvelgti daiktų esmes.

Todėl mokslinis pažinimas, B. Spinozos manymu, turi prasidėti nuo akivaizdžių aksiomų, kurios interpretuoja esmes. Iš šių aiškių ir akivaizdžių idėjų dedukuojamos išvados.

¹ Benedictas (Baruchas) de Spinoza (1632–1677) – Nyderlandų filosofas. Jo protėviai – Ispanijos žydai. B. Spinozos tėvas Michaelis dar vaikas būdamas atvyko į Amsterdamą. Jis buvo klestinis pirklys. Palaidojo tris žmonas ir šešis vaikus. Išgyveno tik Baruchas ir jo sesuo Rebeka.

B. Spinoza gimė 1632 m. lapkričio 24 d. Lankė žydų mokyklą, kur studijavo hebrajų kalbą, žydų bei arabų teologiją. Spinozos tėvas tikėjosi, kad sūnus bus rabinas, ir suteikė jam puikias galimybes lavintis. Dvidešimtmetis B. Spinoza pradėjo studijuoti scholastinę filosofiją, entuziastingai domėjosi naujaisiais mokslais ir R. Descartes'o filosofija. Pamažu didėjo B. Spinozos nepasitenkinimas *Biblijos* interpretacijomis. Rabinai savo ruožtu piktinosi, kad jis studijuoja gamtos mokslus ir lotynų kalbą. Amsterdamo žydai gynė savo identitetą. 1656 m. B. Spinoza buvo atskirtas nuo sinagogos ir prakeiktas. Prakeikimo raštas skelbė: „Mes įsakome, kad niekas su juo nebendrautų nei žodžiu, nei raštu, nei rodytų jam palankumą, nei pasilikytų po tuo pačiu stogu su juo, nei būtų per keturias uolektis (uolektis – 45–56 cm; *J. B.*) nuo jo, nei skaitytų ką nors jo sukurta ar parašyta“. Žr.: Scruton R. *Spinoza*. Oxford, New York, 1986, p. 8–9. B. Spinozai kurį laiką buvo uždrausta gyventi Amsterdame. 1660 m. jis grįžo, privačiai mokė R. Descartes'o filosofijos, tačiau netrukus išvyko į ramų Rijnsburgo kaimą, netoli Leidenos. 1670 m. išvyko į Hagą, ten gyveno iš 500 florinų pašalpos per metus. Atsisakė Liudviko XIV pasiūlymo mainais už dedikuojamą jam knygą gauti karališkąją pensiją ir karaliaus Karolio Liudviko kvietimo dėstyti Heidelbergo universitete su sąlyga, kad neprieštaraus viešajai religijai. Likęs Hagoje šlifavo linzes, susirgo tuberkulioze, gyveno paprastai, daug dirbo. Mirė sulaukęs 44-erių.

² Pagrindinis B. Spinozos darbas – *Etika*. Parašė veikalus *Trumpas traktatas apie Dievą, žmogų ir jo laimę*; *Descartes'o filosofijos principai*; *Teologijos ir politikos traktatas*. Nebaigti darbai: *Traktatas apie proto tobulinimą*, *Žydų kalbos gramatika*, *Politikos traktatas*. Parašė du mokslinius traktatus *Apie vaivorykštę* ir *Apie šansų apskaičiavimą*, pradėjo *Biblijos* vertimą į olandų kalbą. Po mirties draugai surinko jo laiškus ir išleido jų fragmentus. Išleido ir *Etiką*. Leidėjai nedrįso skelbti savo pavardžių. Knyga buvo labai greitai išpirta ir labai greitai uždrausta.

B. Spinozos gimtoji kalba buvo ispanų. Jis puikiai mokėjo hebrajų, gerai – portugalų ir olandų, galbūt ir prancūzų kalbas. Tačiau filosofijos tekstus rašė lotyniškai.

³ 1. Apie Dievą; 2. Apie gamtą ir sielos kilmę; 3. Apie afektų kilmę ir prigimtį; 4. Apie žmogaus vergystę arba apie afektų galias; 5. Apie proto stiprybę arba apie žmogaus laisvę.

⁴ Žr.: Il. I. b. Tiesa kaip aiškus ir ryškus suvokimas. Renė Dekartas (*Descartes*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl.* V., 2002.

B. Spinoza tokią racionalaus mokslo paradigmą įžvelgė Euklido geometrijoje. Ji būtent ir pradeda savaime akivaizdžiomis premisomis. Tai ir yra aiškaus ir akivaizdaus mąstymo grandinės pradžia. Iš šių premisų išvestos išvados yra tokios pat privalomos ir visuotinės kaip ir pačios premisos.

Veikale *Descartes'o filosofijos principai* (1663) B. Spinoza, pasitelkdamas geometrijos metodo paradigmą, redukuoja R. Descartes'o filosofiją į aksiomų ir apibrėžimų visumą. Jis siekė patobulinti R. Descartes'o sistemą: atskleisti pamatines jos klaidas ir suteikti geometriniam metodui daugiau svarbos.

Šį griežtą geometrijos metodą B. Spinoza pasitelkė ir žmogaus prigimčiai, jo elgesiui ir likimui tirti. B. Spinoza kūrė „aistrų matematiką“. Tai penkiasdešimt devynios teoremos, atskleidžiančios aistrų ir afektų kilmę, septyniasdešimt trys teoremos, įrodančios žmogaus vergiškumą – jo priklausomybę nuo aistrų, ir keturiasdešimt dvi teoremos, parodančios, kaip išsivaduoti iš aistrų ir rasti kelią į laisvę. Jis tikėjosi rezultatų, kurie tikrumu, būtinumu ir visuotinumu prilygtų pagrindiniams matematikos dėsniams.

M. Montaigne'is, pasitelkęs protą, tyrinėjo savo paties prigimtį. Pradėjęs tyrinėjimus, jis nežinojo, kaip jie baigsis. Tam tikra prasme pats sau kaip objektas jis yra atsitiktinumas ir nežinojimas. B. Spinoza elgiasi kitaip – nerašo apie save, bet kuria visuotinius dėsnius. M. Montaigne'is ieško ir abejoja, B. Spinoza pateikia tvirtus etikos mokslo pagrindus.⁵

IV.2.b. Panteizmas

B. Spinozos motyvacija parašyti *Etiką* primena epikūrininkų ir stoikų nuostatą pasitelkti etiką terapijai. *Trumpo traktato apie Dievą, žmogų ir jo laimę* olandiško leidimo pratarmėje B. Spinoza pažymi, kad knyga skirta tiems, kurių „siela serga“⁶. Jos tikslas – gydyti sielas. B. Spinozos terapija – tai kuklumo ir kantrybės ugdymas siekiant protu suvaldyti aistras, nugalint jas matematine proto logika. B. Spinozos terapija perfekcionistinė. Netobulas žmogus tampa tobulesnis. Tokio tobulėjimo pirmavaizdis – Dievas.

Ne tik šį traktatą, bet ir *Etiką* B. Spinoza pradeda ne žmogaus, bet Dievo problemos svarstymu.

B. Spinoza iškelia klausimą: „Kas egzistuoja?“ Ir atsako: „Be Dievo jokia kita substancija negali būti pripažinta ir suvokta“. Todėl „visa, kas egzistuoja, yra Dievas ir niekas negali egzistuoti ir būti suvokta be Dievo“.

⁵ Kaip pažymi R. Scrutonas, nuo B. Spinozos laikų pakito ne tik geometrija, bet ir logika. Aksiomų metodas dar taikomas, tačiau nemanoma, kad bet kurio mokslo aksiomos yra savaime akivaizdžios ir kad visose mokslo idėjose yra tiesos. Todėl šiuolaikiniams skaitytojui gana sunku paklusti B. Spinozos *Etikos* argumentavimo logikai. Žr.: Scruton R. *Spinoza*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1986, p. 31.

⁶ Žr.: Спиноза Б. Краткий трактат о боге, человеке и его счастье // Спиноза Б. *Об усовершенствовании разума*. Москва, Харьков, 1998, p. 25.

Ontologinis Dievo egzistavimo įrodymo argumentas grindžiamas prielaida, kad be daikto sąvokos turi egzistuoti dar kažkas. Jei egzistuoja Dievo idėja, logiška būtų prieiti prie išvados, kad Dievas egzistuoja, neišvengiamai egzistuoja. B. Spinoza kitaip pateikė šį argumentą. Ankstesniems filosofams jis padėjo įrodant, kad bent jau vienas dalykas – Dievas – tikrai egzistuoja. B. Spinoza teigia, kad tik vienas dalykas ir egzistuoja, ir visa tai, kas egzistuoja, yra Dievuje. Numanoma B. Spinozos filosofijos prielaida yra tokia: realybė ir sąvoka sutampa, todėl idėjų santykis atspindi realybės dalių santykį. Todėl ir pasaulio reiškinių santykiai yra suprantami kaip loginiai idėjų santykiai. B. Spinoza atsiejo priežastingumą nuo empirinio pasaulio ir priskyrė pirmąjį idėjų sferai. B. Spinozai nekyla klausimas, ar pasaulis iš tiesų yra toks, kokį mes įsivaizduojame. Jo manymu, nieko negali būti tikriausiai kaip savaime aiškos premisos, kurias suvokia mūsų protas. Per tokias idėjas pasaulis mums paaiškina save.

Visos idėjos egzistuoja Dievuje kaip jo mąstymo modifikacijos. Kai kurios idėjos egzistuoja ir žmogaus prote. Kadangi Dievas žino viską, mūsų idėjos yra adekvačios tiek, kiek mes dalyvaujame dieviškajame intelekto. B. Spinoza mano, kad matas „tiek, kiek“ nurodo tam tikrą laipsnį. Kuo adekvatesnės mūsų koncepcijos, tuo labiau pranokstame savo ribotą būklę ir priartėjame prie dieviškosios esmės, kurios pavidalai esame.

Dievas yra amžinas – jis nekinta, todėl daiktai gali būti suvokiami dviem būdais – pagal tai, kaip jie susiję su tam tikru laiku ir vieta (*sub quandam durationis*), arba taip, kaip pasaulį regi Dievas ir kaip mes jį matome tiek, kiek mūsų protas dalyvauja Dievo regėjime (*plane; sub specie aeternitatis*).

Žmogaus būklė yra konfliktiška. Protas siekia amžino visuotinumą, tačiau, kol mes matome dalykus laikinai ir iš dalies, įmanomas tik juslinis patyrimas. B. Spinozos etikos nuoroda tokia: mūsų išsigelbėjimas yra pasaulio regėjimas *sub specie aeternitatis*, išlaisvinantis mus ir iš laiko grandinių, ir iš aistrų vergijos.

IV.2.c. Valia ir laisvė

B. Spinoza iškelia klausimą: ar žmonės laimės siekia laisva valia, ar šį jų sprendimą nulemia išorinės aplinkybės? Žmogus, paklaustas, kodėl nori vieno ar kito dalyko, paprastai atsako: todėl, kad tokia jo valia. Bet ar iš tiesų jis ją turi? B. Spinoza mano, kad valia tėra troškimo idėja, kitaip tariant, tik mąstymo modusas, arba mąstoma, o ne reali esmė. Kadangi ji neegzistuoja, tad nieko ir negali sukurti, nes iš nieko niekas neatsiranda. „Kadangi, kaip įrodėme, valia nėra daiktas gamtoje, o tik fikcija, tad, manau, – rašo B. Spinoza, – neverta ir klausti, laisva ji ar nelaisva“.⁷ Mes tik

⁷ Žr.: Спиноза Б. Краткий трактат о бже, человеке и его счастье // Спиноза Б. *Об усовершенствовании разума*. Москва, Харьков, 1998, p. 84.

pasyviai suvokiame objektus, jau esančius mūsų sieloje. Ne mes juos teigiame, o jie patys, būdami mumyse, teigia save. Mes neturime valios, kuri ką nors teigtų ar neigtų. Valia tėra troškimas. Troškimas nėra laisvas – jis visada turi išorinę priežastį.

B. Spinoza siūlo įsivaizduoti kūdikį, kuris pirmą sykį pamato barškutį. Ar gali jis laisva valia atsisakyti šio žaisliuko? Kūdikis šio malonumo neatsisakytų laisvai apsisprendęs, tai galėtų atsitikti tik tuomet, jei jam kiltų koks kitas – stipresnis – troškimas.

Žmogus laisva valia nesirenka savo veiksmų. Apakintas aistrų jis tik mano, kad jo pasirinkimas esąs laisvas. Tačiau mažiausia laisvės yra aistros paskatintame veiksmė. Mūsų nelaisvę liudija tai, kad vėliau dažnai tenka gailėtis to, ką esame padarę. Kūdikis mano, kad jis laisva valia užsigeidžia ir pradeda ieškoti pieno, o įpykęs berniukas – kad jis laisva valia trokšta keršto, bailys – pabėgimo. Girtas žmogus mano, kad jis laisvu sielos apsisprendimu pasako žodžius, kuriuos vėliau norėtų atsiimti. Lygiai taip pat pamišėliai, plepia, vaikai ir kiti įsitikinę, kad jie kalba laisvai apsisprendę. Tačiau iš tiesų jie tiesiog nepajėgia sustabdyti juos užvaldžiusio šnekumo protrūkio. Tačiau protas, pasak B. Spinozos, parodo, kad „žmonės tiki esą laisvi tik dėl tos priežasties, kad jie įsąmonina savo veiksmus, tačiau nežino juos determinuojančių priežasčių <...>“.⁸ Tie, pasak B. Spinozos, kurie yra įsitikinę, kad jie kalba, tyli ar ką nors kita daro laisvai apsisprendę, tiesiog sapnuoja atviromis akimis. Tik aistrų pažinimas pašalina akivaizdų nemokšišumą ir suteikia laisvę.

IV.2.d. Laimė ir pažinimas

Žmogus neturi valios, tačiau turi troškimų, atsirandančių dėl išorinių priežasčių. Jei manytume, kad troškimas yra laisvas, tai reikštų, jog jis neturi išorinės priežasties ir yra pats sau priežastis. O tai, B. Spinozos manymu, nesąmonė. Apskritai, prieina B. Spinoza prie paradoksalios išvados, žmogus, kaip neatskiriama gamtos dalis, pats niekaip negali prisidėti prie savo išsigelbėjimo ir laimės. Tačiau priklausomybė ir tarnavimas gamtai, kaip visumai, kurią B. Spinoza vadina Dievu, yra kartu ir jo laimės sąlyga. Tarnavimas Dievui – tai paklusimas gamtos dėsniams. Žmogus, kol tai daro, yra laimingas. Jei Dievas norėtų žmogų nubausti, Jis neleistų, kad pastarasis Jam tarnautų. B. Spinoza siūlo įsivaizduoti mąstančią esybę, visiškai priešingą Dievui, be paliovos jam besipriešinančią. Tokį mes manome esant velnią. Tai būtų, sako B. Spinoza, nelaimingiausia būtybė pasaulyje, ir jei maldos galėtų jam padėti, „reiktų melstis už jo atsivertimą“⁹.

Kadangi visa, kas egzistuoja, yra tobula dieviškoji substancija, neįmanoma įsivaizduoti, kad gali egzistuoti tokia netobula ir nelaiminga būtybė.

⁸ Spinoza B. *Etika*. V., 2001, p. 135.

⁹ Спиноза Б. Краткий трактат о бже, человеке и его счастье // Спиноза Б. *Об усовершенствовании разума*. Москва, Харьков, 1998, p. 105.

Kaip mums pasiekti laimę, kuri yra tapati meilei Dievui, ir kaip išsilaisvinti iš ydingų aistrų?

B. Spinoza siūlo analizavimo būdą. Žmogus išsigelbėjimą pasiekia per pažinimą. Protu galime ištirti ir savo kūną, ir sielą. Aiškindamiesi kūno veiksmus, suprasime pirmines aistrų priežastis. Pažintos ir suprastos – jos bus pašalintos. Mūsų nėra tokios paslapties, kurios protas nepajėgtų atskleisti.

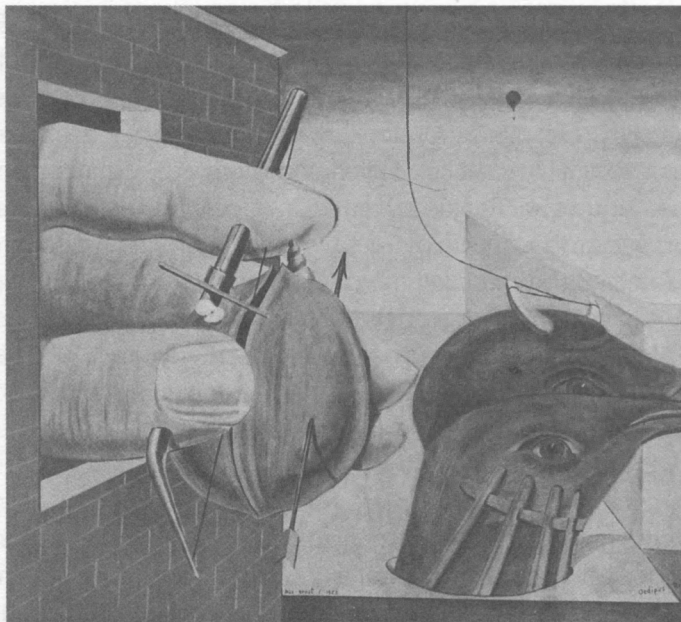
B. Scrutonas pažymi, kad ši B. Spinozos įžvalga nėra nauja. Tyrinėti žmonių aistras, pasitelkus protą, skatino To-

mas Akvinietis, R. Descartes'as, T. Hobbesas. Jie neabejotinai darė įtaką B. Spinozai. Tačiau B. Spinozos užmojai ir įžvalgos gerokai didesni nei jo pirmtakų. Nors jis bando, kaip T. Hobbesas, apibūdinti emocijas įvardydamas kelis jų ypatumus (troškimas, malonumas ir skausmas, jas skatinančios idėjos ir priežastingumo seka), tačiau šie ypatumai pateikiami kontekste sudėtingos teorijos, kuria siekiama atskleisti žmogui jo nelaisvės ištakas. Esame nelaisvi, nes mus valdo emocijos.

B. Spinoza įžvelgė dvejopą emocijų prigimtį. Jos siejamos ir su mūsų kūnu, ir su protu. Kiekvienoje aistroje gali glūdėti daugiau ar mažiau tobulas protas. Kuo protas tobulesnis, tuo emocija „adekvatesnė“. Emocijos grupuojamos pagal tam tikrą adekvatumo skalę. Vienoje pusėje yra visa apimanti aistra, tokia, kai protas jaučiasi bejėgis ir yra valdomas procesų, kurių pats nesupranta. Kitoje skalės pusėje – protas, ramiai kontempliuojantis daiktų esmę. Čia jis pasiekia aukščiausią tobulumą ir galią. Kelias į laimę – tai kelias ramios proto visagalybės link.

Kai intelektas pradeda tvarkyti padrikus vaizduotės reginius, pamažu imamos tobulinti aistros. Emocija, kuri yra aistra, nustoja buvusi aistra, kai tik mes ją įvardijame kaip aiškią ir akivaizdžią idėją. Kuo geriau atpažįstame emociją, tuo daugiau galios jai turime, ir protas yra ne toks pasyvus jos atžvilgiu.

Kai kurie šiuolaikiniai filosofai, pavyzdžiui, S. Hampshire'as teigia, kad ši B. Spino-



M. Ernstas. *Karalius Edipas*, 1922

B. Spinoza, kaip ir S. Freudas, suprato, kad esame priklausomi nuo savo kūno istorijos.

zos įžvalga – tai ankstyvosios psichoanalizės versija. S. Freudo terminais ši B. Spinozos idėja gali būti nusakoma taip: „Kur buvo *id*, turi būti *ego*“. B. Spinozos terminais: iš paimčių idėjų išsilaisvinsiu, kai adekvačiai suvoksiu savo motyvus. B. Spinoza, kaip ir S. Freudas, suprato, kad emocinį mūsų gyvenimą lemia sąmonė, todėl mes esame priklausomi nuo savo kūno istorijos. B. Spinoza nepaliko žmogaus sąmonės jėgų valiai. Pažindami save, mes galime suvokti tai, kas nuo mūsų buvo paslėpta, paskui įgusime valdyti ir savo emocinį gyvenimą. „Mumyse, – teigia B. Spinoza, – nėra nieko, ko negalėtume pažinti“.¹⁰

Spinoza skatina stebėti kūno judesius ir tai, kas po jų eina, ir, supratęs šią priežastį–padarinių grandinę, aptikti afektų ir jausmų ištakas.

IV.2.e. Pavydas

Pavydo keliamus jausmus analizavo jau Sokratas ir Aristotelis. Ksenofontas pasakoja, kad Sokratas pastebėjęs tokį paradoksą: daugelis žmonių „negali ramiai žiūrėti į kito nesėkmę, iš visos širdies padeda nelaimėje, tačiau kai tam pačiam pradeda gerai klotis – sielvartauja“¹¹.

Aristotelis, tyrinėdamas pavydo kilmę, pažymi, kad pavydime tik panašiams arba bent jau tiems, kuriuos manom esant panašius į mus. Šie žmonės gali būti artimi mums kilme, amžiumi, gabumais, šlove, turtu. Panašiai mano ir F. Baconas; jis teigia, kad žmonės linkę pavydėti sau lygiems, artimiems giminiams, tarnybos bendrams ir tiems, su kuriais kartu augo, kai šie juos pralenkia. Sėkmė neapsauganti nuo pavydo. Patiriantys sėkmę žmonės, pasak Aristotelio, taip pat yra pavydūs, nes jiems atrodo, kad kiti naudojami jų nuosavybe. Aristotelis atskleidė ir pavydo vidinę motyvaciją. Kai kiti pralenkia mus turtais ar šlove, imame manyti, „kad šios gėrybės neturime dėl savo pačių kaltės“¹². Tai mus ir liūdina.

Pavydas – tai mūsų prigimtinis niekšiškas, kurio negali niekas išvengti, sako B. de Mandeville'is *Pasakėčiose apie bites*. K. Helvecijus pritaria B. de Mandeville'ui teigdamas, kad nėra širdies, į kurią nebūtų įsiskverbęs pavydas. Gamta sukūrusi žmogų pavydų. Net tauriausios sielos sunkiai „atsispiria pavydo vilionėms“. F. Baconas pastebėdamas, kad nė viena iš aistrų neužburia ir nepakeri žmogaus taip kaip meilė ir pavydas, mano, kad pavydas turi ir visuomeninę prasmę – „jis yra apynasris didiesiems, neleidžiantis jiems peržengti ribų“¹³. B. de Mandeville'io ma-

¹⁰ Спиноза Б. Краткий трактат о бже, человеке и его счастье // Спиноза В. *Об усовершенствовании разума*. Москва, Харьков, 1998, p. 91.

¹¹ Ksenofontas. Atsiminimas apie Sokratą // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 261 (sk. Pavydas ir neapykanta).

¹² Aristotelis. Retorika // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 264 (sk. Pavydas ir neapykanta).

¹³ Beikonas F. Apmąstymai, arba Politiniai ir doroviniai pamokymai // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 268 (sk. Pavydas ir neapykanta).

nymu, pavydas naudingas visuomenei. Kad išvengtų pavydo kančių, jaunuoliai sutelkia visas jėgas į darbą ir į rungtyniavimą.

B. de Mandeville'is teigia, kad tikrai išmintingi žmonės pavydi mažiau, nes jie žavisi savimi, slapta tiki savo svarba ir patiria dėl to mažiau abejonių negu kvailiai.

Penkiasdešimt penktojoje teoremoje B. Spinoza konstatuoja: sielai nemalonu patirti savo nepajėgumą. Tai pasireiškia savojo bejėgiškumo pajautimu ir savęs nuvertinimu. Žmonėms malonu jausti savo vertę kaip gebėjimą veikti. Kiekvienas trokšta papasakoti apie savo žygdarbius ir pasigirti savo galiomis, todėl, pasak B. Spinozos, „žmonės dėl šios priežasties vienas kitam darosi atgrasūs“¹⁴.

Kito žmogaus bejėgystė teikia mums džiaugsmo, o jo stiprybė žeidžia mus. Iš prigimties esame garbėtroškos. „Todėl matome, jog kiekvienas iš prigimties trokšta, kad kiti gyventų pagal jo supratimą“.¹⁵ Kartais mes žavimės kitų dorybėmis. Tačiau sau lygiems mes pavydime dorybės, antrina B. Spinoza Aristoteliui ir F. Baconui.

B. Spinozą domino ir erotinio pavyduliavimo kilmė. Trisdešimt penktoji jo teorema teigia, jog jeigu kas nors įsivaizduoja, kad jo meilės objektą su kitu žmogumi sieja tokie pat ar net artimesni saitai, nors atrodo, kad toks ryšys jungė tik juodu, tuomet jį apima neapykanta meilės objektui ir pavydas kitam objektui. O toks sielos svyravimas tarp meilės ir neapykantos ir yra pavydas. Kuo didesnę džiaugsmą anksčiau iš mylimojo buvo patyręs pavyduliaujantis, tuo didesnę neapykantą jis jaus meilės objektui. Juo labiau kad šis objektas teikia džiaugsmą nekenčiamam varžovui. Ypač kankinantys jam bus jo paties kuriami erotinių scenų vaizdiniai. Tam, sako B. Spinoza, kuris įsivaizduoja, kad moteris, kurią jis myli, atsiduoda kitam, teiks nemalonumų ne tik tai, kad varžomi jo troškimai, bet dar ir tai, kad „jaus ir pasibjaurėjimą ja, nes bus priverstas sieti mylimo objekto vaizdą su kieno nors kito gėdingomis dalimis ir išskyromis“¹⁶.

Prisiminimas objekto, kuris anksčiau teikė džiaugsmą ir kurį mylėjome, kels nemaloniją jauseną – ilgesį. Žmogus, kuris patiria malonumą, teigia B. Spinoza, netrokšta nieko kita, kaip tik išsaugoti šį malonumą, ir kuo intensyviau šis malonumas buvo išgyventas, tuo stipriau žmogus jo trokšta. Viena B. Spinozos sukurtų teoremų teigia, kad mes siekiame įgyvendinti visa tai, kas, mūsų įsivaizdavimu, teikia malonumą, o tai, kas jam prieštarauja ir teikia nemalonumų, siekiame atitolinti ar sunaikinti.

Malonumu (džiaugsmu – *laetitia*) B. Spinoza vadina pasyvią sielos būseną, patiriamą pereinant į aukštesnę tobulumo pakopą. Nemalonumu (liūdesiu – *tristitia*) – tai, kas menkina jos tobulumą.

¹⁴ Spinoza B. *Etika*. V., 2001, p. 185.

¹⁵ Ten pat, p. 161.

¹⁶ Ten pat, p. 165.



P. Bruegelis. *Aklųjų parabolė*

Negali būti laimingas žmogus, susijęs savo gyvenimą su tuo, kas laikina, sako B. Spinoza. Juk „negali vienas luošys nešti kito“.

IV.2.f. Neapykanta

B. Spinoza emocinį gyvenimą projektuoja dviejų priešybių – malonumo–nemalonumo, džiaugsmo–liūdesio, meilės–neapykantos – įtampas lauke.

Siela, jo manymu, kiek galėdama siekia įsivaizduoti tai, kas palankiai veikia jos gebėjimus. Ji trokšta meilės, džiaugsmo ir malonumo. Mylinti siela siekia išlaikyti meilės objektą, neapkenčianti – jį atitolinti. Bet neapykanta stiprina sielos liūdesį, menkina jos galią, drauge ir tobulumą, todėl siela visada stengiasi išvengti to, kas trukdo jos tobulumui. Ji bando prisiminti meilės objektus. B. Spinoza vadovavosi prielaida, kad žmogus iš prigimties labiau linkęs mylėti, o ne neapkęsti. Tačiau neapykantą ir meilę sieja priežastingumo ryšys. B. Spinoza analizuoja jų tarpusavio priklausomybės dinamiką. „Jeigu kas pradėjo neapkęsti mylimo objekto ir meilę visiškai išnyksta, tai dėl tokios pačios priežasties neapkęs jo labiau nei tada, jeigu jo niekada nebūtų mylėjęs, ir juo labiau, juo stipresnė buvo ankstesnė jo meilė“.¹⁷ Neapykanta plinta kaip užkratas. Jeigu žmogus įsivaizduoja, kad kas nors jo neapkenčia, nors tokiam jausmui kilti nebuvo nė menkiausios dingsties, tai jis ir pats to žmogaus neapkęs, teigia B. Spinoza. Neapykanta gimdo pyktį ir kerštą. Mes trokštame

¹⁷ Spinoza B. *Etika* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 269 (sk. Pavydas ir neapykanta).

suteikti neapykantos objektui nemalonumų ir neigiame bet ką, kas galėtų sukelti jam malonumą. Pyktis yra siekimas daryti bloga tam, kurio nekenčiame, siekimas atsilyginti už mums padarytą blogį. Tai kerštas.

Neapykantą stiprina abipusė neapykanta. Tačiau abipusė meilė gimdo meilę. Neapykanta gali sunaikinti meilę. Meilės nugalėta neapykanta virsta meile ir yra netgi stipresnė už meilę, nekurstytą neapykantos. Kaip neapykantą paversti meile?

IV.2.g. Protas ir meilė

„Tas, kuris gyvena vadovaudamasis protu, – teigia B. Spinoza keturiasdešimt šeštojoje teoremoje, – siekia, kiek tai įmanoma, kitam už jo neapykantą, pyktį, panieką ir kt. atsilyginti, priešingai, meile ir didžiadvasiškumu“.¹⁸ Kai vadovaujamės protu, matome, kad jausdami neapykantą ar pasibjaurėjimą, patys netenkame tobulumo. Tobulas žmogus – B. Spinozos etikos siekiamybė. „Tobulas žmogus yra geriausia, ką mes pažįstame šiuo metu ir kas atsiveria mūsų žvilgsniui <...>“¹⁹, – rašo jis *Trumpame traktate apie Dievą, žmogų ir jo laimę*. Geriausia, ką galime nuveikti gyvenime, – tai bandyti pasiekti (patys ir kitus skatinti) kuo tobulesnę būseną. B. Spinoza čia grįžta prie Aristotelio teleologijos. Tačiau žmogaus tobulumas tarsi ir nėra, Aristotelio požiūriu, aukščiausiasis gėris, kurio siekiame dėl jo paties, o ne dėl kokio kito tikslo. Kitas B. Spinozos argumentas liudija altruizmą teigiantį etinį egoizmą: galvodami apie kitus gerai, teikiame sau ir iš kitų gauname didžiausią naudą. Naudinga galvoti apie kitus žmones gerai, – taip liepia mūsų geroji sąžinė, nes tai stiprina ir mūsų pačių, ir kitų žmonių veikimo galią ir visiems atveria kelius tobulėti.

Neapykanta, kaip ir pavydas, yra liūdesys. Liūdesys paralyžiuoja veiklą. Protu suvokiame, kad liūdesys mums nenaudingas. Mes siekiame laimės, malonumo ir džiaugsmo. Todėl tas, kuris tinkama linkme kreipia savo protą, teigia B. Spinoza, negali nugrimzti į liūdesį. Jis siekia neapykantą paversti meile ir kilnumu.

Tačiau B. Spinoza neskatina sąžinės graužaties ir atgailos, nes tai taip pat liūdesys. Jis stabdo veiklą ir neleidžia tobulėti liūdinčiam. Tai kenksminga. Mes tobulėjame ne atgailaudami, o mokydami teisingai naudotis savo protu.

Gebėjimas tinkama linkme nukreipti protą pamažu nuslopina bet kokią jausmą. Netgi dėkingumą ir geranoriškumą. B. Spinozos racionalizmas čia tarsi anticipuoja I. Kanto kategorinio imperatyvo prielaidą. Tobulas žmogus, teigia B. Spinoza, šių jausmų nepatiria. „Nes tobulą žmogų padėti savo artimam skatina būtinybė, o ne kokia nors kita priežastis“.²⁰

Išmokę tinkama linkme nukreipti savo protą, niekada nepasiduosime jokiai aistrui. Tik išsilaisvinę iš aistrų, tampame tokie, kokie turėtume būti.

¹⁸ Spinoza B. *Etika // Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 272 (sk. Pavydas ir neapykanta).

¹⁹ Спиноза Б. Краткий трактат о бже, человеке и его счастье // Спиноза Б. *Об усовершенствовании разума*. Москва, Харьков, 1998, p. 70.

²⁰ Ten pat, p. 78.

Meilė, rašo B. Spinoza *Trumpame traktate apie Dievą, žmogų ir jo laimę*, yra siekimas džiaugtis meilės objektu ir susijungti su juo. Mes niekada netrokštame išsilaisvinti iš meilės. Ir dėl to, kad tai neįmanoma, ir dėl to, kad būtina jos neišsižadėti. Dėl savo prigimties silpnumo negalėtume egzistuoti nepatirdami džiaugsmo iš to, su kuo siekiame susijungti. Tačiau skiriasi mūsų meilės objektai. Jie gali būti laikini ir amžini. Mylėdami tai, kas laikina, tarkim, kitus žmones, nestipriname savo dvasios. Negali būti laimingas žmogus, susijęs savo gyvenimą su tuo, kas laikina. Juk „negali vienas luošys nešti kito“²¹.

Tikroji laimė atsiveria mylint tai, kas amžina ir nekintama. Toks yra Dievas. Tas, kuris suvokia save ir savo emocijas, myli Dievą. Kuo labiau myli, tuo geriau suvokia save ir savo emocijas. Ši meilė, kylanti iš troškimo pažinti, yra intelektualioji meilė (*amor intellectualis Dei*). Per šią meilę geriausiai pasireiškia proto aktyvumas. Mylintysis nuolatos džiaugiasi savo kontempliacijos objektu. Dievas nepatiria aistrų. Jis nei myli gerus, nei nekenčia blogų. Todėl mylint Dievą negalima tikėtis iš jo tokios pat meilės. Meilė Dievui yra nesavanaudė, ji negali būti suteršta pavydo. Kuo dažniau (geriau) mes įsivaizduojame žmones, susietus meile su Dievu, tuo geriau ši meilė tarpsta. Žmogaus intelektualioji meilė Dievui yra paties Dievo meilė, kuria jis save myli. Mylėdami Dievą mes labiau dalyvaujame dieviškajame intelekto ir beasmenėje meilėje, kuri valdo viską. Nors Dievas ir nebylus, bet jis myli žmones, nes jis myli save per žmones. Ši amžinoji meilė ir yra, pasak B. Spinozos, mūsų išsigelbėjimas, palaima ir laisvė.

Dievą mylintis žmogus yra laimingas ir laisvas. Jis įsisąmonina būtinybę ir jai paklūsta. B. Spinoza skiria daug puslapių tokio žmogaus sąmonei aprašyti. Toks žmogus išvengia neapykantos, pavydo, paniekos ir kitų neigiamų emocijų, jo nepaveikia baimė, viltis ir prietarai, jis yra saugus žinodamas, kad dorybės pažinimas yra galia, galia yra laisvė, o laisvė yra laimė. Laisvas žmogus nemąsto apie mirtį. Jo išmintis yra ne mirties, bet gyvenimo meditacija. Jo palaima – tai rami daiktų visumos kontempliacija. Jis tampa panašių sielų bendruomenės nariu. Šiuos narius jungia meilė, kuri pripažįstama proto laisvės priežastimi.

Literatūra:

- Scruton R. *Spinoza*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1986.
Spinoza B. *Etika*. V., 2001.
Spinoza B. *Etika* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 1999, p. 269–273.
Spinoza B. *Iš etikos* // *Būtis ir laikas*. V., 1983.
Spinoza B. *The Ethics and Selected Letters*. London, 1982.
Виндельбанд В. Памяти Спинозы // Виндельбанд В. *Избранное. Дух и история*. Москва, 1995, p. 80–96.
Соколов В. В. *Спиноза*. Москва, 1977.
Спиноза В. *Этика* // Спиноза Б. *Избранные произведения в 2 томах*. Т. I. Москва, 1957.
Спиноза Б. *Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделённая на пять частей* // Спиноза Б. *Об усовершенствовании разума*. Москва, Харьков, 1998, p. 589–844.

²¹ Спиноза Б. Краткий трактат о боге, человеке и его счастье // Спиноза Б. *Об усовершенствовании разума*. Москва, Харьков, 1998, p. 67.

IV.3. MORALINIŲ JAUSMŲ TYRIMAS: DAVIDAS HUME'AS¹ (1711–1776)

IV.3.a. Antiracionalizmas epistemologijoje ir moralės teorijoje

D. Hume'o etiką ne visai tinka priskirti racionalistinei etikai. Ji antiracionalistinė. Epistemologijoje D. Hume'as nurodė žmogaus proto galimybių ribas. Pirmojoje *Traktato apie žmogaus prigimtį* (*Treatise on Human Nature*) knygoje „Žmogaus proto tyrinėjimas“ (*An Inquiry Concerning Human Understanding*) D. Hume'as teigė, kad dedukcija negali įrodyti gamtos vieningumo, nes tiesiogiai yra suvokiama ne gamtos vienovė, o jos įvairovė. Tikimybinis mąstymas – tai yra mąstymas bandant tai, kas regima, susieti priežastiniais ryšiais su bendrais stebėjimą peržengiančiais teiginiais – lygiai taip pat negali įrodyti vienovės. Tikimybinis mąstymas grindžiamas gamtos vienovės prielaida, todėl jei jis pradėtų ją grįsti – tai taptų užburtu mąstymo ratu. Kaip suvokiama tai, kas nėra matoma? D. Hume'as atsako: mes įprantame prie pasikartojančių įspūdžių ir, kurdami idėjų asociacijas, pradedame tikėti jų priežastiniu ryšiu. Tačiau koku racionalių pagrindų remdamiesi mes galime įrodyti, kad saulė rytoj būtinai patekės? Tokio pagrindo nėra.

Lygiai taip pat neįmanoma įrodyti asmenybės esmės ar tapatybės. Kinta jos suvokimas, emocijos ir jausmai. Kaip ir B. Spinoza, antrojoje *Traktato* knygoje „Apie emocijas“ D. Hume'as kalba apie bendrą visai žmonijai emocinės kaitos psichologiją. D. Hume'o moralės teorijos tam tikri aspektai pratęsia jo epistemologiją. Jis tikina, kad protas yra ribotas, nes nesugeba įrodyti pasaulio tarpusavio sąsajų, daryti įtakos veiksams. Moralės turinį, D. Hume'o manymu, formuoja ne protas, o jausmai.

Moralinio jausmo (*moral feeling*) sampratą D. Hume'as perėmė iš Anthony'o As-

¹ Davidas Hume'as gimė Edinburge 1711 m. balandžio 26 d. Nuo dvylikos iki keturiolikos metų Edinburgo universitete studijavo teisę, tačiau susidomėjo filosofija, paliko universitetą negavęs diplomo, teisininku nedirbo. Išvyko į Prancūziją. Apsistojo Anžu provincijos La Fleche mieste, jėzuitų vienuolyne. Tame pačiame vienuolyne prieš šimtą metų studijavo R. Descartes'as. Čia D. Hume'as parašė tris *Traktato apie žmogaus prigimtį* (*Treatise on Human Nature*) tomus. Išleido Londone 1739–1740 m. Nors tikėjosi, šlovės nesulaukė. Jį išgarsino kitas veikalas: *Esė: moralinės ir politinės* (*Essays: Moral and Political*, 1741, 1742). Du sykius bandė gauti dėstytojo vietą Edinburgo universitete, tačiau nepavyko. Dėstytojo karjera truko vienerius metus, kai jis privačiai dėstė išprotėjusiam aristokratui. D. Hume'as parašė pirmąjį traktatą, skirtą epistemologijai, knygą. Knyga, pavadinta *Philosophical Essays Concerning Human Understanding*, pasirodė 1748 m.; 1758 m. išleista pavadinimu *Inquiry Concerning Human Understanding*. 1751 m. jis išleido perrašytą trečiąją traktato dalį, pavadintą *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*. Antroji traktato dalis apie afektus nebuvo perrašyta. D. Hume'as, sulaukęs keturiasdešimties, atsidėjo politikai ir istorijai. 1752 m. išleido *Politinis pokalbis* (*Political Discourses*). Nuo 1752 m. dirbo Advokatų fakulteto bibliotekoje Edinburge. Čia parašė *Anglijos istoriją* (*A History of England*). Sulaukęs penkiasdešimties apsigyveno Paryžiuje. Prancūzų intelektualai jį vadino „geruoju Dovydu“. Grįždamas į Londoną, kartu pasikvietė ir J.-J. Rousseau tikėdamasis, kad šitaip jam pavyks išvengti politinių persekiojimų Prancūzijoje ir Šveicarijoje. Tačiau jų draugystė truko trumpai, nes J.-J. Rousseau labai greitai apkaltino D. Hume'ą skleidžiant gandus, kenkiančius jo reputacijai. Kai D. Hume'as mirė, A. Smithas pasakė, kad visada laikęs D. Hume'ą labiausiai, kiek tik leidžia silpna žmogaus prigimtis, priartėjusiu prie beveik tobulai išmintingo ir dorybingo žmogaus idealo. Žr.: Bro J. Hume // *The Oxford Companion to Philosophy*. Ed. T. Honderich. Oxford, New York, 1995, p. 377.

hley'o Cooperio (1671–1713), žinomo kaip Shaftesbury², ir savo draugo F. Hutchesono³ (1694–1746). Be to, D. Hume'as domėjosi ir tyrinėjo Cicerono etiką.⁴

IV.3.b. Žmogaus prigimtis – sociali ar asociali?

Ar žmogaus prigimtis iš esmės yra egoistinė, ar vis dėlto jis turi įgimtų altruistinių siekių? Žmogus iš prigimties geras ar blogas?

Sokrato manymu, geras. Žmogus klysta ir elgiasi nedorai, kai nežino, kas yra tikroji dorybė. Tačiau, kai sužino, kas yra tikroji dorybė, jo elgesys pradeda atitikti šį žinojimą. Bet ar žmogui pakanka valios elgtis taip, kaip, jo manymu, yra teisinga? Argi žmogus nėra silpnavalis?

Judaizmas ir krikščionybė, kitaip nei antika, nesutapatina žmogaus stiprybės ir jo proto galių. Adomas nebuvo klaidingas ir piktas. Tik silpnas. Dievo nepaklausė ne dėl to, kad buvo įžūlus, o dėl to, kad pristigo valios ir neatsispyrė pagundai nepaklausyti. Prigimtinė nuodėmė – tai puikybė. Noras prilygti Dievui. Prilygti tam, kuriam nesi pajėgus prilygti. Bet koks pasipūtimas liudija vienokią ar kitokią stoką ir bejėgystę.

Italų mąstytojas N. Machiavellis perėmė iš krikščionybės žmogaus prigimtinio silpnumo hipotezę. Toliau ją tęsė. Žmonės ne tik silpni, bet ir piktavaliai, mano N. Machiavellis. Jie „nedėkingi, nepastovūs, veidmainiai ir sukti, bailūs pavojaus akimirka ir savanaudiški“⁵.

N. Machiavelliui antrina britų filosofas T. Hobbesas knygoje *Leviatanas*. Žmonės iš prigimties yra lygūs, sako T. Hobbesas. Visi vienodai trokšta garbės ir nepasitiki vieni kitais. Dėl nepasitikėjimo kyla nepaliaujami tarpusavio karai.⁶ Visų prieš visus. Šią būseną T. Hobbesas vadina prigimtaine. Tai įsivaizduojama ikiteisinė ir ikimoralinė bendruomenė. Išgyvenant šią prigimtinę būklę, moralės požiūriu, neįmanoma padaryti ką nors bloga, nes blogas yra toks veiksmas, kurį atlikus nusižengiama moralės taisyklėms, o tai žmonėms, išgyvenantiems prigimtinę būklę, nėra pažįstama. Kodėl atsisakome prigimtinės būklės? Ne iš geros valios. Mirties baimė verčia žmones siekti taikos. Žmonės nori daiktų, be kurių gyvenimas negali būti patogus. Jie viliasi juos įsigyti per darbą. Karas tam trukdo. Tad protas pradeda siūlyti taikos sąlygas.⁷ Teisė ir moralė – tai protingas susitarimas siekiant saugumo ir ramybės. Tai nėra įgimta. Priešiškumas – daug natūralesnė žmogaus būseną.

² Pagrindinis veikalas *Žmonių, manierų, nuomonių, laikotarpių charakteristikos* (*Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, 1710). Žr.: Grean S. *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics*. Athens, Oh., 1967.

³ Šis airių kilmės filosofas dėstė filosofiją Glazgo universitete A. Smithui. Žr.: Strasser M. P. *Francis Hutcheson's Moral Theory*. Wakefield, 1990.

⁴ Žr.: Jones P. *Hume's Sentiments: Their Ciceronian and French Context*. Edinburg, 1982.

⁵ Makiavelis N. Valdovas // Makiavelis N. *Rinktiniai raštai*. V., 1992, p. 64.

⁶ Žr.: II.5.c. Kova ir ginčas. Tomas Hobsas (*Hobbes*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl.* V., 2002.

⁷ Žr.: Hobbes T. *Leviatanas*. V., 1999, p. 135–141.

Ti Hobbeso etika – tai klasikinio etinio egoizmo pavyzdys. Etinio egoizmo prielaida yra tokia: pagrindinė etikos norma – tai savo naudos siekimas. Etinio egoizmo požiūriu gėris yra tai, ko individas siekia ir trokšta, blogis – tai, ko vengia ir kuo bjaurisi. Mirtis yra blogis, nes individas jos vengia, taika – gėris, nes ji garantuoja saugumą. Jokių kitų įgimtų altruistinių motyvų žmogaus prigimčiai Ti Hobbesas nepriskiria.

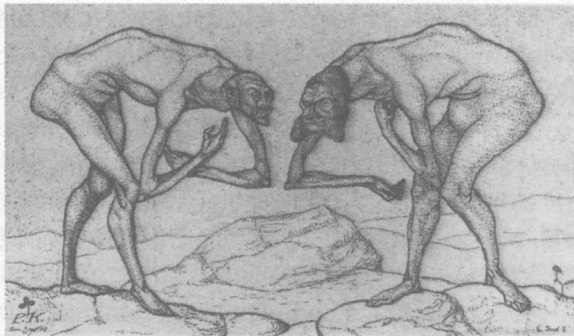
D. Hume'as mano kitaip. Ar iš tiesų bet koks geranoriškumas tėra vien klaida, draugystė – apgaulė, patriotizmas – farsas, ištikimybė – priedanga palankumui pelnyti?

D. Hume'as nenori su tokiu tvirtinimu sutikti. Tai, jo manymu, labai atsainus ir paviršinis žmogaus prigimties tyrimas. Net tie filosofai, kurie skelbė etinį egoizmą – Epikūras, Atikas ar Horacijus – iš prigimties buvo draugiški, gera linkintys, o šių laikų filosofai Ti Hobbesas ir J. Locke'as, sako D. Hume'as, nors ir įvardijo egoistinės moralės principus, patys elgėsi nepriekaištingai.

Geranoriškumas (*benevolence*), teigia D. Hume'as, žmogui yra įgimtas. Net gyvūnai nuoširdžiai atsiliepia į kitų gerumą. Ar ir jų elgsenoje, ironizuoja D. Hume'as, slėpti egoistiniai kėsiai? Tačiau jeigu mes priskiriame nesavanaudišką geranoriškumą žemesnėms būtybėms, kokią teisę, klausia D. Hume'as, turime neigti turint šių savybių ir aukštesniąsias būtybes? Juoba kai pats gyvenimas liudija jas turint šių savybių. Vyro ir moters meilė skatina geranoriškumą, pranokstantį erotinius poreikius. Visi mylime savo vaikus ir šie švelnūs jausmai nustelbia net stipriausius egoistinius motyvus. Argi dėkingumas nėra įprasta žmogaus sielos jausena? – retoriškai klausia D. Hume'as.

D. Hume'as siūlo pripažinti geranoriškumo jausmą savaime vertingu ir neskaidyti jo į sudėtinę dalis. Argi nėra malonu žvelgti į sveiką veido odą, nors iš tiesų šį sveikumą ir odos spalvą lemia smulkių jos dalelių ypatybės, jos gebėjimas atspindėti vienokius ir sugerti kitokius spindulius?

Žvelgdami į gražų veidą, negalvojame apie smulkias odos daleles. Tad kodėl, susidūrę su kilnumo, meilės, draugystės, užuojautos ir dėkingumo apraiškomis, turime galvoti apie jų motyvus? Ar tai nėra klaidingas noras viską supaprastinti. D. Hume'as mano, kad nederėtų taip supaprastinti jausmų prigimties. Jo manymu, dar nesukurta tokia hipotezė, kuri galėtų pagrįstai paaiškinti, kaip vienas ar kitas įsivaizduojamas interesas sukuria tam tikrą afektą.



P. Klee. *Susitikimas dviejų žmonių, kurių kiekvienas mano kitą esant aukštesnio rango*

Ar iš tiesų užsidedame gražias kaukes, kad susilpnintume kitų budrumą ir pasiektume egoistinių tikslų?

D. Hume'as neneigia, kad žmogui būdingi ne tik geranoriški, bet ir egocentriniai sumetimai. Žmogus, jo manymu, iš prigimties trokšta šlovės; šis troškimas pasireiškia gerokai anksčiau, nei gali būti patenkintas ar realizuotas. Jei neturėtume ambicijų, pagyrimai mūsų nė kiek neskatinėtų – į juos tiesiog nekreiptume dėmesio. Nors iš tiesų žmogus džiūgauja įgijęs valdžią ir tuomet, kai nubaudžiamas jo priešininkas. Jei žmogus neturėtų šių įgimtų savybių, jis menkai ką žinotų apie kančią ar malonumą, nes nebūtų jų patyręs. Šie motyvai, pripažįsta D. Hume'as, yra neatskiriama žmogaus charakterio dalis.

Tačiau žmogaus charakteris yra gana sudėtingas. Jam būdinga ir egocentriškumas, ir geranoriškumas. „Kokia turi būti pražūtinga filosofija, – nepritariamai konstatuoja D. Hume'as, – kuri žmonių meilei bei draugiškumui nesuteikia tokių pačių privilegių, kokias be ginčų atiduoda tamsioms priešiško ir neapykantos aistrams?“

D. Hume'as, pažymi J. Rawlsas, yra prigimties fideistas, t. y. pasitikintis žmogaus prigimtimi. Unikalus D. Hume'o bruožas, išskiriantis jį iš kitų moralistų, yra jo sugebėjimas priimti save tokį, koks iš tiesų yra. Jo nekankina nei romantinis nerimas, nei savigrauža, nei savigaila. Jis nesiskundžia pasauliu. Jo pasaulyje nėra nei religijos, nei Dievo. Tačiau dėl to jis jaučiasi tik geriau.⁸

IV.3.c. Moralės jausmas ar protas?

Kas suteikia moralei pagrindą – protas ar jausmas? Protas sprendžia tai, kas teisinga ir klaidinga. Tačiau tokie sprendimai, D. Hume'o manymu, negali tapti valios motyvu ir patys savaime nepaveikia veiksmo. Abstrakčios idėjų sąsajos sužadina žinių troškimą, o ne valią. Protu D. Hume'as vadina visuotinį ir ramų afektą, kuris kyla įvairiapusiškai ištyrinėjus atsietą nuo savęs objektą, nesukeliantį jokių jausmų. Tie patys objektai, priartėję prie mūsų, sukelia tam tikrų emocijų. Protas padeda išvengti tolimo blogio. Artimas blogis sukelia pasibjaurėjimą, siaubą ir baimę. D. Hume'o kritikuojami metafizikai pastebėjo tik pirmąjį valios kryptingumą – siekimą išvengti tolimo blogio, tačiau neigė antrojo valios kryptingumo apraiškas – afektus. D. Hume'as būtent tai analizavo veikale *Afektų tyrimas*.

D. Hume'as nemano, kad protas visada paveikia moralinį elgesį. Jis pastebi, kad žmonės labai dažnai elgiasi priešingai, nei derėtų vadovaujantis protu. Svarstymai apie geriausią iš galimų gėrių ne visada juos sudomina. Kita vertus, kartais jie nuslopiną audringą afektą, kad pasiektų tam tikrų asmeninių tikslų.

D. Hume'as tai, kas etikai buvo įprasta laikyti protu, pavadino ramiais jausmais. D. Hume'as pažymi, kad valią veikia ir ramūs, ir audringi jausmai. Kuris jausmas paims viršų, lemia žmogaus charakterio arba jo nuotaikų visumą. Gebėjimą paklusti

⁸ Žr.: Rawls J. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, Mass., London, 2000, p. 100.

ramiems, o ne audringiems afektams vadiname dvasios stiprybę. Tačiau, pažymi D. Hume'as, nėra tokio žmogaus, kuriam pavyktų nė akimirką neprarasti dvasios stiprybės ir nepasiduoti troškimams ir jausmams. Kai kyla konfliktas tarp motyvacijos ir afektų, žmonių poelgiai tampa nenuspėjami.

Gėrio ir blogio sampratų atsiradimą D. Hume'as sieja su psichologiniais malonumo ir nemalonumo išgyvenimais. Pritarimas kokiai nors savybei kyla jaučiant malonumą jai pasirodžius. Nepritariame tam, kas kelia nemalonius jausmus. Dorybei pritariame, nes ji visada kelia malonumą, kuris skiriasi ją lydinčių išdidumo ir pasididžiavimo savimi jausmais. Yda kelia nemalonius jausmus, besiskiriančius nuo ją lydinčių pažeminimo ir atgailos jausmų.

Ši D. Hume'o etikos prielaida artima XX amžiaus metaetikos krypties – emotyvizmo (A. Ayeris, S. Stivenzonas) – nuostatoms.

D. Hume'as, kaip ir B. Spinoza, siekė suvokti afektų kilmės ir jų plitimo mechanizmą, kurį būtų galima taip pat tiksliai ištirti, kaip ir optikos, hidrostatikos, judėjimo ar gamtamokslinės filosofijos dėsnius.

D. Hume'as pasitelkia muzikos instrumentų pavyzdį, kad paryškintų, jog moralinis jausmas nepanašus į pučiamąjį instrumentą, kuris nutyla tuoju pat, kai išskvepiamas oras. Jis labiau primena styginį instrumentą, kurio stygos, kaskart prisilietus, ima vibruoti ir ilgokai skleidžia garsą. Įspūdžiai, kaip ir idėjos, nuolatos susijungia, susipina, lengvai pereina vienas į kitą. Stipriausiai vibruoja panašios emocijos. Sielvartas ir nusivylimas skatina pyktį, pyktis – pavydą, pavydas – neapykantą, neapykanta – vėl sielvartą. Kita vertus, kai nuotaika pakili, mes lengvai pereiname prie tokių išgyvenimų kaip meilė, kilnumas, drąsa, išdidumas ir panašių afektų.

Baimės ir vilties afektai nuolatos kaitaliojasi, nelygu gėrio ar blogio tikimybė. Baimę sukelia tikimybė patirti blogį, viltį – tikimybė patirti gėrį. Baimę gali sukelti ir įmanomos, ir neįmanomos bėdos – bet koks netikrumas dėl ateities. Sudrebase atsidūrę ant bedugnės krašto. Pirmąją naktį po sutuoktuvių drebėdama iš baimės mergina artėja prie teisėto guolio, nors ir tikisi tik malonumų. Mūsų troškimai, pažymi D. Hume'as, dažniausiai būna dvilypiai. Juose slypi ir malonumas, ir nemalonumas.

Pasididžiavimo savimi ir pažeminimo jausmai – tai jau sudėtingesni afektai negu viltis ir baimė. Pasididžiavimo ir pažemintumo objektas – mūsų savastis (*aš, self*). D. Hume'as kruopščiai lyg psichologas tyrinėjo abiejų šių jausmų ištakas. Jis tik įvardija, bet neanalizuoja pasitenkinimo, išgyvenamo jaučiant pasididžiavimą savo dorybėmis. Gera nuomonė apie save susidaro ne vien dėl to, kad įsisąmoninamos tam tikros moralinės savybės. Svarbu ir kitos, nuo individo nepriklausančios jo savybės. Stoikai šias savybes vadino išorinėmis. Jų nelemia asmenybės garbė ir orumas. Tai išorės veiksniai – likimo siunčiami ir atimami talentai bei aplinkybės. D. Hume'as neteigia, kad šios savybės gali būti reikšmingesnės už moralines. Bet sprendžiant iš to, kiek joms skiriama dėmesio, galima prieiti ir prie tokios išvados. Niekas kita, jo teigimu, neglosto mūsų savimeilės taip, kaip gebėjimas patikti kitiems dėl įgimto sąmo-

jingumo ir linksmo būdo, ir niekas kita neliūdina mūsų taip, kaip suvokimas, kad neturime šių savybių. Kitų žmonių dorybės, genialumas, grožis, šeimos darna, turtas, valdžia skatina malonius jausmus. Kvailybė, išsigimimas, skurdas, niekingumas – atgrasumą. Visi mes trokštame išsiskirti kokiomis nors savybėmis iš kitų. Norime, kad su kitais mus sietų malonūs santykiai. Todėl didžiuojamės ne tik asmeninėmis savybėmis, bet ir visu tuo, kas yra susiję su mumis – savo šalimi, savo provincija, savo parapija. Atsiranda ir tokių žmonių, sako D. Hume'as, kurie, trokšdami išsiskirti iš kitų, ima niekinti savo šalį, nes dauguma žmonių ją didžiuojasi. Jie ima puikuotis tuo, kad gyveno kurioje nors tolimoje šalyje, nes taip išsiskiria iš savo tėvynainių. Pasididžiavimo savimi jausena mums maloni, pažeminimo – nemaloni.

D. Hume'as atskleidžia išskirtinę socialinę afektų prigimtį ir jų kaitos dinamiką. Jo manymu, mes negalime visiškai pritarti principui, kuriam nepritaria artimi mums žmonės. Mes jaučiame, kad mūsų vertinimai yra šališki, todėl niekada nesame tikri dėl jų objektyvumo. Niekada nesame tikri ir dėl to, kad vertiname save teisingai. Šis netikrumas, pasak D. Hume'o, sustiprina troškimą pelnyti kuo didesnę šlovę. Šlovė – tai kitų pritarimas mūsų kuriamam savojo aš įvaizdžiui. Šlovė sustiprina mūsų pasitikėjimą savimi.

D. Hume'as, nepateikdamas jokių vertinimų, atskleidžia žmogiškosios tuštybės prigimtį. Mums reikia, kad savybes, kuriomis didžiuojamės, pastebėtų kiti žmonės. Kiekvienas mūsų trokšta susikurti tokias dvasines nuostatas, kurios suteiktų mums ramybę, pusiausvyrą, gyvenimo džiaugsmą ir pasitenkinimą savimi, kurios padėtų įveikti nesėkmes ir vargus. Tačiau tokios savybės nepastebimos. Jos neturi jokio išorinio prašmatnumo ir estetinio žavesio. Jos veikiau džiugina širdį, bet nepagyvina pokalbių ir elgesio. Jomis nesididžiujama. Nesididžiujama jokiais trumpalaikiais dalykais: saulės šviesa, geru oru, palankiu klimatu. D. Hume'o įsivaizduojamas žmogus negali gyventi nematydamas savęs iš šalies ir nelygindamas savęs su kitais.

Lyginant save su kitais, kyla pavydas ir pyktis, apie kurį rašė ir B. Spinoza. Lyginant išryškėja kitų žmonių pranašumas, skatinantis pavydą. Tačiau tik tada, kai žmogus, su kuriuo lyginama, yra panašios socialinės padėties. Tai pastebėjo beveik visi pavydą tyrinėję mąstytojai. Poetas nepradės pavydėti filosofui, nes jo gebėjimai reikšiasi kitoje srityje, kitoje tautoje ar epochoje.

Pasididžiavimo savimi ir pažeminimo pajautimui labai artima meilė ir neapykanta. Čia skiriasi tik jausmo objektas – ne mes patys, o kitas asmuo. Meilė ir draugystė liudija palankumą kitam asmeniui, panašiai kaip didžiudamiesi savimi mes jaučiame palankumą sau patiems. Neapykanta išreiškia priešišką kitam asmeniui, panašiai kaip, patyrę pažeminimą, mes nejaučiame palankumo sau.

Tačiau pasididžiavimas ir pažemintumas – tai grynios emocijos, jų nelydi jokie troškimai (čia galima paprieštarauti D. Hume'ui: argi pažemintumo nelydi troškimas atsikratyti šios jausenos, o pasididžiavimo – išsaugoti? – J. B.). Tuo tarpu meilė ir neapykanta, D. Hume'o manymu, skatina veikti. Meilei artima užuojauta. Tačiau ji gali

kilti ir ten, kur prieš tai nebuvo nei pagarbos, nei draugiškumo. Kito žmogaus skurdas, bejėgiškumas, nusivylimas sukelia mūsų neprielankumą ir panieką jam. Tačiau, kai šios bėdos labai stipriai paveikia žmogų, mes pradedame gilintis į jas ir pajuntame užuojautą. Bėdos ištiktam žmogui mes imame linkėti laimės, kartu su juo išgyvename nelaimę. Tokie painūs, sudėtingi yra mūsų jausmai.

IV.3.d. Moralės principų tyrimas

Savo etiką D. Hume'as vadina eksperimentine. Jis grindžia ją faktais. Neieško universalių principų, kurių išvados galėtų būti pagyrimas ar papeikimas. Toks metodas, sako D. Hume'as, gal ir būtų tobulas, bet jis menkai atspindėtų žmogiškosios prigimties netobulumą. Abstraktų dedukcinį etikos metodą D. Hume'as vadina iliuzijų šaltiniu. Pati kalba formuluojanti žodžius, kuriais mes įvardijame dorybes. Tiriant kalbą ir išsiaiškinus, kokios žmogaus savybės skatina kitų žmonių pagarbą ir prielankumą, galima nurodyti ir pagrindinius moralės principus.

D. Hume'as seka Aristotelio pavyzdžiu. Suklasifikuoja ir aptaria visas per kalbą ir konkrečius santykius pasireiškiančias žmonių dorybes. Suskirsto jas į naudingas ir malonias. Kitas kriterijus – kam skirtos šios dorybės? Naudos ir malonumo gali būti siekiama kitiems arba sau pačiam.

Kitiems naudingos dorybės

Didžiausias prielankumas individui išsakomas epitetais, įvardijančiais žmogaus palankaus santykio su kitais aspektus. Visomis kalbomis žodžiais *bendruojantis*, *geranoriškas*, *žmogiškas*, *užjaučiantis*, *dėkingas*, *draugiškas*, *kilnus*, *labdaringas* nusakomas žmogaus orumas, kokį tik gali pasiekti žmogaus prigimtis. Toks žmogus teikia kitiems laimę ir džiaugsmą. Jis atsidavęs tėvams, rūpinasi jais. Jo vaikai nejaučia nereikalingos valdžios. Meilę jis stiprina gerais darbais ir draugyste, draugystę – paslaugomis ir palankumu. Jo pavaldiniai ir namiškiai gali visiškai juo pasikliauti. Alkanas iš jo gauna valgio, nuogas – drabužį, nemokša ir tinginys patiria jo meistriškumą ir darbštumą. Toks žmogus panašus į saulę. Aplinkiniams jis teikia gyvybės ir džiaugsmo. Jo dorybių pagrindas tas, kad jos yra naudingos kitiems žmonėms. Dorybės, D. Hume'o požiūriu, gerbtinos dėl jų socialinio naudingumo.

Nauda kitiems – didžiausias žmogaus įvertinimas. D. Hume'as moralės filosofijos diskursą papildė naudos sąvoka. Todėl Q. Skinneris laiko D. Hume'ą utilitarizmo pradininku, nors šis ir neformulavo principo: „Kuo daugiau laimės kuo didesniai žmonių skaičiui“⁹.

⁹ Skinner Q. *Utilitarian Ethics*. London, 1973, p. 17–18.

Kai žmogų giriame, stengiamės atskleisti, kokios naudos jo savybės teikia visai žmonijai ir drauge bendruomenei, kuriai šis žmogus priklauso. Individas neatskiriamas nuo bendruomenės. Vienas pats jis negali egzistuoti. Žvelgdamas į kitų žmonių laimę, džiaugsmą ir klestėjimą, jis patiria ne tik malonių išgyvenimų, bet ir liūdesį, kančią, melancholiją, nerimą. Į mikčiojantį, sunkiai tariantį žodžius žmogų mes žvelgiame su simpatija, kenčiame kartu su juo. Simpatiją, pasak D. Hume'o, mes pajuntame labai subtiliai. D. Hume'as daro išvadą, kad mūsų jautrumas kitų laimei ir kančioms liudija mūsų gebėjimą suvokti ir dorybę, ir ydą. Jeigu mūsų nejaudina kitų laimė ir kančia, mes negebame atskirti ir dorybės nuo ydos. Tik jautrumas žmogaus interesams ir gebėjimas piktintis neteisingumu išugdo gebėjimą išvelgti subtilius moralinius skirtumus. Apie empatiją, kaip pagrindinį moralės ugdymo būdą, XX amžiuje knygoje *Atsitiktinumas, ironija, solidarumas* rašė pragmatizmo atstovas, postmodernistas R. Rorty.

Žmonės skiriasi vienas nuo kito moralės pajautimo subtilumu. Tačiau tokių, kurie būtų visiškai abejingi kitų interesams, D. Hume'o manymu, nėra. Absoliutus, niekaip nemotyvuojamas ir su jokiais interesais nesiejamas pyktis, teigia D. Hume'as, gal apskritai nebuvo kilęs nė vieno žmogaus sieloje. Visai nesvarbu, ar mūsų prigimtyje glūdi tokie principai kaip meilė ir rūpestis kitais žmonėmis. Tiesiog, sako D. Hume'as, mes matome be galo daug tokio elgesio pavyzdžių.

Simpatija, D. Hume'o požiūriu, yra neatskiriama žmogaus sielos savybė. Tačiau simpatijos jis netapatina su meile žmonijai. Dažniausiai labiau simpatizuojame tiems, kurie yra šalia, kuriuos pažįstame. Simpatizuodami perprantame kito žmogaus jausmus. Tačiau nesusitapatiname su kitais. Ligos ar bejėgiškumo ištiktas žmogus jaučia pažeminimą. Mes užjaučiame jį, tačiau patys pažeminimo nejaučiame. Kita vertus, simpatija gali sukelti norą padėti. D. Hume'as apie pagalbą nerašo. Jo moralės filosofijos subjektas – ne veikėjas, o blaiviai mąstantis stebėtojas. Tai jautrus žmogus, norintis suprasti savo jausmus.

Asmenybei naudingos dorybės

Kai kurios žmogaus savybės gali jam pakenkti, kitos – būti naudingos. Pirmąsias vadiname ydomis, antrąsias – dorybėmis. Žmogaus *tingumas, nevalyvumas, netvarkingumas, metodiškumo stoka, užsispyrimas, nepastovumas, lengvatikystė* nėra savybės, galinčios pakenkti kitiems. Jos neliudija agresyvumo. Tačiau jos kenkia žmogui, turinčiam šių savybių. Todėl laikomos ydomis.

Palankiai vertinamos savybės yra naudingos pačiam veikėjui. Mums patiems pravartu būti santūriems ir susivaldantiems. Todėl *susivaldymas (discretion)* – sugebėjimas taikiai bendrauti su kitais žmonėmis ir, nuodugniai apmąsčius susiklosčiusias aplinkybes, pasirinkti pačius geriausius problemų sprendimo būdus – yra pagirtina dorybė. Mums naudinga būti darbštiems ir taupiams. D. Hume'o svarstymai šiuo po-

žiūriu primena Aristotelio samprotavimus. D. Hume'as, kaip ir Aristotelis, teigia, kad kraštutinumai – pernelyg didelis šykštumas ar besaikis išlaidumas – kenkia žmogui.

Kai kurios savybės naudingos ir visuomenei, ir pačiam individui. Sąžiningumas, ištikimybė ir teisumas vertinama palankiai, nes teikia naudos kitiems žmonėms. Tačiau tai naudinga ir pačiai asmenybei, nes tuomet ji pelno sociumo pagarbą ir pasitikėjimą. Didžiausią pagarbą moterys gali pelnyti tik *susilaikymu ir nepaprastu kuklumu*. Tačiau mažiausio preteksto užtenka, kad jos visam laikui sugadintų savo reputaciją. Lygiai taip pat ir vyras jau nebepataisys savo reputacijos, jei nors sykį pasirodys esąs *bailys*. Visi žmonės vienodai trokšta laimės, tačiau ne visiems ji pasiekama. Tai lemia, D. Hume'o manymu, *valios galios* stoka.

Tačiau niekas nesiginčys, kad vertingos yra šios asmenybės savybės: *santūrumas, blaivumas, kantrybė, pastovumas, ištvermė, nuovokumas, dėmesingumas, mokėjimas išsaugoti paslaptį, meilė tvarkai, malonus elgesys, taktiškumas, gera nuotaka, mąstymo lankstumas, kalbos gražštumas*.

Tačiau koks charakteris, kokia proto struktūra yra geriausia, D. Hume'o manymu, neįmanoma nustatyti. Svarbiausia yra tos savybės, kurios individui padeda geriausiai prisitaikyti prie aplinkos.

Asmenybei malonios dorybės

Dorybės gali būti ne tik naudingos, bet ir malonios. *Linksmumas (cheerfulness)* teikia džiaugsmo pačiai asmenybei ir visada pakelia nuotaiką aplinkiniams. Džiaugsmas plinta kaip užkratas, juo persiima kiti. Į džiūgaujančią žmogų žvelgti daug maloniau nei į nerimo apimtą melancholiką. D. Hume'as nepritaria Horacijui, teigusiam, kad melancholikai nekenčia linksmų žmonių. Kai linksmumas reiškiamas santūriai, kai jis neperžengia tam tikrų ribų, rimti žmonės, žvelgdami į šį džiaugsmą, patiria itin didelį malonumą. Linksmumas išsklaido liūdesį, į kurį šie žmonės yra linkę.

Mes niekada neatleidžiame žmogui, visiškai nejaučiančiam savo vertės. Tai laikome *niekingumu*. Niekingu vadiname žmogų, kuris gali nusižeminti taip, kad tampa visų stumdomu vergu. Žmogui būtina tam tikra savigarba, taurumas ir išdidumas.

D. Hume'o manymu, *draša* dažniausiai vertinama kaip estetinį pasigėrėjimą kelianti savybė. Šiai savybei būdingas spindesys. Ja dažnai kurdami naudojasi dailininkai ir poetai. Panašų estetinį atspalvį, D. Hume'o nuomone, įgyja ir filosofinė *ramybė*. Ji liudija didybę. Išminčius suvokia savo dorybingumą, jis įveikia savo aistras, pyktį ir likimo atsitiktinumus. Stebėtojas juo žavisi. Ši dvasinė didybė suteikia jam džiaugsmo.

Geranoriškumas – tai žmonijai naudinga savybė. Tačiau šis jausmas turi švelnumo ir subtilumo atspalvį. Kartais mums taip malonu patirti šį jausmą, kad mes net apsiverkiame. Kas norėtų gyventi netylant konfliktams, barniams ir tarpusavio priekaištams? – retoriškai klausia D. Hume'as. Tai tiesiog nemalonu.

Kitiems malonios dorybės

Kai kurios mūsų dorybės gali teikti džiaugsmo ne tik mums, bet ir kitiems. *Geros manieros* ir išsiauklėjimas palengvina protų bendravimą. Ramus pokalbis malonus visiems. Gerai išsiauklėtas žmogus geba su visais elgtis pagarbiai ir nereikšti viešai paniekos. Jis nesikarščiuoja kalbėdamas su kitais ir lengvai bendrauja, nesistengia nustelbti jų ar parodyti savo pranašumą. Toks jo dėmesys ir rūpestis visiems yra malonus. Tačiau kad pokalbis būtų visiškai malonus, sako D. Hume'as, būtina, kad bendraudamas su kitais žmogus būtų sąmojingas (*wit*) ir parodytų nuovokumą (*ingenuity*). Sąmojis teikia visiems džiaugsmo ir pasitenkinimo. Ypač prancūzams. D. Hume'o manymu, šios tautos atstovai labai vertina gebėjimą būti kompanijoje. Prancūzai, pirmą sykį išgirdę apie žmogų, paprastai klausia: „Ar jis malonus, ar jis sąmojingas?“ Anglijoje klausiama kiek kitaip: „Ar jis padorus, ar blaiviai mąsto?“ Tose šalyse, kur žmonės daugiau laiko leidžia namuose, nedidelėje draugijoje arba atsideda reikalams, labiau vertinamos solidžios asmeninės savybės.

Bendraujant ypač malonu gyvas *dialogas*. Tačiau niekas nemėgsta ilgų pasakojimų ar pompastiškų deklaracijų. Kitų žmonių plepumas gniuždo mūsų pačių teisėtą norą aistringai pasisakyti.

Maloniai nuteikia kitų žmonių *kuklumas*. Ypač jaunų. D. Hume'as pritaria Aristoteliui, teigiančiam: „<...> jaunuoliai turėtų būti drovūs, nes jie gyvena jausmais ir todėl daug kur klysta, – drovumas galėtų juos nuo to sustabdyti“¹⁰. Jaunų žmonių kuklumas, D. Hume'o manymu, liudija jų sveiką nuovoką ir tobulėti linkusį atvirą protą. Ypač tai malonu vyresnio amžiaus žmonėms, nes tai glosto jų savimeilę. Manoma, kad klausyti neprieštaraujant gali paklusnus mokinys, kuris deramai sutelkęs dėmesį įsiklauso į kiekvieną mokytojo žodį. Tačiau D. Hume'as nesutinka su Aristotelium, kad vyresnio amžiaus padoriui žmogui nereikia būti droviam, nes drovumą skatina blogi darbai, o jis tokių nedaras. D. Hume'as sako, kad žmonės labiau linkę save pervertinti nei per menkai įvertinti. Kuo labiau žmonės jaučia tikros didybės stoką, tuo labiau jie linkę pūstis ir girtis. Kodėl be paliovos pasakojame kitiems apie garbingą bendruomenę, kuriai priklausome, apie mums išsakytas pagyras, apie mums parodytus pagarbos ir dėmesio ženklus? Ar ne todėl, klausia D. Hume'as, kad mums neatrodo tai savaime suprantama, be to, manome, jei neprimintume to, visa išnyktų. Todėl drovumas kaip kraštutinumas esąs mažesnė blogybė nei įžūlumas ar pasipūtimas. Kuklumas – tai baimė pažeisti kitų teises juos įžeidžiant. Šis švelnus ir subtilus jausmas, D. Hume'o manymu, apsaugo bet kurią dorybę. D. Hume'as nesutinka su M. Montaigne'iu, kad reikia visada nuoširdžiai save įtikinėti: *aš protingas, aš mokytas, aš drąsus, aš gražus, aš išmintingas*. Žmonės, sako D. Hume'as, ir be to linkę šitaip apie save manyti. Jeigu šios jų mintys pavirs žodžiais, mus užplūs toks įžūlu-

¹⁰ Aristotelis. Nikomacho etika // Aristotelis. *Rinktiniai raštai*. V., 1990, p. 143.

mo srautas, kuris pavėrs bendruomeninį gyvenimą visiškai nepakenčiamu. Tačiau išorinis kuklumas neneigia vidinio savo vertės pajautimo. Kilni tyli savimyla dera su išoriniu kuklumu, – tai pasigėrėjimo vertos dorybės.

Žmogaus elgesys turi atitikti jo amžių, lytį, reputaciją ir padėti visuomenėje. Kitiems nemalonu, kai vyras elgiasi tarsi moteris, o moteris yra šiurkšti it vyras. Nemalonius ir nevalyvas žmogus.

D. Hume'as mano, kad žmogaus laikysena gali teikti džiaugsmo kitiems ir tuomet, kai jo elgsenos negalima įvardyti minėtomis savybėmis. Tai subtilus elgesys, grakšti laikysena, lengvumas ir švelnumas. Tai savotiška žmogaus magija, daranti poveikį priešingos lyties atstovams.

D. Hume'o apibūdintas moralinis jausmas daugeliu aspektų primena estetinį jausmą. Tai veikiau skonio, o ne proto argumentų sukurtas dalykas.

Ar D. Hume'o koncepcija nėra vien psichologinė, nesigilinti į filosofinius teisingo elgesio pagrindimo principus? J. Rawlsas pažymi, kad šiuolaikiniam skaitytojui gali susidaryti būtent toks įspūdis. Tačiau, jo manymu, D. Hume'as atsako į pagrindinį moralės filosofijos klausimą: „Kodėl privalau būti moralus?“ Jo atsakymas skamba šitaip: „Taip elgdamiesi kitų akyse įgauname vertę, suteikiančią mums ramybę ir vidinį pasitenkinimą“¹¹.

IV.3.e. Savižudybė ir pareiga sau

Kad savižudybė – tai nusikaltimas, pirmasis pareiškė Aurelijus Augustinas (354–430) knygoje *Dievo miestas*. Tam pagrįsti jis pasitelkė retorikos meną ir sudėtingus argumentus.

Augustino draudimas buvo įtaigus. Jis tapo oficialia Katalikų Bažnyčios doktrina, jis taikytas juridinėje praktikoje. Vargu ar paties Augustino laikysena ir nuostatos būtų leidusios pritarti šios praktikos padariniams. Vakarų Europoje, ypač Anglijoje, ilgą laiką savižudžio kūnas būdavo išniekinamas. 1601 metais Elžbietos teisininkas Fulbecke rašė apie savižudį, kuris buvo „arklio nutemptas į bausmės ir gėdos vietą, ten jis pakartas ir niekam nevalia buvo nuimti kūno be teismo leidimo“. Savižudybė vertinta kaip niekingiausias nusikaltimas. Viešos egzekucijos paprastai vykdavo kryžkelėse; ties mirusiojo veidu buvo paliekamas akmuo tam, kad jo šmėkla nepersekiotų gyvųjų. Atrodo, jog savižudybės siaubas Vakarų Europoje tvyrojo ilgiau nei vampyrų ar raganų baimė. Paskutinį sykį savižudžio kūnas Anglijoje buvo išniekintas 1823 metais.

Nenuostabu, kad D. Hume'as 1757 metais, parašęs esė *Apie savižudybę*, kurioje neigia savižudybę esant nusikaltimu, nedrįso šios knygos publikuoti. Tik 1770 metais ji buvo išleista Prancūzijoje, o po D. Hume'o mirties – ir Anglijoje (1777).

¹¹ Rawls J. *Lectures on The History of Moral Philosophy*. Cambridge, Mass., London, 2000, p. 99.

D. Hume'o etika pasaulietinė. Savo esė jis nesiekia paneigti žmogaus gyvenimo vertės ar įrodyti jo beprasmybę. Jo tikslas – paneigti prietarus, atsiradusius dogmatiškai suvokiant krikščionybę. D. Hume'as neneigia, kad egzistuoja Visagalis ir Visa apimantis Dievas. Su savižudybės draudimo šalininkais jis polemizuoja vadovaudamasis kaip tik šia prielaida. Dieviškoji apvaizda, sako D. Hume'as, nepasireiškia per kurį nors vieną veiksmą. Ji valdo pasaulį vadovaudamasi amžinaisiais dėsniais. Visi įvykiai Dievui svarbūs, nėra nė vieno, kuris pranyktų iš jo nustatytų materijos ir judėjimo dėsnių. Kodėl reikia manyti, stebisi D. Hume'as, kad, kai žmogų užplūsta nelaimės ir kai jis savo noru pasirenka mirtį, tuomet sutrikdo pasaulio tvarką labiau negu atšokdamas į šalį, kai į jį lekia akmuo, galintis jį užmušti? Kodėl reikia manyti, kad žmonių gyvenimus Visagalis padarė išimtimi ir tik vienas pats jiems vadovauja? Griūvantis bokštas ar išgerti nuodai sunaikina žmogų lygiai taip pat kaip ir menkiausia kūrinį. Žmogaus gyvenimas visatos požiūriu nėra svarbesnis negu austrės gyvenimas. Todėl krisdamas ant savo paties kardo, sako D. Hume'as, aš priimu mirtį iš Dievo rankų lygiai taip pat, kaip priimčiau sudraskytas liūto, įkritęs į bedugnę ar pakirstas drugio. D. Hume'o manymu, neteisinga, kad vienas žmogus, kurį šlovė ir draugystė paakina pasipriešinti baisiems sunkumams, pelno herojaus vardą, o kitas, dėl tų pačių motyvų pakėlęs prieš save ranką, pasmerkiamas kaip bedievis ir nevidonas.

D. Hume'as tvirtino, kad niekas nepasitraukia iš gyvenimo tol, kol yra verta gyventi. Kiekvieną stabdo natūrali mirties baimė. Tačiau D. Hume'as bandė įrodyti, kad nusprendę pasitraukti žmonės gali turėti svarių priežasčių, kad savižudybė kartais gali derėti su mūsų pareiga sau. Argi amžius, liga ir nelaimės negali paversti gyvenimo nepakeliama našta? D. Hume'as prieštarauja Aristoteliui, teigusiam, kad savižudybė – tai žala bendruomenei. Žmogus, kuris apsisprendžia pasitraukti iš visuomenės, sako D. Hume'as, jai nepakenkia. Jis tik nustoja daryti jai gera. Tačiau individo ir visuomenės santykis visada esąs abipusis. Individas gauna iš visuomenės gėrybių ir turi jai atsilyginti tuo pačiu. Pasitraukęs iš visuomenės ir nebegaudamas iš jos gėrybių, jis atsisako pareigos daryti jai gera. Ar esu įpareigotas teikti menką naudą visuomenei net ir tuomet, jei sau pačiam darau šitaip daugiau žalos? – retoriškai klausia D. Hume'as. Jis nemano, kad individas privalo tęsti apgailėtiną egzistenciją vien dėl to, kad visuomenė gautų iš jo abejotinos naudos. Yra pareigų ir sau. Savižudybė – tai jo teisė. D. Hume'as pažymi, kad jis pats jokia būdu nekeikia tos dienos, kai gimė, ir nesiruošia nutraukti nelaimingo gyvenimo. Tebūnie man svetimos tokios pažiūros, – pats sau linki D. Hume'as, padėkojęs Apvaizdai už suteiktas jam dovanas ir už tai, kad jį aplenkė savižudžio dalia.¹²

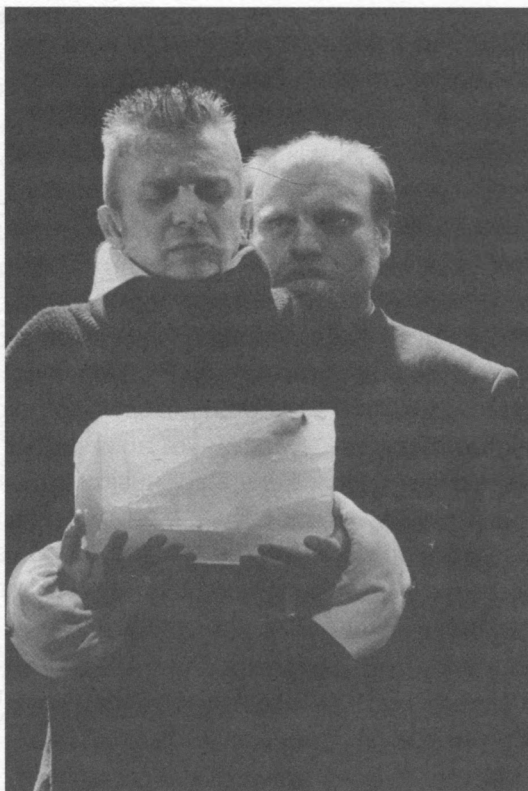
I. Kantas (1724–1804) laikė save D. Hume'o sekėju. D. Hume'o skepticizmas, I. Kanto žodžiais tariant, pažadino jį iš dogmatiško snaudulio. Pagal I. Kanto etiką, savižudybė – tai pareigos sau paneigimas. I. Kantas taip lengvai neatleidžia individo nuo

¹² D. Hume'as po mirties pelnė švento pasauliečio šlovę. Jis pasitiko mirtį susitaikęs, ramiai ir giedrai nusitaikęs. Tie, kurie aplankė jį prieš mirtį, stebėjosi ramybe, su kuria D. Hume'as aptarė savo būsimą mirtį, apsvarstė pomirtinio gyvenimo galimybes ir galiausiai pradėjo kalbėti apie A. Smitho veikalą *Tautų gerovė*. D. Hume'as mirė 1776 m. rugpjūčio 25 d.

prievolės visuomenei. Moralės dės-
nis – tai interiorizuota visuotinybė. Jis
galioja visiems. I. Kantas pateikia mo-
ralės dėsny kaip priesaką elgtis taip,
kad individo elgesio maksima per jo
valią galėtų tapti visuotiniu gamtos
dėsniu. Ar ketinimas nusižudyti gali
tapti visuotiniu gamtos dėsniu? Ar tai
neprieštarauja pareigai sau? Jeigu tai
galėtų tapti visuotiniu gamtos dės-
niu – gamta sunaikintų pati save. Va-
dinasi, ketinimas nusižudyti prieštarau-
ja pareigai sau ir išreiškia išskirtinį iš-
imties troškimą. Tai savimeilė, nes in-
dividas baiminasi, kad gyvenimas at-
eityje jam suteiks daugiau vargų nei
malonumų. I. Kantas moralės dėsny for-
muluoja dar ir kitaip. Antra kategorinio
imperatyvo formuluotė reikalauja elg-
tis taip, kad nei savęs paties, nei kito
žmogaus niekada nepanaudotum kaip
priemonės, o visada laikytum jį tikslu.
Savižudybę I. Kantas vertina kaip ma-
nipuliaciją savimi. Žudydamasis aš
naudojuosi savimi kaip priemone, nes
mano tikslas – ne aš pats, o mano no-
ras išvengti sunkios būklės. Aš pats,
sako I. Kantas, negaliu disponuoti sa-
vo paties asmeniu: jį luošinti, žaloti ar-
ba žudyti.

I. Kanto argumentai skirti tiems,
kurie, kad ir kaip jiems būtų įkyrėjęs gyvenimas, dar turi pakankamai proto, kad ga-
lėtų savęs paklausti, ar savižudybė neprieštarauja pareigai sau.

B. Spinoza teigė, kad mes negalime racionaliai mąstyti apie savižudybę. Prote ne-
galinti glūdėti idėja, panaikinanti paties proto egzistavimą. Tai loginis prieštaravimas –
savižudybė reikštų sąmoningą siekimą nesiekti. Konkrečios savižudybės, pasak B. Spi-
nozos, liudija tai, kad protas buvo paveiktas išorės veiksmų. Beprotybė taip pat išorės
veiksny. Tuomet protas įgauna prigimtį, kuri nėra tapati tam, kas jis iš tiesų yra.¹³



**E. Nekrošiaus režisuotos W. Shakespeare'o tragedijos
Hamletas scena. Hamletas – A. Mamontovas, Hamleto
tėvo šmėkla – V. Bagdonas. D. Matvejevo nuotrauka**

Kodėl mirties fenomenas yra sudėtingas? – klausia
E. Levinas knygoje *Laikas ir kitas*. Todėl, kad galimybė
atsiplėšti nuo šviesos, kurios transcendavimą numato
mirtis, mums kelia siaubą. Spektaklis apie Hamletą – tai
išplėstinis negalimybės prisiimti mirtį liudijimas. Niekis –
nejmanomas.

¹³ Tokią B. Spinozos prielaidą patvirtina šiuolaikiniai savižudžių smegenų sudėties biocheminiai tyrimai, liudijantys chemi-
nės medžiagos serotonino stoką. Žr.: Korn M. L., Brown S. L., Apater A., Praag H. M. Serotonin and Suicide: A Func-
tional/Dimensional Viewpoint // *Current Concepts of Suicide*. Ed. D. Lester. Philadelphia, 1990, p. 57–70.

I. Kantas, kitaip nei B. Spinoza, nemano, kad protas nepajėgus mąstyti apie savo paties sunaikinimą. I. Kanto argumentas – tai krikščioniškosios etikos interpretavimas Naujųjų laikų racionalistinės etikos kontekste.

Savižudybės klausimo nevengia ir racionalistinės filosofijos klasikas G. Hegelis. Gebėjimą nusižudyti G. Hegelis vertina kaip ryškų žmogaus skirtumą nuo gyvūno. Tik žmogus gali atsisakyti visko, gali nusižudyti. Gyvūnas šito negalys. Jis visuomet yra svetimoje jam apibrėžtyje, prie kurios jis tik pripranta. Žmogui būdinga negatyvi valia, kuri tik griaudama jaučiasi egzistuojanti.¹⁴ G. Hegelis šią laisvę vadina tuštumos laisve, nes ji išreiškia bėgimą nuo bet kokio turinio kaip apribojimo. Religijoje ši laisvė pasireiškia kaip indiškiosios meditacijos fanatizmas, politikoje – kaip fanatiškas naikinimas. Tai neapibrėžta valia. Tačiau asmens pilnatvei būtinas pozityvus laisvės turinys – kai aš suprantu save kaip baigtinybę, kaip kažką apibrėžta. Abu šie aspektai, sako G. Hegelis, yra abstraktūs ir vienpusiški. Asmens pilnatvei būtinas trečias momentas, kuris kaip jausmas pasireiškia per draugystę ir meilę. Tuomet nesame vienpusiškai savyje, o savo noru apribojame save kito atžvilgiu, bet per šį apribojimą pažįstame save kaip save pačius. Apibrėžtume, sako G. Hegelis, žmogus neturi jaustis apibrėžiamas. Tik žiūrėdamas į kitą, jis pajunta save.¹⁵

Savižudybės fenomeną ir I. Kantas, ir G. Hegelis svarsto tik kaip savo filosofijos prielaidų paradigminę eksplikaciją. Klasikiniai filosofai bandė sukurti formulę, galinčią išspręsti savižudybės problemą. Atsakymai skiriasi tiek, kiek skiriasi pamatiniai jų filosofijos principai.

Literatūra:

- Ardai P. S. *Guide, Passion and Value in Hume's „Treatise“*. Edinburg, 1966.
Baier A. C. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's „Treatise“*. Cambridge, 1991.
Bricke J. *Hume's Moral Psychology*. New York, 1996.
Capaldi N. *Hume's Place in Moral Philosophy*. New York, 1989.
Deleuze G. *Empiricism and Subjectivism*. London, New York, 1989.
Fogelin R. J. *Hume's Skepticism in the „Treatise of Human Nature“*. London and Boston, 1985.
Hali R. *Fifty Years of Hume Scholarship: A Bibliographical Guide*. Edinburg, 1978.
Hampshire S. *Hume's Ghost // Innocence and Experience*. Cambridge, Mass., 1989.
Hume D. *Žmogaus proto tyrinėjimai*. V., 1995.
Hume D. *A Treatise of Human Nature*. Vol. I–II. London, Toronto, 1911.
Jones P. *Hume's Sentiments: Their Ciceronian and French Context*. Edinburg, 1982.
Kemp S. N. *The philosophy of David Hume*. London, 1941.
Mackie J. *Hume's Moral Theory*. London, 1980.
Mackie J. L. *Obligations and Reasons // Ethics. Inventing Right and Wrong*. Penquin Books, 1977, p. 64–82.
Mossner E. C. *The Life of David Hume*. Oxford, 1954.
Schneewind J. B. *Hume: Virtue Naturalized // The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge, 1998, p. 355–377.
Skinner Q. *Utilitarian Ethics*. London, 1973.
The Cambridge Companion to Hume. Ed. D. F. Norton. Cambridge, 1998.
Нарский И. С. *Давид Юм*. Москва, 1973.
Юм Д. *Сочинения в 2-х томах*. Москва, 1965.

¹⁴ Žr.: Hegel G. W. F. *Teisės filosofijos apmatai*. V., 2000, p. 58.

¹⁵ Ten pat, p. 63.

IV.4. DEONTOLOGINĖ ETIKA: IMMANUELIS KANTAS¹ (1724–1804)

Grynojo proto kritikos pabaigoje I. Kantas pateikia tris pagrindinius jį dominčius klausimus, nusakančius proto interesus: „1. Ką aš galiu žinoti? 2. Ką aš privalau daryti? 3. Ko aš galiu tikėtis?“². Metafizika atsako į pirmą klausimą, etika – į antrą, religija – į trečią. Vėliau logikos vadovyje I. Kantas pakartoja šiuos tris klausimus, pridėdamas ketvirtąjį – „Kas yra žmogus?“ Šiuo klausimu jis išskiria ketvirtąją filosofijos sritį – antropologiją, pridurdamas, kad „iš esmės visos dalys gali būti laikomos antropologija, kadangi pirmieji trys klausimai yra susiję su paskutiniu“³.

I. Kanto klausimas „Ką aš privalau daryti“ radikaliai skiriasi nuo antikos etikos klausimo „Kaip žmogui geriausia gyventi?“.

IV.4.a. I. Kantas ir ikikantinė etika

I. Kantas savo etiką grindė kasdiene moralia sąmone. Jis veikiau ne tiek tęsė ankstesnę moralės filosofijos tradiciją, kiek kritikavo ją. Visų pirma jis paneigė eudemonistinę etikos tradiciją. Aristotelio manymu, žmogaus gyvenimo siekiamybė yra

¹ A. Stradinis straipsnyje „Ar I. Kanto protėviai kilę iš kuršių?“ (*Problemos*, 1987, nr. 36, p. 82–85) rašo, kad, be vokiško kraujo, I. Kanto gyslonis tekėjo ne škotiškas, kaip buvo manyta anksčiau, bet kuršiškas ir, atrodo, lietuviškas kraujas. Kanto pavardė kildinama iš vietovės *Kantwain* pavadinimo – dabar Kantvonų kaimas Šilutės rajone, 5 km į šiaurės rytus nuo Priekulės. Kanto prosenelis Šilutėje, prieš tai Rusnėje, laikė smulkę, o tėvas ir senelis buvo balniai. Kai I. Kantui buvo 13 metų, mirė motina, sulaukęs 22-ejų neteko tėvo. Jį rėmė dėdė. 1784 m. I. Kantas Karaliaučiaus centre tylioje Prince-sinštrasėje nusipirko namą su puikiu sodu. Tačiau berniukščiui svaidydavo į sodą akmenis, o namas buvo šalia kalėjimo ir I. Kantui trukdydavo susikaupti pro atvirus langus sklindančios kalinių giesmės. I. Kantas buvo silpnos sveikatos. Jį kamavo hipochondrija. Tačiau jis pasirinko tinkamą gyvenimo būdą ir nugyveno 80 metų. Net ir žiemą miegojo nekūrenamame kambaryje, šaldė kojas ir galvą. Valgydavo kartą per dieną, bet niekada nepietaudavo vienas. Kasdien kviesdavosi draugų, pats nevengdavo kvietimų. Jis tapdavo bet kurios draugijos siela. Elgdavosi laisvai, buvo guvus, išradingas. A. Gulyga pasakoja, kaip kartą vakarienįaujant jaunutis leitenantas vyresniojo karininko akivaizdoje paliejo ant stalo raudonojo vyno ir labai sumišo. Magistras I. Kantas, tuo metu kalbėjęsis su karininku apie kautynes, daug negalvodamas kliūtelėjo iš taurės truputį vyno ant staltiesės, tarsi norėdamas palyginti kariuomenės judėjimą su raudonų srovelių sklidimu. I. Kantas, kaip ir Platonas, R. Descartes'as, T. Hobbesas, J. Locke'as, G. W. Leibnizas, D. Hume'as, J. Benthamas, S. Kierkegaardas, A. Schopenhaueris ir F. Nietzsche, liko viengungis. Savo viengungystę I. Kantas apibūdina taip: „Kai man galėjo prireikti moters, aš neįstengiau jos išlaikyti, o kai galėjau ją išlaikyti, man jau nebegalėjo jos prireikti“. Žr.: Gulyga A. *Kantas*. V., 1989, p. 65.

I. Kantas – trijų „kritikų“ autorius. 1781 m. jis išleido *Grynojo proto kritiką* (*Kritik der reinen Vernunft*), skirtą žmogaus proto gebėjimo bei pažinimo riboms tirti, 1785 m. – *Dorovės metafizikos pagrindus* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*), 1788 m. – *Praktinio proto kritiką* (*Kritik der praktischen Vernunft*). Trečioji I. Kanto „kritika“ – *Sprendimo galios kritika* (*Kritik der Urteilkraft*, 1791) – skirta estetikai.

² Kantas I. *Grynojo proto kritika*. V., 1982, p. 551.

³ M. Buberis pažymi, kad paties I. Kanto filosofinė antropologija – ir ta, kurią jis išleido pats, ir jo paskaitos, išspausdintos po mirties, – visiškai neatitinka užduoties, kurią I. Kantas kėlė filosofinei antropologijai. I. Kantas savo antropologijoje pateikia gausybę vertingų pastabų apie žmogaus egoizmą, garbę ir melą, vaizduotę, pranašavimus, sapnus, proto sutrikimus, sąmojį ir kt. Tačiau klausimo „kas yra žmogus?“ I. Kantas taip ir neišnarpioja. Lygiai kaip ir problemų, susijusių su šiuo klausimu, – kokia yra žmogaus vieta visatoje, koks jo santykis su savo likimu, su daiktų pasauliu, kaip jis supranta savo bendrapiliečius, savo egzistenciją, žinodamas, kad teks mirti. Neatskleistas ir žmogaus santykis su jo paties gyvenimo paslaptimi. M. Buberis pažymi, kad I. Kantas savo faktinėje antropologijoje tarsi nuogąstavo, kad neatsakys į klausimą, kurį buvo pateikęs kaip pamatinį. Žr.: Buber M. *On Intersubjectivity and Cultural Creativity*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992, p. 29.

laimė (*eudaimonia*, palaima, gerovė), I. Kanto požiūriu – pareiga. Etiką jis laikė mokslu, nurodančiu žmogui, ne kaip tapti laimingam, o kaip tapti vertam laimės.

Kita vertus, ankstesnės etikos kūrėjai, I. Kanto manymu, labai klydo manydami, kad moralės fenomeną galima kildinti iš svetimų jai dalykų. Jie grindė etiką heteronominiais empiriniais principais. I. Kantas pirmasis pabandė atskleisti moralės fenomeno autonomiškumą.

„Pranešime apie 1765–1766 m. žiemos sesijos paskaitų tvarkaraštį“ Kantas rašo, kad taikys moralės tyrimo metodą, sukurtą Shafsbury'o, F. Hutchensono ir D. Hume'o, nes laiko tai „puikiu mūsų amžiaus atradimu“. Šis metodas, pasak I. Kanto, prieš nurodydamas tai, kas turi atsitikti, visų pirma istoriškai ir filosofiškai, remdamasis tikrąja žmogaus prigimtimi, ištiria tai, kas vyksta dabar. Tačiau iš tiesų I. Kantas ne tik nesivadovavo anglų moraline psichologija, bet ir sukūrė etiką, grindžiamą visai priešingomis prielaidomis. Anglų etika grindžiama psichologine kintančia žmogaus prigimties samprata. I. Kanto požiūriu, žmogaus prigimtis yra pastovi ir antlaikiška. Žmogų, jo manymu, reikia tyrinėti ne kintančių ir atsitiktinių aplinkybių kontekste, o ieškoti tapačios jo esmės ir laikyti ją moralės dėsnių pagrindu. D. Hume'o etika antiracionalistinė. Jo manymu, protas tik informuoja mus apie tiesą ar klaidą. Tačiau aistros ir veiksmai yra sau pakankami faktai. Jie nei teisingi, nei klaidingi. Moralės principo suvokimas – tai viena, veikimas pagal jį – kas kita. Joks moralės principas, pasak D. Hume'o, negali būti įrodytas *a priori*, nes vienintelis įrodymas, kad kas nors kam nors daro įtaką, yra empirinis. Moralė mus paskatina veiklai. Ji sužadina aistras, pastūmėja arba sulaiko nuo veiksmo. Protas čia visiškai bejėgis. Jis tik padeda aistroms įgyvendinti tai, ko jomis siekiama.

I. Kantas, priešingai nei D. Hume'as, savo etiką grindė ne jausmu, o praktiniu protu. Praktinio proto sugebėjimas vadovautis tik mąstymu, atsisakius visko, kas susiję su jausmais, kas empiriška, ir yra, pasak jo, moralės dėsnių galimybės sąlyga. I. Kanto, kitaip nei D. Hume'o etika, pagrįsta ikipatyriminiais (aprioriniais), protu suvokiamais moralės principais.

IV.4.b. Protas: ir teorinis, ir praktinis

Kas sieja dvi pirmąsias – grynojo ir praktinio – proto kritikas?

I. Kantas visų pirma siekė sukurti transcendentalios⁴ filosofijos metodinį pagrindą. Pradėjo nuo grynojo proto kritikos. Praktinio proto kritika – tai kitas, nors ir lygia

⁴ *Transcendentalus* (lot. *transcendentalis* – peržengiantis). Scholastikoje – pranokstantis kategorijas. Transcendentalūs būties apibrėžimai išreiškia visuotines, viršjautimines būties savybes. Transcendentalus, I. Kanto manymu, gali būti tik pažinimas, kuris tiria ne tik daiktus, bet ir jų apriorinio pažinimo būdą. Protu suvokiama būtis yra transcendentinė – tai „daiktų savyje“ pasaulis. Ji yra už patyrimo pažinimo ribų, todėl neatsispindi transcendentaliuose (loginiuose) apibrėžimuose. Atkreipiame dėmesį, kad sąvoka „transcendentinis“ (anapusinis) yra priešinga sąvokai „imanentinis“ (tai, kas yra čia) ir netapati transcendentalumo kategorijai (J. B.).

greta vykstantis, I. Kanto filosofijos sistemos kūrimo etapas. Dar nebaigęs knygos *Grynojo proto kritika*, I. Kantas 1770 m. imasi praktinio proto galimybių ir ribų analizės. Laiške jis rašo: „Norėdamas atsikratyti blogos savijautos, kuri vargino mane visą vasarą, ir vengdamas nieko neveikti, užsibrėžiau tikslą per žiemą užbaigti grynosios moralės filosofijos tyrinėjimus, vykdomus atsisakius bet kokių empirinių principų, taip pat moralės metafizikos tyrinėjimus“⁵. Kaip pažymi E. Cassireris, I. Kanto praktinio proto kritika nėra papildoma jo teorinės filosofijos dalis – „nuo pat pradžių, kai jo mokymas buvo sumanytas kaip savarankiška visuma, kaip sudedamoji ir integrali dalis, ir etinių problemų sprendimas“⁶.

IV.4.c. I. Kanto etikos formalizmas

I. Kantas rašė, kad savo etika jis siekė ne nustatyti naują moralės principą, o tik bandė rasti naują formulę. Moralės teorijai, I. Kanto manymu, formulė taip pat svarbi kaip ir matematikai, kur ji visiškai tiksliai ir teisingai apibrėžia veiksmus, atliekamus sprendžiant uždavinius. I. Kanto etikos formalizmo prielaidos grindžiamos transcendentaliomis formos samprata, kurią jis surado kritikuodamas grynojo proto ribas. *Grynojo proto kritikoje* teigiama, kad pažinimo objektyvumas negali būti grindžiamas materialiais ir jusliniais duomenimis, paskirų pojūčių turiniu. Pojūtis – kai kas visiškai atsitiktina, jis kinta priklausomai nuo aplinkybių ir subjektų, todėl jų negali apibūdinti vienareikšmiška taisyklė. Kad iš tokių be galo įvairių būsenų atsirastų visuotinai teisingi sprendimai, kad visiškai neapibrėžiamus reiškinius būtų galima laikyti patyrimu, reikia, kad egzistuotų tam tikri pagrindiniai ryšių būdai, kurie, būdami nekintami, sudarytų objektyvų pažinimo vieningumą ir tuo pačiu padarytų galimą bei pagrįstą jo turinį. Kritinės teorijos požiūriu, šios pamatinės sintezės yra grynojo stebėjimo „formas“, kaip grynojo proto pažinimo „formas“. Panaši logika galioja svarstant ir etikos problemas. Vaizdiniui, kaip ir bet kuriai praktikos sričiai, norams ir veiksmams reikalingas pagrindas, galintis suteikti jiems objektyvų reikšmingumą. Tik suradus jį, įmanomas perėjimas iš savivalės srities į valios sritį. Šiuo požiūriu pažinimas ir moralė yra lygiaverčiai: ir viena, ir kita įmanoma tik tuo atveju, jei sukurama pastovi taisyklė, kuri konstatuoja jų vienybę ir tapatybę. Pažinimui ši taisyklė atsivėrė ne remiantis objektu, o pasitelkus proto analitiką: nustatant patyrimo, kaip tam tikrų pažinimo funkcijų, galimybės sąlygas. Tas pat ir etikoje. I. Kantas ieškojo moralės fenomeno dėsningumo, kuris glūdi ne to, ko trokštama, daiktiškame turinyje, o pagrindiniame valios kryptingume, ir todėl valios kilmė transcendentalia prasme gali pagrįsti etinį objektyvumą, t. y. moralinių vertybių būtinumą ir visuotinumą.

⁵ Кассирер Э. *Жизнь и учение Канта*. Санкт-Петербург, 1997, p. 215.

⁶ Ten pat, p. 211.



S. Eidrigevičius. Šakelė (Kaukės)

Kaip reiškiny, žmogus yra tik daiktas tarp daiktų. Bet kaip noumenas, individas yra racionalus ir laisvas.

Empirinis *aš* paklūsta psichologijos dėsniams. Tikrasis *aš* nepaklūsta. Jis antlaikiškas. Noumeninis *aš* slypi žmogaus sugebėjime būti racionaliam. Jis „grynas, pirmapradis ir nekintantis“. Žmonės, kalbėdami apie save, paprastai turi omenyje empirinį *aš*. Niekas nesako: mano noumeninis *aš*.

