

V. RADŽVILAS

## PRANCŪZŲ PERSONALIZMO ISTORIJOS FILOSOFIJA

Daugelį amžių istorijos filosofija buvo antraeilė ir menkai išplėtota filosofinė disciplina. Ji ilgai netarė svaresnio žodžio, arba į jos pastangas nekreipta dėmesio. Tai ypač akivaizdžiai liudija nepelnytas Dž. Viko užmiršimas. Tikras istorijos filosofijos „bumas“ prasidėjo XIX amžiuje. Vienas po kito atsirado G. Hėgelio racionalistinė istorijos filosofija, istorinis materializmas, o amžiaus pabaigoje — labai marga ir sunkiai apibūdinama „kritinė istorijos filosofija“.

Turėdamas galvoje šią aplinkybę, prancūzų personalizmo pradininkas E. Munjė rašė: „praeitame šimtmečiuje įvyko keistas nesusipratimas. Šis šimtmetis atrado istoriją“<sup>1</sup>. Šis atradimas buvęs nukreiptas „prieš, kaip kad paprastai daromi atradimai. Prieš ką? Prieš klasikinę filosofiją, kuri amžinas tiesas — gimusias iš Dievo žodžio ar apriorines nepriklausomo proto formas — pavertė savotišku antlaikjniu absoliutu ir siekė jas padaryti nepriklausomas nuo laiko, nuo visuomenių, nuo žmonių egzistavimo sąlygų“<sup>2</sup>.

Tarybinių filosofų darbuose nurodoma, kad kritinės istorijos filosofijos atsiradimas susijęs su buržuazinės istorinės sąmonės krize<sup>3</sup>. Tačiau kol kas nepakankamai arba visai nenušviestos teorinės šios filosofijos atsiradimo priežastys ir sąlygos, jos santykis su klasikine istorijos filosofija, vieta bei funkcijos šiuolaikinėje Vakarų filosofijoje ir kultūroje.

Kritinė istorijos filosofija pirmiausia nukreipta prieš G. Hėgelio racionalistinę istorijos filosofiją (tai rodo ir jos pavadinimas). Ji yra viena iš šiuolaikinės Vakarų filosofijos „antiklasikinės“ nuostatos apraiškų. Tai pripažįsta ir žymus prancūzų personalizmo atstovas A. I. Maru: „kritinė istorijos filosofija yra pohėgelinė filosofija“<sup>4</sup>. Jo teigimu, G. Hė-

<sup>1</sup> Mounier E. La petite peur du XXe siècle.— Paris, 1948, p. 105.

<sup>2</sup> Ten pat.

<sup>3</sup> Зг. Киссель М. А. Немарксистская философия истории в XX веке.— В кн.: Кризис современной буржуазной идеологии. Л., 1978, с. 15.

<sup>4</sup> Marrou H. I. Philosophie critique de l'Histoire et "sens de l'histoire".— In: L'Homme et l'histoire. Actes du VI-e Congrès des sociétés de philosophie de langue française (Strasbourg, 10—14 sept., 1951). Paris, 1952, p. 7.

gelis — B. Nibūro ir L. Rankės amžininkas — jų fone pasirodo „kaip filosofas, darantis išvadas ir dogmatizuojantis, nesugebantis išlaukti ilgo laiko tarpo, kurio reikalauja mokslo kaita“<sup>5</sup>. Todėl kritinės istorijos filosofijos uždavinys — atsikratyti racionalistinės istorijos filosofijos „dogmatizmo“ ir kitų ydų, o šiam tikslui visų pirma „reikia galutinai išvartyti „istorijos—tikrovės“ šmėklą, kuri yra proto kūrinys“<sup>6</sup>. Požiūris, kad istorija yra „šmėkla“, kurios neverta vaikytis, vis dėlto neatmeta istorijos pažinimo galimybės. Tiesą sakant, pati kritinė istorijos filosofija egzistuoja tik šitos galimybės sąskaita. Žmonijos istoriją laikydama nepažiniu savyje „noumenu“<sup>7</sup>, ji pasilieka teisę „sukurti“ šią istoriją, remdamasi savo prielaidomis, galimybėmis ir rizika. Neatsitiktinai prancūzų personalistas M. Nedonselis kritinės istorijos filosofijos metodologiją lygina su menininko kūryba<sup>8</sup>. „Teisė“ laisvai konstruoti istorijos filosofiją sukuria subjektyvizmo ir reliatyvizmo prielaidas žmogiškosios istorijos pažinime. Ši pavojų aiškiai nurodo E. Munjė: „Kovos įkarštyje pirmieji kovotojai dėl istorijos skelbė visišką reliatyvizmą“<sup>9</sup>. Šiuolaikinė istorijos filosofija — tai daugybė prieštaringų ir tarpusavy konkuruojančių teorijų.

Prancūzų personalizmas — viena iš moderniausių ir pažangiausių šiuolaikinės katalikiškosios filosofijos srovių — taip pat siekia sukurti savą istorijos filosofiją ir remiasi kritinės istorijos filosofijos principais bei teiginiais. Kurti istorijos filosofiją verčia esminiai socialiniai istoriniai poslinkiai žmonijos gyvenime ir teorinė katalikiškosios filosofijos situacija. E. Munjė manymu, jos atstovai „kalba apie dekadansą, nenorėdami prisipažinti, kad patyrė pralaimėjimą“<sup>10</sup>.

Prancūzų personalistai suprato, kad katalikybei iškilo realus pavojus prarasti istorinę perspektyvą, jei ne tikėjimo, tai — neabejotinai — socialinio veikimo ir teorinio mąstymo srityje. „Katalikybė labiau negu bet kokia kita kryptis turi būti apsaugota nuo istorinio pesimizmo kraštutinumų, išlaikydama pusiausvyrą tarp prigimties ir malonės. Bažnyčia <...> nebijo ištraukti į istorijos įvykius ir tuo padaryti žalos savo antgamtiniam pašaukimui“<sup>11</sup>, — teigia E. Munjė. Mūsų laikais, anot jo, „pagaliau priprasta prie to, kad krikščioniškumas tapo nekintamumo ir antlaikiškumo sinonimu“<sup>12</sup>. Bet ši nuomonė esanti neteisinga ir atsiranda dėl „pagrindinių krikščioniškojo tikėjimo struktūrų“ nežinojimo. Atgaivinti šias „struktūras“ kartu papildant tradicinę krikščionišką is-

<sup>5</sup> Ten pat.

