

V. SEZEMANAS

NAUJAUSIOS VOKIEČIŲ FILOSOFINĖS LITERATŪROS APŽVALGA

Probėgšmais peržvelgus naujausią vokiečių filosofinę literatūrą, atrodytų galima padaryti išvadą, kad karo ir pokario metais Vokietijoje neišėjo nė vienas didelis darbas, kuriame būtų paženklinėti nauji filosofinės minties keliai. [Osvaldas] Špengleris, [Hermanas] Keizerlingas, [Rudolfas] Šteineris — tai vieninteliai mąstytojai, atkreipę į save kiek didesnę dėmesį. Tačiau Špengleris neoriginalus būtent pagrindine savo filosofijos koncepcija. Keizerlingas, nors ir pretenduojąs į vokiečių dvasios reformatoriaus-filosofo vaidmenį, — iš esmės vis dėlto esąs tik publicistas, nesugebąs pagilinti filosofinės problematikos. O R. Šteinerio veikloje mažiausiai įdomi filosofinė jos pusė. Žvilgtelėjus į filosofines mokyklas, kurios ligi šiol lėmė Vokietijos filosofinį gyvenimą, — tai čia, sakytum, tebevyksta tas kruopštus ir nuoširdus darbas, kuris ypač daug davė specialioms filosofinėms problemoms spręsti, bet palyginti maža dėmesio kreipė į bendrafilosofinės pasaulėžiūros gvildenimą. — Tačiau nuodugniau susipažinus su vokiečių filosofinės literatūros naujienomis, toks išpūdis pasirodo netikras. Jau paskutiniaisiais prieškario metais Vokietijoje brendo tam tikras filosofinių interesų posūkis ir dabar ši nauja orientacija — jau įvykęs faktas, ryškiai įtakojantis ir patį posūkį į filosofines problemas, ir bendrą filosofinės sąmonės nuostatą. Stabtelėsime tik prie kelių šiuo požiūriu ypač būdingų reiškinių.

Mažiausiai, galimas daiktas, pasikeitė Friburgo filosofijos mokykla. 1921 m. išėjusi Heinricho Rikerto „Filosofijos sistema“ negalėjo nenuvilti netgi pačių ištikimiausių jo sekėjų. Visi ankstesni Rikerto raštai atrodė kaip metodologinės prieigos arba preliudijos į plačiai sumanytą filosofijos sistemą, kurios užbaigimas, atrodė, pranoksta vieno individualaus proto jėgas. Tačiau paskelbta Rikerto sistema (net vertinant ją kaip schemišką eskizą) parodė, kad iš esmės jis neturi daugiau ką pasakyti; sistema tik reziumuoja visų ankstesnių Rikerto darbų pagrindines išvadas. Toks jos skurdumas — ne atsitiktinis dalykas; joje aiškiai atsisklei-

* Versta iš: Сеземан В. Обзорение новейшей германской философской литературы. — В сб.: София: Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Вып. I. Берлин, 1923, с. 173—183. Vertė Juozas Tumelis.

džia, koks nevaisingas rikertizmo išeities taškas — „heterotetinis“ metodas, kuriam Rikertas savo teorijoje teikia hėgeliškojo dialektinio metodo vaidmenį. Kadangi šis metodas kiekvienoje vienovėje atskleidžia joje glūdinčią nevienovę (dualizmą), logiškai jis visai pagrįstas. Betgi, priešingai, negu tvirtina Rikertas, iš šio metodo dar negalima daryti išvados, kad pagrindinė heterotezė yra formos ir materijos priešingybė. Tiesa, iki galo išplėtus formos sampratą, toks heterotezės aiškinimas savaime dar negalėtų iš pagrindų susiaurinti sisteminės filosofijos interesus. Tačiau jeigu Rikertas formą supranta tik kaip teorinę (loginę) formą,— filosofijos uždavinys redukuojamas tik į šių teorinių formų įvairovės atskleidimą; tai neleistina siaurina filosofinę problematiką ir vidujai ją skurdina, formą atplėšia nuo turinio ir netenka galios atlikti būtent tą uždavinį, kurį jai užduoda Rikertas — aprėpti ir įveikti tikrovės begalinę įvairovę. Dėl to filosofija priversta suktis tarp abstrakčių uždaru formų savyje, niekur nepriartėdama prie konkrečios realios būties problematikos. Todėl ir būties, ir vertybės (esaties ir privalomybės) dualizmas Rikerto sistemoje apskritai lieka neįveikiamas, nors iš pažiūros ir pasitenkina trečiąja „tarpine“ „prasmės aiškinimo“ sfera.