Trečias asmenybės aspektas pateikiamas *Grynojo proto kritikoje*. Tai *transcendentalus ego*. Pagal grynųjų sąvokų supratimo dedukcijos teoriją, protas susieja objektus su sąvokomis pagal tam tikras taisykles (kategorijas), kurios jau glūdi protė. Aktyvus šių apriorinių taisyklių pritaikymas vadinamas sinteze, o šios sintezės lokalizavimas – transcendentalia apercepcijos vienybe, arba transcendentaliu ego. Šis sintetinantis proto aktyvumas sukuria visą pasaulį, apimantį ir gamtos objektus, ir juos suvokiančią empirinę asmenybę. Aktyvus, pažįstantis protas, arba transcendentalus ego, pažįsta, kaip daiktai pasireiškia, o ne tai, kokie jie yra iš tikrųjų.

Moralės filosofijoje I. Kantas remiasi noumeninės ir fenomeninės asmenybės skirtumais, kad išspręstų laisvės ir determinizmo problemą. Be empirinės, noumeninės asmenybių ir transcendentalaus ego, I. Kantas išskiria ketvirtą asmenybės sampratą – moralią asmenybę. Kaip reiškiny, individas yra jausmingas, aistringas, determinuotas priežasčių. Kaip reiškiny, jis yra tik daiktas tarp daiktų. Bet kaip noumenas, individas yra racionalus ir laisvas. Tai asmuo, vertas pagarbos ir pajėgus lygiai taip pat gerbti kitus racionalius veikėjus.

IV.4.d. Morali asmenybė

I. Kantas skyrė keturis galimus asmenybės aspektus: empirinį, noumeninį, transcendentalų ir moralių.

Empirinės, arba fenomenalios, asmenybės sąmonėje glūdi jos patyrimą sudarantys įvairiausi jausiniai įspūdžiai, jausmai, mintys. *Empirinis aš* suvokiamas per introspekciją. Empirinis *aš* abejoja, viliasi, bijo, myli, tiki, trokšta, ketina, pritaria ir neigia. Tokį empirinį *aš* aprašo M. Montaigne'is.

Be empirinio *aš*, I. Kantas skiria *noumeninį*, arba tikrąjį, racionalųjį *aš*.

IV.4.e. Laisvė kaip moralės dėsni prielaida

Taip laisvės ir determinizmo problema įgyja dar vieną aspektą: determinuota tvarka yra tik regimybė, tik reiškiny, o dėsniai, kuriems paklūsta žmogaus, kaip reiškinio, elgesys, yra sukurti jo proto sintetinančių galių. Neprieštaraudamas sau *aš* galiu

pasakyti, kad galėjau elgtis ir kitaip tik todėl, kad mano paties noumeninis arba transcendentalus protas primetė tam tikrą tvarką patyrimui.

Trumpai tariant, I. Kanto moralės filosofiją lemia prielaida, kad sintetinantis ir gamtą kuriantis transcendentalus ego taip pat kuria ir maksimas. Jis yra moraliai veikiantis noumeninis veikėjas, kurio reiškinys yra realiai veikianti mano empirinė asmenybė.

Tačiau tuomet, pažymi R. P. Wolffas, iškyla dilema. Tam tikri mano moralūs įsipareigojimai yra įsipareigojimai kitiems žmonėms. Aš priverstas vertinti juos kaip tikslus, o ne vien kaip priemones, susilaikyti nuo melavimo jiems, pažadų netesėjimo. Vadinas, gamtos pasaulyje privalo būti ir kiti asmenys – kiti asmenys, o ne vien kūnai. Taigi yra kiti noumeniniai veikėjai, kiti transcendentalūs ego. Tačiau jei determinizmo ir laisvės konfliktas būtų išsprendžiamas tik sutapatinus transcendentalų ego su noumenine moralia asmenybe, tada tektų padaryti absurdišką išvadą, kad daugybė nepriklausomų noumeninių asmenybių vienu metu simultaniškai sintetina vieną gamtą, kurioje jos reiskiasi taip, kad kiekvienai iš jų mes galime priskirti valios laisvę.

R. P. Wolffas mano, kad kritinė filosofija šių problemų negali išspręsti. I. Kanto filosofija neįstengia pagrįsti, kaip racionalūs veikėjai susiduria vienas su kitu reiškiniuose pasaulyje ir sukuria moralius tarpusavio santykius. Ši problema iškyla ir svarstant tikslų karalijos sampratą. Nors I. Kantas nepaprastai domėjosi moralės klausimais, vis dėlto jam niekada nekildavo klausimas: „Ką reiškia vieno žmogaus realus santykis su kitu žmogumi?“⁷

I. Kantas svarstė moralės fenomeną kaip vidinį subjekto monologą. Asmens galimybė laikytis kategorinio imperatyvo liudija subjektui jo autonomiškumą ir laisvę. Teorinis protas laisvės neįrodo ir laiko ją tik idėja, o praktiniam protui ji yra tikrovė. Laisvę praktinis protas suvokia kaip postulatą, patiki, kad ji yra. Tai liudija ir sąžinės fenomenas. Jei žmogus nesuvoktų savęs laisvo ir gebančio elgtis pagal kategorinį imperatyvą, jis viską galėtų suversti taip arba kitaip susiklosčiusioms aplinkybėms – tada jo neturėtų kankinti sąžinė. Bet sąžinė graužia, ir tai liudija, kad ir kaip susiklostė aplinkybės, jog žmogus turėjo galimybę pasielgti ir kitaip – pagal moralės dėsni.

IV.4.f. Laimė

Etika, sako I. Kantas, yra mokslas ne apie tai, kaip tapti laimingam, o apie tai, kaip tapti vertam laimės. Eudemonizmą⁸ etikoje I. Kantas pakeičia deontologija.⁹ Jis griežtai atskiria moralę nuo sėkmės ir laimės. I. Kantas nesiūlo mazochistinio kančios idealo. Gera savijauta žmogui yra svarbi. Gal net todėl, kad nepasitenkinimas savo būkle galėtų virsti didžiule pagunda nesilaikyti pareigų. Tačiau gerai savijautai užtikrinti

⁷ Žr.: Wolff R. P. *The Autonomy of Reason. A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*. New York, 1973, p. 15.

⁸ Etikos kryptis, teigianti, kad moralaus gyvenimo siekiamybė yra *laimė* (J. B.).

⁹ Etikos kryptis, teigianti, kad *pareiga* yra moralaus elgesio griežtas kriterijus (J. B.).

pakanka empirinių patarimų: laikytis dietos, santūrumo, mandagumo, taupumo ir kt. Tam nereikia pasitelkti etikos principų. I. Kantas kvestionuoja ne geros savijautos svarbą, bet etikos tikslo rasti abstrakčią laimės formulę pagrįstumą. Jis neigia Aristotelio ir kitų eudemonistinių etikų pretenziją įžvelgti etikoje galimybę nurodyti laimės sąlygas. Visi žmonės, teigia I. Kantas veikale *Dorovės metafizikos pagrindai*, nekreipdami dėmesio į pareigą jau savaime turi didžiulį vidinį norą būti laimingi. Tačiau negalima sukurti tikslios ir tikros laimės sąvokos, nes laimės sąvoka esanti neapibrėžta, nors, pasak I. Kanto, „kiekvienas žmogus nori tapti laimingas, vis dėlto niekas tvirtai ir pats sau neprieštaraudamas niekada negalėtų pasakyti, ko jis iš tikrųjų pageidautų ir norėtų“¹⁰. I. Kantas tiesiog sugriežtina Aristotelio etikoje atsiradusį prieštaravimą tarp laimės sampratai būtino pastovumo ir ją veikiančių išorinių aplinkybių kaitos. Viena vertus, pažymi I. Kantas, „laimės idėjai reikia absoliučios visumos – maksimalaus mano pasitenkinimo dabar ir bet kada ateityje“¹¹. Kita vertus, laimės sampratai priskirtini elementai yra empiriniai, tai yra lemiami patyrimo, todėl jie neišvengiamai kinta. Bet koks laimės idealas, siekiamas realiame gyvenime, gali virsti savo priešybe. Žmogus, trokštantis turto, negali būti tikras, kad siekdamas jo neužsitrauks daugybės rūpesčių, pavydo ar persekiojimų. Kas gali laiduoti žmogui, trokštančiam ilgai gyventi, kad jo gyvenimas netaps ilgai trunkančiu vargu? Kadangi laimės formulė sukurti reikėtų, pasak I. Kanto, visažinystės, o visažinystė nė vienam nėra duota, todėl „nustatyti, koks elgesys padarytų protingą būtybę laimingą, yra visiškai neišsprendžiamas uždavinys“¹².

IV.4.g. Moralės dėsni

Protingos būtybės vidiniam orumui tvirtą atramą, I. Kanto manymu, suteikia ne laimės formulė, bet moralės dėsnis, visiškai atsisakantis empiriškumo. Gera valia, pagal I. Kanto etiką, aprioriškai pranoksta ir sėkmę, ir nesėkmę. I. Kantas čia Aristotelio vardo nemini, vis dėlto Aristotelio etikos dorybės pagrindas – afektų ir aistrų saikingumas, – I. Kanto požiūriu, nors ir gali sustiprinti geros valios pasireiškimą, tačiau savarankiškos vertės neturi. „Juk be geros valios jos gali tapti labai blogos“. Afektų saikingumas, mano I. Kantas, gali pasireikšti kaip piktadario šaltakraujiškumas. Aistringas Aristotelio interpretatorius galėtų I. Kantui prieštarauti: juk piktadario šaltakraujiškumas – tai jau išgyvenimo kraštutinis, o ne saiko riba. Be to, Aristotelį nuo tokių išvadų gali apsaugoti jo paties nuoroda, kad ne visi išgyvenimai turi saiko vidurį. „Kai kurių išgyvenimų jau patys pavadinimai rodo blogį, pavyzdžiui, džiaugsmas dėl kito nelaimės, begėdiškumas, pavydas, o iš veiksmų – svetimoteriavimas, vagystė, žmogžudystė. Apie šiuos ir kitus dalykus sakoma, kad jie savaime yra blogi,

¹⁰ Kantas I. *Dorovės metafizikos pagrindai* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 217 (sk. Laimė).

¹¹ Ten pat, p. 217–218.

¹² Ten pat, p. 218.

o ne dėl pertekliaus arba stokos“.¹³ I. Kanto ir Aristotelio etikų skirtybės labiausiai išryškėja interpretuojant protingos būtybės dorovinės vertės ir sėkmės santykį. I. Kantas čia radikalus. Jis nekvestionuojamai postuluoja, kad gerą valią reikia vertinti daug labiau negu visa kita, kas per ją galėtų būti pasiekta. Ir netgi „jei likimas būtų ypatingai nepalankus arba jei gamta pasirodytų šykšti kaip pamotė ir visiškai neduotų tai valiai galimybių įgyvendinti savo sumanymų ir jei net didžiausiomis pastangomis ji nieko nepasiektų, bet jei tik liktų gera valia (žinoma, ne vien kaip troškimas, bet kaip panaudojimas visų priemonių, kiek jos yra mums pavaldžios), tai ir tada ji žerėtų pati savaime lyg brangakmenis, kaip kažkas, kas savo tikrąją vertę turi pats savaime“¹⁴. Kategorinį imperatyvą I. Kantas pridengia nepramušamu skydu. Morali vertybė esanti vienintelė vertybės forma, atspari ir sėkmei, ir nesėkmei. Tai, kas susiję su sėkme ir nesėkme, negali tapti moralės teiginio objektu. Ir moralaus sprendimo nuostata, ir tokio sprendimo turinys, pasak I. Kanto, yra laisvi nuo išorinių atsitiktinumų. Juos besąlygiškai lemia valia. Valios besąlygiškumo kontekste nesvarbūs tampa įgimti talentai, pasaulietinė galia ir veiksmo padariniai pasauliui, svarbu tik pati intencija. Antikos išminčiaus sau pakankamumas yra sąlygojamas jo įgimtų sugebėjimų, įgalinančių jį išsiskirti iš sėkmės nesitikinčios ir nesėkmės bijančios minios. I. Kanto etikoje moralaus veikimo galia nėra išrinktųjų privilegija. Visos moralios būtybės turi moralią galią suvokti kategorinio imperatyvo reikalavimus, nes racionalumas joms yra įgimtas. Tam, kad žmogus žinotų, ką reikia daryti, kad būtų sąžiningas ir geras, netgi protingas ir dorovingas, nereikia jokio mokslo ir filosofijos. „Kasdieniško žmonių proto praktinė sprendimo galia, palyginus su teorine, gerokai pirmauja“.¹⁵ Filosofija gali išsamiau ir suprantamiau paaiškinti dorovės sistemą, bet ji nekuria pamokymų. Galima sakyti, kad I. Kantas nesukūrė kategorinio imperatyvo, o tik identifikavo jį kaip moralės autonomiškumo šaltinį kasdienio praktinio proto kontekste. Orumas nėra išrinktųjų privilegija. „Taigi, – sako I. Kantas, – tik moralė ir žmogus, kiek jis pajėgus būti moralus, gali turėti orumą. Sumanumas ir stropumas darbe turi rinkos kainą; sąmojis, gyva vaizduotė ir nuotaika – afekto kainą; o ištikimybė pažadams, palankumas iš principo (o ne iš instinkto) turi vidinę vertę“.¹⁶ Moralaus sprendimo vidinės vertės akivaizdoje nublanksta, tampa nereikšmingos (heteronominės) protingos būtybės kasdienio gyvenimo sėkmingos ir nesėkmingos aplinkybės. I. Kantui pavyko identifikuoti (ar įteigti) moralės fenomeno šerdį: moralė yra tai, kas transcenduoja sėkmę.¹⁷

¹³ Aristotelis. Nikomacho etika // Aristotelis. *Rinktiniai raštai*. V., 1990, p. 92.

¹⁴ Kantas I. Dorovės metafizikos pagrindai // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 68 (sk. Pareiga).

¹⁵ Kantas I. *Dorovės metafizikos pagrindai*. V., 1980, p. 29.

¹⁶ Ten pat, p. 70.

¹⁷ 1976 m. du žymūs šiuolaikinės moralės filosofijos atstovai B. Williamsas ir T. Nagelis pateikė abejonių dėl šio įprasto įsitikinimo. Jie iš naujo apsvarstė Aristotelio pastebėtą sėkmės ir moralės tarpusavio priklausomybę. Kiekvienas jų parašė po straipsnį pavadinimu „Moralės sėkmė“ (*Moral Luck*). B. Williamsas pripažįsta, kad I. Kanto bandymas išvengti sėkmės nėra kaprizas. Tai artima mūsų laikų moralės sampratai. „Filosofas, kuris švariausiai, giliausiai ir visapusiškiausiai ištyrė moralę, buvo Kantas“, – rašo B. Williamsas knygoje *Etika ir filosofijos ribos*. „Tačiau moralė nėra filosofų atradimas“, – konstatuoja B. Williamsas. Ji tiesiog esanti visų žmonių pažiūrų dalis. Todėl nereikėtų, pasak B. Williamsa, analizuoti ją pasitelkus substancines kategorijas, kaip darė I. Kantas, o tiesiog nagrinėti konkrečių situacijų patyrimą.

Moralės dėsni I. Kantas pavadino kategoriniu imperatyvu. I. Kantas išskiria hipotetinį ir kategorinį imperatyvus. Hipotetiniai imperatyvai – tai elgesio normos siekiant konkretaus tikslo. Kategorinis imperatyvas – tai gryna moralės dėsni forma, galiojanti visur ir visada. Moralės dėsni reikalauja, kad individas elgtųsi taip, *kad jo asmeninio elgesio taisyklės galėtų tapti visuotiniu elgesio dėsniu*. Tai pirmasis kategorinio imperatyvo apibrėžimas. Antrasis šio imperatyvo apibrėžimas reikalauja, kad žmogus gerbtų ne tik savo, bet ir kitų žmonių orumą bei protą. Taigi *kiekvieno žmogaus elgesys turėtų liudyti, kad ne tik save, bet ir kitus jis visada vertina kaip tikslą, o ne vien tik kaip priemonę*. Trečiasis kategorinio imperatyvo apibrėžimas teigia, kad individo valios laisvė turėtų derėti su daugumos valia. Žmogus skatinamas *elgtis taip, kad savo valią jis galėtų vertinti kaip kuriančią visuotinę teisę*.

Literatūra:

- Anilionytė L. Vertybių problema I. Kanto etikoje // *Problemos*. 1990, nr. 44.
- Atkinson R. F. Kant's Moral and Political Rigorism // *Kant's Political Philosophy*. Ed. H. Cardiff, 1992, p. 228–248.
- Degutis A. Kritinė filosofija ir transcendentalinė argumentacija // *I. Kanto filosofijos profiliai*. V., 1988, p. 89–113.
- Gulyga A. *Kantas*. V., 1989.
- Hartmanas H. Kantas (sisteminis išdėstymas) // *Problemos*. 1996, nr. 50, p. 129–152.
- Hoffe O. *Immanuel Kant*. New York, 1994.
- Kantas I. *Grynojo proto kritika*. V., 1982.
- Kantas I. *Dorovės metafizikos pagrindai*. V., 1980.
- Kantas I. *Praktinio proto kritika*. V., 1987.
- Kuzmickas B. Kategorinis imperatyvas I. Kanto etikoje // *Problemos*. 1974, nr. 2(14).
- Mackie J. L. Consequentialism and Deontology // *Ethics. Inventing Right and Wrong*. Penquin Books, 1977, p. 149–168.
- Mendus S. An Honest but Narrow-minded Bourgeois? // *Kant's Political Philosophy*. Ed. H. Williams. Cardiff: University of Wales Press, 1992, p. 178–190.
- Nekrašas E. Kanto apriorizmas ir analitinė filosofija // *Problemos*. 1995, nr. 2 (16).
- O'Neil O. Reason and Politics in the Kantian Enterprise // *Kant's Political Philosophy*. Ed. H. Williams. Cardiff: University of Wales Press, 1992.
- Plečkaitis R. Kanto reikšmė filosofijos istorijoje // *Problemos*. 1974, nr. 2(14).
- Putinaitė N. Teisingumas I. Kanto praktinės filosofijos teologijoje // *Problemos*. 1998, nr. 53.
- Putinaitė N. Dorybės ir laimės ryšys I. Kanto „Praktinio proto kritikoje“ // *Problemos*. 1998, nr. 52.
- Putinaitė N. Dieviškasis teisingumas I. Kanto filosofijoje: žmogui ir valstybei // *Problemos*. 1995, nr. 56.
- Putinaitė N. Pareiga, patologija ir intersubjektyvumo galimybė I. Kanto vėlyvojoje filosofijoje // *Problemos*. 2001, nr. 60.
- Rickevičiūtė K. I. Kantas ir pagrindiniai jo etikos bruožai // *Filosofijos istorijos chrestomatija*. V., 1974, p. 11–20.
- Sodeika T. Kantas ir ontologijos problema // *I. Kanto filosofijos profiliai*. V., 1988, p. 60–88.
- Šerpytė R. I. Kanto praktinė filosofija ir teisės pagrindo problema // *Problemos*. 1990, nr. 42.
- Williams B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London, 1993, p. 54–70.
- Асмус В. Ф. *Иммануэль Кант*. Москва. 1973, p. 318–380.
- Виндельбанд В. Иммануэль Кант. К столетнему юбилею его философии // *Дух и история*. Москва, 1995, p. 97–119.
- Зиммель Г. Кант // Кант И. *Избранное*. Том I. *Философия культуры*. Москва, 1996, p. 7–157.
- Кассирер Э. *Жизнь и учение Канта*. Санкт-Петербург, 1997.

IV.5. TELEOLOGINĖ ETIKA: JOHNNO STUARTO MILLIO¹ (1806–1873) UTILITARIZMAS

IV.5.a. Teleologinės ir deontologinės² etikos skirtumai: I. Kantas, J. S. Millis

I. Kanto ir J. S. Millio etinės koncepcijos atstovauja skirtingoms etikos kryptims – deontologijai ir teleologijai. Šių krypčių pavadinimai kildinami iš graikų kalbos žodžių *deon* (pareiga) ir *telos* (tikslas). Teleologinė etika veiksmo kokybę vertina pagal jo padarinius, nepaisydama jo turinio. Deontologinės etikos požiūriu, veiksmas yra geras, jei jis atitinka moralės taisyklę, blogas – jei pažeidžia šią taisyklę. Moralės taisyklės grindžiamos pareiga. Kitaip nei teleologinė etika, deontologija nepaiso veiksmo padarinių. I. Kanto etika deontologinė. Poelgio iš pareigos moralinę vertę, sako I. Kantas, lemia ne tikslas, kuris turėtų būti pasiektas įvykdžius tam tikrą veiksmą, o maksima, kuria grindžiamas elgesys. Gerą valią, sako I. Kantas, reikia vertinti ne vien tik dėl to, kad ji sugeba pasiekti kurį nors numatytą tikslą, o tik dėl noro, t. y. dėl to, kad ji yra gera savaime. Naudingumas ar nevaisingumas šios vertės negali nei padidinti, nei sumažinti. Pareiga, pasak I. Kanto, yra poelgio būtinybė, skatinama pagarbos dėsniui. Galima siekti vienokių ar kitokių padarinių, bet pagarbos jiems jausti neįmanoma. I. Kantas nevertino veiksmo padarinių, nes tai tėra rezultatas, o ne valios veikla. Polinkius I. Kantas vertino kaip naudingus, bet nemanė galįs naudinti dalykams jausti pagarbą. Pagarbą, sako I. Kantas, galiu jausti tik tam, kas netarnauja mano polinkiui, kas jį pranoksta ir visiškai pašalina. I. Kanto etikoje poreikius pranoksta protu suvokiamas dorovės dėsni. Net pagarba konkrečiam asmeniui, jo manymu, yra tik pagarba dėsniui, kurio pavyzdžiu mums tampa šis asmuo. Pasak I. Kanto, kiekvieną iš veiksmo rezultatų (malonią būseną, net ir kito žmogaus laimės paspartinimą) galėtų sukelti ir kitos priežastys, vadinasi, pažymi I. Kantas, nebūtina protingos būtybės valia, kurioje glūdi aukščiausiasis besąlyginis gėris.

¹ J. S. Millis autobiografijoje (*Autobiography*, 1853–1854, 1869–1870) aprašo, kaip tėvo rūpesčiu įgijo savo garsų išsilavinimą, kaip skaitydamas W. Wordswortho poeziją įveikė dvasinę krizę, kaip aistringai mylėjo Harriet Taylor. Su šia moterimi jis susipažino 1830 m., vedė 1851 m. – po jos vyro mirties. Ji mirė 1858 m. J. S. Millis – po penkiolikos metų. Jis buvo auklėtas kaip agnostikas, toks liko visą gyvenimą. J. S. Millio veikalas *Laisvė* (*Liberty*, 1858) skirtas politinio individualizmo principui pagrįsti. *Utilitarizmas* (*Utilitarianism*, 1861) – filosofinės etikos veikalas. Valios laisvės ir moralinės atsakomybės problemas J. S. Millis nagrinėjo ir paskutiniame knygos *Logikos sistema* (*System of Logic*, 1843) skyriuje. Kitas jo svarbus traktatas – *Politinės ekonomijos principai* (*Principles of Political Economy*, 1848). 1830 m. J. S. Millis redagavo laikraštį „London and Westminster Review“. Buvo išvykęs su tėvu į Rytų Indiją, tačiau Indijos problemos jo nedomino. Grįžęs kurį laiką buvo parlamento narys, kovojo už moterų teises. Veikale *Svarstymai apie atstovaujančią vyriausybę* (*Considerations on Representative Government*, 1862) moterų laisvės teisių priešininkus jis teigė esant už bet kokios paniekos ribos, tad nevertus jokių argumentų. Feminizmui skirtas J. S. Millio veikalas *Moterų priklausomybė* (*The Subjection of Women*, 1869).

² Deontologinė etika (gr. *deon* – pareiga) – etikos kryptis, kurioje moralinė kokybė (privalomumas arba draudžiamumas) laikoma nepriklausoma nuo jos padarinių. Teleologinė etika (konsekvencializmas; gr. *telos* – tikslas) – priešinga deontologijai etikos kryptis, poelgio privalomumo kriterijumi laikanti jo padarinius (J. B.).

Teleologinėje etikoje, priešingai nei I. Kanto etikoje, geri veiksmai ar blogi, patikrinama pritaikant vertės kriterijų veiksmo padariniams įvertinti. Patys veiksmai moralės požiūriu yra neutralūs. Jei padariniai geri – geras ir veiksmas, jei blogi – blogas. Kyla klausimas: kam geras ar blogas? Koks yra galutinis kriterijus?

J. S. Millio etika teleologinė. Ši etika – tai klasikinis britų utilitarizmas.³ Veiksmo padariniai, J. S. Millio manymu, turi būti naudingi. Tačiau naudingi ne tik pačiam veikiančiajam, kaip manė radikalūs etiniai egoistai (Epikūras, T. Hobbesas), ar kuriai nors žmonių grupei (tautai, partijai, šeimai), o visiems su veiksmu susijusiems asmenims. Iš jų ir pačiam moraliam veikėjui. Moralus veikėjas toks pats svarbus kaip ir visi kiti žmonės. Todėl utilitarizmas nesąs ir etinis altruizmas. Tačiau skalėje tarp dviejų kraštutinumų – etinio egoizmo ir etinio altruizmo – jis vis dėlto artimesnis paskutiniam, nes galutinis utilitarizmo tikslas, J. S. Millio požiūriu, iš veikiančiojo reikalauja pasiaukojimo. Veikdamas jis turi vadovautis principu, kurį J. S. Millis perėmė iš J. Benthamo: „kuo daugiau laimės kuo didesniai žmonių skaičiui“. Moralaus veikėjo laimė išstipsta šiame laimės visuotinyje. J. S. Millis pripažįsta, kad galima abejoti, jog kilnumas, kaip charakterio savybė, gali suteikti veikiančiajam daugiau laimės. Tačiau neabejotina, tvirtina J. S. Millis, kad jis suteiks laimės kitiems žmonėms ir kad pasaulis dėl to nepaprastai išloš.⁴

Kai veikiantysis renkasi alternatyvą – savo arba kitų žmonių laimę, – utilitarizmas, sako J. S. Millis, „reikalauja, kad jis būtų visiškai nešališkas, nesuinteresuotas geranoriškas stebėtojas“⁵. Todėl utilitarizmas, kaip ir I. Kanto deontologija, reikalauja iš moralaus veikėjo polinkių suspendavimo. Tačiau pirmasis grindžia šį reikalavimą kitomis prielaidomis. J. S. Millis neieško savo ir I. Kanto etikos sąsajų, nors laiko šį filosofą nepaprastu žmogumi ir mano, kad jo mąstymo sistema dar ilgai bus laikoma dideliu filosofijos atradimu. Tačiau J. S. Millis atsiriboja nuo I. Kanto etikos, nes jam nepriimtinos apriorinės etikos prielaidos. Jis polemizuoja su I. Kanto etika pirmajame knygos *Utilitarizmas* skyriuje teigdamas, kad ir aprioriniai moralistų teiginiai negali nepaisyti utilitarizmo argumentų. I. Kantas *Dorovės metafizikoje* formuluodamas pagrindinį moralinės pareigos principą: „Elkis taip, kad taisyklę, pagal kurią tu veiki, galėtum priimti kaip dėsnį visos racionalios būtybės“, J. S. Millio manymu, nesugebėjęs įrodyti, kad nėra jokio prieštaravimo, jokios loginės ar fizinės negalimybės.

³ Tai pragmatizmo etika, taip pat teleologinė; ji vertina idėjų reikšmę pagal jų padarinius (*good consequences*). W. Jamesas teigė, kad jo metodas artimas utilitarizmui, nes ir jis išskiria praktinę realybės prigimtį. Jo teigimu, idėjos tiesa nustatoma pagal jos mokamąją vertę (*cash-value*), tai yra pagal tai, kaip ji „dirba“ subjekto radikalajame patyrimo (sąmonės sraute). Idėja yra teisinga, jei patenkina subjekto amžinosios moralinės tvarkos ir pasaulio tobulinimo (meliorizmo) poreikį. Tačiau, kitaip nei utilitaristinėje etikoje, W. Jameso požiūriu, moralinės tvarkos poreikis realizuojamas tik paties subjekto sąmonės sraute. W. Jamesui tolimesnis utilitaristų siūlomas socialinės gerovės idealas „kuo daugiau laimės kuo didesniai žmonių skaičiui“. Jo pragmatizmas individualistinis ir pliuralistinis – kiekvienam paliekantis savo visatos pasirinkimo ir tikėjimo jėgą. Jis neužkrauna moraliam veikėjui atsakomybės už kitų žmonių laimę. Utilitarizmas – tai racionalistinė doktrina. W. Jameso etika – amerikietiškas psichologizuotas gyvenimo filosofijos variantas. Alternatyvų skaičiavimai svetimi W. Jameso mąstymo stiliui.

⁴ Mill J. S. *Utilitarianism* // Mill J. S. and Bentham J. *Utilitarianism and Other Essays*. Penquin Books, 1987, p. 282–283.

⁵ Ten pat, p. 288.

bės, kad šios racionalios būtybės nepasitelks pačių siaubingiausių elgesio taisyklių. Vienintelis I. Kanto argumentas, paneigiantis tokią galimybę, buvęs tas, kad tokiu atveju šio universalaus principo veikimo padariniai būtų tokie, kad niekas jo nesirinktų. J. S. Millis manė demaskavęs I. Kantą pasitelkdamas teleologinės etikos pagrindinį principą – padarinių kriterijų.

IV.5.b. Moralė ir teisė: Jeremy Benthamas⁶ (1748–1832)

Pagrindinį utilitaristinės etikos principą – reikalavimą tikrinti veiksmą taikant naujos kriterijų, atsižvelgiant į formulę „kuo daugiau laimės kuo didesniai žmonių skaičiui“, suformulavo J. S. Millio tėvo draugas – teisininkas J. Benthamas. Jis pateiktas *Įvade į moralės ir įstatymų leidybos pagrindus* (*Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789). J. Benthamas laimę siejo su malonumu, malonumą – su nauda. Jis grįžo prie klasikinio hedonizmo teigdamas, kad „gamta žmonijai valdyti suteikė du aukščiausius valdovus: *skausmą ir malonumą*. Tik jie vieninteliai nurodo, ką mes privalome daryti, ir nulemia tai, ką mes darysime“⁷. Jų valdžiai, J. Benthamo teigimu, paklūsta gėris ir blogis. Veiksmas, J. Benthamo požiūriu, gali būti naudingas ar žalingas – tai priklauso nuo to, ar jis padidina žmonių, įtrauktų į jį, laimę (malonumą), ar trukdo jai. Naudingos objektų savybės didina ir paskiro individo, ir visuomenės laimę ir gerovę, žalingos – mažina. J. Benthamas – metodologinis individualistas. Jis visuomenę suprato kaip paskirų individų agregatą, o jos laimę – kaip materialinę paskirų individų laimių sumą.

Kaip pažymi J. S. Millis, „jis nebuvo didis filosofas, bet buvo didis reformatorius“⁸. J. S. Millis labiausiai vertino J. Benthamo pasiūlytą mąstymo metodą, reikalaujantį tirti problemą suskaidant ją į dalis, bendrą klausimą – į paskirus klausimus, nuo abstrakčių pereinant prie daiktų ir suvokiant visumas kaip atskirų dalių derinius. Tuo jis artimas savo pirmtakams – F. Baconui, T. Hobbesui, J. Locke'ui. Pasitelkus šį griežtą metodologinį tyrimą, J. S. Millio manymu, nuo abstrakčių spekuliacijų pereinama prie konkrečių rezultatų.

⁶ Jeremy Benthamas nuo trejų metų mokyta logikos, sulaukęs septynerių, pradėjo lankyti Vestminsterio mokyklą, penkiolikos – pradėjo studijuoti Oksfordo universitete (*Queens koledže*). Jis nemėgo studijų ir manė, kad Britų universitetas, reikalaujantis iš studentų ištikimybės anglikonų bažnyčiai, yra dviveidis. Įgijo teisininko specialybę. Tačiau J. Benthamą labiau domino ne pats teisininko darbas, o teisės sistemos reformavimas. Ankstyvajame darbe *Fragmentas apie vyriausybę* (*Fragment on Government*, 1776) jis kritikavo socialinio kontrakto ir prigimtinių teisės teoriją. 1789 m. išleido *Įvadą į moralės ir įstatymų leidybos principus*. J. Benthamas draugavo su J. S. Millio tėvu. Dešimt metų paeiliui visas vasaras J. S. Millio šeima praleisdavo kartu su J. Benthamu. J. Benthamui rūpėjo J. S. Millio lavinimas. J. S. Millio tėvas mokė trejų metų sūnų graikų kalbos, sulaukęs dešimties metų, berniukas buvo perskaitęs romėnų istorikų veikalus, dvylikos studijavo logiką, ankstyvojoje paauglystėje – ekonomiką. Po J. Benthamo ir tėvo mirties J. S. Millis aprašė, kokių kančių jam suteikė toks lavinimas. J. S. Millis paskyrė J. Benthamui esė, kurioje ypač pabrėžė J. Benthamo kritiškumą ir polinkį neigti, jo gebėjimą pasipriešinti klaidoms ir absurdiškumui.

⁷ Benthamas Dž. įvadas į moralės ir įstatymų leidybos pagrindus // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 221 (sk. Laimė).

⁸ Mill J. S. Bentham // Mill J. S. and Bentham J. *Utilitarianism and Other Essays*. Penquin Books, 1987, p. 138.

J. Benthamas buvo teisininkas, jis bandė reformuoti britų teisės sistemą. Jo siūloma utilitaristinė moralė skirta šios reformos konstruktyvumui pagrįsti. Teisę J. Benthamas laikė socialinės tvarkos ir paskiro individo saugumo pamatu. Jis kritikavo savo meto britų teisėtvarką, pernelyg sudėtingas jos procedūras ir painumą. J. Benthamas ketino sukurti tokią paprastą teisėtvarkos sistemą, kuri būtų visiems suprantama kaip traukinių tvarkaraštis.

Knygos *[vadas į moralės ir įstatymų leidybos principus VI–XII skyriuose J. Benthamas analizuoja tuos žmogaus motyvacijos aspektus, į kuriuos turėtų atsižvelgti įstatymų leidėjai, kurdami įstatymus ir skirdami bausmes. Teisėtvarkos tikslas, sako J. Benthamas, yra didinti laimę. Tad ji turėtų vengti didinti nelaimės. Juk bet kokia bausmė yra nelaimė ir blogis. Vadovaujantis naudingumo principu, bausmė esanti reikalinga tik tam, kad būtų išvengta didesnio blogio. Todėl J. Benthamas pasisako prieš neefektyvias, nenaudingas, nereikalingas, nepagrįstas bausmes.*

Bausmės, kaip mažiausio blogio, padedančio išvengti didesnės nelaimės, samprata grindžiama ir J. Benthamo sukurta tobulo kalėjimo sistema. Tokio kalėjimo projektą jis pavadino panoptikumu. Panoptikumas – tai apskritas statinys, kurio centre kyla bokštas, iš kurio matomos visos iš lauko įstiklintos kalėjimo vienutės. Kiekvienas individas, patikimai uždarytas vienutėje, tiesiai prieš prižiūrėtojo akis. Prižiūrėtojas jį nuolatos gali stebėti, o kalinys nemato nei prižiūrėtojo, nei kaimynų, nes šoninės sienos trukdo matyti kaimyną. Kaip pažymi M. Foucault, „čia kalėjimo vienutės principas apverčiamas aukštyn kojom; arba, tikriaus, iš trijų jos funkcijų – uždaryti, atimti šviesą ir paslėpti – lieka tik pirmoji, o kitos dvi panaikinamos. Akinanti šviesa ir prižiūrėtojo žvilgsnis įkalina geriau negu šešėlis, kuris galų gale ir apsaugo. Atvirumas – tai spąstai“⁹.

Kalinys, pasak M. Foucault, tampa informacijos objektu, tačiau jis nėra komunikacijos subjektas. Tai garantuoja tvarką. Jei saugomi nusikaltėliai, nekyla pavojaus, kad jie surengs sąmokslą, patirs neigiamą vienas kito įtaką. Jeigu pagal panoptikumo modelį pastatytume ligoninę – ligoniai negalėtų užkrėsti vienas kito, bepročiai – nieko nesusūžalotų, taip įrengtoje mokykloje mokiniai nenusirašinėty, netriukšmautų, neplepėtų. Įkurdinti tokiuose namuose darbininkai ramiai dirbtų darbą. Galas miniai, žmonių knibždėlynui, mainams, individualybių santarai, kolektyvizmui – visa tai paकेistų pavienių individų kolekcija. Nėra reikalo griebtis jėgos, kad priverstum nuteistąjį gerai elgtis, beprotį – nusiraminti, mokinį – uoliai dirbti, ligonį – laikytis ligoninės taisyklių. J. Benthamas pats stebėjėsis panoptikumo modelio paprastumu. Panoptikumas – tai puiki laboratorija eksperimentuoti su žmonėmis. Galima išmėginti visas bausmes atsižvelgiant į kalinių nusikaltimus ir charakterius ir atrasti pačias veiksmingiausias. Galima imtis pedagogikos eksperimentų, pavyzdžiui, izoliuoto asmens švietimo. Izolavus vieną nuo kito galima mokyti pamestinukus – kiekvieną jų lavinti re-

⁹ Foucault M. *Disciplinuoti ir bausti. Kalėjimo gimimas*. V., 1998, p. 237.

miantis skirtingomis mąstymo sistemomis, kai kuriuos įtikinti, kad dukart du nėra keturi ir kad mėnulis yra sūrio gabalas. Kai jiems sukaks šešiolika ar aštuoniolika metų, galima suburti visus į krūvą. Kitą sykį – kai jiems bus dvidešimt penkeri. Vėliau būtų galima leisti jiems diskutuoti. Diskusijos teiks daugiau naudos nei pamokslai ir paskaitos. M. Foucault įžvelgė J. Benthamo idėjoje tam tikrą valdžios tipą – panoptizmą. Panašiu principu XVII a. miestai gindavosi nuo maro. Sergantys maru būdavo izoliuojami, užrakinami. Pasitelkus discipliną priešintasi maro sumaiščiai. Tvarka nugalėdavo marą. Šios tvarkos ir J. Benthamo panoptikumo skirtybės, M. Foucault manymu, gana didelės. Ištikus marui situacija yra išskirtinė: kovai su didžiuliu blogiu sutelkiamos visos valdžios pajėgos. O J. Benthamas kūrė kasdienio žmonių gyvenimo sampratomis įvardijamą politinės technologijos karkasą. Panoptikume stebėjimo mechanizmais sėkmingai įsiskverbiamą į žmonių elgesį; valdžia vadovaujasi žinojimu, kuris didėja sulig kiekvienu jos žingsniu. M. Foucault tokią kliūtį, pasipriešinimo ar trinties netrikdomą valdžios sistemą laikė išmoninga, bet žiauria.¹⁰

Paradoksas tas, kad J. Benthamas neketino sukurti nieko žiauraus. Priešingai – norėjo, kad žmonės būtų kuo laimingesni. Jis įsivaizdavo vykdamas kilnią misiją, tikėjosi išlikti istorijoje kaip „produktyviausias geranoriškas“ žmogus.¹¹ Tikėjo, kad tai įmanoma pasiekti pasitelkus metodišką nuoseklumą ir racionalią tvarką. Net buvo numatęs panoptikumo statybos vietą Londone – dabar ten įrengta Tate meno galerija.¹²

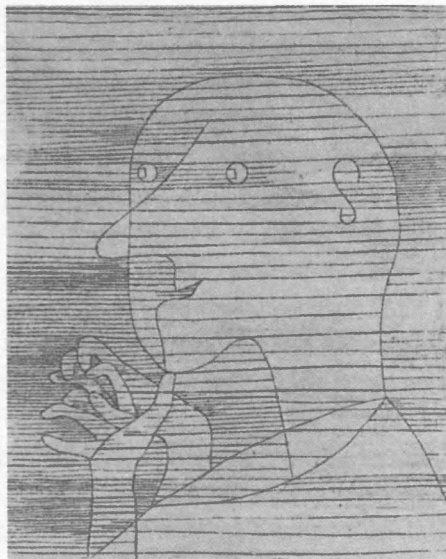
IV.5.c. Laimės kiekybė ar kokybė? Jeremy Benthamas ir Johnas Stuartas Millis

J. Benthamas sukūrė hedonistinį malonumų skaičiavimo metodą. Pateikė septynis kiekybinius malonumo įvertinimo parametrus: tai – intensyvumas (*intensity*), trukmė (*duration*), tikrumas arba netikrumas (*certainty or uncertainty*), artumas ir nuotolis (*propinquity and remoteness*), produktyvumas (*fecundity*) ir grynumas (*purity*). Galiausiai turint omenyje daugelio žmonių interesus, J. Benthamo manymu, skaičiuojant malonumus būtina atsižvelgti ir į paveiktų žmonių skaičių. Malonumo produktyvumas liudytų, kad ir toliau žmogus patirs tokių pat malonumų. Grynumas – tai, kad po jo neužplūs priešingi pojūčiai. Po malonumo nebus skausmo ir atvirkščiai. J. Benthamas rekomenduoja numatyti visas galimas veiksmo alternatyvas, suskaičiuoti visus šio veiksmo tiesiogiai sukeltus malonumus ir skausmus, visus tolesnius veiksmo padarinius. Suskaičiuoti, kiek malonumo ir kiek skausmo gali sukelti bet kuri elgesio alternatyva. Spren-

¹⁰ Foucault M. *Disciplinuoti ir bausti. Kalėjimo gimimas*. V., 1998, p. 243.

¹¹ Žr.: Dinwiddy J. *Bentham*. Oxford, New York, 1989, p. 18–19. J. Dinwiddy pažymi, kad J. Benthamo ekscentriškumas ir klaidos silpnino, ypač senatvėje, šią jo viltį. Labai dažnai jo charakterio silpnybės tapatinotos su karikatūriškais utilitaristo bruožais.

¹² 1790 m. šį projektą jis pasiūlė vyriausybei, tačiau projektas nebuvo priimtas. Metų metais J. Benthamas bylinėjosi su vyriausybe dėl padarytos moralinės žalos ir prisiteisė 23 000 svarų sterlingų kompensaciją. Žr.: Ryan A. Introduction // Mill J. S. and Bentham J. *Utilitarianism and Other Essays*. Penguin Books, 1987, p. 9.



P. Klee. Senas žmogus skaičiuoja

J. Benthamas tikėjo, kad laimę, kaip ir malonumus, galima metodiškai skaičiuoti. Netgi matematiškai tiksliai.

dima, kurią alternatyvą pasirinkti, turėtų lemti tai, kurią svarstyklių pusę nusvers malonumų kiekis. J. Benthamas rekomenduoja suskaičiuoti kiekvieno su veiksmu susijusio individo malonumus ir skausmus.

Penktajame knygos skyriuje J. Benthamas suklasifikavo malonumus ir skausmus. Suskirstė juos į paprastus ir sudėtingus. Sudėtingus malonumus ir skausmus sudaro keli paprasti malonumai arba paprasti skausmai, arba ir skausmai, ir malonumai.

J. Benthamas smulkiai aprašo visus pastebėtus paprastų malonumų atvejus. Paprasti yra jusliniai malonumai. Šiuos malonumus J. Benthamas suskirsto į skonio, intoksikacijos (galėtume manyti, sukeliamus alkoholio ar kvaišalų – J. B.), uoslės ir lytėjimo malonumus. Paprasti jusliniai malonumai yra ir klausos bei regos sukeliami malonumai, kad ir kokias asociacijas jie keltų vėliau. Paprastas

yra seksualinis malonumas. Malonu jaustis sveikam, patirti dvasinį pakylėjimą, teikiamą sveikatos. J. Benthamo paprastų juslinių malonumų sąrašą užbaigia naujumo įspūdžio teikiamas malonumas, kuris kyla tenkinant smalsumą.

Įgytas turtas teikia saugumo jausmą. Malonumą galima patirti ir įgyjant turto, ir suvokiant, kad jo turi. Pasitenkinimo teikia ir gebėjimas meistriškai dirbti su vienokiais ar kitokiais įrankiais. Šiuo atveju malonu turėti meistrystės įgūdžių. Malonu turėti draugiškų santykių, ypač kai kiti žmonės mus gerai vertina. Malonu žinoti, kad visuomenėje turi gerą vardą ir kad reputacija nesutepta. Malonu jausti galią kitiems. Malonu tikėti, kad Aukščiausiasis yra tau palankus. Tai, J. Benthamo požiūriu, pamaldumo teikiamas malonumas. Malonu pačiam išgyventi geranoriškumą (*benevolence*). J. Benthamas pratęsia Shaftesbury ir D. Hume'o pradėtą britų etikos tradiciją pripažinti žmogaus geranoriškumą. Tačiau J. Benthamas pažymi, kad lygiai taip pat pasitenkinimą gali teikti piktavališkumas ar bloga valia. Antipatija kitam taip pat galinti būti maloni. Daug malonumų gali suteikti atmintis ir vaizduotė. Pirmoji primindama tai, kas anksčiau patirta malonaus, antroji skatindama įsivaizduoti ką nors malonaus. Pasitenkinimo gali teikti ir malonumų tikėjimasis ateityje, ir asociatyvus dalykų susiejimas su tuo, kas savaime yra malonu. Kai kurie malonumai patiriami tik patyrus skausmą. Kai skausmas nurimsta, patiriamas malonus palengvėjimas.¹³

¹³ Žr.: Bentham J. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* // Mill J. S. and Bentham J. *Utilitarianism and Other Essays*. Penquin Books, 1987, p. 93.

J. Benthamo pateiktame skausmų sąrašė pirmiausia minimas stokos sukeltas skausmas (*pains of privation*). Jis gali pasireikšti kaip neįgyvendintas troškimas, nusivylimas, kad neišsipildė tai, ko nepaprastai tikėjomės; arba kaip apgailestavimas, kad anksčiau patirto malonumo daugiau niekada neišgyvensime. Apgailestaujame ir tada, kad malonumas būtų buvęs įmanomas, jei palankiai būtų susiklosčiusios aplinkybės, tačiau tai neįvyko, ir suprantame, kad malonumo, kurio tikėjomės, taip ir nepatirsime. Toliau J. Benthamas vardija juslinius nemalonumus. Juslės gali teikti ne tik malonumą, bet ir priešingai – skausmą. Įdomūs J. Benthamo išskirti nerangumo (*awkwardness*) teikiami nemalonumai. Jei įsigyjame daiktą tikėdamiesi patirti džiaugsmą, tačiau mums nepavyksta įgusti sumaniai juo naudotis, patiriame skausmą (pavyzdžiui, nusiperkame mašiną tikėdamiesi pramogų ir tuoj pat ją sudaužome, arba nežinome, kaip naudotis nauja kompiuterio programa – J. B.). Toliau J. Benthamas atvirktine malonumams tvarka nurodo priešiško, blogo vardo, pamaldumo, geranoriškumo ir piktavališkumo, atminties, vaizduotės, laukimo, asociacijų teikiamus skausmus. Jei nepaprastai simpatizuojame kitiems žmonėms, galime kentėti dėl jų nesėkmių. O jei esame piktavališki ir kokio nors žmogaus nemėgstame, jo laimė gali teikti mums skausmą. Dauguma J. Benthamo išskirtų malonumų ir skausmų išreiškia egoistinius, asmenį tausojančius interesus. Su kitais žmonėmis malonūs ar skaudūs išgyvenimai siejami tik tiek, kiek pirmiesiems jaučiama simpatija ar antipatija.

J. S. Millis perėmė iš J. Benthamo nuo vaikystės diegtą jam utilitarizmo principą. Tačiau jo netenkina toks etikos pagrindas – J. Benthamo pateikta žmogaus prigimties samprata. Esė, skirtoje J. Benthamui, J. S. Millis išvardija savo mokytojo pasiekimus, bet kartu ir nurodo distanciją. J. Benthamo pasaulis – tai nepriklausomų asmenų kolekcija. Kiekvienas jų siekia malonumo, vadovaudamasis trimis šaltiniais – teise, religija ir viešąja nuomone. Visos J. Benthamo numatytos žmonių elgesio sankcijos – ir politinė, ir religinė, ir viešosios nuomonės, ir moralinė, – pasak J. S. Millio, yra išorinės. Tačiau moralę sudaro dvi dalys – ne tik išorinė, bet ir vidinė. Vidinė dalis – tai savęs, savo jausmų, savo valios tobulinimas. Ji į J. Benthamo hedonistinį skaičiavimo metodą, J. S. Millio manymu, nebuvo įtraukta.¹⁴ J. Benthamas nesuvokęs, kad žmogus pajėgus siekti dvasinio tobulėjimo kaip tikslo, kad jis gali troškėti, jog jo charakteris kuo labiau atitiktų jo paties susikurtą tobulumo idealą, ir nesitikėti nei gero, nei blogo atlygio už tai, nebent teikiama jo paties sąžinės. Atrodo, sako J. S. Millis, J. Benthamas nežinojo, kad egzistuoja moralinis savęs ir kitų žmonių vertinimas. Tai, kad J. Benthamas nekreipęs dėmesio į žmogaus troškimą tobulėti, neleido, J. S. Millio manymu, jam pastebėti ir kitų svarbių žmogaus prigimties aspektų: garbės ir asmeninio orumo pajautimo, kuris stiprėja ir mažta nepriklausomai nuo aplinkinių nuomonės, grožio, meilės, kūrybos aistros, tvarkos, nuoseklumo, daiktų tarpusavio sąsajų troškimo. J. Benthamo pateikta malonumo patiriant galią samprata J. S. Milliui taip

¹⁴ Žr.: Mill J. S. Bentham // Mill J. S. and Bentham J. *Utilitarianism and Other Essays*. Penquin Books, 1987, p. 155.

pat pasirodė ribota. Jo manymu, egzistuoja ne tik galios kitiems žmonėms, bet ir abstrakčios galios pajautimas. Ši galia – tai gebėjimas įgyvendinti savo siekimus. Simpatijos pajautimą, J. S. Millio manymu, J. Benthamas aiškines pernelyg tiesmukai. Juk egzistuoja toks sudėtingas dalykas kaip menas mylėti (*art of loving*), kaip žmogaus, kuriam simpatizuojama, pritarimo poreikis ir garbinimo objekto troškimas.¹⁵

J. S. Millio utilitarizme svarbu ne tik malonumų kiekybė, bet ir jų kokybė. Tačiau kaip juos suskaičiuoti? J. Benthamo siūlomi malonumo parametrai buvo kiekybiškai tikslūs. Tarsi ir parankūs skaičiuoti. J. S. Millis kritikuoja J. Benthamo hedonistinę aritmetiką. Tačiau tuomet iškyla malonumo kokybės įvertinimo problema. Kaip pažymi A. Quintonas, J. S. Millio teiginys, kad iš dviejų veiksmo alternatyvų svaresnė yra ta, kuri siūlo daugiau dvasinių malonumų, negali išsiversti be kiekybinio malonumo intensyvumo parametro, kurį J. S. Millis kritikavo. Ar tai, kad dvasinių malonumų trokštame labiau nei kūniškųjų, nereiškia, kad laikome juos intensyvesniais, t. y. kiekybiškai malonesniais?

J. S. Millis drąsiai supriešina poeziją su matematika. Jis svarsto, ar ne todėl J. Benthamas taip tiesmukai supratęs žmogaus prigimtį vingius, kad buvęs abejingas poezijai? Žodžiai jam turėję išreikšti tik loginę tiesą. Todėl J. Benthamas, nepritardamas pažymi J. S. Millis, pasitenkino siauru intelekto atvertu mąstymo horizontu.

Pačioje formulėje „kuo daugiau laimės kuo didesniai žmonių skaičiui“ neglūdi būtinybė nurodyti kokybinius laimės parametrus. Labai nuosekliai vadovaujantis šia formule galima supaprastinti poreikius ir tuo būdu sustiprinti laimę. Kaip pažymi pats J. S. Millis, kuo sudėtingesni asmens poreikiai, tuo sunkiau jam tapti laimingam. Avis gali būti laimingesnė už žmogų. Tačiau pripažinus šią prielaidą ir nuosekliai vadovaujantis utilitarizmo nuostatomis, kyla klausimas, ar tam, kad visatoje padaugėtų laimės, nereikėtų sumažinti žmonių ir padidinti avių skaičiaus?¹⁶

Ar utilitarizmas pajėgus įrodyti, kad jis nėra kiaulių filosofija, kaip pastebėjo pirmieji negailestingi jo kritikai? J. S. Millis nepritaria tokiam utilitarizmo supaprastinimui. Jo argumentai teigia žmogui glūdinti iki galo neišaiškinamą paslaptį. Nedaug atsirastų žmonių, sako J. S. Millis, kurie sutiktų būti paversti į primityvesnius gyvūnus, net jeigu jiems būtų pažadėta, kad jų poreikiai bus tenkinami labiau nei įprasta. Joks protingas žmogus nesutiktų būti kvailiu, žinantis – neišmanėliu, altruistas – egoistu, nors ir būtų įtikintas, kad kvailys, nemokša ir egoistas nepaprastai patenkinti savo likimais. Tik ištiktas baisios nelaimės žmogus gali įsivaizduoti pritariąs tokiai perspektyvai. Bet jei būtų duota tokia teisė – niekas tokio likimo nepasirinktų. Nors sudėtingesnės psichikos sąrangos būtybė patiria daugiau kančių, vis dėlto niekas nenori nusileisti į žemesnę egzistencijos lygmenį. Galima, sako J. S. Millis, tai pavadinti žmogaus išdidumu, laisvės meile, asmenine nepriklausomybe, galios, pakilių išgyvenimų troškimu, savos vertės pajautimu. Jis atskiria dvi sampratas – laimę ir pasi-

¹⁵ Žr.: Mill J. S. Bentham // Mill J. S. and Bentham J. *Utilitarianism and Other Essays*. Penquin Books, 1987, p. 153.

¹⁶ Tokios paradoksaliai išvados polemizuojant su utilitaristais galimybę pažymi šiuolaikinis veiksmo utilitaristas J. J. C. Smartas.

tenkinimą. Būtybė, turinti menkas galimybes patirti džiaugsmą, be abejonės, daug lengviau pajunta pasitenkinimą. Trokštantis džiaugsmo intensyvumo žmogus niekada visiškai nepatenkins savo norų. Pasaulis pernelyg netobulas, kad galėtų suteikti žmogui laimę. Tačiau jis išmoks pakelti šį netobulumą ir nepradės pavydėti primityvesniems gyvūnams, kurie apskritai nesuvokia netobulybės. Geriau būti nepatenkintu žmogumi negu patenkinta kiaule, prieina prie išvados J. S. Millis. „Geriau būti nepatenkintu Sokratu negu patenkintu kvailiu, – užbaigia mintį J. S. Millis. – O jeigu kvailys ir kiaulė yra kitokios nuomonės, tai tik dėl to, kad jie susipažinę tik su viena klausimo puse. Sokratas, kaip ir kiekvienas protingas žmogus, gali palyginti abi alternatyvas“. ¹⁷ J. S. Millis neabejojo, kad palyginęs abi alternatyvas Sokrato tipo žmogus pasirinks kokybiškai sudėtingesnius malonumus.

Utilitarizmo kritikai galėtų J. S. Milliui paprieštarauti: paprastai žmonės renkasi žemesnius malonumus. Jei taip ir nutinka, mano J. S. Millis, tuomet tai nėra laisvas pasirinkimas. Tiesiog gebėjimas patirti kilnius jausmus yra labai subtili ir lengvai pažeidžiama individo savybė. Nelavinama ji sunyksta. Senstant blėsta dvasinė energija ir aspiracijos. Todėl jei žmonės renkasi primityvesnius malonumus, jie, sako J. S. Millis, daro tai ne dėl to, kad sąmoningai jų trokštų, bet tiesiog todėl, kad tuo metu tai tėra vieninteliai jiems pasiekiami malonumai. ¹⁸

IV.5.d. Laimė ir dorybė

J. S. Millio etika eudemonistinė. Laimė yra galutinis tikslas – „realiai, – sako J. S. Millis, – nėra trokštama nieko, išskyrus laimę“ ¹⁹. Dorybė – tai tik laimės dalis. „Tie, kurie trokšta dorybės dėl jos pačios, – sako J. S. Millis, – trokšta jos dėl to, kad dorybės įsisąmoninimas yra laimė, arba dėl to, kad savo nedorybingumo supratimas sukelia skausmą, arba dėl abiejų priežasčių iš karto“. ²⁰

Ar nepanaši J. S. Millio etika į Aristotelio eudemonizmą, teigiantį, kad laimė esanti dorybę atitinkanti sielos veikla ir kad laimės niekas nepasirenka dėl kitų dalykų, o pasirenka tik dėl jos pačios? ²¹

Aristotelį, kaip ir Jėzų ²², J. S. Millis laikė utilitarizmo pirmtaku. Iš tiesų Aristotelio etika, kaip ir J. S. Millio, yra teleologinė, o ne deontologinė. Gėris, o ne pareiga, čia esąs aukščiausias veiklos tikslas. Kita vertus, Aristotelio ir J. S. Millio teleologijos gerokai skiriasi. Aristotelio etika nėra utilitaristinė.

¹⁷ Mill J. S. *Utilitarianism* // Mill J. S. and Bentham J. *Utilitarianism and Other Essays*. Penquin Books, 1987, p. 281.

¹⁸ Ten pat, p. 282.

¹⁹ Millis Dž. S. *Utilitarizmas* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 225 (sk. Laimė).

²⁰ Ten pat, p. 225.

²¹ Aristotelis. *Nikomacho etika* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 207 (sk. Laimė).

²² Ar utilitarizmas – pasaulietinė etika? J. S. Millis sako, kad tai lemia Dievo supratimas. Jeigu tikima, kad iš visų pasaulio gerovių Dievas labiausiai trokšta laimės žmonijai, tuomet utilitarizme religijos daugiau negu kurioje kitoje doktrinoje. Visi Dievo atskleisti moralės klausimai turį atitikti naudos, kaip aukščiausio reikalavimo, kriterijus (J. B.).

Aristotelio etika yra teleologinė, nes joje dorybė sutapatinama su žmogaus prigimties aukščiausia tobulumo galimybe. Aristotelio manymu, žmogaus prigimtis geriausiai atsiskleidžia praktikuojant dorybę. Dorybė nėra priemonė tobulumui siekti. Ji pati yra žmogaus prigimties tobulumo dalis. Laimėje iš esmės glūdi dorybė. Tačiau Aristotelio etika nėra utilitaristinė. Visų pirma laimę laikydamas aukščiausiu veiklos tikslu, Aristotelis turėjo galvoje paties veikėjo laimę. Utilitarizmo etikai svarbu ne didžiausia paties veikėjo laimė, o bendra visų susijusių su veiksmu žmonių laimė. Be to, laimę utilitaristai tapatina su malonumu. Laimė, sako J. S. Millis, yra malonumas ir skausmo nebuvimas. Kai kurie malonumai, Aristotelio manymu, yra geri, jie stiprina laimę, kiti yra blogi. Utilitaristams, kaip ir Epikūriui, kiekvienas malonumas yra geras savaime.

Aristotelis sutapatina laimę su aukščiausiuoju gėriu ir laiko ją žmogaus veiklos tikslu. Jis laimės sampratos neskaido ir neapibrėžia. J. S. Millis išskaido savąją laimės sampratą.

Ar apskritai laimė gali būti racionalus žmogaus gyvenimo ir veiklos tikslas? Utilitarizmo kritikų manymu – ne, nes laimė nepasiekžiama, be to, neįmanoma atsakyti į klausimą, ar žmogus turi teisę būti laimingas.

J. S. Millis pripažįsta: jeigu laime laikytume nesiliaujantį džiaugsmingą jaudulį, akivaizdu, jos niekada nepasiektume. Tokios būsenos trunka kelias akimirkas, kartais kelias valandas ar dienas. Filosofai, teigiantys, kad laimė – žmogaus gyvenimo tikslas, žino tai puikiai. Tačiau, J. S. Millio manymu, laimingu galima vadinti žmogų, kuris per savo gyvenimą patiria ne tik pakylėtos laimės akimirkų, daug ir įvairių malonumų, bet ir nedaug greit pasibaigiančių kančių. Laimingo žmogaus gyvenime turi vyrauti aktyviai siekiami, o ne pasyviai priimami malonumai. Laimingas žmogus nesitiki iš gyvenimo daugiau, negu šis gali duoti. Laimingą gyvenimą, J. S. Millio manymu, sudaro du komponentai: ramybė (*tranquillity*) ir pakilus džiaugsmas (*excitement*). Kai didžiąją gyvenimo dalį sudaro ramybė, galima tenkintis ir retomis pakilaus džiaugsmo akimirkomis. Kai patiriama daug džiaugsmo, galima įprasti ir prie tam tikro skausmo. Nėra jokios vidinės priežasties, sako J. S. Millis, kuri trukdytų didžiąjai daugumai žmonių suderinti šiuos du laimingo gyvenimo aspektus. Dauguma taip ir gyvena. Laimę, kad ir ką apie tai saktų skeptikai, yra patyrę visi žmonės. Tik ištižimas gali sutrukdyti siekti pakilaus džiaugsmo po ramybės periodų ir tik tie, kuriems pakilaus džiaugsmo poreikis virto liga, nuobodžiauja užplūdus ramybei. J. S. Millis mano, kad žmonės pakankamai patiria pakilaus džiaugsmo, jei tik patys to siekia. Išlavintam protui neišsemiamas džiaugsmo šaltinis yra gamta, meno kūriniai, poezija, istorija. Pasaulyje, sako J. S. Millis, kuriame tiek daug domėjimosi objektų, kuriame tiek daug taisytinių ir tobulintinių dalykų, kiekvienas, net ir nedidelių moralinių bei intelektualinių gebėjimų, žmogus gali nugyventi tiesiog pavydėtiną gyvenimą.

Tačiau utilitaristų minima laimė nėra asmeninė. Ji neatsiejama nuo kitų žmonių laimės. Skaitant J. S. Millio veikalus, kyla klausimas, kaip ir kodėl, džiaugsmingai išgyvendamas savo egzistencijos pilnatvę, privalau pamiršti save? Kodėl turiu vertinti kitų žmonių laimę lygiai taip pat kaip ir savo?

IV.5.e. Kodėl turiu aukotis kitų labui?

Ar todėl, kad prireikus kiti pasiaukotų dėl manęs? I. Kantas tokį atsakymą laikytų moraline heteronomija, neatitinkančia pareigos dėsniui. To neteigia ir J. S. Millis. Tik jo argumentai kitokie. I. Kantas kalba apie orumą, kurį moralus veikėjas suvokia protu ir priverčia prigimtį paklusti moralės dėsniui. Grynios pareigos, neatmieštos empirinių paskatų, supratimas protu, sako I. Kantas, „veikia žmogaus širdį daug stipriau negu visos kitos paskatos, kurias galėtų duoti empirinė sritis“²³. Motyvacija, kuria vadovaujasi kantiškasis moralus veikėjas, yra pats proto orumas, kylantis iš empirinių paskatų niekinimo ir gebėjimo jas valdyti.

J. S. Millis apeliuoja į moralaus veikėjo kilnumą. Kokia motyvacija skatina mane būti kilnų? J. S. Millio atsakymas, I. Kanto požiūriu, būtų heteronominis – empirinis psichologinis: nesielgdamas kilniai ir negalvodamas apie kitus jausiu skausmą ir apgailėstausiu. Pajautimas, kad atlikai pareigą, teikia pasitenkinimą. Tai gali tapti kilnaus žmogaus laimės sąlyga. J. S. Millio atsakymas, I. Kanto akimis, neišreiškia grynios, taurios pareigos, tačiau tai nuostata, priešinga savimeilei ir savo didenybės aš teigimui.

Tačiau pasiaukojimas dėl kitų, J. S. Millio manymu, turi būti rezultatyvus. Neprasminga aukotis vien dėl aukojimosi. Žmonės, kurie geba bent kiek atsisakyti savo laimės tam, kad padidintų pasaulio laimės kiekį, verti pagarbos. Tačiau negalima žavėtis tuo, kuris tai daro kokiais nors kitais sumetimais. Askezė dėl askezės ne didina, o mažina laimės kiekį. Asketas gali parodyti, kas žmogui pasiekama, bet jis tuo niekaip neparodo, ką žmogus privalo daryti.

J. S. Millis nelaiko pasiaukojimo savaime siektinu idealu. Tik pasaulio netobulumas, kai stiprinant kitų laimę tenka aukoti savąją, verčia pripažinti, kad aukojimasis yra neišvengiamas dalykas. Pasaulis netobulas, todėl utilitarizmas vertina žmonių gebėjimą aukotis, tačiau tik tuo atveju, jei šitaip didinama kitų žmonių laimė.

Koks dorovinis auklėjimas padėtų išugdyti kilnių, kitiems atsidavusių moralinių veikėjų bendruomenę?

Pedagogai turėtų įteigti kiekvienam individui, kad jo laimė neatskiriama nuo visų žmonių laimės. Negana to, J. S. Millis mano, jog vaikus reikia auklėti taip, kad kiekvienas individas suvoktų, kad jo laimė įmanoma tik tuomet, jei ji neprieštaruja visuotiniam gėriui. Be to, jis turi išsiugdyti ir gebėjimą stiprinti gėrį.

Kokios sankcijos skatina tai daryti? J. S. Millis išskiria išorines ir vidines. Išorinės sankcijos skatina mus elgtis taip, kad pelnytume kitų žmonių ir Visagalio palankumą ir išvengtume jų nepasitenkinimo. J. S. Milliui daug svarbesnės atrodė vidinės sankcijos. Vidinė sankcija – tai skausmas, patiriamas įsisąmoninus, kad neatlikai savo pareigos. Ši jausena, sako J. S. Millis, ir yra sąžinės esmė. Sąžinė, J. S. Millio supratimu, yra sudėtingų asociacijų visuma. Ją subrandina simpatija, meilė, baimė, religingumas,

²³ Kantas I. Dorovės metafizikos pagrindai // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 71 (sk. Pareiga).



L. Signorelli. Tiberijus Grakchas

Tiberijus Grakchas – iš senovės istorijos žinomų brolių Tiberijaus ir Gajaus tėvas. Antrame plane matyti jų motina Kornelija. Pasak legendos, kurią pateikia Plutarchas, Tiberijus tėvas kartą savo pataluose rado dvi gyvates – patiną ir patelę. Šis blogas ženklas buvo išaiškintas taip: jei Grakchas užmuš patiną, prisišauks mirtį sau, o jei patelę – savo žmonai, kurią mylėjo ir su kuria buvo susilaukęs dvylikos vaikų. Tiberijus užmušė patiną ir netrukus mirė.

Bet ar be paliovos mąstydami apie bendrą laimę, nepažeidžiame savo paties asmenybės vientisumo? B. Williamso²⁴ manymu, pažeidžiame. Tai jo pagrindinis prie-

vaikystės ir viso gyvenimo prisiminimai, savigarba, pagarbos troškimas ir net nusižeminimas. Žmonija jaučia turinti sąžinę. Tai ir yra galutinė utilitaristų taikoma vidinė sankcija. Nesvarbu, kad ne visi geba šį jausmą patirti. Tačiau ji egzistuoja kaip žmogaus prigimties psichologinis faktas.

Kodėl manymas, kad šis jausmas subjektyvus, turėtų mažiau įpareigoti negu kantiškasis pareigos, kaip transcendentinio fakto ar „daikto savyje“, įvardijimas? Nesuinteresuotumo sankcija, pasak J. S. Millio, visuomet kyla individo sąmonėje, o ne išorės daiktuose. Jei nėra sąžinės pajautimo – nėra ir pareigos.

Ar utilitarizmas iš moralaus veikėjo nereikalauja per daug? J. S. Millis nemano, kad utilitarizmo reikalavimai žmonijai yra per dideli. Visų pirma utilitaristinė etika nereikalaujanti pareigą paversti vieninteliu veiksmo motyvu. Ji apskritai atsiribojanti nuo motyvacijos. Svarbu veiksmas ir jo rezultatai. Dviejų veiksmų moralinė vertė nesiskiria, jeigu jų rezultatai tapatūs, o motyvacijos skirtingos. Vienas žmogus šoka gelbėti kito skatinamas pareigos, kitas – tikėdamasis atlygio. Abu veiksmai vienodai vertingi – jie padidina laimės kiekį. Lygiai taip pat, jei kas nors išduoda pasitikintį juo draugą, pirmasis yra kaltas dėl šio poelgio, nors jo motyvai galėjo būti kilnūs – pareiga kitam, trečiam, draugui. Kita vertus, kai turima omeny kuo didesnės laimės principas, labai nedaug žmonių įstengia mąstyti apie tai, kaip padėti žmonijai. Dažniausiai mąstome apie nedidelį kiekį žmonių.

²⁴ Žr.: Williams B. *A Critique of Utilitarianism*. Cambridge, 1982.

kaištas utilitarizmui. Jo manymu, žmonių troškimus ir veiksmus utilitaristai suvokia labai paviršutiniškai.

Utilitarizmas – teleologinė etika, todėl iš esmės ji yra indiferentiška. Jai nerūpi, ar kas nors vyksta man darant, ar tam, kas nevyksta, aš darau įtaką. Konsekventiškumo šalininkams svarbu poveikis. Todėl niekuo nesiskiria tai, ką aš darau nepadedamas kitų, ir tai, ką darau kitiems prisidedant.

Utilitarizmą domina tik tai, kas įvyksta, todėl jis pateikia negatyvios atsakomybės sampratą. Jei aš esu už ką nors atsakingas, vadinasi, esu atsakingas ir už tai, kam leidžiu ar kam negebu sutrukdyti įvykti, kaip ir už tai, ką, įprastiniais žodžiais tariant, sukuriu.

B. Williamsas siūlo panagrinėti du pavyzdžius. Pirmasis jų: Georgas, apsigynęs disertaciją chemikas, neranda darbo. Jo sveikata silpna, žmona dirba, kad jį ir vaikus išlaikytų. Tai kelia šeimoje įtampą. Rezultatas – destruktivumas. Patyręs chemikas, žinodamas, kad tokia situacija, pasiūlo Georgui darbą laboratorijoje, kurioje kuriamas cheminis ir biologinis ginklas. Georgas yra pacifistas ir negali priimti pasiūlymo, nes tai prieštarauja jo įsitikinimams. Georgo vietą užims kitas, kuris dirbs uoliau. Georgo žmona, prie kurios jis labai prisirišęs, mano, kad nieko bloga dirbti šioje laboratorijoje. Ką jam daryti?

Kitas B. Williamso pateiktas pavyzdys: Džimis atsiduria vienoje mažoje Centrinės Amerikos valstybėje. Staiga jis pamato, kad centriniame miesto parke ruošiamasi sušaudyti 20 žmonių. Jie baudžiami už protestą prieš vyriausybę. Džimis yra gerbiamas svečias, tad pasiūloma jam nužudyti indėnus. Paaiškėja alternatyvos. Jei Džimis nužudytų vieną indėną, kiti, suteikus ypatingą malonę, būtų paleisti. Jei ne – kareiviai nužudytų visus maištininkus. Jei Džimis paims ginklą ir nužudys vadą, bus nužudyti visi indėnai ir jis pats. Indėnai, supratę situaciją, prašo Džimio, kad šis priimtų pasiūlymą. Ką jam daryti?

B. Williamso manymu, utilitaristas patartų Georgui priimti pasiūlymą, o Džimiui – nužudyti indėną. Tai padidintų bendrąjį laimės kiekį. Atsisakius – laimės sumažėtų, o problemos nebūtų išspręstos. Tačiau, pažymi B. Williamsas, dauguma mūsų abejoja, ar tai teisingi atsakymai ir ar apskritai tai atsakymai.

Toks sprendimas priimamas neatsižvelgiant į Georgo ir Džimio asmenybių vientisumą. Bendras gėris verčia nepaisyti veikiančiojo asmenybės integruotumo. B. Williamsas mano, kad utilitaristas negali suprasti integralumo, nes jis negali nuosekliai nusakyti santykio tarp žmogaus projektų ir jo veiksmų. Utilitarizmui nerūpi, kaip susiję mano ir kitų žmonių projektai. Be to, B. Williamso manymu, utilitaristai neįvertina tolesnių ir ne tokių akivaizdžių padarinių. Georgo situacijoje padariniai yra ir tai, kad jo sprendimas paveiktų tolesnius jo darbus taip, kad atlikėjas būtų diskvalifikuotas. Padariniai yra ir psichologinės veikiančiojo būsenos, ir jo charakterio pokyčiai, paskatinti prieštaraujančios jo įsitikinimams veiklos. B. Williamsas mano, kad jei Georgas ir Džimis priimtų utilitaristų siūlomą sprendimą, psichologiniai jo padariniai būtų

tokie blogi, kad visiškai paneigtų utilitaristų minimą išankstinį laimėjimą. Veikėjas jaučiasi blogai, jo elgesys ir santykiai sutrikdyti, nes jis galvoja, kad pasielgė blogai, – ar tai nėra svarbiau už sunkiai nusakomą žmonių laimės bendrą sumą?

Utilitaristai iš moralaus veikėjo reikalauja nešališkumo. Šiuo požiūriu utilitaristas atsiriboja nuo moralių jausmų ir nuo savo paties veiksmų. B. Williamso manymu, negarbinga nepaisyti Džimio jausmų. Georgo žmonai, kitaip nei indėnams, kurie visai nesidomėjo Džimiu, turėtų rūpėti vyro integruotumas. Tačiau nerūpėjo.

B. Williamsas kritikuoja negatyvios atsakomybės sampratą ir bando nustatyti ribas tų begalinių įsipareigojimų, kuriuos utilitaristai pasitelkė tobulinti pasauliui. Utilitaristai, B. Williamso manymu, žmonių troškimų įvairovę, egoistinius polinkius ir beasmenį geranoriškumą atskyrė nuo visuotinės laimės neįveikiama praraja.

Mes tiesiog gyvename ir veikiamo paisydami situacijos, į kurią esame įtraukti. Vargu ar galime kurti socialines vertybes. Nekuriame net savo pačių vertybių. Šiuolaikinis utilitarizmas, B. Williamso manymu, tik laimėtų, jei pripažintų, kad žmonės patiria laimę ne tik teikdami ją kitiems, bet ir įsitraukdami į projektus. Galima savo gyvenimą paskirti kitam asmeniui, institucijai, karjerai, savo genialumo sklaidai, pavojų paieškai. Tai nėra laimės siekimo projektai. Tačiau šie polinkiai gali suteikti žmogaus gyvenimui prasmę, neįsivaizduojamą prielaidą, kad visa tai turėtų padaryti jį laimingą. Utilitaristai neturėtų manyti, kad viskas, ką žmonės daro, yra laimės siekimas. Priešingai, žmonės gali siekti visiškai kitų dalykų. Tačiau, įsitraukdami į tokius projektus, žmonės gali būti laimingesni nei tada, kai siekia laimės (jie mažiau patiria stresų, rečiau galvoja apie savižudybę).

Literatūra:

- Gauthier D. *Morals by Agreement*. Oxford, 1986.
Hardin R. *Morality within the Limits of Reason*. Chicago, London, 1988.
Hare R. M. *Essays in Ethical Theory*. Oxford, 1989.
Hare R. M. Utilitarizmas // *Šiuolaikinė politinė filosofija*. Antologija. V., 1998, p. 131–154.
Hausman D. M., McPherson M. S. *Economic Analysis and Moral Philosophy*. Cambridge, 1996.
Mackie J. L. *Persons and Values. Selected Papers*. Vol. II. Oxford, 1985.
Mackie J. L. Utilitarianism // *Ethics. Inventing Right and Wrong*. Penquin Books, 1977, p. 125–148.
Rapoport A. Prisoner's Dilemma – Recollections and Observations // *Rational Man and Irrational Society. An Introduction and Sourcebook*. Ed. B. Barry, R. Hardin. Beverly Hills, London, New Delhi, 1982.
Smart J. J. C. *An outline of a system of utilitarian ethics*. Cambridge, 1973.
Utilitarianism and Beyond. Ed. A. Se. Cambridge, 1982.
Williams B. *A Critique of Utilitarianism*. Cambridge, 1982.
Williams B. Styles of Ethical Theory // *Ethics and the Limits of Philosophy*. London, 1993, p. 71–92.
Williams B. Utilitarianism // *Morality. An Introduction to Ethics*. Cambridge, 1972, p. 82–98.
Williams B. Utilitarianism and moral self-indulgence // *Moral Luck*. Cambridge, 1981, p. 40–53.

IV.6. ETINIS GYVENIMAS: GEORGAS HEGELIS¹ (1770–1831)

IV.6.a. Dorovinė sąmonė kaip objektyviosios dvasios raidos pakopa

G. Hegelio etika skiriasi ir nuo I. Kanto deontologijos, ir nuo J. S. Millio utilitarizmo. Ji paremta kitomis prielaidomis. Ir I. Kanto kategorinis imperatyvas, ir J. S. Millio „kuo didesnės laimės principas“ – paties moralaus veikėjo individualios sąmonės racionalus darinys. G. Hegelio atsparos taškas – bendruomenė. G. Hegelio etika racionalistinė. G. Hegelis pakartoja Aristotelį sakydamas, kad žmogus nuo gyvulio skiriasi tuo, kad mąsto, ir priduria, kad „dvasia apskritai yra mąstymas“². Kita vertus, pati G. Hegelio racionalumo ir mąstymo samprata skiriasi ir nuo Aristotelio, ir nuo Švietimo epochos filosofų sampratų. Ji apima ir I. Kanto, ir Aristotelio požiūrius.

Aristoteliškoji racionalumo samprata tęsė Platono tradiciją ir protą vertino kaip galią, kurios dėka matoma tikroji daiktų struktūra. Antikinė racionalumo paradigma grįsta prielaida, kad egzistuoja ypatinga daiktų tvarka, kuriai žmogus iš esmės priklauso. Būti racionaliam, vadinasi, turėti teisingą šios ypatingos tvarkos viziją. Švietimo epochos mąstytojai (T. Hobbesas) suardo šią normatyvinę daiktų tvarką, kurios dalis buvo žmogus. Protas tampa instrumentu. Praktinis protas pasitelkiamas individualiems racionaliems skaičiavimams, kaip pasiekti tikslus (pvz., laimę, saugumą), esančius anapus proto. I. Kantas paneigė gėrio sutapatinimą su interesu, o proto – su skaičiavimu. Jis pasiūlė visiškai formalų racionalumo kriterijų. Racionalumas I. Kanto filosofijoje – tai nuoseklus mąstymas visuotinai priimtomis sąvokomis. I. Kantas išskiria laisvą valią ir supriešina ją su gamtiniu priešastingumu. Moralus subjektas tampa autonomiškas. Jis paklūsta tik savo paties protingos valios diktatui.

G. Hegelis neigia romantines laisvės teorijas, siejančias laisvę su jausmu ir entuziazmu. Jis atsiremia į I. Kanto išskirtą dvasios ir gamtos takoskyrą ir jo valios laisvės autonomiją. G. Hegelis, kaip ir I. Kantas, mano, kad valia yra tikrai laisva valia tik kaip mąstantis intelektas. G. Hegelio manymu, „vergas nesuvokia savo esmės, savo begalybės, laisvės, nepažįsta savęs kaip esmės, – ir jeigu jis savęs nepažįsta, vadinasi, jis savęs nemąsto. Ši savimonė, kuri mąstymu suvokia save kaip esmę ir taip atsisako to, kas atsitiktina bei netikra, yra teisės, moralės ir visos dorovės principas“³.

Tačiau racionalios laisvės autonomiškumo idėjai G. Hegelis suteikia naują turinį. Jis ją susieja su aristoteliškąja ypatinga daiktų tvarka, kurios buvo atsisakiusi moder-

¹ Georgas Wilhelmas Friedrichas Hegelis gimė Štutgarte. Studijavo Tiūbingene, draugavo su F. W. J. Schellingu ir F. Höderlinu. Dirbo kaip privatus mokytojas Berne (Šveicarija), Frankfurte prie Maino. Dėstė filosofiją Jėnos universitete, redagavo dienraštį Bamberge, mokytojavo Niurnberge. Vėl grįžo prie akademinės veiklos. Dėstė filosofiją Heidelbergo, vėliau Berlyno universitetuose.

² Hegel G. W. F. *Teisės filosofijos apmatai*. V., 2000, p. 54.

³ Ten pat, p. 77.

ni sąmonė. G. Hegelio ontologinė vizija skiriasi nuo I. Kanto vizijos. G. Hegelio many-
mu, visa, kas egzistuoja, yra save suprantanti pasaulinė dvasia (*Weltgeist*), arba
pasaulinis protas. Dvasia pereina tam tikras raidos pakopas: subjektyviąją, objekty-
viąją (šeima, pilietinė visuomenė, valstybė) ir absoliutinę (religija, menas, filosofija).
Dvasia esanti atskirta nuo savęs. Tam, kad visiškai save realizuotų, ji turinti į save
sugrįžti. Žmogus tėra šio veiksmo įrankis. Dvasia galinti save suprasti tik per žmo-
gaus savimonę. Istorija – dvasios sugrįžimas į save pačią. Objektyvioji dvasia yra
viena iš dvasios raidos (savęs pažinimo) pakopų. Tai dorovinė sąmonė, kuri pasireiš-
kia per šeimą, pilietinę visuomenę ir valstybę. Tačiau dorovė esanti tik trečioji teisės
idėjos įsisąmoninimo raidos pakopa. Teisinė sąmonė laisvės idėją suvokia visų pir-
ma abstrakčiai; ši idėja virsta moralumu, kai subjektas įgyja laisvę, vadovaudamasis
savo motyvais, pats save apibrėžti. Galiausiai dorovėje – trečiojoje teisės idėjos rai-
dos pakopoje, – sako G. Hegelis, – laisvės sąvoka tampa realiu pasauliu ir savimo-
nės prigimtimi.

IV.6.b. Abstrakčioji teisė: nuosavybė, sutartis, neteisė

Teisinės sąmonės analizę G. Hegelis pradeda tuo, kad atskiria vieną nuo kitos
subjekto, asmens ir asmenybės sąvokas. Subjektas esąs tik asmenybės galimybė.
Kiekviena gyva būtybė iš esmės yra subjektas. Būdamas asmuo žinau, kad esu
laisvas, kad nieko manyje nėra, išskyrus gryną mano asmenybę. Asmuo – tai kon-
kretus žmogus. Kaip asmuo, aš „žinau, kad man tiek metų, esu tokio ūgio, esu šioje
erdvėje ir man būdinga dar daugybė kitų konkrečių bruožų“⁴. Todėl asmuo – tai
begalybės ir visiško baigtinumo vienybė. Asmenybėje glūdi tai, kad aš, kaip šis aš,
esu visiškai apibrėžtas visais aspektais ir baigtinis, bet kartu tai yra tiesioginis san-
tykis su savimi pačiu. Taigi baigtinume patiriu save kaip begalinį, visuotinį ir laisvą.
Asmenyje susijungia ir niekingiausi, ir tauriausi bruožai. Tik didingas asmuo, sako
G. Hegelis, gali išverti šį prieštaravimą, kurio neturi arba negalėtų išverti niekas, kas
yra gamtiška.

Abstrakčiosios teisės principą G. Hegelis nusako taip: būk asmuo ir gerbk kitus
kaip asmenis. Abstrakčioji teisė konkretaus poelgio, moralinių ir dorovinių santykių
atžvilgiu yra tik galimybė. Ji tik leidžia arba įgalioja.

Pirmoji asmenybės laisvės realybė galima tik išorės daikte. Daiktas yra gamta –
tai, kas yra dvasios išorėje.⁵ Todėl asmuo, sako G. Hegelis, turi teisę pasisavinti
daiktus. Visi daiktai gali tapti žmogaus nuosavybe. Pasisavinti – „tai iš esmės mani-
festuoti mano valios viešpatavimą daiktui ir parodyti, kad daiktas nėra savyje ir sau,

⁴ Hegel G. W. F. *Teisės filosofijos apmatai*. V., 2000, p. 98.

⁵ Žr.: II.3.b. Daiktai kaip savęs atpažinimas. Georgas Vilhelmas Hėgelis (*Hegel*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl.* V., 2002.

nėra savitiksliis“⁶. Pasisavindamas daiktą, suteikiu jam kitokį nei tiesioginį, jo turėtą, tikslą. Net ir gyvūnas, sako G. Hegelis, ėda daiktus ir taip parodo, kad šie nėra visiškai savarankiški.

Žmogus kaip nuosavybę gali užvaldyti ir pats save. Žmogaus tiesioginė egzistencija savyje pačiame, sako G. Hegelis, yra kai kas gamtiška, anapus pačios sąvokos. Tobulindamas savo kūną ir dvasią, žmogus gali pradėti suvokti save kaip laisvą. Taip jis užvaldo save ir tampa nuosavybe sau ir kitiems. Ar jo paties gyvenimas irgi tampa jam priklausančiu daiktu?

G. Hegelis neabejoja: jei valstybė pareikalautų individo gyvybės, jis ją turi atiduoti. Tačiau ar turi teisę žmogus pats nutraukti savo gyvybę? – klausia G. Hegelis. Ir atsako neigiamai. G. Hegelis vadina gyvenimą išorinės veiklos totalumu ir sako, kad jis nėra išoriškas asmenybės atžvilgiu. Todėl aš, kaip individas, nesu savo gyvenimo šeimininkas. Jis pripažįsta, kad savižudybę galima vertinti kaip narsumą, ir tuojau pat ironiškai priduria: „bet kaip kvailą – siuvėjų ir tarnaičių – narsumą“⁷. Jis linkęs savižudybę vadinti veikiau nelaime, nes ji liudijanti dvasios disharmoniją. Heraklio susideginimą, Bruto persismeigimą savo paties kardų G. Hegelis siūlo vertinti kaip herojiškus poelgius savo pačių asmenybių atžvilgiu. Tačiau šie poelgiai neliudija, kad herojai turėjo teisę taip pasielgti. Savižudybės teisė neturinti būti pripažįstama net ir herojams.

Kai asmenys vienas kitą pradeda pripažinti kaip asmenybes ir nuosavybės savininkus, jie ima sudarinėti sutartis. G. Hegelis teigia, kad protas diktuoja žmonėms būtinybę užmegzti sutartimis palaikomus santykius. Jie būtinai turi dovanoti, mainiauti, prekiauti ir t. t. Sutartyje nuosavybė patvirtinama bendra valia. G. Hegelis mano, kad abi sutartį sudarančios pusės viena kitos atžvilgiu elgiasi kaip neturintys tarpininkų – savarankiški – asmenys. Todėl sutartis atsirandanti iš savivalės. Būtent todėl G. Hegelis nei santuokos, nei valstybės nelaiko sutarties padariniu. Sutartyje, teigia G. Hegelis, glūdi teisė reikalauti vykdyti įsipareigojimus. Būtent ši teisė išryškina ypatingos valios svarbą. Čia išskyla netyčinės arba pilietinės neteisės, apgaulės ir nusikaltimo galimybė.

IV.6.c. Moralumas – valios subjektyvumas

Abstrakčiai teisei nėra svarbu, kokiais subjektyviais principais ar ketinimais vadovaujasi individas. Tolesnėje laisvės idėjos savivokos pakopoje – moralume – svarbus tampa asmuo kaip subjektas. Moralume žmogus nori būti vertinamas dėl savo vidinio apsisprendimo, kad ir kokios būtų susiklosčiusios išorinės priežastys. Į šiuos

⁶ Hegel G. W. F. *Teisės filosofijos apmatai*. V., 2000, p. 107.

⁷ Ten pat, p. 140.

vidinius žmogaus įsitikinimus negalima brautis, prieš jį negalima vartoti prievartos, todėl moralinė valia, teigia G. Hegelis, yra neprieinama. Moralus požiūris į žmogų jau yra laisvė, nes apie žmogaus vertę sprendžiama iš jo vidinio požiūrio. Moralume svarbu paties žmogaus interesas, ir tikrą žmogaus vertę lemia būtent tai, kad jis žino esąs absoliutus ir apibrėžia save. Pagal šią laisvės sampratą brandų žmogų galima atskirti nuo nebrandaus, taip pat nuo vaiko. Nebrandūs žmonės ir vaikai leidžiasi valdomi jėgos galios ir gamtos, brandus žmogus – tik pats save apibrėžia. „Vidujai susiformavęs žmogus nori pats būti visur ten, ką jis daro“.⁸

G. Hegelis teigia, kad formalioje teisėje galioja tik draudimai. Todėl specifinė teisinio veiksmo apibrėžtis, lyginant su kitų valiomis, yra negatyvi. O moralume mano valios apibrėžtis, lyginant su kitų valiomis, yra pozityvi. Subjektyvioje valioje glūdi tai, ką ji realizuoja. Pasikeičia ir santykis su kitų valiomis. Moralumo srityje kalbama ir apie kitų gerovę. Iš čia kyla moralios valios pozityvumas.⁹

G. Hegelis įžvelgė tris moralinių poelgių probleminius momentus. Visų pirma galimas atotrūkis tarp mano subjektyvios valios ketinimų ir to, kas vadovaujantis ja iš tiesų įvykdoma. Koks turi būti subjekto santykis su jo paties atliktu veiksmu? Juk ir pats subjektas yra ribotas ir baigtinis. Ir jo poelgis arba gali sutapti su jo ketinimais, arba neatitikti jų. Subjekto poelgis gali būti jam pačiam svetimas atsitiktinis įvykis. Ar esu kaltas dėl to, kad reali įvykių seka neatitinka ketinimų? Kaltas, sako G. Hegelis, galiu būti tik dėl to, kad turėjau galimybę sužinoti apie visas susiklosčiusias aplinkybes. Edipas, sako G. Hegelis, nežinojęs, kad nužudė savo tėvą, negali būti kaltinamas tėvažudyste. Jis negalėjo žinoti, kad tas žmogus – jo tėvas.

G. Hegelis sako, kad padariniai yra imanentiškai poelgiui, tad negalima jų išsižadėti. Kita vertus, yra tokių padarinių, kurie nė kiek nesusiję su poelgio prigimtimi. Ir nusi-kaltėlio poelgis gali turėti nebūtinai daug blogų padarinių (pavyzdžiui, žudikui šaunant užsikerta ginklas – *J. B.*). Lygiai taip pat ir geras poelgis gali neturėti jokių ar turėti mažai gerų padarinių (I. Kantas tokią situaciją vadino šykštumu gamtos – pamotės, kuri neleidžia gerajai valiai pasiekti norimo rezultato – *J. B.*). Herojinė savimonė dar neskiria išorinės ir vidinės veiksmo pusių ir prisiima kaltę už visą veiksmą (pvz., karalius Edipas). Kitas moralumo sąvokos supratimo etapas: kaltė priklauso nuo ketinimo. Ketinimo atveju tai, ką aš žinojau apie susiklosčiusias aplinkybes, gali būti inkriminuota man kaip kaltė. G. Hegelis nurodo, jog ketinimo teisė yra pripažinimas, kad visuotinė poelgio kokybė turėjo būti žinoma jį darančiajam, taigi jau slėpėjo subjektyvioje valioje. Kita vertus, poelgio objektyvumo teisė yra tvirtinimas, kad subjektas, kaip mąstantis žmogus, tai žinojo ir to siekė. Todėl protišcai neįgalūs vaikai, pamišėliai yra nepakaltinami.

Subjektas, sako G. Hegelis, yra žmogus ir jo poelgiai. Jei jie yra tik beverčiai veiksmai, tuomet norėjimo subjektyvumas taip pat yra bevertis. Veiksmų turinys nu-

⁸ Hegel G. W. F. *Teisės filosofijos apmatai*. V., 2000, p. 184.

⁹ Ten pat, p. 189.

rodo vidinę individo valią. Neužtenka norėti ko nors didinga. Dar reikia gebėti tai įgyvendinti. Kitaip tai bus niekinis geidavimas. „Vien tik norėjimo laurai yra sausi lapai, kurie niekad nėra žaliavę“.¹⁰

Ar turėdamas moralų ketinimą padidinti kitų žmonių gerovę, galiu pateisinti teisei prieštaraujantį poelgį? G. Hegelis prisimena šv. Krispiną, kuris vogė odą vargšų batams. Jo poelgis, sako G. Hegelis, moralus, bet neteisėtas. Taigi – nereikšmingas. G. Hegelis polemizuoja su ikikantinės etikos siekiu ypatingybės formą paversti visuotinio susižavėjimo objektu – tuomet lėkščiausi, niekingiausi sumanymai ir kvailiausios paskatos, jei tik jie kildavo iš širdies ir išreiškė susižavėjimą, laikyta teisiniais, protingais ir puikiais veiksmais. Tačiau, sako G. Hegelis, svarstant šiuos klausimus, reikia galvoti ne apie subjektyvumo ypatingybę, o apie visuotinę naudą ir valstybės gerovę.

Neteisėtas veiksmas galėtų būti pateisinamas nebent tuo, kad jo neatlikus kyla pavojus gyvenimui. Prigimtinės valios interesų ypatingumą, virtusį paprastu totalumu, G. Hegelis vadina asmenine esatimi kaip gyvenimu. Gyventi būtina tik dabar, ateitis nėra absoliuti, ji priklauso nuo atsitiktinumo. Todėl tik akivaizdžios dabarties stygius galėtų pateisinti neteisėtą poelgį.

Tačiau žmogaus prigimtis – būti iš esmės visuotinybe, o ne tuo, kas nulemta akimirkos. Gėrio supratimas panaikina išorinės esaties atsitiktinumus. Gėris – tai realizuota laisvė, absoliutus galutinis pasaulio tikslas. Gėrio sąvoka apima gerovę ir teisę. Gerovė be teisės nėra gėris. Teisė taip pat nėra gėris be gerovės. Ypatingybė skiriasi nuo gėrio, ji susijusi su subjektyviaja valia, todėl gėris iš pradžių turi tik visuotinio abstraktaus esmiškumo – pareigos – apibrėžtį. Aš turiu atlikti pareigą dėl jos pačios, ir tai, ką aš vykdu kaip pareigą, yra mano paties objektyvumo tikrąja prasme: vykdydamas pareigą aš esu pats sau, esu laisvas. Šios pareigos sampratos išskyrimą G. Hegelis įvertino kaip praktinės I. Kanto filosofijos nuopelną ir didingumą.¹¹

Tačiau pareiga I. Kantui buvusi tik abstraktus visuotinumas, nesiejamas su moralės (*Moralität*) sąvoka, dorove (*Sittlichkeit*). Tuščias pareigos sampratos formalumas pavertęs I. Kanto nuopelnus į „gražbylostę apie pareigą dėl pareigos“. G. Hegelio ontologinė vizija leido jam išvengti, jo manymu, pagrindinės I. Kanto dilemos: laisvės idėjos formalumo ir bergždumo. G. Hegelio manymu, kategorinis imperatyvas neišvengiamai veda prie tautologinių sprendimų ir reikalauja, kad moralinis veikėjas abstrahuotųsi nuo konkretaus pareigų ir maksimų turinio. Kita vertus, G. Hegelis priekaištavo I. Kantui dėl abstrakčiojo etikos universalizmo. Kategorinis imperatyvas atskiria universalią dėsnių formą nuo atskirųjų, tad šiuo principu pagrįstas sprendimas, G. Hegelio teigimu, neišvengiamai yra išoriškas individualiais atvejais.

¹⁰ Hegel G. W. F. *Teisės filosofijos apmatai*. V., 2000, p. 205.

¹¹ Ten pat, p. 214.

Be to, I. Kanto grynasis privalėjimas griežtai atskiria „yra“ nuo „turi būti“, todėl negali atsakyti į klausimą, kaip moralinė įžvalga gali būti realizuota praktiškai.

I. Kanto etika – konstruktyvistinė. Ji formuluoja normą „kaip turėtų būti“, atsiribodama nuo empirinių dorovės pavyzdžių, nuo to, kas „yra“. G. Hegelis pasuka priešinga kryptimi. Jo manymu, jeigu filosofas konstruoja tokį pasaulį, koks turi būti, tuomet šis pasaulis egzistuoja, bet tik jo paties mintyse. O G. Hegelis remiasi realiai egzistuojančiu pasauliu. Jo tikslas – ne konstruoti, o suvokti tikrovę sąvokomis. Realybė pagal G. Hegelio koncepciją yra pirminė sąvokų ir filosofinio mąstymo atžvilgiu. Galima mąstyti apie tai, kas jau įvyko, o ne apie tai, kas įvyks. Kai tikrovė baigia formuotis ir pasiekia savo viršūnę, ateina filosofijos eilė ją suprasti.¹²

Galiausiai G. Hegelis mano, kad grynusius praktinio proto postulatus atskyrus nuo konkrečių istorinių dvasios pasireiškimo formų, galima prieiti prie politikos, kuri dėl tauresnių tikslų sankcionuoja nemoralius poelgius. I. Kanto individas, kaip ir J.-J. Rousseau individas, reiškiasi kaip ypatingas individas. Todėl jo valia, G. Hegelio manymu, neišvengia savivalės.

G. Hegelis griežtai atskiria sąvokas „moralė“ (*Moralität*) ir „dorovė“ (*Sittlichkeit*).¹³ Žodis *Sittlichkeit*, pažymi Ch. Tayloras¹⁴, vokiečių kalboje vartojamas kaip „etikos“ sinonimas, tačiau etimologiškai jis kildintinas iš žodžio *Sitten* – papročiai. Žodis *Moralität* etimologiškai kildinamas iš lotyniškojo *mores*. G. Hegelis, supriešindamas žodžius „moralė“ (*Moralität*) ir „dorovė“ (*Sittlichkeit*), suteikia jiems ypatingą prasmę. Žodis *Sittlichkeit* nurodo mano pareigas bendruomenei, kurios dalis aš esu. Šios pareigos pagrįstos įprastomis normų vartosenomis. Todėl žodžio „papročiai“ – *Sitten* – etimologija G. Hegeliui yra svarbi. Dorovė (*Sittlichkeit*) kalba apie tokias pareigas, kurios jau realiai egzistuoja bendruomenės gyvenime. Filosofinis mąstymas man leidžia jas suprasti, bet ne sukonstruoti, todėl G. Hegelio nužymėtame etiniame gyvenime išnyksta praraja tarp „yra“ (*fakto*) ir „turi būti“ (*normos*).

I. Kanto etikoje, G. Hegelio supratimu, kalbama ne apie dorovę, o apie moralę (*Moralität*). Jo teigimu, „Kantas dažniausiai vartoja žodį „moralė“, ir praktiniai šios filosofijos principai visiškai tenkinasi šia sąvoka ir netgi daro negalimą dorovės požiūrį, maža to, visiškai ją sunaikina ir drumsčia“¹⁵.

Kita vertus, moralė, nors ir būtina, vis dėlto yra tik antroji teisės idėjos nuoseklios raidos pakopa. Savo etiką G. Hegelis plėtoja ir prieina prie trečiosios stadijos – dorovingumo.

¹² Hegel G. W. F. *Teisės filosofijos apmatai*. V., 2000, p. 39–41.

¹³ Kaip pažymi Ch. Tayloras, žodis *Sittlichkeit* į anglų kalbą verčiamas taip: *ethical life, objective ethics, concrete ethics*, tačiau nė vienas vertimas tiksliai neperteikia šio žodžio reikšmės. Žr.: Taylor Ch. *Hegel and Modern Society*. Cambridge, 1979, p. 83.

¹⁴ Žr.: Hegel G. W. F. *Teisės filosofijos apmatai*. V., 2000, p. 83.

¹⁵ Ten pat, p. 91.

IV.6.d. Dorovė kaip visuotinis elgsenos būdas

Moralus gėris abstraktus. O subjektyvumas dorovėje, sako G. Hegelis, dėl neapibrėžtos formos tampa konkrečia substancija. Dorovė – individų visuotinė esmė. Objektyviai dorovei individas nėra svarbus. Ji yra esatis ir jėga, valdanti individų gyvenimą. Todėl dorovė tautoms, sako G. Hegelis, buvo pateikiama kaip amžinas teisingumas, kaip savyje ir sau esantys dievai, palyginti su jais, niekingi individų reikalai yra tik bangų žaismas.¹⁶ Dorovei svarbu ne neapibrėžta pareiga, glūdinti tuščiaame moralinio subjektyvumo principu. Pareigos – tai realūs santykiai šeimoje, pilietinėje visuomenėje, valstybėje. Kita vertus, dorovingumas nėra abstraktus gėris. Individai yra realūs dorovingumo skleidėjai.

Pareigų teorijos G. Hegelis nevadina filosofijos mokslu. Tai veikiau valstybės teorija. G. Hegelis pratęsia I. Kanto mintis, sutapatindamas pareigą su galimos laisvės prielaida. Pareiga suteikia individui išsilaisvinimą iš prigimtinių poreikių galios. Kita vertus, dorovės pareiga, kitaip nei abstrakti I. Kanto įvardyta pareigos subjektyvė, išlaisvina individą iš neapibrėžto subjektyvumo nerealumo.

Individo gebėjimą deramai atlikti tam tikrų aplinkybių lemiamas pareigas G. Hegelis vadina padorumu. Nėra sunku nusakyti, ką žmogus privalo daryti, kokias pareigas turi vykdyti dorovinėje bendruomenėje. „Jis turi daryti tik tai, kas jam jo sąlygomis nužymėta, parodyta ir žinoma“.¹⁷ Todėl dorovingumas, G. Hegelio manymu, reiškiasi kaip tam tikras visuotinis elgesio būdas, kaip paprotys, įprotis, kaip antroji prigimtis. Dorovinėje bendruomenėje individai yra tikri dėl savo laisvės. Dorovė individams suteikia jų pačių esmę, jų vidinį visuotinumą. Kaip pavyzdį G. Hegelis pateikia vieno tėvo klausimą, užduotą pitagorininkui: „Kaip geriausia doroviškai išauklėti savo sūnų?“ Į šį klausimą pitagorininkas atsakė: „Padaryk jį piliečiu valstybės, turinčios gerus įstatymus“. Niekas negali būti izoliuotas nuo valstybės ir jos įstatymų. Ir netgi izoliavus jaunuolį, gyvenant jam vienvėję, „dvasinio pasaulio kvapas“ galų gale prasiskverbia ir į šią vienvėję. Tik būdamas geros valstybės piliečiu individas įgyja savo teises. Šioje visuotinės ir ypatingosios valios tapatybėje, G. Hegelio manymu, pareiga ir teisė sutampa. Tiek, kiek jis turi teisių, tiek turi ir pareigų, ir atvirkščiai – kiek turi pareigų, tiek ir teisių.

Dorovė, pasak G. Hegelio, yra tikroji šeimos ir tautos dvasia. Pirmasis dorovingos vienybės žingsnis G. Hegelio sukurtoje schemoje yra meilė. Meilė – tai savo izoliacijos peržengimas ir įsisaugojimas savęs, atsisakant savęs ir pažįstant save kaip savo vienybę su kitu ir kito – su savimi. Pradinis meilės momentas yra tai, kad aš nenoriu būti savarankiškas asmuo pats sau, o jeigu būčiau toks, jausčiau savo trūkumus ir menkavertiškumą. Antrasis momentas yra tai, kad aš einu iš savęs į kitą, kad

¹⁶ Hegel G. W. F. *Teisės filosofijos apmatai*. V., 2000, p. 250.

¹⁷ Ten pat, p. 254.

aš atrandu save kitame asmenyje, kad aš jam tampu svarbus, o jis tai savo ruožtu pasiekia manyje. Čia G. Hegelis įžvelgia didžiausią meilės prieštaravimą: neigdamas savo savimonę, drauge ją ir teigiu.

G. Hegelis toli gražu nėra toks moterų teisių gynėjas kaip J. S. Millis. Šiuo požiūriu jis artimesnis savo aršiam kritikui A. Schopenhaueriui. Pastarasis griežtai skyrė moters ir vyro garbę teigdamas, kad moters garbė daug svarbesnė už vyro garbę, nes moters gyvenime lytinis aspektas vaidina pagrindinį vaidmenį.¹⁸ G. Hegelis taip pat mano, jog „mergina, jusliškai atsiduodama, aukoja savo garbę, o apie vyrą, kuris, be šeimos, turi dar ir kitą savo dorovinės veiklos sritį, to nepasakysi“¹⁹. Tikrasis substancialus vyro gyvenimas vyksta valstybėje, moksle ir kt. Vyras kovoja, dirba ir įsitvirtina per santykius su išoriniu pasauliu ir savimi pačiu. Toks vyro susidvejinimas yra jo savarankiškumo ir jo asmenybės vientisumo pagrindas. Moters substanciali paskirtis – šeima.

Šis vyro ir moters paskirties skirtingumas G. Hegelio interpretacijoje neįgauna tokių subtilių vyro ir moters prigimčių skirtumų įžvalgos niuansų, kokius aptinkame I. Kanto antropologijoje ar F. Nietzsche's tekstuose. I. Kantas, kurį įprasta laikyti sau su rigoristu ir moralistu, maloniai nustebina, pateikdamas pastabų apie lyčių skirtingumą ir ypatybes. Jis irgi konstatuoja faktą, kad pilietinėje visuomenėje moteris atsiduoda vyrui tik tuomet, kai sudaroma monogaminė santuoka.

Tačiau ir A. Schopenhauerio, ir G. Hegelio minėtą pageidautiną moters erotinį santūrumą I. Kantas pagrindžia daug subtiliau. Meilėje, jo manymu, moteris turi būti šalta, o vyras aistringas. Vyrui nederą nepaklusti meilės šauksmui, o moteriai negarbinga šiam šauksmui lengvai pasiduoti. A. Schopenhaueriui moters garbė – tai naudos siekimas, bendra moterų pergalė kare su vyrais, priverčianti šiuos kapituluoti – pasirašyti santuokos sutartį. G. Hegelio požiūriu, moters garbė yra jos substancinės dorovinės esmės garantas. O I. Kantui, kitaip nei minėtiems autoriams, moters garbė – jos erotinio patrauklumo sudėtinė dalis. Moterų dorybės ir ydos motyvacija, sako I. Kantas, skiriasi nuo vyrų motyvacijos. Moteris privalo būti kantri, vyras – pakantus. Ji – jautri, jis – jausmingas. Vyras turi skonį, moteris paverčia save kitų skonio objektu.

