

www.mruni.eu

INDIVIDUO TAPATUMAS

INDIVIDO
TAPATUMAS:
tarp tradicijos ir
inovacijų

MYKOLO ROMERIO UNIVERSITETAS

INDIVIDO
TAPATUMAS:
tarp tradicijos ir
inovacijų

Monografija

Vilnius
2012

UDK 316
In23

Tyrimą finansavo Lietuvos mokslo taryba (sutarties Nr. VAT-16/2010).

Recenzavo:

prof. habil. dr. Juozas Mureika, Lietuvos estetikų asociacijos viceprezidentas
prof. dr. Saulius Kanišauskas, Mykolo Romerio universitetas

Autorių indėlis:

prof. dr. Jūratė Morkūnienė – II dalis – 95–188 psl. (5,39 autorinio lanko)
doc. dr. Povilas Aleksandravičius – III dalis – 189–274 psl. (5,25 autorinio lanko)
prof. habil. dr. Bronislovas Kuzmickas – pratarmė, I dalis – 9–94 psl. (4,86 autorinio lanko)
prof. habil. dr. Algis Mickūnas – V dalis – 291–311 psl. (1,21 autorinio lanko)
Rimgaudas Bubelis – IV dalis – 275–290 psl. (0,82 autorinio lanko)

Sudarytoja ir atsakingoji redaktorė

prof. dr. Jūratė Morkūnienė

Mykolo Romerio universiteto Humanitarinių mokslų instituto Filosofijos katedros
2012 m. birželio 13 d. posėdyje (protokolas Nr. 1FLK-12) pritarta leidybai.

Mykolo Romerio universiteto mokslo programos „Vertybių tęstinumas ir kaita globalioje visuomenėje“ komiteto 2012 m. birželio 13 d. posėdyje pritarta leidybai.

Mykolo Romerio universiteto Humanitarinių mokslų instituto tarybos 2012 m. birželio 14 d. posėdyje (protokolas Nr. 2HMI-17) pritarta leidybai.

Mykolo Romerio universiteto mokslinių-mokomųjų leidinių aprobavimo spaudai komisijos 2012 m. birželio 27 d. posėdyje (protokolas Nr. 2L-33) pritarta leidybai.

Visos knygos leidybos teisės saugomos. Ši knyga arba kuri nors jos dalis negali būti dauginama, taisoma arba kitu būdu platinama be leidėjo sutikimo.

Turinys

Pratarmė9

I DALIS.

Individo kultūrinio tapatumo sklaida (tarp tradicijos ir inovacijos)..... 11

Bronislovas Kuzmickas

1. Apie individą ir tapatumą..... 12
 - 1.1. Individas kultūroje..... 15
 - 1.2. Socialinis ir kultūrinis individo tapatumai..... 18
2. Tapatumas – tapatinimasis.....22
 - 2.1. Nuo patumo prie tapatumo 23
 - 2.2. Nuo pasitikėjimo prie vertinimo 27
 - 2.3. Tapatinimasis – rinkimasis..... 31
3. Tradicijos ir inovacijos sąveika 36
 - 3.1. Kultūrinė tradicijos raiška 37
 - 3.2. Kultūrinė inovacijos raiška 41
 - 3.3. Tradicija ir inovacija laiko perspektyvoje..... 43
4. Kultūra – kultūros..... 47
5. Kultūrinė individuacija 56
6. Dabarties įtampos 61
 - 6.1. Naujybės tarp dviejų „post“ 61
 - 6.2. Ką įgyjame, ko netenkame? 62
 - 6.3. Tradiciniai, netradiciniai, pakrikę tapatumai..... 69
7. Individas kintančiame pasaulyje 73
 - 7.1. Vidinė migracija..... 74
 - 7.2. Daugiakultūrė aplinka..... 79

II DALIS.

Socialinis tapatumas: prielaidos, pokyčiai, destrukcijos 95

Jūratė Morkūnienė

1 skyrius. Žmogiškasis tapatumas: filosofija ir metodologija..... 95

1. Tapatumų įvairovė..... 95

2. Tapatumo aiškinimo pagrindai	97
3. Mokslo paradigmos pasikeitimas	98
4. Pagrindinis aiškinimo metodas – integracija	105
5. Socialinės filosofijos tikslas	107
2 skyrius. Socialinio tapatumo prielaidos	109
1. Asmenybės samprata	109
2. Visuomenės kokybė. Kūrybinis potencialas	112
3. Antiasmenybė	115
4. Socialinio tapatumo bruožai	117
4.1. Tapatumo esmė	117
4.2. Atvirumas kaip socialinio tapatumo ženklas	121
5. Socialinis tapatumas ir išsilavinimas	126
5.1. Bendravimo kokybė	126
5.2. „Lygių šansų“ visuomenė	128
5.3. Investavimas į švietimą	129
5.4. Socialinis tapatumas informacinėje žinių visuomenėje	130
5.5. Universiteto misija ir filosofija	132
6. Tautinio tapatumo požymiai. Kalba kaip tapatybės ženklas	135
6.1. Tauta kaip socialinio tapatumo saugotoja	135
6.2. Kalba ir tautos išlikimas	139
6.3. Kalbos entropija kaip tautinio tapatumo mirtis	143
6.4. Kalbos praradimo netektys	145
6.5. Tautinio tapatumo destrukcijos ir kalba	146
7. Socialinis saugumas ir socialinis tapatumas	147
7.1. Socialinio saugumo subjektas	147
7.2. Kultūrinis pagrindas	151
7.3. Visuomenės sveikata kaip socialinio tapatumo rodiklis	152
3 skyrius. Žmogiškojo tapatumo destrukcijos	154

1. Socialinė atskirtis: entropijos dėsniai	154
1.1 Entropijos dėsniai visuomenėje	154
1.2. Socialinė atskirtis – vienišumas.....	160
1.3. Socialinės anomijos	162
1.4 Visuomenės apatija ir bejėgiškumo jausmas	169
1.5. Grėsmės socialiniam tapatumui informacinių technologijų eroje	170
2. Laimingumo ideologija	175
2.1. <i>Homo ludens</i>	175
2.2. Kasdienybės baimė.....	176
2.3. Apgaulingas tapatumas.....	180

III DALIS.

Žmogaus tapatumo ontologija: tarp substancijos ir asmens.....	189
---	-----

Povilas Aleksandravičius

1. Tapatumas ir egzistencija	189
2. Tapatumas ir esmė: substancialistinis tapatumo modelis	190
3. Tapatumas ir individualumas	202
3.1. Individo tapatumas substancialistiniame modelyje	202
3.2. Konkrečios individualybės problema.....	208
4. Tapatumas ir kitimas	214
4.1. Individo tapatumo dinamika: savybių kaita.....	216
4.2. Individo tapatumo dinamika: substancijos kaita.....	218
4.3. Individo tapatumo dinamika: egzistencija kaip santykis	222
4.4. Individo tapatumo branduolio klausimas	224
5. Tapatumas ir sąmonė	226
6. Tapatumas ir atmintis	228
7. Atvirybė tikrovei kaip žmogaus tapatumo susidarymo variklis	234
8. Savęs hermeneutika kaip žmogaus tapatumo susidarymo variklis	239

9. Tapatumas ir santykis: asmuo	245
9.1. Dasein asmeniškumo problema.....	245
9.2. Asmens sąvoka ikirikriščioniškoje epochoje	248
9.3. Teologinė asmens sąvokos transformacija: asmuo kaip santykis	250
9.4. Ontologinis asmens sąvokos pagrindimas: nuo Boecijaus iki Tomo Akviniečio	256
9.5. Asmens sąvokos ir žmogaus tapatumo likimas	264

IV DALIS.

Loginis racionalumas ir individo tapatumas.....	275
---	-----

Rimgaudas Bubelis

1. Logika ir individo tapatumai	275
2. Matematinės aibių teorijos: individinių elementų atsisakymas	278
3. Aristotelinė logika: individinių elementų ir individinio tapatumo sau grąžinimas	285

V DALIS.

Globalizacija ir modernus subjektas	291
---	-----

Algis Mickūnas

1. Modernus/postmodernus subjektas	294
2. Vertė	304
3. Subjektas.....	308

Vardų ir sąvokų rodyklė	312
-------------------------------	-----

Pratarmė

Leidiny s parengtas vykđant mokslinių tyrimų projektą „Socialinis ir kultūrinis individo tapatumas: tarp tradicijos ir inovacijos“, kuris yra Lietuvos mokslo tarybos Nacionalinės mokslo programos „Valstybė ir tauta: paveldas ir tapatumas“ dalis.

Tyrimo tikslas – nušviesti individo tapatumą socialiniais ir kultūriniais požiūriais, parodant, jog pastarieji susieja individą su tauta ir valstybe, kartu pažymint, kad nuo individų tapatumo savivokos priklauso ir visuomenės, tautos, valstybės tapatumo savivoka ir savivertė. Tiek individo, tiek ir tautos bei valstybės tapatumas yra suprantamas kaip santykių, perimamumo ir tęstinumo vyksmas, artikuliuojamas tradicijų ir inovacijų sąveikomis, rodančiomis, kad tradicija dabartį sieja su istoriniu ir kultūriniu paveldu kaip tautos ir valstybės tapatumo pamatu, o kartu su inovacijomis skleidžiasi ateities perspektyva.

Tyrimo objektas yra platus ir sudėtingas, skaidosi į kelias gan apibrėžtas temas. Tyrimo grupės nariai savo darbą organizavo taip, kad kiekvienas pagrindinį dėmesį skirtų atskirai temai, gilindamasis į jos turinio specifišką, kartu nušviesdamas conceptualiuosius ryšius su kitomis temomis, parodydamas vietą projektinės užduoties visumos kontekste. Tai ir atsispindi monografijoje.

Programa, atitinkamai ir projektas, iš esmės yra skirti dabarčiai. Pagrindinė tyrimo užduotis yra nušviesti, kokių tradicijų ir kokių inovacijų sąveikos kontekste formuojasi šiandienos individo tapatumo savimonė. Kadangi ši sąveika labiausiai pasireiškia kultūroje, pirmoji dalis, jos autorius prof. Bronislovas Kuzmickas, yra skirta individo kultūrinio tapatumo sklaidai. Apibūdinamas individo tapatumo kultūrinio ir socialinio aspektų tarpusavio ryšys, sklaidoma individo tapatumo struktūra ir formavimasis, parodant, kaip tai vyksta įvairiose kultūros srityse. Nušviečiamas tradicijos ir inovacijos santykio istoriškumas ir santykiškumas, apibūdinamos pagrindinės dabarties inovacijos (elektroninės informacinės technologijos, globalusis atvirumas, postmodernybės idėjos ir kt.), atskleidžiamas jų prieštaringas poveikis, ypatingai jaunesniosios kartos individų tapatumo savivokai. Aptariami tradicinės ir netradicinės individo tapatumo savivokų bruožai, tapatumo problemiškas daugiakultūrės visuomenės ir socialinių pokyčių sąlygomis.

Antrosios dalies autorė prof. Juratė Morkūnienė nušviečia individo socialinio tapatumo prielaidas, pokyčius ir destruktijas. Aptariama žmogaus tapatumo filosofinio tyrimo metodologija, nustatomi tapatumo tyrimo kriterijai. Plėtojamas teiginys, kad individo kaip asmenybės išsivystymas yra esminis žmogaus socialinio tapatumo rodiklis ir siekiamybė, sklaidomos asmenybės, visuomenės kokybės, antiasmenybės sąvokos. Šiuolaikinių socialinės filosofijos tyrinėjimų perspektyvoje išryškunami individo tapatumą formuojantys socialiniai veiksniai ir vertybinės nuostatos. Nušviečiama išsilavinimo, tautinės savimonės, lygių galimybių, socialinio saugumo reikšmė individo socialiniam tapatumui. Baigiama žmogiškojo tapatumo destruktijos ir laimingumo ideologijos aptarimu.

Individo socialinio ir kultūrinio tapatumo sklaida parodė tapatumo sąvokos fundamentalumą filosofijoje ir logikoje, iš to plaukiantį būtinumą ją nušviesti platesniais konceptualiais bei istorinės raidos požiūriais, tuo parodant ir projektinės temos vietą bei svarbą bendresniame humanitarinių ir socialinių mokslų kontekste. Šiai tyrimo problematikai skirta trečioji dalis, jos autorius docentas Povilas Aleksandravičius. Sklaidant Aristotelio filosofijos sąvokas, tarp kurių itin svarbi substancijos sąvoka, aptariama tapatumo santykio su egzistencija, esme, individualumu, kitimu refleksija viduramžių ir Naujųjų amžių filosofų darbuose. Parodoma, kaip šių sąvokų prasmės keitėsi, tolstant nuo imobilistinės substancijos įvaizdžio link tokios individo tapatumo sampratos, kurios pamatinė sąvoka yra pasauliui atviras ir su juo santykiaujantis asmuo.

Ketvirtojoje dalyje, kurios autorius lektorius Rimgaudas Bubelis, individo tapatumo problema interpretuojama loginio-matematinio racionalumo požiūriu, kuris specifiškai papildo pirmame skyriuje pateiktą informacinių technologinių inovacijų aptarimą. Remdamasis Aristotelio logikos ir šiuolaikinių mokslininkų teiginiais, autorius parodo kiekybinius santykius įvardijančių logikos ir matematikos sąvokų svarbą individo tapatumo sampratos formavimuisi.

Monografija baigiama penktąja dalimi, joje prof. Algis Mickūnas nušviečia individo tapatumo sampratos kaitą globalėjančiame pasaulyje, priklausomai nuo šiuolaikinio mokslo duomenimis besiremiančių ontologijų ir modernųjų/postmodernųjų diskursų poveikio.

I DALIS.

Individo kultūrinio tapatumo sklaida (tarp tradicijos ir inovacijos)

Bronislovas Kuzmickas

Įžanga

Projekto pavadinimas „Socialinis ir kultūrinis individo tapatumas: tarp tradicijos ir inovacijos“ rodo, kad tyrimo objektas yra individo tapatumas, nušviečiamas socialiniu ir kultūriniu aspektais, juos traktuojant kaip laikiškas, istoriškas būsenas, parodančias, kad tradicija mus suriša su praeitimi, su kultūriniu paveldu kaip tautos ir valstybės tapatumo pamatu. Individas tyrime atsiskleidžia įvairiais pavidalais – kaip privatus asmuo, kaip bendruomenės, tautos narys, valstybės pilietis, kaip kultūros vartotojas, nešėjas, kūrėjas. Kaip į laikiškus, istoriškus žiūrima ir į stambiuosius socialinius subjektus – bendruomenes, tautas, valstybes – visi jie be paliovos keičiasi ir kartu išlieka tie patys, bet ne tokie patys, nors kai kada ir neišlieka, išnyksta iš istorijos arenos.

Inovacijų, bylojančių apie dabartį ir ateities perspektyvą, samprata apima plačią reiškinių skalę. Pirmiausia tai – šiuolaikinės informacinės technologijos, taikomos jau bemaž visose gyvenimo srityse; tai taip pat mokslo, filosofijos, meno, kitų kultūros sričių žinios, idėjos, vaizdiniai, keičiančiantys daugelį tradicinių sampratų ir kriterijų; inovacijų kategorijai reikia priskirti ir tas socialines ekonomines permainas, kurios suardo nusistovėjusią individo socialinę padėtį ir perkelia ją į naują aplinką, reikalaujančią naujų bruožų ir įgūdžių.

Individo tapatumas, kaip rašoma Pratarinėje, nėra vien tik „jo paties reikalas“, bet turi ir platesnę reikšmę. Integruotas jis ar, priešingai, suskilęs ir sutrikęs, racionalus ar gaivališkas, mąstantis ar bemintis, netrūksta ir kitokių įvaizdžių – visa tai atsiliepia ir tautos tapatumui, visuomenės pilietiškumui, visuomenės ir valstybės ryšio pobūdžiui. Nes bendruomenė, visuomenė, tauta taip pat gali būti integruota ir vieninga ar susiskaldžiusi, pakrikusi ir pasimetusi, o tai daug priklauso nuo to, koks individo tipas joje vyrauja. Tyrime parodoma, kaip individo tapatumas formuojasi konkrečioje sociokultūrinėje aplinkoje tradicijų ir inovacijų šiuolaikinės sąveikos lauke.

1. Apie individą ir tapatumą

Individo socialinio ir kultūrinio tapatumo apibūdinimą pradėdame nuo supratimo, kad žmogus, kaip kūno ir dvasios vienovė, gali būti tiriamas įvairiais požiūriais, kuriems įvardinti, kaip pagrindinės, yra vartojamos individo ir individualybės, asmens ir asmenybės sąvokos. Šiame tyrime pamatinė yra *individo* sąvoka, jai tenka didžiausias „krūvis“, bet nebus galima išsiversti ir be kitų minėtų sąvokų, tad dėl aiškumo reikia kai ką pasakyti ir apie jas.

Kalbant apie žmogų kaip individą pirmiausia reikia pasakyti, kad jis yra atskiras ir vientisas, tai reiškia – nedalus, tačiau kintąs laike. Individo sąvoka yra kilusi iš lotyniško žodžio *individuus*, kuris reiškia tai, kas yra nedaloma ir skirtinga nuo to, kas daloma – *dividuus* (Vincent 1989: 695). Atskirumas ir vientisumas, be kita ko, reiškia, kad individas, pradėdant kūno ir baigiant psichikos sandara bei savimone, yra savitas, vienkartinis ir kaip toks nepakeičiamas, tai įvardijama *individualybės* sąvoka. Individualybės unikalumas ir nulemia nelygstamą individo vertę.

Kiekvieną žmogų kaip socialinį individą daugybė saitų saisto su kitais individualiais, su visuomene, valstybe, kultūra. Visa tai yra vienaip ar kitaip apibrėžiama bei sunorminama, įvardijama socialinių vaidmenų, o jų atlikėjas – asmens sąvokomis. Vaidmenys numato pareigas ir teises, todėl asmuo – individas, egzistuojantis socialinių kultūrinių santykių tinkle – konkrečiai pasireiškia kaip pareigų ir teisių subjektas. Asmuo su savo

vaidmenimis yra socialiai nulemtas, bet socialumas yra visiems bendras, daugiau išoriškas žmogaus gyvenimo matmuo, už kurio slypi vidujinis, vaidmenimis neišsemiamas, bet pačią žmogiškumo esmę išreiškiantis matmuo – asmenybė. „Už asmens ir jo vaidmenų slypi asmenybė“ (Kuzmickas 2001: 30), asmenybiškumas pasireiškia atliekant bet kurį asmens vaidmenį, tačiau nėra suvedamas nė į vieną iš jų. Paprasčiau, kiekvienas žmogus yra asmenybė tiek, kiek įsisąmonina savo laisvę ir atsakomybę už savo santykius su kitais, už savo veiksmus, pagaliau, už savo gyvenimą. Galima pasakyti ir taip – asmenybė yra laisvo rinkimosi aktais besiskleidžianti individualybė.

Individo tapatumą, trumpai tariant, suprantame kaip jo buvimą „pačiu savimi“, išlikimą „tuo pačiu“ egzistuojant laike, taigi, trunkant ir kintant ir tame kisme išliekant, nes „tapatybė suponuoja nepertraukiamą egzistavimo tęstinumą“ (Reid 2012: 180). Tarp tradicijos ir inovacijos buvojančio individo tapatumas formuojasi kaip „buvimo“, „išlikimo tuo pačiu“ ir nepaliaujamo kitimo, taigi, uždarumo ir atvirumo vienovė.

Individo buvimo „pačiu savimi“ ir išlikimo „tuo pačiu“ vidinė sąlyga yra atmintis, šis dvasinis gebėjimas leidžia rišlioje sekoje suvokti esamuosius ir būtuosius išgyvenimus ir mintis. Tai vyksta asmenybės lygmenyje, žmogus išlieka „tapatus sau“ asmenybiškai reflektuodamas savo gyvenimą, tuo tarpu vaidmenys kinta kartu su kislia socialine kultūrine tikrove. „Paprasčiau kalbant, tapatumai organizuoja prasmę, o vaidmenys – funkcijas“ (Castels 2006: 23). Kultūroje žmogaus laikiškumas yra parodomas gyvenimo aprašymuose, prisiminimuose, meno, istoriografijos ir kituose tekstuose.

Būdamas vientisas bendrąja prasme, individas kartu yra daugiapatis ir daugialypis, į jį galima žvelgti keliais aspektais, kiekvieną išskiriant ir aptarinėjant atskirai. Galima santykinai skirti dalinius tapatumus, tokius kaip socialinis, kultūrinis, tautinis, politinis, konfesinis ir dar kitokius, žiūrint, ko ieškome ir koku pagrindu tai darome. Atsižvelgiant į individo lytiškumą, šeiminę padėtį, amžių galima skirti žmonos ir vyro, motinos ir tėvo, dukters, sūnaus tapatumus. Kitaip tariant, individo tapatumas savo ruožtu susideda iš kelių ar net keliolikos siauresnių tapatumų. Čia pat reikia pasakyti, kad dalinių tapatumų skyrimas ne vienu požiūriu yra san-

tykinis, kiekvienas iš jų įeina ar gali įeiti į bet kurio kito dalinio tapatumo lauką, priklausomai nuo to, ką turėsime galvoje.

Kaip jau ne kartą pabrėžta literatūroje, esminis tiek individualaus, tiek ir kolektyvinio tapatumo matmuo yra sąmoningumas, nes tik save suvokiantis ir apmąstantis, apie save bylojantis tapatumas – buvimas pačiu savimi – gali būti atpažįstamas ir pripažįstamas kaip toks (Kuzmickas 2009: 17). Tad ir individo tapatumo esminis matmuo yra savimonė, kaip jo saviraiška asmenybės lygmenyje, kurios branduolys yra tai, kas psichologijoje, iš dalies ir filosofijoje, yra įvardijama kaip sunkiai apibrėžiamas asmenybiškasis „aš“ (bus dar plačiau) – elementariausia ir kartu giliausia savimonės būseną, kartais prabylanti kaip raiškus sąmonės balsas, kartais pritilstanti, daugiau pasireiškianti dalinių tapatumų savivokos formomis.

Tapatumo požiūriu visavertis yra tik save pažįstantis, vertinantis ir kitaip reflektuojantis individas, visa tai išreiškiantis kaip išorinio, taip ir vidinio diskurso formomis, pradedant elementaria savivoka ir baigiant tikslinga asmenybiška savikūra, taip pat, prisimenant Šopenhauerio (Schopenhauer 1995:167) žodžius, – „valios aktais ir kūno veiksmais“. Reikia pasakyti, kad individo tapatumą apibūdina ne tik tai, kaip jis pats save suvokia, kuo subjektyviai save laiko, bet ir daugybė objektyvių veiksnių, kurie ateina iš sociokultūrinės aplinkos, kurioje individas gyvena ir kurios neatsiejama dalis jis yra. „Nors tapatumo terminas kyla iš lotyniško *idem* („pats“), tapatumas pirmiausia reiškia skirtumų tarp mūsų ir kitų konstravimą“ (Banks 2009: 343). Šis problemos aspektas bus plačiau nušviečiamas kalbant apie ankstyvąjį individo tapatumo formavimosi – individuacijos – etapą.

Šiame tekste pagrindinis dėmesys skiriamas vienam iš individo dalinių tapatumų, būtent, jo kultūriniam tapatumui. Tai gan sudėtinga, nes konkrečių individų atvejais daliniai tapatumai „persidengia“ ir „persismelkia“ vienas į kitą, todėl jų atskirtis ir aptartis yra gana problemiška. Kita vertus, dalinių tapatumų vieno su kitu susipynimas nerodo jų vidinės tarpusavio priklausomybės ir atitikties tuo požiūriu, jog, žinant vieno bruožus, būtų galima daug ką pasakyti ir apie kitą, nors iš dalies gali būti ir taip, juoba kad daliniai tapatumai nėra sustingusios apibrėžtys, juose gyvai atsispindi žmogaus poreikiai ir interesai, išgyvenimai ir patirtys.

1.1. Individas kultūroje

Individo kultūrinis tapatumas bendriausia prasme yra daugeliu saitų susijęs su kultūrine, civilizacine erdve, kurioje jis gyvena, bręsta kaip asmenybė, lavinasi ir mokslinasi, kurios pasiekimų nešėjas, vartotojas bei kūrėjas jis yra. „Visada žmogus definiuodavo save ir būdavo kitų definiuojamas pirmiausia tuo, kas jame aiškiausia: jo priklausomybė kraštui, tradicijai, tikėjimui“ (Kavolis 1993: 89). Galima užtikrintai kalbėti apie lietuviškos ar vokiškos, švediškios ar itališkos kultūros individus, tokiais save ir laikančius, o atsižvelgiant į kalbų paplitimo arealus, galima skirti anglakalbę, prancūzakalbę, ispanakalbę ir kitokias kultūras bei asmenis – jų nešėjus, vartotojus ir kūrėjus. Konfesinė priklausomybė taip pat gali būti bendrąjį individo kultūrinį tapatumą formuojanti aplinkybė. Kultūros, išsklidusios plačiose geografinėse teritorijose, sudaro savitas, tūkstantmečiais gyvuojančias civilizacijas. „Iš tikrųjų, civilizacijose gali būti daug įvairių kultūrų, kurios tarpusavyje nesutartų, susidurtų ir taikytųsi ir vis dėlto išliktų tik šios civilizacijos aspektai“ (Mickūnas 2007: 223).

Tokia yra bendroji padėtis, kurios nepakeičia tas faktas, kad dabartiniu metu, kaip niekada anksčiau, plečiasi ir įvairėja tarpkultūrinės sąveikos – dialogai, mainai, skoliniai, vertimai, neužmerkiant akių ir prieš kitą reikalo pusę – įtampas bei konfliktus, retsykais kylančius tarp skirtingų kultūrų nešėjų. Matant taip pat ir tai, kad visais laikais buvo, o dabartiniu metu itin gausėja dvilypės ar daugialypės kultūrinės tapatybės individų, ką lemia įvairios motyvacijos ir krypčių gyventojų migracija. Šitokiais atvejais yra svarbu, ką galvoja pats žmogus, nusprenddamas, kokios tautos, šalies ar regiono kultūros atstovu jis save laiko.

Iš to, kas pasakyta, aiškėja kultūrinio ir tautinio tapatumų tarpusavio artimumas, lengvai virstantis viename, nes nesunku rasti abiem tapatumams bendrų raiškos būdų, kurių bene svarbiausias yra kalba. Kultūrinės raiškos formas „paėmus į skliaustelius“, iš tautinio savitumo mažai kas belieka. Tauta gali būti „nukultūrinama“, kai teisę visos jos vardu kalbėti uzurpuoja galios struktūros (valstybinės, karinės, ideologinės). Iš istorijos gerai žinoma, kuo tai gali baigtis. Savo ruožtu, ir kultūra neatsiejama nuo tautiškumo, nors susietumo būdai daugeriopi ir paslankūs. Kiekvienoje

kultūros srityje tai pasirodo savaip – etninėje kultūroje tas susietumas yra tiesioginis ir matomas plika akimi, o profesionaliojoje kultūroje, kurioje itin svarbi vieta atitenka menui, mokslui susietumas gali būti tiesioginis, netiesioginis, menamas ir kitoks arba nepastebimas iš viso.

Šio teksto tematikos požiūriu taip pat būtina pabrėžti, kad kiekviena civilizacija ir kultūra formuoja savą individo (asmenybės) tapatumo sampratą, nes nėra nuo kultūros laisvos (*culture-free*) asmenybės, kaip ir nuo asmenybės laisvos (*person-free*) kultūros, o „kultūra nėra asmenybės psichologijos periferinis dalykas. Tai yra jos širdis“ (Cervene, Pervin 2008: 558–559). Individas save suvokia pirmiausia kultūros, kurios aplinkoje jis gyvena, terminais ir įvaizdžiais. Kultūrų savitumas, nekalbant apie kitas sritis, kai kur raiškiai atsispindi moteriškojo ir vyriškojo tapatumų, šeimos sampratoje. Suvokiant visa tai kyla klausimas, kiek individo pasirinkimai yra savarankiški, kiek laisvi nuo bendrojo kultūrinio fono? Gal jis tik savaip individualizuoja tai, ką yra gavęs iš gimtosios kultūros, iš platesnės sociokultūrinės aplinkos? Jeigu taip, tai jo tapatumas būtų tiesiog individuali tos kultūros, kuriai jis priklauso, kopija, o tai savo ruožtu reikštų, pasak Algio Mickūno, „kad negali būti jokių privilegijuotų asmenų, kurie galėtų ištrūkti iš savo kultūrinio supratimo ir pažvelgti į jį „iš išorės“ (Mickūnas 2007: 221).

Jeigu šią mintį taikysime šiandienos lietuviams, turėsime pripažinti, kad esame tokie, kokia yra mūsų kultūrinė aplinka, iš kurios negalime „ištrūkti“. Į ją nuo mažens esame įrašyti, o vėliau išitraukiame patys, kai ką pasyviai priimdami ir su tuo tapatindamiesi, kai ką atmesdami, kai ką ir patys pridėdami. Tačiau tą darome tam tikrais, ne visada aiškiau suvokiamais būdais, perimtais ne iš kur kitur, bet daugiausia iš tos pačios nacionalinės kultūros.

Ką tik išdėstytas požiūris yra įvardijamas kaip esencialistinis, susilaukia kritikos dėl vienpusiškumo, nes teigia, kad individo elgesys yra visiškai apibrėžiamas kultūros, kurioje gyvena (Holliday 2011: 4). Vis dėlto toks požiūris nepaneigia, kad galimi ir specifiniai individualūs tapatumo kūrimo projektai (Castels 2009: 117). Esencialistinė tapatumo samprata gali būti prilyginama tradicionistinei sampratai, kuri buvo būdinga tradicinėms visuomenėms (apie tai bus plačiau), bet nėra svetima ir mūsų

laikams. Tradicinių nuostatų laikymasis nenuslopina žmogaus gebėjimo iš perėmimo keliu paveldimų elementų sukurti savitą savivaizdį.

Lyginamieji Vakarų ir Rytų kultūrų tyrimai parodo jų savitumus ir tarpusavio skirtumus, o būtent tai, kad individo sampratos jose vienais atžvilgiais yra panašios, o kitais – ženkliai skiriasi. „Rytų ir Vakarų perspektyvos sukuria labai skirtingas *paties* (*self*) sampratas iš dalies dėl to, kad pateikia iš pagrindų skirtingus požiūrius į tikrovę. Ypač (...) vakarietiškoji *paties*, kaip „daikto“, esančio asmens viduje, idėja skiriasi nuo rytietiškojo požiūrio, kad *pats* gali egzistuoti tik jį sudarančių dalių sąryšiuose“ (Keith 2011: 421). Remiantis lyginamaisiais tyrimais kultūros yra skirstomos į individualistines ir kolektyvistines, nors nebūna nei visiškai individualistinių, nei visiškai kolektyvistinių kultūrų. Europiškoji kultūros tradicija apibūdinama kaip individualistinė, jai būdinga individą laikyti autonomišku veiklos subjektu, pabrėžiant vaizdinio „aš“ vieningumą, tikslinumą ir tapatumą visais apraiškų variantais. Šio vaizdinio padrikumas, daugialypumas yra suprantamas kaip nenormalumas, liguistumas, kaip vengtina dvasinė būseną. Socialiniame elgesyje Vakaruose vyrauja asmeninių tikslų siekis nepaisant kitokio pobūdžio tikslų. Tuo tarpu rytietiškos kultūros laikomos kolektyvistinėmis, jose grupinė narystė yra svarbiau negu individualybė. „Kolektyvistinėse kultūrose žmonės suvokia save ne kaip izoliuotus individus, bet kaip susijusius su kitais“ (Liu, Volčič, Gallois 2011: 101).

Tyrinėtojai pastebi, kad tradicinėje japonų kultūroje pirmiausia yra pabrėžiamas individo priklausymas tam tikrai socialinei grupei, asmenybė suvokiama greičiau kaip daugiariopybė, kaip kelių skirtingos paskirties priedermių visuma. „Japonai vengia apie žmogaus poelgius ir charakterį spręsti bendrai, skaido jo elgesį į izoliuotas sritis, kurių kiekvienoje tarsi veiktų savi įstatymai, savas moralinis kodeksas“ (ОВЧИННИКОВ 1971: 59). Panašiai ir Kinijoje: „kinų filosofijoje iš tikrųjų nebuvo vienaprasmės tapatumo sąvokos, kaip nebuvo ir abstrakčios savasties, „aš-ainumo“ (*self*) suvokimo“ (Poškaitė 2002: 229). Tuo galima paaiškinti, kodėl Vakaruose kuriami psichologiniai asmenybės modeliai nebūtinai tinka rytietišku kultūrų asmenybių tyrimams.

Logiška galvoti, kad individualistinės nuostatos anksčiau minėta prasme suponuoja ir „tvirtą“ individo savojo tapatumo pajautą, kas leidžia pačią tapatumo sąvoką laikyti vakarietiškos kilmės kultūriniu konstruktu, sietinu su tradicionistine samprata.

Lietuvių kultūra priklauso vakarietiškos kultūros arealui, vadinasi, joje, laikantis anksčiau išdėstytų požiūrių, turėtų vyrauti individualistiniai žmonių bruožai. Tačiau Vytautas Kavolis, aiškindamas Amerikos lietuvių komunistėjimo priežastis praeitojo amžiaus pradžioje, parodo, kad tradicinėje lietuvių kultūroje vyrauja kolektyvistinis pradai, o kiek lietuvių kultūra pripažįsta individualizmą – „jis yra daugiau rytietiško pobūdžio“ (Kavolis 1993:321–322). Tačiau tokių požiūrių derėtų vertinti tik kaip vieną iš galimų, jo pagrindu neverta daryti platesnių apibendrinimų.

Čia pat reikia pasakyti, kad informacinių technologijų ir tarpkultūrinių sąveikų plėtra, taip pat įvairių šalių gyventojų migracija tuos skirtumus švelnina, plečia skirtingų kultūrų žmonių tarpusavio supratimo gebėjimus. Galima apibendrintai teigti, kad rytietiškos kultūrose savaime suprantamu dalyku yra laikomas individo daugiapatumas, apie ką, skiriant dalinius individo tapatumus, taigi, kiek kitokia prasme, kalbama ir šio teksto pradžioje.

1.2. Socialinis ir kultūrinis individo tapatumai

Nuo šių gan bendro pobūdžio samprotavimų einant prie tikslesnio individo kultūrinio tapatumo apibūdinimo, tenka susidurti su kebliu klausimu – ar įmanoma išskirti kurį vieną ar kelis jo bruožus kaip raiškiausius, nes kultūrinis tapatumas, kaip vienas iš dalinių individo tapatumų, savo ruožtu taip pat yra sudėtingas ir daugialypis. Juoba kad tai, kaip jau minėta, yra atviras, nepalaujamas besiplėtojantis vyksmas, suaugęs su individo amžiaus laikotarpių kaita, ir kartu pastovus ta prasme, kad „lydi“ individą visose jo gyvenimo situacijose.

Individo kultūrinio tapatumo bruožus lyginant su jo socialiniu tapatumu, aiškėja, kad pastarasis, kaip vienas iš dalinių tapatumų, taip pat yra neatsiejamas nuo individo amžiaus pokyčių, bet vis dėlto yra apibrėžtesnis ir tiksliau artikuliuojamas, nes pasižymi keliomis konkrečiomis pozicijo-

mis ir charakteristikomis, tokiomis, kaip profesija, šeiminė, socialinė ir turtinė padėtis, gyvenimo kokybė, tarnybinis statusas ir iš jo plaukiantys socialiniai vaidmenys, pagaliau, visuomeninis sluoksnis, kuriam individas gali būti priskiriamas. Reikia pasakyti, kad orientacija į stabilią socialinę padėtį daugiau liudija tradicišką požiūrį į gyvenimą, tuo tarpu šiuolaikiam kapitalizmui reikia „lankstaus“ individo, gebančio būti tokiu, kokio reikia rinkai.

Didesnį socialinio tapatumo apibrėžtumą parodo ir tai, jog individas, nepaisant, kaip savitai jo atveju besiderintų socialinės pozicijos ir vaidmenys, priklauso vienokiai ar kitokiai socialinei grupei, tad ir jo socialinio tapatumo sandaroje galima išvelgti du lygmenis – individualųjį ir grupinį. Norint į šį klausimą pažvelgti kiek plačiau, reikia priminti, jog sociologijoje yra skiriami dviejų tipų socialiniai junginiai, su kuriais individas tapatinasi bei yra tapatinamas: socialinė grupė ir kategorija, atitinkamai yra skiriama „grupinė identifikacija ir socialinė kategorizacija“ (Kraniauskienė 2004: 43). Pirmuoju atveju individas tapatinasi su grupe, su jos nariais, juos atpažįsta, su jais bendrauja; antruoju atveju – išorinis stebėtojas, paprastai tai būna sociologas, pagal tam tikrus kriterijus nustato socialinės kategorijos tipą, kuriam priskiriamas individas, nors pastarasis apie priskyrimą nebūtinai turi žinoti arba žinodamas jam pritari. Kaip apibendrinantis akcentas šioje vietoje nuskamba Tayloro mintis: „Jei atrandu savo tapatybę, tai nereiškia, kad aš ją susikuriu užsidaręs savyje; savo tapatybę aš „išsideru“ pusiau atviroje, pusiau vidinėje diskusijoje su kitais“ (Taylor 1996: 61–62).

Būtų sunku analogiškai grupuoti ir kategorizuoti individus pagal jų kultūrinius bruožus, nes pastarieji paprastai yra gerokai įvairesni, jiems nėra būdingi apibrėžti parametrai, analogiški tiems, kuriais gali būti apibūdinamas socialinis tapatumas. Nepaisant to, minėtos socialinės pozicijos, o ypač profesija, turi ir atitinkamą kultūrinį matmenį, reikalauja iš žmogaus atitinkamų žinių ir akiračio, o kartu ugdo tam tikrus jo moralinius, pilietinius bruožus. Vis dėlto socialinis tapatumas, lyginant su kultūriniumi, yra paslankesnis, kaip vertikaliojo, taip ir horizontaliojo aspektais – kylama ar smunkama karjeros laiptais, netenkama darbo ir vėl įsidarbinama, persikvalifikuojama, keičiama gyvenamoji vieta ir pan. So-

cialinis individo tapatumas yra labiau išoriškai reglamemtuotas, tuo tarpu kultūrinis tapatumas yra laisvesnis, atviresnis, asmenybiškesnis, skiriasi šie tapatumai ir pagal funkcionalumą.

Aptariamų tapatumų tarpusavio sąsajos yra daugiau ar mažiau akivaizdžios, nes tarp veiksmų, kurie formuoja kultūrinį tapatumą, daug reiškia socialinė kilmė, šeimos tradicija, turtinė padėtis, nuo kurių daug priklauso išsimokslinimas ir išsilavinimas, kultūros vartojimo pobūdis, kultūrinės saviraiškos galimybės. Didžiausia tarpusavio priklausomybė ir atitiktis tarp individo socialinio ir kultūrinio tapatumų yra pastebima kūrybinių profesijų – menininkų (dailininkų, muzikų ir kt.), mokslininkų, taip pat dvasininkijos, dar kai kuriais atvejais. „Menininko ar filosofo kultūra kitokia negu šachtininko ar lauko darbininko. Poeto kultūra bus kažkuo kitokia negu politiko“, – rašo anglų poetas Thomas Eliotas. Ir tęsia: „Bet sveikoje visuomenėje visa tai bus tos pačios kultūros dalys, ir menininkas, poetas, filosofas, politikas ir darbininkas turės bendrą kultūrą, kuria jie nesidalins su tuo pačiu užsiimančiais žmonėmis kitose šalyse“ (Eliot 1993: 349).

Pasižvalgius plačiau, tampa akivaizdu, kad individo socialinio tapatumo apibrėžtis, kaip jau minėta, nebūtinai turi ką nors sakyti apie individo kultūrinius poreikius. Kitaip pasakius, individo kultūrinis tapatumas nėra „pririštas“ prie jo socialinės padėties. Jeigu kultūringumą laikysime individo vidujškumo, o socialinę padėtį – jo išoriškumo atributu, galėsime sakyti, kad vidujškumas nėra prirtvirtintas prie išoriškumo. Kaip tik tokia priklausomybė buvo būdinga luominėms praeities visuomenėms, kuriose gyventojų socialinis mobilumas buvo labai menkas, individo kilmė visam gyvenimui nulemdavo jo socialinę padėtį ir kultūrinį akiratį, vidinis pasaulis nebuvo laisvas nuo išorinio.

Dabartiniame pasaulyje individų socialinio ir kultūrinio tapatumų ryšys keleriopai paslankesnis, tai lemia intensyvus gyventojų socialinis mobilumas, įvairėjanti išsilavinimo įgijimo, kultūrinės pasiūlos bei pasirinkimo galimybių apimtis. Todėl šių tapatumų tarpusavio susietumą gali charakterizuoti tiek apytikrė atitiktis ir dermė, tiek ir neatitiktis, įtampos bei prieštaros. Tam pavyzdžių gausiai teikia ir kultūros kūrėjų, ir vartotojų gretos: gydytojas – rašytojas, kunigas – poetas, kolekcininkas, inžinierius

– klasikinės muzikos žinovas, darbininkas – džiazo entuziastas ir pan. Lietuvių literatūros istorijoje yra gerai pažįstama „dviejų pašaukimų“ – kuniogo ir poeto – tarpusavio dermė ir priešara. Galima dar kalbėti apie tikrus ir netikrus tapatumus, skirti daugiau variantų ir atvejų.

Kadangi konkrečių atvejų įvairovė sunkiai aprėpiama, bandykime į problemą pažvelgti, turėdami prieš akis abstraktų individą, kaip savotišką „idealų modelį“, ir apibrėžti pamatines sąlygas bei veiksnius, kurių tarpusavio sąveika lemia, kaip formuojasi arba gali formuotis individo kultūrinis tapatumas įvairiuose kultūriniuose arealuose. Tas sąlygas ir veiksnius galime apytikriai skirstyti į tris grupes – individualieji, socialiniai ir kultūriniai tiesiogine prasme. Individualieji – tai individo subjektyvumas, socialiniai – konkrečios socialinės jo gyvenimo sąlygos, kultūriniai – tai daugiasluoksnė kultūrinė aplinka, iš jos ateinantys poveikiai, impulsai, paskatos. Pagal šitokią modelį individo kultūrinis tapatumas bus suprantamas kaip individualizuota ir laikiška, taigi, kislį šių veiksnių sąveikos „išvestinė“. „Akivaizdu, kad žmogaus kultūra – tai tam tikra aplinkybių schema. Remdamasis jomis jis kuria savo gyvenimo stilių,“ – pastebi plačiai žinomas amerikiečių psichologas Gordonas Allportas (Allport 1998: 95).

Toliau individualiuosius ir kultūrinius veiksnius bandysime apibūdinti kiekvieną atskirai, keblumas tas, kad neįmanoma aptarinėti vieno, kartu kažkiek nenušviečiant ir kito, todėl neišvengiami kai kurie pasikartojimai. Pagrindine individualiąja individo kultūrinio tapatumo sąlyga laikysime jo subjektyvumą, kurio savitumo šaltinis yra įgimtosios duotybės, tokios, kaip gabumai, polinkiai, jautrumas, valingumas ir kiti dalykai, kurie, žvelgiant dar giliau, siejami su žmogaus genų struktūros savitumu. Turbūt nereikia aiškinti, kad tos duotybės subjektyvia individo kultūrinio tapatumo prielaida tampa ne savaimė, o tik dėl to ir tiek, kiek yra lavinamos, ugdomos, skleidžiasi bendraujant su kitais, yra turtinamos gyvenimo patirties, darbinės, kūrybinės veiklos.

Visa tai yra individo vidinio pasaulio ir jo gyvenimo išorinės aplinkos abipusės sąveikos padarinys. Individo vidujiškumas, nuo intymios egzistencinės patirties iki praktinės veiklos motyvacijos, yra daugybe gijų, su atspalviais ir pustoniais, susijęs su išoriškumu, kurio impulsų paveikumas,

savo ruožtu, labai priklauso nuo to, į kokią individo vidujiškumo dirvą patenka, kokį kultūros turinį individas priima, kaip įprasmina, įpina į savasties audinį, kaip sugeba suvokti savo galimybes. Taip vyksta vienas būtiniausių pokyčių kultūrinio tapatumo tapse – „tai individuacija, individualaus gyvenimo būdo formavimas“ (Allport 1998: 38). Savaiame suprantamu dalyku reikėtų laikyti tai, jog individualistinėmis ir kolektyvistinėmis laikomose kultūrose anksčiau minėtų veiksmų santykis klostosi skirtingai.

2. Tapatumas – tapatinimasis

Toliau nušviečiant individo kultūrinio tapatumo tapsmą, verta vėl prisiminti Eliotą: „Terminas kultūra skirtingai asocijuojasi su individo, grupės arba klasės arba visos visuomenės vystymusi“ (Eliot 1993: 263). Mums svarbu, kaip kultūra asocijuojasi su individo vystymusi, tačiau tik atsižvelgiant į tai, jog šis vyksmas įvairiomis gijomis yra susijęs su grupės ir visuomenės vystymusi. Taip pat žinant, kad individo tapatumas formuojasi kaip išoriškai ir vidujiškai besiskleidžianti patirčių, poreikių ir interesų tėkmė. Stasys Šalkauskis rašė: „Kultūra gali būti imama individualiniu ir visuomeniniu atžvilgiu, išvidiniu ir išviršiniu, t. y. subjektyviniu ir objektyviniu; ji gali būti aptariama kaip išvidinis nusiteikimas, kaip veiksmas, kaip išdava ir t. t.“ (Šalkauskis 1990: 168–169). Išorišką raišką apibūdinti lengviau, ją parodo tai, kokioje kultūrinėje aplinkoje individas gyvena, į kokią kultūros sritį daugiausia orientuojasi, kokią kultūrą vartoja, o kalbant konkrečiau – kokias parodas, spektaklius, koncertus ir kaip dažnai lanko, kokią literatūrą skaito, ar jaučia tam nuolatinį poreikį, ar į kultūros reiškinius atkreipia dėmesį tik retomis progomis. Kultūrinis išoriškumas neabejotinai pasireiškia ir veiksmais, poelgiais, bendravimo būdais, nereikia pamiršti ir etiketo, kurie peržengia subjektyvumą, koreliuoja su daugeliu išorinio gyvenimo normų. Išoriška kultūrinio tapatumo raiška žymiu mastu plaukia iš jo vidujiškumo, iš savitumo, bet tai nėra tolygios atitikties santykis.

Vidujinį kultūriškumą apibūdinti daug sudėtingiau, nes tai asmenybės subjektyvusis pasaulis, dažnai įvardijamas miglotais dvasinės kultūros,

dvasingumo ir panašiais terminais. Šį klausimą plačiau nušviesti bandysime aiškindami, kaip patyrus tam tikros kultūrinės terpės poveikį ima rasti individo tapatumo bruožai, pradedant pusiau sąmoningu vaikystės receptyvumu, tampančiu tapatumo savivokos pradmenimis, peraugančiais į bręstančios asmenybės saviugdą, vėliau kylant link sąmoningo tikslų kėlimo, vertybinių nuostatų skaidrėjimo.

2.1. Nuo patumo prie tapatumo

Savaime suprantamu dalyku reikia laikyti tai, kad individo tapatumo savivoka formuojasi ne kaip savyje užsiskleidęs vidujiškumas, bet, priešingai, kaip atvira, save peržengianti, į išorę krypstanti vidinė būseną, kurios kiekvienas aktas savo turiniu siejasi su atitinkamais išorinio pasaulio fragmentais.

Kaip vieną šio požiūrio teorinių prielaidų galime prisiminti E. Husserlio išplėtotą sąmonės intencionalumo koncepciją, pagal kurią sąmonės (mentalinės) būsenos iš esmės visada yra aktai „apie“ kažką, visada yra nukreipti į objektus, vadinamus „intencionaliaisiais objektais“. Be savo intencionalių objektų, sąmonės aktai iš viso negali egzistuoti (Husserl 1967: 111–112). Sąmonės intencionalumo sąvoka – viduramžių scholastikoje atsiradęs ir daug vėliau vokiečių filosofijoje išplėtotas konceptas, gerai pasitarnauja aiškinant individo tapatumo sąmonės formavimąsi kaip sąmonės pirminio nukreiptumo į „kažką“ ir išorinės aplinkos poveikio santykį. Šiame santykyje užsimezga ir plėtojasi elementarus individo tapatumo savimonės pradmenys, kuriems apibendrintai įvardinti, žinant terminų „ego“, „aš“, „asmuo“, „savastis“ ir kitų nevienareikšmiškumą, nelengva rasti tinkamą sąvoką.

Sustosime prie jau minėtos, tik vartojamos kitokiame kontekste, sąvokos „pats“ bei jos vedinių – „patumas“, „patybė“. Ši sąvoka filosofiniame diskurse reikšmingai suskambėjo egzistencinės filosofijos pradininko S. Kierkegaardo dėka. Veikale „Liga mirčiai“ jis rašo: „Kiekvienas žmogus pirmapadiškai sureštas kaip *Pats*, skirtas tapti pačiu savimi“ (Kierkegaard 1997: 64). Nesileidžiant į platesnę danų mąstytojo egzistencinių „paties“ ir „patumo“ apmąstymų interpretaciją, manau, kad esama pagrindo teigti,

jog kaip „pats“ gali būti įvardijama konkretesnių apibrėžčių dar neturinti subjekto egzistencinė būseną, tačiau kuriai skirta tapti realiuoju „savimi pačiu“, nors ši skirtis ne visada išsipildo.

Šia proga verta prisininti ir G. Hegelį, kurio veikale „Dvasios filosofija“ skaitome: „Kiekvienas individas pojūčių, vaizdinių, žinių, minčių ir t. t. požiūriu yra begalinė apibrėžimų įvairovė; ir vis dėlto aš esu kažkas visiškai *paprasta*, kaip neturinti apibrėžimų talpykla, kurioje visa tai yra, bet neegzistavimo būdu“ (Гегель 1956: 130). Taigi toji dar neturinti apibrėžties „patybė“, arba tai, kas dialektinėje vokiečių filosofo mąstysenoje įvardijama kaip „aš“ – „kažkas visiškai paprasta“, yra būseną, atvira ryšiams su kitais, su artimąja kultūrine aplinka, su pasauliu, o ryšiams besiplėtojant, įgauna apibrėžtumo ir pradeda formuotis bei skleistis kaip „tapatybė“.

Vadovaudamiesi šiais bendro pobūdžio samprotavimais, galime eiti prie tos pirmosios socialinės kultūrinės aplinkos, kurioje ir formuojasi ankstyvosios individo „patumo – tapatumo“ būsenos, būtent, prie šeimos. Šeima yra ta pirminė grupė, kurioje vaikelis pradeda bendrauti su tėvais, globėjais, kitais šeimos ir aplinkos nariais, suvokti savo ryšį su jais, o kartu ir kaip nuo jų skirtingą „save patį“ – atskirą individą. Šeimos aplinkoje ir prasideda pirminis sąlytis su kultūra. Algirdas Julius Greimas vienoje konferencijoje kalbėjo: „Mes nežinome, kas yra gera ir bloga, bet žinome, kad negalime palikti žmogaus neįrašydami jo į tam tikrą simbolinę kultūrinę sistemą“ (Greimas 1993: 78).

Nuo šeimos ir prasideda, tariant Greimo žodžiais, vaiko įrašėjimas į simbolinę kultūrinę sistemą. Pirmasis simbolinis „įrašas“ yra krikštas, vardo suteikimas, kuriuo mažasis individas yra įsameninamas ir įpilietinamas, įsiejamas į tautos kultūrinę kalbinę erdvę. Anot Greimo mokinio Michelio de Certeau, kūnas įtekstinamas. „Kūno įtekstinimas atitinka įstatymo inkarnaciją“ (Certeau 1984: 149). Įstatymas savo diskurse suteikia kūnui vardą ir prasmę.

Šiame pradiniam bendrojo individualaus tapatumo formavimosi etape vaikas pradeda verbališkai tapatintis su savo vardu, ir aplinkinių pradeda būti su juo tapatinamas. Vardai, kaip žinoma, nėra kultūriškai indiferentiški garsiniai ženklai, nors pradeda rasti ir tokių. Vardo seman-

tinėje struktūroje dažniausiai slypi nuorodos į vienokį ar kitokį kultūrinį kontekstą, kaip antai, garsių praeities asmenų gyvenimai, tam tikri būdo, dorovės bruožai, šeimos, giminės tradicijos ir pan. Vardo parinkimas šį tą sako ir apie gimdytojų kultūrinę preferenciją, konfesinę priklausomybę, pagal kurią į atitinkamą kultūrinę tradiciją yra įrašomas ir jaunasis palikuonis.

Vardai yra specifinė tautos kalbos dalis, todėl sykiu su vardo įgijimu, su mokymusi tarti ir suprasti pirmuosius žodžius, vaikas ištraukia į gimtosios kalbos reikšmių erdvę. Tai nepaprastai reikšminga, neretai net lemiamą individo kultūrinio tapatumo formavimosi pusė. Kalba, kaip žinoma, nėra vien tik žinių perteikimo priemonė, kalbos struktūroje yra užkoduota tam tikra pasaulio struktūros samprata, tam tikras daiktų, žmonių matymo, pasaulėjautos raiškos būdas, būdingas tautos nariams – kalbos vartotojams ir kūrėjams.

Pradėdamas kalbėti, vaikas mokosi pažinti pasaulį, pradžioje išmoksta ne žodžius, bet daiktus ir stebisi, kai susiduria su tokiu pat daiktu, vadinamu kitokiu žodžiu, – rašo Antanas Maceina. „Nes tik kalbos dėka pasaulis įeina mano sąmonėn ir mano sąmonė perskverbia pasaulį“. „Žmogaus pasaulis yra toks, kokia yra jo kalba“ (Maceina 1998: 15, 19). Kalba, žodžiai, kuriuos taria pats vaikas, o sykiu girdi ir kitus tariant, girdi ir supranta, ką jie reiškia, daug duoda tam, kad nuo tiesioginio ryšio su aplinka, kai kūdikis save tik jaučia, bet dar nesuvokia, Hegelis tai vadina „neišvystyta sąmonės būseną“ (Гегель 1956: 109), kylama link elementarios artikuliuotos savivokos, kai išmokstama žodžiais išreikšti ir pranešti apie savo emocijas, savo norus, savo kūno poreikius. Atsiradus ir augant šiam gebėjimui, vaikas tampa asmeniu, kalbinis santykis su pasauliu yra būtinas tapatumo formavimosi sandas, pasaulis yra „įimamas“, pirmiausia kalbos formomis. Kartu plečiasi ryšių su kitais apimtis bei tų ryšių grįžtamasis poveikis vaiko savivokos gilinimui.

Prancūzų filosofas personalistas Emanuelis Munje (Mounier), parodydamas komunikacijos svarbą asmenybės tapatumui, rašo: „Pirmasis žmogiškosios būtybės veiksmas ankstyvoje vaikystėje – jos judėjimas kitų link: šešių – dvylikos mėnesių vaikas, pakirdęs iš vegetatyvinės būties, atranda

save kitame žmoguje, mokosi pažinti save pagal kito elgesį“. Ir tęsia, teigdamas, kad asmenybė save pažįsta tik per kitus, suranda save tik kituose, pirmą kartą asmenybės patirtis yra kitos asmenybės patirtis. Todėl: „*Tu*, o kartu ir *mes*, eina pirma *aš* arba bent jau lydi *aš*“ (Munjė 1996: 82–83). Ryšio su kitais, panašumo su jais ir skirtingumo nuo jų suvokimas yra esmingai svarbus vaiko brandos aspektas.

Tapatumo savivoka auga kaip reflektuojamo vidujiškumo plėtra, kurio branduolys ryškėja kaip „aš“ vaizdinys, susidarantis kalbantis ir kitaip bendraujant su kitais asmenimis. „Aš“ gimsta kalbiniame santykiyje su „Tu“ (Лакан 1998: 219), – teigia prancūzų struktūralistinės pakraipos psichoanalitikas J. Lacanas, ir toliau dėsto, kad individo saviidentifikacija, kaip paties savęs pripažinimas, yra neatsiejamas nuo kito pripažinimo, kitame matome ne kitą, o atpažįstame save patį.

Asmenybės psichologijos tyrinėtojas amerikietis Allportas rašo: „Yra svarbių priežasčių manyti, kad iki ketverių ar penkerių metų asmeninis identitetas, kiek jį suvokia vaikas, yra nestabilus. Tačiau šešiaisiais gyvenimo metais jis tampa pačiu tikriausiu iš žmogaus turimų patvirtinimų, kad jis pats egzistuoja“ (Allport 1998: 56). Auklėjimas, lavinimas ir lavinimasis yra pagrindiniai tolesnio kultūros, sukultūrinto pasaulio perteikimo ir priėmimo keliai. „Aš“ vaizdinys arba savivaizdis, savo ruožtu, yra ne kas kita, kaip kultūrinei aplinkai būdingos žmogaus gyvenimo sampratos individualiai internalizuojamas ir plėtojamas variantas.

Savivaizdis toliau ryškėja ir plečiasi, įtraukdamas į savasties lauką bei su jais tapatindamasis, žaislus, drabužius, kitus daiktus bei gyvūnelius, pagaliau, asmenis, bet ne kitaip, o pagal šeimoje ir artimiausioje kultūrinėje aplinkoje nusistovėjusius papročius bei įvaizdžius. Savivaizdis, savo ruožtu, gali tapti tolesnės individo sąmoningumo plėtros šaltinis (Allport 1998: 58–60). Tai daro esminį poveikį ne tik ankstyvajam žmogaus brendimui, bet ir visam tolesniam gyvenimui. „Nė vienas žmogus negali visiškai išvengti ar atsikratyti kultūros, kurią gavo iš ankstyvosios savo aplinkos“ (Eliot 1993: 282). Kokia ta aplinka, kokia šeima – atskiras klausimas.

2.2. Nuo pasitikėjimo prie vertinimo

Vaiko tapatumo savivokos pradmenims formuotis labai daug reiškia kaip – darniai ar ne – bendraujama šeimoje. Plačiai žinomas amerikiečių psichoanalitikas, asmenybės identiškumo raidos ir krizių tyrėjas E. Eriksonas teigia, kad iki vienerių metų amžiaus formuojasi vaiko saugumo ir nesaugumo būsenos, jis išmoksta pasitikėti ar nepasitikėti kitais, kurie rūpinasi jo svarbiausiais poreikiais. Tai turi lemiamos reikšmės tolesnei vaiko emocinei patirčiai, tokiai, kurioje saugumo, pasitikėjimo ir panašūs teigiami jausmai viršija baimių ir nerimo išgyvenimus. Priešingas atvejis yra būdingas šeimoms, kurių gyvenime yra daug įtampos ir nerimo, atsiliepiancio ir bendravime su vaikais (May 1977: 94). Teigiamai anksatyvajai vaiko patirčiai palankiausia yra tradicinė šeima, kurioje paprastai bendrauja trijų kartų žmonės.

Iš pasitikėjimo artimaisiais žmonėmis plaukia pasitikėjimas platesne aplinka, taip pat saugumo jausmas, kaip itin reikšmingas pasitikėjimui pačiu savimi, kuris yra kertinis bręstančio individo tapatumo savimonės matmuo. Nepasitikėjimas, nerimas trikdo tapatumo savivokos brendimą. „Manau, kad pasitikėjimas yra lemiamas asmenybės formavimosi reiškinys...“, rašo žymus anglų sociologas Anthony Giddensas ir patikslina: „Apskritai pasitikėjimas yra tiesiogiai susijęs su anksti įgyjama ontologinio saugumo jausmu“ (Giddens 2000: 12). Ontologinio saugumo jausmas reiškia ne ką kita, kaip pasitikėjimą būtimi, jaučiantis jos dalimi, harmoniją su ja. Todėl pasitikėjimą „galima suprasti kaip savotiškus emocinius skiepus nuo egzistencinio nerimo – kaip apsaugą nuo būsimų grėsmių ir pavojų, kuri leidžia individui palaikyti viltį ir drąsą visomis vėlesnėmis žlugdančiomis aplinkybėmis“ (Giddens 2000: 57).

Jau kiek vėlesniame amžiuje asmenybės ugdymui ir saviugdai daug duoda humanitariniai mokslai, menas. Tai pripažįsta įvairių šalių ugdymo teoretikai, kartu konstatuodami negerą tendenciją – grožinės literatūros, istorijos dalykų šiuolaikinėse mokyklų programose mažėjimą kitų mokslų naudai. Mokoma pagal standartizuotus testus, „tarsi siela būtų išnykusi“ (McDermott 1993: 705), dėl to nukenčia jauno žmogaus asmenybės ugdymas. Ypač svarbus estetinis lavinimas, nes menas paveikia ir tokias

jauno žmogaus dvasios kerteles, kurių nepasiekia racionalus poveikis, atlieka tą auklėjamąjį vaidmenį, kurio negalima tiksliai apibrėžti. Menas pažadina ir suteikia tokią patirtį, kuri yra veiklos ir išgyvenimo, siekimo ir vertinimo, intelekto ir jausmo vienybė.

Reikšminga ir pažintis su filosofija, nes paauglio ir jaunuolio protas yra linkęs svarstyti esminius klausimus, nori suprasti save patį, savo gyvenimo prasmę. Verta prisiminti praeito amžiaus vokiečių jaunimo psichologijos tyrinėtojo Eduardo Sprangerio mintis: „Vadinamoji vaiko fantazija yra dialogas su daiktais; jaunuolio fantazija yra monologas su daiktais“. Vaikas klausia: „Kas buvo, kai manęs dar nebuvo?“ Jaunuolis klausia: „Kodėl aš esu? Kur slypi mano vertė?“ Atsakymų į metafizinius klausimus paieška neabejotinai liudija tapatumo savimonės raišką (Spranger 1929: 53–54, 100).

Mokykla perduoda tikslingai atrinktą ir susistemintą, todėl nepaprastai svarbią, bet vis dėlto santykinai ribotą kultūrinio konteksto dalį, nes jos tikslas yra siekti, kad kiekvienas būtų daugiau ar mažiau išsilavinęs švietimo politikos uždavinių rėmuose. Bet nepajėgi, išskyrus retus atvejus, teikti išsilavinimo, atitinkančio savitus individualius gebėjimus ir poreikius. Tam gali padėti papildomas, nemokyklinis lavinimas, tačiau jo galimybės paprastai yra susijusios su individo socialine kilme ir padėtimi. Kaip tik šiuo pagrindu neretai ir pradeda ryškėti individų kultūrinio tapatumo raidos skirtumai.

Ypatingo dėmesio nusipelno tai, jog ankstyvuojų tapatumo savivokos laikotarpiu, kartu su platesniu žaislų, kitų daiktų bei aplinkos pažinimu, vaiko pasaulėjautoje, šalia pažinimo, pradeda išsiskirti ir vertinimo požiūris. Pradžioje tai pasireiškia betarpiškėmis „gera“ – „bloga“, „malonu“ – „nemalonu“, „noriu“ – „nenoriu“ pajautomis bei skirtimis. Vėliau savistabos būdu „atitrūkstama“ nuo išgyvenimų betarpiškumo, veriasi platesnis vertinimo žvilgsnis, kreipiamas į kitų, taip pat ir į savo veiksmus, elgesio bruožus.

Be abejonės, pradžioje vertinimai esti elementarūs, pusiau nesąmoningi ir nesavarankiški, vaikas vertina taip, kaip į tą ar kitą dalyką žiūrima jo šeimoje, artimųjų žmonių aplinkoje. Laikui bėgant, vertinimai sava-

rankiškėja, nebūtinai sutapdami, o neretai, tai ypač būdinga ankstyvajai paauglystei, skirdamiesi ar prieštaraudami suaugusiųjų nuomonėms. Kaip bebūtų vėliau, tuo tarpu mums svarbu atkreipti dėmesį, jog tam tikru augimo laikotarpiu vaiko sąmonėje ima ryškėti jo vertinantis požiūris į pasaulį, kurio pagrindu toliau rutuliojasi tapatumo savimonės kultūrinis matmuo.

Pastaruoju metu edukologijos filosofijoje kaip tik daug dėmesio skiriama ankstyvo vaikų vertinimo gebėjimų ugdymui. Kuriamos ir tarptautiniu mastu diegiamos ikimokyklinio ir mokyklinio amžiaus vaikų tokių gebėjimų ugdymo programos. Manoma, kad šis amžius yra tinkamiausias laikas pradėti skiepyti vertybinio mąstymo pradmenis, kuris, kaip žinoma, aprėpia nepaprastai plačią kultūros reiškinių sferą. Kai kurie teoretikai pačią kultūrą siūlo suvokti kaip „bendrujų vertybių, tikslų ar vertybinių orientacijų sistemą, apibrėžiančią individualios ir kolektyvinės veiklos siekiamybes“ (Wuthnow 1996: 50).

Tarp vertybinio mąstymo krypčių viena pagrindinių yra moralinis mąstymas su jam būdinga privalomybės kategorija, teigiančia, kad kiekvienam privalu laikytis tam tikrų elgesio normų ir kriterijų, pagal juos vertinti savo ir kitų žmonių veiksmus. Svarbu, kad vaikų vertybinio mąstymo ugdymo programose būtų pakankamai raiškus mąstymo pagal moralės kriterijus matmuo. Tokio mąstymo pradmenys yra pradinė pamatinių vertybių, kuriomis yra grindžiamas žmonių tarpusavio bendravimas, samprata.

Nuo tokio vertybių aiškinimo kaip tik ir pradedama vienoje iš plačiai žinomų vaikų vertybinio ugdymo programų, apie kurią, kaip akivaizdų ir sektiną pavyzdį, čia tarsime keletą žodžių. Skiriamos dvi vertybių rūšys: būties arba buvimo vertybės (*Values of Being*), iš jų kaip pagrindinės nurodomos – garbingumas (*honesty*), drąsa, taikingumas, pasitikėjimas; davimo vertybės (*Values of Giving*) – ištikimybė, pagarba, meilė, nesavanaudiškumas, teisingumas, atlaidumas (Eyre 1993: 6–9).

Per šių vertybių suvokimą vaiko akiratyje skleidžiasi pasaulio ir žmonių elgesio daugiareikšmiškumas, nes, kaip teigia prancūzų filosofas Louis Lavelle'is, vertybės yra „abejingumo pertrūkis“ (*rupture de l'indifference*),

abejingumą suprantant kaip tokią būseną, kurioje visi daiktai ir visi veiksmai yra laikomi vienareikšmiai. Vertybės ir pasirodo, kai ši būsena pertrūksta, „kai pasaulis mums daugiau nėra vien tik paprastas spektaklis, nei veiksmas tik grynas įvykis, kai mes angažuojamės šiam spektakliui ir užimame poziciją šio įvykio atžvilgiu“ (Lavelle 1991: 186). Dėl viena-reikšmiškumo būsenos „pertrūkio“ pasaulis individo akiratyje ima skleistis kaip daugiareikšmis, iš to plaukia veiksmų alternatyvumo perspektyva, kelianti reikalavimą tam tikrais momentais rinktis, pasirinkimą motyvuoti, būti už jį atsakingam.

Minimoje programoje to siekiama nuo pat vaikystės, skiepijant vertybių ir vertinimų poliariškumo supratimą, parodant, kuo vertybes skiriasi nuo joms priešingų dalykų, vadinamų „antivertybėmis“, o kalbant konkrečiau – kuo garbingas ir girtinas poelgis skiriasi nuo gėdingo ir peiktino, draugiškumas – nuo priešiško, teisingumas – nuo melo, drąsa – nuo bailumo, pagarba, pakanta – nuo pajuokos ir paniekos ir pan. (Eyre 1993). Ne kitaip, o tik tiesiogiai bendraujant su suaugusiais ir bendramžiais, šios vertybinės priešpriešos vaiko akiratyje įgauna tikrų ar tik įsivaizduojamų poelgių ir būdo bruožų pavidalus, galinčius tapti sektino, kaip ir vengtino elgesio pavyzdžiais. Kartu su tuo, į vaiko savojo „aš“ savivaizdį „įsimontuoja“ asmeninės vertės motyvas, kaip būtinas tapatumo savimonei momentas. Pasitikėjimas būtimi yra ontologinis vertės jausmo pamatas. O kad moralinė savimonei įeina į individo kultūrinio tapatumo sandarą kalbėta jau anksčiau.

Šie samprotavimai yra bendro teorinio pobūdžio, tuo tarpu kiekvienoje konkrečioje socialinėje kultūrinėje (subkultūrinėje) aplinkoje žmonių vertybinės nuostatos, normos ir sankcijos išsidėsto savaip. Atitinkamai susiklosto ir „vertybiniai lūkesčiai“, kai šeimoje ir platesnėje socialinėje aplinkoje iš vaiko „laukiama“ tam tikro elgesio. Todėl vertybinis vaiko auklėjimas tiek ikimokykliniu, tiek ir mokykliniu lygmenimis yra ne mažiau svarbus, negu mokymas skaityti ir dirbti kompiuteriu ar saugiai pereiti gatvę. Toks auklėjimas gali būti veiksminga patyčių ir agresyvumo apraiškų vaikų bendravime, taip pat nepageidaujamos reklamos, draugų, „gatvės“ poveikio prevencijos priemonės.

Šeimoje prasidėjęs ikimokyklinis vaiko ugdymas ir lavinimas, kaip kultūros jam perdavimas, įskaitant ir vertybinio mąstymo pradmenis, tęsiasi mokykloje. Tačiau čia jis patenka į kitokią aplinką – mokykloje nutrūksta šeimoje vyravęs santykio su kitais betarpiškumas, jį keičia reikalavimų bendrumas ir apibrėžtumas, į pirmąjį planą keliantis bei formuojantis ir atitinkamus vaiko bruožus.

Mokykloje susiduriama su disciplina, kitokia nei įprastoji namų tvarka, su mokytojų autoritetais, kurie yra kitokie nei tėvų autoritetai. Kaip pagrindinės vertybės čia iškyla mokomieji dalykai, žinios, kurias reikia priimti, suprasti ir permaštyti, kartu mokantis jas vertinti, kaip ir savo paties žinojimą, derinti mokymąsi ir žaidimus. Tai nauja patirtis, kurią ugdytinis savaip priima ir „perveda“ į savo vidinį pasaulį, į asmeninės patirties erdvę, susieja su savuoju „aš“ įvaizdžiu, išoriškumas virsta vidujiškumu. „Taip mokykla sudaro perėjimą nuo šeimos prie pilietinės visuomenės“, – sako Hegelis (Гегель 1956: 93).

2.3. Tapatinimasis – rinkimasis

Individo kultūrinis tapsmas nenutrūksta, juo labiau nesibaigia su mokykla, tai nuolatinis vyksmas, jį toliau plečia ir koreguoja gyvenimo patirtis, darbas, spauda, internetas, kitokiais keliais ateinantys išorės poveikiai. Jie ne visada dera su mokyklos suole išugdytais intelektualiais ir vertybiniais pradais, todėl neišvengiamos įtampos ir kolizijos tarp individo ir to, ką jis regi aplink save. Tai, kas įgyjama šeimoje ir mokykloje, nesvarbu, kaip giliai tai gali būti „įsispaudę“ į individo sąmonę, tėra tik pirminis kultūrinis išprusimas, galima sakyti, jog tai tik ilgo kelio pradžia. Toliau jau jaunam žmogui pačiam tenka orientuotis kultūros aplinkoje, krypti daugiau į vieną ar kitą sritį, jam prieinamu būdu įsitraukti į vienią ar kitokią veiklą, sieti su ja savo tolesnį gyvenimą. Tai nesibaigiantis kismas, nors galima nugyventi savo dienas ir niekur aiškiau neįsitraukiant, išliekant, kartais ir neišliekant pradiniame lygmenyje.

Platesnio įsitraukimo į kultūrą kelias ir būdas – vertinimas bei rinkimasis, jų skalė labai plati – nuo pagrindinių gyvenimo tikslų ir priemonių jiems siekti iki laisvalaikio, poilsio būdų, pramogų. Tiesa, rinkimasis yra

neatsiejamas nuo bet kokios veiklos, todėl parodyti matomesnę ribą tarp kultūrinio ir kitokio pobūdžio rinkimosi, pasakyti, kuo ir kaip kultūrinis rinkimasis išsiskiria iš kitų socialinio rinkimosi sričių, kaip jau minėta, vargu ar įmanoma. Ir nekultūrinio turinio pasirinkimuose bei apsisprendimuose, jeigu juos darant vadovaujamesi tam tikrais vertybiniais kriterijais, slypi ir kultūrinė, dorovinė potekstė.

Jeigu renkamesi laisvai ir sąmoningai, o ne vien pasyviai pasiduodama aplinkybių diktatui, tenkinantis tuo, kas peršama iš šalies, tai tokie pasirinkimai reiškia individo tapatinimąsi su tuo, kam atiduodamas pirmumas, savęs peržengimą, o kartu ir kažko atsisakymą. Pasakytina, kad tapatinimasis nėra tolygus susitapatinimui, tai yra tokiam santykiui, kuris reikštų savasties užmarštį, nors rinkimasis gali krypti ir šitokia linkme. Tapatinimasis suprantamas kaip svarbi ir būtina tapatumo „konstravimo“ sudėtinė dalis, suteikianti individo savitumui turinį, susiejantį jį su atitinkamomis kultūros, socioumo sritimis, su kitais žmonėmis, leidžianti jam ieškoti ir surasti save „kitame“.

Kalbant abstrakčiai, tapatinamasi su vertybėmis, jas išreiškiančiomis idėjomis, tikslais, institucijomis, pagaliau, su asmenybėmis, jeigu jos savo gyvenimu įkūnija vertybes. Tapatinimasis bus tuo tikresnis ir intensyvesnis, kuo akivaizdesnė asmenybiškoji egzistencinė pasirenkamųjų dalykų prasmė. Tokiai prasmei atsiskleisti nepamainomos svarbos yra asmenybiškas ryšys su reikšmingaisiais „kitais“. Įtaigios ir patrauklios yra „įsmeninotos“ vertybės, tai yra tokios, kurios turi asmenybišką raišką.

Pratęšiant šią mintį, reikia pasakyti, kad pasirinkimas gali būti autentiškas ar neautentiškas, vykęs ar nevykęs, o atitinkamai ir tapatinimasis – konstruktyvus, destruktivus ar kitoks, apie tai daug pasakyta filosofinėje, psichologinėje literatūroje. Pirmasis bus toks, kai pagrindiniai pasirinkimo motyvai numato produktyvią asmenybės savirealizaciją, kreipia jos valios pastangas kūrybiškos ir atsakingos saviraiškos linkme. Tai kartu ir individualių atsakymų į amžinuosius žmonijos klausimus radimo kelias, jiems daug dėmesio skiriama egzistencialistinėje, neofroidistinėje filosofijoje (Jekentaitė 1992: 96–97).

Kaip tik toks tapatinimasis ir gali būti prilyginamas susitapatinimui su pasirenkamomis vertybėmis ir atitinkama veikla, laikant ją savo skirtimi, pavyzdžiui, kai kūrėjas (menininkas, mokslininkas) visas atsiduoda kūrybai, tyrimui, visuomenės veikėjas, politikas – jį įkvepiančiai idėjai, išradėjas – sumanymo įgyvendinimui ir pan. Nereikėtų galvoti, jog toks tapatinimasis veda asmenybę prie savęs užmaršties, nes tai abipusė sąveika, kalbanti apie kūrėjo asmenybės eksteriorizaciją, išsiskleidimą pasirinktoje srityje, tai yra jos minčių, jausmų, vaizduotės, valios ir kitų vidujiškumo formų objektyvaciją kūrinių pavidalais. Tai asmenybės savitumu paženklintas kultūrinis pasaulio konstravimas.

Jeigu pasirinkimas neišplaukia iš žmogaus individualybės duotybių, jį neatitinka ir neugdo, nors šios gali būti neįsisąmoninamos – tai bus neautentiškas, niekur nevedantis gyvenimo kelias. Toks bus ir „plaukimas pasroviui“, o tiksliau – pasyvus pasirinkimas, kai individas, užuot savarankiškai brėžęs savo gyvenimo kontūrus, leidžia, kad kažkas – aplinkybės, atsitiktinumai, kiti asmenys – jį „pasirinktų“, juo manipuliuotų, jį valdytų. Tokių pasirinkimų padarinių skalė gali būti plati ir įvairi – nuo pradžioje nekaltų „gatvės žaidimų“, vėliau virstančių nusikalstama veikla, iki naivaus pasitikėjimo, peraugančio į nekritišką paklusimą į visuotinybę pretenduojančioms idėjoms. Tai gali būti aklo atsidavimo reikalaujančios, nužmoginančios totalitaristinės ideologijos. Kita vertus, tai gali būti ir gyvenimui prasmę suteikiančios religinės pasaulėžiūros, sakančios – save prarasdamas – atrasi save. Arvydas Šliogeris kategoriškas – tarp individo ir visuotinybės taika neįmanoma – „visuotinybė, kad ir kokia ji būtų, naikina individą...“ (Šliogeris 2011:51).

Šiame kontekste reikšmingai atrodo Kavolio atlikta „nepriklausomų žmonių“ lietuvių kultūros istorijoje paieška. Tai žmonės, kurie nesitapatina su viešumą užvaldžiusiomis ideologijomis, oficialiosiomis bendrijomis, valdingoms galioms atstovaujančiomis institucijomis, nuo jų atsiriboja, jas atmeta, joms oponuoja, siekia savirealizacijos, teigdami savo vertybes ir gyvenimo vizijas. Taigi, nepriklausomumą apibūdina du dėmenys – atsiribojimas ir teigimas, deja, konstruktyvus teigimas yra silpnesnioji lietuviškųjų nepriklausomųjų laikysenos pusė negu atsiribojimas. „Temperamentinis nepriklausomumas kyla iš neramios sielos, negalinčios sutilpti

į jokiais kategorijomis, racionalusis nepriklausomumas remiasi etine analize“ (Kavolis 1986: 186). Jeigu nepriklausomumui būdingas nenoras ar negebėjimas rinktis ir tapatintis, o atsiribojimas nėra atsveriamas teigimo – tokia nepriklausoma laikysena mažai vaisinga, jos laikantis tauta vargu ar būtų atgavusi nepriklausomybę.

Grįžtant prie anksčiau aptartos „pats“ sąvokos, galima pakartoti jau sakytą mintį, kad vertybiškai rinkdamasis individas peržengia savo pirmąją *patumą* ir kuria savąjį *tapatumą*. Autentišką tapatinimąsi su tvariomis vertybėmis netiesiogine prasme galime suprasti kaip savo tapatumo, taigi, savęs „suradimą“ už savęs, kaip aukštesnio lygmens tapatinimąsi su pačiu savimi. Šiuo požiūriu, reikšmingai suskamba Liudwigo Wittgenšteino mintis: „Pasaulio prasmė turi būti už pasaulio“ (Vītgenšteinas 1995: 110). Ateities, dabarties, praeities dimensijomis besiplėtojantys tapatinimosi santykiai su vertybėmis reiškia ir atitinkamą individo tapatinimąsi su pačiu savimi laiko atžvilgiu. Tai suprantant neturėtų kelti abejonių ir vertybinė atmintis – asmenybės tapatumo stuburkaulis – lemianti, kad individas gali tapatintis ne su visokia savo praeitimi.

Vertybinio savęs peržengimo vyksmui įvardinti tinka sąvoka „savitapata“. Kaip tik šia prasme turėtume suprasti pasakymus, kad žmogus tam tikroje veikloje „atpažino savo pašaukimą“, „surado savo tikrąjį aš“. Paprastai tai būdinga kūrybinei veiklai, nes buvo autentiškai susivokta ir teisingai pasirinkta. Klaidingai pasirinkęs individas kaip tik niekur negali „savęs surasti“, gali save prarasti.

Toks „savęs suradimas“ patvirtina individo tapatumo struktūroje slypintį poreikį būti savitam, unikaliai, nesupanašėti ir nepasimesti masinėje visuomenėje, pradedant kasdieniu darbu, kai įstaigoje kartu dirba ir bendrauja daug vieni kitų artimai nepažįstančių žmonių. Unikalitybei yra be galo svarbu su kuo tapatinamasi, nes, kaip jau minėta, pasirinkimu individas kuria savąjį tapatumą, tačiau taip, kad kartu rastų „atramą“ savo išskirtinumui. Tam nebūtina vien išoriška raiška, išskirtinumo savivoka gali ribotis intensyviu asmens vidaus gyvenimu.

Tiesiogine prasme išskirtinumo atrama – tai atvirumas panašios mąstysenos bei artimo vertybinio akiračio asmenims. „Norint veiksmingai ap-

ginti savo unikalumą masinėje visuomenėje, reikalinga grupinė parama“ (Kavolis 1995:68). Tokia atrama randama ne tik dabartyje. Jaunas žmogus tapatinasi su savo karjeros ateities vizija; pagyvenęs žmogus atramos savo unikalumui ieško praityje, matydamas savo vietą giminės genealoginiame medyje, pavyzdžiui, ieškodamas savo bajoriškos kilmės įrodymų. Atrama gali būti ir kultūroje garsių asmenybių gyvenimai ir darbai, kt.

Tad rinkimasis yra reikšmingas kaip subjektyvus tiek kultūrinio, tiek ir kitokio tapatumo savikūros veiksnys. Individo kultūrinis tapatumas atsiskleidžia jo sąmoningo rinkimosi ir tapatinimosi santykyje. Paprasčiau tariant, individo tapatumą galiausiai apibūdina tai, su kokiais kultūros, visuomeninio, politinio gyvenimo reiškiniais jis sieja savo gyvenimą, kokius tikslus ir siekius sau kelia, kokių vertybių akiratyje mato savo gyvenimo prasmę. Erichas Fromas tai vadino „orientacijos ir atsidavimo sistema“, asmenybės stuburkauliu (Fromm 1942: 55). Nereikia pamiršti, jog dvasinė rinkimosi ir tapatinimosi prielaida yra pačioje gyvenimo pradžioje įgyjamas (ar neįgyjamas) pasitikėjimas kitais, už kurio slypi dar gilesnis pasitikėjimas gyvenimu, būtimi (ontologinis pasitikėjimas), teikiantis individui drąsos peržengti savo uždaramą ir atsiverti vertybėms, pasitikėti jomis, savo pasirinkimu ir pačiu savimi.

Kasdienėje aplinkoje tapatumo poreikis gali būti nusakomas gana paprastai – kaip noras būti „pačiu savimi“, „neapgaudinėti savęs“, „nėsielgti prieš savo sąžinę“. Tokios reikmės slypi kiekvieno dvasiškai sveiko žmogaus savivokoje. Taigi asmenybiškajame tapatumo siekyje slypi moralinis turinys, priklausantis nuo to, su kokiomis vertybėmis, idealais, tikslais tapatinamasi. Individualaus subjekto tapatumas glaudžiai siejasi su moraliniu vystymusi,– teigia J. Habermas (Habermas 1992).

Turėtų būti akivaizdu, kad rinkimasis ir tapatinimasis čia yra suprantami ne kaip nepabaigiamas ir niekur nevedantis savęs projektavimas, kaip dėstoma J. P. Sartre'o filosofijoje, bet kaip nuosekli savirealizacija pasirinktųjų vertybių traukos lauke. Kavolis rašo: „Prancūziškos ateistinio egzistencializmo filosofijos paveiktieji dažnai ir pražūva nesibaigiančioje vis naujų vaidmenų ir vertybių ragavimo progresijoje, nesuvokdami, kad žmogus tampa savimi tik tada, kai jis turi kam priklausyti – galutinai, nebeatšaukiamai“ (Kavolis 1993: 94). Tapatinantis su tam tikromis kultūros

sritimis ir įsirašoma pirmiausia į savo krašto, savo tautos kultūrą kaip visumą, surandant savo vietą ir vaidmenį joje, ar tai būtų kūrėjo, ar mėgėjo, ar vartotojo, konformisto ar maištautojo vaidmuo.

Reikšmingas individo tapatumo savimonės komponentas yra tapatinimasis su savo tauta, savo valstybe. Kiekvienas asmuo žino apie savo tautinę, pilietinę priklausomybę, tačiau paprastas žinojimas savaime nedaug ką sako, gali būti indiferentiškas vertybiniu požiūriu. Visavertė tapatumo savimonė pasižymi ir valios dimensija, kurios išraiška – noras priklausyti tautinei bendrijai, didžiavimasis tokia priklausomybe, atsakomybė dėl jos likimo. Tai individualiojo tapatumo susiejimas su tauta, su gimtąja šalimi kaip Tėvyne, tautinę priklausomybę laikant svarbia gyvenimą įprasminančia vertybe (Kuzmickas 2009: 17).

Apžvelgę pagrindines kultūros rūšis, kurių aplinkoje formuojasi žmogaus kultūrinis veidas, taip pat svarbesnes kultūrinės individuacijos – individo tapatumo formavimosi vyksmo – pozicijas, pereiname prie tradicijos ir inovacijos sąveikų aptarimo.

3. Tradicijos ir inovacijos sąveika

Kaip jau anksčiau minėta, individo kultūrinis, kaip ir socialinis, tapatumas yra nenutrūkstanti išorinių ir vidinių būsenų kaita, kas rodo, kad tapatumas yra laikiškas, o laikiškumas, kaip praeinamybė, yra esminis žmogiškosios tikrovės matmuo. Žmogus gyvena dabartyje, kuri yra neapibrėžiamos trukmės tarpsnis tarp praeities ir ateities, laiko tarpsnių sekoje formuojasi ir atsiskleidžia individas kaip asmenybė. Svarstant šią temą, reikšmingai skamba filosofo Vosyliaus Sezemano mintis: „realybė nėra kažkas užbaigta, tai nuolatinis nesiliaujantis vyksmas, kuriame esamasis momentas ne tik užbaigia praeitį, bet ir kartu paruošia ateitį bei jos perėjimą į praeitį“ (Sezemanas 1997: 405).

Į laiko tarpsnių kaitą žvelgiant kultūros raidos požiūriu, kaip itin svarbi iškyla seno ir naujo, tradicijos ir inovacijos sąveika, kurioje tradicijų, priklausomai nuo jų turinio, gyvavimą paprastai užbaigia inovacijos, o šios, jeigu išlieka ir išsiskaido, per tam tikrą laiką tampa tradicijomis. Tiek

viena, tiek ir kita yra esminės aplinkybės, kurių kaitos bei sąveikos aprėptyje skleidžiasi individo kaip asmenybės socialinio, kultūrinio, tautinio, konfesinio ir kitokio tapatumo savimonė.

Tradicija ir inovacija yra plataus ir margaspalvio turinio sąvokos, jų tematika rašoma, tiesa, ne itin dažnai, humanitarinių ir socialinių mokslų leidiniuose, jos taip pat minimos įvairaus lygio žiniasklaidoje, kitokiomis viešosios nuomonės raiškos formomis. Šių sąvokų reikšmė, tarpusavio ryšys ir vaidmuo visuomenės gyvenime daugeliu atvejų yra suprantamas gan skirtingai, neišvengiant vienpusiškumo, supaprastinimo, supriešinimo.

Tradicija, žiūrint formaliai, yra suprantama kaip tai, kas perdavimo iš kartos į kartą keliu ateina iš praeities, tačiau šioje sekoje neretai išvelgiamas tik praeities aidas, matoma tik tai, kas atgyvenę, inertiška, stingdo mąstyseną ir neturi ateities. Inovacija, priešingai, yra tapatinama su naujovėmis, iniciatyvomis, išradyba, kūryba, manant, kad jų padariniai iš viso yra teigiami, nes palengvina darbą, praturtina ir pajūvairina gyvenimo kokybę, kreipia į ateitį, ženklina pažangą.

Nesunku suprasti, kad šitokios sampratos požiūriu individo rinkimasis turėtų krypti inovacijos naudai. Be to, susidaroma nuomonė, kad tradiciją ir inovaciją skiria nelabai aiški, bet vis dėlto reali riba, kad tarp abiejų pusių esama daugiau įtampos ir priešpriešos negu dermės ir perimamumo, kad ištikimybė tradicijoms stabdo atsinaujinimą, tad visiškai suprantama, kad inovacijos ardo ir išstumia tradicijas. Tokių sampratų atvejais kultūrinis gyvenimas pasirodo esąs ne kas kita, kaip nenutrūkstancios įtampos tarp tradicinių ir inovacinių poveikių laukas, kuriame formuojasi konkrečių individų tapatumai.

3.1. Kultūrinė tradicijos raiška

Tačiau į šiuos klausimus galima pažvelgti ir kitaip. Tradicijos ir inovacijos sąveikos bei reikšmės individo tapatumui aptarimą pradedame teiginiu, kad tiek viena, tiek ir kita yra organiškai visuminio kultūros audinio metmenys. Kiekviena kultūra, kiekviena civilizacija savo pamatuose turi tam tikrus pirminius idėjinius (mitinius, religinius, filosofinius) šaltinius, kurių pagrindu aiškinamas pasaulis, žmogaus gyvenimas, elgesio vertinimo

kriterijai ir pan. Tų šaltinių, kurių kilmė paprastai slypi praeities toliuose, turinys amžiams slenkant yra interpretuojamas, plėtojamas ir modifikuojamas – „kiekvieną tradiciją sudaro interpretacijų suma ir neįmanoma tvirtinti, jog bet kokia teorija gali pranokti savo tradicinės interpretacijos rėmus“ (Mickūnas 2011: 123). Taip yra kuriama dvasinė kultūra kaip simbolių, reikšmių, prasmių visuma, kurioje kiekvieno esamojo laiko elementai tampa arba gali tapti ateities įprasminimo idėjiniais šaltiniais.

Taip susidaro pamatinės tradicijos, be kurių nėra kultūros apskritai. Kultūros kūrimas yra nepaliojamas tradicijų steigimas, perdavimas iš kartos į kartą, atnaujinimas ir tęstinumas. Būti kultūroje reiškia būti tradicijoje, atitrūkti nuo tradicijų galima tik „iškrentant“, jeigu tai iš viso įmanoma, iš kultūros. Tradicijos yra sudėtinė paveldo dalis, paveldas slypi pačiuose tautos, valstybės tapatumo pamatuose. „Tradicijos turinys yra vertybės, kurias ankstesnės kartos kažkada aistringai tikrino specifinėse istorinėse aplinkybėse, ir kurios paskui, nuolat iš naujo peržiūrimos, nugludintos ir perduotos iš kartos į kartą kaip turinys“ (McLean 1994: 14). Gyvendami vakarietiškosios kultūros areale, mes priklausome kultūros tradicijai plačiąja prasme, kurios pamatiniai šaltiniai yra Antikos, Krikščionybės, Švietimo (Apšvietos) laikotarpių dvasinis ir materialus palikimas.

Tradicija daugialypė

Iš pradžių svarbu pasakyti, kad tradicija yra daugialypė, į ją reikia žiūrėti ne kaip į kažką vientiso, bet kaip į daugybės atskirų, savitų gijų sampyną. Švietime, mene, politikoje bei kiekvienoje kitoje žmonių veiklos ir bendravimo srityje nusistovi savos tradicijos, savais būdais perduodamos, perimamos, atnaujinamos. Atskiri individai ar jų grupės, kiekviena savais būdais, pasireiškia kaip tradicijų tęsėjai, perdavėjai, neretai kaip atnaujintojai ir net kaip kūrybingi inovacijų pradininkai.

Paprasčiausias tradicijų tęstinumo lygmuo yra darbo įgūdžių (amatuose), tautosakos ir liaudies meno, bendravimo ir elgesio (etiketo) normų, papročių, apeigų, šventinių ritualų tiesioginis perdavimas kartotės, mokymosi, kasdienės praktikos būdais. Gilesnis, sunkiau pastebimas tra-

dicijų tęstinumo būdas yra savaiminis kultūros kismas, kai vieni iš praeities ateinantys dalykai praranda turėtąją reikšmę ir tampa nebeaktualūs, o kiti perimami, juos keičiant, atnaujinant, pritaikant, suteikiant naujų reikšmės bruožų. Prisimintinas devynioliktojo amžiaus vokiečių katalikų teologo Johanno Kuhno teiginys, kad tradicija – „ne nuolatinis pirminės tiesos pirmykšte istorine forma kartojimas, bet nuolatinis tos pačios tiesos atgimimas naujomis istorinėmis formomis“ (Kuhn 1859: 219). Kultūros pamatus sudarančių tradicijų savijuda ir kitimas ir yra gilusis inovacijų šaltinis. „Net ir pačiose stabiliausiose civilizacijose nėra taip, kad simboliniai modeliai laikui bėgant visiškai nesikeistų. Nėra ir taip, kad visuomenėje tam tikras modelis tam tikru laikotarpiu absoliučiai dominuotų“, – rašo Kavolis (Kavolis 1995: 71). Akivaizdus tradicijos tęstinumo ir atsinaujinimo atvejis yra kalba, ji gyvuoja per šimtmečius nuolatos pasipildydama naujadarais. Šitaip žvelgiant, tarp tradicijos ir inovacijos nėra aiškios ribos, nėra ir kokio nors aiškiai fiksuojamo „tarp“.

Tradicijos tęstinumo sampratą gerokai supaprastintume, matydami šiame vyksme tik konkrečių dalykų, juo labiau tik papročių perdavimą. Tęstinumo apimtis yra daug platesnė – tradicija koduoja kolektyvinę patirtį, yra gyvenenos tvarumo šaknys, individo socializacijos priemonė. „Paprotytys turi gelbėti žmogui gyventi“ (Kavolis 1993 118). Tradicija užtikrina kultūros tęstinumą, sąsajas tarp epochų, yra „lemtingas praeities dalyvavimas dabartyje“ (Šliogeris 2001: 175). Tradicijos tęstinumo būdu istorija įtaigoja dabarties žmonių sąmonę, kartu veikia ir ateities tikslus. „Reikšdama pastovumą, stabilumą ir tęstinumą, ji vadovauja kasdienos elgesiui ir pateisina bendruosius tikėjimus ir praktikas“ (The Concise encyclopedia of Sociology 2011: 655). Kai kurių kultūros sričių ilgametės tradicijos yra tolesnės kūrybinės veiklos ir plataus pripažinimo pamatas. Lietuvoje galima paminėti dainų šventes, kryždirbystę (Lietuvių kryždirbystė 2001 UNESCO paskelbta žodinio ir nematerialaus paveldo pasaulio šedevru), sporte – krepšinį ir pan.

Reikia taip pat pasakyti, kad tradicijos perimamumui būdingas selektyvumas, kiekvienoje istorinėje epochoje, kiekvienoje gyvenimo srityje nusistovi savitas santykis su praeitimi. Kiekviena žmonių karta iš jau

randamo palikimo priima tai, kas jai atrodo reikšmingiausia, tokiu būdu renkasi ne tik dabartį ir ateitį, tam tikra prasme renkasi ir praeitį.

Tradicija kūrybinga

Pastebint vidinį tradicijų kintamumą, aiškėja ir jų gyvastingumas, kylantis iš to, kad jos susidaro ilgametėje daugelio žmonių kūrybinėje veikloje. Gyvastingumas plaukia ir iš to, jog kai kurios kultūrinės tradicijos pasižymi gebėjimu pažvelgti į save kritiškai, laikas nuo laiko kvestionuoti savo principus, konstruktyviai atsiliepti į laiko iššūkius. Kavolis atkreipė dėmesį, kad iš visų tradicinių pasaulėžiūrinių sistemų, įskaitant ir komunizmą, „krikščionybė šiandien yra intelektualiai vitališkiausia, ir tai todėl, kad ji vienintelė, kuri kvestionuoja savo tradiciją iš pagrindų“ (Kavolis 1993: 95). Tai gali „sau leisti“ tik turtingos ir daugialypės tradicijos, galinčios suteikti individams galimybę laisvai interpretuoti savo tapatumą, neperžengiant bendrųjų rėmų.

Tradicijos daugiausia nepastebimai kyla „iš apačios“, nors gali ateiti ir „iš viršaus“. Kai kurios ilgalaikės tradicijos yra prasidėjusios nuo valdžios potvarkių, reformų, precedentų kaip tam laikui inovatyvių veiksmų. Tą galima pasakyti apie tokią svarbią visuomeninės struktūrą, kaip teisė. Vakarų moderniosios teisinės sistemos pradžia yra laikoma dar XI amžiuje vykusiai „Popiežių revoliucija“, kurioje „iškilo nauja kanonų teisės sistema ir naujos pasaulietinės teisės sistemos“, susidarė profesionalių teisininkų bei teisėjų klasė (Berman 1999: 162) kaip labai reikšminga inovacija. Panašiais atvejais yra akivaizdi inovatyvi iškilių asmenybių veikla. Istorinėms aplinkybėms keičiantis, pamažu išsenka tradicijos veiksmingumą palaikantys šaltiniai, tradicija patiria krizę. Manoma, kad tokia perspektyva laukia ir vakarietiškosios teisės tradicijos, dabartiniu metu susiduriančios su rytietišku civilizacijų teisinėmis tradicijomis. „Praeityje Vakarų žmogus tvirtai nešėsi savo teisę per visą pasaulį“. Tačiau dabar: „Rytų ir Pietų žmogus siūlo kitas alternatyvas“. „Teisė, anksčiau atrodžiusi esanti „prigimtinė“, pasirodė esanti tik „vakarietiška“. (Berman 1999: 56). Šios tradicijos laukia nemaži inovacinių pokyčių iššūkiai.

3.2. Kultūrinė inovacijos raiška

Tai, kas pasakyta apie tradicijos ir inovacijos ryšį, reikia papildyti pas-taba, jog inovacijos ateina ir iš šalies, iš svetur – kaip kitų kultūrų povei-kiai, atskirų jų elementų perėmimas, kopijavimas, mėgdžiojimas. Vienais atvejais tai vyksta natūraliai, kultūrų sąveikų ir bendravimo keliais, kitais inovacijos atnešamos, įgyvendinamos jėga, tai – kultūrinės hegemonijos kelias, paprastai einantis kartu su politine, karine, ekonomine hegemoni-ja. Šitoks inovacijų atėjimas, nors ir praturtina vietinės kultūros, kartu jas slopina ir naikina, kartais gana radikaliai. Istorija žino daug atvejų, kai už-kariautojų invazija yra nutraukusi šimtametes vietinės kultūros tradicijas, sunaikinusi jų materialųjį ir dvasinį paveldą. Panašių padarinių gali turėti ir radikalūs politiniai pokyčiai, santvarkų virsmai, per kuriuos suardomos buvusios ideologinės struktūros, kartu nauju politiniu ideologiniu pagrindu kuriamos ir skiepijamos naujos vertybės ir normos.

Be to, negalima nepastebėti, kad ne viskas, kas nauja, yra inovatyvu tikraja prasme, ne viskas, kas inovatyvu, yra teigiama, ne visokia naujybė yra gėrybė, turinti konstruktyvių padarinių. Dažna naujovė pasirodo tik kaip trumpalaikė, paviršiumi praslystanti mada, nepaliekanti raiškesnio pėdsako, nes nesukuria aplink save platesnio prasmės lauko. Kita vertus, anaipol ne viskas, kas iš praeities, yra tik negyvi muziejiniai eksponatai, priešingai, dažnai turi ilgaamžę išliekamąją vertę, galinčią retsykiais atsi-naujinti ir veiksmingai pasireikšti.

Šiuolaikinė civilizacija neįsivaizduojama be technologinių inovacijų, kurias skatina šiuolaikinis mokslo, technikos ir verslo bendradarbiavimas. Jos daro poveikį ne tik medžiaginei žmonių gyvenimo pusei, bet ilgai-niui keičia ir kitas žmonių bendravimo ir darbo sritis. Kanados filosofas ir kultūrologas Marshallas McLuhanas veikale „Kaip suprasti medijas. Žmogaus tęsiniai“ (2003) parodo, kaip žmonių gyvenimo būdą, elgesį ir mąstyseną pakeitė automobilio, telefono, radijo, televizijos išradimai ir jų platus įdiegimas.

Iš šalies ateina ir plataus spektro dvasinės kultūros naujovės – žinios ir pažiūros, stiliai ir kriterijai, simboliai ir įvaizdžiai, praturtinantys tau-tos kultūrą ir susiejantys ją su tuo, kas vyksta plačiajame pasaulyje. To

neišvengia jokia visuomenė, jokia kultūra. Tokiam susisaistymui ypač palanki globalizacija, plėtojanti sąlyčius ir sąveikas tarp įvairių kultūrų. Kultūrologija, menotyra tai vadina kultūros, meno formų *difūzija* ir laiko lyginamosios menotyros tyrimo sritimi. „Greta kitų dvasinės kultūros formų – religijos, filosofijos – menas buvo ta dalis, kurioje regime itin intensyvių kultūrinių elementų, motyvų, elementų, formų ir simbolių difūziją iš Rytų į Vakarus arba atvirkščiai – iš Vakarų į Rytus“ (Kapočiūtė 2008: 259). Tai pasireiškia kaip tradicijų ir inovacijų susidūrimas, kurio padariniai tautos kultūrai įvardijami akultūracijos, interkultūracijos (muzikoje tarp jaunimo), adaptacijos, kopijos sąvokomis.

Inovacijų atėjimas nėra vienareikšmiškai kultūrą turtinantis ir pažangą ženklinantis vyksmas. Bet kuri prigijusi technologinė inovacija paprastai varžosi, ilgainiui jas išstumdama, su ankstesnėmis technologijomis, o kartu nuvertindama ir atitinkamus žmonių gebėjimus bei veiklos rūšis. Už dažną techninės pažangos žingsnį tenka mokėti tam tikrą praradimų kainą. Atskiros aptarimo tema yra šiuolaikinės technologinės inovacijos, visame pasaulyje darančios didžiulį poveikį įvairioms gyvenimo sritims.

Dvasinės kultūros srityje inovacijų ir tradicijų ryšys yra painesnis ir sklindinas paradoksų. Populiarus posakis, kad nauja tėra tik gerai „pamiršta sena“, ne vienu atveju pasiteisina. Tą rodo ne tik drabužių mados, pavyzdžiui, iš apyvartos nesitraukiantys retro modeliai, bet ir įvairūs filosofijos, menų neostiliai, tėkmės, pratęsiančios arba mėgdžiojančios tai, kas nauja ir autentiška buvo praeityje. Be to, vis naujų dalykų troškulys, kurių agresyviai skatina reklama, pamažu atbukina, nuvilia, naujovės pradeda nusibosti ir nebedaro įspūdžio, apima pastovumo ir patikimumo ilgesys. „Šiandien matome aiškia tendenciją mėginti atkurti išnykusias tradicijas ar netgi konstruoti naujas“, – rašo žymus anglų sociologas. Giddensas (Giddens 2000: 264). Ir kartu abejoja, ar galima tai padaryti.

Kai visuomenę ištinka vertybių krizė, idėjų badas, kai atrodo, kad ateitis nežada nieko gero, tada žvilgsniai krypsta į praeitį, atramos bandoma ieškoti, grįžtant prie „ištakų“, prie „pirminių šaltinių“, prikeltant tradicijas, bandoma jas priešinti dabarties būklei. Tokioms paieškoms pasitarnauja istorinio, kultūrinio paveldo tyrimai, praplečiantys ir papildantys kultūrinio tęstinumo ir perimamumo sampratą.

3.3. Tradicija ir inovacija laiko perspektyvoje

Tai, apie ką kalbėta anksčiau, nėra kokia išskirtinė mūsų laikų aktualija, tai tik kultūros istorinės raidos šiuolaikinės apraiškos. Gyvenimas „tarp“ tradicijos ir inovacijos taip pat nėra tik šių dienų žmogaus lemtis, taip buvo visais laikais, skirtumas tik tas, kad dabar inovacijos, palyginti su praeitais amžiais, ateina nepaprastai sparčiai ir tiesiog įsiveržia į mūsų gyvenimą. Kad galėtume išsamiau aptarti kaip seno ir naujo, tradicijos ir inovacijos sąveikų lauke formuojasi individo tapatumas, tikslinga į tas sąveikas pažvelgti platesniu istoriniu rakursu, apimančiu tiek ištikus kultūros istorijos laikotarpius, tiek ir žymiai trumpesnius laiko tarpusius.

Šitaip žvelgiant aiškėja, jog tie patys kultūros reiškiniai gali pasirodyti kaip raiškios naujovės arba, priešingai, kaip atgyvenusios senienos priklausomai nuo to, iš kokios laiko perspektyvos į juos žiūrime, kokios tradicijos tėkmėje esame. Apžvelgiant plačius kultūros sąjūdžius, tokius, kaip romantizmas ar klasicizmas, apibūdinant atskirus jų raidos etapus, galima įsitikinti, jog tai, kas yra buvę nauja ir šviežia jų raidos pradžioje, atrodys jau kaip tradicija, nors ir nesena, atėjus vėlyvajam laikotarpiui.

Tiek ilgesnės, tiek ir trumpesnės istorinės perspektyvos požiūriu galima aptarti ir dabartį, kaip tam tikrą visuomenės ir kultūros raidos atkarpą, o daugelį joje vykstančių dalykų, priklausomai nuo žiūrėjimo pozicijos, galima vertinti ir kaip naujybę, ir kaip senybę. Ilgesniuoju laikotarpiu, kurio perspektyvoje bandysime aptarti šį klausimą, laikysime tą, kuris įvardijamas modernybės terminu (*epoque moderne*) ir kurio vertybės, įvairiu laipsniu veikusios vyresniosios kartos žmonių tapatumo savimonę, tebėra jaučiamos ir dabar. Trumpesniuoju laikotarpiu laikysime, apytikriai, dvidešimtojo amžiaus pabaigos – dvidešimt pirmojo amžiaus laikotarpį. Tai ir yra dabartis platesne prasme.

Tradicinės kultūros

Etnologijoje, kultūrologijoje yra žinomos „tradicinės visuomenės“, „tradicinės kultūros“, tokiais laikant pirmiausia vadinamąsias pirmykštes bendruomenes, kuriose iš kartos į kartą perduodami papročiai reglamentuoja visas žmonių bendravimo ir veiklos sritis, o vidiniai pokyčiai

vyksta nepaprastai lėtai, taigi, tradicija akivaizdžiai vyrauja inovacijos atžvilgiu.

Tradicinėmis, tik jau kitokio pobūdžio, yra laikomos ir viduramžių feodalinės visuomenės, kurių struktūrai buvo būdinga griežta luominė hierarchija, o individo gyvenimas tekėjo nusistovėjusia vaga, jo tapatumo savivoka buvo apibrėžta kilmės, priklausomybės bendruomenei, korporacijai, šeimai. Luominė ir konfesinė priklausomybė apsprendė ir individo kultūrinį akiratį, apibrėžė jo savarankiškumo ir rinkimosi ribas, „individualybė susiliedavo su socialiniu vaidmeniu ir socialiniu statusu“ (Gurevičius 1989: 175).

Jeigu laisvės savivoką ir kultūringumą laikysime individo vidujiškumo, o socialinę padėtį – jo išoriškumo atributu, galėsime sakyti, kad anuomet vidujiškumas buvo „pririštas“ prie išoriškumo. Bet kartu teikė individui ir tam tikrą saugumo, tikrumo pajautą. Todėl tradicijos praradimas nėra suprastinas vienareikšmiškai. „Prarasdami tradiciją mes prarandame orientyrą, mus saugiai vedusį per beribes praeities erdves, bet šis orientyras kartu buvo grandinė, kiekvieną kartą pririšanti prie iš anksto nulemtos praeities aspekto“ (Arendt 1995: 108). Tradicijos dviprasmiškumas akivaizdus, tačiau naujovėse, kurios ateidavo labai pamažu, slypėjo ir kitokio pobūdžio dviprasmybės.

Modernybė

Kitokia visuomenės sandara ir kultūra, o kartu ir atitinkamas individo tipas formavosi Naujaisiais amžiais, įvardijamais kaip potradicinė visuomenė, modernybė. Potradicinė yra suprantama kaip pofeodalinė, pobaudžiavinė visuomenė, kaip kylančio kapitalizmo, industrijos, urbanizacijos pasaulis. „Modernybė yra potradicinė tvarka, bet ne tokia tvarka, kai tradicijos ir papročio laiduojamas tikrumas pakeičiamas racionalaus žinojimo tikrumu“ (Giddens 2000: 11).

Reikia pasakyti, kad modernybėje racionalaus žinojimo yra daug daugiau daugiau negu tradicinėje feodalinėje visuomenėje, jis radikaliai skiriasi nuo spekuliatyvaus metafizinio racionalumo. Modernybės „projekto“ ideologinis pagrindas buvo Švietimo laikotarpio, vadinto „Proto amžiumi“ filosofija, teigusi absoliutų tikėjimą racionaliojo proto, kaip

vienintelio autoriteto, galia. Švietimo judėjimas buvo reakcija į baroko kultūrą, į kontrreformaciją, į metafiziką kaip jau atgyvenusius reiškinius. Tai, žinoma, nereiškė, kad buvo nusigręžta nuo praeities apskritai, sektinu pavyzdžiu, kaip tęstina tradicija, buvo laikomas Renesansas ir naujai suvokiamas antikinės Graikijos laikotarpis (Ulrich im Hof 1996: 16).

Moderniojoje filosofijoje žmogus suprantamas kaip protu ir valia apdovanotas, sau tapatus, pasaulio atžvilgiu autonomiškas subjektas, savarankiška ir tvirta individualybė. „Modernybės epochoje žmonės tapo individualistais...“ (Taylor 1998: 541). Jis nesiremia autoritetais, jo protas laisvas ir kritiškas, svarbus jo bruožas – viską persmelkianti abejonė, kuri „prisiskverbia į kasdienį gyvenimą bei filosofinę sąmonę“ (Giddens 2000: 11). Tai dekartiškas subjektas, kurio savivokos atramos taškas yra individualusis *cogito*, randantis išeitį iš abejonės.

Tačiau modernybės racionalumas gyvenimą nušviečia ne kaip tolygią ir saugią tėkmę, priešingai, atskleidžia jo dinamizmą, riziką, iš to plaukiančią rinkimosi būtinybę. Nors modernusis individas pasaulį priima kaip racionaliai suvokiamą, dėsningą struktūrą, „bet ši racionali struktūra nėra struktūra, kurią jis patiria savo individualioje egzistencijoje“ (Hanna 1969: 194). Individualiosios egzistencijos struktūra kitokia, ją, kaip savo tapatumą, individas kuria pats, pats apsisprendžia, nusistato gyvenimo tikslus ir priiima atsakomybę. Savarankiškumas, iniciatyva, veiklumas ir atsakomybė yra pagrindiniai moderniojo individo bruožai, darantys jį svarbiausiu visuomenino gyvenimo subjektu. Kaip teorinė tokio individo refleksija filosofijoje susiformavo metodologinis individualizmas, skirtingai nei holizmas, pabrėžiantis individo pirmumą socialinės grupės atžvilgiu.

Ir vis dėlto: „Modernioji visuomenė nėra nei holistinė, nei individualistinė...“ (Touraine 1992: 304), – rašo iškilusis prancūzų sociologas, modernybės tyrinėtojas Alainas Touraine. Ir tęsia: „Individualizmas nutraukia senuosius hierarchinius ir bendruomeninius ryšius, bet nesukuria vyraujančio asmeniniame ir visuomeniniame gyvenime tipo“ (Touraine 1992: 306). Tolesnė moderniojo individo tapatumo raida buvo analizuojama vėlyvosios modernybės (neklasikinėje) filosofijoje, kuri, kaip ir kitos

pačioje modernybėje subrendusios naujybės, ženklino jos pabaigą, sutampantią su naujo laikotarpio pradžia.

