

## Socialinis pažinimas kaip vertybių teorija (W. Windelbandas, H. Rickertas)

**Justinas Karosas**

Vilniaus universitetas, Filosofijos fakultetas  
Didlaukio g. 47, LT-2057 Vilnius  
Tel./faks. (370 2) 76 18 50

Pozityvizmo pastangos nuvainikuoti spekuliatyvų filosofavimą ir padaryti filosofiją griežtu gamtotyros tipo mokslu nebuvo visiškai tuščios. Po tos kritikos, kurios pozityvizmas griebėsi prieš Hegelio ir jo sekėjų panlogizmą, filosofijoje sumažėjo grynų teorinių spekuliacijų. Ne tik gamtai, bet ir visuomenei aiškinti vis dažniau pradedama taikyti empirinius metodus. Kita vertus, pozityvizmas tiek gamtą, tik visuomenę traktavo tik kaip gryną objektų, daiktų pasaulį. Čia buvo tariama, kad visą tikrovę įmanoma reflektuoti ir interpretuoti atsietai nuo subjekto, t. y. aprėpti ją steriliu gnoseologiniu žvilgsniu. Toks tikrovės (ir gamtos, ir žmonių gyvenimo) objektyvistinės pagavos suabsoliutinimas buvo naujas impulsas atgimti dar Kanto pradėtam ir vėliau Hegelio bei Markso šiek tiek plėtotam filosofijos kultūrologiniam aspektui. XIX a. antrosios pusės homininė filosofijos orientacija siekia paneigti nuostatą, kad visą tikrovę gali aprėpti vien objektyvistinė gnoseologinė žiūra. Tiesa, čia dar specialiai nepabrėžiama, kad visas pažinimas turi ne tik gnoseologinį, bet ir kultūrologinį aspektą, tačiau jau žengiamas pirmas žingsnis ta kryptimi: gana aiškiai konstatuojama, jog gnoseologinė žiūra nėra visa apimanti,

jog gamtos ir visuomenės, kaip dviejų labai skirtingų tikrovės regionų, negalima paaiškinti tais pačiais būdais ir metodais. Filosofijoje vis labiau suvokiama, kad visuomenės gyvenimo teorinei refleksijai anaipol neužtenka vien gnoseologinės dimensijos. Jau vien dėl to, kad visuomenės gyvenimas – tai privalomybės, to, kas turi būti, raiškos regionas. Todėl čia prioriteta turi vertybinė, o ne konstatuojamoji pagava.

Pastarosios teisių pripažinimas aiškinant istoriją labai komplikuoja tradicinę pažinimo sampratą. Problemišku dalyku tampa ne tik žinių objektyvumas, bet ir jų praktinis taikymas. Mat technologinių žinių pritaikymo modelis „žinojimas – jėga“, kuriuo operavo klasikinė mokslo samprata, visuomenės gyvenimo sferai netinka, nes tarp žinojimo ir privalėjimo žmogaus gyvenime, jo socialinio elgesio sferoje nėra tiesioginio ir visuotinio ryšio. Tokiomis išvadomis homininė, arba kultūrologinė, XIX a. filosofija suduoda skaudų smūgį klasikinei pažinimo sampratai – iš esmės pakertamas gnoseologinės žiūros universalumas ir kostatuojama, jog socialinei tikrovei aprėpti gnoseologinio žvilgsnio nepakanka. Akivaizdžiai išskyla gamtos ir kultūros mokslų supriešinimas, ne-

abejotinai esantis praktinio natūros ir kultūros atsisakymo rodiklis. Tačiau kiek toks atsiskyrimas yra sąlygiškas – šiaip ar taip, visa kultūra galų gale rutuliojasi natūraliai, – tiek ir teorinė tokio atsiskyrimo konstatacija negali būti nei absoliuti, nei ilgalaikė. Ji – pereinamasis reiškinys, paruošiantis dirvą sintetizuojančioms filosofijos koncepcijoms.

Kultūrologinę, homistinę orientaciją XIX a. antrosios pusės filosofijoje, pratęsdamas supratimo sociologijos keltas idėjas, toliau plėtoja neokantizmas.