<sup>6</sup> Ten pat.

<sup>7</sup> Ten pat, p. 8.

<sup>8</sup> Žr. *Nedoncelle M.* Existe-t-il une réciprocité des consciences en histoire? — In: *L'Homme et l'histoire.* Paris, 1952, p. 147.

<sup>9</sup> *Mounier E.* La petite peur du XXe siècle. — Paris, 1948, p. 105.

<sup>10</sup> Ten pat, p. 98.

<sup>11</sup> Ten pat, p. 98.

<sup>12</sup> Ten pat, p. 106.

toriosofiją prancūzų personalizmo ir kritinės istorijos filosofijos idėjomis — svarbiausias E. Munjė ir jo vienminčių tikslas. Krikščionybės suistorinimas ir personalistinės istorijos filosofijos sukūrimas jiems yra vienas ir tas pats uždavinys. Šį uždavinį iškėlė krikščioniškosios filosofijos istorinė raida. Norint suprasti personalistinės istorijos filosofijos ypatybes, būtina išanalizuoti socialines ir teorines jos atsiradimo prielaidas.

Nušviesti istorijos filosofijos raidą — nelengva, nes ji buvo lėta ir netolygi. Į tai dėmesį atkreipia A. Losevas. Jo manymu, teorinis istorijos filosofijos aparatas (kategorijos) yra svarbus jos brandumo rodiklis. Anot A. Losevo, „ne visose istorinės raidos epochose mokslininkai aiškiai operuoja tomis pagrindinėmis kategorijomis ir anaiptol ne visada galutinis ir konkrečiausias požiūris į istoriją — pačios tapsmo struktūros interpretacija, — pateikiamas akivaizdžia ir visiškai neginčijama forma“<sup>13</sup>. Žymus anglų kritinės istorijos filosofijos atstovas R. Dž. Kolingvudas yra panašios nuomonės. Apie laikotarpį iki XVIII a. pabaigos, kada viešpatavo „ikikritinė“ istoriosofija, jis rašė: „Žinoma, per visą šį laiką žmonės nenustojo mąstę istoriškai, bet jų istorinis mąstymas buvo palyginti paprastas, netgi rudimentiškas, jis nežinojo jokių sunkiai sprendžiamų problemų, niekas jo neskaitino pažinti savęs“<sup>14</sup>. Lėta istorijos filosofijos raida, jos objekto neapibrėžtumas aiškinamas įvairiai, bet dažniausiai atsižvelgiant tik į teorines prielaidas.

R. Dž. Kolingvudo nuomone, antikos filosofija bandė pagrįsti matematinį žinojimą, viduramžių — sprendė teologijos „užduotis“, o naujųjų amžių — kūrė gamtotos metodologiją. Istorijos filosofijai tiesiog „nelikę vietos“. Toks aiškinimas, nors kiek vienpusiškas, tik patvirtina nuomonę, kad klasikinė filosofija ieškojo galutinių ir nekintančių pasaulio pagrindų, „tikrosios“ būties ir amžinųjų tiesų. Šią filosofiją mažai domino istorijos medžiaga — laikiniai, kintantys ir praeinantys pasaulio daiktai bei reiškiniai. Todėl istorinis mąstymas suklesti tik šiuolaikinėje filosofijoje, kurioje „tradicinio, racionalistinio filosofavimo (ir krikščioniškosios teologijos) *sub specie aeternitatis* yra pakeičiamas *sub specie temporis*...“<sup>15</sup>.

„Ikikritinė“ istorijos filosofija todėl ir vadinama „istoriosofija“, kad ji nepretenduoja nei į moksliskumą, nei tapti savarankiška filosofine disciplina. Ji nežinojo trijų pagrindinių kritinės istorijos filosofijos problemų: įrodyti savo teisę egzistuoti, sukurti istorijos pažinimo pagrindus (epistemologiją) bei sukonstruoti pačią jos „metafiziką“, kuri skirtųsi nuo aprašomosios istorijos.

„Ikikritinė“ istorijos filosofija buvo krikščioniška istoriosofija, kurios pagrindiniai teiginiai, kaip nurodo viduramžių filosofijos tyrinėtojas R. Palačas, išdėstyti „<...> Šventajame rašte, t. y. Senajame ir Nau-

<sup>13</sup> Лосев А. Ф. Античная философия истории.— М., 1977, с. 10.

<sup>14</sup> Коллингвуд Р. Дж. Идея истории: Автобиография.— М., 1980, с. 8.

<sup>15</sup> Egzistencijos filosofija: Istorija ir dabartis.— V., 1981, p. 8.

jajame testamente, kuriuos galima skaityti kaip savotišką antropologinį dokumentą; jame žmogus pavaizduotas kaip dievo kūrinys, pagrindinis istorijos veikėjas ir dievo veiksmų objektas, nes dievas suteikė galutinę prasmę tiek individui, tiek visai visuomenei“<sup>16</sup>.

Viešpataujant iš esmės teologinei istorijos sampratai, istorijos filosofija buvo tiesiog nereikalinga ir negalima. Epistemologinį istorijos pagrindimą — klausimą, ar galima istorijos filosofija kaip savarankiškas mokslas, pakeičia žinojimas, kad toji istorija vyksta pagal dievo planą, yra žmogaus nuopolio, Kristaus įsikūnijimo ir galutinio žmonijos išpirkimo istorija.

Tiesa, viduramžiais egzistavo įvairios istoriosofinės koncepcijos. Iš jų ypač išsiskiria augustinieškoji. Visas krikščioniškas istorijos koncepcijas jungia du svarbūs momentai: 1. Jos eksplikuoja šventraštyje impliitiškai slypinčią istorijos aiškinimą. 2. Pagrindiniai šių koncepcijų teiginiai sutampa, o skiriasi tik palyginti nereikšmingos jų interpretacijų detalės. Viduramžiais augustiniečiai ir tomistai, škotistai ir okamistai gali įnirtingai ginčytis dėl įvairiausių filosofinių klausimų, bet krikščioniškosios istoriosofijos tie ginčai tarytum nepaliečia, arba jie — antraeiliai, palyginti su ontologine, gnoseologine ar etine problematika. Kuo paaiškinti šį reiškinį?