Postmodernybė

Tas naujasis laikotarpis, pastebimas daugiausia kultūroje, yra įvardijamas neapibrėžtu postmodernybės, postmodernizmo terminais, kartais taikomais apibūdinti ir kitas dabarties gyvenimo sritis, neišskiriant ir ekonomikos. Žodelis post- nusako tik santykį su praeitimi, įvardina tai „kas vyksta po anksčiau gyvavusių reiškinių“ (Andrijauskas 2009: 10) ir nieko apibrėžto nesako apie dabartį. Tai galime suprasti kaip atotrūkį ir atsisakymą daugelio esminių modernybės požiūrių ir vertybių. „Postmodernybė – kaip intelektinis reiškinys – yra priešingas Apšvietos mąstymo tradicijai, aiškinančiai socialinės raidos, individo ... pamatinius racionalumus“ (Webster 2006: 238).

Jeigu norėtume apžvelgti svarbesnes aplinkybes, kurių poveikis kultūrai siejamas su „po modernybės“ laikotarpio naujybėmis, susidarytų iššitas sąrašas. Tai – globalusis atvirumas (itin svarbi naujovė pokomunistinėms visuomenėms), globalieji poveikiai ir sąveikos, internetas ir kitų elektroninių informacijos technologijų plėtra, kultūros suprekinimas, taip pat su modernybės pabaiga sutampanti Vakarų kultūros ir europocentrizmo krizė, rytietišku kultūrų Vakarų pasaulyje plitimas, intensyvėjantys žmonių migracijos srautai ir kt. Atitrūkstama nuo tų vertybinių ir idėjinių motyvų, kurie kažkada skatino kapitalizmo kilimą ir įtaigojo moderniąją kultūrą, o dabartiniu metu baigia išsisemti. „Postmodernistinis judėjimas galutinai užbaigia modernistinės pasaulio reprezentacijos dekonstrukciją“, – rašo Touraine (Touraine 1992: 222). Įsitvirtina nauja kapitalizmo stadija – postmodernusis kapitalizmas, jam skirta Vytauto Rubavičiaus monografija „Postmodernusis kapitalizmas“ (Rubavičius 2010), kurioje analizuojami filosofiniai, ekonominiai, kultūriniai šios formacijos aspektai, pabrėžiami tokie būdingi jos bruožai, kaip vartotojiškumas, visų kultūros, meno sričių suprekinimas, sutampantis su kultūriniais, technologiniais ekonominiais globalizacijos aspektais.

Šio darbo problematikos požiūriu itin svarbu tai, kad keičiasi ir individo samprata. Po Nietzsches ir Freudo jis nustoja būti suprantamas tik kaip socialinė būtybė, „jis tampa geismų būtybe, valdomas beasmenių jėgų ir kalbos, bet taip pat individuali būtybė, privatus asmuo“ (Touraine 1992: 155). Tokios modernybėje itin svarbios sąvokos, kaip „vertybės“, „esmė“, „tapatumas“, postmoderniosios kultūros diskursuose funkcionuoja tik kaip dekonstrukcijos ir atmetimo objektai. Postmodernybė atsisako ieškoti „autentikos“ ir to, ką sako giminingos sąvokos – „tiesa“, „tikrumas“, „tikroviškumas“, nes „autentiškas būvis“ esąs tik fantazijose, „tiesos nėra“, yra tik „tiesos versijos“ (Webster 2006: 242). „Autentiškumo nėra, yra tik (neautentiški) autentiškumo konstruktai“ (Webster 2006: 245). Kvestionuojama ir tapatumo sąvoka, bet tai neanuliuoja individo tapatumo problemos, nesvarbu, kaip ji bebūtų nušviečiama, nes, eliminavus tapatumą, individas virsta tik statistiniu vienetu.

Tai tik keli svarbesni akcentai, glaustai apibūdinantys ilgo istorinio laikotarpio kaitos etapus, kurių aptarimas reikalingas, kad būtų aiškesnė ta sociokultūrinė aplinka, kurioje dabartiniu metu plėtojasi žmogaus individualųjį tapatumą veikiančios seno ir naujo, tradicijos ir inovacijos sąveikos ir prieštaros.

4. Kultūra – kultūros

To, kas išdėstyta anksčiau, aiškesnei ir konkretesnei individo kultūrinio tapatumo sampratai nepakanka. Reikalas tas, kad sąvokos ir teiginiai, vartojami apibūdinant bendruosius individo kultūrinio tapatumo bruožus, nėra būdingi vien tik kultūrai. Analogiškai, kai kur net kone „pažodžiui“ galima apibūdinti ir individo socialinio tapatumo raidą, nes tiek viena, tiek ir kita tėra tik atskiri individo, kuris, kaip jau pabrėžta šio teksto pradžioje, yra „vienas ir vientisas“, būties aspektai. Individo socialinio tapatumo dinamikoje taip pat aptiksime rinkimąsi, tapatinimąsi, susitapatinimą, nors ir skirtingo, negu kultūrinis vyksmas, turinio. Todėl, siekiant didesnio aiškumo, reikia gręžtis tiesiogiai į individo kultūrinę aplinką, apžvelgti konkrečius jos sektorius, jų daromus individui poveikius.

Pavienio žmogaus akiratyje kultūra skleidžiasi kaip daugialypė ir daugiasluoksnė visuma, kurioje išsiskiria atskiros sritys ir šakos, įvardijamos kasdienėje vartosenoje nusistovėjusiais, bet tiksliau nelengvai apibrėžiamais terminais. Tai – etninė (liaudies), masinė, populiarioji, mėgėjiška, profesionalioji, „aukštoji“ ir kitokios kultūros, ne vienu turinio ir formos aspektu jos susipina ir „persikloja“ viena su kita, be to, savo ruožtu kiekviena dar skaidosi į žanrus, stilius ir pan.

Įvairovė dar padidėja, atsižvelgiant į tai, kad kultūroje, kaip savita ir itin svarbi jos sritis, iškyla meno pasaulis, kurio kūriniai specifiskai ir daug įtaigiau nei kitos kultūros sritys paveikia, gali paveikti žmogaus dvasinį gyvenimą. Čia pat reikia pasakyti, kad meno pasaulis taip pat yra daugiopas – skiriami liaudies, profesionalusis ir kitoki menai, kartais sudarantys pagrindinį atitinkamų kultūros sričių turinį.

Nepaisant tokios plačios įvairovės, kultūros visumos hierarchijoje menas užima ypatingą nepakeičiamą vietą, net galima sakyti, kad žmogaus „aukštesnio lygmens“ kultūrinis tapatumas, paprasčiau, – tiesiog kultūringumas, yra sunkiai įsivaizduojamas be estetinės prigimties išgyvenimų, patiriamų per meną, įgyjamų meninio išprusimo bei ugdymo keliais.

Neturime pamiršti ir mokslo kaip savitos proto, o tiksliau – pažinimo, žinojimo ir mąstymo kultūros srities, galima būtų atskirai kalbėti ir apie mokslo kultūrą. Dėl aiškumo reikia pasakyti, kad mokslinis mąstymas tėra tik viena iš daug platesnės mąstymo kultūros sričių. Neišleidžiant iš akių mokslo ir kultūros bendrąją prasmę savitumą, ką parodo ir skirtingas jų institucinis pavaldumas, būtina pripažinti, kad mokslinis mąstymas neabejotinai įeina į individo kultūrinio tapatumo turinį.

Kalbant apie tai verta prisiminti kantiškąjį proto (*Vernunft*) ir intelekto (*Verstand*) skyrimą, pažymint, kad intelektas – kaip sugebėjimas „įgyti žinias“, „kurti taisykles“ – individo kultūrinio tapatumo komponentu tampa ne savaime, o tik tuomet, kai vadovaujamosi proto, kaip sugebėjimo „kurti principus“, idėjomis (Kantas 1982: 135, 267). Tai reiškia, kad mokslo pasiekimai vertybinį visavertiškumą įgyja tik harmonizuodami su gėrio, grožio idėjomis, o kai šito nėra, kai jos ignoruodamos,

mokslinės žinios virsta vertybiškai „neutralia“ informacija, kuri lengvai gali pasitarnauti antikultūrai

Taigi mokslinis mąstymas, išsimokslinimas apskritai, kaip savita mąstymo kultūros sritis, yra reikšminga asmenybės tapatumo sudėtinė dalis, tačiau svarbiausia yra ne vien ir ne tiek intelektualiniai žinių (informacijos) įgijimo gebėjimai, kiek pastarųjų subordinacija proto idėjoms, moralinių kriterijų paisymas. Mokslinių žinių vieta ir reikšmė individo kultūrinėje savimoneje šiame darbe plačiau nebus aptarinėjama, pastebint, kad, peržengus elementaraus mokslinio bei techninio išprusimo lygmenį, kuris šiandien yra gyvenimo būtinybė, šiuolaikinis mokslas yra virtęs aukšto profesionalumo tyrinėtojų veiklos sritimi, kurios objektas paprastam mirtingajam yra daug sunkiau prieinamas ir suprantamas negu „aukštasis“ profesionalusis menas. Nepaisant šios aplinkybės, mokslo žinios šiandien yra vienas iš svarbiausių žmogaus kultūringumą parodančių bruožų. Taip pat ir apie visuomenės kultūringumą daug ką sako tai, kiek joje yra domiasi ir populiaria forma skleidžiamos naujausios mokslo žinios.

Kiek kitokioje šviesoje pasirodo humanitariniai mokslai, kurie savo tyrimo objektais, mąstysena, kūrybos pobūdžiu nutolsta nuo gamtos mokslų ir daug kuo priartėja prie meno kūrybos. Kaip gerai žinoma, gamtos mokslų sritis yra objektyvių dėsningumų, būtinybės pasaulis, tuo tarpu humanitariniai, iš dalies ir socialiniai mokslai tyrinėja žmogaus kultūrinės veiklos, kūrybos, saviraiškos, laisvės ir atsakomybės sferą. Kultūrinėje veikloje yra kuriami specifiniai daiktai ir tekstai, kuriais išreiškiamos kūrėjų subjektyvios būsenos, kurias lydi apmąstymai, vertinimai, interpretacijos, filosofinės refleksijos. Šie dalykai, savo ruožtu, sudaro reikšmingą kultūros audinio dalį, liudijančią žmonių dvasines būsenas, kurioms būdingas istorinio išliekamumo matmuo, todėl „humanitaras iš esmės yra istorikas“, – teigia žinomas kultūros istorikas Erwinas Panofskis (Panofsky 2002: 15).

Su šia nuomone galima iš esmės sutikti, nes kultūros istorinio matmens suvokimas yra vienas svarbiausių humanitarinių mokslų savitumo dėmenų. Istorinis laikas juose paprastai yra suvokiamas kaip nenutrūkstama tėkmė, tyrinėjami ne vien praeities įvykiai ir darbai, bet ir dabartis, kaip praeities tąsa, taip pat siekiama suvokti dabarties prasmę, kuriamos gyvenimo sampratos, teikiami vertinimai, įžvelgiamos ateities perspekty-

vos, kuriamos jos vizijos. Humanitarinių mokslų ir kai kurių menų „kompetencijos“ ir „gebėjimai“ ne vienu požiūriu yra gan panašūs. Didesnis meninis išprusimas sunkiai įmanomas be atitinkamo humanitarinio išprusimo, nes Gilesniam meno kūrinų suvokimui kaip niekas kitas gali pasitarnauti pažintis su menotyra, meno kritika, estetika, meno filosofija, kitomis humanitarinių mokslų šakomis.

Nušvietus, nors tik fragmentiškai, kultūros visumos įvairovę, reikia pasakyti, kad kiekvienas individas per savo gyvenimą atsiduria minėtų kultūros sričių, dažniausia tik kai kurių, stipresnio ar silpnesnio poveikio bei traukos lauke.

Galima pastebėti tam tikrą kultūros reikšmių gradaciją pagal jų pasiekiamumo bei prieinamumo būdus, kurie nusistovi tarp minėtų kultūros rūšių ir individo gyvenimo formų, tokių, kaip kasdienė buitis, profesinė veikla, dalyvavimas viešajame gyvenime, laisvalaikis ir poilsis. Šių sričių tarpusavio ryšių dėmė yra reikšminga individo kultūrinio, iš dalies ir socialinio tapatumo pusė, kiekvieno žmogaus gyvenime besiklostanti savitais variantais.

Turbūt nesuklysimė teigdami, jog bet kuriuo atskiru atveju kultūrinės reikšmės individo akiratyje išsidėsto tam tikra apytikre tvarka – tai vadinsime kultūrine individuacija: nuo kasdienio išoriško kultūringumo, kai, giliau vertybiškai nesiangauzaujant, priimama ir tenkinamasi tuo, kas ateina iš šalies, kylama (kartais ir nekylama) prie gyvenimo prasmės paieškų, vertybinių apsisprendimų, moralinės atsakomybės suvokimo, tai yra prie sąmonės būsenų, kurių ugdymui nepaprastai daug duoda menas, filosofija, religija. Juo labiau, kad kiekvienoje kultūroje „esama visko“ tuo požiūriu, jog tai, kas joje kuriama ir daroma, ilgainiui sluoksniuojasi ir išsidėsto pagal tam tikrą vertybinę skalę – išsiskiria tai, ką galima pagal atitinkamus principus įvertinti kaip aukšta ir žema, gražu ir bjauru, kilnu ir niekinga ir pan. Apie tai sprendžiama pagal moralės, pilietiškumo, konfesinius, meno ir kitokius kriterijus, glūdinčius pačioje kultūroje. Svarbu, koku laipsniu individo sąmonę pasiekia tai, kas kultūroje nusipelno būti vertybinės skalės viršūnėje.

Eidami prie konkretesnio individo kultūrinio tapatumo aplinkos apibūdinimo, turime trumpai sustoti prie tokių viena nuo kitos neatsiejamų šiuolaikinės kultūros charakteristikų, kaip komercializacija ir vartotojiškumas, pabrėžiant, jog pastarasis nebūtinai sietinas su gėrybių gausa ir pertekliniu išlaidavimu. Dalyko esmė ta, kad bendroji šiuolaikinės visuomenės, joje gyvenančio žmogaus savivoka yra vartotojiška: „Mūsų visuomenė suvokia ir išsako save kaip vartojimo visuomenę“. Žmonės vartojo visais laikais, bet mūsų epocha pirmoji, kurioje ir įprastinės išlaidos maistui, ir išlaidos „prestižui“ visos vadinamos vartojimu (Baudrillard 2010: 254) – rašo plačiai žinomas prancūzų sociologas ir filosofas. „Vartojimas yra aktyvi, priverstinė elgsena; ji yra moralė, institucija“ (Baudrillard 2010: 92).

Vartotojiškumo antroji pusė yra komercializacija, reiškianti, kad vyksta įvairialypis ekonomikos ir kultūros suartėjimas ar net susiliejimas – prekių gamyba, prekyba, vartojimas įgauna kultūrinės atributikos bruožų, o kultūra vis labiau gręžiasi į ekonomiką, tampa nuo jos vis labiau priklausoma. „Vartotojų visuomenėje visos prekės, be funkcinės, turi ir kultūrinę vertę“ (Fiske 2008: 30), visi vartojami daiktai, „visi materialūs funkciniai ištekliai susilieja su semiotiniais kultūriniais“ (Fiske 2008: 36). Kultūrinė veikla traktuojama kaip tam tikra verslo rūšis. Šitai nestebina, kai turime galvoje pramoginę kultūrą, bet kai kaip į verslą imama žiūrėti ir į rimtąją kultūrą, į klasikinį meną – tai reiškia ne ką kitą, o tik bendrąjį, tolygų nuosmukiui, visuomenės kultūrinės savivokos pokytį.

Kaip bebūtų vertinama, šitokia raida, kita vertus, rodo neabejotiną kultūros demokratėjimą, kultūra tampa prieinamesnė, ateina, jas sukultūrinindama, į tas žmonių gyvenimo sritis, kurioms dar visai neseniai nebuvo taikomi kultūros reikalavimai. Bet kita demokratėjimo pusė yra ta, kad keičiasi kultūros, o ypačingai meno kūrinio ir suvokėjo santykio pobūdis, menas kasdieniškėja, praranda išskirtinumą, pakylėtumą bei kitus savo specifinio vertingumo bruožus, kurie būdingi klasikinei estetinės kultūros sampratai. Mokslas taip pat praranda iškilų klasikinę „tiesos ieškotojo“ aureolę, mokslo žinios tampa vartojimui skirta preke. Kultūros reiškiniai susilygina su kitais vartojimo objektais, o vartojimas įgauna kultūringumo, kultūrinio, ne tik socialinio, prestižo bruožų.

Tokio demokratėjimo padariniai individo kultūriniam tapatumui yra gana dviprasmiški. Tapatumo ugdymui neabejotinai yra svarbu, kad kiekvienam būtų prieinama kuo įvairesnė, o ypač rimtoji, nepramoginė kultūra. Bet ne mažiau svarbu ir tai, kaip gebama suvokti jos prasmę. Problema ta, kad kultūrinio gyvenimo demokratėjimas nebūtinai yra tolygus bendram žmonių kultūrėjimui, juo labiau – aukštesniuju vertybiniu lygmeniu. Tai neabejotinai yra siektina ir ne vienu atveju pasiekiami, tačiau reali ir daug tikėtinesnė yra priešinga kryptis – „aukštesnieji“ dalykai vertinami pagal „žemesniųjų“ kriterijus. Pastebima aukštesnių, sudėtingesnių dalykų redukcija į paprastesnius. „O kultūra gali būti tiktai elitinė – tiktai aukštytyn, į viršų einanti“, – sako Algirdas Greimas. „O išdalinta visiems vertybė – jau nebe vertybė, nes nebėra jokių pastangų“.

Kultūros prieinamumas formuoja pirmiausia tokį jos vartojimo bei dalyvavimo joje lygmenį, kurį kultūrologai vadina *populiariąja kultūra*. Šios kultūros samprata, kaip teigia vienas žinomiausių jos tyrėjų amerikietis Johnas Fiske, išryškėjo naujai pažvelgus į tokius kultūrinius artefaktus kaip džinsai, prekybos centrai, bulvariniai laikraščiai ir TV žaidimai. Populiariosios kultūros kategorijai taip pat priskirtini populiarūs kino filmai, fotografija, detektyvai, popmenas, popmuzika, pirmiausia daina, skirta didelei auditorijai, populiarusis mokslas. Galima pridėti ir kai kurias sporto šakas.

Šis kultūros lygmuo populiariosios vardą pelno tuo, kad jos vartotojai ir dalyviai yra įvairiausių socialinių sluoksnių, rasių ir lyčių žmonės, kurie socialiniu ir daugeliu kitų atžvilgių yra labai skirtingi, dalyvauja, su jomis tapatindamiesi, ir įvairiose kitose veiklos, kultūros srityse.

Į akis krinta populiariosios kultūros kultivavimo masiškumas, ar tai nereiškia, kad turime reikalo su tam tikra masinės kultūros atmaina? Bet esama ir pastebimo skirtumo, būtent tai, jog masinė kultūra yra kultūros industrijos gaminy, „standartizuotos dvasinės vertybės, skleidžiamos masinės komunikacijos priemonėmis“. Kalbant konkrečiau, pavyzdžiui, apie grožinę literatūrą – „masinė lektūra įtvirtina tokias naratyvines klišes, kurios nulemia vartotojo prierašumą masiškai gaminamiems standartizuotos kultūros produktams“ (Visuotinė lietuvių enciklopedija, XIV, 2008:

378). Masinė kultūra, kaip ir kitoki industrijos gaminiai, yra reklamuojama, peršama, netgi primetama, siekiant ugdyti savo vartotoją.

Tuo tarpu populiarioji kultūra nėra kultūros pramonės gaminys: „Populiariąją kultūrą žmonės kuria, ji jiems nėra primetama; ji kyla iš vidaus, iš apačios, bet ne iš viršaus“ (Fiske 2008: 29). Populiariosios kultūros kultivavimas netgi nėra vartojimas įprastuoju požiūriu, tai – „aktyvus prasmių ir malonumų kūrimo bei apyvartos procesas socialinėje sistemoje“ (Fiske 2008: 27). Masinėje kultūroje slypi galios momentas, manipuliavimo žmonių nuomonėmis ir skoniais siekis, to nėra populiariojoje kultūroje. Čia susikuria laisvės ir savarankiškumo atmosfera, žmonės vartoja kultūros reiškinius pagal savo polinkius ir skonius, suteikdami jiems savo individualią prasmę.

Vis dėlto populiarioji kultūra nėra visiškai savarankiška, nėra labai atitrūkusi nuo masinės kultūros: „Populiariąją kultūrą žmonės kuria kultūros industrijos gaminio ir kasdienio gyvenimo sandūroje“ (Fiske 2008: 29). Į populiariąją kultūrą galima žiūrėti kaip į tam tikrą masinės kultūros artefaktų ne pagal jų „paskirtį“ pritaikymą kasdienio gyvenimo reikmėms, laisvalaikiui, interpretuojant juos pagal vartotojo individualią patirtį.

Sykiu populiariosios kultūros vartojimas gali turėti ir tam tikrą opozicinę socialinei ir politinei galioms potekstę. Tai gali būti pasakytina apie atskirų socialinių grupių kultūras – subkultūras, subkultūrinės bendruomenės, subkultūrinius identitetus, kurių formavimasis sietinas su psichologiniais, socialiniais, kultūriniais, religiniais ir kitais faktoriais. Pastebimiausios yra jaunimo subkultūros, po 1990-ųjų Lietuvoje, Latvijoje, Estijoje ir kitur išplito baikerių, metalistų, pagonių, gotų, fantastų bendruomenės (Ramanauskaitė 2004: 9, 14). Vienos subkultūrinės bendruomenės yra atviresnės, besireiškiančios viešai (baikeriai), kitos uždaresnės, visų jų nariams būdinga aštri savitumo, išskirtinumo paieška, kurioje ženkli priešstata visuomenėje vyraujantiems vertinimams ir normoms.

Populiarioji kultūra įsiterpia, jų iki galo neužpildydama, į įvairias gyvenimo sritis – kasdienybę, šventes, laisvalaikį, kuris yra ypatingai svarbus mūsų laikų žmogui. Laisvalaikiu, nebūtinai tai atostogų metas, labiau nei bet kuriuo kitu laiku galima sau leisti atsiduoti pomėgiams, atsipalaiduoti,

patirti daugiau įvairovės ir malonumų. Laisvalaikis tuo vertingesnis, kuo žmogus jaučiasi laisvesnis nuo išorinių įsipareigojimų ir pavaldumų, kuo laisviau gali apsispręsti, kaip leisti savo laiką. Laisvalaikio leidimas gali daug pasakyti apie individo kultūrinį tapatumą, nes tai laikas, kai individas pats gali spręsti, ką rinktis, su kuo kultūriškai tapatintis.

Į pastarąją aplinkybę svarbu atkreipti dėmesį todėl, kad į laisvalaikį smarkiai skverbiasi vartojimas ir masinė kultūra, kurių poveikio, matyt, neišvengia nė vienas žmogus, tačiau reakcijos esti skirtingos. Reakcija gali būti pasyvi, tenkinantis standartiškais šios kultūros produktais – tuo, ką rodo televizija, ką rašo laikraščiai, ką perša reklama ir pan. Galima į šiuos dalykus žiūrėti išrankiai ir pagal tam tikrus kriterijus, kartu ieškant masinei kultūrai alternatyvų. Laisvalaikis yra kaip tik tas metas, kai galima užsiimti savišvieta, hobiu, siekti aukštesnio išsilavinimo, domėtis profesionaliąja kultūra, tai yra visu tuo, kas sudaro konkretų individo kultūrinio tapatumo kaip jo tapatinimosi turinį.

Kyla populiariosios ir *liaudies kultūrų* santykio klausimas – ar galima į populiariąją kultūrą žiūrėti kaip į savotišką tradicinės liaudies kultūros pakaitalą ar net kaip į šiuolaikinę jos formą? Viena vertus, akivaizdu, kad vienoje srityje, būtent, kasdienos gyvenime, abu šie kultūros lygmenys „susieina“. Čia populiarioji kultūra įvairiu laipsniu atlieka funkciją, analogišką tai, kurią ankstesniųjų kartų gyvenime atliko tradicinė liaudies kultūra, todėl iš dalies gali būti laikoma savotišku pastarosios pakaitalu.

Kita vertus, populiarioji kultūra yra darinys, susidaręs kitokiomis, negu mūsų protėvių, gyvenimo socialinėmis ir technologinėmis sąlygomis. Jau tai rodo, kad populiarioji kultūra daugeliu savo elementų yra inovatyvus reiškinys, susiformavęs daugiau kaip iš kitur atėjusių ir tebeateinančių poveikių, negu kaip savaiminis vietinių tradicijų pokyčių padarinys. Juoba kad populiarioji kultūra tampa vis labiau prisodrinta pramogoms naudojamų technologijų, kurios tarnauja daugiausia pramogoms ir nieko nesako apie jomis besinaudojančiųjų mokslinį išprusimą.

Autentiškos liaudies kultūros jau nebėra, nes, žvelgiant kompleksiai, jau nebėra tradicinės socialinės tvarkos, darbo, bendravimo, ryšio su gamta formų, nebėra ir liaudies tradicine prasme – tikrųjų tos kultūros

vartotojų ir kūrėjų. Vis dėlto liaudies kultūra savo etniniu turiniu nėra visiškai pasitraukusi, jos tradicijos, bent jau Lietuvoje, yra puoselėjamos ir propaguojamos. Tai liudija daug kas – mėgėjiškos ir profesionalios etnografinės grupės, individualūs atlikėjai, šventės, kuriose skamba tradicinės liaudies dainos, šokami liaudies šokiai, kai kurie menininkai tęsia liaudies meno tradicijas ir pan. Bet visa tai vyksta jau neadekvačioje sociokultūrinėje aplinkoje, ne veltui žodžio meno – tautosakos – tyrinėtojai ieško būdų, kaip rekonstruoti jos pasaulėvaizdį, įsigilinti į jos meninį pasaulį (Sauka 1982: 4), nes dabar tai jau nėra savaime suprantama. Kai savaitgaliais dainuodavo kaimo jaunimas, folkloro ansambliai nebuvo reikalingi.

Jau nebėra taip, kaip tikėjo XIX amžiaus, ir ne tik Lietuvos, švietėjai, kad už mūsų miestų vartų driekiasi platūs laukai, kur aidi dainų ir pasakojamų mitų balsai. „Šie balsai daugiau negali būti girdimi, išskyrus vidines aprašomąsias sistemas, kuriose jie atgaivinami“ (de Certeau 1984; 131). Todėl mūsų laikais galimybės liaudies kultūrą matyti kaip individo kultūrinio tapatinimosi bei saviraiškos sritį yra gana ribotos, nors tai nereiškia, kad jų nėra. Ryškus tokių galimybių realizavimo atvejis – gaivinama pagoniškoji senovės lietuvių religija, senoji baltiškoji pasaulėžiūra bei pasaulėjauta, noras su ja tapatintis, pagal ją tvarkyti savo gyvenimą. Tokie tikslai bei pastangos yra faktiška, ir ne tik Lietuvos, dabarties realybė. Vis dėlto kyla klausimas, ar pagoniškosios religijos gaivinimas nėra šiuolaikinės kultūros konstruktas, tam tikras atskirų grupių „iš viršaus“ vykdomas „projektas“, savotiška subkultūra, tarp kurios gyvybingumo šaltinių ne paskutinė vieta tenka nepasitenkinimui daugeliu dabartinės kultūros reiškinių, alternatyvos jai paieška? Į tokį klausimą sunku būtų duoti neigiamą atsakymą.

Reikia atsižvelgti ir į tai, kad šios pastangos apima tik vieną liaudies kultūros dalį, būtent, etninę jos pusę ir atmeta kitą – krikščioniškąją pusę, kuri, nors ir neturi Lietuvoje vietinių šaknų, vis dėlto šimtmečiais įtaigavo lietuvių liaudies dvasinį gyvenimą, moralę, kultūrinį tapatumą, kūrybiškai atsispindėjo tautodailėje. Apie tai liudija lietuvių kryždirbystė, kryžių simbolika, 2001 m. UNESCO paskelbta žodinio ir nematerialaus paveldo pasaulio šedevru.

Šiaip jau dabartiniu metu daugeliui individų liaudies kultūra, greičiau tik atskiri jos elementai, reiškia ne daugiau, kaip išviršinę kultūrinio tapatumo atributiką. Bet ta pati liaudies kultūra atrodo kiek kitaip, žvelgiant į ją tautiškumo požiūriu. Kaip jau buvo minėta, kultūrinį ir tautinį tapatumus, tiek individo, tiek bendruomenių, tiek ir visos tautos mastu riša glaudus tarpusavio susietumas.

Iš istorijos žinome, jog kai kurios tautos dėl tam tikrų aplinkybių yra praradusios savo aukštuosius visuomenės sluoksnius kartu su jų kultūrine aplinka, todėl modernių tautų (nacijų) formavimosi laikotarpiu liaudis virto pamatiniu tautos sluoksniu ir iš esmės ėmė sutapti su tauta. Toks buvo ir moderniosios lietuvių tautos kilimo kelias. Didžioji Lietuvos bajorijos dalis „tautų pavasario“ laikotarpiu tapatino save su lenkais, bet ne su besiformuojančia, liaudiškumu besiremiančia moderniąja lietuvių tauta, buvo jai netgi priešiška. Todėl lietuviškasis tautiškumas žymiu mastu sutampa su liaudiškumu, kultūrinė lietuvių tautinio tapatumo atributika didžiąja dalimi yra liaudiška. Kai kurie liaudies kultūros dalykai (drabužiai ir jų elementai, melodijos, architektūra, tautodailė, ornamentai) igauna tautiškumo reikšmę, jų naudojimas, kaip antai, puošdamiesi tautiniais rūbais per valstybines, tautines šventes, kaip yra priimta Skandinavijos šalyse, yra neabejotina tautinio sąmoningumo, tapatinimosi su savo tauta išraiška. Apie bajoriškąją lietuviškojo tapatumo pusę, išskyrus kai kurių išimčių, galima kalbėti nebent istorinės kultūrinės rekonstrukcijos požiūriu. Atskiras klausimas – tautodailės, liaudies muzikos melodijų atspindys bei poveikis profesionaliajai dailininkų, kompozitorių kūrybai. Jos poveikis suvokėjui bei jo kultūriniam išprusimui yra priskirtinas nebe liaudies, bet greičiau profesionaliajai kultūrai.

5. Kultūrinė individuacija

Tęsiant ir plačiau išskleidžiant tai, kas jau buvo rašyta, galime apibūdinti individo kultūrinį tapatumą pagal tai, kiek ir kaip jis dalyvauja skirtingose kultūros srityse kaip jų vartotojas, dalyvis, kūrėjas ir pan. Taip pat ir pagal tai, kiek dalyvavimas plaukia iš sąmoningos nuostatos, vertybinio rinkimosi, kultūrai skiriamo laiko. Kiek tai susiję su tradicija, o kiek

priklauso nuo objektyvių aplinkybių, tokių kaip „įpareigojanti“ socialinė (tarnybinė) ar šeimninė (mišrios santuokos) padėtis, pagaliau, atsitiktiniai veiksniai. Pastarieji atvejai gali būti suprantami kaip inovatyvūs iššūkiai individui, pakeitusiam įprastinę socialinę aplinką, kas anaipol nereikia, kad dėl to jis netenka ir galimybės rinktis, permąstyti savo tapatumą. Tokia galimybė jam visada išlieka, nors reikalauja platesnio išmanymo, aiškesnio apsisprendimo ir gebėjimo dorotis su vidinėmis įtampomis.

Kiekvienas žmogus, kaip jau minėta, gyvena visų ar tik kelių iš anksčiau aptartų kultūros sričių poveikio lauke. Manau, nesuklysimė sakydami, kad šiuolaikinės visuomenės žmogus yra veikiamas, pirmiausia, vienos su kita sumišusių masinės ir populiariosios kultūrų. Sąlyčius su jomis jis individualizuoja pagal savo išsilavinimą, interesus, gyvenimo patirtį ir kitus subjektyvumo matmenis. Taip pat galima drąsiai teigti, jog šiuo lygmeniu kultūroje dalyvauja daugmaž visi visuomenės nariai, bent jau didžioji jos dalis, įskaitant ir tuos individus, kurie yra aktyvūs ir aukštojoje (elitinėje) kultūroje, ne tik kaip jos vartotojai, bet ir kaip kūrėjai, save tapatindami su šios kultūros pasiekimais. Nes ir jie vargu ar gali apsieiti be populiariosios kultūros teikiamų paslaugų, paprasčiau kalbant, tai reiškia, kad ir jie sklaido populiarius žurnalus, žiūri televizijos laidas, neniekina ir prastos literatūros, serga už mėgstamą komandą ir pan.

Dalyvavimas aukštojoje kultūroje, jos poreikis bei tapatinimasis su ja priklauso bent nuo dviejų viena nuo kitos nedaug tepriklausančių aplinkybių – individo kultūrinio išprusimo ir kultūros židinių prieinamumo. Tie židiniai – tai koncertų ir parodų salės, teatrai, muziejai bei kitokios kultūros institucijos ir renginiai, jų lankomumas. Tai taip pat muzikos, tapybos, šokių, sporto ir kitokių mokyklinio kultūrinio lavinimo įstaigos. Daug ką sako tai, ar jų esama artimoje vaiko, jaunuolio, suaugusiojo aplinkoje. Tiesa, jų stokojant, galima pasitelkti šiuolaikines informacines priemones, galinčias „priartinti“ ir tolimus erdvės bei laiko atžvilgiu pasaulio kultūros įvykius. Vis dėlto jos neatstoja to, ką duoda gyvas asmeninis kontaktas su meno kūrinių atlikėjais ir kūrėjais. Tam, kad, pavyzdžiui, rimtoji muzika, muzikavimas taptų tarsi natūralia žmogaus kultūrinio tapatumo dalimi, būtina nuo mažens skiepyti meilę muzikai, lankyti muzikos renginius, mokytis groti. Gerai žinoma, kad muzikos, tapybos mokyklas lankančių paauglių dvasinis pasaulis yra teigiama prasme gerokai kitoks, negu tokios galimybės neturinčių.

Kyla klausimas, kaip gali būti ugdomas, pavyzdžiui, klasikinės muzikos mylėtojas, jeigu tokiuose miestuose, kaip Klaipėda, Šiauliai, Panevėžys, nėra simfoninių orkestrų. Tad nenuostabu, kad ir ten, kur orkestrai, ir ne tik simfoniniai, yra, per koncertus ir nedidelės salės dažnai lieka neužpildytos, nes neišugdytas klausytojas. Darant tokį priekaištą, reikia suprasti, kad žmonių muzikinės kultūros lygis, kai gera muzika yra vidutinio piliečio kasdienybė, formuojasi, matyt, dešimtmečiais ar net šimtmečiais, bet daug lemia ir šalies kultūros bei švietimo politika, jeigu tai yra viena iš jos siekiamybių.

Žvelgdami apibūrėčiau, apie individo kultūrinį tapatumą galime kalbėti kaip apie įvairialypį darinį, savotišką kaleidoskopą, kurį sudaro individo sąsajos su keliomis kultūros sritimis, imlumas iš jų ateinančioms įtaigoms, ugdančioms atitinkamus skonius, sampratas ir poreikius. Šie, tarpusavyje įvairiai siedamiesi, sudaro subjektyviąją individo tapatumo pusę. Santykinai galima kalbėti apie tam tikrus kultūrinio subjektyvumo raiškos lygmenis. Apie juos galima spręsti iš to, ar savo turiniu santykinai paprastesni, „žemesni“ potyriai yra integruojami į aukštesnio vertybinio lygmens išgyvenimus bei sampratas, ar atvirksčiai – pastarieji, jeigu tokių patiriama iš viso, yra suvokiami, vertinami pagal paprastesnius, primityvesnius dvasinius standartus. Visa tai siejasi su individo bendrojo išsilavinimo pobūdžiu, su vertybiniu akiračiu ir interesų skale, kurių užuomagos randasi arba net raiškiai pradiniu pavidalu susidaro jau vaikystėje.

Kultūros sociologija, kiekybiniais metodais tirianti kultūros vartojimą, gali nemažai pasakyti tiek apie eilinio statistinio vartotojo, tiek ir apie atskirų socialinių grupių, pagaliau apie visos visuomenės kultūringumą. Bet tai parodo tik išorinius kultūrinio tapatumo matmenis. Nėra būdų kiekybiškai apibūdinti subjektyvųjį, tai yra vidujiškąjį, tapatumo matmenį, o kaip tik jis yra esminė asmens tapatumo visumos dalis, nusakoma kokybės terminais, parodančiais, kaip sąlyčiai su kultūra, „gyvenimas kultūroje“ atsiliepia žmogaus dvasinei kokybei. O tai labai daug sako ir apie bendrąją individo gyvenimo kokybę, kurios neatsiejama dalis yra gyvenimo prasmės pajauta.

Tačiau tai, kad subjektyvumo charakteristikai netinka kiekybinė priemonė, vis dėlto neatima galimybės jį nušviesti daugiau ar mažiau artiku-

liuotai, kaip daugeriopą savitų būsenų visumą. Kalbėdami apie kultūrinį subjektyvumo turinį, turime galvoje per lavinimąsi, darbą, kūrybą ir kitokią veiklą įgyjamas sampratas, idėjas, įvaizdžius, vertinimo kriterijus, pagaliau, reikšmingų asmenybių gyvenimus, kaip įkvepiančius, sektinus pavyzdžius. Taip pat kultūrinių poveikių pagrindu patiriamus estetinius išgyvenimus, protinę įtampą, religinio tikėjimo patirtis kaip išskirtines, savitiksles, gyvenimui prasmę teikiančias vertybes.

Visa tai turi, viena vertus, praktinę, gyvenimišką, reikšmę: gaudamas iš kultūros, iš visuomenės individas ir pats į ją įsitraukia, integruojasi į jos gyvenimą kaip aktyvus pilietis, ir tai daro tuo tikslingiau, kuo aiškesnės jo kultūrinės nuostatos. Kita vertus, minėti kultūros dalykai turi ir aiškiau nenusakomą subjektyvią reikšmę, nes teikia žinių, sektinų įvaizdžių ir kitokių paskatų, kurios reikalingos individo kaip asmenybės augimui, adekvačiam savivokos gilinimui, vidinei integracijai.

Pirmiausia turime atsižvelgti į tai, kaip yra „sukultūrinamas“ – išlavinamas, išugdomas, disciplinuojamas ir tikslingai nukreipiamas individo prigimtinis spontaniškumas, turint galvoje potraukius, polinkius, gebėjimus ir kitas prigimties duotybes.

Įsitraukimas į visuomenės gyvenimą, į kultūrą, kaip jau minėta, reiškia ne ką kita, kaip dalinį tapatinimąsi su atitinkamais jų reiškiniais, kai išsiskiria vidujiškumo projekcija į išoriškumą, kuris, savo ruožtu, daro grįžtamąjį, skatinantį ir turtinantį poveikį. Tiek vienos, tiek ir kitos krypties judėjimas yra apibrėžto turinio, išreiškia atskirus individo gebėjimus ir žinojimus, kurie yra būtini tam tikram kultūringumo laipsniui, bet nėra savitiksliai, nes jų prasmė glūdi ne juose pačiuose, o skleidžiasi ir aiškėja pagal tai, ką jie duoda ir kaip subordinuojami asmenybės visumai, kaip į ją įsirašo. „Mes dar nesame kultūringi (*kultiviert*), jeigu esame išsiugdę tik tą ar kitą atskirą žinojimą ar gebėjimą, esame tokie tik tada, kai visi jie padeda plėtoti sielos centriškumą, kuris, nors ir susijęs su tų žinių ir gebėjimų igijimu, bet su juo nesutampa“ (Simmel 2007: 301), – rašo garsus vokiečių sociologas ir kultūros filosofas Georgas Simmelis. Taigi, tapatinimasis su kažkuo, kaip individo tapatumo raiškos būdas, nėra tolygus susitapatinimui su vertybinio pasirinkimo objektais, nėra gyvenimo „išsipildymo“ kelias, nes individo kaip asmenybės visuma yra kažkas daugiau ir plačiau,

negu gali aprėpti atskirų gebėjimų, žinojimų realizacija, nors be jų ta visuma taip pat negali egzistuoti. Verta prisiminti Karlo Jasperso mintį, kad žmogus pats sau iš esmės yra daugiau, negu jis pats gali apie save žinoti (Egzistencijos filosofija: istorija ir dabartis 1981: 147).

To ar kito gebėjimo realizacija gali būti tokia intensyvi ir gili, kad sukelia kūrybinį polėkį, virsta kūrybiška asmenybės savirealizacija, dėl ko individo subjektyvumas materializuojasi produktyviais kūrybiniais aktais. Tuomet kūrybinis tapatinimasis perauga į susitapatinimą su kūryba, į išsiliejimą joje, bet tai taip pat nepaneigia asmenybės autonomiškumo, jos atokumo savo kūrybos, kaip baigtinio vyksmo, atžvilgiu.

Ar kūrėjo tapatinimasis su savo kūryba yra laikytinas jo kultūrinio tapatumo viršūne, sakančia, kad savo menui ištikimo kūrėjo priedermė ir yra visą save sudėti į kūrybą, aukoti jai savo gyvenimą? Gal kaip tik atvirkščiai, kūryba, kokia produktyvi bebūtų, tėra tik vienas kūrėjo kaip individo savirealizacijos būdų, pirmumą teikiant pačiam gyvenimui? „Gyvenimas aukščiau bet kokio meno“ – rašo filosofė Leonarda Jekentaitė, analizuodama kai kurių rašytojų gyvenimo ir kūrybos santykį, teigdama, kad „kūrėjo gyvenimo tragedija gali liudyti jo ydingą, ribotą žmogaus sampratą, kaip ir jo gyvenimo būdo ir sąlygų bei žmogaus reikmių neatitikimą“ (Jekentaitė 2010: 87).

Tai savo ruožtu kelia klausimą, ar atsidavimas kūrybai, kai nepaisoma sielos ir kūno poreikių harmonijos, o kūrybos „sąnaudos“ įmanomos tik paties kūrėjo asmeninio gyvenimo destrukcijos kaina, gali būti laikomas sektinu kūrėjo kultūrinio tapatumo išsipildymu? Ar toks kūrybinis kelias duoda menui ką nors išskirtinai vertingo? Kultūros, meno kūrėjų gyvenimuose apstu visko, vis dėlto yra daug argumentų rodančių, kad kultūrai daugiau pasitarnaujama kūrėjui renkantis darnų gyvenimo būdą. Į gyvenimą taip pat galima žiūrėti kaip į kūrybinį kelią. Kita vertus, esminiai egzistencijos poreikiai gali būti užmirštami ir vienpusiškai receptyviai, taigi, nekūrybiškai, vartotojiškai panirstant kultūroje. Tai byloja ne tiek apie individo kultūrinio tapatumo gelmę ir tūrį, kiek apie gyvenimo nedarną, ydingą individo ir kultūros ryšio supratimą. Šie ir panašūs atvejai kelia esminius gyvenimo ir kūrybos santykio klausimus, nereikalaujančius vienareikšmių atsakymų.

Klausimą „kultūra gyvenimui ar gyvenimas kultūrai“ sprendžiant pirmojo dėmens naudai, būtina atsižvelgti, kaip kultūra, kultūringumas veikia, ugdo ir keičia visuminį individo tapatumą, kaip skaidrina asmenybės savimonę. Esminė savimonės apraiška – tam tikra bendroji gyvenimo vizija, prasmės išvalga, tas jausenos ir mąstysenos fonas, kuriame skleidžiasi kasdienos išgyvenimai. Tame fone išryškėja įvaizdžiai, kuriuose individas suranda savo minčių, savo išgyvenimų ir lūkesčių „atitikmenis“, „atpažįsta“ juose save patį. Tai savotiški dvasiniai atramos taškai, pasitikėjimo ir ištvermės šaltiniai, kuriais kliaujamės ir su kuriais tapatinamės tiek sunkių, lemtingų, ribinių išgyvenimų, tiek ir dvasinio pakilimo, aukštųjų patirčių (*peak experiences*) momentais. Tą savaip formuoja ir populiarioji, ir aukštoji profesionalioji kultūra.

6. Dabarties įtampas

6.1. Naujybės tarp dviejų „post“

Vyresnioji dabar gyvenančių žmonių karta, išaugusi ir savo tapatumo įvaizdžius igijusi vėlyvosios modernybės aplinkoje, mąsto ir vertina daugiausia pagal tuomet įgytus kriterijus ir sampratas, kurių daugumos realiosios „referencijos“ nyksta, keičiasi ar dar tebegyvuoja, bet kaip jau praeinantys dalykai. Šios kartos žmonės gyveno dinamiškame ir dramatiškame dvidešimtajame amžiuje, pasižymėjusiam tiek kūrybinėmis, tiek ir griunamosiomis galiomis, turint galvoje ir totalitarinius režimus, kurie, ne vieno autoriaus nuomone, susiformavo kaip Švietimo idėjų įgyvendinimo padarinys. „Tai, kad modernioji inteligentija – „nelaimingas Švietimo vaikas“ – yra ypatingai pavadi totalitariniams ir autoritariniams judėjimams, abejonių nekelia“ (Šaulauskas 1996: 27).

Vėlyvoji modernybė mūsų šalies vyresniosios kartos žmonėms yra pažįstama kaip dar nepamirštas sovietinis totalitarinis režimas, kurio patirtis, tiek savo kolaboracionistiniais, tiek konformistiniais, iš dalies ir rezistenciniais variantais formavo vadinamojo sovietinio žmogaus (*homo sovieticus*) mentaliteto bruožus. Pastarųjų pėdsakai, kaip sovietizuotos modernybės reliktai, ne vienu atveju pasireiškia ir dabarties visuomenėje. Tuo tarpu

jaunesniosios, pradedant viduriniaja, kartos žmonėms ta praeitis jau mažai žinoma ar visai nežinoma, jų mąstysena bręsta inovacijų, sampratų ir galimybių erdvėje, kurias teikia atvirumo, globalizacijos, kompiuterinių technologijų ir postmoderniosios kultūros nešami pokyčiai.

Reikia pasakyti, kad pokomunistinėse Europos šalyse tradicijų ir inovacijų turinys bei tarpusavio santykis pasižymi kai kuriais painiais savitumais, kurie nežinomi Vakarų visuomenėms. Minėtose šalyse susipina mažiausiai du „post“ – postkomunizmas ir postmodernizmas. Žlugus komunistiniams režimams su jiems būdingu uždurumu, išnykus politiniams ir ideologiniams suvaržymams, į šias šalis, taigi, ir į Lietuvą, per trumpą laiką plūstelėjo ištisa naujovių lavina.

Tam tikrą jų dalį sudarė tai, kas Vakarų pasaulyje nebuvo jokia naujiena, o ir Lietuvoje tarpukariu buvo įprasta ir savaime suprantama, tačiau sovietmečiu buvo sunaikinta, nuslopinta, stengtasi ištrinti ir iš žmonių atminties. Tai – Lietuvos nepriklausomybė, kaip faktas ir kaip idėja, politinis ir kultūrinis atvirumas, kapitalistinė ūkio sankloda ir daugybė kitų dalykų. Čia ir slėpėjo dainuojančių revoliucijų unikalumas ir paradoksalumas – žengėme į ateitį, susigražindami praeitį, gaivindami istorinę atmintį. Privati nuosavybė, rinkos ūkio pradmenys, konkurencija ir daug kitų dalykų tam tikro amžiaus ir patirties žmonėms atrodė gana radikali naujovė, prie kurių jiems buvo nelengva prisitaikyti, o kai kam to padaryti nepavyksta iki šiol. Ateistinės ideologijos aplinkoje augusiam jaunimui kaip naujovė atrodė galimybė atvirai švęsti šv. Kalėdų ir kitas tradicines religines šventes. Nepriklausomybės išvakarėse ne vienam jaunesnio amžiaus žmogui „naujovė“ buvo ir Lietuvos himnas – todėl masiniuose Sąjūdžio mitinguose buvo dalijami lapeliai su „Tautiškos giesmės“ tekstu.

6.2. Ką įgyjame, ko netenkame

Šiuo metu pagrindinė problema – kaip klostosi arba nesiklosto naujovių ir tradicijų tarpusavio ryšys, koks jų turinys, naujovių poveikis tradicijų tęstinumui, pagaliau, kaip visa tai pasireiškia skirtingų amžiaus grupių individų tapatumo savimonėje? Svarbu suvokti, kuriose srityse inovacijos nuosekliai integruojamos į tradicijas, jas atnaujindamos ir pla-

čiau išskleisdamos, o kuriose, atvirkščiai – tradicijos įterpiamos į naujoves, nelabai paisant jų turinio ir dvasios, kartais kopijuojant tik išorės formą arba iškraipant net ir ją. Tai būtų atskiro tyrimo tema, ypatingai žiūrint, kokiais variantais tai pasireiškia individo savimonėje. Išvengti įtampos ir priešpriešos sunku, ypač jeigu skirtumai tarp abiejų pusių yra dideli, jeigu naujovės atmeta tai, ką teigia tradicijos, ir atvirkščiai. Dabarties skirtingo amžiaus žmonių patirtys ir sampratos formavosi ir tebesiformuoja veikiamos tiek tų poveikių, kurie, kaip tradicijos tąsa, ateina iš moderniosios praeities, tiek ir tų, kuriuos, kaip naujybes, gimdo dinamiška postmodernioji šiandiena, kurie skleidžiasi kaip numatomi ir nenumatomi ateities iššūkiai.

Tęsiant klausimo aptarimą minėtais aspektais, reikia pažvelgti, kokios įtampos tvyro šiandienos visuomenėje ir kultūroje, pasvarstyti, kaip šis procesas gali plėtotis toliau, atsižvelgiant į tai, kad bet kurios reikšmingos inovacijos įdiegimo padariniai paprastai būna nevienareikšmiai – kai kas įgyjama, kai ko ir netenkama.

Jeigu pradėsime nuo konkrečių kultūros reiškinių, į akis kris prieštara, atsiradusi tarp tradicinės spausdintos knygos ir sparčiai kelią besiskinančios elektroninės knygos, o situaciją apžvelgiant plačiau – tarp teksto kultūros ir vaizdo kultūros, kuri skleidžiasi naudodamasi daugiausia elektroninės technologijos priemonėmis. Įsibėgėja savotiškos varžybos tarp šių knygų rūšių ir kyla daugybė klausimų, kaip visa tai atsilies tradicinei rašto ir žodžio kultūrai. Gyvenimo logika negailestinga – silpstanti rašto kultūra yra nerimą keliantis požymis, rodantis, kad viešajame gyvenime siaurėja gimtosios kalbos vartojimas, o atsirandančią tuštumą užpildo raštas kuria nors kita kalba. O apie gimtosios kalbos reikšmę individo tautinio tapatumo savivokai jau buvo kalbėta.

Todėl tradicinio lietuvių kalbos vartojimo tęstinumui, o tai tolygu jos gyvastingumo palaikymui, turbūt nėra tas pats, išliks ar neišliks spausdintos formos tekstai, nes sunku numatyti, kaip kalbos ateitį paveiks skaitmeninės knygos. Šiuo metu esama ir vienkinių, ir kitokių knygų, spausdintų leidinių dabar išleidžiama gal net daugiau negu kada nors anksčiau. Tačiau jų tiražai tokie vargani, kad apima abejonės, ar skaitytojų skaičius pakankamas bent ligšioliniam skaitymo kultūros lygiui užtikrinti. Iš kul-

tūros istorijos žinome, kas atsitinka iš esmės keičiantis technologijoms – knygų spausdinimas rankraštinės knygas pavertė bibliografinė retenybe, o perrašinėtojų įgūdžiai ir menas tapo nereikalingas. Ar ateitis nerengia panašaus likimo ir spausdintai knygai?

Toks klausimas skamba kol kas retoriškai, reikia manyti, kad taip neatsitiks, tuo tikėti leidžia ryškėjanti „specializacija“ pagal leidžiamos literatūros tematiką ir paskirtį. Popieriniam tekstui yra ir turbūt liks iš-tikima grožinė literatūra, didžioji dalis humanitarinių mokslų leidinių. Kad spausdinamo ir skaitomo žodžio kultūra turi tvirtas tradicijas Lietu-voje, patvirtina kad ir reguliariai vykstantys Poezijos pavasariai – viena iš gimtosios kalbos gyvybingumo apraiškų. Tuo tarpu kitų sričių mokslinė literatūra, mokslinė periodika, studijoms skirti leidiniai labiau krypsta elektroninės leidybos pusėn. Jau dabar kai kurie universitetai dėstytojų mokslinius ir metodinius darbus skelbia daugiausia elektroniniu pavidalu, nes tai užtikrina platesnę žinijos sklaidą. Tad knygos, o žvelgiant plačiau, ir teksto kultūros erdvėje įtampa tarp tradicijos ir inovacijos yra akivaizdi.

Individas, svarbiu savo kultūrinio tapatumo elementu laikantis spaus-dintą knygą, dvasine prasme gauna iš jos ir kai ką daugiau, negu pažodinė teksto reikšmė, nes atsiskleidžia tekstų ir poteksčių žaismas, knygos es-tetinis apipavidalinimas, kultūrinės, istorinės aplinkos suvokimas. Be to, tiek spausdintas, tiek ir elektroninis tekstas, įsitvirtinę kultūroje, sukuria ir atitinkamą sociokultūrinį kontekstą, ženkliai pakoreguoja (ne visada tei-giama linkme) žodinės kultūros vartojimo pobūdį, autorių teisių apsaugos normas, leidėjų ir prekybininkų darbą. Tai objektyvus vyksmas, visiems kalbantiesiems, rašantiesiems ir skaitantiesiems būtina prie jo prisitaikyti.

Rimto dėmesio nusipelno ir kitas problemos aspektas: knygos, kokia bebūtų jų forma, apibendrintai – tai teksto kultūra, turi veržlų varžovą – tai vaizdo kultūra, kurios vartojimo erdvę sparčiai plečia tokios informaci-nės technologijos kaip televizija, kompiuteriai, išmanieji telefonai ir pan. Vaizdas, kaip regimosios pasaulio patirties forma, ir jo raiška mene bei kitose kultūros srityse nėra jokia naujovė. (Tikslumo dėlei reikia pasakyti, kad vaizdas, apie kurį čia kalbama, yra suprantamas kaip kūrybos pro-duktas, taigi kultūros reiškiny. Realiame gyvenime regimuosius įspūdžius

sukelia tikri daiktai, o ne jų atvaizdai.) Nuo seno žinoma ir tai, kad tekstas ir vaizdas daro skirtingą poveikį suvokėjų sąmonei.

Vis dėlto kažin ar teisingas pasakymas, esą geriau vieną kartą pamatyti, negu dešimt kartų išgirsti. Rašytinis tekstas, ne taip svarbu, kokios literatūrinės formos ir turinio jis bebūtų, yra skaitomas ir suvokiamas per žodžius, mintis, o tam reikia valingo dėmesio ir kažkiek pastangų. Tuo tarpu vaizdas, nesvarbu, ar gamtovaizdis, ar dailininko paveikslas, ar kino kadras, yra žiūrimas, stebimas, intuityviai reflektuojamas, o tam reikia daug mažiau suvokėjo valingo susitelkimo.

Čia pat pasakytina, kad vaizdo kultūra, šios kultūros menas – tapyba, aptariamuoju požiūriu yra niekuo dėta. Apie terapinį tapybos poveikį jau kalbėta, darniam asmenybės ugdymui, jos kultūriniam tapatumui reikalingi tiek tekstas, tiek vaizdas. Beje, su vaizdo kultūra glaudžiai siejasi garso kultūra, tačiau ją statyti į vieną gretą su vaizdo kultūra priešpriešos teksto kultūrai prasme nėra pagrindo.

Įtampa atsiranda, kai kultūroje nusistovėjęs teksto ir vaizdo santykis iškreipiamas. Vaizdai yra prieinamesni, patrauklesni už tekstus, be to, lengviau suvokiami, todėl nesunkiai nustelbia žodžius, kurdami ir plėtodami atitinkamą vizualinį kontekstą, kuriame, be kitų dalykų, ryškėja viena edukologiniu požiūriu ypač svarbi problema, kylanti dėl to, kad bene aktyviausi vaizdo kultūros vartotojai yra paaugliai.

Pasinėrimas į vaizdo kultūrą, kad ir kokia įvairi ir įdomi ji atrodytų, atpratina jaunas žmones nuo skaitymo, dėl to nukenčia ir rišlaus loginio mąstymo gebėjimas, ardo klasikinei mąstysenai būdingą racionalumą, pagrįstą epistemologinio tapatumo, tai yra sąvokos ir daikto esmės atitikimo, principu. Atsisakant šio principo, mąstymas virsta savaimine konstruktyvia veikla, kuriai nebūtina reprezentacija, taigi, tikrovės referencija. Be to, stebėti vaizdus yra paprasčiau, negu gilintis į tekstą, tai pasyvi, receptyvi būseną, pristabdanti raštingumo sklaidą, bloginanti bendrąją mąstymo ir kalbinės raiškos būklę. Galima pastebėti, kad vaizdo kultūros aplinkoje brendę jauni žmonės sunkiau geba žodžiais reikšti savo mintis, gal jų ir turi mažiau, auga vadinamoji kompiuterinių mažaraščių karta. Jau praeitojo amžiaus viduryje JAV buvo pastebėtas „antrasis neraštin-

gumas“, kai televizijos bumas priverstė užmiršti spausdintą žodį (Saudargas 1992: 8). Ne kitaip ir Lietuvoje: „lietuvių akiratis siaurėja, atsiranda daugiau elementaraus išsilavinimo spragų, o galvoje – tuščių kerčių, kurios užpildomos prastais, lengvais, tačiau beverčiais televizijos produktais ar beprasmėmis internete „kabančiomis“ žinutėmis“ (Stoškuvienė 2011: 45). Platėjantis modernių technologijų taikymas daro neigiamą poveikį vaikų kalbos ugdymui. Ir ne tik kalbos, bet ir vaizduotės. Ekranuose mirgantys įvairiausi, pradedant reklaminiais, gatavi vaizdai slopina gebėjimą įsivaizduoti ir kurti.

Negalima nepastebėti ir to, kad šios kartos mėgiami vaizdai yra ne dailininkų paveikslai, eksponuojami muziejuose ir parodų salėse, bet tie, kuriuos pateikia kompiuterinės technologijos. Nors vaizdai vaizdams nelygu, vis dėlto prie kompiuterio ekrano paauglius prikausto tikrai ne gamtos panoramos ar kitokie harmoningi reginiai, bet uždara virtuali erdvė, kompiuteriniai žaidimai, kurių sudėtinis elementas yra prievartos, žiaurumo, pornografijos scenos su virtualiais personažais. Panašų poveikį daro jau ir kai kurie animaciniai filmai vaikams. Tokie reginiai, užuot praturtinę, iškreipia tikrovės suvokimą, silpnina dorovinę nuovoką, atitolina nuo gamtos, susiaurina pažintinį akiratį. Manoma, kad technologiniam vizualumui apskritai yra būdinga tam tikra prievartos dozė, menotyra vartoja net sąvoką „vizualinė prievarta“ (Визуальное (как) насилие 2007: 15–16). Šių metų vasarą Londone jaunieji riaušininkai plėšė parduotuves ir grobė viską, kas pakliuvo, išskyrus knygas, nes knygų jie neskaito.

Atsiranda naujų priklausomybių, kurioms pasiduoda nemaža jaunosios kartos dalis, ne paskutinę vietą tarp jų užima vadinamoji kompiuterinė priklausomybė, kurią tyrinėtojai jau prilygina priklausomybei nuo alkoholio ar narkotikų. Tokios priklausomybės prilygsta tapatinimuisi su asmenybe destruktiviai veikiančiu perdėtu vartojimu. Ne be reikalo tėvai, kuriems rūpi harmoningas jų atžalų ugdymas, ieško būdų, kaip atitraukti vaikus nuo kompiuterio ir sudominti aktyvesne kūrybiškesne veikla.

Įtampos tarp tradicijų ir inovacijų neišvengia ir universitetai, kitos akademinės institucijos, kurioms labiau nei kitokioms institucijoms yra būdingas tradicijos perimamumas ir tęstinumas. Tradiciškai itin reikšmingas universitetinių studijų aspektas yra tiesioginis studentų ir profeso-

rių bendravimas žodžiu, pirmiausia, per paskaitas ir seminarus. Bet pastaruoju metu į žodinės komunikacijos sritį sparčiai braunasi technika, nors kai kuriuose moksluose tai savaimė suprantama, auditorijoje šalia profesoriaus atsiranda ekranas, žinios perteikiamos schemomis, lentelėmis, ženklais, taigi, ne kaip gyva mintis, bet „užbaigtu“ pavidalu, o profesorius tik spaudo klavišus, retkarčiais kai ką pakomentuodamas.

Be to, vis aktyviau taikomas virtualusis studijų būdas, suteikiantis studentams galimybę išeiti programą nematant ir negirdint dėstytojo, bendraujant vien su kompiuteriu. Toks būdas, dar vadinamas nuotolinėmis studijomis, turi privalumų – universitetai gali lanksčiau įgyvendinti savo programas, išplėsti studijų auditoriją, prisitaikyti prie konkretaus studento padėties. Tačiau prarandamas itin svarbus tradicinio studijų būdo privalumas – studentas netenka galimybės įgyti žinių, kurias perteikia dėstytojas kaip asmenybė, o čia daug lemia jo erudicija, gyva mintis, kalba, elgesys. Seniai žinoma, kad asmenybę labiausiai ugdo kita asmenybė, todėl negerai, kai tokia svarbi misija perleidžiama kompiuteriui. Prarandamas ir kitas svarbus akademinio ugdymo aspektas – studentų tarpusavio bendravimas, paprastai nenutrūkstantis ir po studijų.

Įtampų laukas neapsiriboja kultūra ir švietimu. Lietuvos politikų, taip pat dalies visuomenės skirtingų požiūrių sankirtos objektu tapo šeimos samprata. Viena pusė gina tradicinę šeimą, kurią įteisina vyro ir moters santuoka, kita – pasisako už netradicinę, nesantuokinę, partnerystės sutarimu sudaromą šeimą. Kalbama ir apie tos pačios lyties asmenų šeimų įteisinimą, kas jau padaryta kai kuriuose šalyse.

Šeimos tapatumo problemos dalis yra moters tapatumo klausimas. Tradicinis požiūris, jog moters prigimtis, kartu ir tikrasis jos tapatumas išsipildo motinystėje, konfrontuoja su kai kuriomis feministinio judėjimo nuomonėmis, teigiančiomis, kad moteriai, kaip ir vyrui, svarbiausia yra asmenybiškoji savirealizacija, karjera. Pagal tradicinę sampratą, moters motinos tapatumo gelmėje slypi gyvenimą teigianti kūrybinė galia, meilė, moteris yra „žmonijos gyvybinių galių atgamintoja ir palaikytoja“, skirtinga nei vyriškoji patriarchalinė sąmonė, į pirmąjį planą iškeliami jėgos ir prievartos vertybės (Jekentaitė 2002: 6).

Įtampų, kai nuo žodžių pereinama ir prie veiksmų, sritimi tampa ir skirtingi požiūriai į vadinamąsias tradicinę ir netradicinę lytines orientacijas, atsiranda individo seksualinio tapatumo klausimas, turintis ir savo neabejotinus socialinius bei kultūrinius aspektus. Medicinos, genetikos mokslų pažanga kelia bioetikos – dirbtinio apvaisinimo, vadinamųjų kamieninių ląstelių, klonavimo ir kitas opias problemas, dėl kurių sunku rasti bendrą sutarimą.

Tai tik keletas situacijų, rodančių, kad įtampos tarp tradicijų ir inovacijų apima vis platesnes gyvenimo sritis, nors tai ne visur vienodai pastebima. Tokia yra konkreti realybė, kurios padarinius jau dabar jaučiame, o ateityje, matyt, susidursime su tokiais, kokių kol kas neįmanoma net numatyti.

Svarstant šį klausimą, reikia atsižvelgti į tai, jog mokslo ir iš jo kylančių technologijų plėtros sparta yra stebinanti ir auga vis greitėjančiu tempu. Net kyla klausimas, ar ne per greitai, turint galvoje žmonių dvasinę kultūrą, moralę ir išmintį, kuri tobulėja kur kas lėčiau, stovi vietoje ar gal net regresuoja. Akivaizdi disproporcija, kaip su nerimu pastebi fizikas akademikas Jonas Grigas (Grigas 2011:105), tarp aukštųjų technologijų ir primityvių tikslų, primityvių asmenybių, kurioms jos dažnai tarnauja. Technologijos yra indiferentiškos žmonių, kurie jomis naudojasi, tikslams. Progresuoja civilizacija, tiksliau, jos technologinis sektorius, bet ne individas. Ką žada minėta disproporcija tarp spartaus technologijų vystymosi ir žmonių dvasinės kokybės, jeigu ji didės, – atviras klausimas.

Inovacijų kategorijai iš dalies galima priskirti ir su šiuolaikinėmis technologijomis mažai ką bendra turinčias vertybinio reliatyvizmo, savitikslių emancipacijos, laisvių ir teisių pirmumo pareigos atžvilgiu ir kitas panašias idėjas. Tokios idėjos savaime nėra jokia naujovė, jos žinomos nuo seniau, tačiau dabatiniu metu įgavo itin platų užmojų, randa savo vietą postmoderniajame diskurse, turi savo ruporus ir propaguotojus ir, svarbiausia, pasižymi antitradicionistinėmis nuostatomis. Savaime aišku, iššaukia ir atsaką. Aštrios polemikos su jomis lauke atsiduria šeimos, tautos, individo tapatumai, tapatumo apskritai sąvoka.

Šiaip ar taip, visa tai yra objektyvūs pokyčiai, kurių neįmanoma nei sustabdyti, nei išvengti, belieka juos kuo geriau pažinti ir suprasti – tokia gyvenimo išmintis. Įtampa tarp tradicijų ir inovacijų nebūtinai turi išsispęsti vienos ar kitos pusės naudai ar nenaudai, nors būna ir taip. Kultūriškai pliuralistinė visuomenė, kokioje dabar gyvename, leidžia vieniems šalia kitų gyvuoti labai skirtingiems, sunkiai suderinamiems dalykams. Įgyti ir prarasti galima taip pat iš abiejų pusių – prarandama ir tada, kai dėl neišmanymo nematome to, kuo yra vertingos mūsų tradicijos, ir tada, kai nespėjame žengti koją kojon su naujovėmis.

Inovacijos, jų radimosi pradžioje, paprastai priimamos daugiau išoriškai, formaliai, kaip naudingos techninės priemonės, giliau nepaveikiančios individo mąstysenos, vertybinių pažiūrų. Bet tai tik laiko klausimas, ilgesnėje perspektyvoje naujybės gali ženkliai paveikti individo pasaulėjautą ir savivoką.

6.3. Tradiciniai, netradiciniai, sutrikę tapatumai

Ankstesniame šio darbo skyriuje, kuriame kalbama apie individą kultūroje, teigiama, kad kiekviena kultūra sukuria savą žmogaus tapatumo tipą. Kitaip sakant, kiekvienoje kultūroje (civilizacijoje) susiformuoja jam būdingas tradicinis tapatumo tipas. Inovatyvūs pokyčiai, vykstantys pačioje tradicijoje, tiek ir iš šalies ateinančios naujovės, nekeičia tapatumo kaip visumos, tačiau tik iki tam tikro laiko. Ilgainiui tradicijos ribose ima rasti ir kitoki, netelpantys į jos rėmus, netradiciniai individualaus tapatumo formavimosi būdai.

Su šiuo klausimu grįžtant prie elektroninių technologijų, kaip svarbiausios dabartinių inovacijų kategorijos, reikia pasakyti, kad jų socialiniai padariniai yra nevienareikšmiai. Technologijos, viena vertus, pagreitina komunikaciją, sutrumpina nuotolius, padeda taupyti laiką, pajvairina pramogas. Kita vertus, vis plačiau įsiterpdamos į žmonių tarpusavio santykius, į jų veiklos aplinką, technologijos ženkliai apriboja žmonių gyvo bendravimo sferą, susiaurina tradicinius bendravimo būdus. Tai matyti ir iš paprasčiausių dalykų – laiškų ir atvirukus gimtadienio proga jau mažai kas siunčia, juos išstūmė elektroninės žinutės, internetinės paslaugos

susiaurino tiesioginį darbuotojo ir kliento bendravimą ir pan. Silpstant tradiciniams tarpasmeniniams ryšiams, žmonės svetimėja vieni kitiems, visuomenė atomizuojasi. Tuos praradimus, žinoma, lemia ne vien technologijos, bet vargu ar juos galės kompensuoti internetiniai bendravimo būdai, kad ir kaip sparčiai įvairėtų jų pritaikomumas.

Dėl to ima keistis ir individo kultūrinės bei socialinės savitapatos būdai. Kaip kalbėta anksčiau, visais žmogaus brendimo laikotarpiais, nuo pat vaikystės ir šeimos aplinkos, esmingai svarbus individo tapatumo savivokos veiksnys yra „kiti“, o ypač, „reikšmingi asmenys“, tiesioginis bendravimas, tapatinimasis su jais, mokymasis žvelgti į save jų akimis ir atitinkamai „pateikti“ jiems save.

Tačiau dabar informacinių technologijų teikiamos paslaugos gerokai keičia situaciją. Už tiesioginį bendravimą svarbesnė tampa informacija, gaunama teksto ir vaizdo pavidalais žmogui neatsitraukiant nuo televizoriaus ar interneto. Ne tik išoriškai siaurėja asmeninių kontaktų apimtis, bet silpsta ir jų poreikis, normaliu dalyku tampa, kad kaimynas nepažįsta kaimyno. Tai prasideda jau vaikystėje – žaidimus smėlio dėžėje keičia kompiuteriniai žaismimai. Menksta kito asmens tapatumo savikūros, pasitikėjimo savimi, kitais ir pasauliu gyvo šaltinio reikšmė.

Siaurėjanti tiesioginio asmeninio bendravimo sfera tėra tik viena situacijos pusė. Kita pusė – neribota netiesioginių internetinių kontaktų – medijų – erdvė, teikianti galimybių naujiems, netradiciniams tapatumo saviraiškos būdams, siūlantį neįprastai plačią tapatinimosi „partnerių“ skalę. Normalu ir pažangu, jeigu jais tampa, nors ir tolimi kultūros bei nuotolio atžvilgiu, bet vis dėlto realūs asmenys, su kuriais būtų sudėtinga susisiekti tradiciniais būdais. Apstu atvejų, kai vienodų pažiūrų, skonių ir pomėgių žmonės internetiniais kanalais suranda vieni kitus ir bendrauja asmeninių kontaktų galimybes peržengiančiais tempais. Nuotolių nepaisantis dvasinio bendrumo atpažinimas savaip kompensuoja tiesioginio bendravimo stoką. Internetinis bendravimas įgalina rengti pilietines, kultūrines akcijas, kurias būtų sunku įgyvendinti kitokiais būdais. Tai suvokiančių savo kultūrinį tapatumą ir vertybines preferencijas žmonių prerogatyva. Adekvati savitapatą reikalauja ir individo atitinkamų dvasinių savybių.

Kartu tolstama nuo tradicinės kultūrinės aplinkos, tradicinių tapatumo formavimosi būdų, juos įtaigojančių veiksnių. Sunku numatyti, kaip visa tai plėtosis toliau, vis dėlto netenka abejoti, kad internetinės savitapatės galimybės bus dar platesnės ir įvairesnės, nors nebūtinai produktyvios. Sunku abejoti ir dėl to, kad ilgesnėje perspektyvoje gausės individualių tapatumų, kurie formuosis kitokiais nei tradiciniai pagrindais, kas taip pat ves prie skirtingų, tiek teigiamų, tiek ir neigiamų, padarinių.

Problema yra ta, kad elektroniniame tapatinimosi paieškų tinkle išnyra ir anonimiški, virtualūs personažai, kompiuterinių žaidimų veikėjai. Už jų neretai „užkimbama“, ypač nekritiškame paauglystės amžiuje. Todėl neišvengiamas, gal net labiau tikėtinas, yra kitokių – mišrių, „kaleidoskopiškų“ – tapatumų formavimasis, kai individuali savasties savivoka „eklektiškai“ fornuojasi ir yra formuojama iš atskirų kultūros, realios ir imituojamos tikrovės fragmentų. „Koks nors individas ar kolektyvinis veikėjas gali turėti daugelį tapatumų. Tačiau šis daugis savęs pateikimą ir socialinį elgesį daro įtemptus ir prieštarigus“ (Castels 2006; 22), – rašoma tapatumo problemai skirtame veikle. Tai gali būti vienas iš papildomų žmonių tarpusavio bendravimo prieštaringumo šaltinių. Taip formuojasi tradicinės kultūros arealą peržengiantys netradiciniai tapatumai, su jiems būdingu atvirumu, bet dažnai ir „neužbaigtumu“, tvirto pagrindo stoka, nežinojimu, „kas aš esu iš tikrųjų“. Dar daugiau, silpsta tokios savivokos poreikis, internetinės technologijos teikia galimybių parodyti save kitiems ir sau pačiam keliais pavidalais, nykstant skirtumo tarp to, kas vidujiška ir išoriška, tikra ir tariama, svarbai.

Tradicišku tapatumu galime laikyti tokį, kai individas kuria savo tapatumą, išlikdamas savosios kultūrinės tradicijos traukos lauke, bent jau jos iš esmės neperžengdamas. Vadinasi, kuria savo tapatumą, primdamas, rinkdamasis ir tapatindamasis daugiausia su savo kultūros vaizdiniais, vertybėmis, iškiliomis asmenybėmis, istoriškai susidariusiais tapatumo savikūros modeliais. Be abejonės, tai lemia ne vien kultūrinę tradiciją, bet ir kiti socialiniai reiškiniai.

Mūsų laikams, kaip jau minėta, būdinga tam tikra skirtingų gyvenimo sričių vystymosi nedarna. Vienur inovacijos, įskaitant ir „iš viršaus“

daromas reformas, vyksta sparčiai, kitur gyvenimas inertiškai klostosi pagal nusistovėjusius standartus, dar kitur stengiamasi nenukrypstamai laikytis tradicijų ar net gaivinama tai, kas, atrodo, jau nugrimzdę į praeitį. Dėl to trūkinėja ir plyšinėja kultūros ir kitų gyvenimo sričių tarpusavio sanglauda, jos atitolsta viena nuo kitos, o tai keičia ir žmonių bendravimo galimybes. Tai, savo ruožtu, individualiais variantais atspindi skirtingo amžiaus žmonių gyvenime, paveikia jų tapatumo savimonę. Pastaroji paprastai yra susijusi su keliomis sritimis, nes kiekvienas žmogus kaip socialinis asmuo tuo pačiu metu yra įsitraukęs į kelis socialinius vaidmenis – kaip šeimos narys, kaip profesionalas, turto savininkas, kultūros vartotojas ir pan. Vaidmenys gali būti ilgalaikiai, trumpalaikiai, autentiški, konjunktūriški ir dar kitokie, nepaisant galimos įvairovės, konkretaus individo asmenyje jie paprastai tarpusavyje vienaip ar kitaip dera, kas nereikia, kad nebūna vidinių prieštarų. Juk tie vaidmenys yra ne kas kita, kaip individo tapatinimosi su kuo nors atvejai, taigi – daliniai tapatumai, išorinės atramos taškai, į juos įdedama daugiau ar mažiau savasties. Turbūt niekam nepavyksta išvengti ir primestų, vien formaliai atliekamų vaidmenų, kaip neautentiškų tapatumų, dėl to kyla vidinės įtampos, įveikiamos, jeigu raiškus pagrindinis tapatumo matmuo.

Gyvenimo pokyčių, inovatyvių iššūkių netolygumas lemia, jog trūkinėja arba smarkiai keičiasi individo tapatinimosi santykiai, svyruoja tapatumo atramos pozicijos. Sutrinka saugumo ir pasitikėjimo jausmai, kaip itin svarbūs tapatumo savimonės ramsčiai. Taip atsitinka, kai vyksta radikalios socialinės politinės permainos, keičiasi santvarkos, griūva institucijos, autoritetai ir vertybės, su kuriomis individas siejo savo tapatumą, matė savo gyvenimo atramą ir prasmę. Tai trikdo asmenybės savimonę apskritai, atsiranda sutrikę, susidvejinę tapatumai. Panašūs dalykai nėra tik dabarties tikrovė. Hegelis savo „Dvasios filosofijoje“ pamini romėnų politiką Kotoną, kuris po Romos respublikos žlugimo negalėjo ilgiau gyventi: „jo vidinė tikrovė nesiekė nei toliau, nei aukščiau jos“ (Гегель 1956: 141). Žlugus komunistiniams režimams, nematė daugiau prasmės gyventi ir kai kurie buvusieji aukšti valdžios ir kompartijos pareigūnai, nes buvo perdaug susitapatinę su savo pareigomis ir su ideologija.

Šiuo požiūriu ypatingai jautri yra šeiminė padėtis, santuoka, sutuoktinių emociniai ryšiai, nes jie labai svarbūs subjektyviajai individo tapatumo būsenai. Santuokos iširimas, skyrybos pažeidžia kiekvieno iš sutuoktinių tapatumo savijautą, iškyla reikmė psichologiškai susitaikyti su netektimi, permąstyti savo ligšiolinį tapatumą, rasti atramos taškus naujai tapatumo savimonei. „Ilgalaikėje santuokoje kiekvieno individo tapatumo jausmas būna siejamas su kitu asmeniu, o iš tikrųjų – ir su pačia santuoka“ – rašo Giddensas (Giddens 2000: 22). Taip pat ir netekus sutuoktinio jo mirties atveju.

7. Indvidas kintančiame pasaulyje

Socialinėje ir kultūrinėje aplinkoje, kurioje mūsų laikais bręsta individo tapatumas, nepaliojama vyksta tai spartesni, tai lėtesni pokyčiai, pasireiškiantys tiek siauresniuose, tiek platesniuose sektoriuose. Pokyčių masto vertinimas priklauso nuo to, iš kokios socialinės pozicijos, kokio laiko nuotolio žvelgiame. Stabilumas reiškia nusistovėjusią, iš dalies tradicinę gyvenimo tvarką, tuo tarpu su pokyčiais ateina naujovės, kartais teigiamos, o kartais destruktivos, su kuriomis kiekvienam tenka rasti sugyvenimo būdą. Dabartiniams ne tik vyresnės, bet ir vidurinės kartos žmonėms ne kartą teko tai patirti. Čia nekalbama apie tuos tragiškus sukrėtimus, kuriuos išgyveno karo ir dviejų okupacijų laikotarpio žmonės, apie tai esama gan daug literatūros. Turima galvoje tai, kas vyko nepriklausomybės atgavimo išvakarėse ir ją atgavus, ir kas ne vienu požiūriu tebesitęsia ir iki šiol. Ir šių dienų tikrovė nestokoja to, kas gali žmogaus gyvenimą pakreipti netikėta linkme, reikalaujančia neįprastų pastangų ir gebėjimų taikantis prie tikrovės. Tai nelieka be pasekmių individo socialinei ir kultūrinei savivokai. Dinamiška socialinė tikrovė pateikia kur kas daugiau iššūkių ir netikrumo, negu nusistovėjusi tradicine aplinka, todėl susidaro ir įvairesnės galimybės formuoti asmenybės tapatumui, kaip produktyvia, taip ir destruktuvia prasme.

Viena esminių šiuolaikinio visuomenės dinamiškumo apraiškų yra labai išsiplėtęs ir paspartėjęs gyventojų socialinis mobilumas. Tai reiškia, kad žymiai didesnio, negu kada nors anksčiau, žmonių skaičiaus socialinė

padėtis darosi mažiau apibrėžta, negu prieš keliasdešimt metų, o tai smarkiai keičia ir tapatumo savivoką.

Socialinis mobilumas nėra vientisas, homogeniškas judėjimas, greičiau tai „tarpusavyje susijusių socialinių procesų spiečius“ (Loury, Mood, Teles. 2005: 1), sujudinantis bemaž visus socialinius sluoksnius. Neatskiriama socialinio mobilumo pusė yra kultūrinis mobilumas, nes socialinės padėties, gyvenamosios vietos kitimas keičia ir žmogaus kultūrinę situaciją, kelia ne visada lengvus kultūrinės adaptacijos ir integracijos išbandymus.

Mūsų tyrimo temos požiūriu svarbios yra dvi socialinio mobilumo pakraipos: darbo paieškų suponuotas gyventojų judėjimas šalies viduje, kitaip tariant, vidinė migracija; šalių sienas peržengianti, ne tik darbo paieškų, bet ir kitokių motyvų skatinama migracija, daug kur nulemianti visuomenės daugiakultūriškumą. Įvairiose šalyse susidaro ištisos, neretai ir gan gausios „mobilių“ žmonių, savotiškų „klajoklių“ kategorijos su savitomis socialinėmis, kultūrinėmis, moralinėmis problemomis, kurios kyla ne tik jiems patiems, bet sukelia nemažai rūpesčio nuolatiniams gyventojams.

7.1. Vidinė migracija

Šalies viduje vykstantis socialinis judėjimas nėra vien šių laikų reiškinys. Daugelyje šalių jis turi ilgą istoriją, jo kilmė sietina su industrializacija, miestų augimu, besiplečiančia įvairių gyvenimo sričių technizacija, išsilavinimo augimu, aptarnavimo paslaugų sferos plėtra bei kitokiu gyvenimo įvairėjimu. Pramoniniuose miestuose atsiranda darbo jėgos stygius, kurį nuo seno tenkino ir tebetenkina daugiausia iš kaimo vietovių, iš mažų miestelių atvykstantys žmonės. Savo ruožtu tai tenkina ir pastarųjų norą pakeisti kasdienę aplinką, miestuose ieškoti didesnio uždarbio ir geresnio gyvenimo. Tai visą kapitalistinį pasaulį apimantys socialiniai (demografiniai) ir kultūriniai procesai, kiekvienoje šalyje pasižymintys savais ypatumais.

Lietuvoje šis vyksmas platesniu mastu prasidėjo sovietinės okupacijos metais, kada, valdžiai vykdant „socializmo statybų“ planus, didesniuose miestuose buvo sparčiai vystoma pramonė, kuriama ją aptarnaujanti infra-

struktūra, o tam reikėjo darbininkų, tarnautojų, kitokių specialistų. Šią ekonominę socialinę reikmę tenkino, kaip jau minėta, daugiausia iš kaimo vietovių atvykstantys žmonės, kuriems papildomas miesto patrauklumo motyvas dar buvo tiek vyriškos, tiek ir moteriškos lyties jaunų žmonių noras pabėgti nuo kolektyvizacijos, nuo kolūkinės vadovybės savivalės, nuo sunkių žemės ūkio darbų. Analogiškos aplinkybės lėmė ir aukštos kvalifikacijos specialistų („techninių kadru“) gretų augimą. Tiek jų, tiek ir darbininkų skaičių Lietuvoje didino ir iš įvairių Sovietų Sąjungos regionų atvykstantys žmonės, su savomis kultūrinės adaptacijos problemomis. Pastaraisiais metais judėjimas iš kaimo į miestą yra žymiai sumažėjęs, bene svarbiausia priežastis yra ta, kad geresnio darbo daugiausia ieškoma kitose šalyse.

Pasakytina, kad miesto gyvenimas, kaip visais laikais, taip ir tuometinio režimo sąlygomis, teikė žmogui daugiau individualios laisvės, negu kolektyvizuojamas kaimas. Darbininkas, tarnautojas turėjo apibrėžtą darbo laiką, pastovų atlyginimą ir laisvalaikį, kurį galėjo savarankiškai leisti. Jei kalbėsime apie kaimietiškos kilmės darbininkijos skaičiaus augimą miestuose, tai jos atstovams socialinis mobilumas konkrečiai reiškė kaimietiškos aplinkos keitimą miestietiška, žemės ūkio darbo keitimą darbu gamykloje, aptarnavimo sferoje ir pan.

Reikėtų pasakyti, Lietuvos miestų miestietiškumas, kaip socialinė ir kultūrinė kategorija, buvo aiškiau nesusiformavęs, gana neapibrėžtas, gana silpnas, neturįs savo ryškesnių bruožų, be to, gerokai kaimietiškas. Tokios miestietiškos aplinkos, kuri atvykėlius įtrauktų į savo terpę ir skiepytų jiems atitinkamus kultūrinės patirties ir gyvenimo būdo įpročius pirmaisiais pokario metais Lietuvos miestuose, galima sakyti, nebuvo. Karas ir pokaris (holokaustas, pasitraukimas nuo artėjančios naujos okupacijos, deportacijos) ženkliai pakeitė kone visų Lietuvos miestų gyventojų sudėtį, suardė buvusią socialinę kultūrinę sanklodą. „Nuo 1940 iki 1990 m. iš pagrindų pasikeitė socialinis Lietuvos miestų turinys ir miesto kultūra“ (Butkus 2011: 77).

Šiuo požiūriu iš kitų Lietuvos miestų labiausiai išsiskiria Vilnius ir Klaipėda, lyginant su prieškarine būkle juose iš tikro iš esmės pasikeitė gyventojų sudėtis, kūrėsi tautiškai mišrios, kultūriškai susiskaldžiusios

visuomenės, kurių nemaža dalis neturėjo kultūrinių šaknų ne tik šiuose miestuose, bet ir mūsų šalyje apskritai. Formavosi naujas kultūrinis miesto veidas, naujas kultūrinis miestietiškas, kurio lietuviškojoje dalyje (ir ne tik joje) gan ženkliai ryškėjo kaimietiški (liaudiški) kultūriniai akcentai. Iš tų laikų ir posakis: „vilnietis – kaunietis plius kaimietis“.

Šiaip ar taip, kartu su atvykstančiųjų į miestus pirmine darbine ir buitine adaptacija ryškėjo ir jų kultūriniai interesai, kurių tenkinimui kurį laiką užteko iš gimtinės atsineštos liaudiškos kaimo kultūros. Naujieji miestiečiai, gyvendami daugiausia gamyklų bendrabučiuose, šventė gimtadienius ir vardadienius taip, kaip tai darydavo savo kaimiškose gimtinėse, dainavo tas pačias dainas, grojo tą pačią muziką.

Kadangi gyvenimas ir darbas mieste teikė daugiau laisvo laiko, kurį buvo galima savarankiškai užpildyti, tai skatino gręžtis ir į miesto siūlomą kultūrą, kurios bendrąjį foną tuo metu sudarė ne kas kita, kaip lengvai prieinama smarkiai ideologizuota masinė kultūra (kinas, radijas, spauda, vėliau – televizija). Kultūriškai aktyvesnių laukė valdžios palaikomi ir skatinami saviveiklos meno kolektyvai, sporto būreliai, o siekiančių didesnio išsilavinimo – vakarinės („darbo jaunimo“) mokyklos ir pan. Atsineštos liaudies kultūros ir masinės miesto kultūros sandūroje formavosi savita populiarioji kultūra, kuri keitėsi, evoliucionavo ir skaidėsi kartu su bendraisiais gyvenimo pokyčiais, kultūrinio pasirinkimo galimybių įvairėjimu.

Tam, kad galėtume susidaryti bent kiek tikresnę nuomonę apie kaimietiškos kilmės miestiečių kultūrinį tapatumą, ankstesnių fragmentiškų pastabų nepakanka. Nepakaktų ir kiekybiškų duomenų, kokius kultūros renginius to meto kaimietiškos kilmės miestiečiai dažniausiai lankė, kokios buvo to lankymo preferencijos ir tendencijos. Tai būtų įmanoma parodyti, pasitelkiant negausias anuometines sociologines apklausas, o kalbant apie šiuolaikinius miestiečius – atitinkamai šiuolaikinius duomenis. Bet tai būtų ne daugiau kaip paviršutiniškas apibūdinimas, nepasakantis nieko tikresnio apie mieste atsідūrusių kaimietiškos kilmės žmonių, jeigu kalbėsime apie šią miestiečių kategoriją, pasaulėjautos savitumą, kaip jų gyvenimą įprasminantį foną. Savaiame aišku, ieškoti didelio, nors ir vienos socialinės kilmės, individų skaičiaus bendrų pasaulėjautos savitumų nėra dėkingas uždavinys, bet kai ką pasakyti vis dėlto galima.

Turbūt būtų sunku suabejoti tuo, kad kaimietiškoji pasaulėjauta, o tai būdinga ir kaimietiškam kultūriniam tapatumui apskritai, pasižymi orientacija į gamtą, artimumu gamtinei aplinkai, natūraliam gamtiniam pasaulėvaizdžiui, glaudžiu sąlyčiu su juo, ko kaip tik neturi, jeigu ir turi, tai – savitu „matymo kampu“, miestietiškoji pasaulėjauta.

Į gamtą orientuotos pasaulėjautos savitumas, kaip savaime suprantamas dalykas, mažai pastebimas gyvenant gamtos apsuptyje, ryškėja atsiėdūrus miestietiškoje aplinkoje. Pirmiausia reikėtų pažymėti kaimo žmogui būdingą atviros erdvės pajautą, kartu su gryno oro poreikiu, kurie sunkiai tegali būti patenkinami ir slopsta miesto daugiabučių „dėžutėse“. Tai taip pat įprastas gyvenimas gamtos reiškinių, metų laikų kaitos artumoje, gyva tos kaitos patirtis, kurios negali atstoti jokios per radiją girdimos, televizijos laidose matomos orų prognozės. Paprasčiausi gamtos objektai – medžiai ir akmenys, paukščiai ir gyvuliai, gėlės ir bitės – gamtiškoje kaimietiško gyvenimo patirtyje išnyra kaip naturalūs, tikri, aiškūs, nepamainomi ir patikimi, skirtingai nei miesto materialiosios kultūros objektai, įskaitant ir naujausias technologijas, paskui kuriuos velkasi netikrumo, laikinumo, nepatikimumo šešėlis.

Kaimo žmogus yra savotiškas universalas, jis nėra specializuotas, moka įvairius darbus, todėl jo darbinio tapatinimosi, turinčio ir savo kultūrinį dorovinį turinį, laukas yra gana platus. „Meninė sąmonė ir dorovinė asmenybė vystėsi dirbant, o ne pramogaujant laisvalaikiu. Arimas, kaip ir daina apie arimą, yra tas pats etinis aktas kaimo bendruomenės akivaizdoje“, – rašo poetas Marcelijus Martinaitis (Martinaitis 1984: 57). Tuo tarpu miestas reikalauja specializuotis – būti statybininku, suvirintoju, barmenu, tarnautoju ir pan., su iš to plaukiančiu atitinkamu kultūrinio akiračiu. Be to, kaip pastebi Simmelis (Simmel 2007: 286), miesto (didmiesčio) gyvenimas primeta punktualumą, apskaičiuotumą, tikslumą, tai niveliuoja individualumą, šalina iš gyvenimo turinio iracionalius, instinktyvius bruožus ir impulsus. Tai nebūdinga kaimietiškojai aplinkai, ir, kaip naujovės, atitinkamai veikia iš kaimo į miestą atvykusio individo tapatumo savivoką.

Tai tik paskiri štrichai, padedantys, be ko kito, suprasti, kuo laikosi jų turėjusių individų kaimiškiosios, ypač vaikystės metų, patirties įspūdžių

raiška ir ilgalaikiškumas. Kaip bebūtų naudojamos miesto siūlomomis kultūrinio gyvenimo galimybėmis, su kokiais aukštosios, profesionaliosios ar kitokios kultūros pasiekimais individas besusetų savo tapatumą – tikrumo, aiškumo, patikimumo pajautos jo sąmonėje išlieka kaip gelminės nuostatos, kaip subjektyvūs vertinimo kriterijai, kuriuose susilieja kultūrinės, moralinės, egzistencinės prasmės. Ne veltui nuo tos pasaulėjautos negali atitrūkti ir miestuose daug pasiekusieji, į mokslo ir meno viršūnes įkopusieji – gamtoje, paprastoje kaimo aplinkoje jie ieško atgaivos ir savasties.

Bet anksčiau apibūdintieji kaimietiškos ir miestietiškos kultūrų skirtumai yra akivaizdūs daugiau netolimos praeities, negu dabarties, juo labiau negu ateities perspektyvoje, nes dabartinės civilizacijos plėtra tuos skirtumus pastebimai lygina. Dabartiniu metu gyvenimas mieste ir kaime ne vienu požiūriu suartėja ir vienodėja. Daug kam įprastas miestietiškos gerovės atributas yra sodyba kaime, nors gyvenimas joje, daugiausia tik per atostogas ir savaitgalius, iš esmės yra miestietiškas, trobos erdvę užpildo toli gražu ne liaudiška muzika, į gamtą žiūrima ne žemdirbio, bet poilsiaujančio miestiečio akimis ir pan.

Ši trumpą kultūrinės situacijos, Lietuvoje prasidėjusios su pokarine industrializacija ir modifikuotais pavidalais tebesitęsiančios iki šiol, apibūdinimą reikia suprasti ne kaip savotišką panegiriką kaimui, kaimietiškos kilmės miestiečiui, o kaip bandymą konkrečiau vykimo atveju parodyti, kaip šiuolaikiniame dinamiškame pasaulyje gali keistis individo socialinė padėtis bei jo kultūrinė situacija.

Analogiški reiškiniai yra daugiau ar mažiau būdingi visoms panašų raidos kelią nuėjusioms ir juo tebeinančioms visuomenėms, nors konkrečios žmonių gyvenimą veikiančios priežastys yra ne tik ekonominės, bet taip pat politinės, religinės ir kitokios. Bendras tokių situacijų bruožas yra tas, kad individai, ištisos jų grupės palieka savo ligšiolinę socialinę aplinką, atitrūksta nuo įprasto kultūrinio konteksto ir patenka į naują aplinką, susiduria su kitokia kultūrine tikrove. Ištrauktas iš buvusios ir patekęs į naują, mažai ar visai nepažįstamą kultūrinę, kartais ir konfesi-
nę aplinką, žmogus pasijunta tarsi esąs savotiškoje kultūrinėje tuštumoje, išgyvena anksčiau nepatirtą psichologinį diskomfortą. Taip nutinka vadi-

namiesiems ekonominiams emigrantams, tokius kultūrinio prisitaikymo sudėtingumus teko išgyventi devynioliktojo amžiaus pabaigos ir dvidešimtojo pradžios lietuvių emigrantams į Ameriką, taip pat dabartiniams emigrantams į Vakarų Europos šalis. Kiek laiko trunka dvilypio tapatumo būseną, lemia apsisprendimas – laikyti priėmusiąją šalį savo naująja tėvyne ir su ja sieti savo ateitį, ar žiūrėti į ją kaip į laikiną gyvenimo vietą, galvojant grįžti į senąją tėvynę.

Sudėtingesnė yra įvairaus pobūdžio tremtinių, karo pabėgėlių, politinio prieglobsčio ieškotojų dvasinė kultūrinė būklė. Tarnybinės pareigos, šeiminių padėčių bei kitokios aplinkybės kartais lemia, kad individas tampa atsitiktiniu, „priverstiniu“ vienokios ar kitokios kultūrinės aplinkos gyventoju, kultūros vartotoju.

7.2. Daugiakultūre aplinka

Kalbant apie šalių sienas peržengiantį socialinį mobilumą reikia pabrėžti, kad kultūrinis matmuo jame itin svarbus, nes individas, peržengdamas šalies sienas, peržengia ir kultūrinės ribas, atsiduria kitokios kultūros (kalbos, konfesijos ir pan.) areale. Sienas peržengiantis mobilumas yra vienas iš veiksnių, palaikančių ir kuriančių plačią kultūrų įvairovę, kuri yra įvardijama daugiakultūriškumo (multikultūriškumo) terminu. Tai daugialypis kultūrinis, socialinis, demografinis reiškinys, nesantis kažkas naujo kultūros istorijoje. Daugelyje šalių nuo seno vienos šalia kitų gyvena ir savo kultūrinės tradicijas puoselėja įvairių tautybių ir konfesijų bendruomenės.

Kalbant apibrėžčiau, daugiakultūriškumą suprantame kaip situaciją, kai ribotoje geografinėje erdvėje gyvena ir bendrauja įvairių tautų, kultūrų ir konfesijų žmonės, taigi, daugiakultūriškumas susidaro daugiatautiškumo, daugiaetniškumo, daugiakonfesiškumo pagrindu. Savo ruožtu, daugiakultūrės valstybės visuomenė paprastai yra ir daugiatautė, daugiakonfesinė visuomenė.

Žvelgiant lokalumo ir globalumo santykio požiūriu, tokia visuomenė yra tik plačiojo daugiataučio, daugiakultūrio pasaulio dalis. Tautos kultūrinis tapatumas nėra savaiminė uždara duotybė, priešingai – tai kisl

realybė, besiplėtojanti atvirumo ir uždarumo, sąveikų ir priešstatų, priėmimo ir atsiribojimo vyksmais. Kiekviena individuali kultūra savo turiniu ir struktūra turi lengviau ar sunkiau atpažįstamų daugiakultūriškumo elementų. Tai vidinis daugiakultūriškumas, kurį lemia sąveikų su kitomis kultūromis apimtis ir intensyvumas. Sąveikaujant perimama kitų tautų patirtis, įgyjami skoliniai, kurių aptinkama kiekvienoje kultūroje, tyrinėtojams belieka atsekti neretai vingiuotus jų įgijimo kelius.

Pripažįsdami, jog esama pusiau instinktyvių, pusiau sąmoningų savaiminių etninės savimonės būsenų, turime pabrėžti, jog tam, kad tapatumo savimonė išsiiebtų mąstymo lygmeniu, būtini sąlyčiai su „kitais“ – su kitomis kultūromis. Tas pat, kaip jau minėta, pasakytina ir apie pavienį individą, jo savimonė skaidrėja ir skleidžiasi tik bendraujant su kitais subjektais, juos pažįstant, vertinant, lyginant su savimi.

Santykiaisu „kitais“ yra daugiaplaniai ir nevienareikšmiai. Praturtinantis atvirumas, imlumas ir dosnumas yra sumišę su priešingos krypties būsenomis, tokiomis, kaip vidinissutelktumas, uždarumas, atsiribojimas, atitolimas nuo „kitų“. Kai kuriose situacijose tai įgauna įtampos ir priešiško pobūdį. Pastarosios būsenos atsiranda iš natūralaus, įsisaugojimo ar ne, poreikio „būti savimi“, nesusilieti ir neištirti. Ribų nežinantis atvirumas bei imlumas nebūtinai yra palankūs individualaus savitumo tęstinumui, kaip ir savaimingam kūrybiškumui, greičiau skatina tik daugiau ar mažiau „kūrybiškus“ sekimus ir epigoniškumą. Tai veda ne prie ko kito, o tik prie savasties praradimo, tapatumo sunykimo.

Tautos kultūros raidos požiūriu atskirumo bei skirtingumo nuo „kitų“ suvokimas yra dėsningas reiškinys, būdingas ne vienai ar kitai tautai ar kultūrai, bet visoms moderniosios Europos tautoms. Jau minėtas G. Delanty aiškina, jog istoriškai formuojantis Europos tautų nacionalizmui „tautinis tapatumas buvo laikomas kitų tautų priešingybe: tapatumas „mes“ buvo priešingas kitoniškumui „jie“ (Delanty 2002: 120).

Kaip jau minėta, visaverčiu laikytinas pasižymintis išplėtotą savimone tapatumas, kuriam būdinga tai, ką galima įvardyti etniniu kultūriniu (ego) centriškumu. Šiuo terminu norima pasakyti, kad tapatumo (individualaus ir grupinio) savimonė yra tokia, kad paprasčiausiai negali suvokti pasaulio

kitaip, kaip tik „savuoju požiūriu“. „Tai reiškia, kad subjektas, suvokdamas save ir savo ryšius su aplinka, išskiria save kaip savotišką jos centrą, kaip viso to, kas vyksta aplinkui, atskaitos tašką“ (Kuzmickas 2009: 22).

Bet kuri konkreti kultūra, kaip ir ištisas kultūrinis arealas savo istorinėje raidoje save „įcentrina“, savo vertybes ir gyvenimo būdą laiko norma, pagal kurią vertinama visa, kas vyksta aplinkui. „Ir senovės graikas, ir kinietis, ir bet kuri kita žinoma tauta savo kultūrą laikė standartu, pagal kurią buvo vertinamos visos kitos“ (Murdock 1993: 240). Kaip rodo Europos kultūros istorijos tyrimai: „Europos tapatumas formavosi opozicijose musulmonams ir mongolams, su kuriais save susiejo Rusija“ (Delanty 2002: 86).

Laikui bėgant padėtis keitėsi, dabartiniu metu europietiškoji kultūra atsisako šimtmečius plėtoto europocentristinio požiūrio į kitas kultūras, pripažįsta pasaulio kultūrinį daugiacentriškumą, dar daugiau, abejojama europietišku kaip apibrėžta istorine kultūrine realybe. Bet ar tai leidžia galvoti, kad analogiški pokyčiai vyksta ir kitur, kad ir kitos didžiosios pasaulio kultūros ir religijos atsisako savojo „(ego)centriškumo“? Į tokį klausimą būtų sunku duoti teigiamą atsakymą.

Pateikta platesnė daugiakultūriškumo aptartis reikalinga tam, kad taptų aiškiau, kodėl šis kultūros reiškinys tapo opia problema Vakarų šalyse Antrojo pasaulinio karo metu ir po jo. Tai lėmė mažiausiai dvi veiksmų grupės, du judėjimai: politinių pabėgėlių („perkeltųjų asmenų“) banga, baigiantis karui plūstelėjusi iš Rytų į Vakarų; vėliau, Vakarų Europos šalių ekonominės gerovės kilimo metais, jų vyriausybių pradėta plataus masto imigrantų („gastarbeiterių“) kvietimo ir kultūrinio atvirumo politika. Pastarasis judėjimas tebesitęsia, todėl kai kuriose Vakarų Europos šalyse, nepaisant dėl kultūrinių skirtumų kylančių įtampų bei dabartinių ekonominių sunkumų, daugiakultūriškumo sfera ir toliau plečiasi.

Tai lemia pagrindinai ekonominės, kiek mažiau, politinės (kariniai konfliktai, perversmai) priežastys, skatinančios nesiliaujančią įvairių tautybių žmonių migraciją. Dėl to Vakarų šalyse daugėja žmonių, atvykstančių iš tolimų šalių, dažniausiai iš kitokio kultūrinio arealo, neturinčių šaknų europietiškoje kultūroje. Jie išsiskiria tiek savo tautybe, tiek ir religija, mąstysena, vertybėmis, moralės normomis ir papročiais, taigi visu tuo, kas apibrėžia individo kultūrinį tapatumą.

Kultūrų sambūvį daugiakultūrėje visuomenėje aptariant konkrečiau, tenka išskirti mažiausiai du tarpusavyje susijusius klausimus: kaip atvykusiųjų socialinį ir kultūrinį tapatumą veikia adaptacija naujoje aplinkoje bei integracijos į ją perspektyva; kita vertus, kokį poveikį atvykusiųjų kultūrinio, konfesinio tapatumo raiška bei puoselėjimas ilgainiui gali daryti priimančios šalies kultūrinei aplinkai, demografiniai situacijai.

Kaip jau anksčiau minėta, individo kultūrinio tapatumo, kaip ir tapatumo apskritai, sąvoka turinio atžvilgiu nėra „vientisa“. Pagrindinis jos turinio aspektas, įvardijamas žodžiu „kultūra“, savo reikšmės lauku susipina su žodžių „tauta“ ir „konfesija“ reikšmėmis. Pažintis su skirtingomis kultūromis liudija individų tapatumo savimonėje susiklosčiusius įvairius minėtų reikšmės laukų derinius: vienais atvejais tapatumo savimonė yra „pripildyta“ religinių vaizdinių, kitais – joje vyrauja tautiniai motyvai ir aspiracijos. Dėl to ir kultūros savimonė gali būti palenkta tai religinio, tai tautinio turinio raiškai, kas, žinoma, nereiškia, kad negali būti ir tam tikro šių reikšmės laukų susipynimo ir „balanso“.

Apibūdinant tą kultūros arealą, kuris yra vadinamas vakarietiškąja kultūra bei kuriam priklauso ir mūsų šalis, reikia pripažinti, nepamirštant antikinio pasaulio palikimo, esminį krikščionybės poveikį regiono kultūriniam tapatumui. Šiuo požiūriu ypač reikšmingi buvo krikščioniškieji viduramžiai, iš kurių kaip tik ir išaugo modernios Europos valstybės ir tautos. „Viduramžiais Europą formavo lotyniškoji krikščionija“ – teigia anglų kultūros istorikas (Delanty 2002: 83). Modernizmo laikotarpiu, kartu su Apšvietos (Švietimo), dar vadinamo „kritinės filosofijos“, „proto amžiumi“ (apytikrės kalendorinės ribos 1690–1790), idėjų sklaida ir visuomenės sekuliarizacija, krikščionybės reikšmė kultūroje smarkiai sumažėjo. Į pirmąjį planą iškilo pasaulietiškosios vertybės, tarp kurių, kiek vėliau, itin svarbus tapo nacionalizmas, modifikavęsis į įvairias politines ideologijas. Atitinkamai keitėsi ir europiečių kultūrinio tapatumo savimonės akcentai – viduramžiais vyravusį krikščioniškąjį turinį keitė nacionalinis turinys.

Nors ir rodydama abejingumą ar net ir priešiškomą religijai, sekularizuota mąstysena nesiekia taip giliai, kad iš europiečių kultūros išsitrintų krikščioniškasis palikimas, o kalbant tiksliau, tos moralės normos ir kitos individo dvasinio pasaulio struktūros, kurios per šimtmečius formavosi, vei-

kiamos katalikiškosios ir protestantiškosios tikėjimo doktrinų. Tai asmenybės, laisvės, atsakomybės, pareigos, kaltės, atleidimo ir daug kitų moralinio ir pasaulėžiūrinio turinio sąvokų ir vaizdinių, kurie slypi europietiškojo tapatumo savimonės pamatuose ir yra didžiaja dalimi krikščioniškos kilmės, nors daugelio europiečių sąmonėje yra praradusios savo pirminį krikščioniškąjį turinį. Tad galima teigti, kad dabartinėje europietiškojo tapatumo savimonėje (suprantant šių sąvokų sampratą sąlygotumą) vyrauja pasaulietiškosios (teisinės, politinės, estetiškos, etinės) vertybės, kurių potekstėje vis dėlto slypi krikščioniškasis dvasinis paveldas. „Netikiu, kad Europos kultūra išgyventų visišką krikščioniško tikėjimo išnykimą“, – teigia anglų poetas ir eseistas Eliotas. Ir priduria: „Jei krikščionybė pasitrauks, pasitrauks ir mūsų kultūros visuma“ (Eliot 1993: 351).

Dėl skaitlingos ir nesiliaujančios imigracijos daugiausia iš islamo šalių, didžiosios Vakarų Europos šalys palaipsniui virsta daugiakultūremis šalimis, jų vyriausybės atitinkamai siekia, sėkmingai ar ne, įgyvendinti atvykusiųjų pilietinės, kultūrinės integracijos projektus. Tačiau sėkmę lemia ne tik priimančių šalių valdžios pastangos, bet taip pat ir atvykėlių nusiteikimas, jų kultūros savitumas. Daugiausia sunkumų Vakarų šalyse kelia musulmoniškų, ypač arabiškų, bendruomenių integracija, nes, kaip gerai žinoma, šios konfesijos išpažinėjų tapatumo savimonėje, elgesio ir bendravimo praktikoje vyrauja kaip tik religiniai motyvai. Tai labai sunkiai ar net iš viso nesuderinama su Vakarų šalių sekuliaraus mentaliteto nuostatomis. Nors, kaip teigia plačiai žinomi kultūrų tyrinėtojai A. Toynbee ir D. Ikeda, kai kuriose tradiciškai islamiškose Rytų šalyse religija užleido vietą nacionalizmui (Toynbee, Ikeda 1999: 278–284). Tačiau nacionalinė idėja tose kultūrose yra palyginti nesena, propaguojama daugiausia politinio elito, ir nėra taip užvaldžiusi plačiųjų masių sąmonės, kaip šimtmečius gyvuojanti islamiškoji tradicija. Todėl nacionalinių motyvų svorio didėjimas nepalengvina islamo išpažinėjų integracijos sekulariose Vakarų visuomenėse. O nuo to, koks kultūrinių, tautinių ir religinių motyvų derinys susidaro imigrantų bendruomenių tapatumo savimonėje, kurie motyvai joje vyrauja, kaip ir nuo daugelio kitokių veiksnių, labai priklauso, kaip daugiakultūroje visuomenėje klostosi skirtingų kultūrų žmonių santykiai.

Iš kultūros istorijos yra gan gerai žinomi tokių santykių klostymosi variantai daugiakultūroje visuomenėje. Pagrindiniu laikytina integracija,

kai tam tikroje valstybėje gyvenančios skirtingų tapatumų bendruomenės (tautinės mažumos, imigrantų diasporos) evoliucionuoja integracijos į gyventojų daugumos (titulinės nacijos) kultūrą linkme, o ši dėl to taip pat patiria pokyčius. Dėsningas šio vyksmo etapas kultūrologinėje literatūroje yra įvardijamas akultūracijos terminu, kuris bendraja prasme apibrėžiamas kaip situacija, kai „skirtingų kultūrų individų grupės nuolatos tiesiogiai kontaktuoja, kas sukelia vėlesnius vienos ar abiejų grupių kultūrų pirminių pavidalų pokyčius“ (Pagal: Kagitcibasi 2007: 317). Imigrantus priimančios šalys kartais vykdo specialią akultūracijos politiką siekdamas, kad imigrantų diasporos žmonės ne tik išmoktų daugumos kalbą, bet ir internalizuotų vertybes, normas, papročius, gyvenimo būdą.

Imigrantas į pasirinktąją šalį atsineša ir savo tautinį kultūrinį tapatumą, jam kyla sudėtingas jo puoselėjimo, kartu prisitaikant prie naujos aplinkos, uždavinys. Naujosios gyvenimo ir darbo sąlygos atvykusiesiems yra savaip inovatyvios, nes neįprastos ir keliančios iššūkius, pradžioje prie jų reikia priprasti, taip pat rasti būdų nuo jų psichologiškai „apsisaugoti“, įgyti imunitetą jų atžvilgiu, kad nebūtų pažeidžiamas asmenybės integralumas. Kurį laiką kliaujamasi atsineštais elgesio ir bendravimo įpročiais, pasaulėvokos vaizdiniais, vertinimo normomis ir kitais įprastais vidinės kultūros elementais. Bet šie, ištraukti iš buvusios ir patekę į svetimą aplinką, tinka tik „vidiniam vartojimui“, be to, dažniausiai tik tam tikram laikui ir mažai ką duoda konstruktyvesniam prisitaikymui naujoje aplinkoje.

Juo labiau kad vien pripratimo ir išorinio prisitaikymo nepakanka, konstruktyvus įsitraukimas į naują aplinką reikalauja naujų įgūdžių ir bruožų, kuriuos tenka išsiugdyti, dėl to „užmirštant“ dalį turimojo tapatumo ir stengiantis būti tokiu, „kokio reikia“. Tai reiškia, ugdant savyje naujojo tapatumo bruožus.

