

VILNIAUS UNIVERSITETAS

Domantas
MARKEVIČIUS

Filosofija per istoriją
kaip ateizmo ir sekuliarizacijos kritika
Augusto Del Noce'ės mąstyme

DAKTARO DISERTACIJA

Humanitariniai mokslai,
Filosofija (H 001)

VILNIUS 2021

Disertacija rengta 2014 – 2020 metais Vilniaus universitete.

Mokslinis vadovas:

prof. dr. Vytautas Radžvilas (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – H 001).

Mokslinis konsultantas:

prof. dr. Massimo Borghesi (Perudžos universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – H 001).

VILNIUS UNIVERSITY

Domantas
MARKEVIČIUS

Philosophy through history as the
critique of atheism and secularization
in the thought of Augusto Del Noce

DOCTORAL DISSERTATION

Humanities,
Philosophy (H 001)

VILNIUS 2021

This dissertation was written between 2014 and 2020 at Vilnius University.

Academic supervisor:

Prof. Dr. Vytautas Radžvilas (Vilnius University, Humanities, Philosophy – H 001).

Academic consultant:

Prof. Dr. Massimo Borghesi (University of Perugia, Humanities, Philosophy – H 001).

TURINYS

ĮVADAS.....	7
1. Del Noce'ės filosofinis-istoriografinis metodas ir jo filosofinės ir moralinės ištakos	32
1.1. <i>Filosofinė teorija</i> ar tik antimodernus <i>filosofinis-istoriografinis revizionizmas?</i>	32
1.2. Istoriniai, filosofiniai ir moraliniai ateizmo ir sekuliarizacijos kritikos šaltiniai Del Noce'ės filosofijoje	36
1.2.1. Itališkojo neoidealizmo hegemonija, „Croce'ės kompleksas“ ir Martinetti „gnostinio religingumo“ pagunda	36
1.2.2. Kato-komunizmas ir filosofinis marksizmo potencialas	43
1.2.3. Pažintis su Levo Šestovo darbais: moderniojo racionalizmo kritika ir religinio egzistencializmo reabilitacija	47
1.3. Del Noce'ės filosofinis-istoriografinis metodas: <i>filosofija per istoriją</i>	54
2. Ateizmo ir sekuliarizacijos kritika Del Noce'ės mąstyme: filosofijos lygmuo	60
2.1. Ateizmas kaip teorinė <i>filosofijos istorijos</i> problema	60
2.2. Ateizmas kaip metafizinis <i>pasirinkimas</i>	73
2.3. Filosofinės sekuliarizacijos idėjos transformacija: nuo <i>krikščionybės imanentizacijos</i> prie <i>postkrikščioniškos gnozės</i>	78
3. Ateizmo ir sekuliarizacijos kritika Del Noce'ės mąstyme: istorijos lygmuo	85
3.1. Šiuolaikinė istorija kaip <i>filosofinė istorija</i> : marksizmas kaip sekuliarizacijos protagonistas	85
3.2. Marksizmo istorinė realizacija kaip <i>revoliucijos savižudybė: tikslų heterogenezės tezė</i>	89
4. Po ateizmo: sekuliarizacijos krizė ir religinės tradicijos sugrįžimo galimybės problema	96
4.1. <i>Pars destruens</i> : sekuliarizacijos kaip filosofinės ir istorinės modernybės supratimo kategorijos delegitimacija	96
4.1.1. Aksiologinės modernybės idėjos kritika	98
4.1.2. Ateizmo problema ateizmą nuprobleminančios sekuliarizacijos teologijos akivaizdoje	104

4.2. <i>Pars costruens</i> : tradicijos virtualumo eksplicacija kaip alternatyva sekuliarizacijai ir ateizmui.....	116
4.2.1. Prancūziškasis-itališkasis modernybės kelias kaip filosofinė alternatyva racionalizmui: Del Noce'ės moderniojo ontologizmo koncepcija	117
4.2.2. Religinės tradicijos sugrįžimo galimybės problema: filosofinė ir moralinė tikslų heterogeneizės tezės prasmė	128
IŠVADOS	137
LITERATŪROS SĄRAŠAS.....	141

ĮVADAS

Augusto Del Noce'ės (1910-1989), iškilaus italų katalikų mąstytojo, filosofinės modernybės refleksijos tyrimas šiandien gali atrodyti pavėluotas. Visus savo darbus filosofinei, istorinei ir politinei modernybės problematikai paskyręs „filosofas per istoriją“ (taip jis pats save apibūdindavo) gali pasirodyti nebeaktualus „postmodernia“, „postmetafizine“ ir „poistoriška“ daugybę kartų pavadintoje epochoje. Disertacijos tyrimo objektas – moderniojo ateizmo ir sekuliarizacijos kritika Del Noce'ės filosofijoje – ši įspūdį gali dar labiau sustiprinti: ar „post-sekuliarioje“ epochoje (Habermas 2008), kurioje ateizmas daugiau nebegali tvirtai remtis racionaliais filosofiniais pagrindais (Vattimo 2002: 5), dar yra prasmės kelti ateizmo ir sekuliarizacijos bei jų santykio su modernybe klausimus? Jos nesant, bandymas aktualizuoti Del Noce'ės filosofinę ateizmo ir sekuliarizacijos kritiką atrodytų tik kaip pragmatiška pastanga, pateisinama nebent „nežinomo mąstytojo“¹ argumentu.

Ko gero, būtent nuo šios aplinkybės ir reikėtų pradėti imantis nagrinėti Del Noce'ės filosofiją. „Italų de Maistre'as“, kaip jį yra pavadinęs bendraklasis ir bičiulis Norberto Bobbio (1990), iš tiesų yra vis dar mažai ar visai nežinomas autorius Vakarų akademiniame ir kultūros pasaulyje. Savo gyvenimo laikotarpiu jis buvo plačiau žinomas tik lotyniškojoje Europos dalyje, pirmiausia – gimtojoje Italijoje, o kartu, nors kiek mažiau – Prancūzijoje, Ispanijoje, Portugalijoje (per šias šalis – šiek tiek ir Lotynų Amerikoje). Tiesa, kaip retų išimčių, Del Noce'ės filosofijos tyrinėjimų būta ir kitose Europos šalyse. Ernst'as Nolte'ė, su kuriuo Del Noce'ė bendravo laiškais, buvo į vokiečių kalbą išvertęs Del Noce'ės 1967 m. straipsnį, iš istorinės ir filosofinės perspektyvos nagrinėjantį totalitarizmo ir fašizmo fenomenus (Nolte 1976). Lenkijoje prieš daugiau nei dešimtmetį buvo pasirodžiusi pagrindines Del Noce'ės filosofijos temas apžvelgianti studija (Wierzbicki 2005). Lietuvoje Del Noce'ės filosofija iki šiol visiškai netyrinėta. Kita vertus, prieš keletą metų JAV pradėti leisti pirmieji Del Noce'ės darbų vertimai anglų kalba (2014; 2017), atveriantys galimybę plačiau pažinti Del Noce'ės mintį ir aktualizuojantys klausimą, kaip jo filosofija bus priimta platesniame Vakarų filosofijos lauke².

¹ Francis X. Maier, „The most important thinker we don't know“ *First things*, 1 April 2018. https://www.first_things.com/web-exclusives/2018/01/the-most-important-thinker-we-dont-know [žiūrėta 2018-04-20]

² Savaiame tai tikrai nereiškia, kad Del Noce'ės filosofija sulauks plačios ir vaisingos recepcijos, tiek dėl gana sudėtingo jo rašymo stiliaus, tiek ir dėl itališkojo istorinio ir filosofinio konteksto dominavimo jo darbuose. Pavyzdžiui, pirmojo į anglų kalbą

Tačiau, šalia mąstytojo „nežinomumo“ faktoriaus, dera paminėti ir kitą aplinkybę, be kurios ši disertacija būtų apskritai neatsiradusi. Pačioje Italijoje susidomėjimas Del Noce'ės darbais neužgesęs iki šiol – prieš 30 metų prasidėjusios diskusijos dėl jo filosofinio palikimo, nors ne taip intensyviai, tebesitęsia. Pagrindinė jų ašis – Del Noce'ės mąstymo santykio su filosofine ir politine modernybe klausimas, kuriuo tarp italų filosofų esama gana ryškios takoskyros. Dalis jų Del Noce'ės filosofiją laiko tiesiog filosofinės ir ypač istorinės modernybės (ir ypač – marksizmo ir komunizmo) kritikos reliktu, prarandančiu aktualumą pasitraukus iš istorijos totalitarinėms XX a. ideologijoms ir apskritai išsisėmus modernybės metanaratyvams. Kita jų dalis mano, kad Del Noce'ės mąstymas atveria vertingą filosofinę perspektyvą ne tik modernybei, bet ir postmodernybei interpretuoti, išliekančią aktualia net ir išsisėmus didžiųjų Del Noce'ės filosofijos idėjinių oponentų (marksizmo, sekuliarizmo, ateizmo) filosofinei energijai. Dar kita dalis linksta Del Noce'ės filosofijoje atskirti apologetinius (siejamus su religine-metafizine tradicija) ir kritinius motyvus, tik šiuose įžvelgiant Del Noce'ės minties besitęsiantį aktualumą.

Netrukus šios pozicijos bus aptartos išsamiau, bet pirma reikėtų bent trumpai pristatyti ryškiausius paties Del Noce'ės požiūrio į ateizmą ir sekuliarizaciją kontūrus. Ateizmo ir sekuliarizacijos temai skirti Del Noce'ės apmąstymai nukelia mus į XX amžiaus vidurį, po pasaulinių karų atsigauančios ir pamatines politines, socialines ir kultūrines dilemas iš naujo apmąstančios Europos kontekstą. Tai laikmetis, kai totalitarinių režimų sukeltų tragiškų padarinių akivaizdoje ypač aštriai svarstomas istorijos prasmės ir tikslo klausimas; kai į Europos filosofiją su nauja energija įsiveržia egzistencialistinis sąjūdis, keliantis žmogaus prasmės klausimą besikuriančios technologinės civilizacijos akivaizdoje; kai pasaulinio karo ir masinių žudynių sukeltas siaubas ir nihilistinės nuotaikos maišosi su naujo, geresnio pasaulio ilgesiu ir išsilaisvinimo iš praeities projektais. Šių globalių kultūrinių iššūkių kontekste naujai iškyla ir religijos vietos ir vaidmens Vakarų mąstyme ir kultūroje klausimas. Ankstyvuoku pokariu Vakarų šalyse totalitarinių režimų pabaiga kurį laiką lydima

išversto Del Noce'ės tekstų rinkinio *Modernybės krizė (The Crisis of Modernity, 2014)* didžiąją dalį – dėl pagrįsto sudarytojo sumanymo, numatant tam tikrų temų svetimumą šiuolaikinei akademiniai auditorijai – sudaro publicistiniai, jo filosofijos parašėse parašyti tekstai, ir tik pirmoji iš keturių knygos dalių mėgina perteikti Del Noce'ės filosofijos visuminį vaizdą ir pamatines jo mąstymo prielaidas, be kurių paskiri Del Noce'ės tekstai atrodytų kaip tikrai įdomūs kultūros istorijos, socialinės kritikos požiūriu, tačiau fragmentiški ir sunkiai suvedami į vientisą filosofinę sistemą. Tai vestų prie Del Noce'ės kaip įžvalgaus kultūros kritiko, bet ne filosofo įvaizdžio.

religinio atgimimo vilčių; kita vertus, pokario Vakarų visuomenėse vis labiau įsibėgėja sekuliarizacijos procesai. Kaip skelbė žymiausi 7-ojo dešimtmečio sociologai, postindustrinių visuomenių technologinis progresas ir auganti materialinė gerovė lems palaipsnių religijos nunykimą, nes religinis poreikis ilgainiui taps pertekliu ir nebūtinu (Berger 1967; Parsons 1967).

Visa ši problematika yra ir ateizmo bei sekuliarizacijos temai skirtų Del Noce'ės darbų fone, tačiau jie išsiskiria tiek savita filosofine prieiga, tiek istorine tyrinėjimo imtimi. Iš tiesų, savojo laikmečio problematiką Del Noce'ė svarsto taip, tarsi ji būtų tik laike nutolęs, tačiau idėjiškai labai artimas XVII amžiaus Europoje prasidėjusio metafizinio ir religinio virsmo atspindys ir tęsinys (pavyzdžiui, pokario Europos visuomenės Del Noce'ei charakterizuojantis *masių libertinizmas* jam tuo pačiu yra XVII amžiaus libertinų-skeptikų sąjūdžio tautos forma; XX amžiaus pabaigoje išryškėjusi marksizmo krizė – *dekartiškosios religinės dviprasmybės* ir *paskališkųjų lažybų* atsinaujinimas; ir t. t.). Kitaip tariant, ateizmą ir sekuliarizaciją Del Noce'ė apmąstė istorinės ir filosofinės modernybės raidos požiūriu: jam tai reišė centrinės svarbos klausimą ne tik krikščioniškojo mąstymo tradicijai, bet visai moderniajai filosofijai ir apskritai modernybei. Todėl, viena vertus, ateizmo problema gali būti laikoma visus Del Noce'ės darbus vienijančia tema; antra vertus, visa modernioji filosofija italų mąstytojo perspektyvoje yra neišvengiamai sąlygojama išankstinės pozicijos (vėliau šią mintį patikslinsime Del Noce'ės naudota „pasirinkimo“ sąvoka) ateizmo klausimu.

Iš karto būtina paminėti, kad Del Noce'ės ateizmo ir sekuliarizacijos apmąstymams būdinga ypatinga analitinė perspektyva, kurioje galima išskirti dvi ašis. Pirmoji – filosofinė istoriografija (Del Noce'ės terminais – *filosofijos istorija*). Filosofijos istorijos požiūriu ateizmą Del Noce'ė laikė Vakarų racionalizmo raidos galutiniu rezultatu ir pamatine filosofine modernybės problema (nuo pat pradžių dera pabrėžti Del Noce'ės mąstymo istoriografinį pobūdį – milžinišką jo dėmesį tęstinumams ir paralelėms filosofijos istorijoje). Tai lemia, kad ateizmą Del Noce'ė apmąsto ne tik kaip etinę ar moralinę, bet ir kaip filosofinę-istoriografinę problemą. Ši svarbi detalė iš dalies paaiškina, kodėl nagrinėjant Del Noce'ės ateizmo ir sekuliarizacijos apmąstymus susiduriama su šiais temai skirtame šiuolaikiniame filosofiniame diskurse kiek neįprasta problematika. Kitaip tariant, Del Noce'ės ateizmo apmąstymas nėra ateizmo fenomeno istorinės raidos tyrimas ar ateistinių filosofijų analizė (nors apima ir tai), bet, visų pirma, filosofinių-istoriografinių moderniosios filosofijos raidos schemų ir konstrukcijų revizija, siekianti iš naujo iškelti modernybės istorinės savivokos ir jos santykio su religija klausimą. Įstatydamas ateizmo klausimą į modernybės filosofinės minties centrą, Del Noce'ė siekia kritiškai

permaštyti ir suprobleminti tas filosofines-istoriografines tradicijas, kuriose moderniojo mąstymo raida interpretuojama kaip neapgręžiamas mąstymo imanentizacijos procesas, o moderniosios epochos išskirtinumas nusakomas per sekuliarizacijos idėją. Šiuo požiūriu įtakingiausia moderniosios filosofijos paradigma Del Noce'ė laikė ant Hegelio filosofijos pamatų stovintį modernųjį idealizmą, kurį itališkosios filosofijos ir kultūros lauke reprezentavo neoidealistinės Benedetto Croce'ės ir Giovanni Gentile'ės filosofijos. Dėl šios priežasties ateizmo ir sekuliarizacijos filosofinė analizė Del Noce'ei visų pirma reiškė kritinę akistatą su moderniuoju idealistiniu imanentizmu, ir be jo genezės tyrimo, Del Noce'ės manymu, negalima atsekti gelminių tokių XX amžiaus antroje pusėje išryškėjusių fenomenų kaip *linksmais nihilizmas*, *masių libertinizmas* ar *negatyvistinis milenarizmas* (Del Noce'ės terminai) priežasčių. Hegeliškoje moderniojo imanentizmo paradigmoje įtvirtintas ir hegemoninį statusą XIX-XX amžių Europos filosofijoje turėjęs sekuliarizacijos vaizdinys, Del Noce'ės teigimu, užtemdė ateizmo problemos reikšmę gilesniam modernybės supratimui. Tai Del Noce'ė ypač stipriai jautė XX amžiaus pirmos pusės italų filosofijoje, kurioje, dėl įsitvirtinusios *neoidealistinės hegemonijos*, buvo neįsileidžiama ar ignoruojama pohegeliškoji (Nietzsche'ės, Kierkegaardo, Marxo) filosofija. Suprobleminęs neoidealistinę sekuliarizacijos kaip krikščionybės imanentizacijos idėją, Del Noce'ė sekuliarizaciją filosofijos istorijos požiūriu suprato kaip ateizmo tapsmo modernybėje procesą, atvedantį iki radikalaus ateizmo Nietzsche'ės ir Marx'o mąstyme.

Antroji Del Noce'ės ateizmo ir sekuliarizacijos apmąstymų ašis – filosofijos ir religijos santykio klausimas, kurio požiūriu Del Noce'ės filosofija yra artima XX amžiaus religinio egzistencializmo tradicijai (čia visų pirma paminėtini tokie vardai kaip Maurice'as Blondelis, Jacques'as Maritainas, Gabrielis Marcelis, Henry de Lubac'as ir kt.). Remdamasis religiniu egzistencializmu kaip religinei transcendencijai atviru filosofiniu mąstymu, Del Noce'ė ateizmą laikė metafizinės prigimties *pasirinkimu*, atmetančiu antgamtinės transcendencijos galimybę. Apreikštosios religijos, kurią išpažino, požiūriu ateizmą jis laikė pirminio nuopuolio dogmos atmetimu. Būtina pabrėžti, kad šie du pjūviai – filosofinis-istoriografinis ir religinis-egzistencialinis – Del Noce'ės ateizmo ir sekuliarizacijos kritikoje yra neatsiejamai susiję. Tiek moderniojo mąstymo ištakose, tiek vėlyvojoje modernybėje Del Noce'ė matė implikuotas teologines prielaidas ir religines dilemas, kurių kiekviena jo minties perspektyvoje turėjo filosofinį ir istorinį-politinį koreliatą. Jau nuo pat moderniojo mąstymo pradžios Descarteso filosofijoje Del Noce'ė įžvelgė religinės prigimties dviprasmybę, viena vertus, pagilinusią subjekto ir tiesos santykio klausimą, antra vertus,

atvėrusią racionalistinio, prigimtinio nuopuolio dogmai uždaro moderniojo mąstymo galimybę. Šis Del Noce'ės mąstymo bruožas, be kita ko, nulėmė ir ypatingą jo dėmesį Marx'o filosofijai. Marksizmą Del Noce'ė – tai ypač svarbu disertacijos tyrimo objekto požiūriu – laikė svarbiausiu ateizmo ir sekuliarizacijos istorijos skyriumi ir pagrindiniu XX amžiaus istorijos protagonistu. Marksizmas savo istorinėje raidoje, Del Noce'ės įsitikinimu, patyrė ir sėkmę, ir nesėkmę vienu metu. Politiškai įsitvirtindamas trečdalyje pasaulio ir perskverbdamas nemažą dalį pokario Vakarų pasaulietinės kultūros bei filosofijos, marksizmas sėkmingai realizavo savo *pars destruens*. Tačiau marksistinis *pars costruens* momentas patyrė nesėkmę: revoliucijos idealo politiškai realizuoti nepavyko, o filosofinėje plotmėje marksizmas suiro į sociologizmą kaip absoliutaus reliatyvizmo formą, kuri patį marksizmą paskelbė ideologinės sąmonės forma. Šį filosofinį ir istorinį ateizmo raidos procesą Del Noce'ė apibūdino iš Giambattista Vico pasiskolintu *tikslų heterogenezės* terminu. Pažymėtina, kad Vico jį naudojo optimistine reikšme – Apvaizdos veikimo istorijoje būdai nusakyti³: visokios būtinybės ribojamų žmonių netobulus ir ribotus tikslus Dievas kreipia universalaus tikslo link. Tuo tarpu ateizmo istorinio realizavimosi procesui apibūdinti *tikslų heterogenezės* įvaizdį Del Noce'ė pasitelkė priešinga prasme: tradicinės religijos dogmos ir idealai atmetami siekiant sukurti naują, teisingą, humanizmą realizuojančią tvarką, tačiau pasiekiamas istorinis rezultatas yra priešingas. Marksizme iškilęs kaip transcendentinei dievybei projektuojamų galių sugražinimo žmogui ir išlaisvinimo iš bet kokios metafizinės priklausomybės pažadas, ateizmas istoriškai realizavosi kaip pirminių savo intencijų priešingybė. Vienoje Europos ir pasaulio dalyje jis išsiskleidė kaip politiką sakralizuojantis ir prievarta religiją gniuždantis totalitarinis režimas, kitoje, Del Noce'ės teigimu, esmingai prisidėjo prie radikaliai sekuliarizuoto, bet kokį metafizinį ar religinį idealą neutralizuojančio technokratinio-instrumentinio racionalumo išsiskleidimo. Tokiu būdu marksizmas, pats to nenorėdamas, pasitarnavo didžiausio savo priešininko – buržuazinės visuomenės *par excellence* – iškilimui ir įsitvirtinimui, ir, be kita ko, yra nepajėgus jos įveikti. Todėl modernybės pabaigoje išryškėjanti filosofijos krizė, lydima istorijos ir paties mąstančiojo subjekto pabaigos nuojautos, reiškia tai, kad Vakarų filosofija ir politika stovi tarp dviejų pasirinkimų: arba susitaikyti su nihilizmu kaip galutiniu Vakarų mąstymo tradicijos idealų saulėlydžiu, arba iš naujo pro post-revoliucinės užmaršties ūkanas atrasti religinius ir metafizinius Vakarų

³ „Tačiau šis pasaulis neabejotinai gimė iš kitokio proto, dažnai priešingo ir visada aukštesnio už siaurus žmonių keliamus tikslus“ (Vico 1961: 425).

mąstymo tradicijos idealus. Antroji perspektyva, kaip nepavargdavo kartoti Del Noce'ė, gali aktualizuotis tik nauja, su istoriniu ateizmo ir sekularizacijos iššūkiu neišvengiamai turinčia susidurti forma.