Galų gale Rikerto teorinio formalizmo vienpusiškumas yra tik vienas rezultatas tos pagrindinės idealistinės jo mokyimo prielaidos, pagal kurią mokslo ir filosofijos struktūra yra ne būties nustatomas dalykas, o tik teorinės minties konstrukcijos. Juk vadinamasis „psichologizmas“ — ne vienintelė subjektyviojo idealizmo atmaina. Iš tos pačios subjektyvios koncepcijos išaugo ir loginis idealizmas (logicizmas). Ir Rikertas, nors ir labai stengiasi savo sistemoje rasti aloginius momentams deramą vietą, be abejonės, nusikalsta ir šiuo „izmu“. Kad ir kaip ten būtų, Friburgo mokykla negali sustoti ties Rikerto sistema; aiškus jaunesniųjų jos atstovų (pvz., [Richardo] Kronerio) polinkis į Hėgelį ir pokantinę idealistinę metafiziką jau rodo tą kryptį, kuria, matyt, pasisuks tolesnė šios mokyklos raida. Rikerto sistema — tai aiškus pavyzdys, kad subjektyvusis idealizmas išsisėmė, nustojo buvęs tam tikros pasaulėžiūros išraiškos forma ir liko reikšmingas tik kaip metodas ar požiūris.

Idealistinės minties krizė kur kas giliau pasireiškia kitoje neokantizmo šakoje — Marburgo mokykloje. Mirus H[ermanui] Kohenui, joje pastebimi aiškūs vidinio irimo ženklai. Vienintelis rimtas dydis yra ortodoksiškas kohenietis E[rnstas] Kasyreris Marburge, kuris paskutiniuosiuose savo darbuose („Geschichte des Erkenntnisproblems“ trečiasis tomas ir reliatyvumo principo samprata) nuosekliai laikosi mokslinio idealizmo požiūrio, orientuojančio filosofiją tikro mokslo kryptimi.

Visai priešingai evoliucionavo seniausio ir dar tebesančio gyvo Marburgo mokyklos atstovo — P[auliaus] Natorpo — pažiūros. Nors didelis jo sisteminis darbas dar nebaigtas (jis teberašomas), tačiau, apskritai paėmus, apie bendrą šios evoliucijos pobūdį galima spręsti pagal tą tyrimą, kuriuo Natorpas papildė žinomos jo knygos „Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus“ naująjį leidimą.

Tiesa, Natorpas tvirtina, kad jis neatsisako savo transcendentaliai logiško Platono idėjų aiškinimo, bet tai, kuo jis papildė savąjį Platono interpretavimą, iš esmės keičia jo pobūdį ir kartu parodo, kad paties Natorpo filosofinės koncepcijos svorio centras gerokai pasikeitė. Natorpas teisingai nurodo, kad Platono filosofijoje vyrauja sielos (*psyche*) principas, taip pat jo specifinę religinę reikšmę, ypač pasireiškiančią tuo, kad individuali siela, tarpininkaujant pasaulio sielai ir kosmo protui, susijungia su ta galutine visa apimančia vienove, kuri yra už bet kokios būties ir pažinimo ribų. Ta metaloginė vienovė kartu yra esminis pagrindas visų tų apriorinių loginių formų ir dėsningumų (idėjų, logų), kuriais nustatoma dalykinio žinojimo struktūra. Taigi Platono mokymą Natorpas interpretuoja aiškaus Plotino neoplatonizmo dvasia, suartėdamas ne tiek su Kanto kriticizmu, kiek su pokantinės metafizikos absoliučiu idealizmu.

Natorpo filosofiniai ieškojimai dar laikosi idealistinės koncepcijos, o kitas Marburgo mokyklos atstovas, N[ikolajus] Hartmanas su ja nutraukia saitus kapitaliniu tyrimu „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis“. Idealizmas čia įveikiamas vystant ir gilinant tuos ontologinius motyvus, kurie glūdi Marburgo mokyklos moksliniam idealizme. Nė viena mūsų laikų kriticizmo kryptis taip nuosekliai nesilaikė Parmenido principo apie būties ir mąstymo tapatybę, kaip H. Koheno mokykla, aiškinusi jį griežtai idealistiškai: kaip būtį (žinojimo dalyką), kilusią iš mąstymo. Tačiau kartu būtent Marburgo mokykla ypač reikalavo griežtai skirti du požiūrius — transcendentinį ir psichologinį, t. y. kad mokslinio mąstymo subjektas yra ne psichologinis (empirinis), o loginis, viršindividualus subjektas, „subjektas apskritai“. Tačiau šis loginis subjektas — jo nehipostazuojant į metafizinę realybę — yra tik abstrakcija, kuriai negali būti teikiama aktyvaus vaisingumo galia. Atsivėlgdama į šią kliūtį, Marburgo mokykla mąstymą laiko besubjekte loginių prielaidų ir sąryšių funkcija. Todėl tikroji realybė glūdi mąstyme, kurio priešpriešoje yra dalykas (tikrovė), kaip begalinis sprendinys. Jeigu laikysimės tokio požiūrio, būties imanentiškumas mąstymui bus neginčytinas, nes žinojimo problema sprendžiama grynai loginėmis priemonėmis ir loginės sferos ribose. Bet koks kitas būties supratimas čia netenka savo pagrįstumo ir turi būti atmestas kaip neteisingai iškelta problema. Kad ir kaip šis požiūris būtų patrauklus savo nepriklausomybe nuo bet kokių metafizinių prielaidų, Hartmanas teisingai nurodo, jog jis nepagrįstas iš esmės. Gnoseologinę problemą stengdamasis redukuoti į loginę, mokslinis idealizmas ne tik pažeidžia loginės sferos grynumą, įnešdamas į ją svetimą jai judėjimo momentą, bet ir prasilenkia su pačia gnoseologinės problemos esme, nepastebėdamas, kad pažinimo prasmė yra kaip tik jai transcendentalaus ir iš esmės nuo jos skirtingo dalyko pasiekimas. Tai neišvengiamai skatina (nekalbant jau apie sunkumus, slypinčius besubjekčio mąstymo sąvokoje) neleistinai suprastinti filosofiją, paversti ją bendru moksliniu žinojimu (metodologizmu). O jeigu sutiksime, kad gnoseologijos problema