Todėl prisitaikymas paprastai būna ilgas ir varginantis, dažniausiai klostosi taip, kad pradžioje pavyksta tik priprasti, tik apsibūti, taigi prisitaikyti tik iš paviršiaus, bet ne tiek, kad nesijaustų kultūrinė atskirtis, kad būtų priimama, tapatinamasi su tuo, kas dar neseniai atrodė neįprasta ir svetima. Kurį laiką išliekama „savimi“, vadinasi, tuo, kuo būta anksčiau, kuo save laikyta, kaip save vertinta – čia galimi įvairūs savivertės atspalviai, kurie gali būti tiek naujojo tapatumo savikūros vidinis trikdys, tiek ir šaltinis. Negalėdamas nei tvirtai laikytis praeities, nei aiškiau prognozuoti savo ateitį, individas iš-

gyvena tai, kas įvardijama kaip tapatumo krizė, tenka ieškoti išeities, kaip savotiško vidurio kelio. „Kryžmindamas“ du kultūrinius sluoksnius, tą, kurią atsineša, ir tą, kurią randa naujoje vietoje, individas kuria savo savitą erdvę, kaip pasaulį, esantį „tarp“, ugdo savyje mokėjimą jame gyventi.

Formuojasi tarpiniai, „dvilypiai“ tapatumai, kurių laiką gyvenama tarsi „tarp“ dviejų tėvynių – senosios ir naujosios, žinoma, priklausomai nuo to, kiek stiprus yra prieraišumas senajai tėvynei ir kaip ilgai jis išlaikomas. Padėtis paprastėja, jeigu prieraišumas silpnas, jeigu atvykėlis yra nusprendęs, poetiškai tariant, nukratyti nuo kojų tėvynės dulkes, taigi, kaip galima greičiau įsilieti į naujosios tėvynės gyvenimą, kas paprastai yra būdinga vadinamiesiems ekonominiams emigrantams. Kitaip tariant, pamiršti turėtąjį tapatumą ir įgyti naują.

Formuojasi ir dar praeito amžiaus viduryje (1966) Kavoliaus aptartasis „neaiškūs žmogus“, nurodant, kad atskiri individai būti neaiškūs sau galėjo ir praityje, bet tik dabartiniame laikotarpyje tipiška galvojantis žmogus savo tapatumą apibūdina savo neaiškumo išsakymu. „Šiandien žmogus definiuoja save visų pirma tuo, kas jame neaišku: kraštu, kurio jis neturi; tradicijom, kurios jo nebemaitina; tikėjimu, kuris miręs“ (Kavolis 1993: 89). Taip buvo rašoma apibūdinant tam tikrą individų kategoriją – Antrojo pasaulinio karo lietuvių išeivių jaunosios kartos tapatumo savijautą. Kartų skirtumas akivaizdus – kas vyresniesiems buvo savime aišku ir tikra, jauniesiems jau ne taip aišku, kelia abejones ir svyravimus. Dvilypio tapatumo savivoka neišvengiama, tačiau joje paprastai ilgiau neužsibūnama.

Jeigu lietuviai išeivijoje ir siekia puoselėti savo tautiškumą, o tokios pastangos yra aiškiai matomos, jie tai daro gyvendami amerikietiškoje, britiškoje, norvegiškoje ar kitokioje aplinkoje, kartu prie jos prisitaikydami, o tai reiškia, kad vis labiau panyrama į naująją socialinę patirtį ir kultūrą, kurios patirtis neišvengiamai „sluoksniuojasi“ ant atsineštosios tautinės sąmonės.

Net ir aiškus žinojimas esant lietuviu ir ryžtas juo būti, sakymas „ir Amerikoje myliu Lietuvą“, atidžiau pažvelgus vargu ar bus kas nors daugiau, kaip „vidiniam vartojimui“ skirtos būsenos. Gyvenimas pagal amerikietiškus standartus ilgainiui išeivijos lietuvių daro amerikiečiu socialine

prasme, net jeigu jis ir nėra tapęs šios šalies piliečiu. Analogiškai, Airijoje gyvenančio lietuvio tautiškumas pamažu įgauna airiškumo, Ispanijoje – ispaniškumo, Norvegijoje – norvegiškumo bruožų. Formuojasi „hibridinis tautiškumas“, pavyzdžiui, lietuvis – airis, lietuvis – amerikietis, o laiko tėkmė bei naujoji patirtis toliau veikia antrojo dėmens naudai. Tolesnėje plėtroje diasporos kultūrinis savitumas neišvengiamai „aptirpsta“ ir nusitrina, tapatumo išsaugojimo valia silpsta, savimonė blėsta, nors gali atgimti naujais pavidalais. Galiausiai nyksta riba, skirianti socialinę integraciją nuo asimiliacijos, o tai reiškia, kad turėtasis tapatumas prarandamas ir įgyjamas naujasis. Taip atsitinka ir lietuvių išeivių bendruomenėms, kurių antrosios, trečiosios, neretai ir pirmosios kartos nariai asimilijuojasi, tampa lietuviškos kilmės amerikiečiais, anglais, argentiniečiais, per ilgesnį laiką užmiršdami ir savo kilmę. Net ir prievarta išvežtų tremtinių ne vienas yra įleidęs šaknis Sibiro žemėje. Tokia yra gyvenimo ir laiko logika.

Kitokia padėtis susiklosto, ją galima įvardinti koegzistencijos terminu, kai skirtingų kultūrų bendruomenės valstybėje gyvena viena šalia kitos, tačiau tarpusavyje yra saistomos daugiausiai tik ekonominių poreikių ir bendrųjų pilietinių priedermių, tačiau kultūros požiūriu laikosi viena nuo kitos izoliuotai. Tarpkultūrinis dialogas, išskyrus individualius atvejus, vyksta vangiai, mažuma (diaspora) yra atspari integracijai į daugumos kultūrą. Tai būdinga bendruomenėms, kurių tapatumo savimonėje vyrauja religinė sąmonė, turinti ir moralinę, teisinę, meninę raišką. Akivaizdus tokios situacijos atvejis – islamo išpažinėjų bendruomenės, gyvenančios pagal šarijos reikalavimus Vakarų Europos šalyse (Uždavinys A. 2007: 480). Galima teigti, kad koegzistencinio pobūdžio sambūvis buvo nusistovėjęs tarp lietuvių ir žydų (litvakų) bendruomenių Lietuvoje, tačiau tai netrukė iškilų kūrybinių asmenybių kultūriniam dialogui.

Koegzistenciniam sambūviui būdinga subjektų izoliacionistinė pozicija vienas kito atžvilgiu slepia tarpusavio svetimumo ar net priešiško potencialą, kuris, susidarius tam tikroms politinėms aplinkybėms, gali peraugti į tarpetninius, tarpkonfesinius konfliktus, kuriuose kultūros balsas nedaug teturi prasmės. Mums prisimena buvusios Jugoslavijos suirimas, kurį lydėjo bendros etninės (slaviškos) kilmės, bet skirtingų tautine ir konfesine savimone bei istorine patirtimi tautų kruvini konfliktai, nepaisant to, kad dešimtmečius buvo gyventa vienoje valstybėje.

Gausios imigracijos keliu susidaręs daugiakultūriškumas ir, atrodytų, atsiverianti plataus tarpkultūrinio bendravimo galimybė sunkiai tampa laukiama realybe. Tai šiandien matome kai kuriose Vakarų Europos šalyse. Tiesiogine prasme kultūriniai motyvai tegali vaidinti gan menką arba nevaidina jokio vaidmens, kadangi yra įtaigojami, iškreipiami stiprių užkultūrinių – religinių, tautinių, socialinių, ekonominių – veiksmų.

Be to, nesutampa, kaip kaskart labiau aiškėja, atvykstančiosios ir priimančiosios pusių intencijos. Priimančiųjų šalių siekis demokratiškos santvarkos rėmuose kurti atvirą daugiakultūrę bendruomenę susiduria su daugelio atvykstančiųjų uždaru, nenoru gyventi pagal priimančios šalies normas, atsivežtosios, paveldėtosios kultūros išlaikymo nuostata viršija nusiteikimą priimti vyraujančią kultūrą. Jungtinės Karalystės, Vokietijos, Ispanijos, Švedijos politikai ima suprasti, kad daugiakultūrės Europos projektas nepasitesino, apie tai yra oficialiai pareiškę valstybių vadovai, ir apgailestauja, kad laiku neapribojo imigracijos. Tolesnė situacijos raida nežada gero – kaip atsakas į susiklosčiusią situaciją kyla vakariečių nepasitenkinimas, atgyja pastaraisiais dešimtmečiais ten jau beveik visiškai išblėšęs nacionalistinis nusiteikimas, vienur kitur įgaunantis radikalizmo bruožų. Nepasitenkinimo priežastį nusako elementari ištara: „Nenoriu, kad taptume svetimšaliais savo šalyse....“ (Janužytė 2011: 25). Nepasitenkinimas imigrantų integracijos nesėkme yra požymis, kad auga tautinių pilietinių bendruomenių kultūrinio tapatumo savimonė, kaip priešprieša kai kurioms globalizacijos tendencijoms, neaiški ir daugiakultūrės visuomenės perspektyva. Tai neabejotinai daro poveikio ir individo tapatumo savivokai.

Apibendrinimai ir išvados

Permaščius individo tapatumo sampratą tradicijos ir inovacijos sąveikos požiūriu, daromi apibendrinimai ir išvados:

1. Individo tapatumas, būdamas vientisas bendrąja prasme, kartu yra daugialypis, jame galima santykinai išskirti socialinį, kultūrinį, tautinį, politinį, konfesinį ir kitokius dalinius tapatumus.

2. Individo socialinis tapatumas, lyginant su kultūriniu, pasižymi apibrėžtomis pozicijomis ir yra labiau išoriškai reglamentuojamas, tuo tarpu kultūrinis tapatumas yra atviresnis, laisvesnis, asmeniškesnis. Tiek vieno, tiek ir kito turinys bei raiškos formos kinta kartu su individų amžiaus laikotarpių kaita.

3. Tradicijos ir inovacijos yra suprantamos kaip tarpusavyje susijusios kultūros raidos pusės, priklausymas tam tikrai kultūrai reiškia buvimą atitinkamoje tradicijoje. Tradicijos yra viena iš istorinės atminties formų, per jas mus pasiekia paveldas, slypintis tautos, valstybės tapatumo pamatuose. Inovacijos gimsta kaip tradicijos savijudos ir tęstinumo būdai, todėl skirtumas santykinis, tie patys dalykai šiandien priimami kaip inovacija, rytoj jau gal kaip tradicija.

4. Tradicijos ir inovacijos, seno ir naujo skirtis ryškėja, kai kalbame apie atskiras kultūras, regionus, istorijos laikotarpius. Šiais atvejais inovacijos esti tiek vietinės kilmės, tiek ir atėjusios iš šalies. Sugriuvus komunistiniams režimams, į platų Europos regioną, kuriam priklauso ir Lietuva, per trumpą laiką plūstelėjo ištisa naujovių ir inovacijų banga. Tai paveikė ir tebeveikia individo tapatumo savivoką, tiek socialiniu bei kultūriniu, tiek ir kitais požiūriais.

5. Kiekviena kultūra (civilizacija) sukuria atitinkamą individo tapatumo tipą, kurio savitumo apimtyje pavienis asmuo kuria savąjį tapatumą, laisvai rinkdamasis ir tapatindamasis su tam tikromis vertybėmis, institucijomis, asmenybėmis.

6. Tapatumo savimonė žymiu mastu lemia, kaip individas save vertina, kokį gyvenimo kelią renkasi.

7. Modernybės laikotarpio sociokultūrinėje aplinkoje susidarė prielaidos formuoti individų tapatumams, kurie išlieka tradicijos traukos lauke, tapatinasi su jos įvaizdžiais ir vertybėmis. Esmingas šio vyksmo aspektas yra tiesioginis bendravimas ir tapatinimasis su kitais asmenimis, „įsmeninanchiaisi“ vertybes. Tai būdinga tradiciniams, vidujai integruotiems tapatumams, jų formavimosi būdams.

8. Tradiciškai nusistovėjusį teksto ir vaizdo kultūrų santykį šiuolaikinių technologijų naudojimas iškreipia vaizdo kultūros naudai. Vaikai, paaugliai pirmumą atiduoda ne knygų skaitymui, bet kompiuteriams ir internetui,

tai neigiamai veikia jų kalbos ir loginio mąstymo ugdymą, skurdina žodyną, veda prie „antrojo neraštingumo“, kompiuterinių priklausomybių.

9. Informacinių inovacijų naudojimas siaurina žmonių tiesioginį bendravimą, kartu atveria plačią internetinių ryšių erdvę, teikiančią neribotų galimybių, nepaisant nuotolių, netiesiogiai bendrauti skirtingų kultūrų žmonėms. Tai atitolina nuo tradicinių savitapatos būdų, susidaro sąlygos formuoti netradiciniams tapatumams, linkusiems orientuotis į virtualią internetinę tikrovę, anonimiškus jos personažus. Randasi „mozaikiški“, nestabilūs tapatumai, kyla individo vidinės integracijos problema.

10. Nepasitikėjimas institucijomis – psichologinis veiksnys, vedantis prie nepasitikėjimo valstybe. Mažėja valstybės svarba individo tapatumo struktūroje, mažiau piliečių tapatina save su valstybe. Išgyvenama permanentiška pilietinio pasitikėjimo krizė.

11. Svarbu suvokti, kaip klostosi arba kodėl nesusiklosto tradicijų ir inovacijų tarpusavio ryšys, koks naujovių poveikis tradicijų tęstinumui? Kokios sritys geba inovacijas natūraliai integruoti į tradicijas, atnaujindamos jas ir leisdamos plačiau išsiskleisti, o kurios elgiasi priešingai – tradicijas įterpia į naujoves, nelabai paisydamos jų turinio ir dvasios, neretai nukopijuodamos tik išorės formą arba iškraipydamos net ir ją.

Literatūra

- Allport G. W. 1998. *Tapsmas*. Vilnius: Vaga.
- Andrijauskas A. 2009, Įvadas. Postmodernistinis lūžis ir metacivilizacinės kultūros kontūrai // *Postmodernizmo fenomeno interpretacijos*. Versus Aureus.
- Arendt H. 1995. *Tarp praeities ir ateities*. Vilnius: Aidai.
- Banks J. A. 2009. *Routledge International Companion to Multicultural Education*. New York and London: Routledge Taylor & Francis Group.
- Baudrillard J. 2010. *Vartotojų visuomenė: mitai ir struktūros*. Kaunas: Kitos knygos.
- Beauvoir S. 1996. *Antroji lytis*. Vilnius: Pradai.
- Berman H. J. 1999. *Teisė ir revoliucija*. Vilnius: Pradai.

- Butkus T. S. 2011. *Miestas kaip įvykis*. Kaunas: Kitos knygos.
- Castels M. 2006. *Tapatumo galia*. Poligrafija ir informatika.
- Castels M. 2009. *Communication Power*. Oxford University Press.
- Certeau M. 1984. *The Practice of Everyday Life*. University of California Press.
- Cervone D., Pervin L. A. 2008. *Personality. Theory and Research*. Tenth edition. Wiley.
- Delanty G. 2002. *Europos išradimas. Idėja, tapatumas, realybė*. Vilnius: ALK.
- Duck S., McMahan D. 2010. *Communication in Everyday Life*. SAGE.
- Egzistencijos filosofija: istorija ir dabartis*. 1981. Vilnius: Mintis.
- Eyre L. and R. 1993. *Teaching your Children Values*. A Fireside Book: New York London Toronto Sydney Tokyo Singapore.
- Eliot T. S. 1993. Pastabos apie kultūros apibrėžimą // *Kultūros prigimtis*. Vilnius: Valstybinis leidybos centras.
- Feminizmo ekskursai. Moters samprata nuo antikos iki postmodernizmo. Antologija*. 1995. Vilnius: Pradai.
- Fiske J. 2008. *Populiariosios kultūros supratimas*. Vilnius: Žara.
- Fromm E. 1942. *The Fear of Freedom*. London.
- Gay du P. 2007. *Organizing Identity: persons and organizations „after theory“*. Sage Publications.
- Gebser J. 1985. *The ever-present origin*. Ohio University Press. Athens.
- Giddens A. 2000. *Modernybė ir asmens tapatumas*. Pradai ALK
- Greimas A. J. 1993. Mitai ir idelogijos // *Metmenų laisvieji svarstymai 1959–1989*. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla.
- Grigas J. 2011. *Kiek trunka sekundė. Šiuolaikinis pasaulis mokslininko akimis*. Tyto alba.
- Grigoravičienė E. 2011. *Vaizdinis posūkis. Vaizdai, žodžiai, kūnai, žvilgsniai*. Lietuvos kultūros tyrimo institutas.
- Gurevičius A. 1989. *Viduramžių kultūros kategorijos*. Vilnius: Mintis.
- Habermas J. 1992. *Moral Consciousness and communicative Action*. Cambridge.
- Habermas J. 2002. *Modernybės filosofinis diskursas*. Alma littera.
- Hanna Th. 1969. *Existence and the Absurd // New essays in phenomenology*. Chicago: Quadrangle Books.
- Holliday A. 2011. *Intercultural Communication and Ideology*. Los Angeles – London – New Delhi – Singapore – Washington and London; Sage.
- Husserl E. 1967. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Państwowe wydawnictwo naukowe.

- Janužytė R. 2011. Daugiakultūrė Europa gimdo vakarietišką ekstremizmą. *Veidas*. 2011.09.01.
- Jekentaitė L. 1992. *Froidizmas ir humanistinė psichoanalizė*. Vilnius: Mintis.
- Jekentaitė L. 2002. Moteriškasis žmogaus vertybių aspektas // *Feminizmas, visuomenė, kultūra*. Lyčių studijų centras.
- Jekentaitė L. 2010. Gyvenimas aukščiau bet kokio meno // *Leonarda. Tragiškas gyvenimo džiaugsmas*. Vilniaus universiteto leidykla.
- Kagitcibasi C. 2007. *Family, Self and Human Development Across Cultures*. Second Edition. Mahwah. New Jersey – London.
- Kantas I. 1982. *Grynojo proto kritika*. Vilnius: Mintis.
- Kapočiūtė A. 2008. Meno formų difuzija ir komparatyvistinės menotyros transformacijos // *Eстетikos ir meno filosofijos probleminių laukų sąveika*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas.
- Kavolis V. 1986. *Sąmoningumo trajektorijos. Lietuvių kultūros modernėjimo aspektai*. Chicago.
- Kavolis V. 1993. Neaiškūs žmogus ir istorijos dviprasmybė // *Metmenų laisvieji svarstymai 1959–1989*. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla.
- Kavolis V. 1993. Lietuviai, komunizmas ir tautinis charakteris // *Metmenų laisvieji svarstymai 1959–1989*. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla.
- Kavolis V. 1995. *Kultūrinė psichologija*. Vilnius: Baltos lankos.
- Keith K. D. 2011. *Cross-Cultural Psychology. Contemporary Themes and Perspectives*. Wiley – Blackwell.
- Kierkegaard S. 1997. *Liga mirčiai*. Aidai ALK.
- Kraniauskienė S. 2004. Identiteto tyrimo metmenys: kartų identiteto paieška XX a. lietuvių autobiografijose // *Sociologija. Mintis ir veiksmai*. Nr. 2.
- Kuhn J. 1859. *Katholische Dogmatik*. Tubingen.
- Kuzmickas B. 2001. Laimė, asmenybė, vertybės. Lietuvos teisės universitetas.
- Kuzmickas B. 2009. *Tautos tapatumo savimonė. Lietuvių savimonės bruožai*. Antroji pataisyta ir papildyta laida. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas.
- Lavelle L. 1991. *Traite des valeurs. I. Theorie generale de la valeur*. Presses universitaires de France.
- Lietuviškojo europietiško raida: dabarties ir ateities iššūkiai*. 2006. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas.

- Lipman M. 1993. *Thinking Children and Education*. Kendall // Hunt Publishing Company.
- Liu Sh., Volič Z., Gallois C. 2011. *Introducing Intercultural Communication*. Sage.
- Loury C., Momood T., Teles S. M. 2005. *Ethnicity, Social Mobility and Public Policy*. Cambridge University Press.
- Maceina A. 1998. *Daiktas ir žodis*. Aidai.
- Martinaitis M. 1984. Fragmentai apie naiviają etiką / / *Etikos etiudai. Dorovė ir tradicijos*. Vilnius: Mintis.
- May R. 1977. *The Meaning of Anxiety*. Washington Square Press.
- McDermott J. 1993. *The Importance of a Cultural Pedagogy*. In: Lipman M. 1993. *Thinking Children and Education*. Kendall / Hunt Publishing Company.
- McLean G. 1994. Tradition, Harmony and Transcendence. Cultural Heritage and Contemporary Life Series III, Asia. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy. Cit. pagal: Jonutytė J. *Tradicija kaip laiko patirtis. Fenomenologinės ir naratologinės perspektyvų sankirta*. Daktaro disertacija. Humanitariniai mokslai, filosofija (01 H). Kaunas, 2007, p. 38–39.
- McLuhan M. 2003. *Kaip suprasti medijas. Žmogaus tęsiniai*. Vilnius: Baltos lankos.
- Metmenų laisvieji svarstymai 1959–1989*. 1993. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla.
- Mickūnas A. 2007. *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*. Kultūros, filosofijos ir meno institutas.
- Mickūnas A. 2011. *Estetika. Menas ir pasaulio patirtis*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- Munjė E. 1996. *Personalizmas*. Vilnius: Pradai.
- Murdock G. P. 1993. Kultūrinio kitimo dinamika / / *Kultūros prigimtis*. Vilnius: Valstybinis leidybos centras.
- Nacionalinio tapatumo tęstinumas ir savikūra eurointegracijos sąlygomis*. 2008. Vilnius: Kronta.
- Nedoncelle M. 1953. *De la Fidelite*. Aubier
- Norkus Z. 2008. *Kokia demokratija, koks kapitalizmas?* Vilniaus universiteto leidykla.
- Panofsky E. 2002:15. *Prasmė vizualiniuose menuose*. Baltos lankos.

- Poškaitė L. 2002. Žmogaus tapatumo samprata klasikinėje kinų filosofijoje (konfucianizme ir daoizme) // *Rytai – Vakarai. Komparatyvistinės studijos III*. Kultūros, filosofijos ir meno institutas.
- Ramanauskaitė E. 2004. *Subkultūros fenomenas ir modernas. XX a. pabaigos Lietuvos subkultūrinių bendrijų tyrinėjimai*.
- Reid T. 2012. Esė apie žmogaus mąstymo galias // *Problemos*. 2012/81.
- Ricoeur P. 1985. *Temps et recit*. Editions du Seuil.
- Rubavičius V. 2010. *Postmodernusis kapitalizmas*. Kitos knygos.
- Saudargas P. 1992. Kultūros politika: pirmyn į mažaraštę visuomenę // *Atgimimas*, nr. 49.
- Sauka D. 1982. *Lietuvių tautosaka*. Vilnius: Mokslas.
- Schopenhauer A. 1995. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. Pradai.
- Sezemanas V., 1997. *Raštai. Filosofijos istorija. Kultūra*. Vilnius: Mintis.
- Simmel G. 2007. *Sociologija ir kultūros filosofija*. Margi raštai.
- Spranger E. 1929. *Psychologie des Jugendalters*. Verlag Quelle & Meyer – Leipzig.
- Stoškuvienė V. 2011. Auga antra lietuvių karta, neskaitanti knygų. *Veidas*, nr. 35.
- Šalkauskis S. 1990. *Raštai I*. Vilnius: Mintis.
- Šaulauskas M. 1996. Lietuva iki ir po 1990-ųjų: apie modernizaciją ir galvoji-mo būdą // *Žmogus ir visuomenė 3'95*. VPU leidykla.
- Šliogeris A. 2001. *Kas yra filosofija?* Vilnius: Strofa.
- Šliogeris A. 2011. *Lietuviškosios paraštės*. Vilniaus universitetas.
- Taylor Ch. 1998. Susipykę tikslai: liberalų – komunistų ginčas // *Šiuolaikinė politinė filosofija*. Antologija. Vilnius: Pradai.
- Taylor Ch. 1996. *Autentiškumo etika*. Aidai.
- The Concise encyclopedia of Sociology*. 2011. Wiley-Blackwell.
- Toynbee A., Ikeda D. 1999. Žmogus pats turi rinktis // *Kultūra ir civilizacija. Straipsnių rinkinys*. Vilnius: Gervelė.
- Touraine A. 1992. *Critique de Modernite*. Fayard.
- Ulrich im Hof. 1996. Švietimo epochos Europa. ALK Baltos lankos.
- Uždavinys A. 2007. *Sufizmas islamo civilizacijoje*. Kaunas: Atvirosios visuo-menės studijų asociacija.
- Vincent A. 1989. Can Groups be persons? – *The Review of Metaphysics*. Vol. XLII, No. 4.

- Visuotinė lietuvių enciklopedija. XIV.* 2008. Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.
- Vitgenšteinas L. 1995. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis
- Webster F. 2006. *Informacinės visuomenės teorijos*. Vilnius: Poligrafija ir informatika.
- Wuthnow R. 1996. Šventybės sugrįžimas. Aidai.
- Визуальное (как) насилие. 2007. Вильнюс: Европейский гуманитарный университет.
- Гегель Г. 1956. Сочинения. Том III. Москва.
- Лакан Ж. 1998. Семинары. Книга I. Москва. Гносис/Логос.
- Овчинников В. 1971. Ветка сакуры. Москва: Прогресс.

II DALIS.

Socialinis tapatumas: prielaidos, pokyčiai, destrukcijos

Jūratė Morkūnienė

1 skyrius. Žmogiškasis tapatumas: filosofija ir metodologija

1. Tapatumų įvairovė

Individo tapatumo svarstymai nėra populiarūs dabartinėje Lietuvos visuomenėje. Dažniau šis tapatumo leitmotyvas nuskamba tik kaip tautinis tapatumas, ypač kalbant apie emigraciją, kai daugiau kaip pusė milijono lietuvių, Kazio Pakšto žodžiais tariant, vėl „pabiro pasaulio vieškeluose“.

Kaip įmanomas neskaitlingos tautos tapatumas šiuolaikiniame pasaulyje? Kas apskritai sudaro tapatumo pagrindą? Ar Lietuvos kultūra menkėja? Ar tautinė savimonė silpsta? Ar politinės nepriklausomybės prasmė nublanksta, nykstant tautos tapatumo savimonei, o kartu silpnėja ir nyksta pilietiškumo ir patriotizmo prasmė? Ar, kaip rašė Peteris Sloterdijkas, „kadangi viskas pasidarė problemiška, tai viskas kažkaip tapo nesvarbu“?

Pradėdami šią temą, pirmiausia susiduriame su tapatumų įvairove, svarstoma įvairių mokslų literatūroje: tai individo tapatumas, kultūrinis tapatumas, krikščioniškasis ar pagoniškas tapatumas, tapatumas kaip patriotizmas, netgi mūsų romėniškasis tapatumas (Gintaras Beresnevičius) ir pan. Nė vieno nėra izoliuoto, galime tik susitarti, kur baigiasi ku-

rio ribos. Prie šių tapatumų įvairovės priskiriamas ir *socialinis* tapatumas. Galėtume tarti, jog tai individo kaip visuomeninės, bendruomeninės būtybės tapatumas, nes individo nei realybėje, nei teorijoje negalima izoliuoti nuo kitų individų, nes nėra ir visuomenės kaip homogeniško darinio, o yra ryšių tarp individų sistema, kuri ir vadinama visuomene¹.

Socialinio tapatumo svarstymuose gali būti išskiriami ekonominis, politinis, tautinis, kultūrinis, religinis, pilietinis ar kokios nors grupės tapatumas ir t. t. Tačiau nė vienas požiūris negali išsemti visumos, o jų aritmetinė suma nesudarys socialinio tapatumo visumos. Todėl socialinis tapatumas gali būti suprantamas tik kaip lydinys, arba tinklas, individo tapatumo jo socialiniuose ryšiuose, šį tapatumą įvertinant iš žmogiškojo tapatumo, kaip bendrybės, požiūrio taško. Savo ruožtu, požiūris, ką laikysime socialiniu tapatumu, visada bus veikiamas tiek mąstymo paradigmos, tiek ir konkrečių aplinkybių, materialių to laikotarpio gyvenimo aplinkybių.

Taigi, tikslingiau būtų kalbėti apie žmogiškąjį tapatumą, kuris aiškina individą kaip visuomeninės (socialinės) sistemos sudarančiąją dalį, bei svarstyti šio tapatumo požymius: atvirumą, bendravimą, dialogą ir pan. Žmogiškojo tapatumo požymius rasti būtų nesunku, tai bendrai suprantamos vertybės. Tačiau painiavą dažnai sukelia paplitusi kasdienės sąmonės lygmens analizė su savo vertybiniais² sprendimais ir sveiko proto terminologija, neturinti nieko bendra su vertybių (šiuo atveju tapatumo) esme. Socialinės psichologijos teoretikas Tamotsu Šibutani (Shibutani) yra pasakęs: „kai jausmai, tarpasmenybinių santykių rezultatas, aprašinėja-

1 Visuomenės sąvoka – tai iš esmės metafora, susitarimo dalykas. Negalima suformuluoti visuomenės absoliutaus apibrėžimo. Taip pat negalima apibūdinti, kaip ją sudarančių **individų sumos**. Tai sąvoka, išreiškianti sudėtingą, save organizuojančią ir save tikrinančią grįžtamuju ryšiu, sistemą. Visuomenės sąvoka išreiškia bendravimo ryšiais susietų individų veiklą.

2 Thomo Kuhno manymu, „Tose situacijose, kuriose reikia remtis vertybėmis, dar svarbiau tai, kad skirtingos vertybės, imamos skyrium, dažnai lemia skirtingą pasirinkimą. <...> nors daugelis mokslininkų pripažįsta tas pačias vertybes ir nors mokslui giliai ir esmingai būdinga jų paisyti, vertybių taikymas kartais labai priklauso nuo atskiros asmenybės ir biografijos bruožų, kuriais grupės nariai skiriasi vienas nuo kito.“ (Kuhn 2003:216)

mi terminais meilė, neapykanta, pavydas, tas daugeliu atvejų panašu į tai, jeigu chemikas imtų vietoj terminų deguonis, vandenilis sakyti vanduo, oras ir pan.“ (Shibutani 1969: 299). Būtų lygiai tas pat, jei individo tapatumą aiškintume vien iš moralinių ar vertybinių pozicijų.

Tapatumas – sąvoka, kuri pačia savo esme yra įvairialypė ir tarsi nepagaunama, kadangi yra nuolatinio kitimo būklėje, tapo svarbiausia besikeičiančio socialinio gyvenimo ir asmeninio patyrimo aiškinimo sąvoka mūsų dabartiniais nepastoviais laikais.

Todėl būtent filosofijos uždaviniu tampa *sukurti geriausias aiškinimo procedūras*, atskleisti tapatumo kokybinius (teorinius) kriterijus, kuriais vadovaujantis būtų galima apibrėžti optimalias visuomenės gyvenimo sąlygas, lemiančias individo tapatumą.

2. Tapatumo aiškinimo pagrindai

Galime išvelgti, jog visi tapatumai praranda savo statiškumą, arba metafizinį amžinumą, laiko tėkmėje, vadinamoje istorija, ir dar ne taip seniai atrastoje. Kiekvienas laikotarpis parodo savo svarbiausias tapatumo briaunas. Šiuo metu mums ypač rūpi pasaulio lietuvių tapatybė. Manau, jog prie jos šliejasi ir Lietuvos lietuvių tapatybės problema. Kartais ši problema suvedama į patriotizmo klausimą. Jei, esą, nesi patriotas, vadinasi, nesi lietuvis, blogas lietuvis, taigi, neatitinki lietuvių tapatybės. Todėl netgi reikia mokyti patriotizmo mokyklose specialiose pamokose. Patriotizmas, kaip žinoma, yra meilė (Tėvynei), o ar mylėti galima išmokyti per pamokas? Keliami klausimai: kas išreiškia emigruojančių Lietuvos piliečių tapatybę? Ar tai emigrantų tapatybė, ar piliečių tapatybė? Kurie lietuviai yra lietuviškesni?

Kad galėtume kiek įveikti šį neaiškumą, reikia žinoti tapatumo pagrindus, arba kriterijus. Problemą galima būtų formuluoti šitaip: *kaip galimà asmenybė dabarties pasaulyje?*

Filosofinių svarstymų siekis – pagrįsti asmenybės, tai yra žmogiško žmogaus, esmę. Beje, dabar ši problema formuluojama kaip individo tapatumo, arba žmogiškosios kokybės, problema. Tapatumas – tai savimonė, sąmoningumas, įsisąmoninimas buvimo pačiu savimi, nes visaverčiu gali

būti laikomas tik save suvokiantis ir apmąstantis tapatumas. Čia įžengiamoje kultūros sferoje. Savimonė susikuriama tik kultūros, o ne natūros dirvoje. Savimonė, sąmoningumas, įsisaūmonintas buvimas pačiu savimi yra tapatumo pagrindas, nes visaverčiu gali būti laikomas tik save suvokiantis ir apmąstantis tapatumas. Neartikuliuota kultūra, paprastas, „išmoktas“, formalus žinojimas apie savo tautinę ir pilietinę priklausomybę nėra ta atspara, kuri leistų išlaikyti tautos ir individo tapatumą. Atsparus gali būti tik sukultūrintas protas. Pati kultūra, *paideia*, negali būti spontaniška ar naivi. Ją reikia atkakliai kurti.

3. Mokslo paradigmos pasikeitimas

Todėl svarbu žinoti, kokiomis mokslinėmis (filosofinėmis) priemonėmis ir metodais tai pasiekama, tai yra kalbėti apie naująją socialinės filosofijos paradigmą, nes ankstesnioji – modernioji – jau nebeduoda įrankių paaiškinti sudėtingiausią save vystančią sistemą, koks yra žmogus jo visuomeniniuose ryšiuose. Aiškinimas reikalauja naujų sąvokų ir tyrimo naujais metodais, išreiškiančiais jau ne statiką, bet dinamiką, „pagaunamaisiais“ procesą, dinamiškumą, nevienamatiškumą.

Ilgą laiką problema buvo ta, kad filosofija žmogaus ir visuomenės problemas sprendė jau nebetinkamais būdais, naudodamasi senuoju moderniosios filosofijos arsenalu, griežtu priežasties-pasekmės ryšio taikymu, kurį Karlas Popperis pavadino „deterministiniu košmaru“. Dėl to atrodė, kad filosofija nebepajėgi paaiškinti šiuolaikiniam žmogui iškylančių klausimų: jos senosios pažinimo priemonės nebetiko naujiems, greitiems, sudėtingiems ir globaliems visuomenės gyvenimo procesams suprasti. Todėl filosofija patyrė stiprią krizę, kuri tęsiasi jau ne vieną dešimtmetį. Ši krizė susijusi su mokslo paradigmos pasikeitimu. Priežastis ta, jog filosofija į besikeičiančią mokslo paradigmą reagavo per lėtai. Žmogus buvo aiškintas, remiantis uždaros sistemos principais. Šitokio aiškinimo neatitikimą ypač pajutusi filosofijos srovė – filosofinis struktūralizmas – apskritai pareiškė apie žmogaus, kaip vientisybės, kaip subjekto, „išnykimą“, jo filosofinę „mirtį“ (Foucault 1966: 397). Claude'as Lévi–Straussas, jau 1961 metais pastebėjęs socialinės filosofijos silpnumą, straipsnyje „Šiuolaikinės

antropologijos krizė“ paskelbė, jog filosofija turinti iš esmės pasikeisti ir pripažinti, jog vien iš loginių ir moralinių pozicijų nebeįmanoma nagrinėti visuomenės, laikant ją tik tyrinėjimo objektu. Šiuolaikinės visuomenės tapo kolektyviniais subjektais. Lévi–Strausso nuomone, toks filosofijos objekto pasikeitimas rodo būtinumą pakeisti tiek pačios filosofijos tikslus, tiek ir jos metodus. Svarbu suprasti, jog naujoms problemoms tirti būtinos naujos tyrimo priemonės, būtina „iškalti“ naujus pažinimo instrumentus. Teorijos tikslas – išspręsti problemą, gal net atsisakant klasikinio bei visuotinai priimto buvusios koncepcijos grynumo, išspręsti ne tik teoriškai, bet ir pasiekiant pageidaujamų praktinių rezultatų. Jeanas Piaget, savo ruožtu, tikėjosi, jog „šitoje teorinio darbo pliuralizmo erdvėje atsiras filosofija, kuri dar nerado savo unikalios mąstytojo ir savo visuotinės kalbos“ (Piaget 1968:115, išnaša).

Filosofija nėra vienareikšmiškai apibrėžta sąvokų vartojimo sritis, nes apibendrina sudėtingiausią ir greičiausiai kintantį objektą – visuomenę ir žmogų. Ta prasme filosofija visada yra nebaigta, santykinai atvira ir todėl – laikina, „netobula“, „nesisteminė“ ir pažeidžiama teorija. Ar tai reiškia, jog filosofija tampa reliatyvistinė? Ne, nes ji – identifikuojama, turi savo tyrimo dalyką, tikslus ir metodus.

Algirdas Julius Greimas rašė:

„Per paskutinius tris amžius žmonija rūpinosi beveik išimtinai gamtos mokslų pažanga ir jų pritaikymo technologija. Tuo tarpu žmogaus ir visuomenės problemos buvo paliktos nuošaliai, kaip priklausančios moralinei arba ideologinei sričiai. Tiek moralė, tiek ideologija yra gerų norų formulavimas, o ne realybių konstatavimas. Užtat ir dvidešimtojo amžiaus viduryje mes atsidūrėme tokioje padėtyje, kad žmogus, komanduojęs elektroninei mašinai, yra kartu ir galingas, ir bejėgis. Jis stiprus savo valdomos mašinos pažinimu, bet lieka nesubrendusiu vaiku, kai reikalas eina apie savo paties pažinimą. Ši disproporcija, nelygybė tarp žmogaus ir gamtos pažinimo laipsnių, sudaro, savaime aišku, milžinišką pavojų pačiai žmonijos egzistencijai. Užtat man atrodo, kad žmogaus mokslų sukūrimas yra ne tik dvidešimtojo amžiaus misija, bet ir visos žmonijos likimą determinuojanti būtinybė“ (Greimas 1998: 30).

Taigi, reikėtų kalbėti apie naująją socialinės filosofijos paradigmą arba conceptualinę pertvarką, nes ankstesnioji (modernioji) patyrė krizę ir ją išgyvena iki šiol. Dabartiniu metu minėtą neadekvatų aiškinimą pakeičia kita žmogaus samprata: žmogus aiškinamas, remiantis atvirų sistemų principais. Jis, kaip socialinė būtybė, yra laikomas atvira sistema, todėl *tik santykis su aplinka, tai yra visuomene ir pasauliu, yra jo gyvybės ir esmės prielaida.*

Dabarties integracinėje mąstymo paradigmoje „senamadiškai“ atrodo grynosios, arba „profesinės“, filosofijos paieškos. Šia prasme visa šiuolaikinė filosofija galėtų būti pavadinta „negryna“ ir „neprofesinė“, tuo jos nesumenkinant, bet, atvirksčiai, parodant jos pažangumą. Tik ji ir padeda mūsų laikmečio žmogui suprasti besikeičiantį pasaulį, sukurti conceptualias priemones, leidžiančias „pagauti“ jį kaip gyvą procesą, jo nenumarindama. Tai ir yra stiprioji šiuolaikinės filosofijos pusė. Priešingu atveju, ieškant „grynumo“, nuolat bus susiduriama su „kriterijų krize“, kai senieji filosofiniai kriterijai nebegali paaiškinti dabarties procesų, kai klasikiniai paaiškinimai ir metodai nebetenkina visuomenės. Reikia pritarti Kuhnui, jog „Perėjimas nuo vienos paradigmos pripažinimo prie kitos yra atsiverimo aktas, ir čia negali būti jokios prievartos. Visą gyvenimą nesiliaujantis priešinimasis, ypač tų, kurių kūrybinės biografijos susiejo juos su senąja normalaus mokslo tradicija, yra ne mokslo standartų pažeidimas, bet būdingas paties mokslinio tyrinėjimo prigimties bruožas. Pasipriešinimo šaltinis yra įsitikinimas, kad senoji paradigma galų gale išspręs visas problemas, kad gamtą galima įsprausti į paradigmos nustatytus rėmus“ (Kuhn 2003: 178)³.

Kadaiše antikos filosofai Parmenidas ir Zenonas Elėjietis įrodinėjo, jog judėjimo mąstyti negalima⁴. Dabar mes norime „pagauti“ procesą, „pagauti“ žmogaus, kaip save organizuojančios (save kuriančios) sistemos esmę ir turinį, tai yra *tapatumą*. Naujoji mokslo paradigma jau leidžia tą

3 „Nors kartais tam, kad įvyktų pasikeitimas, reikia visos kartos“, pranašavo Kuhnas (Kuhn 2003: 179).

4 Šių filosofų teigimu, mąstydamas apie judėjimą, protas patenka į neišsprendžiamus prieštaravimus – aporijas, arba paradoksus. Bet gal aporija buvo aporija tik tam tikru istoriniu pažinimo laiku?

atlikti, tai yra mąstyti šį judėjimą, šį procesą. Svarbu suprasti, jog naujoms problemoms tirti būtinos naujos tyrimo priemonės, būtina „nukalti“ naujus pažinimo instrumentus.

Filosofija dvidešimt pirmajame amžiuje atgimsta tiek, kiek jos pažinimo metodai atitinka šiuolaikinę mokslo paradigmą. Viso moderniojo mokslo užduotis iki šiol buvo pašalinti netikslumą, dviprasmiškumą, prieštaravimą. Tačiau šiuolaikinis mokslas pripažįsta tam tikrą ne tik reiškinių, bet ir jų aiškinimo koncepcijų neapibrėžtumą ar nebaigtumą. Filosofija atsigauna, taikydama naujus pažinimo metodus, kurdama naują sąvokų tinklą. Filosofija sugrįžta, permąstydamą tvarkos ir chaoso, sudėtingumo ir paprastumo, evoliucijos ir revoliucijos, tiesos ir klaidos problemas. Pažinimas dabar suvokiamas kaip nuolatinis, nenutrūkstamas *dialogas su realybe*. Jau įsisąmoninta, jog nė viena filosofinė teorija negali išsemti realybės, sustabdyti proceso ir „uždaryti“ savo objekto: filosofinė teorija visada lieka santykinai atvira. Šiuolaikinis pažinimas „nenumarina“ proceso, nedalija vientiso gyvo socialinio reiškinio į dalis, bet „pagauna“ tą procesą, jo giluminius ryšius ir prieštaravimus. Tikslas ir rezultatai susiję *grįžtamuoju ryšiu*. Šis ryšys neleidžia filosofijos teorijai tapti nepajudinama dogma. Visai Vakarų sampratai, nuo René Descartes'o laikų iš esmės priešinusiai žmogų-subjektą objektų pasauliui, tenka atsinaujinti⁵.

5 Šis požiūris dar tebėra kvestionuojamas. Tai natūralu. Kaip antai, Algis Mickūnas svarsto pastovumo ir tėkmės pažinime sąveiką. Jis pabrėžia, jog „metodologinėje perspektyvoje iškyla esminis skirtingų turinių nesuderinamumo klausimas“. Mokslininkas baiminasi, jog „kiekvienas dalykinis turinys gali reikalauti savos metodologijos. <...> jau nebėra didžiojo, valdančio diskurso. Atrodo, tokiaame kontekste mėginimas siūlyti kokią nors visa apimančią metodologiją baigsis tuo, kad gausime keistą, dažnai beprasmį iš įvairių sričių surinktų sąvokų agregatą. <...> Problema iškyla ne dėl vieno ar kito mokslininko klaidos, bet dėl pačių modernaus mąstymo prielaidų, nes bendro metodo ieškoma neįsisąmoninus metodologijos sampratos. Jei pastaroji nagrinėjama remiantis modernųjų Vakarų mąstymu kaip tai, kas sukonstruota, o paskui pritaikoma arba naudojama tam, kad būtų galima prieiti prie fenomenų, tai toks požiūris yra iš anksto pasmerktas nesėkmei. Prieš pradėdant konstruoti, turi būti ištirtos priimanamos suvokimo prielaidos ir būdai, kuriais jos koreliuojamos su įvairiais turiniais, t. y. jokia metodologija nebus adekvati, jei ji bus išoriška šių koreliatyvių fenomenų atžvilgiu.“ (Mickūnas 2007: 231)

Šiuolaikinė filosofija, pripažindama klasikinėje filosofijoje keltų problemų svarbą ir jų sprendimo tęstinumą, dabarties problemas sprendžia jau ne vien grynai filosofinių pažinimo instrumentų klasikine prasme priemonėmis, bet jas sprendžia naujųjų socialinių istorinių žinių ir mokslų kontekste. Prieš socialinę filosofiją jau 20-jame amžiuje iškilo būtinybė pasitelkti (adaptuotu pavidalu) sąvokas, ateinančias iš kitų, labiausiai pažengusių mokslų: sistemų teorijos, fizikos, kibernetikos, biologijos, genetikos, psichologijos ir kt.⁶

Sudėtingiausia save vystanti sistema, – žmogus visuomeniniuose ryšiuose, – negali būti aiškinama statiškomis kategorijomis. Iškyla naujų sąvokų, išreiškiančių jau ne statiką, o dinamiką, būtinybę, taip pat naujų aiškinimo metodų būtinybę.

Šiuolaikinė socialinė filosofija adaptavo ir pagrįstai naudojami tokiomis procesą išreiškiančiomis sąvokomis, kaip tikimybė, save organizuojanti sistema, atvirumas, grįžtamasis ryšys, entropija. Visuomenė ir žmogus aiškinami proceso sąvokomis, sąveikos dėsniais.

Dabartiniu metu minėtą neadekvatų aiškinimą pakeičia kita žmogaus samprata: žmogus aiškinamas, vadovaujantis *atvirų sistemų* principais. Jis, kaip socialinė būtybė, yra laikomas atvira sistema, todėl tik santykis su aplinka, tai yra su visuomene ir pasauliu, yra jo gyvybės ir esmės prielaida. Kuo sistema tobulesnė, tai yra kuo ji sudėtingesnė ir turtingesnė, tuo ji atviresnė. Žmogus ir visuomenė pačios sudėtingiausios ir todėl pačios atviriausios sistemos.

Žmogaus tapimą-procesą, veiklą-procesą galima paaikškinti tik teorijomis-procesais. Šiuolaikinės socialinės filosofijos kryptingumas yra aki-vaizdus – tai nedogmatiška, atvira teorija. Pagrindinius naujosios paradigmos bruožus filosofijoje atitinka kompleksiško samprata; pažinimo kaip dialogo su realybe suvokimas; objekto-subjekto ryšių, sąveikų, papild-

6 Kalbant apie tarpdisciplininį požiūrį, reikia gerai išmanyti tiek bendruosius pažinimo pagrindus (ką duoda filosofinis pažinimas), tiek ir konkrečius mokslus. Reikalinga „naujo Renesanso žmonių karta“, kurie galėtų iš esmės orientuotis vis didėjančiame informacijos sraute ir mąstyti strategiškai. Kitais žodžiais, kad mąstymas nebūtų uždarytas siauruose vienos specialybės, nors ji būtų pati filosofija, rėmuose. Tačiau – filosofinės integracijos bei pažangios žmogaus ir visuomenės sampratos negali būti be esminių dalykų pažangiausiuose šiuolaikiniuose moksluose žinojimo.

domumo, priešpriešos, negrįžtamumo ir kitų aiškinimo principų įvedimas; atviros sistemos idėja. Socialinės filosofijos teorijos dabar gali būti suprantamos tik kaip atviros, tai reiškia atsirandančios, tobulėjančios, pasiekiančios savo brandumą ir vėl tampančios istorija, tai yra praeitimi.

Taigi, šiuolaikiška filosofija gali būti tik kaip atitinkanti šiuolaikinę mokslo paradigimą. Sudėtingos, save organizuojančios sistemos, tokios kaip visuomenė ir žmogus, negali būti paaiškinamos statiškais kategorijomis. Pagrindinė teorinė šiuolaikinės socialinės filosofijos nuostata – ir esamą tikrovės būseną, ir jos atspindį sąvokose (teorijose) suprasti ir aiškinti ne kaip sustingusią, statišką struktūrą, bet kaip eilinę, praeinančią fazę. Šiuo atveju svarbios pagrindinės metodologinės nuostatos: kategorijų statikos ir dinamikos priešprieša, nauja sisteminimo samprata, filosofinių teorijų tikslumo samprata, požiūris į racionalumą, idealizavimas ir tapatumas realybei, proceso, grįžtamojo ryšio samprata ir kt. Kiekviena filosofijos paradigma tinkama tik tam laikotarpiui, kuriam ji pritaikoma ir iš kurio ji atsiranda.

Paradigmos pakitimai akivaizdūs, palyginus Jean Paul Sartro filosofiją su dabarties humanistinėmis žmogaus studijomis (žr. Edgardo Morino darbus). Sartrui esminis klausimas buvo „ar–ar“: ar *sistema* (negyva, tapati sau „būtis savyje“), ar *procesas* (gyvas žmogus, „būtis sau“). Lui Althusseris irgi kėlė dualistinį klausimą: ar filosofinė teorija yra griežta sistema – tada ji esanti mokslas, ar teorija yra kažkas amorfiško – tada ji esanti ideologija⁷. Ši problema buvo tapusi beveik aporija, tačiau diskusija paruošė perėjimą nuo griežto determinizmo, arba „deterministinio košmaro“, anot Karlo Popperio, vienodai taikyto tiek negyvajai ir gyvajai gamtai, tiek ir visuomenei, prie to, kas dabar vadinama „ir–ir“: ir procesas, ir sistema (žr. Morin)⁸.

7 Analogišką mąstymo kelią rodo svarstymai: arba lietuvis-emigrantas, arba lietuvis-autochtonas, čiabuvis; arba patriotas, arba kosmopolitas; arba protingas, arba „runkelis“; arba jaunimas, arba senoliai ir t. t., ir pan.

8 Beje, šį „ir–ir“ metodą jau taikė ir švietėjai, kurie manė, jog, panaudojant žinias ir švietimą, galima tikslingai formuoti ir „aplinką“, ir „nuomones“. Taigi tarp „aplinkos“ ir „nuomonių“ nėra prieštaravimo, bet yra tarpusavio sąveika. Tuo švietėjų teorijoje buvo sujungtos dvi fundamentinės jų doktrinos tezės: „aplinka formuoja nuomones“ ir „nuomonės formuoja aplinką“.

Morinas savo darbuose įtikinamai pagrindė mintį, jog „prasideda greitai spartėjantis mokslų „sub-erdvių“, kurių kiekviena turi savo žodyną, savo kalbą, sąmoningo jungimo į vieną bendrą pažinimo tinklą, darbas <...> prie ankstesniojo, antropologinio, substrato prisijungia ekonominis, psichologinis tinklas“ (Morin 1990: 127). Morino tyrinėjimuose pabrėžiama, jog „visur gimsta sąmonės lydimo mokslo poreikis. Atėjo laikai, kai sąmonė imama kaip kompleksiška visos realybės – fizinės, biologinės, žmogiškosios, socialinės, politinės – visuma ir to kompleksškumo realybėje“ (*Ibidem*). Dabar ne tik žmogaus pasaulis, bet ir gamtos pasaulis nebelaikomas vien tik objektyvaus pažinimo objektu, egzistuojančiu nepriklausomybėje nuo sąmonės⁹. Pasaulis dabar pažįstamas kaip praktinės žmonių veiklos kūrinys.

Požiūris, jog galų gale žmogus neturi reikalo nė su kuo pasaulyje, išskyrus patį save, yra gana nauja aiškinimo idėja¹⁰. Anot psichologo Maxo Wertheimerio, žmogus visada turi nuostatą „pagerinti situaciją“; jis įneša naują į pasaulį, nes pats savimi nepatenkintas. Taigi, pasaulis, aplinka yra ne kas kita, kaip pats žmogus jo daiktiniu, intelektualiniu, dvasiniu, jausminiu pavidalu. Mūsų laikų filosofija vadovaujasi požiūriu, jog asmenybė yra pasauliui atvira, kad ji su pasauliu – kitu žmogumi ir visuomene – bendrauja, pagaliau, kad ji veikia ir savo veikla kuria ir pasaulį, ir pačią save. Taip pat tai reiškia, jog teorinis mąstymas yra laikomas „dalyvaujančiu“ mąstymu (Bachtin 1986: 87). Tai yra mąstymas, nesistengiantis vien tik objektyviai ir indiferentiškai aiškinti reiškinius ir situacijas, bet keliantis pasaulio ir žmogaus aiškinimo tikslus.

Šiame kontekste naują prasmę įgyja individo (asmenybės) tapatumo savikūra.

9 Ši samprata visiškai priešinga moderniosios filosofijos paradigmai, kurioje buvo ieškoma tobulo objektyvumo, ką rodo, pavyzdžiui, Bertrano Russelo požiūris, jog tobulas mokslas stengiasi tapti kiek įmanoma beasmeniu ir abstrahuotu nuo žmogaus (Russel 1948: 87).

10 Žinoma, būtina turėti omenyje, jog šitoks pasaulio suvokimas gali būti suprantamas tik kaip vektorius, o ne kaip reali būseną.

4. Pagrindinis aiškinimo metodas – integracija

Žmogiškojo socialinio tapatumo tyrimas dabarties pasaulyje jau nebegali tenkintis moderniosios filosofijos paradigma. Pačiai šiuolaikinei filosofijai iškyla užduotis *sukurti pažinimo įrankius*, galinčius paaiškinti žmogaus veiklą, taigi ir daryti įtaką socialiniams pokyčiams.

Žmogaus ir pasaulio problema dvidešimt pirmajame amžiuje – tai jau nebe dekartiškoji problema, kurios pažinimo uždavinys buvo pažinti nekintamas gamtines esmes. Tai ir nebe hėgeliškoji problema, kai teigiama, jog, priešingai gamtai, kuri sudaranti žmogui tik statišką nekintamą foną, istoriškai lavėja ir pažangėja tik žmogiškasis protas. Tai net ir ne sartriškoji gyvenimo absurde problema, teigianti, jog žmogaus laisvę riboja inertiška materija ir priešiška aplinka. Dabartiniu metu ši problema reikalauja pereiti prie besivystančių istorinių sąveikų, siejančių žmogaus ir jo idėjų pasaulį su aplinkos pasauliu. Vietoj nekintamo proto, siekiančio pasaulį paaiškinti nekintamais principais, arba savyje besivystančio proto, aiškinančio pasaulį nekintamais dėsningumais, ryškėja *kintami pažinimo santykiai tarp besikeičiančio žmogaus ir jo keičiamo pasaulio*. Taigi, šiuolaikiškos filosofinės žmogaus koncepcijos turėtų būti grindžiamos ne nekintamais principais ar koku nors vieninteliu aiškinimo idealu ar vertybe, bet problemomis, kylančiomis iš istorinių sąveikų tarp žmogaus veiklos, jo mąstymo ir aplinkos. Kiekviena konceptualinė sistema sprendžia savo laikmečio problemas. Veikiantis žmogus ir jo aplinka kuria vis naujas problemas. Taip vyksta, anot Stepheno Toulmino, nepaliaujama „problemų genealogija“ (Toulmin 1972: 155). Koncepcijos ir teorijos turi atitinkamai pertvarkyti savo sąvokų sistemą bei tyrimo metodus, pagilinti ir išskleisti sąvokų turinį, net kreiptis į gretimas teorijas ir mokslus, kad atitiktų naujų problemų sprendimo keliamus reikalavimus.

Žmogaus problemas tiria daugelis mokslų. Tačiau įvairiausių žinių aritmetinė suma nesukuria vientiso žmogaus paveiklo. Šiuo metu akivaizdi tiesa, jog žmogaus ir visuomenės pažinimas yra tarpdisciplininio tyrimo sritis. Šiuolaikinė filosofija formuojasi besivystančios mokslų sintezės kontekste, todėl integracijos metodas ir čia įsigali¹¹. Pasak ame-

11 Svarbiausia čia išvengti tiesmukiško gamtos mokslų metodų perkėlimo žmogaus ir visuomenės aiškinimui. Vis dėlto iki šiol lieka labai miglotas santykis tarp mokslinio

rikiečių filosofo Oelschlaegerio, „tokio pobūdžio integracija reikalauja naujo Renesanso žmonių kartos, kurie gali pateikti įvertinimus keliuose specialiuose moksluose ir kurie pajėgūs integruoti šias žinias į keletą visapusiškų sistemų“ (Oelschlaeger 1981: 7).

Integracija visais filosofijos gyvavimo amžiais daugiau ar mažiau vyko, kitaip gamtos mokslų atradimai nebūtų padarę įtakos filosofijai. Vis dėlto šiuo metu prasideda greitai spartėjantis mokslų suberdvių, kurių kiekviena turi savo žodyną, savo kalbą, sąmoningo jungimo į vieną bendrą pažinimo tinklą darbas (žr. E. Morino, I. Prigogino darbus). Kalbant metaforiškai, reikia „numegzti“ žmogaus pažinimo tinklą, kur susipynusios ir viena kitą papildomo visos žinių apie žmogų ir visuomenę sistemos, kurios visada yra procese, vystymesi.

Taigi, prieš save mes turime daugiamatę realybę. Ją pažinti prireiks kompleksinių teorijų, be viso kito lanksčiai atsiliepančių į problemas vietoj absoliutaus vienareikšmiško determinizmo ar net fanatizmo, leidžiančių nukrypti nuo to, kas laikoma norma ar taisykle, ir besivadovaujančių saviorganizacijos proceso, atvirumo, grįžtamojo ryšio ir kt. dėsniais¹². Taigi, šiuolaikinė paradigma dar galėtų būti vadinama kompleksiško paradigma. Kaip metodas, kompleksiško arba integracijos paradigma reiškia, jog mes siekiame rasti susilietimo, susijungimo, sąryšio taškus tarp įvairių tos pačios realybės pjūvių¹³. Integracija rodo, jog šiuolaikinės teorijos atsiranda sistemų „plyšiuose“, teigia Morinas (Morin 1984: 328).

racionalumo ir vertybinio mąstymo. Galima teigti, jog filosofija šiuo metu dar nėra tokia stipri, kad galėtų pagrįsti pasaulėžiūrą, tuo pat metu sujungiančią vertybes ir racionalumą, gėrį ir tikslumą. Paprastai iškeliami arba viena, arba kita.

- 12 Šis metodas galėtų būti pavadintas pagal graikų dramos choralo techniką strofos-antistrofos metodu. Choras eina į vieną pakylos pusę, dainuodamas strofą, ir grįžta, dainuodamas antistrofą arba atsakomąją strofą. Publika privalo girdėti abu judėjimus, ir tol nėra pasirošusi antistrofai, kol strofa dar nepasibaigė. Strofos-antistrofos „paradigma“ leidžia palikti klausimus atvirus ir neatsakytus tol, kol vėl bus grįžta prie jų, tačiau jau kitaip, kitu būdu. Taikant strofos-antistrofos metaforą, galima pasakyti, jog strofa yra klausimas, kaip mes pagauname tiesą praeinančiame patyrimo, ir kartu joje yra raktas antistrofos fazei. Antistrofa yra atsakymas, bet niekada ne galutinis.
- 13 Čia turima omenyje filosofinių teorijų santykis su žemesnio apibendrinimo lygio konkrečių mokslų teorijomis. Šiame santykyje filosofija vaidina metateorijos vaidmenį,

Integraciją kaip metodą lemia tiek šiuolaikinio mokslo dvasia – orientacija į ryšių, sąveikų atskleidimą, – tiek ir praktinis socialinės filosofijos angažuotumas bei jos reikalingumas. Vien filosofinės kalbos lygiu mes negalėtume rasti ekvivalentų sąvokos išplėtimui. Pavyzdžiui, sąvoka „individo socialinis tapatumas“ filosofiniu lygmeniu aiškinama žmogaus esmės, veiklos, imperatyvo, vertybių ir pan. sąvokomis. Tačiau tapatumo turinys gali būti giliau atskleistas, aiškinant ekonomines, politines, technologines ir kitas individo veiklos sąlygas. Morino žodžiais tariant, „prie ankstesniojo, antropologinio substrato prisijungia ekonominis, psichologinis tinklas“ (Morin 1984: 328). Filosofijai iškyla poreikis integruoti kitų mokslų pažinimo aparatą. Pritaikomos, adaptuojamos labiausiai šiuo metu pažengusių mokslų, visų pirma sistemų, teorijos, teorinės biologijos, genetikos, kibernetikos, socialinės psichologijos ir kitų mokslų sąvokos, taip pat ir metodai. Šiuolaikinis filosofinis pažinimas jau turi veikiančias sąvokas, leidžiančias pagauti procesą, jo nenumarinant.

Todėl, nagrinėjant socialinį individo tapatumą, reikės pasinaudoti ir šiuolaikinės socialinės filosofijos sąvokomis, ir jos metodais.

5. Socialinės filosofijos tikslas

Mūsų laikų filosofija vadovaujasi požiūriu, jog asmenybė yra pasauliui atvira, kad ji veikia ir savo veikla kuria ir pasaulį, ir pačią save. Taip pat tai reiškia, jog teorinis mąstymas yra laikomas „dalyvaujančiu“ mąstymu (Bachtin 1986: 87), tai yra mąstymu, nesistengiančiu vien tik objektyviai ir indiferentiškai aiškinti reiškinius ir situacijas, bet keliančiu pasaulio ir žmogaus aiškinimo tikslus.

Kinta ir filosofinės teorijos tikslas. Vietoj klasikinės filosofijos iškelto klausimo – paaiškinti, kaip asmenybė gali išlikti tapati sau, išsaugoti „žmoniją savyje“ (Kant 1987: 107), šiuolaikinė socialinė filosofija kelia klausimą, kaip asmenybė (individas) turi veikti, kad *išsaugotų žmonijos esmę ne tik savyje, bet ir greta (už) savęs*, tai yra išsaugotų žmogiškumą kitame žmoguje, tuo išsaugotų žmoniją ir pasaulį.

tačiau, savo ruožtu, pasiima jų patyrimą (adaptuoja sąvokas, metodus ir pan., tai yra „maitinasi“ jų pasiekimais).

Kanto filosofijoje žmogus, kaip asmenybė, savo atsakomybę suvokė kaip žmogaus pareigą pačiam sau, kaip vien tiktai moralinei būtybei: ši pareiga jam yra formalus atitikimas tarp žmogaus valios maksimum ir žmoniškos esmės jo asmenyje. Mūsų laikai vėl pakoregavo asmenybės turinį ir apibrėžimą. Asmenybė ne tik „sau“, bet ir „kitiems“ santykį „aš ir pasaulis“ keičia santykis „aš-pasaulyje“, tai yra sąveikoje. Aš-individą, išreiškiantį absoliučią prasmę, absoliučias normas, absoliutų tapatumą filosofijoje pakeičia aš-asmenybė, pretenduojanti į teisę ne tik originaliai ir savarankiškai mąstyti, bet ir laisvai veikti.

Kantas mums paliko raktą, kuris galėtų padėti spręsti mūsų sunkųjį uždavinį. Jis aiškino žmogų, kaip turintį dvi puses. Viena, gamtiškoji (arba gyvuliškoji) pusė, – tai būtybė su poreikiais, veikiama juslinių paskatų, kuriai būdingos tokios savybės, kaip egoizmas, savimeilė, savimana, arogancija. Antrąją – žmogiškąją pusę – išreiškia žmogaus kaip žmogiškosios esmės, tai yra žmonijos esmės atstovo ir saugotojo, priedermės. Kantas paliko mums kategorinį imperatyvą, nurodantį saugoti ir puoselėti savyje tai, kas sudaro žmogiškąją esmę.

Beje, šie minėti ir nepaminėti pagrindai gali būti ir yra išreiškiami statistiškai, tai yra priežastys gali būti žinomos su gamtamoksliniu tikslumu. Taigi, socialinio tapatumo paaiškinime galima pereiti nuo kokybinių prie kiekybinių kriterijų. Taip socialinio tapatumo nagrinėjimas yra „pastatomas ant žemės“, ir todėl spekuliacijoms, ideologijoms bei sveiko proto kasdienės sąmonės lygio spėlionėms erdvė sumažėja. Tampa aišku, kur yra priežastys ir ką reikia daryti.

Visi kiti tapatumai didžia dalimi priklauso nuo šio socialinio tapatumo.

Tačiau čia reikia būti atsargiems ir nežaisti su žmonių likimais. Negalima samprotauti: padarysime taip ir pažiūrėsime, kas iš to išeis. Kiekvienas socialinis „eksperimentas“ apskritai yra antihumaniškas, jo padariniai nenumatomi ir nepataisomi. Juo labiau yra nepriimtinas „bandymų ir klaidų“ kelias, nes jis reiškia laisvai pasirinktą atsitiktinių veiksmų seką. Tik eksperimentiniuose gamtos moksluose galima kartoti eksperimentą be žalos žmogui. Tuo tarpu eksperimentavimas visuomenėje yra neleistinas. Galima veikti, tik žinant rezultatą daug metų į priekį.

Dėl tos priežasties atsakomybės sąvoka šiuolaikinėje filosofijoje tampa viena svarbiausių. Naujųjų laikų individas, buvęs atsakingas už savo poelgius, savo veiklą, „nešęs vienišos atsakomybės našta“, dabar tampa atsakingas ir už kitą, negali atsisakyti atsakomybės už kitą, turi būti pajėgus ir pasirengęs atsakomybei (Losev 1988: 319). Tik atsakomybė individą išaukština ir suteikia teisę į skirtingumą, individualumą, suteikia tapatumą: „praradęs atsakomybę, gyvenimas negali turėti filosofijos: jis iš principo atsitiktinis“ (Bachtin 1986: 124).

Žmogiškojo tapatumo pagrindiniai bruožai: individo (visuomenės) *orumas, pasitikėjimas savimi, nekeikiaklupsčiavimas, distancija, arba atstumo išlaikymas, dialogas*, – yra kilę iš vienos didžiųjų Europos tradicijų – *laisvo piliečio* idėjos. Piliečio laisvės įtvirtinimas vyksta ne tik išlaisvinant žmogų nuo kitų žmonių baimės (Havel 1996: 11), bet ir sukuriant tam realias sąlygas. Tai ne tik ir ne tiek politinė, bet visų pirma socialinė užduotis. Ralfas Dahrendorfas tai vadina „*lygių šansų*“ visuomene arba „*gyvenimo šansu*“: „nėra ko laikyti savęs perdėm dvasingais ir neigti, kad visuomenės gyvenimą visų pirma lemia ekonominės sąlygos“ (Dahrendorf 1996: 40–41).

2 skyrius. Socialinio tapatumo prielaidos

1. Asmenybės samprata

Visų pirma reikia įprasminti asmenybės sąvoką, arba, kitaip tariant, paaiškinti, kas lemia individo tapatumą. Reikia žinoti pagrindinį visuomenės tikslą, visuomenė turi turėti strategiją savo atečiai kurti ir kelius bei priemones jį pasiekti. Taigi, būtent filosofijos uždavinys atskleisti pagrindinius kriterijus visuomenės, kurioje individas galėtų kurti savo žmogiškąją tapatybę, tapti jaučiančiu savo vertę ir atsakomybę žmogumi.

Aiškinant individo socialinį tapatumą, neturėtų būti nukrypstama į kraštutinumus. Žmogus – ne daiktas, kurį būtų galima paaiškinti priežasties-pasekmės dėsniais. Tai jau praėjusios – moderniosios – paradigmos metodologija. Žmogus, kaip atviras pasauliui (atvira sistema), tegali būti apibrėžtas tik ekologiškai, tai yra atskleidžiant jo ryšį, sąveiką ir vienybę su

visa aplinka. Žmogaus aplinka visų pirma yra jo paties sukurtas pasaulis, visuomenė, kultūra. Kad suprastume individo lygį (tapatumą, žmogišką žmogaus sužmoginimą), reikia tirti socialinių santykių – ryšių, sąveikos, aplinkos – lygį. Mums būtina pasirinkti ir išstudijuoti tuos ryšius, kurie yra esminiai žmogiškosios tapatybės raidos požiūriu.

Subrendo būtinybė pagrįsti ir sukurti konceptualinį individo socialinio tapatumo, individo kaip socialinės būtybės, prielaidų modelį. Pagrindiniai kriterijai, kuriais galima įvertinti individo tapatumo galimybes, yra *sąlygų, kurias randa ir kuriomis gyvena žmogus, lygis*, tai yra individo veiklos ir bendravimo santykių plačiąja prasme lygis. Materialinės ir socialinės sąlygos, arba *socialinė niša*, leidžia arba neleidžia individui turėti galimybių išsiugdyti savo žmogiškąjį tapatumą. Čia kuriami ir socialinės lygybės, kaip galimybių lygybės, pagrindai, ir socialinio teisingumo pagrindai.

Antroji individo tapatumo ugdymo prielaida yra *dalyvavimas* tvarkant socialinius santykius, tai yra galėjimas spręsti visuomenės valdymo klausimus¹⁴. Dalyvavimas lemia, jog veikiančiųjų subjektų sąmonėje formuojasi bendri, tačiau kartu ir labai įvairūs, individualūs poreikiai. Bendri poreikiai lemia ir bendrą visuomenės tikslą – kurti vienodas galimybes ugdyti kiekvieną jos narį kaip asmenybę – tapatų žmogiškajai esmei individą (žr. Kantas 1987: 92–110), tai yra ne tik patenkinti žmonių poreikius ir juos tobulinti, bet ir kurti. Kartu atsiranda tokio individo-asmenybės esminis bruožas, tikslas, pašaukimas ir savęs įtvirtinimas – *tarnauti žmonėms*.

Veiklos subjektas – tai žmogus, suvokęs save kaip savo istorinės raidos priežastį, rezultatą ir tikslą. Savo universalia kūrybiška veikla jis pasiekia laisvę ir tapatumą – harmoningą vienybę su gamta, su kitais žmonėmis ir išlaiko savo paties vientisumą. Asmenyje jį daro dalyvavimas visuomenės gyvenime, bendravimas, kūryba. Laisva veikla nulemia dvasinus polėkius – poreikį tobulinti tiek veiklos sąlygas, tiek pačią veiklą. Svarbiausia tokios veiklos, tai yra bendravimo, savybė yra ta, kad ji kuria ne tik žmogui

14 Tai nepalieka vietos jokiai monopolijai, be to, tik tada atsiranda pageidaujamas žmogiškas požiūris į ekosistemą, nes vienai visuomenės daliai nebereikia ginti gamtos ir gelbėti aplinkos nuo kitų piliečių „veiklos“.

naudingus daiktus, bet ir pačią kūrybišką, vadinasi, tapačią žmogiškajai esmei, asmenybę.

Jei visuomenėje daugiau ar mažiau kuriamos šios socialinės sąlygos ir ekonominės prielaidos, tai visuomenė (veikiantieji subjektai) jau gali valdyti savo veiksmus. Priešingu atveju kovojama tik su simptomais: korupcija, nusikalstamumu ir savižudybėmis, alkoholizmu ir narkomanija ir pan. Iš tikrųjų reikia šalinti šių blogybių – žmogaus naikinimo ir gamtos pražudymo – priežastis.

Tautos turtas – talentingas žmogus. Žmogiškasis turtas reiškiasi per išsilavinusią ir kūrybišką, tai yra tapačią (tą-pačią) asmenybę¹⁵. Svarbiausias sukauptas ir išsaugotas tautos turtas yra jos žmonių talentingumo (meistriškumo, nagingumo, išradingumo, atsakingumo) lygis. Talentingas žmogus yra materialinio, dvasinio ir socialinio pasaulio kūrėjas.

Žmogiškasis laikas. Bene svarbiausia asmenybės tapatumo formavimosi aplinkybė yra laikas, kurį žmogus turi tik sau, kuriuo gali laisvai naudotis. Kitais žodžiais, ne tik darbo laiką reikia padaryti „žmonišku“, bet ir palikti žmogui laiko saviraiškai. Laisvo laiko reikšmę būtina pabrėžti todėl, kad, viena, „laikas, esantis žmogaus nuosavybėje“, visuomenės visiškai pamiršamas, kai kalbama apie individo tapatybę, antra, visai nekreipiama dėmesio į „žmogiškąjį turtą“ – žinias, meistriškumą, išsilavinimą, kurio pagrindas yra laikas, kurį žmogus turi sau, – kai skaičiuojamas nacionalinis materialinis turtas.

Dar Aristotelis kėlė klausimą: jei žmogus visą laiką dirba, kaip jis gali būti geras pilietis? Tik laisvas laikas yra kūrybos erdvė. Aristoteliui laisvalaikis nėra dykinėjimas. Laisvo laiko idėja Renesanso humanistams buvo praktikos idėja. Jiems tikrasis laisvalaikis – ne tiesiog „laisvalaikis“, ne „ydingas laisvalaikis“, ne „tingus laisvalaikis“, o „darbai laisvu laiku“. Laisvė pačiam tvarkyti savo laiką buvo prielaida tapti humanistu, tai yra, išsilavinusiu žmogumi, perėmusiu žmonijos sukauptą kultūrą.

Laisvas laikas yra galimybė artėti prie individo tapatumo, jį palaipsniui kurti. Laikas, kurį individas turi ir kurį panaudoja savo išsilavinimui, kultūrai, iš esmės keičia ir patį darbą, ir kiekvieną veiklą, kurioje jis da-

15 Ta-pati, identiška sau, savo žmogiškajai esmei.

lyvauja. Žmogus grįžta į darbą, į visuomeninę, politinę, kūrybinę veiklą kitoks, tobulesnis, turintis daugiau žinių, turintis savo požiūrį, savo poziciją, todėl kūrybiškesnis, savarankiškesnis, atsakingesnis. Jis grįžta kaip asmenybė, socialiai tapatus individas¹⁶.

Tačiau kada gi tobulės individas, kada jis kurs ir turtins savo dvasinį pasaulį, kada kaip atsakingas pilietis užsiims visuomenine veikla, jeigu visi bus užimti darbu ir papildomais darbais be jokio darbo laiko apribojimo, kad galėtų išgyventi ar kad neprarastų darbo? Tai – vergovė, dar labiau menkinanti jau ir taip ne tokį didelį kultūrinį, kūrybinį ir intelektualinį mūsų visuomenės potencialą¹⁷.

Todėl strateginis mūsų visuomenės uždavinys – kultivuoti, ugdyti žmonių gabumus, sudaryti galimybes kiekvieno žmogaus išsilavinimui. Šitokio šalies turto niekas negali atimti. Išsilavinusi, kūrybiška, turinti savo nuomonę, išdidi, atsakinga už savo Tėvynę ir tautą asmenybė (tai yra žmogus, pagerbęs savyje visos žmonijos esmę, anot Kanto) ir tegali sukurti visuomenę, atsakingą už savo piliečius, dirbančią ir kuriančią žmogaus vertą ateitį.

2. Visuomenės kokybė. Kūrybinis potencialas

Socialinis bendruomenės tikslas slypi *visuomenės kokybės* sąvokoje. Tačiau visuomenės kokybė nulemta žmonių atsakingumo už savo kraštą, jų išsilavinimas, kūrybiškumas, pilietinis sąmoningumas, pilietinė drąsa. Tad svarbiausias socialinio tapatumo stiprinimo tikslas yra individo saviraiškos, savimonės ugdymas, kiekvieno žmogaus kūrybinių galimybių ir talentų žadinimas ir skatinimas. Taigi, tikslas – kiekvieno visuomenės nario kaip asmenybės tapatumas. Aurelio Peccei, Romos klubo įkūrėjas,

16 Rašytojas Patrikas Ourednikas rašė, jog prie Žmogaus teisių deklaracijos galėtų būti prijungta ir žmogaus laiko teisė (Ourednik 2007: 109).

17 Hillaire Bellocas, anglų istorikas ir rašytojas, praeito amžiaus viduryje rašė: „Taigi, vergovinės valstybės apibrėžimas yra toks: „Tokia visuomenės santvarka, kai didelę dalį šeimų ir individų pozityvioji teisė priverčia dirbti kitų šeimų ir individų naudai taip, kad visa visuomenė yra paženklinama tokio darbo žyme, vadinama vergovine valstybe“ (Belloc 2010).

visada pabrėždavo: „Svarbiausia – asmenybė, ji svarbiau už bet kokias idėjas ir bet kokius darbus, nes visi jie be žmogaus visiškai nieko nereiškia“. Jo *credo* – jeigu ateitis ir negali būti numatyta, ji gali būti sukurta. Peccei manė, jog šį priesaką gali įvykdyti tik žmogus, kuris supranta visuomenės raidą ir yra suvokęs savo atsakomybę už ją, tai yra asmenybė (Peccei 1977).

Kad žmogus galėtų kurti savo asmens tapatumą, o kartu socialinį (visuomenės) tapatumą, taigi, ir savo gyvenimą, ir savo ateitį, jam reikia trijų dalykų: žinoti, galėti ir norėti. Kitaip sakant, asmens tapatumą nusako trys pagrindiniai požymiai. Pirmiausia tai individo *savimonė*, kurią parodo stiprus atsakomybės jausmas ne tik už žmoniją, bet ir už artimą žmogų. Antra, tai veiklus *kūrybinis pradas*, išryškėjantis kiekvienoje veikloje, kiekviename darbe ir kiekviename poelgyje. Kūrybiškumas arba *situacijos pagerinimas*, anot Wertheimerio, persmelkia viską: asmeninį gyvenimą, visuomeninę veiklą, darbą (Wertheimer 1982). Pagaliau, tik išsilavinęs žmogus turi pakankamai žinių, kad suprastų visuomenės raidą ir būtų pajėgus kurti pažangą. Visą apvainikuoja *savigarbos jausmas*, savo vertės pajautimas, savo požiūrio turėjimas.

Ir vis dėlto kiekviena karta pradeda viską iš pradžių vienu požiūriu: į kokias sąlygas ji patenka ir kokias galimybes ji turi, kad perimtų, paveldėtų jai paliktą praeities kultūrą. Daugelio žmonių talentai ir pašaukimas gali užgesti dar nepradėję skleistis. Taigi, siekiant visuomenės ir individo kokybės (socialinio tapatumo), pirmiausia reikia pašalinti kliūtis, kad individai galėtų laisvai perimti objektyvų visuomenės turtą – kultūrą. Kultūra nėra paprastas, atsitiktinis, nelaikiškas veiklos aktas. Naujos galimybės, nauji būties aspektai, naujos tiesos ir visokios inovacijos gimsta tik kaip praėjusių kartų patyrimo tąsa. Mūsų veikla – tai tik daugelio amžių kūrybos tęsinys.

Todėl kiekvienai kartai reikalingos maksimaliai palankios sąlygos individų gabumams skleistis ir juos ugdyti, tiek vaikui, tiek suaugusiam garantuoti visavertį jo šiądieninį gyvenimą, lavinti ne tik intelektą ir kūną, bet ir dvasią, ir jausmus. Anot Dahrendorfo, kad kiekvienas „galėtų norėti“.

Kad šalis galėtų sustiprinti savo kūrybinį potencialą, tuo keliu ir savo socialinį tapatumą, reikia tam palankių socialinių sąlygų. Kultūringą šalį

apibūdina du požymiai: kuo aukštesnis visuomenės išsilavinimas (turima omenyje *visi* veiklos subjektai, o ne tam tikra jų dalis) ir pakankamas, leidžiantis oriai gyventi, *kiekvieno* pragyvenimo lygis.

Išsilavinimo problema čia svarbi todėl, kad, kuriant lygiaverčių ir pakankamų galimybių sąlygas, nepakanka saujelės lyderių, valdančiojo elito, – tą gali atlikti tik visas sociumas. Žinoma, jei mes laikysimės elitarinio požiūrio, pripažinsime, jog vieni jau savaime gimsta talentingi, o kiti – ne, vieni būna turtingi tarsi pagal kažkokius gamtos dėsnius, o kiti – ne, be abejo, visuomenė bus suskaldyta, o bedugnė tarp jų tik didės. Tik visuomenės išankstinė nuostata ir pasirinkimas gali lemti: ar skirstyti visuomenę į susipriešinančias puses, ar organizuoti visuomenės gyvenimą taip, kad kiekvienas jos narys galėtų kurti savo tapatumą, taip pat ir socialinį. Antrąjį požiūrį, jog asmenybe ne gimstama, bet tampama, patvirtina moksliniai tyrinėjimai. Visiems žmonėms būdingos tos pačios kūrybos prielaidos (Wertheimer). Kiekvienas individas – nepakartojamas, vienintelis, unikalus ir nepakeičiamas. Kiekviename žmoguje glūdi sugebėjimas pamatyti ir sukurti nauja. Socialinis tapatumas pasiekiamas priklausomai nuo to, koks yra šalies daugumos gyventojų išsilavinimas ir pragyvenimo lygis. Galimybė kiekvienam visuomenės nariui siekti išsilavinimo (visapusiško, ne tik profesinio), savo ruožtu, yra socialinio teisingumo prielaida.

Individo tapatumo kūrimo sąlygų optimalus modelis parodo tą bedugnę, kuri yra mūsųose atsivėrusi tarp realių socialinio tapatumo sąlygų, ir tų, kurios turėtų būti. Žinoma, nekompetenciją, diletantizmą, elitarizmą, etc. įveikia ne teorijos. Vis dėlto tam, kad nugalėtume blogį, iš pradžių jį reikia pamatyti, paskui įvardinti, atrasti jo priežastį. Kritika naudinga tik analizei¹⁸. Filosofų uždavinys – kurti naują socialinio mąstymo paradigmą, rasti naujas teorines priemones, adekvačias naujai iškilusiam uždaviniui spręsti.

18 Reikia atkreipti dėmesį į vieną dalyką. Vien pateikdami dramatiškų liudijimų apie neadekvačias sąlygas individo socialiniam tapatumui vystytis, filosofai elgtųsi neteisingai, nes nuo apgailestavimų problema nė trupučio nemažėja. Neteisybės kritika iš esmės yra nevaisinga veikla, nes ji tarsi padeda išpirkti kaltę, užliūliuoja mus, tačiau nė kiek neišsprędžia pačios problemos.

3. Antiasmenybė

Teigiama, jog jei Pasaulio okeano temperatūra nukristų vienu laipsniu, įvyktų globalinė katastrofa. Tačiau jeigu visuomenės kultūros lygis nukrenta „vienu laipsniu“, padarinių iš karto negalime numatyti, nors jie irgi veda į pražūtį.

Degradavusi kultūra dažnai siekia formuoti – ir yra tam nusiteikusi – ne asmenybę, kaip nepriklausomą, savarankišką, atsakingą, turintį savo nuomonę, veiklų subjektą, bet tik elgesio struktūrą: uolų, prisitaikantį, „tinkamą“ darbuotoją, kurio tikslas – atspėti ir įtikti. Antiasmenybės gyvenimo ir mąstymo būdas apima visa, kas priešinga asmenybei. Jam būdinga didesnis baimės jausmas, vedantis, iš vienos pusės, į melą visiems ir dėl visko, iš kitos – despotizmaskaip žmonių „valdymo“ priemonė. Tai individas, neturintis tokių esminių žmogiškojo tapatumo savybių, kaip savimonė, savigarba, orumas ir atsakomybė.

Antiasmenybė vengia atsakomybės. Tačiau ji sukuria veiklos regimybę, nes šitaip gali laimėti naudos. Ji gyvena dviejuose pasauliuose: vienas – arogantiškas ir egoistinis¹⁹ jos pačios ir jos mikroaplinkos pasaulis, kitas – visa likusi visuomenė. Šis antrasis pasaulis jai svetimas, tad jos pozicija visuomenės atžvilgiu visiškai be principų, besireiškianti visokiausiomis formomis: nuo abejingumo iki agresyvumo, nuo konformizmo iki despotizmo, nuo socialinio inertiškumo ir pasyvumo iki nusikalstamo karjerizmo. Išvirškioji pasyvumo ir konformizmo pusė yra pseudoaktyvumas, kai daug veikiama, bet nieko nesprenžiamo iš esmės. Tiek konformizmas, tiek aktyvizmas silpnam žmogui palieka tik vieną išeitį – laukti viršininkų gerumo, tikėti „geru karalium“. Beje, savarankiškumo baimė ir noras turėti šeimininką bei „gerą tvarką“ yra dvi to paties medalio pusės.

Paminėtos savybės rodo ir *siaurus* tokio individo *poreikius*. Jis neturi menkausio poreikio ugdytis pagrindinių žmogiškųjų savybių, neturi ir visuomeninės veiklos poreikio²⁰. Jei ir imasi visuomenei naudingos veiklos, tai ne dėl vidinio poreikio tarnauti žmonėms, o todėl, kad žiūri į ją

19 Žr. (Kantas 1987: 92).

20 Pavyzdžiui, net susiję su universitetais turtingi verslininkai nėra mecenatai.

kaip į priemonę patenkinti kitus savanaudiškus poreikius: gauti pinigų, bet kokia kaina padaryti karjerą (nors ir be reikiamų gebėjimų). Toks individas neturi ir negali turėti ir tikro kūrybos poreikio: moksle jį tenkina plagijatas, kompiliacija, „chaltūra“. Nejaucia jis ir jokios atsakomybės už ateitį – „po manęs kad ir tvanas“. Neturi ir gyvenimo perspektyvos, išskyrus vienintelę – turtėjimo, karjerizmo perspektyvą.

Kas gi formuoja tokią antiasmenybę, arba tapatumo neturintį individą? Kaip susiformuoja toks sociumo neatsakingumas? Čia reikia kalbėti apie menkaraštiškumą²¹, nemokšiškumą, nekompetenciją.

Menkaraštiškumas. Socialiniai, politiniai, kultūriniai, ekonominiai, ekologiniai tokio menkaraštiškumo (nemokšiškumo) padariniai – katastrofiški. Pirmiausia, menkaraštis parduos ir išduos, ką tik galės: jis dreba dėl savo posto, nes tik kėdė daro jį žmogumi. Nemokšiškumas kelia savarankiškumo baimę, jam būtinas „šeimininkas“, kuris už visus sprendžia, iš kurio laukiama ir bausmės, ir malonės. Centralizmas visada menkaraščio išsigelbėjimas: šitoks žmogelis ne tik centralizmo padarinys (kaip nemokša, neturintis tapatumo žmogus²²), bet ir jo priežastis, ir tvirčiausias ramsis. Tuo pat metu menkaraštis yra labai nepakantus turintiems kitokia nuomonę ar bent kitaip mąstantiems.

Menkaraščiui būdinga panieka istorijai, literatūrai, filosofijai. Vienas iš jo argumentų, jog šitos žinios neduoda naudos. Mes čia matome menkaraščio veikėjo „parengimo“ esminį mechanizmą. Paneigus ar net sunaikinus istorinę tautos atmintį, sunaikinus ar pažeminus tautos subtancijos saugotojus-šviesuolius, lengvai galima manipuluoti likusiais kaip avių banda.

Nemokšiškumas veda į klaidas (ekonominės, politinės, socialinės). Klaidos gali virsti nusikaltimais. Vieni nesusigauja nacionalinės kultūros procesuose, kiti prazudo mūsų „sustingusią istoriją“ – architektūros pa-

21 Menkaraštis gali turėti net ne vieną diplomą, tačiau jis neįgijo esminių žinių apie pasaulį ir žmogų (aplinkybės gali būti įvairiausios: visuomenės stagnacija, socialinės nuostatos, krizės, individo socialinė niša ir kt.). Menkaraštiškumo nereikia tapatinti su skaičiumi metų, praleistų mokyklos suole, arba su diplomu.

22 Anot José Ortegos y Gaseto, tai žmogus, neturintis kilnumo, *sine nobilitate*, snobas (Ortega y Gasset 1993:17).

minklus, dar kitų veikla graso visos tautos genofondui. Ar čia klaidos, ar jau nusikaltimas? Neatsakingas menkaraštis nemokša verčiau ims postrin-gauti apie globalines problemas, nes tai jam visiškai nepavojinga, užuot ieškojęs teisybės ir užstojęs skriaudžiamą artimą²³. Anonimiškumas, kaukė – antrasis jo veidas.

Taigi, asmenybių naikinimo mašina savo pasiekia, įdiegdama menka-vertę kultūrą, siaurą švietimo programą (visai sumenkindama bendruo-sius asmenybės tapatumą formuojančius mokslus kaip nenaudingus), tuo trukdydama perimti (išlikti) istorinei atminčiai ir susiformuoti istorinei sąmonei²⁴.

Pačioje filosofijos bendrijoje šiandien taip pat pasitaiko savimonės ir savigarbos praradimo; tada ir filosofija tampa beveidė, nekompetentingu-mo simboliu²⁵.

Antiasmenybės fenomenas turi savo filosofinius pagrindus. Jų esmę išreiškia monologizmo principas.

4. Socialinio tapatumo bruožai

4.1. Tapatumo esmė

Kuo adekvatesnis savo vertės pajautimo lygis, tuo labiau žmogus rū-pinasi kitais, tai yra, saugoja žmogiškumą (žmoniją, anot Kanto) greta

23 Tomašas Masarykas taip suformulavo žmogiško veiksmo esmę: „Aš matau verkiantį vaiką, ir tas vaikas man yra žmonija“ (Masarykas 1994: 257).

24 Rusų psichologas Konstantinas Platonovas, apibūdinamas skirtumą tarp žmogaus ir gyvulio, kartą pareiškė: „Aš nurodysiu jums vieną neabejotiną skirtumą – gyvuliai nepažįsta savo senelių ir močiūčių“.

25 Marksistinėje filosofijoje buvo įsigalėjęs pasibaisėtinas filosofavimo būdas – anoni-minė filosofija. Net ir kolektyvo parašytose knygose nebuvo nurodomi autoriai, ypač filosofijos vadovėliai buvo anonimiški. Pačioje filosofijoje taip pat buvo pilna idėjų ir problemų be autorių vardų. Tokiós filosofijos produktas buvo ir sąvoka „žmogiškasis faktorius“. Tai labai įtartina sąvoka, kai į žmogų žiūrima kaip į daiktą tarp kitų daiktų. „Žmogiškasis faktorius“ – tai tik darbo jėga, bevardis ir bedvasis vykdytojas. Ši sąvoka veda prie mažaraštiškumo apologijos. Toks sociumo lygis, kuriame žmogus tėra vienas iš faktorių, nereikalingas išsilavinimo.

savęs. O tai yra individo tapatumo giluminis požymis. Tačiau elgesio sistemos formuojasi tik tada ir tik tiek, kiek žmogus bendrauja su reikšmingais kitais (Shibutani 1969: 451). Bendravimas, ryšys reiškia atvirumą: „Tai drąsa susieti save su kitais žmonėmis, sugebėjimas rizikuoti savuoju „aš“, – rašė Rollo Mėjus (May 1996: 9).

Tapatumas nėra duotas ir vieną kartą sukurtas visam laikui. Tapatumas yra socialiai įgyjamas, socialiai palaikomas ir įtvirtinamas. Tai reiškia, jog socialinis tapatumas gali būti sukurtas, išugdytas tiktai žmoguje, individe, per individualybę, per asmenybę. Tapatumas prasideda kiekviename žmoguje, kaip ir individo *orumas*, *pasitikėjimas savimi*, *proto drąsa*, *pažinimo geismas*, *nepriklausomumo siekis*.

Individo tapatumas nėra natūrali arba kažkieno duota būklė, bet nuolatos save kurianti būklė, anot Merabo Mamardašvili, „laike pakibusi pastanga“ (Mamardašvili 1991: 76). Individams, stokojusiems to, kas yra esminiai dalykai tapatumui (tai yra žmogiškumui) reikštis, toji stoka leido būti sąmoningesniais už tuos laisvus individus (demokratišnių visuomenių piliečius), kurie savo normalią žmogišką būklę galėjo laikyti ir laikė natūralia²⁶. Visa mūsų istorija gali būti pavadinta kaip pastanga tapti žmogumi: tapti valstybe, nepriklausoma valstybe, atvira visuomene, laisvu žmogumi, savo vertę žinančiu žmogumi. Pastanga tapti, išlaikyti žmogiškąjį, socialinį, tautinį tapatumą ir dabar tebėra kasdienė mūsų problema.

Pavojų, kad mes galbūt taip ir neišsiugdysime savo tapatumo (ar jo neišsaugosime), kelia šiuolaikinė, naujoviška barbarybė. Senovės graikai apibrėžė barbarą, kaip *kalbos neturintį* žmogų. Graikai *kalbą* suprato kaip artikuliuotą erdvę viso to, kas patiriama, trokštama ir mąstoma, ką sukuriu *paideia*, tai yra ugdymas ir ryšys su kitais žmonėmis. Žmogus, atsidūręs vienas prieš pasaulį, yra nuogas, – vienas gali būti tik Dievas, arba žvėris, pasak Aristotelio. Tuo tarpu žmogus gali būti (=tapti) žmogumi, turėti žmogiškąją *tapatybę* tik tada, kai egzistuoja erdvė, pripildyta gyvosios bendravimo kalbos.

26 Žinoma, čia neturima omenyje mokslininkų, filosofų, menininkų, šviesuolių, kurie ne tik suprato skirtumą tarp laisvo ir nelaisvo europiečio, bet ir parodė visuomenei tos atskirties nuo laisvės esminius bruožus. Štai Sartras sukūrė visą *stokos-trūkumo ir susvetimėjimo* filosofiją.

Mūsų socialinis tapatumas nėra mums automatiškai duotas kartu su tautybe ar religija. Tapatumas yra procesas, ir kiekviena karta, ir kiekvienas žmogus jį įgyja, užkariauja, išsaugo, sukuria vis iš naujo. Čia svarbios visos sąlygos, kuriomis gyvena žmogus: ir kultūrinės, ir socialinės, ir politinės, ir ekonominės. Pavyzdžiui, politiniu lygmeniu atvira visuomenė apibūdinama kaip demokratiška visuomenė, kuri priklauso nuo tokių apčiuopiamų ir suskaičiuojamų dalykų, kaip *visų* visuomenės narių aukštasis išsilavinimas, nekorumpuoti teisėjai, nepaperkami valdininkai ir t. t. Filosofiniu lygmeniu ji apibūdinama tokiais sąvokomis, kaip asmenybė, atsakomybė, bendravimas, tapatumas.

Pagrindinis žmogaus tikslas – įgyvendinti save. Tačiau istorija dažniausiai yra „kapinynas <...> neišsipildžiusios laisvės, neišsipildžiusio mąstymo, neišsipildžiusios garbės, neišsipildžiusio orumo, negimusio gyvenimo“ (*Ibidem* 1991:79). Visas ištisas gyvenimas gali būti negimęs gyvenimas. Tai ne tik ir ne tiek žinių apie pasaulį menkumas, kiek gyvenimas nuolatinėje stokoje, trūkumas žmogui esminių dalykų. Įgyvendinti save, „gimti gyvenime“ galima tik gyvoje bendravimo erdvėje, kultivuotoje, artikuluotoje, žmogaus „įdirbtoje“ kultūros erdvėje.

Esminė žmogaus tapatumo dalis – už jo paties ribų, šioje žmogiškiosios kalbos (bendravimo, mąstymo, laisvės, atvirumo) erdvėje, nes „žmogus – tai labai labai ilga pastanga“ (*Ibidem*). Taigi, ir tapatumas gali būti *tik* mumyse ir per mus. Niekaip kitaip socialinio tapatumo mes nepasieksime. Tapatumas nėra magiškas žodis: jį ištarus žiniasklaidoje ar svarstant filosofiniame diskurse, nėra individo tapatumo, nėra socialinio tapatumo neatsiras daugiau. Būti tapačiu negali nurodyti įstatymas, negali nuspręsti jokia organizacija²⁷.

27 Priešingai, dažnai mums siūloma pamiršti mūsų tapatumą – ne tik žmogiškąjį, ne tik socialinį, bet netgi mūsų vakarietiškojį, kai žadama daryti viską, ko iš mūsų bepareikalautų politinė Europa. Taip pat skelbiama nuomonė, palaikoma net kai kurių filosofų, jog šiuolaikiniame pasaulyje priklausymas tautinei kultūrai prarado pagrindą. Ugdomi nepilnavertiškumo kompleksai: jei nesi kosmopolitas, tai yra jei nesi pasaulio pilietis, tai esi provincialas, uždaras nevykėlis, atgvenęs konservatyvaus mąstymo žmogus.

Individas nėra izoliuotas, atskiras: jis yra įkūnytas, „dalyvauja“ subjektuose, kurie priklauso tautai, visuomenei, kultūrai ir istorijai. Tačiau individas nėra kolektyvinės sąmonės reiškėjas. Kolektyvinės sąmonės reiškėju jis gali tapti tik tuo atveju, kai ši subordinauja ir pajungia individą visuomenei, kai reikalaujama vienmintiškumo, kai viską sprendžia vieninga sąmonė, tai yra tai būdinga totalitarinei visuomenei. Kolektyvinio mąstymo darbo apskritai būti negali²⁸, kaip negali būti ir kolektyvinio socialinio tapatumo bei kolektyvinės atsakomybės.

Individas formuojasi įvairiausių rūšių bendrijose: šeimos pasaulyje, visuomenės pasaulyje, kuria savo asmeninį socialinį tapatumą ir įsitikinimą, jog jis priklauso epochai, tradicijai, bendruomenei ir istorijai. Subjekto veiksmų niekada nerasime už patyrimo: ar jis būtų organizuotas ar amorfiškas, naivus ar racionalus, atsitiktinis ar dėsningas. Patyrimas išsaugo individe tiek kūrybiškumą, tiek pasipriešinimą, kritiškumą ar neigimą. „Subjektas yra judėjimas, kuris veda subjektą į save per visą socialinių aplinkybių, ideologijų ir diskursų chaosą“ (Touraine 2009: 147).

Individas yra galimybių tinklas. Galimybės priklauso nuo socialinių ryšių tinklo. Veiksmo subjektas tuo pat metu yra kūrėjas ir kuriamasis (sukurtasis). Individas dalyvauja visuomenės są-rangoje kaip visuomenės są-narys, dalyvis. Visuomenė – individų ryšių tinklas; subjektas – visuomenės ryšių mazgas, „lašas“, „gumulas“, o kartais krešulys. Visais atvejais individas yra dalyvis, veikėjas. Todėl socialinio tapatumo samprata negalima be individo veiklos kokybės sampratos, kuri ir išreiškia žmogaus kokybę.

Veikloje atrandami nauji ryšiai, kurie parodo asmenybės socialinės savikūros naujas puses (nebūtinai visas). Kaip teigia Alainas Tourainas, „savimonė reiškia daugiau negu savęs kūrimą; tai taip pat reiškia dalies savęs praradimą“ (Touraine 2009: 152).

Vieną ryškiausių teorijų dabarties mąstyme yra palikęs Sartras. Jis žmogiškąjį tapatumą palygino su individo tapatumu, tačiau ir šį pripažino tik individo savimonėje, kol individas dar nesusidūręs su jam priešiška

28 Kolektyvinio mąstymo taip pat negali būti ir moksle. Tiesa negali būti sulipdyta iš dalių. Tai, kas vyksta moksle, galima pavadinti kooperacija, integracija, diskursu.

materija, kuri įvardijama ne tik kaip visuomenė ar organizuota grupė, bet ir kaip Kitas (žmogus). „Kitas visada priešas“ (Sartre 1960: 474–475).

Gal net galėtume teigti, jog sartriškasis egzistencializmas, beieškodamas kiekvieno individo tapatumo, galų gale sprendžia ne-tapatumo problemą, tai yra aiškina individo ne-tapatumą dėl buvimo visada Kito erdvėje: individas neįmanomas be Kito egzistavimo, tačiau Kitas ir yra individo laisvės grėsmė. Individas, susidūręs su Kitu, su organizacija, su „institucionalizuota grupe“, sociumu (visuomene) tampa priklausomas, ir kaip kiti daiktai, tai yra, pats tampa daiktu. Galų gale tapatumas sartriškajame egzistencializme šiuo požiūriu tampa nebeįmanomas. Būtent socialumas tam trukdo. Šis individo ir visuomenės priešiškus laikomas imanentišku istorijai. Individas, anot Sartro, yra laisvas tik neigdamas, atmesdamas visuomenę, aplinką ir su tuo susijusius suvaržymus: jis laisvas ir identiškas tik savo savimoneje. Individo vienatvė, užsisiklendimas nuo pasaulio traktuojamas kaip egzistavimo dėsnis. Visuomenė, pasak Sartro, – tai pavienių būtybių „daugybė“, nesusieta intersubjektyviais ryšiais ir nesanti vienos emocinės būsenos: tokio pobūdžio ryšiai esą galimi tik amorfinėje grupėje. Visuomenė – tai diskretinė struktūra, „daugybė individualių likimų“ (Sartre 1968: 11).

Sartras vis dėlto toliau siekia savo tikslo – surasti pagrindus žmogiškajam individo tapatumui, pasitelkdamas atsakomybės pareigą, pareigą būti atsakingam. Nors žmogus „įmestas“ į šį pasaulį ir priverstas gyventi „absurdo akivaizdoje“, jis vis dėlto yra atsakingas už šį pasaulį (*Ibidem*).

4.2. Atvirumas kaip socialinio tapatumo ženklas

a) *Tapatumas ir atvirumas*

Socialinis tapatumas ir atvirumas savo esme yra lygiaverčiai dalykai. Kiek pilietis ir visuomenė išlaiko savo žmogiškąjį, tautinį, socialinį tapatumą, tiek sociumas ir individas yra atviri. Atvirumas gali būti aiškinamas ir suprantamas tik daugiaplanės realybės – kultūrinės, socialinės, ekonominės bei politinės – sąvokomis. Taigi, *socialinis tapatumas* yra svarbiausias veiksnys, siekiant visuomenės atvirumo. Tik reikia nepamiršti, jog socialinis tapatumas yra procesas, kurio veikiantieji asmenys yra individai,

su savo tikslais, norais ir galimybėmis, kurios, savo ruožtu, priklauso ne tik nuo viso socialinių sąlygų tinklo esamuojų laiku, bet ir nuo vietos bei socialinės nišos, kurioje yra atsidūręs individas. Tapatumas – labai trapus, sunkiai išlaikomas dalykas, o individas turi atkakliai dirbti visą gyvenimą, norėdamas jį palaikyti, kaip ir gyvybę. Taigi, viskas, ką įmanoma padaryti, – tai kurti sąlygas ir prielaidas individo tapatumui vystytis.

Cyrilas Northcote‘as Parkinsonas šį klausimą kėlė drastiškai, kaip tapatumo kraštutinumą: „Jeigu mums reikalingi genijai, ir kuo daugiau, tuomet verta pagalvoti, kaip organizuoti jų gamybą. Išugdyti genijaus neįmanoma, taip pat problemiška būtų išvesti jį genetiniu būdu. Viskas, ką mes galime padaryti, tai padidinti aritmetinę genijų atsiradimo tikimybę <...> Kaip tai pasiekti?“ (Parkinson 1998: 105). Visų pirma, kultūros tinklo storis turi būti didelis. Individo tapatumui formuotis reikalingas aukštas kultūros, kurioje gyvena individas, lygis. Vadinasi, teigia Parkinsonas, „genialumo sąlyga – kilstelėti vidutinį lygį“ (*Ibidem* 109). „Tikimybė, kad gabus žmogus įgis dovaną numatyti arba kad svajotojas įgaus gabumų, yra tuo didesnė, kuo daugiau tarp mūsų yra ir vienu, ir kitų. Bet kitokiems rezultatams pasiekti reikia ir visiškai kitų sąlygų. Kad pakeltume bendrą gabumų lygį dar aukščiau, kad bendrame fone išsiskirtų iškilios asmenybės, reikalingas stabilumas. „Stabilumas, anot mokslininko, – tai „visuomenės požiūrio į asmenybės išsivystymo lygį vienovė“ (*Ibidem* 105). Kitais žodžiais, tai yra vienintelis ir žmogų teigiantis šalies strateginio vystymo tikslas.

Tapatumas reiškia atvirą žmogų, kaip atviros visuomenės prielaidą. Tapatumas reikalauja kultūros „į gylį“, tai yra esmingos, savos, autentiškos, reikalauja pasitikėjimo savimi, savigarbos, individo ir visuomenės savimonės, pilietinės drąsos ir atsakomybės²⁹. Kuo daugiau pasaulio yra mumyse, tuo mes originalesni, savitesni, savi, tapatūs (turime tą-patybę, tą patį, ką privalo turėti žmogus kaip žmogus).

Filosofijos teorijose šią savybę išreiškia „dalyvaujančio mąstymo“ sąvoka. Dalyvaujančio mąstymo sampratą pagrindė ir pritaikė savo teorijose Alvinas Toffleris, Jeanas Piaget, Michailas Bachtinas, Wertheimeris.

29 Iš mokslininko analogiškai tapatumas reikalauja mokslinės drąsos. Piaget rašė ir apie filosofinę drąsą (žr. Piaget 1968).

„Dalyvaujantį mąstymą“ Bachtinas vadino „bebaimiškumo momentu pažinime“ (Bachtin 1986: 124). Tačiau, kaip pabrėžė Piaget, pereiti į tokią filosofinio mąstymo kokybę reikia „filosofinės drąsos“. Jis nurodė ne tik epistemologines, bet ir ideologines bei socialines kliūtis, kurias reikia įveikti (Piaget 1968: 3,4,5).

b) *Atvira ir uždara visuomenė*

Filosofijoje pirmą kartą *atviros ir uždaros visuomenės* sąvokas pavartojo Henry A. Bergsonas³⁰. Filosofui uždara visuomenė – tai žmogiškoji visuomenė, ką tik išėjusi iš gamtos prieglobščio. Tai tokia visuomenė, kurios istoriją Lévi-Straussas vadina „šalta istorija“ ir kurioje didžioji individų dalis vis dar aukojama, kad visuomenė žengtų pirmyn (Lévi-Strauss 1960).

Popperis pateikė esminius uždaros ir atviros visuomenės apibrėžimus. Uždara visuomenę, filosofo požiūriu, charakterizuoja tikėjimas magiškais tabu; o atvira visuomenė – tai visuomenė, kurioje žmonės išmoko kritiškai vertinti tabu ir savo sprendimus grįsti tarpusavio svarstymais ir savo intelekto galimybėmis (Popper 1992: 251). Kitais žodžiais, atvira visuomenė yra racionali ir kritiška. „Toliau magišką, gentinę arba kolektyvistinę visuomenę mes vadinsime *uždara visuomene*, o visuomenę, kurioje individai priversti priimti asmeninius sprendimus, – *atvira visuomenė*“ (*Ibidem* 1992: 218). Uždara visuomenė, kaip įrodinėja Popperis, žlunga tada, kai garbinimą, su kuriuo žiūrima į socialinę tvarką, pakeičia aktyvus įsikišimas į šią tvarką. Tai yra, „kai *status quo* palaikymą keičia procesas, pažanga. Perėjimas nuo uždaros visuomenės prie atviros būna tada, kai socialiniai institutai pirmą kartą sąmoningai pripažįstami esantys žmogiškosios kūrybos produktais ir kada jų sąmoningas pakeitimas svarstomas terminais jų tinkamumo pasiekti žmogiškuosius tikslus ir ketinimus“ (*Ibidem* 1992:

30 Atvirų biologinių sistemų teoriją pasiūlė Ludwigas von Bertalanffy dvidešimtojo amžiaus trečiajame dešimtmetyje. Šios sistemos, turinčios ekvifinalumo savybę, tai yra, gebėjimą pasiekti galutinę būklę, nepriklausomai nuo pradinių sistemos sąlygų pakenkimų. Tai rodo šių sistemų gyvybingumą. Jis taikė formalų termodinamikos terminų aparatą.

Atvira sistema – tai tokia sistema, kuri nėra izoliuota nuo aplinkos. Atviros sistemos gali išsaugoti aukštą organizuotumo lygį ir vystytis link tvarkos ir sudėtingumo didinimo, tai yra, link negentropijos, o tai yra svarbiausia gyvybinių procesų savybė.

364). Taigi, čia jau yra kalbama socialinio tapatumo esminėmis sąvokomis (arba ženklais), kaip antai: *asmeninis sprendimas* ir galia tokį atlikti; *sąmoningas pakeitimas*, reikalaujantis individualios valios; *socialinių institutų tinkamumas* pasiekti žmogiškuosius tikslus ir kt.

Atvirumas rodo individualybės pirmumą prieš visumą; individo reikšmę prieš kolektyvą, piliečio – prieš valstybę. Filosofijoje tai reiškia individo tapatumo matmens pripažinimą. Atvirumas iškelia ir pripažįsta įvairovę: kiekvienas individas vienodai vertingas (žr. Lévi-Strauss, Wertheimer). Suteikiamas šansas visiems, tai yra, išnyksta idėja apie privilegijuotą publiką: tėra viena publika, nėra lygesnių už lygius. Tokią visuomenę Dahrendorfis vadino „lygių šansų visuomene“, arba *kiekvieno* visuomene. *Kiekvieno* visuomenė iškelia būtinybę kurti pilietinę visuomenę, nepažeidžiančią nė vieno žmogaus savitumo, taigi, tapatumo: tai – „atvira visuomenė, kuri niekam aprioriškai neužsiveria ir niekam iš anksto neteikia menkesnio vaidmens“ (Havel 1996: 62). Įvairovė tampa tapatumo prievole.

Atviroje visuomenėje individui pripažįstama autonomija. Be to, jis traktuojamas kaip pasirengęs veikti kūrybiškai ir pažangiai, „besiveržias pagerinti situaciją“ (Wertheimer 1987: 296)³¹. Atvira visuomenė pripažįsta *dialogą*, joje atsižvelgiama į priešpriešos interesus. Dialogas tarp individų, grupių, visuomenių, valstybių yra svarbiausias kultūros veiklos metodas. Visuomenės atvirumo lygis galėtų būti matuojamas pagal tai, kiek *bendradarbiavime* kiekviena individualybė gali išlaikyti savo savitumą: santarvė, bet ne bet kokia kaina. Anot Samuelio Huntingtono, „Vakarų kultūros esmė yra Magna Carta (Great Charter), o ne Magnus Mac“ (Huntington 1996: 29).

Europos mąstymo tradicija šimtmečių bėgyje suteikė žmonijos gyvenimui *laiko, istoriškumo* kategorijas, rado *raidos* dėsnius ir tai, kas buvo pavadinta *pažanga*. Ta pati tradicija išsaugojo žmogiškojo orumo ir savi-

31 Wertheimeris, vokiečių psichologas, 1943 metais išleistoje knygoje „Produktyvus mąstymas“, taikydamas eksperimentinius metodus, įrodinėjo žmogaus pirminį nusistatymą į gėrį ir pažangos kūrimą. Šiuo savo veikalu jis polemizavo su dar iki šiol ir ne vien tik psichologijoje stipriai išsisknijusiu požiūriu, jog žmogui būdingas prigimtinis agresyvumas.

garbos vertybes, išsaugojo savarankiškumą ir pasitikėjimą savimi, pagarba sau, vadinasi, ir kitiems, ir iš to plaukiantį norą ir atsakomybę rūpintis kitais, – tai reiškia išsaugotą tapatumą. Pastarąjį lemia visiškai realūs pagrindai: materialiniai, kai gyvenimo sąlygos nežemina žmogaus orumo; dvasiniai, kai mokslo, išsilavinimo, kultūros galimybės yra prieinamos kiekvienam.

Pastaruoju metu vis dažniau iškyla europinio tapatumo problema. Tapatumo samprata formuluojama įvairiose srityse. Pabrėžiama, jog Europa – daugiašalių susitarimų erdvė; jog solidarumas, santarvė ir bendradarbiavimas yra svarbiausias Europos esmės bruožas; jog dialogo kultūra kuria ir palaiko naujai atsirandantį tapatumą – taikos kultūrą (žr. Morkūnienė 2010).