Jis tai daro atsisakydamas supratimo sociologijai būdingo psychologizmo, kuris neokantinių nepatenkina maždaug taip pat, kaip ir pozityvistų natūralizmas. Istorijos pažinimas, neokantinių nuomone, turi koncentruotis ne apie empiriškai patiriamus daiktus ar grynai psichologiškai interpretuojamą žmogaus dvasią, o apie vertybes kaip kultūros pasaulį konstituojantį veiksnį. Todėl filosofija turi būti ne dvasios, o kultūros mokslas – vertybių teorija: „<...> aš galiu suprasti filosofiją mokslinė (o ne istorinė) jos prasme tik kaip *kritišką mokslą apie visuotinai privalomas vertybes*. Mokslas apie visuotinai privalomas vertybes – tai apibrėžia filosofijos objektą; *kritiškas mokslas* – tai apibrėžia jos metodą“ [1, 23]. Kartu apibūdinant pažinimą atsisakoma scientistinės orientacijos suabsoliutinimo, gnoseologizmą papildo kultūrologizmas: „<...> protas tik tuomet gali viešpatauti, kai jis yra ne vien vaizdinių sistema, bet ir jėga, kurianti vertinimą, t. y. emocinė ir valios jėga“ [1, 58]. Čia derėtų pabrėžti, kad neokantainikai, nors ir radikalčiai opoziciškai nusistatę prieš racionalizmą bei psychologizmą, lieka ištikimi klasikinės filosofijos tradicijai, vertindami proto (tiesa, jau kultūrologiškai interpretuojamo) vaidmenį. Būtent protas gali ir turisukurti

visuomenės gyvenimo efektyvaus sutvarkymo modelį, kuriame sukauptos visuotinai privalomos vertybės ir jų sudarymo taisyklės. Vadovavimasis tokiu modeliu garantuoja normalų visuomenės gyvenimą: „<...> kiekvienos visuomenės uždavinys – aiškiai suvokti dvasinį turinį, kuris sudaro visų jos narių dvasinio gyvenimo bendrą stichinį pagrindą ir adekvačiai šitam pagrindui orientuoti savo išorinį gyvenimą“ [1, 275].

Neokantainikai, oponuodami naujųjų amžių filosofijos pozicijai, nesutinka su tvirtinimu, kad galima nubrėžti griežtą ribą tarp gamtos ir kultūros pasaulio. Tokia riba negalima jau vien todėl, kad kultūros pasaulyje esama gamtiškumo, o gamtos pasaulyje – kultūros. Antra vertus, griežta riba tarp gamtos ir kultūros pasaulių negali būti nubrėžiama ir pagal pažinimo objekto santykį su subjektu. Mat abiem atvejais objektas yra ne šalia subjekto esmės, o objektas subjektui, t. y. tam tikru laipsniu subjekto kuriamas. Taigi nėra pakankamopagrindo pagal teoriškai atkuriamo objekto skirtingumą mokslus klasifikuoti į gamtos ir visuomenės gyvenimą aiškinančius. Absoliučiai visus tikrovės (tiek gamtos, tiek ir visuomenės) objektus bei reiškinius galima tyrinėti gamtos mokslų požiūriu ir istoriškai. Visa empirinė tikrovė, sako Rickertas, „tampa gamta, kai mes ją tyrinėjame bendrybės aspektu; ji tampa istorija, kai mes ją tyrinėjame atskirybės aspektu [2, 223]. Taigi tyrimo objektas nėra vienintelis mokslų klasifikacijos kriterijus. Mokslai skirstomi ir pagal metodus, kuriais jie vadovaujasi, tirdami tikrovę. Šiuo atžvilgiu galima skirti nomotetinius (gamtotyrinius) ir ideografinius (istorijos, kultūros) mokslus. Pirmieji domisi „tik tais objekto požymiais, kurie svarbūs išryškinant bendrą dėsningumą“ [1, 324]. O istorijos, arba kultūros

mokslai, svarbiausiu dalyku laiko tikrovės individualumo bei nepakartojamumo atkūrimą. „Fundamentalų gamtotyros ir istorijos skirtumą sudaro tai, kad pirmoji formuluoja bendro, o antroji – individualaus turinio sąvokas“ [2, 444]. Tyrinėjant tikrovę istoriškai, yra daug vietos autoriaus fantazijai, jo subjektyvumui pasireikšti. „Uždavinys, kurį jis (istorikas – J. K.) turi atlikti realių faktų atžvilgiu, artimas dailininko uždaviniui jo fantazijos produktų atžvilgiu. Į tai remiasi istoriko kūrybos giminingumas estetinei bei istorinių dalykų – *belles lettres* (beletristikai)“ [2, 444]. Istorikas „būtent individualumą ir nori moksliskai atkurti“ [Ricketas, 3, 24]. Taip gamtotyra ir istorija siekia skirtingų tikslų: pirmajai rūpi rasti tyrinėjamoje tikrovėje bendrų dėsningumą, antrajai – rekonstruoti veiksmo ar reiškinių individualumą. „Gamtotyra, <...> tuo geriau išaiškina kokią nors tikrovės kampelį, kuo bendresnė sąvoka, kuria tą kampelį pavaizduoja, kuo aiškiau išreiškia tai, ką turi bendra atskiras su visa gamta <...> Istorija, priešingai, turi tikslą pateikti aprašymą, kurio turinys sutaptų tik su atskiru ir individualiu objektu“ [3, 26]. Todėl ir šių mokslų galimybės skirtingos. Pirmieji gali formuluoti bendruosius dėsningumus, o istorijos mokslui dėsningumą formulavimas – neįmanomas dalykas: „<...> „istorinio dėsni“ sąvoka yra *contradictio in adjekto*, t. y. istorijos mokslas ir mokslas, formuojantis dėsnius, – sąvokos, šalinančios viena kitą“ [2, 223].

