

# ALTERNATYVI MODERNYBĖ IR JOS STRATEGIJOS

Arūnas Gelūnas

Vytauto Didžiojo universitetas  
Filosofijos katedra  
K. Donelaičio g. 52, 3000 Kaunas  
El. paštas: vida\_latkauskaitė@fc.vdu.lt

*Straipsnyje svarstomas modernybės fenomenas bei pamatinės moderniosios filosofijos ir humanitarinių mokslų nuostatos, susilaukiančios radikalios nūdienos mąstytojų kritikos: atotrūkis tarp faktų ir vertybių, bendruomenę jungiančių saitų susilpnėjimas, mokslinės–technologinės sistemos susiformavimas ir dėl to kylantys svarbūs individų savivokos pokyčiai. Tokie žymūs modernybės kritikai kaip Stephen Toulmin, Leszek Kolakowski, Friedrich August von Hayek ir Louis Dumont tvirtina, jog dekartiškasis racionalumas ir su juo susijusi kieta ir nelanksti geometrinė žinojimo paradigma jau nebeatitinka nei šiuolaikinio mokslo atradimų, nei žmonių poreikių, ir todėl daug labiau atitinkanti tikrovę būtų biologinė, j evoliuciją ir kaitą orientuota žinojimo paradigma. „Makroskopinis“ mąstymas turėtų užleisti vietą „mikroskopiniam“: ne universalus Metodas, o vietinės „parapijinės“ tiesos ir kultūrinės nuostatos, ne vien „tikslus“, matematiniu gamtamokslu grįstas žinojimas, bet ir „iracionalios“ vertybės ir papročiai. Mokslo tiesos galioja jo paties konteksto ribose – mokslas, kuris skelbiasi savo tiesomis galįs paaikškinti visą tikrovę, anot mokslo filosofo Evandro Agazzi, neišvengiamai virsta scientizmu, t. y. ne mokslu, o moksline ideologija. Straipsnio pabaigoje aptariama nevakarietiškos visuomenės – Meiji laikotarpio Japonijos – reakcija į Vakarų mokslo ir kultūros invaziją. Svarstomas pamatinis konfliktas tarp Vakarų mokslinio metodo ir Azijos moralės bei vertybių pasitelkiant japonų filosofo Kitaro Nishidos, kuriam šios problemos sprendimas tapo viso gyvenimo darbu, pavyzdį.*

**Raktažodžiai:** modernybė, scientizmas, vertybė, technologinė sistema.

*Scientistinė ir technicistinė visuomenė pripažino subjekto (t. y. žmogaus) neutralizavimą esant pamatine pažintinio santykio su tikrove ir operatyvinio įsikūšimo į ją sąlyga. Kaipgi tokia civilizacija gali išreikšti vertybes, pripildyti prasmės savąją istoriją ir likimą?*

*Evandro Agazzi<sup>1</sup>*

Žinoma postmodernizmo teoretikė Pauline Marie Rosenau savo knygą „Postmodernizmas ir socialiniai mokslai“ skiria tėvų – „stiprių gimdytojų, tvirtų modernių subjektų, kuriems nekėlė abejonių jų tapatybė ar vertybės“ – atminimui. Perskaičius tos knygos skyrių „Subjekto nuvertimas“ galėtų kilti pagunda įžvelgti šioje dedikacijoje ironijos šešėlį, tačiau dedikacija po-

mirtinė, todėl tai, kas joje girdėti, veikia skatina galvoti apie tam tikrą nostalgiją.

Kokį subjektą nuverčia ir nuvainikuoja postmodernistai? Trumpai tariant, tokį, kuris yra tinkamas modernybės atstovas. Štai koks mo-

<sup>1</sup> Agazzi (1998), p. 79.

dernysis subjektas kelia pasidarygimą vadinamiesiems postmodernistams-skeptikams: „... modernus subjektas yra sunkiai dirbanti, disciplinuota ir atsakinga asmenybė. Ji/s jaučiasi privalanti/s dėti „pastangas“ ir save suvokia kaip „sunkiai besistengiančią/tį“ ir darančią/tį „viską, ką gali.“ Ji/s neturi ryškių asmeninių bruožų ar bent jau nekvaršina sau dėl to galvos. Ji/s planuoja iš anksto, yra organizuota/s ir atideda malonumus vėlesniam laikui. Modernus subjektas gali pasižvesti politiniams projektams ir dirbti siekdama/s ideologinių tikslų. Ji/s gali tikėti laisva valia ir asmenine autonomija, tačiau laikysis daugumos nuomonės (ar partijos linijos), kai tik įvyks balsavimas ir bus priimtas nutarimas. Kitaip tariant, modernus subjektas linksta aukoti savo interesus kolektyvo labui. Ji/s gerbia racionalias taisykles, bendrąją valią, socialines konvencijas, nusistovėjusias normas, kurios jai/jam atrodo esančios pamatuotos. Ji/s kuo nuoširdžiausiai ieško tiesos ir tikisi, jog galiausiai tokios paieškos neliks bevaisės. Tai reiškia, jog modernus subjektas pasitiki protu, racionalumu ir mokslu, išskeldamas juos pirm emocijų. Ji/s su optimizmu žvelgia į žmonijos ateitį ir tiki progreso galimybe. Ji/s tvirtina esąs/esanti gerai informuota/s žmogus ir turi aiškia ir stabilia (set) tapatybę.“<sup>2</sup>

Sunku nesutikti su Rosenau, jog šios savybės, postmodernistams-skeptikams atrodančios rūsčiai kritikuotinos, modernistų požiūriu – vertos didžiausio pagyrimo. Tad subjekto kritika tampa priemone kritikuoti pačią modernybę.