Problema ir jos aktualumas

Del Noce'ės išplėtota ateizmo ir sekularizacijos kaip modernybės fenomenų filosofinė kritika ir jos pagrindimo klausimas pasirinkti disertacijos tyrimo objektu dėl dviejų pagrindinių priežasčių.

Pirma, Del Noce'ės filosofija ilgą laiką buvo ir iš dalies tebėra šiuolaikinių modernybės ir sekularizacijos apmąstymų užribyje. Viena vertus, tuo nė neverta stebėtis. Dar pats Del Noce'ė nujautė ir numatė, kad jo mąstymas pasmerktas patirti tam tikrą kultūrinę izoliaciją. Jo paties žodžiais, „manoji filosofinė šiuolaikinės istorijos interpretacija atskyrė mane nuo daugybės tyrinėtojų kairėje ir dešinėje: tiek nuo marksistų ir laicistų, tiek ir nuo dominuojančios katalikiškos kultūros ir jos išpažįstamų – kartais nuosakių, kartais radikalių – progresyvizmo formų“ (Del Noce 1989: 9). Ši Del Noce'ės minties izoliacija kartais jaučiama ir šiandien. Pavyzdžiui, viename iš svarbių pastaraisiais metais Italijos akademinės literatūros lauke pasirodžiusių modernybės ir sekularizacijos filosofinei refleksijai skirtų darbų Del Noce'ė paminimas tiesiog kaip „stigmatizuojantis“ šiuolaikinės istorijos procesus, ypač kalbant apie sekularizacijos problematiką (Lingua 2013: 23-24). Žinoma, itališkame filosofijos horizonte galima rasti darbų, kuriuose, apmąstant šią tematiką, į Del Noce'ės filosofiją atkreipiamas nepaviršutiniškas dėmesys – šiuo atžvilgiu išsiskiria Marramao (1983; 1994), Esposito (2010), Heritier (2012), Borghesi (2008; 2019) darbai –, tačiau, kalbant apie platesnį nei itališkąjį šiuolaikinių modernybės ir sekularizacijos filosofinių tyrinėjimų kontekstą, Del Noce'ė kaip autorius sutinkamas ypač retai⁴.

Antra, ne mažiau svarbi priežastis yra ta, kad šiuolaikinėje italų filosofijoje per pastaruosius 30 metų yra įvykusi (ir, nors ne taip intensyviai kaip prieš kelis dešimtmečius, tebesitęsia) diskusija dėl Del Noce'ės filosofinio palikimo reikšmės ir jo filosofijos santykio su modernybe. Pažvelgus į ją Del Noce'ės išplėtos ateizmo ir sekularizacijos kritikos pjūviu, išryškėja prieštaringas ir kartu plačią modernybės problematiką

⁴ Dėmesį į šį aspektą yra atkreipęs negatyviojo mąstymo Italijoje pradininkas Massimo Cacciari. 2010 m. rašytame baigiamajame žodyje Del Noce'ės knygos *Ateizmo problemos* (1964) naujam leidimui, Cacciari teigia, kad pažintis su šiuo darbu būtų padėjusi Charles'ui Taylor'ui savo monumentaliam darbe *Sekuliarus amžius* (Taylor 2007) tiksliau apibrėžti teorinį ateizmo ir humanizmo skirtumą (Cacciari 2010: XLVI).

atveriantis vaizdas, kuriame galima išskirti (žinoma – apibendrintai ir sąlyginai, neneigiant paskirų pozicijų specifikos) tris Del Noce'ės filosofijoje išplėtotos ateizmo ir sekuliarizacijos kritikos recepcijos trajektorijas:

- 1) Pirmoji (Rossi 1989; Vattimo 1992, 2002; Bobbio 1990, 1995; Settembrini 1995; Pellicani 1997) Del Noce'ės filosofiją laiko *antimodernaus tradicionalizmo* atmaina, nesutaikomai priešiška modernybės atžvilgiu. Ši interpretacija teigia, kad Del Noce'ė, pasinaudodamas vėlyvojoje modernybėje išryškėjusia Vakarų racionalistinio mąstymo (ypač – marksizmo filosofijos) krize, tiesiog arbitraliai atmeta sekuliarizaciją ir apskritai modernybę. Todėl, pasak šios interpretacijos atstovų, jo filosofinis bandymas aktualizuoti ir pagrįsti kitos, racionalistinei modernybei alternatyvios ir religinei transcendencijai atviros modernybės galimybę tėra pragmatiškos prigimties, kvazi-religiniams motyvams dangstomas noras sugražinti modernųjį mąstymą prie klasikinės būties metafizikos. Pažymėtina, kad ši interpretacija labiausiai buvo ar tebėra būdinga laicistinės-švietėjiškos (tiek liberalios, tiek marksistinės) italų kultūros atstovams. Kaip šios interpretacijos atspindį vertėtų paminėti laicistinei-švietėjiškai kultūrai radikaliam oponuojančios *tradicionalistinės-kontrrevoliucinės* mąstymo krypties atstovų tarpe paplitusią praktiką vertinti Del Noce'ės filosofiją dėl tų pačių motyvų, dėl kurių laicistinėje interpretacijoje ji atmetama. Del Noce'ės darbuose ši stovykla ypač vertina moderniosios Revoliucijos idėjos, sekuliarizacijos ir postrevoliucinės visuomenės nihilizmo kritiką. Kita vertus, ji labai įtariai žiūri į Del Noce'ės mėginimą pagrįsti racionalizmui alternatyvios modernybės galimybę, kurios idėjinis ištakas Del Noce'ė įžvelgia XVII-XVIII a. prancūzų ir italų (Descartes'o, Pascalio, Malebranche'o, Vico) filosofijose. Kaip šios mąstymo krypties atstovai gali būti išskirti Roberto De Mattei (1988), Marcello Veneziani (1990), Massimo Introvigne (2010), Thomas Molnar (1995).
- 2) Antrąją Del Noce'ės ateizmo ir sekuliarizacijos apmąstymų recepcijos kryptį galima įžvelgti tuose darbuose, kurie pradedami „reveransu laikui“⁵. Šios krypties autorių (Buttiglione 1991; Serra

⁵ Taip, pavyzdžiui, Giuseppe Riconda volterišku posakiu pradeda Del Noce'ės filosofinių tekstų rinktinės pratarbę: „Laikas yra džentelmenas. Augusto Del Noce'ė, kuris savo gyvenime neturėjo nei didelio akademinio, nei, platesne prasme,

1995; Dessì 2008, 2010; Paris 2008; Riconda 2009, 2019; Borghesi 2011, 2019) poziciją apibendrintai nusako Massimo Borghesi studijos pavadinimas, Del Noce'ės filosofijos pamatinį leitmotyvą įvardinantis kaip „kritinę modernybės legitimaciją“ (Borghesi 2011). Anot šių autorių, Del Noce'ės filosofija atsijoya pozityvius ir negatyvius moderniosios filosofijos aspektus, išveda krikščioniškąją mintį iš neperspektyvios *filosofinio antimoderno* pozicijos, su kuria paskutinius du šimtmečius įprastai tapatinosi katalikiškos filosofijos, ir atveria filosofinę „krikščionybės modernybėje“ (Buttiglione 1991) perspektyvą.

- 3) Trečiosios interpretacijos atstovai (D'Agostino 1982; Vattimo 2010; Esposito 2010) teigia, kad Del Noce'ė išplėtojo pagrįstą moderniojo istoricizmo (įskaitant moderniojo sekuliarizmo ir ateizmo) kritiką, tačiau jo filosofija netenka aktualumo metafizinio ateizmo atsižadančioje postmodernybėje. Disertacijoje nagrinėjamos problemos požiūriu ypač svarbu tai, kad šią recepcijos kryptį tapo įmanoma išskirti ir konceptualizuoti dėl per paskutinį dešimtmetį Del Noce'ės filosofijos atžvilgiu įvykusių reikšmingų pozicinių poslinkių. Žymus šiuolaikinis italų filosofas Roberto Esposito, prieš kelis dešimtmečius Del Noce'ės politinę mintį įvertinęs kaip žlugusį bandymą filosofiškai legitimuoti (kaip alternatyvą marksistinei Revoliucijos idėjai) modernią istorinę-politinę „atgimimo“ (it. *risorgimento*) kategoriją (Esposito 1990), viename svarbiausių vėlyvųjų savo darbų *Gyvoji mintis: itališkosios filosofijos ištakos ir aktualumas (Pensiero vivente. Origini e attualità della filosofia italiana, 2010)* pristatė Del Noce'ę kaip originalų ir svarbų pastaruoju metu kontinentinėje filosofijoje atsinaujinusios diskusijos dėl sekuliarizacijos dalyvį (2010: 224-237). Be to, Esposito pripažino „visiškai nepagrįstais daugybę ligšiolinių

kultūrinio pripažinimo, dabar mums atsiskleidžia kaip iškilus filosofas, turbūt iškiliausias XX a. antros pusės italų katalikų filosofas.“ (Del Noce 2008: 7). Pažymėtina, kad nemažą dalį šios recepcijos krypties atstovų sudaro, žinoma, paties Del Noce'ės mokiniai (tarp kurių paminėtini Giuseppe Riconda (2009; 2019), Francesco Mercadante, Enzo Randone, Rocco Buttiglione (1991), Gianni Dessì (2008; 2010), Massimo Borghesi (2011; 2019), Paolo Armellini (1999; 2017), Salvatore Azzaro, Danilo Castellano (1992; 2010), Giulio Nocerino (2007). Tačiau jai taip pat galima priskirti ir kai kuriuos su laicistine filosofine aplinka sietinus mąstytojus, kaip Pasquale Serra (1995; 2015), Massimo Cacciari (2010), bei jaunosios italų filosofų kartos atstovus: Andrea Paris (2008), Tommaso Dell'Era (2000), Tommaso Valentini (2011), Alessandro Carrieri (2019) ir kt.

bandymų sulyginti Del Noce'ės perspektyvą su antimoderniais modernybės kritikais“ (227). Kitas pavyzdys – Lietuvoje gerai žinomas italų filosofas Gianni Vattimo. Prieš du dešimtmečius aštriai kritikavęs Del Noce'ės filosofiją kaip tipinį antimodernaus katalikiško tradicionalizmo pavyzdį (Vattimo 1992: 17), vėliau, kaip yra atkreipęs dėmesį Borghesi (2011: 341-342), Vattimo pateikė kitokią, gerokai palankesnę Del Noce'ės minties interpretaciją⁶.

Pirmiausia šie pavyzdžiai rodo, kad silpnėjant Italijoje dar prieš pusšimtį metų neįveikiama laikytai takoskyrai tarp krikščioniškosios ir sekuliariosios kultūrų (Pagano 2007: 9-10) pradedama be išankstinio nusistatymo žvelgti į su svetima mąstymo stovykla tapatinamo autoriaus mintį. Antra – panašu, kad Del Noce'ė yra iš lėto gražinamas į to, kas istoriškai *aktualu*⁷, mąstančių filosofų ratą. Turbūt ne atsitiktinumas, kad Esposito Del Noce'ę į šį aktualybės lauką gražina būtent kaip tradicinės katalikiškos paradigmos atstovą, „išdrįsusį peržengti“ šios paradigmos ribas ir „paimti į rankas tuos pačius ginklus“ (filosofinės tiesos patikrinimo per istorinį jos rezultatą metodu), kuriais kovojo pagrindiniai moderniosios politikos ir filosofijos protagonistai (Esposito 2010: 228). Tokiu būdu – čia

⁶ „To, kas už istorijos, amžinojo gyvenimo siekis, ta pati mūsų egzistencijos radikali transformacijos idėja – ar mąstoma kaip atpirkimas, ar kaip revoliucija – žymi, kad negalime pasilikti tik imanencijos lygmenyje. Del Noce'ės diskurse čia ataidi ir egzistencializmo motyvai (kurie jį suartina su kitu Turino mąstytoju Luigi Pareysonu), ir Descartes'o (kuriam Del Noce'ė paskyrė reikšmingas studijas) filosofija, kurioje, kaip žinia, *cogito* betarpiškai kreipia link begalybės idėjos, kuri yra mumyse ir kuri kyla iš Dievo. Šie egzistenciniai motyvai išsaugo visą savo aktualumą (nes esama žmogaus padėtis nėra normali ir vienintelė imanoma)“ (Vattimo 2010: IV). Kita vertus, Vattimo išlaikė abejonę ateizmo ir sekuliarizacijos problemai skirtų Del Noce'ės apmąstymų reikšmingumu ir aktualumu postmodernybės epochoje, išskeldamas atvirą klausimą, ar pats Del Noce'ė nebūtų keitęs savo neigiamo nusistatymo ateizmo ir sekuliarizacijos atžvilgiu, jeigu būtų turėjęs daugiau laiko susipažinti su filosofine postmodernybės problematika.

⁷ Čia reikia atkreipti dėmesį į „aktualumo“ (it. *attualità*) sąvokos nevienareikšmį turinį italų filosofijoje. Pažymėtina, kad italų kalboje *attualità* žymi ne tik dabartiškumą ar ko nors istorinę svarbą esamuju momentu, bet ir tai, kas šiuo metu *veikia* arba *tampa* tikrovėje (yra *in atto*). Ne vienas iškilus šiuolaikinės italų filosofijos atstovas yra atkreipęs dėmesį į italų filosofijos išskirtinį dėmesį aktualumo temai. Kaip yra rašęs Remo Bodei, „itališkosios filosofijos yra „negrynojo proto“ filosofijos: jos gręžiasi ne tiek į absoliuto, nekintančios būties ar griežto normatyvumo pažinimą, kiek į pasaulio sąlygotumus, netobulumus ir galimybes“ (Bodei 1998: 64). Beje, būtent per *aktualumo* kategoriją Esposito grindžia savąją itališkojo *gyvojo mąstymo* (it. *pensiero vivente*) koncepciją: *itališkoji mintis* iš prigimties linksta *aktualizuotis* (kyla iš tikrovės ir siekia į ją sugrįžti bei ją transformuoti), tapti praktikos, pilietinio veiksmo filosofija (Esposito 2010: 150).

turbūt yra pavojus visoms į *aktualumą* pretenduojančioms filosofijoms – Esposito atliktoje rekonstrukcijoje Del Noce'ės filosofija virsta „katalikiška politine teologija“, paremta gudraus „strateginio perpozicionavimo“ judesiu – moderniojo istoricizmo strategijos nukreipimu prieš jį patį, siekiant sukirsti priešininką jo paties metodais (2010: 230). Išėitų, kad, kaip dar 1982 metais rašė Francesco D'Agostino, Del Noce'ė „pasilieka istorizme, kurį – pagrįstai – pats norėjo įveikti“ (D'Agostino 1982: 30). Jeigu Del Noce'ės *filosofija per istoriją* yra tik gudri moderniojo istorizmo apgręžimo prieš jį patį strategija, iš tiesų beliktų skelbti – kaip ir padaro Esposito – jos istorinę pabaigą: sugebėjusi nugalėti komunizmą, Del Noce'ės filosofija patiria „sausą istorinį ir filosofinį pralaimėjimą“ postmoderniojo nihilizmo akivaizdoje (Esposito 2010: 230-231).

Taip trumpai apžvelgus šias tris Del Noce'ės modernybės kritikos recepcijos kryptis matyti, kad ir toliau išlieka principinis nesutarimas, ar Del Noce'ės išplėtotą modernybės, ateizmo ir sekuliarizacijos kritika išsaugo (Buttiglione 1991; Riconda 2007; 2009; 2019; Borghesi 2011; 2019), ar netenka aktualumo (D'Agostino 1982; Vattimo 2010; Esposito 2010) atsisveikinimą su modernybe ir jos metanaratyvais (įskaitant ateistinių racionalizmą ir sekuliarizaciją) skelbiančioje postmodernybėje. Ši disertacija remiasi įsitikinimu, kad atsakymas į ką tik pateiktą klausimą galiausiai susiveda į tokią problemą – ar Del Noce'ės filosofinė moderniojo ateizmo ir sekuliarizacijos kritika iš tiesų turėtų būti laikoma „metafizinio-religinio pragmatizmo“⁸ apraiška? Nėra abejonės, kad nuo atsakymo į šį klausimą, daug labiau nei nuo Del Noce'ės darbų vertimų į užsienio kalbas gausos, priklausys ir Del Noce'ės filosofijos aktualumas XXI amžiuje.

Disertacijos tikslas ir uždaviniai

Disertacijos tikslas – įrodyti, kad Del Noce'ės išplėtotą ateizmo ir sekuliarizacijos kritika grindžiama filosofiniu metodu (*filosofija per istoriją*), atskleisti filosofinius ir moralinius šio metodo šaltinius bei atsakyti į klausimą, ar jis pagrįstai siejamas su pragmatiniu (religinės transcendencijos restauracijos) motyvu.

Uždaviniai:

⁸ Terminą „metafizinis-religinis pragmatizmas“ darbe *Proto užtemimas* (1947) naudojo Maxas Horkheimeris neotomistinei ir neoscholastinei filosofijai kritikuoti (2004: 42 ir toliau). Apie galimybę (tiksliau – pavojų) jį panaudoti Del Noce'ės filosofijai apibūdinti yra trumpai užsiminęs Buttigione'ė (1991: 87). Disertacijoje ji pasitelkiama kaip kategorija, apibendrinanti pirmajai Del Noce'ės filosofijos recepcijos kryptčiai būdingą nuostatą Del Noce'ės modernybės kritikos atžvilgiu. Kaip jau minėta aukščiau, Rossi (1989), Vattimo (1992), Settembrini (1995), Bobbio (1995), Pellicani (1997) Del Noce'ės kritiką ateizmui ir sekuliarizacijai laikė pragmatistinės prigimties filosofiniu revizionizmu.

- 1) Atskleisti ateizmo ir sekularizacijos temas požiūriu svarbiausius istorinius, filosofinius, moralinius Del Noce'ės mąstymo šaltinius.
- 2) Išgryninti Del Noce'ės filosofinio-istoriografinio metodo (*filosofijos per istoriją*) specifiką: rekonstruoti jo pamatinę struktūrą, esmines charakteristikas, atskleisti jo reikšmę Del Noce'ės darbuose išskleisti ateizmo ir sekularizacijos kritikai.
- 3) Rekonstruoti esminius Del Noce'ės darbuose plačiai išskleistos ateizmo ir sekularizacijos kritikos momentus, išskirti pagrindines jos teorines implikacijas, įvertinti jas platesniame XX amžiaus filosofinės modernybės, ateizmo ir sekularizacijos santykio refleksijos kontekste.
- 4) Įvertinti Del Noce'ės modernybės, ateizmo ir sekularizacijos refleksijos aktualumą interpretuojant postmodernybėje nauja forma iškilusius ateizmo ir sekularizacijos fenomenus.

Darbo metodas

Disertacijoje, naudojant kritinės ir istorinės analizės metodus, siekiama visų pirma išgryninti Del Noce'ės filosofijos kritikų argumentus. Peržvelgus probleminį Del Noce'ės filosofijos recepcijos kontekstą ir išgryninus pagrindinį ginčo objektą – ateizmo ir sekularizacijos kritikos Del Noce'ės darbuose pagrįstumo klausimą, keliama tokia hipotezė: pirmojoje Del Noce'ės filosofijos interpretacijoje (Rossi 1989; Vattimo 1992; Pellicani 1997) įtvirtinta nuomonė – kad ateizmo ir sekularizacijos kritika paremta Del Noce'ės modernybės refleksija yra pragmatiškas (ne-filosofiškas) bandymas nihilizmo krizėje atsidūrusią modernybę apgręžti link religinės transcendencijos – yra pagrindinis Del Noce'ės filosofinę kritiką grindžiančio metodo bei jo filosofinės ir moralinės reikšmės neįvertinimą sąlygojantis veiksnys. Todėl pats pirmasis tyrimo uždavinys yra įrodyti, kad Del Noce'ės ateizmo ir sekularizacijos kritika remiasi filosofiniu metodu. Šiuo tikslu remiamasi Vittorio Mathieu (1978), Rocco Buttiglione (1991), Giovanni Dessi (1993), Claudio Cesa (1993), Pasquale Serra (1995), Andrea Paris (2008), Massimo Borghesi (2011) Del Noce'ės filosofijos tyrinėjimais.

Atliekant Del Noce'ės darbuose išplėtotos ateizmo ir sekularizacijos kritikos rekonstrukciją, vadovaujamosi disertacijos sumanymui kritiškai svarbia Giuseppe'ės Riconda teze, kad Del Noce'ės atliekamas ateizmo fenomeno suprobleminimas, vedinas jo religinio egzistencializmo, turi visų pirma išskirtinai teorinę reikšmę filosofijos istorijos supratimui (Riconda 2009: 362). Todėl metodiškai išskiriami du Del Noce'ės darbuose išplėtotos

ateizmo ir sekularizacijos kritikos lygmenys: 1) filosofinis-teorinis (Del Noce'ės terminais – *filosofijos istorijos* lygmuo), kuriame Del Noce'ė atlieka filosofinių-istorinių modernybės interpretavimo schemų peržiūrą, ir 2) religinis-egzistencinis (kurį dar galime pavadinti *religijos filosofijos* lygmeniu), kuriame Del Noce'ė apmąsto filosofijos ir religijos santykį. Del Noce'ės mąstyme šie du lygmenys yra esmiškai susiję: nuo užimamos pozicijos filosofijos ir religijos santykio problemos atžvilgiu priklauso, kaip mąstytojas supranta ir interpretuoja filosofijos istoriją. Todėl kiekviena disertacijos dalis Del Noce'ės ateizmo ir sekularizacijos kritiką nagrinėja tiek *filosofijos istorijos*, tiek *religijos filosofijos* lygmenyje, neišleidžiant iš akių abipusės šių plotmių priklausomybės.