Vieningos Europos idėja kilo pirmiausia siekiant politinio ir ekonominio tapatumo. Tačiau tuo pat metu buvo suprantama, jog šios dvi atramos yra nepakankamos. Trečioji atrama – tai kultūrinis ir socialinis tapatumas, kuris 21-jame amžiuje pirmuoja naujosios Europos kūrimo svarstymuose (žr. Delors 2004). Be abejo, tapatumui būdinga kintamumas, dinamika, nuolatinis galimybės įkūnijimas³², būdinga nesisteminumas ir kartu ilgaamžiškumas, sulydęs į unikalų, atpažįstamą ir siektiną darinį visa tai, ką mes dabar vadiname europine tapatybe.

Istorinė atmintis ir istorinė sąmonė susiejama su tapatybe, su priklausymu istorijai, Europai, sociumui. Europinės kultūros istorija rodo jos gebėjimą priimti kitas kultūras, nors tai niekada nebuvo ir nebus viena-reikšmis procesas. Tapatumas yra brandžios visuomenės (kaip ir brandžios asmenybės) savybė. Tuo tarpu tiek sociumo kultūrinė arogancija, tiek individo arogancija galų gale veda į pražūtį, į tuštumą.

Visiems žinomi pagrindiniai strateginiai Europos Sąjungos siekiniai: *galimybių lygybė; dalyvavimo demokratija; bendravimo, dialogo kokybė*, kaip bendravimo sampratos pakylėjimas į filosofinės kategorijos rangą, tai yra į visuotinės lygį; *visų visuomenės narių išsilavinimo lygio augimas* ir

32 Galimybė, kaip sąvoka ir kaip tikrovės suvokimo būdas, išgalėjo geografinėje Europoje nuo Aristotelio. Jis aiškino apie subjekte (ir objekte) glūdinčią energiją (gr. *energeia*), kuri žmoguje galėjo pasiekti realybės tik per *paideia* – ugdymą ir lavinimą. Graikų polių piliečiai šią teoriją įgyvendino kaip pačią realiausią praktiką.

kiti. Būtent šie humaniški siekiniai pagrindžia ekonominius, socialinius, politinius europinės atviros visuomenės tikslus.

Taigi, sprendimas būtų toks: išlaikyti ir kurti individo ir visuomenės tapatumą, nes tik tapatumas lemia visuomenės atvirumą, taigi, jos ateitį.

5. Socialinis tapatumas ir išsilavinimas

5.1. Bendravimo kokybė

Išsilavinimas suteikia individui tapatumą. Jis yra tiek asmens, tiek visuomenės vystymosi šerdis. Išsilavinimas, be viso kito, suteikia asmenybei drąsos pasakyti „Ne!“, ugdo kritinį mąstymą.

Išsilavinimas reiškia ir taikos kultūrą. Europietiškoji kultūra pasiryžusi mokytis, ji geba priimti kitas kultūras. Jos misija – suteikti galimybę kiekvienam išpuoselėti visus žmoguje slypinčius talentus, įgyvendinti kūrybinį potencialą, remiantis pačių visuomenės narių atsakomybe už savo pačių gyvenimą ir asmeninių tikslų pasiekimą. Kultūra nėra duotybė. Kultūra yra socialiai įgyjama, socialiai palaikoma ir įtvirtinama. Kiekviena kartą, kiekviena epocha ir kiekvienas žmogus tą kelią įveikia vis iš naujo. Tai reiškia, jog tapatumo dvasia gali būti susikurta, išsiugdyta tik žmoguje, individe, per individualybę, per asmenybę. Kultūra prasideda kiekviename žmoguje.

Individo socialinį tapatumą išreiškiantys bruožai – *orumas, pasitikėjimas savimi, nekeliaklupsčiavimas, pilietinė drąsa, dialogas arba gebėjimas tartis, bendravimas, atsakomybė* – yra kilę iš vienos didžiųjų žmonijos mentaliteto idėjų – *laisvo piliečio* idėjos. „Piliečio laisvės gilinimas reiškia tiek individo išlaisvinimą nuo kitų žmonių baimės, tiek ir sukūrimą realių laisvės sąlygų. Tai ne tik ir ne tiek politinė, bet visų pirma socialinė užduotis“, – rašė Vaclavas Havelas (Havel 1996: 11)³³.

Socialinis tapatumas skatina bendravimą, ryšį, nė vienai individualybei neatsisakant savo savitumo. Kuo gilesnė individo žmogiškoji tapatybė,

33 Tačiau iki tokios būklės, kaip aiškino dar Kantas, reikia nueiti ilgą laisvės, pareigos ir atsakomybės kelią (Kant 1987: 92–110).

ta yra kuo adekvatesnis savo vertės pajautimo lygis, tuo daugiau individas gali sau leisti rūpintis kitais. Tai – tapatumo giluminis požymis, suteikiantis drąsos vykdyti žmogiškąją pareigą. Bendravimas, arba *ryšys* reiškia atvirumą; „tai drąsa susieti save su kitais žmonėmis, sugebėjimas rizikuoti savuoju „aš“. Tai drąsa investuoti save į ryšį, kuris reikalautų vis didesnio atvirumo“ (May 1996: 9). Taigi, bendravimo kokybė yra ne tik aktualesia mūsų amžiaus problema, bet ir rodiklis, rodantis tiek žmogaus, tiek visuomenės socialinį brandumą, taigi, tapatumą. Pilnatviškas žmogus ne tik yra žinovas, kas skatina jį veikti ir „pagerinti situaciją“ (žr. Wertheimer), bet taip pat yra atsakingas, nes žino būsimas savo veiklos pasekmes. Gyventojų kokybė čia pasireiškia kaip *gebėjimas* ir *noras dalyvauti* politinėje, kultūrinėje, ekonominėje, visuomeninėje ir visose kitose veiklose. Kultūrinio saugumo sistemos tikslas turėtų būti kurti sąlygas kiekvienam mokytis, šviestis ir lavintis visą gyvenimą, taip pat parengti galimybę kiekvienam tapti žinių civilizacijos subjektu, tai yra, dalyvauti. Dalyvavimo prielaida yra švietimas, lavinimas. Kaip pabrėžė Jacques’as Delors’as pranešime „Švietimas: Būtina utopija“, be kultūrinio saugumo sistemos, kurios pagrindas yra išsilavinusi šalies visuomenė, mes, Europa, neatlaikysime įtampų: *tarp globalumo ir lokalumo* – tai išreiškiama klausimu, kaip atskiros šalies visuomenei palaipsniui įsiliesti į pasaulio visuomenę, neprarandant savo šaknų, savo kultūrinio tapatumo; *tarp tradicijos ir šiuolaikiškumo* – čia kyla problema, kaip išlaikyti kultūrų įvairovę globalizacijos raidoje; *tarp ilgalaikių ir trumpalaikių tikslų* – dabar dažnai vyrauja trumpalaikiai, šios dienos tikslai, problemos sprendžiamos paskubomis, „tučtuojau“, „nedelsiant“. Visuomenės nuomonė reikalauja greitų atsakymų ir sprendimų, tuo tarpu daugybė problemų reikalauja kantrių, sutelktų, strateginės veiklos. Jau klasikine yra tapusi priešprieša tarp ekonominės politikos, iš vienos pusės, ir socialinės bei švietimo politikos – iš kitos. Pirmoji, ekonominė, reikalauja „greit“, kità – socialinė ir švietimo politika, negali to duoti, nes švietimui pasiekti savo tikslus reikia dešimtmečių. Tai reiškia ir tai, kad *kiekvienas* žmogus turi turėti palankias galimybes kurti ir palaikyti savo gyvenimo kokybę, kuri viena yra visuomenės pažangos ir turtingumo pagrindas, taip pat turėti visą gyvenimą trunkančio lavinimosi ir mokymosi galimybę (žr. Delors 1996a).

5.2. „Lygių šansų“ visuomenė

Dahrendorfas tokią visuomenę vadina „lygių šansų“ visuomene arba „gyvenimo šansu“: „Gyvenimo šansai yra suteiktų teisių ir aprūpinimo rezultatas. Iš principo juos turėtų būti galima išmatuoti. Praktiškai šalis bent jau galima aprašyti, atsižvelgiant į jų siūlomų gyvenimo šansų lygį <...>“ (Dahrendorf 1996: 40). Šie du dalykai – politika ir ekonomika, dalyvavimo galimybės ir gyvenimo lygis – negali būti pakeisti vienas kitu. Reikia ir vienu, ir kitu. „Norint pakelti žmonių gerovę, būtini abu dalykai: suteikti teises ir aprūpinti“ (*Ibidem* 40).

Dahrendorfas „gyvenimo šansų“ sąvoką apibrėžė „pasirinkimų ir saitų“ sąvokomis, kur „Pasirinkimai – tai variantai, kurie yra atviri žmonėms; saitai – koordinatės, įprasminančios tuos pasirinkimus. Aišku, kad sąvoka „saitai“ yra sudėtingesnė. Aš turėjau galvoje tas galias kultūrines sąsajas, kurios padeda žmonėms atrasti savo paskirtį pasaulyje“ (*Ibidem*: 41). Saitai, bendravimas yra gyvenimo šansų dalis tikrąją šio žodžio prasme kaip dalyvavimo galimybė. Tačiau tai nėra vertybinės sąvokos. Mokslininkas teigia, jog „vertybes reikia pagrįsti, bet pagrįstas vertybes galima ir reikia ginti. Pilietybės, gyvenimo šansų ir laisvės sampratos, kurios įkvepia šią analizę, yra ne vien tik analizės įrankiai. Tačiau neapsakomai svarbu – ir šis svarbumas jau pats savaime yra gintina vertybė, – kad vertybės nebūtų painiojamos su tam tikra socialinių institucijų grupe, kokia yra parlamentas ar privati nuosavybė, arba su realiomis visuomenėmis. Nė viena visuomenė žemėje negyveno pagal savo vertybes“ (Dahrendorf 1996: 163).

Taigi, socialinį tapatumą užtikrina gyvenimo lygis, kuris visų pirma nežemina žmogaus orumo, nežemina visuomenės orumo. Juo labiau kad demokratija „niekada neatsiranda todėl, kad egzistuoja tam tikri įstatymai. Esmė – visuomenės sąmonė, o ne nutarimai ir taisyklės“ (Dahrendorf 1996: 69). Kultūringa visuomenė gyva žmonėmis: oriais, pasitikinčiais savimi, užtikrintais rytojumi. Tai – socialinio tapatumo esmė. Todėl valstybės strateginis tikslas – padėti ekonominius, politinius ir kultūrinius pagrindus tokiai žmogaus ir visuomenės kokybei, kurioje galėtų būti išsiugdoma piliečių savimonė ir dvasia, kad visuomenės nariai, žinodami savo visuomenės tikslą, norėtų imtis atsakomybės ir gebėtų sėkmingai veikti

visuomenės labui. „Laisvės užduotis dvidešimtojo amžiaus pabaigoje vėl tampa surasti svirtus, kurie leistų vienu metu plėtoti ir suteikiamas teises, ir aprūpinimą“ (Dahrendorf 1996: 43)³⁴. Dahrendorfas ne kartą pabrėždavo, jog nėra ko laikyti savęs perdėm dvasingais ir neigti, kad visuomenės gyvenimą visų pirma lemia ekonominės sąlygos.

Vienas pagrindinių svirtų, kuris pagrindžia socialinį tapatumą, yra švietimas, arba žmogiškojo kapitalo – gyventojų kokybės – kūrimas. Be žmogiškojo kapitalo nebus ir socialinio tapatumo.

5.3. Investavimas į švietimą

Theodore'as Schultzas, Nobelio premijos laureatas, ekonomistas, skelbė edukacinio kapitalo idėją, kaip vieną iš žmogiškojo kapitalo sudedamųjų dalių, susiedamas jo akumuliaciją su investicijomis į švietimą. Lemiami gamybos veiksniai, leidžiantys padidinti neturtingų žmonių gerovę, yra ne erdvė, energija ar pasėlių plotai, lemiami veiksniai yra *gyventojų kokybės gerinimas ir mokslo pažanga* (Schultz 1998: 16).

Jo nuomone, „kadangi lavinimas mokykloje pirmiausia yra investicija, būtų didelė klaida laikyti visas išlaidas švietimui einamuoju vartojimu. <...> Klaidinga valstybės išlaidas mokykliniam lavinimui priskirti prie iš biudžeto finansuojamos „gerovės“ išlaidų. <...> Išlaidos lavinimui, taip pat ir aukštajam mokslui, yra svarbi nacionalinių pajamų dalis daugelyje mažas pajamas turinčių šalių. Šios išlaidos yra tiesiogiai susijusios su įprastiniais nacionalinės sąskaitybos rodikliais (sąvokomis) – taupymu ir investicijomis“ (*Ibidem* 1998: 28). Savo knygoje *„Investavimas į žmones. Gyventojų kokybės ekonomika“* Schultzas parodo argumentavimo klaidą, kad sąnaudų viduriniam lavinimui padidėjimas analizuojamas taip, lyg vidurinio lavinimo sąnaudos tebtų tik grynas vartojimas, tuo tarpu šios sąnaudos daugiausia yra investicijos į svarbią žmogiškojo kapitalo formą (*Ibidem* 1998: 34).

34 Dahrendorfas kritikavo Adamą Smithą, kuris klydęs, per daug tikėdamasis iš „natūralios pertekliaus pažangos“: „Jo teiginyje apie klestėjimo plitimą yra svarbi išlyga: ši pažanga atsiranda „gerai valdomoje visuomenėje“. Netgi šio kapitalizmo tėvo manymu, dar šis tas turi egzistuoti, kad sukauptas turtas taptų suteikiamomis teisėmis. „Šis tas“ yra pilietinė visuomenė“ (Dahrendorf 1996: 50–51).

Tam, kad suprastume, kas yra investicija į įgyjamą žmogiškąjį kapitalą, autorius primygtinai nurodo, jog visada būtina prisiminti įvairių procesų, turinčių įtakos gyventojų kokybei, tarpusavio sąveiką. Jis rašo: „Kaip jau minėta, pagrindinės veiklos, nuo kurių priklauso žmogiškojo kapitalo įsigijimas, yra vaikų priežiūra, patirtis, įgyta namuose ir darbe, mokymasis ir rūpinimasis sveikata.<...> Įgytas žmogiškasis kapitalas šiame kontekste yra ekonominę vertę turintys gebėjimai ir informacija. <...> Tiek teoriškai, tiek ir praktiškai vaikų kokybei skiriamas vis didesnis dėmesys. Jaunimo ir suaugusiųjų kokybę sudaro jų, kaip vartotojų, veiklos – kai jie atlieka abu vaidmenis – tėvų ir gamybos dalyvių“ (*Ibidem* 1998: 36–37). Mokymasis mokykloje yra daugiau nei vartojimas tuo atžvilgiu, kad mokymusi siekiama ne vien pasitenkinimo ar naudos. Netgi priešingai, „visuomeninės ir privačios mokymosi mokykloje sąnaudos yra tikslingai skirtos įgyti žmonėse įkūnytam gamybiniam kapitalui, kuris ateityje teiks paslaugas. Kaip investicija mokymasis mokykloje labai padidina mažas pajamas turinčių šalių kaupimą“ (*Ibidem* 1998: 45). Mokslininkas siūlo daugiau investuoti į lavinimą mokykloje, tada ir darbo laikas bus produktyvesnis. Investuojant į žmogiškojo kapitalo augimą, kartu bus gerinama ir žmogaus kokybė, taigi, tapatumas³⁵.

5.4. Socialinis tapatumas informacinėje žinių visuomenėje

Žinių ir mokslo likimas naujųjų informacinių technologijų erdvėje *priklauso nuo individų kokybės, nuo visuomenės kokybės* ir kartu ją skatina ir kuria.

Ryšys tarp informacinių technologijų plitimo ir žinių visuomenės kūrimo mokslinėje bendruomenėje nebekvestionuojamas – informacinė visuomenė dabar jau suvokiama kaip žinių visuomenė³⁶. Tačiau šią problemą būtina aiškintis todėl, kad visuomenės kasdienėje sąmonėje nesupra-

35 Kazys Pakštas Lietuvai siūlė tokį pat kelią: „Žodžiu tariant, Švietimo ministerijos sąmata turėtų jei ne prašokti, tai bent susilyginti su Krašto apsaugos ministerijos išlaidomis, nes pirmoji ne mažiau negu antroji sergi tautos gyvybę“ (Pakštas 2003: 130).

36 Sąvokų „informacinė visuomenė“ ir „žinių visuomenė“ turinio analizė yra svarbi tiek filosofiniame diskurse, tiek ir praktinių problemų sprendimui.

timas, jog informacinės technologijos be individo visapusiškų žinių yra bevertės, dar yra giliai išsakinęs. Net ir dabar informacinės technologijos laikomos vos ne vaistu nuo visų socialinių blogybių. Aktualu aiškinti, jog informacinės visuomenės esmė glūdi ne kibernetinėje erdvėje, tačiau kur kas arčiau socialinės realybės³⁷. Informacinės žinių visuomenės raida turėtų eiti dviem kryptimis: pirma – tai investavimas į pačias informacijos struktūras; antra – investavimas į švietimą, kad visi piliečiai ne tiktai būtų pasiruošę ir galėtų naudotis informacijos technologijų teikiamomis galimybėmis, bet ir jas panaudotų pasiekti žinojimui, informaciją gebėtų paversti žiniomis ir tuo būdu nuolat kurtų ir puoselėtų savo žmogiškąjį ir socialinį tapatumą.

Visų pirma, tai reiškia suteikimą pakankamo išsilavinimo *visiems* (pradedant tais, kurie galvoja, kad visas problemas išsprendžia vien naudojimasis internetine erdve bei nepavejamu greičiu tobulėjančiomis technologijomis). Tai taip pat reiškia, jog išsilavinimas skatina savikūrą, kritinę mintį ir kūrybiškumą, o visi tie procesai vyksta dar *iki* darbo su kompiuteriu. Jeigu tų savybių individas neturės dar iki tol, tai ir jo prioritetai internete bus atitinkami. Tai taip pat reiškia, jog žinių visuomenės samprata, nesuvokiant jos pirmiausiai kaip pilietinės visuomenės, yra *contradictio in adjecto*.

Naujos technologijos ir internetas turėtų būti neatskiriamos nuo žinių, o žinios – nuo švietimo, žinių įsigijimo. Pagaliau, švietimas būti neatskiriamas nuo savo paskirties, tai yra, nuo kūrimo naujos visuomeninės tvarkos, kurią išreiškia pilietinė visuomenė. Taigi, pirmiausia, be abejo, technologijos. Tačiau svarbiausia – technologijų panaudojimo prasmė ir

37 Vienas iš mokslų, kuris parengia visuomenės savimonę globalizuojamoje visuomenėje, yra filosofija. Tik filosofija gali padėti pagrindus kultūrinės įvairovės ir tautinio bei socialinio tapatumo išsaugojimui informacinio kosmopolitizmo grėsmių akivaizdoje. Filosofija yra galingas įrankis, sprendžiant informacinių technologijų raidos ir jos galimų pasekmių viso pasaulio bendruomenei klausimą: kiek informacinės technologijos yra įnašas į globalinę kultūrą, ir kiek – kultūrų destrukcijų grėsmė. Informacinės visuomenės pagrindų filosofinis išaiškinimas apsaugo pažinimą nuo „sveiko proto“, kasdienės sąmonės lygio samprotavimų bei tikėjimo, jog vien technologijų buvimas gali sukurti pažangią, turtingą ir savivertę visuomenę.

kiekvieno visuomenės nario galėjimas prieiti prie žinių, universalus, visą gyvenimą trunkantis lavinimasis, tai yra socialinio tapatumo kūrimas.

Kalbant apie žinių visuomenę, reikia turėti omenyje socialinius ir kultūrinius informacinės civilizacijos pagrindus, nes naujosios informacinės technologijos tampa prasmingos tik kultūros ir švietimo kontekste. Tik tai yra pakankamas pagrindas suformuoti visuomenės įsitikinimą, jog informacijos ir komunikacijos priemonės tėra tik instrumentas, tik priemonė, ir net internetas tėra pasaulinis mokslo archyvas, žinių rinkimo ir saugojimo priemonė. Informacinės visuomenės esmė glūdi ne kibernetinėje erdvėje, bet kur kas arčiau socialinės realybės – gyventojų kokybėje. Tai ir būtų svarbiausias uždavinys – išaiškinti, jog socialinio tapatumo pati savaime informacinė visuomenė nekuria. Pats individas jį susikuria ir kuriasi visą gyvenimą.

Esminis viso pasaulio bendruomenei yra informacinių technologijų raidos ir jos galimų pasekmių klausimas³⁸. Informacinių technologijų visuomenės raida turėtų eiti dviem kryptimis: pirma – kaip investavimas į pačias informacijos struktūras; antra – kaip investavimas į švietimą tuo tikslu, kad kiekvienas pilietis būtų pasiruošęs ir galėtų naudotis informacijos technologijų teikiamomis galimybėmis ir jas panaudotų pasiekti žinojimui, tai yra, kad gebėtų informaciją paversti žiniomis.

5.5. Universiteto misija ir filosofija

Dabarties pasaulyje vyksta ypač spartūs visuomenės raidos procesai, keičiasi ir žmogaus padėtis visuomenėje. Tačiau mąstymo, ypač teorinio, raida daug lėtesnė, todėl dažnai atsilieka nuo gyvenimo pažangos ir negali jos teisingai įvertinti.

38 Didelės įtakos, nustatant informacinės visuomenės sampratos gaires, turėjo Europos Komisijos pranešimai (*L'Europe et la société de l'information globale. The European Commission Report. EC, 1994; Delors J. Education: The Necessary Utopia. The Report to UNESCO of the International Commission on Education for the Twenty-first Century. Learning: the Treasure within. Paris, April, 1996.*); taip pat UNESCO kreipimaisi (Matsuura K. Adress at the Special Session on Global Digital Divide Initiative on the Annual Meeting of the World Economic Forum, 29 January 2001. Davos, Switzerland, 2001).

Universitetinių studijų paskirtis ir yra įveikti šį neatitikimą. Universiteto užduotis – ne tik išugdyti specialistą, gerą savo dalyko žinovą, bet ir atverti protus, ugdyti kritinį mąstymą, formuoti pilietinę, neabejingą žmogui ir visuomenei nuostatą, atsakomybės jausmą. Tam ir padeda filosofija, lavindama apibendrinantį mąstymą, ugdydama sugebėjimą ir norą spręsti.

Šiuolaikiniame pasaulyje, atvirose visuomenėse pripažįstama ir toleruojama nuomonių įvairovė. Tačiau tam pirmiausia reikia turėti savo nuomonę arba požiūrį. Gyvenime nelengva ją turėti, o moksle – nelengva įgyti, kadangi čia mes turime reikalo ne su sveiko proto, kasdienės sąmonės lygmens samprata, o su teoriškai pagrįsta, dalyko esmę liečiančia samprata. Taigi, antroji šiuolaikinės filosofijos užduotis yra formuoti visuomenės nuostatą, požiūrį, tai yra pasaulėžiūrą. Kiekviena atitinkanti savo laiką filosofija ir yra požiūrio formavimas. Neatitinkanti – taip pat formuoja tam tikrą požiūrį, tačiau jis išreiškia jau pasenusias pažinimo nuostatas ir seną pasaulėžiūrą.

Nepaisant gilių ir įvairiapusių specialiųjų mokslų žinių, kurias įsivaina universiteto studentai, jų pasisakymuose ir rašytiniuose darbuose ryškiai pastebimas trūkumas žinių apie bendruosius visuomenės pažinimo dėsningumus.

Kam specialistui reikalingas filosofinis mąstymo lygmuo? Jis reikalingas tam, kad specialistas tyrinėjimo nepaverstų eklektika, faktų ir pavyzdžių rinkiniu ar gražiomis metaforomis, kurios nieko nepaiškina. Specialūs socialiniai mokslai nagrinėja savo apibrėžtas visuomenės ir žmogaus problemas, jie yra konkretūs, jų aiškinimo metodai neleidžia jiems išeiti už disciplinos ribų. Filosofija padeda pagrindus specialiųjų disciplinų problemas suvokti platesniame socialinių reiškinių kontekste, suteikia metodologinių žinių, kad konkretaus mokslo specialistai turėtų fundamentinį pagrindą plėtoti bei argumentuoti pagrįsti savo mokslo specialias sąvokas, koncepcijas ir teorijas.

Šiuo metu visame Vakarų teoriniame mąstyme filosofija užima vis reikšmingesnę vietą. Be abejo, tai jau kitokia filosofija, nei klasikinė. Tai jau praktinė, veiksmo filosofija, daranti įtakos socialinių koncepcijų ir programų kūrimui, strategijų planavimui.

Tačiau džiaugtis dar anksti. Humanitariniai mokslai praranda poziciją, jog jie reikalingi būtent nacionalinėms visuomenėms bei kyla iš nacionalinių visuomenių. Teorijos kuriamos rinkai, todėl sunkiai jose prasiveržia mokslinė kritika. Juo labiau kad teorines inovacijas čia pat keičia pragmatinis esamo momento poreikių tenkinimas, reikalaujantis tik formalaus, taigi šurkštaus ir iškreipto, teorijos pritaikymo. Kaip galima išlaikyti individo kūrybos laisvę, arba kūrybinį individo tapatumą, jei ji turi būti „naudinga“ tik technologinės ar vadybinės sąmonės tikslams. John'e'o Locke'o žodžiais tariant, filosofo vaidmuo – būti juodadarbiu, mėžiančiu praeities sąvartynus, kad išvalytų kelią ateities kūrimui. Todėl šiuolaikinė filosofija sprendžia dar vieną super-uždavinį. Ji tampa veikimo planu, veikimo nuostata ir veikimo užangažuotumu. Tai reiškia filosofinį visuomenės ir asmenybės ugdymą. Kiekviena proga, kuri suteikia galimybę ugdyti individo sugebėjimą spręsti, yra ir naujas jo filosofinio išsimokslinimo lygis, ir nauja pilietiškumo pakopa.

Universitetų bendruomenės yra to paties gyvenimo dalis. Mūsų studentai ateina į universitetą su visu savo ankstesniuoju socialiniu patyrimu, su visu tuo, ką jau turi patyrę gero ar blogo. Ką čia gali nuveikti filosofija? Svarbiausia filosofijai – nesupriešinti žodžio ir veiksmo, filosofinės tiesos ir realios elgsenos. Friedrichas Nietzsche kalbėjo apie „valią siekti tiesos“. Filosofijos užduotis yra ne tik erudito ugdymas, bet ir mokymas turėti savo nuomonę, atsakomybės bei nuostatų formavimas, kas yra būtina, bet primiršta filosofijos pareiga. Tik taip mes galime įgyvendinti universiteto misiją – rengti ne tik šiuolaikiškus specialistus, bet ir pilietiškai brandžias asmenybes, žadindami studentą mąstyti, suvokti save kaip unikalią, nepakartojamą asmenybę, tuo stiprinti pasitikėjimą savimi ir savo, kaip piliečio, galimybėmis prisiišti atsakomybę už visuomenės pokyčius.

Universalus ugdymas kuria žmogaus tapatumą. Tačiau šiandien – universalų ugdymą nugali (priveikia) fragmentiško, net chaotiško, švietimo prioritetai. Fragmentiško šiuolaikinio švietimo pobūdžio formavimas prisideda prie ugdymo savanaudiškų individų su tokiomis individualiomis vertybėmis, kurios greitai virsta egoistinėmis antivertybėmis visuomenės gyvenime. Individo egoizmas, savo ruožtu, veda į fragmentišką asmeny-

bės formavimasi – jis gyvena ir veikia tik dėl savanaudiškų siaurų tikslų. Asmenybės kaip tapatybės neatsiranda.

Vienpusis, arba fragmentiškas, žmogaus ugdymas sukuria ir fragmentišką, neturintį pilnatvės, ne-visavertį žmogų ir sykiu fragmentišką pasaulio suvokimą. Apie tapatumą kalbėti čia sunku: tai tarsi dėlionė, kuriai trūksta daug dalelių, tai yra jų yra mažiau negu pakankama, tariant sistemų teorijos sąvoka.

Jeigu žmogaus savimonė susikuriama remiantis esminiais žmogui pagrindais, kurie yra ne tik ir ne tiek teoriniai, o greičiau visiškai praktiniai, tai ir reikėtų ieškoti tų pagrindų realiame gyvenime³⁹.

6. Tautinio tapatumo požymiai. Kalba kaip tapatybės ženklas

6.1. Tauta kaip socialinio tapatumo saugotoja

Tautinį lietuvių tapatumą išreiškia kalba ir tautos savigarba, arba jos istorinė sąmonė, kadangi lietuvių tauta yra jau seniai susiformavusi. Jei toji tapatybė nebūtų susiformavusi, šiandien neturėtume ir valstybės. Jei nėra tautos, nėra ir bendruomenės.

Tautos „užkonservuoti“ negalima, ji yra gyvas organizmas. Kai stovima – žengiama atgal, nes degradoja, tampa chaotiška ir nepatikima ne tik istorinė atmintis, bet kartu ir tauta, – prasideda tautos entropija. Nepilnavertiškumo kompleksai tarpsta tuose, kurie nežino savo šaknų ir savo istorijos. Neapsišvietusi tauta tiki mitais, lengvai pasiduoda ideologijoms.

39 Tačiau mokslinio tyrimo sąvokų negalima painioti su realybe. Nėra absoliutaus individo socialinio tapatumo jokioje visuomenėje. Čia kalbama apie optimumą, siektiną tikslą, kuris įmanomas, esant nagrinėjamos prielaidoms ir sąlygoms. Turint omenyje, jog išsivysčiusiose pasaulio valstybėse, brandžiose demokratijose randame ieškomų visuomenės gyvenimo bruožų, mūsų siekiamybė yra vektorius, nurodantis tik bendriausią kryptį. Čia mes kalbame apie kritinius metodologinius pagrindus. Anot Zygmunto Baumano, „neužduoti tam tikrų klausimų yra daug pavojingiau, negu nesugebėti atsakyti į tuos klausimus, kurie jau įtraukti į oficialią dienotvarkę. Už nutylėjimą mokama tvirta žmonių kančių valiuta“ (Bauman 2007:13).

Beje, tautų dar niekas neatšaukė ir nepanaikino. Europos tautos vis labiau atsigręžia į savo tapatumą.

Vosylius Sezemanas straipsnyje „Tautinės kultūros klausimu“ išvėgia, jog „tiktai esamybei tarpininkaujant pati praeitis pasidaro prieinama mūsų supratimui. Vien tik atsidavę esamojo gyvenimo ritmui ir pasiėmę jo ypatingą vyksmo būdą, mes įgaunam tą jautrumą, kuris mums leidžia surasti praeityje tai, kas sugeba iš naujo atgyti ir išsiskleisti dabarties aplinkybėmis. Bet esamybė, kiek ji aktuali, rodo ateitį, ir esamybės uždaviniai ir siekimai (tendencijos) gali būti įgyvendinti tik ateityje. Todėl ji niekuomet nėra griežtai ir vienareikšmiškai apibrėžta (apribota), joje glūdi daugelis galimybių, iš kurių kiekviena gali būti šiaip ar taip įvykdyta. Kuri tai bus, pareina nuo paties subjekto, pačios tautos valios ir pasiryžimo. Iš to aišku, kad ne tik tauta, bet ir jos tautiškumas (tautiškas savumas) yra kažkas, kas tampa, kinta ir rutiliojasi. O šis tapimo bei rutuliojimosi procesas pareina ne tik nuo laukujų aplinkybių, nuo istorinės situacijos, bet pirmučiausia nuo pačios tautos, jos dvasinės energijos ir intelektualinio savarankiškumo“ (Sezemanas 1997: 621).

Kultūrinis tapatumas yra pagrindas, ant kurio kuriasi individo kaip socialinės būtybės tapatumas. Ir atvirksčiai, individai savo socialinių ryšių kokybe kuria kultūrinį tapatumą. Niekas iš šalies negali įnešti kultūros, kol visuomenės nariai patys to nepanorėjo, nepersiėmė ar nesuprato⁴⁰.

Kiek tapatumų gali turėti tauta? Jei tauta, kaip ir individas, gali turėti tik vieną tapatumą, arba vieną esmę, tai kyla klausimas, ar tautos, perėjusios nuo politeistinio tapatumo prie monoteistinio, liko tapačios (tos-pačios)?⁴¹ Europinė tapatybė irgi būtų tik išvestinė. Ji negali pakeisti esamo individo tapatumo: tai būtų panašu į buvusią „tarybinę liaudį“. Tai reikštų sunaikinti visų Europos tautų nacionalines tapatybes ir įvesti europinę, kaip vieną ir visa apimančią. Anot Umberto Eco, Europa niekada netaps Europos Jungtinėmis Valstijomis – viena šalimi, kalbančia bendra

40 Čia nekalbame apie sąmoningai arba ne visuomenei diegiamą destruktivią kultūrą.

41 Ar islamo tapatumo (pasaulėvaizdžio, kultūros, tikėjimo) žmogus, įgijęs, pavyzdžiui, Prancūzijos pilietybę, yra arabas, ar prancūzas (oficialiai laikoma, kad su pilietybe jis įgyja ir tautybę)?

kalba kaip JAV, kur į anglų kalbos vietą ilgai gviešėsi vokiečių kalba, o dabar ją pamažu stumia ispanų kalba.

Su jam būdinga ironija į minėtą klausimą atsako Patrikas Ourednikas: „Besivystant vartotojų visuomenei bei ryšių priemonėms, Europos žmonių gyvenimas pamažu vis panašėjo, ir kai kurie sociologai ir istorikai manė, kad mąstymas tautos kategorijomis yra atgyvena, jie sakė, kad būdingiausias išsivysčiusios Vakarų visuomenės bruožas yra kosmopolitizmas ir nieko tokio kaip vokiečiai, rumunai ar švedai iš tikrųjų nė neegzistuoja, nes tai tėra visuomeninių prietarų ir stereotipų autoprojekcija. Tačiau kiti sociologai prieštaravo, sakydami, kad besivystant vartotojų visuomenei bei ryšių priemonėms žmonės pamažu prarado didžiumą orientyrų, ir tautinės bendruomenės paradoksaliai tapo daug svarbesnės nei kada nors anksčiau“ (Ourednik 2004: 109). Žinoma, individas, praradęs istorinę atmintį ir istorinę sąmonę, susilpninęs savo tautinį tapatumą, daug lengviau globalizuojasi ir kosmopolitizuojasi.

Tam tikri stereotipai padeda išsaugoti kolektyvinę ir istorinę sąmonę, nes „be atminties Vakarų visuomenė prarastų savo kultūrinę vienovę <...> Kolektyvinė atmintis yra kompromisinė interakcija tarp dabarties ir praeities, o stereotipai ir prietarai turi tą privalumą, kad sensta lėčiau už istoriją, technologines naujoves ir pan., būdami paskutiniajia ir tuo pat aktyviausia sritimi, kurioje išsaugoma socialinė tapatybė“ (*Ibidem*).

Taigi, tapatumas yra tinklas charakteristikų, kurias individas pripažįsta kaip esančias išimtinai jo ir sudarančias jo individualią asmenybę. Žmogus iš esmės yra istorija, – sakė Justinas Marcinkevičius: „Šis klausimas paliečia pačią žmogaus esmę. Žmogus negali gyventi be istorijos, nemąstydamas apie ją, nebandydamas jos paaiškinti ir pritaikyti savajam gyvasties tekėjimui. Žmogus iš esmės yra istorija. Pats savaimė istorija. Žmogus yra sudėtas iš atsiminimų apie savo jau nugyventą laiką, iš minčių ir svajonių apie ateitį. Tai yra esmė“ (žr. Sventickas 2011: 233).

Tačiau tapatumas plaukia ne iš atskiro, izoliuotai traktuojamo individo vidaus: jis yra socialiai konstruojamas ir pasiekiamas tik „kitų“ pagalba. Pripažinimas ryšio tarp individo tapatumo ir bendravimo yra esminė prielaida, aiškinant socialinį tapatumą. Tapatumas išreiškia asmenybės

esmę. Daugiau nei vienas tapatumas reikštų, kad subjektas nebeturi savo unikalios, vienintelės tapatybės. Visų svarbiausias tapatumo požymis yra unikalumas. Jis yra derinys įvairiausių aiškiai identifikuojamų charakteristikų. Tai ir fizinės charakteristikos, ir psichinės, ir žinios, nuostatos, ir įgūdžiai ir t. t. Taigi, tapatumas mūsų aiškinimo požiūriu neglūdi vien mūsų viduje; jis yra socialinis konstruktas, kurį suteikia mums mūsų dalyvavimas ryšiuose su kitais tapatumais: mes esame susiję su savo tapatumu tik socialiniame kontekste. Kai kurie autoriai ypatingą reikšmę pripažįsta individo vardui ⁴².

Vardo reikšmė. Vardas yra ženklas, įvedantis žmogų į bendruomenę. Be savo vardo individas negali turėti tapatybės, kadangi mus, žmones, riša charakteristikos ir savybės, susietos su vardu. Norint atimti iš žmogaus tapatumą, pirmiausia atimamas jo vardas: duodama pravardė, numeris (kalėjime). Tai tapatumo destrukcija. (Vietovardžių ir hidronimų išnaikinimas ir pakeitimas rusiškais Mažojoje Lietuvoje taip pat yra ir baltiškojo to krašto identiteto ištrynimasis iš istorinės atminties.)

Visiško individo socialinio tapatumo išnaikinimo išraiška Lietuvos paskutinės okupacijos metais, buvo, pavyzdžiui, filosofijos kolektyvinės monografijos ar vadovėliai be autorių vardų. Net stilius buvo suvienodinamas redaguojant. Pats filosofijos turinys taip pat buvo bevardis: buvo reikalaujama rašyti tik apie problemas, vengiant vardų, tarsi tos problemos būtų atsiradusios savaime be jas kėlusią mąstytojų. Mąstytojas, filosofas, visada buvo pavojingas, nes galėjo išmokyti žmones pačius mąstyti ir spręsti savo socialines problemas.

Senovės Graikijoje sofistai ginčijosi, iš ko kilusi kalba. Ar tai yra natūralios prigimties dalykas (*physis*, gr. Φύσις – prigimtis), ar žmonių nustatytas dalykas (*nomos*, gr. νόμος – paprotys, įstatymas). Jie priėjo prie

42 Socialinis tapatumas yra susijęs su skiriamaisiais ženklais, kurie priskiriami unikaliam vardui bei kitoms pavienio asmens charakteristikoms. „Praktiškai be vardo individas negali turėti pagrįsto tapatumo, kadangi mes, žmonės, tarpusavyje siejame charakteristikas ir savybes, kurios išplaukia iš tapatumo su vardu“, – teigia Timothy Graysonas (2002: 3). Turime pažymėti, jog individo vardo kaip tapatumo sritis yra pažeidžiama. Vardą galima falsifikuoti, iš viso ištrinti: tai ne tik kalinių numeriai, bet ir knygos be autorių vardų ir pan. Čia taip pat socialinių priežasčių pasekmė.

išvados, jog kalba yra susitarimo dalykas. Taip jie atrado natūralumą ir socialumą, taigi, padėjo pagrindus įvardinti (atrasti) kalbą, pažinimą ir visuomenę.

Ši problema vis iš naujo svarstoma. Paul Ricoeuras pabrėžia kalbos reikšmę socialiniam tapatumui atsirasti: „Pirmiausia, be galo svarbus kalbos universalumo faktas: „visi žmonės kalba“ – tai puikus bendražmogiškumo kriterijus greta įrankių, institucijų ar laidojimo papročių. Pamėginkime per kalbos prizmę suvokti naudojimąsi ženklais (kurie nėra daiktai, tačiau jiems prilygsta savo verte), pokalbio metu vykstančius ženklų mainus, bendros kalbos vaidmenį, ypač svarbų bendruomenės (savi)identifikacijai“ (Ricoeur 2010:18)⁴³.

Be abejo, istorija rekonstruojama; be abejo, ji interpretuojama. Tačiau svarbu, kad ji nebūtų rekonstruojama voliuntaristiškai. Svarbu rasti jos esminius pagrindus, atkurti ją bendrybės požiūriu. Istorinė bendrybė, tiesą glūdi ne tik šukėse (artefaktuose), ne tik griuvėsiuose ir net ne atrastuose griaučiuose, bet visų pirma kalboje. Kalba kartu su filosofija ir menu yra šiuo metu istorijos rekonstrukcijos objektyvumo prielaidos, nes būtent jos išreiškia laikotarpio esmę. Kalba išreiškia tapatybę.

6.2. Kalba ir tautos išlikimas

Kalba yra pirmas ir svarbiausias įrankis pasiekti išsilaisvinimą ir kultūrinę nepriklausomybę. Ji leidžia perduoti vienos kartos žinias kitai ir yra stipri jėga paskleidžiant kultūrą ir tradicijas. Kalbų vystymasis yra viena iš civilizacijų iškilimo priežasčių.

Nedidelės (neskaitlingos) lietuvių tautos atgimimas per kalbos atgimimą – unikalus reiškinys Europos istorijoje. Ypatingai baisi buvo lietuvių tautos padėtis devynioliktajame amžiuje. Lietuva suskaldyta. Net Lietuvos vardo nebelikę – ji buvo vadinama Šiaurės vakarų kraštu, o

43 Ricoeuras 1955 metais straipsnyje, pavadintame „Žodis yra mano karalystė“ rašė: „Universitetas – tai kalbos galių pasaulis „sakymo“ komunikacijos momentu. Nuo tol jis yra vienintelis dalykas, kurio švietimo reforma negali sau leisti pasiekti: tai – žodžio karalystė švietime pabaigos! Kiekviena reforma yra reforma viduje kalbos, kuria viena karta kalba kitai, kad perduotų savosios kultūros vaisius ir judėjimą.“ (Ricoeur 2005)

lietuvių tautos tarsi iš viso nebūtų buvę. Viešose vietose uždrausta lietuviškai kalbėti. Uždrausta lietuviška spauda⁴⁴. „Pagaliau prasidėjo tautinis atgimimas. Prabilo vidinės tautos jėgos, savisaugos instinktas. <...> Tauta nepanoro išnykti! Stengėsi išsaugoti protėvių kalbą. <...> Iš vargo mokyklos gimė lietuviškasis švietimas, maitintas knygnešių aprūpinama draudžiamąja spauda. Sunkiomis sąlygomis formavosi bendrinė lietuvių kalba Pagaliau buvo išsikovotas spaudos draudimo panaikinimas, ateita prie Vasario 16-osios. <...> Pirmą kartą savo ilgaamžėje istorijoje lietuvių kalba tapo valstybinė“ (Zinkevičius 2005: 287). Trumpai tetruko laisvė ir tautos tapatumo kūrimas. Okupacijos metais lietuvių kalbos vartojimo sfera vis siaurėjo, prasidėjo dvikalbystė ir rusifikacija. Dar kartą buvo vykdomas totalinis tautos ištrynimasis iš pasaulio žemėlapiu. Lietuvių kalba degradavo, ypač šnekamoji.

Zigmas Zinkevičius atkreipia mūsų dėmesį siaubingą Mažosios Lietuvos likimą: vykdytas „baisus mažlietuvių genocidas, Karaliaučiaus krašto kolonizavimas, rusiškų vietovardžių įvedimas, net hidronimų pakeitimas rusiškais, ko iki tol pasaulyje turbūt nėra buvę“ (Zinkevičius 2005: 289)⁴⁵.

Kalba suvienija bendruomenę, suteikia jai gyvasties, skatina didžiulius savo tauta, kelia pasitikėjimą savimi. Davidas Crystalas, žymiausias šiuolaikinės kalbotyros mokslininkas, apibrėžia bendruomenės tapatybę: „Tapatybė visus tos pačios bendruomenės narius padaro panašius vienas į kitą. Tai suma savybių, suteikiančių esmę ir išskiriančių iš kitų – „mes“ ir „jie“. Į šį apibūdinimą įeina ir fizinė išvaizda, bet daug dažniau (ypač šiais laikais, kada pažvelgus į žmogaus išvaizdą sunku pasakyti, kokiai bendruomenei jis priklauso) vietiniai papročiai, tikyba, ritualai ir elgesio manieros. O kalba yra iš esmės visur“ (Crystal 2005: 46)⁴⁶. „Kalba yra pirmasis tapatybės rodiklis, simbolis ar registras“ (*Ibidem* 2005: 46). Savo ruožtu, tapatybė yra mūsų ryšys su istorija ir istorijos pažinimo šaltinis. Kalba yra ryškiausias tautos savitumo bruožas. Lietuvių tautos istorijoje pačios

44 Kaip buvo naikinama lietuvių tauta, jos kultūra, pradedant nuo kalbos naikimo, skaitykite akademiko Zigmo Zinkevičiaus Lietuvių kalbos istorijos IV tomą (p. 13–21, 64–109, 301–318).

45 Apie tai skaitykite: Zinkevičius Z. Lietuvių kalbos istorija. T. VI. (p. 312–338).

46 Sokratas yra pasakęs: „Pradėk kalbėti, kad aš tave pamatychiau.“

tautos išlikimas glaudžiausiai susijęs kaip tik su kalbos saugojimu ir išlaidymu. Amžių būvyje niekada nebuvo nutrūkęs ryšys tarp tautos laisvės ir kovos už savąją kalbą, už jos visavertį gyvavimą.

Kalbai labai reikšminga yra tarmė, ypač lietuvių kalbai, iki šiol seniausiai, vienintelei išlikusiai gyvai, indoeuropiečių kalbai. Be jos sugriūtų indoeuropiečių kalbų tyrinėjimas, istorinė gramatika. Tačiau reikia kalbėti ne tik apie svarbą kalbos mokslui: mūsų laikais net archeologai (žr. Marija Gimbutienė) pripažįsta kalbos kaip istorinio įrodymo priemonės šalia artefaktų svarbumą⁴⁷. Mes savo kalba galime atidengti klotas po klando mūsų ilgą istoriją, iki šiol dar glūdinčią tolimų laikų ir erdvių ūkuose. „Tarmės mirtis yra ir kalbos mirtis, nors ir mažesniu mastu“, – sako Crystalas (Crystal 2005: 45).

Lietuvių bendrinė kalba, „tautos tęstinumo gija“, jau visai nebe tokia, kokia buvo savo gyvavimo pradžioje, kai glaudus ryšys su tarmėmis ją augino, turtino, kai ją vartojančių žmonių gyvosios kalbos jausmas saugojo nuo nereikalingų, primetamų iš šalies reiškinių.

Baltų proistorės tyrinėtoja, istorikė ir kalbininkė Jūratė Statkutė de Rosales pabrėžia, jog „kiekvienai kalbai būdingas vertybių rūšiavimas lemia tautos būdą“ (Statkutė de Rosales 2011: 180). Ji lietuvių istorijoje ir kalboje mato esminį principą, tai – „lyg raudona gija vedamas per visą ilgą istoriją gilus žmoniškumo principas, paremtas stipria savigarpa ir lygiai tokia pat pagarba kitam. <...> Žodis „garbė“ užsiliko ten, kur mūsų protėvių buvo nueita, ir tai yra daug iš savęs reikalaujanti sąvoka <...>“ (*Ibidem*)⁴⁸.

47 Į šį genetinės kalbotyros ir archeologijos ryšį atkreipia dėmesį Crystalas: „Tiriant kalbos vartojimą, galima išvelgti net bendruomenės ištakas ir ankstyvąją istoriją; žodyne užkodotas kontrastas atveria ankstesnės gyvenamosios tikrovę, kurią vėliau gali patvirtinti archeologai. Genetiniai ryšiai tarp kalbų taip pat rodo vykus ankstyvuosius bendruomenių judėjimus ir grupavimąsi.“ (Crystal 2005: 56)

48 Labai įdomus autorės pateiktas pavyzdys, sakantis, jog „kiekviena tauta dėkoja savaip. Anglosaksų kultūroje dėkojant yra pranešama tik tiek, kad aš apie tave pagalvoju: „danke, thank you“. Prancūzai sako „merci“, ir tai yra prekybinė, merkantilizmo sąvoka, suprask, – esu tau skolingas. Mes sakome „ačiū“, ir, pagal Vydūną, tai yra jo girdėtas senasis „atjauči“. Mes nežadame pagalvoti, kad gal kada kas nors mums ką nors primins. Mes neprekiuojame padėkomis. Mes jaučiame širdimi.“ (*Ibidem* : 181)

Dvikalbystė. „Požiūris į kitų kalbų poveikį nemažai priklauso nuo tautos istorijos, tradicijų. Mes vis dairomės į prancūzus, kurie savo kalbos puoselėjimą laiko tautos garbės reikalu <...>“, – rašo kalbininkė Rita Miliūnaitė (Miliūnaitė 2006: 81). Sovietmečiu gimtoji kalba buvo ginklas prieš rusinimą, taigi ir ginklas už tautos išsaugojimą, jos egzistenciją: „rusų kalba buvo brukama prievarta, todėl tam sąmoningai visuotinai priešintąsi. O anglų kalba bent dalies visuomenės priimama savanoriškai kaip tam tikra intelektinė ir materialinė vertybė, į ją linkstama žiūrėti kaip į aukštesnės kultūros bendrąją prasmę išraišką, todėl savisaugos jausmas yra labai sumenkęs, galima sakyti, gęstantis“ (*Ibidem*: 113).

Kultūrinę niveliaciją kelia tai, jog vietinės kalbos internetinėje erdvėje, televizijų transliacijose yra užgožiamos vienos kalbos, dažniausiai anglų. Taip tarsi nesąmoningai vyksta spaudimas žmonėms, kad jie mokėtų dominuojančią kalbą. Antrasis etapas yra dvikalbystė, nes žmonės vis daugiau vartoja dominuojančią kalbą darbo, studijų, migravimo tikslais. „Pasaulis, kuriame žmonės kalba mažiausiai dviem kalbomis – savo ir tarptautine *lingua franca* – visiškai įmanomas ir pageidaujamas. Dvi kalbos – du skirtingi tikslai. Viena tam, kad būtų išlaikytas tapatumas, kita – kad žmogus būtų suprastas.“ (Crystal 2005: 37) Tačiau vėliau prasideda trečiasis etapas, suponuotas socialinio spaudimo, ypač tarp emigravusiųjų, jog jaunesnioji ir jauniausioji karta daug geriau moka naująją kalbą ir save tapatina su ja, nes ji atitinka jų poreikius, nes ji juos įveda į naują pasaulį.

Turint omenyje Lietuvos gyventojų emigracijos apimtį, šis klausimas tampa tapatumo klausimu. Tiek išvykusiųjų, tiek pasiliekančiųjų. Tai jau visai ne teorinis klausimas.

Šiuo atveju lietuvių kalba tampa nepatraukli, jai nebeteikiama reikšmė, nes ji neturinti jokios vertės tarptautiniam bendravimui. Žinoma, kalbos „tikslai“ yra visai kiti; ji išreiškia tautinę tapatybę, socialinę tapatybę, saugo istorinę atmintį, per istorinę sąmonę ugdo pilietiškumą ir patriotizmą. Dar daugiau, ji suteikia saugumo jausmą, savo kilmės, šaknų jausmą. Žmogus jaučiasi svarbesnis, turintis pareigą ir atsakomybę, orumą. Kalba yra savivertė ir savirealizacijos pamatas. Naujoji kalba pradžioje to iš viso suteikti negali. Laiko bėgyje, kartų istorijos bėgyje, be abejo, individas įgis

naują tapatybę, ir naujoji kalba bus jam brangi. Bet tai jau bus ne lietuvių kalba.

6.3. Kalbos entropija kaip tautinio tapatumo mirtis

Kadangi kiekviena kalba yra unikalus minties pasaulis su savo unikalėmis asociacijomis, mąstymo būdu, žodynu, skambėjimu ir gramatika, viskam veikiant neatsiejamame sąryšyje, ir kartu nepaprastai trapus, tai gali būti lengvai prarastas visam laikui. Kaip nepaprastai taupia kalba tą išreiškė Jūratė Statkutė de Rosales: „Nepaprastą lietuvių kalbos struktūrinį turtingumą turbūt aiškiausiai aptarė Balys Sruoga, tirdamas lietuviškų dainų darybą. Jis teisingai pastebėjo beveik beribių priešdėlių, prieveiksmių, priesagų skaičių, galimybę iš kiekvieno žodžio ir net iš jaustukų padaryti veiksmažodį, kuris savo ruožtu gali virsti dalyviu. Lietuvių kalboje randame stebėtino turtingumo laikų ir linksnių derinimą sintetinės darybos sakiny. Visa tai leidžia išreikšti kalboje nuolat banguojantį erdvės-laiko santykį, kuris ne tik nėra pastovus – jo pagrindinis privalumas, jog tai nėra statinės sąvokos, priešingai, reliatyvumo pagrindu grindžiama galvosena, kuri savo lankstumu kontrastuoja su Vakarų pasaulio jaunomis, analitinės darybos, gerokai primityvesnėmis kalbomis“ (Statkutė de Rosales 2011: 180).

Kalbos mirtis reiškia išnykimą daugelio kultūrinio paveldo formų, išnykimą tradicijų, žodinio paveldo: legendų, pasakų, priežodžių, juokų (pokštų), metaforų; dialektų, priegaidžių, kirčiavimo.

Kalba išnyksta, kai išnyksta ta kalba kalbėję žmonės arba kai jie ima kalbėti kita, dažniausiai plačiai paplitusia kalba, kuria kalba galingesnės tautos. Kalboms gresia išorės grėsmės, kaip antai: karinis, ekonominis, religinis, kultūrinis pajungimas. Kultūrinis pajungimas atliekamas paprastai per švietimo sistemą⁴⁹.

49 Dėl anglų kalbos ekspansijos kalbininkė Miliūnaitė interviu dar 2004 metais sakė: „Kai kurie dalykai aukštosiose mokyklose imami dėstyti užsienio kalbomis, mokslo darbus skatinama rašyti angliškai, o tai reiškia, kad lietuvių kalba stumiami iš svarbios vartojimo srities – mokslo. Matyt, jau spėta užmiršti, ką reiškė mūsų kalbai tai, kad dar ne taip seniai disertacijos buvo verčiamos į rusų kalbą ir vežamos tvirtinti į Maskvą. Dėl šių dalykų dabar labai trūksta bendro tautą vienijančio jausmo“ (Miliūnaitė 2006: 82).

Kultūringa kalba yra kultūringo žmogaus požymis. Tačiau „mūsų visuomenėje kultūringa ir taisyklinga kalba vis dar nėra vertybė ir kultūringo žmogaus požymis“, – rašo Miliūnaitė (Miliūnaitė 2006: 83). Tačiau klausimai dėl lietuvių kalbos keliami laisvosios rinkos dvasia: kam varžyti natūralią kalbos raidą, kam kištis į savaime besirutuliojančius kalbos procesus (čia turima omenyje ypač anglų kalbos invazija). Tenka iš naujo aiškintis pamatinius tautos tapatumo išlaikymo klausimus.

Pasaulio kalbų ir kultūrų įvairovė nyksta. Kiek rūpinamasi grėsmėmis kultūrų įvairovei? Kaip apginti kultūrinį tapatumą, sykiu kiekvieno individo kaip visuomeninės būtybės (socialinį) tapatumą? Pirmiausia grėsmė kyla pasaulio kalbų įvairovei: kalbos ir kultūros miršta. Pasulyje šiuo metu dar kalbama beveik 6000 kalbų. Kasmet miršta keliolika kalbų, o su jomis išnyksta ir kultūros⁵⁰. Kalbų įvairovė yra žmonijos lobis. Tačiau pasaulio tautoms kyla kultūrinės entropijos pavojus. Visų pirma nyksta arčiausiai žmogaus esanti kultūra, jo autochtoninė kultūra. Ją keičia skurdi „distancinė“ kultūra, suniveliuota, kosmopolitinė ir svetima, dėl pasaulinių ryšių tinklų išreiškiamą tik viena arba keliomis pasaulio kalbomis.

Dar viena priežastis yra ta, kaip svarsto Miliūnaitė, kad tai, „ką vaizdinga turime paveldėta iš savo protėvių, yra jau pasitraukę į pasyviąją vartoseną (iš esmės dūli sukaupta knygoje). Sutrikusi natūrali tautosakos ir gyvosios kalbos perdavimo grandis: dabartiniai tėvai jau nemoka to, ką dar mokėjo jų tėvai. Kalba, kaip ir gamta, nemėgsta tuštumos, tad ir užpildo tą tuštumą pigiausias svetimas šlamštas“ (Miliūnaitė 2006: 83).

Kalbai gresia ir bendruomenės neigiamas požiūris į savo nuosavą kalbą. Šiandien auganti migracija ir masinė urbanizacija atneša praradimus tradicinei kultūrai (pavyzdžiui, studentai bijo kalbėti savo tarpe, nors ir prašomi, gėdijasi. Be to, prisipažįsta, jog kai kurie dėstytojai smerkia tarmiškumą)⁵¹.

50 2000 kalbų nesugražinamai išnyko per paskutines tris kartas. Iš dabar pasulyje egzistuojančių 6000 kalbų, 2500 yra pavojuje: 538 yra kritiniame pavojuje, 502 yra rimtame pavojuje, 632 yra neabejotiname pavojuje, 607 yra nesaugios (Kunz 2009: 3)

51 Čia reiktų paminėti bent jau Vokietijos praktiką, kur per visuomenės informavimo priemonės gyventojai skatinami prisiminti tarmes ir jas gaivinti, nes tai kultūrinis paveldas. Išnykus kalbantiems – nebesugražinamas.

Žodyno erozija. Kalboje pradeda ryškėti barbarybės dėsniai. Požiūris į lietuvių kalbą keistai ir nepamatuotai Lietuvos visuomenėje priešiškas. Po vidurinės mokyklos didelė dalis žmonių išeina mažai raštingi: kalbos žodynas skurdus, rašyba tragiška, be nosinių, ilgosios rašomos taip, kaip žmogus taria. Pažeidžiama ir gramatika, ir žodynas. Jaunimas nebemoka daugelio pagrindinių žodžių, nevartoja sinonimų, vartojamų žodžių žodynas labai sutrumpėja. Vyksta „žodyno erozija“. Tas vyksta ir plačiame pasaulyje (Crystal 2005: 31).

Kalbos stiliaus iš viso nėra, vargiai prie sakinio jungiamas sakinytis, tarsi studentas kalbėtų svetima, tačiau dar neišmokta kalba. Palyginimai, metaforos jį erzina, nes jų nesupranta ir jose kartais netgi ižiūri įžeidimą savo atžvilgiu. Knygų beveik neskaite, gal tik privalomas. Ištraukų interpretacijos visai sujaukė žinojimą, teksto supratimą. Tokiomis sąlygomis kalbėti sava kalba yra vargas. Pokalbiams ir laiškam internetinėje erdvėje užtenka keleto šimtų žodžių. Nevargstama dėl didžiųjų raidžių⁵².

Pasekmė – apatija, neigimo jausmai, panieka kalbai, nes ji sukurianti vien nemalonumus. Be to, ji nepadedanti išgyventi. Priežasčių čia visas kamuolys: ir ekonominė žmonių gerovė, ir ideologinė aplinka, ir atsivėręs pasaulis ir pan. Tai reikalauja atskiro nuodugnaus tyrimo, integruojant ir kalbininkų, ir filosofų, ir politologų mokslines jėgas. Aišku tai, kad žmogui reikia suteikti galimybes labiau pasitikėti savimi, tada jie gerbs ir savo kalbą, gebės atsispirti aplinkos pokyčių spaudimui.

6.4. Kalbos praradimo netektys

Kalbos praradimo netektis tautos tapatumui neišmatuojama. Prarandamos, nebepaveldimos reikšmingos žinios, nutrūksta istorinė atmintis. Atskiras ateinančių kartų individas praranda ne tik savo asmeninę istoriją, bet ir visą kultūrinį paveldą⁵³. „Kalbos praradimas yra tragedija, nes jos nepakeičiamos. Kalbose sutelktos visos žmonių mintys ir žinios“ (Crystal 2005: 45).

52 Paremta kasmetiniais pirmakursių stebėjimais (Morkūnienė).

53 „Kalba yra vienijantis veiksnys – jis jungia aplinkoje plėtojamą veiklą su kultūrinėmis žiniomis, sinchroniškai perduoda pažinimą bendruomenės nariams, diachroniškai – iš kartos į kartą“ (Crystal 2005: 53).

Tačiau „paveldo“ sąvoka neišsemia visos informacijos. Per mitus, tautosaką, tradicijų ir papročių aprašymus atsiskleidžia ne tik istorija, bet ir visa pasaulėžiūra, protėvių aplinkos pažinimas, tapatumas su aplinka, nes tai buvo jų išgyvenimo gerovė. Ekologija santykiyje su gamta reiškė gyvenimą pagal gamtą. Kitimo, vyksmo, proceso sąvokos kalboje buvo išreikštos anksčiau, nei tai padarė pirmieji didieji Vakarų filosofai, kaip Heraklitas. Per kalbą atlaikytas istorijos spaudimas.

Crystalas nurodo, jog „gimtoji kalba yra tarsi gamtos ištekliai, kurių, kai jie baigiasi, neįmanoma atkurti“ (Crystal 2005: 41). Jis siūlo žiūrėti į kalbą ir kultūrą kaip į viso natūraliojo pasaulio ekosistemos dalį. Tačiau kadangi kalbos mirtis nekelia akivaizdžios grėsmės gyvybei, tai jai neskiiriama tiek dėmesio, kiek, pavyzdžiui, ekologiinei įvairovei, biologiniam paveldui (žr. *Ibidem* 2005: 39).

Lietuvių kalba dar nėra įtraukta į pavojuje esančių kalbų sąrašą. Tačiau pastebėta, kad visuomenė gali nematyti, jog reikia imtis veiksmų, kol kalbą išgelbėti nepasidaro per vėlu⁵⁴. Alfonsas Tekorius, kurio filosofijos vertimai gydo mūsų sielas, kurio vertimas yra gražus, kurio vertimo tobulumą supratęs studentas, net nefilologas, jau nebenori kitokių imti į rankas, sako: „Nerimastauju dėl to, kad mūsų kalbai irgi vis sparčiau didėja grėsmė išnykti, todėl nesiliauju kartojęs: jei gimtoji lietuvių kalba mirs, mirs ir tauta; visuomenė, sociumas – bus, bet tai jau nebebus lietuviai, nes su kalba tauta praranda dvasinę tapatybę“ (Tekorius 2009).

Negalime neigti ir pačios kalbos proceso, prisitaikymo prie naujos epochos. Kalbos purizmas gali tapti ir stagnacija. Besikeičianti kalba yra gyvas organizmas, ji suteikia žmogui „tapatybės ženklą“ (Crystal 2005: 123).

6.5. Tautinio tapatumo destrukcijos ir kalba

Mūsų tauta išsivaikščioja po pasaulį, vyksta didžiausia emigracija: ekonominė ir socialinė politika išvaro iš šalies milžinišką darbingiausių

54 Crystalas cituoja McKay: „Deja, kuo stipresnė kalba, tuo mažesnė tikimybė, kad kalbėtojai pastebės, jog reikia imtis veiksmų, arba supras, kas mirs kartu su kalba, kol nepasidarys per vėlu“ (Crystal 2005: 115).

gyventojų dalį. Išeina kalba, išeina tauta. Lyg to būtų negana, vyksta dar vienas istorijos spaudimas. Puolama ir menkinama lietuvių tauta: jos uždarumas, jos gyvenimo būdas, istorija, kultūrinė ir tautinė savimonė – tautiniai pasireiškimai prilyginami nacionalistiniams.

Vykdoma ištautinimo programa – visais įmanomais būdais ir priemonėmis propaguojama, jog lietuviškąją tautinę tapatybę, esą, provincialią ir neverslią, turinti išstumti europiečio – kosmopolitiško Europos Sąjungos piliečio – tapatybę. Kultūrinių šaknų ir istorinės atminties klausimas lieka tabu. Taip sovietiniais laikais buvęs „tarybinis žmogus“ pakeičiamas „naujuoju europiečiu“.

Jau iš praeities patyrimo žinoma, jog europeizacija (kaip ir sovietizacija) gali būti sėkminga, tik sugriovus visuomenės tautinę ir valstybinę sąmonę. Ji buvo griauta pusę šimto metų, todėl per kartas įsismelkė vergiško mąstymo įpročiai, baimės ir keliaklupsčiavimo sindromas, pataikavimas ir melas. Beveik sunaikinta istorinė atmintis, nuskuręs tautinio tapatumo jausmas, tiek asmens, tiek ir visuomenės orumo praradimas kartu lemia ir valstybės orumo praradimą (tą jau ne kartą stebėjo šalies visuomenė). Visa tai persmelkia ir visuomenę: pilietiškumo erozija, vergo dvasia, prisitaikėliškumas tvyro visuomenėje. Anot Miliūnaitės, „istorija suka ratą po rato, blaško lietuvių tautą po pasaulį <...> o klausimai kartkartėm kyla vis tie patys: ar atsilaikysim?“ (Miliūnaitė 2006: 116).

Galima atsakyti, jog individo socialinis tapatumas, kaip istorinė atmintis, yra *pareigos forma*. O pareigą reikia vykdyti. Svarbiausias dalykas, kuris apsaugotų kalbą nuo nuskurdimo ir sumenkėjimo bei ateityje – nuo išnykimo, būtų kūrimas palankių gyvenimo sąlygų žmonėms, ta kalba kalbantiems.

7. Socialinis saugumas ir socialinis tapatumas

7.1. Socialinio saugumo subjektas

Socialinis saugumas – visa apimanti sąvoka. Ji yra tapati (identiška) pilietinei visuomenei, demokratijai, socialiniam tapatumui. Šiuo metu pagrindinis socialinio saugumo tikslas ir pagrindinė vertybė – tautos (na-

cijos) galimybė *išlikti ir vystytis*. Socialinis saugumas šiame apibrėžime turi dvi puses. Viena, tai reiškia, jog norima apsaugoti nuo vidinių ir išorinių grėsmių nacijos gerovei ir egzistencijai; antra, tai reiškia, jog ieškoma galimybių ir būdų pasiekti tokius tikslus, kurie leistų šalies sociumui gyvuoti ir vystytis.

Šitokia saugumo samprata iškelia pirmiausia gyventojų kokybės ir intelekto išteklius. Jungtinių Tautų Vystymosi programoje dar 1993 metais buvo kalbama apie visuomenės *saugumą žmogiškojo išsivystymo dėka*. Net gynybos kaštus siūloma panaudoti „žmogiškajam išsivystymui finansuoti“, nes „karinė jėga yra tik trumpalaikis atsakymas. Ilgalaikis sprendimas yra greitesnis ekonomikos vystymasis, didesnis socialinis teisingumas ir daugiau gyventojų dalyvavimo<...> Naujoji saugumo sąvoka reikalauja į žmogų nukreipto išsivystymo, o ne uniformuotų kareivių“ (Human Development Report 1993: 3).

Valstybės ir tautos tapatumą išsaugo ir leidžia jai vystytis ne vien laisvė ir nepriklausomybė, bet ir aukštės gyventojų kokybės užtikrinimas, lygių galimybių kiekvienam žmogui sąlygos. Pagrindinė sąlyga nedidelei tautai ir mažai valstybei išlikti bei išsaugoti savo tapatumą yra šiuolaikiška valstybės strategija. Ši strategija grindžiama *tautos ryžtu pasikliauti tik savimi*, savo visuomenės galimybėmis, kurios pirmiausia paremtos demokratijos plėtote.

Šitoks požiūris apima tiek politinį bei ekonominį, tiek ir socialinį kontekstą. Pagrindinė mintis yra ta, jog socialinio saugumo pokyčiai kyla būtent šitoje terpėje, nes svarbiausias pavojus šalies socialiniam saugumui yra besitęsiantis neišsivystymas. Anot Delors'o, „ekonomika ir visuomenės saugumas yra dvi to paties medalio pusės“. Jo nuomone, „dar niekada ryšys tarp ekonominio stabilumo ir saugumo nebuvo toks akivaizdus“ (Delors 1993: 11,12). Jokios kitos priemonės to neužtikrina.

Iš čia kyla socialinio saugumo subjekto problema. Brandžios demokratijos esminis bruožas optimaliai būtų tas, kad gyvybiniai individo ir visuomenės interesai nebūtų pajungiami ir aukojami valstybės interesams. Priešingai, pati teisinė, demokratinė valstybė yra priemonė (įrankis, instrumentas) užtikrinti gyventojų gerovę, sukurti tinkamą gyvenimo kokybę, individo ir visuomenės interesų darną. Tuo būdu gali būti realizuojamas

individuo prioritetas valstybės atžvilgiu kaip individo tapatumo ugdymosi terpė.

Dabarties epochoje svarbiausias racionalus strateginis valstybės tikslas turėtų būti sveika ir išsimokslinusi, integruota visuomenėje ir tautoje asmenybė. Šis tikslas apima visus kitus visuomenės tikslus: jis yra koncepcijos branduolys, sistemą organizuojanti sąvoka. Šitoks socialinio saugumo tikslas reikalauja, kad būtų žinomos ir įgyvendinamos normatyvinės gyvenimo kokybės sąlygos, kad būtų tenkinami pagrindiniai žmonių poreikiai. Sąmoningas, išsilavinęs, atsakingas ir orus pilietis yra *vidinio saugumo garantas*. Tuo pat metu jis yra ir saugumo užtikrinimo subjektas, nes jame akumuluota ne tik istorinė žmonijos patirtis, ne tik gyvenime gautos žinios, bet ir išlavinti jausmai: atsakomybės, pareigos, pilietiškumo.

Tik *išsilavinęs* žmogus žino pakankamai daug ir supranta visuomenės raidą, įvertina įvykius, apskaičiuoja jų padarinius ir pajėgia kurti pažangą. Tik *kūrybiškas* žmogus geba valdyti ir nukreipti įvykius, nes mąsto savarankiškai ir turi savo požiūrį, o ne pasiduoda vienai vienintelei kokio nors vado nuomonei, neima mąstyti „kaip visi“, nepasiduoda baimei, nepasiduoda papirkinėjimui. Tik *pilietiškai atsakingas* žmogus gins ir saugos ne tik save asmeniškai ir egoistiškai, bet save kaip nacijos narį (gins savo kaip „žmonijos atstovo esmę“, anot Kanto), gins kitą žmogų (žmoniją šalia savęs), tai yra gins savo tautą, teritoriją ir jos išteklius, valstybingumą, nepriklausomybę, demokratiją ir teisingumą. Jis gins savo, kaip nacijos nario, kūrybiškos būties sąlygas ir veiklos būdus. Taigi, pilietis – svarbiausias saugumą kuriantis bei užtikrinantis subjektas ir kartu – saugumo sąlyga. *Tai ir yra individo socialinio tapatumo esmė.*

Tuo tarpu nekompetentingas veikėjas paprastai eina bandymų ir klaidų keliu, tai yra eksperimentuoja su visuomene, perdaug nesirūpinamas pasekmėmis. Tačiau visuomenės gyvenime padaryta klaida labai pavojinga, nes yra nepataisoma, ji sukelia dramas ir tragedijas. Valdymo sprendimuose padarytą klaidą sunku pataisyti, padaryti kitaip ar geriau, nes „laiko strėlė“ – negailastinga.

Taigi saugumo subjektas – tai valstybės piliečiai, tai yra aukštos kokybės visuomenės nariai: išsimokslinę, kūrybiški, atsakingi ir sveiki. Piliečiai, tai yra savo kaip sociumo nario tapatumą išsiugdę individai, savo

valia, žiniomis, darbu, veikla, išmintinga politika, materialinių ir dvasinių gėrybių kūrimu čia, savo namuose, kuria ir socialinio saugumo pamatus.

Konkrečiai tai reiškia investavimą į išsilavinimą. Naujų mokslo žinių kūrimas tampa išplėstinės reprodukcijos procesu, kuriame svarbiausias gamybos tikslas ir padarinys – individas, pilietis. Taigi, pačios pelningiausios investicijos, anot Schultz, yra į švietimo ir mokslo plėtotę (Schultz 1998: 28). Nesant šalies gamtinių išteklių, racionaliausia „gaminti“ svarbiausią strateginį valstybės išteklių – kūrybiškus ir atsakingus žmones.

Tai gali būti įgyvendinama tik kuriant tokių žmonių gyvenimo ir veiklos galimybių standartą, gyvenimo kokybę ir užtikrinant tokių kiekvieno žmogaus dalyvavimą visuomenės gyvenime, kuriam esant kiekvienam individui garantuojamos lygios startinės galimybės, lygūs šansai: „kiekvienas turi galėti norėti“ (Jürgen Habermas). Šitokios galimybės kaip tik ir lemia tokią gyventojų kokybę, kai kiekvienas žmogus, kaip išsimokslinusi, kompetentinga ir atsakinga asmenybė, yra pasiruošęs ne pagal įsakymą, o iš vidinės reikmės ginti ir saugoti ne tik save patį, bet ir savo tautą, sociumą.

Akivaizdu, jog lemiamos reikšmės turi *gyventojų kokybė*⁵⁵, taigi, socialinis individo tapatumas. Aukšta gyventojų kokybė yra svarbiausias socialinio saugumo veiksnys. Išsimokslinusi ir ori tauta, o todėl vieninga, gali pasikliauti savimi, savo piliečių sugebėjimais⁵⁶.

Tačiau jeigu daugumos valstybės gyventojų ilgalaikis skurdus vartojimas pakirs jų sveikatą, neleis jiems išsimokslinti, tai yra neleis atsiskleisti individų sugebėjimams ir garantuoti sėkmingą dalyvavimą sociumo gyvenime (neleis pasiekti individo socialinio tapatumo), jei darbinė veikla nekels pasitenkinimo, o tik prievolę, jeigu gresiantis ar realus nedarbas apskritai išmes juos iš visuomenės (jie pateks į „užribį“, taps marginaliais, atskirtais nuo visuomenės), – tai šitokia prasta gyvenimo kokybė skatins

55 Žemos kokybės (kultūros) gyventojai gali būti tik manipuliavimo objektas.

56 Pasikliauti savimi būtina dar ir todėl, kad įvairios turtingų valstybių pašalpos ir paskolos, nesant ypatingo reikalo, ne tik žemina tautos orumą, ne tik neskatina atsakomybės, savarankiškumo bei pasitikėjimo, bet ir formuoja išlaikytinių nuostatą, sudaro prielaidas autoritariniam režimui formuotis. Ekonominiu ir politiniu atžvilgiu silpnai besivystanti, bet šelpiama valstybė ilgai gali patekti „stipraus kaimyno“ įtakon. Tauta, kuriai būdingas žemas savo vertės pajautimas, gali nesąmoningai projektuoti savo neigiamas savybes į kitas tautas ir valstybes, o po to agresyviai reaguoti.

ir ilgainiui lems ne tik ekonominį, bet ir politinį bei kultūrinį nacijos nuopuolį ar net katastrofą, sukels pavojų socialiniam tapatumui, nes bus pakertamas pats saugumo ir tapatumo pamatas ir subjektas – pilietis, individas. Netekęs esminių pagrindų, žmogus liausis buvęs piliečiu – jis nebeturės nei ko ginti, nei dėl ko ginti.

7.2. Kultūrinis pagrindas

Sąmoningos pilietinės bendruomenės augimas, išreiškiamas jos istorine sąmone ir istorine atmintimi, kuri yra istorinis procesas, vykstantis per ilgą laiką ir matuojamas dešimtėmis, šimtais ir tūkstančiais metų. „Tvirtovės žmonių protuose ir dvasioje iškyla lėtai, – joms reikia tvirtų pamatų.“ (Pakštas 199: 187) Istorinė atmintis ir istorinė sąmonė, kaip ir visas kultūrinis pamatas bei kultūrinės pažangos tempas, švietimo vystymas, socialinė apsauga ir demokratijos ugdymas vaidina svarbiausią vaidmenį, kuriant socialinį tapatumą, visuomenės bendrąją valią. Neskaitlingoms tautoms kultūrinis „apsiginklavimas“ yra būtina ir niekuo nepakeičiama tapatumo sąlyga. Visų lygių išsimokslinimas yra tiesioginis socialinio saugumo ir socialinio tapatumo pagrindas. Išsimokslinimo (švietimo) sistemos lygis dabartiniu metu tampa svarbiausiu visuomenės pažangos ir saugumo rodikliu greta tokių kriterijų, kaip darbo našumas, gamtos išteklių, vartojimo reikmenų gamyba vienam gyventojui ir pan. Išsimokslinęs pilietis yra ne tik neatimamas tautos turtas, bet ir atsakomybės už savo tautą, iniciatyvos, veiklumo nešėjas.

Dabar, kai žmogus tiria pasipriešinimo be prievartos priemones, kai jis bando kovai panaudoti „ne raumenis, o smegenis“, išsilavinimas yra tiesioginis socialinio saugumo elementas. Anot Pakšto, „tikroji tautos apsaugos ministerija yra švietimo ministerija“ (Pakštas 1991: 187).

Siekti tapatumo, saugumo, kaip ir kitų visuomeninių tikslų, neužtenka vien tik atskirų (nors tai būtų ir dauguma) žmonių noro. Tą gali atlikti tik susiformavusi pilietinė visuomenė kaip visuma, kadangi be kiekvieno atskiro žmogaus norėjimo dar būtina ir juos vienijanti priežastis, kad pasireikštų bendra valia. Todėl vienu svarbiausių socialinio saugumo pamatų laikytinas demokratijos ir teisingumo ugdymas, nes kaip tik tai atveria galimybių visos nacijos iniciatyvai ir remiasi pasitikėjimu žmonė-

mis. Pilietinė visuomenė kaip visuma socialinio saugumo sąlygomis jaučia atsakomybę už savo valstybės likimą.

Pačia plačiausia prasme pilietinė visuomenė – tai *kiekvieno* visuomenė ir visuomenė *kiekvienam*. Tai apibrėžia tokią visuomenę, kurioje kiekvienas yra išsilavinęs (o ne tik išsimokslinęs), dėl ko išsivysto atsakomybės jausmas ir noras dalyvauti visuomenės tvarkyme pažangos tikslu. Kiekvienas yra žinovas, tai yra supranta žmogaus ir visuomenės esmę. Kiekvienas yra atsakingas, tai yra ne tik atsakingai dirba savo darbą, bet ir siekia tarnauti žmogui, šaliai, tėvynei, žmonijai, tai yra žinojimas jį daro atsakingą ne tik už save, bet ir už kitą žmogų. Atsakomybė yra pilietiškumo vidinė esmė.

Pilietiškumo jausmo išsiugdymui pagrindus padeda visos individo gyvenimo aplinkybės: ekonominės, politinės, socialinės ir pan., todėl ir atsakymo reiktų ieškoti ten. Individas turi jausti meilę, kurią suteikia Tėvynė-motina, bet ne pamotė. Pilietiškumas, kaip vienas pamatinių žmoniškųjų jausmų, kaip ir kiekvienas jausmas, gali būti tik išsiugdytas. Jo negalima atnešti, primesti, paduoti iš šalies. Todėl ir mokykloje pilietiškumas gali būti išsiugdomas tik tuo atveju, jei mokykla gerai atliks savo pareigą: suteiks geras žinias, gerai parengs jauną žmogų tolesniam mokymuisi ir gyvenimui ir pan. Pilietiškumas išsiugdys, jei šeima (ori ir aprūpinta) gerai atliks savo pareigą, jei valstybė (protingai veikianti) gerai tvarkys visuomenės reikalus. Visais kitais atvejais tai bus tik įvaizdžio kūrimas.

7.3. Visuomenės sveikata kaip socialinio tapatumo rodiklis

Socialinio tapatumo samprata į tapatumo kriterijus įtraukia ir harmoningą kūniškos, dvasinės ir visuomeninės sveikatos dermę. Nuo žmogaus išsimokslinimo ir kultūros lygio, nuo jo sveikatos būklės priklauso jo įnašas į visuomenės gyvenimą. Tikrai išsimokslinę ir sveiki gyventojai gali optimizuoti visuomenės gyvenimo sąlygas. Savo ruožtu tikrai aukštas materialinis ir dvasinis visuomenės lygis gali sukurti tokią gyvenimo kokybę, kai aukštas išsimokslinimo ir sveikatos lygis apskritai tampa įmanomas. Taip suprantant sveikatą, ji tampa įtraukta į socialinio išsivystymo ryšius ir kaip sąlyga, ir kaip rezultatas.

Pasaulio sveikatos organizacijos programoje „Sveikata visiems – 2000“ išdėstytos pagrindinės sveikatos politikos ir saugumo nuostatos. Žmogaus sveikata laikoma aukščiausia ne tik žmogaus, bet ir visuomenės, ir valstybės vertybe. Todėl pagal šią koncepciją valstybės tikslas – ne „saugoti piliečių sveikatą“, bet kurti palankias sąlygas ir vienodas galimybes, tinkamą gyvenimo kokybę kiekvieno žmogaus sveikatai. Ši išvada plaukia iš Pasaulio sveikatos organizacijos priimto sveikatos apibrėžimo, jog sveikata – tai ne ligos nebuvimas, bet ypatinga gerovės būklė: žmogaus fizinės ir socialinės gerovės vienybė.

Visuomenės nesaugumą apibūdina visuomenės sveikatos (greičiau nesveikumo) rodikliai: savižudybių skaičius, nužudymų skaičius, kitų savižudijų ir kriminalinių aktų skaičius, kelių eismo nelaimingų atsitikimų skaičius, paauglių nusikalstamumas, piktnaudžiavimas alkoholiu ir narkotikais, rūkymas, tranquilizatorių vartojimas (pagal Pasaulio sveikatos apsaugos organizacijos kriterijus). Šie kriterijai su gamtamoksliniu tikslumu ir negailestingumu rodo visuomenių šansus ir jų socialinio tapatumo nuosmukius.

Saugumo sąlygų socialiniam tapatumui negalima sukurti vien iš idėjų, nors jos ir labai teisingai skambėtų. Pirmiausia, saugumas reiškia skurdo eliminavimą, lygių gyvenimo šansų kiekvienam piliečiui sudarymą, tai yra galimybių lygybę; kiekvieno piliečio teisių pripažinimą ir saugojimą bei gynimą; piliečių dalyvavimą visuomenės reikaluose; užtikrinimą išsilavinimo visiems; užtikrinimą sveikatos apsaugos visiems; kiekvieno individo gyvenimo kokybės pakėlimą.

Vadinasi, neužtenka socialinį saugumą analizuoti. Jį reikia *kurti*. Tą pajėgia žmonės, kurie žino, nori ir gali. Kuo daugiau bus žinovų, kompetentingų, išsilavinusių subjektų, tuo didesnė tikimybė, kad bus ir supratusių atsakomybę, tai yra patriotų⁵⁷.

Socialinio saugumo subjektas – tai pilietis, sveikas, išsilavinęs, kompetentingas, atsakingas patriotas, o valstybė – tik visuomenės įgaliotas vykdytojas. Jei subjektu bus laikomas pilietis, tai ir valstybės prioritetas taip pat bus pilietis, jo gyvenimo ir tobulėjimo sąlygos, o ne atvirkiščiai.

57 Naujas reiškiny, atsiradęs skaitmeninių technologijų amžiuje bei interneto erdvėje, yra socialiniai tinklai, per kuriuos išreiškiama socialinė valia.

3 skyrius. Žmogiškojo tapatumo destrukcijos

1. Socialinė atskirtis: entropijos dėsniai

1.1. Entropijos dėsniai visuomenėje

Svarbi yra dar viena nauja sąvoka, atkeliavusi į filosofiją iš fizikos per biologiją – *entropijos* sąvoka. Pripažįstama, jog entropijos sąvoka veikia ir socialiniuose, ir humanitariniuose moksluose, kaip analizės priemonė, suteikianti galimybę pažvelgti į socialinės atskirties problemas iš naujo požiūrio taško. Pavyzdžiui, ekonominėje ekologijoje ji laikoma esmine sąvoka, ji turi visas teises informacijos teorijoje, kibernetikoje. Daugiau ar mažiau ši sąvoka pritaikoma evoliucijos teorijoje, lingvistikoje, socialinėje ekologijoje, ekologinėje ekonomikoje ir kt.⁵⁸

Romos klubas taip pat tyrinėja ir kviečia tyrinėti bei aiškintis, kaip nuo ekonominės entropijos pereiti prie naujų socialinių galimybių (žr. Laszlo 2006: 2009). Prognozės neguodžiančios ir socialinės entropijos teorijoje: „Entropijos laikrodžiai tiksi ir gali eiti tik pirmyn“ (Schmitz 2008).

Mus domina entropijos sąvokos⁵⁹ galimybės, aiškinant socialinį tapatumą.

Gyva materija vengia greito perėjimo į inertišką „pusiausvyros“ būklę, arba mirtį. Nuo seniausių laikų žmogaus mintis teigė esant organizme ypatingą viršgamtinę jėgą. Platonas tai pavadino *metaxy*, viduriu, kuriame įsikūrę laikini daiktai, esantys tarp tikrosios būties (idėjų pasaulio), ir tikrosios nebūties, apie kurią žinoma tik tai, kad ji yra. Aristotelis ją vadino

58 Pavyzdžiui, žr. Bailey K. D. (1990). Social entropy theory. SUNY Press.; Laszlo E. (2006). The Chaos Point: the World at the Crossroads.

59 Atėjusi iš fizikos, entropijos sąvoka pasiekė plačiąją publiką bene daugiausia Ervino Šriodingerio (Ervin Schrödinger) dėka. Schrödingeris knygoje „Kas yra gyvybė? Fizikiniai gyvos ląstelės aspektai“, išleistoje 1955 metais, rašė: „Jei negyvą sistemą izoliuosime, <...>, bet koks judėjimas paprastai labai greitai baigiasi. <...>. Paskui sistema apskritai užgęsta, pavirsta mirusia inertiška materijos mase. Pasiikiama būseną, kuriai esant, nevyksta jokių pastebimų procesų. Fizikas šitokią būseną vadina *termodinamine pusiausvyra* arba maksimalios entropijos būseną.“ (cit iš: Шредингер 1972: 72)

entelechia arba forma, kuri galimybei leidžia tapti tikrove. Devynioliktajame amžiuje tai vadinta *vitalizmu*.

Kiekvienas procesas, reiškinys, visa, kas vyksta gamtoje, reiškia entropijos didėjimą. Kadangi gyvas organizmas yra gamtos dalis, tai jis taip pat nenutrūkstamai didina savo entropiją ir taip artėja prie pavojingos būsenos – *maksimalios entropijos* – mirties. Ne veltui sakoma, jog žmogus pradeda mirti, vos tik gimęs.

Kaip gyvas organizmas išvengia greito perėjimo į šią inertišką pusiausvyros būklę? Dėka to, kad „maitinasi“, „kvėpuoja“ ir asimiliuoja, tai yra siurbia, gauna informaciją. Vyksta metabolizmas, tai yra apykaita. Organizmas gali išvengti – ir išvengia kurį laiką – tai yra lieka gyvas, tik nuolat išgaudamas iš aplinkos neigiamą entropiją (negentropiją), kuri šiuo atveju yra kažkas labai teigiamo, tai, kuo organizmas minta. O minta jis jam reikalinga informacija. Taigi, negentropija savaime yra tvarkos matas. Organizmas „maitinasi“ šia neigiama entropija, tai yra pritraukia į save jos srautą, kad tuo kompensuotų entropijos didėjimą, – tą natūralų gyvos materijos kryptingumą artėti prie chaotiškos būklės, jeigu tam nebus pasipriešinta⁶⁰. Organizmas, siurbdamas negentropiją, palaiko kurį laiką save pastoviam ir pakankamai žemame entropijos lygyje, kitais žodžiais, pakankamai aukštame tvarkos lygyje. Tikrovėje priemonė, kuria organizmas palaiko save gyvą, yra nenutrūkstamas tvarkos išgavimas iš aplinkos. Tačiau tai turi būti jam tinkama aplinka.

Aukštesnieji gyvūnai „maitinasi“ tam tikra tvarkos rūšimi, būtent ypatingai gerai organizuota (sutvarkyta, tvarkinga) materijos būseną daugiau ar mažiau sudėtinguose organiniuose junginiuose. Taigi, gyvuose organizmuose galimas stebėtinas tvarkingumas, sugebėjimas koncentruoti, „siurbti į save tvarkos srautą“, taip išvengiant perėjimo prie „chaoso“, taigi, sugebėjimas tarytum „gerti“ tvarkingumą, tai yra *tinkamą informaciją iš tinkamos aplinkos*. Šį procesą organizmai kontroliuoja ypač gerai sutvar-

60 Prasmingai šį reiškinį aprašė Havelas: „Žinoma, kad ir žmogaus gyvenime yra toks akimirksnis, kai jo struktūros staiga ima irti, ir jo kelias pasuka entropijos kryptimi. Tai akimirksnis, kai jis paklūsta visuotiniam Kosmoso dėsniui, – mirties akimirksnis“ (Havel 1995:30).

kytos atomų grupės – chromosomų – padedami⁶¹. Matome, kad egzistuojanti „tvarka“, tai yra, save organizuojančios sistemos, geba palaikyti pačios save ir kurti sutvarkytus reiškinius, atitolinti entropiją, chaosą, mirtį.

Žmogus ir visuomenė – pačios sudėtingiausios save organizuojančios sistemos, todėl čia problemos dar sudėtingesnės⁶².

Entropijos sąvoka greitai prigijo socialinėje filosofijoje, yra visiškai „dirbanti“ ir padedanti suprasti, kiek *daug* žmogui reikia, kad jis ne tik išliktų gyvas pakankamai ilgai, bet ir gyventų kaip žmogiškas žmogus, asmenybė, išlaikanti savo tapatumą, taigi, būtų pilietis ir patriotas.

Gamtinei žmogaus pusei, žmogui kaip biologinei būtybei, kaip gyvam organizmui, kad jis galėtų priešintis entropijai, reikia tokio pat „*maisto*“, vadinamosios materialiosios informacijos, kaip ir kitoms biologinėms (gyvoms) būtybėms, tuo tarpu dvasinei, žmogiškajai pusei reikia visai kitokio „*maisto*“, kitokios informacijos⁶³.

Šis žmogaus žmogiškumo svarstymas buvo persmelkęs visą Kanto filosofiją. Anot Kanto, žmogus priklauso abiem pasauliams: jutimais suvokiamam pasauliui, kaip būtybė su poreikiais ir veikiama juslinių paskatų, ir vien tik galimam mąstyti pasauliui, kaip protinga būtybė, kaip asmenybė, kaip visos žmonijos esmės atstovas. Taigi, žmogus yra ne tik gamtinė, gyvuliška būtybė su savo egoizmu, arogancija, savimana, egocentrizmu, bet turi ir savo dieviškąją pusę, kurią turi gerbti, nes ji išreiškia žmoguje žmonijos esmę, išreiškia tai, kas jį daro žmogumi (Kant 1987: 92–110).

Materialinio maisto būtinumas visiems akivaizdus. Be jo žmogus kaip gyvas organizmas žūna labai greitai. Dvasinė entropija lėtesnė, ji gali vykti gana nepastebimai ilgą laiką, ypač jei visuomenė nenori to pastebėti.

Kokia informacija reikalinga protui, jausmams, žmogiškajam tapatumui išsaugoti? Kuo gi „minta“ žmogus kaip žmogus? Kitais žodžiais,

61 Jos tarsi atitinka Aristotelio „Pirmąjį Judintoją“.

62 Pavelas Florenskij, rusų religijos filosofas, matematikas, fizikas, menotyrininkas, filologas, istorikas ir inžinierius, aiškino, jog Kosmosas yra dviejų principų kovos arena: entropijos, tai yra visuotinio sulyginimo, arba chaoso, principo ir ektropijos (negenotropijos), arba Logos'o, principo. Logos'o organizuojančias jėgas jis matė kultūroje.

63 Informacijos teorijose entropija laikoma informacijos trūkumo sistemoje matu.

kokios informacijos gavimas stabdo entropijos didėjimą, žmogaus kaip žmogaus žmogiškąją mirtį?

Žmogui kaip žmonijos esmės atstovui, reikalinga dvasinė, racionali ir jausminė informacija, kurią mes vadiname *bendravimu ir kultūra*.

Bendravimas ir kultūra

Kaip protinga būtybė, kaip asmenybė, žmogus save kuria, kuriasi, ugdo*si* savo jausmus tik bendraudamas su kitais žmonėmis. (Žinoma Aristotelio mintis, jog be visuomenės gali išgyventi tik žvėris arba Dievas.) Jam reikalingas reikšmingas Kitas. Žmogui reikia informacijos srautų, kuriuos duoda kultūra. Tai ir tiesiog bendravimas su kitais žmonėmis – „reikšmingais Kitais“, turtingos dvasios, turtingais žinių žmonėmis, ir bendravimas per dvasinį palikimą: knygas, meno kūrinius, materialiam paveldė įkūnytą kūrybą, tiek ir tai, ką mes tiesiogiai vadiname informacija: mokymasis, studijavimas, taip pat internetas, laikraščiai, televizija. Žmogui reikia *bendravimo kokybės*, kuris išreiškiamas visa žmonijos pasisavinama kultūra: mokslu, žiniomis, menais ir *galėjimu* visa tai sukonzentruoti savyje, pasisavinti, nuolat siurbti į save. Jūrgenas Habermasas tai vadino – *galėti norėti*. Reikia pripažinimo, saugumo jausmo, pasitikėjimo savimi ir aplinka, atvirumo.

Be viso to, žmogų ištinka dvasinė mirtis – nugali entropija. Jei jis nuo vaikystės kultūros gauna mažai (negali jos pasiekti dėl gyvenimo tam tikroje nepalankioje socialinėje nišoje ar net visiškoje socialinėje atskirtyje), jis ir pragyvena, kaip negimęs gyvenime žmogus, tai yra neturintis žmogiškojo tapatumo. Visa biografija sutelpta į tris žodžius: gimė – gyveno – mirė. Jei kiti aplinkui – tokie pat skurdžiai, vargetos, tai bendravimo ryšys nutrūksta, nes jis nieko individams neduoda.

Jei gamtinė žmogaus pusė dar galėtų egzistuoti vos vos maitindamasi (menkai tenkindama savo pirminius poreikius), tai žmogiškoji pusė, negaudama, stokodama galimybių žmogiškiesiems poreikiams patenkinti, – palengva miršta, nors kūnas dar vaikščioja žeme. Ją pasiglemžia entropija. Ji netenka pagrindo būti žmogumi, tai yra žmogiškojo tapatumo, vadinasi, ir socialinio, ir tautinio, ir pilietinio, ir patriotinio tapatumo⁶⁴.

64 Mirabeau yra pasakęs, jog laisvė alkanam žmogui neturi jokios reikšmės.

Jei informacijos srautas, suteikias žmogui žmogiškumą, drastiškai nutraukiamas, nutrūksta, mažėja ir visiškai išnyksta, – prasideda augalo gyvenimas. Tai – protingos būtybės artėjimas į maksimalią dvasinę entropiją, bet kokio tapatumo praradimą. Kartais dieviškosios pusės likutis – buvęs socialiai tapatus žmogus – pats sunaikina savo juslinę pusę: ją nužudo.

Vieną ryškiausių filosofinių metafizinių teorijų, kalbančių apie individo gyvenimo absurda, „iškreipimą“, dabarties mąstyme yra palikęs Sartras. Filosofas žmogiškąjį tapatumą tapatino su individo tapatumu, tačiau šį pripažino tik individo savimonėje, kol individas dar nesusidūręs su jam priešiška materija, kuri įvardijama ne tik kaip visuomenė, kaip organizuota grupė, bet ir kaip Kitas (žmogus). „Kitas – visada priešas“ (Sartre 1960: 474).

Gal net galėtume teigti, jog sartriškasis egzistencializmas, beiškodamas kiekvieno individo tapatumo, galų gale sprendžia ne-tapatumo problemą, tai yra aiškina individo ne-tapatumą dėl buvimo visada Kito erdvėje. Individas neįmanomas be Kito, tačiau Kitas ir yra individo laisvės grėsmė. Individas, susidūręs su Kitu, su organizacija, su „institucionalizuota grupe“, sociumu (visuomene), tampa priklausomas, kaip ir kiti daiktai, tai yra pats tampa daiktu. Galų gale tapatumas sartriškajame egzistencializme tampa nebeįmanomas. Būtent socialumas tam trukdo. Šis individo ir visuomenės priešiškus laikomas imanentišku istorijai. Individas, anot Sartro, yra laisvas tik neigdamas, atmesdamas visuomenę, aplinką ir su tuo susijusius suvaržymus. Individo vienatvė, užsisiklindimas nuo pasaulio traktuojamas kaip egzistavimo dėsnis. Žmogus „įmestas“ į šį pasaulį ir priverstas gyventi „absurdo akivaizdoje“.

Visuomenė, pasak Sartro, – tai pavienių būtybių „daugybė“, nesu-sieta intersubjektyviais ryšiais ir nesanti vienos emocinės būsenos. Intersubjektyvūs ryšiai galimi tik amorfinėje grupėje. Visuomenė egzistencializmo filosofui tėra diskretinė struktūra, „daugybė individualių likimų“ (Sartre 1968: 11).

Havelas laiške Gustavui Husakui 1978 metais rašė apie socialinę entropiją:

„Pagrindinis kosmoso dėsnis yra entropijos augimo dėsnis, o pagrindinis gyvenimo dėsnis yra vis sudėtingesnės struktūros ir kova su entropija: gyvenimas priešinasi kiekvienai uniformai ir vienodumui, jo perspektyva yra <...> įvairovė, kova su *status quo* <...>“ <...> Ir atvirksčiai, valdžiai, kurios tikslai ribojasi savo nekintamumo išsaugojimu, prievarta išgaunant permanentinio pritarimo vienybę, <...> esmingas nepasitikėjimas kiekviena įvairove, atskiryste, polinkis prie uniformos, vienodumo ir nejudrumo, gili *status quo* meilė. Mechaninė dvasia prislegia vitalinę. Tvarka, kurią siekiama įtvirtinti, nėra atviros vis aukštesnių visuomenės saviorganizavimo formų paieškos, atitinkančios vis sudėtingesnes struktūras, o atvirksčiai – grįžimas prie „labiausiai tikėtinos padėties“, kuri yra aukščiausias entropijos laipsnis. Žengdama koją kojon su entropija, tokia valdžia žygiuoja prieš gyvenimo kryptį“ (Havel 1995: 29).

Visa ideologinė praktika, socialinio gyvenimo krizių laikotarpiais kviečianti visuomenę laikytis ramybės, tvarkos, susitelkimo, santarvės, siūlanti palaukti, pakentėti, rūpintis „paciems“, – yra būtent entropinė. Anot Havelo, „kažkur pačiuose valdžios pagrinduose, valdžios, pasukusios entropijos kryptimi ir norinčios paversti žmogų kompiuteriu, kurį galima bet kaip užprogamuoti, glūdi *mirties principas*. Ir lavono tvaiku padvelkia „tvarka“, kurios toji valdžia siekia.“ (*Ibidem*: 30)

Jei individas (visuomenės narys) gyvena žemiau santykinės skurdo ribos ir dėl šio skurdo negauna (nepasisavina) reikalingos, išganingos kūnui ir dvasiai informacijos srauto, kokį turi gauti individas, kad galėtų priešintis materialinei ir dvasinei entropijai, taigi, kūno ir dvasios mirčiai, tai pati visuomenė kaip sistema irgi labai rieda į entropijos būklę – chaosą. Jei socialinę organizaciją, arba tvarką, palyginsime su „socialiniu audiniu“, tai tas audeklas gerokai skylėtas, o jei su socialiniu organizmu, tai toks organizmas serga.

Jau nieko tas nebebaugina. Pats žmogus žino, jog nieko čia padaryti nebegalima. Žinoma, žmogui būdinga kautis už išlikimą. Ir tą jis daro visokiais, todėl net ir nežmoniškais, būdais. Individas ir sociumas – du susisiekiantys indai.

Entropijos sąvoka į asmenybės aiškinimą įveda naujosios paradigmos aiškinimo būdus, sąvokas ir pačią pasaulio sampratą. Ji leidžia giliau įsiskverbti į socialinių reiškinių esmę, juos suprasti, taigi, bandyti rasti išeitį.

1.2. Socialinė atskirtis – vienišumas

Individas veikia tarp žmonių, kartu su kitais. Asmenybės pasaulis yra kita asmenybė, o asmenybės veikla yra bendravimas. Individas veržiasi būti pačiu savimi, įgyvendinti savo tapatumą, ir tą pasiekia tik per bendravimą, per santykį su kitais, per bendrą ryšį, kuris ir yra sociumas⁶⁵. Taigi, individas, įtvirtindamas savo tapatumą, visiškai priklauso nuo kitų žmonių. Kitų reikia individo tapatumui, tai yra individualumui, originalumui, vienintėliškumui, įtvirtinti ir įrodyti.

Tačiau entropijos pažeistoje visuomenėje bendravimas naikinamas ir virsta vienišumu.

Pirmasis, pamatęs skirtumą tarp vienišumo ir vienatvės, buvo graikas Epiktetas, vergas-filosofas. Jis domėjosi galimybe būti vienam absoliučiai nepriklausomam. Vienatvėje žmogus „gali būti kartu su savimi“. Tačiau vienatvė gali virsti vienišumu. Vienišas žmogus yra tas kuris, „būdamas tarp kitų žmonių, negali su jais bendrauti arba susiduria su jų priešiškuumu“ (Arendt 1999: 114). Anot Hannah Arendt, vienišumas toks nepakenčiamas ir destruktivus todėl, kad individas praranda savastį, kurios tapatumą gali patvirtinti tik individui lygių, individu tikinčių ir pasitikinčių žmonių bendrystė (Arendt 1999: 115). Tačiau žmogaus tapatumo, jei jis benamis, bedarbis, negali patvirtinti niekas. Marginalinėms grupėms vienišumas, kadaise buvęs tik ribiniu patyrimu, mūsų laikais tampa vis didesnių masių kasdieniu patyrimu. Ir atvirkščiai, „vienišumo sąlygomis, kai žmogus žino, kad jis visiškai pražus, jei bent per milimetrą nukryps nuo pirmosios prielaidos (kurią pateikė vadai) <...> nunyksa net menkiausia galimybė, kad vienišumas virs vienatve. Kaip baimė ir bejėgiškumas, iš kurio ta baimė atsiranda, yra <...> principai, bloškiantys žmones į situaciją, priešingą veiksmui, taip ir vienišumas sukuria antisocialinę situaciją“

65 Visuomenė – tai socialiniais ryšiais susiję individai.

(*Ibidem*: 116). Dahrendorfą žmones, atsidūrusius tokioje situacijoje, vadino „paribio žmonėmis“.

Todėl uždara visuomenė, nutraukianti individo tapatumui reikalingą informacijos srautą, yra *entropinė* visuomenė. Tas pat galioja ir visuomenės grupėms, ir kitiems kolektyvams (kai valdo tironiška ir kaprizinga vieno žmogaus valia), kurių narys yra individas. Narys jis lieka tik formaliai. Jis yra vienišas, nes bet kokie ryšiai ir saitai yra nutraukiami. Taip yra ramiau valdžiai arba jos atstovui, norinčiam išlaikyti *status quo*. Tik tuo atveju jis nesupranta, jog entropija ryja visus.

Izoliuoti žmonės yra bejėgiai pagal apibrėžimą⁶⁶. Entropiškoms visuomenėms visada yra būdinga žmones izoliuoti, tai yra paversti bejėgiais, nesugebančiais veikti. Entropinis režimas naikina žmogaus gebėjimą mąstyti (vienas iš būdų – neduoti tam laiko, nes visas laikas užimtas darbu arba kitomis privalomomis pareigomis) ir pasitikėti savimi. Nebepalieckama laiko jokiam privačiam gyvenimui.

Tai, kas vadinama izoliacija politikoje, socialiniame gyvenime vadinama vienišumu. Vienišumas yra tunelis be išėjimo, į kurį individas įstumiamas, sunaikinant tą jo gyvenimo sritį, darbinę⁶⁷ veiklą, kurioje iki tol jis veikė kartu su kitais, siekdamas bendrų tikslų. Darbą pavertus tik prievole, individui lieka „tik gryna darbo pastanga, kuri kartu yra pastanga išlikti gyvam, išlikti kaip fizinei ar intelektualinei darbo jėgai“ (Arendt 1999:113). Taigi, ryšys su pasauliu nutrūksta. Darbe žmogus lieka net ne *homo faber*, bet *animal laborans*.

66 Aristotelis „Politikoje“ pateikė puikią tokios būklės analizę: „Trumpai sakant, visi tie dalykai suvedami į tris punktus, kadangi tironija siekia trijų dalykų: pirma, kad pavaldiniai būtų silpnadvasiai, nes silpnadvasiai nesukyla prieš nieką; antra, kad piliečiai nepasitikėtų vienas kitu, nes tironija tol jaučiasi saugiai, kol žmonės vieni kitais nepasitikį; dėl to tironai kovoja su padoriais žmonėmis, laikydamį juos valdžiai žalingais, ne tik dėl tos priežasties, kad padorūs žmonės nenori būti despotiškai valdomi, bet ir dėl to, kad jie pasitikį ir savo tarpe, ir kitais, ir neišdavinėja nei vieni kitų, nei svetimųjų; trečia, kad pavaldiniai būtų nepajėgūs, – mat, niekas nesiima darbų, kurių jis nepajėgia, todėl ir tironijos negalima nuversti bejėgiškumu.“ (Aristotelis 1977: 281, IX.8)

67 Norbertas Wieneris net patį darbą laikė nebūdinga žmogui veiklos forma (žr. Wiener 1964: 299).

Tačiau uždara visuomenė nesitenkina tik izoliacija, ji sunaikina ir privatų žmogaus gyvenimą⁶⁸.

Nutrūksta apykaita su aplinka, arba „maitinimasis“ aplinka, nebe gaunama žmogaus dvasiai taip reikalingos informacijos. Išsitemia žmogaus siela: kai tik atsiranda atskirties jausmas, žmogus netenka polėkio ir brenda anapus. Tai jausmas, jog individas apskritai nebe priklauso pasauliui. Izoliacija virsta vienišumu⁶⁹. Vienišumas prieštarauja esminėms žmogiškumo reikmėms, nes nuo ryšio, bendravimo su kitais žmonėmis, priklauso individo pasaulio pažinimas, tai yra tai, kas jį apskritai daro žmogumi, kas kuria jo tapatumą.

Individas patenka į *entropinį* režimą, tai yra, suirusių socialinių ryšių aplinką. Ir pati aplinka smunka į chaosą: „Vienišumas yra bendras pagrindas, budelių ir aukų mokykla, glaudžiai susijęs su *bešakniškumu* ir *neriekalingumu*. Būti be šaknų – tai neturėti vietos pasaulyje, kurią užtikrina tik kiti žmonės“ (Arendt 1999: 114). Nereikalingas ne tik individas, nereikalingas ir sociumas: ir vienas, ir kitas išsigimsta.

1.3. Socialinės anomijos

Socialinį uždaramą⁷⁰ rodo visuomenės *anomijos*. Sąvoką *anomija* Ėmile'is Durkheimas vartojo, norėdamas pažymėti, jog dėl ekonominių ir politinių priežasčių nustoja galioti socialinės normos. Dėl to individai tiek *praranda socialinius ryšius*, kad vienintele išeitimi iš nepakeliamos pa-

68 Karlas Marksas devynioliktajame amžiuje aprašė, mūsų akimis žiūrint, gana optimistišką vaizdą. Jis aiškino, jog lieka nepaliesta visa privataus gyvenimo sritis. Jis rašė: „Žmogus (darbininkas) jaučiasi laisvai veikiąs, tik tenkindamas savo gyvuliškas funkcijas – valgydamas, gerdamas, pratęsdamas giminę, geriausiu atveju dar tvarkydamasis savo gyvenamajame būste, puošdamasis ir t. t., o savo žmogiškame gyvenime jis jaučiasi tik gyvuliu.“ (Marks 1968: 157)

69 Izoliacija yra susijusi tik su politine gyvenimo sritimi, tuo tarpu vienišumas susijęs su žmogaus gyvenimu kaip visuma (žr. Arendt 1999:113).

70 Uždara sistema reiškia visumos pirmenybę prieš individualybę, kolektyvo – prieš asmenybę. Filosofijoje uždaramas – tai monologizmo pergalė prieš dialogą, nuomonių įvairovę, taigi, metodo „arba-arba“ pergalė prieš metodą „ir-ir“. Poperis uždaras visuomenės vadino mitinėmis, iki-istorinėmis, ne-individualistinėmis, taigi, dar barbarybės lygio visuomenėmis.

dėties imama laikyti savižudybė. Robertas Mertonas šitokiam anomijos supratimui pridėjo dar vieną aspektą. Jis anomiją apibrėžė kaip „kultūros struktūros žlugimą“, atsirandantį, kai individai dėl savo socialinės padėties (išstūmimo iš visuomenės) nebeįstiga prisiderinti prie savosios visuomenės vertybių (žr. Dahrendorf 1996: 243).

Ar mūsų visuomenė išlaikė savo tapatumą: žmogiškąjį, tautinį, socialinį? Štai Bronislovas Kuzmickas 1996 metais rašė, jog „lietuviškumas išsina į tarptautinį, europinį lygmenį“, jog „nyksta nepilnavertiškumo ir menkavertiškumo jausmai“ (Kuzmickas 1996: 12,72). Tačiau šiandien visuomenės sąmonėje stebimi kompleksai, *nepilnavertiškumo jausmas, autsaiderio pojūtis, socialinė depresija*.

Lietuvoje šiuo metu akivaizdi sistemiška *galimybių nelygybė*, kurią bandoma pateisinti, pasitelkiant elitaristinę pseudofilosofiją. Pajamas ir privalumus kaupia maža žmonių grupė. Kokie bruožai parodo mūsų *visuomenės anomijas*, tai yra, uždarumą arba socialinį ne-tapatumą? Pirmiausia – tai *užribio klasės* atsiradimas, arba *socialinė atskirtis*⁷¹. Užribio klasei būdingas jausmas, kad ji „neturi savo dalies visuomenėje“ (Dahrendorf 1996: 242). Šiai klasei visuomenė atrodo tolimesnė: ją simbolizuoja daugiausia policija ir teismai. Dar svarbiau tai, kad žmonės, neturį savo dalies visuomenėje, nesijaučia varžomi ir jos normų.