## Modernybė ir jos kritikai

Modernybės demarkacinių linijų problema kelia ne mažiau nesutarimų nei moderniojo sub-

jekto tapatybė. Jos teritorinių ir chronologinių ribų nustatymas vis dar yra karštų nūdienos teorinių debatų objektas. Apšvietos projekto „pabaigos pradžia“ jo kritikai tariasi užčiuopę tuomet, o tai ne tokie seni laikai, kai balsai, skatinantys svarstyti ne tik modernybės nuopelnus, bet ir jos trūkumus, darosi vis garsesni, kai imama kvestionuoti netgi progreso sąvoka. Pavieniai balsai, tokie kaip Andrew Ure, kuris dar 1835 metais knygoje „Manufaktūrų filosofija“ perspėja apie žmogaus kaip individualaus ekonominio veikėjo virtimo „žmogiškaisiais ištekliais“ grėsmę, anuomet menkai girdėti ne dėl savo neaktualumo, o tiesiog todėl, kad dar neatėjęs laikas: kapitalo ir moderniojo mokslo santuoka dar išgyvena savo medaus mėnesį. Kaip tik tuomet sudygsta sėklos ir pasirodo vaisiai augalų, kuriuos pasėjo Galileo, Descartes ir Newtonas. Atrodytų, iš Europos ir Šiaurės Amerikos laukų ir miškų visiems laikams išvejamos mitologinės būtybės, jos imamos vyti ir iš kitų, „necivilizuotų“, tautų teritorijų ir neveltui – visi gauna daugiau maisto, šiltesnius būstus, greitesnes susisiekimo priemones bei liberalesnes valdžios formas. Devynioliktojo amžiaus pabaigoje Herbertas Spenceris prabyla apie galutinę proto pergalę prieš barbariškumą, kuris visgi netrunka sugrįžti radikaliausiais pavidalais. Dar vėliau Descartes'o „Samprotavimai apie metodą“ – moderniojo mokslo biblija ir konstitucija – pamažu ima atrodyti nebe tokie universalūs, pats mokslas apkaltinamas virtęs scientizmu ir talkinąs technokratinei ideologijai, o naujausi atradimai ima keisti pačią mokslo sampratą.

Mokslui tai išeina į naudą, o kaip yra su filosofija? Skeptikai tvirtina, jog naujųjų laikų filosofija seniai išsėmė savo galimybes ir kad dabartinė jos situacija – kakofonija skirtingomis, viena į kitą neišverčiamomis, kalbomis bylojančių balsų yra „mitologijos revanšas Švietimui

<sup>2</sup> Rosenau (1992), p. 43.

už arogantiškas pastangas ją sugriauti.<sup>3</sup> Pasak vieno iš nuosekliausių modernybės kritikų, Stepheno Toulmino, modernybės saulėlydžio filosofijai tenka trejopas pasirinkimas:

1. Toliau plėtoti diskredituotą (švietėjišką ar modernią) grynai teorinių tyrinėjimų programą;

2. Neapsiriboti vien teorija ir ieškoti naujų (post-modernių) metodų, kurie galėtų turėti ir praktinės svarbos;

3. Sugrįžti prie Descartes'o marginalizuotų (iki-modernios filosofijos) temų ir pamėginti naujai ir produktyviai jas apklausti.

Tačiau lieka neaišku, kaip „intelektualai-specialistai,“ net ir pasitelkę visas tris strategijas, žada atkurti ar sukurti visiškai naują „atsakomybės ir pasitikėjimo diskursą,“ o svarbiausia, koku mastu (ir ar apskritai) tai įmanoma? Juk „aukščiausiasis teisėjas“ didžiajame ginče buvo prarastas bent dukart: vieną kartą Nietzsche'į ištarus „Dievas mirė,“ o kitą – diskreditavus modernųjį mokslą ir jo pretenzijas į tiesos monopolį. Pasak kito žymaus modernybės kritiko, Leszeka Kolakowskio, „pasirinkdami kurią nors kalbą, niekuomet nepradedame iš pradžių.“ Mąstantis subjektas visuomet jau yra „įmestas“ į tam tikrą situaciją, ir tai, kad ja nepasitenkinus norima, viską užbraukus, sukonstruoti naują, teisingesniais ir „racionalesniais“ principais grįstą, daiktų tvarką, savo esmė labai artima moderniajai švietėjiškai paradigmą. Apžvelgiamo diskurso, kurio ribose įmanoma racionaliausiai susitarti, sukūrimas yra tiesiog simptomiškai būdingas moderniam pozityvistiniam mokslui, kurio apaštalai, pasak Toulmino, dar ketvirtajame dešimtmetyje su giliu įsitikinimu skelbė jo tiesą kaip vienintelę įmanomą. Tai, jog netgi didelio masto sociokultūrinės sistemos kūrimas yra pavaldus racionaliam (ir neišvengiamai cen-

tralizuojamam) sumanymui ir planavimui, yra vienas iš esmingiausių pozityvistinio mokslo laimėjimų apsiginklavusio „moderniojo subjekto“ bruožų. Šiuo atveju neturi lemiamos reikšmės tai, ar modernybę laikysime periodu nuo Galileo iki Gedelio, ar nuo Newtono iki Heisenbergo, ar pagaliau nuo Trisdešimties metų karo iki Prancūzų revoliucijos. Dauguma modernybės kritikų, kad ir nesutardami dėl tikslios chronologijos, dažniausiai pradeda nuo karteziškosios epistemologijos kritikos. Nors tokia kritika neretai yra perdėm redukcionistinė ir remiasi gana klišiniu Descartes'o filosofijos supratimu, vis dėlto būtent Descartes'o *ego cogito* ir neabejotini mąstymo principai yra moderniojo subjekto esmingiausias branduolys: visa, ko reikia teisingam mąstymui ir juo grįstam veiksmui, galiu atrasti savyje pačiame, pasitelkęs teisingo samprotavimo, loginio dedukavimo iš eksplicitinių prielaidų, „radikalios abejonės“ metodą. Toks požiūris sudarė palankias galimybes ilgam išsakyti įpročiui laikyti žmogaus protą „esiniu už gamtos ir visuomenės kosmo ribų“, o ne „to paties evoliucijos proceso, kuriame atsiranda socialinės institucijos, rezultatu.“<sup>4</sup>

### ***Yra ir turėtų būti. Tabula rasa mitas***

F. A. von Hayekas (sekdamas Popperiu) tokią laikyseną vadina konstruktyvistiniu racionalizmu, t. y. nuostata, kad visa, kas yra vertinga (įskaitant svarbiausias socialines-kultūrinės institucijas), yra [žmogaus] racionalaus sumanymo rezultatas. Priešingai Hume'ui ir Kantui, kurie, pasak Hayeko, „labiau nei kas nors kitas iki šiol priartėjo prie aiškaus vertybių statuso – kad vertybės išreiškia nepriklausomas ir orientuojančias viso racionalaus konstravimo sąlygas – su-

<sup>3</sup> Kolakowski (1992), p. 109.