glūdi kaip tik neįveikiamame objekto ir subjekto transcendentalume, tai bet koks bandymas šį santykį paaiškinti imanentine prasme (kaip skelbia būties ir žinojimo tapatybės formulė) turi būti *a limine* atmetas. Betgi kažkokia kita, labiau apribota prasme Parmenido principas turi išlikti, nes, egzistuojant absoliučiam būties ir mąstymo tarpusavio transcendentalumui, pažinimas taptų visai neįmanomas... Teisingas formulės apribojimo aiškinimas, Hartmano nuomone, bendrais bruožais jau pasakytas Kanto svarbiausiame visų sintetinių *a priori* sprendimų dėsnyje, kad patirties galimybių sąlygos yra ir patirties dalykų galimybių sąlygos. Išeitų, kad Kantas formulę apriboja būties ir mąstymo principų tapatybe. Jeigu manytume, kad pačiame žinojimo fenomene esantis dalykas nepriklausomas nuo pažinimo akto, tai tą tapatybę iš principo galima suprasti tik taip: pažinimas susiderina su dalyku (būtimi) ne todėl, kad jis jam primeta savo dėsnius (kaip tvirtino Kantas), o todėl, kad jis pats išsiskinęs būtyje ir pavaldus jos principams. Tačiau net taip susiaurinta tapatybės formulė dar per plati. Iš tikrųjų žinojimas niekuomet dar neišsemia savo dalyko (būties) ir apskritai negali jo pasiekti iki galo. Tai liudija ir paties žinojimo raida: žinojimui plečiantis, gilėjant, problemų ratas ne tik nesueina į vieną tašką, bet, priešingai,— vis labiau ir labiau plečiasi. Po kiekvienos išspręstos problemos iškyla ne viena, o ištisa daugybė naujų, dar sudėtingesnių. Būties pažini tik ribotai ir šia prasme ji racionali. Kuo labiau plečiasi pažintų dalykų sfera, tuo labiau tvirtėja ir įsitikinimas, kad dar platesnės būties sritys likę už pažinimo ribų. Maža to, šis iracionalumas būdingas ne tik konkrečių reiškinių pasauliui,— ne mažiau, kaip rodo gnoseologinė analizė, jis būdingas būties ir paties pažinimo principams. Tik nedaugelis jų, pvz., loginiai principai, turi aiškia, racionalią struktūrą, nors ir juose visuomet lieka tam tikra problemiško dalis; o jų dauguma, atidžiau patyrinėjus, pasirodo perdėm iracionalūs, logiškai neišanalizuojami (pvz., erdvė, matmuo, priežastingumas ir t. t.) ir gali būti tik nurodomi. Iš čia aišku, kad galima kalbėti ne apie visišką būties ir mąstymo principų tapatybę, o tik apie dalinį jų sutapimą, kuris ir yra bet kokios pažinimo galimybės sąlyga. Taigi iracionalumo (pažinimo) sfera apribota ir iš savo principų pusės, ir iš konkrečios būties pusės beribe iracionalumo sritimi. Tačiau būtų klaidinga sakyti, kad racionalumą ir iracionalumą skiria neperžengiama bedugnė. Aišku, negalima neigti absoliučios galimybės (ir netgi tikimybės) iracionalios būties, kuri pagal savo esmę ir jokių požūrių nepažini. Tačiau kartu, be abejo, egzistuoja ir tokios būties sferos, kurias galima pažinti ne teigiamai, o neigiamai (neigiamomis sąvokomis), t. y. tokios sferos, kurios mums nepasiekiamos, bet kurių realumas gali būti konstatuotas pagal jų ryšį su racionali (pažinios) būties sritimi. Todėl galutiniu racionali būties pažinimu reikia siekti iracionalios būties konstatavimo (neigiamo pažinimo). (Tokie, pvz., neigiami dievo, absoliutumo, nemirtingumo ir panašūs apibrėžimai; iš čia kyla nežinojimo žinojimo paradokso galimybė.) Ši iracionalumo rūšis vis dėlto kažkokiu minimaliu