Neokantininkai, pažinimą pagal jo metodus suskirstę į gamtamokslį ir istorinį, siekia išvengti gamtos ir visuomenės mokslų supriešinimo ir nori išsaugoti monistinį pažinimo pobūdį. Ir iš tikrųjų neokantininkams lyg ir pavyksta likviduoti pažinimo supriešinimą pagal jo objektą. Tačiau netrunka paaiškinti, kad toks supriešini-

mo išvengimas yra laikinas. Reikalas tas, kad vos atsigręžus nuo formalaus, loginio požiūrio į tikrovę bei į jos turinį aiškėja kultūros pasaulio savitumas, pirmiausia pasireiškiantis ypatingu žmogaus santykiu su daiktais, kuriuos jis naudoja savais tikslais bei siekimais. Visa tai suteikia žmonių gyvenimo sričiai gamtos pasaulyje nežinomą vertybinę dimensiją, kuri ir yra esminis skiriamasis gamtos ir kultūros pasaulio požymis: „<...> be vertybinio požiūrio negalima rasti griežtos ribos tarp gamtos ir kultūros“ [3, 16].

Būtent vertybinis matmuo arba tai, kad kai kuriuose tikrovės daiktuose bei reiškiniuose mes įžvelgiame daugiau negu gamtoje, kad jie mums reikšmingesni negu gamtos savaime daiktai, ir leidžia kalbėti apie socialinę tikrovę kaip apie labai savitą kultūros objektų pasaulį. Tai toks pasaulis, kurį kuriant dalyvauja žmogus, jo pastangos bei norai. „Gamtos produktai – tai produktai, augantis iš žemės be žmogaus poveikio. Kultūros produktus žemė gamina, jeigu žmogus ją suaria ir apseja. <...> gamta – visuma to, kas atsirado savaime ir kas savaime auga, o jai priešpriešais stovinti kultūra yra kažkas, ką tam tikru tikslu sukūrė pats žmogus <...>“ [3, 13]. Taigi natūra – tai stichiškumo, savaiminės raidos raiška, o kultūra – žmogaus, siekiančio tam tikro tikslo, kūryba. Todėl visi kultūros reiškiniai ir yra augte suauge su vertybėmis: „<...> visuose kultūros reiškiniuose įkūnyta kokia nors žmogaus pripažįstama vertybė, dėl kurios jis juos sukūrė“ [3, 13]. Šiuo atžvilgiu poetinė metafora, kad kultūros tvariniuose esama žmogaus širdies bei jo proto dalelės, nėra vien meninės vaizduotės vaisius. Vadinas, riba tarp natūros ir kultūros yra pirmiausia vertybių nubrėžiama.

Vertybės leidžia rekonstruoti ne tik tą pačią kultūrą, bet ir jos pažinimą, teorinį kultūros pa-