<sup>4</sup> Hayek (1973, 1998), p.18.

pratimo,“ Descartes’o ir Hobbes’o inicijuotas „švietėjiškas mokslo paklydimas“ lėmė konstruktyvizmo polinkį „vaizduoti vertybes, kurių jis negali paaikškinti, vien kaip žmogaus savavališko apsisprendimo, vien kaip valios aktų ar kaip grynų emocijų padarinių, o ne kaip būtinają pačių faktų, kuriuos jis postuluoja, sąlygą.“<sup>5</sup> Laikantis tokio požiūrio, daugybė dalykų, kylančių iš tradicijos, papročių ir istorijos, buvo nurašyta kaip „vien plika nuomonė.“<sup>6</sup> Ištisu kartų patirtis, atsispindinti individo gyvenamoje visuomenėje, įgijusi taisyklių ir normų pavidalą, nustojo reikšmės, jei negalėjo būti patvirtinta dekartiškaisiais principais. Tradicijos, normos ir taisyklės – ši trilypė bendruomenę telkianti jėga, moderniojo racionalizmo buvo neregėtai susilpninta.

*Kito* apskritai patirtis, ir netgi jo realumas, taip pat tapo didžiais abejotiniais dalykais: „...uždarydamas *ego* kaip epistemologinį pagrindą, už kurio nieko nėra, Descartes faktiškai padarė neįmanomą empatišką *alter-ego* supratimą; vien neaiški, netiesioginė indukcija mane įtikina, kad be manęs esama kito *ego* ... *alter-ego* patikimai saugo jo paties atskirumas, ir jis hermetiškai neprieinamas.“<sup>7</sup>

Prancūzų antropologas Louis Dumont savo esė „Apie vertybę“ rašo: „Joks perėjimas nuo faktų prie vertybių nėra įmanomas. Faktiniai sprendimai ir vertybiniai sprendimai kokybiškai skiriasi. Pakanka prisiminti du ar tris esmi-

<sup>5</sup> Ibid, p. 20.

<sup>6</sup> Plg. Gadamer (1954, 1999), p. 24: „Taigi proto esmė yra absoliuti savivalda ir tai, kad jis nesusiduria su jokia plikų faktų svertimybė ir atsitiktinybė. Todėl matematinis gamtamokslis, kuris skaičiuodamas leidžia įžvelgti gamtos vyksmus, yra protas, o tobulybę savimi esantis protas pasiektų tuomet, jei ir žmonių istorijos eiga niekuomet neužkliūtų už atsitiktinumo ir savivalės *factum brutum*, bet, Hegelio žodžiais sakant, leistų įžvelgti protą istorijoje.“

<sup>7</sup> Kolakowski (1992), p.87.

nius moderniosios kultūros aspektus, kad įsitikintume, jog tokia išvada yra tiesiog neišvengiama. Visų pirma mūsų pasaulyje viešpatuoja mokslas ir [...] tam, kad mokslinis pažinimas taptų įmanomas, būties apibrėžimas buvo pakeistas, pašalinus iš jo būtent vertybės dimensiją. Antra, individo sureikšminimas leido internalizuoti moralę, aptinkant ją sąžinėje, – tuo tarpu ši buvo tiesiog atplėšta nuo kitų socialinio veiksmo tikslų ir atskirta nuo religijos. Individualizmas ir jį lydintis žmogaus atskyrimas nuo gamtos tokiu būdu suskaldė gėrio, tiesos ir grožio vienovę ir atvėrė teoriškai neįveikiamą bedugnę tarp *yra* ir *turėtų būti*. Šioji situacija yra mūsų lemtis ta prasme, kad ji sudaro moderniosios kultūros ir civilizacijos branduolį.“<sup>8</sup>

Modernybei būdinga ir tai, ką Stephenas Toulminas vadina „švarios lentelės mitu.“ Kito ir bendruomenės realumo paaaukojimas dekartiškojo racionalizmo principams leido daryti prielaidą, kad bet kada ir bet kur yra įmanoma absoliučios pradžios, *tabula rasa*, situacija, jog vieną nepasiteisusią sistemą galima lengvai pakeisti sukuriant ir įdiegiant naują<sup>9</sup>. Šis ir kiti modernybės mitai remiasi polinkiu bet kokį pastebimą reiškinį reguliaramą kildinti iš racionalaus sumanymo, grįsto universaliai galiojančiais proto principais. Tačiau tokia nuostata neatsiranda kartu su modernybe – jos šaknys glūdi nepalyginamai giliau, jau senovės Graikijoje.

Pasak Hanso-Georgo Gadamerio, būtent graikų metafizika lėmė absoliutaus proto idėjos išgalėjimą Vakarų mąstyme, o krikščionybė,

<sup>8</sup> Dumont (1980), p.108.

<sup>9</sup> Vieni iš iškalbingiausių tokio „pradėjimo nuo nulio“ pavyzdžių – Prancūzų revoliucijos pastangos „racionalizuoti“ laiką, vietoje įprastos septynių dienų savaitės sukuriant dešimties dienų savaitę, ar emigrantų iš Europos į Ameriką viltis, kad Naujojoje žemėje jų nebepersiekios sugedę Senojo kontinento papročiai ir tradicijos.