mastu racionalii. Skirtingų racionalumo ir iracionalumo mastų egzistavimas sąlygoja galimybę pereiti nuo vienos priešingybės prie kitos. Iš čia išplaukianti bendra išvada aiški: pažinimo problema, Hartmano manymu, iš esmės yra metafizinė problema, nes ji paliečia realų būties ir žinojimo santykį. Idealistinė žinojimo teorija ne mažiau metafizinė kaip bet kuri kita gnoseologija, pavyzdžiui, realistinė gnoseologija. Todėl vienos žinojimo teorijos privalumas kitos teorijos atžvilgiu nustatomas ne pagal didesnę ar mažesnę jos metafiziškumo laipsnį, o tik pagal jos sugėbimą apimti ir įveikti visą jai spręstinių problemų įvairybę. Tokio kriterijaus požiūriu gnoseologinio idealizmo nepagrįstumas negali kelti abejonių. Be išankstinės nuostatos atlikta žinojimo fenomeno analizė aiškiai parodo, kad žinojimas glūdi būtyje ir tik nuo būtiško sąlygotumo priklauso objektyvi jo reikšmė. Štai kodėl gnoseologija nepagrindžia ontologijos, o, priešingai, randa joje savo galutinį pateisinimą.

Pagrindinis Hartmano veikalo uždavinys — atskleisti ontologinius žinojimo pagrindus — atliktas puikiai. Jame ypač vertingas visų žinojimo problemoje glūdinčių aporijų visapusiškas fenomenologinis ištyrimas ir visų idealizmo ir subjektyvizmo atmainų gili kritinė analizė.

Tam tikra priklausomybė nuo Kanto tradicijų tarsi pasireiškia tuo, kad žinojimo problemą Hartmanas orientuoja tik į išorinio pasaulio (gamtos mokslų pasaulio) žinojimą, o vidinis pasaulis ir dvasios reiškinių pasaulis paliečiamas tik pobėkšmais ir visai nenagrinėjamas iš savo specifinių skirtumų nuo išorinio pasaulio pažinimo pusės. Hartmanas teisus, vienu iš pagrindinių šiuolaikinės fenomenologijos nuopelnų laikydamas tai, kad ji apriorinio žinojimo sritį išplėtė už Kanto apriorinių principų teorinės sferos ribų. Tačiau taip praplėsti aprioriškumo ribas įmanoma tik atitinkamai išplėtus patirtį už gamtamokslinės patirties ribų. Tai numatė Kantas, bet niekur tai neįvykdyta ir nepanaudota. Čia jo etikos ir estetikos intelektualizmo priežastis. Kantas visiškai ignoruoja religinę patirtį. Tuo tarpu žinojimo problemos filosofinis ištyrimas turi būti pagrįstas visų šių patirties rūšių ir joms atitinkančio žinojimo analize ne tik todėl, kad gnoseologijai būtinai reikia kuo platesnio faktinio pamato, o ypač todėl, kad kitų patirties formų analizė galėtų iš esmės paveikti koncepciją kai kurių pagrindinių gnoseologijos sąvokų, pavyzdžiui, racionalumo ir iracionalumo sąvokų, kurias Hartmanas nustato, sakytum, vien tik iš gamtamokslinės patirties pusės.

Prieštaravimų kelia taip pat ta „reprezentatyvioji“ žinojimo teorija, kurią Hartmanas pasiekia remdamasis savo gnoseologine analize. Remdamasis neginčijamu vadinamojo sąmonės dėsniu teisingumu, Hartmanas tvirtina, kad sąmonė negali išeiti už savo ribų ir kad jai tiesiogiai suteikti tik jos pačios turiniai, o ne nuo jos nepriklausoma būtis. Tačiau pažinti būtį galima realaus ryšio tarp būties ir sąmonės dėka, pastarosios turiniai vienaip ar kitaip atspindi būtį. Net sutikus, kad tarp šių atspindžių ir jais atspindėtos būties nėra jokio tiesioginio panašumo, sąmonės turiniuose vis dėlto gali būti tam tikras simbolinis žinojimas apie šiuos