Keliant Del Noce'ės ateizmo ir sekularizacijos kritikos pagrįstumo klausimą, mėginama įvertinti, ar šio metodo pritaikymas leidžia Del Noce'ei ne tiesiog akritiškai atmesti priešininko poziciją (t. y. ateizmą ir sekularizacijos idėją steigiančias filosofijas), bet per jų kritinę analizę išplėsti modernybės bei ją lydinčių ateizmo ir sekularizacijos fenomenų supratimo horizontą. Todėl, rekonstravus Del Noce'ės ateizmo ir sekularizacijos kritiką ir išgryninus jos pamatinius argumentus, Del Noce'ės kritikos pasiektas rezultatas – tiek *filosofijos istorijos*, tiek *religijos filosofijos* plotmėje – lyginamas ir vertinamas kitų analogišką ateizmo ir sekularizacijos tematiką nagrinėjusių autorių (Gogarten 1953; Löwith 1949; Voegelino 1997, Adorno, Horkheimer 1947; Horkheimer 2004; Marcuse 1955, 1964; Goldmann 1955; Fabro 1969; Vattimo 1998; 2002) pozicijų kontekste.

Disertacijoje tyrinėjamos tematikos ribų požiūriu, dėmesys disertacijoje skiriamas tik vienam plačios Del Noce'ės filosofijos⁹ teminiam laukui – modernybės ir ateizmo santykio problemai. Būtina pažymėti, kad pastaroji tema yra didysis Del Noce'ės filosofijos klausimas, nes jis neabejotinai yra pats plačiausias ir jungiantis visas siauresnes Del Noce'ės apmąstytas temas. Kita vertus, nors modernybės ir ateizmo santykio problema sudaro disertacijos probleminį kontekstą, tačiau jos tyrinėjimo objektas siaurinamas iki Del Noce'ės darbuose išplėtotos ateizmo ir sekularizacijos kritikos bei jos pagrindo klausimo. Tai tyrimo kryptį

⁹ Del Noce'ės filosofija apmąsto labai plačią filosofinę, kultūrinę ir politinę modernybės problematiką: tai moderniosios filosofijos ištakų XVII a. prancūzų filosofijoje tyrinėjimai, moderniosios filosofijos ir ateizmo santykio problemas apmąstymai, filosofinė fašizmo, nacizmo ir komunizmo fenomenų analizė, polemika su marksizmo filosofija ir marksizmo krizės interpretacija per Gramsci'io, Croce'ės ir Gentile'ės filosofijų ir jų santykio tyrinėjimus, progresyvistinės pokario Vakarų kultūros kritika ir t. t.

sąlygoja keliais aspektais. Pirmiausia, pagrindinis dėmesys skiriamas Del Noce'ės filosofijos *pars destruens* daliai. Susitelkiama į Del Noce'ės filosofijoje išskleistą moderniojo ateizmo ir sekuliarizacijos kritiką, pagrindinį dėmesį skiriant jos filosofinių prielaidų ir implikacijų bei į ją nukreiptos kritikos argumentų pagrįstumo analizei. Todėl antrame plane atsiduria (nors tai yra labai svarbi Del Noce'ės filosofijos ir modernybės santykio problemos dalis) Del Noce'ės filosofijos *pars costruens* – jo išplėtotą ateizmui ir sekuliarizacijai alternatyvaus „prancūziškojo-itališkojo“ modernybės kelio (arba „moderniojo ontologizmo“) teorija. Jos svarbiausi idėjiniai kontūrai tik trumpai pristatomi 4.2.1. skyriuje. Šalia to pažymėtina, kad disertacijoje nėra nagrinėjami proto ir tikėjimo santykio temai svarbūs Ėttiene'o Gilsono filosofijai skirti Del Noce'ės tekstai (Del Noce 1975) bei po Del Noce'ės mirties išleistas paskutinis jo darbas apie Gentile'ės filosofiją (Del Noce 1990).

Atskirai paminėtina, kad disertacijoje nesiekama detaliai rekonstruoti Del Noce'ės atliekamos ateizmo istorinio ir filosofinio tapsmo analizės ir apžvelgti visų pavidalų, kuriais Del Noce'ė mato ateizmą pasirodant moderniosios filosofijos ar istoriniame sekuliarizacijos procese. Vietoje to selektyviai išskiriami, autoriaus manymu, keturi pagrindiniai Del Noce'ės refleksijoje išskylančios ateizmo tapsmo modernybėje momentai: 1) Descartes'o filosofijoje susiformuojanti *religinė dviprasmybė*, sukurianti sąlygas iškilti antgamtiskumą neigiančiam moderniajam racionalizmui; 2) moderniojo idealizmo tradicijoje susiformuojanti *dieviškojo imanento* koncepcija kaip filosofinis moderniosios sekuliarizacijos idėjos pagrindas; 3) Marxo ir Nietzsche'ės filosofijose pasirodantis *radikalus ateizmas* kaip filosofinio ateizmo tapsmo kulminacija; 4) *natūralus nereligiškumas*, kurį Del Noce'ė atpažįsta kaip XX a. antros pusės laikmetį persmelkiantį fenomeną ir konceptualizuoja kaip sekuliarizacijos proceso atomazgą arba ateizmo istorinio išsipildymo galutinį rezultatą.

Kadangi ateizmo ir modernybės santykio tema yra viena iš pamatinių Del Noce'ės mąstymo gijų, disertacijoje nagrinėjami tekstai aprėpia praktiškai visą kūrybinį Del Noce'ės laikotarpį: nuo ankstyvųjų, pradedant 1943 metais, straipsnių marksizmo, egzistencializmo ir krikščionybės santykio tematika (tiek filosofiniais, tiek politiniais pjuviais) iki pat paskutinių Del Noce'ės viešų paskaitų 1989 metais, perteikusių jo filosofines idėjas koncentruota forma. Be paties Del Noce'ės publikuotų veikalų ir straipsnių, taip pat remiamasi archyvine medžiaga, kuri tapo plačiau prieinama, kai Tommasso Dell'Era surinko ir publikavo Del Noce'ės ankstyvojo (1930-1950 m.) kūrybos laikotarpio rankraščius (Del Noce

2001). Šalia to, taip pat nagrinėjami Del Noce'ės duoti interviu bei korespondencija.

Disertacijoje ginama tezė

Disertacijoje įrodinėjama, kad Del Noce'ės darbuose išplėtota ateizmo ir sekuliarizacijos kritika yra pagrįsta *filosofijos per istoriją* (it. *filosofia attraverso la storia*) metodu ir negali būti tapatinama su pragmatiškos prigimties antimoderniu filosofiniu-istoriografiniu revizionizmu. Ši tezė grindžiama tokiais argumentais:

- 1) Ateizmo ir sekuliarizacijos kritiką Del Noce'ė plėtoja kaip modernybei imanentišką kritiką, kuri remiasi pačios moderniosios filosofijos (moderniojo idealizmo – *filosofijos istorijos* plotmėje, marksizmo – *praktikos* plotmėje) siūlomu filosofinės tiesos kriterijumi. Ši ypatybė skiria Del Noce'ės modernybės kritiką nuo filosofinio antimodernizmo, kuris moderniąją filosofiją kritikuoja dėl klasikinės metafizikos požiūriu klaidingo teorinio (dekartiškojo) atspirties taško.
- 2) Ateizmo ir sekuliarizacijos kritika Del Noce'ės darbuose lygiagrečiai išskleidžiama dviejuose – a) moderniąsias *filosofijos istorijos* sampratas analizuojančiame *filosofiniame-teoriniame* bei b) filosofijos ir religijos santykio problemą apmąstančiame *religiniame-egzistenciniame* – problematikos laukuose. Susiedamas *filosofijos istorijos* sampratos klausimą su *filosofijos ir religijos santykio* problema, Del Noce'ė racionalistinėje moderniosios filosofijos tradicijoje aptinka pirminį religinės prigimties *pasirinkimą* – atskleidžia ją sąlygojantį religinį matmenį ir tokiu būdu suproblemina moderniojo racionalizmo preziumuojamą viršenybę religinio mąstymo atžvilgiu. Šiuo požiūriu Del Noce'ės ateizmo ir sekuliarizacijos kritika yra racionalistinės-imanentistinės modernybės-kaip-sekuliarizacijos konceptualinės sąrangos dekonstrukcija ir jos pakeitimas alternatyvia ir platesne modernybės kaip *tik problemiška*i ateizmo ir sekuliarizacijos fenomenų sąlygojamos epochos samprata.
- 3) Del Noce'ės filosofinės ateizmo ir sekuliarizacijos kritikos santykis su postmodernybe yra dvilypis: moderniojo ateizmo ir sekuliarizacijos kritika iš tiesų netenka aktualumo metafizinio ateizmo atsisakančios ir pačią sekuliarizaciją sekuliarizuojančios postmodernybės atžvilgiu, tačiau *filosofijos ir religijos santykio problema* ir toliau sąlygoja filosofinius vėlyvosios modernybės pasirinkimus. Šiuo požiūriu Del Noce'ės pasiūlyta *paskališkųjų*

lažybų atsinaujinimo idėja gali būti laikoma aktualumo nepraradusiu vėlyvosios (post-ateistinės ir post-sekuliaros) modernybės šifro raktu.

- 4) Del Noce'ė neprojektuoja *filosofinio* religinės transcendencijos restauracijos kelio, o tik išryškina pamatinius *atsinaujinuosiose paskališkose lažybose* galimus pasirinkimus, pabrėždamas, kad pagal savo prigimtį jie jau yra ne filosofijos, bet moralinio apsisprendimo prerogatyva.

Mokslinis disertacijos naujumas

Nors Del Noce'ė yra plačiai žinomas kaip ateizmo ir sekuliarizacijos kritikas, jo ateizmo ir sekuliarizacijos kritikos pagrindo klausimas nėra plačiai tyrinėta tema. Neretai, atkreipiant dėmesį į ateizmo ir sekuliarizacijos kritiką kaip į Del Noce'ės filosofijos svarbią dalį, tiesiog atkartojamos paties Del Noce'ės įžvalgos, neskiriant ypatingo dėmesio jas grindžiančiam konceptualiniam aparatui (Possenti 1995; Villani 2003). Pasitaiko atveju, kai Del Noce'ės filosofinę sekuliarizacijos kritiką grindžiantys argumentai perteikiami skubotai ir net iškreipiant jų pirminę prasmę (Valentini 2011: 15). Dar kitais atvejais ateizmo ir sekuliarizacijos kritika vertinama kaip Del Noce'ės filosofijos antraeilė (Armellini 1999) arba jau išsemta (Paris 2008) tema. Kraštutiniais atvejais Del Noce'ės sekuliarizacijos ir ateizmo kritika tiesiog atmetama kaip neįžvelgianti autentiškų modernybėje įvykusios sekuliarizacijos aspektų – individualios sąmonės demitologizacijos ir laisvėjimo procesų, visuomenių demokratizacijos (Bobbio 1995; Settembrini 1995; Berti 1995; Pellicani 1997). Šioje disertacijoje, atsigręžiant į iš pirmo žvilgsnio plačiai žinomą ateizmo ir sekuliarizacijos kritikos Del Noce'ės filosofijoje temą, keliamas santykinai naujas klausimas: ar Del Noce'ės filosofijoje išplėtotą ateizmo ir sekuliarizacijos kritiką iš tiesų reikėtų vertinti kaip pragmatišką religinės transcendencijos restauracijos projektą? Šio klausimo svarbą ir jo reikšmę Del Noce'ės mąstymo aktualumui yra tarsi prabėgomis užčiuopę bent keli atidūs jo filosofijos tyrinėtojai (Buttiglione 1991: 87; Borghesi 2011: 346-347; Riconda 2008: 27-28, 2019: 865-866). Vis tik jų tyrimų atžvilgiu disertacija skiriasi bent keliais aspektais. Pirmiausia – tuo, kad Del Noce'ės filosofinį metodą („filosofiją per istoriją“) sistemiškai parodo esant jo išplėtotos ateizmo ir sekuliarizacijos kritikos pagrindu. Antra, disertacijoje didelis dėmesys skiriamas Del Noce'ės filosofiją į antimodernų tradicionalizmą redukuojančių kritikų (Rossi 1989; Vattimo 1992; Bobbio 1995; Settembrini 1995; Pellicani 1997) argumentams, kurie įprastai nelaikomi filosofškai reikšmingais Del Noce'ės

filosofijos sekėjų (antrosios interpretacijos atstovų) tarpe. Trečia, kitaip nei būdinga antrosios Del Noce'ės filosofijos interpretacijos atstovų darbams, disertacijoje didelis dėmesys skiriamas vėliausiems delnočiškiosios ateizmo ir sekuliarizacijos interpretacijos kritikams (Esposito 2010; Vattimo 2010). Tarp daugybės Del Noce'ės filosofijai skirtų naujesnių tyrinėjimų neteko rasti tokių, kurie būtų atkreipę dėmesį į šią Vattimo ir ypač Esposito kritiką bei jos reikšmę platesniame Del Noce'ės filosofijos recepcijos kontekste. Galiausiai, per diskusiją su Esposito (2010) atrandama alternatyvi – ne tik kad ne pragmatinė, o moralinė – ateizmo ir sekuliarizacijos tapsmui modernybėje nusakyti Del Noce'ės taikytos *tikslų heterogenezės* tezės prasmė.

Disertacijos struktūra

Ateizmo ir sekuliarizacijos kritika Del Noce'ės filosofijoje, kaip tyrimo objektas, visų pirma reikalauja paaiškinti tam tikras Del Noce'ės filosofijoje naudojamas sąvokas, koncepcijas ir metodą. Be šių dalykų būtų išties sudėtinga ar net neįmanoma suprasti Del Noce'ės mintį, tuo labiau – kontekstualizuoti ją šiuolaikinių modernybės ir sekuliarizacijos apmąstymų lauke. Šiuo tikslu *pirmoje* disertacijos dalyje pristatomi filosofiniai ir istoriniai Del Noce'ės filosofijos šaltiniai ir įtakos bei kai kurios disertacijos temai ypač svarbios Del Noce'ės filosofijoje sutinkamos, specifinę reikšmę turinčios sąvokos ir koncepcijos („racionalizmas“, „filosofinės esmės“). Tai daroma siekiant ne tik supažindinti su svarbiausiais Del Noce'ės mąstymo raidą įtakojuisiais autoriais, idėjomis ir kontroversijomis, bet ir norint atskleisti jo filosofinio metodo – *filosofijos per istoriją* – pamatinę struktūrą ir specifinius jo bruožus. Neaptarus šių dalykų, Del Noce'ės atlikta moderniojo ateizmo ir sekuliarizacijos kritinė analizė liktų kyboti ore kaip galbūt skvarbus ir intriguojantis, tačiau aiškaus teorinio pagrindo neturintis žvilgsnis į modernybės filosofinę problematiką. Siekiant to išvengti, atkreipiamas dėmesys į kai kuriuos ankstyvuosius Del Noce'ės tekstus ir jų paveikusias koncepcijas (pvz., Levo Šestovo kritiką Vakarų racionalizmui), kuriose, mūsų manymu, reiktų ieškoti jo kritikos moderniajam ateizmui ir sekuliarizacijai pirminių šaltinių (1.2.). Taip pat, remiantis paties Del Noce'ės tekstais ir antriniais jo minties tyrinėjimais, mėginama parodyti, kad Del Noce'ės *filosofija per istoriją*, kaip specifinis jo filosofavimo metodas, konstituoja kaip pamatinių religinei tradicijai metamų moderniojo mąstymo iššūkių – ateizmo *in primis* – analitinis įrankis (1.3.). Pagrindinis pirmos disertacijos dalies tikslas yra atremti pirmajai Del Noce'ės minties recepcijos krypčiai būdingą nuostatą, kad Del Noce'ės filosofija yra tik pragmatiško pobūdžio filosofinis-istoriografinis pasiūlymas. Teigiama, kad

istoriografinis-revizionistinis braižas Del Noce'ės filosofijai iš tiesų būdingas, tačiau už jo slypi ne antimodernus filosofinis revizionizmas, o veikiau savitai modernus kritinės analizės metodas, kurio pritaikymas leidžia Del Noce'ei, viena vertus, įžengti į moderniojo mąstymo lauką (t. y., savo kritikos pagrindimui remtis oponento – racionalizmo (ateizmo) – prielaidomis), antra vertus, išsaugoti savojo filosofijos supratimo (filosofija kaip atsakymas į „sudrebtus tradicijos pamatus“) laiduojamą ryšį su religinio mąstymo tradicija.

Antrojoje dalyje rekonstruojama Del Noce'ės iškelta *ateizmo kaip problemos* tezė ir ja paremta aksiologinės modernybės idėjos kritika. Remiantis disertacijoje taikomu analizės principu, iš pradžių mėginama rekonstruoti, kaip Del Noce'ė savąjį metodą pritaiko *filosofijos istorijos* plotmėje, iškeldamas *ateizmo problemą* kaip teorinį klausimą, skatinantį permąstyti idealistinę-imanentistinę modernybės sampratą (2.1.). Po to pereinama prie antrojo analizės lygmens –nagrinėjama Del Noce'ės iškelta *ateizmo kaip pasirinkimo* tezė ir pamatinės ją grindžiančios filosofinės ir moralinės prielaidos bei implikacijos (2.2.).

Trečioje disertacijos dalyje rekonstruojamas *filosofijos per istoriją* metodo pritaikymas istorijos interpretavimo lygmenyje (pats Del Noce'ė savo apmąstymus šiame lygmenyje vadino *transpolitine šiuolaikinės istorijos interpretacija*). Jos epicentre – jau ne *filosofijos istorija*, o XX amžiaus *istorija* iš filosofijos perspektyvos (3.1.). Del Noce'ės atliekamos praeito amžiaus istorijos filosofinės interpretacijos centre yra sekuliarizacijos idėja, suprantama kaip XIX amžiuje išbaigtą filosofinį pavidalą marksizme įgijusios ateistinės Revoliucijos idėjos istorinės realizacijos procesas, ir laikoma pamatiniu XX a. istoriją charakterizuojančiu fenomenu (3.2.). Pagrindinis dėmesys čia tenka Del Noce'ės išplėtotam *tikslų heterogenybės* argumentui, kurį jis išskleidė per kritinę marksistinę filosofijos *istorinio išsipildymo ir suirimo* analizę. Pagrindinis antros ir trečios dalies tikslas yra atskleisti Del Noce'ės išplėtos ateizmo ir sekuliarizacijos kritiką grindžiančias prielaidas, įvertinti jų nuoseklumą ir aiškinamąją galią.

Ketvirtojoje disertacijos dalyje į Del Noce'ės ateizmo ir sekuliarizacijos apmąstymus žvelgiama postmodernybės paskelbtos didžiųjų metanaratyvų (pirmiausia turint galvoje modernųjį ateizmą bei sekuliarizaciją) krizės šviesoje. Čia išskiriamos ir aptariamoms Del Noce'ės išplėtos ateizmo ir sekuliarizacijos kritikos svarbiausios implikacijos modernybės filosofinei ir istorinei savivokai. 4.1. dalyje aptariama, kokias filosofines-istorines (4.1.1.) ir filosofines-religines (4.1.2.) modernybės ir sekuliarizacijos interpretacijas suproblemina Del Noce'ės iškelta *ateizmo problemos* tezė. 4.2. dalyje mėginama išryškinti Del Noce'ės siūlomos

alternatyvos – moderniajam racionalizmui (modernybei-kaip-sekuliarizacijai) alternatyvios, religinei transcendencijai atviros modernybės koncepcijos (moderniojo ontologizmo) – kontūrus ir svarbiausias charakteristikas (4.2.1.). Po to (4.2.2.) mėginama apibūdinti ateizmo ir sekuliarizacijos atžvilgiu Del Noce'ės pateiktos *tikslų heterogenybės* tezės (kaip ateizmo ir sekuliarizacijos kritikos esmę tiksliausiai nusakančio įvaizdžio) filosofinę ir moralinę prasmę. Per tai, viena vertus, mėginama atsakyti kritikams, Del Noce'ės ateizmo ir sekuliarizacijos kritiką laikantiems pragmatiškos prigimties pastanga; antra vertus, išryškinamas Del Noce'ės siūlomos alternatyvos ateizmui ir sekuliarizacijai dvilypis santykis su postmodernybe.