Įdomu tai, kad moters negalėjimą viešai turėti vieną ar kelis meilužius I. Kantas įvardija kaip visuomenės būseną, nepasiekusią tinkamo civilizacijos lygio. I. Kantas nesmerkia moters už koketavimą, nors tai darydama ji išreiškia norą būti laisvai ir užkariauti visą vyrų giminę. Juk bet kuriai jaunai moteriai kyla pavojus likti našle,²⁰ – supratingai pastebi filosofas.

Paradoksalu, bet F. Nietzsche, pelnęs „moterų niekintojo“ vardą, sugebėjo įžvelgti subtilius moterų žavesio aspektus. F. Nietzsche teigia, kad talentinga moteris, viešame pokalbyje besistengdama parodyti savo žavesį ir sąmojingumą, atvirkščiai, ji

¹⁸ Žr.: Šopenhaueris A. Gyvenimo išminties aforizmai // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 297 (sk. Moteris ir vyras).

¹⁹ Hegel G. W. F. *Teisės filosofijos apmatai*. V., 2000, p. 269–270.

²⁰ Kantas I. Antropologija pragmatiniu požiūriu // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 296–297 (sk. Moteris ir vyras).

praranda. Moters ginklas – kamerišku-
mas. „Tuo tarpu tos pačios moterys po-
kalbyje dviese vėl tampa moterimis ir
vėl atgauna dvasios žavesį“.

F. Nietzsche rašė apie moters mįs-
lę, apie amžinąjį ir būtinąjį moterišku-
mą. Įsivaizdavo moteris tarsi tolumoje
plaukiančius laivus, simbolizuojančius
tobulą ramybę, tarsi paukščius, pasi-
klydusius dangaus platybėse ir per
klaidą nutūpusius vyrams ant delno.
F. Nietzsche's manymu, vyrai laiko mo-
teris subtiliomis, įstabiomis, meiliomis
ir dvasingomis būtybėmis. O vyro val-
džia moteriai, F. Nietzsche's teigimu, ky-
la veikiau iš baimės ir nežinojimo, ką
daryti. Vyrai uždaro jas į narvelius, kad
neiškristų. Vis dėlto nepaisydamas
moters grobuoniško klastingo gracin-
gumo, jos naivaus egoizmo, jos geis-
mų ir dorybių nepastovumo, F. Niet-
zsche užjaučia moterį. Jo manymu, ji
kenčia labiau negu bet kuris gyvūnas.

Ji esanti pažeidžiamesnė, labiau trokšta meilės ir todėl pasmerkta nusivylimui.²¹

Regis, G. Hegelis santuokos institucija domėjosi labiau negu moters prigimtimi.
Jis daug rašo apie santuokos dorovingumą, pasireiškiantį per meilę, pasitikėjimą ir
visos individualios egzistencijos bendrumą. Jis teigia santuoką esant neišardomą,
nes ja siekiama dorų ir kilnių tikslų, su kuriais palyginus visa kita atrodo menka ir
pavaldu šiam tikslui. Santuokos, jo manymu, negali drumsti aistra, nes ši esanti pir-
majai pajungta. Jausmas silpnina santuoką. Į moterį jis žvelgia iš absoliučios dva-
sios nubrėžto horizonto, reikalaujančio suvokti visuotinę. Jo manymu, moteris ne-
sukurta sudėtingesniems mokslams, filosofijai ir meninei kūrybai, nes tam reikia vi-
suotinės. Moteris gali būti išsilavinusi, pasižymėti išmone, skoniu, elegancija, bet
idealumas jai nepasiekiamas. Dar daugiau: skirtumas tarp vyro ir moters, filosofo
teigimu, yra toks pat kaip tarp gyvūno ir augalo. Gyvūno būdas labiau primena vyro,
o augalo – moters charakterį. Moters atsiskleidimas yra ramesnis, jam, kaip princi-
pui, būdinga neapibrėžtesnė jausmo vienybė. Tačiau, įspėja G. Hegelis, tarsi koks
niūrus patriarchato apologetas, jeigu moterys tampa vyriausybės vadovėmis, valsty-



E. Nekrošiaus režisuotos W. Schakespeare'o pjesės
Otelas scena. Desdemona – E. Špokaitė. D. Matve-
jevo nuotrauka

G. Hegelio požiūriu, moters garbė yra jos substancinės
dorovinės esmės garantas.

²¹ Nyčė F. Anapus gėrio ir blogio // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 302
(sk. Moteris ir vyras).

bė atsiduria pavojuje. Kodėl gi moterys kelia grėsmę valstybei? G. Hegelio manymu, jos elgiasi ne pagal visuotinės dėsnius, o pagal polinkius ar atsitiktines nuomones. Moterys, G. Hegelio manymu, lavinasi nežinia kaip, tarsi gyventų vaizduotės pasaulyje. Žinių jos semiasi daugiausia iš gyvenimo. O vyras tam tikrą padėtį įgyja tik per minties laimėjimus ir dideles technines pastangas.

Apie moters prigimtį aklumą rašė ir F. Nietzsche. Štai Zaratustra, kreipdamasis į vyrus, sako: jei esi tironas, tuomet negali būti bičiulis ir turėti bičiulių. O moters prigimtyje slypi „vergas ir tironas“, todėl bičiulystei jos nėra subrendusios ir pažįsta tik meilę. „Dar bičiulystei jos nėra pribrendusios: bet pasakykit man, jūs, vyrai, o kas iš jūsų jai pribrendęs?“²² – retoriškai klausia Zaratustra, šitaip skatindamas suabejoti įprastą moters prigimtį vienpusiškumo vertinimo kliše. Tokių niuansų G. Hegelio antropologinėje lyčių santykių charakteristikoje nepastebėta. Gal moterys ir nesubrendusios valdyti valstybę, – galima pritarti G. Hegeliui, pratęsiant F. Nietzsche's samprotavimus, tačiau ar vyrų valdomose valstybėse viskas ištis yra taip gerai? Ar ne vyrams tenka kaltė už jakobinų diktatūrą, kurios terorą G. Hegelis vadino naikinančiu griovimu ir kritikavo kaip abstrakčios „tuštumos laisvės“ realizavimą?

G. Hegelio manymu, meilė yra jausmas. Čia dorovė pasireiškia gamtiška forma. Be to, meilė, būdama jausmas, paskatina visokiausius atsitiktinumus, o dorovėje jų negali būti. Santuoką G. Hegelis įvardija kaip teisiškai dorą meilę, kuriai nebūdinga laikinumas ir priklausomybė nuo nuotaikos. Valstybėje tokia vienybė suvokiama kaip įstatymas. Tarp šeimos ir valstybės G. Hegelis įterpia pilietinę visuomenę. Laisvė, sako G. Hegelis, turi vadovautis ne atskiryste, ne pavienne savimone, o savimonės esme. Ši esmė realizuojama kaip savarankiška jėga valstybėje, kurioje paskiri individai yra tik šios elementai. G. Hegelis pavadina valstybę Dievo ėjimu žeme. Valstybės pagrindas esąs proto, realizuojančio save kaip valią, jėga. Bet ši problema – jau politikos ir istorijos filosofijos diskursas.²³

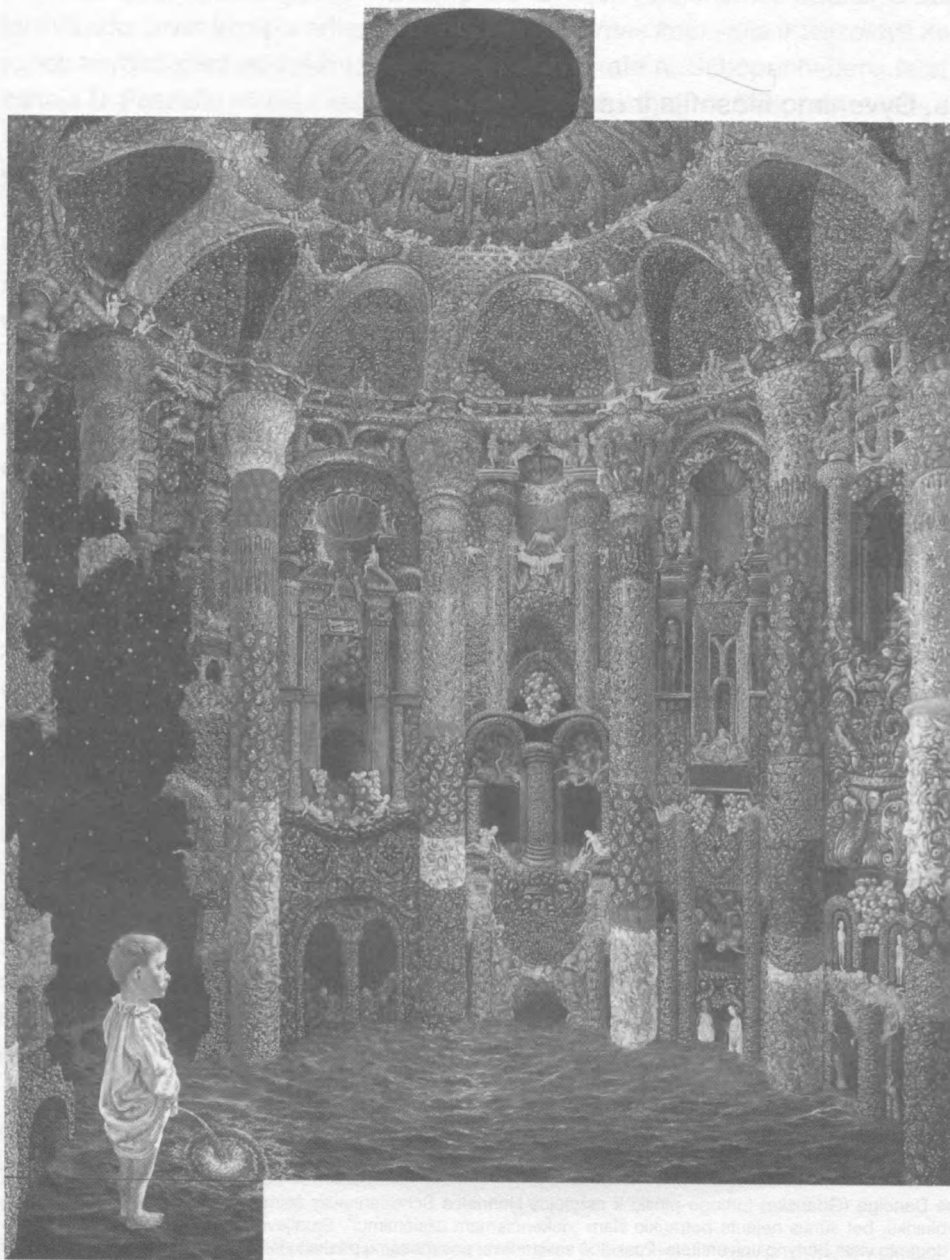
Literatūra:

- Avineri S. *Hegel's Theory of Modern State*. Cambridge, 1972.
Baranova J. *Istorijos filosofija*. V., 2000, p. 149–486.
Gadamer H. G. *Hegel's Dialectics*. New Javen, Conn, 1976.
Hegel G. W. F. *Dvasios fenomenologija*. V., 1997.
Hegel G. W. F. *Teisės filosofijos apmatai*. V., 2000.
MacIntyre A. *Hegel*. New York, 1972.
Shklar J. *Freedom and Independence: a Study of the Political Ideas of Hegel's 'Phenomenology of Mind'*. Cambridge, 1976.
Taylor Ch. *Hegel*. Cambridge, 1975.
Taylor Ch. *Hegel and Modern Society*. Cambridge, 1979.
Vabalaitė R. M. G. Hegelio etikos ypatybės ir ugdymo klausimas // *Problemos*. 1999, nr. 56.
Wood A. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge, 1990.

²² Nyčė F. Štai taip Zaratustra kalbėjo // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 347 (sk. Moteris ir vyras).

²³ Plačiau apie tai, ar Hegelis nėra totalitarizmo pirmtakas, žr.: J. Baranova. *Istorijos filosofija*. V., 2000, p. 178–185.

V. GYVENIMO FILOSOFIJA



Š. Sauka. *Be pavadinimo*

Žmogus nesirenka, kokiam jam būti, sako A. Schopenhaueris. Jis gimsta su vienokiu ar kitokiu „demonu“, jau įgijęs tam tikrą užkoduotą charakterį.

V.1. UŽUOJAUTOS ETIKA: 'ARTHURAS SCHOPENHAUERIS' (1788–1860)

V.1.a. Gyvenimo filosofija ir racionalistinė etika

I. Kantas meilę prilygino pareigai. Meilę, kurią sukelia jausliniai potraukiai ir „graudinga užuojauta“, I. Kantas vadino *patologine* meile. Jai priešpriešino *praktinę* meilę – labdarybę iš pareigos, kurios neskatina joks polinkis, o netgi jai priešinamasi natūralia ir nenuslopinta antipatija. Tik taip, sako I. Kantas, galima suprasti tas *Šventojo Rašto* vietas, kuriose įsakoma mylėti savo artimą, netgi savo priešą. „Juk meilės kaip polinkio įsakyti negalima <...>“², – pažymi I. Kantas.

A. Schopenhaueris teigia, kad gryna meilė (*caritas*) pagal savo prigimtį yra užuojauta. „Todėl visiškai priešingai Kantui, kuris visą tikrąjį gėrį ir bet kokią dorybę sutinka pripažinti tik tada, kai jų šaltinis yra abstrakti refleksija, t. y. pareigos ir kategorinio imperatyvo sąvoka, ir kuriam užuojautos jausmas yra silpnybė, o visai ne dorybė; taigi visiškai priešingai Kantui mes nemaž nedvejodami tarsime: tikrajai dorybei grynoji sąvoka yra tokia pat bevaisė kaip ir tikram menui; bet kokia tikra ir gryna meilė yra užuojauta, o bet kokia meilė, kuri nėra užuojauta, yra savimeilė“.³

Net tikra draugystė, teigia A. Schopenhaueris, visada yra savimeilės ir užuojautos mišinys: savimeilė grindžiama malonumu, patiriamu, kai draugas yra šalia, o jo individualybė artima mūsų individualybei. O užuojauta pasireiškia nuoširdžiu dalyvavimu draugo džiaugsme bei varge ir nesavanaudiškomis aukomis jo labui.

Visiškai skirtingi yra I. Kanto ir A. Schopenhauerio požiūriai į pamatinę etikos klausimą „Ką privalau daryti?“ – ir jo sprendimo būdai. Ar gali abstraktus sąvokinis mąstymas daryti įtaką veiksmui? Ar protas valdo jausmus? Ar refleksija paskatina moralinį apsisprendimą? Racionalistinė I. Kanto etika į visus šiuos klausimus atsako: „Yra tokia galimybė“. Ir išanalizuoja tos galimybės sąlygas. A. Schopenhauerio etikos sklaida vyksta remiantis visai kitokiomis prielaidomis. A. Schopenhaueris – vienas iš gyvenimo filosofijos pradininkų. Gyvenimo filosofija pirmine apmąstymų prielaida pasirenka ne sąvoką, ne teoriją, o patį gyvenimą.

¹ Gimė Dancige (Gdanske) turtingo pirklio ir rašytojos Henrietos Schopenhauer šeimoje. Tėvas norėjo, kad jis taptų prekybininku, bet sūnus neįjutė potraukio šiam „nekenčiamam užsiėmimui“. Studijavo mediciną ir filosofiją. 1820 m. gavo docento vietą Berlyno universitete. Paskelbė savo laisvai pasirenkamų paskaitų laiką tuo metu, kai paskaitas skaitė G. Hegelis, ir neteko studentų – jie pasirinko G. Hegelį. Išvyko iš Berlyno ir gyveno vienas su sūniuku Frankfurte prie Maino iki pat mirties.

² Kantas I. Dorovės metafizikos pagrindai // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 244 (sk. Meilė).

³ Schopenhauer A. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. V., 1995, p. 517–518.

V.1.b. A. Schopenhaueris ir egzistencializmas

A. Schopenhauerio gyvenimo samprata artima egzistencinės tradicijos pateiktai individo gyvenimo paradigmai. Veikalo *Gyvenimas kaip valia ir vaizdinys* ketvirtosios knygos penkiasdešimt septintajame paragrafe A. Schopenhaueris tarsi pakartoja B. Paskalis mintis ir anticipuoja A. Camus įžvalgas. A. Schopenhaueris, kaip ir B. Paskalis⁴, konstatuoja individo menkumą visatos begalybės ir laiko neišmatuojamumo perspektyvoje. „Kai mąstau apie trumpalaikį savo gyvenimą, panardintą į amžinybę, kuri tęsiasi iki manęs ir po manęs <...>, – apie mažą erdvę, kurią užimu ir netgi kurią matau nugrimzdusią begalybėje beribių erdvių, kurių aš nežinau ir kurios nežino apie mane, aš išsigąstu ir nustembu, matydamas save būtent čia, o ne ten, nes nėra jokio pagrindo man būti čia, o ne ten, dabar, o ne tada“⁵, – rašo B. Paskalis. „Begalinėje erdvėje ir begaliniame laike žmogiškasis individas jaučiasi esąs baigtinė, vadinasi, erdvės ir laiko atžvilgiu niekinga būtybė, įmesta į juos. Dėl jų beribiškumo individas savo būtimi visada yra santykinis, ir niekada nėra absoliutus *kada* ir *kur*, nes jo vieta ir jo trukmė yra begalybės ir beribiškumo baigtinės dalys. Jo tikroji egzistencija esti tik dabartyje, kurios nesulaikomas bėgimas į praeitį yra nuolatinis perėjimas į mirtį, nuolatinis mirimas“⁶, – rašo A. Schopenhaueris.

Nepaprastai svarbi ir egzistencinėje tradicijoje, ir A. Schopenhauerio etikoje yra individo sąmonės atvertis artėjančios mirties akivaizdoje. Mirtis – vienas iš egzistencinio nerimo šaltinių ir B. Paskalis, ir A. Camus etikoje. „Nieko nuostabaus, – rašo A. Camus, – kad žmonės gyvena lyg nieko apie ją nežinotų. Iš tiesų, ji nepatiriama“. Tačiau absurdiškumo pajautimas atsiranda supratus, kad gyvenimas ateitimi, nuolatos kartojant „rytoj“, „vėliau“, „kai tu susikursi padėtį“, yra „puikus nenuoseklumas“, nes kada nors reikės mirti. Mirtis parodo žmogaus gyvenimo bergždumą. „Jokia moralė ir jokios veiksmo pastangos *a priori* nėra pateisinamos mūsų gyvenimą tvarkančios kruvinos būtinybės akivaizdoje“⁷, – konstatuoja A. Camus, nurodydamas absurdo pajautimo šaltinį. „Kiekvienas kvėptelėjimas, – rašo A. Schopenhaueris, – atstumia nuolat besiantinančią mirtį, su kuria tokiu būdu mes grumiamės kiekvieną sekundę, o per didesnius laiko tarpus su ja mes kovojame kiekvienu pavalgymu, kiekvienu miegojimu, kiekvienu sušilimu ir t. t. Galiausiai mirtis turi nugalėti, nes mes jai priklausome nuo pat gimimo, o ji tik laikinai žaidžia su savo grobiu, kol jo nepraryja“⁸.

Tačiau gimimas ir mirtis A. Schopenhauerio etikoje, kitaip nei egzistencialistų darbuose, yra grynosios visa apimančios valios lygiavertės sąlygos. Kiekvienas individas yra trumpalaikis. Bet jis trumpalaikis esąs tik kaip reiškiny. Kaip daiktas

⁴ Žr.: I.7.a. Gamtos dviprasmybė. Blezas Paskalis (*Pascal*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.

⁵ Paskalis B. *Mintys // Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 117 (sk. Gyvenimo prasmė).

⁶ Schopenhauer A. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. V., 1995, p. 433.

⁷ Kamis A. *Sizifo mitas // Filosofijos istorijos chrestomatija. XIX ir XX amžių Vakarų Europos ir Amerikos filosofija*. V., 1974.

⁸ Schopenhauer A. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. V., 1995, p. 433.

savaime, jis yra belaikis. Tačiau individas esąs pačios valios gyventi pavienė objektyvacija, tad visa jo esybė priešinasi mirčiai. Jis kaip įmanydamas bando išvengti mirties baimės.

Taip primityviai ir neprasmingai slenka daugumos individų gyvenimas. Jis yra blyškus ilgesys ir kankinimasis, mieguistas svirduliavimas per keturias gyvenimo atkarpas iki pat mirties, lydimas trivialių minčių svitos. Žmonės panašūs į laikrodžio mechanizmus, kurie užsukami ir eina, patys nežinodami kuriam galui. Kiekvieno individo gyvenimas, pažymi A. Schopenhaueris, yra tragedija. Bet jo smulkmenos jį paverčia komedija. Kasdieniai rūpesčiai ir kančios, nuolatinis akimirkos irzlumas, kiekvienos valandos negandos esančios tik komiškos scenos. Tačiau niekada neišsipildantys troškimai, bevaisiai siekiai, likimo negailestingai sutrypiamos viltys, nelemtose viso gyvenimo klaidos, nuolat stiprėjančios kančios ir pagaliau mirtis vis dėlto yra tragedija. Taip, sako A. Schopenhaueris, likimas iškrėtė dar vieną pokštą – išken-tę visus tragedijos skausmus, mes „neišvengiamai pasmerkti būti tik lėkšti komedijos personažai“⁹.

V.1.c. Valia ir protas

Pasaulio esmė, pasak A. Schopenhauerio, yra grynoji valia. Ji esanti aklas, nesulaukomas veržlumas. Kiekvienas individas tėra šios pirmapradės metafizinės valios objektyvacija. Protas neturi šiam pirmapradžiai veržlumui galios, nes tėra jos įrankis. Jokia abstrakti doktrina neįstengia pastūmėti individo į savikūrą. Pasaulis pažįstamas per intuiciją ir jausmus. „Filosofija, – teigia A. Schopenhaueris, – niekada negali padaryti ko nors daugiau, o tik aiškinti ir interpretuoti tai, kas yra; pasaulio esmę, kuri *in concreto*, t. y. jausmu, suprantama kiekvienam, ji gali pakelti iki aiškaus, abstraktaus pažinimo protu“.¹⁰ Bet čia jos galia pasibaigia. Todėl A. Schopenhaueris nežvelgia pamatinių teorinės ir praktinės filosofijos skirtybių. Bet kuri filosofija, jo manymu, yra teorinė. Nes bet kuri filosofija, kad ir kas joje būtų apmąstoma – pasaulio sąranga ar žmogaus veiksmas, – gali tik kontempliuoti ir tyrinėti. Filosofija nenurodinėja. Negyvos sąvokos nepajėgia žmogui atsakyti į klausimą apie jo būties vertę, išaiškinti išganymo ir pra-keiksmo prasmę. Dorybės, kaip ir genialumo, neišmokstama.

A. Schopenhauerio etika visiškai priešinga klasikiniam racionalizmui, teigusiam optimistinę tikėjimą žmogaus proto galiomis. R. Descartes'as ir B. Spinoza manė, kad žmogus yra toks, koks jis tampa per pažinimą. A. Schopenhaueris griežtai kritikuoja žmogaus, kaip „moralinio nulinio“, sampratą. Žmogus nesirenka, kokiam jam būti. Jis gimsta su vienokiu ar kitokiu „demonu“, jau įgijęs tam tikrą užkoduotą charakterį.

⁹ Schopenhauer A. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. V., 1995, p. 449.

¹⁰ Ten pat, p. 382.

Pirminė žmogaus prigimtis, A. Schopenhauerio požiūriu, yra ne protas, o valia. „Valia yra pirminė ir pirmapradė, o pažinimas yra pridėtinė valios pasireiškimo dalis ir jos įrankis. Todėl konkretus žmogus yra toks, koks yra, dėl savosios valios, ir jo charakteris yra pirmapradiškas, nes valiojimas yra jo esybės pagrindas“.¹¹

Koks vaidmuo asmenybės struktūros sklaidoje tenka protui? Jis padeda individui sužinoti, koks yra įgimtas jo charakteris. Pagal racionalistinę etiką, žmogus tarsi apsisprendžia, koks jis norėtų būti, sakytum pasirenka save. Žmogus suvokęs, kokį save norėtų matyti, tokį save ir sukuria. A. Schopenhaueris radikaliai pasipriešina tokiam racionalistinės etikos optimizmui. „Jis negali nuspręsti būti toks arba kitoks, ir negali tapti kažkuo kitu; ne, jis yra kartą ir visiems laikams ir laipsniškai pažįsta, kas jis yra. Pagal senąją teoriją, jis *nori* to, ką pažįsta; mano požiūriu, jis *pažįsta* tai, ko *nori*“.¹²

Empirinės valios laisvės samprata, A. Schopenhauerio manymu, yra iliuzija. Intelektas nepaveikia valios apsisprendimo. Jis apie tai sužino tik po apsisprendimo – aposterioriškai. Pažįstančiai sąmonei (intelektui) gali atrodyti, kad valia kiekvienu konkrečiu atveju gali priimti du priešingus sprendimus. A. Schopenhaueris šią situaciją palygina su karties svyravimu. Kai ji praranda pusiausvyrą ir pradeda svyruoti, galima pasakyti, kad ji nusvirs arba į dešinę, arba į kairę. Intelektui gali atrodyti, kad jis gali keisti karties kritimo kryptį. Tačiau šis „gali“, A. Schopenhauerio nuomone, liudija vien subjektyvumą. Vis dėlto kiekvieno pasirinkimo atveju apsisprendimas yra determinuotas objektyvumo. Kiekvienas asmuo, pažymi A. Schopenhaueris, įsivaizduoja *a priori* esąs laisvas ir kiekvienu konkrečiu atveju galįs pasielgti kaip tinkamas. Tačiau *a posteriori* viską apmąsčius, paaiškėja, kad poelgį visiškai nulėmė jo charakterio ir motyvacijų sąsajos.

Todėl, daro išvadą A. Schopenhaueris, etikos paskaitos arba pamokslai neįstengia sukurti doro žmogaus. Lygiai taip pat jokia estetika dar neįstengė sukurti poeto. „Juk tikrajai, vidinei dorybės esmei sąvoka yra bevaisė, kaip ji bevaisė ir menui, ir gali būti naudinga tik kaip visiškai pagalbinis dalykas, kaip priemonė įgyvendinti ir išsaugoti tai, kas pažinta ir išspręsta kitu būdu. <...> Iš tiesų būtų labai blogai, jeigu svarbiausias dalykas žmogaus gyvenime, jo etinė, amžina vertė, priklausytų nuo ko nors tokio, kas taip palenкта atsitiktinumui – nuo dogmų, tikybių, filosofemų“¹³, – konstatuoja A. Schopenhaueris.

Tačiau ir pats A. Schopenhaueris kai kuriomis filosofemomis grindžia savo etiką. Dažnai prisimena stoikus, Platoną ir indų vedas. Tačiau pagrindinis intelektualinis iššūkis A. Schopenhaueriui buvo I. Kanto filosofija.

¹¹ Schopenhauer A. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. V., 1995, p. 409.

¹² Ten pat, p. 410.

¹³ Ten pat, p. 507–508.

V.1.d. Pasaulis kaip valia ir kaip vaizdinys

I. Kanto išskirta reiškinių ir daikto savyje priešprieša tapo A. Schopenhauerio metafizikos atsparos tašku. Ji yra dvejopa. Pirmoji knygos *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys* dalis skirta pasauliui kaip reiškiniui. Ar visas mūsų gyvenimas nėra sapnas? – provokuodamas klausia A. Schopenhaueris. Kaip atskirti sapną nuo tikrovės, fantazijas – nuo realių objektų? I. Kanto pasiūlytas kriterijus – atskirti gyvenimą nuo sapno pagal vaizdinių rišlumą – A. Schopenhauerio netenkina. „<...> juk mes visai nepajėgiame grandis po grandies apžvelgti priežastinio ryšio tarp kiekvieno išgyvento įvykio ir dabartinės akimirkos, tačiau dėl to nesakome, kad toks įvykis prisisapnavo“¹⁴, – pastebi jis. „Gyvenimas ir sapnai yra tos pačios knygos lapai“, – teigia A. Schopenhaueris. Rišlus skaitymas – tai realus gyvenimas. Tačiau ne visada knygas skaitome nuosekliai. Kartais vartome be jokios tvarkos, skaitydami atsitiktinai atverstus puslapius, arba skaitome jau skaitytas vietas. Atskirai skaitomas puslapis, toliau tęsia A. Schopenhaueris, nenusileidžia rišlumui visos knygos rišlumui, nes juk ir ji kuo nors prasideda ir kuo nors baigiasi. Bet jei sapną, pasak A. Schopenhauerio, sunku aiškiai atskirti nuo realybės, kas gi lieka už šio vaizdinio? Ar individą gali tenkinti gyvenimas kaip sapnas? „Mes norime žinoti šių vaizdinių prasmę, – sako A. Schopenhaueris, – mes klausiamo, ar šis pasaulis tikrai yra niekas kita, o tik vaizdinys. Juk tokiu atveju jis neišvengiamai slinktų pro mus kaip tuščias sapnas arba vaiduokliškas mirazas, nevertas mūsų dėmesio“.¹⁵ Jeigu yra dar kažkas, kas slypi už vaizdinio, kas yra tas kažkas? Kas yra pasaulis, kaip daiktas savyje? – čia A. Schopenhaueris pasitelkia I. Kanto terminą. Ir atsako: pasaulis, kaip daiktas savyje, yra valia. Be valios ir vaizdinio, niekas kita mums nežinoma ir nemąstoma. Tačiau vaizdinys ir valia radikaliai skiriasi. Vaizdinys yra vaizdinys ir niekas kita. Bet daiktas savyje yra tik valia.

Valia yra kiekvienos atskirybės ir visumos giliausia esmė ir branduolys. A. Schopenhaueris (kaip vėliau teigė F. Nietzsche) nesutapatino valios su individo valia. Valia jam yra pasaulį vienijanti pirmapradė jo esmė, jo giluminis principas. Ji nesuskyla į daugybės individų valias. Pati savaime ji yra vieninga. „<...> valia, – sako A. Schopenhaueris, – vieninga kaip tai, kas esti anapus laiko ir erdvės, anapus *principii individuationis*¹⁶, t. y. anapus daugiopumo galimybės“.¹⁷ Ji pasireiškia per kiekvieną akiai veikiančią gamtos jėgą, tačiau kartu ji pasireiškia ir sąmoninga žmogaus veikla. Kadangi valia pasireiškia visur, tikroji išmintis, teigia A. Schopenhaueris, pasiekama ne išmatavus beribį pasaulį arba asmeniškai apskridus beribę erdvę, priešingai – išsamiai ištyrinėjus kokią nors atskirybę ir bandant tobulai pažinti jos autentišką esmę.

¹⁴ Schopenhauer A. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. V., 1995, p. 61–62.

¹⁵ Ten pat, p. 166.

¹⁶ Individualumo principas (lot.).

¹⁷ Schopenhauer A. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. V., 1995, p. 184.

Žodis *valia* turi mums atskleisti vidinę bet kurio gamtos daikto prasmę, tačiau šis žodis įvardija ne kokį nors visai nežinomą ir išprotautą dalyką. Valia įvardija tai, kas pažinta tiesiogiai ir kas gerai žinoma. Kiekvienas individas yra ir reiškiny, ir valia. Tačiau valia nėra tai, ką individas gali laisvai pasirinkti. Ji objektyvizuojasi žmoguje, bet ne atvirkščiai. Individas, asmuo, kaip daiktas savyje, yra jau ne valia, o valios reiškiny, todėl tai yra determinuota, tapusi reiškinio forma valia. Todėl, pažymi A. Schopenhaueris, kiekvienas žmogus aprioriškai mano esąs visiškai laisvas pasirinkti kiekvieną savo poelgį ir įsivaizduoja, kad bet kurią akimirką gali keisti savo gyvenimą, t. y. tapti kitoks. Tačiau, pasak A. Schopenhauerio, individas, savo paties nuostabai, aposterioriškai įsitikina, kad yra ne laisvas, o pavaldus būtinumui, „kad savo veiksenos jis nepakeičia ir nuo savo gyvenimo pradžios iki pabaigos yra priverstas realizuoti vis tą patį jo paties smerkiamą charakterį ir tarsi vaidinti iki galo kartą pasirinktą vaidmenį“¹⁸.

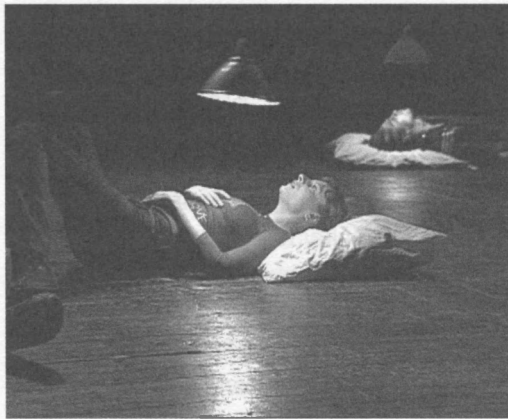
Kiekviena valia yra į ką nors nukreipta; ji turi savo valingo veiksmo objektą, tikslą. Tačiau ko gi galiausiai nori ar į ką veržiasi toji valia, kaip vidinė pasaulio esmė? – klausia A. Schopenhaueris. Valia neturi tikslo. Neturėdama tikslo, ji neturi ribų. Kiekvienas pasiektas tikslas tampa naujo veržimosi pradžia. Taip vyksta be galo. „Amžinas tapsmas, begalinis srautas būdingas valios esmės pasireiškimui. Galiausiai tas pat pastebima ir žmogaus siekiuose bei noruose, kurie visada apgaulingai tikina mus, kad jų įgyvendinimas yra galutinis valios tikslas. Tačiau kai tik jie patenkinami, tuojau pat persimaino ir todėl greitai užmirštami, tampa pasenę ir iš tikrųjų visada, nors to mes ir nepripažįstame, sudūla kaip išnykę vaiduokliai. Didelė laimė, jei dar lieka kažkas, ko galima norėti ir siekti, kad būtų palaikomas žaidimas, kai amžinai pereinama nuo troškimo prie jo patenkinimo ir nuo pastarojo prie naujo troškimo. Tai žaidimas, kurio greita eiga vadinama laime, o lėta – kančia. Jis reikalingas tam, kad neapimtų tas stingulys, kuris pasireiškia siaubingu, gyvenimą marinančiu nuobodu, blyškiu lūkesčiu, neturinčiu konkretaus objekto, pražūtingu languor. Dėl viso to valia ten, kur ją apšviečia pažinimas, visada žino, ko ji nori *dabar*, ko ji nori *čia*, bet niekada nežino, ko ji nori apskritai“.¹⁹

V.1.e. Kančia kaip gyvenimo esmė

Valia, sudaranti gyvenimo esmę, neturi nei tikslo, nei pabaigos, tad jos neįmanoma patenkinti ar realizuoti. Todėl kančia yra neišvengiama ir nuolatinė gyvenimo esmės išraiška. Joks žmogaus pasitenkinimas netrunka ilgai, tai tėra naujo siekimo atsparos taškas. Kiekvienas siekimas, susidūręs su pasipriešinimu, virsta kančia.

¹⁸ Schopenhauer A. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. V., 1995, p. 185.

¹⁹ Ten pat, p. 249.



P. Laurinkaus ir O. Koršunovo režisuoto spektaklio *Geismas* scena

O. Koršunovo ir P. Laurinkaus spektaklyje *Geismas* (pagal britų dramaturgės Sarah Kane pjeses *Geismas* ir *Apvalytieji*) parodoma, kaip nevaldomas geismas minta savimi, kaip praryja pats save. Jis pamažu, kaip slapta liga, sunaikina geidžiantįjį.

Kadangi nėra galutinio siekimo tikslo, vadinasi, pasak A. Schopenhauerio, nėra ir kančios saiko bei tikslo. Tą akivaizdžiai liudija, teigia A. Schopenhaueris, žmogaus gyvenimas. Juk kuo aiškiau jame pasireiškia valia, tuo akivaizdesnė tampa ir kančia. Kuo aiškesnis pažinimas ir kuo intensyvesnė sąmonė – tuo, pasak A. Schopenhauerio, stipresnė kančia. Didžiausią kančią išgyvena žmogus. Kuo didesnė žmogaus pažintinė galia, kuo jis inteligentiškesnis, tuo didesnę kančią jis išgyvena. „Tas, kuriame gyvena genijus, kenčia labiausiai“.²⁰

Beribį džiaugsmą ir labai didelę kančią, pasak A. Schopenhauerio, paprastai išgyvena tas pats asmuo – ir vieną, ir kitą išgyvenimą lemia didelis dvasios nerimastingumas.

Bet koks besaikis džiūgavimas, jo manymu, grindžiamas iliuzija, kad mes aptikome gyvenime tai, ko jame nesama, – galutinį kankinančių troškimų patenkinimą. Bet kuria panašaus pobūdžio iliuzija vėliau neišvengiamai nusiviliama, o kai ji išnyksta, tenka mokėti skausmais – tokiais pat stipriais kaip ir ją sukėlęs skausmas.

Neįmanoma, pasak A. Schopenhauerio, nusikratyti gyvenimo esmėje glūdinčios kančios, nes pastaroji tik keičia savo pavidalus, kintant amžiams ar aplinkybėms. Ji iškyla kaip lytinis potraukis, aistringa meilė, pavydas, garbės, pinigų troškimas, liga ir kt. Kančios negalima pašalinti, nes ji, pasak A. Schopenhauerio, kyla ne iš išorės, kaip mes linkę įsivaizduoti, bet iš mūsų vidaus.

Bet kokio valingo veiksmo objektas yra stoka, trūkumas, sukeliantis skausmą. Šio skausmo žmogus negali išvengti – jis ištinka ir gyvūnus, ir žmones, nes tai lemia jų prigimtis. Net jei žmogus neturi valingo veiksmo objektų arba jo troškimai pernelyg lengvai patenkinami – tai jo neišgelbsti nuo kančios. Jį apninka baisingas tuštumos pojūtis ir nuobodulys. Jo paties egzistencija tampa jam nepakeliama našta. Todėl žmogaus gyvenimas svyruoja kaip švytuoklė tarp kančios ir nuobodulio. Nuobodulys, sako A. Schopenhaueris, nėra mažesnis blogis nei kančia. Jis žmogaus veide įspaudžia tikrą neviltį. „Tai nuobodulys lemia, kad žmonės – būtybės, taip mažai mylinčios viena kitą, – vis dėlto labai ieško vienas kito, ir šitaip nuobodulys tampa bendravimo šaltiniu“.²¹

²⁰ Schopenhauer A. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. V., 1995, p. 432.

²¹ Ten pat, p. 436.

Laimingiausiai gyvenimas, pasak A. Schopenhauerio, susiklosto tada, kai troškimai ir norų patenkinimas išstumia vieni kitus nei per greitai, nei per lėtai – jų teikiamos kančios sumažėja iki minimumo. Kita vertus, žmogui pasiseka ir tada, kai kyla toks troškimas, kurio neįmanoma nei patenkinti, nei atsikratyti. Tai mus sutaiko su likimu, tuomet nejaučiame kaltės dėl savo kančios ir galime skųstis likimu. Žmogų apima šiek tiek melancholiška nuotaika, jame glūdi viena didžiulė kančia, jis niekina visas menkesnes kančias ir džiaugsmus. Tačiau, A. Schopenhauerio manymu, „tai jau yra garbingesnis reiškinyss nei nuolatinis vis naujų vaiduoklių vaikymasis, pasitaikantis daug dažniau“²².

Kad ir kaip būtų, A. Schopenhaueris neįžvelgia pozityvaus laimės išgyvenimo galimybės. Laimė tėra kančios susilpninimas.

Šis kančios, kaip pirminio gyvenimo principo, postulatas priartina A. Schopenhauerį prie budizmo.

V.1.f. Valia ir kančia

Ar įmanoma pakeisti valią ir taip išvengti kančios? A. Schopenhaueris atsako: valia nesikeičia. Gyvenimo pradžioje esame nekalti. Bet tik todėl, kad dar nepažįstame mūsų pačių prigimties piktosios pusės. Galiausiai pamatome, kad esame visai kitokie, nei manėme *a priori*, tada dažnas, teigia A. Schopenhaueris, išsigąsta savęs. „Atgaila niekuomet nekyla iš to, kad pasikeitė valia (tai neįmanoma); ji kyla iš to, kad pasikeitė pažinimas“. Sąžinės graužatis dėl to, kas padaryta, teigia A. Schopenhaueris, yra visai ne atgaila, o skausmas, patiriamas dėl to, kad pažinome save kaip būtį savaime, t. y. kaip valią. Toji sąžinės graužatis, jo manymu, kaip tik ir kyla dėl įsitikinimo, kad mes vis dar turime tą pačią valią. Pasitenkinimas ar graužatis, apimantys žvelgiant į savo nueitą gyvenimo kelią, A. Schopenhauerio manymu, kyla ne dėl to, kad tai vis dar egzistuoja. Jų jau nebėra, bet jų didžiulė svarba mums yra ta, kad tuometiniai veiksmai yra „charakterio atspaudas, valios veidrodys, į kurį žvelgdami mes pažįstame mūsų gilųjį Aš, mūsų valios branduolį“.

Individas, teigia A. Schopenhaueris, antrindamas I. Kantui, turi protu įgyjamą charakterį. Įgytas charakteris, A. Schopenhauerio manymu, – tai galimas tobuliausias savosios individualybės – privalumų ir silpnybių – pažinimas. Tai apsaugo mus nuo daugelio skausmų. Supratęs save individas „nežais netikromis kortomis, nes šitoks akių dūmimas galiausiai nepasieks savo tikslo“. Nieko nėra klaidingiau, teigia A. Schopenhaueris, kaip pasitelkus refleksiją trokšti būti kuo nors kitu, negu esama iš tikrųjų. Tuomet valia prieštarauja pati sau. Iš tikrųjų mes sielvartaujame ir šėlstame, teigia A. Schopenhaueris, tik tol, kol tikimės šitaip paveikti kitus arba

²² Schopenhauer A. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. V., 1995, p. 444.

paskatinti save pačius neįmanomoms pastangoms. Bet supratę, kad jau nieko neįmanoma pakeisti, tuoj pat nurimstame. „Mes panašūs, – rašo A. Schopenhaueris, – į pagautus dramblius, kurie daug dienų baisingai siautėja ir kovoja, kol nepamato, kad tai beprasmiška, ir tada, visiems laikams sutramdyti, staiga ir ramiai leidžiasi ant savo sprando uždėti jungą“.²³

Daugelis individų abejingai pakelia galybę bėdų: luošumą, skurdą, niekingą padėtį visuomenėje ir kt., – jei, pasak A. Schopenhauerio, prarandama viltis ką nors pakeisti. Didžiausios kančios kyla dėl nepasitenkinimo savimi, o tai yra neišvengiamas savo individualybės nesupratimo, apsimestinės puikybės ir iš jo kylančio pasipūtimo padarinys.

Ar galėtų savižudybė išgelbėti individą nuo kančios?

Savižudybė nėra visiškai negatyvus veiksmas, sako A. Schopenhaueris. Tai nėra vien staigus egzistencijos sustabdymas. Savižudybė ir teigia – ji naikina kūną. Tai atgraso žmogų nuo tokio poelgio, nes jo kūnas esąs žmogaus valios gyventi išraiška. Jei nebūtų šios baimės, sako A. Schopenhaueris, galbūt visi panūstų nusižudyti.

Tačiau stiprus sielos skausmas daro žmones abejingus kūnui. Pradėjus niekinti kūną, lengvai kyla mintys apie savižudybę. Kai baisus sapnas pasiekia kulminaciją, staiga pabundame. Gyvenimas panašus į sapną. Baisiausiu momentu nutinka panašiai.

Savižudybė nėra nusikaltimas, kaip kažkokiais jiems vieniems žinomais sumetimais teigė monoteistinių religijų dvasininkai. A. Schopenhaueris, kitaip nei I. Kantas, nemano, kad savižudybė paneigia pareigą sau pačiam. Jo požiūris į potencialų savižudį, nors ir kritiškas, vis dėlto daug jautresnis nei I. Kanto. Savižudybė, sako A. Schopenhaueris, yra tiesiog klaida.²⁴ „<...> savižudybė yra visiškai bevaisis ir kvailas poelgis“.²⁵ Savižudybė neneigia valios, priešingai – teigia ją. A. Schopenhaueris mano, kad neigimo esmė esanti ta, kad žmogus, nors ir bjaurisi gyvenimo kančiomis, vis dėlto labiau nekenčia jo malonumų. O savižudis, jo pastebėjimu, trokšta gyventi.²⁶ Jis tik nepatenkintas tomis sąlygomis, kurias jam suteikia gyvenimas. Jis neatsisako valios gyventi, jis trokšta nevaržomos kūno egzistencijos. Tačiau, kai aplinkybės to neleidžia, jis nusprendžia sunaikinti save kaip pavienį reiškinių. Tačiau savižudis paneigia tik individą, o ne rūšį. Todėl savanoriškas pavienio reiškinių sunaikinimas nesunaikina paties daikto savaime. Savižudybė tampa visiškai bevaisiu ir

²³ Schopenhauer A. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. V., 1995, p. 427.

²⁴ Psichoanalitikas K. A. Menningeris klydo priskirdamas A. Schopenhauerį prie tokių poetų ir filosofų, kurių pesimizmas vertė laikyti mirtį trokštamam dalyku. Tačiau nežinodamas dviejų kitų psichoanalitikų įžvelgtų savižudybės motyvų – noro žudyti ir noro būti nužudytam, – A. Schopenhaueris negalėjęs, K. A. Menningerio manymu, nepripažinti būtinybės toliau gyventi. Žr.: Menninger K.A. *Psychoanalytic Aspects of Suicide // Essential Papers of Suicide*. Ed. J. T. Maltzberger, M. J. Goldblatt. New York and London, 1996, p. 33.

²⁵ Schopenhauer A. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. V., 1995, p. 548.

²⁶ Ši A. Schopenhauerio įžvalga artima psichoanalitinei savižudybės, kaip išsigelbėjimo fantazijos, interpretacijai. Kiekviena savižudybė yra ambivalentiška. K. A. Menningeris įžvelgia paradoksą: siekiančio nusižudyti asmens kalba ir elgesys išreiškia didelį nenorą mirti. Įspėdamas kitus dėl savo ketinimų, savižudis tarsi klausia: „Ar tu išgelbėsi mane nuo mirties ir taip parodysi savo meilę, ar leisi man mirti ir taip parodysi savo pasibjaurėjimą?“ Žr.: Jensen V. W., Petty T. A. *The Fantasy of Being Rescued in Suicide // Essential Papers of Suicide*. Ed. J. T. Maltzberger, M. J. Goldblatt. New York and London, 1996, p. 131–141.

kvailu poelgiu. „<...> be to, jis yra ir Majos šedevras, kaip pati réksmingiausia valios gyventi prieštaravimo pačiai sau išraiška“.²⁷

A. Schopenhaueris, nors ir postulavo visų filosofemų nevaisingumą, savo filosofijoje pateikė tam tikrų kančios išvengimo perspektyvų.

V.1.g. Stoiko laikysena

Jau pirmajame skyriuje „Pasaulis kaip vaizdinys“ A. Schopenhaueris pažymi, kad išminčiaus stoiko idealas simbolizuoja tikrąją ir autentišką, aukščiausią praktiniam protui pasiekiamą viršūnę, aiškiausiai patvirtinančią žmogaus ir gyvulio skirtynes. Stoikų etika, jo manymu, nėra mokymas apie dorybę, o tik nuoroda į protingą gyvenimą, kurio tikslas ir paskirtis yra laimė, pasiekama per dvasios ramybę. Doras elgesys čia yra tik priemonė, o ne tikslas. Tai, A. Schopenhauerio požiūriu, pamatinis stoikų etikos ir vedų, krikščionybės, Platono ir I. Kanto mokymų skirtumas. Visi šie mokymai reikalauja dorybės. O stoikų tikslas – laimė. Tačiau laimę, pasak stoikų, galima pasiekti tik per vidinę taiką ir ramybę, tad pasitelkus dorybę pamažu pereinama prie postulato, kad dorybė yra aukščiausias gėris. „Kiek aš suvokiu stoikų etikos dvasią, – rašo A. Schopenhaueris, – jos šaltinis yra mintis, ar negalėtų žmogaus protas, ta didžioji žmogaus privilegija, kuri netiesiogiai, per tikslingą veiklą ir jos rezultatus, taip žymiai palengvina gyvenimą ir jo našta, – ar jis negalėtų taip pat ir tiesiogiai, t. y. per grynąjį pažinimą, iškart ir visiškai, arba beveik visiškai, išlaisvinti žmogų nuo visokiausių kančių ir vargų, kurių tiek daug gyvenime“.²⁸

Išsivadavimą iš kančios stoikai įžvelgė tokiame gyvenime, kuriame teisingai suprantama pasaulio dalykų vyksmas. Ir skausmas, ir džiaugsmas kyla dėl pažinimo klaidingumo. „Reikia įsigyti arba protą, arba kilpą“, – cituoja A. Schopenhaueris Antisteną. Gyvenime tiek daug kančių ir nesąmonių, kad reikia pranokti jį protinga mintimi, arba iš jo išeiti. Pykdamas arba prarasdamas viltį, žmogus paliudija, kad daiktai pasirodė jam ne tokie, kokių tikėjosi. Drauge jis parodo, kad nepasinaudojo savo protu, nesuprato tikrosios daiktų prigimties, kad jam stinga sprendimo galios. Išminčius stoikas, protu aprėpęs pasaulio visumą ir supratęs jo tikrąją eigą, tampa abejingas ir skausmui, ir džiaugsmui – joks įvykis negali sutrikdyti jo dvasios ramybės. Stoiizmą A. Schopenhaueris interpretuoja kaip eudemonistinę etiką. Stoikų idealas – nedrumsčiama taika, gili ramybė, vidinė giedra – iš esmės yra ir A. Schopenhauerio etinio mokymo ideali siekiamybė.

²⁷ Schopenhauer A. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. V., 1995, p. 548.

²⁸ Ten pat, p. 151.

V.1.h. Estetinė kontempliacija

Dar vieną atsakymą į klausimą „Kaip sumažinti kančią?“ A. Schopenhaueris pateikia estetikai skirtame trečiajame knygos skyriuje, kurį, kaip ir pirmąjį, pavadina „Pasaulis kaip vaizdinys“. Jei valia – kančios priežastis, vadinasi, išsilaisvinimas iš jos yra jos išvengimas. Tokį kelią numato estetinė kontempliacija. Kontempliuodami mes atsisakome įprasto daiktų stebėjimo būdo ir nustojame aiškintis daiktų tarpusavio santykius, kurių galutinis tikslas visada buvo jų santykis su mūsų valia. Kontempliacija reikalauja pajėgumo atsisakyti klausimų *kur, kada, kodėl, kam* ir suteikti dėmesį į klausimą *kas*. Kai atsisakome sąvokų bei abstraktaus mąstymo ir atsidedame grynam stebėjimui, visiškai jame ištirpstame ir visą mūsų sąmonę užpildo rami prieš mus esančio gamtos objekto kontempliacija. Atsidedant objektui mums pavyksta prarasti save ir užmiršti savo individualumą, drauge ir savo valią. Tada tampama, A. Schopenhauerio žodžiais tariant, „šviesiu objekto veidrodžiu“. Tai yra subjekto ir objekto sutapimas. Tada, sako A. Schopenhaueris, sekdamas Platonu, tai, kas pažįstama, „yra jau ne pavienis daiktas kaip toks, o *idėja*, amžinoji forma, betarpiška valios objektyvacija šioje pakopoje. Ir todėl pasinėręs į tokį stebėjimą subjektas jau nebėra individas, nes individas jau ištirpo tokiame stebėjime. Tai jau yra *grynas*, bevalis, beskausmis, belakis *pažinimo subjektas*“²⁹.

Genijaus gyvenimas, kaip jau buvo minėta, A. Schopenhauerio manymu, yra visiškai atviras kančiai. Kita vertus, estetinė kontempliacija įgalina jį išvengti kančios. Idėjos suvokiamos tik per grynąją kontempliaciją, kuri yra visiškas susiliejimas su objektu, o genialumo esmė kaip tik ir pasireiškia gebėjimu kontempliuoti. Tokia kontempliacija reikalaujanti visiškai užmiršti savo asmenį ir savo interesus. Todėl genialumas yra visiškas dvasios objektyvumas, drauge ir didžiausias atitolimas nuo valios. Subjektyvi nekontempliatyvi dvasia nukreipta priešinga linkme – į savo asmenį, savo valią, drauge ir į nepaliojamą kančią. Genijams pavyksta kurį laiką visiškai išsižadėti savo gyvenimo ir tapti grynuoju pažįstančiu subjektu arba „šviesiąja pasaulio akimi“. Genijui atsiveria tyriausias gyvenimo džiaugsmas – grynoji kontempliacija. Būtent todėl, kad jis pajėgus pranokti realybę. Tačiau mėgavimasis tikru grožiu, teikiamas meno, reikalauja retų gebėjimų – tai duota tik nedaugeliui. Ir tik kaip trumpalaikis sapnas. Be to, ši reta intelekto galia daro žmones imlesnius didesnėms kančioms; primityvesni tokių kančių pakelti negali. A. Schopenhauerio nuomone, tai paliudija nerimastingas genijaus gyvenimas. Tikrovė niekada visiškai neužpildo genijaus sąmonės, o tik suteikia jai nuolatinį veržlumą, nuolat skatina ieškoti naujų apmąstymo vertų objektų. Jis jaučia nenumaldomą ilgesį į jį panašių, jam lygių būtybių, su kuriomis galėtų bendrauti. Tuo genijus skiriasi nuo „paprasto žemės sūnaus“, kuris pasitenkina tikrove ir kuris, visur sutikdamas pa-

²⁹ Schopenhauer A. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. V., 1995, p. 265.

našių į save, patiria „tą ypatingą kasdienio gyvenimo patogumą, kuris atimtas iš genijaus“³⁰.

Ši galia paverčia žmones vienišiais, labai ryškiai išsiskiriančiais iš kitų žmonių. Tačiau daugumai žmonių intelekto teikiami malonumai, filosofo manymu, yra nepasiekiami.

V.1.i. Meilė kaip užuojauta

Dar viena galimybė išvengti kančios – nukreipti valią kita linkme: nuo savojo egoizmo į kitą žmogų. Geranoriškumas, pagal A. Schopenhauerio koncepciją, yra tokia pat prigimtinė malonė kaip ir genialumas. Nesavanaudiškumas, grynas kilniaširdiškumas kyla ne iš abstraktaus, bet iš tiesioginio, intuityvaus pažinimo, kurio negalima nei įgyti, nei sunaikinti jokių mąstymu. Šis pažinimas nėra abstraktus, todėl jo negalima perduoti kitiems žmonėms. Nors A. Schopenhaueris ir neigia galimybę sąvokomis adekvačiai perteikti dorovės teoriją, tačiau pikta ir gera perskyrą ir jos slinktį jis vis dėlto nusako. Tarpinė grandis tarp pikta ir gera esąs teisingumas. Tas, kuris teigdamas savo valią, niekada nebando neigti kito individo valios, pasak A. Schopenhauerio, yra teisingas. Toks žmogus nesukels kančių kitiems, kad padidintų savo gerovę. Toks žmogus išvengia piktam žmogui įprasto savo individualumo beatodairiško teigimo. Jo elgesys parodo, kad savo esmę, t. y. valią gyventi, kaip daiktą savaime, jis atpažįsta kitame, jam tik vaizdinio pavidalu atsiveriančiame reiškinyje. Toks žmogus kitame atpažįsta save patį. Savanoriškas teisingumas – tai savotiškas įžvalgumas, skatinantis perprasti *principium individuationis*. Neteisingas žmogus, priešingai, savo amžių nugyvena sukaustytas šio individualumo principo. A. Schopenhaueris oponuoja manantiems, kad geras žmogus yra silpnesnis nei blogas. „Paprasčiausiai gerame žmoguje, – rašo A. Schopenhaueris, – pažinimas valdo aklą valios veržlumą“.³¹ Teisingas žmogus nesukelia kitiems žmonėms kančių, tačiau nebūtinai daro tai, kas sušvelnina kitų žmonių kančias. Dauguma žmonių, pastebi A. Schopenhaueris, gerai žino apie begalines kitų kančias, jas atpažįsta, bet nesiryžta jų sušvelninti, nes kitaip patiems tektų patirti nepriteklių.

A. Schopenhauerio dėmesį patraukia kilnus žmogus. Kilnus žmogus, jo pastebėjimu, neskiria savo ir kito kančios. Kito žmogaus kančią jis priima kaip savo. Jis visiškai įveikia *principium individuationis*. „Todėl jis stengiasi tarp savo ir kitų kančios pasiekti pusiausvyrą, atsisako malonumų, prisiima nepriteklių, kad sušvelnintų kitų kančias. <...> betarpiškai ir be išprotavimų jis pažįsta, kad jo paties kaip reiškinio *būtis-savaime* yra ir kito žmogaus kaip reiškinio *būtis-savaime*, būtent – tai yra ta pati valia, kuri sudaro kiekvieno daikto esmę ir gyvena visame kame; jis pažįsta, kad tai

³⁰ Schopenhauer A. *Pasaulis kaip valia ir vaizdiny*. V., 1995, p. 274.

³¹ Ten pat, p. 512.

apima net gyvulius ir visą gamtą“.³² Tam, kuris atlieka meilės darbus, pasak A. Schopenhauerio, tampa perregima Majos skraistė. Save ir savo valią jis atpažįsta kiekvienoje, taip pat ir kenčiančioje, būtybėje.

Tuomet sąžinės graužatį pakeičia švari sąžinė, pasitenkinimas, jaučiamas po kiekvieno nesavanaudiško poelgio. Šis pasitenkinimas, A. Schopenhauerio manymu, atsiranda dėl to, kad savo tikrąjį aš mes atpažįstame ne tik pavieniame savo aš, bet ir visame tame, kas gyva. Širdis pasijunta plati; o egoizmas priešingai – ją susiaurina. Egoizmas, pasak jo, sutelkia mūsų dėmesį į individualųjį aš, todėl nuolatos bijome šiam individualumui gresiančių pavojų. Suvokus, kad visa, kas gyva, turi tokią pat esmę kaip ir mūsų aš, susilpnėja rūpestis dėl savojo aš, sumažėja baimė bei nerimas. Egoistas gyvena tarp svetimų ir priešiškų reiškinių, o geras žmogus, A. Schopenhauerio pastebėjimu, gyvena draugingų reiškinių apsuptyje, todėl yra linksmas nusiteikęs.

Meilė, teigia A. Schopenhaueris, kurios esmė yra *principium individuationis* perpratimas, veda į išsilaisvinimą, į visišką valios gyventi ir bet kokių valios pastangų išsižadėjimą. Tai tiesus kelias, jo žodžiais tariant, į išganymą. Tikra meilė (*caritas*), teigia A. Schopenhaueris, visada yra užuojauta. Ji išgyvenama tiesiogiai supratęs savąją kančią ir drauge pažinus svetimą kančią. Gerumo, meilės ir kilniaširdiškumo tikslas – palengvinti kitų kančias. Verkiantis žmogus užjaučia pats save. A. Schopenhauerio pastebėjimu, toks žmogus pajėgia užjausti ir kitą. Užjaučiantis žmogus susivienija su visais ir kartu nėra vienišas ir izoliuotas.³³

Kad ir kur toks žmogus pažvelgtų, jis mato kenčiančius žmones, kenčiančius gyvūnus ir nykstantį pasaulį. Ir visa tai jam yra taip artima, kaip egoistui jo paties asmuo.

V.1.j. Askezė ir niekis

Kaipgi tokios pasaulėjautos žmogus, retoriškai klausia A. Schopenhaueris, gali teigti šį gyvenimą nuolatiniais valios aktais ir šitaip vis labiau prie jo prisirišti? Būtent tokia gyvenimo samprata ir skatinanti valios nusigręžimą nuo gyvenimo. Toks žmogus pasiekia savanoriško išsižadėjimo, rezignacijos, tikro atsipalaidavimo ir visiško bevališkumo būseną. Jį ir toliau gundo viltis, malonumų saldys. Tačiau jis nebetiki jokia paguoda. Nuo dorybės jis pereina prie askezės. „Žmogui jau nebepakanka mylėti savo artimą kaip patį save ir daryti jam tiek pat kiek sau. Jame atsiranda pasišlykštėjimas taja esme, kurios išraiška yra jo paties pasireiškimas; jam kelia šleikštulį valia gyventi, branduolys ir esmė pasaulio, kurį jis pripažino esant apgailėtiną“.³⁴ Suvokęs tai, žmogus nustoja ko nors trokšti, siekia išsiugdyti abejingumą visiems daiktams. Savanoriška, visiška skaistybė tampa pirmuoju žingsniu į askezę arba va-

³² Schopenhauer A. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. V., 1995, p. 513–514.

³³ Žr.: Šopenhaueris A. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 100 (sk. Kančia).

³⁴ Schopenhauer A. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. V., 1995, p. 523.

lios gyventi neigimą. Be to, askezė pasireiškia kaip savanoriškas ir sąmoningai pasirinktas skurdas, kitaip norų tenkinimas ir gyvenimo saldybė galėtų vėl sužadinti valią, kuriai savimonė jaučia pasišlykštėjimą. Šį lygmenį pasiekęs žmogus, kaip gyvas kūnas ir konkretus valios pasireiškimas, vis dar jaučia polinkį visokiausiam valiojimui; bet jis sąmoningai užgniaužia jį, prisiversdamas nedaryti to, ką jis norėtų daryti, priešingai, daryti tai, ko jam nesinori, net jeigu tam ir nesuteikiama jokia kita prasmė – vien valios marinimas. „<...> todėl jam priimtina bet kokia kančia, sukeliama išorinių aplinkybių, atsitiktinumo ar kitų žmonių piktumo, jam priimtinas bet koks praradimas, bet kokia negarbė, bet koks įžeidimas: visa tai jis priima džiaugsmingai, kaip progą įsitikinti, kad jis jau nebeteigia valios, o mielai stoja valios reiškinio, sudarančio jo paties asmenį, priešų pusėn. Todėl jis su neišsenkančia kantrybe ir nuolankumu pakelia negarbę ir kančią, nesididžiuodamas už bloga moka geru ir neleidžia, kad jame kada nors vėl įsižiebtų pykčio ar geidulio liepsna“.³⁵

Pateikdamas asketo, įveikusio kančią, idealą, A. Schopenhaueris užbaigia knygą *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. Šis A. Schopenhauerio asketas išreiškia ir krikščionybės, ir budizmo idealus.

Gyvenimas ir jo pavidalai prieš tokio žmogaus akis plevena kaip trumpalaikiai reginiai, kaip lengvi bundančio žmogaus sapnai, pro kuriuos jau įžvelgiama tikrovė ir kurie jau negali apgauti. Ir mirtis jau negali sukelti kartėlio, nes, A. Schopenhaueris pacituoja jam patikusią ponios Gyuon mintį: „Mirtis jau nugalėjo mirtį“.

Žinoma, mums lieka niekis, pripažįsta A. Schopenhaueris. Mes bijome niekio, kaip vaikai bijo tamsos. Bet tiems, „kuriuose valia persimainė ir paneigė save, šis, mums toks realus pasaulis su visomis jo saulėmis ir paukščių takais, yra – niekis“³⁶, – užbaigia ketvirtą skyrį A. Schopenhaueris, galutinai išsižadėdamas gyvenimo kaip valios.

Literatūra:

- Abendroth W. *Arthur Schopenhauer mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg, 1996.
- Andrijauskas A. A. Šopenhauerio meno filosofija // *Problemos*. 1990, nr. 42.
- Anilionytė L. *Artūro Šopenhauerio etinis pesimizmas*. V., 1997.
- Kiowsky H. *Der metaphysische Aspekt des Mitleids: Schopenhauers Ethik und Nietzsches Moral der Vornehmheit*. Frankfurt am Main, 1995.
- Miodonski L. *Filozofia religii Arthura Schopenhauera*. Wrocław, 1996.
- Schopenhauer A. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. V., 1995.
- Šopenhaueris A. *Gyvenimo išminties aforizmai*. V., 1994.
- Schopenhauer A. *Metaphysick der Geschlechtsliebe. Über die Weiber*. Dachau, 1919.
- The Essential Schopenhauer*. London, 1962.
- Valiulis S. L. *Tolstojus ir A. Schopenhaueris: trauka ir atostūmis*. Disertacijos santrauka. V., 1999.
- Артур Шопенгауер как философ и моралист. Научно эстетический образ. Москва, 1991.
- Биховский Б. *Шопенгауер*. Москва, 1975.
- Ницше Ф. *Странник и его тень*. Москва, 1994.

³⁵ Schopenhauer A. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. V., 1995, p. 564.

³⁶ Ten pat, p. 564.

V.2. SAVIKŪROS ETIKA: FRIEDRICHAS NIETZSCHE¹ (1844–1900)

V.2.a. Dionisiškoji išmintis

Ankstyvuojų filosofinės kūrybos laikotarpiu F. Nietzsche akivaizdžiai adoravo A. Schopenhauerį. Veikalu *Tragedijos gimimas, arba helenizmas ir pesimizmas*² (1872) jis siekė sužadinti ateities perspektyvas, galinčias padėti vokiečių tautai įveikti nuosmukį. F. Nietzsche šiame veikale atliepia ne tik A. Schopenhauerį, bet ir I. Kantą – tokį, kaip jį suvokė A. Schopenhaueris. Juos F. Nietzsche supriešina su sokratiškuoju intelektualizmu. I. Kanto filosofijos racionalizmas iš esmės daug artimesnis sokratiškajam intelektualizmui nei A. Schopenhauerio voliuntarizmui. Tačiau F. Nietzsche šiuo laikotarpiu jaučia įkvėpimą ir norą toliau plėtoti A. Schopenhauerio daikto ir reiškinių perskyros sampratą, kurią šis perėmė iš I. Kanto. Savo, taip pat ir I. Kanto, A. Schopenhauerio filosofiją, F. Nietzsche šiuo metu vertina kaip pratęsiančią ikisokratiškosios, tragedijos laikų Graikijos tradiciją. Ilgą laiką toks mąstymas buvęs bejėgis, jis vergavęs barbariškoms gyvenimo formoms – sokratiškajam intelektualizmui. Tačiau, I. Kanto, A. Schopenhauerio, F. Nietzsche's filosofijos bei R. Wagnerio muzikos įkvėptas, jis sugrįžo į tragedijos laikų Graikiją taip, tarsi grįžtų į save patį.

Tragedijos renesansu grindžiamą naująją filosofiją, skatinančią imtis svaresnio etikos ir meno nagrinėjimo, F. Nietzsche pavadina *dionisiškąja išmintimi*.

Šioje knygoje reiškinių ir daikto savaime perskyrai atskleisti F. Nietzsche pasitelkia apoloniškojo ir dionisiškojo prado simbolius. Apoloniškasis pradas simbolizuoja

¹ F. Nietzsche gimė liuteronų pastoriaus šeimoje. Kai jam buvo 4-eri, tėvas, parkritęs ant laiptų, susitrenkė galvą ir, metus kentęs beprotybę, mirė. F. Nietzsche augo globojamas motinos ir sesers. Studijavo Bonos ir Leipcigo universitetuose. Kurį laiką dėstė Bazelio universitete. Tačiau dėl silpnos sveikatos atsisakė akademinės veiklos. F. Nietzsche mėgo kalnus. Čia jis rašydavo: fragmentiškai, aforizmais. Draugavo su kompozitoriumi R. Wagneriu ir jo žmona Kozima. Nutrūkus šiai draugystei, labai kentėjo. Mylėjo ir ketino vesti iš Rusijos kilusią Lu Salomę. Vertino ją kaip pačią protingiausią moterį pasaulyje. Tačiau ji išvyko su F. Nietzsche's draugu P. Ree. Vėliau ji artimai draugavo su poetu M. Rilke. Parašė apie F. Nietzsche'ę knygą. 1888 m. Turine F. Nietzsche'i aptemo protas. Jis ėmė rašyti draugams nesuprantamus laiškus, pasirašydamas Dionisu arba Nukryžiuotuoju. Dešimt metų jį globojo sesuo. Kartais jo protas prašviesėdavo. Kartą, išgirdęs seserį verkiant, ramino: „Lizbet, ko tu verki? Argi mes ne laimingi?“ (Галеви Д. Жизнь Фридриха Ницше. Санкт-Петербург, Москва, 1991.) F. Nietzsche mirė 1900 m. rugpjūčio 25 d. Veimare. Jį laidojant kažkas pasakė: „Tebūnie šventas tavo vardas visoms ateinančioms kartoms“. Paskutiniame darbe *Ecce homo* F. Nietzsche rašė: „Aš labai bijau, kad vieną dieną būsiu paskelbtas šventuoju. <...> aš nebenoriu būti šventas žmogus. Veikiausiai aš kvailys. Turbūt aš esu kvailys“.

F. Nietzsche's sąmonės užgesimas savotiškas paradoksas. Gyvenimas lyg pasityčiojo iš jo tikrumo, intelekto integruotumo, pasitikėjimo žmogaus valios galia. F. Nietzsche labai kentėjo – buvo švelnaus būdo, jautrus, lengvai pažeidžiamas. Buvo vienišas, kuklus ir kilnus. Gal net naivus: visą gyvenimą svajojo įkurti bendraminčių bendruomenę – savotišką draugų intelektualų vienuolyną. F. Nietzsche's gyvenimas – tai nuolatinė kova su kančia. Jis nujautė jį ištiksiančią negandą. Norėjo nusižudyti, vis dėlto atsisakė šios minties. Tačiau jo kūryba visiškai kitokia nei jo likimas. Jo tekstai liudija veikiau kančios įveiką, kūrybingos dvasios nepriklausomybę nuo gyvenimo realijų. Rašantis F. Nietzsche yra „jūra“, nugalinti kenčiantį F. Nietzsche'ę – „užterštą upę“.

² 1872 m. leidinys pavadintas *Tragedijos gimimas iš muzikos dvasios* (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*). 1886 m. antrąjį šios knygos leidimą Nietzsche papildė tekstu, pavadintu „Kritiškas žvilgsnis į save“, o knygą pavadino *Tragedijos gimimas, arba helenizmas ir pesimizmas* (*Die Geburt der Tragödie, oder Griechenthum und Pessimismus*).

reiškinių pasaulį. A. Schopenhauerio filosofijoje apolonišką pradžią, F. Nietzsche's požiūriu, išreiškia „valtelėje sėdintis jūrininkas“, kuris siaučiant jūrai pasikliauja savo menku laiveliu. „<...> taip ir kančių pasaulyje ramiai gyvena pavienis žmogus, remdamasis ir pasitikėdamas *principium individuationis*“³, – rašė A. Schopenhaueris knygoje *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. Apolonas, pasak F. Nietzsche's, – tai *principium individuationis* sudievinimas. Apolonas esąs etinė dievybė. Ji reikalaujanti saiko ir savęs pažinimo. Arogancija ir nesaikingumas prieštarauja apoloniškai dvasiai. Kita vertus, pažymi F. Nietzsche, Apolonas negali gyventi be priešingo jam prado – Dioniso. Dionisiškojo prado esmė – svaigulys. A. Schopenhauerio etikos kontekste F. Nietzsche prilygina šį pradžią pasaulio kaip valios sampratai. Dionisiškasis pradai visada stengiasi peržengti *principium individuationis*. Tapęs nevaldomas, jis sunaikina apolonišką pradžią. Tai besiliejęs per kraštus, formos netekęs gyvenimas, kurį vainikuoja, F. Nietzsche's žodžiais tariant, raganos gėrimai – orgijos ir siautulys. Graikijoje šių dviejų pradų dermė tapo, pasak F. Nietzsche's, meno fenomenu, jį išreiškia „meninį džiaugsmą“. „Dionisiškasis ir apoloniškasis pradai vis iš naujo ir be atvangos gimdami ir vienas kitą ugdydami suleido šaknis į helenų dvasią“.⁴ Šių pradų dinamišką kaitą F. Nietzsche laiko graikų tragedijos pamatu. Tragedijos choras, jo manymu, patiria dionisišką jaudulį. Jis galės „išsisiems žmonių būriams suteikti šį meninį gebėjimą save regėti tokiame dvasių būryje ir jaustis jo dalimi“⁵. Tačiau graikų tragedijos paviršius, pasak F. Nietzsche's, esąs paprastas, perregimas ir gražus. Jis apoloniškas.

Tačiau dionisiškajam graikų tragedijos pradui metęs iššūkį naujas demonas – teoretikas Sokratas.⁶ Dionisiškasis ir sokratiškasis pradai vienas kitą neigė. „Graikų tragedija dėl tos priešybės baigė savo dienas“.⁷ F. Nietzsche priskiria Sokratui atsa-



A. Düreris. *Riteris, giltinė ir velnias*, 1513

F. Nietzsche prisimena A. Dürerio nutapytą vienišą riterį. Šaltai ir abejingai, be jokios vilties žvelgdamas į tolį riteris joja keliu lydimas šuns, velnio ir giltinės. „Toks Dürerio riteris buvo mūsų Schopenhaueris: jis neturėjo jokių vilčių, bet troško tiesos. Nėra jam lygaus“, – sako F. Nietzsche.

³ Schopenhauer A. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. V., 1995, p. 488.

⁴ Nietzsche F. *Tragedijos gimimas, arba helenizmas ir pesimizmas*. V., 1997, p. 52.

⁵ Ten pat, p. 72.

⁶ Plačiau apie Sokrato mąstymo interpretacijas F. Nietzsche's tekstuose žr.: Hadot P. *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford UK, Cambridge USA, 1995, p. 165–178.

⁷ Nietzsche F. *Tragedijos gimimas, arba helenizmas ir pesimizmas*. V., 1997, p. 95.

komybę už graikų tragedijos nuosmukį. Vienintelis Sokratas, jo pastebėjimu, išdrįso paneigti graikų tragedijos esmę. Jam padėjusį „sokratiškąjį demoną“ F. Nietzsche vadina išsigimimu. Demonas – tai instinktas, kuris, kaip vidinis balsas, suteikdavęs Sokratui stiprybės tada, kai jo protas sušlubuodavęs. „Visiems kūrybos žmonėms kaip tik instinktas yra teigianti kūrybinė jėga, o sąmonė kritikuoja ir stengiasi perspėti; Sokratui, priešingai, instinktas tampa kritiku, o sąmonė kūrėju: tikras išsigimimas *per defectum*“.⁸ Mistinio polėkio stoka ir yra, pasak F. Nietzsche's, Sokrato išsigimimas, kuris vėliau pavergė Vakarų sąmonę.

Sokratas dialektiniuose pokalbiuose ieškojo būdų protu priartėti prie sąvokų „teisingumas“, „drąsa“, „pamaldumas“ ir kt. apibrėžimo. Šie pokalbiai – tai graikų intelektualinės etikos pradžia. Tačiau ar moralė „negalėtų būti noras neigti gyvenimą, slaptas naikinimo instinktas, žlugdymo, menkinimo, niekinimo principas, pabaigos pradžia?“⁹ – retoriškai klausia F. Nietzsche vėliau parašytame įvade „Kritiškas žvilgsnis į save“. Sokratiškasis intelektualizmas tapo F. Nietzsche's polemikos taikiniu, nes pirmasis, jo nuomone, atsigręžė prieš patį gyvenimą.

Sokratiškosios dvasios įveika F. Nietzsche laiko naująją dionisiškąją, antisokratiškąją išmintį, atskleistą A. Schopenhauerio ir paties F. Nietzsche's filosofijoje.

A. Schopenhauerio filosofija metė iššūkį sokratiškajam optimizmui. Dionisiškoji išmintis sugrįžta prie tragiškojo pažinimo, kai logika „įgelia pati sau į uodegą“¹⁰. F. Nietzsche, nors ir pritarė A. Schopenhaueriui, knygą užbaigė antišopenhaueriškai. „Nepaisant baimės ir užuojautos, mums teko laimėti gyventi: ir gyvename ne kaip individai, o kaip toji vienintelė gyvastis, su kurios begaliniu vaisingumu esame susilieję“.¹¹

Vėliau radikalus individualistas F. Nietzsche išsižadės A. Schopenhauerio teigto mistinio individo ištirpdyto „begaliniame vaisingume“. F. Nietzsche'ę užplūdęs gyvenimo džiaugsmas, įvardytas „laimė gyventi“, paskatins jį teigti gyvenimą, atsiskaitant A. Schopenhauerio teigtojo niekio: „<...> atkakliai stengiausi Schopenhauerio ir Kanto formulėmis reikšti svetimus ir naujus vertinimus, kurie iš principo kirtosi su Schopenhauerio ir Kanto dvasia, taip pat ir jų skoniu“. „Schopenhauerio formuluotėmis aptemdžiau ir sugadinau dionisiškąsias nuojautas <...>“¹², – taip negailestingai įvade „Kritiškas žvilgsnis į save“ savo pastangas puoselėti I. Kanto ir A. Schopenhauerio dionisiškąją išmintį įvertins F. Nietzsche.

Kaip ir kodėl vėlyvoji F. Nietzsche's filosofija prieštaravo I. Kanto ir A. Schopenhauerio „dvasiai“ ir „skoniui“?

⁸ Nietzsche F. *Tragedijos gimimas, arba helenizmas ir pesimizmas*. V., 1997, p. 102.

⁹ Ten pat, p. 27.

¹⁰ Ten pat, p. 106.

¹¹ Ten pat, p. 121–122.

¹² Ten pat, p. 28.

V.2.b. Moralė kaip afektų gestikuliacija

Kokius argumentus F. Nietzsche pateikia prieštaraudamas I. Kantui?

„Ir nekalbėk man daugiau apie kategorinį imperatyvą, mano bičiuli“¹³, – rašo F. Nietzsche, kreipdamasis į numanomą skaitytoją *Linksmojo mokslo* 335 fragmente. „Šitas žodis man rėžia ausį, ir aš priverstas kvatotis <...>“. Kuo grindžiamas radikalus F. Nietzsche's etikos antikantizmas?

Veikalo *Anapus gėrio ir blogio* pirmojo skyriaus vienuoliktame paragrafe F. Nietzsche svarsto, kaip I. Kantas paveikė vokiečių filosofiją ir „kokią reikšmę jis sau priskyre“. I. Kantas, pasak F. Nietzsche's, labiausiai didžiavęsis sukurta kategorijų lentele, laikęs ją sunkiausiu darbu, kada nors nuveiktu metafizikos labui. I. Kantas didžiavosi aptikęs lig tol neminėtą žmogaus sugebėjimą formuluoti *a priori* sintetinius sprendimus. Nors Nietzsche mano, kad I. Kantas klydęs, vis dėlto vertina I. Kanto iššūkio svarbą tolesnei vokiečių filosofijos plėtrai. Jauni filosofai priėmė I. Kanto iššūkį ir varžėsi tarpusavyje tikėdamiesi atrasti tai, kas bus verta dar didesnio pasididžiavimo.

Tačiau F. Nietzsche mano, kad I. Kantas nepajėgė atsakyti į savo paties iškeltą klausimą: „Kaip galimi aprioriniai sintetiniai sprendimai?“ Į šį klausimą jis atsakė: „Jie galimi dėl sugebėjimo“. F. Nietzsche'i atrodo, kad pakaktų trumpo I. Kanto atsakymo trim žodžiais, tačiau pastarasis tuo nepasitenkino ir parašė išsamią, pakilią intonacijų, „vokiškai giliąmintišką“ ir „vingrią“ *Grynojo proto kritiką*, negana to – aptiko „žmoguje dar ir moralinį sugebėjimą“.

F. Nietzsche I. Kanto klausimą „Kaip galimi aprioriniai sintetiniai sprendimai?“ pakeičia klausimu, vėliau nuolatos keltu psichoanalizės ir kitų „demaskuojančių“ tradicijų, nelinkusių aklai tikėti kalbančiojo autonomiškumu. F. Nietzsche klausia: „Kodėl r e i k i a tikėti tokiais sprendimais?“¹⁴ Ir atsako: tikėjimas jais padeda išgyventi. Atėjo metas suvokti, tęsia F. Nietzsche, kad „norint išsaugoti mūsų rūšį“ reikia tikėti tokiais sprendimais, nors, žinoma, jie gali būti ir klaidingi. Be paviršutiniško tikėjimo sintetinių apriorinių sprendimų teisingumu ir jų teikiamos regimybės negalėtume išsiversti „mūsų kasdieninio gyvenimo optikos perspektyvoje“. Kita vertus, šio tikėjimo galią pačiam gyvenimui, F. Nietzsche's pastebėjimu, liudija ir „vokiečių filosofijos“ poveikis visai Europai. „Vokiečių filosofija“ F. Nietzsche ironizuodamas, kiek atsiribodamas nuo jos rašo kabutėse. „Visi buvo sužavėti, kad įvairių tautų kilnių dykinėtojų, dorybės sergėtojų, mistikų, menininkų, trim ketvirtadaliais krikščionių ir politinių tamsybininkų terpėje su vokiečių filosofija atsirado priešnuodis visagaliui sensualizmui, įsiveržusiam į mūsų amžių iš praėjusio šimtmečio <...>“.¹⁵

Kodėl F. Nietzsche taip ironiškai vertina I. Kantą ir „vokiečių filosofiją“?

¹³ Nietzsche F. *Linksmasis mokslas*. V., 1995, p. 229.

¹⁴ Nyčė F. *Anapus gėrio ir blogio*. Ateities filosofijos preliudija // Nyčė F. *Rinkiniai raštai*. V., 1991, p. 327.

¹⁵ Ten pat, p. 327.

Veikalo *Anapus gėrio ir blogio* penktame paragrafe F. Nietzsche teigia, kad nuostata žiūrėti į filosofus „pusiau nepatikliai, pusiau ironiškai“ atsiradusi todėl, kad jis atskleidęs slaptus filosofų galios motyvus. Svarbu ne tai, kad jie kaipmat susipainioja, klysta ir šitaip pasirodo esą „tikri vaikai“. F. Nietzsche paskelbia nuosprendį: „filosofai žaidžia ne visai sąžiningai“¹⁶. Filosofai, teigia F. Nietzsche, specialiai parinktais argumentais tik ramsto išankstinę tezę, atsitiktinę mintį, „įkvėpimą“, abstrakcijomis išreikštą, išgrynintą slaptą troškimą. Filosofai tiesiog tik gudriai gina „tiesomis“ vadinamus savo prietarus. F. Nietzsche, įžvelgęs filosofų apgaulę ir nesulaukęs jų pastangų „iš savęs pasišaiptyti“, imasi to pats. „Perdėtai mandagus ir didžiai moralus Tartufas, – rašo F. Nietzsche, – manieringas senis Kantas, bandantis mus nuvilioti dialektikos šunkeliais, vedančiais į kategorinį imperatyvą, – štai spektaklis, kurį matydami mes, išpaikintieji, šypsomės ir su dideliu malonumu stebime nusenusių moralistų ir pamokslininkų sukybes“.¹⁷

F. Nietzsche visiškai paneigia galimybę ką nors teigti remiantis tik racionaliais argumentais. Kiekviename teiginyje, ir filosofo, ir moralės skelbėjo, jis skatina įžvelgti slaptą motyvą. 187 fragmente jis siūlo, išgirdus teiginį „mumyse slypi kategorinis imperatyvas“, paklausti: „Ką sako toks teiginys apie jį teigiantį žmogų?“ Skirtingomis moralės koncepcijomis, pasak F. Nietzsche's, siekiama skirtingų tikslų. Kai kuriomis bandoma pateisinti jų kūrėją prieš kitus: nuraminti jį ir suteikti pasitenkinimo savimi, kitos jį nukryžiuoja ir pažemina, trečios bando atkeršyti, ketvirtos reikalingos autoriui pasislėpti. Yra moralės teorijų, kurios paskatina jų kūrėjus pakilti į neregėtas aukštumas arba ką nors užmiršti: save ar ką nors savyje. F. Nietzsche neigė bendro moralės požiūrio galimybę. Jis, kaip ir W. Dilthey'us, pradeda perspektyvizmą, kurį vėliau išplėtojo šiuolaikinis istorizmas, hermeneutinė filosofija. Kiekviena moralės koncepcija, pasak F. Nietzsche's, ženklina ją sukūrusio autoriaus neišsakytus troškimus. M. Weberis šiuos troškimus vėliau pavadins „dievais“ ir „demonais“, o jų kova pagrįs visų pasaulėžiūros nuostatų nesuderinamumą.

Ko, F. Nietzsche's manymu, siekė I. Kantas? Kokia yra F. Nietzsche's demaskuojančio žvilgsnio paskelbta I. Kanto slaptų valios troškimų diagnozė? I. Kanto moralė, jo teigimu, byloja: „Manyje gerbtina tai, kad aš galiu paklusti, – ir jūs turite būti tokie patys kaip aš“¹⁸. Todėl, F. Nietzsche's manymu, I. Kantas neišvengė afektų gestikuliacijos padarinių.

Linksmojo mokslo ketvirtosios knygos 335 fragmente F. Nietzsche toliau skatina introspektyviai tirti moralės kilmės slaptąsias ištakas. Siūlo tai daryti keliant retorinius klausimus: „Bet kodėl tu klausai sąžinės balso?“, „Ar nesi nieko girdėjęs apie intelekto sąžinę? Apie sąžinę, slypinčią už tavo sąžinės?“ Mūsų apsisprendimą klausyti sąžinės balso, F. Nietzsche's pastebėjimu, nulemia ankstesnės mūsų paskatos, po-

¹⁶ Nyčė F. *Anapus gėrio ir blogio*. Ateities filosofijos preliudija // Nyčė F. *Rinktiniai raštai*. V., 1991, p. 322.

¹⁷ Ten pat, p. 322.

¹⁸ Ten pat, p. 389.

linkiai, antipatijos, tai, ką mes patiriame, ir tai, ko nepatiriame. Paklusimą sąžinės balsui F. Nietzsche prilygina kitoms paklusimo formoms. Kai užduodame sau klausimą „Kas iš tikrųjų verčia mane klausyti sąžinės balso?“, galime surasti tas pačias paklusnumo ištakas, kuriomis vadovaudamasis šaunus kareivis paklūsta karininkui, moteris – mylimam vyrui, pataikūnas – įsakančiajam, nes bijo to, kuris įsako. Kvailys, F. Nietzsche's pastebėjimu, taip pat paklūsta, nes nepajėgia prieštarauti. Yra šimtai būdų paklusti sąžinės balsui, teigia F. Nietzsche. Atsakymas „Klausai sąžinės, nes tai yra teisinga“ gali reikšti, kad apie tai dar niekada nebuvo mąstyta. Kreipdamasis į tariamą pašnekovą, F. Nietzsche toliau pateikia demaskuojančius klausimus. Ar negali būti, kad paklusimas sąžinės balsui dėl to, kad „tai yra teisinga“, susijęs su tuo, kad mums atrodo, jog tai yra mūsų egzistavimo sąlyga. „Tavo moralinio sprendimo tvirtumas vis dar galėtų būti kaip tik asmeniškų menkystės, neasmeniškumo įrodymas, o tavo „moralinės jėgos“ šaltinis – tavo užsispyrimas, arba tavo nesugebėjimas įžvelgti naujų idealų“.¹⁹ Sąvokų „sąžinė“ ir „pareiga“ savaiminį aiškinimą F. Nietzsche siūlo pakeisti bandymu suprasti, kaip apskritai atsirado moralės vertinimai. Tai leistų nuvainikuoti šias sąvokas, lygiai kaip buvo nuvainikuotos „nuodėmė“, „sielos išganymas“ ar „atpirkimas“. Tyrimui, kaip pasaulyje atsirado „tamsus reikalas“, kaltės suvokimas, „nešvari sąžinė“, F. Nietzsche paskyrė knygą *Apie moralės genealogiją*.

Šiuolaikinis neoaristotelininkas A. MacIntyre'as knygoje *Po dorybės. Moralės teorijos tyrimas*, nagrinėdamas F. Nietzsche's *Linksmojo mokslo* garsųjį 335 fragmentą, pažymi, kad autorius čia parodo Švietimo projekto klaidas. F. Nietzsche adekvačiai, pasak jo, vietoj Švietimo laikų etikos klausimų „Ką turiu pasirinkti?“, „Kaip turiu pasirinkti?“ pateikia vienintelį derantį etikai klausimą: „Kokiu asmeniu turiu tapti?“²⁰ Jis nepateikia etikos taisyklių, o kalba apie asmenybės tobulėjimą. Šiuo požiūriu A. MacIntyre'as F. Nietzsche's etiką laiko vieninteliu šių laikų etikos iššūkiu, lygiaverčiu Aristotelio etikai. F. Nietzsche'is, kaip ir Aristoteliui, svarbu asmenybės koncepcija, kurios atsisakiusi etika tampa tarpusavyje nesusietų fragmentų konglomeratu.

F. Nietzsche taikliai pastebi, kad I. Kanto etika skleidžiasi krikščioniškosios etikos paradigmoje. I. Kantas laimės siekimo nesiejo su moralės dėsniu manydamas, kad laimė negali būti dėsnis. Tačiau moralės dėsnis, jo manymu, laimės savaime nežada. *Praktinio proto kritikoje* šį moralės dėsnių atsietumą nuo laimės sąlygų I. Kantas įvertina kaip spragą. Šiai problemai spręsti jis pasitelkia krikščionybę. „Krikščioniškoji dorovės doktrina, – rašo I. Kantas, – užpildo šią spragą <...>, vaizduodama pasaulį, kuriame protingos būtybės visa siela atsiduoda dorovės dėsniui, kurioje šventojo kūrėjo dėka prigimtis ir dorovė sudaro harmoniją, pačią savaime svetimą kiekvienai iš jų, ir šis kūrėjas daro galimą aukščiausiąjį išvestinį gėrį“.²¹

¹⁹ Nyčė F. Anapus gėrio ir blogio. Ateities filosofijos preliudija // Nyčė F. *Rinktiniai raštai*. V., 1991, p. 228.

²⁰ Žr.: MacIntyre A. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London, 1985, p. 118.

²¹ Kantas I. *Praktinio proto kritika*. V., 1987, p. 152.

F. Nietzsche išlaikydamas distanciją ironiškai vertina šį I. Kanto etikos atsigręžimą į krikščionybę.²² I. Kantas, pastebi F. Nietzsche, tarsi „už bausmę, kad išgudravo „daiktą patį savaime“ – irgi labai juokingas dalykas, – buvo pribaigtas „kategorinio imperatyvo“ ir su juo širdyje vėl parklydo pas „Dievą“, „sielą“, „laisvę“ ir „nemirtingumą“, kaip toji lapė, parklydusi į savo narvą“²³.

Žavėjimasi kategoriniu imperatyvu F. Nietzsche siūlo pakeisti gėrėjimusi savimeile, „jos aklumu, menkumu ir nepretenzingumu“. Kategorinis imperatyvas irgi esąs savimeilės apraiška: paties I. Kanto individualus sprendimas čia paverčiamas visuotine maksima. Jis liudija, pasak F. Nietzsche's, kad kalbantysis dar savęs neatrado, dar nesukūrė „savojo, paties aukščiausio idealo, kuris niekada negalėtų būti kieno nors kito“²⁴.

Užuot laužius galvas dėl savo poelgių moralinės vertės, F. Nietzsche siūlo pasitenkinti savo nuomonių, vertinimų gryninimu ir kurti naujas verčių hierarchijas. Moralės teoretikus jis skatina tapti fizikais, t. y. savo pasaulio dėsnių kūrėjais, ir siekti tapti tokiems, kokie esame: atsinaujinantys, nepakartojami, neprilygstami, leidžiantys sau įstatymus, save kuriantys.

Kantiškai pareigos etikai F. Nietzsche priešpriešina asmenybės savikūros etiką.

V.2.c. Stipriųjų užuojauta prieš silpnųjų užuojautą

Kokius argumentus prieštaraudamas A. Schopenhaueriui pateikia F. Nietzsche? *Linksmojo mokslo* 99 fragmente F. Nietzsche, kritikuodamas A. Schopenhauerio sekėjus Vokietijoje, nurodo, kad garbinamos A. Schopenhauerio koncepcijos silpnybės, tačiau nepastebima stipriųjų jo mokymo aspektų. Labiausiai F. Nietzsche vertino A. Schopenhauerio „jautrumą faktams“, norą „siekti aiškumo ir protingumo, kuris dažnai daro jį taip panašų į anglą ir nepanašų į vokiečių“, intelekto sąžinės grynumą, padėjusį šiam filosofui išverti būties ir valios prieštarą, samprotavimus apie stebėjimo intelektualumą, apie priežastingumo dėsnio aprioriškumą, intelektą, kaip priemonės ir įrankio, prigimtį ir valios nelaisvę, jo požiūrį į bažnyčią ir krikščionių Dievą. Besąlygiškas A. Schopenhauerio ateizmas padėjo, pasak F. Nietzsche's, įveikti du tūkstančius metų puoselėtą tikėjimo Dievu melą. Atmetęs krikščioniškąją interpretaciją, A. Schopenhaueris iškėlė pamatinį klausimą: „Ar būtis išvis turi prasmę?“ F. Nietzsche mano, kad suvokti šio klausimo gylį prireiks ne vieno šimtmečio. Jo nuomone, A. Schopenhaueris atsakęs skubotai, jaunatviškai, susitaikėliškai. Galiausiai A. Schopenhaueris pats, F. Nietzsche's pastebėjimu, įklimpęs krikščionims įprastose

²² Žr.: Kantas I. Praktinio proto kritika // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 219 (sk. Laimė).

²³ Nietzsche F. *Linksmasis mokslas*. V., 1995, p. 229.

²⁴ Ten pat, p. 229.

moralės askezės perspektyvose. Tačiau šį klausimą A. Schopenhaueris iškėlęs ne kaip vokietis, o kaip tikras europietis. Šitaip F. Nietzsche išreiškė savo pritarimą ir pagyrimą.

Tie A. Schopenhauerio filosofijos aspektai, kuriems F. Nietzsche nepritarė, ypač garbstyti pirmojo sekėjų. Nepritarė F. Nietzsche jo bandymams įminti pasaulio mįslės pasitelkus mokymą apie *vieną* valią, nepritarė individo neigimui, samprotavimams apie genialumą, „nesąmonei apie užuojautą ir galimą joje *principium individuationis* prasiveržimą kaip bet kokio moralumo šaltinį“²⁵.

F. Nietzsche's etika – kraštutinio individualizmo etika. Bet kokia valia yra tik individo valia. Be to, F. Nietzsche manė, kad valios samprata yra kur kas sudėtingesnė, negu pateikė A. Schopenhaueris. *Linksmojo mokslo* 127 fragmente F. Nietzsche oponuoja manantiems, kad valia esanti magiškai veikianti jėga. A. Schopenhauerio prielaida, kad visa, kas egzistuoja, yra tik tai, kas sugeba norėti, F. Nietzsche's pastebėjimu, „pasodino į sostą pirmąją mitologiją“. Tačiau A. Schopenhaueris tikėjo norėjimo paprastumu ir tiesiogiskumu, tad nebandė valios analizuoti. F. Nietzsche nesutinka su juo sakydamas: „Pirma, kad rastųsi valia, būtina, kad kiltų noras arba nenoras. Antra, ar stipri paskata bus pajausta kaip noras ar kaip nenoras, priklauso nuo interpretuojančio intelekto, kuris, žinoma, dažniausiai veikia mums nesuvokiant; tad ta pati paskata gali būti interpretuojama kaip noras ar nenoras. Trečia, tik intelektualiose būtybėse reiškiasi noras, nenoras ir valia; absoliuti organizmų dauguma nieko panašaus neturi“²⁶.



Bonos universitetas (tolumoje matyti filosofė R. Šerpytė). J. Baranovos nuotrauka

Bonos universitetas. 1862 m. spalio mėn. F. Nietzsche atvyksta į Boną ir įsitraukia į studentų korporacijos veiklą. Kurį laiką gyvena triukšmingai, kaip ir visi studentai. Tokiam gyvenimui pabodus, bando įtikinti kitus studentus, kad šie atsisakytų alaus bei tabako. Tačiau niekas jam nepitaria. F. Nietzsche'i teko išvykti. „Kaip bėglys palikau Boną“, – rašė filosofas.

²⁵ Nietzsche F. *Linksmasis mokslas*. V., 1995, p. 127.

²⁶ Ten pat, p. 154.

A. Schopenhauerio skatinamą užuojautą F. Nietzsche vertino kaip išglebimą ir nevyriškumą.²⁷ Tik stipri valia suteikianti, pasak F. Nietzsche's, užuojautai vertė. Vertinga tik užuojauta žmogaus, „kuris gali sutvarkyti savo reikalus, įgyvendinti kokį nors sprendimą, likti ištikimas kokiai nors minčiai, sutramdyti moterį, nubausti ir įveikti akiplėšą“, „kuriam pakanka pykčio ir kuris turi kardą“, „kuriam mielai pasiduoda ir kuriam iš prigimties priklauso silpnieji, kenčiantys, prispaustieji ir žvėrys“, žmogaus, „k u r i s g i m ė v a l d o v u“. „Bet ko verta užuojauta tų, kurie kenčia. Arba tų, kurie skelbia, propaguoja užuojautą“²⁸, – retoriškai klausia F. Nietzsche veikalo *Anapus gėrio ir blogio* 293 fragmente. Dėl to, teigia F. Nietzsche, visą Europą persmelkė liguistumas, jautrumas ir skausmas, „pasibjaurėtinai nesantūrūs skundai, išglebimas“. F. Nietzsche meta iššūkį besikuriančiam „kančios kultui“, kaltindamas jį visų pirma „nevyriškumu“. Kaip priešpriešą jam pateikia „linksmąjį mokslą“.

Yra problemų, teigė F. Nietzsche, svarbesnių už visas laimės, kančios ir užuojautos problemas. Filosofija, kuri svarsto tik šias problemas, yra naivi. Laimingai gyvendamas žmogus tampa juokinga, paniekos verta būtybe. „Išsilaisvinęs žmogus, – rašė F. Nietzsche, – o dar labiau – išsilaisvinusi dvasia trypia niekingą gerą savijautą, apie kurią svajoja verteivos, krikščionys, karvės, bobos, anglai ir kiti demokratai“.²⁹

F. Nietzsche neigė ir hedonizmą, ir pesimizmą, ir utilitarizmą, ir eudemonizmą – visus tuos mąstymo būdus, kurie „vertina daiktus pagal jų teikiamą pasigėrėjimą ir kančią“. Laisvas žmogus, jaučiantis savyje kylant galią, neįstengia, jo manymu, be pašaipos į tai žiūrėti. Žmogus, teigia F. Nietzsche, yra ir kūriny, ir kūrėjas. Kad pajėgtų save kurti, jis turi sulaužyti, suplėšyti, iškaitinti, išdeginti, išgryninti tai, kas jame yra „medžiaga, atplaiša, atmatos, molis, purvas, nesąmonė, chaosas“³⁰. Užuojauta naikinti tokios savikūros galimybę.

Pirmąjį mūsų amžiaus dešimtmetį F. Nietzsche buvo interpretuojamas kaip gyvenimo filosofas (R. Richteris, H. Vainingeris, G. Simmelis, L. Klagesas). G. Simmelis 1907 m. paskaitoje „Schopenhaueris ir Nietzsche“ sugretino F. Nietzsche'ę su A. Schopenhaueriu. G. Simmelio manymu, F. Nietzsche's valios koncepcijos interpretaciją reikia pradėti nuo jo reakcijos į istorinę ir psichologinę situaciją, kurią sukėlė A. Schopenhauerio valios doktrina. A. Schopenhauerio filosofija sukasi apie mintį, kad per valią pasireiškia metafizinė pasaulio ir mūsų pačių esmė. Valia niekada nenurimsta, ji visada veržiasi anapus, tačiau joje nieko kita neglūdi, ji galinti surasti tik save. Valios egzistencija nukreipta į galutinį tikslą, bet kartu ji šį tikslą ir neigia. G. Simmelio manymu, šiuolaikinė kultūra taip pat yra kultūra, trokštanti ga-

²⁷ Žr.: Nyčė F. *Anapus gėrio ir blogio* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 102 (sk. Kančia).

²⁸ Nyčė F. *Anapus gėrio ir blogio* // *Nyčė F. Rinktiniai raštai*. V., 1990, p. 489.

²⁹ Nyčė F. *Anapus gėrio ir blogio* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 197 (sk. Laisvė).

³⁰ Nyčė F. *Anapus gėrio ir blogio* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 102 (sk. Kančia).

lutinio gyvenimo tikslo – išnykusio ir visiems laikams prarasto. Krikščionybė buvo suteikusi gyvenimui absoliučią prasmę. Nors ji ir prarado įtaką didžiūmai šiuolaikinių žmonių, tačiau poreikis įprasminti gyvenimą suteikiant jam absoliutų galutinį tikslą, krikščionybės įtakai ėmus silpti, neišnyko. Būtent toks pasaulis, siekiantis galutinio tikslo ir šį tikslą praradęs, yra, pasak G. Simmelio, ne tik A. Schopenhauerio, bet ir F. Nietzsche's filosofijos atsparos taškas. Tačiau A. Schopenhaueris galiausiai randa išeitį iš aklavietės – pasiūlo valios gyventi ir drauge absoliutaus gyvenimo tikslo neigimą, o F. Nietzsche's valios galiai koncepcija, G. Simmelio žodžiais tariant, teigia gyvenimą. Ką F. Nietzsche laikė gyvenimu? G. Simmelis mano, kad gyvenimo sampratos atspirtis F. Nietzsche'i buvo Ch. Darwino evoliucijos teorija, nors pats filosofas vėlyvuoju kūrybos laikotarpiu tokią priklausomybę ir neigęs. Ch. Darwino gyvenimo evoliucijos idėjai F. Nietzsche, G. Simmelio manymu, suteikė poetinę ir filosofinę formą. Gyvenimas, pagal F. Nietzsche's koncepciją, linkęs tobulėti, įgyti naujų verčių. Jis pranoksta kūniškosios ir dvasinės egzistencijos opoziciją, pasireiškia kaip begalinė galių bei potencijų sklaida. Nesvarbu, teigia G. Simmelis, ar šis vystymasis bus vadinamas evoliucija, ar vystymusi istorine, psichologine ar metafizine prasme. Svarbu, kad ši Ch. Darwino sukurta tobulėjančio gyvenimo samprata padėjo F. Nietzsche'i surasti absoliutų gyvenimo tikslą ne už jo ribų, o jame pačiame. Bet kurioje žmogaus egzistencijos pakopoje prasmė randama ne tame, kas yra absoliutu ir apibrėžta, bet kitoje – aukštesnėje – egzistencijos pakopoje, kurioje išsiskleidžia tai, kas anksčiau buvo tik užuomazga. „Nietzsche's antžmogis, – teigia G. Simmelis, – tai tik vystymosi lygmuo, aukštesnė pakopa žmonijos lygmens, pasiekto tam tikru laiku. Tai nėra aiškus tikslas, kuris suteikia prasmę evoliucijai, jis tik parodo, kad tokio tikslo nėra nereikia, kad gyvenimas, kaskart kildamas į vis tobulesnį lygmenį, savaime yra vertingas“.³¹

G. Simmelis mano, kad tobulėjančio gyvenimo idėja padėjo F. Nietzsche'i išvengti pesimizmo. A. Schopenhaueriui tai nepavyko. Jis negarbina gyvenimo, nes šis yra valia, tad, filosofo manymu, bevertis ir beprasmis: „daugiau gyvenimo“ – daugiau beprasmybės. Gyvenime nėra pakopų, jis kelia nuobodulį – sukasi vien apie save, G. Simmelio žodžiais tariant, kaip žiurkėnas rate. O F. Nietzsche's filosofija, G. Simmelio manymu, persmelkta pagarbos gyvenimui. Pagal F. Nietzsche's koncepciją, gyvenimas įveikia bet kokią dabarties netobulumą, jis kyla aukštyn, jo tobulėjimas neturi ribų, todėl jis nusidriekia amžinybės link. Todėl F. Nietzsche's filosofija, G. Simmelio požiūriu, teigia optimizmą. Kitaip nei A. Schopenhaueriui, jam rūpėjo ne metafizinė būties esmė, bet žmogaus sielos moraliniai imperatyvai. F. Nietzsche, teigia G. Simmelis, „psichologiškai genialiai atspindi jo paties dvasiniame gyvenime pasireiškusius heterogeniškus žmonių tipus ir teigia etinę žmogaus vertę“³².

³¹ Simmel G. *Schopenhauer and Nietzsche*. Amherst, 1986, p. 7.

³² Ten pat, p. 13.

Su G. Simmelio nuomone, kad F. Nietzsche, kaip gyvenimo filosofas, mąstė toje pačioje paradigmoje kaip ir A. Schopenhaueris, nesutinka M. Heideggeris. 1961 m. jis išleidžia dviejų tomų studiją apie F. Nietzsche'ę. M. Heideggeris polemizuoja su Vokietijos filosofais, ilgą laiką tvirtinusiems, kad F. Nietzsche nėra griežtas mąstytojas, bet „poetas – filosofas“. Jų nuomone, jeigu jis ir gali būti vadinamas filosofu, tai tik „gyvenimo filosofu“. M. Heideggeris nesutinka vertinti F. Nietzsche's nei kaip gyvenimo filosofo, nei kaip egzistencialisto. F. Nietzsche's filosofija nesanti egzistencialistinė. Jis mąstęs metafiziškai, taip pat dalykiškai ir griežtai kaip Aristotelis.

Kad ir kaip būtų, A. Schopenhauerio ir F. Nietzsche's etikos trajektorijos radikaliai skiriasi. A. Schopenhaueris ieškojo būdų paguosti kenčiantįjį, F. Nietzsche – kaip iš kančios naujai save sukurti.