Kai kurių filosofų teigimu, dieviškojo ir žemiškojo pasaulio dualizmas, kurį skelbia krikščionybė, stabdė istorijos filosofijos raidą, „nepadėjo sukurti socialinio pažinimo, mokslinių visuomeninių reiškinių analizės metodų. . . Europos viduramžiai subėgė sukurti tik įvairius teologines krikščioniškos istorijos filosofijos variantus“<sup>17</sup>. Suprantama, ilgalaikis krikščionybės viešpatavimas dvasiniame Europos gyvenime turėjo įtakos istorijos filosofijos raidai, bet nėra pagrindo jį vertinti tik neigiamai. Viduramžiais šis viešpatavimas buvo istoriškai neišvengiamas. Jam silpnėjant, palaiapsniui formavosi sudėtinga dabartinė Vakarų Europos kultūrinė ir filosofinė situacija, sparčiai vystėsi istorinis mąstymas ir susiformavo kritinė istorijos filosofija. Su šio formavimosi peripetijomis verta susipažinti plačiau.

Dvasinį šiuolaikinės Vakarų visuomenės susiskaldymą katalikiškieji filosofai priešstato krikščioniškos viduramžių visuomenės<sup>18</sup> sukurtai „didžiajai sintezei“. Jos esmę, istorinį likimą ir ryšį su kritine istorijos filosofija ypač išsamiai nagrinėja žymus prancūzų personalistas Ž. Sigvalis. Jo teigimu, „didžioji viduramžių sintezė“ buvo ne kas kita, o taikus mokslo, filosofijos ir teologijos sugyvenimas: „Mokslas, susijęs su kosmologine Ptolemėjaus sistema, neturėjo jokio vargo, įrodydamas

<sup>16</sup> Historia filozofii średniowiecznej.— Warszawa, 1979, p. 340.

<sup>17</sup> Келле В. Ж., Ковальзон М. Н. Теория и история.— М., 1981, с. 18.

<sup>18</sup> Reikia griežtai skirti sąvokas „krikščionybė“ ir „krikščioniškoji visuomenė“ arba „krikščioniškoji civilizacija“. Šį skirtumą gerai perteikia prancūzų kalbos žodžiai — „christianisme“ ir „chrétienté“. Personalistų terminologija, krikščionybė „įkūnija bažnyčia ir dievo karalystės poveikis“, o krikščioniškoji civilizacija — tai istoriškai praeinančios ir netobulos krikščionybės principų įsikūnijimo žemiškame gyvenime formos.

biblinės kosmologijos teisingumą, o filosofija, tikra natūralioji teologija, savais dievo buvimo įrodymais grindė apreikštąją teologiją<sup>19</sup>. Dar daugiau, remdamasis tuo, kad „po Aristotelio skirtumas tarp fizikos (mokslo) ir metafizikos (filosofijos) liko nežinomas iki pat viduramžių pabaigos“<sup>20</sup>, Ž. Sigvalis teigia, jog mokslas buvo priklausomas ne tiek nuo teologijos, kiek nuo filosofijos. Nuo teologijos jis negalėjęs priklausyti dėl savo prigimties, nes sprendžia visiškai jai svetimas problemas.

Ž. Sigvalio svarstymai iš tikrųjų aktualūs. Kitas klausimas — kiek jie teisingi? Ar išties viduramžių „sintezė“ buvo tokia darni, kaip ją vaizduoja autorius? Nuolatinis tikėjimo ir proto konfliktas, „dviejų tiesių“ koncepcija ir kiti faktai verčia vertinti ją kur kas skeptiškiau. Antra vertus, Ž. Sigvalis iš dalies yra teisus. Viduramžiai, palyginti su antika, nebuvo regresas nei filosofijoje, kaip pagrįstai teigia G. Majorovas<sup>21</sup>, nei moksle. Viduramžių gamtotyros ir technikos pasiekimai buvo didelis žingsnis į priekį<sup>22</sup>. Santykinę teologijos, filosofijos ir mokslo sintezę sąlygojo vieninga krikščioniškoji mąstymo paradigma. Šios paradigmos pamatas — viduramžių teocentrinė pasaulėžiūra<sup>23</sup>.

Pasaulėžiūros specifika ir jos santykis su įvairiomis visuomeninės sąmonės formomis mokslinėje literatūroje iki šiol tebėra vienas iš neaiškiausių klausimų. Mažiau abejonių kelia tik kai kurie šios problemos aspektai: 1. Visos mokslinės ir filosofinės koncepcijos remiasi tam tikrais bendraisiais pasaulėžiūriniais teiginiais. 2. Joks mąstytojas neišvengia „istorinio ribotumo“, t. y. neišvengia savo laiko pasaulėžiūros įtakos. 3. Pasaulėžiūra formuojasi ir keičiasi stichiškai, o įvairios teorijos dažniausiai būna tikslingos atskirų asmenų kūrybos rezultatas. 4. Esminiai pasaulėžiūros pasikeitimai susiję su fundamentaliais poslinkiais socialiniame žmonijos gyvenime, su ištisų istorinių epochų pradžia ir pabaiga. 5. Todėl teorinis pasaulėžiūros puolimas (jai prieštaraujančios mokslinės ar filosofinės koncepcijos) iki tam tikro laiko negali sugriauti svarbiausių jos teiginių. 6. Stichinė pasaulėžiūros raida ir ryšys su ilgomis istorijos epochomis leidžia manyti, kad ji teoriškai sugriaunama, kai išsiseima filosofinio jos racionalizavimo galimybės.

Viduramžiais krikščioniškosios teologinės pasaulėžiūros viešpatavimas buvo natūralus ir neišvengiamas. Anot F. Engelso, „šis teologijos vyresniškumas visose protinės veiklos srityse tuo pačiu metu buvo būtina pasekmė tos padėties, kurią buvo užėmusi bažnyčia kaip bendriausioji esamosios feodalinės santvarkos sintezė ir bendriausioji jos sankcija“<sup>24</sup>.