Anomijos ženklas ir simptomas, – *savigarbos, taigi, ir atsakomybės, praradimas* (negerbiama net sava sveikata ir net gyvybė), visuomenės savimonės nevisavertiškumas, į kurį veda didžiūios gyventojų dalies ekonominės ir socialinės gyvenimo sąlygos. Ekonomikos nuosmukis (kartais vadinamas neaiškiu „krizės“ pavadinimu) veda į nepriteklių, nepriteklus veda į skurdą. Dėl tų pačių ekonominių sąlygų bujoja nedarbas ar gresiantis bedarbystė, kurių palydovai menkas maistas, ligos, netgi buvusios pa-

71 Socialinė atskirtis yra visuomenės ligos rodiklis. Tai nėra tik nedalyvavimas visuomenės gyvenime, bet ir individo asmenybės pakitimai (blogesnė kokybė). Kai individas, visuomeninė būtybė, nebetenka visaverčio bendravimo galimybės, negauna jam reikalingos „informacijos“ – ne tik materialinės, bet ir dvasinės, kyla pavojus ne tik gyventojų kokybei, individo tapatumui, socialiniam tapatumui, bet ir nacionaliniam saugumui. Esmingiausia priežastis čia yra ekonominio lauko dabartis.

miršos ir vėl iš praeities sugrįžusios⁷², pastogės praradimas arba jos neturėjimas. Viskas veda į tai, kad individai vis mažiau bendrauja, nebeturi tam nei noro, nei galimybių, nes juk negalima gerbti panašių į save vargetų: tą skatina ir į visuomenės sąmonę diegiamas „nevykėlio“ sindromas. Individas nebegebia ir dažnai neturi galimybės gerbti net savo kūno. Moterys nebegebia savęs, parsidavinėja visokiausiais būdais. Socialinės aplinkos nesaugumas reiškia ne tik fizinį, bet ir dvasinį bei profesinį nesaugumą. Nebegebiama net gyvybė, ne tik kito, bet savo paties. Nuvertintas mokslas ir išsimokslinimas. Mokslo žmonės, nebegaudami patvirtinimo ir pripažinimo, nebegebia savo proto. Diskriminaciją (ne tik moralinę) jaučia vyresnio⁷³ amžiaus žmonės. Jaunimas taip pat atrodo nelabai reikalingas: reikalingi tik darbdaviams ir verslui naudingi darbo įgūdžiai. Kiek mūsų visuomenės atsidūrė užribyje?

Desperatišką gyvenimą lydi desperatiškas elgesys. Pagal visuomenės sveikatos pagrindinius rodiklius – savižudybių ir nužudymų skaičių – Lietuva tvirtai pirmauja ne tik Europoje, bet ir pasaulyje.

Atsakomybės praradimas taip pat pasireiškia kaip *minios sąmonė arba minios sindromas*, kurį Havelas pavadino ištirpimu „civilizuotoje bandoje“ (Havel 1995: 60). Filosofijoje tai apibūdinama kaip monologinis mąstymas: jį įkūnija anonimiškumas.

Kokie pagrindiniai minios ir bendruomenės skirtumai? Ne tik posovietinis mentalitetas, bet ir kultūrinio sluoksnio susilpnėjimas, sumenkėjimas (taip pat dėl emigracijos ir kitų priežasčių), atsakomybės ir noro savarankiškai spręsti praradimas, būdingas ir kitų posovietinių šalių visuomenėms. Tame skurdžiame kultūriniame sluoksnyje labai ryški *minios sąmonė*. Minios sąmonė reiškiasi visos visuomenės mastu. Pagrindiniai jos

72 Pavyzdžiui, tuberkuliozė.

73 Čia įdomu tai, kad vyresnės kartos žmonių paniekimą lydi ir eskaluoja pati lietuvių kalba, tiksliau, jos tvarkdariai, sąmoningai ar ne, įvedę į apyvertą žodį „senolis“, iškreipdami jo prasmę. Lietuvių kalbos istorinėje atmintyje, taip pat ir raštų kalboje senolis reiškė labai garbingą ir labai seną, gal jau nebegyvenantį, žmogų (protėvius, prosenius, prosenelius, sentėvius). Dabar mūsų visuomenėje šiuo žodžiu vadinamas ką tik pensijos amžiaus sulaukęs žmogus. Kartų supriešinimui šis žodis tinka idealiai. Istorijos bėgyje kalbos žodynas visada buvo ir tebėra vienas stipriausių visų ideologijų ginklų.

bruožai yra atsakomybės praradimas, konformistinis mąstymas ir net parodydo jausmas, Lietuvoje, galima sakyti, tapęs vos ne filosofine, metafizine kategorija.

Asmenybių suma niekada nesudarys minios. Tai ir bus tam tikras nepriklausomų, savarankiškų ir atsakingų asmenybių skaičius, tai yra bendruomenė. Tuo tarpu minia apibūdinama individo pajungimu (ir pasidavimu) grupės nuomonei, konformizmu, kurie bujoja kultūros stokojančioje aplinkoje. Minia – tai žmonės be kultūrinio stuburo, be didesnio išsilavinimo (nebūtinai dėl savo kaltės, bet ir dėl įvairių išorinių priežasčių: tai gali būti ne jų kaltė, bet bėda). Todėl jie nesupranta visuomenės virsmo ir bijo jo. Tai žmonės, praradę socialinį tapatumą, praradę pagrindinius gyvenimo prasmės kriterijus, atsidūrę socialiniame, kultūriniame ir dvasiniame užribyje.

Tiems, kurių nepasitikėjimas savimi ir baimė turi minėtus pagrindus, ir jie tą supranta intuityviai, tačiau nori išsikvoti patogią padėtį, lieka patys juodžiausi būdai: šmeižtas, pataikavimas. Minią vienija baimės jausmas prarasti savo socialinę nišą, ekonominę pagrindą, prarasti savo kėdę ir kt. Baimė užvaldo ir tampa stipriausia pilietinės sąmonės ardomąja priemone. Tai puikiai žino visi ideologai. Baimės jausmas tuomet pereina iš psichologinio lygmens į socialinį lygmenį, todėl, norint ką nors keisti į gerąją pusę, belieka pradėti nuo pradžių – nuo kultūros kėlimo, nuo švietimo.

Socialinis individo tapatumas gali būti išklibintas ir net visai suardytas, specialiai kuriant destruktyvų, monologinį mąstymą, ardant individo vientisumą, paverčiant jį minios (masės) dalele.

Paprastai totalitarinė sąmonė tikslingai kuriama, skatinama ir valdoma. Tuo tikslu pirmiausia yra *ardoma pilietinė visuomenės sąmonė*. Atskiram individui visokiais būdais įteigiama, jog jo laukia bausmė ne tik už tai, ką jis daro savaip, bet ir už tai, kas jis yra ar buvo. Tariama inkriminuojama kaltė kelia baimės jausmą, nors individas kaltės visai nejaučia ir jos negali pripažinti. Tačiau tai yra patikrinta priežastis individo sąmonėje atsirasti nepamatuotam baimės jausmui, kuris socialiai ir politiškai organizuotas visuomenės grupes ir struktūras paverčia amorfiškomis ir totali-

nėmis, tai yra, paklusniomis ir neveikliomis. Baimės sindromas pavojingas ne tik pats savaime, bet ir tuo, kad jis veda į melą ir apgavystę, kurie tiesiogiai lemia asmenybės dvasinę destrukciją, savęs praradimą. Nyksta individo savigarpa ir pasitikėjima⁷⁴. Tuo pat metu, tiek sąmoningai, tiek ir nesąmoningai, naikinama riba tarp gėrio ir blogio. Tai reiškia, jog individas nebeturi teisės remtis savo paties vertybių supratimu: kas „gerai“ ir kas „blogai“ yra jam nurodoma, ir jis priverstas vergiškai paklusti ne-teisingumui. Taip *griaunama individo pilietinė ir vertybinė sąmonė*, žeminamas jo orumas. Individas, kurio pažeista pilietinė ir vertybinė sąmonė, palaipsniui gali netekti savo žmogiškojo socialinio tapatumo. Totalitarinės sąmonės formavimo ideologija nukreipiama ne į loginį mąstymą, bet į kasdienę sąmonę, į sveiką protą ir emocijas. Kai veikia jau nebe loginis racionalus mąstymas, visuomenėje įsiviešpatauja kasdienės sąmonės, sveiko proto sprendimai, kritinis mąstymas blokuojamas (žr. Morkūnienė 2002: 121–122).

Viso to priežastis ir palydovas visada yra sociumo nepritekliai, materialiniai sunkumai, kurie *griauna individo fizinio gyvenimo pagrindus*⁷⁵.

Šitokioje dirvoje bujoja prisitaikėliškumo dvasia. Kasdienėje sąmonėje tai išreiškiama *tolerancijos* sąvoka. Vis dar tikima, ar bandoma įrodyti, kad tolerancija reiškia pagarbą kitokiam. Tolerancijos ribos niekaip nėra apibrėžtos, todėl ja manipuliuoti labai patogu. Dar lengviau apkaltinti kitą netolerancija. Minios, sveiko proto lygmens mąstyme tolerancijos šūkis galioja dėl baimės išsiskirti iš kitų, dėl nesupratimo, dėl prisitaikymo, dėl

74 Aristotelis mums paliko tironijos analizę ir nurodė jau anksčiau nustatytus dėsnius tironijai išsaugoti. Vienas iš jų: „neleisti veikti piliečių sambūriams, <...> ypač būti akyliems tenai, kur gali atsirasti du dalykai – savigarpa ir pasitikėjimas; neleisti žmonėms susirinkti diskusijoms ar šiaip steigti ratelius, ir viską daryti, kad žmonės vieni kitus kuo mažiausiai pažintų, nes pažintis padidina pasitikėjimą“ (Aristotelis 1977: 279).

75 Beje, dar Aristotelis „Politikoje“ nurodė, ką tironas daro, kad išsilaukytų valdžioje ir išlaukytų liaudį paklusnią: tereikia jai neduoti laiko galvoti, mąstyti. Visą laiką ją reikia laikyti ties skurdo riba, ji turi rūpintis tik kasdienės duonos kąšniu – ir nebus jokių sąmokslų ir sukilimų. „Tironui yra naudinga pavaldinius nuskurdinti, kad jis pats turėtų iš ko laikyti savo sargybą, o pavaldiniai, besirūpindami duonos kąšniu, neturėtų laiko spęsti pinklių tironui“ (Aristotelis 1977: 280).

pataikavimo. Tolerancija – tai įsiteikimas, kalbėjimas to, ką kiti, „svarbesnieji“, nori girdėti. Tačiau svarbiau yra tai, jog savo esme *tolerancija yra melo ir išdavystės forma*: išduodamas pats tiesos imperatyvas. Ja dangstomi ideologiniai grupiniai interesai ir reikalaujama bausti netolerantus, turinčius kitą nuomonę. O kodėl ir jų negalima toleruoti?

Šiuo metu taip pat populiaria tapo „politinio korektiškumo kultūra“, kuri yra tolerancijos atmaina, naikinanti individo socialinį tapatumą, atimdama jo vientisumą, žmogų paversdama atplaiša, funkcija (politikos, partijos, grupuotės), varžančia individo veiksmus ir deformuojančia jo žmogiškąją esmę. Politinis korektiškumas reikalauja nematyti (ar bent nutylėti) nehumaniškos veiklos kokio nors sociumo ar žmogaus atžvilgiu požymių. Politinis korektiškumas yra karingas ir prievartinis diskriminacijos požymių užglaistymas. Politinio korektiškumo kultūra neleidžia (ir neišmoko) pripažinti visuomenės gyvenimą valdančių idėjų ir normų prieštaravimo, kaip ir jų atvirumo nuolatiniam kvestionavimui.

Uždarai visuomenei būdinga *pavojaus*, kaip būties bruožo ir kaip filosofinio aiškinimo principo, įsigalėjimas: „Kitas – visada priešas“ (Sartaras). Uždarumas reiškia ir agresyvumą, konfliktškumą. Uždara sistema „nesimaitina“ aplinka, negauna informacijos iš jos, nėra apytakos, todėl ji yra entropiška, tai yra, save sunaikinanti (žr. E. Šriodingerio, I. Prigožino darbus). Tvarka, kurią siekiama tik įtvirtinti, bet ne tobulinti, anot Havelo, yra „aukščiausias entropijos laipsnis“ (Havel 1995: 29). Visuomenės entropijos šūkiu yra: „pakentėti“, „palaukti“, „pasiaukoti dėl geresnės ateities, dėl gero valstybės įvaizdžio“ ir t. t. Tik čia reikia nepamiršti, jog, esant tokiam visuomenės uždaramui, valstybė ir jos pilietis yra vienas kitam visiškai svetimi, todėl pasiaukojimas individui neturi prasmės. Todėl tuščios kalbos apie „mokymą patriotizmo“. Patriotizmas be kultūros yra arba mistiškas, arba fanatiškas. Tautinis jausmas per trapus dalykas, kad jį būtų galima įdiegti, jo išmokyti ar dar kaip kitaip liepti įsisavinti.

Havelas parodė, jog uždara visuomenei būdinga „*atidėtas gyvenimas*“, „gyvenimas vėliau“ ar „kada nors“. Tuo tarpu atviroje visuomenėje, atvirksčiai, kuo turtingesnis, laisvesnis visuomenės gyvenimas, tuo ji visapusiškiau supranta savo laiko matmenis, „istoriškumo dimensijas“ (Havel 1995: 30). Kartu suvokiamas ir žmogaus istoriškumas, reikšmingumas,

vertingumas, unikalumas, vieninteliškumas ir nepakeičiamumas. Laiko strėlė niekam nedaro nuolaidų ir išimčių. Taigi, tik atvira visuomenė turi *savo nuosavą istoriją*, kaip ir žmogus, kuriantis savo tapatumą, dalyvaujantis istorijoje. Tik tie, kurie išmesti iš visuomenės, istorijos nebeturi. Gyvenimo kokybė yra visuotinis tapatumo rodiklis: ir individo, ir sociumo.

Ar mūsų istorija gyvuoja, ar mes ją turime, ar joje gyvename? Vargiai, nes labai stiprus entropinis režimas. Didelė dalis jos narių negyvena visuvertiško gyvenimo dėl elementarių – ekonominių, socialinių – sąlygų neturėjimo, taigi, gyvena didėjančios entropijos sąlygomis ir kaip individai, ir kaip sociumo dalis. Todėl ir jaučiamės esą užribio žmonės ironiškame Europos centre. Kaip rašė Havelas, „marinant gyvąjį gyvenimą, sustabdomas ir visuomenės laikas, o istorija išnyksta“ (*Ibidem* 1995: 31). Individo gyvenimas atidedamas vėlesniam laikui, ateičiai. O šiandien, dabar, kada aš gyvenu – man viskas uždaryta⁷⁶.

Sociumo skirstymas į elitą ir prastuomenę, verslius ir neverusius, asmenybes ir minią, jaunimą ir „senolius“, reikalingus žmones ir esančius tik visuomenės našta, taip pat reiškia mąstymą socialinės atskirties sąvokomis. Skirstymą galima pratęsti, tačiau svarbiausia ne pats skirstymas, o tai, kad tokiam visuomenės supriešinimui pritaikomi gamtos dėsnių veikimo principai, tarsi jis būtų amžinas ir kažkieno duotas. Netgi elito garbinimas ir jo išskyrimas į kastą rodo, kad visuomenės mentalitetas dar tebėra tolimos praeities – luominės visuomenės epochos – lygio.

76 Lietuvos visuomenė – serganti visuomenė, nes ji neturi gyvenimo. Galima sakyti, jog didesniajai daliai sociumo vienintelė vieta, kur jie gyvena, yra darbas ir viešasis transportas. Darbuotojams depresija ir stresas – garantuoti. Atlygis menkas, funkcijos neadekvačios, vis tiems patiems sąžiningai dirbantiems pridėjama vis naujų ir naujų, imlių darbui funkcijų, absurdiški darbo apskaitos rodikliai (pavyzdžiui, niekinis valandų skaičius puikiam mokslinio darbo vienetui parengti). Psichologinė vergovė klesti net biudžetinėse įstaigose: veši biurokratizmas; totaliai pageidautinas, jei ne privalomas, nusižeminimas ir pataikavimas; nepagarba savo pavaldiniams, jų laikymas savo nuosavybe. Atgimė žinomas šūkis – „nepakeičiamų nėra“. Pasisavinamos (nususavinamos) ne tik fizinės jėgos, bet ir žinios, ir laikas. Žmonėmis naudojamos kaip daiktais. Tai primena senovės laikus, kai net Aristotelis nebuvo tikras, ar vergai yra žmonės, ar tiktai kalbantys įrankiai.

Priešingas kraštutinumas – *konsumizmas* – yra iškreiptas savęs įtvirtinimas, kuris taip pat susijęs su individo netikrumu dėl padėties visuomenėje: *Perku, vadinasi, esu*. Tai rodo tiek visuomenės uždaramą, tiek ir prastą išsilavinimą. Tačiau – „Anomija negali tęstis. <...> Anomijos pavojus – tai visokiausio pobūdžio tironija“ (Dahrendorf 1996: 246).

Todėl vien kalbėjimas apie marginalines grupes, laikant jas objektyvia realybe, tarsi jas kažkas iš anapus sutvėrė, irgi būtų ne tik nesąžiningas, bet ir destruktivus. Jeigu tai yra taip objektyvu ir nepataisoma ekonominiais, socialiniais, teisiniais ir kitais visuomenėje funkcionuojančiais būdais, jei visuomenė ir jos išrinkta valdžia yra neįgali, tai belieka užribio žmones „maitinti, kad nenumirtų, ir tramdyti, kad nenusikalstų“ (Gadeikis 1997: 15).

1.4. Visuomenės apatija ir bejėgiškumo jausmas

Tapatumas dažniausiai sutapatintas tik su fiziniu egzistavimu. O kur žmogiškasis tapatumas?

Ekonomistas Povilas Gylys nurodo, jog „mūsų ekonomika į gyvenimo užribį išstumia šimtus tūkstančių darbingo amžiaus piliečių. Juk ką gali gyvenime (ar kasdienybėje) pasiekti individų pora, auginanti du ar daugiau vaikų, jeigu jų abiejų algos yra minimalios. Jie tegali nenumirti badu, išsiprašę socialinių pašalpų. O koks jų indėlis į socialinį (jau nekalbant apie politinį) valstybės gyvenimą? Visiškai nulinis. Tokie žmonės (o jų, kartoju, šiandien yra šimtai tūkstančių) visiškai *apatiški* ir vieniems, ir kitiems procesams. <...> Apie kokią demokratiją galime kalbėti, kai vyrauja masė *pusiau baudžiauninkų*? Šiems žmonėms svarbiausia – fizinė egzistencija: už ką pavalgyti, susimokėti už būstą ir dar kažkuo apsirengti. <...> Šimtai tūkstančių mūsų piliečių gyvena net ne santykiname, o absoliučiam skurde“ (Gylys 2011).

Status quo palaikymas visuomenėje – tai entropinis režimas, vedantis į visuomenės žlugimą. Jį palaiko valdančiųjų nekultūringumas, neišsilavinimas, inteligencijos nebuvimas. Tai monologinio mąstymo apraiška. Gylio aiškinimu, valdžią „tenkina dabartis. Visus 20 metų naujoji nomenklatūra (aš vartočiau šį terminą vietoj žodžio „elitas“) yra primityvi, nekūrybinga, negebanti mąstyti strategiškai ir kurti ateities modelių – nei politinių,

nei ekonominių, nei kultūrinių. Šiai naujai nomenklatūrai (politinei, ekonominei, žiniasklaidos magnatams visškai neįdomi bet kokia neįprasta jiems idėja ar mintis. <...> Todėl mūsų ekonominiame (kartu ir politiniame) gyvenime kaip oro trūksta realios demokratijos, nes nėra dviejų jai būdingų esminių veiksnių. Pirma, nėra nuomonių įvairovės, skirtingų jėgų pusiausvyros. Antra, nėra tinkamai atstovaujami viešieji nacionaliniai interesai“ (Gylis 2011).

„Emigracija bene didžiausia iš visų ES šalių: Lietuvą jau paliko apie pusė milijono aktyviausių, darbščiausių visuomenės narių. Seimas, Vyriausybė ar ministerijos <...> bent jau surengė viešus svarstymus šia tema: kaip mums tą labiau pražūtingą nei naudingą (emigrantų piniginių perlaidų prasme) procesą sustabdyti? Ne. Ką valdžia siūlo ir ką gali pasiūlyti trims šimtams tūkstančių bedarbių? Iš esmės nieko. Kokio geresnio gyvenimo gali tikėtis tie šimtai tūkstančių, tegaunančių minimalų atlyginimą ar kiek daugiau? Jokio. Tai bandoma bent aptarti strateginiu lygmeniu? Ne“, – sako mokslininkas (*Ibidem* 2011).

1.5. Grėsmės socialiniam tapatumui informacinių technologijų eroje

Bendravimas kaip prabanga

Kartu su informacinėmis technologijomis, tradiciniai tapatumo pagrindai nyksta nesustabdomai. Naujoji komunikacija reiškia „geografijos pabaigą“ (Bauman 2007: 24). Atstumas jau tampa tam tikra prasme metafiziniu dariniu, kaip ir pats bendravimas virtualiojoje erdvėje. Tai visų pirma pažeidžia patį bendravimą, kaip svarbiausią ir pagrindinį socialinio tapatumo pagrindą.

Buvusią bendravimo kokybę, kai „tradicinių visuomenių erdviškumas buvo organizuojamas pagal tiesiog įgimtus paprastų žmonių kūnų gebėjimus“ (Bauman 2007: 31)⁷⁷, šiuolaikinės visuomenės praranda mil-

⁷⁷ Zygmuntas Baumanas vaizdžiai rašo apie tą nesugrąžinamą bendravimo laiką: „Tradiciniai veiksmo vaizdiniai dažnai reiškiami organinėmis metaforomis. Susiduriama buvo kaktomuša. Įniršus kautasi plikomis rankomis. Teisingumas reišė akis už

žiniškais tempais. Galėdami susisieti akimirksniu, virtualiai, žmonės dar labiau intuityviai jaučia tokio susisiejiimo-atkirtumo žiaurumą, sukelian-tį individo tapatumo destrukcijas. Ar išgyvens ši visuomeninė būtybė be visuomenės? Ar taip jau yra inovatyvu išsilaisvinti iš fizinio bendravimo santykių? Tai nėra vien žmonių noras ar nenoras. Sparčiai mažėja (ir mažinama) susibūrimo, susitikimo vietų⁷⁸. Realūs susitikimai tampa prabanga. Prabanga, kaip žinoma, visada prieinama ne visiems.

Viešųjų bendravimo erdvių pavertimas *elektroniniu bendravimu* nesuteikia galimybės svarstyti, ginčytis, palyginti vertybes, argumentuoti, nes visi nurodymai gaunami jau sugromuluoti, neginčytini, būtinai greitai vykdytini. Vadybos pagrindinis imperatyvus metodas vienas – padaryti „iki“. Jokiūs galimybės pasitarti, patarti ar ką nors įrodinėti. Žodelis „iki“ užima kategorinio imperatyvo vietą. Žinoma, visi jaučia, kokia bedugnė tuos imperatyvus skiria.

Komunikacija, vykdoma per techninius mediumus, yra socialinio bendravimo mirtis. „Bendravimai“ per techninius mediumus juk ir vadinami ne bendravimu, o tik komunikacija. Tai nebėra gyvas organizmas. Individas nebeveikia kaip gyvas žmogus, visuomenės organinė dalis. Tiek kompiuteris, tiek testai veikia tuo pačiu principu: mąstymas nereikalingas, viskas veikia stimulo-reakcijos keliu. Net žinių patikrinimu to negalima vadinti. Tai – tapatumo spąstai, vilkduobės⁷⁹. Dar daugiau, testai netgi pašalina žinojimą, jį užgniaužia ir susiaurina: juk jiems atlikti tereikia tik

akį, dantis už dantį. Diskutuojama buvo iš širdies. Vieniybė reišė eiti petys į petį. Bendruomenėje viskas vyko visų akyse. Draugaujama buvo susikibus rankomis. O pokyčiai vyko žingsnis po žingsnio.“ (Bauman 2007:31)

78 Didžiausio paradokso pavyzdys gali būti į sterilias elektronines erdves perkeliama posėdžiai, simpoziumai, konferencijos. O dar taip neseniai mokslininkų konferencijos buvo laikomos aukščiausia mokslinio darbo forma būtent dėl savo tiesioginio bendravimo galimybės.

79 „Jokio mokymo. Minikompiuteris jums pateikia klausimus ir prie kiekvieno klausimo pateikia lentelę su penkiais atsakymais. Jūs išsirenkate teisingą. Laikas svarbus: jeigu atsakote iškart, gaunate maksimumą taškų <...> Taigi, čia kalbama ne apie apgalvo-jimo, bet apie reakcijos laiką.“ (Baudrillard 2010: 124)

geresnės atminties. Tai savo ruožtu veda į individo izoliavimą, žmogaus kaip kultūros, o ne natūros, dalyvio tapatumo ardymą⁸⁰.

Pasekmės dar dramatiškesnės: uždarius ne-elitą virtualioje erdvėje, bendravimas realybėje tampa prabanga – atsiranda realios elitinės erdvės, atribotos nuo bendruomeninio gyvenimo erdvės – fiziškai jas pasiekti draudžiama⁸¹. Atsiranda dar viena socialinės entropijos prielaida. Diduma individų pasijunta tarsi aptvare, iš kurio negali išeiti (čia turima omenyje tiek vietinė reali erdvė, tiek ir visas pasaulis, kurio jie negali pasiekti dėl savo nemokumo).

Ši naujoji priverstinė izoliacija sukelia didelius psichologinius, kultūrinius pakitimus individo savimoneje. Žemina negalėjimas judėti ten, kur kiti gali, išsmerkia atskirtumo jausmas. Nelikus susibūrimo vietų, naikinant jas ar net įprasminant jų nereikalingumą, perkėlus bendravimą į virtualią erdvę, ir visiems tapus neįsipareigojančiais dalyviais, vertybių svarstymas iš viso darosi absurdas. Kvazi-bendravimas kuria kvazi-bendruomenę – chaotišką, o todėl entropišką.

Socialinė atskirtis – „įvietinimas“

Neturtingieji ir neišsilavinusieji tampa informacinių technologijų visuomenės aukomis. Informacijos civilizacijoje atsiveria gilėjanti bedugnė – *socialinė atskirtis*. Žmonijos dalis, dėl savo socialinės padėties atskirta nuo pragyvenimo šaltinių ir išsilavinimo, negalinti siekti žinių, negalinti būti laisva realioje erdvėje, ne tik atskiriama nuo pagrindinio raidos šaltinio, bet taip pat suardomas žmogiškasis solidarumas ir bendradarbiavimas. Politine prasme tai reiškia pilietinės visuomenės „ligą“: atsiranda „užribio“, arba paniekintųjų ir atstumtųjų, kultūra. Savo esme

80 Kalbėdamas apie masinę kultūrą, kurią jis vadina „mažiausiaja bendrąja kultūra“, arba „standartine pakuote“, apibrėžiančia „mažiausią bendrą objektų rinkinį, privalomą vidutiniam vartotojui“, Jean Baudrillardas pabrėžia, jog ji pašalina kultūrą ir žinojimą. Jis rašo: „remiantis gyvos kultūros neigimu, garbinami ritualizuoti *kultūrizacijos* ženklai“ (Baudrillard 2010:125).

81 Anot Baumano cituojamo St. Flusty, „tradicines visuomenines erdves vis sparčiau išstumia privačiai sukurtos (nors dažnai valstybės subsidijuotos), privačiai valdomos ir administruojamos erdvės, skirtos žmonėms susirinkti, kitaip tariant, vartojimo erdvės... Prieinamumą lemia mokumas“ (Bauman 2007: 37).

– tai depresijos, pykčio, agresijos ir prievartos kultūra. Kultūrinis šalies visuomenės tapatumas pavojuje.

Akimirksnio komunikacijų visuomenėje gyvuoja „distancinė“ standartizuota kultūra, veikianti pagal prekės dėsnius: ji globalizuotuosius veda į kultūros dykumą, į savosios kultūros eroziją, kelia didžiausią pavojų kultūrų įvairovės išlikimui.

Inovacijos, kalbant apie socialinį tapatumą, vyksta dėl naujųjų akimirksnio komunikacijų, nes nebelieka etnografinio ar geografinio apibrėžtumo. Bedugnė tarp turtingų ir neturtingų visuomenių, tarp turčių ir skurdžių gilėja nesustojamai. Šių dviejų polių gyvenimo patyrimas ir perspektyvos neturi *jokių* bendrų pagrindų. Jų kiekvieno tapatumo pagrindų reikėtų ieškoti atskirai. Šiuo metu nebūtų teisinga ir sąžininga kalbėti apie „žmogaus prigimtį“ ar bendrą ateitį. Gal ir tiesa, jog „nevaržomo informacijos perdavimo ir akimirksninės komunikacijos amžius yra sykiu ir beveik visiško komunikacijos tarp išsimokslinusių elitų ir *populus* žlugimas“ (Bauman 2007: 155).

Pirmojo pasaulio gyventojai gyvena *laike*; reali erdvė jiems taip pat plačiai prieinama. Antrojo pasaulio, „įvietintųjų“, realioji erdvė turi tendenciją užsidaryti vis siauriau. Tokioje erdvėje laikas sustoja, nieko nevyksta, *laikas yra tuščias*. Tai sukelia žmonių savivertės mažėjimą, atskirties jausmą, bendruomeninių tinklų sutrikdymą, bendravimo nutrūkimą. Socialinis tapatumas atrofuoja.

Vargšų „įvietinimas“, arba „įvietintoji“ dauguma, kuri yra glokalicijos spaudimo išdava, iš vienos pusės, ir naujoji neribota *laisvė* tų, kuriems „pasisekė“, iš kitos, gali būti priimta kaip nauja šiuolaikinio socialinio tapatumo aiškinimo paradigma.

Baumanas pateikia Ryszardo Kapuścińskiego analizę, rodančią, kaip pasaulinėmis komunikacijos priemonėmis žiniasklaida vadovauja publikos domėjimuisi pasaulio vargingųjų padėtimi. Pirmas žingsnis – „skelbiamos naujienos apie badą“. Net vargingam žiūrovui kyla saugumo jausmas – „pas mus geriau“. Publikai žinia pateikiama sugestyviai, jog vargingieji *patys* atsako už savo likimą (jie privalo nebūti apgailėtini ištizėliai, turi patys kurti sau darbo vietas, kovoti už žmogaus teises, organizuotis, strei-

kuoti, piketuoti, eiti į demonstracijas, žodžiu, netingėti). Tačiau naujie- nos pateikiamos taip, kad „skurdo bei nepriteklių problema atrodytų vien bado klausimas“ (Bauman 2007: 114). Nuslepiami kiti skurdo požymiai: blogos gyvenimo sąlygos, ligos, socialinių saitų sutrūkinėjimas, šeimų irimas, savižudybės ir t. t., ir pan. Taip pat „rūpestingai išvengiama visų asociacijų, susijusių su darbo vietų sunaikinimu“ (Bauman 2007: 112–117). Tuo tarpu atskirai pristatyta bado problema atrodo paprastesnė: užtenka kartkartėmis badaujantiems padalinti humanitarinės pagalbos, makaronų, kruopų, sriubos ir antklodžių.

Žiniasklaidos pateikiamų nelaimių ir nusikaltimų lavina (be abejo, visa tai pateikti ji privalo) individą trikdo, kartais sukelia užuojautą, veda į abejingumą. Tačiau tokia kontekste ginklų gamyba, net didžiavimasis darbo našumu, tuos ginklus gaminant, ir pasauliniu konkurencingumu juos parduodant, naujaisi mirtini ginklai, karai, kažkur kažkieno gimtoji šalis, tėviškė, paversta kruvina žeme (juk kare plėšomi daugiausia beginklių civilių kūnai), – irgi suvokiama virtualiai, nerealiai, abejingai. Ten – tik „toli esantys vietiniai“. Viskas yra toli, o pas mus – „tik“ nesaugios gatvės; nužudymai – po vieną ir po kelis, bet dar ne mūsų laiptinėje; žmonių medžioklė automobiliais gatvėse ir kiemuose – žinoma, tik nevykusių „senolių“ ir „žioplių“ vaikų. Čia dar ne taip baisu, ir galima gyventi.

Biologinės įvairovės išsaugojimu labai rūpinamasi. Ar pakankamas rūpestis dėl kultūrų įvairovės išsaugojimo? Kaip apginti kultūrinį tapatumą, kuriam gresia suvienodinimas, „monokultūros“ pergalė? Jau skambinama varpais dėl pavojaus pasaulio kalboms. Kiekvienas žmogus – unikalus Kosmosas, nė su kuo nepalyginamas. Šis unikalumas yra žmonijos lobis. Tapti vienodiems būtų praradimas, grėsmė pačiai žmonijos esmei. Tačiau pasaulio bendruomenei iškyla kultūrinės erozijos pavojus: naujųjų technologijų amžiuje nyksta kultūra, esanti arčiausiai mūsų.

Vis dar tikimasi, jog internetas gal galėtų būti pagrindinis instrumentas, galintis išsaugoti kultūrinio žmonijos palikimo įvairovę. Tuo tarpu informacinių technologijų ir akimirksnio komunikacijų revoliucija dažnai reiškia kultūrų hibridizaciją, tautinių kultūrų eroziją, įvairiausias kultūros „mutacijas“. Jau tampa akivaizdu, jog kultūriniam tautinių visuomenių tapatumui, pažeidžiant socialinio tapatumo pamatus, kyla grėsmės.

Ne tik alkanieji ir „įvietintieji“ ieško geresnio gyvenimo ir naudojami globalizacijos sukurta judėjimo laisve. Šiuo metu visa savo grėsme ir tamsuma iškilo globalizacijos dilema ir didysis paradoksas: migracija. Vieniems ji reiškia „sodybų tuštėjimo metą“, tautos tapatumo praradimo grėsmę dėl emigracijos, kitiems – to paties tapatumo destrukcijos grėsmę dėl imigrantų. (Čia neapartinėsime dalies imigrantų nenoro integruotis, gyvenant Vakarų valstybėse, kultūrų ir tikėjimų skirtumo ir pan.)

2. Laimingumo ideologija

2.1. *Homo ludens*

Šiuolaikinėje visuomenėje daugiau kalbama ne apie prielaidas, suteikiančias individui laimingesnį, turtingesnį, turiningesnį gyvenimą, bet apie *privalomumą atrodyti laimingam*, kaip kad prekė turi atrodyti gražia. Žymus prancūzų intelektualas, rašytojas Pascalis Bruckneris rašo: „šiandien vaikai ateina į pasaulį ne tam, kad perimtų tam tikras vertybes ar dvasinį paveldą, o tam, kad papildytų palaimingųjų skaičių žemėje“ (Bruckner 2004:11–12).

Taigi, atsirado 20-ojo amžiaus antrajai pusei būdinga ideologija – „būti laimingam“. Ši ideologija „reikalauja viską vertinti malonumo ir nemalonumo požiūriu, siekti euforijos, priverčiant gėdytis ar kentėti tuos, kurie šiai ideologijai nepaklūsta“ (*Ibidem* 2014: 14). Taip iškrypsta žmogiškiausia idėja, jog kiekvienas gali ir turi valdyti savo likimą, kurti sau gerą gyvenimą, būti savo „laimės kalviu“. Istorijoje tokie dalykai jau buvo, jau buvo vaizdingai pristatomas laimingo gyvenimo įvaizdis⁸², laimės įvaizdžio privalomumas, kuris įsitvirtina kaip bendrinis apgavystės ir pataikavimo apibūdinimas. Tarytum žmogus gali būti laimingas ar nelaimingas pagal pareikalavimą. Čia belieka priminti Voltero „Kandidą“ arba George'o Orvello „1984-uosius“. Prieš kelias dešimtis metų apie nuolat besišypsantį amerikietį tarybiniai ideologai piešė karikatūras. Mūsų laikais, ne tarybiniais, rimtai skaičiuojami šalių gyvenimo laimingumo reitingai. Laimė išsirikiuoja viename sąrašė greta technikos, mokslo pasiekimų ir

82 Belieka prisiminti „Potiomkino kaimus“ Rusijoje.

BVP dydžio. Konsumizmo visuomenės pradžioje šūkis „Visko ir iškart!“ buvo pritaikytas prekių sferai, buvo išlaisvintas besaikis poreikis pirkti, kuris peraugo į kornukopiją, tuo tarpu dabar malonumo ir laimės sfera išsiplėtė, – „visko ir iškart“ reikia malonumų, emocijų, jausmų srityje.

Kad visuomenė atrodytų sėkminga, kiekvienas mūsų turi būti energingas ir geros nuotaikos. Statistika tarsi „pagrindė naują kultųjų padermę, tik nebe kokių nors sibiritų ar ištvirkėlių, o liūdnujų ir paniurėlių, nusiminėlių“ (*Ibidem* 2004: 54). Dabar jau nebeužtenka net būti turtinam. Dar reikia būti žvaliam ir laimingam. Atsiranda naujas socialinės padėties apibrėžimas. Anot Bruknerio, „taip gimsta nauja diskriminacijos ir išaukštinimo forma. Mus valdo ištisa *demonstravimo, kad puikiai jautiesi, etika*“ (*Ibidem* 2004: 54; *kursyvas autoriaus*). Jam pritaria Guy Debordas savo veikale „Spektaklio visuomenė“: „Visame likusiame reklaminio bombardavimo fronte kategoriškai uždrausta senti. <..> Žiūrovo sąmonė, paralyžiuota jos pasaulio judėjimo klastojamame centre (įvaizdyje – J. M.), savo gyvenime nebeatiria perėjimo nei į savirealizaciją, nei į savąją mirtį“ (Debord 2006: 148–149). Taip individui belieka tik spektaklis, įvaizdis, regimybė, apgaulė – ne vien kitų, bet pirmiausia savęs. Jo dabartis jam svetima, ją „gamina“ kiti. Iš individo atimama jo savikūros erdvė – jo paties laikas, nes „tariamai įvykiai, lekiantys reginiškoje dramoje, nebuvę išgyventi tų, kuriems apie juos buvo pranešta; be to, jie pasimeta jų skubaus pakeitimo infliacijos procese su kiekvienu reginiškos mašinerijos impulsu. Šis individualus atskirto kasdieninio gyvenimo išgyvenimas lieka be kalbos, be suvokimo, be kritinio požiūrio į savo paties praeitį“ (Debord 2006: 147). Individo gyvenimas neturi savo istorijos, neturi savo socialinio tapatumo, nes nėra ir bendrijos laiko – jo tapatumas yra tik įvaizdis, o įvaizdį kuria ideologija.

2.2. Kasdienybės baimė

Paliktas vienas pats prieš istorijos spaudimą Sartro filosofijoje žmogus vis dėlto yra atsakingas už ją: „Žmogus yra įmestas į istoriją ir vis dėlto už ją atsakingas.“ Tai sunki žmogaus laisvė.

Tačiau yra kitas kelias, kuriame nebėra tikėjimo, ritualo, siekimo ir atsakomybės. Paliktas vienas su savim pačiu žmogus prieš save beturi tik niūrią ir nuobodžią kasdienybę. Žmogų pasiglemžia banalybė. „Banalybė – tai likimo neturinčių žmonių likimas, tai ir laimė, ir vergovė. Suvokiame, jog yra vienas gyvenimas, tik vienas, ir ta mintis tuo skaudesnė, kad jis vienintelis, ir laikinumas yra nepakeičiama jo savybė“, – sako Bruckneris (*Ibidem* 2007:74). Taigi, gyvenimas nepavyko. Nyčė siūlė grumtis, nepasiduoti kasdienybei ir „vergų moralei“, pasiūlė kelią – susikurti savyje Antžmogį, tikrąjį žmogų, – ir ilgas dešimtmečius liko nesuprastas. Žmonės, europiečiai, nepasinaudojo, teisingiau, blogai pasinaudojo, filosofo genijaus šaukimu.

„Mūsų amžininkų pragaro vardas – paviršutiniškumas. Rojus, kurio jie ieško – visavertiškumas. Yra tie, kurie gyveno, ir tie, kurie egzistavo“ (*Ibidem* 2007: 83). Bruckneris juos vadina „proteziniais“ žmonėmis, apsikarsčiusiais techninėmis priemonėmis ir prisijungusiais prie viso pasaulio, „monotonijos karo invalidais“ (*Ibidem*: 81). Dažniausiai žmogus negali tapti Nyčės Antžmogiu: tai gali priklausyti nuo paties žmogaus – kažko nepadarė, nesuvokė, išsigando. Tačiau daug dažniau tas atsitinka dėl socialinių, ekonominių priežasčių ir tos socialinės nišos, kurioje individas atsiduria tik gimęs. Visas gyvenimas tada būna pasmerktas „būti neįvykęs“, „neišsipildęs“: „tai nužudytos galimybės, kurioms taip ir neteko atsiskleisti. Nesvarbu, kad žinai, jog kiekvieną akimirką atsiveria vis nauji galimi keliai, jog iki pat paskutinio atodūσιο žaidimas dar nebaigtas“, – optimistiškai rašo demokratinės Prancūzijos rašytojas (*Ibidem* 2004: 107)⁸³.

Taigi, žmogus mato, jog reikia veržtis iš rutinos. Kaip tą greičiausiai pasiekti? Šiandien kyla šūkis – „*Sunaikinti kasdienybę!*“. Ne vienas tyrinėtojas įrodinėjo, jog vienas sakrališkiausių būdų tą padaryti yra karas, jog karo siaubas geriausias būdas pabėgti nuo gyvenimo banalybės (žr. Caillois 1993; Beresnevičius 1997). Kasdienybė, pilkas gyvenimas, prievartinis atsisakymas ir atsižadėjimas visko, ypač diktatūros šalyse, dažnai apibūdinama provincijos sąvoka, ne tiek geografinė, kiek metaforinė pras-

83 Tai kitokio pasaulio, nei mūsų, patyrimas. Mes šia prasme daugiau patyrę, daugiau žinome, esame brandesni. Žinome, jog ir visas žmogaus gyvenimas gali būti negimęs gyvenimas, kad žaidimas yra baigtas.

me. Tai galioja ir dabar demokratinėmis save laikančiose visuomenėse. Tai gali pasireikšti ir kaip išsisėmimas darbe dėl didelių darbo krūvių, tiek nuolatinė parengties būseną, kuri sustiprėja dėl naujų technologijų, kurios, paradoksaliai, neleidžia žmogui ne tik suspėti atlikti privalomo darbo (technologijos tokios tobulos, jog bet kokios apimties užduotis atrodo žaibiškai padaroma, tuo tarpu ji negali būti atlikta greičiau, nei veikia žmogaus kūrybinė mintis), bet ir išsiurbia žmogaus kūrybiškumą, neleidžia žmogui padaryti to, ką jis geba, kam sėmėsi žinių, kas yra tiesiogiai naudinga visuomenei ir pačiam darbdaviui. Vaizdžiai pasakius, individui išsiurbiamos smegenys, ir jis lieka kompiuterio lygio intelektualu. Jis lieka tokiu pačiu įrankiu, kaip ir kitos technologinės priemonės. Tačiau laimingas žmogus dirba geriau, tą jau devynioliktajame amžiuje įrodė ekonomistai (jaunarikardininkai ir kt.). Taigi, ir mūsų laikais su akivaizdžiu nuoširdumu rasta, kaip sunaikinti kasdienybę paprastiems žmonėms, kaip jiems suteikti paprastus mažus džiaugsmus. Kadangi „politikams liaudies laimė – tai būtina vergo laimė“ (*Ibidem* 2007: 119), tai žmonėms miniai užteks smulkių džiaugsmų: poilsio gamtoje, buities gražinimo, kapstymosi sode⁸⁴ ir t. t. Jiems užteks gyvenimo imitacijos, dirbant begalinį darbą ir gyvenant nuolatiniame skurde. Žinoma, jaunimui dar būna naktiniai klubai, barai su savais ritualais, kodais ir pan. Taip kuriama šventinė ideologija yra darbo ideologijos atspindys (reikia linksmintis taip pat pašėlusiai, kaip ir dirbti). Tam reikalui šventės net importuojamos, kaip antai, Helovynas ar Valentino diena.

Laimę imituoja ir nesaikingas vartojimas. „Patobulintas“ konsumizmo – „perku – vadinasi, esu“ – variantas yra kaupimo kornukopija, kai žmogus sukaupia tiek daiktų ir gėrybių, jog nebesugeba jomis visomis pasinaudoti. Tačiau ryškiausia ir pavojingiausia jos atmaina yra *leistinumo kornukopija*. Ji teigia: kadangi visi mūsų laikų žmogaus troškimai tenkinami arba gali būti patenkinami – visi jie yra vienodai geri. Viskas leidžiama, ir viską įmanoma turėti. Dėmesys skiriamas individo materialinių ir jausminių įgeidžių tenkinimui, svarbiausia – tenkinimui *tučtuojau*. Moralinių kriterijų erozija atsiranda tiek dėl pertekliaus, tiek ir dėl jo nebuvimo.

84 Privatūs sodai Europoje paplito kaip tik tada, kai žlugo tikėjimas žemiškuoju rojumi (žr. Bruckner 2004: 119).

Būdingas lozungas – „*Godumas yra gėris*“. Būdinga nuostata – „*Mėginti išsisukti*“.

Kiek Europa praranda savo socialinį ir kultūrinį tapatumą, tiek ir mes kartu su ja. Poindustrinis pasaulis – visiems vienodas ir vienkartinis. Skatinami ir kuriami nenatūralūs poreikiai (reikia juk daryti biznį). Naujoji gyvenimo etika kuriama, remiantis laimės ideologija, nes mes „*turime teisę gyventi geriau*“. Teisus yra Bruckneris, teigdamas: „Aš ne prieš laimę, bet prieš šio subtilaus jausmo pavertimą tikru masiniu kvaišalu, kurį kiekvienas privalo vartoti chemine, dvasine, psichologine, informacine ar religine forma“ (Bruckner 2004: 15)⁸⁵.

Taigi, mūsų laikai vėl „išranda dviratį“, ir po visą pasaulį sklinda šalių laimingumo indeksų paieškos⁸⁶. Į laimės sąvoką įeina: turtas ir pajamos, darbas, šeima, išsilavinimas, sveikata, socialinis kapitalas. Pastaruoju metu vis labiau pritariama minčiai, jog šalia BNP (bendrasis nacionalinis produktas), kuris neparodo atskiro individo gerovės, turi atsirasti BNL (bendros nacionalinės laimės) rodiklis, deja, irgi nerodantis atskiro individo laimės. Teigiama, jog socialinė politika turi būti nukreipta į BNL didinimą. Ši nuostata jau girdėta 19-ojo amžiaus teorijose. Britų utilitaristas Jeremy Benthamas socialinės veiklos tikslą nurodė, kaip: „kuo daugiau laimės kuo didesniai žmonių skaičiui“. Jo teorija sulaukė daug kritikos, nes niekaip nenurodyta, kiek visuomenės ir kada galės naudotis didele laime, o kiek – tik trupinėliais.

Šiuolaikinės šalys ieško kuo objektyvesnių kriterijų laimei išmatuoti⁸⁷. Įtraukiami savęs vertinimo, savo gyvenimo vertės, sveikatos rodikliai,

85 Bruckneris 2000 metais rašė, jog „galime lažintis, kad dabar kokia nors mokslininkų grupė išradinėja „hedonometrą“, kad būtų galima įvertinti BLP (bendrąjį laimės produktą, tam tikros populiacijos palaimingumo laipsnį, panašiai, kaip išmatuojamas oro drėgnumas)“ (Bruckner 2004 : 138–139). Jis buvo absoliučiai teisus.

86 Štai *Gallup'o* pateiktoje Pasaulio valstybių laimingumo lentelėje (2005–2009 metai) iš 155 valstybių Lietuva užima 63-ią vietą (Lietuvoje 25 % gyventojų klesti, 57 % – kovoja, 18 % – kenčia) kartu su Moldova, Peru ir Malaviu. Laimingiausios šalys minima: metais buvo Danija, Suomija, Norvegija ir Švedija. Vėlesniais metais eiliškumas šiek tiek keitėsi (žr. Table: The World Happiest Countries, 2005–2009).

87 Jungtinės Karalystės, Prancūzijos ir Kanados vyriausybės skiria dėmesio laimės indekso pagrindimui.

kūno ir psichinės pusiausvyros faktorius, darbinė veikla. Laimingumo indeksas formuluojamas kaip gerovės (*Wellbeing index*) indeksas⁸⁸.

2.3. Apgaulingas tapatumas

Naujieji prasimušėlių sluoksniai kopijuoja aukštuomenės (tikrojo elito) manieras, „nes taip tikisi suteikti tradicinį atspalvį egzistencijai, kuri tradicijos neturi <...> šliejasi prie tos kastos, kuria pats trokšta būti“ (Bruckner 2004: 146)⁸⁹. Mėgdžiotojas mano pagavęs dvasią, esmę, deja, jis tik sukuria įvaizdį. Todėl tai apgaulingas ir banalus susitapatinimas, susijęs su pagunda už pinigus nusipirkti kilmę, elgesį, eleganciją ir intelektualo pretenzijas. Mūsų laikais apgaulingas tapatumas apima įvairius sluoksnius, poreikis maskuotis tampa visuotine ideologija.

Vienas iš tokio kamufliažo bruožų yra tai, jog kultūra, leidžianti individui parodyti savo nepasitenkinimą gyvenimu apskritai, realų liūdesį dėl bėdų, niūrias mintis dėl slegiančios aplinkos, jau nebetinka. Visi turi būti laimingi. Aplinka turi būti jaunatviška, veikli, optimistiška, džiaugsminga, besišypsanti. Kentėjimo kultūra nepageidautina ir nemadinga. Reikia šalinti kliūtis ir vaizdus, keliančius žmonėms neigiamas emocijas. Nes nelaimingai atrodantys yra įtartini. Reikia iš anksto numatyti ir atsiriboti nuo nelaimingų: geriausia juos pašalinti⁹⁰.

88 Davido W. D. Camerono vyriausybei Jungtinėje Karalystėje darbo vietos yra „pirmas prioritetas“: mes turime uždavinį į visas temas įtraukti darbą, kuris mūsų gyvenimą daro vertą“. Nicolas Sarkozy ir Kanados bei Vokietijos vyriausybės prisijungia prie šios gerovės strategijos.

89 Klasikinis pavyzdys galėtų būti Vilniuje vykstantys Vienos baliai.

90 Pirmiausia nepageidautina senatvė. Todėl į santykinai senesnius žmones (amžiaus intervalas neapibrėžtas, priklauso nuo suvokėjo) dažniausiai žiūrima su pasidaryjimu: ko jie čia važinėjasi visuomeniniu transportu – galėtų sėdėti namie; ko jie vaikšto į gydymo įstaigas – vis tiek greit numirs. Draudimo kompanijos nebedraudžia tam tikrais draudimais; valdiškose įstaigose, atlikę „veido kontrolę“, valdininkai kalbasi kaip su protiškai neįgaliais. Tai kasdienybės niuansai. Tačiau už jų glūdi daug rimtesni dalykai. Pavojaus signalus rodo į socioumo protą nuolat diegiamos nuostatos, jog žmogui po (kažkokio) metų skaičiaus beveik nieko nebereikia tiek materialine, tiek dvasine prasme, jie jau atgyveno (kada?), jie trukdo visuomenei, atima jos lėšas, užima darbo vietas (kieno?), reikia uždirbti jiems pensijas, jie gyvena tuose pat butuose, kaip ir visą

Šlovinamas jaunimas (nes jis lengviau įkalbamas, egoistiškas, su juo gali daryti, ką nori, ir ideologai, ir prekeiviai). Optimalaus 21-ojo amžiaus žmogaus paveikslas: jaunas žmogus, vadinasi sportiškas, lieknas; technologinių stebuklų vartotojas; pramogų ir kelionių mėgėjas; gyvenantis šiandiena. Bijantis pasenti (bet tai jau buvo Europos istorijoje). Seniems ir neliekiems tokia pasaulyje nėra ko veikti. Jie labai nepatogūs. Jie daugiau supranta ir daugiau kritikuoja, gali būti net pavojingi naujoms sklandžioms, kam nors naudingoms idėjoms. Todėl jiems prikišamos visokios ydos ir liepiama nesimaišyti jaunimui po kojomis, juo labiau jo mokyti. Todėl jie (tie senieji) stengiasi nesirgti ir būti jaunatviški ir taip pat liekni.

Po-industrinis pasaulis orientuojasi į jaunus (paauglius). Po-industrinis pasaulis negamina ilgalaikių daiktų. Vartotojas juos turi greitai keisti. (Pagal statistiką, mobilieji telefonai keičiami kas dveji metai, kompiuteris – kas treji, automobilis – kas ketveri.) Ne tik tai indai vienkartiniai. Menas irgi tampa vienkartinis (šios savaitės topinė daina); maistas – greitas; meilė – ir vienkartinė, ir greita. Žmogus žaidžia gyvenimą. Nauja žmogaus išsivystymo pakopa – *Homo ludens*. Galioja formulė: naivumas – menkarastiškumas – privaloma laimė. Peršama ideologija: vykęs gyvenimas turi būti už dyką.

Čia slypi milžiniškas pavojus sociumo tapatumui, ypač dar nesusiformavusiam tapatumui. Visų pirma jaunesnioji karta (nenagrinėjant visokiausių lygių elgesio formų) priima šią labai patogią gyvenimo viziją. Suvilioti gyvenimo lengvumo, jie gali netekti savo žmogiškojo turinio, kaip kad, pasinaudojant Antikos mito metafora, gudriajam Odisėjui su draugais pakliuvus į burtininkės Kirkės valdas, jo draugai dėl netinkamo elgesio buvo paversti kiaulėmis.

gyvenimą, reikia apgyvendinti mažesniuose... Šitoks pagrindimas pateikiamas iš esmės nelengvai gyvenančiai visuomenei. Tai ne tik beraštiškumo ideologija – tai ideologija „skaldyk ir valdyk“. Tas jau irgi buvo – tai fašistinės ideologijos praktika.

Sociumas, kuris nemąsto kritiškai, savo galva, yra mažaraštis (ne dėl diplomų skaičiaus, bet dėl išsilavinimo stokos), taigi, pasigauna populistines agitacijas. Akivaizdus socialinio tapatumo menkėjimas.

Degraduojame baisios nekultūros epochoje. Žmonės, neturį, nesu-kaupę savo laiką atitinkančios pasaulio ir žmogaus idėjų sistemos, yra nekultūringi. Tai – naujieji barbarai. Jie prisirišę prie jau pasenusio žmogaus ir visuomenės supratimo ir priešinasi, nenori suprasti baisaus mūsų laiko problemų aktualumo. Nes jie nenori jų spręsti, nes jiems yra daug komfortiškiau būti, kaip stručiams, sukišus galvas į smėlį, kad tik nieko nematyti ir nereiktų imtis atsakomybės. Vidutinis žmogus šiandien yra labai silpnas. Jis bijo atsiverti tikrajam pasauliui, kuris iš jo daug pareikalautų. Jis verčiau falsifikuoja savo gyvenimą, daro iš jo įvaizdį, realybės šou.

Ir šiais laikais, kaip, beje, ir visoje žmonijos istorijoje, žmogiškojo tapatumo netektis gresia kasdien. Nenorint, kad sociumas patirtų dvasinę entropiją, „reikia imtis priemonių apsaugoti laisvą liaudį nuo jos pačios, nuo jos užgaidų, nuo uniformizacijos, atkurti laipsniškumą, pasmerkti kvailumą, vidutiniškumą, visur skelbti, kad turi būti vertinama kokybė ir talentas“ (Bruckner 2004: 150). Reikia atkurti naikinamą ir nesunaikinamą žmogaus kaip visuomenės nario tapatumą. Nelaimėi, laimės genas nerastas, nes jo nėra.

Literatūra

- Ackoff R. L. and Emery F. E. 1972. *On Purposeful Systems*. Chicago: Aldine-Atherton.
- Adler A. 2003. *Žmogaus pažinimas*. Vilnius: Vaga.
- Arendt H. 1999. *Totalitarizmas // Metai*. 1999, Nr. 12.
- Aristotelis. 1977. *Politika*. Penktoji knyga // *Filosofijos istorijos chrestomatija*. Antika. Vertė J. Dumčius. Vilnius: Mintis.
- Ashby W. R. 1964. *An Introduction to Cybernetics*. London: Methuen.
- Bailey K. D. 1990. *Social Entropy Theory*. State University of New York (SUNY) Press.
- Bakhtin M. M. 1883. *Toward a philosophy of the act*. Austin: University of Texas Press.
- Baudrillard J. 2010. *Vartotojų visuomenė: mitai ir struktūros*. Kaunas: Kitos knygos.
- Bauman Z. 2007. *Globalizacija: pasekmės žmogui*. Vilnius: Apostrofa.

- Belloc H. 2010. Vergovinė valstybė. Vilnius: Margi raštai.
- Beresnevičius G. 1997. Sakralinis karo matmuo // Kultūros istorijos tyrinėjimai. T. 3. Vilnius: Gervelė. P. 12–63.
- Bruckner P. 2004. Amžinoji euforija. Esė apie prievolę būti lamingam. Vilnius: Tyto alba.
- Caillois R. 1993. L'homme et le sacré: édition augmentée de trois appendices sur le sexe, le jeu, la guerre dans leur rapports avec le sacré. Paris: Gallimard.
- Crystal D. 2005. Kalbos mirtis. Vilnius: Tyto alba.
- Čapek K. 1994. Pašnekesiai su T. G. Masaryku. Vilnius: Amžius.
- Dahrendorf R. 1996. Modernusis socialinis konfliktas: esė apie laisvės politiką. Vilnius: Pradai.
- Dahrendorf R. 1988. The Modern Social Conflict. University of California Press: Berkeley and Los Angeles.
- Debord G. 2006. Spektaklio visuomenė. Kaunas: Kitos knygos.
- Delors J. 1993. Questions Concerning European Security: Speech of President Jacques Delors. Brussels, 10 September, 1993.
- Delors J. 1996. L'Éducation: The Necessary Utopia: The Report to UNESCO of the International Commission of Education for the Twenty-first Century. Learning: the Treasure within. Paris, April, 1996.
- Delors J. 1996a. L'éducation. Un trésor est caché dedans. Rapport à l'UNESCO de la Commission internationale sur l'éducation pour le vingt et unième siècle, présidée par Jacques Delors. UNESCO.
- Delors J. 2004. Towards Lifelong Education for All // The Future of Values: 21st Century Talks. Edited by Jérôme Bindé. Paris: UNESCO, 2004. P. 181–186.
- Foucault A. 1966. Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines. Paris: Gallimard.
- Gadeikis L. 1997. Bejėgiai tarp Rusijos gundymų ir Europos reikalavimų // Veidas, 1997 lapkričio 1–7 d.
- Gylys P. 2011. Interviu: naujieji nomenklatūrininkai Lietuvą stumtelėjo kokių šimtmečių atgal // Marcinkevičius A. Savaitė. 2011 m. vasario mėn. 27 d. <http://www.delfi.lt/archive/article.php?id=42520809> Žiūrėta: 2011-02-27.
- Grayson T. R. D. 2003. Philosophy of Identity. Part of the Identity Planet series. eBusiness group at Canada Post Corporation. <http://>

- timothygrayson.com/PDFs/PhilosophyofID.pdf.pdf Žiūrėta: 2012-04-09.
- Greimas A. J. 1990. *The social sciences, a semiotic view*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Greimas A. J. 1998. *Gyvenimas ir galvojimas*. Vilnius: Vyturys.
- Havel V. 1995. *Kas žmogaus galioje*. Vilnius: Vaga.
- Havel V. 1995a. *Begalių galybė // Kas žmogaus galioje*. Vilnius: Vaga. P. 40–106.
- Havel V. 1995b. *The Address delivered at Harvard University, June 8, 1995 // EuroDialog No. 97*. <http://www.instesw.ebox.lublin.pl/ed/o/index.html.en> Žiūrėta: 2012-04-09.
- Havel V. 1996. *Užduotis: Europa // Naujoji Romuva, 1996, Nr. 5–6*. P. 9–11.
- Human Development Report (1993)*. New York: UNDP, 1993.
- Huntington S. P. 1996. *The West Unique, not Universal // Foreign Affairs, 1996, Vol. 75, No. 6*. P. 28–46.
- Jenkins R. 2008. *Social Identity*. Third edition. London and New York: Routledge.
- Kantas I. 1987. *Praktinio proto kritika*. Vilnius: Mintis.
- Klir G. J. 1969. *An Approach to General Systems Theory*. New York: Van Nostrand Reinhold and Co.
- Kuhn Th. S. 2003. *Mokslo revoliucijų struktūra*. Vilnius: Pradai.
- Kunz L. I. 2009. *Editorial. The World's Languages in Danger // The UNESCO Courier, 2009, No. 2*.
- Kuzmickas B., Astra L. *Šiuolaikinė lietuvių tautinė savimonė*. Vilnius: Rosma.
- Laszlo E. 1977. *Goals for Mankind. A Report to the Club of Rome*. London, 1977.
- Laszlo E. 2006. *The Chaos Point: The World at the Crossroads*.
- Laszlo E. 2010. *Chaos Point 2012 and beyond: Appointment with Destiny*. Charlottesville, VA.: Hampton Roads Publishing Company.
- http://www.amazon.com/Chaos-Point-2012-Beyond-Appointment/dp/1571746420/ref=dp_ob_title_bk Žiūrėta: 2012-04-12.
- Lévi-Strauss Cl. 1958. *Antropologie structurale*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss Cl. 1960. *Leçon inaugurale: le Mardi, 5 Janvier, 1960*. Paris: Collège de France.
- Lévi-Strauss Cl. 1992. *Rasė ir istorija*. Baltos lankos.

- Mamardašvili M. 1991. Europos atsakomybė // *Regnum*. Kūryba ir kriterijai. T. 1. Vilnius. P. 76–79.
- Marx K. 1968. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Leipzig: Verlag Phillip Reclam.
- May R. 1996. Drąsa kurti // *Šiaurės Atėnai*, 1996 gegužės 18 d. Nr. 20. P. 1, 9.
- Mayor F. 1999. *The World Ahead. Our Future in the Making*. Paris: UNESCO.
- Maziarz E. A. 1981. *Polyarchy: a Social/political Philosophy for Humanists // Philosophy of the Humanistic Society*. Washington, D.C.: University Press of America.
- McLean George F. 2003. *Communication between Cultures and Convergence of Peoples: The Role of Hermeneutics and Analogy in a Global Age*. Washington D. C.: CUA.
- Mickūnas A. 2007. *Pastovumas ir tėkmė: Kultūros fenomenologijos apybraižos*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas.
- Miliūnaitė R. 2006. *Apie kalbą ir mus*. Vilnius: Lietuvių kalbos instituto leidykla.
- Morin E. 1973. *Le paradigme perdu: la nature humaine*. Paris: Éd. du Seuil.
- Morin E. 1984. *Sociologie*. Paris: Fayard.
- Morin E. 1990. *Introduction à la pensée complexe*. Paris: ESF éditeur.
- Morin E. 1990a. *Science avec Conscience*. Paris: Fayard, 1990.
- Morin E. 2001. *Seven complex lessons in education for the future*. UNESCO publishing.
- Morin E. 2008. *L'identité humaine. La Méthode. V*. Paris: Seuil.
- Morkūnienė J. 2010. *Europos Sąjungos galia ir įsipareigojimai globalizacijos epochoje // Europos galia pasaulyje*. Sudarytojas P. Aleksandravičius. Mykolo Romerio universitetas.
- Moseley Ch. 2010. *Atlas of the World's Languages in Danger*, 3rd edition. Paris: UNESCO Publishing. Online version: <http://www.unesco.org/culture/en/endangeredlanguages/atlas> Žiūrėta: 201-04-18.
- Navaitis G. 2012. *Geriausias pasirinkimas: laimingesnės Lietuvos galimybė*. Vilnius: Versus aureus.
- Oelschlaeger M. 1981. *Philosophers and the Making of a Humanistic Society // Philosophy of the Humanistic Society*. Washington D. C.: University press of America.
- Ortega y Gasset J. 1993. *Masių sukilimas*. Vilnius: Mintis

- Oūrednik P. 2004. *Europeana: trumpa dvidešimtojo amžiaus istorija*. Vilnius: Apostrofa.
- Pakštas K. 1991. Baltijos respublikų politinė geografijsa // *Lietuvos geopolitika*. Vilnius, P. 35–238
- Pakštas K. 2003. *Kultūra. Civilizacija. Geopolitika*. Vilnius: Pasviręs pasaulis.
- Peccei A. 1977. *The Human Quality*. Oxford: Pergamon Press.
- Piaget J. 1968. *Sagesse et illusions de la philosophie*. 2me éd. augm. Paris: Presses universitaires de France.
- Piaget J. 1970. *Le structuralisme*. 4ème éd. Paris: Presses universitaires de France.
- Popper K. R. 1968. *Emancipation through Knowledge // The Humanist Outlook*. Edited by A. J. Ayer. P. 281–296.
- Popper K. R. 1965. *The Logic of Scientific Discovery*. New York: Harper & Row.
- Prigogin I., Stengers I. 1984. *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. Toronto; New York, N. Y.: Bantam Books.
- Qualitatives Wachstum: Einführung in Konzeptionen der Lebensqualität*. 1984. Frankfurt a. M.; New York: Campus.
- Rhodes W. E. 1981. "Creativity" // *Philosophy of the Humanistic Society*. Edited by A. E. Koenig. Washington, D.C.: University Press of America.
- Ricoeur P. 2007. *La parole est mon royaume, Le Portique* [En ligne], 4, 1999, mis en ligne le 11 mars 2005. <http://leportique.revues.org/index263.html> Žiūrėta: 2012-03-27.
- Russel B. 1948. *Human Knowledge, its Scope and Limits*. New York: Simon and Schuster.
- Sartre J.-P. 1943. *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard.
- Sartre J.-P. 1960. *Critique de la raison dialectique*. T. 1. *Théorie des ensembles pratiques*. Paris: Gallimard.
- Sartre J.-P. 1968. *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel.
- Schmitz John. E. J. 2008. *Approaching the World's Environmental Problems through the Second Law (Entropy Law) of Thermodynamics // The Encyclopedia of Earth*. Eds. Cutler J. Washington D. C. http://www.eoearth.org/article/Approaching_the_world%E2%80%99s_envi-

ronmental_problems_through_the_Second_Law_(Entropy_Law)_of_Thermodynamics Žiūrėta: 2012-04-09.

Schrödinger E. 1967. What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell. Cambridge: University Press.

Schultz Th. 1998. Investavimas į žmones. Gyventojų kokybės ekonomika. Vilnius: Eugrimas.

Schultz Th. W. 1981. Investing in People. The Economics of Population Quality. University of California Press.

Sezemanas V. 1997. Raštai. Filosofijos istorija. Kultūra. Vilnius: Mintis.

Statkutė de Rosales J. 2011. Europos šaknys ir mes, lietuviai. Vilnius: Knygų kelias.

Sventickas V. 2011. Apie Justiną Marcinkevičių. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla.

Table: The World's Happiest Countries // *Data: Gallup World Poll, 2005-2009*. <http://www.forbes.com/2010/07/14/world-happiest-countries-lifestyle-realestate-gallup-table.html> Žiūrėta: 2012-04-28.

Tautinis mentalitetas. Istoriosofiniai svarstymai. 1989. Vilnius: Mintis.

Tekorius A. 2009. Prasmingos lenktynės su laiku. Vertėją Alfonsoj Tekorių kalbina Diana Bučiūtė. Publikuota: Metai, 2009, Nr. 3. <http://www.llys.lt/?recensions=599> Žiūrėta: 2010-11-25.

Toulmin St. 1972. Human Understanding. Oxford: Clarendon Press.

Touraine A. 2007. New Paradigm for Understanding today's World. Polity.

Touraine A. 2009. Thinking Differently. Polity.

Wertheimer M. 1982. Productive thinking. Chicago: University Chicago Press.

Zinkevičius Z. 2005. Lietuvių tautos kilmė. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.

Zinkevičius Z. 1994. Lietuvių kalbos istorija. T.VI. Lietuvių kalba naujaisiais laikais. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla.

Бахтин М. М. 1986. К философии поступка // *Философия и социология науки и техники*. Ежегодник. 1984–1985. Москва: Наука. С. 80 – 160.

Вертегеймер М. 1987. Продуктивное мышление. Москва: Прогресс.

Винер Н. 1964. Я – математик. Москва: Наука.

Лосев А. Р. 1988. Об интеллектуальности // *Держание духа*. Москва: Политиздат. С. 314–322.

- Поппер К. 1983. Логика и рост научного знания: избранные работы. Москва: Прогресс.
- Поппер К. 1992. Открытое общество и его враги. Т. 1. Москва.
- Эшби У. Р. 1966. Принципы самоорганизации // Принципы самоорганизации. Москва: Мир. С. 314–343.
- Шибутани Т. 1969. Социальная психология. Москва: Прогресс.
- Шредингер Э. 1972. Что такое жизнь. Москва: Атомиздат.

III DALIS.

Žmogaus tapatumo ontologija: tarp substancijos ir asmens

Povilas Aleksandravičius

1. Tapatumas ir egzistencija

Tapatumas iš esmės siejasi su egzistencija. Ne ta bendriausia prasme, kad „viskas siejasi su egzistencija“, kadangi bet koks dalykas – net tuščia sąvoka ar fantomas – egzistuoja savu būdu, bet todėl, kad tapatumas priklauso egzistencijos prigimčiai. Tai liudija pati elementariausia patirtis: kai suvokiame kažką egzistuojant, tuo patsuvokimu konstatuojame, kad šis esantysis yra šis, o ne kitas. Bet kas, suvokiamas kaip egzistuojantis, yra suvokiamas kaip kažkas viena, tapataus sau pačiam. Jei ši stiklinė nebūtų ši, viena, tapati sau pačiai, tai būtų ne ji, o kažkas kita, ką savo ruožtu suvoktume kaip tokį dalyką, kuris yra tapatus sau pačiam. Stiklinė egzistuoja tol, kol ji yra tapati sau pačiai. Jeigu ji tampa stiklo šukėmis, ji praranda savo tapatybę, ir mes sakome, kad jos nebėra. Kiekvienas iš mūsų egzistuoja tol, kol yra tapatus sau pačiam. Tapatumo baigtis reiškia egzistencijos baigtį. O jeigu kažkas pradėjo egzistuoti, kad ir stiklo šukių krūva ar žmogus, vadinasi, jis įgavo savo – stiklo šukių krūvos ar žmogaus – tapatumą.

Ši kasdienė patirtis filosofų lūpomis bylojo daugybę kartų. Galima teigti, kad egzistencijos ir tapatumo klausimai filosofijos istorijos eigoje buvo svarstomi ne tik tolygiai, bet tapačiai, o būties metafizikos traktatai visuomet būdavo ir tapatumo problemos apmąstymai. Gerai žinome

Aristotelio tvirtinimą: „Žmogus, egzistuojantis žmogus, šis žmogus – visa tai yra tas pats dalykas“ (Aristote 1991: 1003 b 26-27). Taip pat žinome viduramžių būties doktriną, pagal kurią *vienis*, reiškiantis tapatumą, yra laikomas privaloma būties dimensija, transcendentalija, kartu su gėriu ir tiesa⁹¹. Modernieji mąstytojai savo ruožtu tapatino egzistenciją ir tapatumą. Locke'o teigiamas *principium individuationis*, kurį jis aiškino kaip daikto sutapimo su savimi pačiu principą, taip pat sutampa su egzistencija: „Akivaizdu, kad šis principas ir yra pati egzistencija“ (Locke 2000: 273). Aiškiausiai pasisakė Leibnizas: „Šį teiginį aš laikau aksioma: dalyko, kuris tikrai nėra tapatus sau, iš tiesų nėra“ (Leibniz 1972: 252)⁹². Mūsų laikais Quine kartojo: *No entity without identity* (nėra būtybės be tapatumo) (Quine 1969).

Tapatumo klausimas – būtybės santykio su savimi pačia problema – yra egzistencijos klausimas. Tačiau daiktai su savimi santykiauja kitaip nei žmonės. Todėl daiktų egzistencija ir žmogaus egzistencija yra radikaliai skirtingos. Daiktas yra „tas pats“, o žmogus, asmuo, yra dar ir „aš pats“. Parodyti šį skirtumą – toks mūsų darbo tikslas, kurio siekiant išryškės žmogaus tapatumo metafiziniai pagrindai, ant kurių kuriasi asmens socialinis ir kultūrinis tapatumas.

2. Tapatumas ir esmė: substancialistinis tapatumo modelis

Tapatumo klausimas natūraliai siejasi ir su kita pamatine Vakarų ontologijos sąvoka – esmės sąvoka: dalyko santykis su savimi pačiu, nurodantis dalyko tapatumą, visada bus jo esmės apibrėžtis. Netekti savo esmės – tai netekti savojo tapatumo. Stiklinė, virtusi šukių krūva, jau nebėra stiklinė: jos tapatumo nebeliko, nes šukių krūva neišlaiko stiklinės

91 Nors pats žodis „transcendentalija“ atsirado tik XIV a. pradžioje Pranciškaus iš Meirono raštuose (*Disputationes*, parašytuose apie 1320 metus), XIII amžiuje netrūksta traktatų apie tai, kas vėliau bus vadinama „transcendentalijų“ tvarka, logika ar doktrina. Žymiausias iš jų – Tomo Akviniečio *De Veritate* pirmasis klausimas, nors, norint susidaryti visapusišką Akviniečio mokymo apie transcendentalijas vaizdą, jį reikia papildyti vėlesniais jo tektais (Gilbert 1996).

92 Iš 1687 m. balandžio 30 d. laiško Arnauldui.

esmės, neatitinka jos sąvokos. Kai žmogus virsta lavonu ir pelenais, jų nebelaikome žmogumi, nes jie neatitinka žmogiškumo esmės, kurios būtiniais reliktais laikome bent jau gyvybę ir intelektą. Todėl dalykų tapatumą esame linkę nustatyti jų esmės įvardijimu: tai taip pat kyla iš mūsų reflektuojančios ir kalbančios kasdienės patirties.

Tiesa, esmės tapatumas ir individo tapatumas nėra tas pats: dvi stiklinės yra tapačios savo esme, bet jų individualus arba, kitaip tariant, skaitlinis tapatumas nesutampa (jos yra *dvi*, todėl, šia prasme, netapačios); niekas nepaneigs dviejų žmonių tapatybinio skirtumo, nors visi pripažins, kad, turėdami tą pačią žmogišką prigimtį, *kaip žmonės*, jie yra tapatūs. Taigi, norint pakankamai įvardinti kokio nors individualaus dalyko tapatumą, reikia derinti skaitlinį tapatumą ir esmės tapatumą⁹³. Norint būti šia stikline, reikia pirmiausia būti stikline; norint būti šiuo žmogumi, pirmiausia reikia būti žmogumi. Ši derinimo operacija, apmaštant tapatumo problemą, buvo atliekama visais laikais. Savo *Metafizikoje* Aristotelis tvirtina: „Kuris yra vienasskaičiumi, yra vienas ir rūšimi“ (Aristote 1991: 1016 b 37). Įvertindamas šios operacijos būtinybę, Davidas Wigginsas pasiūlė „rūšinės priklausomybės“ principą, kurio pagrindu sukūrė vieną įtakingiausių mūsų laikų tapatumo teorijų (Wiggins 1980). Ta pačia linkme apmaštant tapatumo problemą, plačiai kalbama ir apie „apribojimo dėsnį“, kuriuo vadovaujantis dalyko tapatumas yra nustatomas atskirame individe išskiriant jo „rūšį“, jo „konceptą“, jo „esmę“ (Ferret 1996).

Tokiu būdu esmė (rūšis, konceptas) tampa svarbiausiu individo tapatumo kriterijumi. Aristotelį turime laikyti pagrindiniu šios doktrinos, stipriai veikusios Vakarų metafiziką ir vyravusios Vakarų žmogaus sąmonėje iki pat mūsų laikų, sistemintoju. Klausdamas: *to de ti?*, „kas tai?“, Aristotelis visiems laikams nukreipė tapatumo problemos sprendimo

93 Tapatumo kriterijumi negali būti trečioji tapatumo rūšis – savybių tapatumas, nurodantis, kad skirtingais laiko momentais dalykas yra tas pats, jeigu visos jo savybės vienu momentu sutampa su visomis jo savybėmis kitu momentu. Jeigu priimtume šį kriterijų, teigtume, kad pripildyta vandens stiklinė nėra ta pati, kai ji buvo tuščia, o jaunas žmogus nebus tapatus tam, kuris paseno, ir įsiveltume į nepabaigiamas logines diskusijas apie 1000 ir 1 katę: antai paradusi plauką katė jau nebėra ta pati, taigi yra dvi katės ir t. t. (Geach 1980: § 110). Šias klasika tapusias logines diskusijas paliekame nuošalyje.

paiešką link esmės sąvokos. Sokrato tapatumą geriausiai nusako tai, kad jis yra žmogus, nes būtent ši esminė tapatybė apima visą jo, Sokrato, egzistenciją. Kad Sokratas yra ir filosofas, kad jis dar yra ir atėnientis – šios tapatumo apibrėžtys yra antrinės, „savybinės“, nepastovios (Sokratas ne visada buvo filosofas, o pabėgęs iš Atėnų, jis nebebūtų atėnientis), todėl nepatikimos ir tam tikru metu, ieškant atsakymo į klausimą „kas yra Sokratas?“, galinčios suklaidinti. Tiesa, visą savo egzistenciją Sokratas yra ir gyvas padaras, ir būtybė: kodėl jo tapatumui nustatyti netiktų jo kaip „gyvūno“ ar kaip „egzistuojančiojo“ apibrėžtys? Nes, teigia Aristotelis, šios apibrėžtys nėra pakankamai suderintos su „individo“ būtimi, jos nepakankamai tiksliai nusako tai, kas yra būtent ši būtybė ir šis gyvūnas (*tode ti*) – Sokratas. Tapatumo kriterijus yra, kaip įprasta Aristoteliiui, tam tikras „vidurys tarp kraštutinumų“ – tarp nuolat kintančių savybių ir pernelyg plačių, labiausiai įmanomo tikslumo nesiekiančių apibrėžčių. Ši „aukso vidurį“, optimalią dalyko tapatumo tiesą Aristotelis laikė *substancija*. Ši sąvoka yra labiausiai tinkama dalyko tapatumui įvardinti, nes apibrėžia tą individualaus dalyko esmę, kurią jis išlaiko viso savo egzistavimo metu ir kuri leidžia tiksliausiai išskirti šį dalyką iš visų kitų. Iš trijų sandų, kurie sudaro substancijos sąvokos apibrėžimą traktato *Apie Sielą* antrosios knygos pradžioje, būtent antrąjį turime laikyti individo tapatumo problemos aristoteliškojo sprendimo raktu: „Substancija mes vadiname tam tikrą vieną būties rūšį. Substancijoje skiriame, pirma, materiją, kuri pati dar nėra tam tikras konkretus daiktas, antra – formą bei sąvoką, kuri leidžia mums apibrėžti konkretų daiktą, ir trečia – tai, kas susideda iš materijos ir formos“ (Aristotelis 1990: 346). *Metafizikoje*, ieškodamas substancinių dalykų tapatumo apibrėžties, Aristotelis taip pat nurodo į formą bei dalyko sąvoką (Aristote 1991: 1016 ab). Turime atidžiau ištirti Aristotelio tekstus, norėdami pagrįsti šiuos teiginius⁹⁴.

94 Apsiribosime tik *teorine* Aristotelio filosofija (pirmiausia *Metafizikos* ir *Fizikos* knygomis): toks hermeneutinis pasirinkimas lems visos čia pateikiamos aristoteliškosios substancijos sąvokos interpretaciją. Šis pasirinkimas nėra atsitiktinis. Jis buvo būdingas didžiajai daliai Vakarų civilizacijos filosofinių tyrimų ir ilgus šimtmečius stipriai lėmė pastarosios nusistatymą individo atžvilgiu, kaip rodo M. Heideggerio, P. Ricoeuro, E. Gilsono, S. Mansiono, J. Owensio ir kt. tyrimai ir kaip liudija pati istorija. Antai individo traktavimo, kurį aptinkame, tarkime, Hėgelio filosofinėje sistemoje, prin-

Filosofine prasme, *ousia*, arba substancijos, sąvoka pirmiausia reiškia tai, kas „yra iš savęs“ (*kat auto*), t. y. tai, ko buvimui nereikia ko nors kito (Aristote 1991: 1017 b 15). Aristotelis analizuoja šią sąvoką *Metafizikos* Z ir H knygoje, kuriose, pagal savo įprotį, pirmiausia nurodo tai, kokios minėto žodžio reikšmės apskritai pasitaiko. Aristotelis teigia, kad jų gali būti „daugybė“, tačiau išskiria tik keturias pačias populiariausias: substancija yra laikoma esme (*to ti en einai*, vėliau į lotynų kalbą išversta žodžiu *quidditas*⁹⁵), universalija (bendrybe), tipu (gimine) arba subjektu (*tode ti*) (Aristote 1991: 1028 b 35)⁹⁶. Aristotelis atmeta universalijos ir tipo reikšmes kaip netinkamas substancijos sąvokai, kadangi tai, kas yra universalu, arba kas sudaro „tipą“, nėra pats iš savęs, bet tik „kitame“ (Aristote

cipas nebus suvoktas be substancijos suvedimo į konceptą, o šiai operacijai pirminei pagrindą ir suteikė būtent ta aristoteliškosios substancijos sąvokos interpretacija, kurią čia perteiksime. Kaip teigia Heideggeris, šios interpretacijos pirminis pagrindas yra *praktinės* filosofijos (*fronesis*) subordinacija *teorinei* (*sofia*) – subordinacija, persmelkusi visą Vakarų metafiziką ir trukdžiusi jai mąstyti apie *egzistencinį*, arba *būties*, lygmenį (*Sein*), visą mintį sutelkiant apie *esmę*, arba *būtybę* (*Seinde*). Pasak vokiečių filosofo, turėtume visai kitokį Aristotelio, o ir visos Vakarų filosofijos vaizdą, teorinę jos dalį subordinuodami praktinei (žr. Heidegger, M. *Platon: Sophistes*. Frankfurt: Klostermann, 1992. Nepaisant pavadinimo, du trečdaliai šio veikalų apimties yra skirti Aristotelio filosofijos tyrimui; taip pat Heidegger, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. Paris: TER, 1991. Apie įmanomą dvejopą Aristotelio filosofijos interpretaciją žr. taip pat klasika tapusį veikalą Bremond, A. *Le dilemme aristotélicien*. Paris: Beauchesne, 1933). Tačiau šios atskiro tyrimo reikalaujančios užmačios, o kartu kitokia Aristotelio substancijos sąvokos interpretacija, nėra mūsų tyrimo objektas. Mes sieksime išryškinti tik tą iš Aristotelio raštų išplaukiantį substancijos suvokimą, kuris vyravo Vakarų pasaulio sąmonėje iki pat XIX–XX amžiaus, lemdamas individo tapatumo suvokimą.

95 Pažodžiui *to ti en einai* reikštų „tai, kas esinys jau buvo“ pagal savo būties tikrovę. Viduramžiais į lotynų kalbą šis posakis buvo verčiamas *quod quid erat esse*. Būtais laikas šiam posakiui turi išreikšti mintį apie daiktą, koks jis buvo iki savo atsiradimo tikrovėje, kitaip tariant – tai, pagal ką daiktas tikrovėje tapo tuo, kuo yra, daikto idėją arba esmę. Scholastai šią mintį perteikė žodžiu *quidditas*, kurį lietuviškai, vengdami gremėzdiškumą (kokie būtų „kas-iškumas“ ar „kasybė“, išreiškiantys „kas tai yra“) galime versti „esme“. Ir Aristotelis, ir jį interpretuojantys scholastai šią sąvoką suvokė kaip tai, kas suteikia daiktui jo *logos*, taigi kaip daikto pažintinumą, todėl iš esmės ją jungė su sąvokiniu jo apibrėžtumu, su jo *sąvoka*, gr. *orismos*, lot. *definitio*.

96 Savaiame suprantama, kad substancijomis negali būti laikomos daikto savybės, akcidentai, kurie tiesiog pagal apibrėžimą nėra patys savaiame, *kat auto*.

1991: 1038 b – 1039 b)⁹⁷: kliūva pernelyg aukštas šių prasmių abstraktumo laipsnis. Juk niekur tikrovėje nesame sutikę „grožio“ ar „sveikatos“ kaip tokių, arba „gyvūno“, ar „medžio“, ar „žmogaus“⁹⁸. Todėl Aristotelis koncentruojasi ties esmės ir subjekto reikšmėmis. Būtent jų tinkamumą išreikšti tai, kas realiai yra tikrovė, verta patikrinti.

Pirmiausia Aristotelis griebiasi subjekto sąvokos reikšmės tyrimo. Savo įpročiu, filosofas ją analizuoja dviem būdais: loginiu ir fiziniu-empiriniu⁹⁹. Norint padaryti tinkamą išvadą, abiejų analizių rezultatas turėtų vienas kitą patvirtinti. Tačiau dar prieš pradėdamas, filosofas apsibrėžia tyrimo lauką, kuriame realų daiktą – substanciją – hipotetiškai traktuojamą kaip „pirmąjį“ subjektą, apibūdina „formos“ ir „materijos“ sąvokomis: „Pirmasis subjektas yra arba materija, arba forma, arba materijos ir formos junginys“ (Aristote 1991: 1029 a 2–3). Loginis ir fizinis substancijos tyrimas turėtų išsklaidyti šiuos „arba“.

Loginiu požiūriu¹⁰⁰, „subjektas yra tai, kam yra priskiriami visi apie jį sakomi teiginiai, ir kas patsai nėra priskiriamas niekam kitam“ (Aristote

97 „Neįmanoma, kad tai, apie ką kalbame kaip apie kažką universalaus, būtų substancija“ (Aristote 1991: 1038 b 8–9).

98 Būtent šia prasme reikia suprasti *Kategorijų* atkarpą, į lietuvių kalbą išverstą šitaip: „Visos esmės turi bendrą ypatybę – jos neglūdi subjekte. Pirminė esmė neglūdi subjekte, ir ji nepasakoma apie subjektą. Kad antrinės esmės neglūdi subjekte, paaiškėja iš štai ko: apie paskirą žmogų kaip apie subjektą pasakoma, kad tai žmogus, bet „žmogus“ neglūdi subjekte – juk paskirame žmoguje neglūdi „žmogus“. Taip pat apie paskirą žmogų kaip subjektą pasakoma, kad tai gyva būtybė, bet paskirame žmoguje neglūdi „gyva būtybė.“ (Aristotelis 1990: 29) „Subjektas“ (substancija) čia turi būti suvokiama kaip visiška konkretybė, būtybė kaip individas, kuriai visa, kas yra bendra, lieka išoriška, taigi išoriška substancijai. Matysime, koku būdu Aristotelis šią substancijos kaip subjekto sąvoką *Metafizikoje* vis dėlto sutapatina su tuo, ką jis vadina *to ti en einai* arba esme.

99 Detalų abiejų analizių tyrimą, apibendrinamas kitų Aristotelio tyrėjų (Owenso, Roderio, Le Blodo, Mansiono, Brémonto ir kt.) įdirbį, atliko Paulas Ricoeuras savo paskaitose, neseniai publikuotose knygoje Ricoeur P. *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*. Paris: Seuil, 2011, p. 272–279.

100 Apie patį loginį metodą, Aristotelio taikomą ir kalbos, ir tikrovės (gamtinės bei žmogaus padarytos) lygmenyse, bei iš šio taikymo kylančias problemas žr. Le Blond J.-M. *Logique et méthode chez Aristote*. Paris: Vrin, 2000. Žymusis Léonas Brunschvicgas griežtai kritikavo Aristotelį būtent dėl pernelyg lengvai jo vykdomo perėjimo nuo lo-

1991: 1028 b 36). Taikant tokį apibrėžimą substancijai, ji yra suvokiama kaip *upokeimenon*, kaip tai, kas „yra apačioje“, kaip daikto dugnas, „pasluoksnis“, kurio pagrindu daiktas yra toks, koks yra, su jam būdingomis savybėmis: „Substancija yra tai, kas nėra predikatas, bet tai, kam visa, kas yra jai būdinga, yra predikuojama“ (Aristote 1991: 1029 a 8). Toks substancijos suvokimas atrodo visiškai priimtinas, kadangi jis puikiai tinka apibūdinti tai, kas lemia konkrečios tikrovės pobūdį, t. y. pačią tikrovę, mūsų patirtyje prisistatančią kaip „tai, kas turi savą egzistenciją“ (Aristote 1991: 1028 a 26), taigi kaip realūs daiktai – kaip tikri ir apibrėžti subjektai. Tokiu būdu tikroviškas dalykas, „tikras ir apibrėžtas subjektas“, yra „substancija ir individas“ (Aristote 1991: 1028 a 28). Žodis „individas“, prie kurio prasmės dar sugrįšime, čia pridedamas prie žodžio „substancija“ tam, kad būtų galima pabrėžti daikto konkretumą ir nesudaryti galimybės grįžti prie platoniskųjų schemų, „substanciją“ aiškinant kaip kažką atskirą nuo patiriamo daikto. Aristotelis nuolat pabrėš: „Niekas bendro ir tinkančio daugiau nei vienam nėra substancija“ (Aristote 1991: 1041 a 4)¹⁰¹. Taigi vien tik individas yra traktuojamas kaip substancijos vieta. Būtent individą, tiesa, pabrėžiant jo jungtį su „esme“, *quidditas*, antrąja substancijos prasme (šios jungties prasmę matysime vėliau), Aristotelis ir vadina „galutiniu subjektu“ arba „galutine“ substancija (Aristote 1991: 1017 b 24). Akivaizdu, kad loginis tyrimas veda prie išvados, jog substancija yra forma, nes kiekvienas individas yra aiškiai apibrėžtas, o tai, kas apibrėžia, yra vadinama forma. Jeigu daikto substancija nebūtų forma – apibrėžčių šaltinis – kaip ji galėtų būti apibrėžto, „formalaus“ daikto pagrindu?

Fizikoje Aristotelis atlieka panašią analizę ir pasiekia tokį patį rezultatą, tačiau ypatingai pabrėždamas subjekto (substancijos, *upokeimenon*) nekintamumą. Toks pabrėžimas kyla iš pačios *Fizikos* tikslingumo: šis veikalas tiria judėjimo sąvoką. Todėl čia substancija, kaip subjektas, yra

ginio į tikrovės lygmenį bei kalbos schemų taikymą substancijos sąvokai, Brunschvicg L. *Les Ages de l'intelligence*. Paris: Alcan, 1934. P. Ricoeur atsakymą į Brunschvicg pastabas žr. Ricoeur P. *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*. Paris: Sueil, 2011, p. 275–276.

101 Cf. „Individo substancija yra tik jo ir nepriklauso niekam kitam“ (Aristote 1991: 1038 b 9).

įvardijama kaip visiškai nejudantis daikto pagrindas, iš kurio kyla kintančios jo savybės. Kiekvienas daiktas juda, jo savybės pereina iš vienos priešybės į kitą, tačiau tik pagal tam tikrą diapazoną, kuri lemia nekintantis subjektas–pagrindas (Aristote 2008: 190 a 15–24). Antai tas pats „žmogus iš neraštingo gali pasidaryti raštingas, tačiau išlieka žmogumi“ (Aristote 2008: 190 a 10), nekintančia substancija. Vadovaudamasis ta pačia logika, Aristotelis *Kategorijose* teigs, kad substancija yra tai, kas geba priimti priešybes, likdamas tuo pačiu (Aristotelis 1990: 32).

O prie kokios išvados veda tyrimas, atliekamas fiziniu lygmeniu? Kas yra jusliškai aptinkamo daikto „subjektas“, tai, kam yra priskiriama viskas, bet kas patsai negali būti priskirtas niekam kitam? Materija! „Jeigu materija nėra substancija, tai nelabai aišku, kas dar galėtų ja būti, nes kai panaikiname visas [daikto] savybes, aiškiai nelieka nieko kito, kaip tik subjektas“, kuris šiuo atveju tegali būti pati daikto materija (Aristote 1991: 1029 a 11–12)¹⁰². Taigi, „taip galvojant materija yra substancija“ (Aristote 1991: 1029 a 27). Matome, kad ši išvada prieštarauja tai, prie kurios Aristotelis priėjo loginiu keliu. Ar tai reiškia, kad abu tyrimai paneigia vienas kitą ir kad substancijos negalime laikyti nei vien tik forma, nei vien tik materija? Tokiu atveju, ar pati iš savęs nesiperša trečioji iš anksčiau nurodytų galimybių, esą substancija galėtų būti „forma ir materija“? Tačiau Aristotelis tuoj pat ją atmeta: „Mums nėra reikalo net kalbėti apie jungtinę substanciją, t. y. apie tą, kuri susideda iš materijos ir formos: ji yra vėlesnė nei materija ir forma – jos prigimtis mums yra žinoma“ (Aristote 1991: 1029 a 30–31). Iš tiesų, jeigu substancija yra tai, kas lemia daiktą, kaip ji galėtų būti iš pat pradžių tai, kas daiktas jau yra? Akivaizdu, kad statomas namas ar gimstantis gyvūnas negali atsirasti iš to, kas kaip tik randasi. Taigi, reikia grįžti prie prieštaravimo, prie kurio privedė loginis ir fizinis tyrimas, ir klausiti, ar mąstymas nepriėjo prie aklavietės, vienu atveju tvirtindamas, kad substancija yra forma, o kitu – kad materija. Tačiau Aristotelis čia pasirodo kategoriškas: fizinis tyrimas privedė prie klaidingos išvados, nes

102 „Kai visa kita atmetama, akivaizdžiai nelieka nieko kito, kaip tik materija (...). Kai atmetame ilgį, plotį ir gylį, matome, kad nieko nelieka, nebent dar būtų koksai su pastaraisiais susaistytas dalykas; taigi šitaip mąstant, atrodo, kad vien tik materija yra substancija.“ (Aristote 1991: 1028 b)

laikyti neapibrėžta, jokiais savybėmis nepasižyminčiąją materiją daikto substancija būtų absurdas¹⁰³: „Išėina, kad substancija yra materija, tačiau tai neįmanoma“ (Aristote 1991: 1028 b 30). Juk pati patirtis rodo: tikrovė yra tik individas, o šis gali būti tik apibrėžtas jau vien dėl to, kad yra atskiras (Aristote 1991: 1029 a 28). Neapibrėžta materija niekaip negalėtų sudaryti individa apibrėžiančios substancijos.

Tačiau paneigti vieną iš išvadų nereiškia, kad sunkumas yra išspręstas. Priešingai, kirba klausimas, kodėl šis sunkumas atsirado, vienam iš tyrimų privedus prie rezultato, prieštaraujančio kitam? Aristotelis išsprendžia šį sunkumą, imdamasis atidžiau apmąstyti tą materiją, prie kurios atvedė fizinis-empirinis tyrimas. Pirmiausia, reikia konstatuoti, kad atmetus individo savybes, lieka ne „materija apskritai“, o analizuojamo konkretaus individo materija. „Materija apskritai“ tiesiog neegzistuoja, tuo labiau – konkrečiame individe. Tad kokia materija yra aptinkama individe, ieškant galutinio jo tikrovės pagrindo, jo substancijos? Atsakymas yra paprastas: jau turinti tam tikrą formą, jau suformuota materija, nors ta forma nebus grynai toji, kuri formuos tiriamą individą. Atmetus statulos savybes, liks marmuras; o marmuras yra „neapibrėžta“ materija tik statulos formos atžvilgiu; ji yra visiškai apibrėžta ir turinti jai būdingą formą kaip marmuro luitas¹⁰⁴. Atidesnis žvilgsnis konstatuos: statula yra formuojama savo kaip statulos formos, tačiau įimant marmuro formą. Kitaip tariant, materialaus daikto substancija yra dviguba forma, nors abu dėmenys nėra lygiaverčiai: viena forma grindžia daiktą tokį, koks jis yra, pasinaudodama kitos formos – daikto materiją formuojančios formos – teikiamomis galimybėmis. Prie kokio galutinio rezultato priveda toks tyrimas? Prie išvados, kad daikto materijoje atrandama substancija, prie kurios privedė fizinis-

103 Aristotelis pateikia tokį materijos apibrėžimą: „Aš vadinu materija tai, kas pats iš savęs nėra nei apibrėžta egzistencija, nei kokia nors savybė, nei jokia iš kategorijų, apibrėžiančių būti“ (Aristote 1991: 1029 a 19–20).

104 „Materijos neapibrėžtumas yra visiškai reliatyvus: ji yra neapibrėžta grynai kokio nors dalyko apibrėžtumo atžvilgiu. (...) Ir galime teigti, kad tai, kas yra materija reliatyviai kokio nors apibrėžto daikto atžvilgiu, iš tiesų yra forma kokio nors primityvesnio dalyko atžvilgiu. Tai, kas yra forma primityvesnių elementų atžvilgiu, gali būti aukštesnio dalyko materija“ (Rodier 2002: 171). Apie materijos statusą individualioje substancijoje žr. taip pat Gilson, E. *L'Être et l'essence*. Paris: Vrin, 2000, p. 57–58.

empirinis tyrimas, iš tiesų yra forma¹⁰⁵. Todėl šis tyrimas neprieštarauja loginei analizei: materialaus individualaus daikto apibrėžimų šaltinis nėra kažkoks neapibrėžtas fantomas (grynoji materija), bet formų, kurios kiekviena savo būdu ir pagal savo įtakos laipsnį formuoja daiktą, jungtis¹⁰⁶.

Aristotelis paryškina savo mąstymą *Fizikoje*, įveddamas prigimties sąvoką. II knygos pradžioje jis pareiškia: būti substancija – tai reiškia turėti prigimtį (Aristote 2008: 192 b 33). Prigimtį Aristotelis apibrėžia kaip „judėjimo ir nejudėjimo principą ir priežastį, esančius tame, kuris yra pats iš savęs“ (Aristote 2008: 192 b 21–22)¹⁰⁷. Kažkuria prasme, materija yra prigimtis, kadangi judėjimas galimas tik galimybės pagrindu (Aristote 2008: 193 a 28). Vis dėlto daug protingiau yra teigti, kad aktas, o ne galimybė yra daikto prigimtis, kadangi „kiekvienas daiktas yra vadinamas esančiu tuo, kuo jis yra, kai yra aktualizuotas, o ne kai tik glūdi savo galimybėse“ (Aristote 2008: 193 b 8), tuo labiau, kad bet koks judėjimas siekia galutinio aktualizavimosi – užbaigimo, tobulumo, taigi – formos: vadinasi, „prigimtis yra forma“ (Aristote 2008: 193 b 18). II *Fizikos* knyga yra skirta tam, kad būtų sutapatinta *usia* ir forma.

Sutapatinus substanciją su forma, atsiranda galimybė ją sutapatinti ir su esme, su daikto *quidditas*, reiškiamą per sąvoką, t. y. su pirmąja iš

105 „Visa aristoteliškoji substancijos analizė vyksta viena kryptimi: kadangi materijoje nežvelgiame nieko, kas jau nebūtų forma (medį savo paties materijos atžvilgiu) arba kas nebūtų forma galimybėje (būsima statula), visa, kas juslėmis aptinkamose substancijose yra pažįstama ir esama, yra koncentruojama formoje“ (Ricoeur 2011: 293).

106 Priejus prie išvados, kad net ir materialaus daikto substanciją sudaro tik forma, kyla klausimas dėl materijos vaidmens ir statuso. Aristotelis atsako į šią problemą per bene svarbiausią savo metafizikos kategoriją – akto ir galimybės skyrimą. Kaip aktas, forma aktualizuoja materijos sudaromas galimybes. Substancinis, realus daiktas visuomet bus aktualizuotas, ir visuomet pagal tam tikrą formą, tačiau materija, kaip galimybė, visuomet teiks pagrindą daikto savybių kitimui. „Aš vadinu materija tai, kas, nebūdamas apibrėžtu aktualizuotu daiktu, yra apibrėžtas aktualizuotas daiktas tik potencialiai“. Detalesnę šio klausimo analizę žr. Ricoeur, P. *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*. Paris: Sueil, 2011, p. 279–292.

107 *Metafizikoje* svarstymas apie prigimtį veda prie tų pačių rezultatų, bet nėra išplėtotas (Aristote 1991: 1014 b 16–1015 a 19).

keturių anksčiau minėtų substancijos sąvokos reikšmių¹⁰⁸: „Esmė (*quidditas*) kiekvienai būtybei yra tai, per ką ji yra“ (Aristote 1991: 1029 b 14), o „esmę turi tik tos būtybės, kurių sąvoką (*logos*) galima apibrėžti apibrėžimu“ (Aristote 1991: 1030 a 6–7). O juk būtent forma yra tai, kas suteikia daiktui jo *logos*, kartu ir jo apibrėžtumą, ir jo pažintinumą, o kartu – sudaro *visą* jo tikrovę. Aristotelis tai detalai parodo *Metafizikos* Z knygoje, kurios tikslas yra pagrįsti šio tvirtinimo teisumą: „Kiekviena būtybė nesiskiria nuo savo substancijos, o būtent esmė (*quidditas*) yra vadinama kiekvienos būtybės substancija“ (Aristote 1991: 1031 a 18)¹⁰⁹. Atrodo, kad šio teiginio pagrįsti negalima, kadangi būtybę sudaro ne tik jo esmė – forma – bet ir materija. Kaip įmanoma tai, kas yra materialu ir kas skiriasi nuo formos, suvesti į tą pačią formą? Būtent parodydamas šį įmanomumą, Aristotelis pagrindžia minėtą teiginį. Jis tai padaro, analizuodamas natūralaus (gamtinio) arba žmogaus pagaminto daikto atsiradimą. Pirmiausia, Aristotelis parodo, kad šio atsiradimo procesas yra ne materijos, bet formos perdavimas iš priežastinio daikto į atsirandantį daiktą. Gamtinėje tikrovėje tai yra akivaizdu: „Žmogus gimdo žmogų“ (Aristote 1991: 1032 a 24), t. y. *ta pati* forma yra perduodama vienos materialios būtybės kitai. Keblumas, rodos, iškyla pagamintų daiktų atveju: argi namas atsiranda iš kito namo, argi ne iš architekto, kurio forma skiriasi nuo namo formos? Keblumą Aristotelis lengvai išsprendžia teigdamas, kad pagamintas daiktas atsiranda, kai jam skirtai materijai yra perduodama ta pati forma, kuri buvo gamintojo mintyje. Šia prasme, „namas atsiranda iš namo“ (Cf. Aristote 1991: 1032 b 22).

Tačiau, norint iš tiesų pagrįsti substancijos sutapatinimą su esme, t. y. tik su forma, dar reikia atremti rimčiausią argumentą: jeigu atsirandančio materialaus daikto forma yra *nauja*, *kita* nei ta, iš kurios, kaip iš priežasties, ji gimė, vadinasi, ji yra iš esmės individuali, o tai reiškia – ne-

108 Savo monumentaliam veikalui *Būtis ir esmė* E. Gilsonas detalai parodė šį Aristotelio mąstymo judėjimą nuo substancijos iki formos, reiškiamos sąvoka (Gilson 2000: 56–63), traktuodamas jį kaip bendrą visai Vakarų metafizikai, išskyrus Tomo Akviniečio (bet ne tomizmo).

109 Kiek toliau: „Substancija ir esmė ne tik sutampa, bet turi ir bendrą sąvoką“ (Aristote 1991: 1031 b 32).

tinkama išreikšti per tos pačios esmės sąvoką, tinkamą daiktui kaip *to ti en einai* (*quidditas*). Formos individualumas uždraustų ir jos pažinimą, taigi ir formos tapatinimą su sąvoka. Substancijos, suvoktos kaip subjektas-forma, tapatinimas su esme būtų išties neįmanomas. Atremdamas šį argumentą, Aristotelis radikaliai, tačiau nepalikdamas abejonių, išryškina savo substancijos doktriną: nėra individualios formos, kadangi atsirandančio daikto forma nėra nauja ar kita nei ta, iš kurios atsirado. Būtybės atsiradimo procese forma nėra iš naujo pagimdoma, bet *ta pati* forma vykdo atsiradimo procesą, t. y. materijos įforminimą. Individuo atsiradimas nėra *naujos* formos atsiradimas: „Pagamini naują daiktą, tai pagaminti tą pačią formą šiame daikte“ (Aristote 1991: 1033 a 34). Kitaip tariant, *ta pati* forma aktualizuoja, formuoja daugybę kartų, kiekvienos atskiros būtybės (substancijos) atveju, tam reikalui skirtą materiją. Atsiranda tik naujas formos ir materijos junginys, tačiau šį junginį sudaranti forma ir materija (savo ruožtu, suformuota savos formos) nėra naujos. Aristotelio argumentas: jeigu atsiradus naujai materialiai būtybei, naujam formos-materijos junginiui, atsirastų nauja forma arba nauja materija, tai reikštų, kad ji atsirado iš kažko jau turinčio tokią pačią formą-materiją, tačiau savo ruožtu šis junginys būtų turėjęs atsirasti tokiu pat būdu, „ir taip iki begalybės“. Kitaip tariant, daikto atsiradimo procesas niekada nebūtų užbaigtas (Aristote 1991: 1033 a 24–1033 b 19)¹¹⁰. Pripažinus, kad naujo daikto atsiradimas nereiškia kitos formos (kaip ir naujos materijos) atsiradimo, daugiau nebelieka kliūčių pripažinti, jog daikto substancija, suvokta kaip individualusis *upokeimenon*, sutampa su jo esme ir, per *logos*, su sąvoka (*ti ti en einai* – *quidditas*, *orismos* – *definitio*): „Kiekvienos būtybės esmė (*to ti en einai*) yra tai, per ką būtybė yra pati iš savęs (*kat auto*)“ (Aristote 1991: 1029 b 13–14); „Akivaizdu, kad apibrėžimas (*orismos*) ir esmė (*to ti en einai*) priklauso substancijai pirma ir absoliučia prasme“ (Aristote 1991: 1030 b –6)¹¹¹. Aristotelio platonizmas čia pasirodo visu savo ryškumu, nors pati substancijos doktrina iš esmės skiriasi nuo idėjų teorijos tuo, kad

110 Detalų Aristotelio svarstymą randame *ibid.*, 1033 a 24–1033 b 19. Savo komentaruose šį svarstymą subtiliai perteikė Thomas Akvinielis (Thomae de Aquino 1934: 1425).

111 Ši išvada yra plačiai išplėtota 1034 b 20–1038 a 35.

forma, nors ir neatsiranda iš naujo, atsirandant individui, egzistuoja tik materialiuose individuose ir per juos.

Taip apibrėžtos substancijos, o kartu ir individo tapatumo, esminis bruožas yra nekintamumas. Substancinės formos kaita čia reiškia daikto ar žmogaus tapatumo pabaigą. Regimiems daiktų ar žmonių pasikeitimams yra suteikiamas tik „savybinių“, paviršinių, individualių pasikeitimų statusas, niekaip neveikiantis jų tikrojo tapatumo apibrėžties. Kitas bruožas, kylantis iš žmogiškojo pasaulio pažinimo būdo, yra konceptinis abstraktumas: individo substancija ir tapatumas čia yra suvedami į bendrinę sąvoką, individualias savybes laikant nereikšmingomis tapatumo įvardijimui.

Kaip atrodo individualaus žmogaus tapatumas, laikant, kad nekintanti ir abstrakčiu apibrėžimu apibūdinama substancija sudaro optimalų tapatumo kriterijų? Be abejo, žmogiškojo individo apibrėžimas čia bus apribotas žmogaus prigimties kaip nekintamo, aiškaus, racionaliai išreiškiamo ir iš principo izoliuoto dydžio tvirtinimu. Žmogaus asmuo, kad ir kokį formalų apibrėžimą būtų įgavęs, čia bus suvedamas į abstraktų žmogiškumą. Reiškiamas vienokia ar kitokia abstrakčia sąvoka, atitrūkusia nuo konkrečių istorinės žmogiškosios realybės raiškų ir esą tinkama visų laikų visiems žmonėms, žmogaus tapatumas čia bus suvokiamas kaip ideali instancija, kaip „amžina“ žmogaus „idėja“, kurią privalo atitikti istorinis–socialinis, kultūrinis bei asmeninis – žmonių gyvenimo lygmuo. Visa, kas konkrečioje tikrovėje neatitinka iš anksto žinomos žmogaus sąvokos ir ko neišeina „pritepti“ prie žmogaus idėjos įsakų būdu, yra laikoma nukrypimu nuo normos, nuodėme, ne-žmogiškumu. Šis metafizinis *philosophia perennis* principas, sutvirtintas teologinių motyvų, dominavo viduramžių bei modernųjų laikų Europoje, kuriant etinio, kultūrinio bei politinio visuomenės organizavimosi modelį.

Norime to ar ne, esame priversti konstatuoti: pagal čia išryškintą aristotelinį substancijos modelį individo tapatumas yra labiau individo neutralizavimas bendrybės, jo abstrakčios sąvokos labui, nei jo individualybės ėmimas domėn. Todėl, nors niekada viduramžių bei modernųjų laikų visuomenėje nepasiekusi „oficialios“, t. y. tiesiogiai veikiančios strateginius sociumo organizavimosi sprendimus, filosofijos rango, šio modelio kritika visuomet sudarė stiprią metafizinę alternatyvą tapatumo

apmąstymų istorijoje. Matysime, kad Augustino, Ričardo Viktoriečio, Tomo Akviniečio asmens apibrėžimas radikaliai pranoksta imobilistinės ir izoliuotos substancijos įvaizdį, įtraukdamas santykio kategoriją kaip esminį šio apibrėžimo momentą. Moderniaisiais laikais Leibnizas iš naujo imsis permąstyti individo tapatumo problemą, akcentuodamas būtent individualumo klausimą. Savo ruožtu, Ricoeuras klaus, ar yra įmanoma tokia pastovumo laiko tėkmėje forma, kurios iš principo reikalauja tapatumo sąvoka, tačiau kuri nebūtų klasikinės, nors ir ištvėrusios Kanto atliktą pervedimą iš ontologinio į transcendentalųjį lygmenį¹¹², substancijos kategorijos replika (Ricoeur 1990: 143).

3. Tapatumas ir individualumas

3.1. Individo tapatumas substancialistiniame modelyje

Jeigu tapatumas, apibrėžiamas pagal imobilistinės ir abstrakčiai suvokiamos substancijos įvaizdį, yra bendrybė, privalanti tikti visiems tos pačios rūšies individams, kyla klausimas apie individo vertę, apie jo vietą pasaulyje ir apie jo, kaip mokslinio tyrimo objekto, prasmę. Nejaugi individualios substancijos tapatumas, kad ir kaip paradoksaliai tai skambėtų, nepalieka vietos individualiam individo tapatumui? Nors Aristotelis vienintele galima substancijos terpe laikė individą, individas jam niekada

112 Kantiškasis transcendentalinis substancijos apibrėžimas iš esmės nesiskiria nuo aristoteliškojo ontologinio, nepaisant laiko kaip apriorinės formos išryškavimo substancijos kategorijoje: „Suvokimo objektuose, t. y. reiškiniuose, turi būti substratas, kuris pateikia laiką apskritai ir kuriame bet kokia kaita arba vienalaikis egzistavimas gali būti suvokti reiškinių santykio su jais pagava. Bet viso to, kas realu, t. y. priklauso daiktų egzistavimui, substratas yra *substancija*, kurioje visa, kas priklauso egzistavimui, gali būti mąstoma tik kaip apibrėžtumas. Vadinasi, tai, kas pastovu, santykyje su kuriuo tegalima apibrėžti visus reiškinių santykius laike, yra reiškinio substancija, t. y. tai, kas jame realu, kas, kaip bet kokios kaitos substratas, visada išlieka toks pat. Vadinasi, kadangi substancija egzistuojama negali kisti, tai jos kiekis gamtoje taip pat negali nei didėti, nei mažėti“ (Kantas 1982: 188–189). Kaip ir Aristotelio tekstuose, Kantui svarbiausias substancijos bruožas yra „tai, kas išlieka toks pat“, „kas išlieka ir yra pastovu“ (*das Geharrliche*), kaip liudija jo *Grynojo proto kritikos* skyrius, pavadintas „Substancijos pastovumo pagrindinis teiginys“ (Kantas 1982: 188–193).

nebuvo tapęs atskiru filosofinio tyrimo objektu. Substancijos apmąstymo užtenka, lyg tuo pat metu būtų viskas pasakyta ir apie patį individą.