V.2.d. Neapykanta gyvenimui ar *amor fati*?³³

Gal nė vieno kito filosofo vardas nėra aplipęs tokiais slogiais štampais kaip F. Nietzsche's. Jau ankstyvuosiuose jo tekstuose ieškoma vėlyvosios jo lemties – išprotėjimo – požymių. Bandoma statyti jį į vieną gretą su fašizmo dvasiniais tėvais. Labai svarbus jo filosofijos sampratai antžmogio įvaizdis laikomas grėsmingos jėgos ir barbariškumo simboliu.³⁴

F. Nietzsche savo filosofijos atsparos tašku sąmoningai pasirenka iracionalumą ir gyvenimą, o ne teoriją ir logosą. Filosofijos lygmenyje jo etika „apverčia tradiciją“. Kita vertus, lieka tarsi nuoga, neprisidengta apsauginio logoso skydo. Todėl pažeidžiama. Tuo ji tampa patraukli ideologinėms interpretacijoms. „Ilgą laiką, – rašo M. Heideggeris, – Nietzsche buvo arba garbinamas, arba imituojamas, arba plūstamas, arba eksploatuojamas“.³⁵

Šiuolaikinis italų filosofas G. Vattimo³⁶ konstatuoja, kad Italijoje, laimei, tiesmukos nacistinės F. Nietzsche's interpretacijos išėjo iš mados. Lietuvoje F. Nietzsche's sociologizavimas taip pat pamažu blėsta. Kaip lūžio filosofą, atmetusį anapusių iliuziją ir pradėjusį šiapusybės totalizaciją, jį interpretuoja A. Sverdiolas knygoje *Steigtis ir sauga*³⁷. Akademinei svarbą F. Nietzsche'i suteikia A. Mickevičiaus tyrimai, bandymas susieti jį su postmodernistinių diskursų kontekstu.³⁸ D. Saukos monografijoje *Fausto amžiaus epilogas* kalbama apie filosofo mįslę – apie jo pastangas „mąstyti antraip“³⁹.

³³ Tokio pavadinimo J. Baranovos straipsnis buvo spausdintas *Literatūroje ir mene*, 1997 m. liepos 5 d., nr. 27; *amor fati* (lot.) – likimo meilė.

³⁴ Sabine G. H., Thorson T. L. *Politinių teorijų istorijos vadovėlyje* (V., 1995, p. 879–884) nors ir pripažįstama, kad F. Nietzsche's idėjų ryšys su fašizmu ir nacionalsocializmu nėra tiesioginis, vis dėlto F. Nietzsche, kaip filosofinio iracionalizmo atstovas, kaltinamas palankios atmosferos šioms ideologijoms atsirasti kūrimu.

³⁵ Heidegger M. *Nietzsche*. Vol. I. *The Will to Power as Art*. San Francisco, 1991, p. 4.

³⁶ Žr.: Vattimo G. *The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger*. Cambridge, 1993, p. 85.

³⁷ Žr.: Sverdiolas A. *Steigtis ir sauga*. V., 1996, p. 193–225.

³⁸ Žr.: Mickevičius A. *Galios valia ir pasaulio interpretacija F. Nietzsche's filosofijoje*. Daktaro disertacija. V., 1992.

³⁹ Žr.: Sauka D. *Fausto amžiaus epilogas*. V., 1998, p. 429–442.

Iki šiol didžiulę įtaigą F. Nietzsche's recepcijai Lietuvoje turi A. Šliogerio tekstas „Frydricho Nyčės antifilosofija“. Tai įvadas į F. Nietzsche's *Rinktinius raštus*. A. Šliogerio samprotavimai tiesiog paradoksaliūs.⁴⁰ Tampa neaišku, kam vertėjai apskritai plušo versdami F. Nietzsche'ę į lietuvių kalbą. Jo filosofija, tvirtina A. Šliogeris, esanti pavojinga. Ypač „nesubrendusiam intelektui“⁴¹. Nes ji kilusi iš neapykantos. Jos poveikis, A. Šliogerio žodžiais tariant, beveik visada destruktivus. F. Nietzsche daug griovęs, bet nieko nepastatęs.⁴² A. Šliogeris rašo, kad F. Nietzsche's filosofija ypač patraukli „autsaideriams, pažemintiems ir nuskriaustiems, sielos ligoniams, pusmoksliams ir pusinteligenciams, žodžiu, tiems, kurių pretenzijos didelės, norai nežaboti, o galimybės mažos“⁴³. Šis teiginys ne visai tikslus. Paties F. Nietzsche's žodžiais tariant, milžinai paprastai susikalba tik su tokiais pat milžiniais.

„Milžinai“ atliepė F. Nietzsche'ę. Tai O. Spengleris⁴⁴, T. Mannas⁴⁵, A. Strindbergas, H. Hesse⁴⁶ ir kiti. Neįmanoma nepastebėti F. Nietzsche's įtakos šiuolaikinei filosofijai. Filosofas teigė, kad pats gyvenimas, o ne teorija yra didžiausias filosofijos rūpestis. Jis suteikė metaforai ir įvaizdžiui filosofinio argumento svarbą. Poezija ir filosofija F. Nietzsche's filosofijoje susilieja ir atveria ankstesnių filosofijų nutylėtą pasaulį, kuriame žmogus pats sau tampa įdomus. Šis F. Nietzsche's filosofinis posūkis paveikė šiuolaikinį postmodernizmą. Gyvenime jautęsis visiškai nesuprastas ir skausmingai vienišas, F. Nietzsche visą laiką ieškojo bendraminčių. Niekada nesijautė jų suradęs. Gal dėl to ir Zaratustros šauksmas – tai kreipimasis į ateities žmones. Šiuolaikinėje filosofijoje susikūrė net „ponyčininkų“ kryptis – R. Rorty, J. Derrida, J. F. Lyotard'as, M. Foucault, G. Bataille'us. Juos gal ir galima apkaltinti klasikinės tradicijos neigimu,

⁴⁰ Nuolatos girdžiu studentus kartojant šią A. Šliogerio schemą. Ji pateikta aistringai ir įtaigiai. Juo blogiau, nes, mano galva, ji netiksli ir neteisinga. Ir paties F. Nietzsche's šioje interpretacijoje aš, deja, nepajutau.

⁴¹ Žr.: Šliogeris A. Frydricho Nyčės antifilosofija // Nyčė F. *Rinktiniai raštai*. V., 1991, p. 6.

⁴² Ten pat, p. 7.

⁴³ Ten pat, p. 6.

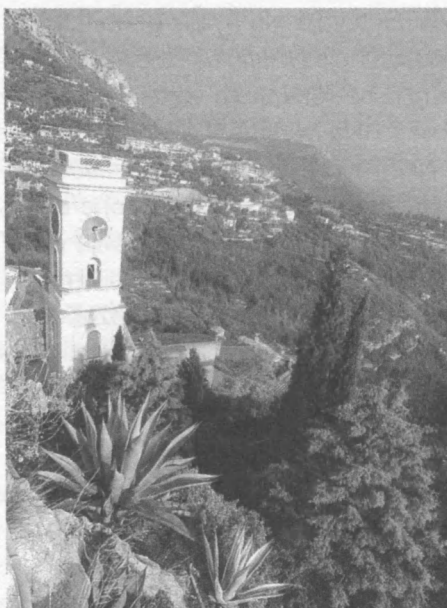
⁴⁴ F. Nietzsche, O. Spenglerio liudijimu, padarė jam daug mažesnę įtaką nei J. W. Goethe. O. Spengleris cituoja kai kurias F. Nietzsche's mintis, bet išlaiko distanciją tekstų atžvilgiu. O. Spengleris nesutinka su kai kuriomis F. Nietzsche's antikinės kultūros interpretacijomis. Antikinės kultūros polinkį į kūniškumą F. Nietzsche manė kylant iš nevaldomos aistros. O. Spengleris su tuo nesutinka. Vadina F. Nietzsche'ę vėlyvuju romantiku, pasiduodančiu įvairaus plauko ideologijoms ir filologiniam jausmingumui. F. Nietzsche neva neapėmęs visos antikinės kultūros, sutelkęs dėmesį tik į ikisokratiškus. F. Nietzsche's filosofiją O. Spengleris vadina itin vakarietiškos kultūros pavyzdžiu. Jo valios valdyti sampratą simbolizuojanti, O. Spenglerio požiūriu, vakarietišką antikontempliatyviąją energiją, kaip ir gotikinės bažnyčios, kryžiaus žygiai, vikingų ar gotų plėšikavimas. Samprata, kad F. Nietzsche yra dekadentas, nihilistas, visų vertybių pervertintojas, pasak O. Spenglerio, giliai įsišaknijusi Vakarų civilizacijoje. Akivaizdu, kad O. Spengleris istorijos vizijos negalėjo grįsti F. Nietzsche's filosofinėmis įžvalgomis. F. Nietzsche'is pats individas buvo aukščiausia moralinė vertybė, O. Spengleriui, kaip ir kitiems istoriosofams, – istorijos procesas, o individas tebuvo jo dalis.

Tačiau dvi idėjos O. Spengleriui atrodė svarbios ir jis savo koncepcijoje jas pratęsė. O. Spengleris, nors ir nepaisė objektyvios moralės morfologijos, o antikos, indų, krikščioniškąją, renesanso moralę vertino pagal savo paties kriterijus nesistengdamas suprasti jų simbolikos, vis dėlto pripažino, kad F. Nietzsche „pirmas pajuto, kad egzistuoja tiek moralių, kiek egzistuoja kultūrų“.

Tai paskatino O. Spenglerio „koperniškąjį“ perversmą. Tikram žmonių žinovui, tvirtina O. Spengleris, nėra absoliučiai teisingų arba absoliučiai klaidingų požiūrių. „Kitų kultūrų fenomenas kalba kita kalba“. O. Spengleris, išsaugodamas istoriosofinę paradigmą, t. y. kurdamas tam tikrą istorijos raidos modelį, savaip plėtojo nuo W. Dilthey'aus ir F. Nietzsche's laikų skelbtą istorijos filosofijos prielaidą, teigusią, kad neįmanoma aprėpti istorijos kaip visumos, kad bet kuri istorinė tiesa tėra tiesa, suvokta iš tam tikros perspektyvos.

⁴⁵ Žr.: Manas T. *Daktaras Faustas*. V., 1984.

⁴⁶ Žr.: Hesse H. Zaratustros sugrįžimas // Hesse H. *Esė*. V., 1991, p. 23–44.



**Žydrasis krantas. Prancūzijos Rivjera.
Eze-village**

Prancūzijos Rivjera, netoli Nicos. Manoma, čia F. Nietzsche rašė *Štai taip Zaratustra kalbėjo*. Šios vietos žavėjo F. Nietzsche'ę. Čia buvo tai, ko jis troško: grynas oras, daug šviesos ir daugybė saulėtų dienų. „Šviesa, šviesa, šviesa, – rašo F. Nietzsche dienoraštyje, – pagaliau aš atgavau pusiausvyrą“.

gebėjimas būti neistoriškam – atsiverti tam, kas čia ir dabar. „Kas negali sustingti ant akimirkos slenksčio, – rašo F. Nietzsche, – pamiršęs viską, kas buvo, kas negali be svai gulio ir baimės stovėti viename taške kaip pergalės deivė, tas niekados nesužinos, kas yra laimė, arba dar blogiau – jis niekada neįstengs padaryti to, kas kitus daro laimingus“.⁴⁹

Linksmojo mokslo 305 fragmente F. Nietzsche rašo vos ne „šliogeriskai“: „juk reikia mokėti tam tikrą laiką užsimiršti, jei norime ko nors pasimokyti iš daiktų, kuriais patys nesame“⁵⁰.

Ar ne pagarbą dabarčiai ir gyvenimui liudija ir jo *amor fati* – savojo likimo meilės užuomina? „Noriu, – rašo F. Nietzsche *Linksmojo mokslo* 276 fragmente, – vis labiau būtinybę daiktuose regėti kaip grožį: tad būsiu vienas iš tų, kurie daro daiktus gražius. *Amor fati* – tai tegu būna nuo šiol mano meilė“.⁵¹

bet vargu ar kas drįstų tvirtinti, kad jie pusmoksiai ir pusinteligenciai. Juo labiau „sielos ligoniai“⁴⁷.

„Sielos ligoniai“ tarsi bijo gyvenimo ir jo apraiškų. Bijo atsiverti pasauliui. Tokia, pasak A. Šliogerio, yra F. Nietzsche's filosofija. „Visa ji nukreipta į praeitį ir į ateitį, visa persmelkta neapykantos dabarčiai“. „Jis nemokėjo nei gerbti, nei mylėti nors ir netobulo, tačiau mūsų globos ir rūpesčio laukiančio „šio“ pasaulio“.⁴⁸ F. Nietzsche's filosofija, pasak A. Šliogerio, apskritai esanti antifilosofija, o jos ištakos, kitaip nei klasikinės filosofijos, – tai nuostaba, abejonės ar kančios, išreiškiamos neapykanta.

Tačiau F. Nietzsche's tekstai liudija ką kita. F. Nietzsche's pagarba dabarčiai labai aiškiai atsiskleidžia veikale *Apie istorijos žalą ir naudingumą*. Praeitis, pasak F. Nietzsche's, gali būti naudinga arba žalinga. Vienintelis kriterijus, padedantis tai suvokti, – dabarties pajautimas. Nuo praeities galima nukraujuoti, bet ji gali būti ir naudinga – jei stiprina gyvenimo instinktą, jei atveria kelią ateitin. Laimė, pasak F. Nietzsche's, – tai gebėjimas viską pamiršti,

⁴⁷ Plačiau apie F. Nietzsche's įtaką šiuolaikinei filosofijai žr.: Baranova J. Friedricho Nietzsche's „valia galiai“: nuo gyvenimo filosofijos iki postmodernizmo // *Kultūros barai*. 1999, nr. 8–9, p. 15–19; nr. 10, p. 19–24.

⁴⁸ Žr.: Šliogeris A. Frydricho Nyčės antifilosofija // *Nyčė F. Rinktiniai raštai*. V., 1991, p. 7–8.

⁴⁹ Žr.: Nietzsche F. *Apie istorijos žalą ir naudingumą* // *Kultūra ir istorija. Kultūros fenomenas*. V., 1996, p. 44.

⁵⁰ Nietzsche F. *Linksmasis mokslas*. V., 1995, p. 211.

⁵¹ Ten pat, p. 189.

Ką reiškia mylėti savo likimą? Mylime savo likimą, kai vertiname tai, kas mums nutinka, o ne siekiame išsiveržti į kitą laiką, kitą erdvę: kai stengiamės būti su tais, kurie yra šalia, o ne kitais žmonėmis. *Amor fati* – tai sugyvenimas su tikrove, nebandant dangstyti iliuzijų šydu. Tikrovė baugina. Gyvenimas nei teisingas, nei gailestingas. Mylėti savo likimą gali tik stiprūs žmonės. F. Nietzsche's aforizmai, pateikti knygoje *Linksmasis mokslas*, pulsuoja tikėjimu žmogaus stiprybės potencialu, jo gebėjimu teigti savo gyvenimą ir savo vertybes, galimybe mylėti. Tuo požiūriu F. Nietzsche stebėtinai artimas psichoanalizės atstovui E. Frommui, kuris skatino meilę vertinti kaip laisvės kūdikį. Meilė – tai kūryba ir produktyvumas. F. Nietzsche rašo panašiai. Jis demaskuoja norą mylint „turėti“ ir teigia, kad reikia mokytis mylėti. Meilę jis prilygina menui. Mokomės girdėti muzikos garsus. Mokomės mylėti visa, ką dabar mylim. Šiuo požiūriu šie filosofai yra artimi.⁵²

Knygą *Linksmasis mokslas* F. Nietzsche parašė (1881) trumpam įveikęs nepalaujamai kankinusių jį ilgesį, nesuprantamą kančią. Tai tarsi „šviesiojo“ F. Nietzsche's kūrybos tarpsnio išpažintis. Tokias sau skirtas išpažintis dar nuo jaunystės laikų filosofas mėgdavo rašyti prieš Naujuosius metus. F. Nietzsche's minties kritiškumas čia persmelktas vos ne sakralinio meilės gyvenimui jaudulio. *Apie moralės genealogiją* (1887) – tai „tamsiojo“ kūrybos tarpsnio veikalas. Jis parašytas kaip kito darbo – *Anapus gėrio ir blogio*⁵³ (1886) – komentaras. F. Nietzsche čia nori įrodyti, kad moralės sąvokos – gėris, blogis, kaltė, nuodėmė, sąžinė, atsakomybė ir kt. – nėra idealai, nėra Dievo duotos, o susiklostė istoriškai, kilo iš žiaurumo, savęs ir kitų prievartavimo.⁵⁴ F. Nietzsche čia vėl primena psichoanalitiką, demaskuojantį mitus, siekiantį suvokti plika akimi nematomą idealų genezę. Filosofas sakėsi esąs ateistas, antikrikščionis, antifilosofas. Pats gyvenimas, jo manymu, žmogui yra visa ko pradžia ir pabaiga. Vienintelė vertybė. Savo koncepcijoje jis ieškojo slapto moralės šaltinio. Bet ne todėl, kad sugniuždytų žmogų, o kad atvertų akis. F. Nietzsche tarytum siekia išduoti žmonėms paslaptį, kurios jie patys neįstengia įžvelgti, „nes yra pernelyg arti savęs“.

Prieš užgęstant sąmonei jo tekstuose atsiranda daugiau niūrumo – slapta jį draskančios įtampos atšvaitų. Tačiau knygoje *Apie moralės genealogiją* kaskart iškyla gyvenimo meilės ir dabarties vertingumo motyvai. Rašydamas apie atmintį – moralės sąvokų įsitvirtinimo liudytoją, F. Nietzsche užmaršumą palygina su durininku – dvasios tvarkos, ramybės, etiketo saugotoju. Be užmaršumo, tvirtina F. Nietzsche, „nebūtų nei laimės, nei linksmumo, nei vilties, nei pasididžiavimo, nei dabarties“.

Tik dabartyje gali skleistis tai, ką F. Nietzsche's interpretatoriai, pradedant M. Heideggeriu, laikė svarbiausia jo filosofijos koncepcija – valia galiai.⁵⁵

⁵² Žr.: II.6.f. Meilė kaip nuosavybė. Frydrichas Nyčė (Nietzsche) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.

⁵³ Plačiau apie F. Nietzsche's pateiktą moralės genealogiją žr.: Foucault M. Nietzsche, genealogy, history // *The Foucault Reader*. Ed. P. Rabinow. Penguin Books, 1984.

⁵⁴ Žr.: III.3.e. Sąžinės kilmė. Frydrichas Nyčė (Nietzsche) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.

⁵⁵ Čia pasirinktas *Der Wille zur Macht* vertimas – valia galiai (Žr.: Sverdiolas A. *Steigtis ir sauga. Kultūros filosofijos etudai*. V., 1996, p. 214). Kartais šie žodžiai verčiami *galios valia* (Žr.: Mickevičius A. Friedricho Nietzsche's moralės genealogijos samprata // Nietzsche F. *Apie moralės genealogiją*. V., 1996, p. 11), *valia viešpatauti* (A. Šliogerio vertimas. Žr.: Heidegeris M. Nyčės žodis „Dievas mirė“ // Heidegeris M. *Rinktiniai raštai*. V., 1992), *valia valdyti* (A. Tekoriaus vertimas. Žr.: Nietzsche F. *Apie moralės genealogiją*. V., 1996, p. 99).

V.2.e. Valia galiai – kaip savęs įveikimas

Angliškai kalbančiose šalyse nauja susidomėjimo banga F. Nietzsche's palikimu kilo 1950 m., kai pasirodė W. Kaufmanno knyga *Nietzsche. Filosofas, psichologas, antikristas*. W. Kaufmannas F. Nietzsche's valios galiai principą aiškino kaip asmeninės egzistencijos savęs įveikimo ir savęs transcendavimo principą. W. Kaufmannas F. Nietzsche's kūryboje įžvelgė kelis valios galiai sampratos raidos etapus. Ankstyvajame kūrybos etape F. Nietzsche šiai sąvokai teikęs tik psichologinę reikšmę. Valią galiai tuomet jis vertino kaip pasaulietinę galią ir kaip socialinę sėkmę: gebėjimą įgyti draugų ir paveikti žmones. F. Nietzsche, teigia W. Kaufmannas, niekino tokią galią. *Tragedijos gimime* jis rašė, kad galia visada yra blogis; veikale *Žmogiška, pernelyg žmogiška* pareiškė tvirtą įsitikinimą, kad buvusį jo draugą R. Wagnerį visiškai sugadinusi sėkmė ir galia – jis susitaikęs su valstybe ir bažnyčia ir paklusęs viešajai nuomonei. Knygoje *Apie moralės genealogiją* F. Nietzsche valios galiai sąvoka įvardija tokį elgesį, kuriam jis pats nepritarė. *Užuojautos etikoje* F. Nietzsche rašęs apie tam tikros psichikos sąrangos žmonių – neurotikų – norą įskaudinti kitą, priversti kitą kentėti kartu su juo. Iš visų valios viešpatauti pasireiškimų F. Nietzsche, pasak W. Kaufmanno, pritaręs tik laisvės siekimui. Ne galia, o tik sustiprėjusi galia suteikia džiaugsmą. Džiaugsmas kylas ne dėl to, kad turima galios, o dėl to, kad įveikiamas sustiprėjęs bejėgiškumas. Tuomet pajuntama nepriklausomybė ir pasitenkinimas. Tačiau nei galia, nei nepriklausomybė nėra žmogaus siekiamybė. Jis trokštąs ne laisvės nuo ko nors, bet laisvės veikti ir realizuoti savo gebėjimus. Tačiau pirmąsyk monistinė ir sisteminė valios galios teorija, siejama su amžinojo sugrįžimo idėja, pateikiama, pažymi W. Kaufmannas, F. Nietzsche's veikale *Štai taip Zaratustra kalbėjo*. Čia ji buvusi paskelbta žmogaus veiklos pamatu. Valia galiai gali būti nevaržoma ir tapti blogio šaltiniu. Tačiau ji pati to nesiekia. Ji negadina proto, o sutaurina jį. F. Nietzsche pastebėjęs, teigia W. Kaufmannas, kad galingiesiems nereikia įrodinėti nei sau, nei kitiems savo galios valdyti ar žėisti kitus. Jie ir žeidžia tarsi atsitiktinai – paskatinti pilnatvės ir pertekliaus. Tik silpnieji nori įrodyti sau ir kitiems turį galią priversti kitus kentėti. Galiausiai, teigia W. Kaufmannas, F. Nietzsche prieina prie išvados, kad didžios galios ženklas yra racionalumas. Valia galiai suvienija galią ir protą. Valia galiai – tai savęs įveikimo galia. Savęs įveikimo problema, pastebi W. Kaufmannas, – tai visų laikų etikos pagrindinė problema. Idealizmo klasikais tvirtino, kad protas turįs įveikti polinkius. F. Nietzsche iškėlęs kitokį klausimą: ar apskritai galima kontroliuoti? Ką valia galiai turi nugalėti? Kadangi, sako W. Kaufmannas, jokio kito principo joje neglūdi, ji turi nugalėti vien save. F. Nietzsche, teigia W. Kaufmannas, negarbsto nesublumutos gyvuliškos aistros. Protas esąs aukščiausia valios galiai išraiška, nes tik pasitelkusi racionalumą ji galinti geriausiai įgyvendinti savo tikslus. F. Nietzsche, pasak W. Kaufmanno, teigęs, kad dvasia (*Geist*) yra įžvalgumas ir kantrybė, o svarbiausia – „didžiulis savęs valdymas“. Žmonės, tvirtinęs F. Nietzsche, susikuria tobulybės idealus,

kurių jiems nepavyksta pasiekti. Šiame gyvenime tik menininkai ir filosofai labiausiai priartėja prie tobulybės, jiems pavyksta suteikti savo charakteriams stilių,⁵⁶ sutvarkyti aistrų chaosą ir sukurti grožio pasaulį „čia ir dabar“.

Ši F. Nietzsche's interpretacija vyravo tris dešimtmečius. 1985 m. W. Kaufmanno studentas A. Nehamas pratęsė F. Nietzsche's kūrybos tyrinėjimus ir išleido knygą *Friedrichas Nietzsche: Gyvenimas kaip literatūra*.

V.2.f. Valia galiai – kaip savęs sukūrimas

A. Nehamas F. Nietzsche's filosofijos šerdimi laikė meninės kūrybos modelį, pritaikomą kitoms gyvenimo sritims paaiškinti. F. Nietzsche rašė, kad „tik kaip estetiškas fenomenas gyvenimas ir pasaulis susilaukia amžinojo pateisinimo“⁵⁷. F. Nietzsche, A. Nehamo manymu, dažnai suvokia pasaulį kaip tekstą, o įvairių gyvenimo patyrimai yra šio teksto interpretacijos. Joks tekstas negali būti prasmingas be interpretacijos ir jokia interpretacija negalinti atskleisti išankstinės prasmės, tad kiekviena interpretacija iš tiesų sukuria prasmę ir suteikia ją tekstui. Kiekvieno mūsų gyvenimas – pirminio gyvenimo teksto interpretacija. Tačiau interpretacija gali paskatinti naujas interpretacijas, naujų tekstų kūrimą, bet ne priartinti prie pradinio teksto. Interpretacija – tai procesas be pabaigos, ir gyvenimo kūrimas – procesas be pabaigos.

Tačiau F. Nietzsche'i, A. Nehamo manymu, vis dėlto buvo svarbu šio save interpretuojančio gyvenimo vientisumas ir rišlumas. Asmenybės vientisumas nesąs duotybė, jis tegali būti savikūros tikslas. Todėl, teigia A. Nehamas, F. Nietzsche bent jau tam tikrais atvejais apie viešpatavimą ir valią kalba kaip apie viešpatavimą sau susiejant skirtingus įpročius ir charakterio bruožus, kurie konkuruoja dėl viešpatavimo vienaip asmenybei. Viskas, ką žmogus daro, yra esmiškai svarbu jo būčiai. Tai, kas sudaro asmenybę, – dabartiniai ir būsimi veiksmai, mintys, – yra glaudžiai susiję su tuo, ką ji kada nors yra padariusi ir galvojusi. Valia galiai – tai stipri valia. F. Nietzsche, pažymi A. Nehamas, neigęs esant laisvą valią. Jo manymu, yra tik stipri ir silpna valia. Šis posakis galintis suklaidinti, nes F. Nietzsche teigęs, kad valios apskritai nėra. Tačiau silpna valia F. Nietzsche vadinęs asmenybės negebėjimą rasti atsparos tašką ir integruoti savo gyvenimo įvairovę ir iš jos kylančius impulsus. Stipri valia – tai asmenybės gebėjimas rasti tikslą ir aiškią kryptį. Laisva valia – asmens gebėjimas suderinti skirtingas gyvenimo schemas, kurioms jis teikia pirmenybę. Taip asmenybė pati kuria save ir suteikia savo charakteriui stilių. Savikūra, kaip ją suvokė F. Nietzsche, A. Nehamo manymu, reikalauja pripažinti ir prisiimti atsakomybę už viską, ką esame padarę, ir gebėti integruoti šią įvairovę ir visus savo charakterio bruožus,

⁵⁶ Žr.: I.3.j. Kaip galiu save sukurti? Frydrichas Nyčė (*Nietzsche*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl.* V., 2002.

⁵⁷ Žr.: III.2.j. Kūryba ir amžinoji meno esmė. Frydrichas Nyčė (*Nietzsche*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl.* V., 2002.

gerus ir blogus, į darnią visumą – tapti ne tik savo gyvenimo veikėjais, bet ir autoriais. F. Nietzsche's asmenybės savikūros sampratai pailiustruoti A. Nehamas pasitelkia M. Prousto romaną *Prarasto laiko beieškant*. Jame pasakotojas sukuria save iš visko, kas kada jam nutiko. Jis susieja daugybę smulkių detalių, kvailių, nereikšmingų, atsitiktinių, kartais baisių, ir sukuria vientisą pasakojimą – savo gyvenimo istoriją. Ir F. Nietzsche, A. Nehamo manymu, bandęs tai padaryti. Asmenybė pagal F. Nietzsche's interpretaciją atsirandanti tada, kai žmogus sugeba gyventi vadovaudamasis žinojimu to, kas jam yra nutikę. Bet toks žinojimas neišvengiamai skatina imtis naujų veiksmų, kuriuos teks integruoti į tai, kas jau nutiko, o šios naujos interpretacijos tikslas esąs asmenybės, kurios iki tol dar negalėjo būti, atradimas ar sukūrimas. Ši paradoksali kūrybos ir atradimo, žinojimo ir veiksmo, literatūros ir gyvenimo žaismė ir esanti, kaip rašo A. Nehamas, F. Nietzsche's asmenybės koncepcijos šerdis.⁵⁸

V.2.g. Antžmogis ir charakterio stilius

Didžiausią valios galiai galimybę F. Nietzsche's filosofijoje turi antžmogis. W. Kaufmannas pabrėžia, kad ne F. Nietzsche sugalvojo žodį „antžmogis“. Vokietijoje 1664 m. jį pirmą sykį pavartojęs H. Mülleris, vėliau J. G. Herderis ir J. W. Goethe. *Fausto* pirmosios dalies 490 eilutėje dvasia šaiposi iš išsigandusio Fausto ir vadina jį antžmogiū (*Übermensch*). J. W. Goethe's pateiktą reikšmę šią sąvoką vartojęs ir jaunas F. Nietzsche – antžmogiū jis pavadino G. Byrono sukurtą herojų Manfredą, valdantį dvasias.⁵⁹ W. Kaufmannas teigia, kad vėlyvojoje F. Nietzsche's kūryboje žodis „antžmogis“ (*Übermensch*) sietinas su vokiečių kalbos priešdėliu *über*, reiškiančiu perviršį. F. Nietzsche manęs, kad tikroji žmogaus asmenybė glūdi ne jo gelmėse, o yra „aukščiau“ (*über*) už jį. Tai liudija ir Zaratustros frazės: „Žmogus yra kažkas, ką įveikti reikia“. „Žmogus – tai lynas virš bedugnės“. F. Nietzsche teigęs, kad žmonijos tikslas esąs ne jos pačios, o tik tobuliausių jos atstovų sukūrimas. Tie atstovai – tai filosofai, menininkai ir šventieji. Antžmogis – tai save įveikusio, sublimavusio savo impulsus, suvaldžiusio savo aistras ir suteikusio savo charakteriui stilių idealaus tobulo žmogaus tipas.

Veikale *Štai taip Zaratustra kalbėjo* (1883–1884) F. Nietzsche antžmogį palygina su žaibu, tvykstelėjusiu iš juodo debesies, „kurs žmogumi vadinasi“. Be to, su jūra. Jis rašė, kad žmogus – tai „užteršta upė“. Jam būdinga ir netikrumas, ir dirbtinumas, ir silpnumas. Žmogus iš prigimties nėra nei stiprus, nei tobulas. Tai, ką jis laiko savo siela, tėra „skurdas, purvas, malonumas menkas“⁶⁰. Tačiau prigimtis tėra duotybė, iš kurios galime save sukurti. Kiekvienas gali tapti tuo, kuo potencialiai gali tapti, – jei

⁵⁸ Nehamas A. *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, Mass., London, 1985.

⁵⁹ Žr.: Kaufmann W. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, New Jersey, 1974, p. 308.

⁶⁰ Nyčė F. *Štai taip Zaratustra kalbėjo* // Nyčė F. *Rinkiniai raštai*. V., 1991, p. 25.

pasiryš, jei rizikuos, jei „eis lynu“. Antžmogis – tai tarsi akrobatas, einantis lynu. „Žmogus – tai tarsi lynas tarp gyvulio ir antžmogio nutįsęs, tai lynas virš bedugnės“⁶¹, – skelbia Zaratustra. Nesiryžtantys eiti šiuo lynu sakytum neišsivaduoja iš gyvuliškumo valdžios. Apsisprendimas eiti reikalauja dvasios įtampos – valios galiai. Pirmiausia suvaldyti reikia patį save. „Tas kelias į anapus pavojingas: ir eiti juo pavojinga, drebėti ir sustoti pavojinga“.⁶² Šis kelias reikalauja drąsos ir dvasios laisvės, sielos pilnatvės, mokėjimo atsisakyti savęs. Antžmogis čia suprantamas kaip tikslas – siekiamybė, aukščiausias valios įtampos kriterijus, idealas. Plėtodamas žmogaus – „užterštos upės“ metaforą, F. Nietzsche rašo, kad antžmogis yra jūra, kuri tos nešvarios upės vandenį priima „neprarasdama tyrumo“.

Trumpai palikę F. Nietzsche'ę, paklauskime: ar gali žmogus pradėti kurti, neketindamas eiti į nežinomą, ir peržengti įprasto kasdienio gyvenimo ribas? Ir ar nėra F. Nietzsche's antžmogio koncepcija tiesiog fenomenali kūrėjo sąmonės sklaida?

F. Nietzsche's siūlomo „vertybių perversinio“ naujumas ir paradoksalumas yra, matyt, tas, kad ši meninei kūrybai būtina dimensija buvo pritaikyta moralinėms vertybėms. F. Nietzsche pasiūlė kurti save iš naujo: atsisakyti moralės klišių. Eitinius kriterijus jis sakytum pakeičia estetiniais. Siūlo atsisakyti priesako „Tu privalai“, būdingo kupranugario dvasiai, ir tarti, lyg būtum liūtas: „Aš noriu“. Tik išsilaisvinusi dvasia gali pareikšti savo valią. Tačiau F. Nietzsche jos nesuabsolutina, kitaip tokia valia prilygtų gamtos savivalei. Tai būtų neigimas dėl paties neigimo – tada būtų galima pritarti tiems, kurie teigia, kad filosofas esąs destruktivus. F. Nietzsche mano, kad tik išsilaisvinusi dvasia, pajutusi savy valios valdyti galią, pajėgi pažvelgti į pasaulį taip, tarsi jį matytų pirmą kartą – vaiko akimis. O tada jau – kurti.⁶³ *Linksmajame moksle* jis rašo apie didžiadvasį žmogų, jaučiantį šilumą tokių dalykų, kurie kitiems atrodo šalti, gebantį atskleisti vertybes, kurioms dar neišrastos svarstyklės. Didžiadvasiškumas – „tai narsa be pretenzijų įgyti garbę; tai savęs patenkinimas, besiliejantis per kraštus ir atitenkantis žmonėms bei daiktams“. „Didinga jėga atsiskleidžia per didingą savęs valdymą“.

Toks žmogus – tai dvasios aristokratas. Jis skiriasi nuo vergo ir plebėjo (ne socialiniu, o dvasios požiūriu). Aristokratiška moralė nepaiso smulkių ambicijų naudos ir kasdienybės varžtų. Silpnas žmogus visada yra šališkas, jis tėra gamtinių impulsų įkaitas. Savikūra negali būti grindžiama vien spontaniškumu. Pirmiausia reikia suteikti savo charakteriui stilių. Tai didelis ir retas menas, teigia F. Nietzsche *Linksmojo mokslo* 290 fragmente. Stiprios ir valdingos asmenybės, gyvenančios pagal savo pačių sukurtą dėsny, pajėgios patirti subtiliausią džiaugsmą. Jos tiesiog priverčia tarnauti gamtą – savo prigimtį. „Jų milžiniškos valios aistra atlėgsta matydama bet kokią gamtos stilizaciją; bet kokią įveiktą ir priverstą tar-

⁶¹ Nyčė F. Štai taip Zaratustra kalbėjo // Nyčė F. *Rinktiniai raštai*. V., 1991, p. 26.

⁶² Ten pat, p. 26.

⁶³ Žr.: Nyčė F. Štai taip Zaratustra kalbėjo // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 72–73 (sk. Pareiga); G. Deleuze'o interpretaciją knygoje *Делез Ж. Ницше*. Санкт-Петербург, 1997, p. 11.

nauti gamtą <...>“.⁶⁴ Tik silpnos asmenybės nepakenčia stiliaus varžtų. Jos „visuomet linkusios pačios save ir aplinką formuoti arba aiškinti kaip gamtos laisvę – laukinę, savivališką, fantastišką, netvarkingą, šokiruojančią“⁶⁵. Be to, F. Nietzsche, opnuodamas A. Schopenhaueriui, *Linksmojo mokslo* 127 fragmente teigia: valia galiai nėra akla, ji nei tapati protui, nei prieštarauja jam. Tiesiog, kad rastųsi valia, reikia noro arba nenoro. Tačiau koku būdu stipri paskata bus patirta – kaip noras ar nenoras, – priklauso jau nuo interpretuojančio intelekto, rašo filosofas.

Valia galiai iš esmės yra kūrybos jėga. Galingi žmonės – tai kūrėjai, nenorintys paklusti įprastoms taisyklėms. Tiktai žmogus pasauliui suteikia vertę. „Mes norime būti savo gyvenimo poetai, ir pirmiausia – smulkmenose bei kasdienybėje“⁶⁶, – rašo F. Nietzsche.

Ar tai destrukcija? Veikiau atviros laisvei ir nežinomybei laikysenos teigimas.

Literatūra:

- Baranova J. Friedricho Nietzsche's „valia galiai“: nuo gyvenimo filosofijos iki postmodernizmo // *Kultūros barai*. 1999, nr. 8/9, 10.
- Heller E. *The Importance of Nietzsche: Ten Essays*. Chicago and London, 1988.
- Kaufmann W. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, New Jersey, 1974.
- Lampert L. *Nietzsche and Modern Times: a Study of Bacon, Descartes and Nietzsche*. New Haven, London, 1993.
- Lowith K. *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*. Stuttgart, 1967.
- Löwith K. *Von Hegel zur Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts: Marx und Kierkegaard*. Stuttgart, 1953.
- Mickevičius A. *Galios valia ir pasaulio interpretacija F. Nietzsche's filosofijoje*. Daktaro disertacijos santrauka. V., 1997.
- Mickevičius A. Friedricho Nietzsche's filosofavimo linksmumas // Nietzsche F. *Linksmasis mokslas*. V., 1995.
- Mickevičius A. Friedricho Nietzsche's moralės genealogijos samprata // Nietzsche F. *Apie moralės genealogiją*. V., 1996.
- Mickevičius A. F. Nietzsche's perspektyvizmo koncepcija ir tiesos problemos // *Problemos*. 1996, nr. 50.
- Nehamas A. *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, Mass., London, 1985.
- Nietzsche F. *Linksmasis mokslas*. V., 1995.
- Nietzsche F. *Apie moralės genealogiją*. V., 1996.
- Nietzsche F. Antikristus // *Naujoji Romuva*. 1996, nr. 3–4.
- Nigg W. *Friedrich Nietzsche. Regėtojas, pranašas, šventasis*. V., 2001.
- Ries W. *Nietzsche zur Einführung*. Hamburg: Junis, 1995.
- Schmidt L. H. *Der Wille zur Ordnung*. Aarm, 1989.
- Schrift A. D. *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism*. New York and London, 1995.
- <The> *Cambridge Companion to Nietzsche*. Ed. B. Magnus and K. M. Higgins. Cambridge, 1996.
- <The> *New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*. Ed. D. B. Allison. Cambridge, Mass., London, 1988.
- Vabalaitė M. R. *Meno mirties problema*. Daktaro disertacija. V., 1988.
- Делёз Ж. *Ницше*. Санкт-Петербург, 1997.
- Шестов Л. *Добро в учении Толстого и Ницше*. Москва, 1989.
- Ясперс К. *Ницше и христианство*. Москва, 1994.

⁶⁴ Nietzsche F. *Linksmasis mokslas*. V., 1995, p. 198.

⁶⁵ Ten pat, p. 199.

⁶⁶ Ten pat, p. 206.

V.3. PRAGMATISTINĖ ETIKA: WILLIAMAS JAMESAS¹ (1842–1910)

V.3.a. Pragmatizmas kaip gyvenimo filosofija

Pragmatizmo metodo idėją W. Jamesas perėmė iš kito amerikiečių filosofo Ch. S. Peirce'o (1839–1914). Pragmatizmo principas nustatant idėjos reikšmę reikalauja taikyti praktinių padarinių testą: patikrinti, kaip idėja paveikia veiksmą. W. Jamesas pritarė Ch. S. Peirce'ui, kad ieškant kai kurių abstrakčių sąvokų sąsajų su būsimaisiais praktiniais padariniais paaiškėja daugelio filosofinių ir teologinių diskusijų bergždumas. Taikydamas pragmatistinę maksimą sąvokų reikšmei tirti, Ch. S. Peirce'as manė, kad teorinis pažinimas, nors ir tikrinamas veiksmu, vis dėlto turi savarankišką vertę. Ch. S. Peirce'as, pasitelkęs pragmatizmo maksimą, bandė nustatyti sąvokų loginį ir lingvistinį aiškumą. W. Jamesas, vadovaudamasis Ch. S. Peirce'o įžvalga, sukūrė pragmatistinį tiesos modelį.²

W. Jamesas pakeitė pragmatizmo prielaidas. Veiksmas jam svarbiau nei sąvoka. Jis pasitelkė pragmatizmo metodą konfrontacijai su intelektualizmu. Praktinių padarinių samprata, pateikiama W. Jameso filosofijoje, įgalino jį sukurti amerikietiškojo gyvenimo filosofijos variantą.

W. Jamesas nesirėmė nei A. Schopenhauerio, nei F. Nietzsche's filosofija. Jam buvo nepriimtinas A. Schopenhauerio pasaulinės valios absoliutizavimas. Individualios valios laisvė buvo pirminis W. Jameso filosofijos postulatų. W. Jamesas nepitarė pesimistinėms išvadoms, plaukiančioms, jo manymu, iš A. Schopenhauerio ir F. Nietzsche's filosofijos. Jų pesimistines nuotaikas W. Jamesas vadino „liguistomis į spąstus pakliuvusių žiurkių dejonėmis“³. W. Jamesas buvo religinis optimistas ir šių filosofų pesimizme jis pasigedo „tos švarinančios gaidos, kuri yra išskirtinis religinio liūdesio bruožas“⁴.

¹ W. Jamesas gimė Niujorke. Jo tėvas Henry Jamesas (vyresnysis) buvo žinomas teologas, R. Emersono draugas. Jaunesnysis brolis Henry tapo rašytoju. Jaunystėje W. Jamesas svajojo tapti dailininku. Akademinei jo karjerai susijusi su Harvardo (JAV) universitetu. Studijuoti jis pradėjo Ženevos universitete (Šveicarija), tačiau po metų sugrįžo į JAV, Harvardo universitete studijavo gamtos mokslus ir mediciną. Karjerą Harvarde W. Jamesas pradėjo dėstydamas fiziologiją, paskui psichologiją. Pirmoji W. Jameso knyga – *Psichologijos principai* (*The Principles of Psychology*, 1890). Sulaukęs trisdešimties galutinai atsidėjo filosofijai. Filosofuoti paskatino prancūzų filosofo Ch. Renouvier'o (1815–1903) laisvos valios samprata. 1897 m. pasirodė šį etapą vainikuojanti knyga *Valia tikėti* (*The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*). Kita jo knyga – *Religinio patyrimo įvairovė* (*The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, 1902). 1907 m. pasirodė bene populiariausia W. Jameso knyga *Pragmatizmas* (*Pragmatism*). W. Jameso atsakas į diskusiją apie pragmatizmo tiesos sampratą buvo po dvejų metų išleista knyga *Tiesos reikšmė* (*The Meaning of Truth*, 1909). 1908 m. išleista paskutinė knyga W. Jamesui gyvam esant – *Pliuralistinė visata* (*A Pluralistic Universe*), joje empirinę epistemologiją ir pliuralistinę ontologiją jis sieja su hėgelizmo kritika. Po filosofo mirties pasirodė knygos *Kai kurios filosofijos problemos* (*Some Problems of Philosophy*) ir *Radikalaus empirizmo esė* (*Essays in Radical Empiricism*, 1912).

² II.1.e. Tiesa kaip patogus mąstymo būdas. Viljamas Džeimsas (*James*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl.* V., 2002.

³ Джеймс В. *Многообразие религиозного опыта*. Москва, 1910, p. 33.

⁴ Ten pat, p. 33.

W. Jamesui artimiausias gyvenimo filosofas buvo H. Bergsonas. W. Jamesas žavėjosi prancūzų filosofo gebėjimu išreikšti gyvenimo patosą. 1907 metais, perskaitęs H. Bergsono knygą *Kūrybinė evoliucija*, W. Jamesas rašė draugams, kad tai, jo manymu, pati nuostabiausia lig tol parašyta filosofijos knyga. H. Bergsoną jis vertino kaip sąjungininką polemizuojant su klasikiniu racionalizmu. Ši knyga, W. Jameso pastebėjimu, „mirtinai pribaugusi intelektualizmą“. Ir W. Jameso, ir H. Bergsono pirminis postulatas buvo asmenybės egzistencija, pasireiškianti nepaliaujama sąmonės būsenų kaita. Ji ir yra nuolatos kintanti dinamiška realybė. W. Jamesas šią kaitą vadino „sąmonės srautu“, vėliau – „radikaliuoju patyrimu“. Tradicinis realybės konstravimas ir pažinimas pasitelkus sąvokas abiem filosofams pasirodė netinkamas tikrajai realybės prigimčiai atskleisti. H. Bergsonas siekė praplėsti pažinimo galimybių sampratos ribas ir teigė, kad gyvenimui pažinti reikalinga intuicija. Intuicija įgalina patirti gyvenimą kaip gryną trukmę. Ši jo idėja artima W. Jameso sąmonės srauto idėjai.

Esė *Bergsonas ir intelektualizmas* W. Jamesas, antrindamas H. Bergsonui, teigia, kad „visos abstrakčios sąvokos yra tarsi nuskintos gėlės: jos tik momentai, ištraukti iš laiko tėkmės, tarsi kinematografijos metodo pagalba užfiksuoti momentiniai gyvenimo vaizdai“⁵.

W. Jameso antiintelektualizmą paskatino psichologijos tyrimai. Jau *Psichologijos principuose* jis rašė, kad subjektas suvokia pasaulį ne paskiromis psichikos savybėmis, bet reaguoja į jį kaip asmenybė ir vadovaujasi savo ankstesniu patyrimu. Sąmonės srautas, W. Jameso supratimu, neatskiriamas nuo konkrečios asmenybės. Paprasčiausias psichikos veiksmas yra ne mintis apskritai, ne „ši ar kita mintis“, o „mano mintis“ arba „kieno nors mintis“. Sąmonės srautas – tai vientisas patyrimas, kurį asmenybė išgyvena kaip savo gyvenimą. Bet koks jo fragmentas įprasminamas tik bendrame išgyvenimų srauto kontekste. Sąmonės srautą kuria valia. Bet kuris subjektas iš „lygiaverčių galimybių teatro“ atsirenka tas galimybes, kurios atliepia jo poreikius, ir taip sukuria savąjį pasaulio vaizdą. Egzistuoja tiek pasaulių, kiek yra subjektų. Visata yra pliuralistinė. Bendra – monistinė – pasaulio schema, kuri sujungtų visus pasaulio vaizdinius ir visus patyrimus, W. Jameso manymu, neįmanoma.

Pasak amerikiečių filosofo, tą pačią kelionę į Europą jautrus įspūdžiams individas prisimins kaip įspūdžių margumyną: drabužius ir spalvas, parkus ir panoramas, architektūros paminklus, paveikslus ir skulptūras. Kitas to nė nepastebės, nes labiausiai domėsis ekonominiu šalies gyvenimu, trečias – teatrais ir restoranais. „Kiekvienas iš daugybės tų pačių objektų išsirenka tuos, kurie atliepia jo interesus ir kuriuos jis gali suvokti“.

W. Jameso filosofijos pagrindas ne logika, o pats gyvenimas. Jo subjektui teiginis susidomėjimas – racionalumo troškimas – yra tik palengvinimas ką nors identifikuojant, tik vienas iš tūkstančio žmogaus tikslų. Klasikinį gnoseologinį subjektą

⁵ James W. *A Pluralistic Universe*. Cambridge, Mass., 1977, p. 105.

W. Jamesas supriešino su konkrečiu gyvu asmeniu, kurį vadino „visaverčiu žmogumi“. Toks subjektas siekia gyvenimo pilnatvės. Teorinė refleksija jam tarsi hobis, nes žino, kad „pavargęs nuo konkrečių konfliktų, dulkių, smulkmenų, jis atsigaivins, pasinėręs į amžinybės šaltinį, sustiprės morališkai, stebėdamas amžinąsias esmes. Kita vertus, jis visada žino, kad, pavargęs nuo teorinių svarstymų, galės grįžti į realų gyvenimą, įvairų ir dramatišką“.

W. Jameso filosofijos subjektas pakankamai sudėtingas, nors jo praktiniai poreikiai tarsi ir nusveria teorinius poreikius. Be to, šis subjektas turi daugybę fizinių, moralinių, estetinių poreikių. Pagrindinis šio subjekto poreikis – „amžinos moralinės tvarkos“ troškimas, t. y. tikėjimas tuo, kad pasaulis išsaugos jo idealus.

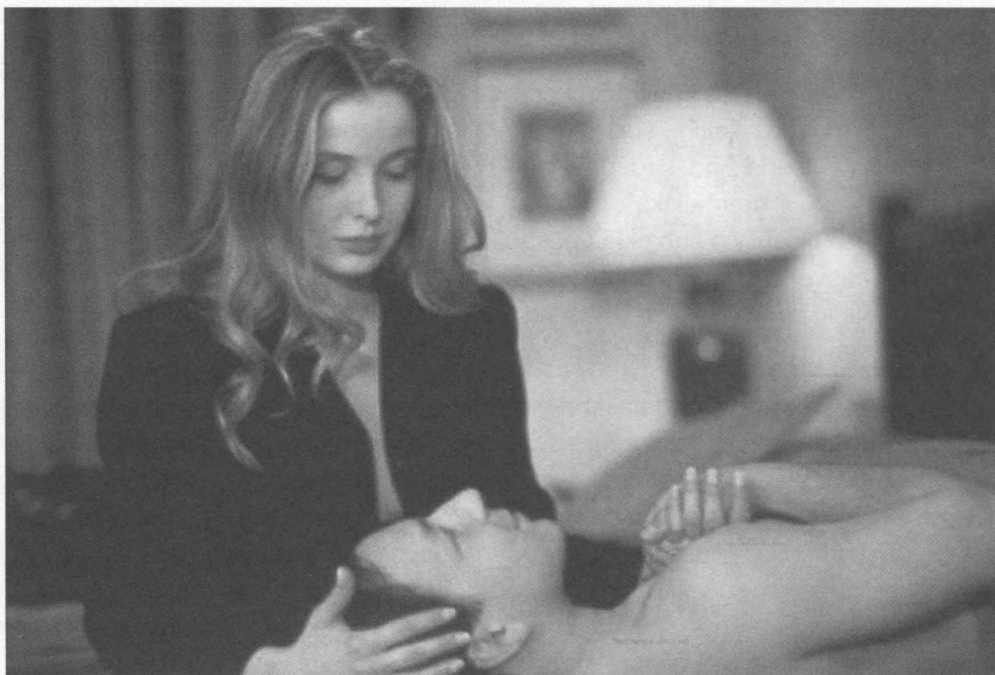
V.3.b. Meliorizmas ir valia tikėti

Ar pasaulyje viskas nulemta, ar vis dėlto mūsų valia yra laisva ir gali ką nors pakeisti? W. Jamesui ši problema atrodo svarbi. Bet vėlgi – ji ne teorinė, o egzistencinė. Nuo to, kaip atsakoma į šį klausimą, priklauso, kokiame pasaulyje subjektas nori gyventi – ar tokiaime, kuriame viskas susiję priežastiniais ryšiais ir kuriame subjektas pasyviai paklūsta savo likimui. Ar vis dėlto tokiaime, kuris kuriamas pagal individo vertybes ir kuris netgi laukia jo rankų prisilietimo, – atvirų galimybių pasaulyje. Filosofas nesistengia pagrįsti teoriniais argumentais valios laisvės. Ne vien dėl to, kad, kaip teigė I. Kantas, tai būtų proto antinomija, ir kad tai būtų neįmanoma. W. Jamesas bando parodyti savo klausytojams ir skaitytojams, kad tikėjimas laisva valia atvers jiems kitokio pasaulio ir kitokio gyvenimo perspektyvą. Tobulame pasaulyje laisva valia liudytų blogio atsiradimo galimybę. Tačiau netobulame pasaulyje, tokiaime, kokiame mes gyvename, tikėjimas laisva valia suaktyvina subjekto galias ir suteikia galimybę tobulinti pasaulį. Šią doktriną, teigiančią, kad pasaulis gali tobulėti, kad jį būtina tobulinti, W. Jamesas pavadino meliorizmu.

Kaip sužinoti, kad žmogaus vertybės ir idealai iš tiesų turi galią pasauliui? Kaip įrodyti, kad optimistinė hipotezė pagrįstesnė nei pesimistinė? Kaip įrodyti pesimistams, kad verta gyventi?

Esė *Ar verta gyventi*⁶ W. Jamesas rašo, kad daugeliui žmonių gyvenimo prasmės klausimą spręsti padeda jų temperamento teikiamas optimizmas. Jie atsisako tikėti, kad blogis iš tiesų egzistuoja. W. Jamesas mini poeto W. Whitmano ir J.-J. Rousseau ankstyvąją kūrybą, iš kurios trykšta toks gyvenimo džiaugsmas, kad tiesiog neįmanoma įsivaizduoti, kad galėtų kilti kitoks jausmas. Jeigu vyrų tokios nuotaikos, galbūt niekam niekada nekiltų abejonių dėl gyvenimo prasmės. Tačiau filosofai nėra magai ir negali įteigti visuotinio optimizmo. Egzistuoja ir charakterio pesimizmas. Tas

⁶ Žr.: Baranova J. Katonas ar Jobas? // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 1999, p. 157 (sk. Savižudybė).



Kadras iš režisieriaus K. Kieslowskio filmo *Balta*

Pagrindinis filmo veikėjas kirpėjas Karolis (vaidina Z. Zamachowski) dievina savo žmoną Dominiką (vaidina Julie Delphy). Tačiau jie išsiskiria, ji palieka jį be pinigų Paryžiuje. Kirpėjas nepuola į neviltį, sugalvoja planą, kaip ją susigrąžinti.

pats asmuo, ištiktas beprotybės, išgyvena nuolatinę nuotaikų kaitą: jis arba džiūgauja, apimtas palaimos, arba mato pačias niūriausias pasaulio spalvas.

Kai į savižudybę pastūmėja pamišimas ar staigus impulsas, svarstymai, W. Jameso manymu, niekuo negali padėti. Tai amžinojo blogio paslaptis. Paguosti gali nebent tik susitaikymas su tokia Dievo valia. Tačiau W. Jamesas mano, kad galima ir reflektvyti melancholija. Jis tai vadina gyvenimo karštligė (*tedium vitae*). Skaitydamas filosofijos studentams paskaitas, W. Jamesas pažymi, kad daugelis jų veikiausiai turėjo progą pajusti, kad pernelyg abstrakčių pagrindų paieškos skatina skeptiškumą ir nerealumo pajautimą. „Pernelyg dažnas klausinėjimas ir neaktyvus gyvenimas taip pat dažnai, kaip ir perdėtas jausliskumas, atveda prie prarajos, kurios dugne glūdi pesimizmas ir košmaras arba savižudiškas požiūris į gyvenimą“.⁷

Būtent tokiai refleksijos paskatintai beprotybei W. Jamesas priešpriešina savo argumentus.

Pesimizmas, sako W. Jamesas, – tai religingumo stokos liga. Tai tikėjimo prara-

⁷ James W. Is Life Worth Living? // James W. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York, 1956, p. 39.

dimas. Šią ligą gali sukelti pernelyg didelis pasitikėjimas mokslo faktais. Užuoat regėjęs seną, patrauklią žmogų mylinčio Dievo viziją, toks žmogus susiduria su siaubinga jėga, kuri nei nekenčia, nei myli, užtat be tikslo ir neprasmingai valdo pasaulio likimą. W. Jameso manymu, tai košmariškas požiūris į gyvenimą, nes jis iškreipia mūsų troškimą, kad visumą valdytų gyva dvasia, su kuria mes galėtume bendrauti. Jokiam gyvūnui nėra pažįstama tokia melancholija. Tačiau ir nereliginas žmogus nėra linkęs į ją.

W. Jamesas pažymi, kad kančios ir gyvenimo sunkumai neįstengia nuslopinti noro gyventi. Melancholijos priežastis – persisotinimas. Kova pažadina asmenybės galias. Todėl W. Jamesas pesimistui siūlo kurstyti kovos troškimą, nes tai sužadina žmogiškumą ir garbingumą kovojant su siaubą keliančiomis anoniminėmis pasaulio jėgomis. Tai įgalina pesimistą išsivaduoti iš uždaro liūdesio pasaulio. Tie, kurių instinktai dar nesunykę, W. Jameso manymu, pajėgia priimti šį iššūkį. Vien jau instinktyvus susidomėjimas, kovos troškimas ir garbingumas gali suteikti gyvenimui prasmę. Kad ir kaip būtų, visada galima palaukti dvidešimt keturias valandas. Bent jau tam, kad sužinotume, ką atneš rytojaus laiškanėšys.

Tačiau ar egzistuoja kokios nors nematomos dvasinio gyvenimo jėgos, galinčios suteikti šiai kovai galią? Ar mūsų drąsa ir kantrybė lemiama iš aukščiau? W. Jameso subjektui šis klausimas itin svarbus. Šis subjektas nėra toks stiprus kaip A. Camus Sizifas, kurio stiprybė yra įsisąmoninimas, kad nėra nieko kita, tik jis pats. W. Jameso žmogui būtina, kad visata laiduotų jo idealų saugumą. Tačiau pati visata to padaryti negali. Juo labiau kad egzistuoja tiek visatų, kiek yra paskirų individų. Kiekvienas sąmonės srautas susikuria savo visatą. Todėl W. Jamesas siūlo verčiau patikėti meliorizmu. Tikėjimo negalima išvengti. Kad ir ką darytų žmogus, kad ir ką gamintų ar kurtų, jis niekada negali būti visiškai tikras dėl šio darbo rezultatų. Tačiau visas žmogaus gyvenimas grindžiamas nuostata: o gal pavyks. Absoliutus tikrumas nėra žmogui lemtas. Be rizikos neįmanoma jokia pergalė, joks atsidavimas ar drąsos proveržis, joks eksperimentas, mokslinis tyrimas, nerizikuojant neparašyta nė vieno teksto. „Tik diena po dienos rizikuodami mes apskritai gyvename. Išankstinis tikėjimas dažniausiai nelemia laukiamų rezultatų ir yra būtent tai, kas suteikia rezultatams tikrumą“. Žmogaus situaciją pasaulyje W. Jamesas palygina su būsena, patiriama pasiklydus kalnuose. W. Jamesas siūlo įsivaizduoti, ką darytume atsidūrę prie bedugnės krašto, jei vienintelis išsigelbėjimas būtų šuolis per prarają. Jei bijosime, nepasitikėsime savo jėgomis – sušalsime ir pražūsime. Taip tik patvirtinsime hipotezę, kad pasaulyje nėra vilties. Pesimistinė hipotezė bus verifikuota savaime. Tačiau jei tvirtai tikėsime savo jėgomis, šoksime – išsigelbėsime. Mus išgelbės mūsų pačių įsisąmonintas optimistinis tikėjimas. Todėl visada yra galimybė sukurti du skirtingus, vienas kitą neigiančius pasaulius. Galima rinktis – optimizmas arba pesimizmas. Viskas priklauso nuo mūsų pasirinkimo. Pesimizmo ir optimizmo sąvokos apibūdina pasaulį. Mūsų pačių reakcijos į pasaulį yra šio pasaulio dalis. Jei norime gyventi moralioje

melioristinėje visatoje, galime pasakyti, kad verta gyventi. Šis pasakymas ir bus tai, kas suteikia gyvenimui vertę. „Nebijokite gyvenimo, – užbaigia savo esė W. Jamesas. – Tikėkite, kad verta gyventi, ir jūsų tikėjimas padės sukurti patį gyvenimą“.⁸ Jokios kitos galimybės įrodyti savo tikėjimą nėra. Laukti, kol tai bus patvirtinta mokslškai, gali tekti iki Paskutinio teismo dienos.

V.3.c. Moralės filosofas ir moralus gyvenimas

Etikoje, kaip ir fizikoje, W. Jameso manymu, neįmanoma abstrakti apriorinė moralės teorija. W. Jamesas polemizuoja su utilitaristais J. Benthamu ir J. S. Milliu. Jo manymu, negalima visų mūsų preferencijų ir jausmų taip supaprastinti – susieti juos vien su malonumu ar skausmu. Naudos principas nepaaiškina, kodėl kai kurie individai linkę į alkoholizmą, kodėl žmonės būna drovūs, bijo aukščio, suserga jūros liga, negali žiūrėti į kraują, mėgsta muziką, turi humoro jausmą, aistringai atsideda poezijai, matematikai, metafizikai. Tai lemia sudėtingos mūsų smegenų struktūros atsitiktinumas, bet ne tikėjimasis malonumų ar naudos. Didžioji dalis moralės suvokimų, W. Jameso pastebėjimu, kyla iš tų pačių šaltinių.

Abstrakti apriorinė moralės teorija neįmanoma, nes pasaulyje, kuriame abejojama ir galbūt visada bus abejojama Dievo autoritetu, egzistuoja begalė nesuderinamų idealų. Dėl kai kurių idealų žmonės susitaria, tačiau dėl kai ko galbūt niekada nesusitars. Idealų kaitą lemia priklausomybė tai ar kitai rasei, aplinkybės, temperamentas, filosofinės pažiūros ir kt. Joks Ariadnės siūlas, sako W. Jamesas, niekada nebus surastas ir nebus išnarpliota ši maišalynė. Ar filosofas to nepajėgia padaryti? Filosofas, sako W. Jamesas, jau vien dėl to, kad jis filosofas, prideda dar vieną savo idealą prie šios painiavos ir ima atkakliai tvirtinti, „kad šias individualias nuomones nustelbianti tiesos sistema, kurią jis gerokai pasistengęs gali atskleisti“⁹. Filosofas atsiduria dviprasmyje padėtyje. Viena vertus, jis turi vengti moralinio skeptiškumo ir tikėti tiesos atradimo galimybe. Kita vertus, ši tiesa negali būti jokie save pačią teigiantys dėsniai ar abstraktus „moralus protas“. Ši tiesa, sako W. Jamesas, tegali egzistuoti tik kaip kurio nors mąstytojo nuomonė, tačiau ne kaip neįvardyto filosofo autoritetas. Ar galime laikyti savo pačių idealus dėsniais? – retoriškai klausia W. Jamesas. Jeigu esame tikri filosofai – to daryti negalime. Net tuos idealus, kuriuos labiausiai branginame, turime vertinti daugybės kitų idealų kontekste. Tačiau kaip filosofui rasti kriterijų, kaip išvengti moralinio skeptiškumo ir kartu neprimesti asmeninių normų kitiems? Kaip suderinti normos nešališkumą su tuo, kad ją teigti gali tik kon-

⁸ James W. Is Life Worth Living? // James W. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York, 1956, p. 62.

⁹ James W. The Moral Philosopher and Moral Life // James W. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York, 1956, p. 199.

kretus gyvas žmogus? Jeigu tai, kas pasaulyje gera, savaime sudarytų darnią hierarchiją, deramą tvarką, tokia problema neiškiltų. Tuomet filosofams teliktų asmeninius idealus suderinti su objektyvia gėrio samprata. Tokiai dermei sukurti, W. Jameso pastebėjimu, buvo siūlyta daugybė idealų. Gėriu laikytas vidurys tarp dviejų kraštutinių, intuityvus gebėjimas suteikti žmogui, o ilgainiui ir visai žmonijai, laimę. Buvo siūloma vadovautis visuotiniu dėsniu, Dievo valia, skatinti žmoniją rūpintis savo išlikimu Žemėje ir t. t. Nė vienas iš šių idealų nesusilaukė visuotinio pritarimo. Geriausiu jų W. Jamesas laiko gebėjimą suteikti laimę. Tačiau tai turėtų lemti ir daugybė impulsų, neskatinančių to siekti. W. Jamesas siūlo tokį geriausios normos supratimą: gėrio esmė yra patenkinti poreikį. Galimų poreikių gausa liudija etiką esant neišvengiamai pliuralistinę. Labai dažnai įvairiausius idealus sieja tik tai, kad jie yra idealai. Joks abstraktus principas nepajėgia jų suvienyti. Todėl ir nereikia vienyti. „Geriau amžinas chaosas negu tvarka, grindžiama viena niekur nepritaikoma filosofo taisykle, nors jis ir būtų labiausiai apsišvietęs savo genties atstovas“.¹⁰

W. Jamesas prieina prie išvados, kad jokia filosofinė etika įprastine absoliutine prasme nėra galima. Moralės filosofas nuolatos privalo grįžti prie tikrovės. Atsakyti į klausimą, kurie iš nesuderinamų idealų pagelbės geriausios visatos kūrimui čia, o kurie – kur nors kitur, jis gali tik remdamasis kitų žmonių patirtimi. Iš tikrųjų, teigia W. Jamesas, nėra absoliutaus blogio ir nėra nemoralaus gėrio. Aukščiausias etinis gyvenimas, jo manymu, esti toks, kai pažeidžiamos taisyklės, kurios konkrečiu atveju yra pernelyg ribotos. Egzistuojanti tik viena taisyklė – net ir tirtėdami iš baimės mes privalome elgtis taip, kad sukurtume didžiausią įmanomą gėrio visumą. Čia mums galėtų padėti abstrakčios taisyklės. Tačiau kiekviena konkreti dilema, sako W. Jamesas, yra unikali situacija. Išsprendus ją, sukurama visata, kurioje dera ir įgyvendinti, ir neįgyvendinti idealai. Nėra jokios išankstinės taisyklės, galinčios nurodyti, koks turi būti sprendimas ir kaip tarpusavyje turi derėti idealai. Filosofams, kaip ir kitiems žmonėms, nepriskirtina ypatinga galia nurodyti, kuri iš galimų visatų bus geriausia. Jis tik žino, kad turi siūlyti turtingesnę, nes gėris dažniau pasireiškia per sudėtingus derinius. Jis negali iš anksto žinoti, kokia tai bus visata; jis tik žino, kad jei suklys, tuoj pat supras tai iš sužeistųjų dejonų. Šiuo požiūriu jis nesiskiria nuo kitų žmonių. W. Jamesas mano, kad etikos knygos turėtų kuo labiau priartėti prie grožinės literatūros, nes jos kūriniai visada lieka neužbaigti, yra įtaigūs, nedogmatiški. Etikos traktatai turi pasiekti novelių ir dramų gelmę, priartėti prie politikos menui ar filantropijai skirtų knygų, prie tekstų, kuriuose svarstomos ekonominės ir socialinės reformos. Todėl etikos traktatai turi būti kuo mažiau „moksliški“ – perteikiantys visa laisvai ir patraukliai. Tačiau nė vienas etikos tekstas neturėtų tapti galutinis.

¹⁰ James W. The Moral Philosopher and Moral Life // James W. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York, 1956, p. 204.

V.3.d. Fideizmas

Etiniame gyvenime svarbiausia yra laikysena. W. Jameso manymu, ji gali būti dvejopa: lengvabūdiška (*easy-going*) ir rimta (*strenuous*). Lengvabūdiška laikysena skatina reaguoti į blogį. Rimta, priešingai, gali likti abejinga blogiui, jei per jį pasiekiamas aukštesnis idealas. W. Jamesas manė, kad kiekvieno žmogaus laikysena gali būti rimta. Tik kai kuriems jų prireikia daugiau pastangų sužadinti šiai energijai: daugiau baimės, daugiau meilės, pasipiktinimo. Šią laikyseną paskatina aukštesnieji idealai: ištikimybė, teisingumas, tiesa ir laisvė.

Šiomis prielaidomis grindžiamas W. Jameso postuluojamasis fideizmas. Pasaulyje be Dievo prireikia labai daug pastangų, kad išsaugotume šias nuostatas. Gyvenimas tokioje visatoje yra tikra etinė simfonija, vis dėlto supaprastinta, nes joje pradingsta daugybė akordų. Tačiau tikėjimas, kad Dievas yra čia ir dabar, pasak W. Jameso, išplečia perspektyvą. Padaro ją begalinę. „Sugebėjimas susikurti rimtą nuotaiką, – sako W. Jamesas, – tai sugebėjimas, glūdintis taip giliai žmogaus prigimtyje, kad net jeigu nebūtų jokio metafizinio pagrindo ar tradicijos tikėti Dievu, žmonės tai postulotų kaip pretekstą gyventi rimtai – kad šiame egzistenciniame žaidime galėtų išgyventi aistringiausią energijos pasireiškimą“.¹¹

Tad dėl filosofijos siūlomų idealų W. Jamesas skatina postuluoti dieviškąjį mąstymą. Šis postulavimas skatina rimtąją laikyseną. Stiprus žmogaus troškimas, kad Dievas egzistuos, yra, pasak filosofo, svarus pagrindas tikėti pasirinktąja hipoteze. Kadangi toks tikėjimas teikia džiaugsmo ir nuramina, jis yra pragmatiškai teisingas. Pagrindiniai religingumo praktiniai padariniai, W. Jameso manymu, yra subjekto gebėjimas paversti „mirusį, nieko mums nesakantį visatos anonimiškumą į gyvą subjektą, su kuriuo žmogus gali bendrauti“¹². Individo poreikis užmegzti emocinį ryšį su jam nesuprantamu pasauliu priartina W. Jameso filosofiją prie A. Camus absurdo filosofijos. A. Camus rašė, kad viena iš absurdiškumo pajautimo priežasčių yra suvokimas, kad pasaulis yra „tankus“. Mes suvokiame, koks svetimas ir nepaklūstantis mums gali būti akmuo, kaip mus paneigia bet kuris peizažas. „Bet kokio grožio gelmėje, – rašė A. Camus, – glūdi kažkas nežmoniška: šitos kalvos, šitas dangaus švelnumas, šitie medžio kontūrai akimui gali prarasti iliuzinę prasmę, kurią mes jiems suteikiame, ir tampa tolimesni už prarastą rojų. Primityvus pasaulio priešiškus žengia mūsų link per tūkstantmečius“.¹³

Panašiai mano ir W. Jamesas. Jis rašo, kad „mus apima bevardis *unheimlichkeit* (vok. klaikuma) pagalvojus, kad nei mūsų galutiniai tikslai, nei mūsų meilės ir siekimų

¹¹ James W. *The Moral Philosopher and Moral Life* // James W. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York, 1956, p. 213.

¹² James W. *The Will to Believe*. Cambridge, Mass., 1979, p. 10.

¹³ Camus A. *Sizifo mitas* // Camus A. *Rinktiniai esė*. V., 1993, p. 133.

objektai – giliausios mūsų galios šaltiniai – nėra amžini“¹⁴. Šios klaidumos akivaizdoje tikėjimas Dievu sušildo ir suteikia prasmę. Jis „užtikrina amžiną idealią tvarką“¹⁵. Dievo globojamame pasaulyje taip pat viskas gali sužlugti, tačiau tie idealai, kurie svarbūs gyvenantiems šiame pasaulyje, įsikūnys kitame. Todėl tragedija laikina, pasaulio pabaiga nėra galutinė. Dievo sąvoka patenkina vieną iš giliausių „amžinos moralinės tvarkos troškimų“, tad ji, W. Jameso akimis, yra pragmatiškai teisinga.

W. Jamesas polemizavo ir su teologijos intelektualizmu. Jo manymu, loginis žmogaus protas vaidina religijoje tokį patį vaidmenį, kokį ir meilėje, patriotizme, politikoje ar kitose labai gyvenimiškoje žmogaus dvasinės veiklos srityse, kur mūsų požiūriai ir nuotaikos galiausiai priklauso nuo aistrų ir mistinės intuicijos. Protu grindžiami įrodymai čia gali paveikti tik tą, kuris jau tiki. „Jeigu neturime tikėjimo, šie įrodymai negali įtikinti“.¹⁶

W. Jameso nedomino ontologiniai Dievo buvimo įrodymai. Jis vadovavosi religiniais išgyvenimais. Tik per religinį patyrimą, W. Jameso manymu, mes prisiliečiame prie tikrosios realybės. Intelkto argumentai čia bejėgiai. Kaip pažymi H. Bergsonas, W. Jamesui pavyko išreikšti religinės emocijos kvintesenciją. „Be abejonės, – teigia H. Bergsonas, – mes visi jautėme, kad šis išgyvenimas yra džiaugsmas *sui generis* ir vienybės su aukštesniąja galia suvokimas“. Šio džiaugsmo ir šios vienybės prigimtį, nors ir atrodė, kad to neįmanoma analizuoti, sugebėjo atskleisti būtent W. Jamesas.¹⁷



Kadras iš režisierės A. Holland filmo *Nužudyti kunigą*

Veiksmas vyksta Solidarumo judėjimo persekiojimo laikais Lenkijoje. Kunigas Alekas (vaidina Ch. Lambertas) – drąsi ir charizmatinė asmenybė. Jo pamokslų klausosi tūkstančiai. Kur slypi jo galios šaltinis?

¹⁴ James W. *The Will to Believe*. Cambridge, Mass., 1979.

¹⁵ James W. *Pragmatism*. Cambridge, Mass., 1975, p. 263–264.

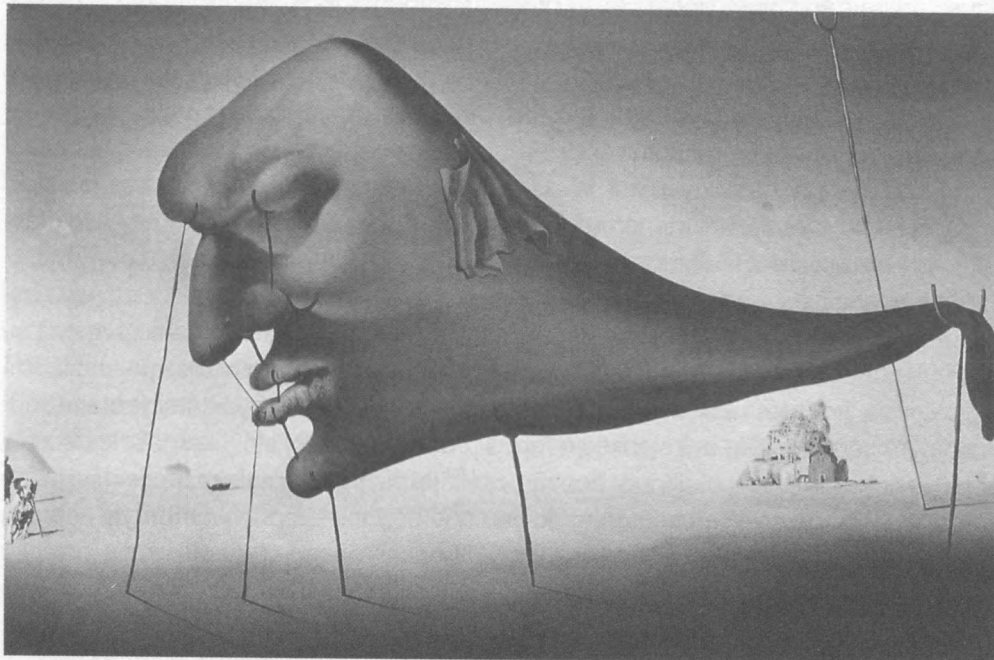
¹⁶ Джеймс В. *Многообразие религиозного опыта*. Москва, 1910, p. 425–426.

¹⁷ Žr.: Perry R. *The Thought and Character of William James. Briefer Version*. New York, 1954, p. 342.

Literatūra:

- Ayer A. J. *The Origins of Pragmatism. Studies in the Philosophy of Charles Peirce and William James*. San Francisco, 1968.
- Baranova J. Viljamo Džeimso pragmatizmo filosofija // Džeimsas V. *Pragmatizmas*. V., 1995, p. 5–27.
- Brennan B. *The Ethics of William James*. New York, 1962.
- Bridges H. *American Mysticism from William James to Zen*. New York, 1970.
- Buczynska-Garewicz H. *James*. Warszawa, 1973.
- Buczynska-Garewicz H. *Wartosc i fakt. Rozważania o pragmatyzmie*. Warszawa, 1970.
- Genzelis B. V. Džeimso pragmatizmas // *Filosofijos istorijos chrestomatija. XIX ir XX amžių Vakarų Europos ir Amerikos filosofija*. V., 1974, p. 163–169.
- Moore E. *William James*. New York, 1965.
- Morris L. *William James. The Message of a Modern Man*. New York, 1950.
- Nekrašas E. Pragmatism and Positivism // *Problemos*. 2001, nr. 59.
- Patkauskaitė J. V. Džeimso „radikalūs patyrimas“ // *Problemos*. 1983, nr. 30, p. 119–127.
- Patkauskaitė J. Tiesos kriterijaus problema V. Džeimso pragmatizme // *Problemos*. 1983, nr. 32, p. 119–127.
- Perry R. *The Thought and Character of William James. Briefer Version*. New York, 1954.
- Roth J. *The Moral Philosophy of William James*. New York, 1969.
- Scheffler I. *Four Pragmatists: A Critical Introduction to Peirce, James, Mead and Dewey*. New York, 1974.
- Skrupskelis I. *William James: A Reference Guide*. Boston, 1977.
- Smith J. *Purpose and Thought: The Meaning of Pragmatism*. London, 1978.
- Valatka V. William Jamesas: pragmatizmo samprata // *Problemos*. 1997, nr. 51.

VI. ETIKA IR PSICHOANALIZĖ



S. Dali. *Miegas*

Geiduliai, kuriuos laikome svetimais žmogaus prigimčiai, yra pakankamai stiprūs, kad sukeltų sapnus, sako S. Freudas.

VI.1. PSICHOANALITINĖ ŽMOGAUS PRIGIMTIES SAMPRATA: SIGMUNDAS FREUDAS¹ (1856–1939)

VI.1.a. Psichoanalizė kaip terapija

Kuo skiriasi psichoanalitinė ir klasikinė asmenybės sampratos? Pagal klasikinę racionalumo paradigmą (I. Kanto etika), racionalusis subjektas pajėgus sąmoningai suprasti savo elgesio motyvus, jis vadovaujasi kriterijais, pagal kuriuos atpažįsta, kada jo elgesys autonomiškas, kada heteronomiškas. Psichoanalitinė samprata, kitaip nei klasikinė, grindžiama žmogaus prigimties neskaidrumo prielaida. Asmenybė, be visiems matomo *ego*, sudaro *id* – pasąmoninių motyvų laukas – ir *superego* – interiorizuotos moralinės normos (*superego-ego-id*). Žmogus dažnai apsirinka manydamas, kad tikrieji jo elgesio motyvai yra tai, ką jis tiki jais esant. Vien dėl to, kad pasąmoninių motyvų klotas jam yra nematomas. Žmogus pats sau yra problema, paslaptis, neįminta mįslė. S. Freudso psichoanalizė – tai ketinimas atskleisti žmogui tiesą apie jį patį. E. Frommas knygoje *Psichoanalizė ir religija* tokius S. Freudso ketinimus vadina tradiciniu Švietimo laikų projektu. Pagrindinis S. Freudso tikslas – pažinimas ir tiesa.

Klasikinė etika palieka subjektui moralinės autonomijos ir laisvo apsisprendimo galimybę. Jau pati galimybė apmąstyti I. Kanto kategorinį imperatyvą liudija potencialų subjekto nesuinteresuotumą. S. Freudso psichoanalizė nepalieka erdvės nesuinteresuotos sąmonės aktyvumui. Visas sąmoningas gyvenimas vyksta pasąmoninių motyvų raiškos lauke. Jei manome kitaip, vadinasi, dar nei sąmoninome savo elgesio motyvų (juos racionalizuojame).

Psichoanalizės įvado paskaitose S. Freudas siūlo erdviškai įsivaizduoti savo asmenybės struktūrą. „Palyginkime, – sako S. Freudas, – nesąmoningumo sistemą su didžiuliu prieškambariu, kuriame kaip atskiros būtybės knibžda įvairūs psichiniai impulsai. Prie šio prieškambario šliejasi kitas, siauresnis, kambarys, tarsi svetainė, kuriame yra sąmonė. Bet ant slenksčio tarp šių dviejų patalpų stovi sargas, kuris kiekvieną psichinį impulsą patikrina, cenzūruoja ir, jei šis jam nepatinka, neįleidžia į svetainę. <...> Būdama kitame kambaryje sąmonė nepasiekia prieškambario esančių psichinių impulsų; taigi pradžioje jie turi būti nesąmoningi. Tie iš jų, kurie pasiekė

¹ S. Freudas – austrų psichiatras, psichoanalizės, kaip asmenybės teorijos, kūrėjas. Svarbiausi S. Freudso darbai: *Sapnų aiškinimas* (*Die Traumdeutung*, 1900), *Kasdienio gyvenimo psichopatologija* (*Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, 1901), *Sąmojis ir jo sąsajos su nesąmoninga psichine veikla* (*Der Witz und seine Beziehungen zum Unbewussten*, 1905), *Totemas ir tabu* (*Totem und Tabu*, 1913), *Psichoanalizės įvado paskaitos* (*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1917), *Anapus malonumo principo* (*Jenseits des Lustprinzips*, 1919), *Masių psichologija ir ego analizė* (*Massenpsychologie und Ich-Analyse*, 1921), *Ego ir Id* (*Das Ich und das Es*, 1923), *Nepasitenkinimas kultūra* (*Das Unbehagen in der Kultur*, 1930), *Mozė ir monoteizmas* (*Der Mann Moses und die monoteistische Religion*, 1939).

slenkstį ir buvo sargo atstumti, negali prasiskverbti iki sąmonės, juos vadiname *išstumtais* [verdrängt]. Bet ir tie, kuriuos sargas įleido per slenkstį, nebūtinai iškart tapo sąmoningi; jie gali tapti tokie tik atkreipę į save sąmonės dėmesį. Todėl antrąją patalpą turime teisę pavadinti *ikisąmoningumo* [des Vorbewußten] sistema".² Sargą, nesąmoningumo neįsileidžiantį į sąmoningumo erdvę, S. Freudas pavadina cenzūra. Cenzūra jis laiko *superego*: interiorizuotas moralės normos. Tačiau, kai žmogus miega, praranda budrumą ir cenzūrą. Tada atsiskleidžia tikrieji pasąmoniniai motyvai. S. Freudas tyrė sapnus kaip savo pacientų pasąmoninių motyvų išraišką. Ką jam atskleidė šie tyrimai?

S. Freudas priėjo prie išvados: „Bet kokių etinių suvaržymų atsikračiusiam Ego nesvetimos visos seksualinio potraukio pretenzijos, tarp jų ir tos, kurias neigia mūsų estetišio auklėjimo normos, ir tos, kurios prieštarauja visiems moralės reikalavimams. Nevaržomo malonumo troškimo – jį vadiname libido [Libido] – objektais dažniausiai tampa kaip tik labiausiai draudžiamais. Ne tik kito žmona, bet ir pirmiausia incestiniai, žmonių sutarties pašventinti objektai: vyrui – motina ir sesuo, moteriai – tėvas ir brolis <...>. Geiduliai, kuriuos laikome svetimais žmogaus prigimčiai, yra pakankamai stiprūs, kad sukeltų sapnus. Nenumaldomai gali įsišėlti ir neapykanta. Visiškai įprasta trokšti keršto ir mirties artimiausiems, gyvenime labiausiai mylimiems asmenims – tėvams, broliams ir seserims, sutuoktiniui, savo vaikams. Šie cenzūros atmesti norai, regis, kyla iš paties pragaro; kai būdraudami juos išsiaiškiname, jokia cenzūra neatrodo esanti jiems per griežta“³.

VI.1.b. Trys „demaskavimo genijai“

S. Freudas tęsia kitų dviejų „įtarumo“ filosofų – K. Marxo ir F. Nietzsche's – tradiciją. Visi trys padarė perversmą idėjų istorijoje – sukilo prieš žmogaus aiškumo postulatą.

Pasak K. Marxo, visos idėjos yra žmonių priklausomybės tam tikrai klasei, turinčiai tam tikrų ekonominių interesų, išraiška. Todėl visos moralės kategorijas lemia istorinės sąlygos. K. Marxo istorinis etinis reliatyvizmas atmeta klausimą „Ar teisinga šitaip elgtis?“. Galutinis klausimas turėtų būti maždaug toks: „Ar teisinga, XV a. feodalinės moralės požiūriu, elgtis štai šitaip?“ Arba: „Ar teisinga, XIX a. proletariato moralės požiūriu, elgtis štai šitaip?“⁴ Tai istorinis moralinis reliatyvizmas.

Kitas „demaskavimo genijus“ buvo F. Nietzsche. Jis irgi neigė mąstymo nesuinteresuotumo galimybę. „Iš tikrųjų filosofai, – rašė jis veikale *Anapus gėrio ir blogio*, – specialiai parinktais argumentais tik ramsto išankstinę tezę, atsitiktinę mintį, „įkvėpimą“, abstrakčiai suformuluotą, išgrynintą slaptą troškimą; visi jie advokatai, tik nenori

² Freud S. *Psichoanalizės įvadas*. Paskaitos. V., 1999, p. 269.

³ Ten pat, p. 128.

⁴ Popper K. R. *Atviroji visuomenė ir jos priešai*. V., 1998, p. 416.



G. Moreau. *Edipas ir Sfingė*

Edipas (*gr.* Oidipus, *lot.* Oedipus) – Tėbų karaliaus Lajo ir Jokastės sūnus. Orakulas išpranašavo, kad jis nužudysiąs savo tėvą, tad vos gimęs kūdikis, išsukinėjus jam kojas, buvo paliktas kalnuose. Jį užaugino karalius Polibijus. Edipas, sužinojęs pranašystę, paliko tariamo tėvo namus ir keliaudamas nužudė tikrąjį tėvą Lają. Paskui įminė Sfingės mįslę ir išvadavo iš šios pabaisos Tėbus; kaip atlygį už tai gavo į žmonas, to nežinodamas, savo motiną Jokastę ir tapo Tėbų karaliumi.

būti taip vadinami. Dažniausiai jie tik gudriai gina „tiesomis“ vadinamus savo prietarus – jiems labai trūksta drąsios sąžinės, kuri kaip tik to nebijo pripažinti <...>“⁵.

S. Freudas turėjo šią „drąsą sąžinę“. Jis pratęsė F. Nietzsche's mintį, tačiau atsisakęs minėtam filosofui būdingos ironijos. S. Freudas šilčiau vertina žmogų tokį, koks jis yra. Idėjų priklausomybės nuo interesų prielaida K. Marxui tapo socialinės koncepcijos, F. Nietzsche'i – individo savikūros etikos pagrindu. S. Freudui tai buvo pirminis psichoanalizės postulatas. S. Freudų teorija – tai visų pirma terapija.

F. Nietzsche manė, kad kančia užgrūdina, o laimė paverčia žmogų juokinga, paniekos verta būtybe. „Kančios, *didžiosios* kančios ugdymas, – ar jūs nežinote, kad tik *toks* ugdymas iki šiol aukštino žmogų? Ta sielos įtampa nelaimėje, ugdanti tvirtybę, jos virpėjimas reginti didžiąją žūtį, jos išradingumas ir narsumas, su kuriuo ji ištveria, iškenčia, aiškina, panaudoja nelaimę ir viską, kas jai davė gilumą, paslaptį, kantrybę, protą, gudrybę, didybę, – argi to nedavė kančia, didžiosios kančios ugdymas?“⁶ – rašė vokiečių filosofas.

S. Freudų psichoanalizė, priešingai, bando padėti žmogui išsivaduoti iš kančios. Pirmieji kančiai iššūkį metė antikos filosofai. Epikūrai etinio gyvenimo idealas yra *ataraksija* – sielos ramybė ir nesudrumsčiamumas. Stoikams – *apatija*, nejautrumo būseną, neleidžianti kančiai net priartėti. Budistinės

⁵ Nyčė F. Anapus gėrio ir blogio // Nyčė F. *Rinktiniai raštai*. V., 1991, p. 322.

⁶ Nyčė F. Anapus gėrio ir blogio // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 101–102 (sk. Kančia).

etikos kelias skirtas kančiai panaikinti. A. Schopenhauerio etikos svarbiausia kategorija – užuojauta. Psichoanalizė pratęsia kovojančios su kančia – terapinės etikos – tradiciją.

VI.1.c. Dualistinė asmenybės samprata: erosas ir mirtis

Koks yra žmogus – geras ar blogas? Skirtingose etikos tradicijose buvo renkama si viena arba kita alternatyva. Sokrato manymu, blogis kyla ne iš žmogaus prigimties, o iš jo nežinojimo. Ydą jis laikė klaida. J.-J. Rousseau teigė, kad žmogus iš prigimties yra geras, tačiau jį sugadina socialiniai santykiai.

I. Kantas straipsnyje „Visuotinės istorijos idėja pasaulio pilietijos požiūriu“ rašo apie žmogaus prigimties dualizmą – asocialų socialumą. Viena vertus, žmogus linkęs bendrauti su kitais, kita vertus, jis negali ilgai išbūti ramiai ir taikiai. Be socialumo poreikio, jis jaučia stiprų poreikį dominuoti. Per konkuravimą ir priešišumą ugdomas protas ir kultūra, teigia I. Kantas.⁷

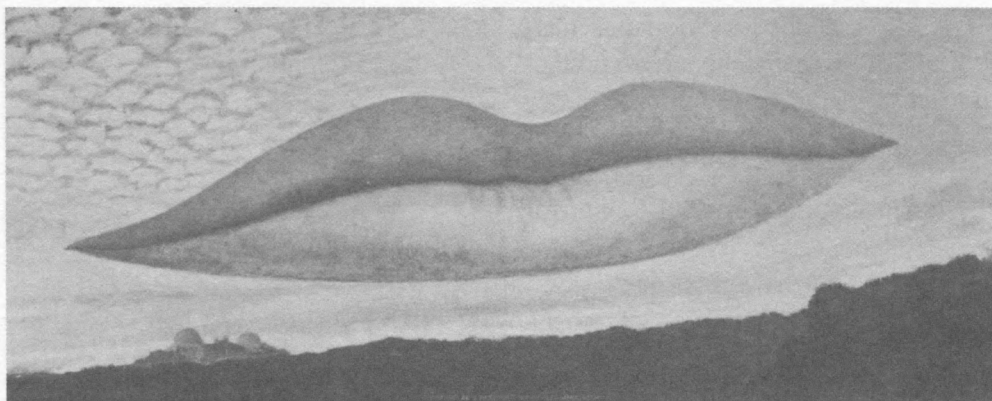
S. Freudas vadovaujasi labai panašiu žmogaus prigimties dualizmo modeliu. Jį aprašo psichologijos terminais. Žmogaus prigimtyje, pasak S. Freudo, kovoja erosas ir mirtis. Erosas – tai gyvenimo tęstinumo instinktas, jis skatina žmones jungtis, burtis į bendruomenes, saugo tautas, skatina civilizacijos atsiradimą. „Kodėl taip yra, – sako S. Freudas, – mes nežinome. Bet erosas veikia būtent taip“.⁸ Kita vertus, žmogui būdingas ir mirties instinktas – troškimas viską sunaikinti ir sugrįžti į pirmąją būklę. Gyvenimo fenomeno, teigia S. Freudas, aiškinimas gali būti grindžiamas šių dviejų instinktų priešybe. Eroso reiškinys matomas, jis „pakankamai triukšmingas“. Mirties instinktai veikia tyliai. Libido sąvoka, teigia S. Freudas, erosą gali padeda atskirti nuo mirties instinkto. Išoriškai mirties instinktas pasireiškia agresyvumu ir destruktivumu. Tada individas, užuot naikinęs save, naikina kitą daiktą – gyvą ar negyvą. Išoriškai neišreikšta agresija nukreipama į patį individą, tai skatina asmenybės destrukciją.

Kaip pažymi E. Frommas, „tokia dualistinė teorija iš tiesų yra labai patraukli žmogaus prigimties tyrinėtoji. Ji palieka erdvės žmogaus gerumo idėjai ir kartu taip pat atsižvelgia į baisią sugebėjimą griauti, kurį ignoruoti gali tik paviršutiniškas, tendencingas mąstymas“⁹. E. Frommas taip pat vadovaujasi S. Freudo pateikta psichoanalitine asmenybės struktūros ir žmogaus prigimties dualizmo samprata. Tačiau, kitaip nei S. Freudas, jis mano, kad agresija, nukreipta į išorę, taip pat skatina asmenybės savigriovą, o žmogaus didėjantis produktyvumas, gebėjimas mylėti ir kurti, priešingai – silpnina agresiją, nukreiptą į išorę, ir asmenybės savigriovą. Ši žmogaus

⁷ Žr.: II.5.e. Nedraugingas draugingumas. Imanuelis Kantas (*Kant*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.

⁸ Freud S. *Civilization and its Discontents*. New York, 1985, p. 263.

⁹ Fromas E. Moralinės žmogaus galios // *Gėrio kontūrai*. V., 1989, p. 323.



M. Ray. Valanda iki pasimatymo. [simylėjėliai, 1932–1934

Erosas – tai gyvenimo tęstinumo instinktas, jis skatina žmones jungtis, burtis į bendruomenes, saugo tautas, skatina civilizacijos atsiradimą.

prigimties dvilypumo prielaida paaiškina gana paradoksalią fenomeną. Kodėl kovojame net su pačiais artimiausiais žmonėmis – sutuoktiniais, vaikais, draugais, tėvais? Juk manome, kad juos mylime. S. Freudas tai vadina jausmų ambivalentiškumu (dvilypumu). Mes nesuvokiame savo prigimties dvilypumo – jis glūdi mūsų sąmonėje.

Akivaizdžiau šis agresyvumas reiškiasi per santykius su svetimais žmonėmis. Kodėl neslepame antipatijos jiems? Jei svetimi žmonės nesižavi mūsų individualumu, kodėl laikome tai savo asmenybės kritika? Tai savimeilė. S. Freudas ją vadina Narcizo kompleksu.¹⁰ Akivaizdu, sako S. Freudas, kad žmoguje slypi agresyvumas ir neapykantų potencialas, kurių kilmės nežinome.¹¹

Meilė, kai išgyvenama tokia netolerancija, ilgesniam ar trumpesniam laikui pradingstanti. Meilė (*libido*) yra konstruktyvus žmogaus pradas. Ji skatinanti jungtis su kitu žmogumi, produkuoti. „Ir individų, ir visos žmonijos vystymesi tik meilė pasireiškia kaip kultūrinis faktorius pereinant nuo egoizmo prie altruizmo“.¹²

VI.1.d. Kova su kančia: „gyvenimo technikos“

Knygoje *Civilizacija, visuomenė ir religija* S. Freudas rašo, kad gyvenimas yra pernelyg sunkus, jis teikia žmogui skausmą, nusivylimus, skatina siekti neįgyvendinamų tikslų. Žmogaus kančių ištakos trejopos. Tai grėsmingos destruktivos išorinio

¹⁰ Narcizas – graikų mitologijos personažas. Jis buvęs nepaprastai gražus, tačiau jam išpranašauta, kad sulauks senatvės tik tuomet, jei niekada neregės savo veido. Narcizas buvęs abejingas moterų meilei. Keršydamos jos paprašė teisingumo deivę Nemėzidę, kad ši nubaustų jį. Narcizas pažvelgė į tyrą šaltinį ir, pamatęs savo atvaizdą, įsimylėjo jį. Jis niekaip negalėjo atitraukti akių ir mirė iš meilės sau.

¹¹ Žr.: II.5.f. Kova ir artumo antipatija. Zigmundas Froidas (*Freud*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.

¹² Ten pat.

pasaulio jėgos, paties žmogaus kūnas (jis nyksta ir yra, teikdamas skausmą ir nerimą), santykiai su kitais žmonėmis. Pastarosios kančios esančios pačios skausmingiausios.

Mums būtinos, teigia S. Freudas, švelninančios priemonės, kad galėtume visa tai pakelti. Kančios išgyvenimo būdus S. Freudas skirsto į tris grupes. Labiausiai skausmą slopina stiprūs pokyčiai, paverčiantys mūsų nelaimę šviesa. Pavyzdžiui, mokslinis aktyvumas, sodo auginimas (prisiminkime Voltaire'o *Kandidą*). Tačiau skausmą malšina ir malonumai – jie tampa skausmo pakaitalu. Šie malonumai – tai iliuzijos, visiškai neatitinkančios realybės. Toks pakaitalas, teikiantis malonumą, yra menas. Be to, skausmą malšina intoksikacijos, keičiančios kūno cheminę sudėtį ir padarančios žmogų nejautrų skausmui.

Ką žmonės laiko savo gyvenimo tikslu? Ko jie trokšta iš gyvenimo ir ko nori jame pasiekti? – klausia S. Freudas. Nors žmogaus „laimė“ nebuvo įtraukta į „pasaulio sukūrimo“ planą, vis dėlto žmonės jos siekia. „Jie nori tapti laimingi ir išlikti tokie“.¹³ Laimė neatskiriama nuo malonumo.

S. Freudas įžvelgia du laimės sąvokos aspektus – pozityvųjį ir negatyvųjį. Negatyvusis teigia, kad laimė – tai skausmo ir nemalonumų nebuvimas.¹⁴ Pozityvusis – kad laimė yra stiprus malonumo išgyvenimas. Pastarasis požiūris dažnai laikomas tikrąja laimės samprata. Didžiausias intensyvaus malonumo šaltinis yra erotinė meilė. Tačiau pozityvioji laimė įmanoma tik epizodiškai, trumpai. Jei tai užtrunka, jaučiame tik menką pasitenkinimą. „Mes esame taip sukurti, – rašo S. Freudas, – kad intensyvių džiaugsmą galime patirti tik per kontrastus, ir tik šiek tiek jo teikia pati daiktų tvarka. Todėl mūsų galimybę patirti laimę riboja mūsų pačių konstitucija. Nelaimė išgyvenama daug dažniau“.¹⁵

Pozityviosios laimės dažniau tikimasi jaunystėje. Tačiau gana greit suvokiama, kad be saiko tenkinant poreikius netrukus susilaukiama bausmės. Tokia kančios galimybė verčia pasirinkti negatyviąją laimės sampratą. Kančios, lemiamos žmonių santykių, geriausia išvengti pasirenkant izoliaciją. Laimė – tai ramybė. Išorinio pasaulio grėsmės galima išvengti nusigręžiant nuo šio pasaulio. Galima atsisakyti poreikių ir instinktų (Rytų išmintis). Džiaugsmas šiuo atveju proporcingai didės mažėjant kančiai.

Žiauriausias, bet efektyviausias kančios numaldymo būdas – cheminė intoksikacija. Kančia yra jausena, tad nuslopinus pojūčius panaikinama kančia. Tačiau toks kelias, teigia S. Freudas, – tai beprasmis energijos eikvojimas; juk ją galima panaudoti žmogaus likimui tobulinti.

Geresnis būdas, teigia S. Freudas, būtų įsitraukti į žmonių bendruomenę ir pasitelkus mokslą sukilti prieš gamtą, siekti, kad ji paklustų žmogaus valiai. Tai būtų gėrio visiems siekimas. Mažiausiai likimas žeidžia tokį žmogų, kuris įveikia kančią fiziniu ir intelektualiniu darbu. Menininkas kurdamas, o mokslininkas sprenddamas problemas

¹³ Freud S. *Civilization and its Discontents*. New York, 1989, p. 263.

¹⁴ Panašią malonumo sampratą pateikia ir Epikūras (J. B.).

¹⁵ Freud S. *Civilization and its Discontents*. New York, 1989, p. 263.

patiria ypatingą džiaugsmą. Tai „tobulesnis ir aukštesnis“ pasitenkinimas. Vis dėlto, teigia S. Freudas, jis per silpnas atsiverti tai kančiai, kurią sukelia žiaurūs pirminiai instinktai. Be to, jis pasiekiamas tik nedaugeliui žmonių – tiems, kurie geba kurti. Jis nepadedą ir tada, kai kančios šaltiniu tampa pats žmogaus kūnas.

Kitas pozityvus pasitenkinimas priešinant kančiai siejamas su iliuzijomis.

Jei realybė laikoma vieninteliu priešu ir kančios šaltiniu, galima pabandyti tapti laimingam ne tik nutraukiant ryšius su realybe (vienuolio kelias), bet ir stengiantis ją pakeisti, sukurti naują realybę. „Tačiau, kas desperatiškai gindamasis pasuka šiuo laimės keliu, dažniausiai nieko nepasiekia. Realybė jam yra per sunki. Jis tampa bepročiu, nesulaukiančiu jokios pagalbos“.¹⁶ Bandydamas kurti realybę pagal savo norus gali virsti paranoja. Įvairios religijos, rašo S. Freudas, yra tokio pobūdžio masinės saviapgaulės pavyzdys. Išpažįstantys religijas žmonės nežvelgia iliuzinės jų kilmės.

Įmanomas dar vienas būdas – gyvenimo meno technikos taikymas. Galima atsi-
gręžti į pasaulio daiktus ir per emocinį ryšį su jais patirti džiaugsmą bei laimę. Tai – aistringas pozityviosios laimės išgyvenimo troškimas. Ši gyvenimo meno technika padaranti meilę visa ko centru. O kūniška meilė, kaip niekas kita, suteikia visa apimančią malonumo jausmą ir laisvės pojūtį.

Jeigu taip yra iš tiesų, ar nevertėtų visiems pasirinkti šį kelią? S. Freudas nurodo lengvai pastebimą silpnąją šios gyvenimo technikos pusę. Jei būtų priešingai, „nė viena žmogiška būtybė niekada neatsisakytų šio kelio dėl kurio nors kito“. „Mes niekada nesame taip pažeidžiami kančios, kaip tada, kai mylime; niekada nesame taip bejėgiškai nelaimingi, kaip tada, kai prarandame mylimą objektą arba jo meilę“.¹⁷

Išgyvenant erotinę meilę mus kankina slaptas pavydas. Kodėl pavydime? Pavydą S. Freudas laiko normaliu, iš sąmonės kylančiu afektu. Iš pažiūros nepavydintis žmogus tiesiog pernelyg gerai slepia savo pavydą, o tai reiškia, kad jo nesąmoningame dvasiniame gyvenime pavydui teikiama daug svarbos. Normalus pavydas pasireiškia liūdesiu, sielvartu dėl prarasto meilės objekto. Pavydintis žmogus patiria narcisistinę nuoskaudą. S. Freudas tokį pavydą kildina ne tik iš Edipo komplekso, išgyvenamo lytinio brendimo laikotarpiu, bet ir iš sąmoninio biseksualumo.¹⁸

Pavydą paskatina jį išgyvenančio žmogaus slaptas troškimas būti neištikimam. Jaučiant savo paties potencialią neištikimybę, galima projektuoti partnerio neištikimybę galvojant: „Tikriausiai ir jis (ji) neką geresnis už mane“.

S. Freudas mano, kad abiejų šių lygmenų pavydą įmanoma numaldyti pasitelkus analitinę terapiją. Sunkiau gydymui pasiduoda liguistas pavydas. Jis taip pat atsiranda dėl nuslopinto neištikimybės troškimo, tiksliai šiuo atveju fantazijų objektas yra tos pačios lyties.

¹⁶ Freud S. *Civilization and its Discontents*. New York, 1989, p. 269.

¹⁷ Ten pat, p. 270.

¹⁸ Žr.: Froidas Z. Apie kai kuriuos neurozinius pavydo, paranojos ir homoseksualizmo mechanizmus // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 277–279 (sk. Pavydas ir neapykanta).

VI.1.e. Menas kaip narkozė

Gyvenimo džiaugsmą, sako S. Freudas, galima patirti ir per estetinį išgyvenimą. S. Freudas artimas F. Nietzsche'ui, kuris į retorinį klausimą „Kodėl gi tu rašai?“ *Linksmajame moksle* atsakė: „Aš iki šiol neradau kito būdo atsikratyti savo minčių“¹⁹. Grožio išgyvenimas šiek tiek svaigina. Tai negali apsaugoti nuo kančios, vis dėlto gali šiek tiek kompensuoti ją. Klasikinė estetika, teigia S. Freudas, mažai ką gali pasakyti apie grožį; ji tėra žodžių srautas. Psichoanalizė, deja, taip pat. Vienintelis dalykas, ką gali pasakyti psichoanalizė: grožio patyrimo ištakos yra seksualinis išgyvenimas.

Nepatenkinti norai iškyla sapnuose ir žadina fantazijas. Fantazuoja, sako S. Freudas, tik tas, kuris yra nepatenkintas. Jaunos moters fantazijose vyrauja erotiniai motyvai, jauno vyro – garbėtroškos. Rašytojas taip pat fantazuoja. Ar iš tikrųjų mes turime teisę lyginti rašytoją su žmogumi, „sapnuojančiu vidury baltos dienos“, o jo kūrinį – su dienos sapnais? – retoriškai klausia S. Freudas. Galima sakyti, kad S. Freudas įvardijo veikiau ne „rimtojo“, o populiaraus meno ištakas. Tokią kūrybą jis palygina su neurotišku poreikiu fantazuoti. Bestseleriai – tai egocentriškumą išreiškiantys kūriniai. Jų herojai – egocentriška mūsų aš projekcija. Pagrindinį veikėją įsimyli visos moterys, romano herojai skirstomi į teigiamus ir neigiamus. S. Freudui krito į akis, kad daugelyje psichologinių romanų yra tik vienas herojus – romane vaizduojamas jo vidinis pasaulis. Atrodo, kad rašytojas tūno jo sieloje, o kitus veikėjus aprašo gana paviršutiniškai. „Apskritai psichologinio romano savitumas, – sako S. Freudas, – matyt, atsirado iš šiuolaikinio rašytojo polinkio savianalizės būdu suskaidyti savo aš į kelis dalinius aš ir taip perkelti konfliktiškas savo dvasinio gyvenimo tėkmes į kelis veikėjus“.²⁰

Menininkas patiria vaizduotės teikiamą džiaugsmą ir perduoda jį tiems, kurie žaivisi jo kūryba net ir negebėdami kurti. Tai pakankamai švelni narkozė, teigia S. Freudas, pernelyg daug paguodos iš jos neverta tikėtis. Ji nepadedą pamiršti realios nelaimės, bet gali atitraukti dėmesį nuo gyvybinių poreikių spaudimo.