„radikaliai sugriaudama mitiškumą – pasaulio dievų viešpataujama pasaulėžiūrą, (...) būtent ir paruošė dirvą moderniajai apšvietai, tik krikščionybės dėka apšvieta tapo tokia neregėtai radikali, kad vėliau nesustojo ir prieš pačią krikščionybę.“<sup>10</sup> Jau krikščionybė pradeda nuo „švarios lentelės“, šluote nušluodama pagoniškąją pasaulėžiūrą ir tradicijas bei steigdama visiškai naują būvį.<sup>11</sup> Gadameris rašo: „Bet mes matome, kad faktiškai protas priklauso nuo jį pranokstančių ūkinių, visuomeninių, valstybinių jėgų. Absoliutaus proto idėja yra iliuzija. Protas tėra tik realus istorinis protas“. Istoriniam gyvenimui save patį pažinti padeda *pats savimi tikintis gyvenimas*, o ne mitą išstūmęs protas, kuris „labai greitai pajuto nebegalįs pretenduoti į vadovus.“ Beveik tą patį, tik kiek kitokiam kontekste ir kitais žodžiais, teigia ir Hayekas, kai jis kalba apie žmogaus sugebėjimą sėkmingai orientuotis gyvenime ne dėl to, kad jis vadovaujasi teisingomis loginėmis elgesio prielaidomis, o todėl, kad mokymosi pamėgdžiojant kitus (bendruomenės narius) dėka įgyja praktinės patirties ir išlikimui naudingų įpročių. „Paprasčiausiai netiesa, – rašo Hayekas, – kad mūsų veiksmų efektyvumas priklauso išimtinai arba daugiausia nuo tų žinių, kurias galime išreikšti žodžiais ir kurios todėl gali tapti eksplisitinėmis silogizmo prielaidomis. (...) (Žmogų) lydi sėkmė ne todėl, kad jis žino, kodėl privalu laikytis taisyklių, kuriomis jis vadovaujasi, ne todėl, kad jis gali jas visas išreikšti žodžiais, o todėl, kad jo mąstymas ir veikla vyksta pagal tokias taisykles, kurios susiklostė vykstant atrankos procesui jo gyvenamoje visuomenėje,

ir kuriose todėl atsispindi išties kartų patirtis.“<sup>12</sup> Norėdamas visiškai racionaliai elgtis dekartiškąja prasme žmogus turėtų žinoti *visus* reikšmingus faktus. Tiek Hayeko, tiek Toulmino įsitikinimu, mūsų civilizacija remiasi daugybe dalykų, kuriais visi tiki, nors niekas tiksliai jų nežino ar net ir nesupranta. Dėl šios priežasties substancialią, rigidišką geometrinę paradigmą turėtų imti keisti biologinė – orientuota į kaitą ir evoliuciją. Tai padėtų humanizuoti modernybę, priartinant prie realaus žmogaus pasaulio problemas, kurias apšvietos mąstytojai su pasididžiavimu dekontekstualizavo. Tad post-švietėjiškam mąstymui yra patrauklus ne „universalus protas“, o „sveikas protas“, ne „viršlaidė būtis“, o „laikiškumas“, ne „universalios vertybės“, o „parapijinė etika“, modernybės kritikus traukia praktinė filosofija – ne, Paulio Feyerabendso žodžiais tariant, „apeliovimas į protą“, kuris yra tuščias, o mokslas, „pajungtas piliečių ir bendruomenių interesams.“

## Mokslas ir technologinė sistema

Tačiau esama ir kitokių, gerokai skeptiškesnių, požiūrių į galimybę mokslą priversti „tarnauti žmogui.“ Juk ir pats mokslas per keletą pastarųjų savo vystymosi šimtmečių pasikeitė tiek, kad ėmė gerokai nebeatitikti savo pirmąjį pavidalą: dabarties mokslas naujausius duomenis gauna nebe iš gamtos, kaip septynioliktajame ar aštuonioliktajame amžiuje, bet iš savęs

<sup>10</sup> Gadamer (1954/1999), p. 22.

<sup>11</sup> Dar vienas istorinis tokių radikalių reformų pavyzdys galėtų būti Egipto faraono Echnatono posūkis į monoteizmą.

<sup>12</sup> Savo pranešime „Atsigręžiant į save: tarp Golemo ir savasties“ Nerijus Milerius, kalbėdamas apie už istorinio pasaulio ribų iškeltą protą, vykusiai pasinaudoja Golemo, besielės iš molio drėbtos būtybės metafora, būtybės, kuri „elgiasi taip, tarytum atliekama veikla būtų inertiška, izoliuota ir skleistųsi beorėje erdvėje, vakuume“, priešingai angažuoto bendruomenės nario veiklai, „kuri įtraukia į tam tikrą lauką, kurį mes vadiname mus supančia aplinka ar pasauliu, taigi ir savasties centras susitelkia ne izoliuotoje sąmonėje, o pasaulyje.“ (Po subjekto, 2000.)

paties. Pasak italų mokslo filosofo Evandro Agazzi, „mokslas minta savimi pačiu pats save taisydamas.“ Taigi šiuolaikinis mokslas, o dar svarbiau – technologija, yra tapę uždromis, sau pakankamomis, imanentinėmis sistemomis, turinčiomis charakteringas konfigūracijas, kurių veikimui ir kaitai individualus veikėjas praktiškai negalidaryti jokio poveikio. Tokia sistema susiformavo ne kaip atsitiktinumas ar kieno nors užgaida, bet kaip ilgo istorinio proceso rezultatas. Technologinės sistemos būdingas bruožas yra tas, kad ji yra *indiferentiška tikslams* – ji pasinaudos visais resursais ir išnaudos bet kokias galimybes tolesniam savo funkcionavimui užtikrinti.<sup>13</sup>

Agazzi cituoja vieno iš pesimistiškiausiai nusiteikusių technologijos kritikų Jacques'o Ellulio mintį, jog žmogus yra šios sistemos kalinys, o ne šeimininkas, kuris tegali rinktis iš pasaulio jam pateikiamų galimybių, o visos šios galybės – technologinės. „Žmogus, – teigia Evandro Agazzi, – negali naudotis technologija kaip nori: jis privalo naudotis ja pagal jos reikalavimus, nes antraip nesugebės išgauti iš jos jokios naudos.“<sup>14</sup> Tad nuolatinis kontaktas su technologine sistema, buvimas jos viduje nepalaujamai keičia subjekto sąmonę ir modeliuoja jo tikslus. Agazzi tai išdėsto šitaip: „Tarkime, išsikėlėme sau tikslą, bet turima technika visai netinka jam pasiekti; akimirka gali pasirodyti, kad vis dėlto sugebėsime pritaikyti ką nors iš tos technikos savo tikslui. Tačiau gana greitai įvyksta visai priešinga – mes prideriname savo tikslą prie turimos technikos.“<sup>15</sup> Kai tai vyksta nuolat, ima kisti

ištisos žmogaus gyvenimo sferos, susiformuoja nauji įpročiai ir netgi naujo pobūdžio tarpasmeniniai santykiai.<sup>16</sup> Agazzi pastebi, kad technologijos žymiai palengvina daugybę operacijų, tačiau sykiu mus tarsi iškelia anapus savo veiksmų.<sup>17</sup> Pokyčiai, kuriuos sukelia technologijos įdiegimas ten, kur anksčiau jos nebūta, yra tam tikra prasme ontologiniai – jie skatina išties žmogaus gyvenimo sričių (amatų, sugebėjimų, emocijų būsenų, įpročių) išnykimą. Greitai plintanti technologija susijusi ir su kultūrinės tapatybės sunaikinimo problemomis.