Viduramžių visuomenė, kaip ir visos kitos, negalėjo egzistuoti be mokslo ir filosofijos. Taigi Ž. Sigvalis turi pagrindo teigti, kad vidur-

<sup>19</sup> Siegwalt G. Nature et histoire.— Leiden, 1965, p. 9.

<sup>20</sup> Ten pat.

<sup>21</sup> Žr. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии.— М., 1979, с. 8.

<sup>22</sup> Žr. Engelsas F. Gamtos dialektika.— V., 1960, p. 137—139.

<sup>23</sup> Žr. Historia filozofii średniowiecznej, p. 527—537.

<sup>24</sup> Engelsas F. Valstiečių karas Vokietijoje.— V., 1962, p. 33.

amžiškas „įtraukimo principas“ (principe d'inclusion) už „sintezės ribų išmeta ne mokslą ir filosofiją apskritai, bet tik tai tą mokslo ir filosofijos aspektą ar tokį teologijos aspektą, kuris ardo sintezę“<sup>25</sup>.

Tačiau nuo Renesanso laikų „įtraukimo principas“ nustojo veikęs, jį ėmė keisti „pašalinimo principas“ (principe d'exclusion). Kodėl taip atsitiko,—opus klausimas šiuolaikinei katalikiškajai filosofijai. Ar buvo imanoma išvengti viduramžių „sintezės“ suirimo, ką reikia kaltinti, kad šito proceso nepavyko sustabdyti? Atsakymų į šiuos klausimus yra įvairių, tačiau bendra idealistinė jų tendencija aiški.

Dauguma katalikų mąstytojų naujuosius amžius laiko atsitiktiniu ir apgailėtinu nesusipratimu, kurio buvo galima išvengti laiku panaudojus tinkamas priemones. Personalistų nuomonės skiriasi nebent tuo, kad E. Munjė labiau linkęs kaltinti „mechanistinius“ naujųjų amžių filosofus, o Ž. Sigvalis dalį atsakomybės priskiria ir viduramžių teologijai, kuri nesugebėjo laiku apriboti savo absoliutistinių pretenzijų. Jo įsitikinimu, „įtraukimo principas“ viešpatavo ne dėl „viduramžių teologijos kilnumo, o dėl mokslo ir filosofijos klusnumo“<sup>26</sup>. Anksčiau ar vėliau prieš teologiją turėjęs kilti mokslo ir filosofijos „maištas“, kuris visą Europos istoriją pakreipė „nepageidautina“ linkme.

Mokslas buvo pirmasis „sintezės“ ardytojas. Netekęs savo „auklėtojų“—filosofijos ir teologijos, jis pats užima jų vietą, tampa globaline pasaulio koncepcija, o krikščioniškajai istoriosofijai priešpriešina savą istorijos filosofiją: „mokslas tampa filosofija, pretenduodamas aiškinti ne tik gamtą, kuri yra jo tikrasis objektas, bet ir istoriją, kuri <...> yra filosofijos objektas. Pozityvizmas—natūralizmas moksle—tampa istorizmu filosofijoje“<sup>27</sup>.

Mokslo „iššūkis“ iš esmės pakeitė antrojo „sintezės“ nario—filosofijos padėtį. Plėšoma iš dviejų pusių—„pergalingo mokslo ir savo senos *ancilla theologiae* padėties“<sup>28</sup>, ji rinkosi vieną iš dviejų galimų išeičių: 1. Nuėjusi į pagalbą mokslui, filosofija „prarado savo tikrąjį objektą ir natūralizavosi“<sup>29</sup>. Kaip tik dėl šio filosofijos ir mokslo susimaišymo atsirado natūralistinės, scientistinės, pragmatistinės, evoliucionistinės ir panašios doktrinos. 2. „Filosofijos gynėjai“ (B. Spinoza, G. Fichtė, G. Hėgelis ir kt.) savo likimą „susiejo su metafizika ir ją pavertė teologija“<sup>30</sup>. Bet filosofijos nepriklausomybė nuo mokslo virto jos viešpatavimu (Ž. Sigvalio žodžiais, „imperializmu“) teologijai. G. Hėgelis filosofiją paskelbė aukštesne pažinimo forma negu religija, o L. Fojerbachas tapo ateistu. Ž. Sigvalis teigiamai vertina tik šiuolaikinį egzistencializmą, ku-

<sup>25</sup> Siegwalt G. Nature et histoire, p. 12.

<sup>26</sup> Ten pat.

<sup>27</sup> Ten pat, p. 10.

<sup>28</sup> Ten pat.

<sup>29</sup> Ten pat, p. 11.

<sup>30</sup> Ten pat.

ris pabrėžia „neredukuojamą istorijos specifiką; istorija yra žmogaus iškilimas virš gamtos, arba jo egzistencija“<sup>31</sup>.

Teologija, nors ir labai stengėsi, buvo bejėgė sustabdyti „sintezės“ irimą, nuolatos svyravo tarp „ekskliuzyvinio požiūrio, kai uždėdavo veto mokslui ir filosofijai, ir inkluzyvinio požiūrio, kai ji išnykdavo moksle ir filosofijoje“<sup>32</sup>. Galutinai praradusi savo viešpataujancią padėtį, dabar ji „geriausiu atveju užima vietą, kokią užėmė mokslas ir filosofija viduramžių sintezės hierarchijoje“<sup>33</sup>.

Mokslo, filosofijos ir teologijos konkurencija bei kova, suardžiusi vieningą krikščionišką mąstymo paradigmą, XX amžiaus Vakarų Europos žmogų suskaldė, vartojant personalistų terminologiją, „ontišškai“ ir „noetišškai“ arba „ontologiškai“. Prancūzų personalistai lieka ištikimi savo idealistiniam istorijos supratimui, ir jos turinį tapatina su dvasine teorine, t. y. „noetine“ žmonijos raida. „Ontinių“ šiuolaikinės epochos suskilimą — visuomeninį, ekonominį, bažnytinį ir t. t. pliuralizmą — jie kildina iš „noetinio“, traktuoja kaip savotišką jo objektyvaciją. Trumpai tariant, mokslas, filosofija ir teologija susikūrė atskirus pasaulius, o tai „potencialiai arba faktiškai baigiasi reliatyvizmu, — tokia yra šiuolaikinės epochos charakteristika“<sup>34</sup>. Pliuralizmas išgalėjo ir istorijos pažinime.