Iš tiesų kas, pasak Aristotelio, individą daro individų? Kokie yra individualumo principai? Tokiu principu jis laikė materiją (Aristote 1990: 41; Aristote 1991: 1016 b 32–35, 1034 a 5–8, 1035 b 27–31, 1054 a 33–35, 1058 b 5, 1074 a 33–35): „Tam tikras daiktas – tokia ir tokia forma šioje mėsoje ir šiuose kauluose – yra Kalijas arba Sokratas. Jie yra skirtingi dėl savo materijos, kuri yra skirtinga, tačiau jie yra tapatūs forma, juk jų forma yra nedali“ (Aristote 1991: 1034 a 5–8). Būdama substancijos dalimi, materija leidžia formai subsistuoti individualiai, neturėdama jokio kito vaidmens kaip tik išlaikyti substancijos egzistavimą: gamtiniame pasaulyje substancija gali būti tik materialinė ir išlaikyti tik individų (*tode ti*) lygmeniu. Tačiau materijos ir individų reikšmė tuo ir pasibaigia: tarnaudami substancijos, kuri turi bendrą formą ir moksle gali būti reiškiami per bendrą sąvoką, išlaikymui, savyje jie neturi kitos, nei šis tarnavimas, prasmės. Todėl individai, jų individualūs bruožai, kaita ir gyvenimas nėra prasmingi. Filosofo dėmesio yra verta tik substancija, kurią suvokiame, tiesa, stebėdami individus, tačiau šio suvokimo siekiamybė – sąvoka – bus tik bendra ir abstrakti.

Aristotelio atlikta substancijos redukcija į formą suteikia galimybę vertinti kaip pažintinę konkrečių būtybių tikrovę. Substancija yra iš pagrindų pažintina, kadangi ją sudaranti forma yra tam tikras *logos*, tvarka, apibrėžtumas. O jeigu *visa* substancijos, netgi materialinių daiktų, realybė yra forma, vadinasi, ją visą galima išreikšti per sąvoką. Kaip matėme, šitaip Aristotelis sujungia dvi iš keturių minėtų populiariųjų substancijos apibrėžčių: *upokeimenon*, grindžiamasis daikto „pasluoksnis“, daikto subjektas, yra daikto esmė, kurią galima išreikšti racionalią sąvoką. Individo apibrėžimas nėra kitoks. Iš tiesų Aristotelis, įvardindamas daikto substanciją kaip esmę ir individą, pastarajam neteikia jokio dėmesio ir galiausiai substanciją kaip visumą traktuoja tik kaip esmę, apibrėžiamą abstrakčia sąvoka, ir tinkamą keliems individams. Anksčiau cituotą Aristotelio teiginį apie tai, kad „niekas bendro ir tinkančio daugiau nei vienam nėra substancija“ (Aristote 1991: 1041 a 4), išties reikia suprasti taip: substancija egzistuoja tik atskiruose individuose, netgi – kiekvienas individas yra

atskira substancija, tačiau ši teiginį privalome papildyti: ši tik atskiruose individuose egzistuojanti substancija yra visiškai išreiškiama sąvoka, tinkančia keliems individams, nes „substancija nepripažįsta jokio kitoniškumo“ (Aristotelis 1990: 31, vert. mod.).

Žinoma, Aristotelis nesitenkina abstrakčiausios sąvokos tipu, ir jo tyrimo kryptis link individų, vienintelių substancinės tikrovės buveinių abejonės nekelia. Jis artėja prie individo, *Metafizikoje* įvesdamas „paskutiniojo skirtumo“ sąvoką (Aristote 1991: 1038 a). Tipas yra realus tiek, kiek jis yra realizuojamas atskirose rūšyse, t. y. tiek, kiek į jo apibrėžtį įsiterpia per rūšis ateinančio skirtumo, o rūšis, savo ruožtu, yra reali tiek, kiek į ją įsiterpia „paskutiniojo skirtumo“, t. y. skirtumo tarp rūšių reprezentuojančių individų. Šio „paskutinio skirtumo“, beje, galėtume ieškoti be galo: iki pat skirtumo tarp dviejų, atrodo, jau visiškai vienodų individų. Atrodo, kad šis „paskutinis skirtumas“ ir bus tai, ką galėtume vadinti individualiais, nes jame telpa visa, kas yra būdinga atskiram individui. Atrodo, kad Aristotelis tokiu būdu suteikia vertę individualiai būčiai, nes pavadina realiai egzistuojančiu dalyku, substancija, būtent tai, kas rūšyje dar išsiskiria individualiomis savybėmis. Tokiu atveju substancija būtų tam tikra individuali forma, kurios apibrėžimas nesutaptų su rūšiniu apibrėžimu ir bendrine esmės sąvoka, bet siektų išreikšti tai, kas būdinga tik individui. Tačiau eiti iki tokios išvados, „eiti be galo“, Aristotelis griežtai atsisako. Toje pačioje *Metafizikos* vietoje, kurioje yra įvedama „paskutiniojo skirtumo“ sąvoka, jis labai aiškiai pasako, kad, konstatuojant šį skirtumą, taigi pačią individualią substanciją, eiti galima tik iki tam tikros ribos. O ribą jis mato ten, kur individualieji skirtumai ima išslysti iš rūšinės sąvokos apibrėžimo. Todėl realią ir individualią substanciją traktuodamas kaip „paskutinį skirtumą“, jis pabrėš sąvokos, racionalaus apibrėžimo (*orismos, definitio*) ribojantį horizontą: „Akivaizdu, kad paskutinis skirtumas yra pati daikto substancija ir jo apibrėžimas“ (Aristote 1991: 1038 a 19–20). Taigi individas yra substancija tik tiek, kiek jis savo individualiomis savybėmis atitinka individualią formą, kuri savo ruožtu neperžengia rūšinės formos sąvokos. Individualios savybės reikalingos tam, kad būtų individas, pajėgus išsaugoti formalią substanciją, tačiau tos individualios savybės, kuriomis individas pareiškia pretenziją į kokį nors

originalumą, t. y. pranoksta rūšinės formos sąvoką ir neatitinka substancinės formos, jau yra nerealios, nes neišreiškiamos racionalia bendra sąvoka ir jose nėra *logos* tvarkos. Štai kodėl Aristotelis niekada nesidomėjo individu kaip individu. Tiesa, keliuose vietose jis užsimena apie šias išslydusias iš formalaus logoso, anapus dar logiško „paskutinio skirtumo“ esančias individo savybes, tačiau jas vertina tik kaip būtybės „neužbaigtumą“ arba, dar blogiau, kaip išsigimimų, monstriškumo galimybes.

Dabar galime suprasti, kodėl ir *Kategorijose* (Aristotelis 1990: 27–33), ir *Metafizikoje* (Aristote 1991: 1039 b 20–1040 b 4) Aristotelis tikina, kad nėra individų mokslo, yra tik bendrybių mokslas. Įprasta manyti, kad jis tai teigė lyg apgailėstaudamas, esą individų tiesiog negalima moksliskai pažinti, mūsų sąvokoms esant, deja, tik abstrakčioms. Iš tiesų šio žymaus Aristotelio teiginio priežastis yra radikalesnė: nėra individų mokslo todėl, kad tokiam mokslui nėra jokios būtinybės, jis tiesiog nereikalingas, nes individai nėra būtini, bet atsitiktiniai. O tirti atsitiktinybes, t. y. bet kada išnykti galinčius dalykus, – tai ne užsiimti mokslu, ne įgyti pastovų žinojimą, bet, geriausiu atveju, turėti nestabilias nuomones: bandyti pažinti daiktą tik per jo individualias savybes – tai turėti galinčią kisti nuomonę, o ne žinojimą apie jį (Aristote 1991: 1039 b 27–1040 a 8). Būtinis yra tik formos be individualių savybių, todėl mokslinio pažinimo prasmė baigiasi ten, kur baigiasi per bendrines sąvokas reiškiamą formą, mokslinis individo tyrimas turi baigtis ten, kur prasideda individo savitumas rūšies atžvilgiu ir kur individas ima išslysti iš bendrinės sąvokos. *Metafizikos* II knygos aštuntoji aporija (Aristote 1991: 999 a 24– 999 b 24), kelianti individų mokslinio pažinimo galimybės problemą, išsprendžia nustatčius, kad „individualioji“ substancija pilnai išsitemia „anapus“ individo, t. y. substancijos formoje, ir taip dar kartą patvirtina išvadą, kad individo problema, kaip mokslinė, neegzistuoja (Ricoeur 2011: 308–309).

Tiesa, kai kurie Aristotelio komentatoriai (Robin 1944) yra linkę pripažinti, kad filosofas žmogaus atvejį laikė tam tikra išimtimi gamtinių ir pagamintų dalykų visatoje, traktuodamas jo sielą kaip atskirą ir unikalią ir taip artindamasis prie to, kas vėliau bus įvardinama kaip *asmuo*, nepaisant labai aiškaus Aristotelio teiginio *Metafizikoje*: „Kad ir duotume žmonėms atskirus vardus (...) rūšis ‚žmogus‘ yra paskutinė ir nedaloma rūšis“ (Aris-

tote 1991: 1058 b 2–10). Esą šią „nedalomą rūšį“ žmogaus atveju reiktų suprasti kitaip nei gyvūno, augalo ar daikto atveju. Antai traktate *Apie sielą* Aristotelis šią sąvoką lenkia tolyn nuo bendrybės – į individualų savi-tumą, tvirtindamas, kad žmogaus sielą reikia apibrėžti ne pagal bendrinę rūšį, bet pagal tai, „kas jai sava“ (*oikeion*) ir „nepadalintą rūšį“ (*atomon*) (Aristotelis 1990: 350–351). Bet kitur Aristotelis teigia priešingai: „Rūšiai priklausantys individai, tokie kaip Sokratas ar Korsikas, yra realios būtybės. Bet kadangi šie individai turi bendrą rūšies formą, užtenka visiems laikams įvardinti universaliąsias rūšies savybes, t. y. tai, kas bendrai būdin-ga visiems tos rūšies individams“ (cit. iš Gilson 2000: 60). Šie Aristotelio tekstų svyravimai turbūt niekada neeis prieiti prie vienos jų interpreta-cijos. Vis dėlto, apibendrinami tai, ką pasakėme, artėjame prie išvados, kad individuali substancija Aristoteliui yra tik priemonė rūšiai išlaikyti. Jokia naujovė ar originalumas šiame pasaulyje nėra galimi. O kalbant apie žmogų kaip asmenį, taigi transcendentinės natūraliam pasauliui laisvės ga-limybę, reiks susidurti su Aristotelio *Metereologija*, kuri nepalieka dvejo-nių: jokia laisvė šiame nuo amžių ir amžiams sutvarkytame pasaulyje taip pat nėra galima. Visatos istorija – nuolatinis tų pačių rūšių pasikartojimas individuose ir stabilūs žmonių civilizacijų ciklai, kaip ir visų ant žemės esančių būtybių judesiai ir individualūs žmonių veiksmai, santykiai ir įvy-kiai, – yra nulemta amžino pirmojo dangaus judėjimo ciklo, kuris, savo ruožtu, tik imituoja pirmojo Judintojo absoliutų nejudėjimą. Ši imitacija, įvairiais laipsniais pasklidusi po visatą, reiškiasi kaip stabilios substancijos, kaip tie amžinieji momentai, kurie visa grąžina į tai, kas jau buvo. Substancijos – tai gendančiuose ir laikinuose dalykuose glūdinčios, juos ir jų judėjimo tikslingumą organizuojančios amžinųjų dalykų – Pirmojo, nejudančiojo Judintojo – imitacija. Judančių dalykų tiesa yra nejudančios substancijos: „Laikini dalykai imituoja nelaikinus“ (Aristote 1991: 1072 b 13–14)¹¹³. Aristotelis „niekada nemąstė nei apie originalų asmens statusą

113 Analogišką tekstą rasime II traktato *Apie sielą* knygoje, kur pabrėžiama tai, kad kito individo gimdymas yra skirtas tik rūšies, o ne individo išlaikymui, o kartu – nejudančios „dievybės“ imitacijai („dalyvavimui“ joje): „Visų gyvių (...) natūraliausia veikseną yra gimdyti kitą panašią į save būtybę, pavyzdžiui, gyvūnui – gyvūną, augalui – au-galą, tam, kad jie dalyvautų kiek galėdami tame, kas amžina ir dieviška; tai ir yra tas tikslas, kurio visos būtybės siekia ir į kurį nukreiptas jų įgimtas veiklumas. (...) Ka-

gamtos atžvilgiu, nei apie individualybę kaip įvykį, kaip naujovę, atsirandančią pačioje gamtoje“ (Ricoeur 2011: 317).

Aristoteliiui yra nepriimtinas mūsų laikams būdingas individo suvokimas, kuris tikrovės vertę, pačią tikrovę suteikia būtent originaliam, į bendrines sąvokas netelpančiam individui, naujovei, įvykiui, santykiui, *asmeniui*. Būtent *nepakartojamą*, ne-abstrakčią individualią tikrovę šiandien esame linkę laikyti tuo, kas *egzistuoja* iš tiesų. Tokia egzistencijos samprata, pagal kurią dalyko buvimą užčiuopiame tik suvokdami skirtumą tarp tą pačią esmę turinčių ir netgi tomis pačiomis savybėmis pasižyminčių individų („skaitlinis skirtumas“), Aristoteliiui yra svetima (Ricoeur 2011: 303). Neginčijama Aristotelio mąstymo tendencija *link* individo nepriėjo to substancijos egzistencijos lygmens, kuris kaip nors išsiskirtų iš esmės lygmens. Nors jis metodiškai ir atskiria klausimus „ar tai yra“ (*ei estin*) ir „kas tai yra“ (*ti estin*) (Aristote 1842: 89 b 23), jis niekada šios skirties nebuvo pavertęs atskiru mąstymo objektu ir netgi „griežtai jos nesilaikė“ (Le Blond 2000: 378). Pasak Mansiono, būties klausimas Aristotelio yra keliamas taip, kad jis visiškai prapuola substancijos, traktuojamos kaip forma, problemoje, ir galima teigti, jog Aristoteliiui *to on* ir *ousia* yra tapę sinonimais pastarosios sąvokos naudai (Mansion 1998: 11). Prie tokios pat išvados prieina ir Gilsonas: „Visa [Aristotelio] filosofija iš tiesų domisi tik tuo, kas egzistuoja, bet visada tai apmąsto tokiu būdu, kad pačios to, kas egzistuoja, egzistencijos problemos nebūtų galima išskelti“ (Gilson 2000: 61).

Taip Aristotelio susisteminta individo doktrina metafizikos istorinėje eigoje kels nuolatinę įtampą su pirmaisiais amžiais po Kristaus atsiradusiomis žmogiškojo individo suabsoliutinimo doktrinomis, ypač žmogaus kaip *asmens* samprata. Daug ką iš Aristotelio perėmęs stoikų mokymas bus laikomas nuokrypa nuo aristotelinės sistemos, kai ims teigti, jog *logos sper-*

dangi nėra viena mirtinga būtybė niekuomet negali likti vis ta pati skaičiaus atžvilgiu, tai ji nepajėgia nepalaujamai bendrauti su tuo, kas amžina ir dieviška. (...) Mirtinga būtybė niekuomet negali likti ta pati. Ji gali išlikti tik kaip būtybė, panaši į save, ir išsaugoti save ne skaičiaus, o tik rūšies atžvilgiu.“ (Aristotelis 1990: 354) Kiti žymūs tekstai, išreiškiantys tą pačią idėją įvairiuose tikrovės sektoriuose: Apie dangų, 279 a 17–30; Apie būtybių atsiradimą ir nykimą, 336 b 27–337 a 7.

matikos iš kiekvieno individualaus dalyko daro atskirą esmę (Goldschmidt 1979). Plotinas atvirai galynėsis su Aristotelium, kai 7-ojoje *Eneadoje* išdrįs paklausti, ar „kiekvienas individualus daiktas turi savo idėją“, ir į šį klausimą, akcentuodamas žmogaus sielos individualumą, atsakys teigiamai (Plotin 1989: VII, 7). Pagaliau, kaip matysime, krikščionių mąstytojai, rūpindamiesi pagrįsti individualios sielos panašumą į Dievą¹¹⁴, pasiūlydami iki tol nežinotą žmogaus kaip *asmens* sampratą, jaus nuolatinę pareigą „papildyti“, o iš tiesų taisyti Aristotelio doktriną ir atremti jos argumentus (Ricoeur 2011: 303–304)¹¹⁵.

3.2. Konkrečios individualybės problema

Aristotelis, kalbėdamas apie individą (*tode ti*) arba apie tai, ką pats vadino skaitliniu skirtumu arba aritmetiniu vienetu (*en aritmo*), prasmę mato tik formoje: traktuodamas daiktą kaip konkretybę (*tode*) ir šią konkretybę – kaip konkrečią formos ir materijos jungtį, pačią šią jungtį jis visiškai suveda į formą, pagal mūsų jau matytą schemą, materiją paversdamas nesubstanciniu, nerealiu dalyku. Tomas Akvinietis taip pat, ieškodamas „skyrimo tarp tos pačios rūšies individų principo“ (Thomas d’Aquain 1999: II, 49), nurodo į materiją. „Per formą išskiriame rūšį tipe, o per materiją – rūšyje individą“ (Thomas d’Aquain 1994: II, 13). Tačiau Tomas Akvinietis tolsta nuo Aristotelio, individo materiją traktuodamas kaip *materia signata* (Thomas d’Aquain 1994: II, 1-4; Thomae de Aquino 1975: qu. 2, a. 6, ad. 1). Ši *tik tai, o ne kitai* būtybei skirta (*signata*) materija yra nuo pradžių iki galo lemiama ją formuojančios formos (daikto esmės) ne todėl, kad būtų naudojama kaip išorinė subsistencijos priemonė, bet todėl, kad ši materija yra esminė esmės dalis: „Sudėtinėse substancijose pripažįstame esant formą ir materiją, pavyzdžiui, žmoguje sielą ir kūną. Tačiau negalime sakyti, kad tik vienas iš šių dviejų yra esmė.

114 Čia neprilygstamas lieka Augustino veikalas *De Trinitate*.

115 Apie krikščionybės įtaką asmens sampratos formavimuisi lietuvių kalba rašyta nedaug, žr. Plėšnys, A. Socialinės filosofijos pagrindai. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2011, p. 53–67; Plėšnys, A. Paulius ir filosofija: Šv. Pauliaus mokymo įtaka antikinei asmens sampratos transformacijai // *Visiems tapau viskuo*. Vilnius: Bibliotheca Sancti Joseph, 2009, p. 17–27.

(...) Negalima sakyti, kad natūralios substancijos apibrėžime materija yra vertinama kaip kažkas išoriško esmei, lyg koks nors jos priedėlis, nes toks išoriškumas yra būdingas tik akcidentams (...). Akivaizdu, kad esmė jima ir materija, ir forma“ (Thomas d’Aquain 1994: II, 1). Tomui Akviniečiui formos ir materijos ryšys yra kur kas stipresnis nei Aristoteliumi: materialaus daikto esmė gyvena tik tobulai susitapatinusi su materija kaip su vienintele *savo* raiška, lyg upė su vandeniu. „Reikia suprasti, kad individualumo principu laikoma materija yra ne bet kokia materija, bet tik tai, o ne kitai substancijai skirta materija. Tokia materija aš laikau įvairiomis tos substancijos dimensijomis apibrėžta materija. Ši materija neįeina į žmogaus sąvoką, bet į Sokrato sąvoką, jeigu tik Sokratas turėtų savo sąvoką. Tuo tarpu žmogaus sąvokoje yra kalbama tik apie bet kokią materiją: nekalbama apie šiuos kaulus ir šį kūną, bet apie kaulus ir kūną apskritai“ (Thomas d’Aquain 1994: II, 4). Štai kodėl materijos kaip individualumo principo (*principium individuationis*) individualioje substancijoje kaita privalo būti vertinama kaip pačios substancijos, kaip daikto esmės, taigi kaip tapatumo išraiška. Individualaus žmogaus – Sokrato – tapatumas atsiskleidžia jo konkrečiame materialume, todėl abstrakti sąvoka negali išsemti Sokrato tapatumo, todėl Sokrato sąvokos ir nėra. Matome, kad su Tomu Akviniečiu individo tapatumo klausimas ima pranokti abstrakčios sąvokos ribas. Tomistiškai suprantamame individe jau aiškiai tolstame nuo imobilistinės ir abstrakčios substancijos ir neriname į konkretų kiekvienoje būtybėje vykstantį virsmą, į būtybės dinamiką, kurią privalome atidžiai stebėti, norėdami neatitrūkti nuo būtybės tapatumo pulso.

Vėlyvajame savo mąstymo laikotarpyje, rašydamas II *Sumos prieš Pagonis* knygą, iš esmės nukreiptą prieš Averojaus tvirtinamą vieno ir visiems žmonėms bendro intelekto idėją, Tomas Akvinietis ims teigti, kad kiekvieno žmogaus intelektas yra individualus pats savaime, netgi be materijos (Thomas d’Aquain 1999: II, 56–90; Housset 2007: 160–180). Taip žmogaus sielos, kaip formos, ir kūno, kaip materijos nešėjo, vienybė bus sutvirtinta iki dar neregėto laipsnio: *materia signata* kaip individualumo principas iš tiesų tėra tik dar gilesnio individuacijos principo – individualaus intelekto – išraiška kūne. Taigi, individualaus žmogaus tapatumo, kurio vyksmą turime sekti individualioje konkretybėje, šaltinis jau nėra

vien tik įkūnijimas, bet pati įkūnytoji žmogaus dvasia, individuali savaime. Vėliau matysime, kaip Akvinietis apibrėžia žmogaus dvasią. Kol kas tik pabrėžkime, kad Akviniečio tvirtinimas, jog žmogaus intelektas pats savaime yra individualus, galutinai panaikina galimybę žmogaus konkretybę suvokti tik kaip tam tikrą „skaitlinį skirtumą“, priklausantį nuo materijos kaip individualumo principo (Housset 2007: 165–166).

Kuo Tomas Akvinietis grindžia šią ypatingą formos ir materijos vienybę individualioje substancijoje? Atsakydami į šį klausimą, atsiduriame pačioje Akviniečio metafizikos šerdyje, iš kurios kils, kaip matysime, ir jo atsakymas į žmogaus tapatumo problemą. Individualioje substancijoje forma ir materija yra tapusios viena kita todėl, kad pačią savo egzistenciją jos semiasi ne viena iš kitos, bet iš *kito* nei jos pačios šaltinio, kurį Tomas vadina *actus essendi* (Thomas d’Aquin 1994: V). Akvinietiškoji *distinctio realis* – esmės ir buvimo akto būtybėje realios skirties – doktrina paaiškina, kodėl individo tapatumo reikia ieškoti būtybės konkretybėje, o ne ją konceptualiai pažįstančioje abstraktybėje. Pagrindinis individo individualumo principas yra pats būtybės buvimo aktas, pati individuali iš *kito* kylanti egzistencija. Komentuodamas Akviniečio *De ente et essentia*, Gilbertas rašo: „Būti“, arba šio veiksmožodžio bendratis, reiškia aktą arba dinamišką veiksmo vidujybę, o ‚būtybė‘ – jau užbaigtą dalyką. Mes tapatiname užbaigtą ‚dalyką‘ ir būtybės esmę, kadangi be pažintinos formos būtybė liktų nepastebėta, neegzistuojanti; protas pagauna užbaigtą dalyką, kuris jam prisistato per pažintinę formą, kuri kyla iš paties proto intencionalaus judėjimo ir iš ją stabilizuojančių konceptualių sąvokų tarpininkavimo. Realus dalykas prisistato protui savo formalia esme, ir protas gali ją suvokti. Tačiau toks dalyko suvokimas nepagauna jo buvimo akto; jis suvokia tik esmę, kuri ‚egzistuoja‘ tik tuo būdu, kuriuo ji prisistato protui. Tačiau forma, per kurią mes stabilizuojame būtybę, kad galėtume geriau ją suprasti, dar neišsemia būtybės, kuri taip pat buvo ja intelekto akivaizdoje anapus savo intelektualiosios formos – pačiu savo buvimo aktu: juk akivaizdu, kad ne būtybės pažinimas būtybę padaro esančia. Remdamasis šiuo argumentu ir sekdamas Avicena, Tomas Akvinietis 5-ajame savo *De ente et essentia* skyriuje pirmą kartą pagrindė skirtumą tarp buvimo akto ir esmės. Užbaigto dalyko būtis nekyla tik iš pažintinos formos, iš formalus

akto, iš jo protu suvokiamos esmės, bet iš jo buvimo akto. Tiesą pasakius, mūsų pažinimas išsipildo tik tada, kai suvokiame būtybę pagal jos buvimo akta, kas yra visai kas kita, nei suvokti būtybę pagal pažinimo per formą mechanizmą. Siekdamas pažinti, pažinimas reikalauja to, ko negali išgauti pats iš savęs“ (Gilbert 1996: 14–15)¹¹⁶. Būtybės tapatumo šaltinis nėra forma, bet pats jos buvimas, todėl jo pažinimas pranoksta sąvoką, šiam pažinimui reikia buvimo akto konkretybės.

Tomo Akviniečio *distinctio realis* doktrina buvo daugmaž pamiršta jo paties mokinių jau XIII amžiuje ir atgaivinta tik mūsų laikais¹¹⁷, o Dunso Skoto būties metafizika suvaidino lemiamą vaidmenį formuojantis moderniajai epochai. Šios metafizikos esminė sąvoka yra *haecceitas* (Duns Scotus 1895: II, qu. 6, n. 15), kuri taip pat išreiškia individo individualumo principą. Kiekvienas individas pasižymi tik jam būdinga būties raiška, lyg ji sudarytų kažkokią atskirą jo savybę – *haecceitas* – leidžiančią suvokti jo konkrečią „individualybę“, jo *differentia individualis*. Nurodydamas ne į materiją, bet į šią ganėtinai paslaptinę sąvoką *haecceitas*, Skotas eina kitu keliu nei Tomas Akvinietis, tačiau pasiekia tą patį būtybės konkretumo suvokimo laipsnį, būtiną tapatumo įvardijimui. Žinoma, kaip ir Tomo Akviniečio atveju, šis įvardijimas lieka anapus vieno abstraktaus koncepto ir traktuojamas tik kaip nesėkmingas jo siekinys. Sokrato egzistencija, tapatumas, „sokratiškumas“ – Sokrato *haecceitas* – yra suvokiamas tik momentiška, kaip akimirka laiko bėgsmė. Individo *haecceitas* – tai egzistencijos ir laiko (*existentia et tempus*) mišinys, tik netikėtai nušvintantis subjektyviai sąmonei. Būtent – subjektyviai. Iš čia kils Skoto dėmesys subjektui ir lyg rikošetu grąžins jį atgal į abstrakčių, bet jau subjektyvios sąmonės kuriamų konceptų pasaulį.

116 Remdamasis Caputo, Gilbertas tvirtins, kad būtent čia glūdi galimybė gretinti Tomo Akviniečio ir Heideggerio filosofijas („ontologinį skirtumą“), nepaisant pastarojo požiūrio į scholastinę metafiziką (Gilbert 1996: 9–22). Cf. Caputo J. D. Heidegger's Difference and the distinction between *Esse* and *Ens* in St. Thomas // *International Philosophical Quarterly*, 1980, nr. 20, p. 161–181; Caputo J. D. Heidegger and Aquinas. New-York: Fortham University, 1982.

117 Neprilygstamas veiklas, pristatantis šią doktriną ir jos interpretacijų istoriją Vakarų istoriografijoje, lieka Gilsono *Būtis ir esmė*, pasirodęs 1947 metais.

Skoto nuoroda į subjektyvią sąmonę sukels polemiką, besidriekiančią iki mūsų laikų. Polemizuodamas su Skotu, Ockhamas sukurs savo filosofinę doktriną, vėliau pavadintą nominalizmu. Įkvėptas šios doktrinos, Hobbesas individualumo principu laikys grynai lingvistinę realybę – pačius žodžius, nuo kurių priklauso mūsų tikrovės suvokimas (Hobbes 1839: 132–138), o Reidas išplėtos šią idėją tvirtindamas, kad pats žodis, kuriuo vadiname kokią nors konkrečią realybę, ir yra tai, kas „sujungia“ skirtingus daikto laiko momentus, iš esmės netapačius daiktus, į vieną visumą, į „tą patį daiktą“, nes mums taip „patogiau“ (Reid 1975: 108–112). Tuo tarpu Locke’ui individo individualumas vėlgi tampa individualios egzistencijos problema, suvokiama per erdvės ir laiko prizmę: „Tai, kas mokyklose yra vadinama *principium individuationis* ir kur šitaip kankinamasi, stengiantis išsiaiškinti, kas tai yra, iš tiesų yra pati egzistencija, kuri fiksuoja kiekvieną būtybę, kokios rūšies ji bebūtų, tam tikrame laike ir tam tikroje vietoje, kurių su jokia kita tos pačios rūšies būtybe dalintis negalima“ (Locke 2000: 273, vert. mod.). Vis dėlto matysime, kad, mąstydami apie žmogaus tapatumą, ir Locke’as, ir Reidas remsis sąmonės kategorija, nors jų mąstymai toli gražu neprieis prie tų pačių išvadų. Descartes’o įtaka, apmąstant žmogaus tapatumo problemą, bus lemiamą moderniesiems ir mūsų laikams: kalbėdamas apie daiktų tapatumą Descartes individualumo principu laikys materiją, o žmogaus atveju tokiu principu tegalinti būti pati siela (Descartes 1973: 547–548)¹¹⁸, ar mes ją vadintume protu, ar sąmone, ar savuoju aš.

Tačiau bene subtiliausiai individo individualumo problemą moderniaisiais laikais apmąstė Leibnizas. Perimdamas ir kritikuodamas Skoto *haecceitas*, kaip ir Descartes „aš“ idėją, Leibniz individualią substanciją, kurią pagaliau pavadins nomada, pirmiausia traktuoja kaip „mano turimą mano paties sąvoką“ (Leibniz 1875: 52). Iš čia bus išvedamas individualios substancijos apibrėžimas: „Galime tvirtinti, kad individualios substancijos ar užbaigtos būtybės esmė yra turėti tokią plačią sąvoką, kad jos užtektų, norint suprasti ir iš jos dedukciškai išvesti visus to, kuriam ši sąvoka taikoma, predikatus“ (Leibniz 1875: 433). Sąvoka, kuria api-

118 Iš 1645 m. vasario 9 d. laiško Meslandui.

brėžiamas individas, taigi nustatomas jo tapatumas, yra pilna, nes apima *visus* individo predikatus, taigi individo konkretybę, kurią imobilistinės substancijos įvaizdis buvo atmetęs. Leibnizo monados teorija remiasi žymiuoju neatskiriamųjų tapatybės principu, pagal kurį: „Jeigu du individai būtų tobulai panašūs ir vienodi ir patys iš savęs *neatskiriami*, nebūtų jokio individualumo principo“ (Leibniz 1996: II, XXVII, 2). Todėl iš principo negali būti jokių tą patį tapatumą turinčių būtybių: „Niekada gamtoje nebus dviejų būtybių, kurios tobulai sutaps viena su kita ir kuriose nebūtų galima surasti bent jau vidinio skirtumo“ (Leibniz 1991 : § 9). Savo *Metafiziniuose svarstymuose*, kalbėdamas apie substancijos tapatybę, Leibnizas ištaria tokius žodžius: „Netiesa, kad dvi substancijos gali būti visiškai viena į kitą panašios ir skirtingos tik *solo numero*; ir tai, ką tvirtino Tomas Akvinietis apie angelus arba [atskirtuosius] protus, girdi, kad kiekvienas individas čia yra atskira rūšis (*omne individuum sit species infima*), tinka bet kokiai substancijai“ (Leibniz 1929: 37).

Nors Leibnizo teorijoje individas (monada) sudaro metafizinio mąstymo centrą, joje susiduriame su konkrečiu sunkumu apmąstyti individą jo konkretybėje: iš tiesų, individualios substancijos „pilna sąvoka“ nepasiduoda analizei, kadangi jos konkrečių predikatų skaičius yra begalinis (Leibniz 1875: 300). Individualumas reiškia begalybę (Leibniz 1996: III, III, 6). Taigi ir čia turime nuorodą į tai, kad individas, konkretybė lieka anapus abstrakčios sąvokos, tuo tarpu jį pažinti yra būtina, norint atskleisti jo tapatumą. Galbūt dėl šio sunkumo, būdingo visiems mūsų nurodytiems mąstytojams, mūsų aptariamam laikotarpiui socialinis bei kultūrinis tapatumas europinėje viešojoje erdvėje buvo konstruojamas pagal imobilistinės, bet aiškios substancijos sąvoką, nuvertinant individo konkretybę ir laiką bei pervertinant konceptą ir „amžinybę“. Tik XIX ir XX amžių sandūroje šie dėmenys keičiasi vietomis: laikas ir jo bėgsmas, konceptualiai neapčiuopiama tikrovės konkretybė tampa svarbiausiu svorio centru, bet kokį nekintamumą traktuojant kaip praeities šmėklą: vyksta tai, ką Peter Sloterdijk yra pavadinęs „realybės apokalipse“ (Sloterdijk 2006: 42–45). Nuo šiol joks tikrovės apmąstymas negali išvengti individualumo lygmens, individo tapatumo, laikiskosios jo kon-

kretybės problemos. „Kai Dievas kuria daiktą, jis jį kuria kaip individą, o ne kaip Logikos bendrybę“ (Leibniz 1875: 346)¹¹⁹.

Vis dėlto Vakarų filosofijos erdvėje aukščiausią žmogiškojo individualumo laipsnį rasime *asmens* sampratoje. Kaip transcendentinė tikrovė, kurios tapatumas kyla tik iš atverties kitybei (šią asmens struktūrą pagrįsime vėliau), asmuo gali būti tik *unikalus*: „Kaip teigia ir Sartre’as, ir Whiteheadas, kuo labiau žmogus plečia savo santykius su kitais, tuo labiau ryškėja jo individualumas“ (Puigelier 2008: 162). Būtent žmogaus *asmeniškumo* pobūdis išreiškia tai, kad jo tapatumas yra absoliučiai individualus, nepaisant to, kad tą pačią žmogiškąją prigimtį, reiškiamą bendrine sąvoka, gali dalintis daugybė individų. Todėl, jeigu šiandien žmogaus tapatumo apmąstymas negali apeiti individualumo lygmens, teks atlikti asmens sąvokos genezę, kuriai bus paskirtas paskutinis šios dalies skyrius. Matysime, kad Tomas Akvinitis asmens sampratos evoliucijoje vėl iškil kaip lemiamas mąstytojas. Kol kas tik nurodykime, kad anksčiau minėtus individualumo principus – *materia signata* bei patį individo intelektą (sielą) – Akvinitis galų gale suves į asmens kategoriją: „Iš tiesų, asmuo reiškia individualią protingos prigimties substanciją. O individas yra tai, kas savyje yra nedalomas ir skiriasi nuo kitų. Taigi asmuo, kad ir kokioje prigimtyje jį aptiktume, reiškia tai, kas šioje prigimtyje yra išskirtinio. Todėl žmogiškoje prigimtyje asmuo reiškia šį kūną, šiuos kaulus ir šią sielą, kurie yra žmogaus individualumo principai. Jeigu šie elementai neįjėina į žodžio ‚asmuo‘ sąvoką, jie aiškiai įeina į sąvokos ‚žmogiškasis asmuo‘ reikšmę“ (Thomas d’Aquin 1984: I, qu. 29, a. 4). Būtent asmens kategorija, matysime, sudaro žmogaus, kaip individo, tapatumo susidarymo terpę.

4. Tapatumas ir kitimas

Jeigu tikrovė yra daugialypė individų konkretybė, ieškantis individo tapatumo mąstymas susiduria su sunkumu. Pagal apibrėžimą, tapatumas

119 Šis Leibnizo posakis nebūtinai turi turėti teologinį atspalvį: iš kur bekiltų daikto egzistencija (Dievo, būties, atsitiktinumo), čia yra pabrėžiamas jo tikrovės faktiškumas, individuali konkretybė, kuri ir yra jo tiesos vieta, nepasiekiamą konceptualioms loginėms bendrybėms.

teigia kažką pastovaus. Bet individas savo konkretybėje nesiliauja keičęsis. Nuolat keičiasi mano kūnas¹²⁰ ir jo padėtis, nenutrūkstamai keičiasi emocijos, mintys, požiūriai ir vaizdai, keičiasi daiktai ir gamta, lyg visa tikrovė būtų verdantis katilas. Saulė, skelbia Heraklitas, yra ne kiekvieną dieną nauja, ji yra nauja kiekvieną akimirką (Aristote 1863: 355 a 13)¹²¹. Ar tai reiškia, kad individo tapatumo ir būti negali, kad jo sąvoka – tai tik abstraktus konceptas, neturintis jokios atramos individo konkretybėje¹²²? Vis dėlto mūsų patirtis aiškiai, *egzistenciškai* nurodo į individų tapatumus: nepaisant nuolatinės mano kaitos, aš esu aš¹²³. Ar ši tapatumo patirtis yra iliuzija, ar mano kitimo sraute lyg koks spindulys prasiskverbia nekintamas manasis tapatumas – manasis aš ar mano siela – paverčiantis manąja savastimi, mana patirtimi visa, kas taip neišvengiamai kinta?

Dilemą yra įprasta spręsti, išskiriant dvi tapatumo prasmes – individo tapatumą ir individo savybių tapatumą – ir teigiant, kad savybių tapatumo kaita yra kitas procesas nei paties individo tapatumo kaita (Ferret 1998:

120 Žmogaus kūne kiekvieną dieną įvyksta milijonas biologinių mutacijų (Mayor 2008: 241).

121 Toks yra Aristotelio liudijimas apie Heraklitą, žr. taip pat *Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika*. Vilnius: Mintis, 1977, p. 43. Antikinėje graikų tradicijoje pasižymėjo stipri universalų mobilumą teigianti srovė (Heraklitas, Protagoras, Empedoklis), pasak kurios, visata yra sudaryta ne iš besitęsiančių tų pačių dalykų, bet iš nuolat *tampančių*. Platonas šią srovę yra aptaręs dialoge *Teetetas*.

122 Hume'ui tapatumas, taip pat ir asmens, – tai vaizduotės fikcija. Joks daiktas (asmuo) niekada nėra tapatus, nes jis keičiasi; tik mūsų protas vienija į tą patį objektą iš tiesų skirtingų objektų seką (Hume 2007: 195–210). Ties šia dilemos dalimi – esą tapatumo nėra, nes yra judėjimas – mes neapsistosime, palikdami ją logikams. Savo mąstymą mes plėtosime atsispyrę nuo elementarios patirties – yra ir judėjimas, ir tapatumas – bei klausdami, kas žmogiškojo individo konkretybėje keičiasi, o kas išlieka, kas kuria besikeičiančio individo tapatumą.

123 Kartais Leibnizo netaskiriamųjų tapatumo principas, pagal kurį objektas x yra tapatus objektui ir tik tada, jei visos x ir y savybės sutampa, yra suvokiamas kaip tapatumo ir kitimo nesuderinamumo teigimas: esą mano savybės po minutės nėra tos pačios, kuriomis pasižymėjau prieš minutę, taigi po minutės nesu tapatus pats sau. Tai yra interpretacijos klaida, kadangi apibrėždamas individualios substancijos tapatumą, Leibnizas neįveda laiko sąvokos: x ir y yra tapatūs, jeigu visos x savybės ir y savybės yra tokios pat tuo pačiu momentu. Pagal Leibnizą, bėgant laikui, *ta pati* substancija tik skleidžia ar slepia jai, kaip pilnai sąvokai, būdingas tas pačias savybes (Ferret 1998: 21).

20; Drapeau Contim 2010: 12). Kas gali prieštarauti, kad šis beržas, toks skirtingas žiemą ir vasarą, yra tas pats; kad Jonas yra tas pats Jonas, kurį pažinome prieš 30 metų, nors jis stipriai pasikeitė? Tačiau šis paprastas ir logiškas sprendimas, *de facto* teigdamas tapatumo ir kitimo suderinamumą, mums nepasako nieko apie patį individo tapatumą, išsilaikantį kitimo vyksme. Savybėms keičiantis, kas išsilaiko? Imobilistinės substancijos sąvoka – tai vienas iš klasikinių metafizinių atsakymų į šį klausimą: savybėms keičiantis, substancija lieka ta pati. Nekintanti individo esmė, lyg nejudanti forma ir pagrindas, pagal save tvarkojo savybių vyksmą. Matėme, kad šis atsakymas nėra patenkinamas: suvestas į abstrakčią sąvoką, pats individas čia lieka neapmąstytas jam būdingoje konkretybėje. Todėl turime giliau pažvelgti į tai, kas dedasi žmogiškojo individo konkretybės virsme, neišduodant paties judėjimo ir neapleidžiant to, kas jame išsilaiko tapataus. Ši analizė skros tris žmogiškosios konkretybės lygmenis: savybes, substanciją, egzistenciją.

4.1. Individo tapatumo dinamika: savybių kaita

Nedarydami skirtumo tarp individo tapatumo ir jo savybių tapatumo, esame priversti, kaip Hume'as, laikyti individo tapatumą vaizduotės fikcija, proto iliuzija, nes negalime paneigti akivaizdžios savybių kaitos (Hume 2007: 195–210). Tačiau ar, norėdami išgelbėti individo tapatumo sąvoką, privalome jį atsieti nuo empiriškai kintančių savybių, kaip to norėtų imobilistinės substancijos šalininkai? Nuo antikos laikų mąstytojai savybes ir jų kaitą vertino kaip daugialypę individo raišką, nors pati individualumo problema buvo traktuojama, kaip matėme, įvairiai. Bet kuriuo atveju nekintamą individo substancijos sąvoką galima puikiai suderinti su savybių kaita: ji yra tai, kas lieka individe, keičiantis jo savybėms. Antikos ir viduramžių laikais, o neretai ir šiandien, tai, kas lieka individe, keičiantis jo savybėmis – žmogiškoji substancija – yra vadinama siela. Siela yra gyvybinis principas – tai, kas organizuoja gyvą organizmą į vieną visumą. Visumos dalys gali keistis, bet jas organizuojantis principas išliks tas pats: tokia yra žmogiškojo individo savybių ir jo sielos dialektika. Visuma yra daugiau negu dalių suma: tai, kas slepiasi po šiuo „daugiau“ ir yra tai, kas

lieka, sudarydamas individo tapatumą, esmę, substanciją, sielą, savybėms besikeičiant. Ši klasikinės filosofijos schema, prie kurios šiame mąstymo etape neverta ilgiau apsisistoti, yra taikoma ir augalams (mitybos, augimo, dauginimosi organizavimasis), ir gyvūnams (juslingumo, judėjimo iš savęs paties organizavimasis), ir žmogui (proto, laisvės, sąžinės lygmens gyvenimo organizavimasis) (Berti 2008: 215–220).

Moderniaisiais laikais žmogus buvo išskirtas iš gamtinės visatos kaip išimtis, kadangi turi savimonę. Apmąstydami gamtinių dalykų tapatumą, Descartes, Butleris, Reidas buvo linkę priimti tą pačią hiuimiškąją nuostatą ir teigti, kad daiktų sferoje tapatumo nėra, nes viskas kinta¹²⁴ ir nėra kam grįžti prie to, kas buvo. Tačiau žmogus sudaro visiškai kitą sferą dėl turimos sąmonės. Žmogaus kūno kaitoje jis lieka *idem numero*, kadangi jį organizuoja *ta pati* siela, ta pativisa *ir* save apmąstanti sąmonė: „Matome žmones su amputuotomis rankomis, kojomis, ausimis ir kitomis dalimis, o siela išlieka pilna, iki tokio lygmens, jog pasitaiko, kad yra nutraukiama ranka, o žmogus to net neišsąmonina“ (Descartes 1909: 649)¹²⁵. Hume'o, kuris neigė ir žmogaus tapatumo galimybę, klaida yra ta, kad, tvirtindamas, jog stebėdamas jame vykstančią kaitą jis nėra iš toli, nėra iš arti nemato nieko, kas jam primintų kokį nors „aš“ (Hume 2007: 195), jis nekelia klausimo, kas tą savi-stebėjimą atlieka.

Hėgelis, dialektiškai apmąstydamas žmogaus subjektą istorinės kaitos procese, pažymi tapatumo ir kaitos sutapimą: „Skirtumai iškyla kaip paties subjekto pasikeitimai, subjektui juose, kaip jo vystymosi momentuose, liekanti tam pačiam“ (Hegel 1988: 191). Hėgelis skiria keletą tokių iš skirtumų kylančių pasikeitimų: žmogaus senėjimą, santykį tarp lyčių, miego ir budrumo kaitą; galėtume pridėti sveikatos ir ligos, laisvalaikio ir

124 1645 m. vasario 9 d. laiške tėvui Meslandui Descartes stebisi, kad visi laiko Luaros upę „ta pačia, kuri ji buvo prieš dešimt metų, nors joje nėra nei to paties vandens, nei, ko gero, jos nesupa nė viena dalelė tų pačių žemių“ (Descartes 1973: 547).

125 Cf. „Paskui atidžiai gilindamasis, kas esu aš, ir suprasdamas, kad galiu galvoti, jog nesama mano kūno ir nesama pasaulio ar vietos, kur galėčiau būti, tačiau negalėdamas įsivaizduoti, jog nesama manęs, abejojančiu kitų dalykų buvimu, aš labai aiškiai ir labai tikrai išvedžiau, kad aš esu“ (Dekartas 1978: 121). Analogiškai skiria Butleris ir Reidas (Butler 1975: 99–105; Reid 1975: 108–115).

darbo, pagaliau gimimo ir mirties kaitos momentus – visuose juose veiks individualus žmogaus subjektas (Sanchez Sorondo 2008: 63).

Koncentruokimės ties tuo, ką norodyti autoriai įvardija kaip žmoguje, jo savybėms besikeičiant, išliekantį ir kuriantį jo tapatybę elementą, kad ir kaip jis būtų vadinamas (siela, substancija, aš, savimone, subjektu).

Kiekvieno žmogaus savybių kaita yra jo aplinkos ir pasaulio kaita. Mano kūne vykstantys fizikiniai, cheminiai ir biologiniai procesai yra varomi visuotinių gamtos dėsnų. Mano emocijos ir vaizduotės žaismas yra sukeliama mano aplinkoje vykstančių nutikimų. Mano įpročiai priklauso nuo visuomenės kultūros kaitos. Mano pomėgiai, mintys, tikslai keisis pagal tai, kaip man atsivers visata. Mano savybės keičiasi, nes keičiasi visata. Tačiau sąmoningo veiksmo galimybė mums trukdo pasiduoti determinizmui ir fatalizmui. Mano savybės keičiasi kartu su mano daromais pasirinkimais. *Aš* galiu įvaldyti savo aplinką, priimti iš visatos viena, atmesti kita. *Aš* galiu kurti, daryti tai, ko niekas nesitiki, kreipti savo gyvenimą, kultūrą, bendravimą mano norima linkme. Mano savybių kaitoje prasiškerbia manasis *aš*, manoji vaizduotė, mano pasirinkimai, laisvė, mintys ir kūryba. Taip yra kuriamas mano socialinis ir kultūrinis tapatumas. Tačiau – kas tasai *aš*, taip glaudžiai visomis savybėmis susijęs su pasauliu ir taip radikaliai nuo jo atsiskyręs?

4.2. Individo tapatumo dinamika: substancijos kaita

Žmogaus substancija yra suvokiama kaip žmogaus esmė arba prigimtis. Pastarosios apibrėžimas dažniausiai yra pristatomas, įvardinant dvi struktūrines žmogaus dalis – sielą (protą, valią) ir kūną – bei pabrėžiant, jeigu remiamasi aristoteline tradicija, „substancinę“ jų vienybę. Tačiau žmogaus prigimties apibrėžimo nesuvoksime tol, kol iš esmės nesuprasime, kas yra „protas“, „valia“, „kūnas“. Teigti, kad protas „pažįsta“, valia „nori“, o kūnas yra materialioji šių žmogiškųjų veiklų sąlyga, yra suktis tame pačiame rate: iš esmės šiais patikslinimais nepasakome nieko naujo. Rate suksimės ir apmąstydami žmogaus vienybę, jeigu apsiribosime tik „substancijos“ sąvokos prasmių sklaida: teigdami, kad žmogui būdinga tam tikra vienalytė egzistencijos forma, bet nenustatę jos reikšmės, nepa-

sakome nieko daugiau nei tas pats žodis „substancija“. Todėl reikia ieškoti tokio žmogaus prigimties, žmogiškosios substancijos, apibrėžimo, kuris ne tik apimtų minėtus komponentus, bet ir suteiktų bent pradinę atramą jos apmąstymui.

Teigdami „substancijos kitimą“, mes prieštaraujame tam tikrai antiikinės (ir platoniškos, ir aristotelinės) kilmės substancijos sąvokai, pabrėžiančiai substancijos (idėjos, esmės) nekintamumą. Imobilistinės substancijos samprata buvo įtvirtinta viduramžiais ir iki mūsų laikų vyrauja mūsų žodynuose ir vadovėliuose¹²⁶. Tomas Akvinietis dažnai yra pristatomas kaip svarbiausias šios tradicijos atstovas ir pagrindėjas, cituojant šį ar analogišką jo tvirtinimą: „Būtybės substancija nekinta, nes jai nėra būdinga daugiau ar mažiau“ (Thomas d'Aquin 1999: II, 19)¹²⁷. Vis dėlto atidesnis Akviniečio darbų tyrimas rodo, kad jo mąstymas bent jau žmogaus prigimties klausimu visiškai nesiderina su substancinio imobilumo doktrina. Savo teiginius apie žmogaus protą, valią, kūną bei juos vienijančią substanciją Tomas Akvinietis apjungia šiuo žmogaus prigimties apibrėžimu: „Žmogiškoji siela neturi prigimties, jokios kitos prigimties, kaip tik šią: pažinimo aktu ji yra pajėgi savyje turėti visas [būtybių] prigimtis“ (Thomas de Aquino 1996: II, 7). Moderniaisiais laikais pamirštas, šis, žmogiškąją substanciją („žmogiškąją sielą“) įvardinantis kaip *intencionalią*, apibrėžimas XIX amžiuje bus perimtas Brentano. Vėliau, jau neminint Akviniečio vardo, Husserlis *intencionalumo* sąvoką pavers savo kuriamos fenomenologijos beifemenologinio žmogaus sąmonės apibrėžimo pagrindu¹²⁸.

126 *Dabartinės lietuvių kalbos žodynas* (Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2000, p. 744) substanciją apibrėžia taip: „*fil.* Nekintama būties esmė, tikrovės pagrindas“.

127 Akvinietis čia remiasi Aristotelio *Kategorijų* tvirtinimu: „Kaip atrodo, esmė negali būti matuojama ‚daugiau‘ ar ‚mažiau‘“ (Aristotelis 1990: 31).

128 Apie Tomo Akviniečio ir fenomenologijos sąsajas, būtent intencionalumo sąvoką, žr. Stein E. *Essai de confrontation de la phénoménologie de Husserl et de la philosophie de saint Thomas // Phénoménologie et philosophie chrétienne*. Paris, Cerf, 1987, p. 31–55; Breton S. *Etudes phénoménologiques. Conscience et intentionnalité selon saint Thomas et Brentano // Archives de philosophie*. T. 19. Paris, Beauchesne, 1955, p. 63–87; Muralt A. *L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité*.

Kad ir kokia būtų Tomo Akviniečio žmogaus prigimties apibrėžimo įtaka filosofinei Vakarų raidai¹²⁹, jis mus domina todėl, kad pagrindžia kitokią žmogaus tapatumo sampratą nei tą, kuri kyla iš imobilistinės substancijos įvaizdžio. Žmogaus substancija jau nebegali būti traktuojama kaip nekintantis izoliuotas branduolys, savyje esantis „subjektas“, kuris dėl kažkokių priežasčių atsigręžia į pasaulį, į „objektą“, ir įgauna vieną iš savo akcidentų – santykį. Dažnai istoriografijoje Tomui Akviniečiui prismetamas subjekto/objekto skilimas iš tiesų, būtent jo filosofijoje, neturi jokios prasmės. Žmogaus prigimtis skiriasi nuo daikto prigimties tuo, kad į jo vidujybę įeina atvertis pasauliui kaip šios prigimties esmė. Stiklinė gali būti savimi be ryšio su pasauliu¹³⁰, žmogus – niekaip. Žmogaus santykis su savimi pačiu, jo tapatumas, įima santykį su pasauliu: jo substancija, asmens branduolys, veikiantis per protą, valią ir kūną, yra vienybė su pasauliu. Žmogus savimi yra tiek, kiek į save įima pasaulio. Taigi, žmogaus substancija yra iš esmės dinamiška, nuolatinėje kaitoje, nes, būdama atvertimi, niekada nėra užbaigta. Žmogaus savybių kaita visada bus jo

Esquisse d'une confrontation de la phénoménologie avec ses origines scolastiques // *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1960, nr. 3, p. 264-284.

- 129 Pats Tomas Akvinietis, mąstydamas apie žmogaus prigimtį, buvo paveiktas Aristotelio. Juk ir cituotas žmogaus sielos (substancijos) apibrėžimas yra paimtas iš jo atlikto Aristotelio veikalų *Apie sielą* komentaro. Čia susiduriame su kita Aristotelio filosofijos puse nei ta, kurią pristatėme anksčiau, kalbėdami apie imobilistinę substanciją. Šią antrąją Aristotelio pusę, kurioje substancija (*usia*) atsiskleidžia kaip nuolatinis judėjimas ir gyvybė, išryškino Heideggeris savo paskaitose Marburgo universitete (1919–1926), taip pat traktate *Fenomenologinės Aristotelio interpretacijos* (Heidegger 1991). Be abejonės, Tomas Akvinietis taip pat suvokė ši „kitoki“ Aristotelį, ir belieka tik apgailestauti, kad Heideggeris niekada nesiėmė rimtos Akviniečio darbų interpretacijos. Apie to priežastis žr. Aleksandravičius, P. *Heideggerio jaunystės filosofija: nuo amžinybės garbinimo iki laiko suabsoliutinimo*, *Logos*, 2010, nr. 65, p. 23–28; 2011, nr. 66, p. 19–23, nr. 67, p. 23–36; Aleksandravičius, P. *Viduramžių ontologijos „destrukcija“ (Destruktion) Heideggerio paskaitose*. Paminėtos fenomenologijos problemos (1927), *Logos*, 2010, nr. 62, p. 90–101.
- 130 Šis teiginys yra diskutuotinas (bet ši diskusija tik sutvirtintų mūsų mąstymą): daikto būtis priklauso tik nuo ją suvokiančios žmogaus sąmonės ta prasme, kad jo tapatumas yra lemiamas žmogaus požiūriu į jį (be žmogaus, stiklinė nebūtų stikline). Šis ontologinis momentas – daiktų buvimo instrumentinis pobūdis – buvo išryškintas Heideggerio *Būtyje ir laike* (Heidegger 1976: § 14–24).

substancijos išraiška tik ta prasme, kad pati substancija keičiasi, nuolatos įimdama į save dinamišką visatą.

Tik tokios žmogaus prigimties sampratos kontekste galime vertinti akvinietiškąjį žmogaus *asmens* apibrėžimą: *individuum subsistens in rationali natura* (Thomas d'Aquin 1984: I, qu. 29, a. 3). „Protingoji prigimtis“ (*rationali natura*) čia reiškia žmogaus prigimtį, kuri, pagal anksčiau cituotą apibrėžimą, „pažinimo aktu yra pajėgi savyje turėti visas [būtybių] prigimtis“. Asmens traktavimas kaip individo šiame apibrėžime taip pat turi savo prasmę: žmogaus tapatumas yra kuriamas tik individualiu lygmeniu (matėme, kad individualumas Tomui reiškia būtybės konkretybės vyksmą), kitaip tariant, per sielos atvertį pasauliui formuojantis kiekvieno individualaus žmogaus esmei ar jo savajam „aš“. Būtent tą ir reiškia nuoroda į substancijos sąvoką, matoma žodyje *subsistens*. Pasak Elio Sgreccia, „substancija ir santykis nesudaro jokios opozicijos, nes substancija egzistuoja tik kaip santykis; taigi, būti *dvasine racionalios prigimties substancija* reiškia būti iš „santykio“ (Sgreccia 2008: 167).

Apmąstydami žmogiškojo individo tapatybę, prie asmens sąvokos grįšime ne kartą. Iš to, ką jau pasakėme, tampa aišku, kad žmogaus – asmens – atveju individuali substancija yra iš principo dinamiška, nes santykinė, ji kinta kartu su individualia pasaulio patirtimi. Tai reiškia, kad žmogiškojo individo tapatumas negali būti iki galo išreiškiamas kokia nors abstrakčia sąvoka. Žinoma, pati substancinė žmogaus struktūra, „rūšinė“ struktūra, kurios specifiniai sandai visada bus protas bei laisva valia, gali būti laikoma kažkas pastovaus imobilistinės substancijos prasme: sunkiai tikėtina, kad žmogus dar būtų žmogumi, jeigu iš prigimties neturėtų proto ar valios. Rūšinė struktūra, lyg karkasas, nustato ribas ir paverčia niekine metamorfozės galimybe: gimus žmogumi, paukščiu netapsi. Tačiau šis karkasas, kaip ir iš jo išvedama abstrakti žmogaus sąvoka, pats savaime yra visiškai tuščias tol, kol nėra papildomas konkrečios, individualios ir dinamiškos pasaulio patirties, kuri ir sudaro žmogiškojo individo tapatumo turinį. Dar daugiau, gilinantis į Tomo Akviniečio tekstus, kyla abejonė net ir dėl šio abstraktaus karkaso imobilizmo. Savo *Teologijos sumos* pradžioje Tomas Akvinielis klausia: „Ar nejudantis yra tik Dievas?“. Atsakymas Tomas parodo, kad visos būtybės, net tos, kurios mums atrodo absoliu-

čiai nejudančios, ontologine prasme yra mobilios, nes nuolat kuriamos iš nieko (*ex nihilo*): „Vienas Dievas yra absoliučiai nejudantis, o bet kuri sukurta būtybė yra judanti tam tikra prasme. Mes juk žinome, kad būtybė gali judėti dvejopai: arba dėl joje pačioje įrašytos galimybės, arba dėl pajėgumo, kylančio iš kito. Nes jeigu visos būtybės, dar prieš egzistuojamos, buvo galimos, tai ši galimybė nekilo iš jokios kitos jau sukurtos galimybės (nes niekas iš sukurtųjų nėra amžinai), bet tik iš vienintelio dieviškojo pajėgumo, ta prasme, kad Dievas galėjo jas patraukti į buvimą. Ir kadangi Jis tai daro skatinamas tik Jo vienintelio noro, tai to noro vedamas Jis ir išlaiko visas būtybes jų buvime. Dievas jas išsaugo joms nuolat teikdamas buvimą, todėl, jeigu Jis nutrauktų savo veiksmą, tai tuoj pat, kaip pažymi šventasis Augustinas, visos būtybės nugrimztų į nebūtį. Taigi, kaip nuo Kūrėjo galios priklausė būtybių atsiradimas tuo momentu, kai jų iš viso jose pačiose net nebuvo, taip nuo Kūrėjo galios priklauso ir tai, kad, būtybėms jau esant jose pačiose, jų daugiau nebebūtų. Visos jos tad gali judėti dėl to pajėgumo, kuris yra kitame, t. y. Dieve, kadangi jos galėjo būti ištrauktos iš nebūties į būtį ir jos gali būti iš būties nugramzdintos į nebūtį“ (Thomas d’Aquino 1984: I, qu. 9, a. 2)¹³¹. Iš šio teksto tampa aišku, kad net pripažinus žmoguje esant pastovią jo, kaip žmogaus, tapatumą lemiančią struktūrą (protą, valią bei jų substancinę vienybę su kūnu), net įvardijus ją abstrakčiu žmogaus apibrėžimu, nėra įmanoma pripažinti šios struktūros pastovumo absoliutiškumo. Substancija nėra paskutinė ir autonomiška būties instancija: anapus jos ryškėja egzistencijos sfera, nuo kurios visiškai priklauso ir pats substancijos buvimas, ir jos sąvoka (*distinctio realis* doktrina). Tik persikėlę iš substancijos į egzistencijos plotmę, galėsime suvokti giliausias žmogaus tapatumo šaknis.

4.3. Individo tapatumo dinamika: egzistencija kaip santykis

Kaip parodė Gilsono tyrimai, Tomo Akviniečio *distinctio realis* doktrina nėra teologinė, bet metafizinė (Gilson 2000), todėl filosofinis mąstymas gali priėti prie egzistencijos lygmens, kaip pranokusio sub-

131 Cf. qu. 104, kur Tomas Akviniētis kalba apie nuolatinę būtybės išlaikymo egzistencijoje procesą.

stancijos lygmenį, įvairiais keliais (Gilbert 1996; Gilson 1983). Antai Heideggeris kalba apie būties ir būtybės skirtumą, kuris, pasak H. U. von Balthasaro, „iš esmės nenutolsta nuo tomistiškojo *distinctio realis*“ (Balthasar 1983: 379). Palikime nuošalyje diskusijas šiuo klausimu¹³². Mums čia rūpi tik įvardyti tam tikrą būtybės ontologinį trapumą: substancija nėra solidi instancija, kadangi jos egzistencija nėra autonomiška. Jeigu aristoteliškos kilmės substancijos kaip to, kas būva iš savęs paties, apibrėžimas, teigiantis substancijos autonomiją, yra neabejotinai tinkamas fiziniu lygmeniu (empirinė patirtis rodo, kad, vos atsiradę, daiktas ar žmogus yra patys savaime), jis nėra patenkinamas ontologiniame. Būtybės egzistencija negali kilti iš jos pačios, ji yra *priklausoma*. Metafiziškai atradęs šią ontologinę priklausomybę (Thomas d’Aquin 1984: I, qu. 9, a.2; qu. 104; Gilson 2000: 81–123), Tomas Akviniėtis kaip būtybės buvimo šaltinį nurodo Dievą (Aleksandravičius 2008: 14–22)¹³³, tuo tarpu Heideggeris šią priklausomybę išvelgia pačiame būtybės faktiškume ir ontologinėje *Dasein* elgsenoje (įvairiuose „egzistencialuose“) mirties akivaizdoje (Heidegger 1976)¹³⁴.

Kad ir kokia būtų būtybės egzistencijos priklausomybės nuo kito, nei ji pati, interpretacija¹³⁵, ji reiškia *santyki*. Substancinė būtybė egzistuoja todėl, kad yra santykyje. Ši egzistencijos priklausomybė nuo santykio būtybę daro dinamišką, kadangi tokia egzistencija, nepriklausydama tik nuo manęs, praranda savo išsilaikymo garantijas ir turi savimi rūpintis (Heideggeris), savęs pačios prašyti ir gauti (Tomas Akviniėtis), būdama atvira ir savo substanciniam išlaikymui, ir savo radikalaus substancinio pasikeitimo galimybei bei netgi nuginčijimui. Žmogiškojo individo

132 Apie Tomo Akviniėčio ir Heideggerio filosofijų sankirtą žr. Aleksandravičius P. Temps et éternité chez saint Thomas d’Aquin et Martin Heidegger. Saarbrücken: Editions universitaires européennes, 2010.

133 Apie tai plačiau žr. Aleksandravičius P. Religija ir etika pagal Tomą Akviniėtį // *Santalka*, 2008, t. 16, nr. 3, p. 14–22.

134 Apie faktiškumo sąvoką žr. Greisch J. *L’Arbre de Vie et l’Arbre du savoir*. Paris: Cerf, 2000.

135 Apmąstant šią problemą, radikaliausiai pasisakė E. Levinas, egzistencijos šaltinį įvardydamas kaip ateinantį iš už „anapus būties“ ir įeinantį į konfliktą su bandančia tapti „autonomiška“ būtybių egzistencija (Levinas 1978).

tapatumas, t. y. santykis su savimi pačiu, yra ontologiškai priklausomas: jis yra toks, kad į save įima santykį, ir jo pobūdis visada nuo šio santykio priklauso. Ontologiniame egzistencijos lygmenyje kiekvieno žmogaus tapatumas sau yra atvirybė kitam, nežiūrint, kaip šią fundamentalią savo buvimo struktūrą jis pasirinko išgyventi ontiniame – moraliniame, socialiniame, kultūriniame – lygmenyje, kuriame yra įmanoma ir harmonija, ir konfliktas su savo paties ontologiniu tapatumu (Heideggeris: autentiškumas/neautentiškumas; Tomas Akvinietis: meilė/nuodėmė).

Kalbant apie žmogaus egzistencinį lygmenį ir įvardinant jo egzistenciją kaip santykį, pasirodo, kodėl žmogus yra *asmuo*. Tarp visų būtybių, tik žmogus yra pajėgus savo egzistencijos priklausomybę išgyventi kaip *santykį*. Daiktai negali išgyventi nieko, gyvūnai neturi galimybės atsiverti, kadangi, neturėdami intelektualinės pagavos, negali nė nutuokti apie savo priklausomybę nuo Dievo ar mirties. Tik žmogus, ir būtent dėl to jis yra žmogus, turi savo egzistencinės priklausomybės ir iš jos kylančios atverties pagavą, ir būtent todėl jis yra *asmuo*. Kodėl santykio kategorija yra ta, iš kurios kyla asmens samprata, parodysime vėliau.

Žmogaus egzistencijos kaip santykinės ir kaip asmeninės apibūdinimas galutinai paaiškina, kodėl žmogiškojo individo tapatumo negalime traktuoti remdamiesi imobilistinės substancijos kategorija. Šis tapatumas nėra nusistovėjęs tol, kol žmogus yra žmogus, t. y. kol jis gyvena, kitaip tariant, kol yra atsivėręs tam, nuo ko priklauso. Jeigu kur nors egzistuoja galutinis individo tapatumo apibrėžimas, jo galutinė substancija, tai nebent toje sferoje, iš kurios kyla jo dabartinė egzistencija. Galime teigti, kad kiekvienas žmogus yra iki galo užbaigtas „Dievo minty“, o šiame gyvenime tik skleidžia tam tikrus šios galutinės substancijos momentus. Bet tuo tik patvirtiname neįmanomybę pažinti kiekvieno žmogaus tapatumą šiame gyvenime, apibrėžti jo „substanciją“, kadangi nėra nė vieno, kuris galėtų pretenduoti pažinti tą sferą, nuo kurios mūsų egzistencija yra priklausoma, ar mes ją vadintume „būtimi“, ar „Dievu“.

4.4. Individo tapatumo branduolio klausimas

Žmogiškojo individo egzistencija (pirmasis žmogaus tapatumo lygmuo) yra iš esmės santykinė, todėl asmeninė. Žmogaus tapatumas yra

asmens tapatumas, nes į save įima santykį su ta sfera, nuo kurios jo egzistencija yra priklausoma. Dėl asmeninio, t. y. santykinio, egzistencijos pobūdžio žmogiškasis tapatumas gali susidaryti tik kaip atvirybė. Štai kodėl pati žmogaus prigimties arba substancijos (antrasis lygmuo) struktūra, kaip matėme, yra tokia, kad žmogus gali save reikšti, dar daugiau – kurti savo tapatumą, tik įimdamas į save išorinį pasaulį. Protas, valia, laisvi apsisprendimai įgaus tiek turinio, kiek substanciniame lygmenyje žmogus bus susiderinęs su savo ontologiniu atvirumu, t. y. kiek pasaulio sugebės į save įimti. Būtent nuo šios substancinės atverties priklauso kiekvieno žmogiškojo individo (asmens) tapatumas jo istorinėje konkretybėje. Paprastai kalbant, nuo to, kiek bus atviras žmogaus protas ir valia tam pasauliui, kuriame jam tenka istoriškai gyventi, priklauso jo substancinio tapatumo branda. Be abejo, kadangi pasaulis kinta, jam atsivėrusio žmogaus tapatumas taip pat bus dinamiškas. Išvengime nesusipratimo: ši atvertis pasauliui nereiškia mechaninio susitapatinimo su viskuo, ką tik pasaulyje randame. Asmens atvertis, grindžiama egzistenciniame lygmenyje, visada reikalauja tam tikros ištikimybės sau pačiam, nes sutampa su *rūpinimusi* savimi, todėl substanciniame lygmenyje vykstantis pasaulio priėmimas visada privalo derintis su giliuoju asmeniniu „aš“. Tik tie žmonės, kurie pasirinko nebūti ištikimais savo egzistenciniam tapatumui, savo protą ir valią atveria taip, kad iš pasaulio į juos įeina bet kas, bet tik ne tai, kas tiems žmonėms iš tiesų turėtų rūpėti, nes jie ir nenučiuokia, kas jie tokie yra.

Minėjome, kad egzistenciniame lygmenyje grindžiamas tapatumas taip pat visada yra unikalus, ir šis kiekvieno asmens *unikalumas* taip pat lemia asmeninį ir unikalų pasaulio priėmimą. Kol kas belieka tik pridurti, kad savybiniai žmogiškojo tapatumo pasikeitimai savo ruožtu priklauso nuo to, kokią substancinio tapatumo dinamiką, vedančią į brandą (ištikimybę sau pačiam) ar į paviršutiniškumą (tolimą nuo savęs paties), yra pasirinkęs kiekvienas asmuo.

Jeigu visuose trijuose lygmenyse konstatavome kitimą ir dinamiką, kyla klausimas, ar apskritai dar turime teisę kalbėti apie tapatumą, nes pati ši sąvoka reiškia tam tikrą pastovumo išlaikymą: jeigu nėra nieko, kas išsilaiko, apie tapatumą neverta nė kalbėti; jeigu asmuo ontologiškai nėra tas

pats visos savo egzistencijos metu, geriau nė neprabilti apie jo tapatumą. Kitaip tariant, esame priversti užduoti klausimą apie žmogiškojo individo tapatumo branduolį, išsilaikantį savimi pačiu visos individo egzistencijos metu, apie *išsilaikymą savimi pačiu*. Anksčiau išsakytos pastabos apie ištikimybę sau pačiam jau duoda atsakymo elementus. Kol kas tik pridursime, kad egzistencijos lygmenyje vykstantis santykis jau reiškia ir tam tikro branduolio formavimąsi: atvirybė savo paties egzistencijai kaip savo paties šaltiniui tegali reikšti tapatumą sau pačiam, nes bet koks tapatumo trūkis čia reikštų būtent *mano paties* buvimo pabaigą. Grindžiamas egzistenciniame lygmenyje, asmuo gali būti tik tapatus sau pačiam visos savo egzistencijos metu. Būti atviram, priimti savo egzistenciją ir būti ne savimi yra sąvokų prieštaravimas. Kokią prasmę turėtų atvirybė, jeigu ji būtų tai vieno, tai kito, tai niekieno? Štai kodėl Heideggeris *Būties ir Laiko* pradžioje būtybės buvimą, klausiantį apie būtį, t. y. *Dasein*, aiškiai įvardija kaip „savą“: „Šios būtybės buvimas yra *be perstojo mano*“ (*Jeweiligkeit*) (Heidegger 1976: 41)¹³⁶. Ir todėl visos savo egzistencijos metu – nuo gimimo iki mirties – asmuo yra tas pats asmuo, savo tapatumu įprasmindamas visus pagal jam skirtą žmogišką prigimtį priklausančius komponentus (protą, valią, jausmus, vaizduotę, kūną, etc.), jų konkrečią veiklą bei savybines raiškas: pasak Tomo Akviniečio, *tas pats* buvimo aktas (*actus essendi*) vienija ir žmogaus sielą, ir kūną.

Klausimas apie asmens tapatumo branduolio susidarymą visuose žmogiškosios būties lygmenyse toliau bus svarstomas kaip konkretus procesas. Šio svarstymo metu paaiškės, kaip nenumaldomoje žmogaus egzistencijos, substancijos ir savybių kaitoje žmogus išlaiko savo asmens unikalumą, tapatų sau pačiam.

5. Tapatumas ir sąmonė

Labiausiai pastebimas žmogaus tapatumo susidarymo laukas yra sąmonė. Bendriausia prasme, tapatumas yra santykis su savimi pačiu. Skir-

136 64 §, pavadintas *Rūpestis ir būti savimi*, yra skirtas *Dasein*, kaip rūpestčio savimi, tapatumo problemai. Heideggeris plėtos šio klausimo svarstymą paskaitose *Die Grundprobleme der Phänomenologie*: „Šis esinys, kuriuo esame mes patys ir kuris egzistuoja dėl savęs paties, kaip toks yra kiekvieną kartą mano“ (Heidegger 1975: 242).

tingai nei daikto ar gyvūno, žmogaus tapatumas yra sąmoningas: žmogus žino, kas jis yra, nes yra pajėgus „grįžti“ link savęs paties, kas yra vadinama reflektavimu arba savimone. Psichologiniame lygmenyje šis procesas yra pristatomas kaip mentalinių savęs paties atvaizdų (reprezentacijų) susidarymas, kurio neurobiologinis mechanizmas yra apibūdinamas per „eferencinės kopijos“ sąvoką (viso, kas vyksta manyje ir su manimi, „kopija“ yra siunčiama į smegenis) (Jacob 2008: 29–39). Net ir gyvūnas turi tam tikrą minimalų savęs suvokimą, kadangi sugeba atskirti tuos savo aplinkos pasikeitimus, kurie kyla iš jo paties veiksmų, nuo tų, kurie kyla iš pašalies; ir gyvūnas sugeba skirti savo paties kūną nuo kito kūno bei savo paties veiksmus nuo kito veiksmų. Žmogaus psichologinis sugebėjimas atskirti save nuo likusio pasaulio arba save nuo kitų, žinoma, yra neprilygstamai stipresnis ir apima gyvūnui nepasiekiamas tikrovės dimensijas: šeimą, tautą, religiją, profesiją, pomėgius ir t. t. Šiai žmogiškai savimonei susidaryti padeda introspekcijos mechanizmas, leidžiantis žmogui reprezentuoti tai, ką sau reprezentuojasi *kiti*, labai aiškiai skiriant kitus nuo savęs. Kitaip tariant, žmogiška savimone susidaro kuriant *meta-reprezentacijas* (Sen 2006). Antai aš niekada negalėsiu savęs identifikuoti kaip filosofo, jeigu nesugebėsiu reprezentuoti to, kaip filosofiją reprezentuoja *kiti*, save nuo kitų atskiriant; kaip lietuvio, jeigu nesugebėsiu reprezentuoti *kitų* turimos lietuviškumo reprezentacijos, įsisąmoninant, kad aš esu kitas nei jie; kaip ne-marsiečio, jeigu nesugebėsiu reprezentuoti kitų turimo marsiečio reprezentacijos ir tapatumo. Meta-reprezentacija – tai žmogaus pajėgumas įimti į save kitų tapatumus, sugebant save nuo kitų atskirti, kitaip tariant, įsisąmoninus savąjį „aš“, iš kito (pasaulio) atėjusį tapatumą paversti savu arba atmesti.

Šis psichologinis žmogiškosios savimonės, tapatumo, susidarymo mechanizmas yra ir ontologinis procesas: patys impulsai meta-reprezentuoti, t. y. reprezentuoti *kitų* turimas reprezentacijas, ateina iš to, kad pats žmogaus buvimo būdas yra *atvirybė*, apie ką jau kalbėjome. Kadangi egzistencijos lygmenyje žmogus yra ne kas kita, kaip tik santykis (asmuo), taigi atsivėręs kitybei vardan savo paties egzistavimo, tai ir psichologiniame lygmenyje jis įima į save kitų tapatumus, kad galėtų išlikti tapatus sau pačiam (t. y. kad galėtų išvysti, kas jis toks yra, laisva valia susitapatindamas arba

atsisakydamas susitapatinti su tuo, ką įėmė į savo protą), nes egzistencinis lygmuo visada reiškiasi per substancinį bei savybinį žmogaus tapatumo lygmenį. Skirtingai nuo gyvūnų vykdomos minimalios reprezentacijos, kuri jiems leidžia išsaugoti savo tapatumą (išlaikyti savo gyvybinius mechanizmus), išskiriant save iš aplinkos, bet neįvardinant kito kaip tokio, žmogaus tapatumui meta-reprezentacija yra ontologinė būtinybė¹³⁷.

6. Tapatumas ir atmintis

Sąmonė yra labiausiai matomas, o kartu ir pats paviršutiniškiausias žmogaus tapatumo sluoksniu. Vien tik ji neišsemia ir nepaaiškina asmens tapatumo jau vien todėl, kad individuali žmogaus sąmonė, kaip tapatumo veidrodis, gali būti iškreipta arba nepakankama: apie save manyti yra viena, būti tuo, kuo manaisi esąs – jau kita; sąmoningas savęs pažinimas gali taipogi būti per nelyg kuklus, neįjimančias domėn visų realių konkretaus žmogaus tapatumo elementų. Žmogus yra daugiau, nei apie save mano. Šį tvirtinimą pagrįsime palaiptai, atskleiddami vis gilesnius asmens tapatumo sandaros elementus ir jo susidarymo proceso veiksmus.

Žmogaus sąmonė yra grindžiama atminties: tik tai, kas yra saugoma atminties, gali išplaukti į sąmonės paviršių ir rodytis kaip žmogaus tapatumas. J. Locke'ui būtent atmintis yra žmogaus tapatumo susidarymo variklis, nes ji jungia individo dabartį su praeitimi tokiu būdu, kad jis jaučiasi esąs *tuo pačiu* žmogumi visą savo egzistencijos laikotarpį: „Kiek ši sąmonė gali būti nukreipta atgal į koki nors praeities veiksmą ar mintį, tiek siekia šios *asmenybės tapatumas*: dabar tai yra tas pats „Aš“ kaip ir tada, ir

137 Kantas žmogaus sąmonę, kurią mes pristatėme kaip introspekciją ir meta-reprezentaciją, taip pat supranta ir kaip gnoseologinę būtinybę: ji yra būtina sąlyga, norint kad objekto pažinimas būtų įmanomas. Todėl mąstymo apie save aktas visada lydi bet kokią reprezentaciją (Kantas 1982). Toks kantiškasis žmogaus pažinimo pagrindimas ontologiniu lygmeniu buvo Heideggerio aiškinamas kaip *Dasein* egzistencialas „būtipasaulyje“: *Dasein* taip klausia apie pasaulio būtybes, kad šis klausimas visada bus klausimas apie save patį, o per tai – apie būtį (Cf. *Kant und das Problem der Metaphysik* ir *Sein und Zeit*). Galima teigti, kad kantiškosios bei heideggeriškosios žmogaus sąmonės intuiciją turėjo jau Aristotelis, kai kalbėjo apie „mąstymą apie mąstymą“ (*noesis noeseos*) (Aristote 1991: 1074b34).

veiksmą atliko tas pats „Aš“, kuris dabar apie jį mąsto“ (Locke 2000: 280). Tik akcentuodamas atminties funkciją, Locke’as gali pagrįsti tokį asmens apibrėžimą: „[Asmuo] yra mąstanti protinga būtybė, pasižyminti protu ir refleksija ir galinti traktuoti save kaip save, tą pačią mąstančią būtybę, skirtingu metu ir skirtingose vietose“ (Locke 2000: 280). Taigi žmogaus tapatumas yra grinžiamas asmeninės atminties tęstinumu.

Toks Locke’o aiškinimas yra ganėtinai bendras ir priimtinas, siekiant nurodyti atminties funkciją žmogaus tapatumo susidarymo procese. Tačiau problemiškos yra paties Locke’o daromos išvados. Pirmiausia, kalbant apie asmens tapatumą, jis atmeta pačią substancijos sąvoką: tapatumo nustatymui nėra būtina tam tikro savojo „aš“, kaip asmenybės branduolio, kaip žmogaus sielos, sąvoka – užtenka atminties funkcijos, kurios dėka formuojasi dinamiška savimonė, kiekviename žmogaus veiksmo atpažįstanti veikiant tą patį subjektą. Pastarojo ontologinis statusas yra miglotas. Iš čia – „asmens“ ir „žmogaus“ skyrimas, „asmenį“ suvokiant grynai kaip sau tapatų sąmonės srautą, „žmogų“ – kaip biologinę esybę. Skyrimas yra radikalus ir realus: yra įmanoma tuo pačiu metu būti vienu asmeniu, bet kitu žmogumi. Miegantis, praradęs sąmonę Sokratas yra tas pats žmogus, bet ne tas pats asmuo! Atminties trūkis yra ir asmens tapatumo pertrūkis, nepaisant to, kad tam laikotarpiui praradęs atminį žmogus yra tas pats. Valdovo sąmonei („asmeniui“) perėjus į tarno kūną („žmogų“), ši nauja būtybė, kaip žmogus, būtų tarnas, o kaip asmuo – valdovas. O jeigu savo dabartiniame „aš“, savo dabarties substancijoje („žmoguje“), aš jaučiu turįs, kaip savo, Nojaus laivo atmintį, vadinasi, mano asmuo buvo tame laive, kad ir kiek substancijų per tūkstančius metų būtų pakeitęs (Locke 2000: 282–290).

Plačiau aptariami XVIII amžiaus Anglijoje, šie Locke’o tvirtinimai netruko susilaukti aršios kritikos. Vyskupas J. Butleris, savo veikalo *The Analogy of religion* prieduose, išleistuose 1736 metais, Locke’o tezę įvertino kaip ydingą ratą: atmintis joje formuoja tai, kas iš tiesų turi ją pačią pagrįsti. „Asmeninio tapatumo savimonė gali tik pati atsirasti iš asmeninio tapatumo, bet ne jį sudaryti, panašiai kaip pažinimas kyla iš tiesos, nes ją pažįsta, o ne tiesa iš ją pažįstančio pažinimo“ (Butler 1975: 100). Veikale

Essays on the intellectual powers of man, pirodžiusiam 1785 metais, Butleriui antrina T. Reidas: „Tvirtinti, kad kokio nors veiksmo prisiminimas kaip mano atlikto veiksmo lemia, kad tą veiksmą iš tiesų atlikau aš, yra, mano nuomone, didžiausias absurdas; nes taip tvirtinti – tai atminčiai arba sąmonei suteikti keistą magišką galią pačiai sukurti savo objektą, tuo tarpu tas objektas turi egzistuoti prieš atmintį ir sąmonę“ (Reid 1975: 110). Iš tiesų Butleris ir Reidas sukyla ne tiek prieš Locke'o išryškintą atminties vaidmenį asmens tapatumo formavimosi procese, kiek prieš atminties suabsoliutinimą, prieš idėją, kad šiam tapatumui paaiškinti užtenka tik vienos psichologinės funkcijos – atminties – be jokių sąsajų su asmens egzistencija ir jo substancija, siela. Prisiminti kokį nors veiksmą kaip savo, dar nereiškia, kad iš tiesų jį įvykdei, kaip kad neretai nutinka žmonėms, turintiems įsivaizduojamų prisiminimų; lygiai kaip ir užmiršti kokį nors savo atliktą veiksmą nereiškia, kad ne tu jį padarei. Atmintis tėra tik tapatumo simptomas, bet ne kriterijus. Asmens atmintis neapima visos jo egzistencijos.

Nepaisant to, kad Locke'as bus supainiojęs epistemologinį (aš žinau, kad esu tas pats) ir egzistencinį (aš *esu* tas pats) asmens tapatumo momentą, jo samprotavimai padarė didelę įtaką tolesniam žmogaus tapatumo problemos apmąstymui Vakarų filosofijoje. Asmeninės atminties sąvoka iki šiol užima svarbią, kartais net svarbiausią vietą šio mąstymo šerdyje. Žinoma, apibrėžiant atmintį tik kaip tam tikrą psichologinį pajėgumą ar sąmonės funkciją, Locke'o teorija atrodo silpnai: individualaus žmogaus tapatumas, matėme, turi sietis ir su giliaisiais jo egzistencijos sluoksniais, ir su jo konkretybės virsmu, istoriškumu, kūniškumu – viso to atimtis, kaip psichologinė sąmonės funkcija, išsemti negali. Tačiau ar atminties sąvoka neturi kur kas platesnės ir gilesnės reikšmės? Dažniausiai nepasitebima, kad, pristatydamas savo samprotavimus apie asmens tapatumą, Locke'as kalba ne apie savęs, kaip tapataus sau pačiam, mentalinį atvaizdą ar konceptą, bet apie savo paties sąmonę, pajautą, reflektuojančią juslinę pagavą (Locke 2000: 280). Aiškinama ne kaip psichologinė funkcija, produkuojanti „aš“ tapatumo savimonę, bet kaip savojo „aš“ „pajauta“ ar intuicija, atmintis yra jau nebe išorinių nutikimų, vykstančių su manimi,

fiksuotoja, bet mano santykio su pasauliu, formuojančio mano tapatumą, patirtimi ir saugotoja.

Palikdami nuošalyje diskusiją apie tokią Locke'o tezės interpretaciją, siūlomą Wigginso ir Archer (Wiggins 1976; Archer 2008: 55), mes negalime neprisiminti, kad savo *Išpažinimuose*, X ir XI knygoje, šventas Augustinas atmintį traktavo kaip „pačią sielą“ (Barash 1996). *Memoria* yra ne kas kita, kaip *distentio animi*, „ištįsusi“, šiandien sakytume – intencionali, žmogaus siela, kurioje jis kruopščiai renka ir saugo visa, kas vyksta praeityje, dabartyje ir ateityje. *Anima* kaip *memoria* yra tik dabartyje (stebėjimas), tačiau lyg „išsitempusi“ tarp praeities (prisiminimas) ir ateities (tikėjimasis). Svarbiausia, kad šis savęs „ištįsimo“ procesas – žmogaus atmintis ir pati jo siela – yra ir viso Dievo kuriamo pasaulio, netgi paties Dievo įėmimas į žmogų. Juk dieviškasis „dabar“, kai Dievas ima kurti pasaulį, „apsigyvena“ pasaulio laike, kuris yra ne kas kita, kaip tik ta pati žmogaus siela. Būtent todėl ji, dėl savo kaip kūrinio menkumo negalėdama išlaikyti dieviškosios amžinybės, ima „ištįsti“, t. y. skaičiuoti laiką, pažinti pasaulį, siekdama vienintelio – aprėpti Dievą. Šitaip atmintis koncentruoja pasaulio ir jo konkrečių būtybių egzistenciją. Siela kaip *memoria* yra priėmėja to, ką amžinasis Dievas įdeda į savo kuriamą, t. y. laikیشų būtybių egzistenciją, o kartu ir to, kas ji pati yra¹³⁸. Tokiu būdu atmintis tampa suvokiančiu žmogaus ryšiu su visų būtybių tapatumais, o kartu ir su savęs paties tapatumu: „Jeigu atmintis nėra tik pajėgumas, kuriuo prisimename pamirštus dalykus, bet būdas, kuriuo siela santykiauja su savimi pačia, o kartu – su visomis būtybėmis, tai reikia pripažinti, kad atmintis yra pati [žmogaus] dvasia kaip atvirybė būčiai“ (Housset 2007: 92). Nenuostabu, kad Augustinas, žmogaus sieloje ieškodamas Dievo paveiklo, atmintį traktuoja kaip Šventosios Dvasios – vidinio Mokytojo – atvaizdą: atmintis yra tai, kas saugo sielos suvokiamą kuriantįjį Die-

138 Čia matome ryškėjant laiko sampratos aporiją: iš vienos pusės, laikas yra pati žmogaus siela, iš kitos – anapus sielos egzistuojantis dalykas. Istoriskai šią aporiją reprezentuoja tarpusavyje polemizuojančios Augustino ir Aristotelio pozicijos (Ricoeur 1985: 21–43).

vo veiksmą būtybėse ir tai pateikia apmąstymui¹³⁹. „Atmintis reiškia, kad būti Dievo paveikslu – tai ir yra būti žmogiškuoju asmenimi, kadangi joje vyksta pirmapradis ir visa grindžiantis santykis su Dievu, kuris visas būtybes pašaukia būti“ (Housset 2007: 92). Šia prasme, atmintis yra begalinė – *penetrable amplum et infinitum* – kadangi užčiuopia net ir tai, kas galbūt niekada neišplauks į sąmonės paviršių, o svarbiausia, yra *santykiyje* su egzistencijos Kūrėju¹⁴⁰.

Panašiai Tomas Akvinietis, atmintį traktuodamas ne tiek kaip praeitės dalykų prisiminimą, bet labiau kaip intelekto užčiuoptų būtybių esmių saugyklą, nurodo į per atmintį vykstantį žmogaus savimonės ryšį su pasaulio ir savo paties egzistencijos aktu (Thomas d'Aquin 1984: I, qu. 79, a. 6). Kaip žinoma, Tomas Akvinietis skiria aktyvųjį ir galimąjį intelektą. Aktyvusis intelektas, dalyvaudamas dieviškajame pasaulio kūrimo veiksmo (*capax Dei* doktrina), „įžiebia“ būtybių esmes, kurias savo ruožtu įima galimasis intelektas, perduodamas jas žmogaus *ratio*. Taip *intellectus* susitapatina su būtybių buvimo aktais ir įgauna būtybių esmių intuciją (*intus-legere*, „skaitymą iš vidaus“), kurią *ratio* stengsis išreikšti sąvokomis ir konceptais¹⁴¹. Šiame procese, remdamasis Aristotelium, Akvinietis pabrėžia atminties vaidmenį, pažįstančiąjai sielai susitapatinant su pažįstamuoju

139 Šiuos Augustino svarstymus rasime jo traktate *De Trinitate*, XI ir XIV knygoje. Apie Augustino mokymą šiuo klausimu žr. taip pat Gilson E. *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris: Vrin, 1987, ypač p. 137; Housset E. *La vocation de la personne*. Paris: PUF, 2007, p. 79–99.

140 Tai, ką Augustinas vertina kaip santykį su Dievu, Heideggeris traktuoja pirmiausia kaip „sielos“ santykį su savimi pačia. Kadangi atmintis, kaip sukurtoji esybė, yra ribota, jos begalybė (*penetrable amplum et infinitum*) reiškia tam tikrą atotrūkį su savimi pačia. Iš čia – rūpestis savimi pačia, Heideggerio filosofijoje tapęs fundamentaliausiu *Dasein* egzistencialu (Heidegger 1995). Mums svarbiausia yra pabrėžti žmogaus egzistencijos neužbaigtumą, atvirumą, kaip patį giliausią ir labiausiai lemiamą asmeninio žmogaus tapatumo formavimosi variklį (ir čia Heideggerio samprotavimai sutampa su Augustino, kaip ir su Tomo Akviniečio).

141 Apie Tomo Akviniečio *intellectus* ir *ratio* skyrimą, lemiamą visai jo filosofijos interpretacijai, bei intencionalų pažinimo procesą žr. Tomas Akvinietis. *De Veritate*, qu. 15; Teologijos suma, I, qu. 79; Rousselot P. *L'intellectualisme de Saint Thomas*. Paris: Beauchesne, 1936 (1908); Peghaire J. *Intellectus et ratio selon S. Thomas d'Aquin*. Paris-Ottawa: Vrin, 1936; Cottier G. *Le désir de Dieu*. Paris : Parole et silence, 2002 ; Jolivet R. *L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique*. Paris:

objektu: „Kai galimasis intelektas tampa savo pažinimo objektais, sakome, kad jis yra akte [...] Jis galėtų kada tik panorėjęs aktualizuotis, bet to nedaro“ (Thomas d’Aquin 1984: I, qu. 79, a. 6), palikdamas būtent atminčiai saugoti tai, ką „įžiebė“ aktyvusis intelektas, kad galimasis intelektas galėtų užčiuopti daiktų esmes „kada panorės“, o ne būtų priverstas tai daryti nuolatos. Atmintis, kaip intelekto pajėgumas, čia yra traktuojamas kaip tam tikras intuityvus žmogaus suvokto pasaulio rezervas, nieko nepamirštantis, bet siūlantis visą reikiamą „medžiagą“ protui, sukrutusiam pažinti būtybių esmes. Tuo pačiu aktu – susitapatindamas su būtybių buvimo aktais ir taip suvokdamas jų esmes – intelektas pažįsta pats save, nes „įžiebdamas“ būtybių esmes pats aktualizuojasi ir taip suvokia savo paties esmę (Thomas d’Aquin 1984: I, qu. 87). Šitaip, įimdamas būtybes, intelektas suformuoja tai, kas jis yra, ir suteikia progą pats save pažinti: esame giliausiame asmens tapatumo formavimosi ir jo paties susivokimo lygmenyje. Atmintis čia – tarsi ištikima šio tapatumo saugotoja, kurios paslaugomis pasinaudojama kiekvienu momentu, kai tik norima „prisiminti“ ar konceptualiai pažinti tai, kas esu.

Tą pačią gilią atminties sąvokos prasmę savitu būdu pasiekia H. Bergsonas. Gilusis „aš“ turi intuityvų sugebėjimą suvokti savo paties tapimą savimi (savo tapatumą!), t. y. įsisąmoninti, kaip visatos kūrybinė energija, pasaulio ir jo būtybių kūrėja, skleidžiasi vidiniame žmogaus „aš“, jam intuityviai dalyvaujant visatos kūrimo procese. Būtent atmintis „surenka“ ir išsaugo, nieko nepamiršdama, šio grandiozinio ir kartu be galo intymaus proceso visumą. Remdamasis šia visuma, žmogus gali išlaikyti tam tikrą savo paties pastovumą visatos judėjime, o tai ir yra jo asmens tapatumas (Bergson 2004; Bergson 1932).

Neginčytinas Locke’o nuopelnas yra atminties susiejimas su asmens tapatumo problema, išryškinant bent jau psichologinį šios sąsajos aspektą. Tačiau, norint suprasti atminties sąvokos metafizinę prasmę, teko prisiminti viduramžių autorių tekstus. Būtent jie padėjo suvokti atminties ir tapatumo ontologinę dimensiją: atmintis saugo ne tik „prisiminimų“

Beauchesne, 1934; Lotz J. B. Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Pfullingen: Neske, 1975.

lygmenyje liekančią informaciją apie save, bet ir pačiame individo egzistencijos akte bei jo prigimties (substancijos) susidarymo procese gaunamą tapatumą. Atmintis vaidina tarpininko, perdavėjo vaidmenį tarp ontologinio žmogaus tapatumo (egzistencijos aktas, prigimtis) ir jo psichologinio įsisaugojimo (savimonės). Negalėjome nepastebėti, kad šis žmogaus tapatumo susidarymo procesas vyko tik įjįmant į save pasaulį.

7. Atvirybė tikrovei kaip žmogaus tapatumo susidarymo variklis

Matėme, kad žmogaus tapatumas jo substancijos bei savybių lygmenyje yra grindžiamas jo egzistencijos akto atvirybės, dėl kurios žmogiškasis individas yra *asmuo*. Ši ontologinė atvirybė vyksta kaip pasaulio tikrovės pažinimas, kurį traktuojame pirmiausia ne kaip epistemologinį tikrovės įkonceptinimo procesą, bet, fundamentaliau, kaip tikrovės įėmimą į žmogaus egzistencijos aktą: būdama intencionali, žmogaus egzistencija susitapatina su kitų būtybių egzistencijomis ir taip tampa savimi¹⁴². Dabar ir išryškinsime šį procesą kaip žmogaus tapatumo susidarymo variklį.

Žmogaus prigimties specifika (ontologinė atvirybė, arba intencionalumas), pasireiškianti tuo, kad žmogus susitapatina su tikrove, nereiškia, kad žmogus tampa viskuo ir bet kuo, tik ne savimi. Atvirkščiai, kaip jau buvo minėta, dėl savo priklausomumo ir santykio pobūdžio, žmogus pačioje savo egzistencijoje yra priverstas savimi rūpintis ir pasirinkti. Iš čia, kaip parodė Heideggerio analizės, kyla ontologinis *Dasein* „saviškumo“ (*Selbstheit*), „savęs-išlaikymo“ (*Selbständigkeit*) pobūdis¹⁴³. *Dasein* kaip „būtis-pasaulyje“ (*In-der-Welte-Sein*) reiškiasi kaip susitapatinimas su pa-

142 Aristotelio posakis „siela tam tikra prasme yra visos būtybės“ (Aristotelis 1990: 431 b 21, vert. mod.) buvo daugybę kartų perimtas Tomo Akviniečio (*anima est quodammodo omnia*). Jis tapo ir huserliškosios fenomenologijos, t. y. intencionalumo sąvokos, pagrindu (Breton 1955; Muralt 1960).

143 „Ontologiniame lygmenyje *Dasein* yra fundamentaliai kitoks nei visos poranka esančios ar realios būtybės. Jo ‚išsilaikymas‘ nekyla iš substancijos substanciškumo pobūdžio, bet iš savęs išlaikymo, būdingo tam egzistavimo pobūdžiui, kurio buvimą apibūdinome kaip rūpestį“ (Heidegger 1976: 303). *Dasein saviškumo* pobūdis skrodžia visą *Sein und Zeit*, pradedant jo formulavimą 5 ir 9 paragrafuose, apie *Dasein*

sauliu ypatingu būdu, t. y. rūpinantis pirmiausia savo paties buvimu, taigi išryškinant „saviškumą“. Panašiai ir Ricoeur, tirdamas žmogaus tapatumo (*ipse*) susidarymą, nurodo, kad jis nevyksta tiesiogiai, bet tik darant užuolanką per tikrovę¹⁴⁴. Tik, skirtingai nei Heideggeris ir taip pat kaip Ricoeuras, žmogaus egzistencijos „saviškumo“ bruožą mes interpretuojame kaip *asmens* unikalaus tapatumo susidarymą¹⁴⁵.

Asmens tapatumo susidarymas žmogiškosios substancijos (prigimties) bei savybių lygmenyje vyksta kaip žmogaus proto, valios, emocijų, vaizduotės, jausmų ir kitų struktūrinių jo prigimties elementų atvirybė pasauliui bei kitam asmeniui, darant nuo jo laisvės priklausančius pasirinkimus. Atvirybę kaip santykį su Kitu – patį fundamentaliausią žmogaus tapatumo susidarymo variklį – analizuosime vėliau. Tuo tarpu, apmąstydami asmeninio žmogaus tapatumo susidarymą kaip atvirybę tikrovei, pastebime, kad šiandienos filosofinės refleksijos lauke esame atsidūrę tarp dviejų kraštutinumų: iš vienos pusės, yra teigiama, kad žmogaus asmenį reikia suprasti kaip individualią, iš prigimties izoliuotą, taigi jau su tam tikra iš anksto duota tapatybe, monadą, kuri veikia ir transformuoja socialinę aplinką, jos pačios tapatumui nekintant arba keičiantis nebent išviršinių savybių lygmenyje¹⁴⁶; iš kitos pusės, yra tvirtinama, kad asmens tapatumas savo visuma yra grynai visuomeninės veiklos produktas kultūrinio artefak-

užklausanč *kas?*, o ne koks? 25 paragrafe, pagaliau – sutapatinant saviškumą ir rūpestį 64 paragrafe.

- 144 P. Ricoeur tokį žmogaus kaip savęs tapatumo susidarymą per išorinę tikrovę traktuoja per „veiksmo“ sąvokos prizmę, išvelgdamas pastarosios paralelę su Heideggerio „būtimi-pasaulyje“ (Ricoeur 1990: 358–360).
- 145 Vėliau, kai bandysime pagrįsti pačią asmens sąvoką, kaip fundamentaliausią ontologinę žmogiškumo elementą, matysime, dėl kokių priežasčių Heideggeris atsisakė *Dasein* buvimą traktuoti kaip *asmeninį*.
- 146 Ši žmogaus tapatumo, kaip nekintamos substancijos, samprata buvo palaikoma Švietimo laikotarpio filosofų ir yra stipriai išsisknijusi populiarijame tapatumo supratime. Žmogaus tapatumas čia yra suvokiamas kaip nekintama racionali struktūra, kuri primeta jai prieinamai tikrovei savo dėsnius. Be abejo, tokios sampratos šaknys glūdi anksčiau išdėstytoje Aristotelio substancijos teorijoje. Apie šią sampratą, jos evoliuciją nuo Hume'o iki šiandien populiarios „racionalaus pasirinkimo“ teorijos bei jos kritika žr. Archer M. S., Tritter J. Q. *Rational Choice Theory: Resisting Colonization*. London: Routledge, 2000.

to prasme¹⁴⁷. Pirmasis kraštutinumas neigia ontologinę asmens atvirybę tikrovei, antrasis – asmeninio ontologinio pasirinkimo (laisvės), susidarant asmens tapatumui, galimybei; apmaštant asmens tapatumą, pirmasis neigia tikrovės vaidmenį, antrasis – individo. Abiem kraštutinumams bendra tai, kad jie atmeta tikrovę kaip žmogaus tapatumo susidarymo faktorių ir žmogaus kaip atvirybės tikrovei sampratą: vienu atveju, tapatumas jau yra iš anksto duotas ir nėra priežasties būti atviram, kitu – tapatumas yra duodamas be atvirumo, suvokiamo kaip laisvo asmens raiška, reikmės.

Analizuojant giliau žmogaus prigimties santykį su tikrove, šie kraštutinumai netenka atramos. Kaip rodo Archer tyrimai, „savęs pajauta“, suvokiama kaip savo asmens tapatumo intuicija, kurios negalima painioti su savo paties konceptu, visada jau yra ir tikrovės pajauta arba intuicija (Archer 2000)¹⁴⁸. Tą patį atskleidžia ir jau minėti Tomo Akviniečio tekstai, aprašantys žmogaus egzistencijos akto intencionalumą bei pateikiantys žmogaus prigimties, kaip įimančios į save būtybių prigimtis, apibrėžimą. Pagal šiuos samprotavimus, žmogiškasis asmeninis individas tampa saviimi tik intencionaliai įimdamas ar „pajausdamas“ tikrovę, šio įėmimo ar pajautos metu vis labiau išryškėjant asmens unikalumui bei branduoliui, kurie vis autonomiškiau vykdys tikrovės interpretaciją („vertinimą“, „atranką“). Šis tikrovės įėmimo į save procesas niekada nesibaigia, todėl individualaus žmogaus tapatumo susidarymas yra traktuotinas kaip nuolatinė dinamika. Be to, pati žmogaus ontologinė atvirybė pasauliui yra kintanti, nes vyksta pagal dvi priešingas tendencijas: tas pats asmuo gali į save įimti tikrovę su vis gilėjančiu šios suvokimu arba, atvirkščiai, su vis paviršutiniš-

147 „Asmuo nėra koks nors natūralus objektas, bet tik kultūrinis artefaktas“ (Harré 1983: 20). R. Harré bene geriausiai reprezentuoja žmogaus tapatumo, kaip gryo visuomeninių santykių, „visuomenės pokalbio“ produkto teoriją, kurioje yra neįgiamas ir asmens saviškumo pobūdis, ir pagaliau pati tikrovė, kaip nepriklausoma nuo visuomenės instancija.

148 Pasak antropologo Mausso, kurio analizėmis remiasi Archer, „savęs pajautos“, kaip savo tapatumo intuicijos, sąvoka modernųjų ir mūsų laikų filosofinėje istoriografijoje buvo nuolat painiojama su „savo paties konceptu“, todėl liko nepastebėta. Taip „patirtis“ buvo pakeista „reprezentacijos“, kuri, kaip racionalus ir sąvokomis reiškiamas darinys, gali būti interpretuojama pagal minėtų kraštutinumų nuostatas (Maus 1989).

kesniu ir lėkštesniu. Nuo šių tendencijų tarpusavio kovos, nuo to, kuri iš jų bus dominuojanti, priklauso asmens unikalumo ir branduolio branda: arba asmuo bus vis ryškesnis ir vertins tikrovę vis giliau į ją įsiklausydamas ir joje atsirinkdamas, arba jis taps pilku, „kaip visi“, ir jo tikrovės vertinimo autonomija vis labiau mažės, į save įimant visa, ką neša mada, ar kas liepiama. Heideggerio analizės – faktiškumo hermeneutika, *Dasein* autentiškumo ir neautentiškumo registrai – lieka fundamentalios, siekiant suprasti žmogaus ontologinį vyksmą¹⁴⁹. Tomas Akvinietis šiuos procesus aiškino ne tik metafizinėje, bet ir moralinėje bei teologinėje perspektyvoje (Aleksandravičius 2008: 14–22).

Tačiau yra galimos ir kitos asmens tapatumo susidarymo, įimant tikrovę, perspektyvos. Tiesą pasakius, jau pati perspektyvų daugybė priklauso nuo to, kaip besirūpinantis savo egzistencija žmogus santykiauja su nepriklausančiu nuo jo pasauliu, taigi nuo to, kokius ontinius pavidulus įgauna ontologinė žmogaus atvirybė. Kaip pavyzdį vėlgi nurodykime Archer tyrimus. Nagrinėdama žmogaus rūpestį savimi jau grynai ontiniame lygmenyje, kuris, pagal mūsų metafizinę interpretaciją, yra ontologinio lygmens raiška empirinėje erdvėje, ji skiria tris asmens tapatumo susidarymo, santykiaujant su tikrove, perspektyvas: gamtinę, praktinę ir socialinę (Archer: 2000; Archer 2008). Filosofė pabrėžia fundamentalų žmogaus emociškumo vaidmenį, susidarant asmens tapatumui, kadangi „emociškumas yra mūsų pasaulį atspindintis atsakymas pasauliui“ (Archer 2008: 56). Todėl jos vartojama „savęs pajautos“ sąvoka nėra atsitiktinumas, bet reiškia, kad asmens tapatumas bus visada patiriamas ir tam tikroje emocinėje būsenoje, kaip ir šio tapatumo susidarymą veikianti tikrovė¹⁵⁰. Dar daugiau, šis patyrimas rikošetu veiks paties tapatumo susidarymo procesą. Antai gamtinėje perspektyvoje kiekvieno mūsų tapatumas susidaro ir ryškėja, ugdantis *nuspėjimo* pajėgumą: mes spėjame, kokią

149 Žr. Heideggerio paskaitas, skaitytas 1919–1926 metais Marburgo universitete, taip pat *Būties ir Laiko* pirmosios dalies pirmosios sekcijos 4 ir 5 skyrius (§ 25–38).

150 Savo ruožtu, Heideggeris teikė didelę reikšmę tam tikroms emocijoms, *Dasein* afektams (ypač nerimui, nuoboduliui, džiaugsmui), per kuriuos išryškėja fundamentalus *Dasein* santykis su būtimi, taigi *Dasein* tapatumas (Heidegger 1976: § 40; Heidegger 1983).

įtaką tam tikri gamtinės aplinkos faktoriai turės *man, mano* dvasinei-kūni- nei egzistencijai: ugnis mane apdegins ar sušildys, vanduo pagirdys ar pas- skandins. Kadangi aš rūpinuosi savimi ir įjimu į save gamtinę tikrovę, save suvokiu kaip atskirą nuo pastarosios ir kaip galintį autonomiškai gamtą interpretuoti ir joje veikti. Baimė, pyktis, pasišlykštėjimas, palengvėjimas, pasitenkinimas, žavėjimasis išjaus, akcentuos ir gilins šį tapatumą. Pana- šūs procesai vyksta praktiniame žmogaus gyvenimo lygmenyje, kuriame, pasak Archer, asmens tapumas susidaro per gyvenimiškų (buitinių, pro- fesinių, šeimyninių ir pan.) uždavinių įgyvendinimą. Sėkmingas arba ne, šis įgyvendinimas vėlgi yra lydymas tam tikrų emocijų: frustracijos, nuo- budulio, depresijos arba pasitenkinimo, džiaugsmo, euforijos. Taip pat ir socialiniame lygmenyje formuojasi savivertės pajauta, kurios pobūdis, pasireiškiantis per visą spektrą emocijų – nuo žavėjimosi savimi iki gėdos – priklausys nuo to, kaip individas įjims į savo sąmonę jo paties socialinę tikrovę, t. y. nuo to, kaip klostysis jo asmeniniai projektai socialinėje erd- vėje (darbovietėje, šeimoje, klube, bendruomenėje). Vis brandesnis, arba vis lėkštesnis, žmogaus tapatumas čia skleisis kaip sau keliamų socialinių projektų formulavimo bei savo vertės nustatymo, atsižvelgiant į kitų nuo- mones, autonomija. Bet kuriame lygmenyje – gamtiniame, praktiniame ar socialiniame – emocijos yra lyg nuolatiniai „koridoriai“, per kuriuos atitinkama tikrovė įeina į žmogaus sąmonę ir taip nuolat kuria, taiso, gili- na arba tušuoja jo tapatumą.

Galima būtų išryškinti ir daugiau tikrovės, įjimos ir žmogaus sub- stanciją ir formuojančios jo tapatumą, perspektyvų; galima būtų jas struk- tūriškai smulkinti ar stambinti, kalbėti apie politinę tikrovę, estetinę, ritualinę, mokslinę, poetinę ar etinę tikrovę. Tačiau esminis momentas, formuojantis asmens tapatumui, yra gebėjimas jungti visas tikrovės di- mensijas į visumą. Šis jungimas nėra savaiminis ir lengvas, kadangi išgy- venamos ir formuojančios individo tapatumą tikrovės perspektyvos gali tarpusavyje konfliktuoti: sėkmingos karjeros kaina gali būti šeimos ge- rovė, o ištikimybė religinėms vertybėms gali smogti asmens politiniam prestižui. Todėl tikrovės jungimas į vienovę visada bus iššūkis žmogaus tapatumui, nes jis reikalauja asmeninio individualaus apsisprendimo. Štai kodėl tikrovės įėjimas į sąmonę visada bus tikrovės atžvilgiu autonomiš-

ko asmens tapatumo išryškinimas. Kokiu būdu įvairialypiai tikrovės egzistencijos aktai taps *mano* egzistencijos aktu – priklauso tik nuo mano, savimi ontologiškai besirūpinančio, apsisprendimo. Žmogiškojo individo tapatumas yra jo egzistencijos, *laisvos* egzistencijos būdas.

8. Savęs hermeneutika kaip žmogaus tapatumo susidarymo variklis

Atvirybė tikrovei, pasaulio susitapatinimas su žmogaus prigimtimi, nėra fizinių kūnų sąveikos mechanika. Daikto „susitapatinimas“ su išorine tikrove reikštų jo tapatumo ir egzistencijos žūtį. Žmogaus dvasia yra tokia, kad, „būdama visais daiktais“ (Aristotelis 1990: 431 b 21, vert. mod.), išpildo savo tapatumą. Ankstesniame skyriuje pristatę „išorinę“ šio proceso dimensiją, t. y. žmogaus tapatumo susidarymą kaip pasaulio įėmimą, dabar turime apmąstyti „vidinę“ šio proceso pusę: kas vyksta žmogaus viduje, kad, susitapatinus su išorine tikrove, jo tapatumas nėra sugriau-namas, bet formuojasi? Kartu atsakysime į prieš tai iškeltą klausimą, kaip žmogus sugeba savyje suvienyti įvairiausias, natūraliai nesuderintas, įjimo pasaulio perspektyvas.