Literatūros apžvalga

Šaltinių apžvalga. Pagrindinis dėmesys disertacijoje skiriamas pirmajam ir didžiausiam (ne tik apimtimi, bet ir svarba) Del Noce'ės veikalui *Ateizmo problema (Il problema dell'ateismo, 1964)*, kadangi jame pilnai išskleista ateizmo ir sekuliarizacijos kritiką grindžianti pamatinė filosofinė argumentacija (vėlesniuose darbuose iš esmės plėtojami arba siauresnei problematikai pritaikomi *Ateizmo problemoje* jau paklotų filosofinės ateizmo kritikos prielaidų tam tikri aspektai). Šiame jo *opus magnum* laikomame darbe Del Noce'ė stoja į akistatą su visa podekartiškąja Vakarų racionalizmo tradicija, į pirmą moderniosios filosofijos planą iškeldamas ateizmo klausimą. Pirmiausia reikia paminėti, kad darbas savo struktūra ir stiliumi neatitinka įprastinių filosofijos ar filosofijos istorijos teksto kanonų: darbo struktūra atitinka autobiografinį intelektualinį autoriaus maršrutą ir todėl pasižymi neįprasta forma. Vien knygos įvadas užima virš dviejų šimtų puslapių, po jo seka šeši anksčiau kituose leidiniuose skelbti straipsniai, iš kurių pirmieji du, skirti marksizmo filosofijai, rašyti dar 1946 ir 1948 metais ir įtraukti paties Del Noce'ės pageidavimu kaip nepraradę aktualumo. Dėl šių ir kitų priežasčių darbas yra itin daugiaplanis, tačiau visus jame nagrinėjamus probleminius pjūvius vienija pagrindinė jungiančioji tezė: už įprastinio moderniosios filosofijos istorijos raidos vaizdinio, kuris dominuoja Vakarų švietėjiškoje bei racionalistinėje tradicijoje, esama ateistinio pasirinkimo – prigimtinės nuodėmės (*status naturae lapsae*) paneigimo. Kadangi šis neiginys negali būti filosofškai įrodytas, modernioji filosofija grindžia save postulodama neapgręžiamo sekuliarizacijos proceso idėją: modernusis mąstymas laikomas progresyvios mąstymo imanentizacijos procesu, o jo tiesos kriterijumi – gebėjimas įsisavinti ir kartu peržengti ankstesnes mąstymo formas. Hegeliu sekančios neoidealistinės filosofijos kryptys (Gentile'ė, Croce'ė, Brunschvicg)

modernybę suvokia kaip tolydų, vienakryptį mąstymo raidos procesą link radikalaus imanentizmo, laikomo galutiniu filosofinės krikščionybės sekularizacijos rezultatu. Del Noce'ė, remdamasis plačia XX a. pirmos pusės filosofine ateizmo temos bibliografija, įrodinėja, kad tokia filosofinė koncepcija yra priversta iš filosofijos istorijos trinti svarbiausius ateistinius epizodus, ypač – Marxo ir Nietzsche'ės mąstymą, nepripažįstant jiems deramos filosofinės reikšmės. Pabrėždamas, kad pati filosofijos istorijos samprata ir su ja susijęs istorinės periodizacijos klausimas yra pirminės svarbos dabarties filosofijai, Del Noce'ė mėgina parodyti, kad ateizmas kaip tik turėtų būti laikomas moderniosios filosofijos protagonistu. Jo įvedimas į moderniosios filosofijos istoriją verčia atsisakyti įprastinės racionalistinės modernybės raidos koncepcijos ir pripažinti, kad ateizmas pasirodo kiekvieno filosofškai reikšmingo moderniosios minties ciklo pabaigoje: renesanso pabaigoje – Bruno mąstyme, dekartizmo pabaigoje – libertinizme, apšvietos pabaigoje – de Sade'o mąstyme, vokiečių klasikinės filosofijos pabaigoje – Marxo ir Nietzsche'ės filosofijose. Tačiau kartu šiame darbe Del Noce'ė gina tezę, kad ateizmas yra ne neapgręžiama modernybės lemtis, o pamatinė filosofinė ją apibrėžianti problema. Galutiniame racionalizmo raidos etape Del Noce'ė išvelgia atsiskleidžiant jo pagrinduose glūdintį ir filosofškai neįrodomą *pasirinkimą*. Būtent *pasirinkimo* kategorijos įvedimas leidžia Del Noce'ei argumentuoti, kad modernybės ištakose – jau Descartes'o filosofijoje – esama ne užprogramuotos krypties imanentizmo ir Dievo mirties link, o radikalaus išsišakojimo ateizmo klausimu. Racionalistine kryptimi nueinanti mąstymo linija (nuo Descartes'o per Hegelį iki Marxo) žymi didžiąją moderniojo ateizmo epopėją, kurios galutinis rezultatas Del Noce'ei yra nihilizmas filosofijoje ir totalitarizmas politikoje. Tačiau Del Noce'ė moderniojo mąstymo istorijoje išvelgia ir racionalizmui oponuojančią religinio mąstymo liniją (nuo Descartes'o iki Rosmini), kuri siekia atremti imanentizmo iššūkį ir apvalyti modernųjį religinį mąstymą nuo dviprasmybių, vedančių transcendencijos atmetimo ir ateizmo link.

Į darbą *Ateizmo problema* Del Noce'ė įtraukė du ankstyvuosius savo tekstus, skirtus filosofinei marksizmo problematikai, iš kurių čia būtina paminėti 1946 m. lapkričio 15-20 d. Romoje vykusiam Tarptautiniame filosofijos kongrese skaitytą pranešimą „Marxo ne-filosofija ir komunizmas kaip politinė tikrovė“ (*La «non filosofia» di Marx e il comunismo come realtà politica*). Šis pranešimas vėliau buvo plačiai pripažintas kaip smarkiai pralenkęs savąjį laiką (Matteucci 1990; Bobbio 1995: 175). Detaliai apžvelgdamas revizionistines marksizmo interpretacijas, Del Noce'ė jame plėtoja tezę, kad Marxo minties autentiškumas atsiskleidė būtent po

daugybės revizionistinių mėginimų išgryninti jo minties branduolį. Priešingai revizionistinėms (Hook 1933; Croce 1945 et al.) marksizmo interpretacijoms, Del Noce'ė bando parodyti, kad Marxo mąstymą reikia vertinti kaip nedalomą visumą, neišleidžiant iš akių jame glūdinčio filosofinio potencialo. Šį potencialą Del Noce'ė sieja su Marxo filosofiniu ateizmu ir laiko jį pamatine marksizmo supratimo sąlyga: marksizmui, pasak Del Noce'ės, ateizmas būdingas ne kaip „religinis priedas“ prie teorinį pagrindą sudarančio socialinės tikrovės analizės metodo, bet kaip jį persmelkiantis filosofinis principas. Todėl Del Noce'ei visas Marxo mąstymas yra nuosekli vieno metafizinio principo plėtotė. Šis principas – tai tvirtinimas, kad laisvė reiškia savikūros galią, todėl marksizmą esmingai charakterizuoja bet kokios metafizinės priklausomybės formos (pirmiausia – nuo transcendentinio Dievo) besąlygiškas atmetimas. Šia interpretacija Del Noce'ė, priešingai katokomunistiniam (Felice'ės Balbo ir Franco Rodano) revizionizmui, teigė radikalią marksizmo antitezę krikščioniškajai antropologinei tradicijai bei suartėjo su tokių XX a. marksizmo atstovų kaip György Lukács'as, Antonio Gramsci'is, Galvano Della Volpe'ė požiūriu į Marxo filosofiją.

Ateizmo problemoje atskiru skyriumi buvo publikuota 1963 metų esė „Pastabos apie Vakarų nereligiškumą“ (*Appunti sull'irreligione occidentale*). Ji disertacijoje nagrinėjamos temos požiūriu yra ypač svarbi todėl, kad šiame tekste Del Noce'ė pradeda išvystyti istoriniu ir filosofiniu atžvilgiu netikėtą moderniojo ateizmo raidos rezultata – gilią metafizinio ateizmo krizę. Perimdamas savo bičiulio ir idėjinio oponento Franco Rodano Italijoje pirmą kartą panaudotą „gausos visuomenės“ (it. *società opulenta*) terminą¹⁰, Del Noce'ė šiuo esė iš esmės pradėjo fenomenologiškai nagrinėti postmoderniąją istorinę tikrovę ir brėžti savo paties ligtolinės ateizmo filosofinės analizės atžvilgiu nenumatytas dvasines šios tikrovės charakteristikas, kurioms nusakyti jis pasitelkė „natūralaus nereligiškumo“ (it. *irreligione naturale*) terminą. Pastarasis fenomenas Del Noce'ei žymėjo kokybiškai naują ateizmo raidos etapą – netikėtą Marx'o filosofinio aktualumo nuosmukį ir vėl tapusį aktualių Comte'o bei Saint-Simon'o, kaip racionalios visuomenės organizacijos teoretikų, mąstymą. Marksistinio revoliucinio ateizmo virsmas į „natūralų nereligiškumą“ sutapo su ateizmo raidos modernybėje ciklo pabaiga ir Del Noce'ės ateizmo kritikoje iš dalies atitinka postmodernųjį religinį būvį.

¹⁰ Šį terminą pirmasis panaudojo JAV ekonomistas Johnas Kennethas Galbraith'as 1958 m. knygoje *Gausos visuomenė* (*The Affluent Society*).

Antras didysis Del Noce'ės veikalas *Katalikiškoji reforma ir modernioji filosofija. Descartes'as (Riforma cattolica e filosofia moderna. Vol. I: Cartesio, 1965)* skirtas modernybės filosofinių ištakų temai. Disertacijoje nagrinėjamos problemos atžvilgiu jis lieka antrame plane, tačiau svarbu paminėti, kad būtent šiame darbe Del Noce'ė pilnai išskleidė Descartes'o filosofijos „religinės dviprasmybės“ tezę. Ši tezė tapo lemiamai svarbiu Del Noce'ės argumentu oponuojant moderniojo idealizmo filosofinėje istoriografijoje įtvirtintai moderniosios filosofijos istorijos, kaip neapgręžiamo mąstymo imanentizacijos proceso, sampratai. Atsispirdamas nuo Jean'o Laporte'o, Henry Gouhier, Étienne'o Gilson'o išplėtotų Descartes'o filosofijos interpretacijų, Del Noce'ė iškėlė religinės-metafizinės plotmės reikšmės klausimą interpretuojant tiek Descartes'o mąstymą, tiek filosofines modernybės ištakas. Analizuodamas XVII amžiuje vykstančias metafizines ir religines diskusijas laisvės tema, Del Noce'ė mėgina pagrįsti tezę, kad Descartes'o filosofija yra reakcija į Renesanso pabaigoje iškilusio natūralistinio-skeptiškojo libertinizmo „ateistinę abejonę“. Descartes'o mėginimo dviprasmybę Del Noce'ė įžvelgė tame, kad jo prieš libertiniškąjį ateizmą ir skepticizmą nukreipta religinė metafizika įgavo antinatūralistinį pavidaļą. Del Noce'ės perspektyvoje, siekdamas išsaugoti moderniojo subjekto ir Dievo ryšį, Descartesas kartu paklojo prielaidas imanentizmo principui, kuris moderniojo mąstymo raidoje išsiplėtos iki radikalaus ateizmo. Descartes'o filosofijos „religinės dviprasmybės“ tezė leido Del Noce'ei supprobleminti tiek Apšvietos, tiek moderniojoje idealistinėje istoriografijoje (pvz., Croce 1932) dominuojantį modernybės ištakų vaizdinį, kuriame modernioji filosofija tapatinama su sekuliarios Apšvietos dvasios gimimu ir priešinama su katalikiškos kontrreformacijos sąjūdžiu. Del Noce'ė, priešingai, modernybės ištakas susieja ne su protestantizmo ir kontrreformacijos ginču, o su XVII a. prancūzų filosofijoje prasidėjusia „katalikiška reforma“, kurios viduje jis įžvelgė užgimus kritinius moderniosios filosofijos aspektus, vedančius (priešingai laicistiniam imanentizmo ir laisvės tapatinimui) link laisvės ir dieviškosios egzistencijos santykio temos pagilimo. Paminėtina, kad šiuo darbu Del Noce'ė ketino pradėti ilgesnę tomų seriją, įforminančią ir apibendrinančią jo trisdešimties metų ankstyvosios moderniosios prancūzų ir italų minties tyrinėjimus, tačiau tai, deja, liko didesne dalimi neįgyvendintu užmoju.

Filosofinės sekuliarizacijos kritikos temai ypač svarbi Del Noce'ės 1970-ųjų esė rinktinė *Sekuliarizacijos epocha (L'epoca della secolarizzazione)*. Nors šio darbo pavadinimas kelia artimumo disertacijos temai įspūdį, reikia paminėti, kad *Sekuliarizacijos epocha* remiasi *Ateizmo problemoje* pasiektais filosofiniais rezultatais, kurie čia tik pritaikomi

istoriniam ir socialiniam 7-ojo dešimtmečio kontekstui analizuoti. Tai laikmetis, pažymėtas milžiniškų kultūrinių, socialinių ir politinių pokyčių Vakarų pasaulyje, įskaitant staigų technologinį progresą, marksizmo kaip karinės politinės ideologijos nuosmukį, atsisveikinimą su tradicinėmis buržuazinio-krikščioniškojo pasaulio vertybėmis skelbiančių masinių kultūrinių sąjudžių iškilimą, 1968-ųjų protestus ir t. t. Visus juos Del Noce'ė šiame darbe nagrinėjo iš filosofinės ir istorinės perspektyvos, o jos jungiančioji gija – marksizmo istorinio išsipildymo ir suirimo (kaip *tikslų heterogenizės* proceso) tezė, išskleista nagrinėjant istorinius ir socialinius laikmečio fenomenus. Šiame darbe Del Noce'ė iš esmės ėmė brėžti kontūrus tos interpretacijos, kuri ilgainiui įgijo *transpolitinės šiuolaikinės istorijos interpretacijos* vardą. Konceptualiai nuoseklia forma ją Del Noce'ė išskleidė 1982 m. paskaitoje tuo pačiu pavadinimu (Del Noce 1982).

1978 m. publikuotas Del Noce'ės darbas *Revoliucijos savižudybė (Il suicidio della rivoluzione)*, kuriame *marksizmo istorinio išsipildymo ir suirimo* procesas nagrinėjamas išskirtinai itališkosios filosofijos ir istorijos kontekste. Šiame darbe Del Noce'ė įrodinėja, kad tarp Gentile'ės ir Gramsci'o, kurie buvo ir yra laikomi ideologinio spektro priešingų pusių (fašizmo ir komunizmo) simboliais, esama idėjinės giminystės. Teigdamas, kad Gramsci'o praktinei filosofijai pamatinę įtaką padarė Gentile'ės „laisvojo akto“ filosofija, Del Noce'ė mėgino parodyti, kad Gramsci'o komunizmas galiausiai atveria duris revoliucijos idėją neutralizuojančiai neoburžuazinei sąmonei ir ideologiniam režimui. Del Noce'ės teigimu, klasių kovos dialektiką pakeitęs modernizacijos idėja, transcendentinę-religinę – imanentistine gyvenimo samprata, Gramsci'o filosofinis *kultūrinės hegemonijos* projektas turėtų būti vertinamas kaip Gentile'ės aktualizmo tęsinys. XX amžiaus Italijos politiniame ir kultūriniame kontekste ši Del Noce'ės tezė skambėjo paradoksaliai, nes Gramsci'o praktinė filosofija buvo interpretuota kaip Gentile'ės (t. y., pagrindinio politinio itališkojo komunizmo oponento) filosofinė palikuonė. Disertacijos temos atžvilgiu ši itališkoji problematika lieka nuošalyje, tačiau aktualios pamatinės šio darbo tezės, liečiančios marksizmo istorinės realizacijos ir suirimo proceso analizę europinės filosofijos kontekste.

Filosofinės ateizmo kritikos temai taip pat labai svarbi Del Noce'ės 1982 m. 36-ajame Gallarate filosofinių studijų centro simpoziume skaityta paskaita „Modernybės idėja“ (*L'idea di modernità*). Joje Del Noce'ė sukonkretino kai kurias *Ateizmo problemoje* jau užsimezgasias tezes, liečiančias filosofijos istorijos periodizacijos klausimą kaip teorinę problemą. Atsispirdamas nuo etimologinės termino „modernybė“ reikšmės, Del Noce'ė iškelė *aksiologinės* modernybės idėjos prielaidų filosofinio

pagrįstumo klausimą ir jos ryšio su ateizmo fenomeno supratimu problema. Teigdamas, kad ateizmo fenomeno filosofinė tematizacija yra neatsiejama nuo filosofijos istorijos sampratos klausimo, Del Noce'ė šioje paskaitoje išskyrė svarbiausias konceptualias savo teorinės įžvalgos implikacijas tiek filosofijos istorijos periodizacijos, tiek modernybės kaip filosofinės kategorijos supratimo požiūriu.

Ateizmo ir sekuliarizacijos kritikos temai taip pat labai svarbi 1989 m. Suor Orsola Benincasa institute Del Noce'ės skaityta paskaita *Sekuliarizacija ir modernybės krizė (Secolarizzazione e crisi della modernità)*, kurioje išskleistos pagrindinės marksizmo filosofijos, istorinio sekuliarizacijos proceso ir modernybės aksiologinės idėjos sąsajos ir jų konceptualinį ryšį grindžiantys argumentai.

Paminėtinas Del Noce'ės kartu su Ugo Spirito 1971 m. išleistas darbas *Tradicionių vertybių saulėlydis ar užtemimas? (Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?)*, (1971). Disertacijoje nagrinėjamos problemos požiūriu jis svarbus tuo, kad patikslina ateizmo ir sekuliarizacijos ryšį su nihilizmo tema.

Del Noce'ės filosofinio-istoriografinio metodo („filosofijai per istoriją“) specifikai atskleisti ypač svarbus ankstyvojo jo kūrybos laikotarpio pranešimas *Racionalizmas ir atspirties taškas (Razionalismo e punto di partenza)*, (1946), skaitytas Gallarate filosofinių studijų centro simpoziume, bei kai kurie ankstyvieji Piero Martinetti, Levo Šestovo ir kitų autorių minčiai skirti Del Noce'ės tekstai, po mąstytojo mirties išleisti rinktinėje *Egzistencijos ir laisvės filosofai (Filosofi dell'esistenza e della libertà)*, (1992).

Tyrinėjimų apžvalga. Disertacijoje plačiai remiamasi Del Noce'ės filosofijos tyrinėjimais, dėmesį skiriant tiek Del Noce'ės filosofiją kaip visumą nagrinėjantiems darbams, tiek ateizmo ir sekuliarizacijos temą Del Noce'ės darbuose tyrinėjusiems autoriams. Pirmiausia Del Noce'ės filosofijos tyrinėjimai pasitarnauja tikslesnei jo filosofinio metodo rekonstrukcijai. Šiuo atžvilgiu itin vertingas Vittorio Mathieu darbe *Italijos filosofijos istorija. Dvidešimtas amžius (Storia della filosofia italiana. La filosofia del Novecento)* Del Noce'ei skirtas skyrius „Augusto Del Noce'ės spekuliatyvi istoriografija“ (Mathieu 1978), Rocco Buttiglione'ės darbas *Augusto Del Noce'ė. Minties biografija (Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero)*, (1991), ypač metafizikos ir istorijos santykio temai skirtas trečiasis skyrius, Claudio Cesa straipsnis *Augusto Del Noce'ė ir modernusis mąstymas (Augusto Del Noce e il pensiero moderno)*, (1993), Giovanni Dessi straipsnis *Augusto Del Noce'ė. Totalitarizmo kritikas (Augusto Del Noce critico del totalitarismo)*, (1993), Pasquale Serra mokslinė studija *Augusto Del*

Noce'è. Metafizika ir istorija (Augusto Del Noce. Metafisica e storia, 1995), Andrea Paris darbas *Laisvės ištakos. Augusto Del Noce'ės filosofijos interpretacija (Le radici della libertà. Per un'interpretazione del pensiero di Augusto Del Noce, 2008).*

Nagrinėjant ateizmo ir sekuliarizacijos kritikos temą Del Noce'ės filosofijoje, pirmenybė skiriama tiems tyrinėjimams, kurie neredukuoja Del Noce'ės filosofijos iki antimodernaus filosofinio revizionizmo, kaip yra tokių darbų kaip Paolo Rossi *Modernių ir postmodernių išmonių palyginimas (Paragone degli ingegni moderni e postmoderni, 1989)* ar Luciano Pellicani *Modernizacija ir sekuliarizacija (Modernizzazione e secolarizzazione, 1997)* atveju. Kaip deramą dėmesį šiai temai Del Noce'ės filosofijoje skiriančius autorius reikia paminėti Buttiglione (1991), Cesa (1993), taip pat – Giacomo Marramao darbus *Galia ir sekuliarizacija. Laiko kategorijos (Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo, 1983)* ir *Dangus ir žemė. Sekuliarizacijos genealogija (Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione, 1994)*. Kita vertus, nors ateizmo ir sekuliarizacijos tema yra viena pamatinių Del Noce'ės filosofinio mąstymo gijų, reta sistemiškai šią temą analizuojančių darbų. Net ir savo tyrimo pavadinimu pasirinkusi būtent šią probleminę liniją, Natascia Villani darbe *Marksizmas, ateizmas, sekuliarizacija. Atviras dialogas su Augusto Del Noce (Marxismo ateismo secolarizzazione. Dialogo aperto con Augusto Del Noce, 2003)* gana fragmentiškai ir tarpusavyje atsietai nagrinėja ateizmo, sekuliarizacijos ir marksizmo tematiką Del Noce'ės filosofijoje, bei palieka nuošalyje filosofinę šių fenomenų kritiką grindžiančio metodo klausimą. Panašiai galima pasakyti ir apie Tomasso Valentini tekstą *Sekuliarizacija ir politika Augusto Del Noce'ės filosofijoje (Secolarizzazione e politica in Augusto Del Noce, 2011)*, kuriame Del Noce'ės filosofija lieka padalinta į atskirus blokus, sunkiai randančius bendrų sąlyčio taškų. Iš šio konteksto išsiskiria Giuseppe Riconda studija *Tradicija ir mintis (Tradizione e pensiero, 2009)*, aiškiai diferencijuojanti svarbiausius pjūvius, kuriais Del Noce'ė nagrinėjo ateizmo fenomeną, ypatingą dėmesį skiriant blogio problemai ir jos reikšmei nagrinėjant filosofinės ontologijos klausimus. Paminėtini ir keli Del Noce'ės filosofijos aktualumo temai skirti Riconda straipsniai (Riconda 2007; 2019). Šiame kontekste taip pat būtina paminėti Roberto Esposito darbą *Gyvoji mintis. Italų filosofijos ištakos ir aktualumas (Pensiero vivente: Origine e attualità della filosofia italiana, 2010)*, kuriame Del Noce'ės filosofija susilaukė dėmesio būtent šiuolaikinės filosofinės diskusijos dėl sekuliarizacijos kontekste.

Atskirai verta paminėti Massimo Borghesi darbą *Augusto Del Noce'è. Kritinė modernio legitimacija (Augusto Del Noce. La legittimazione*

critica del moderno, 2011). Jį, ko gero, reikėtų laikyti išsamiausia iki šiol mėginta atlikti Del Noce'ės filosofinės minties raidos arba jo intelektualinės biografijos rekonstrukcija. Disertacijos temai, ypač pirmajai jos daliai, labai vertinga šiame Borghesi darbe pateikiama ankstyvojo Del Noce'ės kūrybos etapo rekonstrukcija ir analizė, didelį dėmesį skirianti pagrindinėms istorinėms bei filosofinėms temoms ir problemoms, įtakojusioms Del Noce'ės mąstymo formavimąsi.