Prancūzų personalizmas neigiamai vertina pozityvistinę istorijos filosofiją. Tačiau jo atstovai pripažįsta ir tradicinės krikščioniškos istoriosofijos ribotumą bei archaiškumą. Todėl E. Munjė ir jo pasekėjai bando sukurti savą istorijos filosofiją, atkurti krikščioniškosios pasaulėžiūros vieningumą ir jos viešpatavimą Europos dvasiniame gyvenime, sukurti naują „sintezę“.

\* \* \*

Reikšmingiausias naujųjų amžių filosofijos įvykis — griežtas kūno ir sielos, mąstančiosios ir tįsiosios substancijų atskyrimas — sąlygojo ilgalaikę priešingų jos tendencijų kovą. Ryžtingai pasukusi gamtotyros metodologijos kūrimo keliu, ši filosofija liko metafizinė, taigi viduramžiška. Ryškiausias jos „plėšymo“ tarp mokslo ir metafizikos pavyzdys yra garsusis I. Kanto posakis: „Tad man teko pašalinti žinojimą, kad išlaisvinčiau vietą tikėjimui <...>“<sup>35</sup>. Būtent I. Kanto filosofijoje išryškėjo principinis skirtumas tarp gamtos ir dvasios mokslų, vėliau peraugęs į atvirą konfrontaciją.

Naujųjų amžių filosofija, kaip ir bet kuris kitas filosofijos etapas, turi ir teigiamų ypatybių, ir trūkumų. Dėl savo prieštaravimo ji dažnai arba pernelyg išaukštinama (ji kovojo su viduramžių „prietarais“), arba

<sup>31</sup> Ten pat.

<sup>32</sup> Ten pat, p. 12.

<sup>33</sup> Ten pat, p. 9.

<sup>34</sup> Ten pat, p. 18.

<sup>35</sup> Kantas I. Grynojo proto kritika. — V., 1982, p. 47.

nepagrįstai kritikuojama (ypač katalikybės filosofų). Mūsų filosofinėje literatūroje kartais nepakankamai atsižvelgiama į tai, kad **Renesanso** ir naujųjų amžių antropocentrinis perversmas buvo daugiau gnoseologinis, o garsusis „posūkis į žmogų“ apsiribojo tik pažinimo subjekto galių ir autonomijos pabrėžimu. Naujųjų amžių filosofijos silpnybė — pažintinė, stebėtojiška jos nuostata, kurią K. Marksas kritikavo „Tezėse apie Fojerbachą“. Tačiau jokia filosofija negali apsiriboti vien gnoseologiniais ieškojimais. Žmogus ją domina ir kaip praktinės (naujaisiais amžiais — dorovinės) veiklos subjektas. Vertybių supratimas naujaisiais amžiais liko krikščioniškas. Tai — viena iš priežasčių, kodėl to meto ontologija toliau rėmėsi teologijos ir jos filosofiškai racionalizuotos formos — viduramžių metafizikos — teiginiais. Krikščioniškojo mąstymo paradigmos nesugebėjo sulaužyti net prancūzų švietėjai, kurie buvo neigiamai nuo jos priklausomi. Tada vykusi lėta, bet nesulaikoma krikščioniškos pasaulėžiūros erozija dar ilgai nepakeitė priklausomos filosofijos padėties: „Kartu racionalizmą slėgė daug idealistinių ir teologinių idėjų, jis pasirodė esąs labai netobulas ir ribotas, aiškindamas patį protą ir svarbiausią jo funkciją — mąstymą“<sup>36</sup>. Susidarė paradoksali padėtis: gamtos mokslai ir trys pagrindiniai krikščionybės priešai, kaip juos vadina E. Munjė, — racionalizmas, materializmas ir individualizmas — objektyviai griovė pagrindą, kuriuo patys rėmėsi.

Teologijos, filosofijos ir mokslo „sąjungos“ (nors žymiai silpnesnės negu viduramžiais) naujaisiais amžiais priežastis išsamiai paaikškino K. Marksas: „Religijos, kuri įsigalėjo pasaulinėje Romos imperijoje ir 1800 metų viešpatavo didžiąjai civilizOTOS žmonijos daliai, negalima nusikratyti tiesiog paskelbiant ją sukčių pramanyta nesąmone“. „Tokios religijos, kaip krikščionybė, negalima panaikinti vien pajuoka ir užsiuolimais. Ji turi būti įveikta taip pat moksliskai, t. y. turi būti *paaikškinta istoriskai*, o šio uždavinio nepajėgia išspręsti net gamtotyra“<sup>37</sup>. Prieštaravimas tarp „mokslinės“ ir „metafizinės“ naujųjų amžių filosofijos orientacijų ir būtinybė išlaikyti jų pusiausvyrą buvo svarbi šios filosofijos teorinės pažangos sąlyga.

Klasikinio filosofavimo tradiciją ir visą naujųjų amžių kovos su senąja metafizika istoriją užbaigė vokiečių idealizmo klasikai: „*Vokiečių filosofija*, ypač XIX amžiaus *spekuliatyvinė vokiečių filosofija*, buvo prancūzų švietimo ir ypač XVIII amžiaus *prancūzų materializmo* nugalėtos XVII amžiaus *metafizikos pergalinga ir turininga restauracija*“<sup>38</sup>.

Paskutinį kartą metafizika triumfavo G. Hėgelio sistemoje, tačiau brangia kaina — šurkščiai pažeisdama mokslo teises (žinomas G. Hėgelio posakis „juo blogiau faktams!“ labai simboliškas). Katalikybės filo-

<sup>36</sup> Коллин П.В. О рациональном и иррациональном.— Вопросы философии, 1968, № 5, с. 112.

<sup>37</sup> Marksas K., Engelsas F., Leninas V. Apie religiją.— V., 1982, p. 39, 38.