dalykus; reikia tiktai pripažinti, kad vienu ir kitų santykiuose ir ryšiuose yra tam tikrų atitikmenų, t. y. pripažinti anksčiau formuluotą žinojimo ir būties principų dalinę tapatybę (arba atitikmenį). Jeigu sutiksime su Hartmanu, kad sąmonė yra absoliučiai uždara savyje, tai jo pasiūlyta reprezentacijos teorija (iš dalies atgaivinti Leibnico koncepciją) yra vienintelė galimybė paaiškinti realią žinojimo reikšmę. Tačiau būtent ši „uždaros“ sąmonės koncepcija ir yra ginčytina. Fenomenologinė analizė, atrodytu, labiau paremia „atvirą“ sąmonę, t. y. sąmonę, tiesiogiai pasiekiančią nuo jos skirtingą ir nepriklausomą dalyką; atviros sąmonės teorija, be abejo, sutinka rimtų kliūčių, kurių ligi šiol nepasisekė nugalėti, tačiau tai dar nereiškia, kad gilesnė fenomenologinė ir gnoseologinė analizė vienokiu ar kitokiu būdu jų neįveiks.

Gana ryšku, kad dabartinė vokiečių filosofija naujaisiais savo siekimais siejasi su dabartinės rusų filosofijos svarbiausiomis tendencijomis. Pagrindinė Hartmano tezė apie žinojimo išsisknijimą būtyje visiškai sutampa su S[emiono] Franko „Žinojimo dalyko“ pagrindine mintimi, nesvarbu, kad abiejų mąstytojų kelias į šią tezę ir jos pagrindimas gerokai skiriasi.

Prie Franko psichologinių pažiūrų, išdėstytų jo „Žmogaus sieloje“, priartėja kitas vokiečių mąstytojas, M[oricas] Geigeris, nedideliu, bet labai turingu darbu, išspausdintu „Jahrbücher für Philosophie und phänomenologische Forschung“ 4-ajame tome (1921) ir pavadintu „Fragment über den Begriff des Unbewussten und des psychischen Realismus“. M. Geigeris priklauso fenomenologijos mokyklai, ir tai ne atsitiktinumas. Būtent ši mokykla labiau už bet ką kitą savo tyrimais padėjo įveikti filosofijoje įsivyravusius subjektyvistinius ir idealistinius prietarus bei nustatyti teisingesnę ir blaivesnę požiūrį į metafizikos problemas. Hartmano „Pažinimo metafizikos pagrindų“ ontologiniams pasiekimams nemažą įtaką darė fenomenologiniai tyrimai.

Geigeris teisingai nurodo, kad besąmoningumo klausimas — bendra filosofinė metafizinė problema, kuri negali būti išspręsta vien tik specialiais moksliniais argumentais; siekiant ją išspręsti, reikia iš principo iš-tirti pačią psichinio besąmoningumo galimybę. Tiek besąmoningumo pripažinimo šalininkai, tiek ir priešininkai savo pažiūras vienodai grindžia žinomomis metafizinėmis prielaidomis; juk ir pastarieji savąjį besąmoningumo neigimą sieja su aiškiai metafiziniu ir gana ginčytinu teiginiu, kad psichiškumo esmė glūdi jo sąmoningume.

Geigerio nuomone, šiuolaikinėje mokslinėje psichologijoje sąmonės sąvoka vartojama dviem skirtingomis prasmėmis: vienu atveju sąmonė laikoma funkcija arba veikla, nukreipta į objektą ir jį pasiekianti, kitu — sąmonė, arba tiksliau sąmoningumas, laikoma būtina visos psichinės būties ypatybe. Tik pirmoji iš šių dviejų reikšmių gali būti tiesiogiai fenomenologiškai pateisinta. Tuo tarpu būtent antroji reikšmė šiuolaikinėje psichologijoje vaidina svarbiausią vaidmenį, sielos reiškinius laikydama „išgyvenimais“, kurie savo nenutrūkstama kaita sudaro sąmonės „srau-