saulio rekonstravimą. „Savo istoriją, jeigu į visa, kas egzistuoja, žiūrėsime kaip į vienodai vertinimą, turi kiekvienas daiktas pasaulyje, lygiai taip pat kaip kiekvienas turi savo „gamtiškumą“, ir jau vien faktas, kad iš esmės mes norime ir galime rašyti tik žmonių istoriją, rodo, kad mes vadovaujamės vertybėmis ir kad be jų nebūtų istorijos kaip mokslo“ [3, 32]. Tik atsižvelgiant į individualumo bei nepakartojamumo faktus ir reiškinius, turinčius visuotinę vertybinę prasmę, įmanoma orientuotis begalinėje kultūros pasaulio įvairovėje. Negana to, tik tokiomis vertybėmis individualumas įgyja kultūros reiškinio prasmę. „Tik kokios nors vertybės aspektu individualumas gali tapti esmingas, ir todėl bet kokio ryšio su vertybėmis panaikinimas reikštų taip pat ir istorinio intereso bei pačios istorijos panaikinimą“ [4, 52]. Tiesa, neokantininkai pripažįsta, kad istoriškai esmingas gali būti tik toks individualumas, kuris susijęs su visuomeniniais siekais, su kurios nors kultūros socialiniu interesu. Todėl socialinio pažinimo objektas yra ne abstraktus žmogus, o žmogus – visuomenės narys, kuriuo jis tampa savo veikla įgyvendindamas tam tikras socialines vertybes: „<...> istoriškai esmingais gali tapti tik tie objektai, kurie yra reikšmingi visuomeninio, arba *socialinio*, intereso atžvilgiu. Todėl kaip istorinio ryšio dalies su istorine visuma, t. y. su visuomene, rezultatas, pagrindinis istorinio tyrinėjimo objektas yra ne nuo jos abstrahuotas žmogus apskritai, o žmogus – socialinė būtybė, ir tik tiek, kiek jis prisideda prie socialinių vertybių realizacijos“ [4, 68].

Bet jei kultūros pasaulio atsiradimo ir jo tyrimo pagrindas yra vertybė, tai neišvengiamai kyla klausimas dėl vertybių kilmės, t. y., kaip susidaro kultūros pasauliui reikšmingos visuotinių vertybių sistemos, kurios leidžia ir socialinės

tikrovės teorinę refleksiją, ir jos normalų organizavimą. Svarstydami šį klausimą, neokantininkai kartu apibrėžia ir filosofijos, kurią jie laiko vertybių teorija, statusą. Taigi kaip susidaro visuotinai reikšmingos vertybės? Ar jos teoriškai konstruojamos tam tikru būdu rekonstruojant tikrovę, empirinę būvį, ar jos tiesiog atrandamos transcendentiniame idealume?

Būdami ištikimi Kanto išplėtotai gryojo praktinio proto koncepcijai, neokantininkai teigia, jog vertybių pasaulis iš esmės yra transcendentinis: „<...> egzistuoja tam tikros vertybės, kurios turi absoliutinę reikšmę, nors jos faktiškai nebuvo visuotinai arba netgi niekieno pripažintos“ [1, 30]. Filosofija tokias vertybes turi kažkaip intuityviai „sugauti“ normalioje vertybinėje sąmonėje. „Filosofija yra ne kas kita kaip prasiskverbimas į šitą normalią sąmonę ir mokslinis tyrimas to, kokie empirinės sąmonės turinio ir formos elementai turi normalios sąmonės vertę“ [1, 36]. Ši normali sąmonė, pabrėžia Windelbandas, yra „ne empirinė tikrovė, o idealas, kuriuo turi būti matuojamas bet kurios empirinės tikrovės vertingumas“ [1, 36]. Taigi kultūros pasaulyje egzistuoja tam tikrų visuotinių, absoliutų socialinį reikšmingumą turinčių vertybių klodas\*, kurį filosofija turi aptikti, kartu sukurti ir taisykles, kurios leidžia įvertinti visą kultūros pasaulį šių grynų ir absoliučių, laiko ir erdvės nereglamentuojamų vertybių atžvilgiu. Neokantininkai pabrėžia, kad ir šios taisyklės yra grynos, nesusijusios su empirine tikrove. „Taigi jeigu filosofija privalo nustatyti loginio, etinio ir estetinio vertinimo taisykles, jai nereis-

---

\* „Pačios kiekvienos vertybės – tiesos, grožio, gėrio, šventumo, laimės – vertė yra viršlaikė, ji yra nei fizinė, nei psichinė ar ideali „būtis“. Sieloje egzistuoja „aktai“, kuriais mes išgyvename šitas viršlaikes vertybes <...>“ [5, 393].