Modernusis racionalizmas visuomet laikėsi nuostatos, kad neabejotinai verta paaukoti tradicines idėjas vardan „tikslų ir aiškių,“ o į skirtingus kultūrinius kontekstus buvo žvelgiama kaip į disponuojančius tomis pačiomis neutraliomis „pamatinėmis konceptualinėmis schemomis“ – nuostata, kurią paneigė kultūrinės antropologijos atradimai. Tačiau ji leido ilgą laiką karingai taikyti civilizuojančius principus įvairioms nevakarietiškomis kultūroms, kurioms dažniausiai tekdavo pasirinkti viena iš dviejų: išnykti arba vesternizuotis.

Itin įdomus santykis su moderniuoju vakarietiškoju racionalizmu tų visuomenių, kurioms, kad ir pasiekusioms aukštą civilizacijos lygį, jo principai niekuomet nebuvo žinomi ar bent jau nevaicino svarbaus vaidmens. Geras pavyzdys yra Tolimųjų Rytų, o ypač Japonijos, visuomenė, kuri, nebuvusi okupuota jokios Vakarų valstybės<sup>18</sup>, sugebėjo adaptuoti vakarietiškoji mokslą ir pasiekti stulbinančių technologinių laimėjimų sykiu išlikdama labai tradicinė.

<sup>13</sup> Šiuolaikinei technologinei sistemai įvardyti Vytautas Kavolis naudoja „fabriko“ metaforą. Pasak jo, „galutinai išsiskleidusi fabriko metafora apima du ypač modernius elementus – prielaidą apie neišsenkančius išteklius (tiek gamtos, tiek žmogaus organizmo) ir intenciją juos visiškai, t. y. be apribojimų, išnaudoti.“ Kavolis (1998), p. 198.

<sup>14</sup> Agazzi (1992), p. 96.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Pakanka prisiminti pokyčius, sukeltus kad ir elektroninio pašto atsiradimo.

<sup>17</sup> Plg. Lyotardo „žinojimo išoriškumą žinotojo atžvilgiu.“

<sup>18</sup> Išskyrus simbolinę JAV okupaciją (1945–1952), padėjusią Japonijai susitvarkyti karo sugriautą ūkį.

Čia norėtume pateikti kažką panašaus į *case study* apie Japonijos santykį su vakarietiškoju mokslu ir technologija bei jos „kultūrinį atskaitą“ minėtiems fenomenams.

## Modernioji japonų filosofija

Sunku būtų pasaulyje surasti civilizaciją, kuriai universalus proto idėja (o ir bet kokios abstrakčios idėjos apskritai) būtų svetimesnė nei jos buvo kinų-japonų civilizacijai iki susidūrimo su Vakarais. Pasak Rytų mentalitetų tyrinėtojo Hajime Nakamuros, kinų kalboje nerasime nė vienos sąvokos, kuri atitiktų abstrakčią kurios nors Vakarų kalbos sąvoką. Skirtingai nei indai, kurie išplėtojo sudėtingas metafizines sistemas, japonai ir kinai absoliučią pirmenybę atidavė praktinei veiksenai, „savimi pasitikinčiam gyvenimui,“ jei leisime sau vėl pacituoti Gadamerį.

Vis dėlto, kai admirolo Perry laivynas 1853 metais privertė Japoniją įsileisti amerikiečių laivus<sup>19</sup>, japonai suprato, kad jei jie nenori būti iš-tiktidaugumos kitų Azijos valstybių likimo, neturi kito pasirinkimo kaip tik adaptuoti Vakarų mokslo, technikos, ekonomikos bei politikos pasiekimus.

Tad Japonijos modernizacija buvo pusiau savanoriška. Per gana trumpą laiką ji įgijo neregėtą mastą – vadinamasis Meiji laikotarpis (1868–1912) ženklino radikalų šios šalies gyvenimo pertvarkymą pagal Vakarų modelį: buvo sukurta moderni švietimo sistema, orientuota į mokslą ir technologiją, galinga karo pramonė, padėjusi įveikti Rusiją ir Kiniją, susikurtos netgi visiškai

naujos sąvokos (tarp jų „menas“ ir „filosofija“) ir t. t. Tačiau daugumai japonų intelektualų kėlė nerimą vienas svarbus klausimas: ar įmanoma, kad Japonija galėtų toliau modernizuotis neprarasdama savo pamatinės kultūrinių vertybių sistemos. Netgi buvo mėgintas populiarinti šūkis „Rytų moralė ir Vakarų technika“ (toyodotoku to seiyogeijutsu). Tačiau tie, kas atidžiai studijavo Vakarų kultūrą, ėmė vis labiau abejoti japonų religinių ir moralinių vertybių išlikimo galimybe. Kita vertus, jau tuomet būta kraštutinių mėginimų suvakarėti: pavyzdžiui, buvo tokių, kurie siūlė apkrikštyti imperatorių, nes buvo jaučiama, kad vakarietiškas ir krikščionybė yra lyg ir neatsiejamai susiję.

Vakarų mokslas ir technologija atrodė neat-siejami nuo vertybių sistemos, kuri japonams atrodė nepriimtina, tačiau daugelis mąstytojų jautė, kad tokia mokslo ir vertybių vienovė greičiau yra Vakarų istorijos faktas, o ne loginė būtinybė, ir kad Japonijoje nebūtinai turi pasikartoti tai, kas nutiko Vakaruose. Klausimas, ar įmanoma naudotis Vakarų mokslu nepriimant Vakarų vertybinės sistemos, tapo esminiu moderniosios japonų filosofijos klausimu.