ta". Geigeris labai įtikinamai parodo, kaip dėl tokio visų psichologinių reiškinių nukreipimo į išgyvenimus sielos gyvenimas dirbtinai suprastinamas, nuskurdinamas ir iškraipomas: jis netenka savo natūralaus centro — „aš“, netenka bet kokios tikrovės ir paverčiamas aklu ir beprasmišku grynai išoriškai sąveikaujančių elementų — išgyvenimų — žaismu. Sąmonė — pagal šią teoriją — yra tokia pat psichinių reiškinių aplinka, kokia materialiams reiškiniams yra erdvė. Tuo tarpu sielos gyvenimo stebėjimai, be išankstinių nuostatų, aiškiai rodo, kad jie vyksta dviejose plotmėse: realioje plotmėje ir sąmonės plotmėje, be to, pastaroji plotmė atspindi pirmąją ir ją pagrindžiama. Valios aktas arba emocija ir šio akto, šios emocijos suvokimas (išgyvenimas) — du skirtingi dalykai, kurių negalima painioti. Tvirtinimas, jog sielos reiškiniai egzistuoja tik tuomet ir tik todėl, kad jie suvokiami, taip pat nedaug pagrįstas, kaip ir idealistinis Berklio požiūris, daiktų realumą traktuodamas kaip jų pagavumą (*esse — percipi*). Jeigu sąmonė nesąlygoja psichinių reiškinių realumo, tai besąmoningos psichinės būties prielaidai nėra principinių kliūčių. Bėlieka tik išsiaiškinti: ar įmanoma sielos gyvenime pastebėti tokius konkrečius faktus, kurie priverstų pripažinti besąmoningų, dvasios reiškinių egzistavimą. Geigeris į šį klausimą atsako teigiamai. Analizuodamas valios fenomenus, jis parodo, kad labai dažnai neabejotinai realios yra tokios valios nuostatos ir geismai, kurie nesuvokiami ir neišgyvenami (pvz., neaktualizuoti geismai, kuriuos realizuoti numatoma atitinkamais ateities momentais arba jiems reikia daug laiko ir kuriuos pertraukia kiti valios aktai). Todėl, Geigerio nuomone, nuo sąmonės nepriklausomas sielos gyvenimo realumas — toks pat neabejotinas faktas, kaip ir išorinio pasaulio realumas. Tad kitas dabartinės mokslinės psichologijos uždavinys yra ištirti tą psichinį realizmą, kuris būdingas naiviajai ikimokslinei sąmonei ir kuriuo visuomet tikėjo visi didieji menininkai bei religiniai mąstytojai.

Tačiau pats didžiausias Vokietijos ontologinės minties pasiekimas neabejotinai yra Makso Šelerio etika, iš pradžių išspausdinta pirmuosiuose dviejuose „Jahrbücher für Philosophie und phänomenologische Forschung“ tomuose (1913 ir 1916 m.), o paskui perspausdinta atskira knyga, pavadinta „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“.

Nuo Kanto iki Fichtės laikų etika visuomet buvo laikoma pagrindine idealizmo tvirtove; nebuvo abejojama, kad autonominė dorovė gali būti tvirtai pagrįsta tiktai pačios sąmonės gėlmėse. Šelerio etika, sukurta ontologijos pagrindais, yra įtikinantis įrodymas, kad ir ši nuomonė yra vienas iš tos daugybės prietarų, kurių ligi šiol laikėsi dorovės filosofija. Šelerio darbas ypač įdomus ne tik todėl, kad jis turi tvirtą fenomenologinį pamatą, bet ir todėl, kad autoriaus pažiūrų išdėstymas susietas su visapusiška ir gilia Kanto etikos kritika, stengiantis atskirti amžinai išliekamus Kanto mąstysenos motyvus nuo to, kas joje yra istoriškai sąlygota.

Mūsų apybraižoje apsiribojame tik pačių pagrindinių Šelerio tyrimo teiginių išdėstymu. Išanalizavę dorovės fenomenus, Šeleris nustato ypatingo vertybių pasaulio egzistavimą, pasaulio, ne mažiau objektyvaus ir realaus, negu, pvz., gamtos dėsniai. Vertybės su realiais gėriais santykiuoja taip, kaip ir aprioriniai dalykiškumo (kategorijų) principai su realiais daiktais ir reiškiniiais, t. y. vertybės nustato, konstatuoja bet kokio gėrio struktūrą ir esmę. Vertybės mums suteiktos į jas nukreiptuose valios ir emocijų aktuose, tačiau tai nereiškia, kad jos kyla iš tų aktų ir kad jie jas sąlygoja; priešingai, patys aktai ir jų pakraipa savo pagrįstumą suranda vertybėse. Autonominis ir savaimingas vertybių pasaulio pobūdis pirmiausia pasireiškia tuo, kad jie pavaldūs tokiems pat formaliems dėsniams, kurie valdo teorinės minties dalykus (pvz., teigiamos vertybės realybė yra teigiama vertybė, neigiamos vertybės realybė — neigiama vertybė). Kita vertybių pasaulio ypatybė — tai tarp jų egzistuojantys hierarchiniai santykiai, nustatyti ne pagal kokius nors išorinius kriterijus, o jų pačių esmės. (Tai ir yra Paskalio *la logique* arba *l'ordre du coeur*.) Vertybės pažįstamos ypatinguose „intencionaliniuose jutimuose“, t. y. jutimuose, kuriuose neatsispindi subjekto būklė, o kurie yra ypatingi emociniai aktai, taip pat „nukreipti į vertybes“, kaip pažinimo aktai nukreipti į teorinį dalyką. Tobuliausia šių intelektualinių jutimų forma atšiveria meilės ir neapykantos priešingybėje. Meilė — vienintelis tikras kūrybinis pradas žmogaus doroviniame gyvenime: tik ji išplečia mūsų vertybių pasaulio pažinimą ir šia prasme praturtina mūsų dvasinę asmenybę. Lygiai taip pat tiesiogiai, kaip pačios vertybės, ypatingo vienu vertybių panašumo kitų atžvilgiu pažįstami ir jų hierarchiniai santykiai. Kai vertybių pažinimas pasiekia visišką adekvatumą (t. y. kai vertybės tiesiogiai išgyvenamos intencionaliais jutimais), tai jis iki galo sustiprina ir valią; šia prasme Sokratas buvo neabejotinai teisus, tvirtindamas, kad dorumas yra žinojimas, t. y. kad jis pagrįstas žinojimu, kuris jį ir atitinkamai nukreipia.