<sup>38</sup> Marksas K., Engelsas F. Šventoji šeima, arba kritinės kritikos kritika.— V., 1960, p. 138.



sofų įsitikinimu, ji „nusikalto“ ir teologijai. Žymus neotomistas Ž. Maritenas su kartėliu pažymi, kad G. Hėgelis, šis „krikščioniškiausias iš filosofų“, nepaprastai racionalizavo teologiją ir padarė viską, kad numarintų dievą ir pačią krikščionybę<sup>39</sup>. Jo manymu, G. Hėgelio filosofija krikščioniška jau tik vardu, o iš tikrųjų ji net ne „vulgarus panteizmas, o antropoteistinis imanentizmas“<sup>40</sup>.

Visuotinis G. Hėgelio filosofijos puolimas, prasidėjęs netrukus po šio mąstytojo mirties, parodė, kad spekuliatyvinio mąstymu toliau tęsti vieningos epochos dvasios iliuziją yra beviltiškas užsiėmimas. Lakoniškas F. Nyčės *Gott ist tot* taikliausiai apibūdina susidariusią situaciją. Klasikinio filosofavimo žlugimas, pasibaigęs „dievo mirtimi“, sugriovė ir tradicinį istorinį mąstymą. Viduramžių sintezė, senieji vaizdiniai, kuriais šimtmečius rėmėsi Europos gyvenimas, susvyravo, netekę savo atamos ir sankcijos amžinybėje. Pasaulis turi istoriją, jame viskas atsiranda ir praeina,— toks požiūris rado vis daugiau šalininkų. Senos apriorinės krikščioniškosios istoriosofijos schemos (nuo Augustino iki G. Hėgelio) negrįžtamai nuėjo į praeitį. Jas pakeitė nauji istorijos filosofijos ieškojimai.

Buržuazinės civilizacijos krizė ir jos įveikimo būdai — pagrindinė šiuolaikinės Vakarų Europos filosofijos tema. Prancūzų personalistų šūkis — „Refaire la Renaissance!“ Žmonijos atgimimo ir pažangos viltis jie sieja su „personalistine ir bendruomenine revoliucija“, o jos pirmoji sąlyga — dvasinis Europos atsinaujinimas, „amžinųjų“ krikščioniškų vertybių atgaivinimas. Personalistinė istorijos filosofija siekia teoriškai pagrįsti šį „renesansą“. Jo atstovai pamatinius krikščioniškosios istoriosofijos teiginius derina su šiuolaikinės Vakarų filosofijos idėjomis.

Suprantama, negali būti ir kalbos apie mechaniską dviejų filosofinių tradicijų, skirtingų mąstymo būdų sujungimą. Pirmieji sunkumai iškylo, kai prancūzų personalistai mėgina apibrėžti savo tyrinėjimo objektą — istoriją. Krikščioniškas istorijos aiškinimas remiasi griežtu dieviškojo ir sukurtojo pasaulių, „malonės tvarkos“ (*l'ordre de la grâce*) ir „prigimties tvarkos“ (*l'ordre de la nature*) skyrimu (bet ne atskyrimu). Prancūzų personalizmas bando išsaugoti šį skyrimą, išlaikyti šventosios ir pasaulietinės istorijos dualistinę vienybę, įvesdamas „tikrovės“ (*réalité*) ir „tiesos“ (*vérité*) sąvokas. „Tikrovė yra gamta ir istorija“<sup>41</sup>, — rašo Ž. Sigvalis.

Viduramžių filosofija, ypač tomistinis realizmas, tradiciškai pabrėždavo materijos ir dvasios vienybę. Prancūzų personalizmas taip pat atsi-riboja nuo vienpusiško materializmo ir spiritualizmo kraštutinumų, užtikrina, kad „abiem atvejais kalbama apie dvi to paties pasaulio dimensijas, t. y., kas paprastai vadinama imanencija“<sup>42</sup>. Tačiau XX amžiaus filosofijoje proto ir dvasios, gamtos ir istorijos priešpriešinimas — įvy-

<sup>39</sup> Žr. *Maritainė J.* La philosophie morale.— Paris, 1960, p. 232.

<sup>40</sup> Ten pat, p. 238.

<sup>41</sup> *Siegwalt G.* Nature et histoire.— Leiden, 1965, p. 15.

<sup>42</sup> Ten pat, p. 210.

kęs faktas. Vieningas dievo sukurtas pasaulis joje tapo „tikrove“, kurios abi sferos — gamta ir istorija — viena nuo kitos griežtai atskirtos, neturi jokio savarankiško ontologinio statuso ir yra „tik atitinkamų pažintinių, apriorinių savo turiniu, subjekto aktų koreliatai“<sup>43</sup>. Personalistams tikrovė yra gamta, kai ji „redukuojama į savo mokslinį objektyvumą“, o aprašinėjama kaip „veikiantis subjektyvumas“, ji tampa „dvasia“ arba „istorija“.

Laisvai dvasiai visa, kas egzistuoja pasaulyje, yra gamtinis objektyvumas. Anot Ž. Sigvalio, būdama žmogiškosios sielos struktūra, taigi ir gamtos dalis, dvasia transcenduoja pastarąją ne kaip struktūra, bet kaip egzistencija.

Gamta tiesiog „yra“, o istorijos „nėra“, nes ji turi būti nuolatos kuriama. „Sukurta“ (faite) istorija nueina į praeitį, tampa „struktūra“, objektyvia gamtos dalimi: „Šis objektyvumo atsiradimas subjektyvume <...> arba gamtos istorijoje yra egzistencija“<sup>44</sup>. Dvasioje suradusios prieglobstį istorijos neįmanoma aprašyti moksliskai, o tik filosofiskai: „Mokslas yra priemonė (agent) išreikšti tam, ką mes pavadiname gamta, t. y. objektyviai tikrovei, suvokiamai protu <...>, o filosofija yra istorijos, arba subjektyvios tikrovės, įkūnytą dvasioje, išraišką“<sup>45</sup>. Iš čia plaukia personalistų išvada, kad tikrasis ir vienintelis istorijos filosofijos objektas yra „kūrybinis dvasios judėjimas“. Tačiau šis objektas dėl savo neapibrėžtumo slysta iš personalistų rankų. Kalbėti apie dvasios ir istorijos ryšį galima tik paaiškinus, kas yra toji dvasia.