Čia reikėtų atkreipti dėmesį į tą faktą, kad kultūrinės Vakarų ir japonų mokslo sampratos gerokai skiriasi. Vakaruose, kaip jau ne kartą šiame tekste minėjome, mokslu laikyta universali žinojimo ir praktikos forma, pretenduojanti į absoliučią tiesą, ankstyvųjų mokslininkų laikyta Dievo jiems patikėtu instrumentu, padedančiu keisti pasaulį, paversti jį geresne gyvenimui tinkama vieta. Vakaruose mokslas palaipsniui virto scientizmu, t. y. įsitikinimu, kad mokslinis žinojimas yra lyg ir pirminis, pamatinis bei privilegijuotas. Iš čia ir jo didžiausia grėsmė moralinėms vertybėms.

Japonų požiūris į mokslą ir technologiją nuo pat pradžių buvo kitoks. Tradiciškai laikydami

<sup>19</sup> Pirmasis kontakto su Vakarais periodas, trukęs trumpiau nei šimtmetį (16–17 a.), didesnio poveikio japonų kultūrai nepadarė. Vėliau Japonija buvo daugiau nei du šimtmečius sąmoningai nuo Vakarų atsitvėrusi.

si budistinės nuostatos, kad pasaulis nuolat kinta, o žmogus turi prisitaikyti prie kintančios gamtos, japonai laikė technologinę kaitą natūralios tvarkos dalimi. Jų požiūriu, technologija yra tokia pat natūrali kaip ir bebrų statomos užtvankos, o ne dieviškojo plano dalis. Kaip minėjome, japonai nebuvo linkę į abstrakčias sąvokas ir jie niekuomet neieškojo vienos aukščiausios tiesos, puikiai išsiversdamis mažesnėmis, plurišaliomis ir dalinėmis, tiesomis<sup>20</sup>. Tradicinė nuostata, kad tiesa kinta, kintant kontekstui, o nesant konteksto, nėra ir tiesos, leido japonams priimti mokslą nepaverčiant jo scientistine ideologija. Savame kontekste mokslo tiesos yra teisingos, kaip savuose kontekstuose teisingos yra ir tradicinės japonų religinės, etinės ir estetiškos vertybinės nuostatos.<sup>21</sup>

Tačiau japonų kontekstinės tiesos santykis su hierarchiniu dialektiniu vakarietišku mąstymu vis dėlto kelė keblumų. Kontekstinė tiesos samprata nebuvo įmanoma filosofijoje kaip nuoseklioje sistemoje, ir čia negalėjo būti nė kalbos apie dialektinį judėjimą didesnės visaapimančios sistemos link. Japonų filosofams buvo gerai žinoma Hegelio mintis apie aukštesnių racionalumo formų rutuliojimą iš žemesnių: kai kultūra išplėtoja mokslą, ji nebesugrįžta prie animizmo. Ar mokslinis pasaulio aiškinimas yra geresnis nei religinis? Ar įmanoma filosofiskai pagrįsti teiginį, kad scientizmas yra neatsiejamas vester-

nizacijos palydovas? Jei taip, logiškai neįmanoma, kad Vakarų technologija galėtų egzistuoti kartu su Azijos morale.

Japonų mąstytojas, kuris visą gyvenimą stengėsi atsakyti į minėtus klausimus ir nuosekliai juos svarstė, buvo vadinamosios Kyoto mokyklos įkūrėjas ir „pirmasis japonų filosofas“ Kitaro Nishida (1870–1945).<sup>22</sup> Pagrindinė Nishidą dominusi problema buvo klasikinė: santykis tarp faktų (yra) ir vertybių (turi būti). Vengdamas eiti Hume'o ir Kanto keliu (šitaip būtų patekęs į paradoksalų japonų problemų sprendimo grynai europietiškais būdais situaciją), Nishida, pasitelkęs Williamo Jameso „grynojo patyrimo“ koncepciją, išplėtojo savą teoriją, kurią 1911 metais išdėstė chrestomatine tapusioje knygoje „Gėrio tyrinėjimai“ (Zen no kenkyu).

Teorijos japoniškumas tas, kad Nishida, praktikuojantis dzenbudistas, „grynąjį patyrimą“ susiejo su dzenbudistų „tuščiu protu“ (*mushin*, no-mind). Nepaisant išorinių skirtumų, pasak jo, gilesniame lygmenyje mokslą, moralę, meną ir religiją sieja vienas iki-sąvokinis stimulus<sup>23</sup> (ar „valia“) vienyti. Dzeno idealas – ikisąvokinio grynai patyriminio tyrumo būvis („tuščias protas“), kuris įvairiškai pasireiškia praktiškai, taip pat ir protaujant. Tiek Jamesui, tiek ir dzenbudizmui mintis yra laikinas atsakas į pirmąją patyrimo vienovės pertrūkį, kuris tačiau turėtų šią vienovę atkurti. Pasak Nishidos, „grynasis patyrimas yra mąstymo alfa ir omega“ arba „ne patyrimas egzistuoja dėl to, kad yra in-

<sup>20</sup> Savo straipsnyje „Sushi, mokslas ir dvasingumas: modernioji japonų filosofija ir jos požiūris į Vakarų mokslą“ T. Kasulis perpasakoja dzenbudizmo patriarcho Dogeno (1200–1253) traktato „Shobogenzo“ ištrauką, kurioje rašoma: žuvis neklysta laikydama jūrą skaidraus smaragdo rūmais; toli į jūrą išplaukęs žmogus teisus galvodamas, kad vandenynas – tai didelis jį supantis žiedas; dangaus dievai teisingai mano, kad vandenynas yra tarsi saulėje žerintis brangakmenių vėrinys. Visi jie klysta tik tuomet, jei tvirtina jų požiūrį esant vienintelį teisingą. (Kasulis, 1995, p. 230.)

<sup>21</sup> Kasulis (1995), p. 228–230.

<sup>22</sup> Nishida kartais vadinamas pirmuoju japonų filosofu dėl to, kad buvo gerai susipažinęs su Vakarų filosofijos tradicija ir pirmasis Japonijoje savo filosofijoje greta japonų, ėmė naudotis ir vakarų filosofinėmis kategorijomis.