Aukščiausią vertybių hierarchijos pakopą užima šventumas. Tai absoliuti vertybė. Paskui eina dvasinės vertybės (estetinės, pažinimo ir kt.); tada — gyvenimiškosios vertybės (vitalinės; pagrindinė iš jų — „kilnumas“, *das Edle*), ir pagaliau — juslinės vertybės (malonumas ir naudingumas). Dorovinės vertybės (griežta šio žodžio prasme) — gėris ir blogis — tarp visų kitų vertybių užima ypatingą vietą: jos neturi savarankiško turinio ir visuomet neišvengiamai susijusios: gėris — su didžiausios iš šiuo atveju galimų vertybės realizavimu, blogis — su mažiausios iš jų realizavimu. Dorovinių vertybių turėtojai gali būti tik realios asmenybės; jų savybės (dorybės ir ydos) bei aktai (poelgiai). Tačiau didžiausios iš jų įsikūnija tik asmenybėje, ir todėl pati dorovė iš esmės gali būti tik asmenybės dorovė. Aktų ir savybių vertybės galų gale pagrįstos asmenybės vertybėmis. Tai — Šelerio „etinio personalizmo“ pagrindinis dėsnis. Asmenybę Šeleris supranta, kaip veiklų dvasinių aktų (pažinimo, valios, emocijų) įvairovės centrą; kiekvienas šis aktas ją

išreiškia, bet nė vienas jos iki galo neišsemia. Asmenybės būtis nėra sąlygota jutimų ir kūno organizacija; todėl ji gali būti ir viršjusiinė (pvz., angelo asmenybė) arba kolektyvinė. Tačiau ne bet kokiam kolektyvui būdingi asmenybės požymiai. Juos turi tik nacijos (kaip kultūros vertybių turėtojos) ir bažnyčios (siekiančios įkūnyti absoliučią vertybę — šventumą). Ginčas dėl individualybės ar kolektyvo pirmenybės ir pranašumo negali būti išspręstas nei vieno, nei kito prado naudai. Atskira ir kolektyvinė asmenybė tarpusavy viena kitą nustato ir sąlygoja. Dorovinis jų ryšys nustatomas solidarumo principu, t. y. kiekvieno asmens dalyvavimu bendrojoje atsakomybėje už jo kolektyvo (šeimos, giminės, valstybės, nacijos ir t. t.) gyvenimą ir veiklą. Kadangi individo gyvenimas neapsiriboja jo santykiais su kolektyvu, tad, be socialinės sferos, jis turi ir savo intymios būties sferą, kurioje ir atsiskleidžia jo tikra ir niekuo nepakeičiama individualybė. Šių dviejų sferų sąveika nustatomas asmenybės dvasinis gyvenimas su visais jo vidiniais konfliktais ir komplikacijomis. Todėl asmenybės dorovinis uždavinys nėra tik vykdytas reikalavimų, kuriuos jai kelia visuotinės reikšmės vertybės. Be jų, kiekvienai asmenybei egzistuoja ypatingas individualus gėris, kurį tik ji gali ir privalo pasiekti. Atskiros ir kolektyvinės asmenybės priešingybė išnyksta tik absoliučioje asmenybėje (dievuje), realizuojančioje savyje visas dvasines vertybes visoje būties ir tobulybės pilnatvėje. Skiriamoji žmogaus ypatybė yra ne vienas ar kitas biologinis požymis, o laipsnis jo esimo dvasinėse vertybėse ir ypač šventume, t. y. kaip tik ten, kur jis išeina už savo grynai biologinio egzistavimo ribų. Kitaip tariant, žmogus tik kaip asmenybė tampa žmogumi tikrąja šio žodžio prasme. Iš dorovinės būties išsiskleidimo asmenybėje išplaukia ir tai, kad pirmaujantis dorovinio gyvenimo ir veiklos pradas gali būti ne abstrakti norma (kaip Kanto kategorinis imperatyvas), o tik konkretus asmenybės idealas, kuris kinta pagal jame įkūnijamas vertybes (tokie yra: šventojo idealas, genijaus idealas, didvyrio idealas). Iš šio asmenybės idealo galop susiformuoja visų epochų, visų tautų ir visuomenės grupių etosas (t. y. dorovinių normų ir įsitikinimų visuma). Štai kodėl pats galiausias dorovės variklis visuomet buvo ir bus gyvas asmeninis pavyzdys. Šio fakto pripažinimas nė kiek neprieštarauja asmenybės doroviniam apsisprendimui.