F. Nietzsche *Linksmajame moksle* svarsto panašiai. Menas yra iliuzija ir klaida, sako F. Nietzsche. Bet toks jis ir turi būti. Mums būtina iliuzija. „Sąžiningumas galų gale sukeltų šleikštulį ir vestų prie savižudybės“, žaismingas, pašaipus, dinamiškas, pakilus menas žmogui būtinas kaip laisvės galimybė.²¹

Nė vienas būdas, – nei pozityvus, nei negatyvus, – daro išvadą S. Freudas, – negali visiškai apsaugoti nuo kančios. Nėra auksinės taisyklės, tinkančios kiekvienam. Kiekvienas žmogus pats turi rasti sau tinkamą išsigelbėjimo kelią. Erotiškas žmogus pasirinks emocinius ryšius su kitais žmonėmis, narcisistinio tipo žmogus – vidinę proto įtampą, veiklos žmogus niekada neatsisakys pasaulio, nes čia jis gali

¹⁹ III.2.f. Kodėl gi tu rašai? Frydrichas Nyčė (*Nietzsche*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.

²⁰ Žr.: III.2.k. Kūryba ir neurozė. Zigmundas Froidas (*Freud*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.

²¹ Žr.: III.2.f. Kodėl gi tu rašai? Frydrichas Nyčė (*Nietzsche*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.

išbandyti savo jėgas. Apdairus investuotojas, pažymi S. Freudas, niekada neinvestuos kapitalo į vieną objektą, taip ir gyvenimiška išmintis turėtų sulaikyti nuo pasitenkinimo ieškojimo vienoje srityje. Negalima tikėtis, kad kuris nors būdas bus visiškai sėkmingas.

Kai per sunku rasti džiaugsmą išoriniame pasaulyje, lieka paskutinė gyvenimo technika – slydimas į neurotiškumą. Tokią išeitį pasirenka jauni žmonės. Vėliau tai gali virsti chroniška intoksikacija arba desperatišku noru sukilti – psichoze.

Religija visiems po lygiai suteikianti laimės ir saugumo. Jos technika nuslopina gyvenimo vertingumą ir iškreipia realaus pasaulio vaizdą. Ji sustiprinanti infantiliškumą ir sukelia masinę saviapgaulę. Tačiau net religija negali iki galo tesėti savo pažadų. Nė vienas būdas nežada tobulos laimės, padaro išvadą S. Freudas.

VI.1.f. Sąžinės kilmė. *Superego*

Žmogaus santykį su kitu žmogumi kiekvienoje kultūroje, rašo S. Freudas, reguliuoja etika. Etika – tai kultūrinio *superego* išraiška, ženklinanti skaudžiausius kiekvienos civilizacijos taškus. Individo interiorizuotas agresyvumas nukreipiamas prieš jo paties *ego*. Įtampa tarp *superego* ir *ego* skatina kaltės pajautimą, kuris pasireiškia poreikiu susilaukti bausmės. Individo agresyvumas kelia grėsmę civilizacijai. Ši pradeda slopinti individo agresyvumą ir nustelbia jo *ego*.

S. Freudas, panašiai kaip ir F. Nietzsche²², siekia suvokti sąžinės fenomeno genezę. Gėrio ir blogio supratimas, teigia S. Freudas, atsirado iš individo bejėgiškumo ir priklausomybės, baimės prarasti kitų žmonių meilę. Jei priklausomas *ego* praranda meilę tų žmonių, nuo kurių priklauso, jam gresia daugybė pavojų. Stipresnis žmogus gali parodyti savo pranašumą ir jį nubausti. Todėl blogis yra tai, dėl ko iškyla grėsmė prarasti meilę. Tad bandoma jo išvengti.

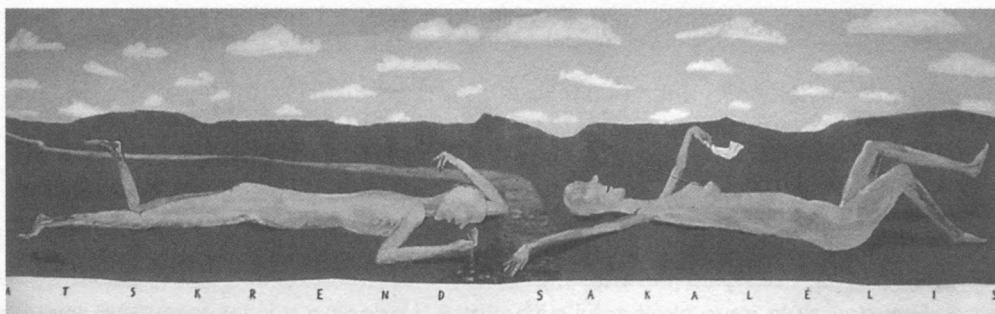
Kai šis draudimas pereina iš veiksmo į *ego* vidų – jis tampa sąžine. Blogas darbas yra ne tik tai, kas padaryta, bet ir tai, kas ketinama daryti. Ir „nešvari sąžinė“, ir kaltė, teigia S. Freudas, yra meilės praradimo baimė. Suaugusiam žmogui tėvą ar tėvus atstoja didesnė bendruomenė.

Superego iš esmės nėra priešiškas *ego*, – šiedu komponentai glaudžiai tarpusavyje susiję. Bet *superego* ima kankinti nusidėjusį žmogų sukeldamas jam nerimą ir baimę būti nubaustam.

Be to, teigia S. Freudas, kol individą lydi sėkmė, jo *superego* (sąžinė) yra ramus ir leidžia daryti, ką tik jis nori. Bet patyręs nesėkmę individas jaučiasi praradęs aukštesniųjų jėgų paramą bei meilę, tad sugriežtina reikalavimus sąžinei ir ima save smerkti.

Izraelio tauta manė esanti Dievo išrinktoji, jo kūdikis. Dangiškasis Tėvas jai siuntė

²² Žr.: III.3.e. Sąžinės kilmė. Frydrichas Nyčė (*Nietzsche*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.



V. Paukštė. *Atskrend sakalėlis*, 2001

Terapiniais sumetimais, – rašo S. Freudas, – mes esame priversti susilpninti *superego* reikalavimus.

nelaimę po nelaimės, tačiau ji nė karto nesuabejojo savo sąsajom su Dievu. Nėgana to, ši tauta išugdė pranašus, kurie atskleidė tautos nuodėmes ir skatinami kaltės sukūrė griežtus religinius reikalavimus. Primityvus žmogus, pažymi S. Freudas, elgiasi visiškai priešingai. Patyręs nelaimę, jis kaltina ne save, o fetišą.

Kodėl S. Freudas priekaištauja klasikinei etikai, sureikšminančiai *superego*?

Dėl dviejų dalykų. Visų pirma, pasak S. Freudo, sureikšmindama komandas ir draudimus, etika labai menkai rūpinasi paties *ego* laime. Jai per mažai rūpi instinktyvi *id* jėga ir tie sunkumai, kuriuos sukelia išorinės aplinkybės. Civilizacija – tai laimės praradimas stiprinant kaltės pajautimą. S. Freudas tai suvokia kaip dar vieną neurotinės kančios šaltinį. Psichoanalitiko tikslas – padėti kenčiančiajam išvengti pernelyg griežto *superego* spaudimo. Tai, ką moralės normos (*superego*) laiko blogiu, ne visada yra pavojinga pačiam *ego*. Atvirkščiai, tai, ką smerkia moralė, gali tapti *ego* troškimų įgyvendinimo ir jo laimės šaltiniu. „Terapiniais sumetimais, – rašo S. Freudas, – mes esame priversti susilpninti *superego* reikalavimus“.

Ego atsiduria dviejų nenugalimų jėgų įtampos lauke. Viena vertus, jį spaudžia *id* – sąmoniniai biologiniai troškimai, meilės ir naikinimo instinktas. Kita vertus, jį be paliovos kaltina *superego*. Padėti *ego* sukurti šių įtampų pusiausvyrą ir išlikti psichiškai sveikam – pagrindinis psichoanalitinės terapijos tikslas.

Kita vertus, pažymi S. Freudas, kultūrinis *superego* menkai domisi tuo, ką įsako. Jis remiasi prielaida, kad žmogaus *ego* pajėgus atlikti viską, ko iš jo reikalaujama, kad *ego* valdžia *id* yra neribota. „Tai klaida, – rašo S. Freudas. – Netgi normalūs žmonės savo *id* gali kontroliuoti tik iki tam tikros ribos“.

Jei iš žmogaus pernelyg daug reikalaujama, jį ištinka neurozė arba jis jaučiasi nelaimingas. S. Freudo psichoanalizė – tai bandymas šį nelaimingumo pajautimą kuo labiau susilpninti.

VI.1.g. „Mylėk savo artimą taip, kaip jis tave myli“

Įsakymo „Mylėk savo artimą kaip save patį“, pasak S. Freudo, neįmanoma įvykdyti. Ne visai tiksliai perfrazuotą *Naujojo Testamento* Didįjį įsakymą, skelbiantį *Mylėk Viešpatį, savo Dievą, visa širdimi, visa siela, visomis jėgomis ir visu protu, o savo artimą kaip save patį*, S. Freudas interpretuoja atsiribodamas nuo ontologinio šio trinario lygmens (paties Dievo), sutelkdamas dėmesį į dviejų šios triados narių – manęs ir artimo – santykio įtampą.

S. Freudas siūlo savo skaitytojui pažvelgti į šį principą naiviai, tarsi pirmą sykį jį girdėtų. Tokiam „naiviam“ klausytojui ar skaitytojui, S. Freudas manymu, savaime turi kilti klausimai: „Kodėl tai turime daryti?, Kas bus iš to gera?“

S. Freudas manymu, šį priesaką civilizacija primetė individui, kad nuslopintų jo agresyvumą. Tačiau tai individui per sunku, jis negali to įvykdyti. Civilizacija mums teigia, sako S. Freudas, kad kuo sunkiau paklusti įsakymui, tuo jis vertingesnis. Etika nepasiūlo žmogui nieko kita, tik narcisistinį pasitenkinimą, skatinantį galvoti apie save geriau negu apie kitus.

S. Freudas išsiaiškina vidinę motyvaciją, kodėl individas psichologiškai priešinasi besąlygiškos meilės priesakui. „Mano meilė, – rašo S. Freudas, – yra tai, kas vertinga man, ko aš neturėčiau neapgalvotai švaistyti“. Jei aš ką nors myliu, tai tas „kas nors“ turi koku nors būdu tai pelnyti. Galiu mylėti kitą, panašų į mane, – tada myliu jį kaip savo antrąjį aš; o jei jis pranašesnis už mane, myliu jį kaip savo idealųjį aš. Turiu mylėti, tarkime, draugo sūnų, kad nesukelčiau pirmajam skausmo. Ne tik sunku, bet ir neteisinga mylėti prašalaitį, niekaip nepelnusį mano meilės. Jeigu mano meilę vertina žmonės, kuriuos aš myliu, teigia S. Freudas, tuomet mylėdamas juos, aš išskiriu juos iš kitų. Todėl bus neteisinga mylimų žmonių atžvilgiu, jei sulyginčiau juos su prašalaičiu.

O „jei aš turiu mylėti jį (visuotinę meilę) tik dėl to, kad jis yra šios Žemės gyventojas, kaip vabzdys, kirmėlė ar žiogas, bijau, kad tik trupinėlis mano meilės teks jo daliai“²³, – rašo S. Freudas.

Šį priesaką sunku įvykdyti ir dėl to, kad artimas nenusipelno mano meilės, negana to – jis kursto mano priešišumą, netgi neapykantą. Jis neturi nė krislo meilės man. Jis įžeidinėja mane, rodo savo pranašumą. Kuo saugesnis jis jaučiasi, tuo bejėgiškesnis aš esu.

Žmonės nėra švelnūs padarai, trokštą būti mylimi. Tai padarai, turintys stiprų agresyvumo instinktą. Jų artimieji yra ne tik potencialūs jų pagalbininkai ar kūniškos meilės objektai, bet ir žmonės, kurie skatina juos išlieti savo agresiją, išnaudoja juos nemokėdami už darbą atlyginimo, pasinaudoja seksualiai, be to, daro tai lyg nejučia, atimdami jų nuosavybę, žemindami, teikdami skausmo, kankindami ir žudydami.

²³ Freud S. *Civilization and its Discontents*. New York, 1989, p. 300.

Kas gyvenimo patirties ir istorijos akivaizdoje turėtų drąsos paneigti šią prielaidą? – retoriškai klausia S. Freudas.

S. Freudas įsakymą „Mylėk savo artimą kaip save patį“ siūlo pakeisti įsakymu „Mylėk savo artimą taip, kaip jis tave myli“. Tik tada, kai artimas rodo prielankumą, galima jam atsakyti tuo pačiu. Šį principą S. Freudas siūlo taikyti be išimčių.

E. Frommas, nors ir vadovavosi, kaip ir S. Freudas, žmogaus prigimties dualizmo ir neišvengiamo agresyvumo prielaida, pasuko kita linkme. Brolišką meilę (svetimam ir artimam) jis laikė gebėjimo mylėti, o drauge ir produktyviausių žmogaus sąsajų su pasauliu galimybe.

Literatūra:

Brabant G. P. *Psichoanalizė*. V., 1994.

Freud S. *A General Introduction to Psychoanalysis*. New York, 1935.

Freud S. *A General Selection from the Works of Sigmund Freud*. Garden City, New York, 1957.

Freud S. *Anapus malonumo principo*. Kūrinių rinktinė. V., 1999.

Freud S. *Civilization and its Discontents*. New York, 1989.

Freud S. *Moses and Monotheism*. New York, 1962.

Freud S. *Psichoanalizės įvadas*. Paskaitos. V., 1999.

Freud S. *Schriften über Träume und Traumdeutungen*. Frankfurt am Main, 1994.

Freud S. *Sexualleben*. Band V. Frankfurt am Main, 1994.

Freud S. *The Interpretation of Dreams*. New York, 1956.

Freud S. *Two Short Accounts of Psycho-Analysis: Five Lectures on Psycho-Analysis and the Question of Lay Analysis*. Penquin Books, 1991.

Freud S. *Kasdienio gyvenimo psichopatologija*. V., 1992.

Froidas Z. Rašytojas ir fantazavimas // *Grožio kontūrai*. V., 1980, p. 74–81.

Froidas Z. Dostojevskis ir tėvažudystė // *Grožio kontūrai*. V., 1980, p. 81–97.

Freud S., Breuer J. *Studies on Hysteria*. New York, 1957.

Gay P. *Freud: A Life for Our Time. The Acclaimed New Biography*. London, 1993.

Gombrich E. H. *Freudo estetika* // *Metai*. 1995, nr. 2.

Lohmann H. M. *Freud zur Einführung*. Hamburg, 1991.

Lohmann H. M. *Sigmund Freud*. Reinbek bei Hamburg, 1998.

Stone I. *Proto aistros. Biografinis romanas apie Zigmundą Froidą*. V., 1999.

<The> *Freud Reader*. Ed. P. Gay. London, 1995.

Zweig S. *Apie Zigmundą Froidą. Portretas*. V., 1999.

VI.2. MEILĖ KAIP PRODUKTYVUMAS: ERICHAS FROMMAS¹ (1900–1980)

VI.2.a. Vienatvė kaip egzistencinė problema

Ar laisvė gali tapti pagrindine individo siekiamybe? Žmogus, sako E. Frommas, pasirodo, gali bijoti laisvės. Knygą *Bėgimas nuo laisvės* E. Frommas pradeda atskleisdamas dvejopą laisvės siekimo prigimtį. Vaikui augant, stiprėja jo emocinės, intelektinės, fizinės galios. Jos integruojamos. Individas bręsta kaip asmenybė. Stiprėja individualaus apsisprendimo ir laisvės galia. Kita vertus, individualumu jis išsiskiria iš kitų žmonių. Jis nutraukia ankstesnius ryšius su pasauliu. Stiprėja individo vienatvė. Vis labiau nutolstant nuo pirminio susietumo, patiriama izoliacija, kuri skatina sumaištį ir stiprina nerimą. Nepakeliamas vienatvės ir bejėgiškumo jausmas gali pastūmėti individą bėgti nuo laisvės. Nelaisvas jis jautėsi saugus.

Gyvūnas nepatiria vienatvės. Jis instinktyviai integruojasi į gamtą. Žmogus yra praradęs natūralią dermę su gamta. Jo protas ir vaizduotė padeda jam suvokti save. Kita vertus, „protas, – sako E. Frommas, – žmogaus palaima, yra kartu ir jo prakeikimas“². Protas leidžia žmogui suvokti savo ribotumą ir atsitiktinumą. Žmogus jaučiasi esąs vienišas ir benamis. „Atsitiktinėje vietoje ir atsitiktiniu laiku įmestas į pasaulį, jis išmetamas iš jo taip pat atsitiktinai“.³

S. Freudas žmogiškas aistras siejo su instinktyvia *libido* energija. E. Frommas, priešingai, mano, kad galingiausios jėgos, nulemiančios žmogaus elgesį, kyla iš egzistencinės žmogaus situacijos. Visos žmogaus aistros ir troškimai – tai bandymas išvengti beprotybės. Praradęs instinktyvų ryšį su pasauliu individas priverstas ieškoti naujų vienatvės ir izoliacijos įveikos būdų. Laisvė jam gali tapti nepakeliamu našta.

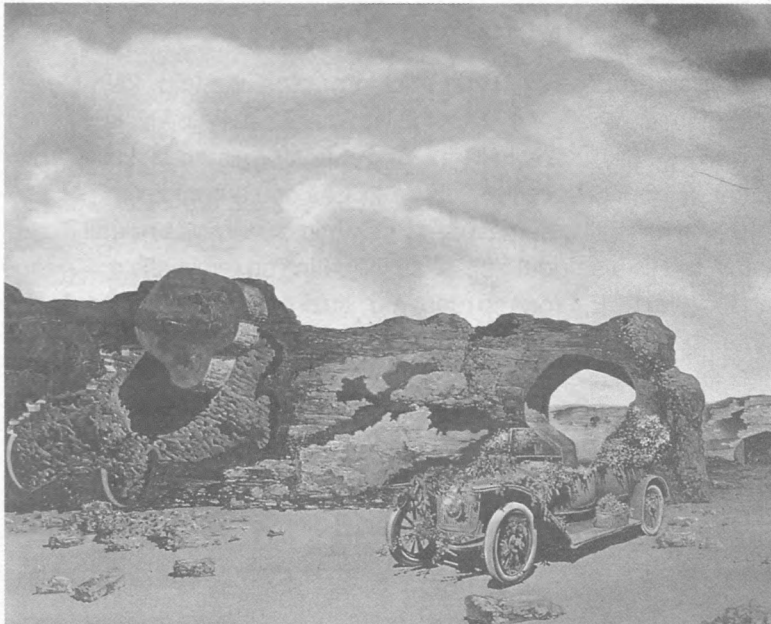
E. Frommo, kaip ir S. Freudo, psichologinės motyvacijos schema neistoriška. Jo manymu, šią problemą sprendė ir urvinis žmogus, ir klajoklis, ganęs avis, ir Egipto valstietis, ir Japonijos samurajus. Ją sprendžia ir šiuolaikinis žmogus.⁴

¹ E. Frommas – psichoanalitikas, neofroidininkas. Lietuvių filosofas A. Nesavas dar septintajame dešimtmetyje parašė E. Frommui laišką ir šis atsiuntė nemažai savo darbų į Lietuvą. Jie buvo išversti į lietuvių kalbą. E. Frommas išleido veikalus *Laisvės baimė, arba Bėgimas nuo laisvės* (*The Fear of Freedom, Escape from Freedom*, 1941), *Žmogus sau* (*Man for Himself*, 1947), *Psichoanalizė ir religija* (*Psychoanalysis and Religion*, 1950), *Sveikoji visuomenė* (*The Sane Society*, 1955), *Menas mylėti* (*The Art of Loving*, 1956), *Pamiršta kalba* (*The Forgotten Language*, 1957), *Sigmundo Freudo misija* (*Sigmund Freud's Mission*, 1959), *Dzenbudizmas ir psichoanalizė* (*Zen Buddhism and Psychoanalysis*, 1960; su D. Suzuki ir R. de Martino), *Marxo žmogaus koncepcija* (*Marx concept of Man*, 1961), *Ar gali žmogus išlikti?* (*May Man Prevail?*, 1961), *Anapus iliuzijos grandinių* (*Beyond the Chains of Illusion*, 1962), *Kristaus dogma* (*The Dogma of Christ*, 1963), *Žmogaus širdis* (*The Heart of Man*, 1964), *Meksikos kaimo socialinis charakteris* (*Social Character in a Mexican Village*, 1971; kartu su M. Makobi), *Žmogaus destruktivumo anatomija* (*The Anatomy of Human Destructiveness*, 1973).

² Fromas E. *Sveikoji visuomenė // Filosofijos istorijos chrestomatija. XIX ir XX amžių Vakarų Europos ir Amerikos filosofija*. V., 1974, p. 441.

³ Ten pat, p. 459.

⁴ Žr.: Fromas E. *Meilės menas // Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 1999, p. 252 (sk. Meilė).



S. Dali. *Paranojinė-kritinė vienatvė*, 1935

Visos žmogaus aistros ir troškimai – tai bandymas išvengti beprotybės, sako E. Frommas.

E. Frommas skyrė du vienatvės įveikos kelius: destruktivų ir produktyvų. Šias dvi laikysenas gyvenimo atžvilgiu E. Frommas nusako dar ir kitaip. Individai siekia dviejų nesuderinamų dalykų: *turėti* arba *būti*. Turėjimo orientacija destruktivi. Siekimas *būti* skatina produktyvumą.⁵

VI.2.b. Destruktyvūs vienatvės įveikos būdai

Orgijos ir kvaišalai

Vienas iš būdų įveikti vienatvę yra grįžimas į pirmąjį gamtos pasaulį. Atsisakius proto, galima vėl susiliesti su gamta. Šis pasąmoninis troškimas, E. Frommo manymu, skatina poreikį transo, sukeliama orgijų, narkotikų bei kitų kvaišalų. Gentinėje visuomenėje orgijos buvo natūralus reiškinys. Modernioje visuomenėje jų pakaitalu gali tapti narkomanija ir alkoholizmas. Kurį laiką tai padeda nuslopinti vienatvės keliamą nerimą. Tačiau ši priemonė veiksminga tik trumpai. Izoliacija dėl to neišnyksta.

⁵ Žr.: II.7.o. Išmokti būti. Erichas Fromas (*Fromm*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl.* V., 2002.

Konformizmas

Susitapatinti galima ir su grupe. Pasirinkus nuostatą „elgsiuos taip, kaip elgiasi visi“, galima jaustis saugiam ir integruotis. Jei nesu kitoks, jei esu kaip kiti, kurie laiko mane „saviškiu“, aš galiu suvokti save kaip aš. Todėl konformistas siekia įvardyti save visų pirma kaip kurios nors grupės narį. Jis sako: „Aš esu amerikietis“, „Aš esu protestantas“, „Aš esu lietuvis“ ir t. t. Be savojo aš pajautimo individas negali išsaugoti psichinės sveikatos, tad jis aistringai trokšta susitapatinti su minia. Jis gali paaugoti net ir gyvybę, kad tik įgytų šį, E. Frommo manymu, iliuzinį identiškumą. Šis dažno individo neįsisąmonintas galingas poreikis, E. Frommo manymu, skatina kurtis masinius judėjimus – tokius kaip fašizmas. Šiuolaikinė visuomenė, E. Frommo nuomone, taip pat kurianti nuasmenintos lygybės idealą, nes jai reikia niekuo nesiskiriančių vienas nuo kito individų. Šiuolaikinio žmogaus gyvenimas paremtas rutina. Tai sunormintas ir standartizuotas gyvenimas.

Laisvės ir spontaniškumo vengimas suformuoja „prisitaikiusio“ žmogaus tipą. Toks žmogus paverčia save preke, jis nuolatos stengiasi įtikti kitiems, yra pasirengęs bet kada imtis kito vaidmens. E. Frommas mano, kad už tokį savęs išsižadėjimą tenka atsimokėti vidine tuštuma ir nesaugumo jausena, kuri tampa akivaizdi tada, kai kas nors nepasiseka. Net jei ir neįvyksta nieko bloga, toks žmogus, sako E. Frommas, moka už savo, kaip žmogaus, bankrotą skrandžio opa, širdies sutrikimais ar kokia kita psichikos veiksnių lemiama liga.

Bet kuri neurozė, sako E. Frommas, liudija moralinę problemą. Žmogus, nuslopinęs laisvės troškimo ir spontaniškumo galias, praranda galimybę tapti tuo, kuo galėtų būti. Jis yra nelaimingas.

Simbiozė

Terminas „simbiozė“ įvardija dviejų darinių, negalinčių išsiversti vienas be kito, koegzistavimą. E. Frommas šią sąvoką pasitelkia psichologinės simbiozės fenomenui apibūdinti. Tai žmogaus noras rasti tarpusavio sąsajas su kitu žmogumi išsižadant savęs arba pajungiant kitą savo valiai.

Mazochizmas

Mazochistinė asmenybė jaučiasi menkavertė ir bejėgė. E. Frommas apibūdina įvairias mazochizmo formas. Kai kurie žmonės naikina save nuolatos save kritikuodami, kiti – tikėdamiesi ligos kaip išsigelbėjimo. Dar kiti tampa nelaimingų atsitikimų aukomis, nes pasąmoningai to trokšta. Yra žmonių, kurie negeba atsakinėti per egzaminus, nors prieš juos ir po jų parodo puikų dalyko išmanymą. Dar kiti neapgalvotai plepėdami, nors niekada neketino sakyti to, ką pasako, nuteikia prieš save tuos, kuriuos myli. Jie elgiasi taip, tarsi paklustų pikčiausių priešų patarimams ir kaip įma-

nydami stengtųsi pakenkti. Gyvenimas tokiai asmenybei atrodo slegiantis ir nevaldomas. Nepakeliamos izoliacijos bei vienišumo pajautimo ji bando išvengti tapdama dalimi kito asmens, kuris ją valdo, o drauge ir gina. Mazochistinė asmenybė pati nepriima jokių sprendimų, niekada nerizikuoja. Bet ji nėra vieniša. Kas nors kitas už ją sprendžia ir apsaugo ją. Tačiau mazochistas gniuždo savo asmenybę – jis nesubręsta ir netampa savarankišku žmogumi.

Sadizmas

Aktyvioji simbiozės forma yra sadizmas. Sadistiškas žmogus išvengia vienatvės paversdamas kitą savo paties dalimi arba įrankiu. E. Frommas skiria tris sadistinių polinkių tipus. Sadistas siekia pajungti kitus žmones sau, kad jie taptų visiškai nuo jo priklausomi, kad jo valdžia taptų neribota. Antro tipo sadistai siekia ne tik pajungti kitus žmones sau, bet ir išnaudoti juos. Juk pasisavinti galima ne tik materialius dalykus, bet ir moralines bei intelektines kito žmogaus savybes. Trečio tipo sadistai mėgaujasi galėdami sukelti kitiems žmonėms kančių. Kančios gali būti fizinės, gali būti ir dvasinės. Sadizmas gali būti aktyvus – tuomet kitas žmogus yra žeminamas ir gąsdinamas, ir pasyvus – šiuo atveju sadistas tik mėgaujasi kitų žmonių kančiomis.

Paradoksas tas, kad sadistiniai polinkiai ne visada pastebimi, juos galima palaikyti net socialumo išraiška. Jie gali būti dangstomi nepaprastu gerumu ir rūpesčiu kitais žmonėmis. Sadistas šiuo atveju pasiteisina kurdamas palankias sau racionalizacijas: „Aš valdau jus todėl, kad geriau už jus žinau, kas jums yra gera, todėl jums naudinga man paklusti“. Arba: „Padariau dėl jūsų tiek daug, kad dabar turiu teisę pasiimti iš jūsų tai, ko man reikia“. „Smogdamas pirmas, pats išvengiu smūgio ir apsaugau nuo jo savo draugus“.⁶

Sadistas, kaip ir mazochistas, nėra laisvas nuo valdymo objekto. Jis atrodo stiprus, tie, kuriuos jis valdo, – silpni. Sadistas desperatiškai ieško asmens, kurį galėtų valdyti, nes savo galią jis pajunta tik tuomet, kai ką nors valdo. Jis gali manyti, kad valdo tuos, kuriuos labai myli. Tačiau iš tiesų, pažymi E. Frommas, jis myli juos tik dėl to, kad valdo. Sadizmo esmė yra mėgavimasis ta galia, kurią teikia viešpatavimas.

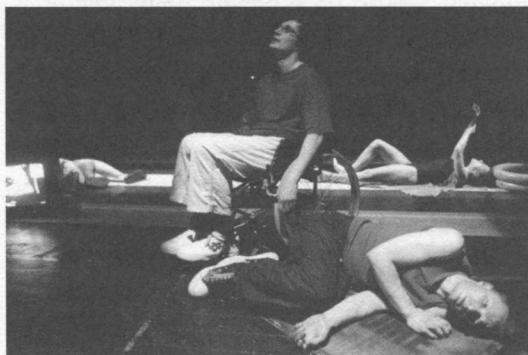
Mazochistas išsižada savo asmenybės – sunaikina ją. Jis netampa tuo, kuo galėtų tapti, jei pajėgtų būti laisvas. Sadistas naikina kito asmenybę. Jis nėra laisvas, nes priklauso nuo kito. Jei neturėtų ką valdyti, jaustųsi vienišas ir bejėgis.

Tas pats žmogus skirtingų objektų atžvilgiu gali būti ir sadistas, ir mazochistas. E. Frommas paminė A. Hitlerį⁷, kuris buvęs sadistas kitų žmonių atžvilgiu, tačiau mazochistas likimo, istorijos, „aukštesniųjų jėgų“ atžvilgiu.

⁶ Фромм Э. *Бегство от свободы*. Москва, 1995, p. 126–127.

⁷ E. Frommas A. Hitlerio asmenybės tipą įvardijo ir kaip nekrofilinį charakterį. Žr.: Fromm E. *The Anatomy of Human Destructiveness*. New York, 1992.

VI.2.c. Meilė kaip neurotiškas prieraišumas: K. Horney (1885–1952)



O. Koršunovo režisuoto spektaklio *Parazitai* scena.
D. Matvejevo nuotrauka.

Didžiama žmonių tarpusavio santykių, nors šie ir laikomi meile, yra, pasak E. Frommo, tik sadizmo ir mazochizmo simbiozė.

Didžiama žmonių tarpusavio santykių, nors šie ir laikomi meile, yra, pasak E. Frommo, tik sadizmo ir mazochizmo simbiozė. Plačiau apie tokius neurotiškus santykius rašoma psichanalitikės K. Horney knygose *Neurotiška mūsų laikų asmenybė* (*The neurotic Personality of our Time*) ir *Savianalizė* (*Self-Analysis*). K. Horney mano, kad daugelio žmonių gyvenimą lemia neįsisąmonintas pamatinis nerimas. Šio pamatinio nerimo žmonės bando išvengti ne tik siekdami priklausomybės nuo kitų (E. Frommo pateikta mazochizmo tendencija), bandydami pajungti kitus sau (sadistinis po-

linkis), bet ir siekdami savarankiškumo bei atsiribodami nuo kitų. Ketvirtoji gynimosi nuo pamatinio nerimo strategija – nesąmoningas meilės ir pritarimo troškimas. Visos šios nerimo vengimo technikos galinčios turėti ir natūralų pagrindą. Kaip atskirti neurotišką meilės troškimą nuo natūralaus troškimo? K. Horney siūlo tokį kriterijų. Normalus ir sveikas poreikio tenkinimas reiškiasi tiesiogiai, jam būdinga lankstumas ir išradingumas. Tačiau kai poreikis grindžiamas pamatiniu nerimu, mūsų jausmus ir veiksmus paženklina įkyrumas ir neišrankumas. K. Horney siūlo palyginti du atvejus, kai žmogus lipa į medį. Kokie motyvai skatina jį tai daryti? Į medį gali būti lipama apžvelgti apylinkių iš aukščiau. Arba gelbstintis nuo laukinio žvėries. Pirmuoju atveju veiksmo motyvacija yra malonumas, antruoju – baimė. Taigi ir meilės trokštantis neurotikas panašus į žmogų, besigelbstintį nuo laukinio žvėries. Jis desperatiškai ieško nusiramino. Ar visada pajėgiame atskirti, kada mūsų prieraišumą prie kito žmogaus skatina natūralus džiaugsmo troškimas, o kada – neįsisąmonintas siekimas nuslopinti pamatinį nerimą ir pajusti saugumą?

K. Horney sako, kad neurozių atvejais meilės ir prieraišumo troškimas yra toks dažnas reiškinys, kad įgudęs stebėtojas – psichoterapeutas – iš karto tai pastebi. Neurotikas priešiška ir grėsminga pasaulyje jaučiasi bejėgis. Todėl meilės siekimas yra logiška ir nuosekli pagalbos ir supratimo troškimo dalis. Neurotikui atrodo, kad jis nori labai nedaug – tik gerumo, supratimo, pagalbos ir patarimo. Jis nori, kad kiti žinotų, jog jis siekia suteikti jiems džiaugsmo ir nežada nieko skaudinti. Tačiau neurotikas neįsisąmonina, kad liguistas jo jautrumas, slaptas priešiškumas, priekabūs reikalavimai trukdo jam pasiekti tai, ko jis taip norėtų. Jis nepajėgia kriti-

kai vertinti savo elgesio ir suprasti, kodėl jį atstumia draugas, mylimasis, sutuoktinis. Neurotikas bet kokį reikalavimą vertina kaip išdavystę, bet kokią kritiką – kaip pažeminimą. Jis prieina prie išvados, kad kalti yra kiti – jie nedėmesingi, neištikimi, nedėkingi. Jis be paliovos, sako K. Horney, vejasi meilės šmėklą. Jo būklė kritiška. Jis pats nepajėgia mylėti, nors jam būtina kitų meilė.⁸

VI.2.d. Meilė kaip produktyvi vienatvės įveika: E. Frommas

E. Frommo manymu, tik meilėje įmanomas paradoksas, kai du žmonės tampa vienu ir vis dėlto išlieka skirtingi. Tačiau E. Frommas turi galvoje ne simbiotinę, o produktyvią meilę. „Skirtingai nuo simbiotinio ryšio, subrendusi meilė yra ryšys, kurio sąlyga yra asmens orumo, individualybės išsaugojimas. Meilė yra aktyvi žmogaus galia, jėga, kuri įveikia sienas“⁹, skiriančias žmogų nuo jo artimųjų, kuri riša jį su kitais; „meilė priverčia įveikti izoliacijos ir atskirtumo jausmą, tuo pat metu leisdamą išlikti savimi, išsaugoti savo orumą“¹⁰.

Produktyvioji orientacija yra psichoanalizės vertybinė siekiamybė. A. Maslow teigia, kad egzistuoja vienintelė galutinė žmonijos vertybė, tolimas tikslas, į kurį veržiasi visi žmonės. „Įvairūs autoriai vadina jį įvairiai: savęs aktualizavimu, savęs realizavimu, integravimu, psichine sveikata, individualizavimu, autonomija, kūrybingumu, produktyvumu. Bet jie visi sutinka, kad tai tolygu realizuoti asmens potencialias, kitaip sakant, tapti visiškai žmogiškam, tapti viskuo, kuo asmuo *gali* tapti“.¹¹

Pats augimas, pats siekimas produktyvumo esąs individo džiaugsmo šaltinis. „Bazinių poreikių patenkinimas suteikia mums viršūnės išgyvenimų, kurių kiekvienas yra absoliutus malonumas, tobulas savaime, ir vien jų gana, kad gyvenimas būtų vertinamas“.¹² Teikia džiaugsmą paties augimo akimirka. Teikia džiaugsmą aiškesnis tikrovės suvokimas, didesnis atvirumas patyrimui, didesnis spontaniškumas, autonomiškumas, unikalumas, didesnis objektyvumas, nešališkumas, savęs transcendavimas, kūrybingumo pojūtis, gebėjimas susieti konkretumą ir abstraktumą, demokratiška charakterio struktūra, gebėjimas mylėti ir kt.

E. Frommas, kaip ir A. Maslow, teigia, kad pagrindinė žmogaus pareiga yra sukurti save, tapti tuo, kas jis potencialiai yra. Pats svarbiausias jo pastangų kūriny yra jo paties asmenybė. Tam jis turi produktyviai panaudoti savo galias. Produktyvumas reiškiasi laisve ir spontaniškumu. Polemizuodamas su autoritarine etika, kuri įpratino žmones manyti, kad dorybė – tai pergalė prieš save, kad tam, kad išliktum doras, reikia milžiniškų ir nuolatinių pastangų, E. Frommas formuluoja humanistinės

⁸ Žr.: Хорни К. *Невротическая личность нашего времени. Самоанализ*. Москва, 1993, p. 84–85.

⁹ Plg. II.6.f. Meilė kaip nuosavybė. Frydrichas Nyčė (*Nietzsche*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.

¹⁰ Fromas E. *Mėnas mylėti*. V., 1992, p. 18.

¹¹ Maslou A. Psichologijos duomenys ir vertybių teorija // *Gėrio kontūrai*. V., 1989, p. 343.

¹² Ten pat, p. 344.

etikos pagrindinę prielaidą: „Dorybė yra proporcinga žmogaus pasiektam produktyvumui“. E. Frommo nuomone, represijos, taikomos žmoguje slypinčiam blogiui, luošina žmogų. Humanistinės etikos tikslas – kurti tokias sąlygas, kurios paskatintų atskleisti pirmines žmogaus potencijas. Represuoti, išstumti iš sąmonės blogieji žmogaus instinktai visiškai nedingsta. Nustumti į pasąmonę, jie reiškiasi kaip agresija, slaptas sadizmas – noras valdyti kitus (kartais kaip švelnumas). Kai skatinamos individo kūrybinės galios, produktyvumas savaime išstumia bloguosius polinkius ir troškimus. „Produktyvus žmogus, kuris pasitiki savo protu ir kuris sugeba mylėti kitus ir save, turi valios elgtis dorai. Neproduktyviam žmogui, kuriam nepavyko išsiugdyti šių savybių ir kuris yra savo iracionalių aistrų vergas, trūksta šios valios“.¹³

Žmogus, sako E. Frommas, apdovanotas gebėjimu kalbėti ir mąstyti. Užbloka- vus šias galias, jis patirtų didžiulę žalą. Žmogus geba mylėti ir, jei neranda kur šią galią panaudoti, patiria kančią. Jis gali ignoruoti šį kentėjimą, slopinti jį pasitelkęs įvairiausias racionalizacijas. Nerealizuotas produktyvumas yra žmogaus kančios ir agresyvumo šaltinis.

Kas yra produktyvi meilė? Ar įmanoma išmokti būtent šitaip mylėti?

E. Frommas skiria keturias svarbiausias meilės savybes: davimą, rūpestį, pagar- bą ir žinojimą. Davimas liudija meilės santykio produktyvumą. Neproduktyvus žmo- gus vengia duoti, nes bijo prarasti save, ko nors netekti, būti pajungtas, aukotis. Produktyvus žmogus drąsiai duoda, nes duodamas jis nieko nepraranda, o tik įgy- ja. Duodamas jis pajunta savo jėgą, sveikatą ir galią. Produktyvus žmogus duoda- mas išreiškia savo gyvybingumą. Duodamas produktyvus žmogus dalijasi su kitu visomis savo žmogiškojo gyvybingumo apraiškomis – džiaugsmu, supratingumu, dėmesiu, žinojimu, humoru, liūdesiu. Duodamas jis sužadina kito gyvybingumą. To- dėl meilė, E. Frommo pastebėjimu, yra galia, pajėgi sužadinti kito meilę.

Meilė neįmanoma be rūpesčio, be puoselėjimo to, ką mylime. Rūpestis siejamas su atsakomybe. Atsakomybė nėra iš išorės primesta pareiga. Būti atsakingam, va- dinasi, būti pajėgiam ir pasirengusiam „atsakui“. Mylintis žmogus niekada neatsa- kys taip, kaip atsakė Kainas, paklaustas, kur esąs jo brolis: „Ar aš esu savo brolio sargas?“ Meilėje atsakomybė neatsiejama nuo pagarbos. Kitaip ji gali virsti domina- vimu ir savininkiškumu. Pagarba kitam yra rūpinimasis kito žmogaus tobulėjimu ir atsiskleidimu. „Jei aš myliu kitą žmogų, jaučiuosi esąs išvien su juo, bet su tokiu, koks jis yra, o ne su tokiu, koks man reikalingas kaip mano reikšmių objektas“.¹⁴

Tačiau, kad pamatyčiau kitą žmogų jo paties problemų kontekste, aš pats, mylin- tis žmogus, turiu būti savarankiškas ir nepriklausomas. Turiu eiti pats, stovėti ant savo kojų ir neieškoti paguodos nei mazochistiniuose, nei sadistiniuose santykiuo- se. Todėl meilė esanti laisvės, o ne išnaudojimo kūdikis.

¹³ Fromas E. Žmogus sau // *Gėrio kontūrai*. V., 1989, p. 335.

¹⁴ Fromas E. *Mėnas mylėti*. V., 1992, p. 23.

Mylėdamas kitą turiu siekti jį pažinti. Neturiu manyti, kad kitą žmogų kada nors perprasiu iki galo. Ypač dažnai taip manoma išgyvenant erotinę meilę. Erotinio intymumo išgyvenimas trunka trumpai. Staiga dingsta barjerai ir mylimas asmuo tampa taip pat gerai pažįstamas kaip ir aš pats. Jeigu šiuo atveju suvoktume, koks neaprepiamas yra kitas žmogus, sako E. Frommas, jis niekada netaptų mums neįdomus, „ir barjerų įveikimo stebuklas būtų galimas kasdien iš naujo“¹⁵. Produktyvus ryšys su kitu žmogumi galimas tik tada, kai nuolatos juntamas poreikis pažinti „žmogaus paslaptį“. Nei savęs, nei kitų, sako E. Frommas, kad ir kiek stengsimės, niekada nepažinsime iki galo. E. Frommas pakartoja B. Pascalio ir A. Camus minėtą paradoksą: kuo labiau skverbiamės į savo ar kito esybę, tuo labiau pažinimo tikslas tolsta nuo mūsų. Pažinimas meilėje – tai vienybės su kitu žmogumi išgyvenimas. Tai nėra intelektualinis pažinimas, kuris suardo objekto visumą. „Meilės aktu atiduodamas save, įsiskverbdamas į kitą, aš atrandu save, aš atskleidžiu save, aš atskleidžiu mus abu, aš atskleidžiu žmogų“.¹⁶

E. Frommo meilės samprata artima kūrybinės veiklos supratimui. Kurdamas žmogus, kad ir kas jis būtų – dailidė, meistraujantis stalą, ar dailininkas, tapantis paveikslą, – siekia pakeisti aplinkinį pasaulį ir per šį veiksmą susijungia su juo. Tačiau per kūrybinę veiklą žmogus susijungia su pasauliu kaip su objektu. Meilėje jis susivienija su kitu žmogumi. Meilės ryšys esąs tokia pati kūryba kaip ir meninė veikla. Meilė, sako E. Frommas, siejama ne su objektu, o su gebėjimu. Todėl jos reikia mokytis: meilė – tai menas. Jeigu neišsiugdysime gebėjimo mylėti ir manysime, kad nemylime todėl, kad nesutinkame meilės verto žmogaus, būsimė panašūs į žmogų, kuris nori tapti dailininku, tačiau vis atidėlioja šį sumanymą, nes neranda tinkamo nutapyti objekto. Gebėjimas mylėti reikalauja įgudimo. Nusiteikimas pamatyti kitą žmogų jo paties problemų kontekste ir skatinti jo tobulėjimą, o ne priklausomybę nuo mūsų projektų – tai brandžių santykių sąlyga. Ji neatsiranda savaime.

E. Frommas vertina meilę ne vien kaip ryšį su kitu žmogumi, bet ir kaip asmenybės nuostatą. Gebėjimas mylėti visus liudija ir gebėjimą mylėti vieną žmogų. Jei myliu tik vieną, o kitų nemyliu, toks jausmas nėra meilė. Tai egoizmas ir simbiozė. Matome, kad E. Frommo požiūris visiškai priešingas S. Freudų požiūriui. Jeigu mano meilę vertina žmonės, kuriuos aš myliu, teigia S. Freudas, mylėdamas juos, aš išskiriu juos iš kitų. Todėl bus neteisinga mylimų žmonių atžvilgiu, jei sulyginasiu juos su prašalaičiu. O, E. Frommo manymu, meilė atsiskleidžia tik tada, kai nesiekiama jokios naudos. Todėl broliška meilė, meilė vargšui, prašalaičiui – tam, kuris negali niekuo manęs praturtinti, tampa gebėjimo mylėti išbandymu. Lengva mylėti „saviškį“ – tą, su kuriuo esi susijęs kraujo saitais. Bet kaip pamilti svetimą? E. Frommo meilės sampratos vertybinės prielaidos grindžiamos krikščioniškosios meilės tei-

¹⁵ Fromas E. Meilės menas // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 304 (sk. Meilė).

¹⁶ Fromas E. *Menas mylėti*. V., 1992, p. 24.

giamu nesuinteresuotumu. Jis dažnai cituoja ir *Naująjį*, ir *Senąjį Testamentą*: „Jūs pažįstate svetimojo širdį, nes patys buvote svetimais Egipto žemėje... todėl mylėkite nepažįstamąjį“¹⁷.

Sakydamas kitam „myliu tave“, turiu omenyje: „Aš tavyje myliu visus, per tave myliu visą pasaulį, aš tavyje myliu ir save“. Meilę sau E. Frommas laiko būtinybe. Tai visiškai priešinga S. Freudso egoizmo ir altruizmo interpretacijai. S. Freudas pritarė Vakarų kultūros požiūriui, kad meilė kitiems yra dorybė, o meilė sau – nuodėmė. S. Freudas meilę sau vadino narcisizmu ir manė, kad ji sunaikina meilę kitiems. E. Frommo manymu, meilė sau nėra meilės kitiems alternatyva, o tiesiog gebėjimo mylėti išraiška. Jei žmogus geba mylėti produktyviai, jis myli ir save. Egoistas nesugeba mylėti nei savęs, nei kitų. Jis jaučia tuštumą. Produktivus žmogus patiria meilę kaip džiaugsmą ir dalija ją ir sau, ir kitiems. E. Frommas aptaria kultūros paskatintus „neegoistiškos“ ir „egoistiškos“ motinos stereotipus. Jo manymu, „neegoistiška“ motina, negebanti mylėti savęs, patirti džiaugsmą ir perteikti jį kitiems, gali labai neigiamai paveikti savo vaikus. Jie būna įsitempę, bijo ką nors ne taip ir ne tai, ko ji iš jų tikisi, padaryti. Save mylinti, „egoistiška“ motina palieka savo vaikams daugiau laisvės, leidžia elgtis spontaniškai. E. Frommas pasiremia mokytojo Eckharto žodžiais: „Jei jūs mylite save, jūs mylite ir visus kitus, kaip patys save. Jei jūs mylite kitą asmenį mažiau negu save, tai jums nepavyks iš tiesų pamilti nė savęs, bet jeigu jūs mylite visus vienodai, jūs mylėsite juos tarsi vieną asmenį, ir tas asmuo podraug yra ir Dievas, ir žmogus. Taigi didis ir teisingas yra tas, kas mylėdamas save, vienodai myli ir visus kitus“¹⁸.

Literatūra:

- Fromm E. *The Forgotten Language. An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths*. New York, 1951.
- Fromas E. Charakteris ir socialinis procesas // *Problemos*. 1989, nr. 41.
- Fromas E. *Mėnas mylėti*. V., 1992.
- Fromas E. Moralinės žmogaus galios // *Gėrio kontūrai*. V., 1989, p. 320–339.
- Fromas E. *Psichoanalizė ir religija*. V., 1975.
- Fromas E. Sveikoji visuomenė // *Filosofijos istorijos chrestomatija. XIX ir XX amžių Vakarų Europos ir Amerikos filosofija*. V., 1974, p. 458–476.
- Fromas E. *Turėti ar būti?* V., 1990.
- Nesavas A. E. Fromo „socialinio charakterio“ teorija // *Problemos*. 1989, nr. 41.
- Nesavas A. Žmogaus koncepcija E. Fromo filosofijoje // *Filosofijos istorijos chrestomatija. XIX ir XX amžių Vakarų Europos ir Amerikos filosofija*. V., 1974, p. 451–458.
- Žukauskaitė A. Malonumo metastazės: psichoanalizė, etika, ideologijos kritika // *Problemos*. 1999, nr. 56.
- Фромм Э. *Безмло от свободы*. Москва, 1995.

¹⁷ Fromas E. *Mėnas mylėti* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 253 (sk. Meilė).

¹⁸ Fromas E. *Mėnas mylėti*. V., 1992, p. 45.

VI.3. PSICHOLOGINĖ SAVIŽUDYBĖS INTERPRETACIJA

S. Freudas straipsnyje „Gedėjimas ir melancholija“ svarsto savižudybės motyvus. Savižudybė, jo manymu, – tai gedulas praradus mylimą žmogų. Kenčiantis asmuo narciziškai tapatina save su prarastu žmogumi patirdamas ambivalentiškus jausmus. Viena vertus, tebemyli jį, kita vertus, jaučia jam priešišumą. Ir šį priešškumą nukreipia į save nubausdamas save taip, tarsi baustų mylimąjį. Vėlesni psichoanalizės mokyklos atstovai – K. Menningeris, H. A. Murray, G. Zilboorgas – skyrė tris svarbiausius pasąmoninius motyvus, pastūmėjančius į savižudybę: norą žudyti, norą būti nužudytam ir norą mirti. Kognityvaus biheviorizmo mokykla (A. T. Beckas) savižudybę sieja su depresija ir jos leitmotyvu – beviltiškumu, piešiančiu ateitį vien juodom spalvomis. Potencialus savižudis neįstengia blaiviai vertinti savęs ir realybės. Jis įsivaizduoja esąs vienišas, nemylimas, netrokšamas. Jis kritikuoja, kaltina save ir bėga pats nuo savęs pasirinkdamas savižudybę. Socialinio išmokimo (D. Lesteris) psichologai savižudybę grindžia išmokimu. Ji gali būti vaikystėje įtvirtintos bausmės modelio padarinys. Toks savižudis iš savižudybės tikisi palengvėjimo ir atlygio už kaltę. Savižudis yra nesocialus, jam nepavyko perimti klasikinių kultūros vertybių ir sveiko požiūrio į gyvenimą ir mirtį.¹

Kad perprastume savižudybę, knygoje *Savižudiška sąmonė* rašo amerikiečių psichologas E. Shneidmanas, nebūtina tyrinėti smegenų struktūrą, psichikos ligas, analizuoti socialinę statistiką. Pakanka suprasti emocijas, kurias savižudžiai išreiškia kasdienėje kalboje. E. Shneidmanas nesieja savižudybės nei su psichoze, nei su neuroze, nei su asmenybės pažeidimu. Savižudybės link pastūmėja psichologinis skausmas, skatinamas pamatinių žmogaus poreikių frustracijos. E. Shneidmanas pasirenka multidimensinę savižudybės interpretavimo strategiją. Pasitelkęs psichologo H. A. Murray pateiktą pamatinių asmenybės poreikių struktūrą, E. Shneidmanas skiria penkis pamatinius savižudžio išgyvenamos frustracijos tipus: atstūmusio jį žmogaus meilės ir priklausomybės nuo jo poreikį; nerealizuotą kontrolės ir numatymo troškimą siekiant asmenybės autonomiškumo ir tvarkos; gėdą, susijusią su pažeistu savojo aš įvaizdžiu; kančią, kylančią dėl pamatinių priklausomybės santykių praradimo (pavyzdžiui, praradus šeimą, artimuosius)²; nesugebėjimą išreikšti pyktį bei priešišumą, nors asmenybė siekia dominuoti ir agresyviai prieštarauti kitiems.

Savižudybė, mano E. Shneidmanas³, nėra atsitiktinis veiksmas. Ji visada turi tikslą. Savižudybę paskatina konkreti problema, kurios sprendimo būsimasis savižudis

¹ Žr.: Leenaars A. A. Psychological Perspectives on Suicide // *Current Concepts of Suicide*. Ed. D. Lester. Philadelphia, 1990, p. 159–167.

² Tokia yra ir A. Alvarezo knygos pabaigoje aprašytos nepavykusios savižudybės motyvacija. Žr.: Alvarez A. *The Savage God. A Study of Suicide*. New York and London, 1971, p. 291–307; II.7.j. Aš išdaviau. Alfredas Alvaresas (*Alvarez*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl.* V., 2002, p. 159–167.

³ Žr.: II.7.g. Nepatenkinti poreikiai. Edvinas S. Šneidmanas (*Shneidman*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl.* V., 2002.



**Režisieriaus I. Bergmano filmo
Žiemos šviesa kadrai**

Žvejo žmona (aktorė G. Lindbiom – dešinėje) prašo pastoriaus (aktorius G. Bjornstrand – kairėje) pasikalbėti su jos vyru (aktorius M. von Sydow – viduryje), nes šis galvojęs apie savižudybę. Pastorius kalbasi labai nuoširdžiai, pasakoja, kaip pats išgyvena egzistencinę krizę. Žvejo nieko neklausinėja. Žvejys atsiprašo esą jo laukianti žmona, išeina ir nusižudo. Kodėl?

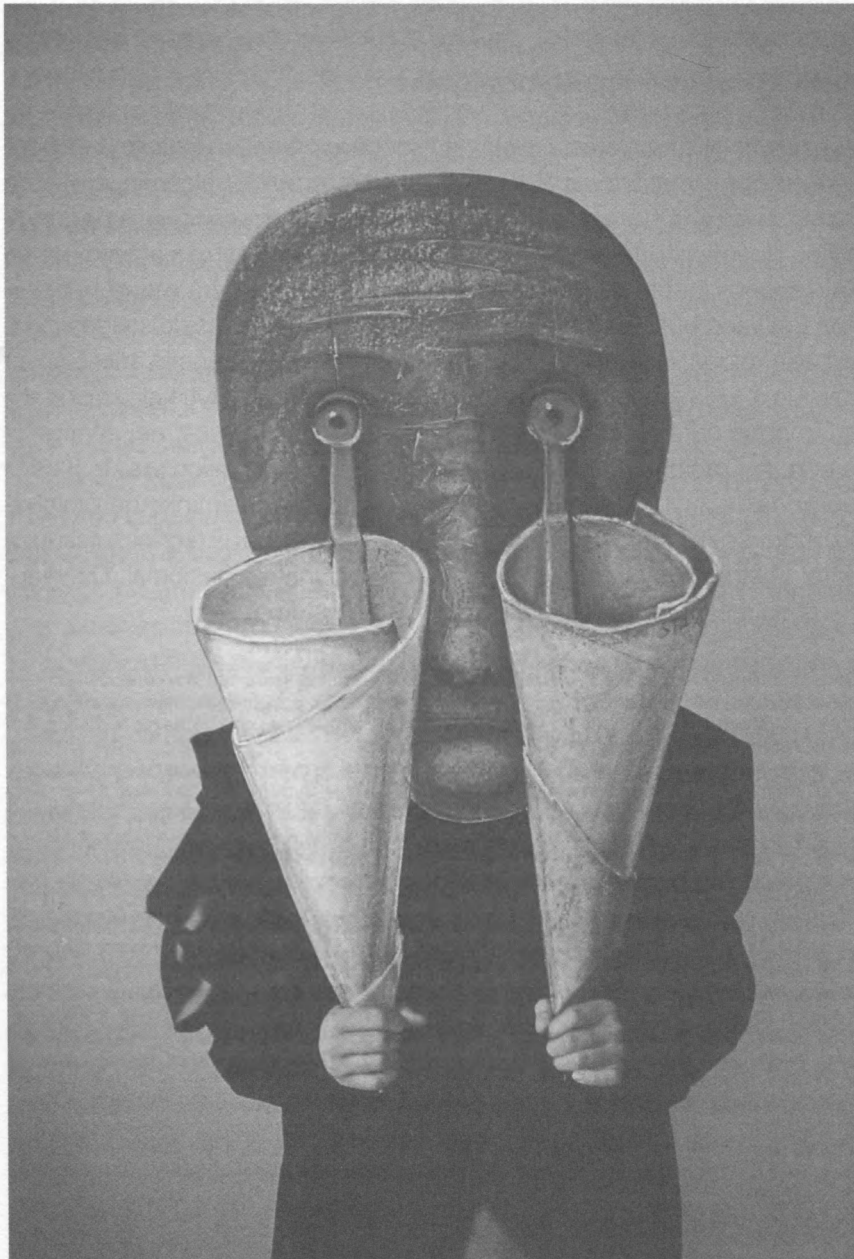
ta. Kiekvienas mūsų turime savigriovos minčių. Ką reikia daryti, kai pagrindiniai mūsų asmenybės poreikiai frustruojami? E. Shneidmanas siūlo nepamiršti profesionalų – psichologų, psichiatrų, socialinių darbuotojų – pagalbos. Jie padėjo tūkstančiams žmonių. Juk visada lieka optimistinė tikėjimo terapiniu bendravimu viltis.⁵

desperatiškai ieško kalbėdamas pats su savimi ir klausdamas: „Kaip man tai įveikti?, Ką aš privalau daryti?“ Tik neradęs jokio kito sprendimo, savižudis apsisprendžia sustabdyti sąmonę, kad nutrauktų kančią sakydamas sau: „Aš dar turiu išeitį. Aš galiu nusižudyti“. Jis trokšta ramybės. Tokį sprendimą priimti paskatina apleistumo ir bejėgiškumo jausmas. Toks pat jausmas kartais priverčia bėgti iš namų, kartais – palikti darbą, išeiti į armiją arba išsiskirti su sutuoktiniu. Todėl savižudybės aktas nėra agresyvus, priešiškas kitiems ar destruktivus komunikavimas. Veikiau priešingai, būsimasis savižudis komunikuoja, jis bando savaip įspėti kitus apie bręstantį sprendimą. Todėl sulaikyti besirengiantįjį išeiti, sako E. Shneidmanas, galime visi, jei tik laiku išgirsime jo įspėjimą. Tereikia tiesiog paklausti taip, kaip klausiamo susižeidusio žmogaus: „Kur tau skauda?, Kaip aš galiu tau padėti?“ Padėti galima pateikus kitokių problemos sprendimų. Pokalbį galima pradėti klausimu, ar niekada nėra tekę išgyventi panašios situacijos ir kaip jis tuomet sprendė šią problemą? Galbūt vertėtų kartu paieškoti naujų sprendimų, galinčių padėti išsaugoti gyvybę.⁴ Nėra, sako E. Shneidmanas, labai sunku suprasti ki-

⁴ Il.7.h. Kaip padėti? Erlas Grolmanas (*Grollman*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.

⁵ Plačiau apie pagrindinius savižudybės prevencijos principus žr.: Lester D. *What Everyone Should Know // Making Sense of Suicide. An In-Depth Look or Why People Kill Themselves*. Philadelphia, 1997, p. 167–177; Lester D. *The Prevention of Suicide: Public Health Approaches // Current Concepts of Suicide*. Ed. D. Lester. Philadelphia, 1990, p. 182–193; Shneidman E. S. *The Suicidal Mind*. New York, Oxford, 1996, p. 139–156.

VII. EGZISTENCINĖ ETIKA



S. Eidrigevičius. *Amžinas verksmas*

„Egzistencializmas, kad ir koks jis būtų, įsikūrė ant mūsų esminio nerimo“, – konstatuoja W. Gombrowiczius.

VII.1. TRYS GYVENIMO STADIJOS: SØRENAS KIERKEGAARDAS¹ (1813–1855)

VII.1.a. S. Kierkegaardas ir egzistencializmas

Klasikinis egzistencializmas įprastai siejamas su XX a. prancūzų filosofo J.-P. Sartre'o vardu. XIX a. danų mąstytojas S. Kierkegaardas įtraukė į filosofinį diskursą egzistencializmo sąvoką. XX a. vokiečių filosofas M. Heideggeris sukūrė pagrindinę egzistencinės filosofijos prielaidą – egzistencijos pirmumą esmės atžvilgiu. Kita vertus, M. Heideggeris pabrėžė, kad būties klausimas visada yra mano būties – čia ir dabar įpasaulintos būties – klausimas, o ne abstraktus metafizinis klausimas. J.-P. Sartre'as pakartojo M. Heideggerio mintį sakydamas: „Egzistencija anksčiau už esmę“. Neegzistuoja jokia žmogaus esmė, kurią būtų galima įvardyti kaip racionalią ar iracionalią. Žmogus nėra nei geras, nei blogas, nei konstruktyvus, nei destruktivus. Žmogus nėra nei racionalus, nei iracionalus gyvūnas. Jis tiesiog yra. Ir šį savo buvimo pasaulyje faktą suvokia kaip savąją egzistenciją. Jis ją aptinka ne racionalaus mąstymo būdu. Egzistuoti negalime išmokti nei iš knygų, nei iš teorinio diskurso, nei studijuodami abstrakčius principus. Egzistenciją pajuntame tiesiogiai. Dažniausiai išgyvendami baimę, nerimą, šleikštulių, absurda ar tuštumą.

¹ Kaip pažymi T. Sodeika, neįmanoma suprasti S. Kierkegaardo filosofijos abstrahuojantis nuo jo konkretaus egzistavimo, nuo jo biografijos. „Egzistuojančio mąstytojo“ biografija ir yra jo tikroji filosofija, egzistuojantis mąstytojas filosofuoja savo konkrečiu gyvenimu, konkrečia biografija“. Žr.: Sodeika T. Apie Søreną Kierkegaardą, jo baimę ir drebėjimą // S. Kierkegaard. *Baimė ir drebėjimas*. V., 1995, p. 8–9.

S. Kierkegaardo gyvenime reikšmingiausi filosofinei kūrybai buvo du momentai: jo dvasinis ryšys su tėvu ir sužadėtuvių su Regina Olstein nutraukimas. S. Kierkegaardas buvo šeštas vaikas šeimoje. Jam gimus, tėvui buvo 57-eri. Savo dienoraštyje S. Kierkegaardas pasakoja apie tėvą ir sūnų, kurie buvę dvasiškai apdovanoti, sąmojingi, ypač tėvas, ir kurie kalbėję ir diskutavę vienas su kitu kaip du protingi žmonės, o ne kaip tėvas su sūnumi. Tik kartais tėvas įsižiūrėdavęs į sūnų, prieidavęs prie jo ir sakydavęs: „Vargšas berniukas. Tu gyveni tylioje neviltyje“. (Bet niekada nieko neklausdavęs, nes pats gyveno tylioje neviltyje.) Daugiau jie niekada apie tai nekalbėdavę, bet abu jie – tėvas ir sūnus – buvę patys melancholiškiausi žmonės pasaulyje.

Studijuodamas S. Kierkegaardas leido dienas audringai: lankėsi kavinėse ir restoranuose, skolinosi pinigų, gėrė. 1836 m. lapkričio 10 d. apsilankė viešnamyje ir grįžęs iš jo aprašė dienoraštyje įspūdžius: „Dieve mano, Dieve mano. Tas žvėriškas kikenimas“. 1838 m. mirė tėvas. Tėvo mirtis S. Kierkegaardą sukrėtė. Vėliau jis užrašė dienoraštyje, kad tėvo mirtį vertina kaip paskutinę dovaną, kurią šis iš meilės paaukojęs sūnui. „Nes ne iš manęs jis išėjo, bet vardan manęs, jis išėjo todėl, kad iš manęs, jeigu įmanoma, kas nors dar galėtų išeiti“. Gyvas būdamas tėvas prašė sūnų susiimti ir užbaigti teologijos studijas. Šis atsikalbinėjo. Dabar nebuvo su kuo ginčytis. Tad atsidėjo studijoms. Po dvejų metų išpildė tėvo norą – tapo teologijos mokslų kandidatu.

Kitas labai svarbus S. Kierkegaardo gyvenimo epizodas – sužadėtuvių su Regina Olstein. S. Kierkegaardas susižavi ja ir po kelių metų pasiperša. Tačiau S. Kierkegaardo susižavėjimas, vos paprašius Reginos rankos, išsenka. Kitą rytą jis jau gailisi. Dienoraštyje rašo, kad jį apėmusi baimė, ar tik nebus supainiojęs idealo su tikrove. „Ši baimė mane priveda prie to, kad, norėdamas įžvelgti ateitį, aš pradėdau jos bijoti“. Savęs, savo gyvenimo, savo meilės baimė ir buvo tas dyglys kūne, apie kurį jis užsimindavo savo tekstuose ir apie kurį prasitarė pastoriiui prieš mirtį, sakydamas, kad norėjo vesti, bet negalėjo, nes jį kankino „dyglys kūne“. 1840 m. rugsėjo 10 d. jis susižada su Regina, o po metų, apsigynęs magistro disertaciją „Ironijos samprata, nuolatos pasiremiant Sokratu“, sužadėtuves nutraukia ir išvyksta į Berlyną, kur klausosi F. W. J. Schellingo paskaitų. „Savo moteriška neviltimi Regina peržengė visas ribas, – rašo apie sužadėtinės reakciją S. Kierkegaardas. – Ji nusprendė klaidiai išgąsdinti mane. Tačiau įvyko priešingas dalykas. Nors ji iš tikrųjų be galo mane išgąsdino, vis dėlto manyje staiga sukilo milžiniška pasipriešinimo banga, troškimas išsilaisvinti. Liko vienintelė išeitis – iš visų jėgų priešintis. Tai buvo siaubingas laikas: stengiausi būti žiaurus tebemylėdamas. O ji kovojo kaip liūtė, ir jeigu aš nebūčiau žinojęs, kad manyje veikia dieviškasis pasipriešinimas, ji būtų nugalėjusi“. Žr.: Роде П. П. *Сёрен Киркегор. Сам свидетельствующий о себе и о своей жизни*. Урал, 1998.

Šios tradicijos mąstytojų, kaip ir gyvenimo filosofų, mąstymo ir rašymo stilius skiriasi nuo racionalistinės tradicijos autorių mąstymo. S. Kierkegaardo filosofinis mąstymas persmelktas subtilaus literatūrinio talento. Jo filosofiniai traktatai glaudžiai susiję su jo paties autentiška patirtimi. Jie ribojasi su literatūra. M. Heideggeris nerašė apie save. Jo pamatinė ontologija nukreipta į tai, kas yra, – į buvimo pasaulyje unikalumą. O svarbiausia – į jo supratimą. Jo tekstai nėra literatūriški. Tačiau ir ne analitiniai. Ši priešstata susiklosčiusiam diskurso logiškumui skatina M. Heideggerį rašyti nesekant analitinio mąstymo paradigma. Kaip pažymi G. Steineris, M. Heideggerio diskursas linkęs krekėti kaip tiršti dažai. Skaitant M. Heideggerio tekstą, galima pastebėti vyksmo dinamiką, šiurkštumą, o ne logiką ir užbaigtumą.²

J.-P. Sartre'as rašė ir literatūrinius, ir filosofinius tekstus. Jo pjesėse galima aptažinti rašytojo egzistencializmo pagrindines temas. Kita vertus, jo pagrindiniame veikalė *Būtis ir niekas*, nors ir parašytame sunkia, profesionalams skirta kalba, vis dėlto juntamas ir literatūrinių gabumų atbalsis. Egzistencializmas, kaip jokia kita filosofinė kryptis, paveikė literatus. Šioje knygoje visas skyrius – „Egzistencializmas ir literatūra“ – skirtas šiai įtakai aptarti.

Nors S. Kierkegaardas ir neparašė sisteminio veikalo, skirto egzistencializmui, jo mąstymo stilistika suponavo pagrindines šios tradicijos temas. Individas visų pirma egzistuoja. Tik paskui pradeda save aiškintis ir aiškinti. Mes pirma gyvename, o tik paskui siekiame suprasti. Todėl nei racionalus mąstymas, nei mokslinis tyrimas negali atskleisti individui nei jo egzistencijos esmės, nei tikslo. Individas save pažįsta tik egzistuosdamas. Savęs pažinimas neatsiejamas nuo potencialios būti savimi aktualizavimo.

Esinių visuma, sako M. Heideggeris, nepasiduoda abstrakčiam suvokimui. Ji pajuntama per nuotaiką ar jauseną. Pavyzdžiui, slaptas nuobodulys, plūduriuojantis būties gelmėse, tarsi tamsi nebyli migla aptraukia visus daiktus, žmones, o kartu su jais ir žmogų persmelkia kažkoks keistas abejingumas. Tačiau šis abejingumas, sako filosofas, atveria esinių visumą. Kita tokios atverties galimybė glūdi džiaugsmė, kurį sukelia mylimo žmogaus – ne abstraktaus asmens – būties artumas.³

J.-P. Sartre'as tiesiogiai necituoja S. Kierkegaardo. Jo jaunystės metais S. Kierkegaardo veikalai nebuvo nei labai paplitę, nei lengvai prieinami.⁴ J.-P. Sartre'as rėmėsi vokiškąja tradicija: G. Hegeliu, E. Husserliu ir M. Heideggeriu. 1933–1934 metais jis stažavosi Prancūzijos institute Berlyne. Jo knyga *Būtis ir niekas* – svarbiausias egzistencialistinės etikos tekstas. Čia jis rašo: „Niekas negali matyti visumos požiūriu“. Kiekvienas pasaulio aprašymas – tai kieno nors pateiktas pasaulio aprašymas. Pažindami pasaulį, mes pažįstame ir save, todėl bet kuri sąmonė yra iš esmės asmeninė. Aš įsisąmoninu ir pasaulį, ir save patį, o tai, kartu paėmus, yra mano pasaulis.

² Žr.: Steiner G. *Heideggeris*. V., 1995, p. 116.

³ Žr.: I. 7. c. Buvimas esinių tirštumoje. Martinas Heideggeris (*Heidegger*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl.* V., 2002.

⁴ Žr.: Trotignon P. *Les Philosophes français de 1945 à 1965*. Paris, 1967, p. 12.

Dėl šio J.-P. Sartre'o pateikto egzistencializmo postulato S. Kierkegaardas tikrai nesiginčytų. Pirmasis S. Kierkegaardo darbas *Ironijos samprata, nuolatos pasiremiant Sokratu* – 1841 m. spalio 29 d. Kopenhagos universitete apginta disertacija *Magister Artium*. Tuo metu, kaip vėliau pareiškė pats S. Kierkegaardas, jis dar buvo veikiamas G. Hegelio. Jis priekaištavęs Sokratui dėl to, kad šis nesupratęs, jo manymu, visumos ir pernelyg daug dėmesio skyręs paskiriems individams. „Koks kvailas hegelininkas aš buvau. Juk būtent tai neginčijamai parodo, koks didis etikas buvo Sokratas“⁵, – kritikuoja pats save S. Kierkegaardas. Vėlesnėje kūryboje jį patį dominis vien tik individas, visumos išimtis. Egzistencinė individo patirtis, balansuojanti ties paties autoriaus autentiškų išgyvenimų riba, ir yra jo egzistencializmo atsparos taškas ir prielaida.

Apžvelgdamas savo darbus, S. Kierkegaardas buvo linkęs šį pirmąjį kūrinį apskritai nutylėti. S. Kierkegaardas pirmuoju filosofijos darbu, liudijančiu jo išsilaisvinimą iš G. Hegelio įtakos ir susitelkimą prie individo, laiko veikalą *Arba–arba*.⁶

VII.1.b. Estetinė stadija

Individo subjektyvė

1843 m. vasario 20 d. Kopenhagos knygynuose pasirodė Victorio Eremitos vardu pasirašyta 838 puslapių knyga *Arba–arba*.⁷

Pirmąjį *Arba–Arba* tomą sudaro aštuoni skyriai: *Diapsalmata* (F. Nietzsche's stiliaus aforizmų rinkinys), *Tiesioginės erotikos pakopos, arba muzikos erotika*; *Antikos tragiškumo motyvas, reflektuojamas modernybėje*; *Šešėlių teatras*; *Nelaimingiausias žmogus*; *Pirmoji meilė*; *Rotacijos metodas*; *Suvedžiotą dieną*.

Apie savo knygą S. Kierkegaardas rašė: „Kai kas mano, kad *Arba–arba* yra pasklidų popierių, surinktų nuo mano stalo, rinkinys. Šaunu. – Iš tiesų yra atvirkščiai. Viena, ko trūksta šiam darbui, tai to pasakojimo, kurį aš pradėjau, bet neparašiau, kaip Aladinas palikau darbą neužbaigtą“⁸.

Šis pasakojimas turėjęs vadintis „Nelaiminga meilė“. Tai būtų kontrastas „Suvedžiotą dieną“ sukurtam pasakojimui. Pasakojimo herojus elgtųsi taip pat kaip suvedžiotas, tačiau jo veiksmų motyvacija būtų depresija. Jis buvo nelaimingas ne

⁵ Hong H. V., Hong E. H. Historical Introduction // Kierkegaard S. *The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates*. Princeton, New Jersey, 1989, p. xiv.

⁶ Žr.: Ten pat, p. xvi.

⁷ Tų pačių metų gegužės 16 d. pasirodė *Dvi pastiprinamosios kalbos* (autorius – Sørenas Kierkegaardas), spalio 16 d. – dar trys knygos: *Baimė ir drebėjimas* (autorius – Johannesas de Silentio), *Pakartojimas* (autorius – Constantinas Constantius), *Trys pastiprinamosios kalbos* (autorius – Sørenas Kierkegaardas). 1844 m. išeina Johaneso Climacus vardu pasirašyti *Filosofijos trupiniai*, Vigilius Haufniensis vardu – *Baimės sąvoka*, Sørenas Kierkegaardas vardu – *Pratarmės*. 1845 m. knygrišys Hilarius išleidžia *Gyvenimo kelio stadijas*, o Sørenas Kierkegaardas – *Aštuoniolika pastiprinamųjų kalbų*. 1846 m. pasirodo Johaneso Climacus *Filosofijos trupinių nemokslinis prierašas*, Sørenas Kierkegaardas *Literatūrinis skelbimas*, 1847 m. – Sørenas Kierkegaardas *Meilės darbai*, 1848 m. – Sørenas Kierkegaardas *Krikščioniškos kalbos*.

⁸ Hong H. V., Hong E. H. Historical Introduction // Kierkegaard S. *Either/Or*. Vol. I. Princeton, 1987, p. xi.



S. Dali. Filosofas, apšviestas mėnulio ir kylančios saulės šviesos

S. Kierkegardas savo veikalus pasirašinėjo įvairiais vardais. Kodėl? „Dauguma žmonių, tarp jų ir šio straipsnio autorius, – rašo jis straipsnyje „Kas gi yra *Arba–arba* autorius“, – mano, jog neverta vargintis, kad sužinotum, kas gi yra autorius. Geriau, kad jie nežinotų jo tapatybės, – tada jie susiduria tik su jo knygomis, o jo asmenybė nevargina ir nežeidžia jų“.

dėl to, kad negalėjo pasiekti mylimos merginos. Jo gabumai buvę panašūs į suvedžiojo. Jis sužavėjęs merginą. Bet tą akimirką, kai ji pasidavusi ir pamilusi jį taip karštai, kaip tik jauna mergaitė gali mylėti, jis staiga tapęs nelaimingas, jį apėmusi depresija, tad jis pasitraukęs. „Jis galėjo kovoti su visu pasauliu, bet ne su savimi. Meilė trumpam padarė jį neapsakomai laimingą; tačiau, vos pagalvojęs apie ateitį, jis puolė į neviltį“.⁹ Laikas – poeto priešas. Poetas gyvas akimirka.

Gyvenimo kelio stadijose S. Kierkegardas pateikė šį pasakojimą kiek pakeistą, o vėliau pripažino, kad *Arba–arba* struktūrą sukūręs ne tokią, kokią įsivaizdavęs. Jo manymu, struktūrai būtinas begalinis kelias, vedantis aplink. Pirmoji *Arba–arba* dalis – tai poeto knyga. Poetas rašo tai, ką išgyvena. Racionali schema nuslopintų poetinio žodžio gyvybingumą. Poetas yra estetas. Jis pasaulį išgyvena tiesiogiai.

Kaip jaučiasi pats S. Kierkegardas, būdamas poetas ir estetas? Regis, jis skundžiasi. „Aš nesu autoritetas, tik poetas, tačiau visur, netgi gatvėse, pakankamai keistai vadinamas „Arba–arba““.¹⁰ Dalelytė *tik* liudija stoką, nepasitenkinimą. Poetu būti blogai. Iš poeto šaipomasi. Jis neturi kuo apsiginti. Nebent pasitelkęs ironiją. Poetą spaudžia minia. Jį persekioja gandai. S. Kierkegardas įtempęs jėgas kovoja su minia, mintančia gandais. Kovoja pasitelkęs ironiją. Pats kurdamas gandas apie sa-

⁹ Hong H. V., Hong E. H. Historical Introduction // Kierkegaard S. *Either/Or*. Vol. I. Princeton, 1987, p. xii.

¹⁰ Ten pat, p. x.

ve. Jo tikslas – tobulai apmulkinti žmones. Tad kiekvieną vakarą išėjęs pasivaikščioti jis dešimt minučių pastovi prie teatro. Kodėl? Kad pasklistų gandas, jog jis nieko kita neveikias, tik vaikštąs į teatrus. Ne gandai valdo poetą, o poetas – gandas. „O jūs, brangieji gandai, – ironizuodamas patetiškai sušunka S. Kierkegaardas, – dėkoju jums. Be jūsų aš niekada nebūčiau pasiekęs to, ko troškau“.¹¹

Ar ne genialus minios mulkinimas yra ir virtuoziškas pseudonimų kaitaliojimas? Kai pasirodė *Arba–arba* ir spaudoje pradėta spėlioti, kas šios knygos autorius, S. Kierkegaardas vėl ėmėsi iniciatyvos valdyti visus. „Jeigu aš nesu šios knygos autorius, – rašo S. Kierkegaardas, – tada gandas yra melas. Tačiau jeigu aš esu jos autorius, tada aš vienintelis esu įgalintas pasakyti, kad aš esu būtent jis“. Tačiau S. Kierkegaardo ironija skirta ne tik miniai, bet ir sau. Pasirašydamas pseudonimais jis sakosi ginąs savo skaitytoją nuo savęs paties.

O gal pseudonimai išreiškia norą likti paslaptimi ne tik kitiems, bet ir pačiam sau? Knygos *Arba–arba* įžangoje S. Kierkegaardas rašo: „Būtina išlikti paslaptimi ne tik kitiems, bet ir sau pačiam. Aš tiriui save; kai pavargstu nuo to, prisidegu cigaretę ir galvoju: tik vienas Dievas žino, ką jis norėjo per mane išreikšti ar ką jis būtų padaręs iš manęs“¹².

Poetas – vaikas

Tačiau dalelytė *tik* lieka. Kodėl nepakanka būti tik poetu? Tarsi autorius norėtų būti kuo nors kitu.

„Diapsalmatoje“ S. Kierkegaardas pasakoja apie magą Virgilijų, kuris, siekdamas susigrąžinti jaunystę, sukapojęs save į gabalus, sumetęs į puodą ir užkaitęs, kad savaitę pavirtų. Jis nusamdęs žmogų, kuris turėjęs stebėti, kad joks smalsuolis nepanūstų pasidomėti tuo, kas verda katilė. Tačiau nusamdytasis žmogus pats pasidavė pagundai ir pasižiūrėjo. Buvo per anksti – magas Virgilijus išnyko klykdamas kaip vaikas. „Aš taip pat, – pažymi rašytojas, – be abejonės, per anksti žvilgtelėjau į katilą, gyvenimo katilą ir istorinį vystymąsi jame, ir turbūt niekada negebėsiu būti niekuo kitu – tik vaiku“.¹³

Vaiko simboliui S. Kierkegaardas suteikia kitokią prasmę nei F. Nietzsche veikale *Štai taip Zarastustra kalbėjo*. Pirmąją dvasios tapsmo pakopą simbolizuoja kupranugaris. Ji neša savo naštą vadovaudamasis principu „tu privalai“. Paskui dvasia stauga tampa liūtu ir siūlo principą „tu privalai“ pakeisti principu „aš noriu“. Tarp pirmosios ir antrosios dvasios pakopų – hégeliškas prieštaravimas. Kaip jis išsprendžiamas? F. Nietzsche jo sprendimą paverčia klausimu: „Kam liūtui, žvėriui tam plėšriajam, dar ir vaiku pavirsti?“ Atsakymas randamas trečioje pakopoje, išsprendus šią prieštarą: „O vaikas juk tai nekaltybė, tai užmarštis, pradžia nauja, tai žaismas, ratas,

¹¹ Hong H. V., Hong E. H. Historical Introduction // Kierkegaard S. *Either/Or*. Vol. I. Princeton, 1987, p. xv.

¹² Kierkegaard S. *Diapsalmata* // *Either/Or*. Vol. I. Garden City, New York, 1959, p. 26.

¹³ Ten pat, p. 26.

pats riedas savaime, tai judesys pirmasis, tai šventas pritarimas“¹⁴. F. Nietzsche'i vaikas yra trečioji dvasios tapsmo pakopa, jos tikslas. S. Kierkegaardui – pirmoji. Tai poeto – esteto būseną. Tiesioginė, tarsi ir nebrandi, ženklinama dalelytės *tik*.

Tik skatina tobulėti, pranokti save. Toliau eina etinė pakopa. Jai skirtas antrasis *Arba–arba* tomas. Jame pateikiami du didžiuliai laiškai, kuriuos veikėjas – teisėjas Williamas – siunčia savo draugui estetui, kurio tekstai sudaro pirmąjį *Arba–arba* tomą; be to, pastoriaus pamokslas, kurį teisėjas prideda prie antrojo laiško. Taigi čia parodomi trys gyvenimo būdai: esteto gyvenimas, etiškas teisėjo gyvenimas ir religinis, arba krikščioniškas, pastoriaus gyvenimas. Etinė pakopa dar nėra individui atsi-
veriančio tapsmo riba. Knygoje *Baimė ir drebėjimas* S. Kierkegaardas pereina prie trečiosios – religinės – pakopos.

Kodėl nepakanka būti *tik* poetu? Gal dėl to, kad poetas – pats nelaimingiausias žmogus pasaulyje?

Pats pirmasis *Arba–arba* sakiny, kuriuo prasideda „Diapsalmata“ skyrius (*ad se ipsum*), yra toks: kas yra poetas? Čia pat atsakoma. Poetas – tai „nelaimingas žmogus, kurio širdyje glūdi gilus skausmas, bet jo lūpos taip sudėtos, kad tos dejonės ir šūkšmai, kurie iš jų sklinda, pavirsta žavinga muzika“¹⁵. Poeto likimą S. Kierkegaardas gretina su nelaimingų tirono Falario aukų likimu. Tironas jas uždaręs metaliniame jautyje ir kankinęs lėta ugnimi. Taip jis apsisaugojęs nuo jų šiurpių šauksmų. Šauksmai, iki pasiekdavę tirono ausis, virsdavę švelniausia muzika. Kai minia prašo poetą: „Dainuok mums vėl“, – jos prašymas prilygsta sakymui: „Kad ir degina tavo sielą naujos kančios, bet tavo lūpos turi būti tokios kaip anksčiau. Dejonės tik liū-
dins mus, tačiau muzika, muzika puiki“. O kritikai poetui sako: „Tai tobulai atlikta, pagal visas estetikos taisykles“. Kritikai gal artimiausi poetui – labiausiai į jį panašūs. Jiems trūksta tik mažmožio – skausmo širdyje ir muzikos lūpose. „Aš pasakysiu jums, – užbaigia monologą S. Kierkegaardas, – veikiau jau būsiu kiaulių ganytojas, suprastas kiaulių, negu žmonių nesuprastas poetas“.¹⁶

Tačiau apie „savo liūdesį, – kitu aforizmu sako S. Kierkegaardas, – aš galėčiau pasakyti tai, ką anglas sako apie savo namus: mano liūdesys yra mano tvirtovė“¹⁷.

VII.1.c. Etinė stadija

Pakartojimas

S. Kierkegaardui nedavė ramybės klausimas: „Ar galima ir vėl išgyventi nelaimingą meilę, tačiau taip, kad ji baigtųsi laimingai?“ Tokį klausimą, pasivadinęs pseudonimu Constantinas Constantius, jis iškelia knygoje *Pakartojimas*. Pakartojimas gali-

¹⁴ Nyčė F. Štai taip Zaratustra kalbėjo // Nyčė F. *Rinktiniai raštai*. V., 1991, p. 37.

¹⁵ Kierkegaard S. *Diapsalmata* // *Either/Or*. Vol. I. Garden City, New York, 1959, p. 19.

¹⁶ Ten pat, p. 19.

¹⁷ Ten pat, p. 21.

mas tik etinėje pakopoje. Estetas vertina akimirkos nepakartojamumą. Tik vieną kartą galima suvilioti merginą. „Suvedžiotų dienoraštis“ baigiamas neatšaukiamu sprendimu. Suvedžiojęs Kordeliją, Johanesas konstatuoja: „Dabar viskas baigta, ir aš nenoriu jos daugiau matyti. Jeigu mergaitė atsidavė – ji prarado visą savo galią, ji prarado viską“¹⁸.

Tik etinėje pakopoje įmanomas gyvenimo pasikartojamumas. Vedybos – tai etiko pasirinkimas. Žmonos mylėjimas diena po dienos – tai nuolatinis pasikartojimas. Etikos požiūriu, kiekviena akimirka yra persmelkta amžinybės prasmės – juk žmogus ją pasirenko.

Arba–arba knygos skyriuje „Harmoningas estetinių ir etinių pradų vystymasis žmogaus asmenybėje“ teisėjas Villiamas laiške estetai rašo: „Tu gyveni šia akimirka, tavo gyvenimui stinga pagrindinės jungties, tu nepajėgi jo tinkamai paaiškinti“¹⁹. Esteto asmenybė subyra į tiek fragmentų, kiek įvykių jis patiria. Estetas plaukia pasroviui. Įvykiai jį pasiglemžia. Etikas renkasi pats. Todėl jo gyvenimas įgyja gelmę ir vientisumą. Jis ragina esteta: „Sustabdyk šį pašėlusį bėgimą“²⁰. S. Kierkegaardas egzistencinį mąstymą praturtino egzistenciniu pasirinkimu. Asmenybė tuo, kuo gali tapti, tampa tik tą akimirką, kai renkasi.

Etikas primena estetai, kad ir jam būtina pasirinkti. Niekas negali išvengti pasirinkimo. „Argi nežinai, jog ateis vidurnakčio valanda, kada kiekvienas turės nusiimti kaukę? Gal Tu tiki, kad su gyvenimu visą laiką galima juokauti, o gal manai, kad pavyks pasprukti šiek tiek prieš vidurnaktį ir išvengti atsiskleidimo?“²¹ – grasindamas primena teisėjas estetai. Kodėl grasindamas? Todėl, kad, jo manymu, nepasirinkdama asmenybė sumenksta. Ji neatsiskleidžia. Ji tyliai žūva. Užgęsta dar būdama gyva. Virsta šešėliu. Jei individas pernelyg ilgai nepasirenka, tada kiti ima spręsti už jį ir jis praranda pats save. Tikras pasirinkimas gali būti tik etinis: tai pasirinkimas tarp gera ir bloga. Estetinėje pakopoje renkasi tiesiogiai. Pasirinkimą lemia aplinkybės. „Todėl, jeigu jauna mergaitė paklūsta tam, ką pasirenka jos širdis, tai šis pasirinkimas, kad ir koks gražus jis būtų, nėra pasirinkimas griežtesne šio žodžio prasme, kadangi jis visiškai betarpiškas“²². Etikui ne taip svarbu, ką jis pasirenka. Svarbu pati energija, rimtumas ir patosas, su kuriuo pasirenkama. Net jei pasirenka neteisingai, dėl šio rimtumo ir energijos jo asmenybė tampa kilnesnė ir tiesiogiai ima santykiauti su amžinąja galia. Ji atskleidžia, S. Kierkegaardo žodžiais tariant, „savo vidinę begalybę“²³.

¹⁸ Кьеркегор С. Дневник обольстителя // Кьеркегор С. *Наслаждение и долг*. Ростов-на-Дону, 1998, p. 207.

¹⁹ Кьеркегор С. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал // Кьеркегор С. *Наслаждение и долг*. Ростов-на-Дону, 1998, p. 228.

²⁰ Кьеркегорас S. *Arba–arba* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 120 (sk. Gyvenimo prasmė).

²¹ Ten pat, p. 119.

²² Ten pat, p. 121.

²³ Ten pat, p. 121.

Apie save teisėjas sako: „Aš visiškai atsiduodu savo tarnybai, savo žmonai, savo vaikams, bet tai man nėra auka, tai – mano pasitenkinimas ir džiaugsmas“²⁴. Šis gyvenimas jo paties pasirinktas.

Renkasi ir *Pakartojimo* herojus. Mylimosios išsižadėjimas – esminis jo gyvenimo pasirinkimas. Jis nėra tikras, ar tai teisingas pasirinkimas. Tačiau jis ryžtasi kęsti šio sprendimo padarinius. *Pakartojime* S. Kierkegaardo filosofijos herojus teigia, kad jam skirtas prakeiksmas yra tas, kad jis iš tiesų mylėjo merginą. Vis dėlto, kad iš tiesų ją pamiltų, turėjo iš pradžių išsilaisvinti iš poetinės pakopos. Mylimosios praradimo sukeltas kančias S. Kierkegaardas prilygina Jobo kančioms. Neužgyvenęs turto, neturėjęs septynių sūnų nei trijų dukterų, – net ir tas, kuris nedaug turi, – pažymi S. Kierkegaardas, – gali viską prarasti. „Kas praranda mylimąją, praranda sūnus ir dukteris. Nuo neužgyjančių žaizdų žūva tas, kuris praranda garbę ir protą, o kartu ir gyvenimo prasmę ir troškimą“.²⁵

Ar estetui kelia nerimą jo paties poelgio prasmė? Jis klausia savęs: „Gal esu apgavikas? Gal esu neištikimas?“ Ar gali būti neištikimas tas, kuris tik vieną merginą nori mylėti? – toliau samprotauja apie prarastos meilės fenomeną S. Kierkegaardas. „Pasielgiau teisingai, – galiausiai prieina prie išvados. – Mano meilė negalėjo įtilpti santuokoje. Vesdamas mylimąją, būčiau ją sunaikinęs“.²⁶ Tikrovė, kuri jai buvo svarbi, jam buvo tik šešėlis, kartais sukeliantis juoką, kartais trukdantis gyventi. Kartais prisiliesdavęs prie jos kaip prie šešėlio. „Ar jos gyvenimas nebūtų tada sunaikintas, – klausia savęs filosofas ir poetas. – Ji mirtų man, o gal net sukeltų mano sieloje troškimą, kad ji negyventų. Laukiu audros ir pasikartojimo. Ką turi atverti ta audra?“

Poetas nori tapti vyru. Nori pasiekti brandą – išsilaisvinti iš savo bejėgiškumo. Jis nori tapti pajėgus vesti, nors tai ir sunaikintų jo asmenybę. „Būsiu tada niekas, neatpažinsiu pats savęs, tačiau darau viską, kad tapčiau vyru. Stengiuosi atsisakyti nekantrumo ir sielos begalinės nevilties, – bet tai nepadeda, nes po akimirkos visa sugrįžta. Pavadinimas ligos, sukeliančios man kančias, – melancholiškas kilnumas, kuris visada yra benamis, nebent įsikurtų poeto širdyje“²⁷, – rašo S. Kierkegaardas.

S. Kierkegaardas bandė paruošti Reginę galimam jų santykių atnaujinimui. Tačiau kol jis rašė *Pakartojimą*, Regina susižadėjo su savo mokytoju F. Schlegeliu.

Knygoje laiškų autorius sužino, kad jo mylimoji ištekėjo. Perskaitęs apie tai laikraštyje, pajuto skausmą ir laikraštis iškrito jam iš rankų. Tačiau šis poelgis vertinamas taip: „Vėl esu savimi, tai pasikartojimas. Suprantu viską, gyvenimas atrodo man gražesnis negu anksčiau“²⁸.

²⁴ Киеркегор С. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал // Киеркегор С. *Наслаждение и долг*. Ростов-на-Дону, 1998, p. 216.

²⁵ Kierkegaard S. *Powtorzenie*. Warszawa, 1992, p. 111.

²⁶ Ten pat, p. 113.

²⁷ Ten pat, p. 125.

²⁸ Ten pat, p. 129.

„Vėl laikau svaiginančią taurę, keliu pirmiausia tostą už tą, kuri išlaisvino mano sielą, uždarytą atgailos vienutėje. Giriu moterų kilnumą. <...> Tai kas, kad gyvenimas – tik šokis neužbaigtumo chaose“.²⁹

Visuotinybė

Knygos *Pakartojimas* veikėjui nepavyko tapti etiku. Ar tai jį liūdino? Galbūt. Bet veikiau džiugino, nes jis išsilaisvino iš savo troškimo tapti etiku.

Etiko gyvenimas reikalauja įveikti subjektyvumą ir tikrinti savo elgesį visuotinio požiūriu. Kaip teigia I. Kantas, elgtis taip, kad elgesio maksimos per individo valią galėtų tapti visuotiniu moralės dėsniu. S. Kierkegaardo etinės pakopos apibūdinimas primena I. Kanto moralės filosofiją. Knygoje *Baimė ir drebėjimas* S. Kierkegaardas rašo: „Etika kaip tokia yra visuotinybė, o kaip visuotinybė ji galioja kiekvienam, kita vertus, tą patį galima pasakyti teigiant, kad ji galioja kiekvieną akimirką. Etika imanentiškai rymo savyje, virš savęs ji neturi nieko, kas būtų jos (*telos*), ji pati yra *telos* visko, kas yra už jos ribų; kadangi etika aprėpia visa tai, ji nebeturi kur plėstis. Betarpiškai jusliškai ir psichiškai suvokiamas individas yra individas, savo *telos* turintis visuotinybėje, tad jo etinis uždavinys yra nuolat išreikšti save visuotinybėje ir atsisakyti savo individualumo vardan tapimo visuotinybe. Kai tik individas ima reikšti savo individualumą prieš visuotinybę, tai jis nusideda ir tik šitai pripažindamas gali su visuotinybe vėl susitaikyti. Kiekvieną kartą, kai individas, tapęs visuotinybe, jaučia impulsą išreikšti save kaip individą, jis yra gundomas, o išsigelbėti jis gali tik atgailaudamas ir vardan visuotinybės atsisakydamas savęs kaip individo“³⁰.

Etikas negali grįžti prie esteto gyvenimo nenusidėdamas. Esteto ir etiko gyvenimai yra sau pakankami. Jie skirtingi, neturi sąlyčio taškų. Jie tarpusavyje konfliktuoja. Kiekvienas jų gali pateisinti tik save ir džiaugtis tik savimi. Nejmanomas esteto ir etiko tarpusavio supratimas. Negalima jų laikysenų redukcija. Juos skiria kritinė distancija. Etikas gali pripažinti subtiliąsias esteto asmenybės savybes. Teisėjas Williamas tikina savo draugą estetą neneigiant jo puikių dvasinių gebėjimų. „Tu esi sąmojingas, ironiškas, pastabus, geras dialektikas, moki mėgautis, sugebi apskaičiuoti momentą, esi sentimentalus ir bejausmis priklausomai nuo aplinkybių“.³¹ Vis dėlto esteto gyvenimas teisėjui Williamui atrodo esąs fragmentiškas ir neautentiškas, stokojantis nuoseklumo ir vidinės jungties. „Tu gyveni tik tai momentu, todėl Tavo gyvenimas suyra“, – pareiškia etikas. Estetas, etiko akimis, stokoja laisvės. Jis įpainiotas į aplinkybių žabangas. Jis nelaisvas ir negali savęs reflektuoti. Teisėjas gali. Jis samprotauja ir apie estetą, ir apie save. „Bet kas gi yra tas Aš pats?“ – klausia jis retoriškai. Ir atsako: „Laisvė“³². Estetui ji nepažini, nes jis nesirenka. Tačiau ar pasiekia esteto

²⁹ Kierkegaard S. *Powtorzenie*. Warszawa, 1992, p. 130.

³⁰ Kierkegaard S. *Baimė ir drebėjimas*. V., 1995, p. 110.

³¹ Kierkegoras S. Arba–arba // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 193 (sk. Laisvė).

³² Ten pat, p. 194.

sąmonę teisėjo samprotavimai. Vargu bau. Juk estetas teisėjo gyvenimą laiko monotonišku ir nuobodžiu. Estetas vengia pasikartojimų.

Tačiau ir vieno, ir kito gyvenimas neišvengiamai pakrinka. Estetui atsiveria galimybė pereiti į etinę pakopą. Etiško gyvenimo, S. Kierkegaardo manymu, laukia tokia pat baigtis. Jis taip pat turi tendenciją žlugti. Taip atsiranda galimybė pereiti į religinę pakopą. Šią galimybę *Arba–arba* antrajame tome atskleidžia pastoriaus pamokslas, pridėtas prie teisėjo antrojo laiško. Šio perėjimo prasmę atskleidžia kita S. Kierkegaardo knyga *Baimė ir drebėjimas*.

J. E. Hare'as sieja S. Kierkegaardo pseudonimų kaitą su vidine gyvenimo pakopų kaita. S. Kierkegaardo pseudonimai, sako jis, įgalina mus pažvelgti į šias tendencijas iš vidaus, pamatyti, kaip jas įsivaizduoja kiekvieno pseudonimo autorius. Suprasti šiuos gyvenimus galima tik iš vidaus – susitapatinus su jais. Mes negalime to pasiekti vien aptardami šių gyvenimų kaitos kryptingumą.³³

Vienas iš etiško gyvenimo privalumų, mano teisėjas, yra tas, kad jis paakina domėtis savo gyvenimu, nes etinėje pakopoje, kitaip nei estetinėje, nėra svarbiausias dalykas daryti gyvenimą įdomų. Tačiau ar teisėjas gali visiškai atsidėti etiniam gyvenimui? Ar galimas visiškas individo atsidėjimas visuotinumui? I. Kantas nemano, kad kas nors galėtų pajėgti visą gyvenimą vadovautis kategoriniu imperatyvu. Tada jis taptų šventuoju. O tokių žmonių bendruomenė – šventųjų sąjunga. „Moralės dėsni visiškai atitinkančios nuostatos *vertė* begalinė“, – sako I. Kantas. „Bet moralės dėsni pats savaime laimės vis dėlto *nežada*“.³⁴ Visuotinumas reikalauja iš individo atsisakyti savo laimės. Bet I. Kantas palieka tikėjimo amžinąją palaimą viltį. Panašiu keliu eina ir S. Kierkegaardas.

Antrojo laiško pabaigoje teisėjas sako: „Tam tikra prasme kiekvienas asmuo yra išimtis“. Šios prielaidos pripažinimas sukelia etiško gyvenimo krizę.

Teisėjo požiūris pretenduoja į universalumą. Jis priverčia, kaip pasakytų I. Kantas, polinkius paklusti pareigai. Teisėjas nesiūlo visiškai formalaus kriterijaus, kaip tai darė I. Kantas. Universalumo principui jis suteikia konkretų turinį. Teisėjas teigia, kad etinis veikėjas turi užsidirbti pragyvenimui ir neatmesti gyvenimo prievolių. Etinis veikėjas turi turėti pašaukimą, nors teisėjas negali pasakyti, kokį būtent pašaukimą. Jam privalu vesti, be to, nevertėtų ieškoti „neeilinės merginos“, privalu turėti draugų, su kuriais siėtų tokia pat pasaulėžiūra. Šios pareigos yra tarsi lotynų kalbos gramatikos taisyklės, kurias teisėjas išmoko dar būdamas vaikas ir dabar prisimena jų išimtis (pvz., netaisyklingus veiksmažodžius). Šių pareigų prisiėmimas – tai radimas, kaip pasakytų I. Kantas, to, ką jis gali gerbti.

S. Kierkegaardas manė negebantis atlikti šių pareigų. Prieš mirtį jis pastoriui pasakė: „Aš turėjau dyglį kūne, todėl nevedžiau ir negalėjau užimti oficialaus posto. Aš

³³ Žr.: Hare J. E. *The Moral Gap. Kantian Ethics, Human Limits and God's Assistance*. Oxford, 1996.

³⁴ Kantas I. Praktinio proto kritika // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 219 (sk. Laimė).

galėjau gauti viską, ko norėjau, tačiau tapau išimtimi“³⁵. Pačiam S. Kierkegaardui labai svarbus yra problemos, kaip gyventi būnant išimtimi, sprendimas.

Teisėjas mano, kad žmogus, tapęs išimtimi, įkurdina save už visuotinumą ribų ir todėl išgyvena kančią. Toks žmogus priima savo skausmą, paskatintą asmenybės skilimo, kaip pelnytą bausmę ir tikisi, kad per šią bausmę vėl bus sutaisytas su visuotinumu. „Jis galbūt kartais patirs džiaugsmą, kad tai, kas sukeldavo jam skausmą ir menkino jį jo paties akyse, tapo galimybe jam vėl prisikelti ir tapti tauresne, neeiline žmogiškąja būtybe“. Tačiau išimtis yra ir tas, kuris pasirenka etišką gyvenimą, nes „tam tikra prasme kiekvienas asmuo yra išimtis“.

Tačiau S. Kierkegaardas, kitaip nei I. Kantas, mano, kad šie svarstymai negali paveikti etinio gyvenimo ir sutaisyti išimtį su visuotinumu.

Kaip nebūnant estetu išlikti „išimtimi“? Šios problemos sprendimas atveda S. Kierkegaardą prie trečiosios – religinės – pakopos.

VII.1.d. Religinė stadija

Naujoji vidujybė

Tikėjimas ir yra tas paradoksas, sako S. Kierkegaardas, kur individas atsiduria aukščiau už visuotinybę. Individas čia iškyla virš visuotinybės: jis nėra jai pajungtas, o pranoksta ją. Tai atsitinka, kai pajungtas visuotinybei individas pranoksta ją ir tampa per tai individu. Kodėl? Todėl, kad toks individas, sako S. Kierkegaardas, tiesiogiai susiduria su absoliutu.

Tai paradoksas. Jis įmanomas tik per tikėjimą. Etinėje pakopoje paradoksas tampa gundymu. Šį paradoksą individas gali palaikyti gundymu. Žinoma, daugybės žmonių vidinė sąranga yra tokia, sako filosofas, kad paradoksas juos atstumia, bet dėl to nederėtų tikėjimo keisti kuo nors kitu, verčiau prisipažinti, kad jo neturi; tikintieji privalėtų pasirūpinti ženklais, padedančiais paradoksą atskirti nuo gundymo.

Paradoksą nuo gundymo leidžias atskirti teologinis etikos suspendavimas. Tokio suspendavimo pavyzdžiu S. Kierkegaardas laiko *Biblijos* pasakojimą apie Abraomą ir Izaoką. Abraomas – *Senojo Testamento* veikėjas. Izaokas – jo sūnus, kurį Dievas jam įsakęs paaukoti. Abraomas paklusęs šiam įsakymui, tačiau paskutinę akimirką Dievas atšaukė savo sprendimą ir paliko Abraomui gyvą sūnų. Abraomą S. Kierkegaardas vadina tikėjimo riteriu.

Abraomo laikysena, sako S. Kierkegaardas, suspenduoja etiką, nes jis elgiasi absurdiškai. Absurdiška yra jau tai, kad jis, kaip individas, pranoksta visuotinybę.

³⁵ Žr.: Emilio Boiseno pastabas apie pokalbį su S. Kierkegaardu prieš jo mirtį // Роде П. П. *Серен Киркегор. Сам свидетельствующий о себе и о своей жизни*. Урал, 1998, p. 201.

Abraomas, sako S. Kierkegaardas, nemedijuojamas. Jis arba žudikas, arba tikintysis. Pagal etinį visuotinumą kriterijų – jis žudikas. Abraomui nežinomas „aukso vidurys“, išgelbstintis etinėje pakopoje esantį tragiškąjį didvyrį. Abraomo elgesys nesuprantamas ir nepaaiškinamas etiniu visuotinumu. „Todėl aš galiu suprasti tragiškąjį didvyrį, – sako S. Kierkegaardas, – bet negaliu suprasti Abraomo, nors tam tikra beprotiška prasme žaviusi juo labiau nei visais kitais“. ³⁶ Tikėjimas yra stebuklas. Jis nepaaiškinamas. Tai nėra racionalus diskursas. Tikėjimas yra aistra. ³⁷

Etiškai suvokiant gyvenimą individo uždavinys yra atsikratyti vidinių apibrėžčių ir išreikšti jas išorėje. Kiekvieną kartą, kai individas suvirpa, kiekvieną kartą, kai bando likti nuošaly arba užsisklęsti jausmų, nuotaikų ir kt. apibrėžtume, jis nusideda ir yra gundomas. Tikėjimo paradoksas tas, kad esama išorei neprilygstančios vidujybės. S. Kierkegaardas įstengia sugrįžti prie vidujybės. Ji netapati ankstesnei vidujybei. Tai nauja vidujybė. ³⁸ Ši nauja vidujybė jau nėra estetiškas netarpiškumas. Bet ji išvengia ir visuotinumą prievolės.

Tikėjimo negalima išmatuoti visuotinumu. Vienas tikėjimo riteris nė kiek negali padėti kitam. Individas, prisiimdamas paradoksą, tampa tikėjimo riteriu, arba niekada juo netampa. Šioje srityje partnerystė tiesiog neįmanoma. ³⁹ Tragiškasis didvyris, pažymi S. Kierkegaardas, išsižada savęs, kad išreikštų visuotinybę, tikėjimo riteris išsižada visuotinybės, kad taptų individu. ⁴⁰ Tikėjimo riteris žino, kad didinga yra priklausyti visuotinybei. Jis žino, kad gražu ir naudinga būti individu, „išverčiančiu“ save į visuotinybės kalbą. Jis žino, kad gražu gimti individu, turinčiu visuotinybėje namus, jaukią buveinę, kuri tave priglaudžia, kai tik nori ten apsistoti. Tačiau jo kelias kitas. Jis žengia nuošaliu keliu – siauru ir stačiu; jis žino, kad baisu gimti už visuotinybės ribų ir eiti nesutinkant nė vieno keliauninko. Tačiau S. Kierkegaardo minimas tikėjimo riteris labai gerai žino, kur jis pats yra ir koks jo santykis su žmonėmis. Paprastai tariant, jis yra beprotis ir negali nieko padaryti, kad jį kas nors suprastų. ⁴¹ Tikėjimo riteris turi tik save, o tai, sako S. Kierkegaardas, ir yra baisiausia. Dauguma žmonių atlieka savo etines pareigas, prisiimdami kiekvienos dienos rūpesčius, tačiau jie niekada nepatiria šios aistringos koncentracijos, šios energingos sąmonės.