Disertacijoje taip pat remiamasi pagalbine antrine literatūra, siekiant giliau ir išsamiau atskleisti istorinį ir filosofinį aptariamąs problematikos kontekstą. Aptariant ateizmo ir sekuliarizacijos tapsmo modernybėje problematiką bei mėginant deramai atskleisti Del Noce'ės filosofijoje sutinkamas *dieviškojo imanento* ir *radikalaus ateizmo* filosofemas, remiamasi Hegelio *Istorijos filosofija* ir *Filosofijos istorijos paskaitomis*, italų neoidealistinės tradicijos klasikų – Gentile'ės ir Croce'ės – tekstais, taip pat – Nietzsche'ės ir Marxo darbais. Iš dvidešimtojo amžiaus vidurio ir antros pusės autorių ypač paminėtini Karlas Löwith'as ir Ericas Voegelinas, kurių sekuliarizacijos ir modernybės santykio temai skirti darbai pasitelkiami Del Noce'ės ateizmo ir sekuliarizacijos apmąstymų kontekstualizacijai platesniame XX amžiaus kontinentinės filosofijos kontekste. Iš dabarties autorių būtina paminėti Gianni Vattimo ir Roberto Esposito, kurių darbais remiamasi lyginamojoje perspektyvoje nagrinėjant Del Noce'ės filosofijos potencialą interpretuoti postmodernybėje naujais pavidalais išskylančius ir besireiškiančius ateizmo, sekuliarizacijos ir nihilizmo fenomenus.

1. DEL NOCE'ĖS FILOSOFINIS-ISTORIOGRAFINIS METODAS IR JO FILOSOFINĖS IR MORALINĖS IŠTAKOS

1.1. *Filosofinė teorija ar tik antimodernus filosofinis-istoriografinis revizionizmas?*

Norint atsekti Del Noce'ės moderniojo ateizmo kritikos atspirties taškus – ne tik filosofinius ją grindžiančius argumentus, bet ir moralinius bei egzistencinius jos motyvus – visų pirma reikia pamėginti išvaduoti Del Noce'ės filosofiją iš tam tikrų interpretacinių rėmų, į kuriuos jo filosofiją įspraudė laicistinė-švietėjiška kritika. Yra pagrindo manyti, kad būtent šie rėmai trukdo giliau pažvelgti į Del Noce'ės filosofijos gelminius šaltinius, o tai galimai veda prie Del Noce'ės filosofinio metodo redukavimo į pragmatinio pobūdžio antimodernų filosofinį-istoriografinį revizionizmą.

Iškilius italų XX amžiaus politikos teoretikas Norberto Bobbio (Del Noce'ės bendraklasis, bičiulis ir kartu idėjinis oponentas) kartą yra pavadinęs Del Noce'ę „atgimusių De Maistre'u“ (Bobbio 1990: 2), šitaip prilygindamas jį vienam žinomiausių XIX amžiaus *katalikiškos reakcijos* atstovų. Kaip pastebėjo liberalaus konstitucionalizmo teoretikas Nicola Matteucci¹¹, „tai buvo tik paprastas pajuokavimas <...>, tačiau jis tuoj pat nubloškė ir uždarė Del Noce'ę dešinėsios minties lauke: ir tada imta teigti, kad jis buvo tradicionalistas, konservatorius, jeigu ne tikrų tikriausias reakcionierius“ (Matteucci 1990, X). Pavyzdžių iš tiesų netrunkame surasti. Taip filosofijos ir mokslo istoriko Paolo Rossi darbe *Moderniųjų ir postmoderniųjų išmaniųjų protų palyginimas (Paragone degli ingegni moderni e postmoderni, 1989)* konstatuojama, kad Del Noce'ei „visa modernybė skleidžiasi apimta galios ir dominavimo dvasios“, prieš kurią jis „kviečia susigrąžinti nekintamas vertybes“ ir „grįžti prie esminių klasikinės metafizikos tezių“ (Rossi 2009: 112). Panašiai italų politikos sociologas Luciano Pellicani Del Noce'ės filosofiją interpretavo kaip senojo pasaulio nostalgijos pavyzdį, besirikiuojantį šalia daugybės kitų antimodernių modernybės kritikų:

Modernybės priešai – nuo De Maistre'o per Dostojevskį ir Guenon'ą iki Del Noce'ės – nepaprastai aiškiai suvokė grėsmingą ardantįjį sekuliarizacijos potencialą. Dėl to jie šaukėsi pilnutinės sakralumo plotmės normatyvumo

¹¹ Su N. Matteucci Del Noce'ė artimai bendradarbiavo kuriant *il Mulino* žurnalą – pokario Italijoje įtakingą centristinės politinės ir kultūrinės minties židinį, siekusį atsverti laicistinio liberalizmo ir revoliucinio marksizmo įtaką etinio liberalizmo ir krikščionybės teorine bei praktine jungtimi.

restauracijos kaip vienintelės „dervos“, galinčios laikyti žmones kartu ir atitolinti juos nuo vertybių anarchijos bedugnės. Besiilgėdami tradicinės visuomenės, kurios apologetinį vaizdinį mums ir paliko, jie su gluminančiu naivumu tikėjo galimybe atkurti akivaizdybių ir absoliutų pasaulį. (Pellicani 1997: 66)

Į tokį Del Noce'ės filosofijos recepcijos lauką įsirašo ir ankstyvoji Gianni'o Vattimo pozicija, išsakyta po Del Noce'ės mirties (1989-ųjų gruodžio 30 d.) tarp italų filosofų prasidėjusioje diskusijoje dėl mąstytojo filosofinio palikimo reikšmės italų ir Europos filosofijai. Joje aktyviai dalyvavęs *silpnojo mąstymo* pradininkas Del Noce'ės filosofiją įvertino kaip ne daugiau nei antimodernų tradicionalizmą, kuriame neverta ieškoti vertingų ir tęstinių mąstymo aspektų.

Del Noce'ės filosofinė refleksija nukreipiama tik į istorinę moderniojo pasaulio rekonstrukciją. Kokiu pagrindu šią refleksiją galima laikyti filosofija, ar tuo labiau – krikščioniška filosofija? Galima būtų pagalvoti, kad sunkumas čia rasti filosofinę teoriją, o ne tik istoriografinį pasiūlymą, susijęs su Del Noce'ės konstruojamų (su beveik maniakiška aistra simetrijoms, atitikimams, alternatyvių, bet susijusių pozicijų tarpusavio papildomumui) istorinių schemų sudėtingumu. Tačiau taip yra tik labai maža dalimi. Faktas tas, kad redukuota į savo teorinį turinį, Del Noce'ės filosofija – kurią, beje, jis gana menkai išplėtojo – tėra bandymas susigrąžinti aristotelinio-tomistinio tipo tradicinę būties filosofiją, kuri per amžius buvo katalikiškų seminarijų filosofija. (Vattimo 1992a: 17)

Šiame bandyme sugrąžinti modernųjį mąstymą prie klasikinės būties metafizikos ir glūdi, pasak Vattimo, bene vienintelis Del Noce'ės mąstymo išskirtinumas:

Del Noce'ės originalumas, mėginant susigrąžinti šias tradicines tezes, glūdi beveik vien tik tame, kad jas jis pateikė kaip sprendimus tų problemų ir prieštaravimų, kuriuos modernioji filosofija, nuo Descartes'o iki mūsų dienų, tik sustiprino, o ne išsprendė, iš tiesų prieidama tam tikrą aklavietę – tą, kurią Del Noce'ė vadina revoliucijos savižudybe. Iš tiesų, pradėdant Descartes'u, modernioji filosofija vis labiau plėtojosi subjektyvistine linkme (kuri Descartes'o atveju dar buvo lydima religinio požiūrio) ir tapo vis labiau nepajėgi atsiverti žmogiškąjį subjektą transcenduojančiais būčiais, kuri yra kas kita nei jis pats ir kurios pripažinimas ir priėmimas yra vienintelė įmanoma

mąstymo tiesa. Jeigu ne atsiveria būčiai, o ieško pagrindo tik tikrume dėl savęs (nuo dekartiškojo „mąstau, vadinasi esu“ iki pat paskutiniųjų amžių mokslo-technikos, kurie, vietoje to, kad pažintų pasaulį, juo manipuliuoja ir lenkia jį sau), mąstymas praranda taip pat ir bet kokią objektyvią normą bei atveria kelią totalitarizmams, kurie nužymėjo įvairias mūsų amžiaus „revoliucijas“, nuo komunistinės iki fašistinės ir nacistinės. „Transpolitinės“ interpretacijos, kurią Del Noce'ė pateikia visos modernybės istorijos atžvilgiu, reikšmė glūdi būtent tame: parodyti, kad modernusis subjektyvizmas, nuosekliai atverdamas kelią ir teoriškai pateisindamas totalitarizmus, negali būti filosofškai teisingas; ir, norint išeiti iš šių (ne tik teorinių, bet ir praktinių ir politinių) paklydimų, reikia atrasti <būties filosofiją>, kaip ji formuluojama, pavyzdžiui, Gilsono mąstyme. <...> Apibendrinta tokiu būdu, krikščioniškoji Del Noce'ės filosofija atrodo kaip milžiniška apologetinė konstrukcija, turinti pasitarnauti kaip įvadas į <klasikinės> filosofijos susigrąžinimą. (Vattimo 1992a: 17)

Tai, kad Del Noce'ės filosofija ankstyvojo Vattimo ar Pellicani interpretacijoje buvo vienu ypu redukuota į antimodernų tradicionalizmą, lyg ir neturėtų stebinti, tuo labiau, kad katalikiškos tradicijos autorių laikyti „modernybės priešų“ pokario Italijos laicistinei kultūrai buvo įprasta. Kita vertus, kritinės Vattimo ir Pellicani pastabos yra principinės ir reikalaujančios deramo atsakymo. Del Noce'ės filosofijos santykį su modernybe ir tokios kritikos pagrįstumą detaliau nagrinėsime antroje disertacijos dalyje, o dabar svarbiau atkreipti dėmesį į „sunkumą“ Del Noce'ės darbuose „rasti filosofinę teoriją“, apie kurį čia prabėgomis užsimena taip pat su krikščioniška filosofine tradicija besitapatinantis Vattimo. Šis „sunkumas“ iš tiesų būdingas ir kai kuriems dar ankstesniems bandymams pozicionuoti Del Noce'ės mąstymą pokario Italijos filosofiniame horizonte. Jį atskleidžia kad ir ši detalė: kai pokario Italijos filosofinėse antologijose aptariama krikščioniškos filosofijos raida, Del Noce'ei skirti keli puslapiai dažnai pradedami žodžiais, kad „kaip atskirą poziciją reikia išskirti Augusto Del Noce'ė“ (Ruggerone 1978; Todisco 1985). Dar kitais atvejais Del Noce'ė apskritai nėra minimas (Agazzi 1980; Santinello 1982). Nors įprastai Italijos pokario krikščioniškoje filosofijoje skiriamos dvi kryptys – tomistinės metafizikos gaivinimo keliu judanti neoscholastika ir naujų krikščioniškojo mąstymo kelių ieškantis spiritualizmas (Pagano 2007: 7) – pats Del Noce'ė nei vienai iš jų savęs nepriskyrė. Šį Del Noce'ės mąstymo *neįkomponuojamumą* į kurią nors

aiškiai išsikristalizavusią XX amžiaus italų ar europinės filosofijos mokyklą yra taikliai apibūdinęs Pasquale Serra:

Kompleksiška Augusto Del Noce'ės minties rekonstrukcija susiduria su nemažais sunkumais. Visų pirma – istoriografiniais: jo mąstymą iš tiesų sunku patalpinti tiek itališkosios minties istorijoje, tiek krikščioniškojoje pokario filosofijoje. Tai keistas Del Noce'ės likimas: buvęs integraliai krikščionišku ir išskirtinai italų filosofu, jis sunkiai randa vietą tiek itališkojo mąstymo istorijoje, tiek pokario krikščioniškoje mintyje. (Serra 1995: 21)

Pasak Serra, dėl to, kad Del Noce'ės filosofija jos interpretatorių darbuose neretai virto „nebeaktualia“ arba sunkiai paaiškinama „filosofine anomalija“, nekalti nei interpretatorių istoriografiniai ribotumai, nei išankstinė „antidelnočiška“ kai kurių tyrinėtojų nuostata: „Iš tiesų esame priešais kažką sudėtingesnio: priešais istoriografinį sunkumą, kuris turi daug gilesnes šaknis“ (Serra 1995: 22). Šia Serra mintimi galima pasiremti kaip svarbia užuomina, kad norint deramai suprasti Del Noce'ės filosofinį-istoriografinį metodą (o kartu – ir jo mąstymo santykį su modernybe), reikia ieškoti būtent šių „gilesnių šaknų“. Pats Serra šių „šaknų“ ieškoti nesiima, nes mano jas ir taip gerai žinąs. Todėl jis iškart – gal kiek per skubotai – susieja Del Noce'ės filosofinio-istoriografinio metodo kilmę su tuo momentu, kai Del Noce'ė įžvelgė paradigminę marksizmo filosofijos reikšmę šiuolaikinei istorijai (1995: 70). Tuo tarpu mes, neužbėgdami tyrimui už akių, pamėginkime iš pradžių pasigilinti į Del Noce'ės mąstymo filosofinius ir istorinius šaltinius, tikėdamiesi, kad šiuo keliu einant mums pavyks išsivaduoti iš Del Noce'ės filosofiją apraizgiusių „katalikiško tradicionalizmo“, „pragmatinio antimoderniojo revizionizmo“ ar „neaktualumo“ įvaizdžių. Pellicani kritika, Del Noce'ės modernybės kritiką susiedama su „naivia nostalgija praeičiai“, galimas daiktas, užtemdė ar net iškreipė egzistencinius ir moralinius už jos stovinčius motyvus. Vattimo kritika, Del Noce'ės filosofinių darbų teorinį branduolį redukuodama į revizionistinį „istoriografinį pasiūlymą“, jo filosofavimo metodui priskyrė pragmatinį pobūdį, kuris, galimas daiktas, iš tiesų jam buvo svetimas. Atskirtas nuo savo istorinės, egzistencinės ir moralinės kilmės motyvų, Del Noce'ės filosofinis-istoriografinis metodas iš tiesų gali pasirodyti kaip ne daugiau nei pragmatiškas siekis subjektyvistinę, nihilizmo krizėje atsidūrusią modernybę „atversti“ atgal į klasikinę metafiziką ar religinę tradiciją. Apie šį pavojų, beje, yra įžvalgiai užsiminęs atidus Del Noce'ės filosofijos tyrinėtojas Claudio Cesa: „Kalbant apie Del Noce'ę, negalima atskirti filosofijos istoriko nuo istorijos filosofo neiškreipiant jo darbo ir nepadarant jo neatpažįstamu, arba, dar blogiau (o tai

būtų neteisinga), nereikšmingu.“ (Cesa 1993: 185). Norėdami to išvengti, pamėginkime atidžiau pažvelgti į istorinius-egzistencinius, filosofinius ir moralinius Del Noce'ės mąstymo atspirties taškus, kad galėtume jų fone apibūdinti ir įvertinti Del Noce'ės mąstymo filosofinio-istoriografinio metodo – *filosofijos per istoriją* – specifiką.

1.2. Istoriniai, filosofiniai ir moraliniai ateizmo ir sekularizacijos kritikos šaltiniai Del Noce'ės filosofijoje

Šioje dalyje nesiekiami nuosekliai apžvelgti Del Noce'ės intelektualinės biografijos – tai reikalautų daug detalesnės analizės ir gerokai viršytų disertacijos ribas. Vietoje to čia bus apžvelgti ateizmo ir sekularizacijos tematiniam pjūviui svarbiausi Del Noce'ės mąstymo raidos momentai, kurie, viena vertus, pastūmėjo Del Noce'ę imtis moderniojo ateizmo kritinės analizės, antra vertus, nulėmė jo filosofavimo būdo ypatumus.

1.2.1. Itališkojo neoidealizmo hegemonija, „Croce'ės kompleksas“ ir Martinetti „gnostinio religingumo“ pagunda

1984 m. interviu metu paklaustas, kaip kilo jo susidomėjimas filosofija, Del Noce'ė atsakė:

Galiu pasakyti, kad tuo metu mano problema buvo iš esmės moralinė. Ieškojau atramos taškų sparčiai besikeitusio pasaulio ir jo vertybių sistemos akivaizdoje; šios sistemos nelaikiau sava, dėl įvairių priežasčių ji man nepatiko. Paprastai tariant, nesijaučiau gerai pasaulyje. <...> Mano šeima orientavosi į senąsias vertybes. Aš tad, viena vertus, jaučiau prisirišimą prie šių vertybių, kita vertus, suvokiau jų pamato nebuvimą. Tai yra bent viena iš priežasčių, mane nuvedusių į filosofiją; taip, galima pasakyti, kad mano pradžia buvo ne tiek gnoseologinė, metafizinė ar epistemologinė, bet išties moralinė. <...> O 4-ajame dešimtmetyje šie pirminiai moraliniai motyvai dar komplikavosi prisidėjus politinėms priežastims“ (cit. iš: Borghesi 2011: 349).

Užuomina apie „moralinę problemą“ čia ypač svarbi. Pirmiausia ją galima sieti su įtampa tarp iš tradicijos perimto katalikiško tikėjimo ir modernybėje dominuojančios proto sampratos, ir šioje įtampoje neišvengiamai kylančiu tikėjimo racionalaus pagrindimo galimybės klausimu. Apie tai Del Noce'ė

yra užsiminęs ir kitame interviu: „4-ajame dešimtmetyje, kai teologija dar sekė penkiais tomistiniais keliais Dievo buvimui įrodyti, intensyviai išgyvenau tikėjimo santykio su dominuojančiomis laicistinėmis filosofijomis problemą“ (Grieco 1978: 128). Tik trumpai užsiminsime, kad šis katalikiško tikėjimo ir filosofijos buvimo draugėje galimybės klausimas pradžioje lems ypatingą Del Noce'ės susidomėjimą Malebranche'o filosofija (kuriai jis skirs savo disertaciją), kiek vėliau – garsiąja prancūzų filosofijoje XX amžiaus 3-iajame dešimtmetyje vykusia diskusija dėl „krikščioniškosios filosofijos“ galimybės (*querelle de la philosophie chrétienne*), kurioje aktyviai dalyvavo to meto prancūzų filosofijos garsenybės – É. Bréhier, L. Brunschvicg, E. Gilsonas, J. Maritainas, M. Blondelis ir kt.

Tai, kad atsakymų į tikėjimo ir proto įtampoje kylančius klausimus Del Noce'ė ieškojo to meto prancūzų filosofų tarpe, yra savaimė reikšminga aplinkybė. Kaip galima numanyti iš paties Del Noce'ės žodžių, to meto Italijoje „dominuojančioms laicistinėms filosofijoms“ ši tikėjimo ir proto santykio problema atrodė seniai įveikta. Tarp šių „dominuojančių“ filosofijų pirmiausia būtina paminėti neoidealistine Croce'ės ir Gentile'ės sistemas, kurios visą XX amžiaus pirmąją pusę Italijoje išlaikė *kultūrinės hegemonijos* statusą (Mathieu 1978: 1-8). Nors tarp Croce'ės ir Gentile'ės filosofijų buvo nemažai ir svarbių skirtumų¹², jie sutarė pamatiniu klausimu – dėl idėjos, kad modernioji filosofija turi apsisvalyti nuo bet kokių transcendencijos priemaišų ir plėtoti visiškai imanentinę Dvasios koncepciją (Pagano 2007: 1-2). Antra vertus, sekdami Hegeliu ir siekdami išsaugoti kultūrinį krikščioniškąjį Italijos ir visos Europos paveldą, tiek Croce'ė, tiek Gentile'ė šią imanentinę Dvasios koncepciją suvokė jokiū būdu ne kaip religijos paneigimą, bet, priešingai, kaip autentiško religiškumo išsaugojimą. Todėl krikščionybei jų abiejų filosofijose teko ištis ypatinga vieta. Croce'ei krikščionybė apskritai buvo modernybės galimybės sąlyga, be kurios nebūtų buvusi įmanoma „revoliucija dvasios gelmėje ir moralinėje sąmonėje“, išvadavusi mąstymą iš „antikinio objektyvizmo“ ir atvėrusi duris visiškai naujai žmogaus kaip moralinio subjekto ir „tikrovės kaip istorijos“ sampratai (Croce 1944: 23-24). Ši pamatinė hegeliškojo idealizmo prielaida lėmė, kad pagrindiniais moderniojo mąstymo oponentais Croce'ė laikė, viena vertus, antikiniu mąstymu vis dar besiremiančią tradicinę tomistinę metafiziką, kita

¹² Croce'ės kūryboje daugiau dėmesio buvo skiriama meno ir literatūros kritikai, istorinei ir politinei istoriografijai, etikai. Galima sakyti, jis buvo iškiliausias senajo klasikinio liberalizmo atstovas XX amžiaus Italijoje. Tuo tarpu Gentile'ės dėmesį pirmiausia patraukė ne politika ar etika, o pati Vakarų mąstymo istorija ir grynojo mąstymo sritis – tad jis buvo laikomas išimtinai „spekuliatyviu protu“ (Mathieu 1978: 6-8).

vertus – antireligiškas apšvietos formas („enciklopedistų radikalizmą“, „jakobinų libertarizmą“, iki pat Markso ir Nietzsche'ės „filosofinių kvailysčių“) (1944: 10-15). Kaip alternatyvą joms, remdamasis „spekuliatyviaja krikščioniškąja Dvasios koncepcija“, Croce'ė plėtojo imanentinę transcendentalijų teoriją (Croce 1938), turėjusią išgelbėti etikos galimybę ir užkirsti kelią metafizikos suirimą lydinčiam etiniam reliatyvizmui, kuris pačią istoriją paverstų gėrio ir blogio matu, kaip vėliau nutiko moderniose revoliucinėse ideologijose. Tai grėsmė, kurią Croce'ė jautė iki pat gyvenimo pabaigos (ypač simboliškas šia prasme yra paskutinis jo tekstas, *Antikristas mumyse (L'Anticristo che è in noi, 1947)*), ir kurios pergalė būtų reiškusi mirties nuosprendį ne tik Croce'ės „laisvės religijai“ (Croce 1932: 20), bet ir apskritai moderniojo etinio liberalizmo tradicijai.