Dorovės autonomija pirmiausia yra dorovinio pažinimo autonomija. Pastaroji ne atmeta, o priešingai, netgi reikalauja vieno asmens valios paklusimo kito asmens, kurio doroviniu pranašumu esame įsitikinę, valiai. Taigi valios autonomiją turi visiškai sąlygoti dorovinio pažinimo autonomija. Sekti kito pavyzdžiu — tai dar nereikia, jog reikia jį vergiškai pamėgdžioti, tai realizavimas savyje to idealo, kurį anas tam tikru mastu įkūnija.

Tokie pagrindiniai Šelerio etikos teiginiai. Tai pirmasis didelis sisteminis darbas, atsiradęs fenomenologijos dirvoje, nors kaip tik sisteminiiais siekimais jis ir vengia griežto fenomenologinio metodo. Tačiau ir

be to Šelerio etika yra ypač įdomi savo išvadų turtingumu ir originalumu. Jai itin būdingos būtent tos savybės, kurių paprastai trūksta šiuolaikinės etikos traktatams: gyvos etinės intuicijos ir subtilaus pačių slaptinčiausių ir giliausių dorovinės būties pusių supratimo. Šelerio koncepcijos skirtingi bruožai ypač ryškiai išsiskiria, palyginus ją su Kanto etika. Kaip ir Kantas, Šeleris siekia dorovės savitumo ir autonomijos paaiškinimo ir pagrindimo. Tačiau jis šio tikslo siekia visai kitais būdais. Kantui, kaip subjektyvistui, nebuvo kitos galimybės — dorovės šaltinio jis ieškojo subjekto sąmonėje. Tačiau sąmonėje jis, kaip racionalistas, nerado kito apriorinio ir autonominio prado, išskyrus protą. Todėl Kanto etinis individualizmas vieninteliu dorovės dėsniu pripažino praktinį protą, todėl jis neigiamai vertino emocinę sielos gyvenimo pusę, kuri jam greičiau atrodė kaip dorovės kliūtis, o ne jos teigiamas veiksnys. Šitais dalykais galop paaiškinama ir tai, kad religija Kanto pasaulėžiūroje netenka bet kokios savarankiškos reikšmės. Jos teigiamas turinys visiškai ištirpsta dorovėje, ir vieninteliu jos realiu pagrindu laikomi praktinio proto postulatai. Visai kitu keliu eina Šeleris. Jo nesaisto subjektyvizmo ir racionalizmo reikalavimai. Giliai išanalizavęs dorovinės patirties duomenis, jis ontologiškai pagrindžia dorovę objektyvių, nuo apriorinių vertybių suvokimo nepriklausomų vertybių pasaulyje. Ši išeities pozicija, savaip sujungianti empirizmo, apriorizmo ir ontologizmo tendencijas, nustato visą M. Šelerio etikos struktūrą. Ji teikia jam galimybę teorinę moralinių fenomenų koncepciją išlaisvinti iš intelektualinių prietarų ir išryškinti dorovės ir emocinės būties sferos vidinį ryšį. Meilė, kuri Kanto mokyme savo vietą turėjo užleisti intelektualiniam pagarbos jausmui, dabar vėl turi vaidinti pagrindinio dorovinio gyvenimo variklio vaidmenį. Dorovės sfera neapribojama protingos valios aktais, o išplečiama visoje asmenybės būties srityje ir joje suranda savo galutinį pagrindimą. Todėl eudemonijos (palaimos) Šeleris nelaiko gerumo rezultatu arba praktinio proto postulatu. Ji — ne kas kita, o tik dorovinei asmenybei būdingas savo esimo laipsnio gėryje supratimas, ir todėl ji nepriklauso nuo visa to, kas neturi ryšio su tikrąja asmenybės esme. Kanto formalizmui Šeleris priešpriešino hierarchiją materialių vertybių, kuriose dorovinio gyvenimo individualių formų ir užduočių įvairovė visiškai pateisinama. Pagaliau Šelerio etikos ontologiniu kryptingumu sąlygojamas ir jos religinis pobūdis. Dievo, kaip absoliučios asmenybės (žmogus — dievo ieškotojas), sąvokoje etika pasiekia savo kraštutinę ribą ir galutinį pagrindimą. Religijos filosofija yra natūrali ir būtina etikos užbaigtis.

Kadaise Kantas buvo patsai ryškiausias kai kurių pagrindinių protestantizmo tendencijų reiškęjas, o Šelerio asmenyje etikos katalikiškoji koncepcija susirado vertą atstovą, sugebėjusį savo veikale sujungti katalikybės idėjos gelmę su griežto moksliskumo dvasia.