Tikėjimo riterio tylėjimas

Ar S. Kierkegaardas savosios gyvenimo pakopų sampratos neplėtoja G. Hegelio dialektikos perspektyvoje? Estetinėje pakopoje individas orientuojasi vien į savo vidujybę. Jis gyvena savo subjektyvumu. Jo subjektyvumas – tai poeto nuoširdumas. Etinėje pakopoje individas praranda subjektyvumą, jis pajungia savo gyvenimą vi-

³⁶ Kierkegaard S. *Baimė ir drėbėjimas*. V., 1995, p. 114.

³⁷ Ten pat, p. 126.

³⁸ Ten pat, p. 128–129.

³⁹ Ten pat, p. 131.

⁴⁰ Ten pat, p. 137.

⁴¹ Ten pat, p. 137.

suotinybei. Tarp pirmosios ir antrosios pakopų išskyla nesuderinamas prieštaravimas. Šį prieštaravimą lyg ir išsprendžia trečioji – religinė – pakopa. Joje subjektas išsiveržia iš etikos siūlomos visuotinės ir sugrįžta prie savo vidujybės. Bet jau ne kaip nuoširdus poetas, o kaip tikėjimo riteris. Tikėjimo riteris, kitaip nei poetas, supranta visuotinės didybės. Bet jis pasirenka vienatvę, negrindžiamą visuotinumą. Individas gali pranokti visuotinę tik atsidūręs absoliučiaame santykiyje su absoliutu.

Etikai nežinoma nei atsitiktinumas, nei jausmingumas, jos nedomina laikas. Su etika, sako S. Kierkegaardas, ginčytis neverta – ji operuoja grynomis kategorijomis. Ji nesiremia patyrimu, juokingiausi iš visų dalykų. Etikoje nėra atsitiktinumų, ji nieko neišaiškina, ji nežaidžia vertybėmis ir ant trapių didvyrio pečių užkrauna didžiulę atsakomybę. Ji ragina tikėti tikrove ir drąsiai pasitikti visas jos negandas, ypač tas kančios šmėklas, kurias sukuria jo paties atsakomybė. Estetika reikalavusi paslėpties ir už ją atlygino, o etika reikalavusi atskleisti ir nubaudė paslėptį.⁴² Kad ir kaip griežtai etika reikalautų atskleisti, vis dėlto negalima paneigti, kad būtent paslaptis ir tylėjimas, sako S. Kierkegaardas, suteikia žmogui didybės. Jie yra vidujybės veiksniai. Amūras, palikdamas Psichę, pasakęs: „Tu pagimdysi vaiką, kuris bus dievų vaikas, jei tu tylėsi, bet jei išduosi paslaptį, jis bus žmogus“⁴³. Tylėjimas yra demono spąstai – juo daugiau nutylima, juo baisesnis tampa demonas. Kita vertus, tylėjimas, sako S. Kierkegaardas, yra abipusis dievybės ir individo supratimas. Todėl tikėjimo riteris tyli. Poeto spontaniškumui pasiekus trečiąją pakopą, paslaptį pakeičia viltinga tyla.

Literatūra:

- Gabriel L. *Existenzphilosophie von Kierkegaard bis Sartre*. Wien, 1951.
 Heiss R. *Die grossen Dialektiker des 19 Jahrhunderts: Hegel, Kierkegaard, Marx*. Köln, 1963.
 Kassner R. *Søren Kierkegaard*. Heidelberg, 1949.
 Kierkegaard S. *Baimė ir drebjimas*. V., 1995.
 Kierkegaard S. *Powtorzenie*. Warszawa, 1992.
 Kierkegaard S. *Works of Love*. New York, 1962.
 Kierkegaard S. *Die Tagebücher*. Düsseldorf, 1979.
 Kierkegaard S. *Liga mirčiai*. V., 1997.
 Kierkegoras S. *Arba–arba // Filosofijos istorijos chrestomatija. XIX ir XX amžių Vakarų Europos ir Amerikos filosofija*. V., 1974.
 Rohde P. P. *Kierkegaard*. Hamburg, 1995.
 Scheppenhauer H. *Kierkegaards Angriff auf die Spekulation: eine Verteidigung*. Frankfurt am Main, 1961.
 Søren Kierkegaard: *Life and work*. Copenhagen, 1994.
The Cambridge Companion to Kierkegaard. Ed. H. Alasta. Cambridge, 1998.
 Виховский В. П. *Киркегор*. Москва, 1972.
 Гайдено П. П. *Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания Сёрена Киркегора*. Москва, 1970.
 Гайдукова Т. Т. *У истоков*. Санкт-Петербург, 1995.
 Киркегор С. *Наслаждение и долг*. Ростов-на-Дону, 1998.
 Киркегор С. *Страх и трепет*. Москва, 1993.
 Роде П. П. *Сёрен Киркегор сам свидетельствует о себе и о своей жизни*. Урал, 1998.
 Шестов Л. *Киркегор и экзистенциальная философия (глас вопиющего в пустыне)*. Москва, 1992.

⁴² Kierkegaard S. *Baimė ir drebjimas*. V., 1995, p. 149–150.

⁴³ Ten pat, p. 151.

VII.2. MARTINO HEIDEGGERIO¹ (1889–1976) FUNDAMENTALIOJI ONTOLOGIJA

VII.2.a. Ontologija ir etika

M. Heideggeris nesidomėjo etika. Jo sritis buvo fundamentalioji ontologija. Kaip pastebi G. Steineris, „Heideggeris yra žmogus, tiesiog apniktas sąvokos „yra“ (gr. *on*), be galo nustebintas egzistencijos fakto ir persekiojamas *kitos* galimybės – nieko (Sartre'o *neant*) – realumo“². M. Heideggeris, siekdamas atskleisti pasaulio konkretumą, pasitelkia meno kūrinius – tapybą, būtent Van Gogho paveikslą *Valstiečio batai*. Van Goghas, M. Heideggerio manymu, per kažį kokią didžiausio konkretumo paslaptį atskleidžiąs mums visišką buvimą pasaulyje, visišką kėdės, batų poros buvimą pasaulyje reikšmingumą. Jis rašo: „Van Gogho paveikslas. Pora grubių valstietiškų batų, nieko daugiau. Iš esmės paveikslas nieko nevaizduoja. Tačiau su tuo, kas ten yra, bemat esi vienas, tarsi vėl rudens vakarą, gęstant paskutiniams bulvienojaus laužams, pats pavargęs eitum su kauptuku iš laukų namo. Kas ten yra? Drobė? Potėpai? Spalvų dėmės?“³ J.-P. Sartre'o romano *Šleikštulys* pagrindiniam veikėjui Antuanui Rokantenui toks nuogas daiktų egzistencijos pojūtis sukeltų šleikštulį. M. Heideggeris ramiai medituoja tai, kas yra. Jo mąstymas visų pirma ontologinis.⁴



V. van Goghas. *Valstiečio batai*

Ontologija yra ontologija. Etika yra etika. Svarbiausias ontologijos klausimas: kodėl yra kažkas, o ne niekas? Etikos: ką privalau daryti? Ar galima M. Heideggerio

¹ M. Heideggeris gimė 1889 m. rugsėjo 26 d. Maskirchėje. Čia ir palaidotas. Lankė gimnaziją Konstancoje, Fribūre. Studijavo teologiją, vėliau filosofiją, dvasios ir gamtos mokslus. 1915 m. Fribūre gavo docento vietą. Trejus metus atliko karinę tarnybą. 1917 m. vedė Elfridą Petri. Susilaukė dviejų sūnų: Jorgo ir Hermanno. 1922 m. pasistatė namelį Todtnauberge (*vok.* *Tod* – mirtis, *Berg* – kalnas). 1927 m. išleido knygą *Būtis ir laikas* (*Sein und Zeit*). 1928 m. buvo pakviestas užimti Fribūro universiteto katedros vedėjo pareigas, kurias anksčiau ėjo E. Husserlis. Parašė darbą *Kantas ir metafizikos problema*. 1929 m. – *Kas yra metafizika?* 1933 m. išrenkamas Alberto Liudviko universiteto rektoriumi. Parašė ir perskaitė kalbą „Vokietijos universiteto įsitvirtinimas“. 1934 m. atsisakė rektoriaus posto. 1945–1951 m. jam draudžiama dėstyti. H. Arendt, žinoma filosofė, buvusi M. Heideggerio studentė ir artima draugė, vadino jį „slaptuoju mąstymo karaliumi“. M. Heideggeris buvo dialogo meistras, jam ypač svarbu gyvas žodis. Buvę jo studentai ir mokiniai tvirtina, kad filosofo tekstai neatskleidžia jo mąstymo magijos. „Aš esu teologas“, – kartais jis taip prisistatydavo.

² Steiner G. *Heideggeris*. V., 1995, p. 67.

³ Ten pat, p. 74.

⁴ Vėliau šią M. Heideggerio meditaciją, žvelgiant į V. van Gogho nutapytus batus, aptars postmodernistai F. Jamesonas, J. Derrida. Žr.: Rubavičius V. *Postmoderniojo diskurso hermeneutiškumas ir „estetizmas“*. Daktaro disertacija. Vilniaus universitetas, 2001.

sumanymo analizė etikos diskurso conceptualiame lauke? Ką bendra ši fundamentalioji ontologija turi su etika? Tai M. Heideggeris svarstė *Laiške apie humanizmą*.

1946 m. Paryžiuje pasirodė nedidelis J.-P. Sartre'o tekstas „Egzistencializmas yra humanizmas“ (*L'existentialisme est un humanisme*). J.-P. Sartre'as, polemizuodamas su marksistais, kurie laikė save tikraisiais humanistais, siekė parodyti, kad ne kas kita, o egzistencializmas yra humanizmas. Prancūzų filosofas J. Beaufret paklausė M. Heideggerio, ką jis apie tai manęs ir ar nevertėtų žodžiui „humanizmas“ suteikti naują prasmę?⁵ M. Heideggeris atsako klausimu: „Ar reikia?“ – ir pradeda polemiką su J.-P. Sartre'u apie tai, kaip derėtų mąstyti apie žmogaus esmę. Parašo *Laišką apie humanizmą* (1946).

Kokios yra būties mąstymo teorinės ir praktinės sąsajos? Būties mąstymo, atsako M. Heideggeris, negalima vien tik stebėti, nes tai yra šviesa, ir tik joje gali atsirasti ir skleistis teorinė žiūra. Mąstymas atsižvelgia į būties prošvaistę, jeigu jis savo būties sakymą įtraukia į kalbą, kuri laikoma „ek-sistencijos“ būstu. Šis mąstymas yra veiksmas, tačiau toks veiksmas, kuris pranoksta bet kokią praktiką. Mąstymas pranoksta veiklą ir gamybą ne rezultatų didybe ir ne veiklos padariniais, o savo nerezultatyvaus veikimo menkumu. Tik žmogus „ek-sistuoja“ ta visai konkrečia prasme, kad tik jis gali mąstyti, būti. Brūkšnelis žodyje „ek-sistuoti“ liudija žmogaus sugebėjimą.

Ir ontologija, ir etika, rašo M. Heideggeris, kaip ir kitos mąstymo disciplinos, yra pasenusios. Etika, kaip ir logika, fizika, pirmąkart minima, prisimena M. Heideggeris, Platono mokykloje. Šitos disciplinos atsiradusios tuo metu, kai mąstymas tapo filosofija, o filosofija – mokyklos ir mokymo reikalu. Taip suprantama filosofija, teigia M. Heideggeris, tampa mokslu, tačiau sunyksta mąstymas. Iki to laiko mąstytojams, jo pastebėjimu, nebuvo žinoma nei logika, nei etika, nei fizika. „Tačiau, – M. Heideggerio manymu, – jų mąstymas nebuvo nei nelogiškas, nei amoralus“.⁶ Jeigu, vadovaujantis pirmąpradė žodžio *ethos* reikšme, rašo M. Heideggeris, *etika* nusako žmogaus prieglobstį, tada toks mąstymas, kuris apmąsto būties tiesą, kaip pirmąpradę „ek-sistuojančio“ žmogaus stichiją, savaime yra pirmąpradė etika. Tačiau tuomet šis mąstymas, M. Heideggerio manymu, yra veikiau ne etika, bet ontologija. Tačiau kol neapmąstyta būties tiesa, ontologija negali įgyti pamato. Todėl *Būtyje ir laike* mąstymą M. Heideggeris vadina fundamentaliąja ontologija. Ji stengiasi įsismelkti į pagrindus, iš kurių iškyla būties tiesos mąstymas. Tačiau pavadinimas, M. Heideggerio pastebėjimu, negali lemti paties mąstymo. „Mąstymas, keliantis klausimą apie būties tiesą ir apibrėžiantis žmogaus vietą pagal būtį ir būtiškai, nėra nei etika, nei ontologija“⁷, – rašo jis. Ir klausimas apie šių dviejų disciplinų santykį šioje plotmėje nebetenka prasmės. Į klausimą, ar iš teorinio būties ir žmogaus vaizdinio gali kilti nuorodos, padedančios reguliuoti veiklą gyvenimą, M. Heideggeris atsako: „Toks mąstymas nėra nei teorinis, nei praktinis. Jis vyksta iki šio skirstymo“⁸.

⁵ Žr.: Бимель В. Мартин Хайдеггер. Челябинск, 1998, p. 188.

⁶ Heideggeris M. Apie humanizmą // *Gėrio kontūrai*. V., 1989, p. 252.

⁷ Ten pat, p. 254.

⁸ Ten pat, p. 254.

VII.2.b. Egzistencija ir tiesa

1927 m. pasirodė M. Heideggerio veikalas *Būtis ir laikas (Sein und Zeit)*.

Šioje knygoje M. Heideggeris įtvirtina pagrindinius egzistencinio mąstymo motyvus. Žmogus neegzistuoja apskritai. Nėra jokios apriorinės žmogaus esmės, kuria remiantis būtų galima ką nors apie jį pasakyti. Egzistuoja tik konkretus čia ir dabar esantis žmogus. Jis įpasaulintas konkrečioje vietoje ir konkrečiame laike. Šis jo buvimo įpasaulintumas M. Heideggeriui atrodo toks svarbus, kad vietoj sąvokos „žmogus“ jis pradeda vartoti „čia-būtis“ (vokiškai – *Dasein*: *da* – čia, *sein* – būti). *Dasein* – tai, kas žmoguje „yra čia“.⁹ Subjektas, sako M. Heideggeris, ontologiškai gali būti suprastas kaip egzistuojantis *Dasein*.¹⁰ M. Heideggeris atskiria „būti“ (*das Sein*) ir „būtybę“ (*das Seiende*). Ontologijai dera mąstyti apie būtybes. Būtis yra visų būtybių egzistencijos įvykis. Todėl pačios būties nėra. Ji – paslėptis, išnirimas iš nieko.

Žmogaus egzistencija skiriasi nuo daiktų buvimo. Medis, uola, Dievas *yra*, bet ne egzistuoja. Žmogus *egzistuoja*. Tik žmogus, klausdamas apie būties prasmę, sugeba pranokti save ir atsiverti būties švytėjimui. Šviesos metafora filosofijoje tradiciškai siejama su tiesa. Platonas *Valstybėje* rašė, kad bandymas pamatyti tiesą – tai tas pats, kas lėtas gręžimasis į saulę. M. Heideggeris skiria du šviesos modusus.

Kaip pastebi M. Heideggerio interpretatorius G. Steineris, Platono vartotą „išorinės šviesos“ įvaizdį, kurio archetipas yra akis, persmelkianti objektą šviesos spinduliu, M. Heideggeris pakeičia *Lichtung* – „prošvaiste“, kurios metu tiesa ne suvokiama, o patiriama kaip žmogaus egzistencijos faktiškumo (*Tatsächlichkeit*) ir istoriškumo (*Geschichtlichkeit*) neatskiriami dalis. Mes turime stengtis, rašo M. Heideggeris, ne tik pasiekti šią prošvaistę, bet ir gyventi joje.¹¹

Vakarų filosofinėje tradicijoje susiklostė dvejopas požiūris į tiesą: tiesa yra daiktinis idėjos atitikmuo (*veritas est adequatio intellectus ad rem*); tiesa yra idėjinis daikto atitikmuo (*veritas est adequatio rei ad intellectum*). Pirmuoju atveju pateikiama klasikinė tiesos, kaip idėjos ir realybės atitikimo, samprata, plėtota nuo Aristotelio laikų; antruoju – krikščionybės teiginys, kad dalykai tokie, kokie jie yra, atitinka dieviškąjį intelektą. Ši tiesos samprata akivaizdi lyg ir savaime, tačiau, M. Heideggerio manymu, neapmąstyta. Ji teigia ir tai, kad tiesa neišvengia priešybės, kad egzistuoja ir netiesa. Sakinio netiesa yra teiginio ir dalyko neatitikimas. Dalyko netiesa yra esinio ir jo esmės neatitikimas.¹²

⁹ Steiner G. *Heideggeris*. V., 1995, p. 68.

¹⁰ Хайдеггер М. *Бытие и время*. Москва, 1997, p. 366. V. V. Bibichinas, kaip ir M. Mamardašvilis, *Dasein* verčia į rusų kalbą – *присутствие*. J.-P. Sartre'as vartoja *presence*. L. Jonušys, pabrėždamas *Dasein* akivaizdumą, atvirumą, atsižvelgdamas į lietuvių kalbos gramatikos formas, verčia ne *čia-būtis*, o *štai-būtis*. Žr.: Steiner G. *Heideggeris*. V., 1995.

¹¹ Žr.: Steiner G. *Heideggeris*. V., 1995.

¹² II.1.d. Tiesa ir tikroji būtis. Martinas Heideggeris (*Heidegger*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.

Tačiau M. Heideggeris atskiria tiesos suvokimą ir jos egzistencinį patyrimą. M. Heideggeris mano, kad vakariečio intelektą be paliovos slegia noras objektyviai apmąstyti, logiškai išanalizuoti, moksliskai suklasifikuoti. Šis noras atskiria nuo būties. Šiam norui paklūsta net Augustinas, net vėlyvasis Lutheris, net psichologijos žinovas S. Kierkegaardas. Šis konceptualizavimo impulsas stumia juos nuo autentiškos ontologijos į teoretizavimą, nuo pasinėrimo būtyje į egzistencijos sampratos technines diagnozes. Taigi visoje metafizikoje, žinomoje nuo Parmenido laikų, ir net itin egzistencinėse filosofinės teologijos sistemose „mąstyti“, sako M. Heideggeris, iš esmės reiškia „matyti“, „stebėti“. Todėl *Sein* yra „būtis-prieš-akis“ (*Vor-Augen-Sein*). Šitaip ji nebuvo mąstyta ir liko neišreikšta kalba. Štai kodėl M. Heideggeris manė turįs pradėti viską iš naujo.

„Mąstyti būtį“ yra M. Heideggerio fundamentaliosios ontologijos (*Fundamentalontologie*) užduotis. Nėra tokio dalyko, kaip garantuota, apriorinė žmogaus esmė (J.-P. Sartre'as pavers tai pamatiniu savo filosofavimo aspektu), tad žmogiškumas įgyjamas „egzistencijos procese“ klausinėjant būtį, klausinėjama paverčiant savo paties ypatingą „duotybę“. Būtent šis klausinėjimas, vien tik jis, padaro žmogų *fragwürdig* (vertą klausti).¹³

Būtybė, atsigręžianti į būtį pirmiau klausinėdama savojo *Sein*, yra *Da-sein*. Žmogus yra žmogus dėl to, kad jis yra „čia-būtis“, „yra-čia“. Žmogaus tyrinėjimas gali prasidėti nuo biologinės, psichologinės, sociologinės, istorinės analizės. Tokio tyrinėjimo rezultatai bus tik „ontiniai paaiškinimai“ arba „egzistencijos analizė“. Bet kai klausinėjama iš tikrųjų, tuomet veržiamasi prie „pamatinės ontologijos“, ieškoma būties prasmės apskritai (*der Sinn vom Sein überhaupt*). Šitaip įžengiama į garsų hermeneutinį ratą. *Da-sein* turi eiti šiuo ratu ir kildama vidine spirale skverbtis į „prošvaistę“, kurią pasiekus tiesa tampa „nepaslėptimi“.

Dasein yra „būti čia“, o „čia“ yra pasaulis – konkretus, akivaizdus, realus, kasdienis pasaulis. Būti žmogumi – tai būti panardintam kasdieniame pasaulio dalykiškume, su šaknimis pasodintam į žemę (lot. *humanus* – žmoniškas, lot. *humus* – žemė). Filosofija, kurianti abstrakcijas, siekianti pakilti virš kasdienio pasaulio, yra bevertė.

Žmogus, sako M. Heideggeris, esti taip, kaip jis yra „čia“, tai yra kaip būties prošvaistė. Žmogus yra pačios būties „nublokštas“ į būties tiesą taip, kad egzistuojamas išsaugotų būties tiesą, kad būties šviesoje esinys pasirodytų kaip esinys, turintis būtį.¹⁴

VII.2.c. Neautentiška būtis (*das Man*) ir rūpestis (*Sorge*)

Mes esame įmesti (*geworfen*) į pasaulį, skelbia M. Heideggeris. Mūsų buvimas pasaulyje yra „įmestis“ (*Geworfenheit*). Mes aiškiai nežinome, iš kur atėjome į būtį. Mes nežinome, kokiame tikslui buvome nublokšti į egzistenciją – nebent mirčiai. Bet būtent šis dvigubas nežinojimas žmogaus egzistenciją padaro labiau juntamą.

¹³ Žr.: Steiner G. *Heideggeris*. V., 1995, p. 111.

¹⁴ I.5.d. Žmogus – būties piemu. Martinas Heideggeris (*Heidegger*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.

Įmesti tarp kitų, vykdydami ir realizuodami savo *Dasein*, kaip vieno-su-kitu-būtį, mes tampame nebe savimi. Imame egzistuoti nebe savyje ir ne pagal save, o atsižvelgdami, orientuodamiesi į kitus. Žodis „kiti“ įgauna prievartos, J.-P. Sartre'o vartoto *l'autre* atspalvį. Aš susvetimėja pats sau ir tampa *das Man*. Vokiečių kalbos žodis *das Man* reiškia „kažkas“. Jis įvardija nutolinimą nuo autentiškos būties ir paklusimą viešumai ir neatsakingumui. „Kiekvienas yra kitas ir nė vienas nėra jis pats“. „Žmogus priklauso kitiems ir taip įtvirtini jų galią“.

Das Man panaikina *Dasein* atsakomybę. *Das Man* tarsi galys sau leisti, kad „žmogus“ bet kuriuo atveju apeliuotų į jį. *Das Man* negali jausti dorovinės kaltės. Viena svarbiausių M. Heideggerio minčių ir paskatų suvokti šiuolaikinę jauseną yra autentiškos ir neautentiškos žmogaus gyvenimo būklės atskyrimas.

Neautentiškas *Dasein* gyvena ne kaip pats nori, o kaip „yra gyvenama“. Tiksliau tariant, vargu ar jis apskritai gyvena. Neautentiška būtis daug kalba. Pati nesuspradama apie ką. Daugžodžiavimas užgožia dalyko esmę. Jis suteikia tik tariamą aiškumą, t. y. trivialų nesuprantamumą. Neautentiškos būties polinkiui daug kalbėti M. Heideggeris priešpriešina sugebėjimą tylėti. Tylėti, sako jis, nereiškia būti nebyliu. Tyla taip pat byloja. Tačiau tylėti galima tik tada, kai turima ką pasakyti. Nebylys negali įrodyti, kad sugeba tylėti. Tylintysis turi disponuoti autentiška gausia savo paties atvertimi. Tada tylėjimas atsiskleidžia ir įveikia „šnekalus“. Tylėjimas, kaip kalbėjimo būdas, yra tikrasis gebėjimas klausytis ir skaidrus buvimas drauge.¹⁵

Tačiau neautentiškumas ir „*Dasein* nuopuolis“ neturi būti suprasti kaip pirmąsias nuodėmės scenarijaus analogija. Nuopuoliui (*Verfall*), sako M. Heideggeris, neteiktinas moralinis vertinimas. Neautentiškumas ir nuopuolis nėra atsitiktinumas ar klaidingas apsirikimas. Tai būtini egzistencijos, egzistencinio faktiškumo kasdienybės komponentai. Būtis-pasaulyje yra pati savaime gundanti. Pasiduoti pasaulio pasaulietiškumui, vadinas, tiesiog egzistuoti. Todėl „nuopuolis yra egzistencinė apibrėžtis“.

Ar yra organiškas ryšys tarp būtino būties-pasaulyje neautentiškumo ir tokio pat būtino *Dasein* siekimo? Atsakymas pateikiamas *Būtis ir laikas* pirmosios dalies paskutiniame skirsnyje – tai rūpestis (*Sorge*).

Šis terminas verčiamas žodžiais „rūpestis“, „susirūpinimas“, „nerimas“. Neautentiškumo būklę išgyvendami mes jaučiamės „benamiai“, „neapsigyvenę“. Kai tuščiai blaškomės, kasdienybės intymumas sunyksta. Nejaukumas persmelkia tas lemiamas akimirkas, kai baimė (*Angst*) paskatina čia-būtį pasirinkti šurpią laisvę būti ar nebūti, gyventi neautentiškume ar veržtis į savęs įgijimą (*Selbstbesitz*). *Rūpestis* yra būdas čia-būtį-su ir čia-būtį-kame transcenduoti į čia-būtį-kam. Šis transcendavimas įvyksta per rūpinimąsi ku. Jis gali turėti daugybę pavidalų. Bet svarbiausia *Sorge* prasmė – rūpinimasis būties, persmelkiančios būtybes, esamybiškumu ir paslaptine. Būtent iš šios egzistencinės rūpestingumo etikos kyla M. Heideggerio

¹⁵ II.2.h. Tylėjimas kaip kalba. Martinas Heideggeris (*Heidegger*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.

žmogaus, kaip būties piemens ir sergėtojo, apibrėžtis. Žmogui, sako M. Heideggeris, neturėtų būti svarbu, Dievas ar dievai, istorija ar gamta realiai esti. Tai nuo paties žmogaus nepriklauso. Svarbiausias klausimas žmogui yra kitas: ar jis pats randa jam priderančią esmę, atitinkančią būties likimą. Būtis, kaip likimas, lėmė, kad jis, kaip „ek-sistuojantis“, išsaugotų jos šviesą. „Žmogus yra būties piemu“.¹⁶

Rūpestis, apibendrina M. Heideggeris, yra čia-būties, siekiančios autentiškumo, „pirmapradė būties būklė“. Troškimas ir viltis yra rūpesčio veržimasis. Taigi rūpestis pagrindžia ir padaro būtiną „laisvos būties galimybę“. Nesirūpinantis žmogus nėra laisvas. Būtent rūpestis žmogaus egzistencijai ir žmogaus gyvenimui suteikia prasmę. Būti pasaulyje koku nors realiu, egzistenciškai įgytu pavidalu, vadinasi, rūpintis, būti „susirūpinusiam“ (*besorgt*). Tai antidekartiška nuostata: „rūpinuosi – vadinasi, esu“. Kaip pažymi G. Steineris, „čia glūdinti vizija yra aistringai humaniška, kupina rūškano įkarščio, būdingo Augustinui, Pascaliui, Kierkegaardui“¹⁷.

VII.2.d. Laisvė mirties link

Mirtis – ne savižudybė

Knygos *Būtis ir laikas* antrojo skyriaus pirmame poskyryje M. Heideggeris egzistenciškai analizuoja mirtį. Šią analizę jis užbaigia išvada, nurodančia *Dasein* (žmogaus) galimybę būti pačiu savimi. Ši galimybė atsiveria atsisakius įprastų su mirtimi susijusių iliuzijų ir aistringai atsiduodant „faktinei, pasitikinčiai savimi ir siaubą keliančiai laisvei mirties link“¹⁸. Kaip suprasti šį M. Heideggerio atradimą? Ar tai nėra mirties, gal net savižudybės apologetika?

Tikėtina, jog M. Heideggeris įžvelgia pavojų, kad jo pateikta egzistencinė mirties analizė bus būtent taip suprasta. Todėl rašo: „Nagrinėjama būtis mirčiai, akivaizdu, negali turėti rūpestingo susitelkimo į jos įgyvendinimą bruožų“¹⁹. M. Heideggeris pateikia dvi šią mintį pagrindžiančias tezes. Laisvė mirties link negali būti noras ją įgyvendinti pirmiausia todėl, kad mirtis kaip galimybė nėra galima esamybė, bet būtiškoji *Dasein* galimybė. Kita vertus, pradėjus rūpintis šios galimybės įgyvendinimu, čia-būtis sunaikintų savo pačios egzistencijos mirties link pagrindą. M. Heideggeris nesvarsto, kodėl čia-būtis (*Dasein*) negali sukilti prieš savo pačios pagrindą. Čia M. Heideggeris atliepia B. Spinozą, teigusį, kad protas negali mąstyti paties savęs sunaikinimo. Perfrazavus M. Heideggerį, galima būtų teigti, kad būtis vien todėl, kad ji yra būtis, negali siekti tapti kuo nors kitu – tai yra nebūtimi.

¹⁶ J. S. d. Žmogus – būties piemu. Martinas Heideggeris (*Heidegger*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.

¹⁷ Steiner G. *Heideggeris*. V., 1995, p. 130.

¹⁸ Хайдеггер М. *Бытие и Время*. Москва, 1997, p. 266.

¹⁹ Ten pat, p. 261.

Laisvės mirties link M. Heideggeris nelaiko „mintimis apie mirtį“. Mintys apie mirtį sietinos su konkrečia jų apmąstymo galimybe: kur ir kaip ji gali ištikti. Tai troškimas valdyti mirtį. O M. Heideggeris pabrėžia sugebėjimą išlikti atviram mirčiai. Mirtis įsisažmoninama kaip galimybė, bet ne kaip realizavimo galimybė. Tokią ontologinę mirties galimybę M. Heideggeris vadina „išlaikyta galimybe“.

Mirtis – tai gyvenimas

Egzistencinė mirties interpretacija nesutampa su psichologine, biologine ar metafizine jos samprata. Mirties proceso psichologija, M. Heideggerio manymu, suteikia žinių veikiau apie mirstančiojo gyvenimą, o ne apie pačią mirtį. Mirties tipologija, kaip būsenų ir vaizdų, patiriamų išeinant iš gyvenimo, aprašymas, suponuoja pačią mirties sampratą. Metafizinė mirties samprata, vadinamoji teodicėja, iškelia klausimą, kokia mirties prasmė. Tačiau gyvenimas mirties link nėra mirtis. Tai būtis – gyvenimas. Mirtis, sako M. Heideggeris, plačiausia prasme yra gyvenimo fenomenas. Tai tam tikra būties atmaina.

M. Heideggeris nurodo, kad ši samprata nėra nauja. Visose krikščioniškosios antropologijos gyvenimo interpretacijose – nuo šv. Pauliaus iki Kalvino – apmąstoma ir mirtis. W. Dilthey'us, rašydamas apie gyvenimo ontologiją, taip pat mini mirtį. M. Heideggeris pateikia W. Dilthey'aus darbo *Išgyvenimas ir poezija* ištrauką: „Ir galiausiai santykis, giliausiai ir universaliausiai nusakantis mūsų egzistavimo pajautimą, – mirties santykis su gyvenimu, nes mūsų egzistencijos apribojimas mirtimi visada lemia mūsų gyvenimo supratimą ir vertinimą“. Mirtį su gyvenimo samprata siejė ir G. Simmelis, K. Jaspersas.

Jei mirtis yra būties apraiška, kuo ji skiriasi nuo kitų būties apraiškų? Mirtis yra tai, kas įvyks ateityje, kas dar laukia. Tačiau ateityje daug kas gali įvykti. Gali kilti audra, gali tekti perstatyti namą, gali atvažiuoti draugas. Tačiau mirties prigimtis, pastebi M. Heideggeris, yra kitokia. Kita vertus, ateityje galima išvažiuoti, susibarti su kuo nors. Ši ateitis pagrįsta būties, kaip įvykio, išgyvenamo kartu su kitais, atsiskymu. Mirtis nėra ir tai. Ji – visai kas kita.

Mirtis, sako M. Heideggeris, – tai būties galimybė, kurią čia-būtis (*Dasein*) kiekvieną sykį turi prisiimti. Mirtis čia-būčiai (*Dasein*) atveria pastarosios sugebėjimą būti. Čia-būties mirtis yra galimybė daugiau-nebesugebėti-būti čia. Čia-būtis, kaip galimybė būti, neįstengia išvengti nebuvimo galimybės. Todėl mirtis atsiveria žmogui pirmiausia kaip besąlygiška ir būtina galimybė. Tai ypatinga ateitis. Egzistuojanti čia-būtis (*Dasein*) yra jau įmesta į šią galimybę. Ji jau pažadėta savo mirčiai. Įmestumas į mirtį paskatina atsiskleisti pamatinę baimę arba siaubą (*Angst*)²⁰. Siaubas mirties

²⁰ A. Šliogeris *Angst* į lietuvių kalbą verčia *pamatinė baimė*, V. V. Bibichinas į rusų kalbą – *ужас*.

akivaizdoje yra siaubas aiškiausio, besąlygiškiausio ir būtino sugebėjimo būti akivaizdoje. Tai siaubas, patiriamas būties-pasaulyje akivaizdoje. M. Heideggeris skiria išėjimo iš pasaulio baimę ir siaubą mirties akivaizdoje. Šis siaubas nėra laikina melancholiška individo nuotaika. Jis glūdi pačiuose būties-čia pamatuose.

Baimė, kaip siaubas, skiriasi nuo bijojimo, kaip baikštumo (*Furcht*). Baikštumas sukelia sąmyšį. Baikštus žmogus prisiriša prie objekto, kurio baiminasi. Baimė, kaip siaubas, – priešingai. M. Heideggerio manymu, ji suteikia ramybę. Baimė, kaip siaubas, atveria Niekį.²¹ Jausena, kad esi esinių tirštumoje, kurią sukelia nuobodulys ar mylimo žmogaus būties artumas, atvirkščiai, jį užsklendžia. Tačiau be pirmapradės Niekio atverties, M. Heideggerio manymu, neįmanoma autentiška čia-būtis. „Be pirmapradės Niekio atverties nėra jokios būties sau ir jokios laisvės“.²² Būtent Niekis atveria čia-būčiai jos baigtinumą. Esame riboti, sako M. Heideggeris, ir savo valia nepajėgiame pirmapradiškai priešpriešinti savęs ir Niekio. Tačiau jis mums atveria pamatinę baimę. Ši gali nubusti kiekvieną akimirką. „Ji nuolat pasirengusi prasiveržti, bet prasiveržia retai, mus išbloksdama į kyburiavimą“.²³

Ar mirtis iš tiesų – atviri vartai į Niekį? – klausia J.-P. Sartre'as. Į tai, kas yra už žmogui pasiekiamo pasaulio ribų? Jei mirtis yra riba, tuomet ji turi turėti antrą – išvirkščiąją – pusę, kuri žmogui jau nepasiekiamo. Šiuo atveju mirtis suvokiama kaip kažkas nežmoniška. J.-P. Sartre'o manymu, tokie idealistai, kaip poetas R. M. Rilke ir rašytojas A. Malraux, priešingai, sugrąžino mirtį į žmonių pasaulį. O M. Heideggeris šiam mirties sužmoginimui suteikęs filosofinę išraišką. Mirtis jam yra žmogiškas fenomenas, būtent galutinis gyvenimo fenomenas. Gyvenimą riboja jau ne mirtis, o pats gyvenimas. Bet tokia sugrąžinta mirtis jau nėra abstraktaus žmogaus mirtis. Ji tampa mano mirtimi. Taip aš tampa atsakingas už savo mirtį lygiai kaip ir už gyvenimą. Pasak J.-P. Sartre'o, M. Heideggeris ne tik sugrąžino mirtį į žmonių pasaulį, bet ir interiorizavo, individualizavo ją.²⁴

Čia-būtis gali būti tik tuo, kuo ji yra kaip įmestis, kuri egzistuoja savo baigties akivaizdoje. Todėl čia-būties mirimas skiriasi ir nuo nusibaigimo, ir nuo tiesiog išnykimo.

Kitų mirtis

Mirties patyrimas čia-būtį (*Dasein*) pasiekia visų pirma per kitų mirtį. Tačiau kitų mirtis nėra mano mirtis. Tokia mintis pirmiausia ateina į galvą, išgirdus apie kieno nors mirtį, tuomet, kai gyvenama neautentiškai, kai slepiamasi nuo savęs paties. M. Heideggeris nurodo, kad šį sukrėtimo fenomeną, nuo kurio bėgama pateikiant

²¹ Žr.: Heideggeris M. Kas yra metafizika // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 123–124 (sk. Gyvenimo prasmė).

²² Ten pat, p. 124.

²³ Ten pat, p. 126.

²⁴ Žr.: Sartre J.-P. *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, 1943, p. 577–578.

bendrą dėsni „Žmonės miršta“, L. N. Tolstojus vykusiai atskleidžia apsakyme *Ivano Iljičiaus mirtis*.

Žinia apie kitų mirtį skatina galvoti: „O kaip tai susiję su manimi?“ L. N. Tolstojaus apsakyme Ivano Iljičiaus bendradarbiai, perskaitę laikraštyje žinutę apie jo mirtį, pirmiausia pagalvoja, kad ši mirtis gali paskatinti jų ir jų pažįstamų paaukštinimą tarnyboje. Kitų mirtis – tai įvykis tarp gausybės kitų pasaulio įvykių. Tai ne mano mirtis. L. N. Tolstojus rašo, kad be galimo paaukštinimo tarnyboje apmąstymo, „pats artimo, pažįstamo mirties faktas paprastai suteikia visiems apie ją sužinojusiems džiaugsmo, kad mirė jis, o ne aš“²⁵. Kodėl? M. Heideggeris interpretuoja taip: neautentiška čia-būtis slepia nuo savęs tai, kad joje glūdi jos pačios mirtis. Todėl ji suvokianti mirtį kaip įprastą įvykį, nutinkantį kitam. Šis įvykis – kito mirtis – dar sykį patvirtina, kad „tu pats“ dar esi „gyvas“.²⁶

M. Heideggeris šį veiksmą vadina „krintančiu bėgimu nuo mirties“. Atsisveikinti su mirusiuoju ateina Piotras Ivanovičius – Ivano Iljičiaus vaikystės draugas. Piotras Ivanovičius nėra beširdis monstras. Jį sukrečia žinia, kad žmogus, kurį jis kadaise pažinojo kaip linksmą berniuką, prieš mirtį tris dienas iš skausmo šaukė. Tačiau jo susijaudinimas – tai siaubas, kad taip gali nutikti ir jam pačiam. Bet tai trunka tik akimirka. Jam kaipmat šauna išganinga mintis, kad tai nutiko Ivanui Iljičiui, bet ne jam pačiam. Jam tai neturi ir negali atsitikti. Jis nepratęs prie tokių nuotykių.

Kasdienybės pasaulis įprastas, saugus ir patikimas. Jame nėra vietos mirčiai. Kitų mirtis suardo kasdienio pasaulio tvarką. Kitų mirtis – tiesiog nepadorumas. Tai tarsi blogas kvapas, paskleistas svetainėje, sako L. N. Tolstojus. Tai priverčia gyvuosius vien apie mirusius galvoti. Jų paisyti. Nors gyvieji norėtų daryti ką kita. Pavyzdžiui, lošti kortomis. Piotras Ivanovičius, atėjęs atsisveikinti su mirusiuoju, sutinka kitą velionio draugą – Švarcą. Švarcas visada gerai nusiteikęs. Jis tariasi su kitais vakare lošti kortomis. Piotras Ivanovičius neįstengė ilgai būti viename kambaryje su mirusiuoju. Įžvelgęs mirusiojo veide priekaištą ar priminimą gyviesiems, jis skubiai pasišalino. Tačiau



P. Delaroche. *Ledi Žanos Grėj egzekucija. Fragmentas*

Šis įvykis – kito mirtis – dar sykį patvirtina, kad „tu pats“ dar esi „gyvas“.

²⁵ Толстой Л. Н. Смерть Ивана Ильича // Толстой Л. Н. *Собрание сочинений*. Москва, 1975, р. 128.

²⁶ Хайдеггер М. *Бытие и время*. Москва, 1997, р. 254.

pažvelgęs į žaismingą, tvarkingą ir elegantišką Švarcą, Piotras Ivanovičius bemat atsigavo. Jis suprato, kad Švarcas pranoksta tai, kas čia vyksta, kad jis nepasiduoda slogiai nuotakai. Jo laikysena rodė, kad Ivano Iljičiaus laidotuvių „incidentas“ jokių būdu negali tapti akstinu suardyti įprastą daiktų tvarką ir atsisakyti vakare lošimo kortomis. Piotras Ivanovičius, palikęs mirusįjį, dar spėjo prisidėti prie lošėjų.

M. Heideggeris tokią laikyseną vertina kaip bandymą mirties keliamą siaubą iškeisti į paprasčiausią baimę. Baimė lengviau pakeliama nei siaubas. Tuomet savimi pasitikinti būtis (L. N. Tolstojaus apsakyme – Švarcas; *J. B.*) mirties baimę mano esant silpnybe. Tylomis priimama prielaida, kad „padori“ laikysena mirties atžvilgiu yra abejingumas žmogaus mirtingumui. Toks „pakylėtas“ abejingumas mirčiai atitolina ir padaro svetimą pamatinį čia-būties sugebėjimą: autentišką savęs supratimą mirties akivaizdoje.

Tokia laikysena paskatina manyti, kad bet kurio žmogaus mirtis yra labai tikėtinas dalykas, vis dėlto nevisiškai „tikras“. Mirties tikimybė tik empirinė, bet ne apodiktinė, ji nepasiekama per teorinį pažinimą. Taip mąstant išnyksta mirties baimė. Tačiau išlieka „kitoks“ tikrumas dėl mirties, kurį čia-būtis (*Dasein*) nuo savęs slepia. Ji nebando, sako M. Heideggeris, tapti pati sau tyra. Sakoma: mirtis turbūt ateis, „tačiau dar ne dabar“. Taip žmonės slepia nuo savęs tai, kad mirtis gali ištikti bet kurią akimirką. Mirties įvykimo – „kada“ – neapibrėžtumas leidžia prislopinti artėjančios mirties tikrumą. Tarp savęs ir mirties įterpiama tai, kas neatidėliotina, kas įmanoma artimiausioje kasdienybėje.²⁷

Mano mirtis ir siaubas

Antroje apsakymo dalyje L. N. Tolstojus pateikia visiškai priešingą požiūrį į mirtį. Iš „kitų mirties“ ji tampa „mano mirtimi“. Čia į mirtį žvelgiama paties Ivano Iljičiaus akimis. Ivanui Iljičiui jo paties mirtis nėra tokia, kaip ji atrodo Piotriui Ivanovičiui. Pastarasis gali nusikratyti akimirką apėmusio jį siaubo, pasitelkęs formulę: „Miršta tik kiti“. Mirštantysis to padaryti negali. Mirtis artėja. Kasdien ji tampa vis akivaizdesnė. Mirštantysis lieka vienas su savo mintimis. Miršančiojo ir jo artimųjų pasauliai nutolsta vienas nuo kito ir praranda sąsajas.

Artimieji meluoja – jie žaidžia įprastinį padoraus melo žaidimą. Mirštantysis nebe meluoja sau. Jis klaiksta. Klausia savęs: „Kas tai? Nejau iš tiesų mirtis? Kam tos kančios?“ Vidinis balsas jam atsako: „Niekam. Šiaip sau“. Kita vertus, šis atsivėrimas artėjančios mirties akivaizdybei esmiškai pakeičia jo sąmonę ir savimonę. „Gal aš ne taip gyvenau, kaip turėjau?“ – vis neduoda ramybės ta pati mintis. Tačiau kaip ne taip? – Ivanas Iljičius bando suvokti pamatinius dalykus. Jam nepavyksta. Jis nesi jaučia esąs kaltas ir ima verkti: „Kodėl, už ką visas šis siaubas?“ Jokio atsakymo.

²⁷ Хайдеггер М. *Бытие и время*. Москва, 1997, p. 258.

Tą nuostatą, kuri pajėgia išlaikyti nuolatinį ir tiesioginį čia-būties sau pačios grėsmingumą, kylantį iš jos pačios vienatvės, M. Heideggeris vadina siaubu. Jį išgyvenant čia-būtis susiduria su Niekio: su galima savo egzistencijos negalimybe. Egzistencinėje baimės analizėje M. Heideggeris skiria baimę ir siaubą.

Baimė yra būties pasaulyje egzistencinė galimybė. Baimė gali pasireikšti kaip drovumas, baugštumas, šokas. Tačiau baimė gali įgauti ir išgąščio, klaikumos bei siaubo modusus. Baimės fenomeną M. Heideggeris analizuoja trim aspektais: kaip ko nors baimę, baugštumą ir baimę dėl ko nors. Ko nors baimė yra baimė to, kas išoriškai kenksminga. Čia-būtis atsideria galimybės būti šio kenksmingumo pažeista moduse. *Malum futurum* (lot. ateities blogis) dar nėra, bet jis artėja. Artėdamas jis ima sleisti grėsmę. Toli esantis blogis nėra gerai matomas. Artėdamas jis kelia vis didesnę grėsmę, tačiau jo vis dar nėra. M. Heideggeris pabrėžia, kad egzistencinis baimės išgyvenimo modusas išreiškiamas posakiu: „Gali, bet galiausiai vis dar ne“. Šiuo modusu išreiškiama įtampa turi stiprėti. Grėsmė turi artėti. Tada mes sakome, kad mums baisu. Artėjantis grėsmingumas gali bijančiojo ir nepaveikti, gali jį aplenkti. Tačiau dėl to baimė nemažėja. Kai šis „nors dar ne, tačiau bet kuriuo momentu“ staiga įsiveržia į čia-būtį, baimė tampa išgąščiu. Išsigąstama to, kas pažįstama ir sava. Tačiau jei tai, kas artėja, lieka visiškai nepažinta, baimė tampa klaikuma. Kai tai, kas artėja, įgauna klaikumos pavidalą, be to, dar ir netikėto susidūrimo su tuo galimybės modusą, – baimė tampa siaubu. Būties mirčiai esmė, sako M. Heideggeris, yra siaubas. Atsivėrimas siaubui reikalauja ryžto. Neautentiška čia-būtis bando paversti siaubą bailumu. Autentiška būtis įmanoma tik atsisakius visų iliuzijų. Autentiška čia-būtis turi pakankamai ryžto, kad susidurtų su siaubu ir nuo jo nenusigręžtų. Čia-būtis (*Dasein*) tampa pačia savimi. Tuomet atsiveria jau minėta „faktinė, pasitikinti pati savimi ir siaubą kelianti laisvė mirties akivaizdoje“.



Režisieriaus I. Bergmano filmo *Tyla* kadras

Režisieriaus I. Bergmano filmo *Tyla* herojė Elster prieš mirtį lieka viena. Sesuo išvažiuoja.

Mano mirtis ir kiti

Ivanas Iljičius supranta, kad kiti domisi juo vien dėl to, kad jiems rūpi, „ar greitai jis pagaliau atlaisvins vietą, išlaisvins gyvuosius iš nesmagumo, kurį sukelia jo buvimas, ir pats išsilaisvins iš savo kančių“²⁸. Niekas miršančiojo nesigailėjo taip, kaip jis norėjo. Jis norėjo, kad jį paglostytų taip, kaip glosto ir ramina vaikus, pabučiuotų, paverktų dėl jo. Jis suprato, kad jis pernelyg rimta persona, kad jo „barzda pražilusi“,

²⁸ Толстой Л. Н. Смерть Ивана Ильича // Толстой Л. Н. *Собрание сочинений*. Москва, 1975, p. 161.

todėl niekas jo taip negailės, tačiau jis vis tiek norėjo. Niekas negailėjo. Tik tarnas, kuris išbūdavo prie mirštančiojo laikydamas jo kojas tol, kol šis to norėdavo. Tačiau tarnui išėjus jis jau negalėdavo daugiau susitvardyti ir pravirkdavo kaip vaikas. „Jis apverkė savo bejėgiškumą, savo siaubingą vieatvę, žmonių žiaurumą, Dievo žiaurumą ir Dievo nebuvimą“.²⁹ Prieš pat mirtį gimnazistas sūnus priėjo prie tėvo, sugriebė jo ranką, prispaudė prie lūpų ir apsiverkė. Ivanui Iljičiui staiga be galo pagailo savo artimųjų. Jis paprašė išvesti sūnų. Bandė atsiprašyti žmonos. Tačiau vietoj žodžio *prosti* (rus. atleisk) ištarė *propusti* (rus. praleisk). Staiga jam paaiškėjo, kad kitų gailėdamas jis turi atlikti veiksmą – pagaliau numirti. „Kaip gera ir kaip paprasta“, – pagalvojo. Bandė pajusti įprastinę mirties baimę. Jos nebuvo. „Kur ji? Kokia yra mirtis?“ – klausė savęs mirštantysis. Tačiau, užuot regėjęs mirtį, išvydo šviesą. Prieš užgesdamas dar suspėjo pagalvoti: „Mirtis baigta. Jos daugiau nėra“³⁰.

Kaip neišvengiamybė, sako M. Heideggeris, mirtis užsklendžia vieatvėje. Ji išvengia pavojaus suakmenėti pasiektoje egzistencijoje. Taip čia-būtis (*Dasein*), įvertinusi save savo galutinės galimybės požiūriu, suvokia ją pranokstančias kitų egzistavimo galimybes. Atsivėrimas mirčiai leidžia suprasti, kad neišvengiamai teks jai pasiduoti. Kiti negalės už mane numirti. Mirties tikrumas – tai supratimas, kad mirtis visada priklauso tik tau. Gali mirti tik savo mirtimi, bet ne kitų. Mirtis neatsiejama nuo vieatvės.

Tačiau galima baimintis dėl kito. Tai baimės „dėl“ modusas. Tačiau ši baimė dėl kito neišlaisvina kito iš jo paties baimės. Kitas, dėl kurio mes baiminamės, nebūtinai pats turi išgyventi baimę. Labiausiai mums baisu dėl kito tada, kai jis pats nesibaimina ir beatodairiškai puola į grėsmę. Baimė dėl kito, sako M. Heideggeris, nėra susilpnėjusi baimė dėl savęs. Kalbama čia ne apie emocijų susilpnėjimą, bet apie skirtingus egzistencinius modusus. Nesibaiminant dėl savęs, galima jausti baimę dėl kito. „Bijoma šiuo atveju dėl to, kas gali nutikti kitam, kuris iš manęs gali būti atimtas“.³¹

Su M. Heideggerio koncepcija galima polemizuoti – tai darė ir J.-P. Sartre'as, ir E. Levinas. Tačiau jos neįmanoma nepastebėti. M. Heideggerio mirties, kaip egzistencinio moduso, analizė tapo egzistencializmo klasika.

Literatūra:

- Baranova J. Trys Platono apvertimai: Nietzsche, Heideggeris, Derrida // *Žmogus ir žodis*. 1999, IV.
 Baranova J. Trys atsakymai į Kanto klausimą „Kas yra žmogus?“ // *Žmogus ir žodis*. 2002, IV.
 Derrida J. *Heidegger et la question*. Paris, 1990.
 Granel G. Remarques sur l'accès à la pensée de Martin Heidegger „Sein und Zeit“ // *La Philosophie au XXe siècle*. T. IV. Marabout, 1979.
 Rubavičius V. Būties pašauktas mąstyti // *Neįvardijamos laisvės ženklas*. V., 1997.
 Steiner G. *Heideggeris*. V., 1995.
 Šerpytė R. Laikas ir istorija M. Heideggerio „Sein und Zeit“ // *Istorija*. 2001, XLIX-L.
 Бимель В. *Мартин Хайдеггер*. Челябинск, 1998.

²⁹ Толстой Л. Н. Смерть Ивана Ильича // Толстой Л. Н. *Собрание сочинений*. Москва, 1975, p. 171.

³⁰ Ten pat, p. 179.

³¹ Хайдеггер М. *Бытие и время*. Москва, 1997, p. 142.

VII.3. EGZISTENCIJA PRIEŠ ESME: JEANAS-PAULIS SARTRE'AS (1905–1980)

VII.3.a. J.-P. Sartre'as – rašytojas ir filosofas

J.-P. Sartre'as rašė ir romanus, ir pjeses, ir filosofijos tekstus. Pirmosios dvi jo knygos buvo filosofinės, J.-P. Sartre'as jas parašė, paveiktas E. Husserlio fenomenologijos. Tai *Vaizduotė* (*L'Imagination*, 1934) ir *Ego transcendavimas* (*La Transcendance de l'Ego*, 1937). Toliau pamečiui pasirodo du svarbiausi jo prozos kūriniai, liudijantys rašytojo posūkį nuo fenomenologijos į egzistencializmą: *Šleikštulys* (*La Nausée*, 1938) ir *Siena* (*Le Mur*, 1939). Po to J.-P. Sartre'as vėl grįžta prie filosofinio diskurso. 1943 m. išleidžia svarbiausią filosofijos veikalą *Būtis ir Niekis* (*L'Être et le Néant*), kuriame toliau plėtoja G. Hegelio ir M. Heideggerio iškeltas problemas ir drauge polemizuoja su jais. Dar karo metais pradedamos statyti jo pjesės *Musės* (*Les Mouches*, 1943) ir *Už uždarų durų* (*Huis clos*, 1944). 1945 m. pasirodo trilogijos *Laisvės keliai* (*Les Chemins de liberté*) dvi knygos: *Brandos amžius* (*L'Âge de raison*) ir *Atidėjimas* (*Le Sursis*); 1949 m. išleidžiama trečioji – *Mirtis sieloje* (*La Mort dans l'âme*). 1946 m. J.-P. Sartre'as parašo tekstą *Egzistencializmas yra humanizmas* (*L'existentialisme est un humanisme*).¹

Filosofinius apmąstymus J.-P. Sartre'as tęsia darbe *Dialektinio proto kritika* (*Critique de la raison dialectique*, 1960). Savo kūrybą ir gyvenimą jis apmąsto autobiografijoje *Žodžiai* (*Les Mots*, 1963). Artima J.-P. Sartre'o draugė S. de Beauvoir manė, kad rašydamas filosofijos tekstus jis tik švaisto rašytojo talentą. J.-P. Sartre'as iš tiesų talentingas rašytojas. Tačiau jo nuopelnai egzistencinei filosofijai neką menkesni. Jo knyga *Būtis ir Niekis* (*L'Être et le Néant*) – pagrindinis egzistencinės etikos tekstas.

Iš G. Hegelio J.-P. Sartre'as perima pono–vergo dialektikos, kaip amžinojo konflikto, idėją. Iš E. Husserlio – sąmonės intencionalumo sampratą. Iš M. Heideggerio – prielaidą, kad egzistencijos aprašymas neišvengiamai yra ontologinis klausimas.

E. Husserlio fenomenologijos ir M. Heideggerio fundamentaliosios ontologijos sąvokas J.-P. Sartre'as perėmė visų pirma kaip tinkamus egzistencinės analizės įrankius. Kita vertus, polemizuodamas su šiais filosofais, J.-P. Sartre'as sukūrė originalią filosofiją, kuri negali būti laikoma klasikine fenomenologija. Neigdamas E. Husserlio

¹ J.-P. Sartre'o pjesės: *Žaidimai baigti* (*Les jeux sont faits*, 1947), *Nešvarios rankos* (*Les Mains sales*, 1948), *Aplinkybių sutapimas* (*L'Engrenage*, 1948), *Velnias ir Viešpats Dievas* (*Le Diable et le Bon Dieu*, 1951), *Nekrasovas* (*Nekrassov*, 1955), *Altonos atsiskyrėliai* (*Les Séquestres d'Altona*, 1959). Parašė esė *Apmąstymai žydų klausimu* (1946), *Kas yra literatūra?* (1948), biografinius romanus apie Ch. Baudelaire'ą, S. Mallarmė. G. Flaubert'o biografijos tyrimas *Šėimos idiotas* (*L'Idiot de la famille*, 1971, 1972, 1983) liko nebaigtas (parašė 2000 puslapių). Paskutiniaisiais gyvenimo metais rašė etikos traktatus, kuriuos išleido jo jdukra Arleta Elkaim Sartre: *Sąsiuviniai apie moralę* (*Cahiers pour une morale*, 1983) ir *Tiesa ir egzistencija* (*Vérité et Existence*, 1989).



Filosofijos institutas Lèvene (Belgija). J. Baranovos nuotrauka

Čia 1939 m. įkurtas E. Husserlio archyvas. Čia stažavosi J. Derrida, M. Merleau-Ponty, P. Ricouer, E. Levinas, E. Finkas, H.-G. Gadameris. Fakultete paskaitas skaitė K. R. Popperis, J. Lacanas, J. Patočka, H. Putnamas, D. Davidsonas, R. Rorty, M. Nussbaumas, B. Williamsas, U. Eco. Instituto bibliotekoje yra 70 000 leidinių.

pateiktą transcendentalaus ego sampratą, jis pasiekė kraštutinę ribą ir paneigė bet kokią apriorinį substancinių sąmonės savybių egzistavimą. Sąmonė – tai tuštuma, kurią subjektas turi užpildyti laisvu projektu. Niekio sampratą J.-P. Sartre'as, galima manyti, perėmė iš M. Heideggerio. Tačiau M. Heideggerio interpretacijoje būtis ir Niekis yra aiškiai supriešinti, o J.-P. Sartre'as jų ribas ištirpdo. M. Heideggerio egzistencijos analitikai (*analytique existentielle*) J.-P. Sartre'as priešpriešina egzistencinę analizę (*analyse existentielle*). Būtis neatsiveria esinio horizontui savo laikishkumu, kaip manė M. Heideggeris. Būtis-sau (*l'être-pour-soi*) susiduria su būtimis-

savyje (*l'être-en-soi*) kaip su kliūtimi. Būtis-sau – tai sąmonė. Būtis-savyje – daiktai. Laisvė įmanoma tik sąmonės lauke, bet ne atsigręžime į daiktus. J.-P. Sartre'o laisvės problemos sprendimo būdas visiškai skiriasi nuo jo pirmtakų sprendimo būdų.

VII.3.b. Egzistencija ir šleikštulys

Laisvė nėra objektas, kurį galima mąstyti. Ji ištinka kaip netikėtumas. Ji atsiveria priešais mane ir aplink mane. Ji persmelkia mane. Kada? Kai susiduriu su daiktų pasauliu – jų masyvumu (*massif*). Laisvės sąmonę tarsi išprovokuoja daiktų egzistencijos neperregimumas. Daiktai paprasčiausiai egzistuoja. Jie negali siekti, viltis ar bandyti būti kuo nors kitu, negu yra. Daiktų egzistencija kelia šleikštulį.

Romano *Šleikštulys* herojus Antuanas Rokantenas rašo dienoraštį, iš kurio galima suvokti šleikštulio genezę ir tai, kaip buvo įsisąmoninta laisvė. Pirmuosius šleikštulio požymius jis pastebėjo, kai bandė kartu su kitais berniukais mėtyti akmenis į jūrą. Jis paėmė akmenį ir staiga pajuto, kad pats akmuo, toks koks jis yra, kelia jam pasišlykštėjimą. Laikė jį atsargiai, dviem pirštais, kad neišsiteptų. Daiktai neturėtų kelti baimės – juk jais naudojamosi tik kaip instrumentais. Tas salsvas pasibjaurėjimas daiktais apninka nustojus jais naudotis ir suvokus juos kaip egzistuojančius. Šis jausmas jam sukėlęs baimę, tačiau jis įstengęs ją nuslopinti sakydamas: „Ko gi bijoti pasaulyje, kur viskas vyksta nustatyta tvarka?“² Tačiau baimė pamažu stiprėja. Šleikš-

² Сартр Ж. П. Тошнота // *Классики XX века*. Ростов-на-Дону, Харьков, 1999, p. 9.

tulio apimtą Rokanteną einant gatve labiausiai baugindavo tai, kad namų durys pačios gali atsiverti. Rokantenas jautėsi praradęs laisvę ir nebegalįs daryti tai, ką nori. Šleikštulys gali ištikti bet kur. Tarkim, kavinėje, kai padavėja klausia: „Ką gersite, mesjė Antuanai“. Jis suprattęs, kad šleikštulys neglūdi jame. Jis visur, jis mus apveja. Jis pasklidęs po visą kavinę, o Rokantenas yra jo viduje. Dėl šleikštulio viskas aplinkui pamažu pradeda atrodyti netikra. Pasaulis – tik kartoninė dekoracija, kurią bet kada galima pakeisti. Baimę kelia mintis, kad nutikti gali bet kas, absoliučiai viskas. Pasaulis nepasikeičia per vieną naktį tik todėl, kad yra vangus.



Režisieriaus I. Bergmano filmo *Dabar matome tarsi veidrodyje* kadras

Karin (H. Andersson) serga šizofrenija. Jos pasaulis suskyla. Ji laukia Dievo, tačiau jai pasirodęs Dievas tampa voru. „Nutikti gali bet kas“, – sako jaunesnysis jos brolis tėvui (G. Bjornstrandas), kai Karin išveža į ligoninę.

Kodėl daiktų egzistencija taip ryškiai pradėjo skleistis būtent Rokantenui? Gal todėl, kad jis gyvena visiškai vienas? Apie save jis sako: „Nekalbu su niekuo niekada; nieko neimu, nieko neduodu“³. Anksčiau jis dar bandęs sukiotis tarp žmonių, kad mažiausiam pavojui ištikus pasislėptų tarp panašių į save. Jis buvęs tik vienišius mėgėjas. Tačiau dabar, kai rašomas tekstas, jis jau pasiekęs tikrą vienatvę, iš kurios neįmanoma sugrįžti. Jau keleri metai jis nematė Ani – savo mylimosios. Vienintelis socialinis kontaktas įvyksta bibliotekoje, kai susitinka Savamokslį, net vardu nevadinamą. Rokantenas liko vienas tarp daiktų. „Dabar mane visur supa daiktai – pavyzdžiui, šis alaus bokalas ant stalo. Kai matau jį, man magia šūktelėti: „Aš nežaidžiu“. Man visiškai aišku, kad nuėjau pernelyg toli. Turbūt su vienatve negalima „tik truputį žaisti“.⁴

Kodėl daiktų egzistencija sukelia tokį jausmą? Todėl, kad egzistuojantysis pajunta pats egzistuojąs lygiai taip pat kaip ir daiktai. „Nieko ypatinga: daiktas – tai aš pats“. „Aš egzistuoju“. Šis atradimas tiesiog užgriūva Rokanteną. Kodėl? Todėl, kad jis pasijunta esąs toks pat nereikalingas ir beprasmis kaip ir bet kuris kitas pasaulio daiktas. „Aš neturėjau teisės egzistuoti, – mąsto Rokantenas. – Aš pasirodžiau pasaulyje atsitiktinai ir egzistavau kaip akmuo, kaip augalas, kaip mikrobas. Mano gyvenimas skleidėsi stichiškai, įvairiausiomis kryptimis“.⁵ Tokiomis dienomis jis žiūrėdavęs į save veidrodyje. Kitų žmonių veiduose jis įžvelgdavo prasmę. Jo paties veidas buvo beprasmis. Jis išeidavęs į gatvę. Kodėl? Todėl, kad lygiai taip pat bepras-

³ Сартр Ж. П. Тошнота // *Классики XX века*. Ростов-на-Дону, Харьков, 1999, p. 13.

⁴ Ten pat, p. 15.

⁵ Ten pat, p. 105.

miška pasilikti namuose. Rokantenas žino, kad jo neslegia jokie nemalonumai, kad jis turtingas, neturi viršininkų. „Aš egzistuoju – štai vienintelis mano nemalonumas. Tačiau šis nemalonumas toks išsklidęs, toks metafiziškai abstraktus, kad aš jo gėdiujuosi“. Štai vienos dienos įrašas dienoraštyje: „Antradienis. Nieko nauja. Egzistavau“⁶. Egzistencija slegia todėl, kad joje nėra jokios prasmės. Atsidūręs tarp žmonių Rokantenas sugauna save galvojant: „Ką aš čia veikiu? Kodėl įsivėliau į ginčą apie humanizmą? Kodėl šie žmonės čia? Kodėl valgo?“ Jis prisimena, kad žmonės nežino, jog jie egzistuoja. Jis nori išeiti ir grįžti ten, kur jaustųsi esąs savo vietoje. Tačiau supranta, kad tokios vietos nėra. Kad ir kur atsidurtų, visur yra nereikalingas. Šleikštulys – tai visiškas akivaizdumas. Akivaizdu yra tai, kad jokia būtybė negali paaiškinti egzistavimo. Atsitiktinumas nėra regimybė, kuri gali pranykti. Atsitiktinumas yra absoliutas. Tai tobulas nepriežastingumas. Niekas neturi priežasties, – galvoja Rokantenas, – nei parkas, kuriame jis dabar yra, nei miestas, nei jis pats.

Nieko kita Rokantenas taip nebrangino, kaip nuotykių nuojaustos. Nuotykis yra šleikštulio priešybė. Niekas nepasikeičia. Keičiasi tik pats egzistencijos išgyvenimas. „Aš jaučiu save savimi. Ir jaučiu, kad aš čia“, – sako Rokantenas. Šis „tai aš“ jausmas perskrodžia tamsą ir suteikia laimę. Nuotykių nuojausta nepriklauso nuo įvykių. Ją paskatina laiko tėkmės pojūtis. Rokanteno mylimoji Ani nuolatos ieškojusi tobulų akimirkų. Tačiau prieš trejus metus Ani be jokio paaiškinimo paliko jį ir tuštuma Rokanteno viduje ėmė augti. Jis jautė, kad praranda praeitį. Kad išnyksta laikas. Vienišas žmogus, likęs vienas su savo kūnu, negali išsaugoti prisiminimų. Jam lieka tik dabartis. Egzistencija atveria tik dabartį. Praeitis neegzistuoja. Rokantenas suprato negalįs toliau rašyti istorinio traktato apie Rolboną. Nesugebėdamas išsaugoti savo paties praeities, jis jautėsi bejėgis išgelbėti kito žmogaus praeitį. Šiurpdamas kaskart pagalvoja: „Kur aš dėsiu savo gyvenimą?“ Jis jautėsi reikalingas Rolbonui, nes kitaip šis negalėtų egzistuoti. O Rolbonas buvo reikalingas Rokantenui, kad šis nepastebėtų savo egzistencijos.

Egzistencija vyksta tik dabarty. Jai nežinomas kitoks laikas. Ieškodamas prasmės, žmogus tikisi ypatingų, stipriausiai išgyvenamų akimirkų (Ani). Rokantenas atramos ieško istorijoje. Jis rašo istorinę knygą. Jis nori, kad jo gyvenimo akimirkos eitų viena po kitos, kaip akimirkos gyvenimo, kurį prisimena. Tačiau tai jam nepavyko. „Tai tas pats, kas bandyti pastverti laiką už uodegos“⁷, – konstatuoja Rokantenas.

Egzistavimas neturi atminties. Egzistavimą riboja tik pats egzistavimas. Kai viskas, dėl ko Rokantenas manė gyvenęs, sužlugo, o nieko kita sugalvoti nepajėgė, jis suprato: „Aš laisvas“. Tačiau ši laisvė jam šiek tiek priminė mirtį. Jis jautėsi pralaimėjęs. Toliau gyvensiąs tik kaip gyvas lavonas. Valgys, miegos. Miegos, valgys. Jis egzistuos vangiai, nuolankiai, kaip medis, kaip bala, kaip raudona tramvajaus sėdy-

⁶ Сартр Ж. П. Тошнота // *Классики XX века*. Ростов-на-Дону, Харьков, 1999, p. 127.

⁷ Ten pat, p. 53.

nė.⁸ Gal ir norėtų ką nors daryti. Tačiau tuoj pat supranta, kad bet kokia veikla kuria egzistavimą. O jo ir taip pernelyg daug esama.

Ir staiga jam šauna į galvą mintis parašyti knygą. Galbūt pasaką – apie tai, ko negali nutikti. Kad žmonės susigėstų savo egzistavimo. O tada jie perskaitys šią knygą ir pasakys: „Ją parašė Antuanas Rokantenas, rusvaplaukis vaikinasis, kuris vaikštinėjo iš vienos kavinės į kitą“. Bet kai knyga bus parašyta, tikisi Rokantenas, gal ir jo praeitis šiek tiek nuskaidrės. Galbūt savo ankstesnį gyvenimą galės prisiminti be pasibjaurėjimo.

Beprasmybė atvėrė Rokantenui jo paties egzistencijos tuštumą. Drauge ir laisvę – galimybę save sukurti. Prasmė nėra duota. Ji sukurama. Prasmės šaltinis yra radikaliai priešingas daiktų pasauliui. Jis glūdi sąmonėje. Kūrybinė vaizduotė atveria galimybę sukurti iš savęs tai, ko nėra pasaulyje.

VII.3.c. Tuštuma ir laisvė

Sąmonė pajėgi suprasti ne tik tai, kokie daiktai yra, bet ir tai, kokie jie nėra. Svarbiausia žmogaus sąmonės savybė J.-P. Sartre'as laikė jos sugebėjimą suvokti situaciją negatyviai. Suvokti ją ne tokią, kokia ji buvo, arba ne tokią, kokia ji būtų, arba ne tokią, kokią ją būtų galima padaryti. Suvokdami ką nors mes visada įsisąmoniname ir save, nors ir ne tiksliai, ne reflektiviai. Savivoka per pažinimą atskiria stebėtoją ir stebėjimo objektą. Atlikti šį veiksmą mintyse, vadinasi, atskirti stebėtoją ir stebėjimo objektą erdvėje. Ši erdvė, arba, pasak J.-P. Sartre'o, *bedugnė*, atsiverianti atitolinant pasaulį nuo savęs, yra esminis sąmonės sugebėjimas. J.-P. Sartre'as suvokia jį kaip paties stebėtojo viduje glūdinį Niekį ar tuštumą.

Būtent ši tuštuma, atskirianti asmenį nuo daiktų pasaulio, suteikia galimybę jam laisvai mąstyti ir veikti. Šią tuštumą reikia užpildyti ir ji užpildoma tuo, ką subjektas planuoja padaryti arba galvoti, kaip būti. Sąmonė tyčia atsitolina nuo objektų ir *bedugnė* tarp jos ir jos stebimų objektų yra tapati galiai patvirtinti arba paneigti tai, ką ji pasirenka. Laisvė ir sąmonė tokiu būdu pasirodo esančios identiškos. Laisvė – tai sugebėjimas vaizduotėje pamatyti daiktus kitokius, negu jie yra. Laisvė ir sąmonė identiškos galiai suvokti daiktus arba tokius, kokie jie yra, arba tokius, kokie jie nėra, įsivaizduojant situacijas, kurios neatitinka realių situacijų; tai skatina kurti planus bandant pakeisti tai, kas yra.

J.-P. Sartre'ui labai svarbu, kad mes laisvai pasirenkame aprašymus ir sąvokas, kuriuos pasitelkę suklasifikuojame savo pasaulį. Tai nepasiekama gyvūnams.

Neįmanoma veikti neturint motyvacijos. Turėti motyvaciją, vadinasi, suvokti ateities projektą, kuris aprėpia ir galią matyti ateitį negatyviai: kupiną įvykių ir situacijų, kurių

⁸ Сартр Ж. П. Тошнота // *Классики XX века*. Ростов-на-Дону, Харьков, 1999, p. 191.

dar nėra. Būti sąmoningam, vadinasi, sugebėti įsisąmoninti pasaulį potencialaus veikėjo požiūriu. Jeigu aš esu laisvas, mano veiksmai yra tik mano paties veiksmai. Nėra tokio dalyko, teigia J.-P. Sartre'as, kaip gryna sąmonė, nesusijusi su veiksmu. Laisvas veiksmas kyla iš bedugnės, kuri sudaro sąmonę ir atskiria žmogų nuo pasaulio.

Visi pasaulio suvokimai susieti su mūsų tikslais. Pasaulį mes matome kaip savo veiklos erdvę. Bet kartais daiktai būna pernelyg priešiški ar pernelyg nepaslankūs. Pasaulis kelia mums neįvykdomų reikalavimų. Kai tai nutinka, mes negalime, kaip įprasta, moksliškai visa apskaičiuodami pasiekti savo tikslų, bet mes negalime ir pripažinti, kad negalime jų pasiekti. Todėl bandome tai atlikti ne moksliniais būdais. Galia nugrimzti į magišką daiktų suvokimą, pasak J.-P. Sartre'o, susijusi su vaizduotės galia ir yra viena iš didžiųjų sąmoningos būtybės galių, kylančių iš neigiančios sąmonės galios. Magiškasis suvokimo būdas yra emocijos. Per emocijas mes bandome pakeisti pasaulį, todėl nėra esminio skirtumo tarp jausmo ir veiksmo. Visi keliai yra uždrausti, tačiau mes turime veikti. Jausmas yra frustruoto veiksmo rūšis. Kartais, kai išgyvename tam tikrą emocinę būseną, mes galime suvokti pasaulį kaip magišką ir suteikti viskam pasaulyje savo emocijų atspalvį. Pavyzdžiui, jei esame laimingi, mes galime manyti, kad viskas yra mūsų galioje, ir tai yra ne tikroji, bet magiškoji galia. Jeigu mes staiga išsigąstame, galime pradėti baimintis to, kas, moksliškai tariant, negali mums pakenkti (pavyzdžiui, voro, tam tikros veido išraiškos), nes mes prarandame tikėjimą įprastine priežasčių ir padarinių seka ir patiriame primityvią tikėjimo magiją būklę. Kurį laiką pasaulį, kuris visiems kitiems tebėra įprastinis, individas kaip nors transformuoja. Tai, ką jaučiame, teigia J.-P. Sartre'as, priklauso nuo to, ką ketiname padaryti. Tai dalis viso mūsų projekto, skirto pakeisti pasauliui. Kai pakeičiame pasaulio projektą, pakeičiame ir savo jausmus. Mes negalime paaiškinti emocijos arba išsitemti bendrame pasaulio kontekste, nepaaiškinę jo kaip paskirinti individai, kurie patiria emociją, mato pasaulį.

VII.3.d. Laisvė kaip įmestumas

Sveikas protas, siekdamas suvokti laisvę, aptinka priešingą dalyką – ne laisvę, o mūsų bejėgystę. Mes negalime pakeisti nei savo situacijos, nei savęs pačių. „Aš nesu laisvas, – sako J.-P. Sartre'as, – nei išvengti savo klasės, savo tautos, savo šeimos likimo, nei sukurti savo galią ar savo sėkmę, nei nugalėti pačius menkiausius savo troškimus ir įpročius. Aš gimiau darbininku, prancūzu, paveldėjau sifilį arba tuberkuliozę. Bet kurio gyvenimo, kad ir koks jis būtų, istorija yra pralaimėjimo istorija. Daiktų priešiškumo koeficientas toks, kad prireikia ilgų kantrybės metų, kad pasiektum patį niekingiausią rezultatą“.⁹ Šis konstatavimas – tai faktas. Protas ieškojo

⁹ Sartre J.-P. *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, 1953, p. 526–527.

laisvės realybėje ir nesurado. Laisvė ne faktas. Tai vertybė. Vertybės eksplikacija – tam tikras pasakojimas. Racionalus mitas, per kurį bandoma surasti kelius į laisvę. Kokius? J.-P. Sartre'as priešpriešina savąjį egzistencialistinį laisvės supratimą racionalistinei jos sampratai. Racionalistinėje paradigmoje protas, o ne laisvė yra žmogaus duotybė. Laisvė tampa protui prieinama siekiamybe. Aukščiausiu žmogaus tobulumo tašku. Šio diskurso lauke reikės ir stoikai, ir B. Spinoza, ir I. Kantas, ir G. Hegelis. Egzistencinėje paradigmoje, priešingai – laisvė yra duodama. *A priori*. Anksčiau nei bet koks judesys – mąstymas ar veiksmas. Racionalistinėje paradigmoje laisvė tampa įmanoma kaip įsisąmonintas būtinumas. Egzistencinėje – kaip pasmerktumas pasirinkti. Su tokiu pasmerktumu pirmąsyk susiduriama krikščioniškojoje antropologijoje. Egzistencialistinė laisvės samprata artimesnė krikščioniškajai antropologijai, o ne klasikiniam racionalizmui.

Racionalistinė laisvės interpretacija pradedama nuo proto ir jausmų (afektų, aistrų, troškimų ir kt.) supriešinimo, suteikiant protui absoliučią galią, sugebėjimą visiškai pajungti jausmus. Jausmai arba išstumiami (stoikai), arba adekvačiai pažįstami (B. Spinoza), arba priverčiami paklusti moralės dėsniui (I. Kantas). Ši proto visagalybė G. Hegelio filosofijoje pasiekia kosminį užmojį. Tai, kas egzistuoja, yra protinga. Visa tai, kas egzistuoja, aprėpia pasaulinis protas. O pasaulinis protas besivystydamas vis labiau suvokia save kaip laisvę. Nuo jo nubyra visa tai, kas atsitiktina. Laisvė tampa įsisąmoninta būtinybe. Ši idėja implicitiškai jau glūdėjo stoikų koncepcijoje, teigusioje, kad laisvė – tai individo sugebėjimas mesti iššūkį aplinkybėms ir likimui. Šis iššūkis įmanomas tik suvokus likimo kelius kaip neišvengiamus. Išminčiaus proto prigimtis tapati pasaulį valdančio logoso prigimčiai. Todėl jis gali suprasti ir priimti neišvengiamybę tarsi laisvai pasirinktą likimą. „Čia yra taip. Jei nepatinka – išeik kur nori“. Šio fatalizmo persmelkta Senekos preskripcija teigia aukščiausią išminčiaus laisvės savimonę. „Valia nėra laisva“, – konstatuoja B. Spinoza. Nors manome, kad laisvė – tai galimybė rinktis. Protas, pasak B. Spinozos, parodo, kad „žmonės tik todėl laiko save laisvais, kad įsisąmonina vien savo veiksmus, bet nežino priežasčių, kurios juos lemia <...>“. Suvokti priežastis, pasitelkus matematinį protą, suskaidyti ir išanalizuoti afektus ir troškimus – tai kelias į vis adekvatesnį pažinimą. Tai kelias laisvės link. Laisvas žmogus, B. Spinozos manymu, įsisąmonina būtinumą ir jam paklūsta. Toks žmogus išvengia neapykantos, pavydo, paniekos. Jo netrikdo baimė, viltis ar prietarai. Jis ramiai kontempliuoja daiktų visumą, žvelgdamas į juos taip pat, kaip žvelgia Dievas. Laisvė – tai laimė. Aukščiausia galima sielos pastovumo ir ramybės būseną. Tą patį teigia ir stoikai, ir B. Spinoza.

Žmogus būtų kitoks, jei turėtų valią ir galią nepasinaudoti savo laisve, iš dviejų alternatyvų – gėrio ir blogio – nepasirinkti būtent tos, kuri jam buvo uždrausta. Jis būtų likęs rojuje. Kai pasirinko blogį, jis buvo išvartytas. Laisvė nėra jo siekiamybė. Tai jo lemtis. Paminėta duotybė. Šia prielaida grindžiama krikščioniškoji antropologija. Kai Adomas pasirinko tai, ką pasirinko, jis nulėmė žmonijos ateitį. Jei Dievas būtų jo nenu-



A. Sutkus. J.-P. Sartre'as Nidoje

J.-P. Sartre'as su savo gyvenimo drauge S. de Beauvoir 1965 m. savaitę viešėjo Lietuvoje. Į Nidą, be kitų, juos lydėjo ir fotografas A. Sutkus. J.-P. Sartre'as, A. Sutkaus liudijimu, net nežinojęs, kad yra fotografuojamas. Kitaip gal būtų ir atsisakęs, nes iki tol buvo bendravęs tik su vienu fotografu.

baudęs, šis pasirinkimas nebūtų buvęs tikras. Pasirinkimas be padarinių – tai žaidimas. Tuomet žmonijos pradininkas būtų palaikytas nepakaltinamu, nesuprantančiu savo veiksmų. Adomas buvo nubaustas, nes buvo gerbiama jo laisvė. Laisvė, kaip imanentinė žmogaus duotybė, neįmanoma viena pati. Ji neatsiejama nuo kaltės, atsakomybės ir bausmės. Stoikų ir B. Spinozos racionalizme laisvė atvedė į laimę, o krikščioniškojoje paradigmoje – į kaltę.

Egzistencializmas perėmė iš krikščioniškosios antropologijos laisvės neatsiejamumo nuo pasirinkimo prielaidą. Žmogus pakartoja Dievą. Jis kuria pasirinkdamas. Laisvė tampa imanentiška savęs kūrimui. Aš, kaip laisva dvasia, sako S. Kierkegardas, gimstu iš to, kad renkuosi pats save. Aš esu laisvė. Ir ne taip svarbu, ką pasirinksiu. Svarbu pats apsisprendimas rinktis. Jo rimtumas. „Pats pasirinkimas nulemia asmenybės turinį“.¹⁰ J.-P. Sartre'as vėliau pakartos tai. Veikale *Būtis ir Niekis* jis rašys: laisvė yra savo būties pasirinkimas, o ne jos pagrindas.

Kuo J.-P. Sartre'o egzistencializmo laisvės samprata skiriasi nuo krikščioniškosios antropologijos laisvės sampratos? J.-P. Sartre'as polemizuoja su G. W. Leibnizu, pateikusių racionalistinę laisvės sampratą. Pasak G. W. Leibnizo, laisvas yra tas, kuris visų pirma racionaliai nusiteikia atlikti veiksmą; antra, visiškai supranta šitą veiksmą; trečia, jis yra atsitiktinis. Tai yra egzistuoja taip, kad, be jo, egzistuotų ir kiti individai, kurie galėtų atlikti tokį patį veiksmą. Tad Adomas galėjo nepaimti obuolio tik todėl, kad buvo įmanomas ir kitas Adomas. Kiekvienas tikras Adomas egzistuoja tarp begalės kitų Adomų. Atsitiktinumas, kuris suteikia laisvės galimybę pagal tokią antropologiją, glūdi Adomo esmėje. Tačiau esmė pagal šią koncepciją, pažymi J.-P. Sartre'as, nesirenkama. Ji duota. O šią esmę renkasi ne pats Adomas, bet Dievas. J.-P. Sartre'as, priešingai nei G. W. Leibnizas, teigia, kad Adomo pasirinkimo negali nulemti jo esmė. Žmogaus egzistencija ankstesnė nei jo esmė – toks pirminis J.-P. Sartre'o egzistencializmo postulatas. Adomas leidžia save pažinti tokią, kokią jis save pasirinko suprojektavęs save į ateities tikslus. Tokiu būdu Adomo atsitiktinumas išreiškia galutinį pasirinkimą, per kurį jis sukuria pats save. Laisvė sutampa su visuminiu savęs, kaip ateities galimybės, projektu.

¹⁰ Kjerkegoras S. Arba-arba // *Filosofijos istorijos chrestomatija. XIX ir XX amžių Vakarų Europos ir Amerikos filosofija*. V., 1974, p. 112.

Ar žmogus laisvas nesirinkti? Ne. Žmogiškoji būtybė gali pasirinkti save taip, kaip ji nori. Mes galime apsirikti pasirinkdami. Mes galime pasirinkti būti bejėgiai, pabėgantys, nesugaunami, abejojantys, menkaverčiai ir silpni. Tačiau negalime visai nepasirinkti. Mes esame, sako J.-P. Sartre'as, pasmerkti laisvei, kuri renkasi, tačiau mes nesirenkame, ar būti laisviems. Mes esame įmesti į laisvę.¹¹ Net savižudybė iš tiesų yra pasirinkimas ir būties teigimas. Savižudybės pasirinkimas absurdiškas ne todėl, kad jis neturi pagrindo, bet todėl, kad nėra ir nebuvo galimybės nepasirinkti.¹² Laisvė – tai būtis be pagrindo, be tramplino. Todėl ji esanti projektas, kuris turi būti nuolatos atnaujinamas. Aš nepalaujamai save renkuosi ir negaliu būti niekada pasirinktas (*d'ayant-été-choisi*). Kitaip tapsiu daiktu. Joks būties dėsniš aprioriškai negali numatyti, kiek savęs projektų žmogiškoji laisvė gali sukurti.

Bedugnė tarp sąmonės ir objektų ir yra tuštuma (niekis), atveriantis laisvės, kaip pamatinio savęs projekto (*projet fondamental*), galimybę. Empiriškai galime tapti laisvi tik per santykį su daiktais, kita vertus, nepaisydami daiktų. Laisvė – tai būties neigimas. Tai bėgimas nuo būties. Laisvės paradoksas tas, kad ji galima tik situacijoje. O situacija galima tik per laisvę.¹³

VII.3.e. Mirtis kaip atsitiktinumas

Pripažinęs, kad heidegeriškoji mirties samprata yra patogi ir iš dalies teisinga, J.-P. Sartre'as vis dėlto joje įžvelgia ydingą sukimąsi ratu. M. Heideggeris, pradėjęs nuo mirties individualizavimo, parodė, kad tik individualybės ir asmenybės mirtis – „vienintelis dalykas, kurio niekas negali atlikti už mane“. Tada šį mirties individualumą M. Heideggeris perkėlęs į patį *Dasein*. Projektuodamas save galutinei galimybei *Dasein* pasiekia autentišką egzistenciją įgaudamas asmenybės vientisumą. Tačiau kaip iš tiesų įrodyti, klausia J.-P. Sartre'as, kad mirtis turi šį individualumą ir gali suteikti kam nors individualumą? Ar mirtis, kuri mane ištinka, iš tiesų yra *mano* mirtis?

M. Heideggerio teiginį „niekas negali numirti už mane“ J.-P. Sartre'as vadina aki-vaizdžia saviapgaule. Įžvelgiant į save autentiškos–neautentiškos būties požiūriu, niekas kitas negali realizuoti ir jokios kitos mano galimybės. Net ir pati banaliausia meilė, sako J.-P. Sartre'as, yra nepakeičiama ir unikali. Niekas negali už mane mylėti (*nul ne peut aimer pour moi*).¹⁴ Tačiau jei mano veiksmai pasaulyje vertinami kaip veikimo funkcija, vadinasi, kitas gali už mane mylėti. Taip sentimentaliuose romanuose nelaimingas įsimylėjęlis palieka mylimąją savo varžovui, motyvuodamas savo veiks-

¹¹ Žr.: Sartre J.-P. *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, 1953, p. 530.

¹² Ten pat, p. 524.

¹³ Ten pat, p. 534.

¹⁴ Ten pat, p. 579.



G. Moreau. *Mirtis ir jaunas žmogus*

Staigi mirtis jaunystėje negali išplaukti iš paties gyvenimo. Tai netikėtumas.

Melodijos pabaiga tik tada gali suteikti prasmę visam kūriniiui, jei ji išsirutuliojo iš pačios melodijos. Tuo tarpu staigi mirtis jaunystėje negali išplaukti iš paties gyvenimo. Tai netikėtumas. Atsitiktinumas negali būti laukiamas. Atsitiktinė mirtis negali būti *mano* mirtis. J.-P. Sartre'as dar sykį prieštarauja M. Heideggeriui. Mano mirtis yra ne mano galimybė, o atsitiktinis faktas. Mirtis, kaip nuolatinė atsitiktinumo mano projektuose galimybė, J.-P. Sartre'o manymu, negali būti vertinama kaip mano paties galimybė. Veikia kaip visų mano galimybių sunaikinimas.

J.-P. Sartre'as skiria mirtį kaip baigtinumą. Ontologinė būties sau struktūra yra baigtinumas, bet ne mirtis kaip atsitiktinis faktas. Baigtinumas realybėje, pagal

mą tuo, kad šis „ją mylės labiau“. Galima ir numirti už kitą – galima aukotis, jeigu mirštama dėl ko nors, pavyzdžiui, dėl tėvynės.

Mirties negalima laukti (*attendre*) taip, sako J.-P. Sartre'as, kaip mes laukiame draugo atvykstant į svečius. Jai galima tik ruoštis (*s'attendre*) kaip netikėtam įvykiui. Laukti mirties yra ne tas pats, kas jai ruoštis. Mes laukiame draugo (*attendre*). Bet mes esame pasiruošę (*s'attendre*) galimam traukinio gedimui ir draugo vėlavimui. Mirtis yra nenumatyta trukdys, į kurį reikia atsižvelgti, bet kurio negalima laukti. Laukiame aiškių dalykų. Mirtis nėra aiški. Negali būti numatyta mano mirties data.

J.-P. Sartre'as įžvelgia didelį skirtumą tarp mirties senatvėje ir mirties jaunystėje, brandžiame amžiuje. Biologijos požiūriu, visatos mastu netikėta jauno žmogaus mirtis nesiskiria nuo seno žmogaus mirties, tačiau, mano J.-P. Sartre'as, egzistenciniu požiūriu, šios dvi mirtys gerokai skiriasi. Pirmoji negali būti suprasta kaip paskutinis akordas, po kurio eina tyla, suteikianti prasmę visam muzikos kūriniiui.

J.-P. Sartre'o egzistencializmą, yra savęs pasirinkimas. Pasirinkdami save mes projektuojame savo vienintelį aš, atmesdami alternatyvaus aš galimybę. Taip pasireiškia mano laisvė. Aš sukuriu savo baigtinį aš. Ir tik iš šito fakto J.-P. Sartre'as daro išvadą, kad kiekvieno žmogaus gyvenimas yra unikalus. Bet ne vadovaudamasis mirties, kaip atsitiktinumo galimybės, samprata. Su mano paties baigtinumo kūrimu mirtis neturi nieko bendra. Mirtis nėra mano pirmapradės laisvės projektas. Ji absurdas. Absurdiška tai, kad mes gimėme. Lygiai taip pat absurdiška tai, kad mirsime. Faktų sritis absurdiška pati savaime. Mirtis nėra mano galimybė, o tik ribinė situacija, svetima mano pasirinkimui. Ji persekioja mane kiekviename mano projekte kaip nebesugražinama antroji pusė. Tačiau ši ribinė „antroji pusė“ yra jau ne mano galimybė, o tik galimybė daugiau nebeturėti galimybių. Todėl ji manęs nepasiekia. Mano laisvė, sako J.-P. Sartre'as, su mirtimi nesusitinka. Mes negalime mirties nei mąstyti, nei pasiekti jos. M. Heideggeris mirtį humanizavo – padarė ją žmogaus pasaulio neatskiriama dalimi, o J.-P. Sartre'as dehumanizavo. Mirtis negali būti žmogaus pasaulio dalis. Mirtis – absurdas.¹⁵

Būtent šis absurdiškumas atskleidžia ir savižudybės beprasmybę. Jeigu pačioje egzistencijoje nėra jokios prasmės, kodėl gi beviltiškos vienatvės išgyvenimo akimirkomis nebaigus gyvenimo savižudybė? Savamokslis Rokantenui sako, jog nuo savižudybės jį sulaikiusi mintis, kad jo mirtis nieko pasaulyje nenuliūdins ir jis taps dar labiau vienišas nei gyvendamas.¹⁶

Rokantenas irgi kaskart pagalvoja apie savižudybę – šitaip įsivaizduoja sunaikinimą bent vieną nieko vertą egzistenciją. „Tačiau mano mirtis taip pat būtų nereikalinga. Nereikalingas būtų mano lavonas, mano kraujas ant akmenų <...>“.¹⁷

Literatūra:

- Descamps Ch. Les existentialismes // *La philosophie au XX-e siècle*. Dir. F. Chateler. Marabout, 1979.
Egzistencijos filosofija: istorija ir dabartis. V., 1981.
Jeanson F. *Sartre*. Seuil, 2000.
Rybalka M. *Sartre: bibliography*. London, 1993.
Sartre J.-P. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris, 1996.
Sartre J.-P. *Žodžiai*. V., 2000.
Strumf S. E. *From Socrates to Sartre. A History of Philosophy*. London, 1998.
Trotigon P. *Les Philosophes français de 1945 à 1965*. Paris, 1967.

¹⁵ Žr.: Sartre J.-P. *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, 1953, p. 583–592.

¹⁶ Žr.: Сартр Ж. П. Тошнота // *Классики XX века*. Ростов-на-Дону, Харьков, p. 143.

¹⁷ Ten pat, p. 158.

VII.4. ETIKA IKI ONTOLOGIJOS: EMMANUELIS LEVINAS¹ (1906–1995)

VII.4.a. E. Levinas – dialogo filosofas

E. Levinas, lygiai kaip ir M. Heideggeris, J.-P. Sartre'as, atsiliepė į E. Husserlio fenomenologijos filosofinį iššūkį.² Jo, kaip ir J.-P. Sartre'o, filosofinis mąstymas plėtojasi M. Heideggeriui pavymui. Tačiau E. Levinas – ne egzistencialistas. Priešingai – savo mąstymą jis priešpriešina egzistencinei J.-P. Sartre'o laisvės sampratai. E. Levino diskursas formavosi heideggeriškosios egzistencinės analitikos perspektyvoje. Tačiau jis ieško išeities ir iš M. Heideggerio filosofijos atskleisto būties totalumo. Išlaikydamas fenomenologinį teksto konstravimo būdą, E. Levinas peržengia E. Husserlio nubrėžtas ribas. E. Levino mąstymo atsparos taškas ne fenomenas ir ne būtis, ir ne laisvė. Tai – *kitas*. *Kito (Autre)* kitybė geriausiai atsiskleidžia per kitą asmenį (*Autrui*). E. Levinas – dialogo filosofas.

Ieškodamas priešpriešos Vakarų filosofijoje susiklosčiusiai Vienio sampratai, jis mini dialogo mąstytojus F. Rosenzweigą ir M. Buberį. Tačiau kitaip nei šie, E. Levinas nuo fenomenologijos³ pasuka prie etikos. „Kartais man atrodo, kad visa filosofija – tik gilesnis Shakespeare'o apmąstymas“⁴, – sako jis ankstyvajame kūrinyje *Laikas ir kitas*. Filosofinis mąstymas, sako E. Levinas interviu, duotame Philippe'ui Nemo'ui, prasideda nuo traumų ir ieškojimo apgraiškomis. Tai gali būti prievartos scena, staiga įsisąmoninta laiko monotonija. Skaitant knygas šie pirminiai sukrėtimai virsta klausimais. Jis pats ikifilosofinės skaitymo patirties sakosi sėmęsis iš *Biblijos*, rusų rašytojų romanų ir Shakespeare'o pjesių.⁵ Egzistencinio mąstymo E. Levinas mokėsi iš garsiosios „gyvenimo prasmės“ paieškos tradicijos, daugiausiai – iš F. Dostojevskio. F. Dostojevskio frazė „Visi esame kalti dėl visko, už visus ir prieš visus, ir aš daugiau negu kiti“ tapo E. Levino etikos vertybiniu atsparos tašku.⁶

¹ E. Levinas gimė Kaune 1906 m. sausio 12 d. (pagal senąjį rusų kalendorių gruodžio 30 d.). Namuose ir mokykloje kalbėjo rusiškai. Mokėjo hebrajų kalbą. E. Levino šeima buvo didelė ir respikabili. Tėvas Kaune turėjo knygyną. 1916 m. šeima išvyko į Charkovą, 1920 m. – grįžo. 1923 m. E. Levinas išvyko į Strasbūrą. Mokėsi Strasbūro ir Fribūro universitetuose. 1930 m. gavo Prancūzijos pilietybę. Vedė. Buvo pašauktas atlikti karinės tarnybos. Karo metu tarnavo kariuomenėje – dirbo vertėju iš rusų ir vokiečių kalbų. Pateko į nelaisvę. Kaip prancūzų karininkas, nebuvo išsiųstas į koncentracijos stovyklą, priverstinai dirbo miške. Po karo studijavo Talmudą, buvo Žydų pedagoginės mokyklos (Rytų tyrinėjimų) direktorius. E. Levino artimieji buvo sušaudyti Kaune, tiesiog gatvėje prie namų. Sorbonos universitete E. Levinas klausėsi L. Brunschvigo ir A. Kojeve paskaitų. Susitikinėjo su J.-P. Sartre'u. Draugavo su M. Blanchot. Darbai: *De l'évasion* (1935), *Nuo egzistencijos prie egzistuojančio* (*De l'existence a l'existant*, 1947), *Laikas ir kitas* (*Le temps et l'autre*). Pripažinimo sulaukė 1961 m. išleidęs *Totalybę ir begalybę* (*Totalité et Infini*). 1961 m. tapo Poitiers universiteto, 1973 m. – Sorbonos universiteto profesoriumi, 1976 m. – šio universiteto garbės profesoriumi.

² Kartu su G. Peiffer į prancūzų kalbą išvertė E. Husserlio *Kartezijietiškas meditacijas*. 1929 m. E. Levinas išspausdina E. Husserlio filosofijos apžvalgą *Sur les „Ideen“ de E. Husserl*, o 1930 m. – *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, už pastarąjį darbą gavo Prancūzijos akademijos premiją.

³ Žr.: Левинас Э. *Избранное: Тотальность и бесконечность*. Москва, Санкт-Петербург, 2000, p. 72.

⁴ Левинас Э. *Время и другой*. Санкт-Петербург, 1998, p. 72.

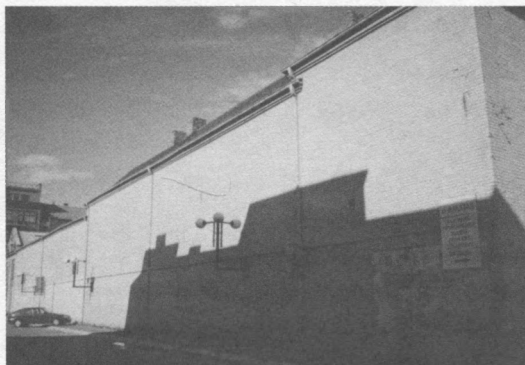
⁵ Levinas E. *Etika ir begalybė*. V., 1994, p. 13.

⁶ Ten pat, p. 105.

VII.4.b. *Kitas asmuo ir fenomenas: E. Husserlis (1859–1938)*

Kaip E. Husserlis paveikė E. Leviną? Skaitydamas E. Husserlio *Loginius tyrinėjimus*, E. Levinas, jo paties liudijimu, suvokęs, kad fenomenologija yra kažkas daugiau nei esmėžiūra. Ji suteikianti galimybę susivokti, sugrįžti prie savęs, aiškiai išskelti klausimą: „Kur aš esu?“ E. Levinui buvo svarbi fenomenologiją pagrindžianti sąmonės intencionalumo samprata. Kiekviena sąmonė esanti kieno nors sąmonė. Kita vertus, jos negalima aprašyti, nenurodant objekto, į kurį nukreipta jos intencija. Jausmai, vaikščiojimas, troškimas, kalbėjimas, valgymas, gėrimas yra nereprezentatyvios intencijos. Filosofijos tikslas – aprašyti visus sąmonės reiškinius. E. Husserlis sutelkia dėmesį į teorines arba doksines intencijas. Sekdamas R. Descartes'u ir G. Hegeliu, E. Husserlis kurdamas fenomenologiją siekė absoliutaus transcendentalaus ego pažinimo. Kita vertus, E. Husserlis manė, kad, be objektyvizuojančių, prezentuojančių ir reprezentuojančių intencijų, sąmonėje glūdi ir jausminės, praktinės intencijos. Tai vertybinis intencionalumas. Tai nėra pažinimas.

Vertybiškumas kuriamas iš sąmonės savitos nuostatos, iš neteorinio intencionalumo. E. Husserlis santykį su kitu, E. Levino pastebėjimu, laikė tik reprezentuojančiu santykiu, o E. Levinas fenomenologijoje įžvelgė prielaidas, galinčias pagrįsti etiką. Santykis su kitu asmeniu gali būti tiriamas kaip nesupaprastintas intencionalumas. Fenomenologija yra užmirštų minčių – intencijų – prisiminimas. Tai visuminė sąmonė, grįžimas prie turimų omenyje, bet blogai suprastų intencijų. Kitas žingsnis, kurį E. Levinas mini darbe *Etika kaip pirmoji filosofija*, – tai sugrįžimas prie ikiintencinės sąmonės. Būtent ikiintencinėje sąmonėje plūduriuoja „sąžinės graužatis“ (*mauvaise conscience*). Ši sąžinė neteisingumo bijo labiau nei mirties. Ji „linkusi verčiau patirti netei-



Spaustuvinių gatvė Kaune (anksčiau Kalėjimo). Pro šią kalėjimo sieną vaikystėje vaikščiojo E. Levinas. Jis gyveno name Nr. 1, prie pat upės, ten, kur dabar stovi Mokesčių inspekcijos pastatas.



Šioje vietoje, dabartinėje A. Mickevičiaus gatvėje Kaune, išvesti tiesiog iš namų buvo sušaudyti E. Levino tėvai ir broliai. J. Baranovas nuotraukos.

singumą, nei pati būti neteisinga, ji siekia pateisinti būtį, o ne patvirtinti ją⁷. Bet ji yra kaip tik tai, kas žmogų paverčia žmogumi.

E. Levinui kyla klausimas dėl E. Husserlio fenomenologijos: kaip *kitas* asmuo atsi-
veria mano sąmonei? Ar tik kaip vienas iš daugelio reiškinių universalioje daiktų tvarko-
je? Čia E. Levinas oponuoja E. Husserliui. *Kitas*, E. Levino manymu, neišsitenka univer-
saliame sąmonės atvertume, jis negali būti suprastas pasitelkus įprastines fenomeno-
logijos kategorijas. *Kitas* transcenduoja sąmonės ribas ir jos horizontą: jo žvilgsnis ir
balsas mane nustebina. Jo yra „pernelyg daug“. Aš nepajėgiu asimiliuoti *kito*. Šiuo
požiūriu *kitas* priartėja prie manęs kaip visiškai svetimas – iš dimensijos, kuri pranoksta
mane. *Kito* kitybė atveria „aukščio“ dimensiją. *Kitas* ateina iš aukščiau.

Taip E. Levinas nutolsta nuo E. Husserlio intencionalumo teorijos. E. Levinas pri-
simena R. Descartes'ą. Žmonių sąmonėje, rašė R. Descartes'as, glūdi ne tik jos
pačios idėja, bet ir pirminė, neredukuojama „begalybės idėja“. Begalybės subjek-
tas negali nei sukurti, nei suvokti. Begalybė iš esmės pranoksta mūsų sugebėjimą
suprasti ir aprėpti. R. Descartes'o⁸ filosofijoje begalybė – tai Dievas. Tačiau tokia
formali argumento struktūra gali būti pritaikyta ir kitai žmogiškai būtybei. E. Levi-
nas tai ir padaro. *Kitas* – tai begalybė. Suvokti begalybės idėją, vadinasi, pripažinti
kitą.⁹ E. Levinas žodžiu „fenomenas“ nusako realybę, kuri atitinka realią totalybę.
Kadangi *kitas* negali tapti tokios totalybės fragmentu, jis nėra „fenomenas“. Žmo-
giškoji būtybė nepaprastai skiriasi nuo visų kitų pasaulio reiškinių. Ji veikiau paslap-
tis, kurios negali apibrėžti fenomenologijos terminai. Jeigu kiekviena būtis gali tapti
reiškiniu, *kitas* yra tai, kas lieka „nematoma“.

Būdas, kuriuo *kitas* primeta savo paslaptį ir neredukuojamumą ir nereliatyvū-
mą arba absoliutumą, yra įsakymas arba draudimas: „Nežudyk“. Matydamas *kitą*
žiūrint į mane arba girdėdamas jo balsą, aš „žinau“, jog esu įpareigotas. Nėra laiko
atsiverti prarajai tarp fakto ir vertybės, kurią filosofai analizavo nuo D. Hume'o laikų.
Tiesioginis *kito* patyrimas yra bet kurios galimos etikos, taip pat ir teorinės filosofijos,
šaltinis. *Kito* egzistencija atskleidžia man mano pareigas.

VII.4.c. „Kito veidas“ *Dasein* perspektyvoje: M. Heideggeris

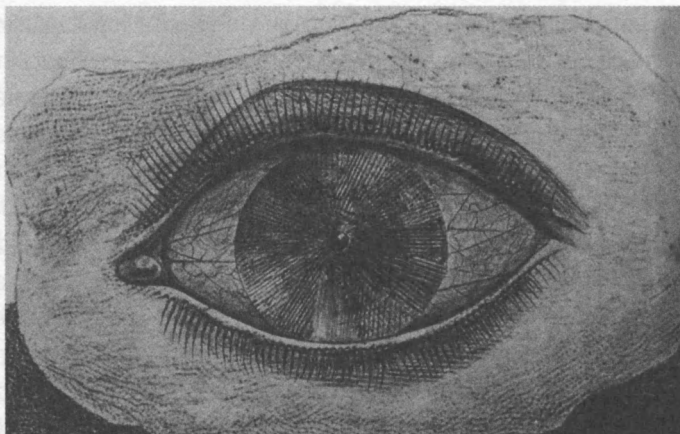
E. Levinui artimesnė buvo M. Heideggerio egzistencinė ontologija, o ne E. Husser-
lio transcendentali fenomenologija. Jis žavėjosi M. Heideggeriu. Buvo pradėjęs rašyti
apie jį knygą, bet nebaigė. Išspausdintas jos fragmentas – straipsnis „Martinus Hei-
deggeris ir ontologija“. 1935 m. parašytoje esė *Pabėgimas (De l'évasion)* E. Levi-
nas klausia: „Kaip mąstymas gali išvengti visa persmelkiančio būties dominavimo“.

⁷ Levinas E. *Ethique comme philosophie première*. Paris, 1998, p. 106.

⁸ Žr.: III. 3. k. Aš-Tu santykio asimetrija. Emanuelis Levinas (*Levinas*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl.* V., 2002.