Gerokai kitoks vaidmuo krikščionybei teko Gentile'ės sistemoje. Viena vertus, kaip ir Croce'ė, Gentile'ė – tik išskirtinai teorinės filosofijos plotmėje – plėtojo imanentinę Dvasios koncepciją. Sekdamas Kanto, Hegelio ir italų hegelininko Bertrando Spaventa'os dialektika, Gentile'ė norėjo modernųjį idealizmą galutinai išvaduoti iš bet kokių realizmo ir natūralizmo priemaišų, kurias jis laikė antikinės dialektikos įtvirtinto tiesos transcendencijos principo nuosėdomis, teršiančiomis modernųjį, racionaliai skaidrų mąstymą. Kita vertus, jeigu Croce'ė mėgino kovoti su potencialiai destruktvyvia modernu orientacija į istorinę praktiką, Gentile'ei ši praktinė moderniosios filosofijos orientacija buvo labai svarbi. Jau ankstyvajame savo darbe apie Marxą (Gentile 1899) Gentile'ė išvelgė Marxo ribotumą: amžiną dvasios judėjimą, kuriame ji vis peržengia save kurdama naujas gyvenimo formas, Marxas susiejo su klasių kova. Gentile'ės manymu, dialektiką reikia išlaisvinti iš materializmo, nes materijai būdingas pasyvumas ją riboja. Išvaduotas iš klasinio determinuotumo, dvasios judėjimas gali būti mąstomas pagal savo grynąją dvasinę esmę. Dėl šios priežasties Gentile'ei tokie svarbūs buvo Vincenzo Gioberti ir Antonio Rosmini's – kaip du iškiliausi italų moderniosios filosofijos atstovai, tapatinęsi su katalikiška tradicija. Viena vertus, jie apmąstė dvasios judėjimą istorijoje. Kita vertus – čia jų trūkumas Gentile'ei – ši judėjimą jie pakabino ant neperžengiamo atskaitos taško, transcendentinės dvasios sampratos, kurioje dieviškumas turi metafizinio objektyvumo statusą, yra anapus žmogiškojo veikimo ir jo kuriamos istorijos. Jeigu Gioberti ir Rosmini'o filosofijos būtų apvalytos nuo šio metafizinio objektyvizmo, o marksizmas – nuo materializmo, būtų galima išplėtoti katalikišką paveldą į dialektinį dvasios tapsmą integruojančią filosofiją: praeitis su visu religiniu savo turiniu, kaip pasauliui formą teikiantis fonas, galėtų atsinaujinti akte, kuriame subjektas kuria dabaties istoriją (Gentile 1898). Taip, Gentile'ės

manymu, būtų išplėtota už materialistinį marksizmą ir vokiškąjį protestantišką spiritualizmą pranašesnė revoliucinė mąstymo forma, įtvirtinanti Italijos kaip europinės kultūros ir minties židinio dvasinį ir kultūrinį pranašumą. Kaip vėliau pasakys Del Noce'ė, čia glūdi Gentile'ės *grynojo akto* filosofijos, kuri taps ir filosofine fašistinio Mussolini'o režimo legitimacija, ištakos (Del Noce 1990).

Nemaža dalis tarpukario italų katalikiškos kultūros buvo priėmusi nuostatą, kad fašizmas, nors ir yra sekuliarus fenomenas, visgi gali būti laikomas laikinu sąjungininku kovoje su antireligiškais marksizmo ar liberalizmo jėgomis. Del Noce'ei šis požiūris buvo svetimas, atgrasus atrodė Gentile'ės filosofinis katalikybės ir revoliucinės idėjos sintezės projektas. Kaip jis rašė 1964 m. kovo 1 d. laiške Norberto Bobbio:

<Nepaneigiamo aktualizmo> šmėkla, klaidžiojusi mūsų jaunystės laikais, nekėlė jokios simpatijos. <...> Ji negalėjo prisistatyti kitaip, kaip tik galutinis sprendimas, ir atrodė tokia svetima rimtam žmogiško gyvenimo prasmės klausimui, tokia nepajėgi suvokti kitas filosofijas, ypač šiuolaikines“. (cit. iš: Borghesi 2011: 21)

Pridėkime dar ir tai, kad Del Noce'ė intelektualiai formavosi itin pasaulietinėje Turino aplinkoje. To meto fašistinėje Italijoje Turinas buvo pagrindinis antifašistinės kultūros židinys, o universitetinė jo aplinka teikė tuo metu retą galimybę pažinti neoidealizmo barjerai nuo italų kultūros atskirtas naujausias europinės filosofijos sroves – Schopenhauerį, Nietzsche'ę, Kierkegaardą ir t. t. Pats Del Noce'ė laikė save „privachu Sorbonos mokiniu“, kadangi savo filosofinio kelio pradžioje pagrindiniai jį patraukę autoriai buvo Henri's Gouhier, Maurice'as Blondelis, Etienne'as Gilsonas (t. y., pagrindiniai minėto *querelle* dalyviai). Kita vertus, Turino antifašistinėje intelektualinėje aplinkoje Del Noce'ei buvo ypač sunku pozicionuoti savo katalikiškumą. Pasaulietinės ir liberalios minties „brevijoriumi“ to meto intelektualų laikytas Croce'ės darbas *Europos istorija XIX amžiuje* (*Storia d'Europa nel secolo decimonono*, 1932) formavo nuostatą, kad tik nuo religinės transcendencijos atsiribojęs filosofinis imanentizmas yra pajėgus mąstyti moderniąją istoriją ir suteikia „teisę į antifašizmą“: „Jungtis tarp daugiau ar mažiau griežto katalikybės atmetimo ir antifašizmo tada atrodė kaip nepaneigiama duotybė“ (Del Noce 1986: 70-71). Ši intelektualinė aplinka Del Noce'ei buvo suformavusi „Croce'ės kompleksą“, apie kurį jis ne kartą užsimena savo susirašinėjimuose:

Šioje schemoje jaučiausi labai nejaukiai, nes negalėjau suderinti savo antifašizmo su filosofiniu imanentizmu; taip likau izoliuotas, nes apie

katalikišką antifašizmą tuo metu Italijoje nebuvo galima kalbėti; kentėjau dėl viduje jaučiamo plyšio tarp etikos ir politikos (pirmoji katalikiška antifašistinė knyga, kurią perskaičiau, buvo [J. Maritain'o, a.p.] *Integralinis humanizmas*, 1936-aisiais. (Del Noce 1989c: 232)

Čia minimas „plyšys tarp etikos ir politikos“, galima sakyti, dar labiau sustiprina pirmąją moralinę Del Noce'ės dilemą. Viena vertus, idealistinės Croce'ės ir Gentile'ės sistemos krikščionybę imanentizuoja: Croce'ės atveju tai veda prie švietėjiškos katalikybės kritikos ir „laisvės religijos“ idealo, Gentile'ės – prie katalikiškos dvasios ir revoliucinio mąstymo sintezės. Kita vertus, dar nepalankesnis likimas krikščioniškajai tradicijai brėžiamas hegeliškąją krikščionybės imanentizacijos idėją radikaliam atmetančiose filosofijose. Del Noce'ė dažnai cituodavo plačiai žinomą Gramsci'io *Kalėjimo sąsiuvinių* ištrauką, kurioje Macchiavelli'io *Valdovo* įvaizdis pasitelkiamas politinei partijai modernybėje (konkrečiai Gramsci'o atveju – komunizmo politiniam idealui) apibūdinti:

Besivystydamas, modernus Valdovas sudrebina visą intelektualinių ir moralinių santykių sistemą, kadangi jo vystymasis reiškia būtent tai: kiekvienas veiksmas suvokiamas kaip naudingas ar žalingas, dorybingas ar ydingas tiek, kiek jo atskaitos taškas yra pats modernus Valdovas ir kiek jis pasitarnauja padidinti arba pasipriešinti Valdovo galiai. Valdovas užima anksčiau sąmonėse įsitvirtinusių dievybės arba kategorinio imperatyvo vietą, tampa moderniojo laicizmo ir viso gyvenimo bei visų paprotinių santykių pilnos laicizacijos pagrindu. (Gramsci 1971: 133)

Šiais terminais išreikštoje vakarietiško marksistinio sekuliarizmo koncepcijoje Del Noce'ė išvelgė beprecedentį iššūkį patiems Vakarų religinio ir metafizinio mąstymo tradicijos pamatams, kuriais iki pat Pirmojo pasaulinio karo rėmėsi senasis žemynas ir jame gyvenančios tautos. Tarpukario Europos istorinėje-politinėje tikrovėje įsitvirtinantis totalitarizmas, o filosofijoje plintantis revoliucinis mąstymas, Del Noce'ės įsitikinimu, kėsina pakeisti pačius šios tradicijos pamatus, nes „panardina etiką politikoje“, t. y., atmeta *įtikinimo* principą kaip demokratijos esmę ir paneigia bet kokių vertybių absoliutumą, ar „demaskuojant“ jas kaip klasinius interesus, ar kaip valią galiai. Visa tai, kaip gerokai vėliau Del Noce'ė „prisipažino“ viename iš gnosticizmo ir sekuliarizacijos temai skirtų tekstų, buvo pastūmėję jį radikalaus pesimizmo link:

Trisdešimtaisiais šią priešpriešą tarp etikos ir smurto patyriau kaip nepakeliamą. Kaip buvo įprasta to meto ir vyresniems, ir jaunesniems

intelektualams, mano perspektyva buvo europocentrinė. Giliai išsiskniję ir (kas dar svarbiau) stipriai pagrįsti intelektualiniai įpročiai vertė mus matyti Europą kaip galutinį civilizacinės raidos vaisių. Tačiau dabar šis žemynas buvo nuniokotas iki tol neregėto smurto. Tais metais šis prieštaravimas mane kankino iki kraštutinumo, dramatiškai, nes įvairios madingos to meto filosofijos man atrodė kaip mėginimai susitaikyti su smurtu. Vienintelė akivaizdė buvo moralinė – kad reikia liudyti etiką prieš smurtą. Neslėpsiu, kad tuo metu buvau susižavėjęs religijomis, orientuotomis į gnostinį dualizmą. (Del Noce 2014: 38)

Šis palinkimas į gnostinio tipo religingumą žymi Del Noce'ės suartėjimo su Piero Martinetti etapą. Ir ne tik dėl milžiniško moralinio autoriteto, kurį šis mąstytojas turėjo antifašistinės inteligentijos sluoksniuose (1931 metais Martinetti buvo vienas iš dvylikos Italijos universitetų profesorių – kurių iš viso buvo per tūkstantį du šimtus penkiasdešimt – nutaręs veikiau palikti katedrą nei prisiekti ištikimybę režimui). Kaip aiškina pats Del Noce'ė, Martinetti filosofinė-religinė pozicija jam atrodė bene vienintelė moraliai kilni istorinėje situacijoje, kuri vertė „atotrūkę tarp gyvenimo ir moralės įtarti turint ontologinį pagrindą“ (Del Noce 1992: 410). Be to, ji turėjo stiprų ir autentišką filosofinį pagrindimą, kurį trumpai rekonstruojant pravartu pirmiausia užsiminti apie Martinetti filosofijai įtaką padariusį rusų filosofą Afrikaną Špirą. Darbe *Moralė ir religija (Moralität und Religion, 1874)* Špiras plėtojo metafizinę religijos kritiką, siekiančią apvalyti Dievo idėją nuo bet kokių natūralistinių priemaišų ir priežastinio ryšio su gamtos pasauliu. Šis ryšys, pasak Špiro, paremtas klaidinga analogija tarp gamtoje veikiančio aktyviojo principo ir subjektyvaus, mąstymo galia pažymėto žmogiškojo būvio: kaip gamtoje veikiantis principas persmelkia visus dalykus, taip mūsų sąmonė, vaizduodamasi, apglėbia visą gamtą. Ši analogija veda prie klaidingos išvados, kad prigimtinių tvarkos pagrinduose esama proto būsies plano, o tarp veikiančiojo principo ir padarinių – prigimtinio panašumo. Anot Špiro, iš tiesų čia esama tik paprasto sutapimo – mūsų betarpiškas tikrumas ir Dievo artumo jausmas, maitinantis mūsų religingumą, veda prie supainiojimo tarp Dievo ir gamtoje veikiančio principo. Pats Špiras, vedamas teorinio ir kartu moralinio siekio išsaugoti absoliutų dieviškumo grynumą, teigia antitezę tarp gamtos (fizinės plotmės) ir moralės (Dievo): „Moralė yra to, kas gamtiška, pasmerkimas“ (Spir 1911: 112; cit iš: Paris 2008: 124-125).

Sekdamas Špiro išplėtotą priežastinio ryšio tarp pasaulio ir Dievo kritika bei įkvėptas Kanto filosofijos, Martinetti plėtojo metafizinę laisvės

sampratą, paremtą dar radikalesniu nei Kanto filosofijoje moralės ir istorijos dualizmu: „Kategorišką antitezę tarp būtinumo ir laisvės Kantas išsprendžia žiūros taškų ir tikrovės lygmenų atskyrimu“. Tačiau, tęsia Martinetti, Kantas buvo „per daug apimtas pagarbos tradicijai“, kad savąją schemą galėtų išskleisti pilnai ir galutinai peržengti tradicinius teologinius klausimus apie žmogiškos ir dieviškos laisvių santykį (Martinetti 1928: 279). Tuo tarpu Martinetti mano, kad tikroji moralės filosofija šį žingsnį žengti privalo, ir būtent šiuo atžvilgiu nori eiti toliau už Kantą, radikaliai atskiriant „dvasios reikmėms svetimą tikrovę“, kurią suvokiu „už savęs ir savo paties kūne“, ir „radikaliai priešingą energiją“, gyvenančią mano dvasioje ir sukylančią prieš gamtiškumą. Žmogus tad, viena vertus, priklauso dviem pasauliams, turi savyje „du įstatymus, du būtinumus, dvi prigimtis“, tačiau, būdamas vienybėje su kūnu, turi – jei nori pakilti iš gyvuliškumo iki moralinės būtybės – pasirinkti tarp dviejų krypčių (Del Noce 1992: 426-427). Moralė Martinetti galiausiai yra ne kas kita kaip palinkimas prie inteligibilumo plotmės, sekimas aukštesne būtinybės forma: „Mūsų aš negauna iš savęs naujos determinacijos, tarsi laisvai pasirinkdamas; jis ją gauna kaip dalyvavimą, kaip <malonę> iš savo inteligibilios būties, kuri yra tas pats kaip absoliutus Protas“ (1992: 438).

Tiek Špirui, tiek Martinetti gamtos ir istorijos pasaulyje akivaizdžiai egzistuojantis blogis buvo įrodymas, paneigiantis tradicinę judėjo-krikščioniką Dievo-kūrėjo koncepciją ir patvirtinantis normatyvinę Dievo idėjos prigimtį. Galima numanyti, kokia didelė intelektualinė ir moralinė provokacija katalikui Del Noce'ei buvo šis modernus religinis Špiro ir Martinetti idealizmas, atmetantis bet kokį religijos istoriškumą. Kai Del Noce'ė, būdamas dar tik 26-erių, tarpininkaujant Ludovico Geymonat, buvo supažindintas su Martinetti, pastarojo jam ištarti pirmieji žodžiai – matyt žinant, kad jo jaunasis pašnekovas yra katalikų tikėjimo – buvo tokie: „*tai, kas metafiziška, nėra istoriška, ir tai, kas istoriška, nėra metafiziška*“ (Del Noce 1992: 409). Radikalus Martinetti dualizmas tarp moralinės-inteligibilumo ir juslinės-istorinės plotmių, žinoma, siekė ne tik plėtoti kantiškąjį religijos supratimą, bet ir tarnauti kaip moralinis ginklas, totalitarizmo akivaizdoje pabrėžiantis neredukuojamą individualios sąmonės vertę. Kita vertus, Del Noce'ė manė ir nujautė, kad šis metafizinis moralės ir istorijos dualizmas veda link moralinio aristokratizmo, nesuteikiančio istorinio veikimo orientyrų, išskyrus moraliai kilnią izoliaciją, panaudojant Julieno Benda (Benda 1928) terminą, „nesusitepusių dvasių draugijoje“ (Vasale, Dessì 1996: 48).

Šioje vietoje, gilinantis į Del Noce'ės filosofijos teorines ir moralines ištakas, galima pastebėti dar kartą atsiveriant egzistenciškai

įtemptą situaciją. Martinetti filosofijai būdingas istoriškumo deficitas yra svarbus trūkumas istorinių iššūkių (visų pirma – totalitarizmo) akivaizdoje. Martinetti siūlo moraliai kilnų, tvirtą filosofinį bei etinį pamatą turintį, bet su moralės ir istorijos dualizmu susitaikantį kelią, nesiūlantį istorinėje-politinėje tikrovėje plintančio blogio atrėmimo ar bent ribojimo perspektyvos. Galima spėti, kad, net jei tai nebuvo vienintelė priežastis, ji galėjo prisidėti prie Del Noce'ės laikino suartėjimo su marksizmo ir krikščionybės teorinę ir praktinę sąjungą mėginusiu kurti kato-komunizmo judėjimu ir iškiliausiomis jo figūromis Franco Rodano bei Felice Balbo. Čia Del Noce'ė atsiduria tarp dviejų radikaliai priešingų perspektyvų: į gnostinį filosofinį-religinį pesimizmą linkusios Martinetti „filosofinės religijos“, nematančios istorijoje jokios pozityvios prasmės, ir į gnostinį aktyvizmą linkusios, pasaulio istoriją „atpirkti“ pasiryžusios kato-komunistinės istorijos interpretacijos, marksizmo ir krikščionybės sąjungoje projektuojančios aljansą prieš fašizmą.

1.2.2. Kato-komunizmas ir filosofinis marksizmo potencialas

Kalbant apie Del Noce'ės suartėjimą su kato-komunizmo patirtimi, pirmiausia reikia turėti omenyje to laikmečio kultūrinį ir politinį kontekstą. Kai Del Noce'ė 1942-aisiais perskaitys Auguste'o Cornu Marxo biografiją (Cornu 1957), Marxas jam pasirodys autentišku buržuazinio pasaulio ir jį filosofškai pateisinančio moderniojo idealizmo kritiku. Šioje perspektyvoje, ir ypač – atsižvelgiant į 5-ojo dešimtmečio pradžios dominuojantį intelektualinį klimatą, Marxo mąstymas Del Noce'ei pasirodo kaip suteikiantis galimybę atgaivinti ryšį tarp tikrovės ir idėjos, istorijos ir filosofijos, politikos ir etikos, suardytą moderniosios epochos pradžioje ir įgavusį filosofinį pagrindimą Hegelio filosofijoje ir apskritai visoje idealistinėje tradicijoje. Marxo radikali religijos kritika galėjo atrodyti ne tokia reikšminga atkreipus dėmesį į tai, kad Marxas kritikuoja protestantišką krikščionybę, kuri pati yra tapusi buržuazinio pasaulio dalimi. 1984-aisiais dalindamasis prisiminimais Del Noce'ė teigė, kad XX amžiaus 4-ojo ir 5-ojo dešimtmečių sandūroje komunizmo ir krikščionybės suartėjimas atrodė iš tiesų galimas:

[Atrodė, kad] komunizmas yra priešiškas ne religijai kaip tokiai, bet buržuazinei krikščionybei. Šis vertinimas kilo ne tiek iš gilios refleksijos, kiek iš bendražmogiškos aplinkos, tuo metu būdingos mano kartos jauniems intelektualams. Prie to, žinoma, prisidėjo ir pats Maritain'as.

Integraliniame humanizme sugyveno dvi skirtingos pozicijos: viena vertus, teisinga nuojauta, kad ateizmas yra esminis konstitutyvinis marksizmo elementas, sąlygojantis visus jo judesius; <...> kita vertus, idėja, kad marksizmas kovoja su netikru Dievu, kuriuo, siekdamas išlaikyti galią, naudojasi pats buržuazinis pasaulis ir tam tikra katalikiško pasaulio dalis. Nuo 1936-ųjų iki 1940-ųjų palaikiau šį antrąjį mariteniškąjį motyvą. Vėliau visgi perėjau prie pirmojo. (cit. iš: Borghesi 2011: 352-353)

Tačiau klausimas buvo dar sudėtingesnis. Kato-komunizmo pagrindas buvo filosofinė idėja, kad marksizme įmanoma atskirti marksizmą kaip filosofiją nuo marksizmo kaip socialinės tikrovės mokslinės analizės įrankio. Atmetus ateistinę filosofiją, katalikas galėtų priimti marksizmą kaip analitinį metodą, taip įgydamas įrankį peržengti spekuliatyvųjį idealizmą ir atverti nuo istorinės ir socialinės tikrovės neatitrikusios filosofinės refleksijos galimybę (Buttiglione 1991: 33-34). Vienas iš šio judėjimo idėjinių iniciatorių Felice Balbo teigė, kad marksizmas religiją kaip natūraliai konstitutyvinį žmogaus dėmenį kritikuoja dėl marksizme vis dar glūdinčio racionalistinio motyvo – jis suabsoliutina mokslinį protą, todėl pretenduoja būti mokslinė pasaulio ir istorijos teorija. Todėl, Balbo teigimu, marksizmas-leninizmas turi „nustoti būti ontologija, arba filosofija, arba absoliučiu religijos paneigimu“, o tuo tikslu jam reikia atlikti „dialektinį“ arba „kokybinį“ šuolį – „išardyti absoliutų mokslinio proto pavidalą, tai yra, jo racionalistinę liekaną, nes tai būtina norint galutinai išrauti teorinę religinių karų šaknį“ ir „sunaikinti religinį fetišą“, trukdantį atrasti tikrąją religijos prasmę (Balbo 1948: 239-246). Tokiu būdu, išsiskaidydamas kaip metafizika ir pasilikdamas kaip mokslinis socialinės tikrovės supratimo metodas, marksizmas „išsigrynintų“ ir iš tiesų susitiktų su krikščionybe (iš čia – kato-komunizmas).