kia klausti, kokia taisyklė šiomis aplinkybėmis iš tikrųjų visuotinai pripažinta arba kokia taisyklė dėl kultūrinio-istorinio ir psichologinio būtinumo įgydavo ar visada įgyja žmonių palankumą. Nei vienai, nei kitai kryptčiai neįmanoma rasti kriterijų tam, kas turi būti privaloma. Minia ar netgi dauguma nėra tribunolas sprendžiant apie absoliutų vertingumą <...>“ [1, 34–35]. Suprantama, kad teorinis produktas, kurį pajėgi sukurti filosofija kaip vertybių teorija, reflektuojanti normalią sąmonę arba sąmonę apskritai, iš esmės skiriasi nuo gamtotyroje formuluojamų dėsnių, t. y. vertybės – kažkas kita nei tiesos. „Šitos „sąmonės apskritai“ – būtent taip šią sąvoką apibūdino Kantas – dėsniai savo esme yra jau ne gamtos dėsniai, kurie realizuojasi bet kokiomis aplinkybėmis ir prievarta viešpatauja visiems faktams, o normos, kurios kaip tik turi būti privalomos ir kurių realizavimu apibrėžiamas empirinio pasaulio vertybiškumas“ [1, 36]. Taigi nuo jokio patyrimo nepriklausomos, grynos ir apriorinės vertybės ir tokio paties pobūdžio jų nustatymo taisyklės yra pakankama priemonė tiesos, doros bei grožio vertei nustatyti. Neokantinių nuomone, bet koks kitas sprendimas yra tiesa, jeigu jis atitinka tiesos vertybės taisyklės. Lygiai taip pat bet koks veiksmas geras, jei atitinka gėrio vertybės taisyklės. Vadinasi, neokantiniai, svarstydami vertybių arba privalėjimo, kaip konstitucinio kultūros pasaulio komponento, klausimą, vėl sugrąžina transcendentą, jo dėsnius bei taisyklės – dalykus, kurie jų laikomi pirmesniais už bet kokią patyrimą ir kurie patys leidžia tokią patyrimą kaip ir visą kultūros subjekto – žmogaus veiklą. Kaip ir Kanto filosofijoje, čia tariama, kad apie objektą galima kalbėti tik kaip apie objektą subjektui, vertinančiajai arba normaliai sąmonei. Dera pabrėžti, kad ši sąmonė, neokantinių

nuomone, – ne atskiro individo, o sąmonė apskritai, kažkoks dieviškas socialinis vertybiškumas ir privačijimo substratas, apie kurio kilmę iš esmės mažai kas pasakoma\*. Taigi vertinančiosios, arba normaliosios, sąmonės buvimu, kaip akivaizdžiu dalyku, tiesiog tikima. Neokantiniai mano, kad kultūros pasaulyje, kaip apriorinio transcendentu vertybių raiškos regione, iš viso mažai kas gali būti racionaliai pagrįdžiama ar įrodoma. Todėl ir filosofija tyrinėja ne kažką, esantį anapus sąmonės, o siekia aptikti empirinėje sąmonėje esantį visuotinį privalomumą bei jį išgryninti „<...> filosofijos uždavinys yra individualių ir visuotinai pripažintų vertybių chaose rasti tas, kurioms būdingas normalios sąmonės būtinumas“ [1, 36]. Šitokio bendrųjų vertybių išgyvenimo, jų aiškiaus suformulavimo visiškai pakanka minėtų vertybių praktiniam paplitimui, t. y. jų socialiniam gyvastingumui. „Moralinio pareigos principo <...> logiškai neįmanoma įrodyti; jį tik galima realiame intelektualinio ir valingo žmonių gyvenimo procese nuvesti iki sąmonės, iki aiškios formuluotės, ir paskui tuo galima neabejoti, kad kiekvienam, kuris rimtai susimąstys, būtinumas pripažinti normalią sąmonę iškilis visu jo betarpišku akivaizdumu“ [1, 37]. Jeigu vertybės, kaip valingo žmonių elgesio neatskiriamos dalies, kilmė yra ideali, kylanti iš apriorinio transcendentu, tai praktiškai joms paplsti jų nereikia racionalaus pagrindimo – jas žmonės gali ir turi priimti tikėdami. Tiesą sakant, neokantiniams, kaip ir jų pirmtakui Kantui, ma-

---

\* „Čia irgi atstovaujama Kanto filosofijos idealizmui: apie bet kurį objektą galima kalbėti tik kaip apie *objektą subjektui*, mažančiai sąmonei. Savaiame suprantama, šita priklausomybė apibrėžia ne individuali sąmonė, atskiro Aš sąmonė, o „sąmonė apskritai“, kažkoks viršesnis Aš, primenantis Fichte's mokslo teorijos Aš“ [5, 392].

žiausiai rūpi praktinis vertybių paplitimas ar vertingumas. Jiems svarbiausia parodyti kultūros pasaulio ir jį kuriančių vertybių grynumą, jų nepriklausymą nuo gamtinio determinuotumo.