Personalistai pateikia tokį dvasios apibrėžimą: „Dvasia yra tai, dėl ko subjektas yra autonomiškas. <...> žmogus yra dvasia tiek, kiek jis yra laisva asmenybė“<sup>46</sup>. Anot E. Munjė, „tai, kas dvasiška, reiškia *iq patj*, kas ir asmenybiška: šis sulyginimas sudaro krikščioniško požiūrio esmę. Jis sutampa su kitu sulyginimu: tikras žmogus — asmenybiškas žmogus“<sup>47</sup>. Žmogaus istoriškumą personalistai aiškina asmenybės kūrybiškumu: žmogus savo „laisvos asmenybės dvasiniame subjektyvume yra istorinė būtis“<sup>48</sup>. Asmenybė personalistų koncepcijoje yra istorijos proceso priežastis, jo varomoji jėga ir galutinis tikslas: „Tą kūrybišką asmenybės pasirodymą galima išskaityti pasaulio istorijoje. Ji pasirodo kaip dviejų priešingų tendencijų (personalizacijos ir depersonalizacijos.— V. R.) kova“<sup>49</sup>— teigia E. Munjė. Istorija kaip žmogiškosios dvasios pasireiškimas įgyja konkretnę turinį — ji pavadinama „personalizacijos judėjimu“. Šis „judėjimas“ yra „noetinis“ asmenybės sąmonėjimas, jos savižinos gilėjimo procesas, taigi „bendrosios personalizmo idėjos“ raida. Ryškiausiai ši idėja atsiskleidžia filosofijoje, kurioje „as-

<sup>43</sup> Киссель М. А. Немарксистская философия истории в XX веке.— В кн.: Кризис современной буржуазной идеологии. Л., 1978, с. 17.

<sup>44</sup> Siegwalt G. Nature et histoire, p. 67.

<sup>45</sup> Ten pat.

<sup>46</sup> Ten pat, p. 66.

<sup>47</sup> Mounier E. Co to jest personalizm? — Kraków, 1960, p. 107.

<sup>48</sup> Siegwalt G. Nature et histoire, p. 67.

<sup>49</sup> Mounier E. Le personnalisme.— Paris, 1965, p. 23.

menybė teigia save kaip laisva dvasia, kaip vertybė“<sup>50</sup>. Savaiame suprantama, prancūzų personalizmas, kaip asmenybės filosofija, laiko save autentiškiausia šito teigimo išraiška. Personalistų istorijos filosofijos objekto paieškos baigiasi konstatacija, kad „asmenybės istorija sutaps su personalizmo istorija“<sup>51</sup>. Istorijos filosofijos objektas — žmonijos istorija — yra laisvos dvasios veikimas, kuris gimdo kūrybišką asmenybę. Krikščioniškoji istoriosofija ir klasikinė racionalistinė istorijos filosofija niekada nesprenė savo objekto apibrėžimo problemos. Jos rėmėsi tiesiogine patirtimi arba refleksija, atveriančia istorijos būtį. Ši akivaizdi ir pirminė istorijos būtis — tikrasis teologo ar filosofo apmąstymo objektas. Dabartinė istorijos filosofija yra priversta savo objektą kurti pati, antrine refleksija. Todėl istorijos pažinimą iš esmės pakeičia jos išankstinis kontravimas filosofo sąmonėje (tiksliau, šios dvi procedūros faktiškai sutampa). Klasikinė istorijos filosofija tvirtai žinojo, kad istorija yra realiai pasaulyje (o ne filosofo sąmonėje) vykstantis procesas, turintis objektyvų pamatą ir tikslą (dievą, absoliutinę idėją ar pan.).

Pavyzdžiui, krikščionybė tiesiog žino ir griežtai skiria dvi istorijas — pasaulietinę ir šventąją. O personalistai dar turi įrodyti, kad jų turinį išreiškia „personalizacijos judėjimas“. Ne veltui E. Munjė buvo priverstas nuolatos tikslinti savo filosofijos vietą katalikiškojoje tradicijoje. Jis buvo įsitikinęs, kad personalizmas iš kitų šiuolaikinės katalikiškos filosofijos srovių išsiskiria tik tuo, kad stipriau akcentuoja žmogaus ir dievo santykio asmenybinį pobūdį. O tai dar nėra pakankamas pagrindas monopolizuoti krikščionišką istorijos aiškinimą. Užmegzti panašų dialogą su istorija siekia (nors labai įvairiai jį supranta) *praktiškai visa* mūsų dienų katalikiška filosofija. Pats E. Munjė buvo įsitikinęs, kad jokia filosofija negali iki galo išsakyti krikščionybės tiesos<sup>52</sup>. Savo filosofiją jis laikė ne krikščioniška, o tik „krikščionybės įkvėpta“. Tokia pozicija palengvina modernistinius ieškojimus, bet kartu ji faktiškai įteisina praeityje nežinotą krikščioniškų istorijos filosofijų pliuralizmą. Žvelgiant iš krikščionybės ir klasikinio filosofavimo pozicijų, toks pliuralizmas tolygus objektyvaus istorijos turinio sunaikinimui. Šios išvados nepaneigia net personalistų pastangos traktuoti šventąją istoriją kaip dieviškosios ir žmogiškosios asmenybių istorinį santykį.

*Deus absconditus* — *deus revelatus* antinomija, kuri ištisus amžius jaudino krikščioniškus mąstytojus nuo Dionisijaus Areopagito iki B. Paskalio ir šiuolaikinių filosofų bei teologų<sup>53</sup>, tiesiogine šio žodžio prasme žlugdo visas personalistų pastangas. Kažkada krikščioniškoji istoriosofija nesunkiai išsivertė be pozityvaus dievo apibrėžimo. Jai pakako paties fakto, kad dievas, kaip istorijos priežastis ir galutinis tikslas, tik-

<sup>50</sup> Siegwalt G. Nature et histoire, p. 90.

<sup>51</sup> Mounier E. Le personalisme, p. 10.

<sup>52</sup> Žr. Mounier E. Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac.— Kraków, 1964, p. 191.

<sup>53</sup> Apie dievo „diskretiškumo“ problemą žr. Pascal B. Pensées.— Paris, 1979, p. 112—

rai egzistuoja. XX amžiaus personalistų padėtis žymiai keblesnė. Klasiškai filosofijai „numarinus“ G. Hegelio sistemoje dievą, pastarojo buvimas grindžiamas jau ne tiek teoriškai, ne racionaliai filosofiškai išsakant jo santykį su šiapusiniu pasauliu (istorija taip pat esanti dievo ženklas), bet individualiu *asmenybiniu jo teigimu*.