Del Noce'ė kato-komunistams atsakė 1946-ais ir 1948-ais metais publikuotuose straipsniuose. Pamatinis Balbo ir Del Noce'ės nesutarimas kilo dėl Marxo ir Hegelio filosofijų santykio. Balbo vertingiausias Marxo filosofijos momentas buvo Feuerbacho kritikos Hegeliui pratęsimas, paremtas *proto ateologizacijos* idėja ir siekiu pereiti į *mokslinį protą*. Kokybinio šuolio pagalba *proto ateologizacija* galėtų vesti prie atsiribojimo nuo ateistinio momento ir susitaikymo su religija. Del Noce'ė su šia revizionistine marksizmo interpretacija nesutinka ir kelia klausimą, „ar visas marksizmas nesikonstituoja kaip perėjimas nuo *filosofijos kaip suvokimo* prie *filosofijos kaip revoliucijos*?“ (Del Noce 2010: 239). Marxo ir Hegelio filosofijų santykis čia ir Del Noce'ei yra kritinės svarbos, tačiau jis jį

supranta kitaip nei Balbo. Viena vertus, Marxą su Hegeliu vienija pamatinė prielaida – siekis sutaisyti protą (*Vernunft*) su tikrove (*Wirklichkeit*). Kita vertus, Marxas nesutinka šio susitaikymo momento apriboti mąstymo plotme. Hegelis Marxui lieka konservatoriumi, absoliučios dvasios tapsmą užbaigiančiu susitaikymu su susvetimėjusia ir prieštaravimų sklidina Prūsijos monarchijos istorine tikrove. Kitaip tariant, Hegelis pasilieka idealistinėje formoje:

Susitaikymo jis ieško *dieviškumo sužmoginime*, kuris, atitinkamai, reiškia žmogaus formos tapatinimą su <savimone>, reiškiančia <moderniosios krikščionybės> išsaugojimą. Su <Dvasia> neišvengiamai įvedamas *in te ipsum redi* ir su juo susijusi pažinimo askezė: baigtinis subjektas, kad pasiektų <supratimą>, turi <pakilti> į tokį visuotinumą, kad jam taptų nereikšminga jo egzistencija baigtinėje tikrovėje; askezės proceso pabaigoje racionalumo imanentiškumas tikrovei tampa istorinės tikrovės teologizacija.

(Del Noce 2010: 239-240)

Toks empirinės tikrovės „pašventinimas“ Marxo manymu tik maskuoja taip ir neišgydytą skilimą tarp mąstymo ir tikrovės. Del Noce'ės teigimu, tai lemia, kad „marksistinis bandymas atkurti racionalumo ir tikrovės vienybę negali būti realizuojamas kitaip kaip proto radikalaus ateologizavimo keliu“ (2010: 244). Jeigu Hegelio kelias dar remiasi platoniška-krikščioniška savimonės forma, implikuojančia save mąstančią Dvasią, Marxas pasiūlo naują atspirties tašką: „ne protas, ne universalija, ne vertybė, ne Dievo idėja kaip žmogaus matas su iš to išplaukiančiomis gnoseologinėmis ir etinėmis kategorijomis (kaip, pavyzdžiui, <vidujybė> ir jos praktinė forma – <privatumo> kategorija), bet *žmogus kaip proto matas*“ (244). Ne žmogaus dvasia (savimonė) yra tikrovės sužmoginimo prielaida, bet žmogus veikia ir savąja veikla sužmogina tikrovę. Žmogaus mąstymą ir žmogiškumą tad laiduoja ne dalyvavimas proto ar kitos aukštesnės universalios esmės idėjoje, bet pats priklausymas tam tikrai apibrėžtai istorinei ir socialinei situacijai. Griūnant dalyvavimo idėjai, mąstymas praranda „bet kokį apreiškiantį pobūdį“ ir tampa „tikrovę transformuojančia veikla“. Būtent taip, Del Noce'ė teigimu, „gimsta <socialinio žmogaus> figūra specifiškai marksistine prasme“ (245).

Šioje vietoje Del Noce'ė primygtinai pabrėžia Marxo skirtumą nuo Feuerbacho ir neigia kato-komunistinėje interpretacijoje akcentuojamą jų sąjungą prieš Hegelio abstraktų racionalizmą. Tai, kas skiria Marxą nuo Feuerbacho, teigia Del Noce'ė, yra būtent radikali proto ateologizacijos

reikšmė, Feuerbacho atveju pasiliekanti ant religinio mąstymo slenksčio, o Marxo atveju jau žengianti anapus jo:

Hegelizmo apvertimas Feuerbacho mąstyme lieka apvertimu filosofijos ribose, nes Feuerbachas išsaugo žmogiškąją esmę ir neprieina iki <socialinio žmogaus>; Marxui Hegelio apvertimas negali būti galutinis, jeigu neinama anapus filosofijos. <...> Iš čia – jų ateizmo skirtinga reikšmė. Marxui – tai Dievo problemos išnykimas (būtų galima sakyti, griežtai kalbant, kad jam pranyksta pati ateizmo figūra), tuo tarpu Feuerbachas siekia religinės meilės objektą perkelti į žmogiškumą. (244-245)

Taigi, Feuerbachas savo ateizmu dar pasilieka *religiškas*. Marxas tuo tarpu ši humanistinę ateizmą peržengia: <socialinio žmogaus> kategorija reiškia, kad žmoguje nėra jokios religiškai orientuotos idealiosios prigimties. Prigimtis, priešingai, Marxui yra istoriška – ji yra istorinio-socialinio tapsmo produktas. Savimonė – ne dalyvavimo tiesos idėjoje, bet pačios istorinės praktikos rezultatas. Tai Del Noce'ei ir yra radikalus „platoniškos-augustinės ideologijos apvertimas“: „ne reaguojau į pasaulį remdamasis manyje esančia idėja, o mano idėjos yra mano reakcijos į pasaulį prasmės artikuliacija“. Tai veda, Del Noce'ės požiūriu, į filosofinės minties istorijoje precedentų neturintį filosofijos supratimą – jos persismelkimą revoliucijos idėja. Šios filosofijos perspektyvoje „filosofijos įveika turi sutapti su jos realizacija“ (245). Tai iš esmės yra Marxo tezių apie Feuerbachą apibendrinimas: „filosofija daugiau nesireišk sistemoms (jau išpildytos totalybės įsisąmoninimo) forma“, bet kaip pats „totalybės išpildymas“. Čia, žinoma, turimas galvoje beklasės visuomenės sukūrimas, atskleisiantis, kad „minties totalybė“ yra ne mąstymo, bet „klasių panaikinimo rezultatas“. „Filosofinė kritika tad sutampa su revoliucija“ (Del Noce 2010: 248-249) – tai yra marksistinės jungties tarp teorijos ir praktikos prasmė, kurios, Del Noce'ės teigimu, neįsisąmonino kato-komunistinis revizionizmas, neįžvelgdamas šios radiklios antitezės tarp krikščionybės ir marksizmo. Neįvertindama Marxo ateizmo filosofinės prasmės – kuri Del Noce'ei sutampa su marksizmo *filosofiniu* potencialu – kato-komunistinė perspektyva manė galinti marksizmą atskirti nuo ateistinės Marxo retorikos ir išsaugoti kaip socialinės tikrovės tyrimo metodą, kartu sugrąžinant filosofinį realizmą moderniajam religiniam spiritualizmui. Tuo tarpu Del Noce'ei marksizmas visų pirma buvo antropologija, „pirmoji nuosekli nekrikščioniška antropologija“ (238), o Marxas – ne „komunistas ir taip pat antikrikščionis“, bet „komunistas, nes antikrikščionis“ (245).

1.2.3. Pažintis su Levo Šestovo darbais: moderniojo racionalizmo kritika ir religinio egzistencializmo rehabilitacija

Intelektualinės skyrybos su Felice Balbo ir krikščionišką marksizmo raidos kryptį brėžiančia kato-komunistine patirtimi žymi vieną svarbiausių Del Noce'ės filosofijos formavimosi momentų. Tai, kaip jau minėjome, bene svarbiausia kryžkelė, kurioje buvo atsidūręs mūsų mąstytojas savo filosofinio kelio pradžioje. Vienoje pusėje – Martinetti „filosofinė religija“, žyminti brutalią jėgą užvaldyto istorijos pasaulio atžvilgiu moraliai kilnų, bet į privačią intelektualinę izoliaciją vedantį kelią. Kitoje pusėje – revoliucinis marksistinės filosofijos ir krikščioniškos religijos sintezės projektas, pretenduojantis imtis naujo pasaulio kūrėjo vaidmens ir dėl to pasirengęs paaugoti tiek planotiškąją filosofinę tradiciją, tiek tradicinę krikščioniškąją antropologiją. Kaip 1945-aisiais komentuodamas politinės krikščionio laikysenos to meto virsmų akivaizdoje klausimą rašė pats Del Noce'ė:

Politinė krikščionio pozicija turėtų būti konservatyvi ar revoliucinė? Revoliucijoje jis turėtų matyti <krikščioniškojo pasaulio> paneigimą ar herojiškos krikščionybės sugrįžimą prieš drungną ir <filisterišką>, <buržuazijos pergalėtą> ir su savo pralaimėjimu susitaikiusią krikščionybę? O gal kovą dėl žmogaus kaip <Dievo sūnaus> prieš amžiną vergiškąją dvasią? (Del Noce 2001: 68)

Atsilaikyti prieš Martinetti „gnostinio religingumo“ pagundą ir kartu nepasirinkti revoliucinio kato-komunistinio kelio Del Noce'ei padėjo pažintis su rusų religinio egzistencialisto Levo Šestovo darbais, ypač – su jo kritika Vakarų racionalizmo filosofijai. Ateizmo problemoje referuodamas į šį savo intelektualinėje biografijoje lemtingai svarbų momentą, Del Noce'ė rašė:

Galiu dabar pasakyti, kad Šestovas man reiškė tai, ką kitas rusų filosofas, Afrikanas Špiras¹³, reiškė Martinetti. Šestovo atlikta metafizinio racionalizmo kritika man leido atskirti Martinetti mąstymo individualistinį motyvą [sieki išgelbėti moralinę individo kategoriją, *a.p.*] nuo kantiškojo-spinoziškojo religingumo formos, ir tada stoti į akistatą su marksizmu. (2010: 196)

¹³ Afrikanas Špiras (1837-1890) – vokiečių-graikų kilmės rusų filosofas neokantininkas. Jo išplėtotą religinę ir moralės filosofiją, paremtą empirinės ir moralinės žmogaus prigimties dualizmo idėja, buvo vienas iš Pjero Martinetti'io atskaitos taškų plėtojant savąją religijos ir moralės sampratą.

Didžiausią įspūdį Del Noce'ei padaro tai, kaip giliai Šestovas užčiuopia moralinės (blogio) problemos reikšmę filosofijai. Šestovo didžiojo darbo *Tarp Atėnų ir Jeruzalės* fragmento *Concupiscentia irresistibilis* pirmojo itališko vertimo (1946 m.) pratarmėje Del Noce'ė rašė:

Šestovui <gyvenimo šaltinių> paieška [...] eina pirmiau – taip pat ir *de jure* – negu iš loginės reikmės kylanti nesuinteresuota <būties ištakų> paieška. [...] Kiekvienos filosofijos žmogiškasis aspektas tokiu būdu iškyla į pirmą planą. Kiekviena filosofija yra išsilaisvinimo iš blogio paieška; <filosofija gimsta iš nusivylimo>, jos kategorijos priklauso nuo atsakymo į šią problemą. [...] Tai visai nereiškia, kad kiekviena filosofija iš esmės tėra etika: blogis, kurį apmąsto Šestovo filosofija, yra blogis, kurio negali įveikti joks mūsų veiksmas (žvelgiant šį blogį žyminčių aspektų visumoje, tai mirtis; kaip pranykimas to, kas mums brangu – mūsų galimybių panaikinimas – mūsų mirtis); kančia, kurią baigtinė egzistencija patiria *ties, kiek egzistuoja*, o ne pažeminimai, galintys atsirasti *egzistuojant tarp žmonių*. (1992: 32-33)

Tikslumo dėlei reikia pastebėti, kad tai nereiškė akritiškos Šestovo minties recepcijos. Šestovo darbuose Del Noce'ė manė galint atskirti ir atskirai vertinti du motyvus. Pirmasis, kurio Del Noce'ė nepriima – tai Šestovo Nietzsche'ės recepcija. Šestovas mėgina, remdamasis visų pirma Dostojevskio ir Nietzsche'ės darbuose išskleista moralės kritika, religine kryptimi pratęsti Nietzsche'ės filosofiją (Shestov 1966: 176-193). Siekdamas išvaduoti Nietzsche'ės mąstymą iš antikrikščioniška kryptimi jį lenkiančio *amor fati*, Šestovas pasitelkia Lutherį, Dostojevskį ir Kierkegaard'ą, taip, Del Noce'ės įsitikinimu, įveddamas į Nietzsche'ės filosofiją jai svetimus motyvus. Galutinį to rezultatą Del Noce'ė įvardija kaip religinio slėpinio sutapatinimą su absurdu, o religiją – su magija (Del Noce 2010: 183-190). Antra vertus, tai Del Noce'ei netrukdo Šestovo darbuose atrasti, galėtume pasakyti, tą pačią „dvasinę patirtį“, kuri veda prie radikalios moderniojo racionalizmo kritikos. Šestovo bandymas, teigia Del Noce'ė,

buvo tikrai autentiškas ir išskleistas iki galutinių pasekmių. <...> Tuo mastu, kuriuo jo egzistencinė filosofija steigiasi kaip priešprieša spinozizmui kaip akosmizmui <...>, jo filosofija talpina racionalizmo kaip antgamtiskumo neigimo kritiką <...>, ir kurios rezultatas yra galutinis ateistinio pasirinkimo paskališkosios reikšmės išryškėjimas po didžiųjų metafizinio racionalizmo sistemų iškilimo ir jų tąšos ateistinėmis formomis.“ (2010: 190-191)

Užsimindamas apie racionalizmo ir antgamtiskumo neigimo ryšį, Del Noce'ė čia parodo Šestovo filosofijoje aptikęs patvirtinimą savo paties įžvalgai apie fideistinę racionalizmo prigimtį. Iš čia, kaip vėliau matysime, kyla Pascaliao kritikos deizmui ir ateizmui aktualumas nagrinėjant moderniojo ateizmo filosofinius pagrindus. Esminis dalykas čia yra tas, kad Šestovui, visai kaip ir Pascaliui, filosofo nuostata Apreiškimo akivaizdoje sąlygoja visą tolimesnį filosofavimą:

(1) Žmogaus pasirodymas žemėje yra šventvagiškas įžūlumas. (2) Dievas sukūrė žmogų pagal savo paveikslą ir panašumą, ir sukūręs – jį palaimino. Jeigu priimate pirmąją iš šių tezių, jūsų filosofinis tikslas bus *catharsis* (apsivalymas) arba, pasakykime kitaip, bandysite nužudyti savyje savo konkrečią individualybę, savo taip vadinamą „ego“, ir sieksite būti panardinti „aukščiausioje“ idėjoje. Paminėtinė problema jums bus etinė problema, ir ontologija taps tam tikra prasme etikos vediniu. Jūsų idealu taps proto karalystė, į kurią laisvai patenka visi, pasiryžę atsižadėti pirmapradiško *jubere* (teisės įsakinėti) ir žmogaus likimą pamatyti pirmapradiškame *parere* (paklusnume). Kita vertus, jeigu priimate antrąją tezę, gėrio ir blogio pažinimo medžio vaisiai nustos jus vilioję; sieksite to, kas „anapus gėrio ir blogio“. *Anamnesis*, prisiminimas to, ką jūsų protėvis Adomas kontempliavo rojuje, jums taps nuolatiniu rūpesčiu. Himnai proto pašlovinimui pasirodys nuobodūs, ir savo sukurtų akivaizdybių apsuptyje pasijusite kaip kalėjime. (Shestov 1966: 428)

Jeigu pirmąją Šestovo įvardintą tezę susiesime su ateistiniu pasirinkimu ir pažvelgsime į Pascaliao kritiką deizmui ir ateizmui kaip vienodai tikėjimui priešingoms ir iš esmės tapačioms pozicijoms, pamatysime, kodėl Del Noce'ė Šestovo racionalizmo kritikoje atranda filosofinį ateizmo kritikos raktą. Rašo Del Noce'ė:

Pagal tai, ką galėtume pavadinti paskališkąja pasaulio sampratų tipologija, esama mąstymo krypties, teigiančios, kad <žmogaus protas yra aukščiau bet kokio dalyko>: šis mąstymas neišvengiamai suskyla į dvi priešingas pozicijas. Viena yra tų, kurie, atsisirdami nuo vienašališko, nors ir tikro, žmogaus didingumo padėties, prieina iki jo sudievinimo – tai deistai: <Jei [filosofai] jums pateikė Dievą kaip tikslą, tai vien tam, kad skatintų jūsų puikybę: skatino jus manyti, kad savo prigimtimi esate į jį panašūs ir jam tapatūs.> (fr. 430). Savaime teisingas, tačiau tiek pat ir vienpusiškas žmogaus

skurdo teigimas veda į priešingą – ateizmo – klaidą: <O tie, kurie matė tokios pretenzijos tuštybę, jus įstūmė į kitą bedugnę, įteigdami, kad jūsų prigimtis panaši į gyvulių, ir pastūmėjo ieškoti savo gėrio geismuose, kuriuos turite išvien su gyvuliais.> (fr. 430). Dvi dalinės tiesos tarpusavyje nesusiderina, nes jų teigėjai nuo pat pradžių pašalino tiesą, kad <jūsų padėtis nėra tokia, kokia buvo jus kuriant> (fr. 430). Tai yra, pašalino tiesą, kad <niekas, ko nesuprantame, dėl to nesiliauja būti>; <gimtoji nuodėmė žmonėms yra beprotybė, ir jai [pelnytai] duodamas toks vardas. Tad, sako Pascalis, neturėtumėte man prikišti proto stokos, nes pripažįstu ją esant protu neįrodomą (pranc. *sans raison*). Tačiau ši beprotybė yra išmintingesnė už visą žmonių išmintį, *sapientius est hominibus* (“išmintingesnė už žmones”; 1 Kor 1,25). Juk ką be jos pasakysim, kas yra žmogus? Visa jo padėtis priklauso nuo šio neįžvelgiamo taško. Ir kaip ji galėtų būti protu išvelgta, jei ji protui prieštarauja, jei protas ne tik jos neatranda savo keliais, bet bėga tolyn, kai ji jam pateikiama?> (fr. 445). Todėl, tęsia Del Noce’ė, visos pasaulio sampratos ir visos moralės Pascaliui konstituojasi atsakymo nesuvokiamybei fone: nėra akivaizdžių ir absoliučiai tikrų principų, kurie galėtų tarnauti kaip atspirties taškas. Kaip ir neįmanoma neduoti atsakymo, teigiamo arba neigiamo, nesuprantamybei: iš čia – *il faut parier* (reikia lažintis). (Del Noce 2010: 372-373)

Šiame kontekste Del Noce’ės paskališkasis *il faut parier* iš esmės atitinka šestoviškąjį pasipriešinimą *parere* (paklusnumui “natūralia” apsimetančiai būtinybei).