<sup>23</sup> Intelektiniame lygmenyje Nishida jį vadino „intelektine intuicija.“



dividas, bet individas egzistuoja todėl, kad esama patyrimo.“<sup>24</sup>

Vėliau paties Nishidos ėmė nebepatenkinti „Gėrio tyrinėjimuose“ išdėstytos filosofinės pažiūros ir jis, gana smarkiai paveiktas neokantinių, jas koregavo. Vėlyvasis Nishida įdėmiai tyrinėjo loginę sprendimo formų struktūrą, išplėtodamas sudėtingą „*basho* logikos“ sistemą. „*Basho*“ – japonų kalbos žodis, reiškiantis kontekstinį lauką, vietą, *topos*.<sup>25</sup> Nishida buvo įsitikinęs, jog bet koks sprendimas būtinai kyla iš tamtikro kontekstinio lauko, vietos, ir jo tikslas buvo išsiaiškinti tokių vietų logiką (*basho no ronri*), t. y. išsiaiškinti, kaip sąveikauja skirtingi kontekstai ir su jais susijusios pliuralios tiesos. Nishidos „*basho* logika“ – jo sistemingiausia ir nuosekliausia pastanga apmąstyti faktų ir vertybių santykį.

Nishida klausė: kokiam kontekste atsiranda empiriniai ir objektyvistiniai teiginiai (t. y. tokie, kokie ir yra dauguma „grynai mokslinių“ teiginių), tokie kaip „šis stalas yra rudas“? Jis teigė, kad toks teiginys taipogi kalba ir apie mūsų pačių sąmonę, kadangi platesnis kontekstinis teiginio „šis stalas yra rudas“ laukas yra „aš matau rudą stalą, ir todėl, kad tai, ką aš matau, yra realu ir mano atžvilgiu išoriška, aš galiu ištrinti bet kokią nuorodą į save.“ Kadangi empi-

riniai teiginiai ignoruoja savasties buvimą, traktuodami jį kaip niekį, šį kontekstinį lauką Nishida vadino „reliatyvaus niekio *basho*.“ Kita vertus, „reliatyvaus niekio *basho*“ buvimas tarsi suponuoja idealistinę laikyseną, jog visas žinojimas telkiasi prote. Tačiau Nishida nebuvo ir idealistas. Jis kritikavo idealistus už tai, kad jie apie savastį (*jibun*, self) galvoja kaip apie daiktą – arba substanciją, arba transcendentalinį ego. Nishida tvirtino, kad *aš* iš teiginio „Aš matau rudą stalą...“ yra ne veikėjas, o veiksmas, kurį jis vadino „veikiančia intuicija.“ Tad idealizmo *basho*, kurioje savastis yra ir subjektas, ir objektas, pati yra apglobta trečios *basho*, kontekstinio „absoliutaus niekio“ lauko. Veikianti intuicija yra sykiu ir aktyvus dalyvavimas pasaulyje, ir intuityvi žinių apie pasaulį recepcija; kadangi tai – procesas, o ne daiktas, jį niekuomet negali būti nei savęs pačios subjektas, nei objektas. Ji negali būti sprendimo esmė; sprendimo požiūriu ji yra absoliuti niekybė, todėl ir vadinama „absoliučiu niekiu.“ Veikimo-intuicijos procesas (absoliutus niekis) yra tikrasis sprendimo apie faktus ir vertybes pamatas. Paviršiniame lygmenyje faktas yra intuicijai prieinama pusė, o vertybė – veiksmiškoji pusė. Tačiau vienas niekuomet neegzistuoja be kito, nes tai yra du neatskiriami to paties proceso profiliai. Faktai, kuriuos atrandame, yra veikiami to, ką mes vertiname, ir tai, ką mes vertiname, patiria to, ką mes atrandame, įtaką. Todėl, Nishidos požiūriu, mokslas negali pakeisti dvasingumo ir būti atskirtas nuo vertybinių klausimų. Savo paties *basho* (t. y. kontekstiniame lauke) mokslas gali vadovautis nuasmenintu, išlaisvintu nuo vertybių objektyvumu, tačiau mokslas pasireiškia per mokslininką – asmenį, turintį savo interesus, vertybių ratą ir pasižymintį kūrybingumu. Tad mokslinė veiklos sritis atitverčiama būtent dėl žmogaus intencijų ir jo pastangomis.

<sup>24</sup> Nishida (1990), p. 19. Nishidos subjekto samprata artima dabartinei tendencijai suardyti dekartiškaįjį substancialų *res cogitans* „kiautą“: „Savimonė yra fenomenas, lydintis dalinės sąmonės sistemos susivienijimą visos sąmonės centre. Savimonė kyla dėl refleksijos, o savasties refleksija yra veikla, kuri šitokiu būdu siekia atrasti sąmonės centrą. Savastis (*jibun*, self) yra ne kas kita kaip tik vienijanti sąmonės veikla. Jei ši vienovė kinta, kinta ir savastis. Bet koks kitas savasties esmės apibrėžimas yra tuščias. (...) Pati vienovė negali tapti pažinimo objektu; mes galime ja tapti ir veikti, tačiau negalime jos pažinti. Tikroji savižina remiasi valios veikla, o ne intelektine refleksija.“ (Nishida, 1990, p. 162.)

<sup>25</sup> Nishidos vertėjas ir komentuootojas D. A. Dilworthas „*basho*“ dar verčia kaip „matricią.“

Tokios disciplinos kaip fenomenologija ar psichoanalizė, laikydamos savastį atramos tašku, turi aiškiai nužymėtą veiklos lauką. Nishida teigė, jog pati idėja, kad esama savasties (*jibun*, self), išreiškia vertybinę nuostatą. Savastis yra konstrukcija – ne duotis, o produktas. Pasak jo, esama kažko, fundamentalesnio nei savastis, – visuomet pasirengęs atsakui, kūrybingas procesas.<sup>26</sup> Ši fundamentali sritis ir yra tas bendras savasties ir mokslu pažįstamo empirinio pasaulio pamatas.<sup>27</sup>