Mūsų laikais šias problemas solidžiai apmąstė Ricoeuras, pasiūlęs „naratyvinio“ žmogaus tapatumo teoriją. Žmogaus tapatumas susidaro ne „tiesiogiai“, ne staiga ir izoliuotai, dekartiškai, suvokiant, kas „aš“ esu, bet tik įjimą tikrovę, kaip jau aptarėme. Tačiau, pasak Ricoeuro, šis įėmimas vyksta tarpininkaujant ženklams ir simboliams. „Nėra tiesioginio savęs suvokimo per save patį, nėra vidinio suvokimo, nėra suvokimo, kad noriu egzistuoti, vykstančio trumpuoju tiesioginiu keliu– tiesiog mano sąmonės viduje, bet toks suvokimas ateina tik ilguoju aplinkiniu keliu – per ženklų interpretaciją. Trumpiau tariant, mano darbo hipotezė – tai konkretus mąstymas, t. y. cogito, vykstantis per ištisos ženklų visatos tarpininkavi-mą“ (Ricoeur 1969: 169). Ženklaish ir simboliais išreikšta tikrovė – kultū-ra, žmogaus darbai ir pati kalba – sudaro žmogaus tapatumą, nes žmogus, kalbėdamas apie ją, ištaria, „papasakoja“ pats save. Įženklinto ir įsimbolinto pasaulio aiškinimas, interpretacija, visada yra savęs paties hermeneutika (*herméneutique du soi*), kaip savojo tapatumo susidarymo variklis. Beje,

kad ir kokios interpretacinės prieštaros kiltų interpretuojamame pasaulyje, savęs hermeneutika – naratyvinis tapatumas – vyksta taip, kad besiformuojančiame savajame tapatume žmogus bent jau intencionaliai sugeba jas suvienyti ir įkūnyti įjamo pasaulio visumą¹⁵¹.

Kaip vyksta šis tapatumo formavimasis? Pasaulio įėjimas per ženklų ir simbolių sistemą – istorinis ar fiktyvus pasakojimas – žmoguje reiškiasi kaip laiko išgyvenimas (Ricoeur 1983; Ricoeur 1985). „Pasakojimas ir laikiškumas sudaro ratą“ (Ricoeur 1983: 15), intymiai suvienijanti kitą nei pats žmogus tikrovę ir patį žmogų. Ricoeuras skiria daug dėmesio aristoteliškajai ir augustinėškajai laiko sampratų konfrontacijai¹⁵²: ne tiek paneigiančios, kiek papildančios viena kitą sampratos, pati „pasakojimo ir laiko dialektika“ atskleidžia, atrodo, išsiskyrusių laiko dimensijų – praeities, dabarties, ateities – vienybę. Ji ir yra žmogaus tapatumo branduolys, o lemiamą Augustino įtaką Ricoeuro laiko ir tapatumo sampratai atrodo neginčytina (Bochet 2003). Pasakojamas pasaulis – jo praeities, dabarties ir ateities įvykiai – suponuoja vieningą „žmogišką laiką, kuris negali būti kitoks, nei pasakojamas laikas“ (Ricoeur 1985: 185) ir kuris yra ne kas kita, kaip pats žmogaus tapatumas, o veikalą *Laikas ir pasakojimas* tęsia kita Ricoeuro knyga – *Patsai kaip kitas* (Ricoeur 1990). „Iš istorijos ir pasakojimo jungties subtiliai kilo individo, arba bendruomenės, specifinis tapatumas, kurį galima vadinti *naratyviniu tapatumu*“ (Ricoeur 1985: 442) ir kuris yra ne kas kita, kaip pats *asmens*, arba bendruomenės, *tapatumas*¹⁵³.

151 Į savo iš esmės fenomenologinę-hermeneutinę filosofiją Ricoeuras subtiliai integruoja struktūralizmą, kalbos ženklų sistemą interpretuodamas kaip pasaulio hermeneutikos raišką, psichoanalizę, kaip sąmonės archeologiją, religiją, kaip eschatologinį šventybės išgyvenimą, ir Hėgelio fenomenologiją, kaip asmenybės teleologiją: „Archeologijos, teleologijos ir eschatologijos dialektikoje atsiranda ontologinė struktūra, pajėgi sujungti kalbos lymenyje prieštaringas interpretacijas. Ši koherentiška būtis, mūsų būtis, kurioje išsiskiria tarpusavy konkuruojančios interpretacijos, *nesusidaro niekur kitur, kaip tik pačioje šioje interpretacijų dialektikoje*. Šiuo požiūriu, hermeneutikos sudaromas horizontas yra nepranokstamas“ (Ricoeur 1969: 27).

152 Ricoeuras interpretuoja Aristotelio laiko sampratą, išdėstyta jo *Poetikoje*, o Augustino – XI *Išpažinimų* knygoje (Ricoeur 1983: 17–104).

153 „Atsakyti į klausimą ‚kas?‘, kaip puikiai sakė Hannah Arendt, tai pasakoti gyvenimo istoriją. Papasakota istorija pasako veiksmo autorių, jo *kas*. *Taigi*, kas *tapatumas gali*

Veikale *Patsai kaip kitas* apmąstydamas asmeninį tapatumą, Ricoeuras skiria du žmoguje glūdinčius ir tarpusavyje dialektiškai sąveikaujančius tapatumo tipus: *idem*-tapatumą (*mêmeté, sameness*) ir *ipse*-tapatumą (*ipséité, selfhood*). Pirmasis iš šių tipų yra būdingas kiekvienai egzistuojančiai būtybei, daiktui, todėl neperteikia žmogaus specifiškumo. Jis tiesiog reiškia tam tikrų subjektui būdingų savybių išsilaikymą laiko bėgime ir liudija tik tai, kad pasaulyje žmogaus tapatumas reiškiasi kaip ir bet kurio kito daikto tapatumas, kaip pastovus „charakteris“ ir į tą patį tapatumą nurodančios „charakteristikos“ (Ricoeur 1990: 140–146): kaip ši akmenį atpažįstu iš jam būdingos formos, spalvos ar geologo suteikto numerio, taip ši žmogų – iš jo balso tembro, mąstymo specifikos arba tiesiog iš paso. Tai – substancinis, arba formalusis, tapatumas, kurio sampratą susistemino ir visoms kartoms perdavė Aristotelis. Dėl šios galimybės žmogaus tapatumą galima aiškinti tomis pačiomis kategorijomis kaip ir daikto tapatumą, žmogus neretai ir yra traktuojamas kaip daiktas. Jo tapatybinė specifika, jo kaip žmogaus išskirtinumas dažnai nėra pastebimas ir filosofų darbuose. Kaip pavyzdį, Ricoeuras nurodo Locke'ą (Ricoeur 1990: 150–152), kuris žmogaus tapatumą atvirai apibrėžia kaip bet kurio kito „daikto tapatumą sau pačiam“ (*sameness with itself*), o atmintį traktuoja tik kaip žmogišką tokio tapatumo formavimosi funkciją: žmogus niekuo nesiskiria nuo daikto, tik turi atmintį; jei stalas turėtų atmintį, jis būtų žmogus.

Žmogaus kaip asmens specifika yra ta, kad jo *idem*-tapatumas yra persmelktas jo *ipse*-tapatumo. Pastarasis yra savęs paties išlaikymas laike, vykstantis kitoje plotmėje, nei tų pačių savybių ar tos pačios substancijos išlaikymas. *Ipse*-tapatumas nėra substancinis subjekto tapatumas nei Aristotelio, nei Kanto prasme (Ricoeur 1990: 143). Sunkiai apčiuopiamas, jis pasirodo tokiuose žmogiškuose fenomenuose, kaip „duoto žodžio laikymasis“ (Ricoeur 1990: 143, 148–150). Kad ir kaip keistųsi mano savybės, kad ir mirties akivaizdoje (substancinio pasikeitimo grėsmė), esu nusi-

būti tik naratyvinis“ (Ricoeur 1985: 442–443). Ricoeuras čia nurodo į H. Arendt'o veikalą *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958; liet. vert. Arendt H. Žmogaus būklė. Vilnius: Margi raštai, 2005). Ricoeuras parodo, kaip pasakojimas formuoja ir individo, ir bendruomenės tapatumą, kaip pavyzdžius pasitelkdamas psichoanalizę ir biblinę žydų tautą (Ricoeur 1985: 444–445).

statęs laikytis duoto žodžio. Būtent čia išryškėja individualaus žmogaus, kiekvieno „aš“, *ipse*, tapatumas, skirtingas nei idem-tapatumas: išryškėja ne kaip atskira žmogaus prigimties savybė šalia visų kitų, racionaliai aprašoma, išmatuojama ir įforminama į bendrą sąvoką, bet kaip „liudijimas“ (*attestation*), specifinis tiesos modusas, reikalaujantis labiau pasitikėjimo, nei žinojimo. Toks tiesos modusas iš karto reikalauja *kito* įsiterpimo: „Asmeniui jo tapatumo išlaikymas reiškia tokią elgseną, kuri leidžia kitam ja *pasitikėti*. Kadangi kažkas gali manimi pasitikėti, vadinasi, kito akyse savo veiksmais esu *tikėtinas*. Atsakomybės terminas suvienija abi šias pasitikėjimo ir tikėtinumo reikšmes. Jis jas suvienija, pasiūlydamas *atsakymą* į kito, kuriam manęs reikia, užduodamą man klausimą ‚Kur tu?‘ Šis atsakymas yra: ‚Štai aš!‘ Šis atsakymas ir reiškia savęsiš laikymą [tapatumą]“ (Ricoeur 1990: 195)¹⁵⁴.

Todėl *ipse* tapatumas yra etinio pobūdžio fenomenas. Bet etika nėra bekūnė teorija: atvirksčiai, kaip *praxis*, ji „negaišta laiko“ formalioms teorinėms paieškoms, bet „paliudyta“ tiesą įkūnija konkrečiais veiksmais ir juos vis iš naujo reflektuojančiu pasakojimu¹⁵⁵. Taip nematomas ipse-tapatumas tampa matomo idem-tapatumo šaltiniu (Ricoeur 1990: 146–147, 150). Žmogaus asmens tapatumą apmąstysime tik tada, kai girdimuose žodžiuose ieškosime negirdimo kalbančio subjekto (*kas kalba?*), matomuose veiksmuose – nematomo veikiančiojo (*kas veikia?*), pasakojimuose – nepastebimo besipasakojančio (*kas pasakojasi?*), įvykiuose – moralinio jų subjekto (*kasyra atsakingas?*) (Ricoeur 1990: 27–35, 345)¹⁵⁶. Visos šios paieškos gali būti traktuojamos vieningai – kaip savęs hermeneutika. Todėl pasakojimas – savęs paties pasakojimas, atpasakojant pasaulį (žodžius ir simbolius, veiksmus ir įvykius) – čia įgauna ypatingą statusą: asmens tapatumas yra iš esmės hermeneutinis, naratyvinis, asmuo tampa savimi

154 Ricoeuras čia nurodo į Leviną, ypač jo veikalą *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Vėliau aptarsime šių dviejų mąstytojų sąsają ir polemiką.

155 „Pasakojimas niekada nėra etiškai neutralus“ (Ricoeur 1990: 167). Apie pasakojimo, taigi asmens tapatumo, ir etikos, *praxis*, ryšį žr. veikalo *Soi-même comme un autre* 186–198 puslapius, kuriuose Ricoeuras polemizuoja su I. MacIntyre'u (*After Virtue*) bei VII bei VIII jo dalis.

156 Šie klausimai atspindi Ricoeuro veikalo planą.

tik save pasakodamas¹⁵⁷. Tai reiškia, kad ipse-tapatumo negali būti be įsikūnijimo ir įsipasaulinimo (Ricoeur 1990: 178), taigi be santykio su kitu, vykstančio per kalbą, kultūros paminklus ir sociumo darbus, per profesinį, šeimos, laisvalaikio gyvenimą (Ricoeur 1990: 186), kartu grindžiančio autentišką idem-tapatumą; autentišką, reiškia: atvirą ipse-tapatumo įsismelkimui, o ne suvokiamą kaip izoliuotų savybių ir substancinių formų saugyklą¹⁵⁸. Jau sakėme ne kartą: asmens specifika kyla iš to, kad jis yra gryna atvirybė, santykis, jis yra savimi pačiu tik tapdamas kitu (*patsai kaip kitas; soi-même comme un autre*¹⁵⁹). Kalbėjome ir apie tai, kad toks santykis reiškia *savęs-paties* brandinimą ir išlaikymą, *rūpestį savimi*¹⁶⁰, judėjimą, tapsmą, kuriam bet koks sustingimas ir galimybė būti išreikštam bendra sąvoka, pagal tam tikrą aristoteliškosios kilmės imobilistinės substancijos įvaizdį, reikštų nutolimą nuo savo autentiško tapatumo¹⁶¹. Ricoeuro žodžiais, „pareigai išsilaikyti savimi pačia, *laikantis* savo žodžio, gresia pavojus sustingti į paprasčiausią *to paties pastovumą*, kuriam būtų būdingas stoikiškas nejautrumas, jeigu ji nebūtų gaivinama noro atsakyti

157 Ricoeuras detaliai išdėsto savo naratyvinio tapatumo teoriją ir jos santykį su idem-tapatumo ir ipse-tapatumo dialektika šeštojoje *Patsai kaip kitas* dalyje (Ricoeur 1990: 167–198).

158 „Naratyvizuodamas charakterį [t. y. idem-tapatumą], pasakojimas jam grąžina jo paties judėjimą, išlaisvina nuo surambėjusių nusiteikimų, nuo užakusių susitapatinimų“ (Ricoeur 1990: 195–196).

159 Apie pačią šio posakio, sudarančio Ricoeuro knygos pavadinimą, prasmę, Ricoeuras kalba veikalo pradžioje (Ricoeur 1990: 11–14).

160 „Pasakojimas pasakoja rūpestį“ (Ricoeur 1990: 193). Rūpesčio sąvoka visuomet verčia prisiminti Heideggerio *Dasein* analitiką.

161 „Skirtingai nei abstraktaus To Paties tapatumui, naratyviniam tapatumui, kuris sudaro „aš“ kaip ipse-tapatumą, yra būdingas keitimasis, judėjimas, vienijamas paties gyvenimo vienybės“ (Ricoeur 1985: 443). „Iš pasakojamosios funkcijos kyla originali dinaminio tapatumo sąvoka, suvienijanti netgi tas kategorijas, kurias Locke’as laikė priešybėmis – tapatumą ir įvairovę“ (Ricoeur 1990: 170). Veikale *Patsai kaip kitas* Ricoeuras akcentuoja tapatybinių izoliacijų žalą, kai individo ar tautos tapatumo bruožai yra izoliuojami nuo jų istorijos eigos ir nuolatinio jų pasakojimo, paverčiami abstrakčiais nekintančiais dydžiais, ir palaipsniui tampa ideologiniais kriterijais, išoriškai taikomais individo bei tautos „teisingumo“ nustatymui, bei skausmingais jų kontrolės įrankiais (Ricoeur 1990: 148).

į kito lūkestį ar tiesiog prašymą. Iš pat pradžių (...) kitas yra čia“ (Ricoeur 1990: 311).

Ricoeuras užbaigia savo apmąstymus apie žmogaus tapatumą veikalė *Patsai kaip kitas*, iš dalies sutikdamas ir iš esmės polemizuodamas su E. Levinu. Kad *kitas* sudaro pačią svarbiausią kategoriją, tiksliau – „metakategoriją“ (Ricoeur 1990: 410)¹⁶², asmens tapsme, yra būtina priimti. Tačiau Ricoeurui yra nepriimtina Levino nuostata, pagal kurią kitybė įeina į neišvengiamą konfliktą su asmens tapatumu, su jo „saviškumu“. Pasak Ricoeuro, nepastebėjęs idem-tapatumo ir ipse-tapatumo skirties žmoguje, Levinas pernelyg lengvai visą žmogaus tapatumą suvedė į idem-tapatumo sąvoką. Iš tiesų be ipse dimensijos idem-tapatumas tampa sustingusia tapatybe, atitinkančia hermetinę konceptualią schemą, todėl priešinasi bet kokiai atvirybei kitam ir iš jo ateinančiai radikaliai naujovei, būgštaudamas dėl savo „substancinės kaitos“ kaip savo paties sunaikinimo. Tačiau šis Levino dramatinis konfliktas tarp kito ir to paties savęs netenka prasmės, suvokus, kad „aš pats“ savyje turi ne tiek *idem*, kiek ipse-tapatumą, kuris, tiesa, kaip branduolys, brandina žmogaus substanciją ir jo savybes, bet, kaip tapsmas, yra santykis ir atvirybė, ir būtų sunaikintas, jeigu tik būtų sunaikintas kitas. Dar daugiau. Pasak Ricoeuro, tam tikras savarankiškas, nors ir atviras, nors ir ne-substancinis imobilistinė prasme asmens branduolys yra būtinas būtent tam, kad žmogus galėtų tinkamai priimti kitą. Levino pabrėžiama „asimetrija“, kurioje kitas būtų toks svarbesnis už mane patį, jog man derėtų pasitraukti, nes kitaip sunaikinsiu kitą, yra nepriimtinas Ricoeurui: man pasitraukus iš baimės sunaikinti kitą, pastarasis nieko neras ir pats taps tuo pačiu savimi, naikinančiu kitybę. Todėl tam, kad kitas būtų nesunaikintas ir galėtų atlikti svarbiają savo misiją pasaulyje, reikia tvirtos jį priimančios instancijos, asmens „aš“, kurio tapatumas sau pačiam nenustotų būti santykiu ir atvirybe, tačiau,

162 Kitybė, traktuojama kaip kategorija, taptų eiline, „viena iš“ kategorijų, o svarbiausia – toks traktavimas, įvelkantis ją į tradicinės aristotelinės logikos schemą, nuslėptų svarbiausią jos bruožą – neįmanomybę apsiriboti kokia nors kategorija ir kategorijos sąvoka. Todėl kitybę turime traktuoti kaip nuolat savo pačios ribas peržengiančią kategoriją – „meta-kategoriją“, pabrėždami, kad „kitybė save susinaikintų, sutapdama su savimi, tapdama pačia...“ kitybe. Šis pabrėžimas yra Ricoeuro polemikos su Levinu šerdis.

pasakodamas apie šį savo tapsmą per kitą ir kalboje bei kultūroje ir sociume įkūnydamas „liudijimą“ apie save, formuotą save, kaip nuolat iš-si-laik-antį („išsilaikyti laike“) tą *patį mane, ipse*¹⁶³.

9. Tapatumas ir santykis: asmuo

Paskutinėje veikalo *Patsai kaip kitas* dalyje Ricoeuras kelia asmens tapatumo problemą ontologiniu lygmeniu: koks yra savęs-paties, *ipse*, buvimas? Kuo pačios *ipse* egzistencijos būdas yra išskirtinis?¹⁶⁴ Minėjome, kad pati žmogaus egzistencija yra priklausoma nuo *kitos* nei jis pats instancijos, taigi atvirybė ir santykis, ir kad būtent toks egzistencijos pobūdis lemia žmogiškąjį tapatumą, besikristalizuojantį ir žmogiškosios substancijos bei savybių lygmenyje. Būtent šį žmogiškosios egzistencijos pobūdį vadinome *asmeniu*, ką dabar turime pagrįsti.

9.1. *Dasein* asmeniškumo problema

Sakėme, kad žmogiškosios egzistencijos priklausomumo nuo *kito* bruožas lemia, kad ši egzistencija iš esmės yra *rūpestis* savimi. Kalbant Heideggerio tonacijomis, žmogiškoji egzistencija – *Dasein* – yra egzistencija, kuri rūpinasi pačia savo egzistencija (toks yra *Sein und Zeit* leitmotyvas). Šio rūpesčio procesas yra ontologinis vyksmas, kurio metu susidaro tapatus sau branduolys, įvardijamas kaip „aš“. „Šio esinio būtis kiekvieną kartą yra būtis-man“ (*Jeweiligkeit*, „saviškumas“ ar „maniškumas“) (Heidegger 1976: 41)¹⁶⁵. Todėl, „norint apmąstyti *Dasein*, pasižymintį savo *kiekvieną-*

163 „Reikia, kad kito atėjimas, sulaužantis [mano] užsidarymą tame pačiame, rastų (...) [iš manęs kylantį] sutikimą. Nes nereikia, kad mano [tapatumo, ipse] ‚krizėje‘ savęs vertinimas būtų pakeistas savęs neapkentimu“ (Ricoeur 1990: 198).

164 „Quelle sorte d'être est le soi?“ (Ricoeur 1990: 345).

165 Šiame teiginyje girdimas laikiškumo pabrėžimas yra svarbus: „kiekvieną kartą“ reiškia, jog per rūpestį savimi susidarantis „aš“, kurį santykinai vadiname branduoliu, nėra uždaras ir susidaręs vieną kartą visiems laikams, bet kad šis susidarymo procesas lyg prasideda vis vėl ir vėl, nes priklausomumas nuo *kito* ontologiniame lygmenyje niekada nėra neutralizuotas, todėl rūpesčio savimi darbas turi būti pradedamas vis iš naujo. Tokiu būdu susidarantis „aš“, arba branduolys, ontologiniame lygmenyje niekada nėra užbaigtas rezultatas, forma, pasiekusi savo *entelecheia*, bet yra lyg vis iš

kartą-būtimi-man, reikia visada vartoti *asmeninį* vardį ir sakyti „aš esu“, „tu esi“ (Heidegger 1976: 42). 25-ajame *Būties ir laiko* paragrafe Heideggeris pradeda šio ontologinio „aš“ tyrimą, tiesiogiai klausdamas, „kas kiekvieną kartą yra *Dasein*?“ (Heidegger 1976: 114). Formaliai tariant, tai yra „subjektas“ (*subjectum*), „aš pats“, tai „yra tai, kas elgsenų ir išgyvenimų kaitoje išsilaiko tapatus sau pačiam (*Selbigkeit*) (...) ir pasižymi kaip *aš-pats*“ (Heidegger 1976: 114). Tačiau toks formalus *Dasein*, kaip „aš“, įvaizdis dažniausiai yra suvokiamas *Vorhandenheit*, t. y. *substancijos* prasme, pagal mūsų pradžioje gvildentą imobilistinės substancijos sąvoką, o gilioji jo egzistencijos prasmė, pats *Dasein* fenomenas, lieka nesuprastas. Kuomet „aš“, „siela“, „sąmonė“ yra interpretuojami pagal pagrindinę vakarietiškos metafizikos ontologinį pasirinkimą, kaip substancija, žmogiškosios būties prasmė, per kurią galima būtų kelti klausimą apie „būties prasmę“, „užsimiršta“, o *Dasein* analitika tampa neįmanoma. Todėl *Būties ir laiko* autorius ragina pirmiausia atsisakyti substancialistinės „aš“ sampratos, kas „visiškai nereiškia, kad šiam esiniui iš esmės nėra būdingas koks nors „ego-iškumas“, bet, priešingai, reiškia, kad yra tam tikras paties „aš“ buvimo būdas“ (Heidegger 1976: 116). Klausdamas, kas yra *Dasein*, Heideggeris ieškos būtent šio „aš“ prasmės, tuoj pat nurodydamas, kad šios paieškos būtų iš pat pradžių klaidingos, jeigu šį „aš“ įsivaizduotume kaip kažką izoliuoto. „Aš“, kaip *Dasein*, yra „buvimas-pasaulyje“ ir „buvimas-su-kitais“ iš pat pradžių, vienalaikiškai, t. y. „aš“ jau yra į save įėmęs pasaulį ir kitus „aš“ (Heidegger 1976: 116)¹⁶⁶. Apie tai kalbėjome jau ne kartą, ypač tirdami Ricoeuro savęs hermeneutiką¹⁶⁷ ir pasaulio įėmimą traktuodami kaip savojo tapatumo susidarymo variklį. Ši radikali įėmanti atvirybė kitam yra grindžiama jau ne kartą mūsų aptartu egzistencijos priklausomumo pobūdžiu (pradedant 46-uju *Būties ir laiko* paragrafu, šis pobūdis bus apmąstomas mirties klausimo perspektyvoje), darančiu, kad *Dasein*,

naujo pradėdami būti savastis, nors ir išlaikanti vis tą patį saviškumą, o substancijos ir savybių lygmenyje besireiškianti būtent kaip nusistovėjęs ir atpažįstamas „manasis aš“. Ši „vis naujo“ ir vis „to paties“ dialektika sudaro žmogiškojo tapatumo problemos šerdį.

166 Heideggeris analizuoja „aš“ buvimą kaip „buvimą-su“ 26-ajame paragrafe.

167 Apie Heideggerio ir Ricoeuro savęs tapatumo problemos sprendimo sąsajas ir skirtumus žr. Greisch J. *Ontologie et temporalité*. Paris: PUF, 1994, p. 157–159.

„aš“ tapatumas pačia savo esme, kad ir kaip paradoksaliai tai skambėtų, „iš pat pradžių *nera jis pats*“ (Heidegger 1976: 116) – taip stipriai jį sudaro atvirybės kitai, nei jis pats, instancijai fenomenas. Šis fenomenas, beje, dažniausiai yra išgyvenamas neautentišku buvimo būdu: priklausomybę nuo kito mes esame linkę išgyventi ne kaip kokios nors malonės šaltinį¹⁶⁸, bet kaip *nerimą*, nuo kurio sprunkama šalin, į savo susikurtą saugią ir uždara terpę, kartu išduodant ontologinį savo paties tapatumą. Dėl šio bėgimo tolyn nuo savęs „buvimas-pasaulyje“ ir „buvimas-su-kitais“ savo ruožtu yra išgyvenami neautentiškai – ne jiems radikaliai atsiveriant, bet nuo jų užsidarant kaip nuo grėsmės savajam tapatumui. Neautentiškas buvimas (*Das Man*) reiškia užsidarymą, kurio pagrindas vis dėlto yra ontologinė atvertis kitam, tik išgyvenama neigimu: užsidaroma būtent todėl, kad pasiduodama atvirybės baimei (kitas kelia grėsmę); tačiau šis nerimas net nekiltų, kaip tai yra gyvūno atveju, jeigu iš pat pradžių atvirybė kitam nebūtų patirta. Tuo tarpu retai išgyvenamas autentiškas „aš“ buvimo būdas yra savo paties, kaip mirtingojo, tiesos priėmimas, pasireiškiantis kaip tokia atvertis pasauliui ir kitiems, kuri, išgyvenant save, ir juos leidžia išgyventi tokius, kokie jie yra – per juos atitinkantį įsiklausymą ir žodį.

Šio „aš“, *Dasein*, prasmės Heideggeris ieškos ir vėlyvaisiais savo filosofijos etapais, tačiau visada atsisakys jį vadinti *asmenimi*. Esą *asmens* sąvoka yra negrįžtamai apsunkinta substancialistinio įvaizdžio, todėl ją vartoti, siekiant atskleisti fundamentaliąją *Dasein* struktūrą, reikėtų grimzti į apmaudžius nesusipratimus ir nepabaigiamus aiškinimusis. Netgi įvardį „aš“ yra ištikęs toks pats likimas, todėl vokiečių mąstytojas *Dasein* sąvoką palaipsniui ims reikšti figūratyvinio būdu ar grynomis metaforomis („mirtingasis“, „būties ganytojas“ ir pan.). „Aš“, sąmonė, asmuo – visa tai metafizika ėmėsi apmąstyti tokiu būdu, kad būtent šis „aš“ ir išslydo iš klausimo akiračio“ (Heidegger 1992: 91). Pasak Heideggerio,

168 Toks išgyvenimo būdas mus atvestų ne tiek į heidegerišką, kiek į Tomo Akviniečio krikščioniškos filosofijos perspektyvą. Savo būties priklausomumo kaip Dievo dovanos traktavimas kyla iš *creatio ex nihilo* doktrinos, kuri Heideggeriui yra svetima. *Dasein* buvimo priklausomybę vokiečių mąstytojas interpretuoja pirmiausia kaip *nerimą* mirties akivaizdoje (Heidegger 1976: § 68), dažniausiai išgyvenamą neautentiškai ir lemiantį neautentišką savąjį tapatumą – bėgimą nuo savęs paties.

krikščioniškoji antropologija, kaip ir viduramžių filosofija apskritai, kaip, beje, ir visa Vakarų antropologija, tėra imobilistinės substancijos sąvokos projekcija į žmogaus sampratą. Žmogus čia tėra mąstantis gyvūnas, *animal rationale*, kurio būti reiktų aiškinti tokiomis pačiomis kategorijomis, kaip ir gyvūnų ar augalų, todėl jo ontologinis ypatingumas čia net nėra nujaučiamas¹⁶⁹. Juk tą pačią substancijos sąvoką, taikomą gyvūnui ir netgi daiktui, Boecijus ir Tomas Akviniėtis taiko ir žmogaus asmens apibrėžimui: *naturae rationalis individua substantia* (Boethius 1847: III, 3), *individuum subsistens in rationali natura* (Thomas d'Aquin 1984: I, qu. 29, a. 3). Fundamentali *Dasein* struktūra, išryškėjanti mirties akivaizdoje ir besireiškianti kaip *rūpestis*, radikali ontologinė *atvirybė*, *santykis* su būtimi, tokioje antropologijoje esą neturėjo galimybės būti suvoktas. Todėl natūralu, kad žmogaus tapatumas joje buvo aiškinamas kaip uždara schema: pagal apibrėžimą, substancija yra pakankama sau; tokia ji negali būti santykis.

9.2. Asmens sąvoka ikikrikščioniškoje epochoje

Sutikdami su mintimi, kad žmogaus tapatumas Vakarų mąstymo raidoje dažniausiai buvo aiškinamas, remiantis imobilistinės substancijos įvaizdžiu, ir kad populiariojoje sąmonėje toks aiškinimas dominuoja iki šiol, negalime sutikti su Heideggerio išvada, kad ši substancinė metafizi-

169 „Pirm visko reikia pagaliau paklausti, ar pirmaprūdė ir viską iš anksto lemianti žmogaus esmė apskritai glūdi *animalitas* dimensijoje. Ar mes apskritai einame teisingu keliu prie žmogaus esmės, jei mes ir kol mes žmogų, kaip gyvūną šalia kitų gyvūnų, lyginame su augalais, gyvuliais ir dievu? Žinoma, taip daryti galima, galima šitaip žmogui, kaip esiniui, surasti vietą tarp kitų esinių. Taip būtų galima apie žmogų nuolat sakyti ką nors teisinga. Tačiau negalima užmiršti, kad šitaip žmogus galutinai išstumiamas į *animalitas* karalystę netgi tada, kai jis su gyvuliu netapatinamas ir pripažįstamas specifinis jo skirtumas nuo gyvulio. Iš principo *homo animalis* turime galvoje net tada, kai *anima* suvokiama kaip *animus sive mens*, o ši – kaip subjektas, asmuo ar dvasia. Toks suvokimas yra tam tikra metafizikos rūšis. Tačiau šitaip žmogaus esmė sumenkinama ir neapmąstoma kilmės požiūriu; tuo tarpu esmingoji kilmė istorinei žmonijai nuolat yra esmingoji ateitis. Metafizika apmąsto žmogų pagal *animalitem*, bet neapmąsto jo *humanitatem*“ (Heideggeris 1989: 231).

ka Vakaruose buvo vienintelis filosofinės antropologijos modelis¹⁷⁰. Priešingai, *asmens* sąvokos genezės tyrimai rodo, kad žmogaus kaip *asmens* samprata nuolat kėlė įtampą, konkuravo, priešinosi žmogiškojo individo tapatumo aiškinimui imobilistinėmis kategorijomis. Pažvelkime atidžiau į šiuos tyrimus.

Lotyniškas žodis *persona* kilo iš graikiškojo *prosopon*, kurį įprastai verčiame žodžiu *veidas* ir taikome žmogui arba Dievui¹⁷¹. Tačiau originali *prosopon* reikšmė apima visas būtybes, taip pat ir daiktus: ji reiškia tai, per ką būtybė kam nors „prisistato“; antai mėnulis mums prisistato viena iš savo pusių, kuri ir bus vadinama *prosopon*, o valtis taip pat turi savo *prosopon* – tai jos smaigalys (Nédoncelle 1948: 280). Nenuostabu, kad šis žodis buvo imtas taikyti graikų teatre – kaukėms, kurias aktoriai dėvėdavo vaidinimo metu ir taip pristatydavo publikai savąjį personažą. Ilgainiui *prosopon* ėmė reikšti personažą. Tai buvo lemiamą evoliucija: būtent ši iš teatro atėjusi *prosopon* reikšmė paplito kasdienėje visuomenėje ir, susiaurindama prieš tai minėtą sąvokos prasmę, ėmė ženklinti žmogų kaip visuomenės narį, kaip vaidinantį tam tikrą vaidmenį, pagaliau – kaip kalbantį ir veikiantį individą. *Prosopon*, veidas, tapo grynai žmogiškuoju atributu, kuriuo žmogiškasis *individus* save pristato kitiems. Sąvoką perėmė Naujasis Testamentas, ja reikšdamas žmogiškąjį individą, pabrėždamas tik jam būdingas ypatybes. Kaukės reikšmė pamažu buvo pamiršta, o krikščioniškieji autoriai *prosopon* terminą ėmė taikyti ir angelui, ir Dievui: šie prisistato, apsidriškia per savo *veidą*, kaip *prosopon* (Origenas) (Housset 2007: 36–38).

Kad ir kokia būtų etimologinė lotyniško žodžio *persona* kilmė, romėnai, sekdami graikų *prosopon*, juo vėlgi reiškė pirmiausia teatro kaukę, o vėliau – žmogiškąjį individą. Siekdamas atskirti daiktus nuo juridiškai atsakingų žmonių (*reset persona*), juristas Gajus sąvokai *personna* suteikė

170 Remdamiesi E. Housset tyrimais galime tvirtinti, kad Heideggerio *Dasein* samprata yra artimesnė augustiniskajai *amens* sąvokos interpretacijai daug labiau, nei pats Heideggeris norėtų tai pripažinti (Housset 2007: 377–419).

171 Senajame Testamente randame hebraišką sąvoką *panim*, kurią vertėjai į graikiškąją *Septuagintą* išvertė būtent žodžiu *prosopon*: „Eikš, jo veido ieškok! Tavo veido, Viešpatie, aš ieškau!“ (Ps 27, 8–9).

teisinę prasmę. Taip ima ryškėti tam tikra *asmens (persona) kilnumo* idėja: individualus žmogus yra juridiskai viršesnis už daiktus, nes, kaip teisės subjektui, ne gamta jam teikia vertę, o jis ją teikia pats sau, kaip žmogus (Housset 2007: 40). Ši žmogaus kaip *asmens* kilnumo idėja buvo sustiprinta stoikų vidujybės doktrinos: pasitraukęs į savo vidų žmogus yra pajėgus atremti skaudžiausius dievybės, likimo teikiamus smūgius, taigi, šia prasme, žmogus sudaro autonomišką likimo atžvilgiu zoną, gali išvengti žaislo dievybės rankose likimo. Ši stoikiška žmogaus, kaip turinčio vidujybę, idėja buvo sujungta su juridine prasme: tik žmogus, kuris pats save, iš vidaus, valdo, yra teisės subjektas, turi galimybę būti piliečiu ir nebūti traktuojamas kaip daiktas (Cormier 1994). Taigi, žmogaus kaip *asmens* kilnumo idėja yra išsisknijusi graikų, bet ypač romėnų pasaulyje.

9.3. Teologinė asmens sąvokos transformacija: asmuo kaip santykis

Vis dėlto *asmeniui* priskiriamas kilnumas įgaus iki tol istorijoje neregėtą jėgą pirmųjų krikščionybės mąstytojų, Bažnyčios Tėvų, raštuose¹⁷². Tertulijonas (150–230) pirmas iš jų ims taikyti *persona* sąvoką pačiai sakraliausiai sferai – dieviškosios Trejybės vidujybei – reikšti. *Persona* yra pavadinamas ypatingas būdas, kuriuo Trys dieviškieji – Tėvas, Sūnus, Dvasia – yra skirtingi ir vis dėlto sudaro tobulą vienybę. Tėvas, Sūnus, Dvasia yra atskiri asmenys, bet ši atskirybė priklauso tai pačiai prigimčiai: yra ne trys dievai, bet vienas Dievas trijuose Asmenyse (Tertullien

172 Asmens sąvoka į Vakarų filosofiją atėjo per teologiją. „Neįmanoma mąstyti apie asmenį, aplenkiant Bažnyčios Tėvus, kadangi ši sąvoka gimė būtent jų teologinėse kontroversijose, ir tik šios kilmės apmąstymas leidžia [asmenį] traktuoti kaip kažką daugiau nei substancinė vienybė [tarp sielos ir kūno]“ (Housset 2007: 47–48). Teologinė filosofinės asmens sąvokos kilmė kelia sudėtingą filosofijos ir teologijos santykio problemą Vakarų metafizikoje. Čia negalime jos svarstyti, bet privalome konstatuoti patį faktą: ir pats asmens sąvokos turinys (asmuo kaip ontologinė atvirybė ir santykis), ir asmens statusas (žmogus kaip absoliutas) kilo iš apreikštosios tikrovės – dieviškosios Trejybės – aiškinimo. Būtent šios teologinės kilmės užmiršimas lėmė, kad žmogus, nors ir vadinamas asmenimi, Vakarų civilizacijos eigoje buvo nuolat iš naujo traktuojamas grynai pagal substancijos sąvokos modelį, taigi ontologiškai neišskiriant jo iš kitų pasaulio būtybių.

1842)¹⁷³. Kitaip tariant, *asmens* sąvoka ima reikšti unikalią, klasikinę logiką laužančią *santykio* idėją: esama viena tik per skirtingumą, esama savimi, tapačiu sau pačiam, tik todėl, kad savyje yra ne vien aš, bet ir kitas nei aš. Asmuo čia įgauna „dialoginę prasmę“ (Housset 2007: 45). Tai nauja prasmė, išprovokuota poreikio aiškinti trejybines paslaptį, ir kelianti įtampą tradicinei substancijos sąvokai, pagal kurią santykis gali turėti tik akcidento, o ne esmės statusą. „Asmuo [čia] nėra apibrėžiamas per substancinį tapatumą, bet per galią atsakyti“ (Housset 2007: 47). Turint omenyje, kad *persona* žymi konkretų individą, kad ir dieviškos prigimties, kaip ir *substantia*, atsiras būtinybė derinti šias sąvokas.

Pirmasis toks derinimas buvo vykdomas graikiškai kalbančių Bažnyčios Tėvų, vartojant *hypostasis* sąvoką. Stoikai Chrisipas ir Posidonijus, taip pat neoplatonikai Filonas Aleksandrietis ir pats Plotinas šia sąvoka siekė perteikti Aristotelio *ousia*, kaip *hypokeimenon*, prasmę, tačiau ją papildydami konkrečios individo egzistencijos idėja, t. y. poreikiu įimti domėn individualiąsias, unikaliąsias būtybės savybes, kaip paties individo tapatumo atributus (Housset 2007: 48–49). Taip *hypostasis* ima reikšti ne tik formaliąją substanciją, būtybės subjektą kaip *hypokeimenon*, bet ir konkretų jos *subsistavimą*. Stoikams ir neoplatonikams taip papildžius aristotelinę *ousia* reikšmę nauja prasme, krikščionių mąstytojai – Origenas, Bazilijus Cezarietis, Grigalius Nisietis – ims vartoti *hypostasis* sąvoką dieviškosios Trejybės vidujybei reikšti: graikiškoje teologijoje ji turės tokią pačią reikšmę ir vaidins tokį patį vaidmenį, kaip *persona* sąvoka lotyniškoje (Housset 2007: 50–59). Tačiau būdama natūraliai susieta su aristoteliškąja *ousia* (*substantia* kaip *hypokeimenon* ir *to ti en einai* jungtis) ir siekdama nuo jos atsiriboti, *hypostasis*, labiau nei tertulijoniškoji *persona*, pabrėš būtent konkretaus, unikalaus, nepakartojamo individo dimensiją. Juk pagaliau nėra unikalesnės būties, kaip Tėvo, Sūnaus ir Dvasios, skirtingų ir tobulai vieningų. Taigi, pirmasis substancijos ir asmens (*substantia*

173 Apie Tertulijono asmens sąvokos vartojimą, žr. Moingt J. *La théologie trinitaire de Tertullien*. Paris: Aubier, 1966–1969. Atrodo, kad Tertulijonas *persona* terminą ims vartoti kaip įrankį dieviškosios Trejybės paslapčiai reikšti, įkvėptas Ipolito Romiečio, kuris elgėsi analogiškai su graikiška *prosopon* sąvoka (Prestige 1955: 144).

ir *hypostasis*) derinimas trejybės teologijoje yra toks: substancija išreiškia tai, kas yra bendra, asmuo – tai, kas individualu; substancija reiktų vadinti pačią dieviškąją prigimtį, asmenimis – individualius šios prigimties modulumus, „raiškas“. Savo laiškuose Grigaliui Bazilijus Cezarietis taip apibendrina: „Iš vienos pusės, mes apmąstėme tai, kas yra Švenčiausioje Trejybėje bendro, iš kitos – kas ten išsiskiria kaip savitumai; bendrumo priežastį matome substancijoje, o *hypostasis* ženklina tai, kas išsiskiria kaip savitumas“ (Basile 1957: 89). Matome, kaip palaipsniui *asmens* sąvoka ima reikšti tai, kas individo tapatume nesutampa su rūšine jo prigimtimi ar bendrine sąvoka (substancija), nepaisant to, kad prigimtis yra šio tapatumo dalis. Krikščioniškoje teologijoje svarstant Dievo sampratą, substancijos sąvokos vartojimas, išstumiant *hypostasis* arba *persona*, reikštų Trejybės paslapties atmetimą, kas prilygtų paties krikščioniškojo apreiškimo sunaikinimui.

Grigalius Nisietis suteikia *asmens* sąvokai sodrumo: reikšdama individualumą, dieviškosios egzistencijos konkretybę, papildančią apibendrinančią dieviškąją prigimtį, iš kurios kyla, kiekviena *hypostasis* yra tobulai laisva ir spontaniška, būties pilnatvė, o ne kokia nors bendrą prigimtį apribojanti viena iš galimų jos išraiškų. Taigi, palaipsniui pirmųjų amžių teologiniai svarstymai privedė prie tokio *asmens* suvokimo, kuriame, reikšdamas bendrą prigimtį, asmuo reiškia gryną santykį, individualumą ir laisvę. Taip dėliojantis *asmens* sąvokos turinio mozaikai, kartu su Grigaliumi Nisiečiu galime peržengti ypač svarbią mūsų mąstymo pakopą: turime prabilti apie dieviškojoje Trejybėje atrastų dalykų, reiškiamų per *asmens* sąvoką, projekciją į žmogų, kaip Dievo paveikslą. „Jeigu Dievybė yra bet kokio gėrio pilnatvė, ir jeigu žmogus yra jos paveikslas, tai būtent šioje pilnatvėje paveikslas ras panašumą su savo modeliu. Taigi, mumyse yra visokie gėriai, kaip ir visos dorybės, visa išmintis bei visa, ką tik geriausio galime suvokti. Tarp visų šių gėrių išsiskiria laisvė, dėl kurios mūsų niekas negali versti; mūsų neslegia jokia fizinė galia, bet esame laisvi priimti sprendimus ir turėti nuomonę“ (Grégoire de Nysse 1982: 97). Kaip Dieve, taip ir žmoguje, nes žmogus yra Dievo paveikslas. Jeigu Dievybėje reikia išskirti substanciją ir asmenį, prigimtį ir individualumą, tai ir žmoguje reikia išskirti jo *ousia*, jo prigimtį, būdingą visiems žmonėms, ir jo

hypostasis, jo unikalų asmenį, būdingą tik jam. Ir kaip dieviškieji asmenys yra nepažįstami, taip ir žmogaus asmuo, pasak Grigaliaus Nisiečio, yra iki galo nepažinusi: „Mūsų dvasia yra nepažini, nes joje išpaustas nepagauna-mojo pėdsakas“ (Grégoire de Nysse 1982: 67).

Vis dėlto tikrasis „asmens išradėjas“, pasak Housset, yra šventas Augustinas (Housset 2007: 63). Tiesa, Augustinui trūkstatokio griežto konceptinio sistematiškumo, kuriuo vėliau pasižymės Boecijus ir Tomas Akviniėtis, tačiau būtent jam pavyko atskleisti fundamentaliausią ontologinę asmens sąvokos struktūrą: „Šventas Augustinas parodo, kad asmuo neturi apibrėžimo, ir kad būti asmeniu – tai iš tiesų nerimauti dėl savo paties vietos. Visos *Išpažinimų* meditacijos apie žmogaus egzistencijos faktiškumą neigia idėją, kad žmogiškasis asmuo gali būti suvoktas kaip paprasčiausia kokio nors subsistuojančio esinio vienybė, bet, atvirkščiai, teigia, kad jis yra dinamiška transcenduojančio veiksmo vienybė, traktuojama kaip santykis su būtimi: asmuo ima būti tik kaip atvirybė būčiai“ (Housset 2007: 63–64). Ši struktūra sudarys probleminį mąstymo horizontą viduramžių autoriams, bus pamiršta moderniaisiais laikais ir vėl atgims Heideggerio tekstuose. Pastarąjį išplėtotai *Dasein* faktiškumo analizei Augustino įtaka buvo lemiamą, ir belieka tik apgailėstauti, kad pats Heideggeris, jau rašydamas *Būtį ir laiką*, šią įtaką nutyli, o vėliau, interpretuodamas Vakarų filosofijos istoriją kaip ontoteo-logijos procesą, Augustiną vertina kaip vieną iš tipiškų jo dalyvių¹⁷⁴. Mūsų svarstymams

174 Tokia Heideggerio pozicija, be abejonės, sudaro vieną iš tamsių jo mąstymo, o greičiausiai pačios jo asmenybės, pusių – Heideggerio pasaulyje tokios tamsos netrūksta. Kaip Heideggeris perima Augustino mąstymą apie sielą, plėtodamas savo faktiškumo idėją, žr. jo paskaitas, skaitytas Freiburgo ir Marburgo universitetuose iki 1924-ųjų metų, ypač *Einleitung in die Phänomenologie der Religion ir Augustinus und der Neuplatonismus*, abi spausdinamos 60-ajame jo raštų (Gesamtausgabe) tome, taip pat komentarus: Greisch J. *L'Arbre de Vie et l'Arbre du savoir*. Paris: Cerf, 2007; Agamben G. *La passion de la facticité // Questions ouvertes. Heidegger*. Paris: Osiris, 1988, p. 63–84; Barash J. A. *Heidegger et le sens de l'histoire*. Paris: Galaade, 2006; Aleksandravicius P. *Temps et éternité chez saint Thomas d'Aquin et Martin Heidegger*. Saarbrücken: Editions universitaires européennes, 2010; Capelle-Dumont P. *Filosofija ir teologija Martino Heideggerio mąstyme*. Vilnius: Aidai, 2010. Vėlesnę, ontoteologinę savo metafizikos istorijos interpretaciją Heideggeris detalai išdėsto *Nietzsche*. T. 2. Pfullingen: Neske, 1961, taip pat *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1950.

apie žmogiškojo individo tapatumą Augustino aprašyta asmens struktūra sudaro fundamentalią atramą: asmuo yra paradoksali dinamiška instancija – jo tapatumas yra grynas santykis.

Kaip ir prieš jį gyvenę mąstytojai, Augustinas aiškino asmens sąvoką pirmiausia teologiniame kontekste, apmąstydamas Kristaus būties dvilypumą. Jeigu Kristus turi dvi prigimtis, dieviškąją ir žmogiškąją, kodėl jis yra viena, o ne dvi būtybės? Puikiai žinome žymųjį jo, kaip ir visos Bažnyčios, atsakymą: Kristus yra vienas asmuo, „savita ir individuali tikrovė“ (*aliquid singulare atque individuum*) (Augustin 1969: VII, VI, 11), tačiau dviejose prigimtyse. Neatpasakosime čia pačios Augustino mąstymo eigos, detaliai atskleidžiančios jo teologinio objekto būtį; mums čia rūpi tai, kad šio mąstymo rezultatas – asmens sąvokos struktūra – įgauna ir metafizinę prasmę. Augustino tekstuose asmuo tampa tikrove, kurios tapatumą galima apibrėžti tik laužant tradicinės substancijos sąvokos rėmus: individualus, savitas, vienas asmuo yra nevienalytis, nes savyje talpina *kito* prigimtį. Substancijos sąvoka, iš principo teigianti prigimties ir tapatumo vienybę, čia netinka¹⁷⁵. Augustino svarstymai apie Kristaus būtį sudaro tam tikrą simetrinę opoziciją su jo, kaip ir prieš tai mūsų pristatytų kitų Bažnyčios Tėvų, mąstymais apie dieviškąją Trejybę: iš vienos pusės, turime vieną asmenį dviejose prigimtyse, iš kitos – tris asmenis vienoje prigimtyje¹⁷⁶. Tačiau čia nėra jokio prieštaravimo: abiem atvejais asmuo yra suvokiamas kaip kažkas daugiau nei prigimtis, o būtent – kaip ypatingo tapatumo tikrovė, kurios bruožas yra prigimties transcendencija, ribų peržengimas, taigi atvirybė ir santykis. Bet tai nereiškia, kad Augustinas apskritai atmeta substancijos sąvoką. Juk toks atmetimas teigtų, jog pati tikrovė išskysta į

Vienas iš autorių, sugebėjusių subtiliai parodyti Heideggerio asmenybės ir biografijos sudėtingumą, buvo istorikas Hugo Otto, veikale *Martin Heidegger. Unterwegs zu Seiner Biographie*. Frankfurt-New York: Campus Verlag, 1988.

- 175 I. Chevalier tyrimai nuodugnai parodė, kaip augustiniškoji asmens sąvoka pranoksta substancijos kategoriją ir tą mąstymo lauką, kurį ši kategorija apibrėžė graikų filosofijoje: asmens sąvokos negalima suprasti nei kaip rūšies tipe, nei kaip individo rūšyje (Chevalier 1940).
- 176 Mūsų nagrinėtą graikiškąją trejybinės teologijos formulę *mia ousia, tres hypostasis* Augustinas išverčia *una essentia, tres personae*. Trejybės teologijai yra skirtas Augustino veikalas *De Trinitate*, apie smes sąvokos įvedimą į šią teologiją žr. ypač VII knygą.

įvairius santykius, kurie sukurtų kažkokį neapčiuopiamą lauką, sudaromą neturinčių jokios tapatybės būtybių. Todėl substancijos sąvoką Augustinas išlaiko, bet santykio kategoriją paverčia pačia jos esme, taigi tarsi ją „atveria“, išlaikant jos pastovumą (Houset 2007: 70–73). Asmuo nėra santykis be tapatumo, priešingai. Todėl ir vėlesnė Augustino apmąstymus tęsianti tradicija, nuo Boecijaus iki Tomo Akviniečio, stengsis vienaip ar kitaip derinti asmens ir substancijos sąvokas, t. y. derinti visą žmogiškąjį individą apimančią atvirybę kitybei ir per tai susidarantį individualų, tik tą žmogų reiškiantį ir atskiru vardu, o ne bendrine sąvoka vadinamą pastovumą, lyg kokią jo vienybę ar branduolį. „Visa asmens paslaptis čia ir glūdi: asmuo sudaro (...) vienybę, kuri iš savęs nepašalina įvairybės, jis nėra ta vienybė, kurią sudaro [konceptualioji] reprezentacija“ (Houset 2007: 65)¹⁷⁷. Tačiau kaip buvo pereita nuo asmens sąvokos vartojimo grynai teologinėje plotmėje į jos taikymą žmogiškajai būčiai reikšti?

Augustino Trejybinę teologiją ir kristologiją papildė jo ekleziologija: įimdamas į savo dieviškąjį asmenį žmogiškąją prigimtį, Kristus įima į save visą žmoniją, t. y. kiekvieną žmogų, kiekvieną asmenį. Tokiu būdu susidariusi Bažnyčia, kaip „Kristaus kūnas“, kiekvieną jos narį, kiekvieną žmogų, paverčia transcendentine būtybe – asmenimi, kadangi kiekvienas iš jų, kaip individas, yra apibrėžiamas ir kitus individus apimančia visuma: žmogiškojo individo tapatumas tampa priklausomas nuo kitybės, ir būtent ši atvirybė sudaro asmens struktūrą: „Savo tikraja prasme, žmogiškasis asmuo reiškia žmogų, kurio egzistencija įgauna savo vienybę tik skrodžiama kitų asmenų“ (Houset 2007: 79). Turint omenyje, kad, pasak švento Pauliaus ir viso krikščioniškojo mokymo, Kristus „kūnas“ apima visus žmones nuo pat Adomo (Rom 5, 12–21), galima teigti, jog žmogaus struktūra yra būtent taip suvokiamas asmuo. Augustinas, kaip ir Grigalius Nisietis, nuo teologijos palaipsniui pereina prie antropologijos.

Šį perėjimą Augustinas įvykdo VII *De Trinitate* knygoje: „‘Asmuo’ yra bendras terminas ta prasme, kad jį galima taikyti [ne tik Dievui], bet ir žmogui, nepaisant, kad žmogų ir Dievą skiria toks didis atstumas“ (Au-

177 Augustinas, vartodamas „asmens“ terminą, kalba apie vienybę, kuri yra ne sintezės, bet santykio vienybė. Tai tiks ir žmogiškajam asmeniui, kurio vienybės nereikia suvokti pagal substanciją, bet pagal santykį su Dievu“ (Houset 2007: 66).

gustin 1869: VII, IV, 7). Tokia teologinės asmens sąvokos projekcija į žmogų yra grindžiama bibline žmogaus, kaip Dievo atvaizdo, tema. Pagrindinis veikalo *De Trinitate* tikslas yra ieškoti šio atvaizdo ir jį detaliai aprašyti. Apleisdami šiuos aprašymus, akcentuokime minėtos projekcijos esmę ir jos reikšmę Vakarų antropologijai. Būti žmogumi – tai būti panašiam į Dievą, o tai reiškia – būti transcendentuojančiu save patį, būti santykyje. Toks žmogiškojo individo tapatumas ir yra vadinamas *asmeniu*. Tuo yra pasakomi du dalykai: asmens sąvokos turinys ir asmens kilnumas. Individas, kurio buvimas reiškiasi kaip atvirybė kitam, nei jis pats, yra kilnus pačia aukščiausia įmanoma šio žodžio prasme, kadangi atspindi pačią dieviškąją būtį, o tiksliau tariant – dalyvauja joje ar netgi ją pačią savyje nešioja¹⁷⁸. Kaip matysime, viduramžių antropologijose, siekiančiose konceptinio aiškumo, toks asmens sąvokos turinys buvo derinamas su substancijos sąvoka, žmogaus, kaip asmens, kilnumą grindžiant tais pačiais teologiniais motyvais. Tuo tarpu moderniaisiais laikais buvo išlaikytas tik pats asmens kilnumo faktas, suteikiant asmens sąvokai kitokį turinį ir apleidžiant asmens kilnumo teologinį pagrindą.

9.4. Ontologinis asmens sąvokos pagrindimas: nuo Boecijaus iki Tomo Akviniečio

Bažnyčios Tėvai, nuo Tertulijono iki Augustino, suteikė asmens sąvokai metafizinį turinį ir, taikydami ją žmogui, kaip Dievo paveikslui, pavertė antropologine sąvoka. Vis dėlto reikia pripažinti, kad jų mąstymas yra nulemtas teologinio tikslingumo, todėl ir šią antropologiją galima traktuoti kaip teologinę. Tai nereiškia, kad žmogiškasis individas turi būti vertinamas kaip asmuo tik teologiniame kontekste: teologinę refleksiją galima traktuoti tik kaip tam tikros, tačiau grynai filosofinės antropologijos sužadalinimą – antropologijos, kurios centrą sudaro žmogaus kaip asmens

178 Apie tai, kad žmogaus panašumas į Dievą reiškia ne kokį nors atspindį, bet patį dalyvavimą dieviškoje prigimtyje ir Dievo gyvenimą žmoguje, kalba visa krikščioniškoji teologija, o Augustino *Išpažinimai* bei *De Trinitate* būtų ryškiausi tokios teologinės antropologijos pavyzdžiai.

samprata¹⁷⁹. Boecijus, kaip ir Ričardas Viktorietis bei Tomas Akvinietis, turi būti laikomi tokios antropologijos pradininkais: „Būtent Boecijaus [asmens] apibrėžimas ir jo kritika Viktoriečio tekstuose sukurs tikrai filosofinę žmogiškojo asmens koncepciją, kuri jau prieš tai glūdėjo teologinėse diskusijose. (...) Žymusis Boecijaus duotas asmens apibrėžimas reiškia eminiį posūkį asmens sąvokos istorijoje, kadangi jis yra pirmasis grynai metafizinis asmens apibrėžimas, sudarantis galimybę kelti asmens būties klausimą“ (Housset 2007: 101–102). Dar kartą priminkime šį apibrėžimą: *naturae rationalis individua substantia* (Boethius 1847: III, 3), asmuo – tai protingos prigimties individuali substancija. Niekas, atrodo, netrukdo šį apibrėžimą suvokti grynai aristotelinės substancialinės žmogaus sampratos perspektyvoje, kurią savo teologijoje pranokti stengėsi Bažnyčios Tėvai. Rodos, čia ir vėl teigiamas bendrinis žmogaus, nors ir vadinamo asmeniu, apibrėžimas: žmogus yra individuali substancija, nuo kitų substancijų besiskiriantis tik tuo, kad turi protą; žmogus yra *animal rationalis*, šalia kitų gyvūnų ir daiktų, kaip atskiros rūšies atvejis. Ar tikrai Boecijus, grįždamas į filosofinio mąstymo lauką, nusprendė apvalyti asmens sąvoką nuo jai prieš tai suteikto transcendenciją reiškiančio turinio, kaip nuoteologinio skiepo, ir jai vėl taikyti formaliosios substancijos apibrėžimą, paveldėtą iš Aristotelio? Ar ir vėl žmogiškasis asmuo turi būti traktuojamas tik kaip individas, kurio tapatumas iš esmės reiškia tik atstovavimą bendrinei „protingų būtybių“ rūšiai?¹⁸⁰ Pasak Housset, Boecijaus asmens apibrėžimas iš tiesų gali būti interpretuojama dvejopai: jis „gali būti vertinamas ir kaip originalios asmens sąvokos prasmės atsisakymas,

179 Esame priversti palikti nuošalyje sudėtingą, tačiau visą Vakarų metafiziką persmelkusią teologijos ir filosofijos santykio problemą. Apsiribokime tik tokia išvalga: bet kokioje teologinėje koncepcijoje veikia grynai filosofinė intuicija. Būtent tokia išvalga Heideggeriui leido augustinėse tekstuose atpažinti žmogiškosios būties faktiškumą. Iš kitos pusės, privalome kelti klausimą, ar „grynai filosofiniai“, po pirmųjų mūsų eros amžių susiformavusioje Vakarų mąstymo erdvėje kilę teiginiai nėra, nori nenori, vedami teologinės intuicijos? Kad ir ką besakytų pats Heideggeris, jo mąstymą šis klausimas liečia labiausiai. Grįžimas į prieškrikščioniškąją Graikiją gali būti norimas, bet ar jis įmanomas? Atrodo, kad būtent faktiškoji žmogaus būties samprata, kurią Heideggeris plėtojo visą gyvenimą, tai ir uždraudžia.

180 Tik prisiminkime žymųjį Boecijaus posakį, ištartą komentuojant Porfirijų: „*Participatione amnes homines sunt unus homo*“ (cituojama iš Carosella 2008: 15).

todėl kaip draudimas mąstyti apie žmogų kaip apie unikalų individą, ir, priešingai, kaip galimybė mąstyti apie žmogaus esmę tik unikalios kiekvieno individualybės perspektyvoje, todėl kaip draudimas žmogų uždarinti kokioje nors bendrinėje sąvokoje“ (Housset 2007: 102). Šios dilemos sprendimas priklauso nuo to, kaip suprasime Boecijaus apibrėžime vartojamą substancijos sąvoką, tiksliau – ką laikysime substancijos „subjektu“: ar pačią protingąją prigimtį, kuri yra atstovaujama atskiruose individuose, vadinamuose asmenimis, ar patį individą, kuris turi protingą prigimtį, tačiau jo prasmės prigimtis neišsemia. Pirmuoju atveju iš tiesų grįžtame į klasikinę aristoteliškąją substancialistinę antropologiją, antruoju – turime klausti, ką reiškia žmogiškasis individas, kurio substancija pranoksta bendrinę apibrėžtį ir kiekvienam žmogui yra savita.

Dilema Vakarų filosofijoje niekada nebuvo išspręsta, vieniems renkantis asmens kaip bendrinės žmogiškosios rūšies atstovo koncepciją ir taip „įvedant europinį žmogiškumą į krizę“ (Housset 2007: 102), kitiems – asmens kaip santykio ir neapibrėžiamos bendrinės sąvoka individualybės sampratą. Todėl visa Vakarų antropologija yra dviprasmė, o iš jos kylantis žmogiškojo individo tapatumo supratimas vystėsi dviem kryptimis. Paties Boecijaus tekstuose atrandame ne vieną, o visą spektrą savo paties sukurto asmens apibrėžimo interpretacijų, svyruojančių tarp abiejų minėtų kraštutinumų¹⁸¹. Vis dėlto, kaip pažymi Housset, pats faktas, kad Boecijus ima vartoti tik ką teologijoje atsiradusią asmens sąvoką grynai filosofiniame žmogaus apibrėžime, rodo, kad jo žmogiškojo individo supratimas nebuvo apribotas klasikinės aristotelinės metafizikos schemos, ką liudija ir aki-vaizdžios jo pastangos, komentuojant Aristotelio tekstus bei sprendžiant kristologines problemas, apibrėžti žmogaus individualumą ne tik akcidentų, bet ir pačios substancijos lygmeniu (Housset 2007: 104–124)¹⁸².

181 M. Nédoncelle Boecijaus raštuose priskaičiuoja net šešis galimus asmens apibrėžimus (Nédoncelle 1955).

182 Boecijaus pastangos yra vainikuojamos išvada, kad „asmuo yra tai, kas yra grindžiama savimi pačiu, tačiau išlieka galimybė parodyti, kad toks asmens buvimo būdas nėra būtinais nepritaikytas transcendencijos išbandymui, kuris jam leistų peržengti save patį“ (Housset 2007: 118).

Boecijaus neapsisprendimo priežastis ta, kad jo būties supratimas buvo nulemtas išimtinai *ousia* sąvokos, suvokiamos pagal substancialistinį modelį, horizonto. Pagal šį modelį, substancija ir santykis negali sutapti, todėl Boecijus, stengdamasis iš Bažnyčios Tėvų paveldėtą asmens idėją derinti su aristoteliškuoju substancijos konceptu, susidūrė su neišsprendžiamomis problemomis. Iš tiesų toks suderinamumas gali tapti filosofiskai nepriekaištingas tik pasikeitus pačios būties, o ypač žmogiškosios egzistencijos, supratimui. Norint, kad substancija, šis „buvimas iš savęs paties“, įimtų į save santykio kategoriją kaip esminį elementą, reikia paaiškinti, kaip buvimo akte, lotyniškai reiškiamame *ex-sistentia* sąvoka¹⁸³, tai, ką reiškia *ex*, gali būti ne išoriška tam, ką reiškia *sistentia*, bet jos esminės vidinės sąrangos dalimi (Housset 2007: 126, 139–141). Šį darbą atliko žymus XII amžiaus mąstytojas Ričardas Viktorietis, asmenį apibrėždamas jau ne per substancijos, bet per egzistencijos sąvoką: *rationalis naturae individua existentia* (Richard de Saint-Victor 1959: 187). Dieviškosios Trejybės teologijos kontekste¹⁸⁴ šis autorius pirmiausia parodo, kad tradicinis substancijos modelis, pagal kurį būtybes reiškiamo bendrine sąvoka, yra tinkamas tik beasmenių esinių buvimo aktui reikšti. Šie esiniai išlaiko savo tapatumą, laikosi savyje, *sistere*, be jokios iš jų pačių kylančios iniciatyvos, o tik dėl išorinės jiems dieviškosios kūrimo galios (*ex-*). Kitaip tariant, jų būtis, nebūdama sąmoninga (*rationalis*) ir laisva, nėra iš savęs pačios atvira, nėra santykiyje – kuris būtų jų esmės dalimi – su jų buvimą lemiančia kitybe. Todėl jos tarsi nedalyvauja savo pačių buvime ir negali jo paversti „savo“ buvimu, tenkindamosi tik bendra joms visoms esme ir savo indi-

183 „Terminas ‚egzistuoti‘ išreiškia ne tik būties turėjimo faktą, bet ir tam tikros kilmės idėją: jis teigia, kad būtų turime iš kažko. Šiame sudėtiniam veiksmažodyje [*ex-sistentia*] ši idėja yra reiškiamą priešdėliu *ex-*. Iš tiesų, ką gi reiškia egzistuoti, jei ne būti ‚ex-‘ [iš] kažko kito, gauti iš kieno nors kito savo substancinę būti?“ (Richard de Saint-Victor 1959: 233).

184 Žymiausias Viktoriečio veiklas, kurį, panašiai kaip Tomo Akviniečio *Suma theologiae*, galima vertinti ne tik kaip teologinį, bet ir kaip grynai filosofinį tekstą, yra *De Trinitate*. Jame atrandame Augustino *De Trinitate* išplėtotos teologinės asmens sąvokos „sufilosofinimą“, nepriekaištingai taikant grynai filosofinei refleksijai būtiną metodą. Nepaisant to, visada teks pripažinti, kad istorinė asmens sąvokos turinio ir kilnumo kilmės vieta yra Trejybės teologija.

vidualumą įgaudamos tik jas iš išorės ištikusių akcidentų lygmeniu. Sąmoningų būtybių buvimas yra kitoks. Sąmoningumas ir laisvė įvidujina *ex-* į pačią *essentia*. Būdamos „protingos“ ir laisvos, savojoje *sistentia* jos išgyvena *ex-*, kitybę, nuo kurios priklauso, kaip jų pačių vidinę tikrovę, nes yra jai iš vidaus atsivėrusios, santykyje su ja. Šis santykis yra jų „protingos“ ir laisvos esmės dalis, nes be jo sąmoningos ir laisvos būtybės nesiskirtų nuo nesąmoningų ir tokiu atveju iš tiesų galėtų būti traktuojamos pagal klasikinį substancinį modulį. Šių sąmoningų ir laisvų būtybių egzistenciją Ričardas Viktorietis ir traktuoja kaip *asmeninę*. Kadangi iš esmės atvira ir sąmoningame bei laisvame santykyje, tokia egzistencija gali būti tik unikali, individuali pačia savo esme: asmuo yra žmogaus tapatumas, susidarantis tik santykyje. Sąmoningas savęs paties priėmimas iš kito daro, kad net ir tie „substanciniai“ bruožai, kuriuos formaliai galime apimti bendra sąvoka, yra išgyvenami, tiksliau, „būvami“ griežtai individualiai. Dar daugiau. Nors chronologine prasme žmogaus egzistencijos ir jo esmės susidarymo vyksmas yra vienalaikis, metafizine prasme asmuo yra pirmesnis nei substanciniai bruožai, kadangi šia prasme egzistencija yra fundamentalesnė nei substancija¹⁸⁵. Susitikti būtybę kaip asmenį reiškia ne susitikti su tam tikrais esminiais ar individualiais jai būdingais bruožais, per kuriuos vėliau ją galėtume identifikuoti, bet su ypatingu, savitu, kadangi turinčio santykio struktūrą, jos buvimo aktu, kuris ir sudaro jos tikrąjį vienatinį tapatumą. Čia ir glūdi esminis filosofinės asmens sąvokos evoliucijos momentas, pasiektas Ričardo Viktoriečio mąstyme: asmuo yra imamas suvokti ne esmės, bet egzistencijos lygmeniu. Savitas kiekvienam žmogui asmeniškumas nėra „paprasčiausia bendros prigimties individualizacija, ir absoliutus asmens vienatiškumas nėra individualumo laipsnio klausimas. Tai – absoliutus skirtumas, daugiau nei individualizacija“ (Housset 2007: 133).

185 „Vienybė, kylanti iš asmeniškumo, yra ta pati substancijos vienybė, ir vis dėlto [ją reikia išskirti] – jos reikia tam, kad substancija būtų tuo, kuo ji yra.“ (Housset 2007: 141) Be abejonės, tokioje Viktoriečio būtybės egzistencijos sklaidoje jau atpažįstame tai, ką Tomas Akviniėtis vadins *compositio* (arba *distinctio*) *realis* – svarbiausią viduramžių metafizikos atradimą.

Būtent žmogaus egzistencijos sklaida leidžia Ričardui Viktoriečiui apibrėžti asmens sąvoką, neapsiribojant vien tik substancijos horizontu¹⁸⁶, bet subtiliai suvienijant substancijos ir santykio kategorijas: „Norėdamas išreikšti ir tai, ką turi asmuo (savo esmę), ir tai, iš kur jis ją turi (jos gavimo būdą), Ričardas pasinaudoja egzistencijos terminu, kuris vienu metu ženklina ir tikrovę, kuri laikosi savyje pačioje, ir būdą, per kurį ši tikrovė yra gaunama. Tokiu būdu šis terminas pasako asmens substancialumą: išsilaikyti savyje, priimant tai, kas yra anapus savęs. (...) Akivaizdu, kad Ričardui būtent santykis yra tai, kas sudaro asmens tikrovę“ (Housset 2007: 139–141)¹⁸⁷.

186 Toks apsiribojimas yra būdingas Boecijaus asmens apibrėžimui, ir būtent todėl, pasak Ričardo Viktoriečio, šis apibrėžimas yra netinkamas: jis išryškina tik substancinį, žmogaus *quid* momentą, bet apleidžia asmeninį žmogaus *quis* (Housset 2007: 142).

187 Vengdamas bet kokios nuorodos į teologiją ar viduramžių mąstymą, Heideggeris egzistencijos sąvoką taip pat aiškina kaip tam tikrą *Dasein* buvimą anapus savęs, suprastiną ne kaip subjekto atsiplėšimą nuo savęs paties, bet kaip jo savęs paties buvimo būdą, tuo griežtai neigdamas ir aristotelinės substancijos, ir modernių laikų subjekto perspektyvas kaip tinkamas spręsti tapatumo problemai: „Ką reiškia ‚egzistencija‘ *Būtyje ir laike*? Žodis išreiškia tam tikrą būties būdą, būtent būtį esinio, atsiveriančio būties atverčiai, kurioje jis stovi, ją išstatydamas. Tokio išstatymo patirtį išreiškia žodis ‚rūpestis‘. Ekstatinė *Dasein* esmė apmąstoma iš rūpesčio, ir atvirkiščiai – rūpestis patiriamas tik suvokiant jo ekstatinę prigimtį. Taip patirtas išstatymas yra čia apmąstomo *extasis* esmė. Todėl egzistencijos ekstatinė prigimtis nepakankamai gerai suprantama net tada, kai ji suprantama kaip stovėsena -už, ir tas ‚už‘ suvokiamas kaip ‚nuošalyje nuo‘ sąmonės ir dvasios imanentiškumo vidaus; nes taip suprasta egzistencija vis dar būtų interpretuojama orientuojantis į ‚subjektyvumą‘ ir ‚substanciją‘, o tuo tarpu šitas ‚už‘ turi būti mąstomas kaip pačios būties atverties išsklaida. Ekstatiškumo ‚stasis‘, nors tai gali skambėti labai keistai, yra įsistatymas į nepaslėpties ‚už‘ ir ‚čia‘; o būtis pati esti kaip nepaslėptis. Tai, ką išreiškia pavadinimas ‚egzistencija‘, jeigu šis žodis vertojamas mąstymo, mąstancio būties tiesą ir iš būties tiesos, stadijoje, gražiausiai gali būti pavadinta žodžiu ‚įsistatymas‘. Tačiau tuo atveju mes privalome įsistatymą į būties atvertį, įsistatymo išsklaidą (rūpestį) ir būseną ant ribos (būtį į mirtį) mąstyti kartu ir kaip pilnutinę egzistencijos esmę“ (Heideggeris 1992: 104–105). Cituodami Heideggerį, jokių būdu nenorime tapatinti jo ir mūsų aptariamų viduramžių mąstytojų filosofijų: jų teigtas dieviškosios instancijos horizontas yra svetimas Heideggeriui. Tačiau pati žmogiškosios egzistencijos struktūra, suvokiama kaip tam tikra atvirybė, labiau jungia, nei skiria, Heideggerį su viduramžiais.

Šia prasme, Tomas Akvinietis nėra novatorius. Jis tik pateikia puikią nuo Bažnyčios Tėvų prasidėjusios asmens sampratos tradicijos sintezę, perimdamas Boecijaus apibrėžimą ir jį subtiliai transformuodamas. Asmuo yra tai, kas, kaip individas, „subsistuoja protingoje prigimtyje“ (*individuum subsistens in rationali natura*) (Thomas d’Aquin 1984: I, qu. 29, a. 3)¹⁸⁸. Protinga prigimtis Tomui reiškia ontologinį santykį: kaip jau esame sakę, pažinimo aktas, pasak jo, yra žmogaus buvimo aktas, kuris susivienija su pažįstamojo buvimo aktu¹⁸⁹. Todėl egzistuoti protingoje prigimtyje reiškia santykį su kitybe. Jau kalbėjome ir apie tai, ką Tomui reiškia žmogiškasis individas: jo tapatumą galima apčiuopti tik kiekvieno atskiro žmogaus konkretybėje, kurią lemia ne tik jo konkreti kūniška situacija pasaulyje (*materia signata*), bet ir dar gilesnis principas – iš savęs individualus kiekvieno žmogaus *intellectus*, per kurį ir vyksta pasaulio ėmimas į žmogų. Tačiau tikroji Akviniečio atlikta asmens sampratos sintezė ir transformacija atsiskleidžia žodyje „subsistens“. Jame įrašyta substancijos (Boecijaus *substantia*) idėja, todėl asmuo yra traktuojamas kaip tai, kas išsilaiko pats iš savęs, tačiau daiktavardžio transformacija į veiksmožodinę formą rodo, kad šis išsilaikymas iš savęs čia yra suvokiamas kaip procesas, nepasibaigęs vyksmas: žmogaus asmens branduolys yra tas pats, ir vis dėlto susidarantis nuolat. Asmuo yra nuolatinis vyksmas dėl tos pačios protingosios prigimties, kuri lemia šios ypatingos asmeninės substancijos ontologinės atvirybės, arba santykiškumo, pobūdį (Ričardas Viktorietis). Pabrėžkime, kad protingosios prigimties čia negalima suprasti kaip *animal rationalis*, t. y. kaip žmogiškosios substancijos bruožo, kuriuo ji išsiskiria iš kitų gyvūnų. *Rationali natura* čia reiškia ne pajėgumą kurti konceptus, bet pačios egzistencijos, kaip atvirybės, pobūdį (Housset 2007: 188, 194). „Racionalumas“ reiškia „santykiškumą“, nes, čia varto-

188 Kitur Tomas kalba apie *natura intellectuali*, cf. *De Potentia*, qu. 9, a. 3, resp. („*subsistens in natura intellectuali*“). Norint iki galo suprasti Akviniečio antropologiją, yra būtina įsisavinti sudėtingą *intellectus* ir *ratio* skyrimą. Tačiau šiuo atveju *intellectus* ir *ratio* yra vartojami kaip sinonimai.

189 Kalbame apie viso žmogaus, o ne tik jo sielos ar *intellectus* buvimo akto jungimąsi su pažįstamos būtybės buvimu, kadangi *intellectus* aktas, dėl substancinės sielos ir kūno vienybės, yra neatskiriamas ne tik nuo kitų dvasinių žmogaus aktų, bet ir nuo kūno juslių (Housset 2007: 163–180).

jama, ši sąvoka, kaip išreiškianti dvasinį žmogaus pradą, „savo prigimtimi yra santykis, atvirybė“ (Sgreccia 2008: 187), todėl ji ir galėjo būti įvesta į asmens sąvokos apibrėžimą.

Jau tyrėme tris žmogiškojo tapatumo lygmenis – savybinį, substancinį ir egzistencinį – bei jų tarpusavio ryšį. Dabar matome, kodėl *as-mens* sąvoka fundamentaliai kyla ne savybiniame ar substanciniame, bet egzistenciniame lygmenyje: ji reiškia ne jau iš anksto duotą substanciją kaip tam tikrą žmogaus branduolį, kurio savybės keičiasi nuo iš išorės palaikomų santykių, bet patį tokios subsistencijos, arba tokio buvimo savimi, būdą, kuris reikalauja nuolatinės atvirybės kitybei, arba santykio, tam, kad būtų toliau egzistuojama. Žmogaus egzistencija, t. y. kiekvienam žmogiškajam individui būdingas tapatumas arba buvimas savimi, yra asmeninė, nes santykinė.

Apibendrinami asmens sąvokos evoliuciją nuo Bažnyčios Tėvų iki Tomo Akviniečio, galime teigti, kad ji vyko kaip santykio kategorijos įvedimas į substancijos sąvoką. Šis procesas vyko teologiniame kontekste ir laužė tradicinės aristotelinės substancijos sąvokos rėmus. Kartu su juo formavosi nauja žmogaus tapatumo samprata, nuo šiol pastarąjį suvokiant ir kaip pastovų individo branduolį, ir kaip gryną atvirybę kitam, taigi-nuolatinį kitimą. Tokią evoliuciją pagrįsti metafiziniu lygmeniu leido tik persikėlimas į dar gilesnį žmogaus būties klodą nei tas, kurį sudaro formaliosios substancijos, arba „esmės“, lygmuo – į pačią žmogaus egzistenciją. Būtent jos sklaida, kurios rezultatas – žmogiškosios egzistencijos santykiškumo tvirtinimas, leido metafiziškai pateisinti dieviškosios Trejybės, suvokiamos kaip grynas santykis, projekciją į žmogiškąjį individą, kuris biblinėje teologijoje jau yra traktuojamaskaip „Dievo paveikslas“. Mūsų laikais Heideggeris, atvirai nebesinaudodamas teologiniais argumentais¹⁹⁰, savo plėtojama *Dasein* egzistencijos tyrimais pasiekė panašių rezultatų: *Dasein* buvimo būdas yra absoliuti atvirybė būčiai, nors vokiečių filosofas atsisakė šių fundamentalią egzistencinę struktūrą traktuoti kaip asmenį, asmens sąvoką suvokdamas substancialistinės-formaliosios ontologijos rė-

190 Tačiau Augustino, kaip ir krikščioniškosios minties apskritai, įtaka Heideggerio fakti-ciškumo (*Dasein*) analizei yra neginčijama, todėl reikia rimtai paklausti apie teologi-jos ir filosofijos santykį šio mąstytojo darbuose (Capelle-Dumont 2010).

muose. Bet kuriuo atvejumūsų tikslas buvo išryškinti pačią žmogiškosios egzistencijos santykiškumo struktūrą, kurios atskleidimas iš esmės keičia žmogaus tapatumo supratimą, jam jau nebeleisdamas vystytis substancijos-formos sąvokos rėmuose. Prieštaraudami Heideggeriui ir sutikdami su čia nagrinėtų viduramžių autorių mintimis, būtent šią struktūrą mes vadiname asmeniu ir būtent iš jos kylantį žmogaus tapatumą – asmeniniu individo tapatumu. Asmuo yra žmogaus būties egzistencinis aktas, kuris leidžia susidaryti žmogiškajai substancijai ir skleidžiasi per jos formalias ir akcidentines savybes – šį procesą jau esame aptarę.

9.5. Asmens sąvokos ir žmogaus tapatumo likimas

Kad santykis, būdamas egzistencine žmogaus struktūra, pačią žmogiškąją substanciją paverčia gryna atvirybe – toks požiūris substancialistinei ontologijai yra absoliučiai nepriimtinas, kadangi, pagal fundamentalią jos schemą, santykis gali būti traktuojamas tik kaip išorinė substancijos veikla, kaip jos akcidentas, bet ne kaip jos esmė. Sunkumas žmogiškąjį individualų tapatumą reikšti ne formaliomis ir bendrinėmis, t. y. tapatumo užbaigtumą teigiančiomis sąvokomis, o dinaminėmis kategorijomis, kaip nuolat kintantį, ir tik taip savo branduolį ugdantį, esinio tapatumą, turi savo priežastį – natūralų žmogiškojo mąstymo polinkį visa uždaryti į griežtai užbaigtą sąvoką. Heideggerio terminais, mąstymas natūraliai yra linkęs suvokti esinio būtį kaip *Vorhandenheit*, kaip tą, kuri visada bus po ranka, pasiruošusi atsiduoti žmogaus poreikiams ir manipuliacijoms, t. y. kaip duotą užbaigtą daiktą, kurį būtų galima reikšti aiškia užbaigta sąvoką. Taip suvokiamai esinio būčiai santykis iš tiesų gali būti tik grynai išoriškas: įterpti jį į pačią substanciją reikštų sugriauti jo užbaigtumą, taigi panaikinti galimybę jį išsemti racionalių pažinimu, apskaičiuoti, panaudoti savo poreikiams ir visokiai manipuliacijai. Kadangi šis substancialistinio mąstymo modelis yra natūralus, jis visiškai natūraliai yra taikomas ne tik daiktų, bet ir žmonių tapatumui vertinti. Tuo tarpu mūsų čia pateikta asmens tapatumo samprata prieštarauja šiai natūraliai mąstymo tendencijai. Pasak jos, žmogaus, kaip asmens, traktavimas reikalauja jo tapatumą vertinti kaip tam tikrą nežinomybę, paslaptį, kadangi jokia sąvoka negali

jo išreikšti iki galo. Žmogus, kaip asmuo, negali tapti įrankiu, poreikių tenkinimo priemone ar bet kokios kitokios manipuliacijos objektu. Žinoma, ši asmens samprata nereiškia, kad žmogus apskritai yra nė kiek nepažinus ir kad dėl to pagarba jam turėtų reikštis kaip absoliutus mutizmas ar neveikumas. Matėme, kaip Augustinas, Boecijus, Ričardas Viktorietis bei Tomas Akvinietis savo asmens sąvokose derino santykio ir substancijos kategorijas: būdamas santykinis, asmens tapatumas niekada neišsities kokiame nors apibrėžime, tačiau visi apibrėžimai turės tiek tiesos, kiek išlaikys dinaminio pobūdžio, kiek bus traktuojami kaip tam tikras tapatumo „vijimasis“, kaip nuolatiniai jo siekiai, ir kiek leisibūti nuolat koreguojami dinamiškos žmogiškojo individo tikrovės.

Kadangi asmens, kaip santykinės substancijos, sąvoka prieštarauja natūraliai mąstymo tendencijai, nėra nieko nuostabaus, kad visais laikais, o ypač populiarioje sąmonėje, jai buvo priešinama substancialistinė žmogaus sąvoka ir iš jos kylantis žmogaus tapatumo suvokimas. Populiarioje sąmonėje žmogus yra traktuojamas pagal tą patį suvokimo modelį, kuriuo yra suprantamas bet koks daiktas: bet kurio žmogaus tapatumas yra suvedamas į aiškias konkrečias sąvokas, atveriant galimybes žmogų naudoti kaip įrankį ir juo manipuliuoti. Technikos amžius yra tipiška, tačiau ypatingai stipri tokio mąstymo išraiška: šiandienos politika su savo socialinių technologijų naudojimu, šiandienos sociumo, jo ekonomikos ir netgi kultūros organizavimas gali būti vertinamas kaip manipuliacijos žmonėmis mechanizmas. Toks procesas atitinka natūralų, todėl populiarų mąstymą. Tačiau pati filosofija lygiai taip pat natūraliai pasidavė šiai mąstymo tendencijai, ypač moderniaisiais laikais, kai į jos centrą vėl grįžo žmogaus tapatumo samprata, paklūstanti hermetiniam substancijos modeliui. Iš tiesų Dekarto pradėtą „subjekto“ revoliuciją galima traktuoti kaip žmogiškojo individo užsidarymą savajame branduolyje: savoji egzistencija, kurios vienintelis vertinimo vienetas yra „aš“, nepripažįsta jokios santykio struktūros. Apibrėžiamas per „mąstymo pajėgumo“ sąvoką, mąstymą suvokiant kaip aiškių, griežtų ir užbaigtų konceptų kalyklą, toks žmogiškojo tapatumo suvokimas visiškai atitinka *animal rationale* tradiciją ir patį žmogų laiko daiktu tarp kitų daiktų, tik šiek tiek sudėtingesnį. Matėme, kaip ši schema veikia Locke'o filosofijoje, kurioje asmuo yra suvedamas į

mąstymo pajėgumą, o šis – supaprastinamas iki atminties: „Asmuo, kaip aš jį suprantu, yra šio ‚Aš‘ pavadinimas. (...) Šis asmuo tik sąmonės dėka aprėpia ne tik dabartinį egzistavimą, bet ir buvusį; dėl to jam rūpi praeities veiksmai, jis tampa už juos atsakingas, laiko juos *savo paties* veiksmiais ir priskiria juos *sau* visiškai tuo pačiu pagrindu ir dėl tos pačios priežasties, kaip ir dabartinius veiksmus“ (Locke 2000: 293–294 (vert. mod.)). Tokia asmens, kaip mąstymo, sąmonės, atminties pajėgumo samprata visiškai atitinka substancijos, kaip „tam tikras savybes palaikančios“, „esančios po“, tačiau nekintančios ir uždaros, idėją: asmuo yra idėjų palaikytojas. Kantas suteikia užbaigtumą šiai moderniai tradicijai, asmenį apibrėždamas kaip pajėgumą save patį mąstyti, save patį reprezentuoti, bet niekada – kaip atvirą kitybei. Asmuo čia yra vienišas, „praradęs ryšį su asmeniu, su kuriuo kalbamasi, su pokalbio *aš-tu* struktūra, su istoriniu asmens tapatumu, su atsakinguoju aš“ (Ricoeur 1990: 22). Taigi, modernioji filosofija visiškai pamiršta tą asmens sąvokos turinį, kuris jai buvo suteiktas viduramžių metafizikoje, būtent – kad asmuo pirmiausia yra santykis, buvimas anapus savęs, ir tik per tokį egzistencijos pobūdį įgauna savo tapatybę, tampa tuo, kuo yra, ekstatine substancija. Šį užmiršimą galima aiškinti teologinio konteksto atmetimu: išnykus dieviškosios Trejybės refleksijai, išnyko pats idėjos, kad asmuo yra santykis, šaltinis.

Tiesa, nepaisant to, kad moderniojoje metafizikoje neliko vietos žmogaus kaip Dievo paveiklo aptarimui, taigi jokiai dieviškųjų procesų projekcijai į žmogaus būtį, buvo išlaikyta idėja apie absoliutų žmogaus asmens kilnumą. Šią idėją vėlgi puikiai suformulavo Kantas gerai žinomu teiginiu: asmuo yra tai, kas visada turi būti traktuojamas kaip tikslas ir niekada – kaip priemonė. Šią asmens, kaip moralinio subjekto, koncepciją Kantas grindžia valios laisvės sąvoka: žmogaus kilnumas kyla iš to, kad jis pasižymi pajėgumu pats iš savęs pradėti veiksmą ir būti už jį atsakingas: „*Asmuo* yra toks subjektas, kuris yra *atsakingas* už savo veiksmus. Taigi, *moralinė* asmenybė yra ne kas kita, kaip protingos būtybės, pavaldžios moraliniams dėsniams, laisvė (...) ; iš čia kyla, kad asmuo negali paklusti jokiems kitiems įsakams, kaip tik tiems, kuriuos pats sau duoda“ (Kant 1986: 470). Tuo Kantas esą išgelbėjo žmogiškąjį asmenį nuo jo boeciškojo substancinio apibrėžimo, nuo nykios sielos ir kūno junginio, *animal*

rationale sąvokos, kaip ir nuo žmogui laisvu būti neleidusio teologinio konteksto. Ar taip yra iš tiesų? Housset abejoja: „Ar iš tikrųjų nuo Locke'o iki Kanto radosi nauja ne-substancinė asmens sąvoka? O galbūt, atvirkščiai, tuo metu kaip tik įvyko atkritimas į mąstymą, kuris asmenį traktuoja kaip daiktą, kaip gyvūną su pajėgumu galvoti? Dar daugiau. Ar šis atkritimas nėra dar rimtesnis ir pavojingesnis už pirmąjį kritimą? Atrodo, kad modernybėje asmuo yra apibrėžiamas per dvigubą substancialumą – daikto substancialumą, prie kurio yra prikabinatas laisvės substancialumas. Ir šio dvigubo substancialumo įvardijimo užtenka, kad konstatuotume, jog asmens, kaip ypatingos ir vienatinės būtybės, kilnumas, kurį viduramžių mąstytojai stengėsi iškelti, yra prarastas. Iš tiesų visuotinai priimta idėja, kad Kantas sukūrė naują asmens sąvoką, išlaisvindamas ją iš Boecijaus apibrėžimo, kadangi jis esą asmens esmę traktavo ne kaip racionalaus gyvūno, bet kaip moraliai atsakingojo esmę, nėra pagrįsta. Galime netgi teigti, kad Kantas paprasčiausiai subjekto metafizikos žargone suformulavo tą antrinį ir iškreiptą asmens buvimo raiškos būdą, kuris, lyg koks monstras, visada lydėjo pirmąjį asmens buvimo aktą (...) ir kuris, iki galo išsipildęs moderniosios technikos epochoje, yra vertinamas kaip karališka valia, kuri gali veikti tik dėl paties fakto, kad turi pajėgumą veikti“ (Housset 2007: 28–29). Taip Kantas bus suformulavęs tokią asmens sąvoką, kuri žmogaus kilnumą bandė grįsti kaip tik tuo, kas iš šaknų griaua pačius jo pamatus.

Todėl ir rezultatai – priešingi norėtiems. Kad, „išlaisvinta“ nuo teologinio konteksto, asmens kilnumo sąvoka įgavo žiaurais trapumo, nors ir dangstomo besaikėmis kalbomis apie žmogaus teises, liudija ne tik šiame technikos amžiuje vykstanti masinė visų žmonių manipuliacija, kuri tiesiog tyčiojasi iš Kanto asmens apibrėžimo, elgdamasi su žmogumi kaip su gryna priemone, ir niekada – kaip su tikslu, bet ir daugelio filosofų raštai, skirti asmens sąvokos tyrimui. Paminėkime radikaliausius. Pavyzdžiui, Tristanas Engelhartas teigia, kad asmenimis gali būti laikomi tik tokie žmonės, kurie turi pajėgumą suprasti ir laisvai norėti. Jo išvada – nei mažamečiai vaikai, nei rimti psichiniai ligoniai, nei komos ištiktieji ar pan.

nėra asmenys (Engelhardt 1988: 378–379)¹⁹¹. Panašią išvadą daro Singer, jis asmens kilnumą vertina kaip sprendimo autonomijos galią, priklausomą ne nuo ontologinės žmogaus struktūros, apie kurią esą vis dar postringauja metafizinės pasakos, bet nuo pajėgumo jausti skausmą ir malonumą: žmogus yra kilnesnis už gyvūną bei augalą todėl, kad šis jo pajėgumas yra pasiekęs nepaprastai aukštą laipsnį ir išugdęs galią autonomiškai spręsti. Žmonės, kurie dėl vienokių ar kitokių priežasčių šios galios neturi, yra atkritę į primityvesnę vystymosi stadiją ir nėra kilnesni už gyvūnus (Singer 1976; Singer 1994). Mąstymo, laisvos valios, autonomiško sprendimo sąvokos, kuriomis manipuliuoja šie mąstytojai, žinoma, neturi nieko bendro su paties Kanto išvalgomis. Bet klausimas lieka: kokį tapatumą suteiksime žmogui, kaip vertinsime jo kilnumą, asmens sąvokos prasmės ieškodami ne egzistenciniame, bet tik substancinių pajėgumų lygmenyje?

Žmogaus egzistencinio lygmens, kuriame aptikome ontologinę asmens struktūrą, sklaida parodė, kad autentiška žmogiškoji substancija negali būti traktuojama kaip uždara sistema, bet yra atvirybės kitam vyksmas. Todėl autentiškas žmogaus tapatumas yra iš principo neišsėmiamas sąvokomis: pačios sąvokos, siekdamos išstarti asmens tapatumą, privalo apleisti savo hermetinį pobūdį ir tapti atviromis sąvokomis, t. y. priimti nuolatines korekcijas, kylančias iš asmens būties, kaip santykio su kitu, dinamikos. Žmogiškojo individo tapatumo, jo „aš“ pastovumas, kaip „išsilaikymas savyje“, yra tik šios dinamikos rezultatas, kurį, kartu su Ricoeuru, įvardijome kaip „savęs hermeneutiką“. Būtent į šį kryptingumą link savęs paties ir norime atkreipti dėmesį.

Atvirybė kitam, kurios vyksme plėtojasi šis ėjimas į save patį, kaip savęs hermeneutika, yra atvirybė kitam žmogui. Tačiau ši atvirybė negali vykti kitaip, kaip tik atsiveriant pasauliui: atvirybė kitam yra atvirybė sau pačiam, tik interpretuojant pasaulį. Nors atsivėrimas kitybei, kaip kitam asmeniui – kitam žmogui ar Dievui, gali vykti „veidas į veidą“, vis dėlto toks tiesioginio atsivėrimo pobūdis asmens tapatumo formavimęsi sudaro tik momentą (nors ir apimantį paties tapatumo pirmapradiškumo ir

191 Šio filosofo teiginiai, žinoma, didžiausią atgarsį randa bioetikos srityje, kurios debatuose jis reiškiasi itin aktyviai.

tikslingumo prasmę), kuris visuomet skleidžiasi kaip pasaulio įėmimas. Pasaulio interpretacija, brandinanti kiekvieno žmogaus tapatumą, vyksta per žmogaus aplinkos kultūros, tautos, religijos ir kitų horizontų įsisavinimą. Tačiau taip formuojamame tapatume vėlgi turime išskirti autentiškumo ir neautentiškumo momentus. Nes tautos, kultūros, religijos įsisavinimas gali vykti perdėm mechaniškai, t. y. suteikiant individui išoriškai atpažįstamo tapatumo bruožus, tačiau paliekant tamsą ir nebrandumą jo viduje, nesužadinant vidinio vyksmo, nevykstant savęs paties hermeneutikai. Toks tapatumas nėra autentiškas, kadangi nėra įvykęs arba įvykęs per mažai, atsivėrimo procesas: tauta, kultūra, religija yra įspaudžiami, lyg kokie šampai, tokio žmogaus paviršėliuose, o viduje dedasi nežinia kas. Autentiško tapatumo formavimasis bus liudijamas tuo, kad, iš išorės įsisavindamas įvairius tikrovės sektorius, žmogus tuo pačiu metu atsivers ir sau pačiam. Tik šio dvilypio proceso – atsivėrimo pasauliui ir sau pačiam – vienalaikiškumas garantuos tikrąjį žmogiškojo individo tapatumą, besiskleidžiantį visomis savo kultūrinėmis ir socialinėmis dimensijomis. Autentiškas asmens tapatumas, arba nuolat atsinaujinanti savęs hermeneutika, pasireikš dar ir tuo, kad šios dimensijos niekada nesudarys uždarų ir galutinai susiformavusių blokų, bet plėtosis dinamiškai. Taip yra todėl, kad atsivėrimas kultūrinei, tautinei ar religinei tradicijaivisada, fundamentaliai žvelgiant, bus atsivėrimas pirmapradei tikrovei, t. y. kitybei. O tai reiškia, kad šioje pirmapradėje būtyje vykstantys impulsai, tikrasis žmogaus kūrybiškumo šaltinis, turi sukelti juos priimančio žmogaus būtyje naujus judesius ir vėl brandinti jo tapatumą – išsaugant tai, kas gyva, iš praeities ir tradicijos, įimant tai, kas asmeniui tikra, iš tikrovėje gimstančių naujovių. Tik šis fundamentalus žmogaus, kaip asmens, gyvybės procesas garantuos jo kultūrinio ir socialinio tapatumo autentiškumą, o neįsiklausius į pirmapradę savo paties ir pasaulio būtį visi įgyti tapatumai bus tik rėkiančios žmogaus karikatūros.

Literatūra

- Aleksandravičius, P. 2010. Heideggerio jaunystės filosofija: nuo amžinybės garbinimo iki laiko suabsoliutinimo // *Logos*. Nr. 65, p. 23–28.
- Aleksandravičius, P. 2008. Religija ir etika pagal Tomą Akvinietį // *Santalka*. T. 16, nr. 3, p. 14–22.
- Aleksandravičius, P. 2010. *Temps et éternité chez saint Thomas d’Aquin et Martin Heidegger*. Saarbrücken: Editions universitaires européennes.
- Aleksandravičius, P. 2010. Viduramžių ontologijos „destrukcija“ (Destruktion) Heideggerio paskaitose Pamatinės fenomenologijos problemos (1927) // *Logos*. Nr. 62, p. 90–101.
- Archer, M. S. 2000. *Being Human: The Problem of Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, M. S. 2008. Comment nos propres priorités définissent nos identités personnelles // Carosella, D. E., Saint-Sernin, B., Capelle, P., Sanchez Sorondo, M. *L’identité changeante de l’individu*. Paris: L’Harmattan, p. 53–61.
- Archer, M. S., Tritter, J. Q. 2000. *Rational Choice Theory: Resisting Colonization*. London: Routledge.
- Aristote. 1842. *Derniers Analytiques*. Paris: Ladrangé.
- Aristote. 1863. *Météorologie*. Paris: Ladrangé.
- Aristote. 2008. *La Physique*. Paris: Vrin.
- Aristote. 1991. *Métaphysique*. Paris: Vrin.
- Aristote. 1990. *Traité du ciel*. Paris: Vrin.
- Aristotelis. 1990. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Augustin (saint). 1869. *De la Trinité*. Bar-le-Duc.
- Augustinas. 2004. *Išpažinimai*. Vilnius: Aidai.
- Balthasar, (von) H. U. 1983. *La gloire et la croix*. T. 4. *Le domaine de la métaphysique*. Paris: Aubier.
- Barash, J. A. 1996. Les temps de la mémoire. A propos de la lecture heideggerienne de Saint Augustin // *Transversalités*. Nr. 60, p. 103–112.
- Basile (saint). 1957. *Lettres*. T. 1. Paris: Les Belles-Lettres.
- Bergson, H. 1932. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF.
- Bergson, H. 2004. *Kūrybinė evoliucija*. Vilnius: Margi raštai.

- Berti, E. 2008. La notion de forme individuelle comme condition de l'identité changeante // Carosella D. E., Saint-Sernin B., Capelle P., Sanchez Sorondo M. *L'identité changeante de l'individu*. Paris: L'Harmattan, p. 213–220.
- Bochet, I. 2003. *Augustin dans la pensée* de Paul Ricoeur. Paris: Editions facultés jésuites de Paris.
- Boethius. 1847. De duabus naturis et una persona in Christo // *Opera omnia*. T. 64. Paris: Migne.
- Bremond, A. 1933. *Le dilemme aristotélicien*. Paris: Beauchesne.
- Breton, S. 1955. *Etudes phénoménologiques. Conscience et intentionnalité selon saint Thomas et Brentano*. Paris: Beauchesne.
- Brunschvicg, L. 1934. *Les Ages de l'intelligence*. Paris: Alcan.
- Butler, J. 1975. The Analogy of Religion // *Personal Identity*. University of California Press, p. 99–105.
- Capelle-Dumont P. 2010. *Filosofija ir teologija Martino Heideggerio mąstyme*. Vilnius: Aidai.
- Carosella, D. E., Saint-Sernin, B., Capelle, P., Sanchez Sorondo, M. 2008. *L'identité changeante de l'individu*. Paris, L'Harmattan.
- Chevalier, I. 1940. *Saint Augustin et la pensée grecque*. Fribourg.
- Cormier, P. 1994. *Généologie de personne*. Paris: Critérium.
- Dekartas, R. 1978. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Descartes, R. 1909. *Ūuvres de Descartes*. T. 11. Paris: Adam-Tannery.
- Descartes, R. 1973. *Ūuvres philosophiques de Descartes*. Paris: Garnier.
- Drapeau Contim, F. 2010. *Qu'est-ce que l'identité?* Paris, Vrin.
- Duns Scotus, J. 1895. *Quaestiones in secundum librum sententiarum*. Paris: Vivès.
- Engelhardt, H. T. 1988. Foundations, persons and the battle for the millenium // *Journal of Medicine and Philosophy*, nr. 13.
- Ferret, S. 1996. *Le Bateau de Thésée, le problème de l'identité à travers le temps*. Paris: Minuit.
- Ferret, S. 1998. *L'identité*. Paris, Flammarion.
- Geach, P. 1980. *Reference and Generality*. New-York: Cornell UP.
- Gilbert, P. 1996. *La patience d'être*. Bruxelles: Culture et vérité.
- Gilson, E. 1983. *Constantes philosophiques de l'être*. Paris: Vrin.
- Gilson, E. 2000. *L'Être et l'essence*. Paris: Vrin.
- Gilson, E. 1987. *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris: Vrin.

- Goldschmidt, V. 1979. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: Vrin.
- Grégoire de Nysse. 1982. *La création de l'homme*. Paris: DDB.
- Greisch, J. 2000. *L'Arbre de Vie et l'Arbre du savoir*. Paris: Cerf.
- Greisch, J. 1994. *Ontologie et temporalité*. Paris: PUF.
- Harré, R. 1983. *Personal Being*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hegel, G. W. F. 1988. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*. Paris: Vrin.
- Heidegeris, M. 1992. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Heidegeris, M. 1989. *Apie humanizmą // Kuzmickas B. (sud.) Gėrio kontūrai*. Vilnius: Mintis.
- Heidegger, M. 1995. Augustinus und der Neuplatonismus // *Gesamtausgabe*. T. 60. Frankfurt: Klostermann, p. 159-298.
- Heidegger, M. 1992. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*. Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. 1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. 1975. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. 1991. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. Paris: TER.
- Heidegger, M. 1992. *Platon: Sophistes*. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. 1976. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Hobbes, T. 1839. *The English Works of Thomas Hobbes*. Molesworthe and Bohn.
- Hume, D. 2007. *Traktatas apie žmogaus prigimtį*. Vilnius: Charibdė.
- Housset, E. 2007. *La vocation de la personne*. Paris: PUF.
- Jacob, P. 2008. L'identité personnelle et les mécanismes de la conscience de soi // Carosella D. E., Saint-Sernin B., Capelle P., Sanchez Sorondo M. *L'identité changeante de l'individu*. Paris: L'Harmattan, p. 29-39.
- Kant, E. 1986. *Métaphysique des mœurs*. Paris: Gallimard.
- Kantas, I. 1982. *Grynojo proto kritika*. Vilnius: Mintis.
- Le Blond, J. M. 2000. *Logique et méthode chez Aristote*. Paris: Vrin.
- Leibniz, G. W. 1929. *Discours de métaphysique*. Paris: Vrin.
- Leibniz, G. W. 1991. *La Monadologie*. Paris: LGF.
- Leibniz, G. W. 1996. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leibniz, G. W. 1875. *Die Philosophischen Schriften*. Berlin: Gerhardt.

- Leibniz, G. W. 1972. *Oeuvres*. Paris: Aubier.
- Levinas, E. 1978. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Nijhoff.
- Locke, J. 2000. *Esė apie žmogaus intelektą*. Vilnius: Pradai.
- Lotz, J. B. 1975. Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Pfullingen: Neske.
- Mansion, S. 1998. *Le jugement d'existence chez Aristote*. Louvain: Peeters.
- Mayor, F. 2008. Ce qui change, ce qui reste // Carosella D. E., Saint-Sernin B., Capelle P., Sanchez Sorondo M. *L'identité changeante de l'individu*. Paris: L'Harmattan, p. 241–245.
- Mauss, M. 1989. A category of the human mind: the notion of person; the notion of self // Carrithers M., Collins S., Lukes S., *The Category of the Person*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Muralt, A. 1960. L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité. Esquisse d'une confrontation de la phénoménologie avec ses origines scolastiques // *Revue de Théologie et de Philosophie*. Nr. 3, p. 264–284.
- Nédoncelle, M. 1948. *Prosôpon et persona* dans l'Antiquité classique. Essai de bilan linguistique // *Revue des sciences religieuses*, t. 83, nr. 3, p. 277–299.
- Nédoncelle, M. 1955. Les variations de Boèce sur la personne // *Revue des sciences religieuses*, nr. 29.
- Plėšnys, A. 2009. Paulius ir filosofija: Šv. Pauliaus mokymo įtaka antikinei asmens sampratos transformacijai // *Visiems tapau viskuo*. Vilnius: Bibliotheca Sancti Joseph, p. 17–27.
- Plėšnys, A. 2011. *Socialinės filosofijos pagrindai*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- Plotin. 1989. *Ennéades*. Paris: Les Belles Lettres.
- Prestige, G. L. 1955. *Dieu dans la pensée patristique*. Paris: Aubier.
- Puigelier, C. 2008. Equité et identité // Carosella D. E., Saint-Sernin B., Capelle P., Sanchez Sorondo M. *L'identité changeante de l'individu*. Paris: L'Harmattan, p. 157-166.
- Quine, W. V. O. 1969. *Speaking of Objects*. New York: Columbia University Press.
- Reid, T. 1975. Essays on the intellectual powers of man // *Personal Identity*. University of California Press, p. 108–115.
- Richard de Saint-Victor. 1959. *La Trinité*. Paris: Cerf.

- Ricoeur, P. 1969. *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. 2011. *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. 1983. *Temps et récit. 1. L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. 1985. *Temps et récit. 3. Le temps raconté*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Robin, L. 1944. *Aristote*. Paris: PUF.
- Rodier, G. 2002. *Etudes de philosophie grecque*. Paris: Vrin.
- Sanchez Sorondo, M. La condition pour une réconciliation de l'identité// Carosella D. E., Saint-Sernin B., Capelle P., Sanchez Sorondo M. *L'identité changeante de l'individu*. Paris: L'Harmattan, p. 63–74.
- Sen, A. 2006. *Identity and violence, illusion of destiny*. London: Penguin.
- Sgreccia, E. 2008. L'identité de la personne humaine: substance et relation // Carosella D. E., Saint-Sernin B., Capelle P., Sanchez Sorondo M. *L'identité changeante de l'individu*. Paris, L'Harmattan.
- Singer, P., Regan, T. 1976. *Animal rights and human obligations*. New Jersey: Prentice Hall Englewood Cliffs.
- Singer, P. 1994. *Rethinking life and death. The collapse of our traditional ethics*. New York: St. Martin's Press.
- Sloterdijk, P. 2006. La politique de Heidegger // *Magazine littéraire*, nr. 9, p. 42–45.
- Stein, E. 1987. *Phénoménologie et philosophie chrétienne*. Paris: Cerf.
- Tertullien. 1842. *Contre Praxéas*// *Les Pères de l'Eglise traduits en français*. T. 7. Paris.
- Thomas de Aquino. 1975. *De Veritate*. Roma: Editori di San Tommaso.
- Thomas de Aquino. 1996. In *librum Aristotelis De anima*. Roma – Paris: Commissio Leonina – Cerf.
- Thomas de Aquino. 1934. *Sententia libri Metaphysicae*. Turin: Marietti.
- Thomas d'Aquin. 1994. *L'Être et l'essence*. Paris: Seuil.
- Thomas d'Aquin. 1984. *Somme théologique*. Paris: Cerf.
- Thomas d'Aquin. 1999. *Somme contre les Gentils*. Paris: Flammarion.
- Wiggins, D. 1976. Locke, Butler and the Stream of Consciousness: and Men as a Natural Kind // *Philosophy*. Nr. 51.
- Wiggins, D. 1980. *Sameness and Substance*. Oxford: Basil Blackwell.

IV DALIS.

Loginis racionalumas ir individo tapatumas

Rimgaudas Bubelis

1. Logika ir individų tapatumai

Esame mažos teritoriniu ir piliečių skaičiaus požiūriu šalies gyventojai, kuriems tenka priimti globalia tampačios Vakarų civilizacijos iššūkius. Šios civilizacijos nebeįmanoma atskirti nuo moderniu mokslu grįstų technologijų, baigiančių persmelkti visas mūsų laikmečio žmogaus gyvenimo sritis: ne tik vartojimo reikmenų gamyba, bet ir socialinis, kultūrinis gyvenimas, kūryba bei laisvalaikis tampa technologijų reikalu. Naujaisiomis organizacinės technikos priemonėmis ginkluotų vadybininkų bei kitų organizacinių technologijų specialistų veikla vis labiau ir labiau spaudžia atskiro žmogaus veiklos laisvę. Vis dažniau pasirodo pranešimų apie sėkmingus bandymus klonuoti gyvūnus. Netruks ateiti ir žmogaus klonavimo eilė. Žmogus, gamtiški daiktai, net žmogaus pagaminti daiktai tampa galimais perkeisti ir padauginti naujų technologijų ištekiais, tai yra naudodamiesi technologijomis patys kuriame bet kokio individualumo ir tapatumo nykimo situaciją. Kažin ar galima tokią mūsų elgseną vadinti racionalia. Be to, tokia elgsena tam tikra prasme yra ir paradoksali. Naujųjų galią teikiančių technologijų kūrimui naudojamosi vieno gryniausių ir racionaliausių mokslų – modernios matematikos – bei jai priskiriamos ne mažiau racionalios ir grynios matematinės logikos, tapusios atskira matematikos šaka 19 ir 20 amžiaus sankirtoje, pasiekimais. Tačiau šių mokslų pagrindu kuriamos technologijos priešingos žmonių ir daiktų esybišku-

mui. Atrodytų, kad matematinė logika, būdama viena iš organizacinės technikos ir naujų technologijų kūrimo priemonių, yra ir globalizacijos – besiplečiančios technologinės Vakarų civilizacijos – logika.

Bandant bent truputį praskleisti paslapties, kodėl matematinė logika gali būti globalizacijos logika, širma, tenka peržengti individo socialinio ir kultūrinio tapatumo tyrimo rėmus ir imtis ieškoti atsakymo į bendresnius klausimus apie bet kokios esybės individualumo ir tapatumo pradus ir su tais pradais suderinamą logiką.

Individualumo pradų paieškos keliu jau ėjo antikos graikų filosofai, ir ne tik jie: „<...graikų metafizinis projektas nukreiptas į savarankiškai egzistuojančių pirminių daiktų, nuo kurių priklauso visa kita, paiešką. Ar šie daiktai buvo vadinami „vieniu“, „formomis“, ar „ousijomis“, svarbu mažiau, negu supratimas, kad pirminiu yra tam tikras individualus daiktas. Pirminių daiktų pirmumas Vakarų metafizikai buvo pagrindinė idėja beveik du tūkstančius metų, kol iškilus šiuolaikiniam mokslui ji nebuvo pakeista pirminių ryšių (priežastinių ryšių ir mokslo dėsnių) idėja.>“ (Halper 2010: 14). Vienam iš graikų metafizinio projekto dalyvių – Aristoteliiui – pavyko rasti racionalumo apsaugos nuo iracionalumų įrankį, derantį su individo tapatumu – logiką. Vėliau ši logika buvo pavadinta filosofijos organonu (liet. įrankiu). Mums ji žinoma filosofinės logikos pavadinimu. Filosofinė logika buvo neatsiejama Vakarų švietimo sistemos dalis iki 20 amžiaus pirmo ketvirčio pabaigos, o kai kur ir dar ilgiau. Vėliau, kaip neatitinkanti grynai modernaus mokslo reikalavimų, buvo išstumta iš švietimo sistemos. Pavyzdžiui, Lietuvoje filosofinės logikos pagrindų iki 20 amžiaus šešto dešimtmečio buvo mokoma ne tik aukštosiose mokyklose, bet ir gimnazijose.