⁹ Левинас Э. *Избранное: Тотальность и бесконечность*. Москва, Санкт-Петербург, 1984, p. 84.

Nuo šiol būtį jis ima priešinti kam nors kitam. Tai liudija net jo darbų pavadinimai: *Totalybė ir begalybė, Kitaip negu būtis, Anapus būties, Mintis apie būtį ir kito klausimas, Tapatumo ontologija ir kito paieška*.¹⁰ E. Levino manymu, bet koks pažinimas parodo, kad galima patirti tai, kas negali būti sąmonei visiškai duota arba integruota į ją: kažką kita nei būtis. Ne visos tiesos ir vertybės gali



M. Ernstas. *Šviesos ratas* (Planche XXIX d'Histoire Naturelle), 1926

Kaip aš pamatau *kito* veidą? Kaip sutinku *kitą*? Veidas nėra matomas. Žvilgsnis agresyvus. Akys tyrinėja.

būti redukuotos iki autonomiško subjekto transcendentinio aktyvumo, sukonstruotos centriniame taške, vadinamame „tapatumu“. Atvirą ar slaptą ontologijos monizmą E. Levinas pakeičia pliuralizmu, kurio pagrindiniai komponentai yra tapatumas (*le Même*) ir *kitas* (*l'Autre*).

Totalybėje ir begalybėje (*Totalité et Infini*, 1961) E. Levinas rašo, kad heidegeriškoji ontologija santykį su esiniu pajungia santykiui su būtimi ir šitaip įtvirtina laisvės pirmumą etikos atžvilgiu. Tai ontologijos „egoizmas“. M. Heideggerio ontologija – tai gamtos ontologija, anoniminė gausa, dosni beveidė motina, konkrečių būtybių šaltinis, neišsenkanti daiktų medžiaga. Ontologija, kaip pirmoji filosofija, tampa galios filosofija. Kadangi ši ontologija nesuabejoja savimi pačia, savo tapatumu, ji tampa „neteisingumo filosofija“¹¹. E. Levinas priešinas heidegeriškosios ontologijos anonimiškumui, kuris, jo manymu, paskatina „kitokią prievartą, imperinį valdymą, tironiją“¹². Ontologija santykį su *kitu* pajungianti santykiui su būtimi apskritai. Ji įtvirtinanti laisvę iki teisingumo. E. Levino etika kvestionuoja laisvės prioritetą. Čia E. Levinas oponuoja ir M. Heideggeriui, ir J.-P. Sartre'ui. *Kito* veidas, pagal E. Levino etiką, yra pirmesnis nei laisvė. Santykis su *kitu* ankstesnis už bet kokią ontologiją. „Kito žmogaus pasitikimas, moralinės sąmonės pradžia kvestionuoja mano laisvę“¹³. Todėl etika, sako E. Levinas, yra pirmoji filosofija.

Kaip aš pamatau *kito* veidą? Kaip sutinku *kitą*? Veidas nėra matomas. Žvilgsnis

¹⁰ Peperzak A. *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*. West Lafayette, Indiana, 1993, p. 12.

¹¹ Левинас Э. *Избранное: Тотальность и бесконечность*. Москва, Санкт-Петербург, 1984, p. 84.

¹² Ten pat, p. 85.

¹³ III.3.k. Aš-Tu santykio asimetrija. Emanuelis Levinas (*Levinas*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.

agresyvus. Akys tyrinėja. Aš galiu matyti *kitą* kaip tai, ko man reikia tam tikriems poreikiams patenkinti. Jis ar ji tampa naudinga ir džiaugsminga mano pasaulio dalimi. Aš galiu žvelgti į kitą iš estetikos perspektyvos. Bet nė viena iš šių perspektyvų neskatina atsiskleisti *kito* kitoniškumą. Visus šių fenomenologinių aprašymų aspektus tuojau pat integruoja į save orientuota, suinteresuota ir dominuojanti mano sąmonė. *Kito* kitoniškumas, pasak E. Levino, lokalizuotas jo veide, kuriame atsiveria begalybė. Būtent mano požiūris į kitą kaip į begalybę ir nugali žvilgsnio godumą.¹⁴

Kitas ateina pas mane, sako E. Levinas, tada ir tik tada, kai jo ar jos pasirodymas suardo, sulaužo, sužaloja mano egocentrinio monizmo horizontą, sužlugdo imperiją, kurioje visi reiškiniai nuo pat pradžių, aprioriškai buvo pasmerkti funkcionuoti kaip mano visatos fragmentai. *Kito* veidas arba *kito* kalba suardo mano ego pasaulį.

VII.4.d. Gyvenimo meilė

Kito veidas primena man mano atsakomybę. Atsakomybė reikalauja, kad aš būčiau nepriklausoma iniciatyvi būtis, kuriai priklauso jos pačios konkreti egzistencija. Kokios yra šios nepriklausomybės sąlygos? E. Levinas pradeda kaip fenomenologas. Jis analizuoja intencijas, kuriomis aš apibrėžia save kaip nepriklausomą asmenybę. Žmogaus asmenybė, pasak E. Levino, priklauso nuo specifinių mainų su aplinkiniu pasauliu. Mes gyvename „uždarbiu“, oru, šviesa, reginiais, darbu, idėjomis, sapnais ir kt. Tai nėra vaizduotės objektai. Nėra ir pragyvenimo šaltiniai. Daiktai, kuriais mes gyvename, nėra patogūs instrumentai, nei pagalbinės priemonės, kaip teigė M. Heideggeris. Jie yra malonumų objektai,¹⁵ sako E. Levinas. Pasaulis nėra naudingų įrankių kontekstas, bet džiaugsminga vieta gyventi. Mes džiaugiamės jo teikiamais malonumais. Mes pakylame nuo žemės ir einame iš vienos vietos į kitą, mes panyrame į vandenį, orą, šviesą. Maisto ir gėrimo ieškoma visų pirma ne racionaliais sumetimais, o todėl, kad jie teikia pasitenkinimą. Poreikiai nėra stokos išraiška, kaip teigęs Platonas. Jie nėra pasyvūs, kaip teigęs I. Kantas. Žmogus džiaugiasi savo poreikiais, jie teikia jam laimę. Gyvenimą patiriame per emocijas ir jausmus. Gyventi, vadinasi, mėgautis gyvenimu.¹⁶ E. Levino netraukia nei kantiškasis moralistas, racionaliai tvarkantis savo jausmus, nei idealus antiklos išminčius, sutapatinantis laimę su sielos nesudrumsčiamumu. Laimė – tai įvykis. Ji gyvena toje sieloje, kuri patyrė pasitenkinimą, o ne toje, kuri užgniaužė visus poreikius. Gyvenimas nėra rūpestis, kaip teigęs M. Heideggeris. Nėra tai įmestumas į absurdo pasaulį, kaip manė egzistencialistai, iš jų ir A. Camus. Gyvenimas skelbia

¹⁴ Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечность. Санкт-Петербург, 1984, p. 84, 88.

¹⁵ Ten pat, p. 133–134.

¹⁶ Ten pat, p. 137.

ne meilę būčiai, o laimę būti. Gyvenimas nėra šleikštulį kelianti daiktų apsuptis, kaip tvirtino J.-P. Sartre'as. Tarp aš ir gyvenimo džiaugsmo, E. Levino akimis, nėra jokio prieštaravimo. Tvirtumas žemės, į kurią aš remiuosi, dangaus mėlynė virš mano galvos, vėjo dvelksmas, jūros bangavimas, šviesos blyksnis, pastebi E. Levinas, nesusiję su jokių substancialumu. Jie ateina iš niekur ir teikia pasitenkinimą. Pasitenkinimas sietinas ne su begalybe, bet su galimu išnykimu to, kas jį teikia, su laimės trapumu.¹⁷

Laimės erdvė – mano namai. „Buvimas pasaulyje“ primena rojaus džiaugsmus. Mylėjimasis ir mėgavimasis maistu bei gėrimu nebuvo susilaukę tinkamo Vakarų mąstytojų dėmesio. Tokia žemiškos egzistencijos fenomenologija E. Levinas teigia, kad siekti laimės nėra blogai, kad tai būtina savivaldos sąlyga, kuri paskatina aš įgauti autonomišką substancialumą. Džiaukis gyvenimu kiek galėdamas. Pasisavinimas, integracija ir asimiliacija – tai būtinos žmogaus individualybės savybės. Taip E. Levinas legitimuoja egocentrizmą, kuris yra visų hedonizmo formų pamatas. Be egocentrizmo neįmanomas santykis su kitu asmeniu. Nes nelaisvų, priklausomų būtybių susitikimas gali pasibaigti nebent vienas kito nustelbimu ir sumaištimi.¹⁸

Tačiau žmogiškoji būtybė yra šis tas daugiau nei poreikių sankaupa. Susidūrimas su *kitu* patvirtina svarbiausiąjį dėsni: mano asmenybė privalo nusilenkti absoliutumui, kurį atveria *kito* žvilgsnis ir balsas. Mano namai, mano maistas, mano darbas – viskas, ką turiu, įgauna aiškią prasmę, kai ima tarnauti *kitam*, kuris atsiveria man iš savo nepasirinktų aukštumų ir padaro mane atsakingą. Jeigu aš turiu namus, jie nėra man vienam skirti. Aš pasakau: „Štai aš“ (*me voici*). Tai nereiškia, kad esu pats svarbiausias asmuo pasaulyje. Priešingai. *Kito* įsiterpimas į mano pasaulį sukelia skausmą, nes aš esu prarastas savo hedonizmui. *Kito* reikalavimai apriboja mano teises tenkinti savo poreikius. Kai aš atsipeikėju iš savo, tarsi rojaus žmogaus, nekaltumo, *kitas* žadina, kaltina ir teisia mane.

Kito pasirodymo absoliutumas – tai žemės drebėjimas mano egzistencijoje. Kad realizuočiau savo atsakomybę už *kitą*, pats turiu būti laisvas ir nepriklausomas, tačiau išsaugodamas požiūrį, kad mano asmenybė yra būtis-kitam.

E. Levinas bando parodyti, kad žmogaus asmenybės struktūra yra kitokia, negu manė tradicinė filosofija. Mane valdo troškimas, siejamas su *kitu*, kurio aš negaliu asimiliuoti. Aš – tai žmogaus kūnas, mėsa ir kaulai, vis dėlto esu nepriklausomas ir išliekantis *kitam*. Tik tokiu požiūriu žmogiškąją būtybę galima apibūdinti kaip „gyvą, protingą būtybę“.

M. Heideggeris sukoncentravo dėmesį į kontempliatyvųjį ir poetinį žmogaus gyvenimo aspektus. E. Levinas, priešingai nei M. Heideggeris, – į moralę.

¹⁷ Левинас Э. *Избранное: Тотальность и бесконечность*. Санкт-Петербург, 1984, p. 159.

¹⁸ Peperzak A. *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*. West Lafayette, Indiana, 1993, p. 24.

VII.4.e. Mirtis kaip siaubas ir kaip paslaptis: F. Rosenzweigas¹⁹

Interviu, duotame Philippe'ui Nemo'ui, E. Levinas savo etikos prielaidas vadina opozicinėmis filosofinės minties totalumui. Filosofijos istorija, sako E. Levinas, gali būti aiškinama kaip visuotinės sintezės bandymas, kaip bet kokios patirties, visko, kas prasminga, redukavimas į totalybę, kurioje sąmonė aprėpia pasaulį, nepalikdama nieko už savęs, tapdama absoliučiu mąstymu. Tokia, pasak E. Levino, yra Vakarų filosofijos raida, atvedanti prie G. Hegelio filosofijos, kuri visai pagrįstai gali pasirodyti esanti galutinis filosofijos tikslas. „Visoje Vakarų filosofijoje, kuriai dvasiškumas ir prasmingumas visuomet yra žinojimas, galima įžvelgti šį totalybės ilgesį. Tartum totalybė būtų buvusi prarasta, ir šis praradimas – dvasios nuodėmė. Taigi panoraminis tikrovės vaizdas yra tiesa, ir jis visai patenkina protą“.²⁰

Beveik niekas neprotestuoja prieš tokį totalizavimą, pastebi E. Levinas. Išskyrus žydų filosofus: F. Rosenzweigą ir M. Buberį. Su radikalia totalybės kritika E. Levinas pirmąsyk susidūręs skaitydamas F. Rosenzweigą. F. Rosenzweigo filosofija, jo manymu, „iš esmės yra diskusija apie Hegelį“²¹. F. Rosenzweigas sukilęs prieš G. Hegelį, kuris Apreiškimą įtraukė į pažinimo sistemą, pavertė jį galingos visuotinės dalimi.

Pagrindinis F. Rosenzweigo darbas *Atpirkimo žvaigždė* prasideda sakiniu „Visas visa ko pažinimas kyla iš mirties, iš mirties baimės“²².

Filosofija siekianti ištraukti nuodingą mirties geluonį. Ji nepastebi, kad visa, kas gyva, gyvena mirties baimėje. F. Rosenzweigo manymu, filosofija paverčia kūną kapo – kaip kas žingsnis artėjančios bedugnės – grobiu, tačiau išlaisvina sielą, kuri nusklendžia sau. F. Rosenzweigas klausia: kuo čia dėta filosofija? Juk mirties baimė nieko nežino apie kūno ir sielos dichotomiją, ji riaumoja „Tik ne aš, tik ne aš“. Realiai žmogus, sako F. Rosenzweigas, nenori ištrūkti iš jokių grandinių, nors filosofija jam tai ir žada. „Jis nori pasilikti, jis nori gyventi“.²³ Filosofiją, kuri laiko mirtį ypatinga žmogaus lemtimi, didinga galimybe išvengti gyvenimo vargų, jis suvokia kaip pajauką. Iš tiesų žmogus pernelyg gerai žino, kad yra pasmerktas mirčiai. Mirčiai, bet ne

¹⁹ F. Rosenzweigas (1886 12 25 Kaselis–1929 12 12 Frankfurtas prie Maino). Žydų filosofas, gyvenęs Vokietijoje, filosofinio idealizmo kritika artimas M. Buberiui. Skyrėsi jų požiūris į ortodoksinių žydų įstatymą (*halakha*). F. Rosenzweigas, paveiktas viduramžių religinio žydų filosofo J. Halevi, teigė, kad krikščionybė susijusi su istorija, o judaizmo santykis su Dievu, žmonija ir pasauliu nulemtas biologiškai. Gana ilgai F. Rosenzweigas buvo vertintas tik kaip žydų filosofas. Ypač juo susidomėta praėjus penkiasdešimčiai metų po jo mirties. Pagrindiniai F. Rosenzweigo veikalai: *Seniausia vokiečių idealizmo programinė sistema* (*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, 1917), *Hegelis ir valstybė* (*Hegel und der Staat*, 1920) – daktaro disertacija, *Atpirkimo žvaigždė* (*Der Stern der Erlösung*, 1920), *Trumpi raštai* (*Kleinere Schriften*). 1921 m. F. Rosenzweigas bandė populiariau pristatyti savo idėjas ir parašė traktatą *Trumpa knyga apie sveiką ir liguotą žmogaus protą* (*Das Buchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*). Tačiau buvo juo nepatenkintas ir sustabdė leidybą. Knyga pasirodė 1953 m., pirmiausia angliškai – *Understanding the Sick and the Healthy*, o 1964 m. išleista vokiečių kalba. Kasdienis gyvenimas pateikė F. Rosenzweigui sunkų išbandymą. Po vedybų su Edith Hahn (1920 m. kovas) ir jo paskyrimo *Freies Jüdisches Lehrhaus* Frankfurte prie Maino (1920 m. rugpjūtis) jam diagnozuota amiotrofinė sklerozė (1922 m.), pamažu jį įveikė paralyžius. 1922 m. gimė sūnus Rafaelis. Paskutinius septynerius gyvenimo metus jis aktyviai rašė ir dėstė, išsaugojo tikėjimą, meilę, sveiką protą ir humoro jausmą.

²⁰ Levinas E. *Etika ir begalybė*. V., 1994, p. 77.

²¹ Ten pat, p. 76.

²² Rosenzweig F. *The Star of Redemption*. London, 1985, p. 3.

²³ Ten pat, p. 3.

savižudybei. F. Rosenzweigas pastebi, kad tokios filosofijos rekomendacijos iš tiesų gali pasiūlyti vien tik savižudybę. Savižudybė nėra natūrali mirtis, bet vienintelė priešinga gamtai mirties forma. Siaubinga savižudybės galimybė išskiria žmogų iš visų kitų būtybių, mums žinomų ir nežinomų. Žmogui, tarsi Faustui, būtina kartą gyvenime pajusti siaubingą vargą, vienvatę ir atskirtumą nuo pasaulio, atlaikyti visą naktį truncančią akistatą su Niekū. Tačiau po šio siaubingo išgyvenimo žemė vėl jį pašaukia. Mirties baimės, daro išvadą F. Rosenzweigas, žmogus negali atsikratyti. Tačiau ir neturi to daryti – turi ją išsaugoti. Mirties siaubą kelia žemiško gyvenimo baigtinumas. Žmogus išsilaisvins iš šio siaubo tik tuomet, kai baigsis jo žemiškasis gyvenimas. Kol jis gyvas – siaubas tebetvyro. Todėl filosofija, sako F. Rosenzweigas, apgauna bijantį mirties siūlydama visuotinumą idėją, teigdama, kad visuotinybė nežūva, todėl ji išliks per amžius. Tik atskirybė galinti mirti, o kiekvienas mirtingasis yra atskirybė. Toks idealizavimas būdingas filosofo amatui. Filosofija siekia įsismelkti į tokį rūką, kuris prarytų mirtį, paverstų ją Vieniu, nebūtimi (Niekū). „Tačiau, – daro išvadą F. Rosenzweigas, – tai nėra galutinės išvados, o tik pirmoji pradžia, ir iš tiesų mirtis nėra tai, kas atrodo esanti, ne Niekas, bet kažkas, kas į mus nesikreipia ir ko negalima atsikratyti. Jos slogus šauksmas ataidi nepažeistas net iš to rūko, į kurį filosofija ją įvynioja. Filosofija galbūt ir gali praryti ją nebūties naktį, bet negali ištraukti nuodingo jos geluonies. Ir žmogaus siaubas, kai jis dreba prieš šį geluonį, visada pasmerkia gailėtingą filosofijos melą kaip žiaurią melagystę“.²⁴

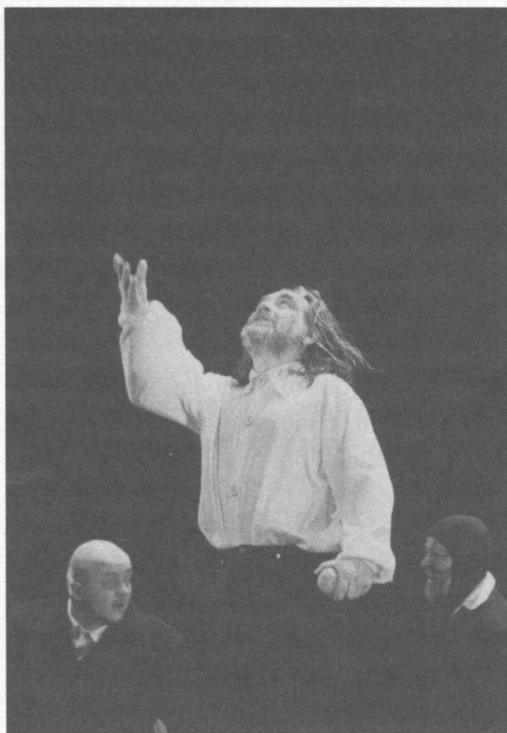
Filosofijai vertėtų įgyti drąsos ir išklausti šį mirties siaubo šauksmą, o ne užmerkti akis prieš šią nepalenkiamą realybę. Tūkstančiai mirčių glūdi niūriame pasaulyje kaip neišsenkanti jų premisa, tūkstančiai nebūčių, kurios yra kažkas būtent todėl, kad jų yra daug. Nebūtis nėra Niekas, ji yra Kai kas. Mums nereikia filosofijos, sako F. Rosenzweigas, kuri yra mirties palydovė ir apgaudinėja mus kalbėdama apie jos amžiną viešpatavimą. Mes nenorime jokios apgavystės.

Knygoje *Laikas ir kitas* (1946–1947 m. paskaitos *Ecole philosophique*) E. Levinas taip pat rašo apie mirtį. F. Rosenzweigas, gilindamasis į mirties problemą, polemizuoja su visais filosofais, ypač su G. Hegeliu, o E. Levinas polemizuoja su M. Heideggeriu. E. Levinas nemano, kad mirtis yra paskutinis testas asmens, parodantis autentiškumą ir vyriškumą. Mirtis, E. Levino manymu, esanti visiškai nepažini – tai, kas pasiekia subjektą iš už jo galimybių ribų. Mirties paslaptis yra subjekto stiprybės riba. Ji yra *kitas*. Ji veikia paslaptis, o ne pasiekimas. „Mirtis Heideggeriui, – rašo E. Levinas, – yra laisvės įvykis, o man atrodo, kad per ją subjektas pasiekia galimos kančios ribą. Jis tampa įkalintas, užgožtas ir tam tikra prasme pasyvus“. „Mirtis šia prasme, – teigia E. Levinas, – yra idealizmo riba“.²⁵

Mirtis, rašo E. Levinas, niekada nėra dabar. Ji yra visada ateityje. Kai mirtis yra čia, manęs čia jau nebėra. Ne todėl, kad esu tik niekas, bet todėl, kad nebeįstengiu

²⁴ Rosenzweig F. *The Star of Redemption*. London, 1985, p. 4–5.

²⁵ Levinas E. *Time and the Other // The Levinas Reader*. Oxford, Cambridge, 1989, p. 41.



E. Nekrošiaus režisuoto spektaklio *Makbetas* scena. Makbetas – K. Smoriginas. D. Matvejevo nuotrauka.

Ko trokšta Makbetas? Mirties? Pasak E. Levino, tragedijos herojus visada ieško dar vieno, paskutinio, šanso, bet ne mirties.

vis dėlto mano mirtis? Ar gali įvykis, kurio aš nejstengiu suvokti, nutikti man? Mirtingo egzistuojančiojo santykis su mirtimi, sako E. Levinas, dvilypis. Viena vertus, mes norime mirti, kita vertus, kaip pastebėjo B. Pascalis, mes trokštame amžinybės – norime būti. Tokį santykį, E. Levino manymu, labai vaizdžiai atskleidžia W. Shakespeare'o pjesės. Ko siekia tragedijos herojus? Ko trokšta Makbetas? Mirties? E. Levinas pažymi, kad tragedijos herojus visada ieško dar vieno, paskutinio, šanso išgyventi, bet ne mirties. Mirtis niekada nėra teigiama, ji tiesiog ištinka. Dabartyje, kurioje teigiama herojaus galia, visada yra viltis. Mirtis nesugeba diskredituoti, rašo E. Levinas *Totalybėje ir begalybėje*, žemiškojo gyvenimo vertės. Būtent taip E. Levinas interpretuoja paskutinį Makbeto šūksnį, skirtą mirčiai. Makbetas nugalėtas – jis miršta, tačiau pasaulis vis dėlto nežlunga.²⁶ Nėra jokios galimybės pasitraukti iš gyvenimo. Tai ir yra tragedija. Gyvenimas teka savo paties vaga. Jis turi prasmę, nes jame gali turėti prasmę pergalė prieš mirtį.²⁷

jos suvokti. Kai kančia tampa gryna, kai manęs nuo jos niekas nebeskiria, didžiausia atsakomybė ir jos kraštutinės prielaidos pavirsta didžiausia neatsakomybe, infantilumu. Verkdamas dėl to ir būtent per tai aš paskelbiu mirtį. Mirti, vadinasi, sugrįžti į infantilumą, būti tirtančiu nuo verksmo kūdikiu.

Mirtyje svarbu tai, kad tam tikru momentu mes daugiau nejstengiame galeti (*nous ne „pouvons plus pouvoir“*). Būtent todėl subjektas praranda savo galią kaip subjektas. Mirtis yra negalimybė turėti projektą. Toks santykis su mirtimi liudija, kad mes susiduriame su mirtimi kaip su kažkuo visiškai *kitu*. Mirtis nepatvirtina mano vienatvės, ji ją sunaikina. Ryšys su *kitu* nėra harmoningas, idiliškas bendruomeninis ryšys, kai mes įsivaizduojame esą kito vietoje. Mes pripažįstame, kad *kitas* yra panašus į mus, bet visiškai kitoks. Santykis su *kitu* yra santykis su paslaptimi. Mirtis yra ateitis, kuri negali būti suvokta.

Ar mirtis, paskelbta kaip *kitas*, kaip mano egzistencijos susvetimėjimas, yra

²⁶ Левинас Э. *Избранное: Тотальность и бесконечность*. Москва, Санкт-Петербург, 1984, p. 163.

²⁷ Ten pat, p. 93.

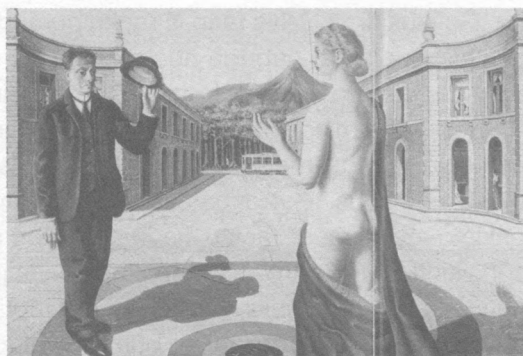
VII.4.f. *Kitas* ir erosas

Paslaptis yra ne tik mirtis. Tokia pat paslaptis yra ir kitas žmogus, su kuriuo susiduriame išgyvendami meilės santykį. Kitas žmogus yra kitos lyties. E. Levinas erotiniame santykiuje išskiria moteriškumą. Jis rašo apie moteriškumą kaip paslaptį, slėpimąsi, drovumą.²⁸ Tačiau E. Levino minėtas erotinis santykis, kaip santykis su *kitu*, yra abipusis. Moters akimis, *kitu*, kaip paslapties objektu, erotiniame santykiuje tampa vyras.

Svarbu pats santykis, jo ypatumai. Knygoje *Laikas ir kitas* E. Levinas iškelia klausimą: ar egzistuoja tokia situacija, kurioje gryniausiai pasireikštų *kito* kitybė netapdama priešybe? Atsako: tai meilės santykis su kitos lyties *kitu*. Lyčių skirtybė nėra priešybė. Lytis neneigia viena kitos. Meilė nėra ir lyčių skirtybių panaikinimas per susiliejamą. E. Levinas nepritartų Platono dialogo *Puota* dalyviams, iškėlusiems hipotezę, kad lytis atsiradusios vieną androgina padalijus į dvi dalis, todėl meilė esanti savo antrosios pusės ieškojimas ir troškimas su ja susiliesti. O jei jų kas nors paklaustų, ko tikisi vienas iš kito susilieję, jie nežinotų, ką atsakyti.²⁹

Toks susiliejimas panaikina paslaptį. O meilėje, sako E. Levinas, jaudina nepanaikinamas būtybių dualumas. Meilė – tai santykis su tuo, kas visada pasislepia. Todėl erotinis santykis ne panaikina *kito* kitybę, o priešingai, per savo realumą jį išsaugo. Erotinis santykis jaudina todėl, kad išgyvenamas dviese. Tačiau *kitas* šiame santykiuje netampa manimi pačiu. Jis netampa ir objektu, kurį galima valdyti. *Kitas* pasitraukia į savo paslaptį, iš šviesos – į tamsą.

Erotinis santykis nėra kova, sako E. Levinas. Jis prieštarauja J.-P. Sartre'ui, priėjusiam prie išvados, kad laiminga meilės istorija neįmanoma, nes lyčių santykiai – tai amžina kova. J.-P. Sartre'as pratęsė G. Hegelio iškeltą kovos dėl prestižo (pono–vergo dialektikos) idėją. Kodėl erotinis santykis yra kova? Todėl kad tuomet susiduria dvi laisvės. Tai, ką aš noriu užvaldyti kitame, yra jo laisvė. Nėra jokios prasmės turėti *kitą*, jei jis, būdamas man pavaldus, praranda laisvę. Jeigu užmušiu *kitą*, aš užvaldysiu jį, bet tuomet jis daugiau nebus laisvas, o tai manęs nepatenki-



P. Delvaux. *Pasisveikinimas*, 1938

Erotinis santykis jaudina todėl, kad išgyvenamas dviese. Tačiau *kitas* šiame santykiuje netampa manimi pačiu. Jis netampa ir objektu, kurį galima valdyti. *Kitas* pasitraukia į savo paslaptį.

²⁸ Žr.: Levinas E. Etika ir begalybė // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 303 (sk. Moteris ir vyras).

²⁹ Žr.: Platonas. *Puota* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 289–292 (sk. Moteris ir vyras).

na. Galiausiai jis išslys man iš rankų numirdamas. Kita vertus, jei jis išlieka laisvas, jis neišvengiamai pabėga nuo manęs. Aš negaliu kontroliuoti jo minčių, planų ar veiksmų. Laisvos, sąmoningos būtybės neįmanoma valdyti. Todėl negali būti tokio dalyko kaip laiminga meilės istorija. Viena vertus, mes norime paversti mylimą žmogų asmeniu, kurį galime kontroliuoti, kita vertus, norime būti šio asmens laisvai mylimi. Mūsų netenkina, jei mylimas asmuo bus priverstas mus mylėti. Mes norime jo pasirinkimo mylėti mus. Tačiau šią jo galimybę rinktis, kaip grėsmę sau, mes ir norime sunaikinti. J.-P. Sartre'as mano, kad mylint įmanomas trejopas elgesys, bet nė vienas iš jų mūsų netenkina. Mes galime tapti abejingi, mes galime pasirinkti mazo-chizmą, patys tapti daiktais ir būti kito valdomi, išnaudojami, arba tapti sadistais ir siekti prievarta valdyti kitą. Jokios kitos išeities, išskyrus šias tris, pasak J.-P. Sartre'o, nėra. Konfliktas yra santykių pagrindas.

E. Levino manymu, *kitas* nėra duotas man kaip laisvė, nes tai jau nuo pat pradžių lemtų bendravimo nesėkmė – įveltų į hėgeliškąją pono–vergo dialektiką. „Juk negali būti jokių kitų santykių su laisve – tik paklusti pačiam arba pavergti kitą“.³⁰ Tačiau jei *kitas* per erotinį santykį atsiveria man kaip paslaptis, jis nėra ta laisvė, kuria aš disponuoju. Jis, kaip ir mirtis, yra kitybės įvykis, susvetimėjimas. *Kito* kitybė nelemia jo laisvės. Jis skleidžia savo kitybę kaip savo esmę.

Erotinis santykis – tai santykis su tuo, kas neegzistuoja, su ateitimi. Meilė nėra galimybė, ji neatsiranda kaip mūsų pastangų rezultatas. Ji pati neturi pagrindo. Ji mus ištinka ir persmelkia. Kai mylintysis tiesia ranką į *kitą* ir glosto jį, jis neprisiliečia prie *kito*, o tik ištisia ranką į ateitį. Į tai, ko dar nėra. Glamonė – tai grynos ateities be turinio laukimas. Ji tarsi žaidimas su tuo, kas visada pasislepia. Žaidimas be jokio ketinimo ar tikslo su tuo, kas dar nepasiektas, kas dar turi įvykti (*a venir*).

„Glamonės esmę sudaro ieškojimas būtent todėl, kad glamonė pati nežino, ko ji trokšta. Tai – nežinojimas, pirmapradis neorganizuotumas“.

VII.4.g. Atsakas ir atsakomybė: Martinas Buberis³¹ (1878–1965)

M. Buberis – žydų filosofas ir teologas. Pagrindiniame veikale *Aš ir Tu* (1923) jis išskiria dvejopus pamatinius santykius: *aš-tu* ir *aš-tai*.³² Pirmasis yra dviejų subjektų abipusiškumo santykis, antrasis yra santykis tarp subjekto ir pasyvaus objekto. „Štai

³⁰ Levinas E. Time and the Other // *The Levinas Reader* Oxford, Cambridge, 1989, p. 50.

³¹ „Martinus Mordechajus Buberis gimė Vienoje 1878 m. vasario 8 dieną. Po tėvų skyrybų berniukas apsigyveno pas senelius Lvove, kuris jau nuo Žečpospolitos padalijimo priklausė Austrijai–Vengrijai. Senelis Solomonas Buberis, prekybos rūmų ir dviejų bankų direktorius, buvo puikus Talmudo žinovas, aiškintojas bei Midrašų leidėjas. Anūkui jis buvo neginčijamas autoritetas ir neprilygstamas pavyzdys. Nuo mažumės M. Buberis gyveno daugiakalbėje terpėje: senelių namuose buvo kalbama jidiš ir vokiškai, hebrajų ir prancūzų kalbų jis išmoko dar būdamas vaikas, o kiek vėliau, mokymasis gimnazijoje, – lenkų. Vis dėlto gimtąją M. Buberis laikė vokiečių kalbą. Matyt, tai buvo senelės Adelės Buber nuopelnas – dar jaunystėje susižavėjusi vokiečių kultūra, šį susižavėjimą ji įskiepijo ir anūkui. Nors seneliai labai mylėjo anūką ir kiek galėdami stengėsi atstoti jam tėvus, vis dėlto mažasis Martinas jautėsi vienišas. Tikriausiai šis vienišumo jausmas didino reiklumą žmonių santykiams, aštrino tikro dialogo reikšmę“. Žr.: Sodeika T. Martinas Buberis ir žydiškoji „graikiško mąstymo“ alternatyva // Buber M. *Dialogo principas I. Aš ir Tu*. V., 1998, p. 7–8.

³² Žr.: III.3.j. Aš-Tu santykis. Martinas Buberis (*Buber*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl.* V., 2002.

didžioji žmogaus būties melancholija, – rašo M. Buberis, – kiekvienas Tu neišvengiamai virsta Tai“. Tačiau kiekvienas *tai* turi potenciją virsti *tu*. Tai įvykis, kurį M. Buberis vadina susitikimu.

Kas yra dialoginė komunikacija, apie kurią rašo M. Buberis? Tai nėra žodžių srautas. Geriausiai ji skleidžiasi pačioje tyloje. Pokalbiui, sako M. Buberis, nereikalingi garsai ar net judesiai. Kalba gali neturėti jokių juslinių požymių, ir vis dėlto tai gali būti kalba. Jis siūlo įsivaizduoti du vyrus, sėdinčius kažin kur pasaulio vienvėžėje. Jie nesikalba, jie nežiūri vienas į kitą, jie net neatsigręžia vienas į kitą. Jie nėra bičiuliai, nė vienas iš jų nieko nežino apie kito gyvenimą, jie susitiko tik šįryt, traukdami savais keliais. Jie gali likti nebylūs, tačiau juos gali ištikti bežodė tyli komunikacija. Nesvarbu, kad ši tyli komunikacija neteikia jokių „žinių“ vienam apie kitą. „Žinių“ įprastine šio žodžio prasme. Dialoginis žodžio sakramentas, sako M. Buberis, nereikalauja žodžių.³³

E. Levinas pritaria M. Buberio minčiai, kad asmenybė yra ne substancija, bet santykis, egzistuojantis tik tada, kai *aš* kreipiasi į *tu*. Šis *aš-tu* santykis yra ankstesnis nei *aš-tai* santykis, kadangi pirmasis yra būtina sąlyga antrojo intencionalumui. *Aš-tu* santykis yra pirminis arba apriorinis santykis. Santykis negali būti sutapatintas su subjektyviu įvykiu, nes *aš* neatspindi *tu*, bet susitinka *tu*. Be to, šį susitikimą reikia skirti nuo tylaus dialogo, kurį protas palaiko su savimi. *Aš-tu* susitikimas įvyksta ne subjekte, bet būtyje. Tačiau vėlgi, teigia E. Levinas, turime vengti santykio, kaip to, ką objektyviai supranta *aš*, interpretacijos, kadangi objektyvumo sritis nėra visatos blokas, bet įvykis. Intervalas tarp (*Zwischen*) *aš* ir *tu* yra ta erdvė, kurioje jis realizuojamas. *Zwischen* rekonstruojamas per kiekvieną naują susitikimą, todėl visada yra naujas tokia pat prasme kaip ir H. Bergsono trukmė. „Asmenybė Buberiui, – teigia E. Levinas, – nėra tik būtybė tarp kitų būtybių, bet yra kategorija kantiškąja šio termino prasme, ir būtent F. Nietzsche mus privertė tai priimti. Žmogus nesusitinka, jis yra susitikimas“. ³⁴ Žmogus yra tai, kas nutolina save, ir per šį nutolinimą anoniminė pasaulio daiktų egzistencija teigia save įvairiausiais mūsų pasirinktais jų panaudojimo būdais, per šį nutolinimą mes surandame santykį su šiuo svetimu pasauliu. Per šį dvejoją veiksmą žmogus atsiduria būties centre, ir filosofija sutampa su antropologija.

Kita vertus, E. Levinas kritikuoja M. Buberio intersubjektyvumo, kaip abipusiškumo, sampratą. Buberiškasis *aš-tu* santykis esąs toks, koks susiklosto dialogo metu tarp draugiškų partnerių. Tačiau, pasak E. Levino, tai nėra etinis santykis, nes etinis santykis suponuoja mano įsipareigojimo kitam asimetriją. Todėl E. Levinas M. Buberio susitikimo nelaiko etiniu santykiu. Jis nužemina kito epifaniją ir neišveda į teisingumą.

Aš-tu dialoge E. Levinas *aš* nelaiko *tu* stebėtoju, nes pats *tu* egzistavimas priklauso nuo žodžio, skirto man. Ir būtina pridurti, kad tik būtis, atsakinga už kitą būtį, gali pradėti dialogą su ja. Atsakomybė kyla iš dialogo ir tik šia prasme ji yra susitikimas. E. Levinas teigia: tam, kad pažintume kito skausmą, turime „panirti į patiriamą skausmo gelmę“, o ne kontemplanuoti jį kaip reginį.

³³ II.2.g. Bylojantis tylėjimas. Martinas Buberis (*Buber*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.

³⁴ Levinas E. Martin Buber and the Theory of Knowledge // *The Levinas Reader*. Oxford, Cambridge, 1989, p. 66.

E. Levinas pažymi, kad M. Buberio santykio su Dievu, kaip *tu*, sampratą lemia jo religinis liberalizmas ir pasipriešinimas dogmoms. Tačiau, sako E. Levinas, išlieka problema, ar transcendencija, neturėdama jokio dogmatiško turinio, gali įgyti aukščio dimensiją. Į tai M. Buberis neatsižvelgė. Nors savo aprašymuose M. Buberis dažnai paliečias etinį *aš-tu* aspektą, bet jis nėra svarbiausias, ir *aš-tu* santykis, pagal M. Buberio koncepciją, pastebi E. Levinas, galimas taip pat ir su daiktais. M. Buberio pažinimo teorijai būdinga tai, kad santykis su daiktais ir santykis su žmogumi turi šį tą bendra. „Todėl atsakomybė, – rašo E. Levinas, – kurią mes išskyrėme kaip kalbėjimo pagrindą, niekada neįgauna vien etinės svarbos, nes asmenybės atsaką nežinomam suvokimo objektui M. Buberis konstruoja kaip netobulą *aš-tu* santykio formą“. ³⁵

E. Levinas kritikuoja M. Buberio *aš-tu* santykio abipusiškumą. Santykio unikalumas glūdys tame, kad jis nematomas iš šalies, bet atsiveria tik tiems, kurie išgyvena šį santykį. *Aš* padėtis negali būti sukeista su *tu* padėtimi. Tačiau kaip apibūdinti šias tapatybes? Etiniame santykiuje, pastebi E. Levinas, kur kitas yra tame pačiame lygmenyje kaip *aš*, bet yra vargingesnis už mane, *aš* esu atskiriamas nuo *kito* ne ypatingais atributais, bet lygmens dimensija, o tai reiškia, pasak E. Levino, kad atsisakoma buberiškojo formalizmo. *Kito* pirmumas, jo veido atvirumas tiesiogiai apibūdina *kito* kitybę.

Todėl etinis santykis yra daugiau negu bergždžias kontaktas, kuris visada gali būti atnaujintas ir kurio viršūnė yra dvasinė draugystė. „Jeigu mes kritikuojame Buberį dėl to, kad santykį *aš-tu* jis priskyrė ir daiktams, tai ne dėl to, kad jis mūsų santykių atžvilgiu yra animistas, bet todėl, kad jis pernelyg meniškai interpretuoja santykius su žmogumi“, – sako E. Levinas. ³⁶

VII.4.h. „Mylėk savo artimą – tai tu pats“

Pamatinė E. Levino etinė nuostata – „Kito Apreiškimas man“. Tik tai, kas visiškai svetima, rašo E. Levinas *Totalybėje ir begalybėje*, gali mus pamokyti. O visiškai svetimumas gali būti tikrai žmogus; jis neįsprendžiamas į jokių tipologijų, jokių klasifikacijų rėmus. Išvada: *aš* negaliu *kito* pažinti. *Kito* svetimumas – tai pati jo laisvė. ³⁷ Tikrai laisvos būtybės gali būti svetimos viena kitai. Tačiau svetimumas, teigia E. Levinas, nors yra laisvė, sykiu yra ir vargas. Pripažinęs tai, *aš* galiu išvysti kito žmogaus veido nuogybę. Filosofo etikoje *kito* veidas yra svarbiausia apmąstymų tema. *Kito* veidas neišsitenka jokiuose subjekto ir objekto santykiuose, jis nepažinus. Tai lyg būties perteklius, pranokstantis tikslingą gyvenimą. „Veidas atsisuka į mane, – rašo E. Levinas, – ir tai visa jo nuogybė. Jis yra pats savaime, jis netelpa į jokią sistemą. Veido nuogybė yra skurdas. Pripažinti kitą žmogų – tai pripažinti alkį. Pripažinti kitą žmogų – tai duoti“. ³⁸

Europiečiai, pabrėžia E. Levinas, linkę sėkmę tapatinti su žmogaus verte ir racio-

³⁵ Levinas E. Martin Buber and the Theory of Knowledge // *The Levinas Reader* Oxford, Cambridge, 1989, p. 71.

³⁶ Ten pat, p. 73.

³⁷ Žr.: III.3.k. *Aš-Tu* santykio asimetrija. Emanuelis Levinas (*Levinas*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.

³⁸ Levinas E. *Totalybė ir begalybė* // *Gėrio kontūrai*. V., 1989, p. 301.

naliam pagrįsti moralinį kilnumą. E. Levino etikos, jo paties vadinamos „dvasine optika“, pamatinės nuostatos priešingos šiai tradicijai. Jo etinės laikysenos esmė – kito niškumas, nusakomas sakiniu: „Moralė prasideda tuomet, kai laisvė, užuot pateisiusi pati save, jaučiasi esanti savavališka ir žiauri“.

Etikoje ir begalybėje ši idėja kartojama kaip jaučiančio atsakomybę žmogaus nuostata. Pats E. Levinas atsakomybės sampratą sieja su F. Dostojevskio fraze: „Visi esame kalti dėl visko, už visus ir visiems, ir aš daugiau negu kiti“³⁹. Šitai primena K. Jasperso *Kaltės klausime* atskleistą metafizinės ir moralinės kaltės skirtingumą. Moralę, pasak K. Jasperso, lemia šio pasaulio tikslai. Moraliai nepagrįstas yra reikalavimas paaugoti gyvybę, kai tikrai žinai, kad šitaip nieko nepasieksi. Tačiau, kai nėra moralinės kaltės, išlieka kitokio pobūdžio kaltė. Tai metafizinė kaltė. Ją lemia suvokimas, kad nepajėgiame būti visiškai solidarūs su kitais žmonėmis. E. Levinas klausia: „Kodėl esame kalti? Ne dėl to, kad vienaip ar kitaip iš tiesų esu kaltas, ne dėl klaidų, kurias būčiau padaręs, o dėl to, kad esu totaliai atsakingas atsakomybe, kuri atsako už visus kitus ir atsako už viską, netgi už jų atsakomybę. Aš visuomet turiu viena atsakomybę daugiau negu kiti“⁴⁰, – pateikia savosios etikos tezę E. Levinas. Kiekvieno atsakomybė yra tai, kas paverčia jį individualybe, kas neleidžia supainioti jo su kitais. Niekas negali prisiimti už mane atsakomybės, ši našta teikianti individui daugiausia orumo.

Tokios atsakomybės įvardijimas – tai pasakymas „štai aš“. Pasakyti „štai aš“, E. Levino supratimu, – tai ką nors padaryti kitam. Duoti. Tik taip užsimezga ryšys su kitu žmogumi.

Net jei išvengiame atsakomybės, net jei negalime nieko dėl kito padaryti, – atsakomybė yra tai, kas susieja žmogų su žmogumi. Atsakomybė nerezultatyvi. Joje neglūdi susitarimas „aš – tau, tu – man“. Atsakomybės santykis asimetriškas. Aš sau, nesitikėdamas abipusiškumo, atsakingas už kitą asmenį net tuomet, jei tai kainuotų man gyvybę. Atsakas – tai kito žmogaus rūpestis. Atsakomybė neatsieja ma nuo nesuinteresuotumo (*des-inter-essement*). Būdami atsakingi už kitą asmenį, esame atsakingi ir už kito mirtį. Tai paliepimas, pasak E. Levino, nepalikti kito asmens net mirties akivaizdoje. Šitai ir pagrindžia socialumą, meilę be eroso. Pasakymas „štai aš“ nuslopina beasmenį būties gaudesį. Šią triukšmingą tylą, keliančią siaubą ir sąmyšį, E. Levinas įvardija sąvoka „tai yra“ (*il y a*). Tai primena slogius vaikystės išgyvenimus, kai nuo suaugusiųjų atskirtas miegamajame vaikas baugščiai klausosi tylos „triukšmo“. Beasmenis „tai yra“ – nei niekis, nei būtis. Panašiai, prisidėjus prie ausies tuščią kriauklę, atrodo, tarsi tuštuma gaustų, tarsi tyla būtų triukšminga. Kad atsikratytume „tai yra“ būsenos, kurios beasmeniškumas kelia siaubą, turime, pasak E. Levino, ne įsitvirtinti, o išsilaisvinti. Išsilaisvinti, vadinasi, atsisakyti savo suverenumo. Kitaip tariant, be jokio suinteresuotumo susieti save su kitu – sukurti atsakomybės santykį. Kaip tik šis atsakomybės santykis nutildo beasmenį, beprasmį būties gaudesį.

³⁹ Levinas E. *Etika ir begalybė*. V., 1994, p. 102.

⁴⁰ Ten pat, p. 104.

E. Levinui ši etinė nuostata, šis veidų susitikimas yra pirmesnis nei metafizika. Pasak filosofo, neįmanoma pažinti Dievo nesiejant jo su santykiais tarp žmonių. Kitas žmogus yra metafizinės tiesos erdvė, jis būtinas mano santykiui su Dievu. Teologijos sąvokos, jei joms nesuteikiamos etikos prasmės, tėra tuščios ir formalios klišės. Todėl į klausimą, ar ir dabar prasminga mesianizmo idėja, E. Levinas atsakė, jog tam, kad būtume verti mesianizmo, turime pripažinti, kad etika yra prasminga net ir be Mesijo pažadų. Etika neatmeta religijos siūlomos paguodos, tačiau šios paguodos vertas tik toks žmogus, kuris gali išsiversti ir be jos.⁴¹ Net jei išvengiame atsakomybės, net jei nieko negalime.

Ką reiškia *Biblijos* priesakas „Mylėk Viešpatį, savo Dievą, visa širdimi, visa siela, visomis jėgomis ir visu protu, o savo artimą kaip save patį“? Ar tai nereiškia, kad meilė kitam, palyginti su meile sau, yra labai menka? Kad iš tiesų labiausiai mylime tik save? M. Buberiui ir F. Rosenzweigui nemenką rūpestį kėlė šios frazės vertimas. Todėl jie išvertė šitaip: „Mylėk savo artimą, jis yra toks pat kaip tu“. E. Levinas siūlo perskaityti šią eilutę dar kitaip. „Bet jei jau sutinkame, kad paskutinis hebrajiškosios eilutės žodis *kamokha* būtų atskirtas nuo eilutės pradžios, tai visą eilutę galima skaityti dar kitaip: „Mylėk savo artimą – šis darbas yra toks, kaip tu pats“, „mylėk savo artimą – tai tu pats“. Būtent ši artimo meilė ir esi tu pats“⁴².

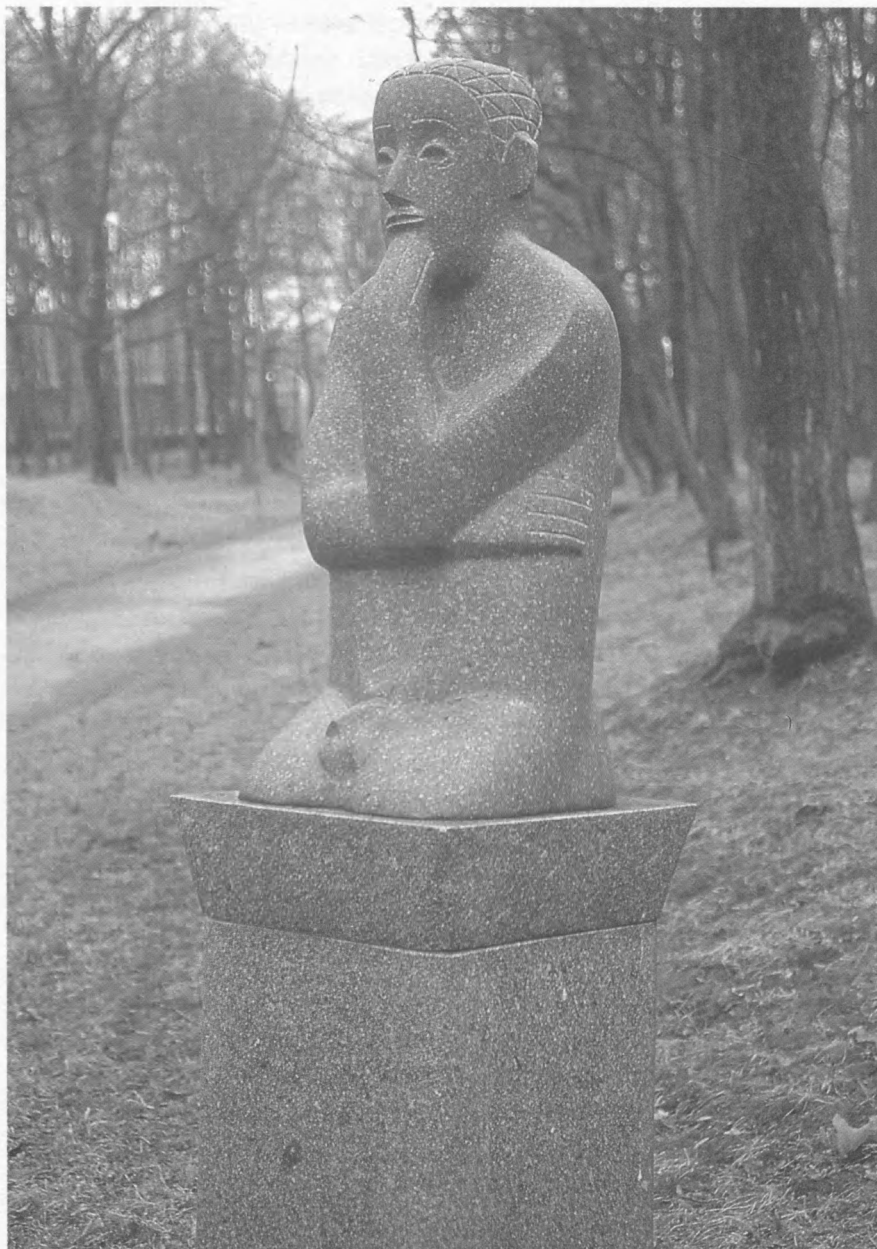
Literatūra:

- Bauman Z. *Postmodern Ethics*. Oxford UK and Cambridge USA, 1994.
Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion. Ed. A. T. Peperzak. New York and London, 1995.
 Levinas E. *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*. V., 2001.
 Levinas E. Diskursas ir etika // *Gėrio kontūrai*. V., 1989.
 Levinas E. *Ethique comme philosophie première*. Paris, 1998.
 Levinas E. *Etika ir begalybė*. V., 1994.
 Levinas E. *Basic Philosophical Writings*. Ed. A. T. Peperzak, S. Critchley, R. Bernasconi. Bloomington and Indianapolis, 1996.
 Levinas E. *Discovering Existence with Husserl*. Evanston, Illinois, 1998.
 Levinas E. *In the Times of Nations*. London, 1994.
 Levinas E. *Outside the Subject*. Stanford, California, 1949.
 Levinas E. *Proper Names*. Stanford, California, 1996.
 Levinas E. *The Levinas Reader*. Oxford, Cambridge, 1989.
 Levinas E. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh, Pennsylvania, 1969.
 Norris Ch. *Derrida*. London, 1987.
 Peperzak A. *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*. West Lafayette, Indiana, 1993.
 Деррида Ж. Насилие и метафизика // Левинас Э. *Избранное: Тотальность и бесконечность*. Москва, Санкт-Петербург, 2000.
 Левинас Э. *Избранное: Тотальность и бесконечность*. Москва, Санкт-Петербург, 2000.
 Левинас Э. *Время и другой. Гуманизм другого человека*. Санкт-Петербург, 1998.

⁴¹ Žr.: Levinas E. *Etika ir begalybė*. V., 1994, p. 125.

⁴² Levinas E. *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*. V., 2001, p. 218.

VIII. EGZISTENCIALIZMAS IR LITERATŪRA



K. Jaroševaitė. *Įkyrios mintys*

„Dar kartą pasigailėjau, kad nestudijavau filosofijos. Gal būčiau ką nors sužinojęs, bent ką nors“, – sako E. Ionesco romano *Vienišius* herojus.

VIII.1. PRASMĖ BEPRASMYBĖS AKIVAIZDOJE: ALBERT'AS CAMUS' (1913–1960)

VIII.1.a. Rašytojas ar filosofas?

Kas pirmiausia yra A. Camus – rašytojas ar filosofas? Literatūra nėra filosofija, o filosofija – ne literatūra. Filosofas ieško reiškinių esmės, idėjos, tapatybės, o menininkas vertina kaitą ir atsitiktinumą. Idėja jam nėra „savaiminis tikslas“. Veikiau atvirkščiai – ji kelia pavojų. Idėja suschemina, nusulina, uždaro. Menininko kelias – gyvenimo įvairovės atskleidimas. Romano ar eilėraščio rašymas neskatina filosofinių problemų analizės. Puikiu rašytoju galima būti nė negirdėjus apie filosofiją.

Užrašų knygelėse A. Camus rašo: „Filosofija – tai šiuolaikinė begėdiškumo forma“². „Kiekviena filosofija – tai savęs pateisinimas“.³ Atsiribodamas nuo filosofijos, A. Camus klausia: „Kodėl aš menininkas, o ne filosofas?“ Atsako: „Todėl, kad mąstau žodžiais, o ne idėjomis“⁴. A. Camus kritikuoja J.-P. Sartre'o romaną *Šleikštulys*. Pagrindinis romano veikėjas – intelektualas, jis tyrinėja bibliotekoje istorinius šaltinius ir savo išgyvenimus aprašo dienoraštyje. A. Camus manymu, tokia prasmės paieškos ekspozicija naikina romano audinio gyvybę. Prasmė turi būti į jį jausta, bet ne deklaruojama. „Romanas, – sako A. Camus, – ir yra filosofija, perteikta vaizdais. Tačiau jeigu filosofija tik peržengia personažų ar siužeto ribas ir tampa veikalo etikete, intriga praranda tikroviškumą, o romanas – gyvybę“.⁵

A. Camus stengiasi išvengti tiesmuko filosofijos idėjų deklaravimo. Jo romanų personažai nėra intelektualai. Jie beveik nieko neskaito. Rijė (*Maras*) – gydytojas, jis domisi tik medicinos literatūra. Merso (*Svetimas*) – tarnautojas, neturintis jokių ypa-

¹ A. Camus gimė 1913 m. lapkričio 7 d. Alžyre. Čia 1930 m. baigė licėjų. 1936 m. Alžyro universitete apsigynė diplominį darbą „Krikščioniškoji metafizika ir neoplatonizmas“. Šis kraštas liko jam gimtasis. „Alžyre šunų lojimas naktį nuskardena dešimtį kartų toliau negu Europoje. Ir ten jį gaubia ilgesys, nepažįstamas šituos ankštus kraštus. Tasai šunų lojimas – tai kalba, kurią šiandien tik aš girdžiu prisiminimuose“, – vėliau rašys A. Camus *Užrašų knygelėse*. Studijuodamas Alžyro universitete susirgo tuberkulioze. 1933 m. vedė. Kitais metais išsiskyrė. 1934 m. įstojo į Komunistų partiją. Kitais metais išstojo. 1940 m. vedė Francine Faure. 1940 m. atvyko į Paryžių, po to vėl grįžo į Alžyrą, simpatizavo Alžyro musulmonų teroristiniam judėjimui. Netrukus vėl sugrįžo į Paryžių. S. de Beauvoir rašė, kad Paryžiuje A. Camus praleido keletą triumfo metų. Jo kova su savo liga, apie kurią žinojo tik artimiausi draugai, suteikė A. Camus laikysenai išskirtinumo. Jis patiko visiems, jį mėgo. Paryžiuje išleido romaną *Svetimas* (*L'Etranger*, 1942), filosofinę esė *Sizifo mitas* (*Le Mythe de Sisyphe*, 1943). Redagavo žurnalą *Gallimard*. Sukūrė pjeses *Nesusipratimas* (*Le Malentendu*, 1944), *Kaligula* (*Caligula*, 1945), romaną *Maras* (*La Peste*, 1947). 1944 m. susipažino su J.-P. Sartre'u ir bendravo iki 1951 m. Perskaitęs S. de Beauvoir romaną *Mandarinai*, suprato esąs herojaus prototipas, tad atsiribojo teigdamas, kad „Paryžius – tai džunglės“. Skaitė paskaitas Jungtinėse Amerikos Valstijose (1946–1947), Pietų Afrikoje (1949). Parašė romanus bei pjeses *Tiesieji* (*Les Justes*, 1949), *Maištaujantis žmogus* (*L'Homme révolte*, 1951), *Krytis* (*La Chute*, 1956), *Karalius tremtyje* (*L'Exil et le royaume*, 1957), *Apsėstieji* (*Les Possédés*, 1958). 1959 m. pradėjo vadovauti eksperimentiniam teatrui, 1960 m. sausio 4 d. žuvo autoavarijoje. Vežėsi F. Nietzsche's *Linksmąjį mokslą* ir nebaigto romano *Pirmasis žmogus* (*Le Premier homme*, 1994) rankraštį, kurį vėliau suredagavo ir išleido jo žmona Francine ir duktė Catrine.

² Camus A. *Užrašų knygelės* II. V., 1997, p. 110.

³ Ten pat, p. 115.

⁴ Ten pat, p. 106.

⁵ Camus A. *Essais*. Paris, 1984, p. 117.

tingų intelektualinių pomėgių. Klamansas (*Krytis*) – teisininkas, buvęs praktikuojantis advokatas; iš jo susidomėjimo Jėzumi ir kaltės metafizika galima spėti, kad jis skaito *Naująjį Testamentą*.

A. Camus romanų veikėjai lyg ir neperša filosofijos idėjų. Tačiau vienaip ar kitaip jas svarsto. Romane *Maras* daktaras Rijė grumiasi su maro epidemija žinodamas, kad jo kova – tai „nesibaigiantis pralaimėjimas“. Kodėl Rijė šitaip aukojasi, jei netiki Dievą? – stebisi jo pašnekovas Taru. Jeigu jis tikėtų Visagalį Dievą, atsakęs Rijė, jis tuoj pat liautųsi gydęs žmones. Tada būtų kas jais pasirūpina. Jis tuo netiki – tad gydo pats. „Bet jūsų pergalės visada bus laikinos“, – primena jam Taru. „Visada, aš tai žinau. Bet argi dėl to liausies kovojęs?“⁶ – atsako Rijė. Daktaras tiesiog kovoja su pasauliu tokiu, koks jis yra. Kas stiprina Rijė šioje nelygiavertėje kovoje? „Va kur tikrumas: kasdieniame darbe“⁷, – sako pats sau Rijė. A. Camus kuriamas pasaulis yra pasaulietiškas. Nei Rijė, nei Sizifas, nei romano *Svetimas* herojus Merso netiki jokiomis iliuzijomis. „Mes patys kuriame Dievą. O ne jis mus. Štai ir visa krikščionybės istorija. Juk mes turime tik vieną būdą sukurti Dievą – patys juo tapti“⁸, – rašo A. Camus *Užrašų knygelėse*. Rijė laikysena tarsi Dievo. Tačiau tai išdidumas be nuodėmės. Jis persmelktas gailesčio kitiems. „Gydytojas – Dievo priešas: jis kovoja su mirtimi“.⁹ „Gerai krikščionims. Jie pasiliko sau malonę, o mums atidavė gailestingumą“¹⁰, – šiek tiek ironiškai pastebi A. Camus. Krikščionys jaučia, kad jų pasaulyje iš tiesų geriau negu labai pasaulietiškoje A. Camus visatoje. Jie nepritaria rašytojui. Iš gailesčio ar dėl nepakantumo? J. Girnius polemizuoja su netikinčiaisiais. Parašo knygą *Žmogus be Dievo*.¹¹ A. Camus – vienas svarbiausių jos antiherojų. Krikščioniškojo egzistencializmo atstovas G. Marcelis, perskaitęs A. Camus romaną *Svetimas*, nusivylė juo. Graikų ir krikščioniškojo pasaulių priešpriešą A. Camus suvokė kaip gamtos ir istorijos susidūrimą. Krikščionybė pasirinko istoriją, graikai – gamtą. A. Camus teigė, kad „jaučia turįs graiko širdį“¹².

Rijė primena Sizifą – filosofinės esė *Sizifo mitas* herojų. Šis mitas – žmogaus egzistencijos simbolis, perteikiantis absurdo beprasmybę. Dievai nubaudė Sizifą beprasmiu darbu – ridenti akmenį į kalną žinant, kad pasiekus viršūnę akmuo nuriedės žemyn. A. Camus mums siūlo „įsivaizduoti kūną, sukaupiantį visas pastangas, kad pakeltų milžinišką akmenį, kad jį ritintų aukštyn šlaitu, kuriuo šimtais kartų jis jau buvo ridentas“¹³. Sizifas A. Camus domina kaip be paliovos sugrįžtantis ten pat žmogus. Jis leidžiasi žemyn. Ką jis galvoja? A. Camus teigia, kad jis yra „aukštesnis už savo

⁶ Kamiu A. *Maras* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 81 (sk. Pareiga).

⁷ Ten pat, p. 80.

⁸ Ten pat, p. 92.

⁹ Ten pat, p. 93.

¹⁰ Ten pat, p. 151.

¹¹ Girnius J. *Žmogus be Dievo* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 54 (sk. Atlaidumas); p. 135 (sk. Gyvenimo prasmė).

¹² Camus A. *Essais*. Paris, 1984, p. 380.

¹³ Kamiu A. *Sizifo mitas* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 154 (sk. Savižudybė).

likimą. Jis yra stipresnis už savo uolą¹⁴. Būti stipresniam už aplinkybes, vadinasi, mesti beprasmybei iššūkį. Tai daro ir Sizifas, ir daktaras Rijė.

Romanas *Maras* grindžiamas A. Camus absurdo filosofija. Rijė, kaip ir Sizifas, nepasiduoda. Suprasti A. Camus grožinės literatūros kūrinius lengviau, kai prisimeiname, kad jis buvo ir filosofas.

VIII.1.b. Absurdo ištakos

„Jeigu pasaulis man atrodytų turįs prasmę, aš nerašyčiau“, – teigia A. Camus dienoraštyje. Kokią pasaulio prasmę įžvelgia A. Camus? Aišku tik, kur jos neįžvelgia. „Nieko negalima grįsti meile: ji bėgsmas, kančia, nuostabiausios akimirkos ar staugus nuopuolis. Bet ji nėra...“¹⁵ – neužbaigia A. Camus staiga tvykstelėjusios minties. Lyg nutildamas iš pagarbos tam, kas neišsipildė, ar palikdamas teisę meilei būti tuo, kas ji yra.

Bet kaip tada įprasminti gyvenimą?

Šis klausimas persmelkia visą A. Camus kūrybą – ir filosofinę, ir grožinę literatūrą. Atsakymo jis ieško pasitelkęs *Užrašų knygeles*. Bandant surasti atsakymą sukuriamą filosofinių esė *Sizifo mitas*, *Maištaujantis žmogus*, romanų *Maras*, *Svetimas*, *Krytis* dramatinė intriga.

Kodėl žmogaus gyvenimo prasme abejojama?

Žmogus smelkiasi į pasaulį – bando jį suvokti ir prisijaukinti. Tačiau susiduria su pasaulio tyla. Pasaulis, sako A. Camus, kurį, nors ir nevykusiai, galėtume paaiškinti, mums būtų savas. Tačiau jis nepaaiškinamas žmogaus protu. „Pasaulis mums išslysta, nes jis tampa pačiu savimi“.¹⁶ Todėl žmogus čia pasijunta esąs svetimas. A. Camus individo ir pasaulio susvetimėjimo priešprieša pratęsia XVII a. prancūzų mąstytojo B. Paskalis samprotavimus. *Mintyse* B. Paskalis labai aiškiai konstatuoja žmogaus nepajėgumą nustatyti savo santykį su visata. „Jis vienodai nesugeba matyti nebūties, iš kurios yra ištrauktas, ir begalybės, į kurią yra panardintas“.¹⁷ Žmogui pavyksta nebent pastebėti vieną kitą daikto pavidalą. Tačiau nėra jokios vilties, kad žmogus kada nors suvoks jų pradžią ir pabaigą. B. Paskalis ironiškai vertina žmogaus pastangas pažinti gamtą. Tokios pastangos liudijančios, kad jis mano esąs jai proporcingas. Tačiau taip nėra. Šis neproporcingumas akivaizdus. Esame visokeriopai apriboti. Plūduriuojame neapibrėžtoje erdvėje tarp dviejų kraštutinių, nesugebėdami į nieką tvirtai įsikibti. Vos tik įsikimbame – pagrindas išslysta. Žmogaus dalis – tai neapibrėžtas vidurys. Todėl visai nesvarbu, kad kartais žmogui pavyksta daiktus

¹⁴ Kamiu A. Sizifo mitas // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 154 (sk. Savižudybė).

¹⁵ Camus A. *Užrašų knygelės* II. V., 1997, p. 86.

¹⁶ Kamiu A. Sizifo mitas // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 129 (sk. Gyvenimo prasmė).

¹⁷ Paskalis B. *Mintys* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 115 (sk. Gyvenimo prasmė).

perprasti kiek geriau. Jis vis vien liks labai toli nuo tikrojo daiktų pažinimo. Tad gal žmogus pajėgia pažinti bent jau dalis, kurioms yra proporcingas? „Bet pasaulio dalys yra taip susijusios ir susipynusios viena su kita, kad aš manau, jog jų neįmanoma pažinti vienos be kitos ir be visa“¹⁸, – sako B. Paskalis. Tai episteminis nepajėgumas. Skaidrumo ir aiškumo stoka. A. Camus jis taip pat atrodo svarbus. „Primityvus pasaulio priešiškus per praėjusius tūkstantmečius sugrįžta į mus. Ir dabar mes jo nė kiek daugiau nesuprantame <...>“¹⁹, – konstatuoja A. Camus. Tačiau šis pasaulio priešiškus žeidžia mus būtent per kasdienes apraiškas. Vieną rytą staiga tampa svetimas artimo žmogaus veidas. Pradedama stebinti kitų žmonių judesių mechanizmas. „Absurdiškumo jausmas, – sako A. Camus, – gali užklupti kiekvieną žmogų už kiekvieno gatvės kampo“.²⁰

J.-P. Sartre'as tokį realybės pojūčio praradimą vadino šleikštuliu, A. Camus – absurdu.

Svetimas ne tik pasaulis. Vieną dieną pažvelgę į savo atvaizdą veidrodyje ar į savo nuotrauką, galime sutrikti, nes pamatysime svetimą žmogų. Kas aš esu? Šis klausimas jaudina ir B. Paskalį, ir A. Camus. Argi aš – tai tik mano savybės? Bet savybes galiu prarasti. Ar tada prarasiu ir savąjį aš? Bet jei nesu vien tik savybės, kurgi yra tas aš, jei jo nėra nei kūne, nei sieloje?²¹ – retoriškai klausia B. Paskalis.

Galima suminėti visas savo savybes: visas veido išraiškas, būdo bruožus, išsilavinimą, kilmę, būdo karštumą ar romumą, vidinį kilnumą ar niekšiškumą. Galima, taikant įvairiausias testus, išsitiirti pas psichologą. Tačiau, ar sudėjus visas šias savybes aritmetiškai, bus galima suprasti savąjį aš? A. Camus tuo abejoja. „Mano paties širdis visada paliks man neapibrėžiama“, – sako rašytojas ir filosofas. Jo išvada „Aš visuomet būsiu svetimas pats sau“²² nurodo dar vienerias absurdo jau senos ištakas.

Trečias tokio absurdo, arba egzistencinio nerimo, šaltinis yra laikas. Tiksliau – jo tėkmės įsisąmoninimas. Žmogus nesugeba gyventi šia akimirka. Tai pastebėjo jau B. Paskalis sakydamas, kad mes arba gailimės praėjusio laiko, tarsi jis per greitai būtų praėjęs, arba skubiname būsimąjį, tarsi jis vėluotų. Apie dabartį negalvojame – nebent tik tiek, kiek ji galėtų padėti sutvarkyti ateitį. Tad gal mes nė negyvename, o tik ruošiamės gyventi. S. Kierkegaardas mini gramatikos laikus, kurie neišreiškia nieko dabartiška. „Tai viltyse ir prisiminimuose gyvenančių individų laikai“.²³ Individai yra nelaimingi tiek, kiek gyvena vien viltimis ir prisiminimais. Taip mus neša

¹⁸ Paskalis B. Mintys // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 117 (sk. Gyvenimo prasmė).

¹⁹ Kamiu A. Sizifo mitas // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 129 (sk. Gyvenimo prasmė).

²⁰ Ten pat, p. 129.

²¹ Žr.: I.3.e. Kas esu Aš? Blezas Paskalis (*Pascal*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl.* V., 2002.

²² I.3.f. Nejau Aš – tik mano savybės? Alberas Kamiu (*Camus*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl.* V., 2002.

²³ Kjerkegoras S. Nelaimingiausias žmogus // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 119 (sk. Gyvenimo prasmė).

laikas, sako A. Camus. Bet ateina momentas, kai mums tenka „nešti“ laiką. „Mes gyvename ateitimi: „rytoj“, „vėliau“, „kai tu sukursi padėtį“, „ilgainiui suprasi“. Puikus nenuoseklumas, – ironizuoja A. Camus, – nes kada nors reikės mirti“.²⁴

Žmogų apima siaubas, kai įsisąmonina, kad yra priklausomas nuo laiko. Laikas – didžiausias žmogaus priešas. Kodėl žmogus, klausia A. Camus, niekaip nesuspėja su laiku, vis sako „rytoj“, „vėliau“ ir šitaip nukelia savo gyvenimą į ateitį, pamiršdamas, kad siekiamybės galutinis taškas – vien mirtis? Jeigu žmogus nori eiti iki galo ir be iliuzijų suvokti tiesą apie save ir apie pasaulį, jis neišvengiamai susiduria su šios įžvalgos atveriamu egzistencijos absurdiškumu.

Artėjančios mirties akivaizdoje viskas tampa neapibrėžta. Slysta ledu. S. Parulskis labai tiksliai šią betiksliskumo atmosferą perteikia eilėraštyje *Skylės*. Tai, ką A. Camus vadina absurdu, S. Parulskis – likimu, amžinąja kvailyste. Jis rašo:

*Sukurti vaizdą: ledas, o ant ledo
katė pelytę vejasi, kojytės slysta
ir budeliui, ir aukai
ir pastangos, kurias jos deda
likimui lygios, amžinai kvailystei
išvengt kančios, laimėti malonumų
prikrovus pilvą, sielą leisti į laisvę
staiga apstulbti nuo būties erdvumo
žvaigždynai veltui žemėn sėklą laisto
<...>
sugriuvo vaizdas – ledas greit išskydo
prarijo auką budelis, o budelį gelmė
ar būna Dievo meilė be pavydo?
nuo kūno sielą mirtimi išgydo
nėra čia nieko. Laikas ir skylė.²⁵*

Eilėraštis nusako ikiabsurdinės sąmonės paviršutiniškumą. Ko siekiame plaukdamy gyvenimu? Išvengt kančios, laimėti malonumų, prikrauti pilvą. Tačiau laisva siela staiga apstulbsta nuo būties erdvumo. Tik apstulbusi siela gali suvokti ir gilesnius dalykus. Kas svarbiausia gyvenime? Paliudyti savo galią – pavyti pelę? Tai nuolatinis kasdienių žmonių santykių žaidimas. Trokštame būti kate, o ne pele. Galiausiai koks gi skirtumas? „Prarijo auką budelis, o budelį gelmė“. Blyksteli švaraus idealo ilgesys: „Ar būna Dievo meilė be pavydo?“ Visus galiausiai praris laikas ir skylė. Skylė – tai

²⁴ Kamiu A. Sizifo mitas // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 131 (sk. Gyvenimo prasmė).

²⁵ Parulskis S. Skylės // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 114 (sk. Gyvenimo prasmė).

juodos nebūties metafora. Tai laukia visų: „nėra čia nieko, – sako poetas. – Laikas ir skylė“. Mes išnyksime, bet ši nuolatinė tėkmė išliks.

Šis laiko ratas pasiekia ir pribloškia mus kaip kasdienybės monotonija. Kodėl kasdien, kas savaitę kartojasi tie patys poelgiai, veiksmai? „Atsikėlimas, tramvajus, keturios darbo valandos įstaigoje arba gamykloje, valgymas, tramvajus, keturios darbo valandos, valgymas, miegas. Pirmadienį, antradienį, trečiadienį, ketvirtadienį, penktadienį, šeštadienį – vis tas pats ritmas, ir taip didžiąją gyvenimo dalį“²⁶, – sako A. Camus.

Toks A. Camus pirminis konstatavimas. Tačiau tai ne išvada. Tik pirminė prielaida. Nuobodulys skatina klausti *kodėl?* Šis klausimas pažadina sąmonę. Absurdo jausena atveria naują patyrimą.

A. Camus mano, kad absurdo išgyvenimas ne tik sukrečia, bet ir pažadina. Tik nubudusioje sąmonėje viskas įgauna tikrąją vertę. A. Camus pasitelkia egzistencialistų mėgstamą sąmonės šuolio įvaizdį. S. Kierkegaardas šį šuolį vadina perėjimu iš estetinės pakopos į etinę, kiti – iš neautentiškos būties į autentišką.

VIII.1.c. A. Camus ir F. Kafka

Kai J.-P. Sartre'as perskaitė A. Camus romaną *Svetimas*, pasakė: „Tai Kafka, kurį parašė Hemingway'us“²⁷. Trečiajame XX amžiaus dešimtmetyje F. Kafka Prancūzijoje buvo nepaprastai populiarius. S. de Beauvoir prisiminimuose rašė: „Mūsų susižavėjimas Kafka buvo beribis... tiksliai nežinodami kodėl, mes jautėme, kad jo kūryba tiesiogiai susijusi su kiekvienu mūsų asmeniškai... Kafka kalbėjo mums apie mus <...>“.²⁸

1940 metais A. Gide'as, perskaitęs F. Kafka'os romaną *Procesas*, rašė: „Tarpais ši knyga sukelia beveik nepakeliamą nerimo jausmą. Nes skaitant ją negali nekilti klausimas: „Argi ši užguita būtybė nesu aš pats?“²⁹

Net jei manome, kad niekada neprasikaltome, ar galime būti tikri, kad mūsų neištiks Jozefo K. likimas? Ar Jozefo K. likimas apskritai nėra žmogaus likimo simbolinis įprasminimas? Romanas prasideda sakiniu: „Kažkas, matyt, apšmeižė Jozefą K., nes, nepadaręs nieko bloga, jis buvo vieną rytą areštuotas“³⁰.

Tai, jog yra areštuotas, jis suprato iš to, kad staiga pasikeitė įprastinės jo gyvenimo aplinkybės. Tą rytą virėja, kaip buvo įpratęs, aštuntą valandą neatnešė jam pusryčių. Staiga jis pasijuto esąs stebimas – priešais gyvenanti senutė smalsiai žvelgė į jį pro langą. Jozefas K. pasijutęs nesmagiai paskambino. Įėjo vyriškis, kurio jis iki tol

²⁶ Kamiu A. Sizifo mitas // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 130–131 (sk. Gyvenimo prasmė).

²⁷ Фокин С. Албер Камю. Роман. Философия. Жизнь. Санкт-Петербург, 1999, p. 164.

²⁸ S. de Beauvoir. *La Force de l'âge*. Paris, 1960, p. 193–194.

²⁹ Фокин С. Албер Камю. Роман. Философия. Жизнь. Санкт-Петербург, 1999, p. 178.

³⁰ Žr.: III.5.h. Už ką aš areštuotas? Francas Kafka (*Kafka*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl.* V., 2002.

nebuvo matęs šiuose namuose. Į jo klausimą „Kas tamsta per vienas?“ vyriškis neatsakė. Jozefas K. staiga suprato esąs prižiūrimas ir kontroliuojamas. Paaiškėjo, kad bute esama ir daugiau žmonių – jie kikeną gretimame kambaryje. Į jo teisėtą reikalavimą gauti įprastus pusryčius buvo atsakyta: „Tai neįmanoma“. Jam buvo liepta pasilikti savo kambaryje. Jozefas K. stengėsi perprasti šią keistą situaciją. Bet jam nieko nepaaiškėjo. Pasaulis tapo visiškai nebesuprantamas. Jozefas K. klausia: „Bet ko tamsta iš manęs nori?“ Jam atsakoma, kad jis areštuotas. Jozefas K. vėl klausia: „Už ką?“ Jam atsakoma: „Mes negalim tamstai to pasakyti“.

Jozefo K. situacija neįprasta: jis areštuotas, tačiau niekas jo neuždaro į kalėjimą. Visiems aplinkiniams Jozefo K. kaltė akivaizdi. Tik jam pačiam nesuprantama. Jis desperatiškai bando suvokti savo kaltę ir suteikti situacijai aiškią prasmę. Jam nepasiseka. Romano pabaigoje du malonūs, gražiai apsirengę vyriškiai kuo maloniausiai pakviečia Jozefą K. sekti paskui juos, nusiveda į niūrų priemiestį ir perpjauna jam gerklę. Prieš mirtį jis tesuspėja pasakyti: „Kaip šuo“.

Kaip šuo, vadinasi, ne kaip žmogus. Nieko taip ir nesupratęs. Toks pasaulio nesuprantamumas – A. Camus herojų absurdo sąmonės šaltinis. Tačiau nei Sizifas, nei romano *Svetimas* veikėjas Merso nekelia klausimų „Kodėl?“ ar „Už ką?“. Absurdo herojus suvokia, kad į šiuos klausimus neįmanoma atsakyti. Tačiau šis suvokimas – tai jau maištas prieš nežinomybę. Šitaip herojus pranoksta situaciją. Jis nebesigilina nei į aplinkybes, nei į save. Tik stebi, kas vyksta. Šiuos įspūdžius A. Camus išreiškia trumpais hemingvėjiškais sakiniais, atskleidžiančiais išorinį vyksmą. F. Kafka'os veikėjai daug silpnesni. Jie nepajėgia įvykių beprasmybei pasipriešinti maištu ir panieka.

F. Kafka'os romane *Procesas* pasakojama apie sodietį, kuris atėjęs prie Įstatymo vartų prašosi durininko įleidžiamas. Durininkas sako dabar negalys jo įleisti, tačiau nesako, kad niekada neįleis. Sodietis klausia, ar negalėtų vėliau ateiti, jei negalima įeiti dabar. Durininkas atsako „galbūt“. Ir vėl pabrėžia – „tikrai ne dabar“. Sodietis nemaištuoja ir nesipriešina. Įstatymo vartai nėra uždaryti – jie atviri. Jis išdrįsta pro juos tik žvilgtelėti. Tačiau nežengia nė žingsnio. Durininkas akina jį, sako galbūt jis ir galys nepaisydamas draudimo įeiti, tačiau ten prie kiekvienų durų jo laukia dar galingesni ir baisesni durininkai, į kuriuos jis ir pats nedrįstąs žvilgtelėti. Sodietis nesitikėjo tokių kliūčių. Tačiau pasiryžta jas įveikti. Durininkas jam duoda suolelį, o šis atsisėdęs ima laukti. Jis sėdi čia dienų dienas, metų metus. Prieš mirtį išdrįsta durininko paklausti: „Juk visi veržiasi į Įstatymą, tai kodėl per tokią daugybę metų niekas neatėjo paprašyti įleidžiamas?“ Jau leisgyviui sodiečiui durininkas surėkė į ausį: „Niekas daugiau negalėjo būti pro čia įleistas, nes šie vartai tau vienam buvo skirti. Dabar nueisiu ir juos užrakinsiu“³¹.

Kas sustabdė sodietį? Kodėl jis nežengė pro vartus? Ko jis bijojo? Juk durininkas jam negrasino ir nelaikė jėga. Galbūt nežinomybė? Pirmasis durininkas jam buvo

³¹ I.7.i. Kaip įeiti pro mums skirtus vartus? Francas Kafka (*Kafka*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.

pažįstamas. Jie netgi bendravo suprasdami vienas kitą. Kaskart sodietis jam duodavęs kyšius. Šis paimdavo sakydamas imąs tik todėl, kad jis nemanytų, jog ko nors nepadaręs. Sodietis pažinojo net durininko blusas. Kitus durininkus, kurių nebuvo matęs, vien tik girdėjęs apie juos, visai pamiršo. Ką jis būtų radęs, jei būtų išdrįsęs nepaklusti draudimui ir žengti pro atvirus vartus? O jei būtų žengęs neklausdamas durininko leidimo, ar šis būtų bandęs jį sulaikyti? Kas gali sulaikyti, jei žengiamo pro mums skirtus vartus? Nežinomybės baimė? Nenoras žengti? O gal nežinojimas, kad tai mūsų vartai! Sodiečio gyvenimas pavirto laukimu. Jis nepajuto nei šleikštulio, nei absurdiškumo, nepatyrė tuštumos jausmo, su kuriuo galynėjosi J.-P. Sartre'o, E. Ionesco ir A. Camus herojai. Kodėl jo gyvenimas atrodo beviltiškai nenusisėkęs, o jis pats – apgailėtinas? Todėl kad tuščiai vylėsi. Jei sodietis būtų sėdėjęs prie įstatymo vartų net neturėdamas vilties, jis jau būtų nebe F. Kafka'os, o A. Camus herojus.

J.-P. Sartre'as, susiedamas laisvę su situacija, sugrįžta prie šio F. Kafka'os romano epizodo. Nėra palankių mums situacijų, sako J.-P. Sartre'as, kuriose laisvė galėtų geriau atsiskleisti. Kai sakome, kad vergas toks pat laisvas kaip ir ponas, turime galvoje, kad vergas yra laisvas sutraukti savo grandines. Vergas, kuris sukyla ir žūva, yra laisvas. Kiekviena situacija yra konkreti. Jos prasmę atskleidžia projektuojami tikslai. Šis F. Kafka'os romano epizodas liudija: kiekvienas susikuria savo paties vartus. Tai nėra abstraktūs, pamatiniai ar visuotiniai tikslai. Jie konkretūs. Situacija unikali. Ji skirta vien man. Ji nesikartoja. Mes turime suprasti ją kaip unikalią veidą, kurį „pasaulis atsuka mums, kaip mūsų vienintelį ir asmeninį šansą“³².

F. Kafka'os romane *Procesas* Jozefo K. situacija iš pažiūros visiškai beviltiška. Šio rašytojo romane *Pilis* matininkas K. visą laiką bando pasiekti pilį, tačiau niekaip neįstengia to padaryti. A. Camus manymu, F. Kafka palieka matininkui K. desperatišką viltį. Tai, jo manymu, priartina F. Kafka'ą prie S. Kierkegaardo egzistencializmo. Matininko K. nesėkmingus žygius A. Camus vertina kaip žmogaus sielos klajones ieškant malonės. Pilis – tai amžinosios palaimos ar išsigelbėjimo viltis. F. Kafka, A. Camus manymu, čia grįžta prie Dievo. Jis – religinis egzistencialistas. Jis mąsto simboliais.

A. Camus absurdiškumo filosofijos nesutapatina su egzistencializmu. Egzistencializmą jis vertina kaip krikščioniškosios mąstysenos tęsinį.³³ F. Kafka, kaip ir S. Kierkegaardas, L. Šestovas, susitaiko su absurdu, nes išsaugo aukštesnės realybės viltį. Viltis atgaunama paneigus save. Taip atsiranda išeitis. A. Camus herojai išeities neturi.

A. Camus, kitaip nei F. Kafka, vengia simbolių ir nepalieka absurdo kūrinii herojams jokios vilties. Kita vertus, visiškai išvengti F. Kafka'os įtakos jam nepavyko. Ir teismo proceso perteikimas romane *Svetimas*, ir kasdienybės pasaulyje besiskleidžianti absurdiška patirtis primena F. Kafka'os romanų atmosferą.³⁴

³² Sartre J.-P. *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, 1953, p. 595.

³³ Kita vertus, jis artimas hėgelizmui, nes žmogų sieja su istorija. A. Camus pasirenka ne žmogaus-istorijos, o žmogaus-gamtos santykį (J. B.).

³⁴ Фокин С. *Албер Камю. Роман. Философия. Жизнь*. Санкт-Петербург, 1999, p. 119-121.

VIII.1.d. Absurdas ir savižudybė

Užrašų knygelėse A. Camus kaip tikras antikos laikų išminčius vis nepaliauja teigti, kad laisvė – tai mokėjimas numirti. Kartais jis, lyg ir prieštaraudamas *Sizifo mite* postuluojamai žmogaus stiprybei, pripažįsta: „Būna valandų, kai jaučiuosi nebegalįs išverti prieštaraavimo. Kai dangus šaltas ir niekas gamtoje nebepalaiko mūsų... Ak! gal geriau numirti“. Vėlgi – tai tik egzistencinė problemos pajauta. Tačiau silpnumo akimirką keičiasi stoiko laikysena: žmogus turėtų „mokėti numirti žvelgdamas mirčiai į akis, be kartėlio“³⁵. Tačiau numirti drąsiai, vadinasi, numirti sava mirtimi, o ne nusižudyti. A. Camus apie savižudybę rašė daugiau nei kiti filosofai. Jis net teigė, kad savižudybės klausimas ir yra svarbiausia filosofijos tema. Savižudybės problema svarstoma filosofinėje esė *Sizifo mitas*. *Užrašų knygelėse* savižudybė taip pat dažnai minima. „Žmonės visuomet mano, kad žudomasi dėl kokios nors vienos priežasties. Bet juk galima puikiai nusižudyti dėl dviejų priežasčių“, – kiek ironizuoja A. Camus. „Ar gali, – klausia A. Camus, – žmogus vienas pats susikurti savo vertybes?“ Atsako: taip. Tai paliudijanti net savižudybė iš egoistinių paskatų. Ji „išaukština vertybę, kuri savižudžiui atrodo svarbesnė už jo paties gyvenimą, t. y. pojūtį, kad egzistuoja taurus ir laimingas gyvenimas, kuris iš jo buvo atimtas“³⁶. Tačiau apie savižudybę A. Camus rašė ne todėl, kad ją pateisintų, – todėl, kad mestų jai iššūkį, kad paneigtų ją. „Žmogus yra nuostabus ne todėl, kad puola į neviltį, o todėl, kad tą neviltį įveikia arba užmiršta“³⁷, – užsimena filosofas *Užrašų knygelėse*.

Būtent tai ir turėjo galvoje A. Camus esė *Sizifo mitas* teigdamas, kad „yra tik viena tikrai rimta filosofinė problema: tai savižudybė“³⁸. Nuspręsti, ar esi vertas gyventi, vadinasi, pasak jo, atsakyti į pagrindinį filosofijos klausimą. A. Camus savižudybė nedomina kaip socialinis reiškiny, jam rūpėjo tos mintys apie savižudybę, kurios „bręsta tylomis širdyje kaip reikšmingas meno kūrinys“. Nors pats žmogus apie tai gali net nesuvokti. Retai žudomasi, pasak jo, viską gerai apsvarsčius. Rasti savižudybės priežastį dažniausiai net neįmanoma. Pagaliau tai ir nesvarbu. Nes tikroji savižudybės priežastis – pati egzistavimo įtampa. A. Camus nemano, kad savižudybė – tai psichikos sutrikimų ar pašlijusių socialinių santykių padarinys. Savižudybės priežastis glūdi pačiuose žmogaus būties pamatuose.

Filosofijos seminaro metu su studentais svarstėme temą „Savižudybė“. Galvojome, kokius argumentus racionalus žmogus galėtų sugalvoti pats, net neskaitęs jokio filosofijos teksto. Tiesiog nusprendęs padėti kitam. Pavyzdžiui, priėjęs prie potencialaus savižudžio, stovinčio ties tilto atbraila. Modeliavome A. Camus romano *Krytis* herojų Žanui Batistui Klamansui nutikusią situaciją ant Karališkojo Paryžiaus tilto.

³⁵ Camus A. *Užrašų knygelės* II. V., 1997, p. 92.

³⁶ Ten pat, p. 89.

³⁷ Ten pat, p. 106.

³⁸ Kamiu A. *Sizifo mitas* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 151 (sk. Savižudybė).

Kiekvienas toks argumentas – gyvenimo įprasminimas. Viena studentė parašė apie save: „Paauglystės metais kartais ateidavo mintys apie savižudybę. Kai jos padažnėjo, kai lyg ir pradėjau rimčiau apie tai galvoti, susapnavau sapną. Aš nusižudau ir laikiu to palengvėjimo, kuris, tikėjau, ateis po mirties. Staiga aš lyg pakilau virš didelio kvadrato, kuris buvo suskirstytas į daug mažų kvadratėlių. Visuose buvo žmonės. Vieni – tik ką nusižudę, kiti – dar bandą nusižudyti. Viena iš kvadratų – aš, susirietusi kamputyje į kamuoliuką. Staiga supratau, kad aš jau nusižudžiusi ir esu mirusi. Labai išgąsdino ta prislėgtumo jausena po mirties ir išeities nebuvimas. Jei nusižudyčiau, problema liktų neišspręsta. Aš supratau, kad mirtis neatneša palengvėjimo. Visas problemas, kurios yra „čia“, reikia spręsti „čia“. Po metų susapnavau lygiai tokį patį sapną kaip patvirtinimą ir įrodymą. Šie sapnai mane sukrėsdavo, bet aš pabudavau laiminga, kad esu „čia“ ir galiu spręsti problemas“³⁹.

A. Camus *Užrašų knygelėse* išsako panašią abejonę: „Ak! Aš nusižudyčiau, jei nežinočiau, kad net pati mirtis – anaipol ne poilsis, ir kad kape mūsų irgi laukia baisus nerimas“⁴⁰.

Savižudybė būtų pasidavimas. Iššūkis jai – gyvenimo pasirinkimas. Net jeigu šiame pasaulyje nėra nieko aiškaus ir tikro, gal galima gyventi ir be šio aiškumo? Ar pasiryžimas nepasiduoti ir surasti prasmę beprasmybėje nėra didžiausias egzistencinis tikrumas, teigiamas paties žmogaus? Vilties ir ateities neturėjimas – tai didžiausias, koks tik gali būti, sąmoningumas. Tai sugrąžina prasmę. Tokią kaip Sizifo, beprasmiškai ridenančio akmenį į kalną ir žinančio, kad vos pasiekęs viršūnę akmuo nuriedės žemyn. Tylus Sizifo džiaugsmas – tai jo akmuo. Ir šis pasaulis, likęs be valdovo, jam nebeatrodo nei bergždžias, nei beprasmis. „Kiekviena šio akmens kruopelytė, kiekvienas mineralo žybtelėjimas šitam nakties apgaubtame kalne jau pats savaime ištisas pasaulis“.

VIII.1.e. Absurdas ir tiesa

Gal A. Camus bando sukurti iliuziją, galinčią apsaugoti nuo nevilties? Ne. Absurdo žmogus (Sizifas) praradęs bet kokias iliuzijas. Jis nieko nebelaukia ir nesitiki – nei iš likimo, nei iš Dievo, nei iš kitų žmonių. „Bet juk aš niekad nesakiau, kad žmogus neprotingas. Noriu tik vieno – atimti iš jo iliuzinę ateitį ir priversti jį prisipažinti, jog dėl šios netekties jis galiausiai tampa aiškus ir nuoseklus“, – tvirtina rašytojas *Užrašų knygelėse*. Tą patį patiria jo romanų *Svetimas* ir *Krytis* veikėjai.

Kritikų nuomone, romane *Svetimas* dažniausiai perteikiama būseną – šaltumas. „Prastas žodis. Labiau tikty: geranoriškumas“, – nesutinka A. Camus. Ar gali būti

³⁹ Šis prisipažinimas pateikiamas studentei sutikus (J. B.).

⁴⁰ Camus A. *Užrašų knygelės* II. V., 1997, p. 186.

geranoriškas žmogus, atidavęs motiną į prieglaudą, abejingai išgyvenęs jos mirtį, prisipažinęs merginai, kad, ko gero, nemyli jos, nužudęs žmogų ir t. t.? Tačiau Merso nieko nenori nei įžeisti, nei įskaudinti. Jis tiesiog sako tiesą – tai, ką jaučia. Neturėdamas ir nekurdamas jokių iliuzijų. „Laisvė – tai teisė nemeluoti“⁴¹, – rašo A. Camus *Užrašų knygelėje*. Skamba puikiai. Tačiau padariniai neguodžia. „Klaidos yra džiugios, tiesa – pragariška“, – sako jis. Merso tiesiog prisipažįsta, ko kiti nedrįstų prisipažinti, savo slaptą abejingumą pridengdami tariamo padarumo skraiste. Merso gyvena visiškai pasidavęs gyvenimo tėkmei, neklausdamas savęs, nei kokia to gyvenimo prasmė, nei kas bus vėliau. Viršininkui pasiūlius važiuoti į Paryžių, jis atsisako, nes jau seniai suprato, kad gyvenimas visur vienodas, o ambicijos visai nesvarbu. Jis nieko nelaukia, nesitiki, gyvena tik tuo, ką atneš ši ir rytojaus diena. Susiklosčius aplinkybėms („švietė saulė“, – aiškina Merso), nušauna žmogų. Teismo proceso metu jautė, kad jo likimas svarstomas jam nedalyvaujant, jautėsi „nereikalingas, tarsi koks įsibrovėlis“. Mirtininkų kameroje jį aplanko kapelionas. Tačiau Merso atsisako kalbėtis su juo. Jo žodžiai „Buvau ir dar tebesu laimingas“ nuskamba kaip paradoksalus iššūkis. Į pasaulio abejingumą jis sugebėjo atsakyti tuo pačiu, todėl pajuto savotišką giminingumą jam ir sykiu – laimę.

VIII.1.f. Kaltė

„Visą jaunystę išgyvenau su mintimi, jog esu nekaltas, kitaip tariant, nesąmoningai. Šiandien...“⁴² – vėl neužbaigia frazės A. Camus. Kaltės suvokimas taip pat pažadina sąmonę. Pasaulio priešišumą aptinkame savyje pačiuose. Pamatome save kaip svetimus: tokius, kokie tiesiog iki skausmo nenorime būti. Sąmonei nušvitus traukiasi iliuzijos, kad paviršinis mūsų gyvenimo sluoksnis yra tikras. Kaltė ištinka A. Camus romano *Krytis* pagrindinį veikėją. Sėkminga advokato karjera Paryžiuje, palankaus ir malonaus kitiems žmogaus elgesys (gebėjimas pastebėti ir pervesti akląjį per gatvę, neturtingų našlių gynimas be atlygio) – ar galima daugiau iš žmogaus tikėtis? Bet vieną dieną (gal naktį?) herojaus gyvenimas apsiverčia. Jis praeina pro mergaitę ant Senos tilto suvokdamas, kad ji ketina nušokti į upę. Nesustoja ir neišgelbsti. Vėliau jį visą persmelkia skausmingas kaltės suvokimas. Jis viską meta, išvyksta į Amsterdamą. Romanas – tarsi išpažintis žmogui, kuris nedalyvauja romano veiksmu. Tai išpažintis skaitytojui. Kaltės persmelkta sąmonė teisia pati save. Ji bando pamatyti žmogaus sielos gelmę, neprisidengtą nė menkiausiu šydu. Ištraukia iš jos viską, kas buvo anksčiau. „Kuklumas padėjo man išsiskirti iš kitų, nuolankumas – nugalėti, o dorybė – engti“, – demaskuoja veikėjas savo dvilypę prigimtį. Jis bandė

⁴¹ Camus A. *Užrašų knygelės* II. V., 1997, p. 94.

⁴² Ten pat, p. 112.

ieškoti tokios meilės, apie kurią rašoma knygose, tačiau niekada nepatyrė jos. Nes jam trūko įgūdžių. „Daugiau kaip trisdešimt metų mylėjau vien save. Ar yra bent kokios vilties atsikratyti tokio įpročio?“⁴³ – prieina jis prie liūdnos išvados.

VIII.1.g. Prasmė ir beprasmybė

Nuoga A. Camus tiesa tarsi atveria akis, tačiau sykiu ir kelia siaubą. Kyla klausimas: neįmanoma gyvenime galima pasirinkti arba kitų apgaudinėjimo teatrą, arba nuogą tiesą, kuri, paties A. Camus žodžiais tariant, tėra varginanti nuobodybė? Neįmanoma tiesa apie save ieškančio žmogaus laukia vien neatperkamos kaltės jausmas ir vienvėsis šaltis? Neįmanoma jokia iliuzija? Romanai *Svetimas* ir *Krytis* atsako: neįmanoma. Paguoda gali tapti nebent pareigos didybė, – šitaip teigia *Maras*.

Užrašų knygelėse A. Camus tonas daug švelnesnis. Tiesa, jis ir čia kartuoja sizifiškąjį, stoviškąjį likimo įveikos motyvą: „Kai žmogus išmoksta – ir ne popieriuje – likti vienas su savo kančia, įveikti norą nuo jos pabėgti, iliuziją, kad gali ją „pasidalyti“ su kitais, jau nebedaug ko lieka mokytis“. Vis dėlto ilgimasi „kitų“, ir tas ilgesys nugali: „Nepakeliama vienvėsis – negaliu tuo patikėti, nei su tuo susitaikyti“⁴⁴. Kitoje vietoje jis rašo, kad keturi asketiškos vienvėsės mėnesiai buvo naudingi protui, valiai, bet visai neaišku, ką jie davė „širdžiai“. Ir jau visai švelni gaida girdėti priesaką: „Turėti jėgų rinktis tai, kas tau miela širdžiai, ir to laikytis. Priešingu atveju geriau numirti“.

Kančia išsekina, džiaugsmas išblaško. „Gyvenimo džiaugsmas trikdė, blaško dėmesį, tramdo polėkį verstį kalnus. Bet be gyvenimo džiaugsmo... Ne, išeities nėra“⁴⁵, – nusimena A. Camus. Staiga jam dingteli išganinga mintis: „Visa šio pasaulio paguoda, kad kančios netvarios. Skausmas išnyksta, ir vėl randasi džiaugsmas. Jie atsveria vienas kitą“. Kyla įtarimas, kad filosofas nebuvo visiškai nuoseklus ir nuoširdus rašydamas, kad nieko negalima pagrįsti meile. Jis pats, nors ir nedrąsiai, bando tai daryti. „Nors kartą pamatęs, kaip nušvinta laime mylimo žmogaus veidas, suvoki, kad žmogui nėra kito pašaukimo, kaip tik įžiebtą šviesą jį supančiųjų veiduose...“⁴⁶

Paguosti žmogų gali ir supratimas, kad jis nėra užbaigtas kūrinys. Į klausimą, kokia vis dėlto žmogaus gyvenimo prasmė, koks jo likimas, gal geriausiai atsakys ši *Užrašų knygelės* pastaba: „Pats savaime žmogus yra niekas. Jis – tik beribė galimybė. Bet jo atsakomybė už tą galimybę – beribė. Pats savaime žmogus linkęs ištižti. Bet vos tik jo valia, jo sąmonė, jo polinkis į nuotykių pagauna jį – toji galimybė ima augti <...>. Niekas negali pasakyti esąs pasiekęs žmogaus galimybių ribą“.

Prasmė staiga atsiveria, kai nesvarbus tampa pats klausimas apie prasmę. Sizi-

⁴³ Kamiu A. *Krytis* // Kamiu A. *Svetimas. Krytis*. V., 1991, p. 140.

⁴⁴ Camus A. *Užrašų knygelės* II. V., 1997, p. 137.

⁴⁵ Ten pat, p. 181.

⁴⁶ Ten pat, p. 196.

fas sau jau atsakė į jį. Ir nurimo. Panašiai kaip lyrinis herojus A. Marčėno eilėraštyje „Kas žino“. Šiame S. Parulskiui skirtame eilėraštyje A. Marčėnas sako: „Jokios prasmės gyvenimas neturi / o jei ir turi – kas ją žino, kas?“ Pats klausimas – juoda dėžė. Ar verta vargintis ieškant į jį atsakymo? Galima eiti dar toliau ir kvestionuoti tokio klausimo kėlimą apskritai. Tai darė dzenbudistai. Dzeno mokiniai, norėdami suprasti mokymą, ir, paklausę conceptualių dalykų: „Kokia gyvenimo prasmė? Koks pagrindinis Budos mokymo principas? Ar verta gyventi?“, nesulaukdavo atsakymų. Kartais sulaukdavo tylos, o kartais ir kirčio lazda. Kad pasiektų nušvitimą. Kad atsikratytų žodžių įkrymo. A. Marčėno eilėraščio lyriniam subjektui negalėjimas atsakyti į klausimą nesukelia nei liūdesio, nei beprasmybės jausmo. Susidūrus su aklina siena galima kankintis beviltiškai daužant į ją galvą, bet galima tiesiog atsiremti į ją ir toliau sau jaukiai medituoti. Ramiai tenkintis tuo, kas duota. Pastebint prasmės prisotintą kiekvieną gyvenimo akimirką:

*Tik buteliu ropoja riebios musės
bylodamos – čia esam, čia nebūsime,
ir taip ramu, ir tai galbūt prasmė⁴⁷.*

Literatūra:

- Amiot A. M., Mattei J. F. *Albert Camus et la philosophie*. Paris, 1997.
Bree G. *Camus*. New York, 1964.
Camus A. *Caligula and Three Other Plays*. New York, 1958.
Camus A. *Discours de Suède*. Paris, 1958.
Camus A. *L'envers et l'endroit*. Paris, 1970.
Camus A. *Les justes; pièce en cinq actes*. Paris, 1950.
Camus A. *Pirmasis žmogus*. V., 1996.
Camus A. *Rinkiniai esė*. V., 1993.
Camus A. *Sizifo mitas*. V., 1997.
Camus A. *Užrašų knygelės II*. V., 1997.
Kamui A. *Maras*. V., 1994.
Kamui A. *Svetimas. Krytis*. V., 1991.
Lebesque M. *Camus*. Paris, 1990.
Lottman H. R. *Albert Camus*. Paris, 1985.
Rey P. L. *Camus „La chute“: Analyse critique*. Paris, 1970.
Thody P. *Albert Camus: A Study of His Work*. New York, 1959.
Zendig B. *Alberas Kamui*. Biografinė apybraiža. K., 1995.

⁴⁷ Marčėnas A. Kas ją žino // Marčėnas A. *Dėvėti*. V., 2001, p. 142.

VIII.2. METAFIZINIS SIGITO PARULSKIO EKSPERIMENTAS

VIII.2.a. Kaip įveikti S. Parulskio baime?

S. Parulskis rašė eilėraščius. Po to rašė pjeses. Rašė knygų recenzijas. Galiausiai pradėjo rašyti esė pirmajam „Šiaurės Atėnų“ puslapiui – jos primena W. Gombrowicziaus dienoraščius.

Esė surinktos ir išleistos atskira knyga, pavadinta *Nuogi drabužiai*. Kokia tai knyga? Koks jos žanras? Akivaizdu, kad tai ne novelių rinktinė, ne romanas. Autorius nevadina jos dienoraščiu, nors ir apibrėžia esė atsiradimo aplinkybes kaip poreikį užpildyti biografiškai susiklosčiusią egzistencinę tuštumą. Tekstai paimti iš „Šiaurės Atėnų“, tačiau tai nėra publicistika. Nėra tai ir išpažintis, nors distancija tarp autoriaus ir teksto tiesiog perregima. Rašantysis neieško nei supratimo, nei pritarimo, nei kalčių atleidimo. Tai nėra ekshibicionistinis grožėjimasis savimi, nei mėgavimasis paklydimo saldybe. Tai tyrimas. Drįsčiau teigti – metafizinis eksperimentas su savimi. Bandymas suvokti žmogaus buvimo pasaulyje prasmę ir jo egzistencinės patirties ribas. Tyrimu siekiama ką nors atskleisti – įžvelgti iki tol nepastebėtus dalykus. Todėl tyrėjui būtina maksimaliai atvira ir kritiškai negailestinga laikysena. Laisva nuo iliuzijų ir saviapgaulės. Smūginė tiesos terapija, persmelkianti draudžiamas zonas ir išskaidanti bet kokias iliuzijas. Kas nutiktų, jei tokiu lazerio spinduliu imtume preparuoti savo artimą? Tyrimas virstų ciniška manipuliacija. Tačiau atgręžtas į save toks žvilgsnis tampa tiesos paieška. Tik rašydamas apie save gali būti nepaprastai atviras. Rašant apie kitus visada iškyla draudžiamos zonos riba ir tokį rašymą lydi įskaudinto artimųjų *ego* atodūsių.