Pohėgelinėje filosofijoje dievas, pasaulis ir pati istorija praranda savo tradicinį objektyvumą. Personalistams pasaulis tampa „tikrove“, o dievas — „tiesa“. Žinoma, toji tiesa turi nedaug bendra su klasiškosios filosofijos tiesos supratimu, ji slypi Evangelijoje ir skirta žmogiškajai asmenybei. „Tiesa yra Kristus“, — teigia Ž. Sigvalis. Asmenybės ir tiesos sąvokas jis susieja remdamasis E. Huserlio ir M. Heidegerio teiginiu, kad klasiškinėje tiesoje tradiciškai atsiskleisdavo objektyvi būties struktūra, o ne tikrovės prasmė. Anot jo, „Huserliui tiesa yra prasmė, daikto esmė, dar tiksliau, šita esmė kaip akivaizdumas, kaip sukurta <...> subjekte, sąmonėje“<sup>54</sup>. Pasiremdamas šiuolaikinės filosofijos požiūriu, kad tiesą atskleidžiantis pažinimo subjektas pats yra joje, Ž. Sigvalis numato tiesos personalizavimo galimybę, atpalaiduoja ją nuo objektyvaus pažintinio turinio: „Šiuo atveju <...> tiesos apibrėžimas lieka paprasčiausiai formalus. Čia nieko nesakoma apie tiesos turinį“<sup>55</sup>.

Klasiškosios filosofijos tiesa (le vrai) yra „pažinimo ir pažįstamos tikrovės atitikimas, kitais žodžiais, *adaequatio intellectus et rei*“<sup>56</sup>. Nereikia įrodinėti, kad visai ne ja remiasi personalistinė istorijos filosofija — toji laisvai sukonstruota „personalizacijos judėjimo“ schema. Asmenybinė — krikščioniškoji tiesa (vérité) nereikalauja iš istorijos filosofijos objektyvumo. Šitos tiesos turinys — „kūrimas ir išpirkimas“<sup>57</sup>, ją nesunku paskelbti asmenybės (ir pačios istorijos) tiesa. Ji ne tik įgalina krikščioniškai aiškinti pasaulio istoriją, bet sujungia abi jos dalis: personalizacijos judėjimas prasideda kaip pasaulietinė istorija, o baigiasi šventąja istorija, kuri yra asmenybės transcendentija, arba žmogiškosios asmenybės veržimasis prie dieviškosios.

Prancūzų personalizme ir jo istorijos filosofijoje iš pat pradžių susikerta dvi filosofavimo tradicijos, du skirtingi mąstymo būdai — „metafizinis“ ir „istorinis“. Personalistai stengėsi juos sutaikyti, bet nesėkmingai.

Prancūzų personalizmas visada siekė būti aiški ir praktiškai veiksminga filosofija, „prilygti klasikams“, bet jo antiklasiškinė nuostata buvo ne mažiau ryški. Ji vertė personalistus užsiiminėti begaliniu istorijos filosofijos objekto kūrimu ir tikslinimu. Anot E. Munjė, ši būtinybė kylanti iš pačios krikščionybės esmės: „Visų pirma krikščionybė nėra ontologija, būties filosofija, o keliama čia (krikščioniškai filosofijai.— V. R.) reikalavimai yra padiktuoti jos teiginių apie gamtą ir istorijos

<sup>54</sup> Siegwalt G. Nature et histoire, p. 211.

<sup>55</sup> Ten pat, p. 211—212.

<sup>56</sup> Ten pat, p. 212.

<sup>57</sup> Ten pat, p. 211.

prasmę"<sup>58</sup>. Teigdamas, kad krikščionybė nėra ontologija, E. Munjė yra visiškai teisus. Bet krikščioniškoji ir visa klasikinė filosofija visada egzistavo ontologijos pavidalu. Nors šiuolaikinė Vakarų filosofija kovą su ontologizmu laiko vienu iš svarbiausių savo uždavinių, toji kova paprastai baigiasi sąmoningomis arba nesąmoningomis „naujo racionalumo“, naujos ontologijos paieškomis. Prancūzų personalizmas irgi negali visiškai išsižadėti ontologijos. Tai liudija paties E. Munjė teiginiai, kad žmogaus „prigimties gelmėje slypi gili ontologinė žaizda“<sup>59</sup>, kad asmenybė yra ontologiškai vertingesnė už individą.

Personalistinė istorijos filosofija yra nenuosekli ir prieštaringa, siekia sutaikyti nesuderinamus dalykus — tradicinį krikščionišką ir šiuolaikinės filosofijos požiūrius į istoriją. „Konkreči asmenybės egzistencija yra dvejopa: ontologinė ir istorinė“<sup>60</sup>, — rašo E. Munjė. Vadinasi, konfliktas tarp metafizinio ir istorinio mąstymo būdų yra neišvengiamas.

E. Munjė ir jo pasekėjai ieškojo išeities, mėgino sukurti asmenybės teoriją, kurioje būtų lygiai atsižvelgta į jos absoliutų ontologinį vertinimą ir jį savaip neigiantį istoriškai sąlygotą konkrečios asmenybės egzistencijos, jos situacijos „faktiškumą“.

Personalistų bandymo atnaujinti krikščioniškąją istorijos koncepciją rezultatus sunku pavadinti šios koncepcijos renesansu. Jų išvada, kad „personalizacijos judėjime“ slypinti krikščioniškoji istorijos tiesa („kūrimas ir išpirkimas“), geriausiu atveju tėra viena iš daugelio mūsų laikais galimų istorinio proceso interpretacijų. Personalistinė istorijos filosofija skiriasi nuo tradicinio krikščioniško istorijos aiškinimo tuo, kad ji nėra visuotinė, o yra reikšminga tik tam, kas ją priima.

---

<sup>58</sup> Mounier E. Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac.— Kraków, 1964, p. 198.

<sup>59</sup> Ten pat, p. 175.

<sup>60</sup> Ten pat, p. 173.