Net populiarioje logikos studijoms skirtoje literatūroje nesunkiai galima aptikti nuorodų, kad Aristotelio kategorinio sprendinio¹⁹² subjektas

192 Angliškoje logikai skirtoje literatūroje vartojamas terminas “kategorinis teiginys”, nepakankamai tikslus. Teiginys tėra pareiškimas apie dalykų padėtį. Toks pareiškimas gali būti teisingas arba klaidingas. O sprendinys – intelekto sprendimo veiksmo apie dalykus rezultatas (Sezemanas 1987: 111). Sprendinys turi subjektinę – predikatinę struktūrą. Be to, termino “kategorinis teiginys” vartojimas susijęs su tradicija, pagal kurią juo žymimas logikos dėmuo aiškinamas dvireikšmės teiginių logikos pagrindu.

nurodo į egzistuojančius daiktus (Hurley 1999: 235). Konkrečius aktualiai esamus daiktus Aristotelis vadina pirminėmis „ousiomis“¹⁹³ (Аристотель 1976: 1005b: 15–30). Pirminės „ousios“ yra nedalios (Halper 2010: 12) ir vienetinės, t. y. jos yra tapatūs sau juntami individai. Be to, pagal Aristotelį yra <...neįmanoma, kad tas pats daiktas ir priklausytų, ir nepriklausytų tam pačiam daiktui tuo pačiu metu ir tuo pačiu atžvilgiu...> (Аристотель 1978: 2a 10–15), t. y. tapatus individas yra neprieštaringas savo esybe. Šis individo neprieštaringumas ir tapatumas sau yra būtina tiek bet kokios individų grupės tapatumo sau sąlyga, tiek jutimiško individo tapatumo grupės individams sąlyga. Jei koks nors dalykas netapatus sau, tai jis tiesiog nėra nei jutimiškas, nei esybiškas, nei individualus. Aristotelis savąją logiką per kategorinio sprendinio subjektą ir samprotavimą, kuriuo nuo bendrinių sprendinių pereinama prie sprendinių apie atskirą individą, susiejo su „ousiomis“. Todėl Aristotelio pradėtas logikos mokslas yra racionalių sprendimų apie esybiškus individus logika (individinė esybinė logika). Kiek logika ir po Aristotelio remiasi metafizinio graikų projekto – savarankiškai egzistuojančių pirminių daiktų, nuo kurių priklauso visa kita, – paieškos rezultatais, ji yra filosofinė logika. Čia išdėstytais aristotelinės logikos ypatumais remsimės bandydami išskirti tuos matematinės logikos ir modernios skaičių teorijos elementus, kurie nesuderinami su žmogaus bei gamtos daiktų esybiškumu.

Siekdami pabrėžti filosofinės logikos tradiciją aiškinti aptariamą logikos dėmenį nepriklausomai nuo dvireikšmės teiginių logikos, vartojame terminą „sprendinys“. Šį terminą į lietuvišką logikos literatūrą įvedė V. Sezemanas.

193 Aristotelio įvestas terminas “οὐσία” (ousia) paprastai reiškiamas tarptautiniu žodžiu “substancija”. Abu šie terminai iki šiol neturi visuotinai pripažinto lietuviško atitikmens, dėl ko yra sunku suprasti Aristotelio “οὐσία” reikšmės subtilumus. Šiame darbe vartojamas senovės graikų “οὐσία” vertimas į “esybė”. Nesame tikri, kad toks vertimas tikslus, bet teksto, kuriame vietoj terminų “substancija” ar “οὐσία” vartojamas terminas “esybė” prasmingumas teikia vilčių, kad mūsų vartojamas vertimas yra tinkamas.

2. Matematinės aibių teorijos: individinių elementų atsisakymas

Matematikų sukurtos filosofinės logikos alternatyvos – aibių teorija, klasių logika bei glaudžiai su jomis susijusios propozicinių funkcijų bei tiesos (dvejetainių) funkcijų logikos. Apsistosime ties keliais aibių teorijų pavyzdžiais. Propozicinių bei tiesos funkcijų logikų įtakos individo tapatumui sklaidai reiktų papildomų tyrimų, tačiau tiesos funkcijų logikos implikacijos operatoriaus netinkamumas universalaus kategorinio sprendinio struktūros raiškai jau ir esamoje tyrimų stadijoje rodo, kad jų pretenzijos tapti filosofinės logikos pakaitalu nepasiteisina.

Aibių teorija pradėta formuoti 19 amžiaus pabaigoje. Šiuo metu kai kurie aibių teoretikai net pretenduoja į aibių teorijų pagalba kuriamą ontologiją (Cocchiarella 2001: 119). Pirmieji aibių teorijos variantai nebuvo iki galo aksiomatizuoti ir apėmė kai kuriuos neaksiominius principus. Matematikai tokias teorijas vadina naiviosiomis. Tačiau jau 19 amžiaus pabaigoje aibių teoretikai, bandydami sudaryti pirmąsias aksiomines dedukcines aibių teorijas, susidūrė su paradokais. Šių aibių teorijų aibės savo elementų skaičiumi gali būti ne tik baigtinės, bet ir neapibrėžtos begalinės. Visos aibių teorijos aksiomų pagalba į teorijas įveda tuščią aibę. Aibių teorijų paradoksai tampa ypač akivaizdūs, jei pateikiami gyvenimiškais pavyzdžiais.

Vienas pamatinių aibių teorijos principų yra vadinamasis aibės komprehencijos (liet. sampratos) principas. Naivusis komprehencijos principo variantas, kurio autorystė paprastai priskiriama G. Kantorui, nurodo, kad kiekvieną priklausymo aibei sąlygą atitinka elementų, kurie ją išpildo, aibė. G. Frege pabandė sudaryti išbaigtą aksiominę dedukcinę aibių teoriją, kurioje naiviojo komprehencijos principo nepakankamai tikslų terminą „elementas“ pakeitė aibe. Fregės aibių teorijos variante anglų matematinės logikos atstovas ir filosofas B. Russellas aptiko problemą. Fregės komprehencijos principo formuluotėje priklausymo aibei sąlygos formulavimas neturi apribojimų, todėl priklausymo sąlyga gali būti ir sąlyga „nepriklausyti sau pačiai“. Ją išpildo dauguma aibių. Pavyzdžiui, aibė „trikampiai“ nėra trikampis, todėl ir nepriklauso sau pačiai. Tačiau jei

pamėgini aptarti aibę „aibės, kurios nepriklauso sau pačioms“, patenki į prieštaravimą: jei ši aibė priklauso sau pačiai, ji pažeidžia priklausymo aibei sąlygą (t. y. nepriklauso sau pačiai), o jei ji nepriklauso sau pačiai, tai tenkina priklausymo sąlygą (t. y. priklauso sau pačiai).

Vokiečių matematikas E. Zermelo pateikė pirmąją Russello paradokso išvengiančią aksiominę dedukcinę aibių teoriją. Joje, kaip ir Fregės teorijoje, esama tik aibių, tačiau vietoj Fregės komprehencijos aksiomos įvesta silpnesnė separacijos aksioma. Kitų aibių teoretikų požiūriu, Zermelo teorija per daug ribota, nes neapima universalios aibės. Be to, aibės joje niekuo nesiskiria nuo klasių. Tačiau Zermelo teorija turi dar vieną ypatumą, kuris matematikams jokių keblumų nekelia, bet mūsų tyrimui yra svarbus: pirminis šios teorijos elementas yra tuščia aibė – aibė, kuriai nepriklauso nė vienas elementas.

Kitas Russello aptikto paradokso sprendimo būdas yra išdėstytas Russello ir Whiteheado knygoje „Principia Mathematica“ (Whitehead 1910). Joje paradoksas sprendžiamas aibes pakeičiant predikatų logikos išraiškomis bei įvedant predikatų logikos išraiškų, vadinamų propozicinėmis funkcijomis bei propozicijomis, loginius tipus. Pagal šį sprendimą, aibių, kurios neapima savęs, aibė yra funkcija, kuri savo pačios argumentu būti negali. Pačios savęs neapimančios aibės irgi yra funkcijos, kurios savo pačių argumentais būti negali. Todėl bandymas įtraukti nepriklausančių sau aibių aibę į save yra paradoksalią situaciją sukurianti tipologinė klaida. Tokį Russello paradokso sprendimą atitiktų komprehencijos principas „kiekvieną priklausymo klasei sąlygą atitinka aibių arba elementų, kurie tą sąlygą išpildo, tikrinė klasė“. Mat priklausantys sau rinkiniai matematikų paprastai vadinami aibėmis, nepriklausantys sau – tikrinėmis (angl. *proper*) klasėmis. Visos aibės irgi laikomos klasėmis, tik ne tikrinėmis. Šioje teorijoje tik tai tuos argumentus, kurie nėra funkcijos, galima būtų vadinti individualiais. Aptartas paradokso, kurio neišvengė Frege, sprendimo būdas nėra visuotinai pripažintas. Pavyzdžiui, pagal R. Karnapą, kelios loginių tipų teorijos aksiomos yra ne loginiai, o matematiniai teiginiai, be pakankamo pagrindo suformuluoti kaip sąlyginiai. Tad Russello teorija nėra gryna loginė teorija. K. Godelis parodė, kad ji nepilna: joje esama teiginių, kurių negalima įrodyti nei kaip teisingų, nei kaip klaidingų. Tačiau

mums svarbiausia tai, kad Russello teorijos dalyje, skirtoje aibių logikai, taip pat įvedama tuščia aibė. Be to, šis paradokso sprendimo variantas išryškina matematinių aibių tapatumą funkcijoms. Todėl aibių teorijas galima pavadinti funkcinė logika.

Tuščios aibės teorinis įteisinimas demonstruoja kardinalų šių teorijų nesuderinamumą su aristoteline jutimiškai duoto individo samprata. Tokia aibė niekuo nesusijusi su galimais justis vientisais daiktais ir tėra matematinių simbolių aibė. Aibės elementų kiekio matu arba atskiru tuščios aibės atveju gali būti ir nulis. Būtent tai, kad tuščios aibės elementų skaičių galima įvardinti nuliu, sudaro prielaidas elementų neturintį rinkinį paskelbti aibe: jos elementų skaičiaus skaičius yra vienas. Aibių teorijų aibės savo prigimtimi netinka protavimui apie konkrečius esybiškus daiktus.

Matematinei logikai priskiriamų aibių teorijų atsiradimas tiesiogiai susijęs su modernia begalybės samprata. Skaičiaus sampratą grindžiant mažesniais už galimus išmatuoti objektais (lot. *infinitesimi*¹⁹⁴), skaičius nebetenka ryšio su konkrečiu jutimišku daiktu. Begalybė tokiu atveju suprantama kaip šių objektų dydžiui atvirkščias skaičius, didesnis už bet kurį realinį skaičių. Vokiečių matematikas Kantoras pritaikė tokią begalybės sampratą aibių dydžio pagal elementų skaičių (kardinalumo) vertinimui. Šia begalybės samprata pagrįstos aibių teorijos yra matematinės analizės, topologijos, abstrakčios algebros, diskretinės matematikos pagrindas, jomis grindžiamos realinių bei natūrinių skaičių savybės, iš esmės pakeitusios klasikinę skaičiaus sampratą.

Pagal klasikinę antikos graikų skaičiaus sampratą, skaičiai yra tiesiogiai susiję su konkrečiais daiktais. Pavyzdžiui, skaičių teorijai skirta Euklido „Elementų“ VII knyga prasideda tokiais apibrėžimais: 1., „Monada yra tai, dėl ko bet kuris iš esamų daiktų gali būti vadinamas vienu“, 2., „Skaičius yra iš monadų sudarytas daugis“ (Fitzpatrick 2006: 443). Akivaizdu, kad šiais dviem apibrėžimais pateikiama skaičiaus samprata yra ne ma-

194 Viena iš „infinitesimus“ reikšmių, ir ,matyt, pirminė reikšmė yra „neapibrėžtybė“ (lot. *infinite* – liet. be galo, neapibrėžtai. Susieta su galima įsivaizduoti „neapibrėžtybės“ begalybe, žymima begalybės įvaizdį reiškiančiu skaičiumi-simboliu, ji įgyja be galo mažo savo dydžiu objekto reikšmę.

tematinė, bet filosofinė. Kuria filosofine sistema formuluodamas skaičių teorijos pagrindus rėmėsi Euklidas – Aristotelio ar Platono, vienareikšmio atsakymo nėra iki šiol. Tačiau Aristotelio tyrinėtojas E. Halper argumentuoja, kad Platonas, aptardamas diadą „didelis – mažas“, priešingai nei Aristotelis, neskyrė kiekio ir dydžio (Halper 2010: 11). Aristotelis kritika-vo Platono mokymą apie diadas ir eidetinius skaičius kaip bet kokį daugį į vieną skaičių apjungiantį pagrindą ir parodė, kad eidetinio skaičiaus samprata netinka jutimais duotų daiktų kiekiui skaičiuoti. Pagal Aristotelį, skaičiais reiškiamą daiktų daugį apvienija į vieną skaičių, pavyzdžiui, į skaičių „du“, aktualaus juntamo daikto esybiškumas, o daugis yra tik to daikto potencialija. Kitaip tariant, daugio vienumą užtikrina kiekvieno daugį sudarančio daikto vienetinumai. Kadangi Euklido „Elementų“ VII knyga skirta skaičiams, kuriais skaičiuojami jutimiškai duoti daiktai, o V knyga – racijoms, kuriomis matuojami dydžiai, tikėtina, kad Euklido skaičiaus samprata remiasi Aristotelio filosofija. Jutimiškai duotų daiktų vienetas yra monada, todėl daiktų kiekio dalinimo procedūra nėra begalinė. Ji baigiasi dalinimu gaunamu monadų – daiktų, kurie vieninteliai pagal Euklidą yra pirminiais skaičiais reiškiamo daugio pagrindas – kiekiu: skaičius „du“ reiškia dvi monadas, „trys“ – tris monadas ir t. t. Tokiame daiktų skaičiavime mažiausias skaičius yra „du“. Nuliu ir vienetu jutimiškų daiktų daugis nenumeruojamas, todėl Euklido natūriniai skaičiai apima tik pirminius ir sudėtinius teigiamus skaičius. Pagal Euklido pateiktą skaičiaus apibrėžimą nulis ir vienas išvis nėra skaičiai.

Aristotelio tyrinėtojas Halperis teigia, kad „...numeravimas yra mūsų buvimo pasaulyje su daiktais būdas. Tai yra būdas, kuriuo daiktai apreiškia save mums ir padaro save mūsų pasaulio dalimi; tai būdas, kuriuo mes suteikiame šioms daiktams praktinę vertę, ir būdas, kuriuo mes apjungiamo savo pačių egzistenciją laike.“ (Halper 2010: 14) Jei jis yra teisingas, konkrečių daiktų ontologijai priešingos skaičiaus sampratos pakeičia mūsų santykį su pačiais daiktais ir su savimi. Tokio pakeitimo esmė – savęs pačių ir daiktų esybiškumo ir nedalumo paneigimas. Bet ar iš tiesų šiuolaikinių skaičių teorijų skaičiaus samprata yra nesuderinama su konkrečių žmonių bei daiktų ontologija?

Šiuolaikinėse skaičių teorijose antikos graikų natūrinis skaičius – kiekybinė vienetinių konkrečių esybiškų daiktų išraiška – pakeičiamas skaičiumi – matematiniu simboliu. Matematikos filosofas B. Hopkinsas pateikia tokį matematikos fenomenologo J. Kleino darbuose aptiktą matematinių simbolių susidarymo proceso aprašymą: „Atsakingą už simbolių konceptų gaminimą abstrakciją Kleinas vadina „simboline abstrakcija“. Pagrindinius šios abstrakcijos kontūrus jis aptinka nužymėtus Dekarto paaiškinime, kaip grynasis intelektas abstrahuoja bendrą daugio sąvoką iš jo paties dėka gauto konkretaus daugio pažinimo. Tokia „karteziška“ abstrakcija sąlygoja neapibrėžtos dėl bendrumo daugio sąvokos sujungimą su konkrečiu ženklu tam, kad grynasis intelektas išvis galėtų ją sau pateikti. Konkretaus ženklo ir neapibrėžtos sąvokos sujungimas yra gryno intelekto ir vaizduotės bendro darbo, pajungiančio vaizduotės galią padaryti matomomis neapibrėžtas gryno intelekto sąvokas, rezultatas. Šio intelekto ir vaizduotės bendradarbiavimo rezultatas yra sąvokos, kuri yra grynojo intelekto abstrahuota iš savo paties atlikto konkrečių matematikos objektų pažinimo, sutapatinimas su ženklu, padarančiu sąvoką matomą intelektui dėka to, kad vaizduotė atstovauja kažkam, kas, griežtai šnekant, dėl neapibrėžtumo negali būti atstovauta. Sąvokos ir ženklo sutapatinimo išdavoje atsiradusi visuma yra matematinis simbolis. (Hopkins 2011: 11). Dalyvaujanti aprašytame procese vaizduotė yra matematinių simbolių iracionalioji pusė. Pavyzdžiui, sudarant neįmanomo išmatuoti dydžio sąvoką vaizduotės dalyvavimas pasireiškia intervalo tarp kelių taškų dydžio nykimo įvaizdžiu, lydinčiu intervalo dalinimą į mažesnius intervalus. Dalinimu gaunamų intervalų skaičiaus neturintis galo didėjimas irgi yra tik įsivaizduoti galimas dalykas. Kai dalinimu gaunamų intervalų skaičius artėja prie begalybės, intervalas tampa neįmanomo išmatuoti dydžio tašku, kurio ribinė skaitmeninė išraiška ir yra skaičius-simbolis „nulis“. Simbolio-skaiciaus „nulis“ ontologinis pagrindas yra be galo mažo dydžio intervalas, „infinitesimus“, kuris pats iš savęs jokio apibrėžtumo neturi, nes tėra vien tik grynos vaizduotės padarinys. Skaičių-simbolių deriniai sudaro galimybę natūriniais skaičiumi pripažinti skaičių simbolių „nulis“, visiškai nesirūpinant, kad nuliui nereiškiamas konkrečių jumiškų daiktų kiekis. Pavyzdžiui, 19 amžiaus pabaigoje italų matematikas J. Peano pateikė aksiominį dedukcinį aritmetikos variantą, kuriame nulis

priskiriamas natūriniais skaičiams. Po Peano darbų nulio priskyrimas natūriniais skaičiams paplito gana plačiai, nekreipiant dėmesio į tai, kad juo negali būti sunumeruotas joks jutimiškas daiktas.

Simboliais operuojantis protas susiduria su skaičiaus-simbolio apibrėžimo problemomis. Ne visi matematikai nulį priskiria natūriniais skaičiams, tačiau visuotinai pripažinta, kad nulius yra sveikas skaičius. Bet ar turi jie tokiam pripažinimui racionalų pagrindą? Nelygaus nuliui skaičiaus ir nulio sandauga yra lygi nuliui, todėl nesunku parodyti, kad nulius ir lygus, ir nelygus nuliui: jei $a \cdot 0 = 0$, tai $0 = 0$; o kadangi $0 / 0 = a$, $0 / 0 = a+1$, $a \neq a+1$, $0 / 0 \neq a$, $0 \neq a \cdot 0$, tai $0 \neq 0$. Atrodytų, kad formulė $0 = a \cdot 0$ neužtikrina nulio lygybės sau. Tačiau prieštaraujančius vienas kitam formulės $a \cdot 0 = 0$ sekmenis mums pavyko gauti tik dalinant iš nulio, o matematikoje dalinimas iš nulio tariamas esant netinkamu, kadangi neįmanoma apibrėžti paties dalinimo iš nulio. Juk racionaliems skaičiams galioja taisyklės, pagal kurias $a = b / c$ ir $a \cdot c = b$. Jei $c = 0$, neįmanoma rasti tokio skaičiaus a , kurį padauginus iš 0 gautume dalinamą skaičių b . Ar tokio skaičiaus a tiesiog nėra, ar jo nėra dėl paties nulio neapibrėžtumo? Kitaip sakant, ar dalinimas iš nulio yra neapibrėžtumas pats savaime, ar dalinimas iš nulio neįmanomas apibrėžti todėl, kad pats nulius yra neapibrėžtas? Kitas nulio apibrėžimas yra toks: $-1 < 0 < 1$. Pagal jį -0 yra sveikas skaičius. Didesni kiekybine išraiška sveiki skaičiai dalinasi iš mažesnių su liekana. Dalinant sveiką skaičių iš 0 , dalinimas nesunkiai suvedamas į jau nagrinėtą formulę „ $a \cdot 0 = 0$ “: $c / b = a + L$ (L – liekana), ją atitinkanti daugybos formulė yra $a \cdot b = c - L$, kai $b = 0$, liekana L lygi c , todėl $a \cdot 0 = c - c$, tai yra, $a \cdot 0 = 0$. Nulio apibūdinimo formule $a \cdot 0 = 0$ problemas jau aptarėme. Tad ar skaičius-simbolis „nulis“ yra sveikas, ar nesveikas? Susidariusi situacija atsakyti į šį klausimą nepadedą: juk sveiki skaičiai priskiriami racionaliems skaičiams, tad jiems turėtų galioti visos racionalių skaičių taisyklės, tarp jų ir dalinimo iš nulio neapibrėžtumas.

Antikoje Zenonas Elėjietis suformulavo aktualios neapibrėžties problemą paleistos iš lanko strėlės bei Achilo ir vėžlio lenktynių aporijomis. Ją Aristotelis sprendė įvesdamas potencijos ir aktualybės skirtį ir pirminiu aktualiai esančiu ir prieinamu žmogaus sąmonei dalyku pripažindamas konkretų jutimišką vientisą daiktą. Pagal Aristotelį, daiktiškoje aktualybė-

je neapibrėžties nėra, ji – tik aktuliamе vientisame vienetiniame daikte slypinti daugio potenciala. Modernioji begalybės samprata remiasi daiktiškos aktualybės pakeitimu matematinių simbolių aktualybe bei neįmanomo išmatuoti dydžio taškų (infinitesimalų) pripažinimu ontologiškai pirmesniais už jutimiškai duotus esybiškus daiktus.

Jei vadovautumės Aristotelio ontologine jutimiško daikto ir jo būties tipologija, dydį tektų priskirti santykiu vadinamam daikto būties tipui, todėl objektai, kurie galimi mąstyti tik dėl dydžio ir neturi jokio ryšio su esybišku individu, yra gryni santykiai, prieinami sąmonei tik simbolių pavidalu. „Infinitesimalus“ pirmumo prieš konkrečius jutimiškus daiktus pripažinimas yra gryno santykio ontologinio pirmumo prieš Aristotelio „ousia“ pripažinimas, besiremiantis substancialaus jutimiško daikto pakeitimu į „*res extensa*“ (liet. tįsų daiktą). Tokie tįsūs daiktai – daiktai-medžiaga – sąmonei prieinami linijų, erdvinių figūrų, grafikų, matematinių modelių arba kitų galimų pavaizduoti dalykų bei jų skaitmeninių išraiškų pavidalu. Dar tįsus daiktas sąmonei gali būti prieinamas statistiškai skaičiuojamo dalyko pavidalu. Pavyzdžiui, balsuojantis už konkrečią politinę partiją konkretus pilietis kaip tįsus daiktas pagal statistiką tėra tik rinkimų teisę turinčių piliečių procento, balsuojančio už tą partiją, vienetas. Kadangi santykinumas ir eiliškumas yra esmingi laiko ir erdvės ypatumai, tikėtina, kad ontologinio pirmumo priskyrimas vien tik įsivaizduoti galimiems dalykams reiškia laiko ir erdvės izoliavimą nuo aktualaus aristotelinio „Kosmoso“ – vienintelio laiko ir erdvės substancinio pagrindo. Pagal Aristotelio ontologinius principus išeity, kad „Chaosas“ tėra tik „Kosmoso“ potencialas. Jis negali būti būtiškai aktualus, tačiau izoliuoti nuo aktualaus „Kosmoso“ laikas ir erdvė lieka susieti juo. Kitaip sakant, „Kosmoso“ ontologijos vietą užima „Chaos“ ontologija. Todėl aptartos matematinės teorijos nėra nei racionali fizinių dalykų pažinimo metodologija, nei kokia kita jų pažinimo priemonė. Savo pirminėmis prielaidomis jos yra artimesnės mitams apie Chaosą bei mažai ką bendro su jutimiško daikto racionaliū pažinimu turinčiai graikų poezijai. Antikinėje Graikijoje poezija buvo reikšminga skulptoriams, amforų gražintojams bei kitiems antikinės „*technē*“ meistrams. Šiuolaikinės matematinės teorijos reikšmingos modernių technologijų meistrams, todėl priskirtinos technologijų

mokslams. Tačiau net ir būdamas technologijų metodologijomis, išlieka vienu iš priešingų individų esybiškumui technologijų šaltiniu.

Esama dar vieno svarbaus simbolinės abstrakcijos ypatumo. Matematiniais simboliais maščianiam žmogui būdingas ir natūralia kalba reiškiamas simbolinio racionalumo lygis, kurį simbolinio racionalumo atstovai vadina naiviuoju. Kai matematinis simbolinis racionalumas pradeda vyrauti, iracionalusis įvaizdinis simbolinio racionalumo elementas sąlygoja natūraliai kalbai nebūdingą metaforiškumą, keičiantį natūralios kalbos semantiką. Personalinių kompiuterių programinio valdymo įrenginio pavadinimas pele yra vienas ryškiausių tokių pokyčių pavyzdžių. Matematinė terminų „kategorija“, „sąvoka“, „teiginys“ vartoseną, fizikiniai iki tol buvusių tik filosofiniais terminų „atomas“ ir „energija“ (Bubelis 2010: 124) variantai, termino „logistika“ vartojimas apibūdinant daiktų ir medžiagų tiekimą, gausybė sunkiai suprantamų darbo organizavimui skirtų anketų terminų yra tik keli tokių pakeitimų pavyzdžiai. Konceptų-simbolių formavime dalyvaujanti vaizduotė nesigaili jokios kalbos: nei lietuvių, nei rusų, nei lenkų, nei tarptautine tapusios anglų kalbos. Simbolinės abstrakcijos įtaka tokia stipri, kad net viename solidžiausių lietuvių kalbos gramatikai skirtų leidinių – „Dabartinės lietuvių kalbos gramatikoje“ – galima aptikti nuorodą, jog pagrindinio kalbos sintaksės vieneto – sakinio – semantika turi propozicinės funkcijos struktūrą (Ambrasas 1997: 493). Tokia stipri simbolinės abstrakcijos įtaka su matematika tiesiogiai nesusijusiems dalykams nėra atsitiktinė. Simbolinė abstrakcija besiremiančios matematikos ir logikos mokymas jau daugiau nei pusę amžiaus yra vyraujanti bendrojo švietimo sistemos dalis.

3. Aristotelinė logika: individinių elementų ir individinio tapatumo grąžinimas

Aristotelinė logika grindžiama ontologiniais jutimiško konkretaus daikto principais. Šios logikos ir panašių matematinės logikos teorijų skirtingumus išryškinsime performuluodami pagrindinius aibių teorijos principus taip, kad būtų atsižvelgta į filosofinį aristotelinės logikos pagrindą. Apsiribosime tik pagrindinių aristotelinės logikos ypatumų aptarimu,

nes detalesnį aristotelinės logikos, kurioje panaudojamas klasės terminas, sklaidos variantą, apimančią ir jos taikymo pavyzdžių, esame pateikę kitoje publikacijoje (Bubelis 2012: 31–120).

Komprehencijos principą formuluosime silpniau, bet griežčiau už Russellą: „Kiekvieną priklausymo klasei sąlygą atitinka individų, kurie tą sąlygą išpildo, klasė.“ Principo formuluotėje terminą „aibė“ pakeitėme terminu „klasė“ todėl, kad klasę nuo aibės skiriantys matematikai klase vadina elementų rinkinį, kuris sau pačiam priklausyti negali. Pateiktu principu apibūdinamas rinkinys taip pat negali sau priklausyti. Ši komprehencijos principą atitinka klasės apibrėžimas, pagal kurį klasė prilyginama ne daugiui, bet visumai: „klasė yra priklausymo visumai sąlygą išpildančių individų visuma“. Į ekstensionalumo principo formuluotę taip pat sugrąžintume individus: „klasės tapačios, tik jei priklausymo joms sąlygas išpildantys individai yra tie patys“. Klasės nuo elementų visumų, kurios nėra klasės, atskiriamos pasinaudojant tokiu principu: „priklausymo klasei sąlygos neatitinka ją išpildančių individų klasė, jei bent vienas individas tą priklausymo sąlygą ir išpildo, ir neišpildo“. Santykinai ši principą galima pavadinti atmetimo principu.

Ekstensionalumo ir atmetimo principai savo esme yra ontologinių daiktiško individo tapatumo sau ir neprieštaravimo principų loginiai atitikmenys. V. Sezemanas savo darbuose, skirtuose loginiam racionalumui, pažymi, kad pagrindiniai filosofinės logikos principai yra ir ontologijos principai (Sezemanas 1987: 194), o pagal Aristotelį – tapatumo ir neprieštaravimo principai visų pirma yra ontologiniai jutimiško daikto principai. Tad šių dviejų principų loginiai analogai turi savo galiojimo ribą – jutimiško daikto ontologiją.

Remiantis ontologiniais filosofinės logikos principais universalią klasę galima suprasti kaip klasę, kurios vienintelė priklausymo sąlyga yra būti konkrečiu individu (neskaidomu ar nedalomu dalyku). Universaliai klasei priklauso visi kitų klasių individai ir tik individai. Visi universalios klasės individai išpildo sąlygą būti individu: jeigu konkretus individas neišpildytų priklausymo sąlygos „būti konkrečiu individu“, jis paprasčiausiai nebūtų prieinamas intelektui jutimais. Universali klasė yra tik viena. Ji yra ideali klasė, nes nepažeidžia nė vieno iš suformuluotų principų. Tai klasė,

atstovaujanti Aristotelio „ousiai“ būdingą potencialų individų daugį loginiu racionalumo pavidalu. Neuniversali klasė – tai interpretuota visuma, kurios priklausymo sąlygą gali išpildyti bent vienas konkretus individas, ir nė vienas individas negali jos ir išpildyti, ir neišpildyti. Neinterpretuotos individų visumos interpretacijos formuluojamos subjekto-predikato struktūrą turinčiais kategoriniais sprendiniais, kuriuose interpretuojama visuma yra sprendinio subjektas, o interpretacijai panaudojama visuma – sprendinio predikatas. Pagal struktūrą kategorinis sprendinys iš esmės atitinka Platono diadinius „eidos“. Diadų svarbos loginiam racionalumui Aristotelis neginčijo (Halper 2010: 7). Pagal jį, kategorinis sprendinys – tai subjektas ir predikatas, kiekybė ir kokybė. Diadinę struktūrą turinčiu sprendiniu sąmonei yra prieinami esybiško konkretaus individo būties ypatumai. Jo pagalba atliekama sprendinio subjektu esančios individų visumos ontologinė tipologizacija. Aprašyta procedūra ženkliai sumažina iracionalią vaizduotės įtaką, nes kategorizacijoje vartojamos abstrakčios bendrinės sąvokos grindžiamos jutimišku daiktu ir jo būties ontologiniais tipais. Aristotelio „Kategorijose“ pateikiamas ne tik konkretaus jutimiško daikto ontologinis apibūdinimas – οὐσία (esybė), bet ir 9 esybės būties tipai: πῶσον (kiekybė), πῶρον (kokybė), πρὸς τι (santykis), κείσθαι (padėtis, būvis), εἶναι (būdingumas), ποιεῖν (darymas), πάσχειν (poveikis), ὅπου (vieta), ποτε (laikas)¹⁹⁵ (ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ 1978: 1b 25). Ontologinės jutimiško daikto tipologizacijos racionalumo užtikrinimas yra logikos, kaip filosofijos organono, viena iš paskirčių, kurios matematinė logika negali turėti dėl to, kad jos objektai yra vien nuo intelekto ir vaizduotės priklausančią būtį turintys matematiniai simboliai.

Neuniversalių klasės interpretacijos yra validžios, kai pagrindžiamos nepaneigiamais sprendiniais apie konkrečius individus. Jei konkrečiu pavyzdžiu arba suvedimu į konkretaus daikto ontologiją atitinkančio principo pažeidimą interpretaciją galima paneigti – ji netinkama, o jei nei pagrįsti, nei paneigti galimybių nėra – atsitiktinė. Universaliai ar neuniversaliai klasei priklausančių individų kiekis nėra svarbus. Neuniversa-

195 Skliausteliuose pateikiami Aristotelio kategorijų tipų lietuviški atitikmenys nėra tikslūs vertiniai: jie yra tipams apibūdinti Aristotelio vartotų kalbinių išraiškų lietuviškos daiktavardinės formos.

li klasė nėra universalios klasės dalis. Neuniversali klasė su universalios klasės konkrečiais individualais susiejama silogizmais, kurių viena prielaida yra kategorinis sprendinys, o kita – sprendinys apie konkretų individą. Tokiame logikos variante tuščia klasė ar aibė yra neįmanoma. . Jam nėra būdinga ir pirminių logikos elementų apibrėžimo problema: jutimiškiems individams apibrėžtumas būdingas ontologiškai. Žmogaus protui šis apibrėžtumas duotas individo tapatybės ir neprieštaravimo principais, kuriais, manytume, reiškiasi esybe (gr. οὐσία) Aristotelio pavadintas jutimiškų individų pirminis pradai (gr. αρχή).

Pateikta šiuolaikinio loginio racionalumo analizė nėra išsami: ją reiktų papildyti tiesos ir propozicinių funkcijų logikų aptartimi. Tačiau ir atliktas tyrimas atskleidžia, kad skaičiais-simboliais operuojantis protas yra iš anksto „užprogramuotas“ pateikti prieštaraujančius vienas kitam arba nepilnus požiūrius apie tuos simbolius, kuriais pats ir naudojasi. Šis skaičiais-simboliais operuojančio proto ypatumas ir lemia tai, kad iracionaliu, galimu tik įsivaizduoti neapibrėžtumu besiremianti matematika ir logika yra tiek su socialiniu ir kultūriniu, tiek išvis su bet koku individualumu nederančių technologijų metodologija.

Sunku įvertinti visus aptartų šiuolaikinio matematinio-loginio racionalumo ypatumų sekmenis, todėl apsiribosime tik keliomis pagrindinėmis išvadomis.

Modernia begalybės samprata grindžiamos skaičių ir aibių teorijos yra nesuderinamos su konkreto jutimiško individo esybiškumu. Plisdamos už matematikos teorijos ribų, jos keičia esybišku individo tapatumu pagrįstą logiką globalistine funkcinių tapatumų logika.

Šiuolaikinių skaičių ir aibių teorijų objektai yra su jutimiškais daiktais nesusiję matematiniai simboliai, kurių sudarymo procese dalyvaujanti vaizduotė yra iracionalusis tokių simbolių-konceptų elementas. Šios matematikos teorijos vargu ar gali būti priskiriamos fiziniams mokslams, nes su gamtiškų daiktų ontologija suderinamas daiktų kiekybę reiškiančias skaičiaus sampratas keičia matematinų simbolių konceptualinėmis schemomis, tinkamomis grįsti iš esmės tik nuo gamtiškų daiktų izoliuotus santykinus dydžius.

Plintant matematiniam-simboliniam racionalumui, vaizduotė, dalyvaujanti matematinių simbolių sudarymo procese, veikia natūralių kalbų semantiką ir teikia natūralių kalbų žodžiams su individų esybiškumu nesusijusį metaforiškumą.

Į individų esybiškumą neatsižvelgiančios funkcinių tapatumų logikos alternatyva – su euklidine natūrinio skaičiaus samprata suderinama skaičių teorija bei konkretaus juntamo daikto esybiškumo ontologija grindžiama filosofinė logika.

Siekiant neutralizuoti neigiamą žmogaus ir gamtinių dalykų individuališkumui bei tapatumui šiuolaikinių technologijų bei matematinio simbolizmo iracionalumą poveikį, tikslinga būtų humanitarizuoti pagrindinio švietimo sistemą, pakeičiant dalį natūrinių skaičių aritmetikai skirtų matematikos programos temų temomis, skirtomis euklidinę tradiciją atitinkančiai aritmetikai. 20 amžiaus pirmos pusės logikos dėstymo mokyklose tradicijos atgaivinimas sugrąžinant filosofinės logikos pagrindų dalyką į gimnazijų bei vidurinių mokyklų programas privalomo dalyko teisėmis turėtų būti viena iš veiksmingesnių edukacinių matematinio simbolizmo iracionalumą plitimo už matematikos ribų prevencijos priemonių.

Literatūra

- Ambrazas, V. red. 1997. Dabartinės lietuvių kalbos gramatika. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.
- Аристотель. 1976. Сочинения в четырех томах. Т. 1. Ред. А. Микеладзе. М., Мысль.
- Аристотель. 1978. Сочинения в четырех томах. Т. 2. Ред. В.Ф. Асмус. М., Мысль.
- Bubelis, R. 2010. Fizikinio energijos termino globalizacija. *Logos*. Nr. 65, p. 122–131.
- Bubelis, R., Jakimenko, V., Valatka, V. 2012. Logika. II dalis. Silogistika, klasių logika, daugiareikšmė, modalinė, normų logika, nededukciniai samprotavimai. Vadovėlis. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas, p. 31–120.

- Cocchiarella, Nino B. 2001. Logic and ontology. *Axiomathes* 12, p. 119.
- Fitzpatrick, Richard. 2006. Euclid's Elements in Greek. Vol. II: Book 5-9. Lulu.com, p. 443.
- Halper, Edvard C. 2010. Klein on Aristotle on Number. Unpublished manuscript.
- Hopkins, Burt C. 2011. Prolegomenon to a Critique of Symbolic Reason. Unpublished manuscript.
- Hurley, P. 1999. *A Concise Introduction to Logic*. 7th Edition. Wadsworth Publishing Co, p. 235.
- Sezemanas, V. 1987. Raštai. Gnoseologija. Vilnius: Mintis.
- Whitehead, A. N., Russell, B. 1910. *Principia Mathematica*. Cambridge at the University Press.

V DALIS.

Globalizacija ir modernus subjektas

Algis Mickūnas

Globalizacija yra laikytina moderniosios Vakarų civilizacijos, ypač vienos jos plotmių – technologijų – išdava. Svarbu suvokti, kad technologijos nėra vien tik įvairių mechanizmų išradimas, tai yra ir jų tobulinimas bei pritaikymas netikėtoms sritims. Taip technologijos įsibrauna ir į Vakarų civilizacijos ontologiją ir metafiziką. Šis įsibrovimas perkeičia visatos suvokimą, leidžia suvokti ją moderniai, t. y. medžiagiškai (supaprastintą iki medžiagos, iš kurios ji neva padaryta). O formalioji, ypač kiekybinė, metafizika tampa metodu šiai visatai priimti ir tvarkyti. Moderniosios ontologijos ir metafizikos ypatingos tuo, kad nei viena, nei kita nėra prieinamos kasdienei žmogaus patirčiai. Niekas negali regėti, kaip atrodo visatos „medžiaga“, koku būdu ši susideda iš mažiausių dalelių – atomų, arba jų branduolių. Žmogus mato medžius, gyvūnus, uolas, smėlį, vandenį, daržoves, žvaigždes, planetas, visą įvairią bei margą aplinką, tačiau niekur – nei eidamas takeliu, šaligatviu, nei kirtęs greitkelį – nesusidurs su branduoliu arba medžiaga. Lygiai taip pat žmogus niekada nėra matęs ar jusliškai patyręs tokių metafizinių duotybių kaip formalios loginės taisyklės arba tiksliosios kiekybinės duotybės: skaičiai juk neauga ant medžių lyg riešutai. Tai reiškia, kad modernūs mokslai operuoja sąvokomis, nenurodančiomis į jokią juslinį pasaulį. Vos atsiradęs modernusis filosofinis mokslinis Vakarų pasaulis užmetė ant žmogaus sąvokų tinklą, kuriuo mėginama apimti viską, tačiau apeinant tiesioginę juslinę

patirtį. Iš tokios padėties išplaukia kelios išvados. Pirma, visa aplinka yra homogeniškai medžiagiška, iš šios medžiagos sudaryti visi daiktai, o skirtumai tarp jų yra vien kiekybiniai. Antra, bet koks kasdieniškai patiriamas pasaulio skirstymas į kategorijas, bet koks jo daiktų ir įvykių rūšiavimas netenka prasmės, ir tokiu atveju prarandama jų „esmiškumo“ prielaida. Ši prielaida vis dar turi įtakos tik dėl to, kad žmogus dar nėra praradęs tradicijų ir kalbos įgūdžių, tačiau jie nėra nei visuotini, nei būtini. Tarp daiktų nėra esmiškų skirtumų, nebent tai būtų kiekybiniai dalių, iš kurių daiktai sudėti, sąryšių skirtumai. Tuo atveju ir žmogus netenka savo esmės, nes ir jis yra tik komplikuotas jo dalių darinys. Trečia, formalus ir kiekybinis diskursas nesuteikia jokių įvertinimo kriterijų esminiems skirtumams tarp daiktų nustatyti: tai reiškia, kad kiekybinis diskursas pašalina kokybinius skirtumus. Ketvirta, moderni ontologija ir metafizika sudaro neabejotinas prielaidas vadinamajam „objektyvumui“. Jei norima suprasti ką nors „objektyviai“, vadinasi, tai dera išmatuoti ar apskaičiuoti užsimerkiant prieš bet kokias kokybines patirtis. Pastarosios pelno „subjektyviųjų“, t. y. ir neegzistuojančių, statusą, nes egzistuoja tik medžiaga ir kiekybiniai mokslo metodai. Vadinasi, ir individo tapatumas priklauso subjektyvumo plotmei.

Toliau rutuliojant moderniąsias sąvokas, buvo kėsintasi teigti, neva filosofijai ir mokslams reikalingas visa aprėpiantis diskursas, *lingua universalis*, iš kurio išplauktų kiti diskursai kaip vieno diskurso dalys, o ne kaip nepriklausomi arba savarankiški diskursai. Žodžiu, neturint vienalytės ir vientisos, visa grindžiančios ontologijos ir pagrindinio, visa aprėpiančio diskurso, nėra įmanomas joks mokslinis išaiškinimas. Nors abi šios plotmės sudarė foną moderniam mąstymui, jos tapo neįmanomos jau nuo I. Kanto įrodymo, kad kiekvienas visa aprėpiantis diskursas prieštarauja logikai. Pavyzdžiui, teigiant, kad pasaulis yra begalinis, kaip išvada gaunama kontradikcija, o teigiant, kad pasaulis yra ribotas, taip pat gaunama kontradikcija. Pagaliau reikia sutikti su K. Giodeliu, kad bet koks visuotinis diskursas savyje būtinai turės priešingybę. Tokia reikalų padėtis neišvengiamai perša šias išvadas: pirma, nesant visa aprėpiančio diskurso, ontologinė vientisos medžiaginės duotybės prielaida yra neprieinama ir todėl iš principo turi būti suskaldoma pagal kokio nors diskurso struktūrą.

Antra, jei kiekvienas diskursas, pasiūlytas kaip visuotinis, skyla į du priešingus, taip pat ir bet kuris iš tų priešingų diskursų, pretenduojantis į visuotinumą, taip pat skyla į priešingus diskursus. Taip daugiadiskursyvumas (arba multidiskursyvumas) atsiranda pačioje modernios filosofijos ir mokslo šerdyje. Trečia, visas postmodernizmo „įnašas“ yra tik modernistinio suvokimo tąsa, kurio esmė – daugialypis, daugiadiskursyvus pasaulio supratimas, kai tie diskursai nenurodo į kokią nors tikrovę, bet, priešingai, sudaro mūsų pasaulio suvokimo rėmus. Ketvirta, moksliniai diskursai visuomet yra „pritaikomi“ kaip įrankiai medžiagiškai aplinkai tyrinėti, o kadangi ji nėra prieinama jausliškai ir yra homogeniška medžiagiška, bet koks diskursų taikymas reiškia technišką medžiagiškų dalykų sukūrimą pagal specifinio diskurso reikalavimus. Juk toji homogeniška, jauslėmis nepatiriama medžiaga be žmogaus sukurtų taisyklių taikymo neatskleidžia savo sandaros. Kitaip tariant, kiekvienas kiekybiškai suformuotas mokslinis diskursas yra įrankis, kuriuo galima kurti medžiagišką aplinką nepaisant jos tradicinių kategorinių skirtumų: akmuo, medis, alyva, žmogus, pelė ir pan. Penkta, iš čia kyla vadinamoji moderni „instrumentinė sąmonė“, kuriai kiekvienas diskursas yra įrankis aplinkai perkeisti, o perkeista aplinka patampa įrankiu tolesniems jos perkeitimams. Taip susikuria „disciplinų“ įvairovė, kur kiekviena yra pajėgi „įrodyti“ savo tiesą padarydama būtent tai, ką teigia tos disciplinos diskursas. Kokia bebūtų bendruomenės ideologija, radikalus kapitalizmas ar komunizmas, kiekviena jų yra grindžiama tokia „instrumentine sąmone“.

Iš čia neišvengiamai dar viena išvada, prastumta postmodernistų. Bet kokie moksliniai diskursai nenurodo į jokią tikrovę, o tiktai ją sukuria, taigi diskursyvinė tezė gali aprėpti ir nemokslinius diskursus. Tradicinės kategorijų sistemos ir daiktų rūšiavimas netenka privilegijos nurodyti tikrovę. Kaip ir moksliniai diskursai, jie taip pat sukuria savas tikroves. Kalbant principingai, visa patirtis priklauso nuo specifinio diskurso, sudarančio kultūrinę „pasąmonę“. Kaip mūsų kalba surūšiuoja daiktus, juos įvardija ir apibūdina, kaip ir kokius sąryšius tarp jų sukuria, taip tie daiktai ir atrodo. Dera pabrėžti dar stipriau: tie diskursai nėra išvesti iš kokios nors patirtos tikrovės ir todėl nėra joks tikrovės atspindys: kokio nors daikto ar net žmogaus „esmė“ yra tokia, kokią apibrėžia specifinis kultūros diskur-

sas. Todėl visi diskursai, nesantys jokiais tikrovės atspindžiais, yra lygia-verčiai, o jų skirtumai išryškėja tik tuomet, kai koks nors vienas retoriškai ir laikinai „pergali“ kitus, Tačiau ši pergalė dalinė, laikina ir negalutinė. Anot daugumos F. Nietzsche sekančių postmodernistų, tarp diskursų atsirandanti įtampa nugesinama, griežtai kalbant, tiktai retorika. Tokia veikla neapibūdina jokių įvykių, nenurodo tikrosios pasaulio sandaros, o tiktai sukuria tikrovę įtikinėjimo būdu – tad, aišku, tik laikinai ir dalinai. Dar tiksliau sakant, niekas negali apkaltinti kito melagyste arba neteisingu įvykių apibūdinimu, nes kaltintojas vertina kito vartojamą diskursą ne kaip atspindintį ar atstovaujantį kokiai nors tikrovei, bet tiesiog kaip kitokį. Šioje modernioje ir postmodernioje plotmėje negalime teigti, kad antisemitas arba rasistas klysta: tiesiog rasistas ar antisemitas vadovaujasi skirtingais diskursais, o jų abiejų trūkumas yra tik galimybės apibūdinti žmones kitaip nepaisymas. Bet tai nereiškia, kad kitoks apibūdinimas yra teisingesnis ar geriau atspindi tikrovę. Taip pat dera suprasti, kad, net vadovaujantis vienu diskursu, kiti diskursai bus interpretuojami tik pagal to diskurso reikmes. Taigi čia neišeitų įžvelgti kokios nors „mizinterpretacijos“, t. y. tarpinės interpretacijos.

1. Modernus ir postmodernus subjektas

Nors daugiadiskursyvumas, regis, „išsprendė“ visas teorines problemas, koją jam kiša viena kliūtis: subjektas. Juk jei diskursų įvairovė nėra išvedama iš kokios nors tikrovės, gal ši priklauso subjektui? Ar tik šis subjektas nėra paskutinis modernybės palikuonis, kuris ir padeda pagrindus bet kokių diskursų kūrimui? Kaip kitaip būtų įmanoma suprasti, kad diskursai nėra tikrovės atspindys? Bet mes nė nežinome, kas gi tas subjektas, ypač teigdami, kad moksliniai ir kultūriniai diskursai nėra išvedami iš kokių nors duotybių, o tai reiškia, kad jie neturi jokių priešasčių. Kaip jau minėta, modernioji ontologija daro prielaidą, kad visata yra medžiagiška, o tai, kas nepriklauso šiai visatai, neegzistuoja. Visos kokybinės patirtys nepriklauso šiai ontologijai, vadinasi, jos grynai subjektyvios, o ne tikroviškos. Išeitų, kad visos šios patirtys neturi jokio priešastingumo. Šis nepriežastingumas tampa kliūtimi visiems išaiškinimams, nes subjek-

tas paliekamas čia už modernių išaiškinimo tezių ir tuo pat metu tampa pagrindu visiems diskursams, atsiradusiems be jokios priežasties. Aišku, modernūs mokslininkai, net tituluojantys save filosofais, universitetų profesoriais, vis dar kalba, kad visos mokslinės teorijos yra racionalios, kad racionalus diskursas sudaro pagrindą neprieštaringiems išaiškinimams sukurti. Viskas būtų tarsi tvarkinga, jei ne dogmatinis teigimas, kad yra vien medžiagiška tikrovė: reiškia, visos teorijos, ypač racionalią jų logiką, nėra tikrovė, nes ji neturi jokios medžiagiškos plotmės, vadinasi, ji turėtų būti subjektyvi. Bet juk viskas, kas yra subjektyvu, neegzistuoja ir, logiškai kalbant, logika irgi turėtų neegzistuoti. Vis dėlto mokslai teigia atvirkščiai: logika ir matematika jiems yra būtini metodai, garantuojantys mokslui mokslo statusą ir tokiu būdu paneigiantys, kad šis yra pagrįstas empiriniais daviniais. Empiriniai įvykiai, aprašomi kasdieniame gyvenime, nėra moksliški, jeigu tik nėra įveliami į sudėtingą skaičių sistemą. Pasakyti, kad daug žmonių nūnai patiria alkį, neturi darbo ir stokoja lėšų užsimokėti už būstą, neturi jokios mokslinės reikšmės: tai gali būti pavadinta „anekdotiška pasaka“ – tol, kol nebus pateikti „objektyvūs duomenys“ apie alkstančius, neturinčius darbo ir patiriančius nepriteklį, t. y. skaičiai.

Norime to ar ne, šioje mokslo plotmėje atsiveria reikšmės klausimas: nesvarbu, kokiame kiekybiniame laipsnyje ši reikšmė bepasirodytų. Laidkoma, kad 10 proc. rinkėjų rinkimams dar nėra reikšminga, tuo tarpu 30 proc. rinkėjų tampa rimtu ir reikšmingu skaičiumi. Reikšmingas / nereikšmingas tampa skaičių reikšmingumo kriterijumi, šiuo pagrindu kyla ir kovos tarp politinių grupuočių dėl įtarimų, kieno skaičiai yra suklastoti, t. y. „neteisingi“, o kieno – „teisingi“. Skaičiai reikšmingi ne tik politikai ar sociologinėms apklausoms: jie ypatingai veikia ir modernų mūsų gyvenimą. Pastarąjį sudaro susikertančių reikšmių sistemų įvairovė, kur kiekviena nurodo įvykio reikšmę savo sistemos viduje. Kalbant moderniai / postmoderniai, atsiranda daugybė diskursų, ir kiekvienas jų apibūdina įvykius pagal savo reikmes. Tas pats įvykis teisiniame diskurse suprantamas vienaip, etiniame – kitaip, religiniame – trečiaip, ekonominiame – vėlgi savaip, t. y. kiekviena mokslo disciplina traukia įvykį pagal save. Šiuo atveju vadinamieji „empiriniai“ įvykiai atsiduria įvairių

diskursų sankryžose. Galima suprasti, kad net ir žmogus nėra duotybė, o tampa lygus jį apibūdinantiems diskursams. Juridinio diskurso atveju žmogus yra „teisių ir atsakomybių“ nešėjas, etinio – kokios nors grupės etinių normų įgyvendintojas, psichologinio – krūva jausmų ir traumų. Biologinio diskurso atveju jis yra genetinio evoliucijos paveldo padaras, ekonominio – „darbo jėga“ ir t. t. Tas pats nutinka reikšmių tinklų pagautiems „daiktams“. Medis yra „statyba“ arba „baldai“, kartais – „kuras“ arba „ekologija“, gyvuliai yra „mėsiniai, pieniniai, veisliniai“ arba „genetiniai“, „tobulinami“ ar „nesveiki“, o kartu įgaunantys ir „mokslinę reikšmę“. Ši reikšmė globalizacijai svarbiausia, mat sudaro antklodę arba mają, užmestą ant viso pasaulio. Mokslinė reikšmė čia „laimi“ prieš visas kitas (ir nutiesia šioms kelią į „žmonijos istoriją“ ir „gerą gyvenimą“). „Laimėjimas“ šiuo atveju reiškia tradicijų, mitų, primityvaus požiūrio, ritualų, klaidingos moralės sunaikinimą, ir pačių moksliniais „faktais“ paremtų teorijų sukūrimą jiems išaiškinti.

Jei modernių Vakarų globalizacijos skraistė yra užklojama ant kitų ir net ant pačių Vakarų, kyla klausimas, iš kokių „faktų“ ji yra suraizgyta. Neverta nė svajoti, kad tie „faktai“ sutaptų su „tikrove“, arba su tuo, kas yra „daiktai savaime“. Jau nuo XVIII amžiaus „tikrovė“ Vakaruose yra suprantama kaip „sąlygos būčiai rasti“. Apskritai be supratimo, kokios turėtų būti sukurtos sąlygos, kad kokia nors specifinė būtis būtų suvokta ir pagaminta, neįmanoma net nustatyti, kas toji būtis. Dera prisiminti, kad moderniam Vakarų mąstymui tikrovė nėra juslinės patirties dalykas, todėl ji turi būti išmatuota ir tokiu būdu bus nustatyta, kokios apskaičiuotos medžiagiškos sąlygos turėtų duoti apskaičiuojamus medžiagiškus rezultatus. Šioje plotmėje išnyra vienas pagrindinių principų, naudojamų ir fizikiniam mokslams, ir net pavieniui asmeniui sukurti. Net ir vadinamasis „mokslinis socializmas“ mėgino visą žmonijos istoriją aiškinti medžiaginėmis, ekonominėmis sąlygomis. Jei mes perpratome šias sąlygas, vadinasi, žinome, kokios kokybės iš jų iškils. Visas marksizmo ir leninizmo projektas reikalavo medžiaginių ekonominių sąlygų surentimo (aišku, techniškai gan komplikuoju) siekiant sukurti „naują žmogų“. Panašių pavyzdžių galime rasti iš įvairių „mokslo“ sričių, ar tai būtų psichologija, ar genetika. Bihevioristinė psichologija užsispyrusi kartoja,

kad žmogus yra aplinkos sąlygų padarinys: pastarųjų pakeitimas reiškia ir visiškai kitokio žmogaus atsiradimą. Žodžiu, žinodami, kokio žmogaus mums reikia ateityje, galime apskaičiuoti ir sąlygas, kurios taptų galimybe tokio žmogaus projektui įgyvendinti.

Nors šie samprotavimai atrodo šiek tiek juokingi ir neįtikėtini, vis dėlto jie sudaro vieną svarbiausių globalizacijos fonų. Visur globalizavimas siūlo modernias mokslines Vakarų technologijas – ar tai būtų ūkio tobulinimas, ar sveikatos biotechnikos, ar net kūno grožio kultūra pagal Vakarų standartus – taip sudarydamas sąlygas neva žmonijos vystymui ir tobulinimui. Ar ne puiku, kad indė reklamuoja apžergusi motociklą, mėvėdama aptemtas kelnaites, išbalinta veido oda? Jos „lytinis“ patrauklumas priklauso nuo sukurto įvaizdžio, suteikiančio jai naują tapatybę, sukurtą pagal globalias modernias aprangos, kosmetikos ir kūno tobulinimo įrankių sąlygas. Šis įvaizdis turi būti ir „modernus“, ir turintis paslaptingos Rytu egzotikos, ir turintis reklaminės jėgos. Neverta tikėtis, kad čia bus atskleista kas nors esmiška apie Indiją, nes pagal modernius diskursus ši bus interpretuojama globaliai – vakarietiškai. Tokia indės ant motociklo „egzotika“ nėra indiška: čia indė nedėvi tradicinių indiškų drabužių, o visa erotinė jos jėga yra supaprastinta iki lytinio manipuliavimo. Toks tad yra per globalizacijos akinius parodytas „vietinės“ įvaizdis, siekiantis surišti globalizacijos reikalavimus su mėginimais išsaugoti savo tapatybę.

Visa tai reiškia, kad modernus subjektas, neturintis jokios tapatybės, yra autonomiškas ir gali sukurti savo aplinką bei save pagal „modelius“, neturinčius jokio ryšio su kokia nors įsivaizduojama „gamtine“ arba „natūralia“ aplinka ir natūraliu žmogumi. Tai jau buvo minėta, bet čia svarbu pabrėžti, kad viso to pagrindas yra „niekas“, nes autonomija yra būtis kaip visų taisyklių ir kartu savęs kūrimo šaltinis. Tik ar tokia autonomiška nebūtis pajėgi ką nors sukurti, jei nieko iš savęs neturi – nei esmės, nei gamtos, nei gyvenimo taisyklių? Vienas tokios autonomijos bruožų yra gryna ir tuščia „galimybė“. Ši gan sudėtinga sąvoka valdo visas moderniąsias / postmoderniąsias mąstymo raiškas – nuo modalinės logikos per atvirus fenomenologijos galimybių horizontus, įvairius egzistencializmo projektus iki pagrindinių Heideggerio ir jo pasekėjų dekonstruktyvistų hipotezių, pagaliau net ir mokslinių. Iš tikrųjų „galimybės“ sąvoka įtraukia

ir filosofų „transcendenciją“, t. y. peržengimą viso, kas tiesiogiai duota, atvėrimą ne to, kas yra, o ko dar nėra, bet gali būti. Net ir vadinamieji žmogaus „norai“ nėra kokia nors biologinė ar psichologinė būseną (nes ir ji priklauso nuo ją apibūdinančių techninių ir bendruomeniškų diskursų), bet tik sukuriamas ateities projektas, ties kurio tuščiu horizontu iškilusi refleksija nustato, kokios medžiaginės sąlygos turėtų būti sudarytos, kad tas tuščias projektas būtų medžiagiškai užpildytas. Tokie projektai yra nieko bendra su tikrove neturinčios ateities galimybės, ir jeigu niekas jų neįgyvendintų, jos paliktų tuščios. Visa ši moderni techninė įranga, įrankiai bei jų „tobulinimas“ yra skirti nuolatiniam siekiui įgyvendinti vis daugiau projektų. Vadinasi, žmogus gali nuspręsti, ko dar nėra, apskaičiuoti ir sukurti medžiagiškas sąlygas tam atsirasti ir per jas kaip priešzastis įgyvendinti tai, ko lig šiol nebuvo. Čia iškyla instrumentalumas, kur kiekviena medžiagiškai techniškai kuriama sąlyga tampa įrankiu ateities tikslui pasiekti. Kada toks tikslas pasiekiamas, jis tuoj pat tampa įrankiu siekiant kitų tikslų, o šis ir vėl tampa įrankiu kitiems tikslams siekti, ir taip be galo. Ši sąsaja modernių ir postmodernių eseistų vadinama „instrumentine sąmone“. Pasakytina, kad nebevertojame žodžio „filosofas“, nes filosofija postmodernizme nėra įmanoma. Kitaip tariant, postmodernizmas nėra filosofija, nes čia nerasime jokios vienalytės tezės, galinčios teigiamai parodyti, kas yra postmodernizmas. Be to, anot postmodernizmo, filosofija yra tik viena iš daugybės pasakų, todėl negali būti laikoma viską aprėpiančia teze. Tokiu atveju postmodernizmas iš principo sunaikina save kaip filosofiją arba kaip „erotišką žinojimo supratimą“.

„Instrumentinė sąmone“ leidžia viską supaprastinti į homogenišką medžiagiškumą, kur įvairūs daiktai, įskaitant ir žmogų, tampa medžiagiškų dalių suma, o tos dalys, siekiant medžiagiško rezultato, gali būti sudėliotos pagal mūsų skaičiavimus. Nesant jokių esminių skirtumų tarp patiriamų daiktų, visi jie tampa lygiai medžiagiški, sudėti iš medžiaginių dalių ir todėl lengvai perdirbami pagal mūsų projektų reikalavimus. Reiškia, visa aplinka gali būti traktuojama kaip techniškai valdomi „resursai“, nereikalaujantys jokių etinių sprendimų. Toks klasikinis Apšvietos išradimas, kad žmogaus be jo sutikimo negalima traktuoti kaip įrankio, medžiaginėje plotmėje nebetenka reikšmės, nes čia nebėra tokio dai-

kto kaip „žmogus“. Šioje plotmėje visi teiginiai apie tai, kas moralu ar nemoralu, praranda svorį, nebent kokiam nors moralizuotojui tai teikia malonumą. Be to, ten, kur galioja daugybės diskursų logika, neišeina teigti, kad yra koks nors diskursas, nustatantis, kas yra moralu ar nemoralu. Juk priėmus principingą modernistų /postmodernistų poziciją, toks visuotinas diskursas prieštarautų jų pačių tezei. Neįmanoma yra kalbėti ir apie kitų toleranciją, nes „tolerancija“ kaip vienas iš daugybės diskursų neturi visuotinės reikšmės ir priklauso vienai kultūrai, o ši neturi teisės brukti savo pažiūras kitoms kultūroms. Taigi reikalavimas, kad kiti būtų tolerantiški, kad kitos kultūros taptų atviros ir toleruotų pažiūrų įvairovę, yra kultūrinis „terorizmas“, vienos kultūros hegemonija, nors pagal jos pačios logiką ji negali savęs laikyti visuotine, bendra visai žmonijai. Visa tai gali būti pratęsta iki reikalavimo, kad ir ne Vakarų šalys turėtų tapti demokratiškos. Bet juk ir „demokratija“ yra diskursyvus jau seniai mirusiųjų baltųjų vyrų kūrinys, tačiau visiškai neprivalomas. Esant tokiai padėčiai, atpuola reikalas laikytis kokių nors „demokratijos principų“, nes jie nėra būtini, o demokratija gali būti apibūdinta kaip kam patinka ar kaip šiuo momentu reikalinga. Todėl Putino Rusijoje teigiama, kad čia demokratija kitokia negu Vakaruose, ir niekas neturi teisės laikyti ją žemesne ar menkesne už kitas: tiesiog ji skirtinga. Todėl ir Lietuvos „demokratinė valdžia“ apibūdina save ne pagal vakarietišką, o pagal tęsiamą sovietinės nomenklatūros diskursą. Anot daugiadiskursyvinės modernybės, toks apibūdinimas nėra nei teisingas, nei neteisingas, nes jam nereikia sutapti su koku nors „tikru“ diskursu, atspindinčiu esmę.

Instrumentinė sąmonė padeda įgyvendinti galimybę, kuriai neturi reikšmės net ir teorijos, jei jos negali būti pritaikomos kaip įrankis perkeisti aplinkai pagal žmogaus projektus, padeda pagrindus moderniai progreso sąvokai. Progreso sąvoką sudaro neįtikėtinais keisti dalykai. Pirma, jokia duotis pasaulyje negali būti užtektinai tobula, ar tai būtų architektūra, gamyba, maistas, mitai, sveikata, žmonių ryšiai: viskas turi būti pakeista, ir kiekvienas pakeitimas yra pristatomas kaip patobulinimas. Balta avizienė, sumaišyta su geltona, jau reiškia patobulinimą, progresą, pagerinimą. Antra, progresas yra betikslė eiga, nes kiekvienas techniškai pasiektas tikslas tampa įrankiu kitiems tikslams, ir taip be perstojo. Vadinasi, progreso

tikslas yra progresas, jo eiga skatina save pačią ir atmeta klausimą, ko progresas siekia. Progresas nepripažįsta mirties, nors kai kurios sąvokos, tokios kaip utopija, dar atspindi svajonę pasiekti paskutinį žmonijos išgelbėjimo tikslą. K. Markso utopiniame siekyje istorijos progresas (aišku, pagražintu variantu, pavadintu „dialektiniu šuoliu“) turėjo pasiekti tikslą, turėjo šį, o todėl turėjo ir istorinę kryptį. Problema yra ta, kad toks tikslas, kartą pasiektas, irgi pataptų įrankiu siekti kitų tikslų. Istorija čia ima iškrypti. Globalizacija eksportuoja pažangą, kuri taip pat turi sunaikinti visa, kas buvo, turi sunaikinti žmonių gyvenimą laikantis tradicijų. Net patys šie žmonės nėra pakankami: jie privalo pasiduoti įvairioms „vystymosi“ programoms, naujoms technikoms, pasivyti kitus, pasiekti Vakarų lygį ir netgi jį pralenkti. Bet, aišku, patapus vakarietiškais žmonėmis su dvilype sąmone: vietine ir globalia.

Nedera užmiršti pradinio šio skirsnio klausimo: kas gi yra tas Vakarų subjektas, kuris, nepaisant visų postmodernių teiginių apie jo mirtį, kaip tik iškyla pilname savo metafiziniame įsiūtyje? Juk visa mūsų aplinka, kiekvienas dalykėlis, ląstelė ir genas arba priklauso nuo mūsų diskurso interpretacijų, arba yra medžiaga mūsų techniškiesiems projektams ir betikslui progresui. Visa, ką mes sutinkame, yra mūsų pačių sukurti ir įgyvendinti projektai. Banaliai kalbant, viskas yra subjektas arba subjektų nutarimas. Bet tuo pačiu metu visi mūsų kūriniai, visa technologinė, diskursyvinė, reklaminė, biocheminė ir ekonominė aplinka, ypač progresas ir jo užkurtas globalios lenktynės, yra subjektas, kuriam mes kaip individai turim nusilenkti ir pasijusti prieš jį veik bejėgiai. Kalbant tradicinėmis teologijos metaforomis, žmogus susikūrė dievybes, o dabar klūpi prieš jas ir maldauja jų palaimos. Tokios metaforos yra vartojamos ir kitokuose rėmuose, tarkim, „rinka yra dievas“ – ir nesvarbu, kad rinkta taip pat irgi yra mūsų kūrinys, juk ji neauga kaip riešutai ant lazdyno. Jei yra „subjektas“ ir „objektas“, tai nūnai dera galvoti šitaip: diskursų, kokie šie bebūtų kultūriniai ar moksliniai, įvairovė nustato, kas yra žmogus kaip tuo diskursu apibūdintas objektas. Jis, aišku, nėra kokias nors vienalytė būtybė, jis padalintas arba suskaidytas į daugybę dalių, ir kiekviena dalis priklauso nuo ją apibūdinančio diskurso. Aišku, būtų galima argumentuoti, kad nauji diskursai, naujos technikos yra autonomiško subjekto kūriniai, bet

toks argumentas apeina faktą, kad visą šią kūrybą nulemia progreso reikalavimai. O progresas reikalauja lenktynių, vis greitesnio bėgimo, siekiant pasivyti ne vien kitus, bet ir save patį. Net norint išlikti vietoje reikia bėgti vis greičiau. Indijoje šį reiškinį perteikia puiki patarlė: „Kartą užšokęs ant tigro nuo jo nebenulipsi“.

Dabartiniai psichologai ir teologai, tokie kaip Deleuze'as, Lacanas, Levinas, ir net Foucault, dar vis ieško paguodos paplitusiame metafiziniame teiginyje, kad žmogus gyvena pagal savo „troškimus“, kurie ir nulemia visus jo veiksmus ir net reikšmių tinklus. Aišku troškimai nėra duoti kaip pažįstami žmogaus sąmonei: jie veikia iš užnugario mums jų nepastebint. Tokia neracionali ir nesąmoninga troškimų metafizika padaro modernų subjektą vienu iš troškimo komponentų. Nors visos tezės yra laikomos naujove, jos yra tik paviršutiniški F. Nietzsche's pareiškimo variantai, pareiškimo, kad žmogus yra gyvačių duobė, gniužulas viena su kita kovojančių aistrų, ir kiekviena jų geidžia sau skanesnio kąsnio. Tokia aistringa metafizika (ne erotika!) neturi gelmės; ji yra tik aistros paviršius, kurio kiekvienas polytis išprovokuoja kitus troškimus taip, kad visos produktyvios civilizacijos jėgos tampa įrankiu šiems troškimams tenkinti. Ekonomija – tai būdas sujungti žmogaus paviršinius troškulius su koku nors patenkinimo objektu, esančiu kur nors ant žemės odos. Kieno nors gerklė kaip trokštantis paviršius nori pajusti slidžią ir gyvai judančią žuvytę, ir todėl tas turi atsidurti Japonijoje; kitas trokšta pajusti karštą dykumos smėlį sau po kojomis, ir atsiduria Sacharoje. Toks teigimas veda prie išvados, kad žmogus neturi centrinės asmenybės, jo asmenybė tampa lygi kokiam nors paviršutiniškai reikmei, susijusiai su ją patenkinančiu objektu. „Aš pajutau karštą smėlį“ – ir šis pojūtis tampa mano tapatybe. Afrikos gentyse būtų sakoma, kad jaunuolis yra tas, kurio randai ant krūtinės yra palikti tigro nagų. Visa globalizacijos „etika“ yra „malonumo principas“, o malonumas, matuojamas randų gyliu, reikalauja vis įvairesnių ir intensyvesnių patenkinimo objektų, daugiausia susijusių su lytimi, ir todėl turinčio reikalų labiau su pornografija nei su erotika.

Nors toks teigimas nūnai laikomas „gilesniu“ žmogaus elgsenos supratimu, jis neatspindi jokios žmogaus prigimties. Priešingai, net ir žmogaus „prigimtis“ nūnai yra viena iš specifinių modernių tezių, tačiau

neturinti teisės pasiskelbti visuotine. Iš to išeitų, kad ir „troškimai“ neturi jokio būtinumo, nes ir jie, ir jų objektai modernybėje neatsiranda kaip kriaušės ant kriaušės šakų, bet yra sukurti be jokių priežasčių. Dera prisiminti, kad modernus subjektas neturi esmės: jis kuria save ir savo aplinką kaip autonomiją, ir šiuo atveju kuria ir objektus, ir naujus jų troškimus. Dabarties žmonės seka naujomis madomis tik dėl to, kad tos naujos mados yra sukurtos. Dabarties jaunimo kartos negimė trokšdamos kelnių, kurių klynas vilktųsi šaligatviu, arba kelnių, kurių keliai ir užpakaliai skylėti: šie „troškimai“ siekia vadinamojo „dėvimo kūno“, kuris trokštamas, nes dabar madingas. Taip, tai argumentas, tačiau tik pagalvokim, kiek tai pareikalaus įvairių dietų, kiek prakaito dėl to bus išlieta, kiek bus išpažinčių dėl praryto torto kąsnio, kiek kančios dėl to nerangaus ir neįstengiančio sutapti su geidžiamu įvaizdžiu kūno! Ch. Baudrillardas išreiškė garsiai tai, ką visi jau seniai žinojo: modernus žmogus netrokšta daiktų, kurie natūraliai jį patenkintų, o trokšta kultūros nustatytų ženklų, trokšta sutapti su tų ženklų įvaizdžiais ir tokiu būdu įgyti tapatybę it reikšmingumą. JAV mokyklose vaikai užpuola vienas kitą, kad atimtų švarką, batus, kepurę ne dėl to, kad neturi ko apsirengti (drabužių yra perteklius), bet dėl to, kad ta kepurė yra dabar madinga ir laikoma stilinga, kad ji yra ypatingo žmogaus ženklas. Tokie geistini įvaizdžiai yra viena globalizacijos plotmių, kurianti troškimus ir kartu pasirūpinanti tų troškimų išpildymu. Sovietų autokratijai griūnant jaunimas ir „intelektualai“ čia staiga ėmė trokšti džinsų, roko, lieknų modelių su išpūstomis lūpomis, nerangiai krypuojančiomis liesomis šlaunimis. Vargšės merginos turėjo pabaigti specialius „institutus“, kur buvo mokomos, kaip joms dera vaikščioti.

Visa tai nėra nostalgija ar noras sugrįžti į „natūralius laikus“, kur žmonės elgėsi, rengėsi, valgė ir meldėsi „normaliai“. Nėra tai ir Vakarų globalistinio modernizmo/postmodernizmo kūrinio smerkimas. Priešingai, mes tikrai norime sulaužyti rėmus, kad visos diskusijos apie troškimus, norus, impulsus netektų krūvos psichologizuotų, ekonomizuotų, biologizuotų metafizikų. Dera atsisakyti mėginimo išrausti kokias nors galias priežastis po visais tais įvaizdžiais, ženklais, diskursais, kūriniais, surasti kokią nors lemtingą tikrovę, turinčią galių išaiškinti šias paviršiaus išraiškas. Mūsų argumentai yra analogiški kai kurių modernių metafi-

ziku, įskaitant ir fizikos, tezėms, kad visa patirtis spalvų, garsų, polyčių yra subjektyvi, kad visų jų užnugaryje glūdi „fizinė“ tikrovė. Reikia tik-tai nugramdyti spalvas, ir po jomis mes rasime tikrą medžiagišką pasaulį. Tačiau kaip yra pastebėjęs ne vienas kritikas, gramdyk kiek lenda žalia stalo paviršiu; po žalia spalva rasi gelsvą, o šią nugramdęs rasi rudą – ir niekada jokios medžiagos. Be to, net ir spalva nėra duota, ši priklauso nuo jai priskirto diskurso. Niekas nėra regėjęs tikro „mėlyno dangaus“, užtat yra matęs įvairių niuansų, nelygu koks estetiškas diskursas. Panašiai yra su troškimais, kurie yra sukurti pagamintiems įvaizdžiams geisti. Toks troškimas išlenda, kai pasirodo jam sukurtas objektas. „Nutrynus“ tokį troškimą, rasime kitą sukurtą troškimą, nutrinantį pirmąjį, ir taip toliau. Principingai kalbant, visas modernus ir postmodernus globalistinis pasaulis yra mūsų visų „gyvenamas pasaulis“, ir po juo nepasirodys joks „tik-rasis pasaulis“, užklotas simuliakrų skraiste. Griežtai kalbant, nėra tokių teiginių arba diskursų, kurie atstovautų daiktams, dalykams ir įvykiams arba nurodytų ar reprezentuotų juos tokius, kokie šie yra iš tikrųjų.

Dera griežtai pabrėžti, kad joks diskursas negali būti laikomas tikrovės reprezentacija ir todėl irgi negali būti apkaltintas „mis-reprezentacija“ arba melagyste. Šiame globalistiniame modernizmo/postmodernizmo amžiuje joks diskursas nebėra, tarkim, rasistinis, nes rasės atsiranda tik pagal šio diskurso nuostatus, tuo tarpu pagal kitus diskursus rasių nėra, tik gentys, o dar pagal kitus yra tautiškumas ir t. t., bet nė vienas iš šių diskursų nėra mis-reprezentacija. Jie tiktai skirtingi, ir gana. Nors patys postmodernistai vis dar nesusipranta ir kalba apie politinį korektiškumą, jų korektiškumo diskursas yra vienas iš daugybės ir neturi teisės skelbtis visuotiniu. Vadinti kokius nors žmones „čigonais“ yra nekorektiška, bet tai nereiškia, kad tie žmonės iš tikrųjų yra „romai“, o ne čigonai. Ir toks diskurso pokytis nereiškia, kad dabar jau jie pavadinti tikroviškai, sulig aptikta jų esmė. Tai reiškia tik kitą diskursą, bet ir šis nereprezentuoja tikrovės. Taigi žodis „čigonas“ nėra mis-reprezentacija vien dėl to, kad jo vartojimo diskurse jis susijęs su kitais žodžiais: vagis, valkata, klajūnas, sukčius, paleistuvis. Ir šie epitetai neatspindi jokios tikrovės, todėl nėra įžeidžiantys. Pakeitus „čigoną“ „romu“ ištraukiami kiti susiję žodžiai: diskriminuojami, išnaudojami, prispausti, muzikalūs, autentiški. Tiktai

tai nereiškia, kad dabar jau apčiuopta tikroji jų esmė, kurią naujasis diskursas atspindi: vienintelė šio naujo diskurso „tiesa“ ta, kad jis skiriasi nuo pirmojo. Taip pat dera pasakyti, kad naujame diskurse gali pasirodyti visai kitokie „troškimai“ nei pirmame: tai taikliai nurodo, kad troškimai ar geiduliai nėra vidinės būsenos, bet nebūtinai kūriniai. Taigi vis girdimos aimanos, kad viena žmonių grupė apie kitą skleidžia šmeižtus, neturi pagrindo. Globalizacijos sąlygomis tik apibrėžtoje plotmėje tolerancijos teroras tampa neišvengiamas, nors, kaip buvo minėta, tolerancija negali pretenduoti į visuotinį diskursą pagal moderniąją / postmoderniąją logiką.

2. Vertė

Modernizmo globalizacijos horizontas neturi jokių ribų galimybėms, nors jis nėra begalinis, nes iš principo yra „laikinas“. Reiškia, kad kokių nors galimybių įgyvendinimams ateities horizonte reikia laiko. Žmogus gali tapti kuo tik nori, nes neturėdamas esmės jis tampa galimybių projektu, o šį įgyvendinus žmogaus gyvenimas įgauna konkretų pobūdį. Žmogus gali tapti rašytoju, vištgaidžiu, prezidentu, paleistuviu, žvaigžde, mokslininku ar kuo kitu. Visa tai priklauso nuo šių galimybių vertės. Vadinasi, žmogaus „faktiškumas“ yra tik pasirinkta galimybė kaip vertė.

Moderniame/postmoderniame globaliame gyvenamame pasaulyje visa aplinka sudaryta iš verčių. Ieškodamas „profesinių“ galimybių žmogus gali galimybes susiaurinti sulig vertėmis, laikomomis išskirtinėmis kokioje nors bendruomenėje. Pavyzdžiui, aukštoji Mykolo Romerio mokykla Lietuvoje laikoma ypatinga, nes čia lavinami žmonės, manantys, kad vertingos profesijos, ypač biurokratijos sąlygomis, yra susijusios su „valdymu“ ir „administravimu“, kad galima prisirašyti trigubą algą be jokio darbo. Taip yra visur: jaunimas juk neklausia, kaip ir koku būdu valdžia yra įteisinama, kokias pareigas ir atsakomybes demokratinėje valstybėje turi piliečiai arba kokias pareigas turi administratoriai piliečių atžvilgiu: jaunimui rūpi tik „vertinga“ profesija. Lietuva nėra išimtis, mat globalizacijos vyksme toks elgesys laikomas priimtiniu, normaliu. Bet kodėl vertė patapo pagrindine modernių ir postmodernių Vakarų prielaida?

Moderniame Vakarų pasaulyje buvo nutarta, kad „faktai“ yra duoti be žmogaus įnašo, o visa kita, kas susiję žmogumi, įskaitant ir vertes, – subjektyvu. Bet verčių subjektyvumas negalėjo būti ilgiau išlaikytas, nes dėl įvairių reikalavimų „mokslai“ irgi įgavo objektyvią vertę. Pirma, mokslinis ir net filosofinis mąstymas, kuris turėtų būti laikomas subjektyvia žmogaus duotimi, inspiruoja, kad subjektyvus žmogaus mąstymas nėra tolygus: reikalaujama, kad žmogus turi mąstyti „racionaliai“, arba logiškai. Loginio mąstymo kaip reikalingo mokslui pasirinkimas yra vertės klausimas, todėl ir vertė tampa ir mokslškumo pagrindu. Antra, anot įvairiausių ekonominių mokyklų nuo A. Smito, K. Markso iki dabartinių, visi aplinkos daiktai įgauna vartojimo vertę per žmogaus darbo jėgą, o ši irgi tampa verte visur ir visada, jei keičia aplinką žmogaus naudai, tai darbo vertės teorijos. Trečia, visos mokslinės teorijos ir netgi metodai yra „pritaikomi“, ir šiuo atveju tampa vertingi, o nepritaikomi neturi jokios vertės. . Ketvirta, instrumentinė sąmonė ir pagal jos logiką kuriamas progresas veikia tik todėl, kad yra vertingi. Šalia tokių pagrindinių modernių verčių atsiranda ir kitos, kartais dar svarbesnės nei medžiaginės gerovės palaikymas: tai religinės vertės, dėl kurių skelbiami ir vykdomi šventieji karai. Tai ir kultūrinės vertės, šeimos vertės, auklėjimo, moralinės, politinės ir begalė psichologinių verčių. Gerai žinoma, kad kare sunaikinama daug verčių, tokių kaip pramonė, pastatai, tačiau negalima liesti „šventų“ vietų, nes priešas dėl jų paaukos viską keršydamas už jų išniekinimą.

Vertės, pasirodo, nėra vien subjektyvios: tų pačių mokslininkų jos yra laikomos duotomis objektyviai, diskutuojamomis, pakeičiamomis, eksportuojamomis ir parduodamomis. Religinės vertės skleidžiamos globaliomis technologijomis, „demokratinės“ vertės, kaip visuotinės ir globalios, siūlomos pergabenti „tikrojo“ žmogaus gerovės pakėlimui kitiems, nesvarbu, ar jie jų nori, visi raginami tapti kapitalistais ar komunistais... Prekybos centruose rengiami verčių „išpardavimai“, o grožio ir „jaunumo“ salonuose kuriamas įvaizdis pagal dabartinius verčių standartus.

Vertinimas braunasi per visas bendruomenės plotmes ir pakopas, per visus daiktus, dalykus ir įvykius, persmelkia visas žmogaus veiklas. Vertės plotmė yra globalizuojama kaip viena pagrindinių modernųjų Vakarų metafizinių (nors yra pavadinta subjektyvia) prielaidų. Anot

fenomenologinės filosofijos, vertė yra „eidetinė“ struktūra, susidedanti iš daugybės variantų, ne tik iš minėtų verčių, bet iš visų laikinų galimybių nuo kūno mankštos iki lyriškos poezijos. Galima netgi teigti, kad Boudril-lardo simuliakro aprašymai ir visi sukurti daiktai kaip ženklai sudaro paviršinį modernųjų Vakarų globaliai pasklidusių verčių visatos sluoksnį. Net ir toks spekuliatyviai mąstantis teologas kaip Levinas įpuolė į šią verčių metafiziką teigdamas, kad pirmenybę visatoje turi ne Būtis, o vertė. Čia iškyla dar vienas žmogaus kaip būties, turinčios esmę, paneigimas ir posūkis į žmogaus vertę kaip funkciją, sąlygotą įvairiausių bendruomenės verčių. Žmogus yra tol, kol bendruomenėje turi vertę, o čia turi pereiti verčių pakopas, nors, stebint „objektyviai“, visos vertės yra lygios, nes joms nėra jokio vertinimo mato, nurodančio, kuri vertė vertingesnė. Toks matas turėtų būti arba dar viena vertė, lygi kitoms, arba kas nors virš verčių. Bet nei modernybėje, nei postmodernybėje tokio mato nerasime.

Toks modernus posūkis nuo Būties į vertę verčia visatą tapti nebūtina. Jau buvo pasakyta, kad moderniems mokslams, sekantiems instrumentine sąmone, faktai neturi būtinumo. Vien tik moksliniai diskursai susideda iš būtinų kiekybinių sąryšių arba loginių tiesų, nepriklausančių faktų plotmei. Jie tampa faktiniai, kai tik yra pritaikomi žmogaus aplinkai ir tuo būdu šią padaro dar labiau nebūtina. Aišku, šioje plotmėje žmogus irgi tampa vis daugiau nebūtinis, nes jis yra arba vertinga funkcija (sociologinis funkcionalizmas), arba jo iš viso nebėra. Kaip nurodė garsus analitinės filosofijos atstovas W. V. Quine, žmogaus egzistencija yra tapati jo funkcijai kokiame nors sakinyje. Šis variantas susilieja su visa modernybe ir postmodernybe, kur visata yra tapati ją apibūdinantiems diskursams. Tokie pasisakymai yra pasekmė teigimo, kad ne tik visata, bet ir žmogus yra medžiaginis, iš dalių sudėtas daiktas, tad gali būti sudėtas ir kitaip, nelygu koks diskursas, ir net pagal priešingus žmogui apibūdinimus. Genetikos diskurse visi žmogaus veiksmai turi priežastingumą, tas pat galioja ir ekonomikos, fiziologijos, net ir psichologijos bei teologijos diskursams, o štai teisinis diskursas žmogų laiko laisva ir atsakinga būtybe. Taigi šie diskursai susipriešina, tačiau pagal modernią/postmodernią „logiką“ jie yra ne daugiau kaip skirtingi ir neturi jokių esmingų ryšių. Pasitelkus klasikinę logiką negalima klausti, ar žmogus „iš esmės“ yra laisvas, ar ne: čia tinka

arba viena, arba kita. Pagal minėtą logiką viename diskurse jis – laisvas, o kituose yra prižasčių nelaisvėje. Kalbant hermeneutiškai, šią logiką dera „prastumi“ iki galo. Kiekvienas diskursas „interpretuoja“ kitus diskursus savo rėmuose. Taigi juridinis diskursas ekonomiką supras juridiškai, ekonominis diskursas juridinį supras ekonomiškai, genetika juridinį ir ekonominį diskursus supras pagal savąjį genetinės evoliucijos diskursą. Apskritai tampa neįmanoma nuspręsti, ar tokios interpretacijos yra teisingos, nes kiekviena viską supranta tik savo rėmuose. Aišku, kiekvienuose rėmuose atsiranda vertės, nustatančios kitų diskursų vertingumą. Klonavimas, anot kai kurių moralizuojančių diskursų, nepaisant techninių genetikos galimybių ir gundančių medicinos pažadų, yra nevertingas, nes moralizavimo diskurse jis įvertinamas kaip „nemoralus“.

Globalizacija šią logiką priima vienoje plotmėje, o ypač daugiakultūriškumo „faktui“ apmąstyti. Čia visos kultūros yra lygios, nes visos yra kūriniai be jokios būtinos jų tikroviškumo ar atsiradimo priežasties. Su Indija, tarkim, prekiauti galima jei ne karviena, tai vištiena, nes karvės ten laikomos šventomis. Japonijai parduosime tam tyčia užaugintas karves, o iš jų pirksime tobuliausius globalinės komunikacijos įrankius. Tačiau šioje srityje, kaip ir kitose, nesvarbu, ar tai būtų maisto, medicinos, elektronikos, stiliaus sritys, apčiuopiame netikėtą panašumą. Tai standartizacija, išnyranti multiteiginiuose apie bet kokias kultūras, diskursus ir vertes. „McDonalds'ą“ rasite tokį patį Čikagoje, Berlyne, Vilniuje, Tokijuje, Maskvoje, Dubajuje ar Islamabade. „Makdonaldizacija“ visur vienodai augina savo sėklą: klientai čia suranda patobulintas bulves, nors šios auginamos ir nukasamos vietinių darbuotojų, apsirengusių tautiniais „egzotiškais“ drabužiais, suderintais su jų lauko darbų dainomis. Tas pats nutinka su viešbučių kambariais, jų tualetų įranga, kur visos detalės yra pakeičiamos, su komunikacijos sistemų įvairove, kur kalbos viena kitai visiškai tinkamos, o programos – pakeičiamos. Stebuklingas dalykas: standartiniai čia tampa viskas – nuo paprasčiausio varžtelio iki pasitelkus aukštąją matematiką sukurtos detalės: nesvarbu kokioje šalyje pagamintos, tiek tobulai bei patogiai supaprastintos, kad kiekvienas kvailėlis tokią detalę be vargo gali pakeisti. Taigi vienu atveju progresas, kaip tobulinimas, sutampa su pakeičiamu detalių, programų, patiekalų, aprangos supa-

prastinimu. Tai turi „laiko vertę“, nes dabartiniai produktai ir jų dalys yra pataisomi, pakeičiami ar pagaminami pusryčiams negaištant laiko. Kava pati išvirs kavavirėje, duona apskrus skrudintuvėje, o pats tuo laiku galėsi skaityti „reikšmingus“ laiškus, surastus savo elektroninio pašto dėžėje.

3. Subjektas

Kas gi nutinka moderniam subjektui tokioje globalizacijos maišatyje? Tai ir yra paradoksas: modernus subjektas – visuotinės standartizuotos aplinkos, savo patogumų kūrėjas – pavergia pats save savais kūriniais. Taip, subjektas turi tapatybę, kuri nėra apibūdinta, taip pat neturi jokių savybių *a priori*, bet jo tapatumo paieška iškyla kaip tik jo paties ar kitų kūrinuose, su kuriais jis susitapatina. Būtina pabrėžti, kad toks susitapatinimas nėra pagrįstas priešastingumu, nes šie kūriniai kyla ne iš medžiagos prievartos, o iš reikšmių tinklų. Taigi, globalizacijos eiga, kuri vienoje pakopoje niveliuoja ir standartizuoja viską ir sykiu neišvengia daugiadiskursyvumo, daugiakultūriškumo, kitoje pakopoje teigia, kad savasties kaip egologinio taško postulavimas yra modernybės iniciacijos pagrindas, kurio pirminė veikla yra savirefleksija, savito mąstymo bei galių refleksija kaip visų teiginių pagrįstumo ir jų realizavimo galimybių garantija. Visi įvykiai bus išteisinti standartų ir taisyklių teisme, įsteigtame subjekto, reflektuojančio patį save. Kas jam bepasirodytų – fizikinis daiktas, tolimesnė kultūra, teorija ar netgi jausmas – šie dalykai negali būti priimti tokie, kokie jie yra savyje: pirma, jie privalo pasiteisinti prieš save reflektuojantį subjektą. Tuščias ginčas, ar įvairios XIX a. filosofinės pakraipos siūlė skirtingus paties egologinio subjekto aiškinimus, pabrėždamos socialines, materialines ar ekonomines aplinkybes, biologines sąlygas ir ką kita. Visos jos savo metodus ir teorijas išvedė iš refleksijos ir šia juos pagrindė. Nors toks pagrindimas atrodytų neišvengiamas, vis dėlto įmanoma atskleisti aspektus, neleidžiančius tokios refleksijos laikyti galutiniu pagrindu. Ypač tai pasakytina apie modernų istorijos konstrukta ir įvairias jo versijas.

Pastebėjome, kad betikslis, mechaninis gamtos postulavimas buvo moderniosios istorinės sąmonės katalizatorius. Tačiau tokia sąmonė nėra visų pirma save reflektuojanti, o veikiau suvokianti save iš materialaus pasaulio, nors ir nuo jo atskirta. Refleksijos sklaida iš kažko, kas nėra ji pati, leidžia

atverti žinojimą, kuris grįžta prie pirminio istorijos supratimo reikalavimo. Aptardami daugiadiskursyvumą pastebėjome, kad daugiadiskursyvumo pavidalu žmogui iškyla jo sąmonės veiklos, kuri yra kitokia nei scientistiškas ar mechanistinis gamtos aiškinimas, supratimas. Nuo pat pradžių kalbiškumas, kaip reikšmių tinklas, yra savita pozicija, kuri nereflektuojama iš mechanistinių mokslų požiūrio taško. Mokslinio aiškinimo nagrinėjimas iš subjekto kalbinio supratimo pozicijų, moksliniam aiškinimui priešpriešinant platesnį kalbinį procesą, kuriame tas aiškinimas yra suprantamas, numato lyginamąją poziciją, kuri nepriklauso nei kalbiškumui, nei moksliniam aiškinimui. Kalbiškumo pirmenybės prieš mokslinį aiškinimą pripažinimas remiasi prielaida, kad kalbiškai perduodamas pasaulis yra galutinė viso supratimo terpė. Mėginant parodyti šį galutinį kalbinį tarpininkavimą esant kitoki nei mokslo teiginiai, privalu pripažinti supratimą, kuris būtų interrefektyvus mokslams ir kalbiškumui, ir galėtų aprėpti kiekvienos lyginamos pusės ribas, nors kiekviena iš lyginamų pusių ir pretenduotų aprėpti visumą. Toks interrefleksyvus supratimas yra ir kalbiškumo, ir mokslinių aiškinimų savipratos sąlyga. Maža to, kalbiškumo pirmenybės prieš mokslinį aiškinimą pripažinimas numato kalbos, kurios sraute mes gyvename, pirmenybę, tačiau nesama jokių ženklų, kad tai būtų kokios nors mokslinio aiškinimo ar kalbiškumo tradicijos perdavimas. Tarpininku suprantant mokslinį aiškinimą ir kalbiškumą tampa interrefleksija, kuri pavadina juos tradiciniais, kultūriniais ir, be to, atsitiktiniais laike. Tad tiek kalbiškumas ir jo daugiadiskursyvumas, tiek mokslinis aiškinimas grįžta prie racionalaus pasaulio: interrefleksija konstituoja juos abu kaip kažką, kas esmingai vienas nuo kito skiriasi ir kas priklauso reikšmių logikai. Tačiau šio refektyvumo pavidalas yra ir kalbinis, ir kartu peržengiantis kalbos parametrus. Taigi yra ir kalba, ir jos aiškinimas, ir dar... Arba, jei pasakytume kitaip, nėra nei viena, nei kita: tai yra subjektas, kuris visa tai supranta.

Interrefektyvumas, arba tarpiškumo supratimas, gali būti atskleistas įvairiais būdais, naudojant šiam uždaviniui tai, kas jau buvo suprasta: vieni tvirtina, kad kalba yra galutinis visos patirties ir gamtos tarpininkas. Pats savaime šis tvirtinimas negali būti pagrįstas, nes (1) tiesioginis gyvenimas kalboje atskleidžia ne kalbą, bet pasaulį. Kalba funkcionuoja anonimiškai ir išsitemia atverdama pasaulį įvairiais specialiais būdais. Vadinas, kalbėti apie kalbą kaip apie gamtos ir net istorijos pasirodymo terpę, reiškia implicitiškai

atskleisti tarp kalbos ir pasaulio esantį interreflektyvumą, pažinti juos abu remiantis jų skirtumu ir todėl nebūti nei vienu iš jų – tai reiškia būti subjektu. (2) Norint moksliskai nusakyti įvairių disciplinų horizontus, kurie yra platesni negu individualūs mūsų horizontai, ir kartu parodyti, kaip jie yra susiję ir susieina, būtina gyventi tarp jų ir parodyti jų skirtumą ir susiliejamą. Ši tarpinė sritis yra gyvenimiškasis supratimas, kuris priešinasi saviredukcijai į griežtą arba/arba poziciją, ir atveria nei/nei bei taip/bet/daugiau. Tai pats konkrečiausias supratimas, kurio tarpininkavimo negalima pakeisti jokia kita pozicija. Reikšminga, kad jo negalima lokalizuoti kaip daikto su savybėmis, nes jis, kaip individas/subjektas, yra pirmapradis ir nesuprastinimas į jokią savybių sumą. Taip pat svarbu, kad jo pasirodymas nėra nulemtas jokios istorinės ar aiškinančios hipotezės: jis pasirodo tarsi spontaniškai, kūrybiškai, be jokių priešasčių. Nors būta daug bandymų įreminti subjektą jo paties kūrinuose, subjektas visuomet išnyra kaip individas, be kurio nei kultūrų diskursai, nei tradicijos, nei mokslai nebūtų duoti.

Literatūra

- Mickunas A. 2011. *Beyond Individualism and Collectivism: A New Basis for Order. Toward a Post-Market Society*. Ed. John Murphy. New York: Nova Science Publishers, Inc.
- Mickunas A. 2002. *Consciousness in Transition” Intersections*. *The Journal of Global Communication and Culture*. Greece: Athens, Vol. 2, Issue 5, Winter.
- Mickunas A. 1992. *Cultural Logics and the Search for National Identities. Phenomenology of the Cultural Disciplines*. Ed. L. Embree. Dordrecht: Kluwer Academic Publ.
- Mickunas A. 2006. *El ultimo interprete. Interpretando la experiencia de la tolerancia*. Ed. Rosemary Rizo-Patron de Lerner. Pontificia Universidad Catolica del Peru: Centro de studios filosoficos.
- Mickunas A. 2009. *Globalizing Metaphysics of the Will. Globalisation and the prospects for Critical Reflection*. Ed. Jung Min Choi. Aakar Books.
- Mickunas A. 2007. *Hermeneutics and Science. Ciencia, Tecnologia y Globalizacion*. Guatemala: Tercera Epoca, Vol. III.

- Mickunas A. 2006. History: The Problem of Individuation. *Filosofija, Sociologija*. Nr. 3.
- Mickunas A. 2009. Lifeworld and Global Civilization. *Limes*. Vol. 2, No. 2.
- Mickunas A. 2010. Philosophy of Identity. *Encyklopedia of Identity*. Ed. Ronald L. Jackson II. London: Sage. Vol 2, p. 560-565.
- Mickunas A. 2002. Self Identity and its Disruption. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. Seattle: Noesis Press.
- Mickunas A. 2004. Universalized Globalization and the Logics of Identity. *Globalization with a Human Face*. Ed. Jung Min Choi. London: Praeger.

Vardų ir sąvokų rodyklė

A

aibė 278, 279, 280, 286, 288
 aibių teorija 278, 279, 280, 285, 288
 Aleksandravičius 10, 189, 220, 223,
 237, 253
 Allport 21, 22, 26
 Andrijauskas 46
 anti-asmenybė 115–116
 Archer 231, 235–238
 Arendt 44, 160, 161, 162, 240–241
 Aristotelis 111, 154, 156 išn., 157,
 161 išn., 166 išn., 168 išn.,
 190–209, 215, 219–220, 228,
 231–232, 234–235, 239–241,
 251, 257–258, 276, 277, 281,
 283, 284, 286, 287
 asimiliacija 85–86
 asmenybė 12, 13, 14, 25, 111, 113
 asmuo 224–226, 245–269
aš savivaizdis 26
 atmintis 228–234
 Augustinas 202, 208, 222, 231–232,
 240, 253–257, 259, 263, 265
 Averojus 209
 Avicena 210

B

Bakhtin 104, 109, 122–123
 Balthasar von 223
 Banks 14
 Barash 231, 253

Baudrillard 51, 171 išn., 172 išn., 302
 Bauman 135 išn., 170–171, 173–174
 Bazilijus Cezarietis 251–252
 begalybė 280, 282, 284, 288
 Belloc 112 išn.
 bendravimas 118, 126, 127, 128,
 157, 158
 Bentham 179
 Beresnevičius 95, 177
 Bergson 233
 Berman 40
 Bertalanffy 123
 Berti 217
 Bochet 240
 Boecijus 248, 253, 255–259, 261–262,
 265, 267
 Bremond 193–194
 Brentano 219
 Breton 219, 234
 Bruckner 175–176, 177, 178, 179,
 180, 182
 Brunschvicg 194–195
 Butkus 75
 Butler 217, 229–230

C

Caillois 177
 Capelle–Dumont 253, 263
 Caputo 211
 Castels 13, 16, 71

Certeau 24, 55, 90
 Cervone 16
 chaosas 284
 Chevalier 254
 Chrisipas 251
 civilizacija 275, 276, 291, 301
 Cormier 250
 Cottier 232
 Crystal 140, 141–142, 145, 146

D

dabartis 43
 Dahrendorf 109, 113, 128–129, 161,
 163, 169
 daugiadiskursyvumas 294, 309
 daugiakultūriškumas 79–89
 Debord 176
 Dekartas 212, 217, 265, 282
 Delanty 80, 82
 Deleuze 301
 Delors 125, 127, 148
 Drapeau Contim 216
 Dunsas Skotas 211–212
 Durkheim 162
dvilypiai tapatumai 82

E

Eco 136
 egzistencija 189–190, 222–224, 232–
 233, 256–264
 Eyre 29, 30
 Eliot 20, 22, 26, 83
 Empedoklis 215
 Engelhardt 267–268

Epiktetas 160
 Erikson 27
 esmė 190–202
 Euklidas 281

F

Ferret 191, 215
 Filonas Aleksandrietis 251
 Fiske 51, 52, 53
 Foucault 98, 301
 Frege 278, 279
 Freud 47
 Fromm 35

G

Gadeikis 169
 Gajus 249
 Gallois 17
 Geach 191
 Giddens 27, 42, 44, 45, 73
 Gilbert 190, 210–211, 223
 Gilson 192, 197, 199, 206–207, 211,
 222–223, 232
 Gimbutienė 141
 Gylis 169–170
 globalizacija 276, 291, 296, 297, 300,
 301, 302, 304, 307, 308,
 Gödel 279, 292
 Goldschmidt 208
 Grayson 138 išn.
 Greimas 24, 52, 99
 Greisch 223, 246, 253
 Grigalius Nisietis 251–253, 255
 Grigas 68
 Gurevičius 44

H

Habermas 35, 150, 157
 Halper 281
 Hanna 45
 Harré 236
 Havel 109, 124, 126, 155 išn., 158–159, 164, 167–168
 Hegel 24, 25, 31, 72, 192, 217, 240
 Heidegger 192–193, 211, 220, 223–224, 226, 228, 232, 234–235, 237, 243, 245–249, 253–254, 257, 261, 263–264, 297
 Heraklitas 146, 215
 Hobbes 212
 Holliday 16
 Hopkins 282
 Housset 209–210, 231–232, 249–251, 253, 255, 257–262, 267
 Hume 215–217, 235
 Huntington 124
 Husserl 219
 Husserl 23

I

Ikeda 83
 individo socialinis tapatumas 95, 97, 104, 109, 110, 114, 118, 121, 158
 individuacija 22, 50, 56–61
 individualumas 45, 202–214
infinitissimus 280, 282, 284
 inovacija 9, 36–43
 instrumentinė sąmonė 293, 298, 299, 305, 306

integracija 84–85, 87, 105–106, 107
 investavimas į švietimą 114, 126, 127, 129–130, 150, 151
 Ipolitas Romietis 251
 istorinė atmintis ir istorinė sąmonė 125, 137, 145

J

Jacob 227
 Janužytė 87
 Jaspers 60
 jaunystė 28
 Jekentaitė 32, 60, 67
 Jolivet 232

K

Kagiticbasi 84
 kaimo kultūra 75–78
 kalba kaip tapatumo pagrindas 139, 140–141
 kalbiškumas 309
 kalbos entropija 143–144, 145–146
 Kant 48, 107–108, 110, 112, 117–118, 126 išn., 149, 156, 202, 228, 241, 266–268
 Kantor 278, 280
 Kapočiūtė 42
 Karnap 279
 Kavolis 15, 18, 33, 34, 35, 39, 40, 85
 Keith 17
 Kierkegaard 23
 klasė 279, 280, 286, 287, 288
 Klein 282
 kosmosas 284
 Kotonas 72

Kraniauskienė 19
 Kuhn 39, 96 išn., 100
 kultūra 12, 37, 47, 50
 kultūrinis tapatumas 9, 12, 13, 14,
 18–22, 34, 47, 60, 82
 Kunz 144 išn.
 Kuzmickas 13, 14, 36, 81, 163
 Lacan 26, 301

L

laimingumo ideologija 175, 176–178,
 180
 laisvalaikis 53–54
 Laszlo 154
 Lavelle 29, 30
 Le Blond 194, 207
 Leibniz 190, 202, 212–213, 214–215
 Levinas 223, 242, 244, 301, 306
 Lévi–Strauss 98, 99, 123, 124
 liaudies kultūra 54–56, 75
 Liu 17
 Locke 134, 190, 212, 228–231, 233,
 241, 243, 265–267
 Losev 109
 Lotz 232
 Loury 74

M

Maceina 25
 MacIntyre 242
 May 27, 118, 127
 Mamardašvili 118, 119
 Mansion 192, 194, 207
 Marcinkevičius 137
 Martinaitis 77

Marx 162 išn., 300, 305
 Masaryk 117 išn.
 masinė kultūra 52–54, 76
 Mauss 236
 McDermott 27
 McLean 38
 McLuhan 41
 menas 48–49, 57, 60
 Mickūnas 15, 16, 38, 101 išn.
 miesto kultūra 75–78
 migracija 74, 78
 Miliūnaitė 142–144, 147
 modernybė 9, 43–44, 61, 63, 82, 88
 mokykla 28
 mokslas 48–49, 68
 mokslo paradigmos pasikeitimas 98,
 99, 100, 102–103, 105
 Momood 74
 monada 280, 281
 Morin 103, 104, 106, 107
 Morkūnienė 125, 145, 165–166
 moters tapatumas 67
 Munjė 25, 26
 Muralt 219, 234
 Murdock 81

N

Nédoncelle 249, 258
 Nedoncelle 82
 netradiciniai tapatumai 70–71
 Nietzsche 47, 134, 177, 294, 301,
 Norkus 82

O

Ockhamas 212
 Oelschlaeger 106

ontologija 281, 284, 286, 287, 288,
291, 292, 294
Origenas 249, 251
Ortega y Gasset 116 išn.
Orvelas 175
Ott 254
Oūrednik 112 išn., 137
ousia 277, 284, 287
Ovcinnikov 17
Owens 192, 194

P

Pakštas 95, 130 išn., 151
Panofsky 49, 82
Parkinson 122
Parmenidas 100
pasitikėjimas 27, 35
patumas 23, 34
Peano 282, 283
Peccei 112–113
Peghaire 232
Pervin 16
Piaget 99, 122–123
Platonas 154, 215, 281, 287
Plėšnys 208
Plotinas 208, 251
Popper 103, 123
populiarioji kultūra 52–54
Porfirijus 257
Posidonijus 251
postmodernizmas 293, 298, 302, 303
postmodernybė, postmodernizmas 9,
46–47, 62
Poškaitė 17

Pranciškus iš Meirono 190
Prigogin 106, 167
Protagoras 215
Puigelier 214

Q

Quine 190, 306

R

Ramanauskaitė 53
Reid 13, 83, 212, 217, 230
Ricoeur 139, 192, 194–195, 198,
202, 205, 207, 208, 231, 235,
239–246, 266, 268
Ričardas Viktorietis 202, 257, 259–
262, 265
rinkimasis 31, 32
Robin 205
Rodier 194, 197
Rousselot 232
Rubavičius 46
Russel 104 išn., 278, 279

S

Sanchez Sorondo 218
santykis 222–225
Sartre 35, 103, 118 išn., 120–121,
158, 167, 176, 214
Saudargas 66
saugumas 27
Sauka 55
sąmonė 226–228
Schmitz 154
Schopenhauer 14
Schrödinger 154 išn., 167

Schultz 129–130, 150
 Sen 227
 Sezemanas 36, 136, 277, 286
 Sgreccia 221, 263
 Shibutani 96, 97, 118
 simbolinė abstrakcija 282, 285
 Simmel 59, 77
 Singer 268
 skaičiaus samprata 280, 281, 288
 Sloterdijk 95, 213
 Smith 305
 socialinė atskirtis kaip vienišumas
 160, 161, 163, 172–173
 socialinė entropija 154–155, 156–
 157, 159, 160–161, 162, 169
 socialinės anomijos 162–164, 165
 socialinės destruktijos 165–166, 167,
 168, 169, 170–172
 socialinės filosofijos metodologija 99,
 100, 102–103, 105
 socialinis mobilumas 73–74
 socialinis saugumas 147–148, 149,
 151, 153
 socialinis tapatumas 18–22, 47, 88,
 96, 112, 113, 114, 117, 119–
 120, 121, 124, 126, 128, 138,
 139, 149, 152
 Sokratas 192, 203, 206, 209, 229
 Spranger 28, 93
 sprendinys 276, 277, 287, 288
 Statkutė de Rosales 141, 143
 Stein 219
 Stoškuvienė 66, 93
 subjektyvumas 21–23, 58, 59
 substancija 190–202, 218–222

Š

Šalkauskis 22
 Šaulauskas 61
 šeima 27
 šiuolaikinė mąstymo paradigma 114,
 160
 Šliogeris 33, 39

T

Taylor 19, 45
 tapatumas, tapatinimasis 22–23, 31,
 34, 59, 60
 tapatumo kitimas 214–226
 tautinis tapatumas 95, 135, 136, 137,
 143, 147
 technologinės inovacijos 41, 63, 66–
 67, 69, 70, 89
 Tekorius 146
 teksto kultūra 64–66
 Teles 74
 Tertulijonas 250–251, 256
 Toffler 122
 Toynbee 83
 Tomas Akviniėtis 190, 199–200, 202,
 208–211, 213–214, 219–224,
 226, 232–234, 236–237, 247–
 248, 253, 255–257, 259–260,
 262–263, 265
 Toulmin 105
 Touraine 45, 46, 47, 120
 tradicijos 9, 36–44, 68, 69, 89
 tradiciniai tapatumai 70–71

U

Ulrich im Hof 45

universiteto misija 132, 134
Uždavinys 86

V

vaikystė 30
vaizdo kultūra 54–66, 88
vaizduotė 282, 284, 285, 287, 288, 289
vardo semantika 24–25
vartotojiška visuomenė 51
vertybės ir vertinimai 27, 28, 29, 31,
32, 34, 52, 58
Vincent 12
visuomenės kokybė 112, 122, 127, 128
visuomenės sveikata 152–153
Volčič 17
Volteras 175

W

Webster 46, 47

Wertheimer 104, 113, 114, 122, 124,
127

Whitehead 214

Wiener 161 išn.

Wiggins 191, 231

Witgenstein 34

Wutnow 29

Z

Zenonas Elėjietis 100, 283

Zermelo 279

Zinkevičius 140

Ž

žinių visuomenė 130, 131

žmogiškasis tapatumas 96, 107, 108,
109, 110, 118, 121, 158

Jūratė Morkūnienė, Povilas Aleksandravičius, Bronislovas Kuzmickas, Algis Mickūnas, Rimgaudas Bubelis

INDIVIDO TAPATUMAS: TARP TRADICIJOS IR INOVACIJŲ.

In23 Monografija. – Vilnius: Mykolo Romerio universiteto leidyba, 2012, 320 p.

Bibliogr. 89, 182, 270, 289, 310 p.

Rodykė 312 p.

ISBN 978-9955-19-454-5

Monografijoje, parengtoje vykdant Nacionalinės mokslo programas „Valstybė ir tauta: paveldas ir tapatumas“ mokslinių tyrimų projektą „Socialinis ir kultūrinis individo tapatumas: tarp tradicijos ir inovacijos“, kalbama apie individo kultūrinį tapatumą, socialinio ir tautinio tapatumo prielaidas ir destrukcijas, žmogaus tapatumo ontologiją bei individo tapatumo interpretacijas postmoderniajame mąstyme. Kolektyvinė monografija bus naudinga tiek moksliniams darbuotojams, tiek dėstytojams, studentams ir politikams, visiems, besidomintiems socialinio, kultūrinio ir tautinio tapatumo problemomis; kiekvienam, kuris yra neabejingas savo protėvių žemei, Tėvynei, kurioje gyvename, pasirošusiam dirbti piliečių dvasinės brandos ir tautinio tapatumo stiprinimo labui.

UDK 316

**Jūratė Morkūnienė, Povilas Aleksandravičius, Bronislovas Kuzmickas, Algis Mickūnas,
Rimgaudas Bubelis**

INDIVIDO TAPATUMAS: TARP TRADICIJOS IR INOVACIJŲ

Monografija

Redaktorė Stasė Simutytė
Maketavo Aušrinė Ilekytė

SL 585. 2012 08 10. 18,11 leid. apsk. l.

Tiražas 120 egz. Užsakymas 16812.

Išleido Mykolo Romerio universitetas,

Ateities g. 20, Vilnius

Parengė spaudai ir spausdino UAB „Baltijos kopija“,

Kareivių g. 13b, Vilnius

Puslapis internete www.kopija.lt

El. paštas info@kopija.lt