Kantiškoje gryojo proto tradicijoje sprendžiant socialinės sąmonės problemą ir pripažįstant jos idealią transcendentinę prigimtį bei išskiriant joje absoliučiai privalomą vertybinį klodą, paruošiama tam tikra teorinė dirva socialinio pažinimo objektyvumo problemai spręsti. Nereikia įrodinėti, kad vertybės pripažinimas natūraliu ir būtinu istorijos kūrimo bei jos pažinimo elementu komplikuoja įprastų moksliskumo kriterijų taikymą tokiam pažinimui jau vien dėl to, kad vertybė visuomet priklauso ne tik nuo to, kas vertinama, bet ir nuo to, kas vertina, kokią reikšmę vienas ar kitas vertinimas turi vertinančiajam\*. Taigi pažinimo, suaugusio su vertybėmis, objektyvumą daro problemiška ta aplinkybė, kad vertybė visuomet yra tam tikra subjekto ir objekto koreliacija. Vadinasi, vertybių „dalyvavimas“ kultūros pasaulio pažinime suponuoja savivalę, subjektyvumą – dalykus, aiškiai nesuderinamus su pažinimo bešališkumu, su jo turinio neutralumu pažįstančiojo subjekto atžvilgiu. Mūsų dienų filosofijoje čia konstatuota aplinkybė neretai skatina nuomonę, kad kultūros pasaulio teorinės rekonstrukcijos atžvilgiu reikia vadovautis kitais moksliskumo kriterijais negu gamtotyroje. Tačiau neokantininkai šiuo atžvilgiu dar gana tradiciški: pripažinę kultūros pasaulio vertybinę prigimtį, jie ieško būdų, kaip socialinei teorijai suteikti objektyvumo, o jos turinį padaryti bešališką. Toks būdas randamas paskelbiant gryojo transcendentos sferoje susidariusias verty-

bes ne individualiomis, o visuotinėmis, t. y. vertybėmis, kurių atžvilgiu visa žmonių giminė vienodai nusiteikusi: „<...> kultūros mokslų vienovę bei objektyvumą sąlygoja mūsų kultūros supratimo vienovė ir objektyvumas, o pastarąjį – mūsų vertinimų vienovė ir objektyvumas“ [3, 41]. Socialinio pažinimo objektyvumas problemiškas tik tuo atveju, kai vertybės nėra visuotinai privalomi principai, t. y. jeigu nėra teorinių procedūrų būdu išgrynintas jų absoliutus vertybiškumas bei privalomumas. Kaip susvyruoja gamtos pažinimo objektyvumas ir moksliskumas, kai nėra bendrų objektyvumo pagrindimo principų, taip būna ir socialiniam pažinimui, kai nėra visuotinio bei absoliutaus vertinimo principų ir juos atitinkančių taisyklių. Taigi socialinis pažinimas, realizuojamas įvairių kultūros mokslų, negalimas be socialinės teorijos, t. y. be filosofijos, kuri, kaip minėta, turi išryškinti visiems žmonėms vienodai reikšmingas, bendras vertybes\* ir kartu sukurti pakankamą pamatą istorijos mokslų objektyvumui. Neokantininkai nurodo, kad ir gamtos mokslai yra tam tikra prasme vertybiškai nuspalvinti, bet šitai nė kiek nesutrukdo pripažinti gamtotyros objektyvumą bei moksliskumą. „Neigti istorijos mokslinį pobūdį todėl, kad jai siekiant atskirti esminį nuo neseminio prireikia vertybės parametro, – tai, man atrodo, tėra tuščias ir neigiamas dogmatizmas. Kiekvienas žmogus, užsiimantis koku nors mokslu, kartu postuluoja daugiau negu individuali reikmė kultūros gyvenimo, iš kurio jis pats išėjo. Būtų didžiausia savivalė išskirti iš visos kultūros rezultatų kažką vieną iš tos intelektualinės raidos rūšies, kurią mes vadiname gamtotyra, ir jai vienai pripažinti objektyvumą“ [3,

\*Vertybių esmė, Rickerto žodžiais, „yra jų reikšmingumas, o ne faktiškumas“ [3, 129].

\* Filosofija yra mokslas apie absoliutaus vertinimo principus“ [1, 38].