Nishidos teorija iš esmės išreiškė tai, kas Japonijoje buvo neatskiriama kasdienės socialinės egzistencijos dalis. Mokslas čia niekuomet netapo scientizmu ir neatitrūko nuo savo japoniškųjų etinių-religinių šaknų. Vis dėlto pernelyg naivu būtų galvoti, kad Japonijai pavyko aplenkti visas su mokslinės-technologinės sistemos susiformavimu susijusias problemas. Ši valstybė, šiuolaikinių technologijų lygiu lenkianti ne tik kitas Azijos šalis, bet ir daugumą Vakarų kraštų, nepajėgė išvengti daugelio modernizaciją ir ekonominę gerovę lydinių sunkumų – ekologinių, socialinių, politinių ir, žinoma, psichologinių. Savo straipsnyje „Alternatyvi modernybė? Žaidžiant japonų kultūros žaidimus“ Andrew Feenbergas svarsto vakarietiškos modernybės modelio japonų alternatyvą. Čia ir vėl raktine sąvoka tampa „vieta.“ Būtent vietos kategorijos specifiškumas japonų kultūros kontekste turėtų išgelbėti bent dalį japonų vertybių ir tapatybės. Pati japonų kalba (t. y. *keigo*, daugiapakopės mandagiosios kalbos formos buvimas) jau suteikia kalbančiajam tam tikrą padėtį socialinėje hierachijoje. „Prieš atverdamas burną kalbėti,“ – rašo Feenbergas, – „turi iš anksto žinoti, kur tavo vieta.“ *Go* – rytietiškas strateginis žaidimas, šiek tiek primenantis šaš-

kes, – Feenbergui tampa japonų kultūros žaidimų metafora<sup>28</sup>. Pasak jo, dabartinė Japonijos politinė-kultūrinė-ekonominė scena primena Go lentą. Feenbergas linkęs manyti, kad japoniškasis modernybės ir racionalumo modelis ilgainiui darysis vis nepanašesnis į vakarietiškąjį. To paties belieka palinkėti ir kitiems tradiciniams etniniams kontekstams.

## Išvados

Didžiama dabartinės moderniojo subjekto kritikos yra nukreipta prieš modernybės nukaltą kietą racionalumą, už visatos ir sociumo ribų iškeltą absoliutų protą, pagimdžiusį dekartiškąjį *res cogitans*.

Kad ir sunkiai, Vakarų filosofija vaduojasi nuo dogmatizmo, įteisindama atviresnes ir žmogiškesnes subjekto sampratas, leidžiančias naujai prasmingai artikuliuoti mitologinę, estetinę, religinę ir moralinę sferas, švietėjų nurašytas kaip grįstas vien „plika nuomone“ ar „jausmais.“ Naują prasmę ir patrauklumą įgija praktinė veikla, lokalinės problemos, „ekologinė etika“ etc. Imama pripažinti neįmanomybė protą laikyti esiniu už visos žmogiškosios fizinės ir kultūrinės tikrovės ribų bei negalimybė *tabula rasa* situacijos, kai neabejotino metodo padedami viską galime pradėti nuo pradžių, nubraukdami ištisų kartų patirtį. Desubstancializuotas subjektas leidžia empatiškai pažinti *Kitą*, o sykiu išsivaduoti nuo kraštutinio individualizmo. Tarpkultūriniame lygmenyje atviresnė subjekto samprata leidžia pažinti *kitą* kaip *kitą*, nesistengiant jam taikyti „civilizuojančių principų.“ Kita vertus, išlieka nuolatinė grėsmė „iširti mokslinės-technologinės sistemos struktūrose.“ Kaip ir ekologijoje, regis, tegalima išspręsti mažesnes problemas, o didžiosios nėra niekam pavaldžios.

<sup>26</sup> Tam tikru atžvilgiu tokia laikysena gan artima Martino Buberio „Aš–Tu“ koncepcijai.

<sup>27</sup> Kasulis (1995), p. 241

<sup>28</sup> Dėl išsamesnės analizės žr. Feenberg (1995), p. 193 ir toliau.

## LITERATŪRA

Agazzi Evandro. *Right, Wrong, and Science. The Ethical Dimensions of the Techno-Scientific enterprise*. Žr. Agazzi E. *Moralnoje izmerenje nauki i tehniki*. Moskva, 1998.

Dumont L. „Apie Vertybę“ // *Baltos lankos*. Nr. 6. 1995. Vertė A. Gelūnas ir R. Mėlinskaitė.

Feenberg A. *Alternative Modernity. The Technical Turn in Philosophy and Social Theory*. University of California Press, 1995.

Hayek F. A. von. *Teisė, įstatymų leidyba ir laisvė*, I–III t. Vilnius, 1998. Iš anglų k. vertė A. Degutis.

Hayek F. A. von. *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*. London, 1988.

Kasulis T. „Sushi, Science and Spirituality: Modern Japanese Philosophy and Its Views of Western Science“

in *Philosophy East & West*. 1995 balandis. T. 45, Nr. 2. P. 227.

Kavolis V. *Civilizacijų analizė*. Vilnius: Baltos lankos, 1998. Vertė A. Gelūnas ir M. Žiedas.

Kolakowski L. *Metafizinis siaubas*. Vilnius: Amžius, 1993. Vertė A. Jokubaitis.

Nishida Kitaro. *Last Writings. Nothingness and the Religious Worldview*. University of Hawaii Press, 1987.

Vertė D. A. Dilworth.

Nishida Kitaro. *An Inquiry into the Good*. Yale University Press, 1990. Vertė M. Abe ir C. Ives.

Toulmin S. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. The University of Chicago Press, 1990.

## ALTERNATIVE MODERNITY AND ITS STRATEGIES

### Arūnas Gelūnas

#### Summary

The article deals with the fundamental problems in philosophy and humanities that Modernity has brought about: the split between facts and values, the weakening of interpersonal ties in society, the formation of the scientific-technological enterprise and the resulting shifts in the selfconsciousness of the individuals.

Most of the outstanding critics of Modernity – Stephen Toulmin, Leszek Kolakowski, Friedrich August von Hayek and Louis Dumont – argue that Cartesian rationality and its „byproduct“, rigid geometrical paradigm of knowledge, has to be replaced by a more flexible and evolution-oriented biological paradigm. Truth is said to be more of a local and „parochial“ than of universal character – that is why one has to take seriously the multiplicity of customs

and traditions instead of trying to check their rightness or wrongness by means of Cartesian Method. Scientific truth is valid within the limits of its own context. According to Evandro Agazzi, it is exceeding these limits and claiming the universal monopolis of truth that makes science become scientism – the scientific ideology instead of a method in service of human interests.

The final part of the article presents some aspects of the reactions to modern science and rationality by a Non-Western society, namely that of Meiji Japan. The philosophy of „first Japanese philosopher“ – Kitaro Nishida – is briefly examined.

**Key words:** modernity, scientism, value, technological system.