Ką galėtų skaudinti eseistiniai S. Parulskio tekstai? Jį patį – vargu. Jo žvilgsnis pakankamai brandus. Jis suvokia, ką daro. Jam įdomu. Mano galva, daug įdomiau nei daugeliui iliuzijų kūrėjų ar pagražinto savojo aš puoselėtojų. Tačiau atviresnį tekstui skaitytoją staiga jie ima ir įskaudina. Ne visi pirmą kartą skaitydami gali suprasti S. Parulskį. Kaip ir tapytoją Š. Sauką. Tai aukštasis pilotažas. Tam reikia pasiruošti.

Vedu seminarą. Studentai – būsimieji filosofijos mokytojai – sėkmingai narsto filosofinio diskurso užkaborius ir nesutrikdami pereina nuo filosofijos teksto analizės prie literatūros teksto. Staiga viena gabi studentė sako: „Negaliu nagrinėti teksto“. Kas nutiko? S. Parulskis. Tekstas „Tėvas mirė“. S. Parulskis pernelyg ciniškas. Mergaitei stringa kalba. Prašau tiesiog perpasakoti, ką sako S. Parulskis. Ji negali. Ji nenori. Ji baigusi lietuvių kalbos ir literatūros bakalauro studijas. Atmeta S. Parulskį kaip neinterpretuotiną. Apeliuoju į būtiną profesionalui laikyseną. Skatinu išlaikyti distanciją teksto atžvilgiu. Juk tai tik tekstas, sakau. „Taip, – sako studentė, – bet jis pernelyg arti autoriaus“. Iš tiesų – pernelyg arti autoriaus. Bet juk toks ir yra S. Parulskis.

kio tikslas, sakau. Jis atlieka metafizinį eksperimentą su savimi. Bando prasiskverbti pro visas įmanomas kaukes. Nusidraskyti visas apsaugines išorinės išnaras taip, kad liktų kažkas, ką jis galėtų pamatyti kaip savąjį aš. Studentė paklūsta. Ima nagrinėti. Nenoriai, bet kantriai. Neaišku, ar pasidavusi numanomam slėpiningam S. Parulskio minties žavesiui, ar mano didaktiniam spaudimui. Pagalvoju: ši reakcija – tai ženklas. Gal atsiras ne vienas jaunas žmogus, kuris sutriks perskaitęs S. Parulskio tekstą. Kaip įveikti S. Parulskio baimę?

VIII.2.b. S. Parulskis ir A. Camus

Geriausias būdas prisijaukinti trikdantį autorių – tai akademiškai jį išanalizuoti. „*Toute comprendre – toute pardonner*“ (pr. viską suprasti – viską atleisti). S. Parulskiui galima pavydėti. Jei bandytume sekti jo pavyzdžiu ir imtume brautis pro racionalizacijų užtvaras į slėpiningąjį savo *ego* – sunkiai pavyktų. Išeitų nei šis, nei tas. Toks sumanymas reikalauja radikalumo. Čia negalioja taisyklės „šiek tiek papasakosiu tiesą, šiek tiek pasigrožėsiu savimi“. Kas galėtų tokią įtampą išverti? Tik maksimaliai įtampai pasmerkęs save rašytojas. S. Parulskis – įtampos autorius. Tik toks diskurso laukas jam prasmingas ir įdomus. Šios parulskiškos įtampos kontekste ir ima ryškėti pamatiniai egzistenciniai žmogaus būties horizontai. Jis nekopijuoja nei egzistencialistų, nei A. Camus absurdo filosofijos. Jo egzistencializmas intuityvus. Jis pats gal net nenorėtų būti su jais lyginamas. Tačiau akademizmo apnuodytam kritiko žvilgsniui toks palyginimas įkyriai peršasi.

Galbūt tik sutapimas, kad S. Parulskio esė *Šiaurinė kronika* prasideda beaistriu sakiniu „Vakar mirė tėvas“, tarsi atliepiančiu A. Camus romano *Svetimas* tuo pačiu sprogmeniu užtaisyta pirmąjį sakinį „Šiandien mirė mama“. Skiriasi tik gimdytojų lytis ir diena. Nesiskiria teksto konstravimo strategija. Ji, galima sakyti, fenomenologinė. Už skliaustų paliekami prietariai, jausmai, ritualinės percepcijos. Siekiama tiesiog aprašyti grynąjį sąmonės turinį: tai, ką veikėjas tuo metu mąsto ir jaučia, o ne tai, ką turėtų mąstyti ir jausti pagal apriorinį principą. Biografinės teksto atsiradimo aplinkybės šiuo atveju nėra svarbios. Knygos skaitytojas gali nežinoti, kad savaitė prieš pasirodant *Šiaurinei kronikai* „Šiaurės Atėnai“ išspausdino užuojautą S. Parulskiui dėl tėvo mirties. Užuojauta skirta S. Parulskiui sūnui. Bet ne autoriui. S. Parulskis, rašantis apie tėvo mirtį, sukuria naują erdvę. Ši erdvė, kad ir kaip arti gyvenimo ji būtų, jau nekopijuoja gyvenimo audinio. Niekas neįstengtų to padaryti. Nebent fotografas. Kūrėjas, rašytojas savo patirtį neišvengiamai atskleidžia per jo paties interpretacinių įpročių ir talento paženklintas prielaidas. Tėvų mirtis nėra vien A. Camus romano herojaus Merso ar S. Parulskio esė subjekto lemtis. Tai bendražmogiška. Kad ir kokia unikali S. Parulskio autoriaus sąmonės srauto slinktis budint prie tėvo karsto, joje slypi paradigminiai dalykai, galintys pasikartoti bet kurioje patirty-

je. Radikali vieno žmogaus sąmonės redukcija atveria ne tiek jį patį kiek visą pasaulį. Tiksliau – galimą pasaulio patirtį.

Bet ši patirtis stokoja meilės, tad sutrinka ir A. Camus, ir S. Parulskio skaitytojas. Tai mechanika. Joje nepulsuoja stiprus egzistencinio praradimo skausmas. Merso, sėdėdamas prie motinos karsto, rūko, neišlieja nė vienos ašaros. S. Parulskis smulkiai aprašinėja karsto pirkimo istoriją, gulintį tėvą, jo veido išraišką. Konstatuoja, kad „tėvas – kažkoks atspaudas, kaukė, lėlė, kopija ir, beje, ne itin talentinga kopija“¹. Ar padori yra tokia artimo žmogaus, atsidūrusio visiško bejėgiškumo būklėje, vizualinė deskripcija? Tėvas juk jau negali pakilti ir nors kumščiu pagrūmoti sūnui, taip suliteratūrinusiam save ir jį. Tačiau ką daryti su mintimis, kurios ateina į galvą? Jeigu jau ateina, tai ir ateina. Yra išeitis – niekam apie tai niekada nesakyti. Slėpti ir nuo savęs, ir nuo kitų. Paprastai visi taip ir darom – tie, kurie neatliekam metafizinių eksperimentų su savimi. Bet tai nėra S. Parulskio autoriaus kelias. Jis atlieka. Ir fiksuoja tai, ką aptinka. O aptinka ne tik mechaniskus dalykus. „Ar ne per mažai kenčiu?“ – klausia autorius. Ir atsako: „Tik nepradėk gailėti savęs, nieko nėra šlykščiau, kaip pasiduoti patetikai tokią akimirką“. Kodėl patetika blogai? Patetika – poza, grindžiama iliuzija, kad yra kažkas, kam galėtume pasiskųsti, jog egzistuoja susidomėjęs visagalis žiūrovas, kuris stebi mūsų pernelyg stiprius jausmus. Gal net gėrįsi. O jeigu tokio žiūrovo nėra? Jeigu pasaulis absoliučiai uždaras. Svetimas ir abejingas? Metafizinio absurdo erdvė. Kam tada demonstruoti savo jausmus? Merso atvyksta į motinos laido tuves jau tapęs klasikiniu absurdo sąmonės žmogumi. Jis nieko nesitiki nei iš pasaulio, nei iš savęs, nei iš kitų. Todėl tokia beaistrė jo laikysena. Drįsčiau teigti, S. Parulskis eina tuo pačiu keliu. Jam taip pat galiotų J.-P. Sartre'o pastaba apie A. Camus romaną *Svetimas*: „Tai Kafka, parašytas Hemingway'aus“.

Ar Merso nemylėjo motinos? Jis ją prisiminė ir suprato prieš mirtį. Taip kaip jis vienas galėjo suprasti. „Rodos, aš supratau, kodėl gyvenimo pabaigoje ji išsirinko sau „sužadėtinį“, kodėl ji žaidė naujo gyvenimo pradžią. <...> Stovėdama ties mirties slenksčiu, mama, matyt, jautėsi išsivadavusi nuo jos ir pasiruošusi viską pergyventi iš naujo. Niekas, niekas neturėjo teisės jos apverkti“.² S. Parulskis su dar didesne šiluma išlydi tėvą „tamsiai gelsvo smėlio upe“. Prisimindamas, kaip kažkada anksti spalio mėnesį, kai bulvės buvo dar nenukastos, juodu su motina stovėjo galulaukėje įsitvėrę pintus krepšius, o apsnigto lauko viduriu vertėsi juoda garuojanti vaga, kuria tolo mažėjantis tėvas. Skeptikas sakyti – literatūriška. Tačiau ši „išplaukimo“ metafora jautriai įprasmina amžinąjį išsiskyrimą. Kiekvienas santykis su tėvais turi užnuodytas skausmo zonas, spaudžiančias ašaras. Galima krimstis dėl santykio atšalimo. Tačiau galima perfrazuoti slaptą raudą tikslia konstatacija: „Aš negaliu jų mylėti iš arti, man reikalinga prakeikta distancija, vaizduotės teritorija, kurioje gyvena mirę

¹ Parulskis S. Šiaurinė kronika // Parulskis S. *Nuogi drabužiai*. V., 2002, p. 197.

² Kamiu A. *Svetimas* // Kamiu A. *Svetimas*. Krytis. V., 1991, p. 92.

simboliai ir vyksta nuolatinis, beprasmis aukojimo ritualas ant sumauto altoriaus, stovinčio tarp tikrovės ir idealybės“³.

Nieko tiksliau pasakyta apie suaugusių vaikų meilės tėvams tragediją niekada nesu skaičiusi.

VIII.2.c. Pasaulis – tai viešbutis

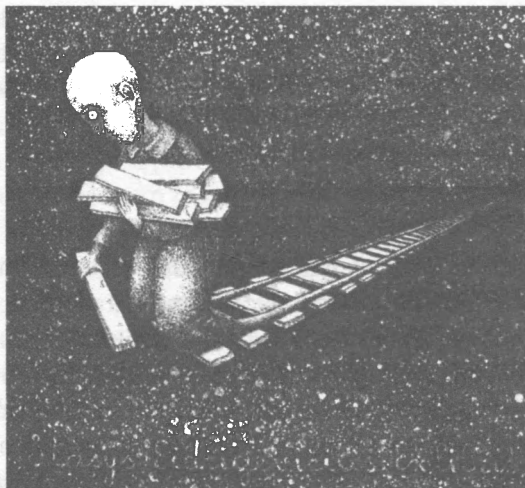
Dar vienas – ne vien aplinkybių, bet ir prasminis A. Camus romano ir S. Parulskio esė sutapimas. Viršininkas Merso pasiūlo vykti į Paryžių tarnybiniais reikalais. Pasiūlymas ne iš prasčiausių. Tiesa, vykti į Paryžių iš Lietuvos yra kas kita, negu vykti ten gyvenant – Prancūzijoje. Tačiau sostinės magija galioja ir Prancūzijoje. Tik ne Merso. Jis atsisako. Kodėl? Todėl, kad jau seniai supratęs, kad gyvenimas visur tas pats. Stoicizmo klasikas Seneka jau anksčiau buvo perspėjęs, kad kelionės negelbsti. Koks skirtumas, ar į auksinę, ar į medinę lovą paguldysi ligonį – jis visur su savimi tampo savo ligą. Kokia tai liga? S. Parulskis įvardija: fobijos. Konstatuoja sėdėdamas Štutgarto parke. Nepasitikėjimas, nerimas. „Visą šią puokštę, – rašo autorius, – aš nešiojuosi savyje, tai mane gena per gyvenimą kaip pamišusį Hölderliną laukais, ir jokia aplinka (tiesa, jos pakeitimas visa tai paaštrina) negali to atšaukti“.⁴ Jis aptinka savyje pamatinį svetimumo „klaikiai“ svetimai kultūrai jausmą. Šis parulskiškas sindromas pažįstamas kiekvienai bent kiek jautresnei besiblaškančiai po pasaulį sielai. Jei nėra organizuoto buvimo: ekskursijų, griežtos dienotvarkės, įtempto darbo – neišvengiamai sugauni save galvojant: ką čia veikiu? Kodėl čia, o ne namuose? Pasaulis iš esmės yra neprijaukinamas. Plečiant jo aprėptį savyje, tai tampa vis labiau akivaizdu.

Kai suvoki tai iki galo – fobijos susilpnėja. Tuomet gali kaip pagrandukas ridintis per pasaulį nesustodamas – kaitintis Egipto saulėje ar kopijuoti knygas Lėveno filosofijos institute. Nesitikėdamas galutinio išganymo. Jeigu nėra skirtumo kur esi, kodėl gi nepabūti kitur, o ne namuose. Tai gydymasis pačios ligos priežastimi. Suvokimas, kad vis vien kuo nors reikia užpildyti tavo gyvenimui skirtą laiką. Kodėl nepasimėgauti naujesniais įspūdžiais? S. Parulskis tai puikiai suvokia. Ir kai rašė, kad jam „nereikia Europos, jos kultūros, jos pinigų“, toli gražu neteigė, kad pasirinko kantiško tipo namisėdos kelią (I. Kantas, beje, vieną sykį bandė išvykti į Berlyną, tačiau iš pusiaukelės sugrįžo). Tai nebuvo užuomina O. Koršunovui, su „Meistro ir Margaritos“ grupe išvykusiam į gastroles Prancūzijoje, tačiau pamiršusiam pakviesti pjesės autorių. Bet kuri nauja patirtis paskatins tokį absurdo herojų iš prigimties ir pačiam sau, ir skaitytojui ką nors nauja pasakyti. Arba aiškiau pamatyti seniai suvoktus dalykus.

³ Parulskis S. Aukojimas // Parulskis S. *Nuogi drabužiai*. V., 2002, p. 190.

⁴ Parulskis S. Solitude // Parulskis S. *Nuogi drabužiai*. V., 2002, p. 161

Ką liudija S. Parulskio įspūdžiai iš Švedijos viešbučio? Apie Švediją sužinome tiek, kad viešbutyje, kur jis gyveno, yra *Biblija*. Ir vienišo vyro vienatvė. Dar labiau išryškėjusi numanomo onanizmo fone. Tačiau šie situaciniai niuansai įskelia metafizinę įžvalgą, artimą absurdo teatro dramaturgo E. Ionesco plunksnai. „Nesijaučiu namie“⁵, konstatuoja E. Ionesco romano *Vienišius* pagrindinis herojus. Pasaulis nėra ta vieta, kur galėtume jaustis saugūs. Bet kur tada esi saugus? Gal net nėra tokios vietos? Gal nėra kur nesaugiajam pasislėpti? J.-P. Sartre'as jau vaikystėje aptiktą egzistencinio nesaugumo sindromą įprasmina kelionės metafora.



S. Eidrigevičius. *Stasio exlibris*, 1976

„Einu namo“, – sako poeto J. Strielkūno eilėraščio lyrinis subjektas.

Vaikystėje jis važiuojo į Dižoną be bilieto.⁶ Jį sučiupęs kontrolierius. Ir tada jis iki pat kelionės pabaigos kontrolieriui aiškinęs, kad jam būtina nuvykti į Dižoną, kad jo kelionė nepaprastai svarbi. Nors žinodamas, kad niekas jo ten nelaukia. Ar nėra visas mūsų gyvenimas, į gyvenimo pabaigą manė J.-P. Sartre'as, tokia pati kelionė be bilieto, bandant įtikinti save ir kitus, kad, nors ir neturime bilieto, mums būtinai reikia kur nors nuvykti. „Pasaulis viso labo tėra milžiniškas viešbutis, į kurį be didelio džiaugsmo įsikraustai ir iš kurio be jokio gailesčio esi išmetamas“⁷, – sako S. Parulskis reportaže iš Švedijos viešbučio. Ir šis pastebėjimas – tai ne kelionės į Švediją, o kelionės gyvenimu įspūdis. Palyginti su atsivėrusia tuštuma paširdžiuose, su nerimu, kurį sukelia beobjektis neapibrėžtumas, konkreti mirties baimė – baimė, kad lėktuvas, kuriuo skrendi, nukris, – atrodo esanti daug mielesnis ir šiltesnis jausmas. Ji turi objektą ir lėktuvui nusileidus kuriam laikui išsisklaido. O kas gali išsklaidyti totalios benamystės sukeltą nerimą?

„Einu namo“⁸, – sako poeto J. Strielkūno eilėraščio lyrinis subjektas, turėdamas galvoje artėjančią mirtį. Ji artėja ne vien jam. Ji artėja visiems. Mirtį galima pasitikti ir kaip įprasto pasaulio – namų – praradimą. Tačiau lyrinis subjektas sako taip, tarsi iki šiol būtų buvęs benamis. Kaip S. Parulskis Švedijos viešbutyje ar E. Ionesco vieni-

⁵ I.7.h. Prasmės stygius kaip tuštumos šleikštulys. Eženas Joneskas (*Ionesco*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.

⁶ Žr.: I.7.d. Keleivis be bilieto. Žanas Polis Sartras (*Sartre*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.

⁷ I.7.f. Pasaulis – tai viešbutis. Sigitas Parulskis // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.

⁸ I.7.g. Einu namo. Jonas Strielkūnas // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.

šius, ar J.-P. Sartre'o keleivis. Skamba patraukliai. S. Parulskiui dar ne. Mirtis nesitraukia iš jo sąmonės lauko. Kaip ir iš bet kurio kito teoretiko ar intuityvaus egzistencialisto. Mirtis – tai iššūkis, kurį neišvengiamai reikia sustruktūrinti ir apmąstyti.

VIII.2.d. Mirtis

Mirtis mums rūpi keliais aspektais. Galime trokšti kitų arba savo mirties. Galima netrokšti kitų mirties, tačiau apie tai mąstyti. Arba galynėtis su savos mirties baime. Galima bijoti mirti nelaimingo atsitikimo metu (skrendant lėktuvu), bijoti būti nužudytam (ypač patiriant prievartą, ar netenkant kūno dalių). Tačiau baimę gali kelti ir natūralių natūraliausia mirtis. Net jauki mirtis – savo lovoj.

S. Parulskio herojaus santykis su mirtimi nėra grėsmingas. Jis nėra nei destruktivus, nei autodestruktyvus. Niekur neįžvelgiama planuojamos ar trokšamos savižudybės pėdsakų. Ir visai nepelnytai kažkuris iš aktorių dar tuomet, kai repetuotas „Meistras ir Margarita“, susapnavo S. Parulskį samdomo žudiko vaidmenyje. Jo tekstai nesignalizuoja potencialios žudymo grėsmės. Daug grėsmingesnė yra H. Kunčiaus esė *Fobija: nusikalsti*.

S. Parulskio herojus nužudė tik tarakonų. Ir lauko pelę. O ir tuos vaikystėje. Kaip tėvams padedantis rūpestingas sūnus turėjo prisiimti ir kiaulių skerdiko vaidmenį. Regis, nekilo noro praktikuoti tai toliau. „Kiaulė, Radauskas, tėvo kruvinos pėdos ką tik iškritusiame sniege galutinai pribaugė mane, – ir ne tik kaip personažą, bet ir kaip žmogų“⁹, – rašo S. Parulskis. Kodėl turėtume juo netikėti?

Nepersekioja S. Parulskio herojaus ir paniška baimė, kad bus nužudytas. Neteko aptikti nuorodos, kad autorius būtų įsigijęs pistoletą savigynai. Nedramatizuoja ir tų minčių, kurios užplūsta po apsilankymo pas gydytoją, kai tarsi padidėja savo paties mirties tikimybė. Suranda ironišką distanciją galimos mirties baimės atžvilgiu: „Kūnas visuomet elgiasi negarbingai, mums už akių sudarydamas kiauliškus sandorius su gydytojais, kuriems lėtas ir ilgas mūsų merdėjimas yra užtikrintas pajamų šaltinis“¹⁰. Rašant apie mirtį, į diskursą primygtinai prašosi įtraukiamas vokiečių filosofas M. Heideggeris. Autentiškos žmogaus būties galimybę jis siūlė vertinti pagal jos santykį su neišvengiama baigtimi. Neautentiška būtis vengia minčių apie mirtį. Ji linkusi slysti paviršiumi – raminti save nuolatiniu šnekėjimu. Autentiška būtis galima tik atvėrus sąmonę mirčiai, gyvenant jos akivaizdybėje (*Leben zum Tode*). Nesislapstant nuo mirties ir nebėgant. Tik šios ribos pajautimas gali suteikti įvykiams prasmę. Ko būtų verta niekados nesibaigianti pjesė? Metų metais rašomas vienas romanas? Iki begalybės trunkantis žmogaus gyvenimas? Gyvenimas gal dėl to ir prasmingas, kad yra baigtinis. S. Parulskis neeskaluoja heidegeriškosios atsivėrimo mirčiai patetikos. Tačiau mir-

⁹ Parulskis S. Nužudymas // Parulskis S. *Nuogi drabužiai*. V., 2002, p. 66.

¹⁰ Parulskis S. Tuščiaviduris // Parulskis S. *Nuogi drabužiai*. V., 2002, p. 218.

tis jo tekstuose netampa tabu: uždrausta tema, keliančia siaubą. Kapinės taip pat nėra tokia vieta, kur baisyti. Mirusieji nėra išstumti iš gyvųjų pasaulio. Tiksliau – iš autoriaus prisiminimų. Čia ir Albinas, nusipelnęs lietuvių kultūrai tuo, kad jam teko mokytis su S. Parulskiu viename kurse, laukti mandatinės komisijos rezultatų, nukeliauti į „Tauro ragą“ (alaus barą Vilniuje), domėtis kadugiu, užgesti provincijos prieblandoje. Albinas mirė. Iš prisiminimų nuotrupų S. Parulskis parašo jam *requiem*. Iš pagarbos gyvajam Albinui, ne mirčiai. Nubrėždamas ribą – suteikdamas prasmę.

Pamatęs karstus, S. Parulskis nepaklaiksta ir nenukreipia žvilgsnio. Veikiau atvirkščiai – medituoja. Svarsto: „Žiūriu į karstus – juos gaminanti ir prekiaujanti firma įkurta 1880 metais, vadinasi, patikima, saugu. Lyginu automobilius ir karstus – pirmieji kupini tuštybės ir butaforijos, antrieji – rimties ir svorio. Tik kainos begėdiškai skiriasi karstų nenaudai. Man atrodo, turėtų būti atvirkščiai – juk karstas taip pat transporto priemonė, bet su ja mes važiuojam amžinybės autostradomis, ir važiuosim važiuosim važiuosim, kol sudils visos padangos, prakiurs sparnai ir išblės žibintai, kol susidėvės paskutiniai mūsų apdarai, bruožai, kvapai, – ar mūsų kaulai pasieks Pažadėtąją žemę?“¹¹

J. Strielkūno eilėraštis apie mirtį mus ruošia namo, S. Parulskio samprotavimai – į amžinąją kelionę. Tarsi mirtis būtų ne mirtis, o tiesiog jauno, energingo vyriškio gyvenimo proveržis.

VIII.2.e. Vienatvė

Vienatvės tema esė taip pat nuolatos išnyra keliais aspektais. Žmonės trukdo, stumia į mizantropiją. Tačiau kai jų prireikia – niekaip neprisišauksi. Tai kiekvieno paradigmškai vienatvėje gyvenančio veikėjo dalis. Sunku mizantropijos įkarščiu prilygti A. Schopenhaueriui ar A. Strindbergui. A. Schopenhaueris nesidrovėdamas rašė, kad turtingos dvasios žmogus visada ieško tokio gyvenimo, kad kuo mažiau būtų tampus, ir, jeigu jis tikras intelektualas, būtinai pasirenka vienatvę. Didelio proto žmogui, toliau dėsto A. Schopenhaueris, vienatvė – dvejopai naudinga: pirma, jis gali būti pats su savimi, antra, jam nereikia būti su kitais.¹² Bendraudami mes susiduriame su abejotinos dorovės, bukaprotėmis ar net kvailomis būtybėmis. A. Strindbergo romano *Vienišas* herojus, pasitraukęs į vienatvę, nepaprastai džiaugiasi: „Galų gale pats sau vienas esi ponas. Niekieno mintys nekontroliuoja mano minčių, niekieno nuomonė, užgaidos neslegia manęs. Siela vėl pradeda klestėti, atgavusi laisvę, jauti neregėtą vidinę ramybę ir tylų džiaugsmą, tikrumą ir atsakomybę už save“¹³.

S. Parulskio herojų taip pat verčia vėmti viskas, kas priklauso visuomenei, kas priklauso žmonijai, žmogui, kurio sargas jis jaučiasi esąs. Tačiau jis bodisi ne tiek žmonių

¹¹ Parulskis S. Pažadėtoji žemė // Parulskis S. *Nuogi drabužiai*. V., 2002, p. 106.

¹² Žr.: Šopenhaueris A. Gyvenimo išminties aforizmai // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 354 (sk. Vienatvė).

¹³ Strindbergas A. *Vienišas* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 361–363 (sk. Vienatvė).

kvailumu, kiek negalėjimu jiems pasakyti tiesos, kad jie „šlykščiausiai šlerpia šaltibarščius arba šlapindamiesi nepataiko į klozetą“. Juk rašytojui, pasakiusiam tiesą, bus neįmanoma toliau gyventi tarp žmonių. Vadinasi, gyvenimas tarp žmonių autoriui tebėra didesnė vertybė nei jo adoruojama tiesa. Jis nėra mizantropas. „Negaliu pasakyti tiesos net pats sau. Nes žinau, kad vis dar esu tarp žmonių“, – prisipažįsta rašytojas.

Ar džiaugiasi savo vienvietėje S. Parulskio esė herojus? Neatrodo. Jis ja nesipuikuoja. Mokosi su ja sutarti. Kaip ir su pačiu savimi. Jo vienvietė veikia metafizinė. Štai, migloje vairuodamas automobilį po Naujųjų metų šventimo su draugais autorius junta, kaip traukiasi iš vienvietės jo siela, ir atrodo, kad jos visai nebėra. „Žmogus, neturintis sielos, nebegali tikėti į Šventąją dvasią, į Šventąją visuotinę Bažnyčią, šventųjų bendravimą, nuodėmių atleidimą, kūno iš mirusiųjų prisikėlimą ir amžinąjį gyvenimą. Ar įmanoma geisti dar didesnės vienvietės, ir ar iš tikrųjų tokia vienvietės forma yra galutinė, jeigu ji vis dėlto – dar pakeliama“¹⁴, – klausia autorius, tarsi kalbama būtų ne apie jį patį.

Apie vienvietę rašo be dramtizmo, bet ir be pagiežos. Atpažįsta visų pirma kito – artimo vienvietę. O artimas nėra koks elitinės lietuvių kultūros puoselėtojas. Artimas, kaip ir *Naujajame Testamente* – tai svetimas. Kažkoks „nusmuktėlis“ kazachų kareivis tuometinėje Lenino aikštėje žvelgdamas į numatomą nugriauti Lenino garsiai apgailėstaujantis: „Komu on miešajet, puskaj stoit... krasivyj takoj...“ Autorius rašo, kad jam į atmintį įsirėžė kareivio akys, tiksliau – žvilgsnis, nostalgiškas, liūdnas, sklidinantis niekuo neužpildomos tuštumos. Autoriaus įžvalgos pribloškia netikėta užuojauta. Ne tik kazachų kareiviui, bet ir senam žmogui, taupomajame banke pūkšninčiam autoriui už nugaros. Autoriui bjauru, senis spaudžiasi prie jo ir, atrodo, tuoj susprogs ir aptaškys taupomojo banko filialą žalia koše. Ciniška? Tačiau kitą akimirką autoriaus sąmonę persmelkia empatija ir užuojauta, paradigmiškai atskleidžianti galimo atsigręžimo nuo savojo egocentrizmo į kitą žmogų anatomiją. Moralios sąmonės kilmė. Autorius suvokia, kad tai, kas skiria senį nuo jo, tėra pirštų atspaudai. Vienvietė ir užmarštis laukia ir jo, ir pridurkime savo ruožtu, mūsų visų. Autorius sako supratęs tai, kai prisiminė I. Kantą. Ar gali būti didesnė reklama filosofijai?¹⁵ I. Kantas, pasirodo, nėra įkyrus moralistas, prieš porą šimtų metų gyvenęs Karaliaučiuje. Beje, ir jis gyveno vienas. S. Parulskis įkvėpė jam naują gyvybę šių laikų Lietuvos filosofinio diskurso kontekste. „Vienvietė yra mirties pakaitalas gyviesiems“, – pastebi autorius. Tai labai tolima šopenhaueriškai mizantropijai ar strindbergiškajam džiaugsmui.

VIII.2.f. Kasdienybės poezija

Gyventi, sako senieji dzeno mokytojai, reikia dabartiniu metu. *Gyvenimo realybė geriausiai matoma kasdieniuose daiktuose ir veiksmuose*. Haiku labai tiksliai fiksuoja kasdienybės paprastumo poeziją. Poetas Sanpu rašo:

¹⁴ Parulskis S. 2000-čiai pas Šarūną ir Nomedą // Parulskis S. *Nuogi drabužiai*. V., 2002, p. 172.

¹⁵ III.3.d. Kaip gerbti kitą? Sigitas Parulskis // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl.* V., 2002.

*Gegužės lietūs
Iplaukė varlytė
I namus per slenkstį.¹⁶*

Potvynis gali kelti nerimą. Bet poetas ramiai stebi, kaip pakilę vandenys plukdo į jo namus varlytę. Galima tiesiog sėdėti ir stebėti, kaip ji maudosi vandenyje. Būtent per gebėjimą įsiklausyti į kasdienybės ženklus atsiveria didžioji viso to, kas egzistuoja, paslaptis. S. Parulskis, rašydamas esė, gyveno aukštai. Varlytės, net jei ir išsilietų Neris, negalėtų pasiekti jo namų slenkščio. Tačiau pro atvirą langą gali įskristi vapsva – puikiausiai. Autorius nepuola, nelyginant koks nervingas vakarietis, jos traiškyti, o atsargiai stengiasi išprašyti. Veikiau – medituoja. Rašo esė. Nusako net vapsvos dydį – 7,65 kalibro. Svarsto jos strateginio judėjimo ypatybes. Lygina su vištomis ir moterimis. Vapsva išblaško ant palangės nusėdusias dulkes. Suardo įprastą pasaulio harmoniją. Toliau eina ilga meditacija dulkių tema. Pasirodo, iš tiesų žmogus niekada negyvena vienas. Jei tik yra atviras tam, kas jį supa. Jis gyvena su dulkėmis, vapsvomis, pelėmis. Ką kalbėti apie prisiminimus, laukimus ir adoruojamas, vaizduotės kuriamas būtybes. Būtinai kas nors į duris paskambins. Paklaus, ar nėra graužikų. Žvelgs pro petį į kambarį, tarsi už autoriaus nugaros slėptųsi stambiakrūtė žiurkė. Kasdienybė kupina prasmingų ženklų. Tie, kurie tikisi S. Parulskio tekstuose aptikti didingų, herojiškų įvykių aidą, žinoma, nusivils. Autorius – kasdienybės poetas, ne sagų kūrėjas.

VIII.2.g. Autoironija ir paradoksas

Šis kvaziakademiniis S. Parulskio esė narpliojimas tarsi nepaliko vietos pačiam autoriui. Pasirodo, jis labai artimas egzistencialistams, ypač A. Camus ir E. Ionesco absurdo pasauliui. Viena koja įžengęs į fenomenologiją. Heidegeriškai apmąsto mirtį. Jam nesvetimos moralistinės I. Kanto intencijos. Jis vienu metu ir krikščionis, ir dzenbudistas. Bet kurgi pats S. Parulskis? Nepalyginamas ir su niekuo nesupainiojamas? Kodėl knyga, tik pasirodžiusi, pakliuvo į labiausiai skaitomų knygų dešimtuką? Tiesiog eksperimentas pavyko. Drįstu teigti, kalta dėl to garsioji S. Parulskio autoironija. „Iškamšos negali atsiliepti, pelenai neturi balso“, – tai apie save. Kita vertus, glumina jo gebėjimas gilius ir skaudžius, neišnarpliojamus dalykus atskleisti pasitelkus paradoksą. Autorius kartu su „Meistro ir Margaritos“ kūrybine grupe apsilanko Naujosios Vilnios psichiatrijos ligoninėje. Rašo: „Apleidžiu šiuos sielvarto namus gavęs psichiatrės pažadą, jog dar sugrįšiu čia. Įdomu, kaip menininkas ar kaip šventasis? Niekas nenori būti eiliniu bepročiu“. Net jei norėtų, S. Parulskiui eiliniu bepročiu tapti nepavyktų. Beprotybės pasaulis plokščias. Bepročiai nemąsto kritiškai. Autoironija ir paradoksalus mąstymas, persmelkiantys S. Parulskio esė, liudija ne „beprotybės sutrūkinėjimą“, kaip teigia S. Geda, o brandžios kūrybinės galios potencialą.

¹⁶ Sanpu // *Septintasis mėnulis. Japonų poezija. Tanka. Haiku. V.*, 1999, p. 198.

VIII.3. ETINIS SUSKILIMAS NEŽINOMYBĖS 'AKIVAIZDOJE. JOHNAS FOWLESAS': MAGAS

VIII.3.a. Realybė: tikroji ir sukurta?

Anglų rašytojo J. Fowleso romano *Danielis Martinas* pagrindiniam veikėjui dar studijuojant Oksforde nutiko toks įvykis. Besiirstant valtele su drauge, iš vandens išniro apgedęs moters lavonas. Praėjus šokui ir padarius tai, ką privalu padaryti, mergina staiga Danieliui sako: „Gal tai ir gerai. Mes turėjome jį aptikti“. Oksforde praleisti treji metai, jos manymu, atitolinę juos visus nuo realybės. Įvykis sukrėtė, priminė, kad egzistuoja „tikras pasaulis“².

Kur prasideda ir kur baigiasi „realybė“? Kuri realybė iš tiesų „realesnė“ – išgalvota, suvaidinta, sukurta, ar ta kita, kuri prislegia buku kasdienybės pilkumu ir beviltiškumu. Susidurti su šia realybe – tai „surasti lavoną“. Realybės–išgalvoto pasaulio priešprieša grindžiama ir lietuvių kalba pasirodžiusio J. Fowleso romano *Magas* intriga. Pagrindinis jo veikėjas Erfė – taip pat buvęs Oksfordo universiteto studentas. Studijų metai – puikus laikas susikurti savitą pasaulį. Mažas klubas – pati tinkamiausia vieta. „Ten mes ginčydavomės apie būtį ir nebūtį ir tam tikrą nelogišką elgesį vadinome „egzistencialistiniu“³, – prisimena savo jaunystę veikėjas, pridurdamas, kad stengėsi sekti prancūzų egzistencialistų romanų herojais ir antiherojais, metaforišką jausmų perteikimą laikydami tikru elgesio receptu, nesuprasdami, kad šių romanų herojams niekada nelemta tapti realiams.

VIII.3.b. Sokratiškas sąžiningumas

Vis dėlto dirbtinis, akademiškas Oksfordo pasaulis nėra magiškosios realybės erdvė. Didžiausia Oksfordo dovana civilizuotam pasauliui, teigia J. Fowleso herojus, – „sokratiškas sąžiningumas“. Herojus jaučiasi jo paragavęs ir galįs kritiškai

¹ Anglų rašytojas J. Fowlesas gyvena ir rašo Lyme Regis, Dorsete. Studijavo Oksforde. Domėjosi prancūzų literatūra. Tvirtino, jog išmano ją geriau nei anglų literatūrą. Jį labai paveikė prancūzų kultūra. Jautėsi esąs frankofilas. Baigęs studijas, metus dėstė anglų literatūrą Puatjė (mieste, kuriame gimė ir palaidotas M. Foucault) universitete Prancūzijoje. Vėliau jam teko apsispręsti – toliau dirbti prancūzų kalbos mokytoju Vinčesteryje ar tapti anglų kalbos mokytoju Graikijoje. J. Fowlesas išvyko į Spetsai (dabartinė graikų kalba – *Katharevousa*) salą Graikijoje. J. Fowleso romano *Magas* veiksmas taip pat vyksta Graikijos saloje. Kaip autorius rašo prisiminimuose, iš tiesų jis mylėjo gyvenime tris dalykus: savo paties Angliją (ne Britaniją), Prancūziją, bet ne Paryžių (*la France sauvage*) ir nesukultūrintą Graikiją (*agria Ellada*). Žr.: Fowles J. *Wormholes. Essays and Occasional Writings*. Ed. J. Relf. London, 1998.

Jau pirmasis romanas *Kolekcionierius* (*The Collector*, 1963) pelnė jam šlovę. Knyga *Aristos* (*The Aristos*, 1964) – tai filosofinio mąstymo eksperimentas. Garsūs ir vėlesni romanai *Magas* (*The Magus*, 1966), *Prancūzų leitenanto moteris* (*The French Lieutenant's Woman*, 1969), *Dramblo kaulo bokštas* (*The Ebony Tower*, 1974), *Danielis Martinas* (*Daniel Martin*, 1977).

² Fowles J. *Daniel Martin*. London, 1977, p. 33.

³ Fowles J. *Magas*. V., 1997, p. 18.

vertinti save bei kitus, atpažinti iliuzijas, apgaulę bei saviapgaulę. Gal ši kritinė savirefleksija ir yra tiesioginė „realybės pajautimo“ išraiška? Savęs pervertinimo iliuzija – neišvengiama jauno žmogaus, ne vien Oksfordo diplomanto, bėda. Tačiau vertindamas praeitį herojus yra kritiškas sau. „Nesuvokiau, ką mylėjau, ir todėl apsimėčiau, kad nėra ką mylėti“⁴, – demaskuoja jis pats save. Jautėsi buvęs ciniku, bet supranta, kad bet koks cinizmas maskuoja žlugimą, negebėjimą susitvarkyti – „trumpai tariant, bejėgiškumą“. „Gavau trečios klasės laipsnį ir pirmos klasės iliuziją: kad esu poetas. Bet negalėjo būti nieko mažiau poetiško negu mano kiaurai viską persmelkiantis nuobodulys gyvenime apskritai ir konkrečioje kasdienybėje“⁵, – sulaukęs brandos Erfė nuvainkuoja savo jaunystės ambicijas. Šis jaunatviškas knyginis aspiracijų pasaulis neišvengiamai turėjo žlugti. Už Oksfordo durų laukė gyvenimas. Erfė turėjo aptikti jam skirtą „lavoną“. Pirmą knygos dalis – tai Erfės desperacija ir konvulsijos susidūrus su realybe. Erfė nėra į gyvenimą džiaugsmingai ir beatodairiškai. „Man reikėjo naujos paslapties“, – sako jis pats apie save.

VIII.3.c. Moterys: gyvenime ir magiškajame teatre

Oksfordo žaidimai baigėsi. Realybė pasitiko Erfę gana nepikta. Atsirado Alison – moteriška, nelaiminga, atsidavusi jam. Meilė, santuoka, galbūt vaikai... Lyg ir banalu. Negi gyvenimo paslaptis tokia paprasta? Erfė nori laisvės: jis slapta svajoja išvykti į Graikiją. Vienoje Graikijos saloje įsidarbina mokytoju. Pati Graikija jo nenuvylė – lyg ir atliepė jo svajones. Čia jis išgyvena tikrą meilės šiam kraštui siaubą: „Lyg Graikija būtų moteris, tokia jaudinamai provokuojanti, kad turėčiau fiziškai beviltiškai ją įsimylėti, ir kartu tokia ramiai aristokratiška, kad niekuomet neįstengčiau prie jos prisirišti“. Realioji moteris – Alison – tarsi nutolsta. Ji jam rašo: „Aš myliu tave, tu negali suprasti, ką tai reiškia, nes niekada nieko nemylėjai pats“⁶. Bet ar rūpi jam iš toli atsklindęs jos balsas?

Tačiau euforija pamažu silpsta, realybė artėja ir Erfė kaskart vis labiau pasijunta „beviltiškai nelaimingas“. Išorinis pasaulis, Anglija, Londonas atrodo absurdiški ir kartais bauginamai nerealūs, keli Oksfordo draugai dingę iš horizonto. Liko vien poezija. Pradėjo rašyti eiles apie salą, apie Graikiją. Tai atrodė jam „filosofiškai gilų ir techniškai žavų“. Svajojo apie literatūrinę sėkmę, šlovę ir susižavėjimo kupinus jaunų poetų laiškus. „Onanistinis literatūrinis mano paties paveikslas, kurį aš glamonėjau už realybės ribų, ėmė viešpatauti mano paties gyvenime“⁷, – konstatuos vėliau Erfė. Bet Oksforde įgytas „sokratiškas sąžiningumas“ neišvengiamai turėjo nubusti. Vieną dieną turėjo nukristi valktis nuo akių. Erfė staiga pamatė, kokios iš tiesų yra jo eilės. „Tiesa užgriuvo mane kaip sniego lavina. Aš nebuvau poetas“, – Erfė suvokia, kad jam atsivėrė egzis-

⁴ Fowles J. *Magas*. V., 1997, p. 19.

⁵ Ten pat, p. 19.

⁶ Ten pat, p. 63.

⁷ Ten pat, p. 69.



M. Liugaila. *Ruduo*

„O mane priešinga lytis visuomet traukė tuo, ką stengėsi paslėpti, kas išprovokuodavo norą visai metaforiškai išvilioti jas iš rūbų į nuogumą“, – teisinosi Erfė pats sau.

tencinė realybės praraja. Erfė, tiesa, nebuvo sokratiškai išmintingas, jis supyko, kad evoliucija galėjo leisti egzistuoti tokiam jautrumui ir tokiam jo neatitikimui viename jo paties ego, „rėkiančiame kaip kiškis spąstuose“⁸. Jautė, kad susirgo sifiliu, kad nesuspėja kartu su bundančiu pavasariu. Tik tokioje nevilty prisiminė Elison. „Galėjau ją vesti; bent jau būčiau turėjęs šioje dykynėje draugę“, – Erfė prisipažįsta esąs įvarytas (ar pats save įvaręs) į kampa, tarsi kapituavęs prieš realios moters vertės banalumą. Jis niekada taip ir nevedė. Į „magiškąjį“ Erfės gyvenimą Elison buvo grįžusi du kartus. Pirmąsyk, kai pati atskrido į Atėnus, romano veikėjas ilgai svars-

tė, ar verta apskritai su ja susitikti. Jis buvo paniręs į magiškąjį jam pasiūlytą teatrą, bandė įminti naujos šio teatro veikėjos Džuli paslaptį. Elison buvo sakytum kvaila ir lengvai nuspėjama, skaidri, visiškai permatoma. „O mane priešinga lytis visuomet traukė tuo, ką stengėsi paslėpti, kas išprovokuodavo norą visai metaforiškai išvilioti jas iš rūbų į nuogumą“, – teisinosi herojus pats sau. Su Elison viskas būdavo pernelyg paprasta. Jis troškęs Džuli dešimtį kartų stipriau.⁹ Troško išsipasakoti jai, visiškai atsiduoti, būti suprastas. Džuli apsimetinėjo, Erfė matė tai. Todėl iš visų jėgų stengėsi prasiskverbti prie tikrosios Džuli. Teatre jis siekė išgryninti meilės autentišką. Dirbtinė realybė nepasidavė. Džuli įviliojo jį į spąstus – jam teko žeminamo meilužio, paciento ir teisėjo vaidmenys. Tik praradęs magiškąjį teatrą, Erfė vėl prisimena (lyg mirusią, lyg nusižudžiusią) Elison. Laikas, praleistas su ja, dabar atrodo visai kitoks. Be paslapties, toks paprastas ir malonus – jame „slypėjo nuostabi kasdienybė“. „Jos ypatingas talentas ar unikalumas buvo jos paprastumas, jos realumas, įžvalga, jos skaidri kaip krištolas, neišduodanti esmės“, – gaudinasi likęs vienas herojus. Elison simbolizuoja tikrumą ir kasdienybę. Ji reikalauja paprastų ir aiškių veiksmų: išgyventi kasdienybę kaip dovana, būti su kitu žmogumi, ieškoti santarvės su realybe. Elison ilgesys – tai prarastos realybės ilgesys.¹⁰ Bet ar Erfė įstengtų jį patirti, jei nebūtų subyrėjęs taip žavėjęs jį magiškasis teatras? Džuli – paslaptis: netikra ir neaiški. Tai tik vaidmuo, skirtas įvilioti herojų į spąstus. Erfė pasidavė. Jis pasirinko gilintis į Džuli paslaptį. Kuri moteris – Elison ar Džuli – realesnė? Kuri artimesnė? Gal abi vienodai toli. Viena – prisiminimas, kita – siekiamybė. Realūs santykiai neužmezgami. Herojus tarsi pabėga pats nuo savęs.

⁸ Žr.: III 2.h. Aš netapau poetu. Džonas Faulzas (*Fowles*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.

⁹ Žr.: Fowles J. *Magas*. V., 1997, p. 479.

¹⁰ Ten pat, p. 613.

VIII.3.d. Magiškasis teatras kaip metafizinis eksperimentas

Erfė suprato, kad niekada netaps poetu. Tiesa apie save suprasta. Realybė tarsi priima jį į savo glėbį. Herojui atsiveria tai, ko nemato kiti, šitaip tarsi turėtų prasiplėsti jo dvasios erdvės, jį turėtų persmelkti pažinimo palaima. Bet ką daryti toliau? Kaip gyventi žinant tikrą tiesą apie save? Herojus dabar lyg ir turėtų ką nors daryti kitaip. Sukaupiti jėgas, pasiryžti. Egzistencialistai pasakytų: pasirinkti, priimti atsakomybę. Erfė to negali. Jis pasyvus, jis rezignuoja, jaučiasi esąs „anglas“. Būtina valios galia, kad įstengtum keisti save kaip realybę. Vien supratimo ir apgailestavimo nepakanka. Erfė renkasi neautentiškumą, nuobodulį, bejėgiškumą. Jis nekuria ir neieško. Jis laukia, kad jam kas nors nutiktų. Jam pavyksta dar sykį nuo savęs pabėgti. Kai kas nutinka: jo gyvenime atsiranda paslapčių. Saloje Erfė apsilanko pas paslaptinę kaimyną Končį. Ir paaiškėja, kad jis yra pasirinktas – įtrauktas į keistus ir nenusipėjamus šio žmogaus žaidimus.

Končis – žmogus, kurio laikysena paslapties akivaizdoje priešinga Erfės laikysenai. Jis nelaukia, kad kas nors jam nutiktų. Savo metafiziniame teatre jis pats eksperimentuoja su realybe – keičia ją. Žaidžia paslaptimi. Stengiasi suvokti, ką paslaptis reiškia žmogui. Nelaiko nieko savaime suprantamu. Gyvena pasaulyje žinodamas, kad jame nėra nieko tikra. Jo namus Erfė laiko „paslapčių aviliu“. Svarbiausia Končio metafizinio teatro aktorė Džuli, atlikdama vieną iš vaidmenų (dėdamasi nuoširdi, o gal ir iš tiesų susitapatindama su vaidmeniu) Erfei atskleidžia kai kuriuos Končio sumanymo motyvus. Končį, anot Džuli, domino tai, „kaip žmonės suskyla <...> etiškai, visaip nežinomybės akivaizdoje. Vieną dieną jis kažką pasakė apie tai, kad nežinomybė yra didis motyvacijos veiksnys žmonijos istorijoje. Ir pareiškė, kad nežino, kodėl mes esame čia. Kodėl mes egzistuojame“¹¹. Tačiau nežinomybė nevargina Končio, neskatina rezignacijos. Erfė jaučia, kad Končis šiek tiek niekina jį dėl pesimizmo ir pralaimėjimo jausenos. Erfė savo ruožtu, nors ir guodėsi tuo, kad Končis pasirinko jį savo eksperimentui, kad galbūt jame Končis įžvelgia savo jaunystės aš, vis dėlto nuolatos jautė, kad jis pats Končiui nėra nei svarbus, nei įdomus. Erfei, nors ir priėmė Končio siūlomo metafizinio žaidimo taisykles, vis dėlto pavyko išlaikyti distanciją ir kritiškai vertinti tai, kas vyksta. Jis jautė, kad Končis režisuoja, jautė, kad viskas, kas nutinka jam, yra suplanuota. Jis netgi jautė, kad Končis nori paversti jį pajuokos objektu – tarsi numanė, koks didelis išbandymas jam teks teisme. Končio laikysenoje jis įžvelgia daugiau beprotybės, o ne išminties, manijos, o ne proto. Erfė nebuvo nepatyręs gyvenime, jis netroško nepaprastų išgyvenimų, nesijautė esąs tikintis. Kodėl jis vis dėlto nepabėgo iš Končio metafizinio teatro? Kodėl taikstėsi su žeminamu eksperimentinio triušio vaidmeniu? Kodėl Oksfordo įdiegtas „sokratiškas sąžiningumas“ jo nesustabdė?

¹¹ Žr.: Fowles J. *Magas*. V., 1997, p. 354.

VIII.3.e. Paslaptis kaip realybės įveika

Erfė nemokėjo gyventi santarvėje su pačiu savim, nemokėjo priimti realybės tokios, kokia ji yra. Užuoat smilkęs kasdienybėje, jis nutarė dalyvauti kito žmogaus surežisuotoje realybėje. Tai liudija kai kurios pokalbių su Končiu nuotrupos. „Veskite ją ir turėkite šeimą, ir mokykitės būti tuo, kas esate“, – moko jį Končis. „Pastovus darbas ir namas priemiestyje?“ – baisesi Erfė. „Taip gyvena dauguma žmonių“, – sako Končis. „Verčiau mirti“, – nukerta Erfė. Jis nutaria desperatiškai sekti Končio mėtomomis pėdomis. Nors ir piktinasi Končiu, vis dėlto grįžta pas jį. O kai tik teatras pasibaigia – Končio pasaulis kažkur pradingsta, – atvykęs į šio namus ir nieko neradęs, Erfė paklaiksta užplūstas savo nereikalingumo ir nebūtinumo jausenos. Tarsi tik Končis vienas būtų galėjęs įprasminti jo egzistenciją. Tačiau galima ir kita priežastis, kuri traukia Erfę į Končio namus. Erfė jaučia, kad Končis, priimantis nežinomybę kaip savo paties egzistencijos atskaitos tašką ir norintis, kad ne tik jis savo metafizinio teatro aktoriams, bet ir jie jam būtų paslaptis, – vis dėlto kažką žino. Žino daugiau nei kiti. Erfė neklydo. Končis, pažadėjęs atskleisti Erfei „didžiausią gyvenimo paslaptį“, parodo besišypsančią neaiškos lyties žmogaus akmeninę galvą. Erfę pakeri šypsena, „pilna metafizinio humoro“. Bet kartu ir sutrikdo. Taip dramatiškai ir drauge ironiškai, jaučia jis, šypsosi tie, kurie turi ypatingos informacijos. Tai Končio šypsena. Tai šypsena visų tų, kurie žino apie gyvenimą daugiau negu kiti. Ką žino Končis? Kaip jis paaiškina prasmę ir atsiradimą šios šypsenos, kuri, jo manymu, esanti vienintelė tiesa, visa ko pradžia ir pabaiga? Končio tvirtumo, stiprybės ir pasitikėjimo savimi šaltinis yra ontologinis, susijęs su klasikiniu būties teorijos klausimu „Kodėl yra kažkas, o ne niekas?“. „Kadangi žvaigždės sprogsta ir tūkstančiai tokių pasaulių kaip mūsų žūsta, nes žinome, kad šis pasaulis egzistuoja. Tai ir reiškia šypsena: kad tai, ko galėjo nebūti, yra“. Pats buvimas pasaulyje, pats būties išgyvenimas yra Končiui visa ko atskaitos ir atramos taškas. Žmogų Končis palygina su sala. „Jūs esate sala, kuri nenugrimzdo. Negalite būti toks pesimistas. Tai neįmanoma“¹², – tvirtina Končis Erfei, norėdamas išsklaidyti jo melancholiją. „Rizikuokite“, „plaukite“, – nuolatos primena Erfei Končis, tarsi jo sumanymas vykdytas ne vien žmogiškųjų pažinimo galimybių praplėtimo (kaip teigė Džuli, persakydama jo žodžius), bet ir didaktiniais tikslais. Končis eksperimentuoja, jis kuria savo realybę. Tarsi prisiima Dievo teises. Jaučiasi savavališkai galįs kištis į kitų žmonių likimus. Tačiau eksperimentas atskleidžia jo dalyviams ar net aukoms tai, ko jie patys be Končio pagalbos nebūtų supratę. Galbūt kaip tik intelektualinis smalsumas ir atvedė Erfę į Končio namus. Erfė jautė, kad Končis sugeba „improvizuoti realybę, realesnę už tikrovę“. Končio sukurta dirbtinė realybė, kuria siekiama pakeisti sveiku protu suvokiamą kasdienybės realybę, tarsi atveria kelią patirti trečią, esmiškai skirtingą realybės dimensiją – pačią būtį. Paklusęs Končio pasiūlymui stebėti žvaigždę, Erfė jaučiasi, tarsi būtų patyręs „esminę

¹² Žr.: I.7.m. Yra tai, ko galėjo nebūti. Džonas Faulzas (*Fowles*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl. V.*, 2002.

realybę“. Ši realybė buvusi kaip begalinė sąveika, kurioje nebuvo jokio gėrio, jokio blogio, jokio grožio ir jokio bjaurumo. Nei simpatijos, nei antipatijos. „Čia nebuvo jokios prasmės. Vien buvimas“.

VIII.3.f. „Sala, kuri nenugrimzdo“

Vienas knygos epizodų pasakoja, kaip Erfė klausosi Končio skambinant Bachą ir staiga suvokia, kad tą akimirką nenorėtų būti niekur kitur pasaulyje, kad tai, ką jis tuo momentu jaučia, atperka viską, ką jam tenka patirti. Tuo momentu jis išgyvena savo būtį kaip esančią čia. Išgyvenamo momento pilnatvės jausena, kai sąmonė nebesiveržia nei į praeitį, nei į ateitį ir nesiblaško tarp neišpainiojamų gyvenimo antinomijų, leido Erfei pajusti, kad jo gyvenimas įgijo pusiausvyrą, kad jis surado atramos tašką. Erfės išgyvenimas primena F. Nietzsche's *amor fati* (meilės sava-jam likimui) sampratą. Erfė pajuto, kad jis turi būti toks, koks yra – su visomis dorybėmis ir ydomis. Kad jis neturi jokios kitos galimybės ar pasirinkimo. „Tai buvo naujų galimybių suvokimas, labai skirtingas nei mano senasis pasaulio jautimas, pagrįstas ambicijos iliuzijomis. Mano gyvenimo sumaištis, savanaudiškumas, melagingi vingiai ir išdavystės, visa tai galėjo sustoti į savo vietas, galėjo tapti konstruktyvumo šaltiniu, o ne chaoso, ir kaip tik todėl, kad neturėjau jokio kito pasirinkimo“. ¹³ Ar ne tokio susitaikymo su savimi ieškojo Erfė, bėgdamas nuo kasdienės realybės? Kasdienybės pasaulyje Erfė nežinojo, ką jam daryti su jo gyvenimui skirtu laiku. Končio pasaulyje nors akimirksnį laikas kaskart sustoja. Ateitis ištirpsta dabartyje. „Ašėjau link uždarytų durų, ir staiga jų nepermatomas medis magiškai virto stiklu, pro kurį pamačiau save, ateinantį iš kitos pusės, iš ateities“, – pasakoja apie savo įžvalgą pats Končis. Laikas sustoja, leisdamas išgyventi „didžiulį svaiginantį visatos neaprepiamumo jausmą“ (žvaigždės alfos stebėjimo epizodas) ne tik chronologiškai. ¹⁴ Jis virsta žmogaus egzistenciniu atsaku nežinomybei. „Kiekvieno gyvenime ateina momentas lyg atramos taškas. Tuo momentu privalai priimti save. Tai nebėra daugiau, kuo tu tapsi. Bet tai, kas tu esi ir visada būsi“. Ar ši mistinė patirtis, Končio magiškieji eksperimentai išmokė Erfę susitaikyti su savimi ir sugrįžti į kasdienybę?

Erfė suprato, kad beprotiški mago eksperimentai (Džuli, teismas) buvo skirti jį išbandyti. Jis neišprotėjo. Jis liko gyvas. Ištvėrė. „Stovėdamas ant senos tvirtovės, iššoviau į jūros pusę likusias penkias kulkas. Nieko tuo nesiekiau. Tai buvo *feu de joie* ¹⁵, atsisakymas mirti“ ¹⁶, – meta iššūkį Erfė Končio teatrui. O gal tik liudija tai, kad gerai išmoko jo pamokas? Gal Erfė pagaliau pamatė ir įvertino save – kaip „salą, kuri nenugrimzdo“?

¹³ Fowles J. *Magas*. V., 1997, p. 197.

¹⁴ Ten pat, p. 291.

¹⁵ Džiaugsmo liepsna (*pranc.*).

¹⁶ Fowles J. *Magas*. V., 1997, p. 663.

VIII.4. LITERATŪRINĖ SAVIŽUDYBĖS INTERPRETACIJA

VIII.4.a. Savižudybė ir *pavojingasis ego*. Hermannas Hesse

Ar savigriovos troškimą, taikant psichologinę redukcinę schemą, visada galima paaiškinti?

Asmenybės polinkiai gali lemti nesugebėjimą ar nenorą gyventi saugiai. H. Hesse romane *Stepių vilkas* tokią charakterio struktūrą vadina savižudžio tipu. Romanas pasakoja apie Harį Halerį – savižudį pagal savo būdą. Ne visi nusižudantys yra savižudžiai pagal būdą. Nusižudyti galima ir neturint į tai polinkio. Kita vertus, pirmojo tipo savižudžiai nebūtinai nusižudo. Jiems pakanka dvasios galios, kad suvoktų šio atsarginio išėjimo menkumą ir neteisėtumą. Jie iš paskutiniųjų kovoja su pagunda nusižudyti, suprasdami, „kad iš esmės daug kilniau ir gražiau, kai tavo nugali ir patiesia gyvenimas, o ne tavo paties ranka“¹. Tačiau gyvenant pačiam su savimi galima pavargti. Tokiam savižudžiui, sako H. Hesse, būdinga tai, kad jis savąjį aš junta tarsi nepaprastai pavojingą, nepatikimą ir nesaugų gamtos daigą. Jis nuolat jaučia pavojų, „tarsi stovėtų ant siaurutelės uolos viršūnės, kur tereikia mažiausio išorinio stumtelėjimo arba menkausio vidinio silpnumo, kad nukristų į tuštumą“². Paprasti pasaulio džiaugsmas jo nebejaudina. Jis praranda įprotį gyventi. Tiesiog nebemoka. Jis negali ilgai išverti nei teatre, nei kine, vos įstengia paskaityti laikraštį, retai perskaito naują knygą, jis nesupranta, kokio malonumo ir džiaugsmo žmonės tikisi perpildytuose traukiniuose ir viešbučiuose, sausakimšose kavinėse, grojant įkyriai muzikai, populiariose paskaitose, dideliuose stadionuose. Jis jaučiasi esąs pamišėlis, stepių vilkas – žvėris, pasiklydęs svetimame ir nesuprantamame jam pasaulyje. Harį H. Hesse pavaizduoja kaip kančios genijų, išsiugdžiusį tobulą, baisų, beribį sugebėjimą kentėti. Hario pesimizmo pamatas – ne panieka pasauliui, o panieka sau. Savo pasiklydimui. Savo nesugebėjimui būti patenkintam savimi ir savo gyvenimu, nesugebėjimui išvengti kraštutinumų ir įsikurti saugioje ir sveikoje zonoje. Haris kovojo su savižudybės pagunda taip, kaip kleptomanas grumiasi su savo liga. Į galvą jam atėjo išganinga mintis: „Ne šiandien, o po kelerių metų“. Keturiasdešimt septintaisiais gyvenimo metais nusprendė nusižudyti, kai sulauks penkiasdešimties. Tai padėdavo jam pakelti skausmą ir netektis, kurie stiprindavo gyvenimo tuštumos, vienišumo ir sulaukėjimo pajautimą.

Šitai primena F. Nietzsche's refleksiją: „Mintis apie savižudybę – didelė paguoda: su ja sėkmingai išgyvenama ne viena niūri naktis“³. Savižudybės atidėjimas išgelbė-

¹ Hesse H. *Stepių vilkas*. V., 1979, p. 56.

² Hesse H. *Stepių vilkas* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 158 (sk. Savižudybė).

³ Nyčė F. Anapus gėrio ir blogio // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 151 (sk. Savižudybė).

jo Harį. Magiškajame teatre už nenorą ir nemokėjimą gyventi jis buvo nubaustas. Jam buvo skirta amžinai gyventi ir išmokti juoktis. „Jūs turite išmokti klausytis prakeiktos gyvenimo radijo muzikos, turite gerbti už jos slypinčią dvasią, turite išmokti juoktis iš nereikalingų priemonių joje. Štai ir viskas, daugiau nieko iš jūsų nereikalaujama“⁴, – užbaigė savo pamokymą Hariui Mocartas. Juokas – išganinga terapijos priemonė kančios genijams. Juokas reikalauja atsitraukti pačiam nuo savęs ir savojo nesaugumo.

M. Kundera'os romano *Nemirtingumas* veikėja Lora, išgyvenusi nelaimingą meilę, nuolatos kalba artimiesiems apie ketinimą nusižudyti. Jos sesuo Anjė jau daug kartų išdėstė Lorai visus protu ir jausmais grįstus argumentus, bylojančius jos ketinimų ne-naudai, įtikinėjo mylinti ją, bet visa tai nė kiek jos nepaveikė. Lora vėl sugrįždavo prie to paties. Ji pasakojo Anjė savo sumanymo scenarijų: ketinanti nusižudyti taip, kad mylimasis netikėtai ją surastų ir jau niekada negalėtų jos užmiršti. Kai pavargusi ir sutrikusi Anjė ieškojo žodžių, netikėtai Lora pasakė, kad jos mylimojo tėvas parlamente pamerkę savižudybių plitimą. Štai kokį pokštą ji jam ruošiasi iškirsti. Seserys nusijuokė, „ir juokas greitai neteko pirminio nenatūralumo, greitai tapo tikru juoku, palengvėjimo klegesiu, seserų akis užplūdo ašaros, jos jautė mylinčios viena kitą ir kad Lora neatimsianti sau gyvybės“⁵. Juokas – tai išganingas nežodinis bendravimas.

VIII.4.b. Savižudybė kaip vaizduotės eksperimentas. Johnas Fowlesas

Tačiau Loros savižudybės scenarijus turėjo adresatą. Ji šitaip tikėjosi paveikti, padaryti įspūdį, pamokyti, nubausti. Tai ne kančios genijaus, ieškančio ramybės, kaip visiškos nejaunos, savižudybė. Taip mąsto teatrališkas estetas. Arba kerštau-jantis moralistas,⁶ įsivaizduojantis savižudybę kaip eksperimentą.

Galbūt kas nors žudydamasis mano atlieką eksperimentą, sako A. Schopen-haueris. Galbūt jis gamtai nori užduoti klausimą: kas pasikeis jo egzistencijoje? Tai labai nevykęs eksperimentas, sako A. Schopenhaueris, nes sunaikina pačią sąmo-nę, kuri šito atsakymo tikisi sulaukti.⁷

Tačiau mintinis eksperimentas įsivaizduojant savo paties savižudybę gali kaip tik nuo jos atbaidyti. Tokio moralisto savimonės motyvų ir minčių srautą rekonstruo-

⁴ Hesė H. *Stepių vilkas*. V., 1979, p. 240.

⁵ Kundera M. *Nemirtingumas* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 164 (sk. Savižudybė).

⁶ Psichoanalizė savižudybėje įžvelgia keršto ir agresijos elementus. Savižudis gali jausti pasitenkinimą norėdamas kitus nubausti. Jis gali įsivaizduoti savo mirtį kaip spektaklį, į kurį nesuprantamu būdu jis pats bus įleistas ir galės likdamas nematomas mėgautis neviltimi tų, kurie stovės prie jo kūno. Žr.: *The Devices of Suicide: Revenge, Riddance and Rebirth* // *Essential Papers of Suicide*. Ed. J. T. Maltzberger, M. J. Goldblatt. New York and London, 1996, p. 399–400. G. Zilboorgas yra pastebėjęs, kad savižudybę paskatinti gali ne vien depresija, bet ir sadistiški, šalti ir sarkastiški veiksmai. K. Menningeris rašė, kad sunaikindamas save savižudis gali jausti pasitenkinimą keršydamas ir naikindamas tai, kas brangu kitiems (ypač tėvams). Vyrams kerštaujančių moterų savižudybės fenomeną Papua – Naujojoje Gvinėjoje tyrė D. A. Counts. Žr.: *Abused Women and Revenge Suicide* // *Current Concepts of Suicide*. Ed. D. Lester. Philadelphia, 1990, p. 95–106.

⁷ Žr.: Schopenhauer A. *On Suicide* // Schopenhauer A. *Studies in Pessimism*. London, 1913, p. 48–50.

ja A. Camus romano *Krytis* pasakotojas. Staiga jis suprato, kad neturi nė vieno draugo, – tada, kai nusprendė nusižudyti norėdamas iškrėsti kitiems pokštą ir nubausti juos. Tarsi įrodyti kitiems, kad buvai teišus, nuoširdus ir tikrai kentėjai, būtų galima tik savo mirtimi. Tarsi nusižudydamas priverstum kitus į tave rimtai žiūrėti. Jis pabandė įsivaizduoti paliktųjų veidus. Suprato, kad nėra ką bausti. „Kai kurie tikrai nustebtų, bet nė vienas nepasijustų nubaustas“.⁸ Vyras miršta, norėdamas nubausti žmoną, o iš tikrųjų grąžina jai laisvę. O apskritai ar kas nors pajėgia suprasti tikruosius savižudybės motyvus? Veikiausiai niekas. A. Camus pasakotojas prieina prie išvados, kad nėra jokios prasmės aukotis, kad po mirties susikurtum įvaizdį. Savižudybė nėra tinkama komunikacija. „Tu numirsi, o jie pasinaudos proga ir prigalvos idiotiškų arba vulgarių tavo poelgių motyvų“⁹, – sako jis pats sau, o iš tikrųjų visiems tiems, kurie, susipykę su pasauliu, tikisi palikdami jį priblokšti. Net jeigu ir pavyktų, juk niekada to negalėtum pamatyti. Juk negali dalyvauti savo paties laidotuvėse. Ir tampa visiškai tas pat, kaip kiti tave vertina.

Tokia pat sėkminga mintinio eksperimento baigtis ištinka ir J. Fowleso romano *Magas* pagrindinį veikėją Erfę. Kasdienybė jam buvo nepakeliama. Jis guodėsi vieninge iliuzija, kad yra poetas. Tačiau nebuvo. Staiga jis suprato šią tiesą. Naktis po nakties Erfė mąstė apie savižudybę. Bandymo nusižudyti scena – bene vienas „filosofiškiausių“ romano epizodų. Klasikinė egzistencialistų minima „ribinė situacija“ – tai didžiausia išgyvenimo įtampa, atverianti tokią tiesą apie save patį, kokios kasdienybės slinktis neleidžia įžvelgti. Kuo ilgiau Erfė laikė nutaikęs šautuvo vamzdį į save, tuo labiau brendo įsitikinimas, kad rengiasi atlikti ne moralų, bet vien estetinį veiksmą: padaryti tai, kas užbaigtų jo gyvenimą reikšmingai, sensacingai ir turiningai. Suprato, kad siekia mirties, kurią prisimintų, o ne tikro savižudžio tikros mirties, ne išdildančios mirties. „Sokratiškas sąžiningumas“ priverčia Erfę perkratyti savo gyvenimą. Rezultatai nedžiugina: „Supratau, kad nuo šiol esu visam laikui niekingas. Buvau ir likau smarkiai prislėgtas, bet taip pat buvau ir visada būsiu gerokai dirbtinis, netikras, egzistencialistų terminais – neautentiškas. Žinojau, jog niekada nenusižudysiu, visada norėsiu toliau gyventi su savimi, kad ir koks būčiau tuščiaviduris, kad ir koks ligotas“¹⁰.

Erfė staiga tarsi suaugo. Sugebėjo priimti save tokį, koks yra. Kurį laiką susitaikė su realybe.

⁸ Kamiu A. Krytis // Kamiu A. *Svetimas. Krytis*. V., 1991, p. 128.

⁹ Kamiu A. Krytis // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 156 (sk. Savižudybė).

¹⁰ Žr.: II.7.f. Mąstau apie savižudybę. Džonas Faulzas (*Fowles*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl.* V., 2002.

VIII.5. EGZISTENCIJA IR VIENATVĖ. EUGÈNE IONESCO: VIENIŠIUS

VIII.5.a. Laisvė ir šleikštulys

E. Ionesco romano *Vienišius* herojaus sąmonės slinktis iliustruoja egzistencialistų nužymėtą metafizinio nerimo paradigmą kilmę. Neturintis jokių ypatingų polinkių ar gabumų pagrindinis veikėjas, daug metų dirbęs nuobodų darbą kontoroje, staiga gauna didelį palikimą. Išsipildo svajonė – dabar jis atsikratys būtinybės save išlaikyti ir darys tik tai, kas patinka. Herojus atsisako darbo – jam atsiveria svaiginamos laisvės erdvė. Tačiau E. Ionesco ilgai džiaugtis herojui neleidžia. Nelaisvė, pasirodo, glūdėjo ne kasdienybės monotonijoje, o jame pačiame. „Man buvo linksma, jaučiau si laimingas, o paskui supratau, kad nėra taip linksma ir kad aš nesu visiškai laimingas. Ar aš atsikračiau sunkumo? Gyvenimo sunkumo? Ko gero, aš jau gimiau sugniuždytas. Pasaulis atrodė lyg didelis narvas ar veikiau didelis kalėjimas – dangus, horizontas man atrodė kaip sienos, už kurių turėjo kažkas būti, bet kas? Aš buvau milžiniškoje, bet uždaroje erdvėje“.¹

Laisvė, pasirodo, yra grėsminga. Ji pareikalauja iš herojaus, kad šis įprasmintų savo buvimą erdvėje ir laike. Laisvėje žmogus lieka vienui vienas su savo metafiziniu nerimu. E. Ionesco herojus save reflektuoja. „Bet aš negalėjau pakęsti to baisaus nerimo. Nebegalėjau pakęsti to, ką vadinu baigtybės ir begalybės šleikštuliu“.²

E. Ionesco knygoje galima aptikti klasikinius šio nerimo šaltinius – vienatvę, nuobodulį, pasaulio nepažinumą, nelygiavertę žmogaus kovą su laiku, mirties baimę. „Kai mąstau apie trumpalaikį savo gyvenimą, panardintą į amžinybę, kuri tęsiasi iki manęs ir po manęs <...> , apie mažą erdvę, kurią užimu ir netgi kurią matau nugrimzdusią begalybėje beribių erdvių, kurių aš nežinau ir kurios nežino apie mane, aš išsigąstu ir nustembu, matydamas save čia, o ne ten, nes nėra jokio pagrindo man būti čia, o ne ten, dabar, o ne tada. Kas mane čia įkurdino? Kieno paliepimu, kam vadovaujant man buvo lemta ši vieta ir šis laikas?“³ – jau septynioliktame amžiuje *Mintyse* klausė B. Paskalis. Vienas pats žmogus nepajėgia sau į tai atsakyti. „Ir jei mes gyvensime dešimčia metų ilgiau, ar mūsų gyvenimo trukmė nebus tokia pat trumpa, palyginti su amžinybe?“ – retoriškai klausdamas teigia B. Paskalis. E. Ionesco herojus, svarstydamas pacifistinės nuostatos beprasmiškumą, konstatuoja: „Šiaip ar taip, visi žmonės tuoj mirs. Koks skirtumas, jeigu juos nužudys truputį anksčiau?“ E. Ionesco herojus sugeba išgyventi egzistavimo džiaugsmą. Jį, kaip ir B. Paskalį,

¹ I. J. h. Prasmės stygius kaip tuštumos šleikštulys. Eženas Joneskas (*Ionesco*) // Sodeika T., Baranova J. *Filosofija XI–XII kl.* V., 2002.

² Ionesco E. *Vienišius*. V., 1998, p. 40.

³ Paskalis B. *Mintys // Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 117 (sk. Gyvenimo prasmė).



F. Goya. Surakinti

E. Ionesco tarsi antrina B. Pascalui: „Gimęs siaube, kančioje, aš ir gyvenu apniktas pabaigos, išėjimo siaubo. Tarp dviejų baisių įvykių aš papuoliau į neįtikimas, pragariškas pinkles“.

„trikdo vien tas bejėgiškumas suvokti begalybę“. B. Pascalis žmogaus egzistencijos dramatiškumą nusako buvimo „tarp“ paradoksu. Žmogus esąs nei angelas, nei gyvulys, jis gyvena tarp begalybės ir nebūties. E. Ionesco tarsi antrina B. Pascalui: „Gimęs siaube, kančioje, aš ir gyvenu apniktas pabaigos, išėjimo siaubo. Tarp dviejų baisių įvykių aš papuoliau į neįtikimas, pragariškas pinkles“⁴.

S. Kierkegaardas vėliau šį jausmą, patiriamą suvokus savo egzistencinį neapibrėžtumą, pavadins metafiziniu nerimu, J.-P. Sartre'as – šleikštuliu, A. Camus – absurdo jausmu. Prasmės paieškos beprasmybės, absurdo akivaizdoje – tai A. Camus romanų intriga.

Tačiau E. Ionesco herojus neturi A. Camus absurdo romanų veikėjams būdingos stoiškos stiprybės. Jis ne Sizifas ir ne daktaras Rije (*Maras*).⁵ Jis daug šiltesnis ir silpnesnis. Jis neslepia savo bejėgiškumo. „Aš nuobodžiauju dažnai. Man svaigsta galva ir aš bijau nuobodulio“, – prisipažįsta. Susikuria netgi nuobodulio teoriją. Nuobodulys, jo manymu, „kur kas blogiau nei liūdesys, netgi priešingai, kai apima liūdesys, nenuobodžiauji: šitaip aš pereidavau nuo nuobodulio prie liūdesio, nuo liūdesio prie nuobodulio“.

⁴ Ionesco E. *Vienišius*. V., 1998, p. 78.

⁵ Žr.: Kamiu A. *Maras* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. V., 2001, p. 79–81 (sk. Pareiga).

VIII.5.b. Vienatvė – pasirinkimas ar tragedija?

A. Strindbergo romano *Vienišas*⁶ herojus pasirenko vienatvę kaip gyvenimo būdą, nes jautėsi besiveržiąs „pirmyn ir aukštyn“, o teko gyventi tarp žmonių, „norėjusių“ nutempti jį žemyn. Jis jaučiasi išsivadavęs iš „dvasios tironų“, esąs savo „dvasios šeimininkas“, jis džiaugiasi vienatve. Gyvenimas su kitais jam tebuvo ydų mokykla, priklausomybė nuo kitų aikštingumo. A. Strindbergo herojus artimas A. Schopenhaueriui, teigusiam, kad didelio proto žmogui vienatvė yra dvejopai naudinga. „Pirma, jis gali būti pats su savimi, ir antra, jam nereikia būti su kitais. Antroji galimybė ypač vertinga: užtenka prisiminti, kiek prievartos, sunkumų ir net pavojų slypi kiekviename bendravime“⁷, – rašo A. Schopenhaueris.

F. Nietzsche, kaip ir A. Strindbergas, A. Schopenhaueris, teigia, kad kiekvienas bendravimas koptus, išskyrus bendravimą su sau lygiais. Tačiau, kitaip nei A. Strindbergo herojus, F. Nietzsche mano, kad, nepaisant nusivylimų, bendravimas yra neatskirama filosofo gyvenimo dalis. Filosofas sukurtas pažinti, todėl vieną dieną jis turi pergalėti savo gerą skonį ir nusileisti iki bendravimo – „vidutiniško žmogaus tyrinėjimo“.

E. Ionesco herojus neturi nei strindbergiškos arogancijos, nei F. Nietzsche's minėto „žmonių tyrinėtojo“ užmojo. Jis nenorėtų būti vienišas. „Kaip norėčiau būti toks kaip kiti“, – prisipažįsta. Vienatvė jam nėra sąmoningas pasirinkimas. Vienatvė – tai jį ištikusi dalis. Jis jos negali pakęsti. Stebi žmones, einančius gatve, ir skausmingai suvokia, kokie šie žmonės jam svetimi. „Kaip sunku įsismelkti į kitų sielas. Tačiau šį sykį panorau būti arčiau jų. Kas atsitiktų, jei būčiau arčiau jų, su jais? Kaip tai būtų įdomu. Aš gyvenčiau“, – herojus ilgisi sveiko, normalaus, F. Nietzsche's žodžiais tariant, vidutiniško žmogaus gyvenimo. Tačiau žmonės herojui taip ir lieka už storo nedūžtančio stiklo esančiais marsiečiais, truputį panašiais į jį patį. „Ar jie už stiklo, kaip zoologijos sode, ar aš?“ – klausia jis savęs. „Ko gero, aš“, – prisipažįsta. Klausimas „Kaip juos priartinti?“ herojui gyvybiškai svarbus. Klausimas liko neatsakytas. Vienatvė, pasirodo, nėra pasirinkimas. Kai nėra nei arogancijos, nei iššūkio, nei savo pranašumo kitų atžvilgiu suvokimo, įvyksta tikroji vienatvės tragedija. Kitaip nei A. Camus ar A. Strindbergo romanų veikėjų, E. Ionesco herojaus vienatvė skausminga ir šilta.

⁶ Žr.: Strindbergas A. *Vienišas* // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. 2001, p. 361–364 (sk. Vienatvė).

⁷ Schopenhaueris A. Gyvenimo išminties aforizmai // *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* Sud. J. Baranova. 2001, p. 355–357 (sk. Vienatvė).

VIII.5.c. Filosofijos ilgesys

E. Ionesco herojus iš sykiio nepasiduoda. Jis grumiasi su nerimu kaip įmanydamas. Įsikuria naujame bute, susiranda tarnaitę, susikuria dienotvarkę – nustato tikslų laiką, kada eiti į restoraną pietų. Tačiau laikas pasirodo esąs stipresnis. „Aš pabaičiau valgyti, išgėriau kavą, o ką veikti toliau?“ Herojus konstruktyvus – jis supranta, kad reikia gyventi nereikšmingomis gyvenimo smulkmenomis. Užsisako degtinės. Gelbėdamasis nuo nuobodulio susikuria įvairiausių strategijų: „Gal reikia apžiūrėti kvartalą? Gal patį namą? Gal reikia užmegzti pažintis?“ Bando filosofuoti – sutvarkyti mintis. Nesiseka. „Išgėręs septintąją taurelę aperityvo, tariau sau, kad nėra nei realumo, nei nerealumo, nei tiesos, nei melo. Visos filosofijos ir visos teologijos yra blogos arba geros nepriklausomai nuo tavo norų. Tai mane juokina. Aš ir vėl žiūriu į praeivius. Jie visi skirtingi. Ir visi vienodi. Yra tik praktika. Tik praktika, nieko daugiau. Ką tai reiškia?“ – stebisi herojus savo minčių nenuoseklumu. Ir padaro išvadą: „Labai kenksminga filosofuoti, kai negebi filosofuoti net ir išlenkęs septynias taureles aperityvo“⁸.

E. Ionesco filosofinė nuostata glūdi tam tikrose konceptualiose romano prielaidose. Negana to – filosofija yra herojui nepasiekiamą „pažadėtoji žemė“, įmanomas, bet taip ir neįvykęs išsigelbėjimas. Pamažu trūkinėjant ir painiojantis sąmonės turiniui, herojus kaip ilgesingą aimaną ištaria: „Dar kartą pasigaileėjau, kad nestudijavau filosofijos. Gal būčiau ką nors sužinojęs, bent ką nors“.

⁸ Ionesco E. *Vienišius*. V., 1998, p. 61.

VIII.6. FILOSOFINIO EGZISTENCIALIZMO KRITIKA: WITOLDAS GOMBROWICZIUS¹

VIII.6.a. Erotizuotos sąmonės teatras: W. Gombrowiczius ir F. Nietzsche

W. Gombrowicziaus romano *Pornografija* meninė erdvė negrindžiama jokiais filosofinėmis prielaidomis. Herojai nefilosofuoja ir net nesimyli. Jie kuria įmantrų išgalvotą pasaulį, mėgaujasi pačių susikurto erotizuotos sąmonės teatro estetika. Fatališkiausias nuotykis, kurį pasakotojas mini pirmajame romano sakinyje, galėjo ir neįvykti. Jis įvyksta gal tik dėl to, kad „neįvyktų kažko kito“. Ir pasakotojo draugas Friderikas šnekučiuodamasis su Marija „pokalbio nenutraukė kaip tik todėl, kad stai-ga nepasakytų ko nors kito“, o į bažnyčią žmonėms matant nusiveda ją gal tik todėl, „kad nepadarytų kažko kito“. Paskutiniuose romano puslapiuose pasakotojas ir Friderikas mėgaujasi pačių surežisuoto beprotiško spektaklio epizodais, mintimis sekdami dviejų jaunų žmonių, erotinių jų fantazijų herojų, slenkančių nužudyti žmogaus, pėdomis. „Juos toji bedugnė traukė todėl, kad galėjo ją peršokti – jų lengvumas vedė į pačius kruviniausius sumanymus, nes tai jie paversdavo kuo nors kitu – ir šis jų artėjimas į nusikaltimą buvo būtent nusikaltimo naikinimas, darydami nusikaltimą jie jį likvidavo“.² Tik rašytojo sukurtoje meninėje erdvėje įmanoma tokia nusikalstamos ir nuodėmingos sąmonės vivisekcijos estetizacija. Filosofo tekste tokie eksperimentai taptų grėsmingu amoralumu. Net vadinamasis amoralistas F. Nietzsche, su kurio skelbta naujų vertybių kūrimo paradigma dažnai siejamas W. Gombrowiczius, nieko panašaus nėra rašęs. W. Gombrowicziaus romanas atliepia F. Nietzsche's teiginį: „Turime būti savo gyvenimo poetai. Ypač smulkmenose ir kasdienybėje“. F. Nietzsche iš tiesų ragino išsilaisvinti iš tūkstantmečių vertybių įtakos, pažvelgti į pasaulį vaiko akimis, pamatyti jį kitokį ir pradėti kurti naujas vertybes. Tačiau žvelgti į pasaulį vaiko žvilgsniu ne tas pat, kas žvelgti į jį rafinuoto iškrypėlio žvilgsniu. F. Nietzsche turėjo aiškų kriterijų – natūralų gyvenimo instinktą. W. Gombrowicziaus eksperimentą bandant estetizuoti nuodėmę jis būtų pavadinęs dekadansu – sveikų gyvenimo jėgų išsekimu.

Regis, ir pats W. Gombrowiczius nemano esąs F. Nietzsche's šalininkas. *Dienoraštyje 1953–1956* jis rašo: sunku įsivaizduoti ką nors nenatūralesnio ar netgi juokingesnio ir prastesnio skonio kaip F. Nietzsche's antžmogis ir jo jauna žmogiškoji bestija.

¹ Gimė 1904 m. Maloščiuose kilmingo žemvaldžio šeimoje, 1916 m. mokėsi katalikiškame Šv. Stanislovo Kostkos licėjuje Varšuvoje, 1923–1926 m. studijavo Varšuvos universiteto Teisės fakultete. Tapo teisės licenciatu, stažavosi Varšuvos teisme. 1935 m. atsitiktinai išvyko į Argentiną, tačiau pragyveno čia daugiau kaip du dešimtmečius.

² Gombrowicz W. *Pornografija*. V., 1996, p. 214.

VIII.6.b. Rašytojas – ne filosofas

W. Gombrowiczius bandymą susieti jo kūrybą su filosofija, regis, vertintų labai kritiškai. W. Gombrowiczius siekia apsaugoti meną nuo filosofinių spekuliacijų prievartos. „Menininkas, kuris leidžiasi nuviliojamas į tas smegeninių spekuliacijų sritis, yra pražuvęs. Mes, meno žmonės, pastaruoju metu pernelyg patikliai leidomės filosofų ir kitų mokslininkų vedžiojami už nosies“. „Menas – tai faktas, o ne komentaras, prismeigtas prie fakto. Ne mūsų reikalas aiškinti, dėstyti, sisteminti, įrodinėti. Esame žodis, kuris liudija: čia man skauda – šitai mane žavi – šitą mėgstu – šito nekenčiu – šito geidžiu – šito nenoriu... Mokslas taip ir liks abstraktus, o mūsų žodis – tai balsas žmogaus iš kūno ir kraujo, tai individualus balsas. Mums svarbu ne idėja, o asmenybė. Mes realizuojame save ne per sąvokas, o per individus. Esame ir turime pasilikti individai, mūsų užduotis ta, kad vis labiau abstraktėjančiame pasaulyje nenustotų skambėti gyvas, žmogiškas balsas“, – programiškai konstatuoja rašytojas.

W. Gombrowicziui rašant romaną neprireikia filosofijos. O rašančiam dienoraščius W. Gombrowicziui ji reikalinga. Kad galėtų mesti iššūkį, polemizuoti dėl literatūros žanrinio grynumo. Ir ne tik.

W. Gombrowicziaus dienoraščiai – ne romanas. Rašytojas nepaverčia savęs herojumi. Jo mylėtų moterų sąrašo čia nerasime. Rašytojas samprotauja. Apie save, savo situaciją, savo tautą, meną, savo laikotarpį. Filosofija sugrįžta. Išguita iš meninio teksto, ji atsiranda tada, kai iškyla bendrosios savivokos problema. 1953 metų dienoraštyje jis rašo gavęs iš Paryžiaus filosofijos knygų siuntą, iš jų ir A. Camus *Maištaujantį žmogų*. A. Camus tragika, kitaip nei A. Schopenhauerio ir ypač F. Nietzsche's vaikiškas atradimo džiaugsmas, W. Gombrowicziui atrodo šalta. A. Camus, pažymi rašytojas, ištraukia žmogų iš žmonių masės, netgi iš bendravimo su kitu žmogumi, individualią sielą supriešina su egzistencija – „atrodo, tarytum kas būtų ištraukęs žuvį iš vandens“. Kodėl skaitant moralistus, retoriškai klausia W. Gombrowiczius, man visuomet kyla įspūdis, kad žmogus išsprūsta jiems iš rankų? Egzistencialistų moralas jam atrodo bejėgis, abstraktus, teorinis. Jo manymu, A. Camus lūpomis byloja ištisa prancūzų moralaus mąstymo tradicija, pradėta „visokių Pascalių pastangomis“³. W. Gombrowiczius labai subtiliai pastebi, kad individuali sąmonė nepaklūsta abstrakčioms filosofijos formulėms. Kaip atgaivinti moralę, atimti iš jos teorinį aspektą, kad ji taptų suprantama man, žmogui? – iškelia jis retorinį klausimą. „Juk sąžinė, kurią šiandien turiu, yra kultūros produktas, o kultūra, teisybė yra tai, ką sukūrė žmonės, tačiau anaipatol tai nėra tas pats kas žmogus“.⁴ Vienatvė, perteikta A. Camus, jo manymu, yra ne mažiau kankinanti nei marksistinis sausas kolektyvizmas. „Mano problema, – supriešina W. Gombrowiczius save ir A. Camus, – yra ne sąžinės tobulinimas, o visų pirma – kiek ta sąžinė priklauso man“.⁵

³ Gombrowicz W. *Dienoraštis 1953–1956*. V., 1998, p. 84.

⁴ Ten pat, p. 85.

⁵ Ten pat, p. 85.

Literatūros ir filosofijos priešingumą W. Gombrowiczius vertina kaip išraišką drastiškiausio, neišsprendžiamo kultūros konflikto, kylančio dėl dvilypių žmogaus siekių: formos, pavidalo, apibrėžtumo, troškimo ir nenoro pripažinti pavidalą, kitokią formą. Žmonija, pasak rašytojo, turi nuolatos save apibrėžti ir nuolatos tuos apibrėžimus paneigti. Realybė nėra daiktas, kurį visą visutėlį galima būtų išreikšti forma. Forma nesutampa su gyvenimo esme. Tačiau bet kokia mintis, kuria norima apibrėžti tą formos ir realybės nesutapimą, taip pat tampa forma ir tokiu būdu tik patvirtina tai, kad mes trokštame formos.

Tad visa mūsų dialektika, – prieina prie konceptualios išvados W. Gombrowiczius, – filosofinė, etinė – egzistuoja begalybės fone; begalybės, vadinamos dar-ne-visai-forma, kuri nėra nei šviesa, nei tamsa, o tik visa ko mišinys, fermentas, netvarka, nešvara, atsitiktinumas. Ši dar ne-visai-formos ir dar-ne-visai-reikšmingumo sfera yra nenuspėjama ir netikėta. Filosofo samprotavimai jos negali paaiškinti. Tai rašytojo sritis. „Stengiausi parodyti, – sako W. Gombrowiczius, – kad žmogui paskutinė instancija yra žmogus, o ne kokia nors absoliuti vertybė“.⁶

VIII.6.c. Metafizinis esteto nerimas

Ar rašytojui W. Gombrowiczui, atsiribojusiam nuo egzistencialistų, pavyko išvengti to metafizinio nerimo, su kuriuo kovodamas gyvavo egzistencializmas? Nepavyko. Tiesa, jis ištiko rašytoją ne knygas skaitant. Pirmas nerimo šuoras (egzistencialistai pasakytų – ribinė situacija) atsklido pamačius veidrodyje pirmąsias raukšles. „Pra-keiktas mano veidas. Mano veidas išdavė mane, išdavystė, išdavystė, išdavystė“⁷, – reaguoja rašytojas. Kodėl tokia skausminga reakcija? „Taip, mistifikacija turėjo išaiškėti, vieną dieną turėjo nutrūkti tas neteisėtas ir pavėluotas buvimas besiskleidžiančiame gyvenime, ir štai dabar aš esu senėjimas, aš apsinuodijęs, aš šlykštus, aš suaugęs. Nuo to mane apėmė klaikus siaubas, nes supratau, kad jau galutinai esu išmestas iš žavesio ir kad negaliu patikti gamtai <...>“. Metafizinio nerimo, kylančio dėl tokios priežasties, mes nerasime egzistencialistų tekstuose. Jiems tai pasirodytų per menka. Moralistui – to būtų gana. Bet estetui senėjimas gali būti baisus už pačią mirtį. 1956 metų dienoraštyje nerimo dar daugiau. Jis jau įprasminas. „Laikui bėgant žmogaus gyvenimas, – rašo W. Gombrowiczius, – tampa plieniniais spąstais. Pradžioje viskas minkšta ir lankstu, lengva eiti – bet dabar tas švelnus gyvenimo delnas tampa geležinis, nepermaldujamas metalo šaltis ir baisus stingdančios arterijos žiaurumas“. Rašytojas jaučiasi prispaustas prie sienos. Pasiekęs ribą. Kodėl? Išseko savęs kūrimo galimybės. „Suvokimas – kad jau tapau. Jau esu. Witoldas Gombrowiczius, tie du žodžiai, kuriuos nešiojau savyje, jau užbaigti. Esu. Pernelyg esu. Ir

⁶ Gombrowicz W. *Dienoraštis 1953–1956*. V., 1998, p. 169.

⁷ Ten pat, p. 246.

nors dar galėčiau iškrėsti ką nors, kas nustebintų mane patį, bet jau nebenoriu – negaliu norėti, nes pernelyg esu”.⁸

Filosofija nebeatrodo tokia šalta. Rašytojas skaito S. Weil ir konstatuoja: „Pats gyvenimas savo subjaurėjimu stumia mane į metafizikos sferą“. Egzistencializmas rašytojui jau nebeatrodo esąs prancūziškosios tradicijos kolektyvinis moralas. „[vairios egzistencialistų tezės gali pasirodyti esančios profesoriški postringavimai, bet egzistencinis žmogus, toks, kokį jie pamatė, liks didžiu sąmonės laimikiu. Be abejo, tai bedugnės modelis. Krisdamas į tą bedugnę žinau, kad dugno nepasieksiu, tačiau ta praraja nėra man visiškai svetima, tai mano prigimties praraja“⁹, – šitaip rašytojas atsako į jo paties prieš porą metų išsikeltą retorinį klausimą, kaip prancūzų filosofų moralą paversti savu. „Egzistencializmas, kad ir koks jis būtų, įsikūrė ant mūsų esminio nerimo“¹⁰, – galiausiai konstatuoja W. Gombrowiczius. Rašytojas susitakė su filosofija. Ne kaip menininkas, kaip žmogus.

⁸ Gombrowicz W. *Dienoraštis 1953–1956*. V., 1998, p. 304.

⁹ Ten pat, p. 322.

¹⁰ Ten pat, p. 322.

ILIUSTRACIJŲ SĄRAŠAS

Antikinė etika

- Raphaelis. *Atėnų mokykla*. Fragmentas // M. Pierre. *La Renaissance*. Paris: Hachette, 1996, p. 24–25. P. 27.
- J. P. Davidas. *Sokrato mirtis* // *Ils ont fait l'histoire du monde. De l'antique au Moyen Age*. De 1800 av. J.–C. à 1492. Paris: Larousse, p. 64–65. P. 33.
- A. Feuerbachas. *Platono Puota* // *Late Nineteenth Century Art. The Art, Architecture and Applied Art of the „Pompous Age“*. Ed. H. J. Hansen. New York, 1972, p. 118–119. P. 36.
- Autorius nenurodytas. *Platono ola* // *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*. Ed. A. Kenny. Oxford: University Press, 1994, p. 25. P. 40.
- J. de Ribera. *Diogenas su žibintu* // *Vakarų Europos tapyba Lietuvos TSR muziejuose*. V.: Vaga, 1982, p. 69. P. 61.
- P. N. Guerinai. *Katono iš Utikos mirtis, 1797* // Chastell A. *L'Art Français. Le temps de l'éloquence 1775–1825*. Paris: Flammarion, 1993, p. 214. P. 77.

Rytų etika

- A. Švėgžda. *Knyga*. Iš ciklo „Išminties ieškojimas“. II dalis. 1980 // Vilniaus dailės akademijos muziejaus rinkiniai. P. 83.
- Prancūzų filosofas M. Foucault dzenbudistų šventykloje Japonijoje* // Taureck B. H. F. *Michel Foucault*. Reinbek bei Hamburg: Rowohet Taschenbuch Verlag GmbH, 1997, p. 117. P. 85.
- J. Tingueley. *Paminklas kamikadzei, 1962–1969*. Kanagawa, muziejus lauke // Rucie-Smith E. *Art Today. 377 Illustrations in Full Colour From Abstract Expressionism to Superrealism*. Oxford: Phaidon, 1977, p. 318–319. P. 88.
- Hakuinas Ekaku. *Mu* // Mason P. *History of Japanese Art*. New York: Harry N. Abrams, Inc. Tokyo, Japan, 1993, p. 284. P. 98.
- Tanomura Tikudenas. *Pavasario peizažas* // *Государственный музей искусства народов Востока. Изобразительное искусство*. Москва, 1988. P. 101.
- Hakuinas Ekaku. *Vienos rankos pliaukštelėjimas, 1766* // Mason P. *History of Japanese Art*. New York: Harry N. Abrams, Inc. Tokyo, Japan, 1993, p. 285. P. 102.
- Dzenbudistų šventykla Kamakuroje* // S. Arminaitės nuotrauka. J. Baranovos asmeninė kolekcija. P. 108.
- Mokuanas Reienas. *Keturi miegantieji* // *Art Treasures from Japan*. Tokyo, Japan & Palo Alto, Calif., USA Kodanska International LTD, 1971, p. 39. P. 112.

Krikščioniškoji etika

- A. Bertašius. *Angelas* // K. Baranovaitės asmeninė kolekcija. P. 115.
- Raphaelis. *Šventas Paulius Atėnų areopage* // Kenny A. *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*. Oxford, 1994, p. 47. P. 117.
- V. Carpacio. *Šventas Augustinas studijoje* // M. Pierre. *La Renaissance*. Paris: Hachette, 1996, p. 64–65. P. 121.
- C. da Conegliano. *Išganytojas* // Alpatow M. A. *Die Dresden Galerie. Alte Meister*. Dresden: VEB Verlag der Kunst, 1966, p. 413. P. 123.
- J. de Ribera. *Šventa Agnietė kalėjime, kur angelas apgaubia ją drobule* // Alpatow M. A. *Die Dresden Galerie. Alte Meister*. VEB Verlag der Kunst Dresden, 1966, nr. 201. P. 128.
- Vienuolė klarietė*. J. Saboliaus ir R. Šerpytės dokumentinio filmo *Neturto seserys* kadras. P. 132.
- A. Düreris. *Adomas ir Ieva* // Strieder P. *Dürer*. Fernand Nathan, 1978, p. 84. P. 138.
- A. Düreris. *Jobas, niekinamas žmonos, 1504* // Strieder P. *Dürer*. Fernand Nathan, 1978, p. 71. P. 145.
- A. Düreris. *Lukrecijos mirtis, 1518* // Strieder P. *Dürer*. Fernand Nathan, 1978, p. 146. P. 154.

Racionalistinė etika

- P. Klee. *Besiilsintis jaunas vyras*, 1911 // Grohmann W. *Der Maler Paul Klee*. Köln: Dūmont Buchverlag, 1993, p. 11. P. 159.
- M. Ernstas. *Dviejų merginų pasivaikščiojimas danguje* // Rubin W. S. *L'art dada et surréaliste*. Paris: Seghers, 1946, p. 326. P. 168.
- M. Ernstas. *Karalius Edipas*, 1922 // Rubin W. S. *L'art dada et surréaliste*. Paris: Seghers, 1946, p. 147. P. 177.
- P. Bruegelis. *Aklųjų parabolė* // Cahan C. L., Riley C. *Bosch-Bruegel*. New York: Avenel Books, 1980, p. LXIII. P. 180.
- P. Klee. *Susitikimas dviejų žmonių, kurių kiekvienas mano kitą esant aukštesnio rango* // Partsch S. *Paul Klee 1879–1940*. Benedikt Taschen, 1993, p. 8. P. 185.
- E. Nekrošiaus režisuotos W. Shakespeare'o tragedijos *Hamletas* scena. D. Matvejevo nuotrauka // Kultūros barai. 1997, nr. 7, p. 20. P. 195.
- S. Eidrigėvičius. *Šakelė (Kaukės)* // *Ku-ku-ri-ku*. Projekt graficzny Andrzej Stroka, 2001, p. 60. P. 200.
- P. Klee. *Senas žmogus skaičiuoja* // Partsch S. *Paul Klee 1879–1940*. Benedikt Taschen, 1993, p. 47. P. 210.
- L. Signorelli. *Tiberijus Grakchas* // *Severoitaljanskaja živopis XV. vieka*. Budapest: Korvina, 1984, nr. 5. P. 216.
- E. Nekrošiaus režisuotos W. Shakespeare'o pjesės *Otelas* scena. D. Matvejevo nuotrauka // Kultūros barai. 2001, nr. 4, p. 50. P. 227.

Gyvenimo filosofija

- Š. Sauka. *Be pavadinimo* // *Šarūnas Sauka. Šiuolaikinio meno centras*, 1998, p. 35. P. 229.
- P. Laurinkaus ir O. Koršunovo režisuoto spektaklio *Geismas* scena // Iš J. Javaičio archyvo. P. 236.
- A. Düreris. *Riteris, giltinė ir velnias*, 1513 // Strieder P. *Dürer*. Fernand Nathan, 1978, p. 125. P. 245.
- Bonos universitetas* (tolumoje matyti filosofė R. Šerpytė) // J. Baranovos nuotrauka. P. 251.
- Žydrasis krantas. Prancūzijos Rivjera. Eze-village // Atvirukas. Editions Photoguy. P. 256.
- Režisieriaus K. Kieslowskio filmo *Balta* kadras. P. 266.
- Režisierės A. Holland filmo *Nužudyti kunigą* kadras. P. 271.

Etika ir psichoanalizė

- S. Dali. *Miegas* // Neret G. *Dali, 1904–1989*. Köln: Taschen/Humanitas, 2001, p. 46. P. 273.
- G. Moreau. *Edipas ir Sfingė* // Hofstätter H. *Gustave Moreau. Leben und Werk*. Köln: Dūmont Buchverlag, 1978, nr. 1. P. 276.
- M. Ray. *Valanda iki pasimatymo. Įsimylėjęliai*, 1932–1934 // Rubin W. S. *L'art dada et surréaliste*. Paris: Seghers, 1946, p. 65. P. 278.
- V. Paukštė. *Atskrend sakalėlis*, 2001 // Kultūros barai. 2001, nr. 4, p. 32. P. 283.
- S. Dali. *Paranojinė-kritinė vienatvė*, 1935 // Дали. Артколор. Рекламное агенство, nr. 7. P. 287.
- O. Koršunovo režisuoto spektaklio *Parazitai* scena. D. Matvejevo nuotrauka // Kultūros barai. 2001, nr. 10, p. 32. P. 290.
- Režisieriaus I. Bergmano filmo *Žiemos šviesa* kadrai. P. 296.

Egzistencinė etika

- S. Eidrigėvičius. *Amžinas verksmas* // *Ku-ku-ri-ku*. Projekt graficzny Andrzej Stroka, 2001, p. 55. P. 297.
- S. Dali. *Filosofas, apšviestas mėnulio ir kylančios saulės šviesos* // Дали. Артколор. Рекламное агенство, nr. 15. P. 301.
- V. van Goghas. *Valstiečio batai* // Atvirukas. Edition Van Gogh. Muséum Amsterdam. P. 311.
- P. Delaroche. *Ledi Žanos Grėj egzekucija*. Fragmentas // Atvirukas. Sold to support the National Gallery, London. P. 319.
- Režisieriaus I. Bergmano filmo *Tyla* kadras. P. 321.

Filosofijos institutas Lévene (Belgija) // J. Baranovos nuotrauka. P. 324.
 Režisieriaus I. Bergmano filmo *Dabar matome tarsi veidrodyje* kadras. P. 325.
 A. Sutkus. *J.-P Sartre'as Nidoje* // Sutkus A. *Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir*, Centre culturel français, union des photographes de Lithuanie. Vilnius, 1999, p. 13. P. 330.
 G. Moreau. *Mirtis ir jaunas žmogus* // Hofstätter H. *Gustave Moreau. Leben und Werk*. Köln: Dūmont Buchverlag, 1978, nr. 1. P. 332.
 Spaustuvinių gatvė Kaune // J. Baranovos nuotrauka. P. 335.
 A. Mickevičiaus gatvė Kaune // J. Baranovos nuotrauka. P. 335.
 M. Ernstas. *Šviesos ratas* (*Planche XXIX d'Histoire Naturelle*), 1926 // Rubin W. S. *L'art dada et surréaliste*. Paris: Seghers, 1946, p. 186. P. 337.
 E. Nekrošiaus režisuoto spektaklio *Makbetas* scena. D. Matvejevo nuotrauka // Kultūros barai. 1999, nr. 8/9, p. 41. P. 342.
 P. Delvaux. *Pasisveikinimas*, 1938 // Swinglehurst E. *The Art of the Surrealists*. New York: Paragon Book Service, 1995, p. 45. P. 343.

Egzistencializmas ir literatūra

K. Jaroševaitė. *Jkyrios mintys* // Lietuvos dailės muziejaus fondai. P. 349.
 S. Eidrigėvičius. *Stasio exlibris*, 1976 // Ku-ku-ri-ku. *Projekt graficzny Andrzej Stroka*, 2001, p. 12. P. 367.
 M. Liugaila. *Ruduo* // Autoriaus nuosavybė. P. 374.
 F. Goya. *Surakinti* // Goya. *Kritiškas žvilgsnis—La mirada critica*. 1998 07 06–09 06. P. 382.

Baranova, Jūratė

Ba407 Etika: filosofija kaip praktika : mokytojo knyga / Jūratė Baranova. – Vilnius : Tyto alba, 2002. – 390[2] p.: iliustr.

ISBN 9986-16-249-1

Tai įdomus, kūrybingam darbui nuteikiantis veikalas. Etikos idėjos čia nuosekliai aptiriamos istoriniu aspektu. Plačiai nagrinėjamos pagrindinės jų paradigmos: antikos, Rytų, krikščioniškoji, Naujųjų laikų etika. Nuosekliai ieškoma filosofinių idėjų sąsajų su literatūra. Leidinys skiriamas ne tik mokytojams, bet ir platesnio akiračio moksleiviams, kolegijų, aukštųjų mokyklų studentams ir visiems, besidomintiems etikos ir filosofijos problemomis.

UDK 372.817

1-ame viršelyje panaudota Paulio Klee paveikslo „Po 1915/1929“ reprodukcija, 1920

4-ame viršelyje panaudota Vytauto Rubavičiaus nuotrauka „Akmenos ežeras žiemą“, 2001

Iliustracijas parinko Jūratė Baranova

JŪRATĖ BARANOVA

ETIKA: FILOSOFIJA KAIP PRAKTIKA

Mokytojo knyga

Redaktorė *Zita Baranauskaitė*

Viršelio dailininkė ir meninė redaktorė *Raimonda Bateikaitė*

SL 1686. 2002 07 15. 23 apsk. I. I. Tiražas 3000 egz. Užsakymas 745.

Išleido „Tyto alba“, J. Jasinskio 10, 2600 Vilnius

Spausdino AB „Vilspa“, Viršuliškių skg. 80, 2065 Vilnius