43–44]. Taigi neokantininkai iškelia mintį, kad teorijos objektyvumas nebūtinai turi kirstis su vertybiškumu. Kai vertybių turinys yra bendražmogiškas, jų subjektyvi, individuali žmogiška prigimtis nepakenkia pažinimo moksliskumui. Čia negalima nepastebėti tam tikro neokantininkų ir Markso požiūrio panašumo. Marksas irgi teigia, kad viršklasinių, bendrų žmogiškų vertybių pasirodymas kultūros pasaulyje daro galimą objektyvią socialinės tikrovės refleksiją, kartu pripažindamas, kad ir gnoseologiškai klaidinga jos refleksija yra istoriškai tikra ir šia prasme objektyvi. Skiriasi tik būdas, kuriuo neokantininkai ir Marksas eina prie absoliučiai visiems žmonėms vienodai reikšmingų vertybių sukūrimo klausimo. Neokantininkams šis kelias – grynai teorinis ir galų gale racionalus. Marksas orientuojasi į praktiką ir tai, kas bendražmogiška, t. y. socialinio pažinimo turinio objektyvumo neiškreipiančių vertybių atradimą, sieja su socialiai nekonfliktiškos visuomenės susikūrimu. Bet šiandien pakankamai aišku, kad abiem atvejais neišvengta iliuzijų – XX a. istorija aiškiai parodė, kad realus žmonių unifikavimas, jų interesų suvienodinimas yra ne tik neįgyvendinamas, bet netgi pražūtingas kultūros bei civilizacijos raidai.

Taigi neokantininkai mano, kad gamtos ir visuomenės pažinimas skiriasi vienas nuo kito ne tuo, kad pirmasis yra objektyvus, moksliskas, o antrasis toks nėra. Šie abu pažinimo būdai, kaip jau minėta, skiriasi pirmiausia tyrimo metodais. Būtent individualizuojantis (ideografinis) tyrimo metodas, kuriuo plačiai vadovaujasi istorijos arba kultūros mokslai ir kuris labiausiai adekvatus socialiniam gyvenimui, paverčia juos operuojančiais ne tiesiomis, o vertybėmis. Šie mokslai nepajėgia formuluoti bendrųjų dėsningumų. Bet tai yra ne kultūros mokslų yda, o jų privalumas. Pirmiausia todėl, kad kultūros pasaulis, žmonių vi-

suomenė negali skleisti tik pažintiniam protui tarpininkaujant. Kultūros pasaulis, kurį kuria ir kuriame gyvena žmogus, – pirmiausia praktinio, arba vertybinio, proto sklaidos laukas. Globalinis racionalizavimas yra tiesiog pražūtingas kultūros pasauliui, kaip valingai žmonių kuriamam. „Jeigu ir ateitis savo nepakartojamumu būtų mūsų žinių objektas, ji niekuomet netaptų mūsų norų objektu. Tobulai racionaliame pasaulyje niekas negalėtų veikti“ [2, 444].

Sunku ir gal neįmanoma nuginčyti neokantininkų nuostatos, kad kultūros pasaulis yra vertybių sklaidos sritis ir kad vertybės yra istorinę tikrovę bei jos teorinę pagavą konstituojantis elementas. Iš tikrųjų žmones, kaip valingus kultūros pasaulio gyventojus ir kūrėjus, veikti skatina pirmiausia ne tiesa, o vertybės. Tačiau ar ši aplinkybė reiškia, kad tarp žinių ir vertybių yra neperžengiama siena, kad tai du antipodai, kurie šalina vienas kitą ir neįmanoma jokia jų sąjunga?

Neokantininkai į šiuos klausimus atsako vienareikšmiškai: tiesos ir vertybės sritys yra dvi savaimingos ir viena kitą jei ir nešalinančios, tai bent jau neremiančios sritys. Vertybių negalima kaip nors pagrįsti tiesiomis, o tiesų – vertybėmis. Mėginimas vertybių valdomą kultūros pasaulį racionalizuoti ne tik kad nepasitarnauja jo efektyvesnei sklaidai, bet netgi ją paraližuoja. Beje, tokia neokantininkų nuostata nėra kiek nedisonuoja su realiu XIX ir XX a. kultūros procesu, kuriame racionalumo žmonių visuomenės gyvenime, tarpusavio santykiuose pastebime kur kas mažiau negu iracionalumo – aistrų, nuotaikų, emocijų – prasiveržimo. Antra vertus, ne visai pagrįsta būtų išvada, kad protas, racionalumas apskritai neprisidėjo ir neprisideda prie kultūros pasaulio kūrimo ir šia prasme neturi poveikio socialinėms vertybėms. Gal tiksliausia būtų pasakyti, kad kul-

tūros pasaulis – racionalumo ir iracionalumo darinys, bei tikėtis, kad racionalumo tvarkant kultūros pasaulio reikalus bus vis daugiau. Dabartinis kultūros pasaulio poveikis gamtai šito išalmiai reikalauja, ir filosofija negali būti kurčia šitam reikalavimui.

Paskelbdami vertybinę žiūrą kultūros pasaulio prigimčiai adekvačiu teorinės pagavos būdu, reflektuojančiu labai specifiską istorinę tikrovę, neokantininkai mėgina Kanto „daikto savaime“ sąvoką, reiškiančią negatyvią pažinimo ribą, pripildyti pozityvaus turinio ir įveikti šios sąvokos dvilypumą. Šitokiu keliu eidami, neokantininkai apėjo itin svarbią gnoseologijai iracionalumo problemą. Bet problemos nutylėjimas anaip tol netapatus jos likvidavimui. Juk pripažįstant, kad visa tikrovė – ir gamta, ir kultūros pasaulis – gali būti protu aprėpiami, operuojant skirtingais metodais, drauge nustatomas racionalaus ir vertybinio proto ribos. Tačiau neokantininkai nesvarsto, kaip protas gali nustatyti savo paties ribas. Neabejotina, kad kiekvienas tokių ribų nustatymas kartu yra išėjimas už jų, t. y. žinojimas, kad už tų ribų slypi dar kažkoks kitas pasaulis. Šito ir į jį panašių pažinimo problemomis spręsti labai svarbių klausimų neokantininkai nesvarsto, palieka juos tik akivaizdumo ir tikėjimo valdose. Bet tai juk jau ne teorinės analizės kompetencija. Tiek supratumo sociologija, tiek neokantininkai energingai laužė klasikinės naujųjų amžių ir Šviečiaamojo laikotarpio socialinės filosofijos tradiciją,

siekdami hominizuoti gnoseologinę tikrovės pagavą. Šitai darydami, jie priėjo prie gamtos ir kultūros pasaulio teorinės refleksijos supriešinimo. Tokį supriešinimą suprantančioji sociologija demonstruoja priskirdama dvasios mokslų specifikai psichologinį išgyvenimą, vidinį supratimą, o neokantizmas – priskirdamas kultūros mokslams iš esmės iracionalią vertybinę pagavą. Pažinimas hominizuojamas, tačiau kartu iškyla ir didžiulė grėsmė jo objektyvumui bei gamtamoksliniam nešališkumui. Antra vertus, gamtos ir kultūros pasaulių bei juos reflektuojančių teorijų supriešinimas kertasi su filosofijos, kaip universalios, vienijančios tikrovę aiškinančios teorijos, tradicija, ir todėl jis negali būti ilgalaikis. Minėtas supriešinimas yra tam tikras atspirties taškas tolesniam žingsniui – gamtamokslinio žinojimo kulturologiškam aiškinimui. Toks filosofinio tikrovės apmąstymo vieningumą reabilituojantis požiūris plėtojamas atsiremęs ne tiek į gamtos, kiek į kultūros pasaulio teorinę pagavą, tariant, kad visa žmogaus proto, vadinasi, ir pažinimo, sfera yra kultūros vertybių sąlygota ir veikiama. Šitoks posūkis aiškinant tikrovės pažinimo problemas yra bene esmingiausias XX amžiaus antiscienistinės filosofijos bruožas, liudijantis, kad mūsų laikai žmonijai iškelia pirmiausia humanistinius uždavinius, nuo kurių sprendimo tiesiogiai priklauso viso kultūros pasaulio likimas. Kartu toks radikalus posūkis atveria naujas galimybes spręsti socialinio pažinimo problemą.

## LITERATŪRA

1. Виндельбанд В. Прелюдии. Санкт-Петербург, 1904.
2. Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий. Логическое введение в историческую науку. Санкт-Петербург, 1903.

3. Риккерт Г. Естествознание и культуроведение. Санкт-Петербург, 1903.
4. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. Санкт-Петербург, 1911.
5. Aster E. Geschichte der Philosophie. Stuttgart, 1960.

## **SOCIAL COGNITION AS A THEORY OF VALUES (W. WINDELBAND, H. RICKERT)**

**Justinas Karosas**

### **Summary**

Representatives of the school of neo-Kantianism, in their opposition to the positivism, take into account that the life of society is the sphere of realisation of aspirations and goals of individuals. Therefore, the priority is given to the values-based rather than statement-based approach.

Recognition of the value-based approach in the interpretation of history introduces an element of complication into the traditional concept of cognition. Not only the objectivity of knowledge and contents, but their practical application, too, becomes problematic.

The paradigm of classical thinking „knowledge is power“ can be applied in practice in the life of society only very conditionally and to a limited extent. Primarily because the direct and universal linkage between knowledge and the obligation to know is missing. The above mentioned conclusions of the neo-Kantists represent a serious attack on the classical concept of cognition. The natural and social sciences therefore come to stand in an obvious opposition. This situation of opposition is a transitional phenomenon paving the way for the synthesising concepts in philosophy.

*Įteikta 1999 12 29*