Jeigu racionalizmas yra sąlygojamas išankstinio pasirinkimo, vadinasi, jis neturi išankstinio pranašumo prieš religinį tikėjimą. Priešingai, jis pats yra fideistinės prigimties ir steigia Apreiškimui alternatyvų dvasinio apsisvalymo idealą. Šia kryptimi Šestovo plėtojamos Vakarų metafizikos ir racionalizmo kritikos taikinyms, kaip gerai žinoma, yra Hegelio filosofijoje galutinį pavidalą įgijusi moderni filosofinė teodicėja, <individo> kategorijos paaukojimo kaina (Shestov 1966: 86-87) skelbusi tikrovę esant protingą ir filosofiskai pateisinusi istorijoje egzistuojantį blogį. Tad racionalizmas giliausia savo esme Šestovui reiškia „ontologijos pakeitimą etika“: racionalistinis pažinimo idealas, reikalaujantis peržengti baigtinę individualybę, atitinka aukščiausią dvasinio „apsivalymo“ pareigą (1966: 428). „Šestovas, kaip kitoje vietoje teigia Del Noce’ė, nori parodyti, kad kiekviena racionalistinė filosofija yra paslėpta forma pamokanti (it.

edificante) filosofija: jos tikslas yra priversti žmones priimti ir laiminti egzistencijos baisybes“ (1992: 31). Čia Del Noce‘ė, sekdamas Šestovu, ir atranda paties racionalizmo atvirai neįvardijamą racionalistinio mąstymo idealųjį leitmotyvą – tai, kad pagrindinis jį charakterizuojantis bruožas yra „neapykanta individui ir religinio dvasingumo supainiojimas su šiuo individualumo paneigimu“ (2010: 191). Susidūręs su blogio problema, mąstytojas racionalistas siekia spekuliacijos keliu pasiekti tokį universalumą, kad jam taptų nereikšminga jo paties individuali ir baigtinė (t. y. mirtinga) egzistencija¹⁴. Paskališkosios ir šestoviškosios *pasirinkimo* temos atradimas leidžia į religinį egzistencializmą ir metafizinį racionalizmą pažvelgti kaip į du radikaliai priešingus atsakymus blogio problemos akivaizdoje. Jeigu spekuliatyvinė filosofija apeina blogio problemos radikalumą, suteikdama jai „etini“ pašventinimą ir aukoja baigtinę egzistenciją abstrakčiai visuotinybei, religinis egzistencializmas priima blogio problemą kaip niekaip filosofiškai neišsprendžiamą – ji reikalauja moralinės-religinės prigimties apsisprendimo. Kaip teigia Del Noce‘ė:

Patirtis mums rodo, kad šis blogis yra visada susijęs su baigtine egzistencija, tačiau mums nepasako, ar šis ryšys būtinas, ar atsitiktinis. Iš čia kyla dviejų kelių galimybė: arba laikyti baigtinumo ir mirties ryšį būtinu, ir todėl dvasinį gyvenimą kreipti link jo būtinybės *įsisąmoninimo* ir fenomeniško (kad ir kaip suprantamo) baigtinės tikrovės pobūdžio atpažinimo (dvasinis gyvenimas kaip baigtinumo peržengimas); arba laikyti jį atsitiktiniu ir todėl tvirtinti, kad blogis į pasaulį buvo mūsų įvestas laisvės aktu, ir todėl *tikėti* galimybe būti iš jo – nauju laisvės aktu – atpirktiems. (Del Noce 1992: 33)

Taigi, paskališkoji deizmo ir ateizmo bei šestoviška racionalizmo kritika padeda Del Noce‘ei legitimuoti religinį-egzistencinį mąstymą neoidealistinės ar marksistinės kritikos akivaizdoje. Čia turime galvoje ne tik Gentile‘ės pasipriešinimą „naujosios filosofijos“ srovėms arba Lukács‘o kritiką egzistencializmui kaip „buržuazinės filosofijos krizės pacientui“ (Lukács 1995: 65-66), bet ir jau minėtą Martinetti kritiką bet kokioms religijos ar metafizikos istoriškumo formoms. Per religinį egzistencializmą Del Noce‘ei sugrįžta religinės tradicijos, su jos išpažįstamomis Apreiškimo ir Įsikūnijimo

¹⁴ Kaip vienoje *Logikos mokslo* vietoje pažymi Hegelis, „perėjimas nuo konkrečios baigtinės būties prie būties jos visiškai abstrakčiame universalume turi būti matomas ne tik kaip pirminis teorinis, bet ir kaip pirminis praktinis reikalavimas <...>. Romėnai net sakė: *si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae* [Net jeigu persikirtų ir ant jo nukristų pasaulis, jis tai priimtų be baimės], ir tuo labiau tokioje abejingumo būsenoje save turėtų atrasti krikščionis“ (Hegel 2010: 65).

dogmomis, teisė į *racionalumą*. Per Šestovą Del Noce'ė atranda, kad Martinetti siekis išsaugoti moralinę sąmonę taip pat neišvengia racionalistinio elemento – jo metafizinis moralės ir istorijos dualizmas, kaip ir metafizinis racionalizmas, baigtinei tikrovei priskiria fenomenišką pobūdį ir negatyvumą, net jei Martinetti's krypta link kantiškojo religingumo ir, žinoma, besąlygiškai atmeta optimistiškai į istoriją žvelgiančią hegeliškąją teodicėją. Martinetti mąstyme tad, Del Noce'ės manymu, esama netiesioginės nuolaidos racionalizmui: be racionalistinio optimizo, bet vis tik teigiamas baigtinio esinio negatyvumas, kurį marksizmas iš spekuliatyvinės Hegelio filosofijos perkels į istoriją ir pavers klasių kovos dialektikos momentu. Religinė ir metafizinė tradicija, jei nenori būti ištirpdyta istorine atgyvena ją skelbiančio ateizmo akivaizdoje, privalo stoti į akistatą su istoriniu priešininku ir pasiūlyti savąją istorijos ir religijos vaidmens joje interpretaciją.

Šalia šios moralinės Del Noce'ės suartėjimo su Šestovo atlikta Vakarų racionalizmo kritika reikšmės, būtina paminėti ir jos metodologinę reikšmę – ji Del Noce'ei leido atskirti racionalizmą kaip metafizinę poziciją nuo racionalizmo kaip gnoseologinės kategorijos (Del Noce 2010: 18). Racionalizmas kaip metafizinė pozicija (ir apie jį disertacijoje kalbama tik šia prasme) yra ne filosofinė pažinimo doktrina, bet veikiau atsakymas gelminiams egzistenciniams poreikiams, bandymas filosofiškai atsakyti į mirtingam žmogui pačią svarbiausią – egzistencijos prasmės ir istorijoje egzistuojančio blogio – problemą. Del Noce'ės požiūriu, tai turi itin svarbių implikacijų sprendžiant istorizmo ir metafizikos ginčą, kuris yra lemiamos svarbos keliant metafizikos galimybės savąjį istoriškumą įsisaugoniusioje modernybėje klausimą. Čia itin svarbu pažvelgti į 1947 metais Gallarate filosofiniame simpoziume Del Noce'ės skaityto pranešimo *Metafizinis racionalizmas ir atskaitos taškas (Razionalismo metafisico e punto di partenza)* tezes. Šį pranešimą Del Noce'ė pradeda nuo filosofijos atskaitos taško problemos apmąstymo: jis kelia klausimą, ar „būtinio pradžios taško“ klausimas kartais nėra ne pačios filosofijos, o tik vieno filosofijos tipo (metafizinio racionalizmo) problema. Kelti tokį klausimą ir kritikuoti „būtinio filosofijos pradžios taško“ idėją, Del Noce'ės manymu, nereiškia tiesiog priimti istoristinį požiūrį:

Tezė, kurią norėčiau pasiūlyti, yra tokia: pradžios taško problema yra būdinga ne apskritai metafiziniam mąstymui, o metafiziniam racionalizmui arba, pavadinkime taip, metafiziniam racionalizmo pavidalui. Ir istoristinė kritika yra visiškai teisi, tačiau tik racionalizmo „viduje“; tai yra, istorizmas gimsta iš prieštaravimo tarp racionalizmo ir metafizikos. (1948: 165)

Kitaip tariant, pretenduodamas į absoliučios filosofijos statusą, racionalizmas pats šaukiasi istorizmo kritikos. Del Noce'ės manymu, dominuojanti metafizikos ir istorizmo priešprieša trukdo deramai mąstyti metafizikos ir istorijos ryšį. Kita vertus, būtent modernusis racionalizmas šį santykį yra uzurpavęs ir neleidžia pasirodyti kitokiai perspektyvai. Norėdamas šias racionalizmo pretenzijas apriboti ir iškelti kitokios filosofinės perspektyvos galimybę, Del Noce'ė ragina pažvelgti į racionalizmą „sąlygojantį ontologinį pagrindą“:

Svarbu žvelgti ne į racionalizmą kaip *sprendimą*; bet į pirminį postulatą, santykyje su kuriuo racionalistinė pozicija įgyja legitimumo regimybę ir kuris veda istorinį racionalizmo tapsmą. [...] Reikia iš pat pradžių apriboti racionalizmą iki *filosofijos tipo*, užklausiant jo nuolatinę pretenziją būti *filosofija* [...]; o tai galima padaryti aptinkant ontologinių galimybių neigimą, implikuotą jo prielaidoje. [...] Man atrodo, kad tai, kas charakterizuoja racionalizmą, yra iš pat pradžių, aprioristiškai prisiimta religinė pozicija, religijos kaip *philosophia interior* tezė. Aprioristiškai: šis santykis su religija neturi būti suprantamas kaip autonomiško filosofinio ieškojimo keliu pasiektos pozicijos išdava, kaip mėgina atrodyti, bet kaip *primum*, kuris paaiškina šio ieškojimo intencionalumą. (1948: 166)

Nusakydamas šį *primum*, šį metafizinį racionalizmą sąlygojantį pirminį postulatą, Del Noce'ė akivaizdžiai pasinaudoja iš Šestovo perimta racionalizmo kritika. Po racionalizmu slypinti prielaida

sutampa su žmogaus esamo būvio priėmimu kaip jo *normalios* situacijos <...>, o tai tolygu teigti kaltės ontologiškumą (arba, pagal labiau paplitusią filosofinę formulę – baigtinio esinio negatyvumą); mirtis yra baigtinio esinio lemtis arba „žmogus yra kaltas kaip egzistuojantis“ – tai yra pirmoji racionalizmo prielaida. <...> Pažodžiui: racionalizmas yra „mirties pateisinimo“ filosofija. Būtina pažymėti *etinį* šio suvokimo idealo pobūdį ir griežtą priklausymą nuo kaltės ontologiškumo tezės. Jeigu blogis glūdi baigtinume, žmogus pasieks dvasinę laisvę atsistodamas į būties, apmąstytos savo visumoje („suvoktos“ būtinybės), požiūrio tašką; kitaip tariant – mąstymu pakildamas iki tokio universalumo, kad jo egzistencija ar neegzistencija baigtiniame gyvenime taps nereikšminga. (1948: 166-167)

Ši per Šestovo religinį egzistencializmą atrasta tamsioji racionalizmo pusė vėliau taps *Ateizmo problemoje* išskleistos moderniojo racionalizmo ir

ateizmo kritikos pagrindu. „Būtinio pradžios taško“ idėja Šestovo dėka Del Noce'ei atsiskleidžia kaip ne filosofinio objektyvumo atspindys, o tramplynas „loginei-etinei askezei“. Tai reiškia, kad racionalistinėje filosofijoje mąstymas yra ne tik loginė veikla, bet skleidžiasi ir kaip dvasinio apsisvalymo procesas: mąstantysis turi įveikti „empirinį aš“, kad pakiltų iki abstrakčios visuotinybės. Tačiau ši „loginė-etinė askezė“ turi savo kainą:

[Ji] verčia pamiršti istorinę situaciją, kurioje esu, kad pakilčiau iki požiūrio taško, kuriame tikrovė man tampa pažinimo objektu: suponuoją šios istorinės situacijos laikymą paprasta „proga“ perėjimui prie filosofijos. Ji atitinka istoriografinį metodą, kuris filosofo biografijos tyrimą palieka „bendrajai istorijai“; filosofai, kurie kalba apie atskaitos tašką, yra tie patys, kurie autorių biografijų tyrinėjimą laiko nereikšmingu išimtinai filosofiniam svarstymui. [...] Racionalistinė tezė yra tikrojo pirminio klausimo „kuria prasme aš galiu pasakyti *ego sum*“, arba „kokie ontologiniai teiginiai lydi teiginį *ego sum*“ klastotė (dėl jau minėto ontologinių galimybių išankstinio paneigimo), pasirodanti klausimu „koku būdu galiu laikyti save objektų pasaulio dalimi“ arba „kas toks esu“. Filosofija prasideda, kai problematika paliečia patį *ego sum*. Psichologinė sąlyga tam įvykti yra *tradicijos nesaugumas*: antinomiškų supratimo ir pasaulio sistemų egzistavimas kartu. Tai tada gali kilti klausimas, ar tai, kas kalba manyje, kartais nėra *Es*, anonimas; pati mano egzistencija tampa problema. [...] Šia prasme filosofinė problema man iškyla kaip gyvybiškai svarbi, kaip mano būties atgavimo, mano vietos būtyje (ne mano vietos būtyje *matymo*) problema. (1948: 168-169)

1.3. Del Noce'ės filosofinis-istoriografinis metodas:

filosofija per istoriją

Del Noce'ė savo filosofavimo būdai apibūdinti dažnai naudojo žymiąją Hegelio frazę, kad „filosofija yra *jos pačios laikas, suvoktas mintyje*“ (Hegel 2000: 39). Ši frazė, ko gero nepelnytai, dažniausiai suprantama kaip bet kokias amžinąsias tiesas sureliatyvinančio istorizmo formulė: savasis laikmetis tampa filosofijos neperžengiama riba, filosofija yra tik su savuoju laiku suaugęs jo atspindys. Kitas kraštutinis būty manyti, kad tarp filosofijos ir istorijos yra neįveikiama praraja: tada filosofija yra matoma kaip idealiųjų esmių plotmė, svetima bet kokiam istoriškumui. Filosofijos ir istorijos susilietimas šioje perspektyvoje nuvestų arba į

filosofijos „susitepimą“ laikiškumu, arba į istorijos sureikšminimą, priskiriant jai svetimą filosofinę prasmę. Del Noce'ės *filosofija per istoriją* yra mėginimas praeiti tarp dviejų kraštutinių – hegeliškos kilmės filosofijos istorijos kaip dialektinio vienos minties vystymosi idėjos, vienoje pusėje, ir istorizmo, neigiančio bet kokią minties tęstinumą istorijoje, kitoje pusėje. Siekdamas šio tikslo, minėtą Hegelio ištarą Del Noce'ė priėmė kaip tik ne kaip istorizmo, bet kaip metafizinio mąstymo „tiksliausią“ apibūdinimą: ji reiškia, kad „filosofija yra subjektui istorinės tikrovės primetamos krizės įveika; krizės, kuri verčia jį nusileisti iki pat pirmųjų būties principų“ (Del Noce 1972: 5). Tokiu būdu filosofijos pradžią – tiek teorinę, tiek psichologinę – Del Noce'ė nukelia į *tradicijos suprobleminimo* kontekstą, kuriame subjektas turi nauja forma atrasti prarastas senąsias akivaizdybes. Prieš metafizinį racionalizmą, kuris filosofijos pradžią sieja su atsiribojimu nuo asmeninio <aš>, Del Noce'ė teigia filosofijos pradžios neatsiejamumą nuo savojo <aš> atgavimo problemos. Iš čia kyla individuali bei neišvengiamai istoriška forma¹⁵, kuria išskyla filosofinė problema. Šioje perspektyvoje užsiimti filosofija reiškia ne tiek užsiimti nesuinteresuota tikrovės šaltinių paieška, bet siekti atgauti save istorinės krizės keliamos provokacijos akivaizdoje (čia matyti Del Noce'ės artimumas su Descartes'u tuo požiūriu, kad moderniosios filosofijos pradininkui libertiniškojo skepticizmo ir ateizmo atverta tradicijos krizė taip pat sutapo su subjekto galimybės problema). „Kiekviena filosofija, teigia Del Noce'ė, turi būti laikoma *absoliučia pradžia*“ (Del Noce 1948: 169). Tokį filosofavimo supratimą Del Noce'ė įprasmina „būties neobjektyvuojamumo“ vaizdiniu:

Būties neobjektyvuojamumo tezė jokiu būdu nereiškia amžinųjų problemų paneigimo. Ji tik teigia, kad forma, kuria amžinieji klausimai išskyla, visada yra nauja, originali ir nenumatoma, kaip naujas, originalus ir nenumatomas yra klausiančiojo asmuo. Tam tikra prasme būtent šis amžinas pasirodymas iš naujo sudaro problemos amžinumą: amžinos problemos, kurios niekas negali išspręsti už mane, kurią aš turiu išspręsti pirmuoju asmeniu. (Del Noce 1948: 170)

Filosofija per istoriją tad yra mąstymas, besiskleidžiantis tarp laiko ir amžinybės – „dramatiškoje įtampoje tarp perspektyvų skirtingumo ir problemų tęstinumo“ (Borghesi 2011: 126).

¹⁵ Kaip teigia Borghesi, toks filosofijos sampratos egzistencialistinis pagilinimas nereiškia, kad Del Noce'ė nuslysta į psichologizmą ar sureikšmina filosofų autobiografijas. Tai veikiau iškelia filosofavimo kaip *laisvės* akto, apimančio visą filosofo asmenybę, vertę (Borghesi 2011: 126).

Kaip matyti, tokia Del Noce'ės perspektyva nulemia dviplanę jo filosofinio metodo struktūrą. Jai būdingas ir *filosofinis-teorinis*, pamatinę paskiros filosofijos idėją užčiuopti siekiantis, ir *subjektyvusis*, religinę-egzistencinę patirtį į filosofinę refleksiją įtraukiantis lygmuo. Neatsitiktinumas, kad Del Noce'ės mąstymas nuolat svyruoja tarp dviejų polių – egzistencinių ir religinių motyvų ir dėmesingumo filosofijos istorijai kaip teorinei problemai. Kaip pastebi ne vienas atidesnis Del Noce'ės minties tyrinėtojas (Cesa 1993: 186; Paris 2008: 34), studijuodamas autorių Del Noce'ė siekė visų pirma pažinti jo „dvasinės patirties prasmę“. Tai subjektyvi, istoriška ir todėl nenumatoma intelektualinio patyrimo plotmė, kurioje visada pasireiškia subjektyvi paskiro filosofo intencija. Tačiau šalia to ir dar labiau Del Noce'ei rūpi suprasti tai, ką galima pavadinti autoriaus minties „efektyvumu“ – jo gebėjimu, atsispiriant nuo didžiųjų savo laikmečio keliamų klausimų ir ginčų, išryškinti pamatinę už jų slypinčią problemą, pakelti ją į teorinį lygmenį ir sugebėti filosofškai į ją atsakyti (Cesa 1993: 186-189). O filosofinis atsakymas, pasak Del Noce'ės, įmanomas remiantis tik trimis galimais *pasirinkimais* – *racionalistiniu*, *religiniu* ir *empiristiniu* – kuriuos jis matė veikiančius moderniosios minties istorijoje ir laikė būtent filosofinės idealybės plotmėje besiskleidžiančiomis *filosofinėmis esmėmis*¹⁶. Jos ir sudaro objektyvųjį *filosofijos per istoriją* matmenį:

Esama pirminės filosofo laisvės nustatant principus, po to jo kelias yra apibrėžtas: daugiau nemąsto taip, kaip nori, mąsto taip, kaip gali. Esmių būtinybė, kuri neišvengiamai veikia filosofą, rodo, kad jo asmeninė tikrovė nėra visa tikrovė, kad anapus jos esama filosofijos. Todėl filosofijos istorikas nesusitinka tik filosofinių asmenybių, bet labiau, taip sakant, viršistorinius objektus, neasmeninius ir inteligibilius. (Del Noce 1965: 311)

Šiuo požiūriu Del Noce'ės filosofinis analitinis metodas pasižymi vidiniu poliariškumu, nuolatine skirtingų polių tarpusavio sąveika arba įtampa tarp filosofinio-teorinio (esmių, idėjų logikos plotmė) ir istorinio (asmeniškumo,

¹⁶ Ši Del Noce'ės filosofinė kategorija, šiuolaikinėje filosofinėje terminijoje dažniau aptinkama „idėjų sistemų“ vardu, gali būti lyginama su Wilhelmo Dilthey'aus „pasaulėvaizdžio“ (*Weltanschauung*) arba Giovanni Gentile'ės „pasaulio sampratų“ (*concezioni del mondo*) kategorijomis. Kaip pastebi Cesa, Del Noce'ė numanė, kad dėl „filosofinių esmių“ koncepcijos gali sulaukti didelės kritikos, tačiau taip jis siekė išsaugoti filosofijos autonomiją, nepaversti jos nei psichologine istorija, kuri iš filosofijos padarytų originalių filosofinių „profilų“ seką, nei minties sociologija, kuri filosofiją redukuotų iki savotiško tikrovės epifenomeno – įvykių, vykusių įvairiuose ne-teorijos lygmenyse ir nesuvedamų į jokią racionaliai įprasminamą seką (Cesa 1993: 187).

egzistencijos, laisvės plotmė) lygmenų (Borghesi 2011: 19). Tai ir yra Del Noce'ės atsakymas metafizikos ir istorizmo ginčui. *Filosofinės esmės* gyvena ne tik idėjų pasaulyje, bet veikia ir istorijoje, net jeigu jos – dėl istorijos empiriškumo ir kontingentiškumo – pasireiškia visada ribotomis, netobulomis, prie istorinio konteksto neišvengiamai prisitaikyti turinčiomis formomis. Subjektyvi filosofijos pusė tad lemia visada istorišką, individualią ir nenumatomą jos formą, tačiau šia forma gvildenamų klausimų pobūdis Del Noce'ei yra antlaikiškas, metaistorinis. Būtent istorinių, laikiškųjų problemų pasikartojamumas laiduoja filosofijos antlaikiškumą. Galime netgi paradoksaliai teigti, kad toks istorijos sureikšminimas Del Noce'ės mąstyme žymi ne jo palinkimą į istorizmą, kiek jo norą išsaugoti ryšį su metafizine ir religine tradicija, dar tiksliau – šios tradicijos tikroviškumą. Rašo Del Noce'ė:

Mąstyti santykyje su istorine aktualybe reiškia ne neigti metafizinių problemų ilgaamžiškumą, o kaip tik atpažinti šį ilgaamžiškumą jo tikrąja reikšme. Juk progreso temos – tiek scientistinė, tiek istoristinė prasme – pašalinimas yra, žinoma, tai, kas būdinga metafiziniam mąstymui ir grindžia skirtumą tarp metafizikos ir mokslo: tačiau, kad šis pašalinimas būtų validus, būtina, kad metafizinis mąstymas būtų atribotas nuo įkalinimo formulėse, dėl kurio jis tampa panašus į tam tikros istorinės situacijos susvetimėjusį vaizdinį; reikia, kad ir metafiziniam mąstymui būtų validi tam tikra progreso koncepcija, neišreiškiamą kitaip kaip „virtualumo eksplikacija“. Progreso ir istorizmo išskyrimas negali turėti kitos reikšmės, o tik tą, kad „metafizinė problema yra tokia, kurios niekas kitas už mane negali išspręsti“, ir kuri tad man prisistato visada naujomis sąlygomis dėl istorinės situacijos naujoviškumo. Neturiu priešais save kažkokio jau išspręstų problemų sąrašo: priešingai, tik asmeniniame metafizinės problemos sprendimo procese galiu savo tezę atpažinti kaip praeityje jau propaguoto tvirtinimo „virtualumo“ eksplikaciją; ir būtent šioje „jos virtualumo eksplikacijoje“ metafizinė tezė man tampa „akivaizdi“, išsilaisvindama iš visada kontingentiškos formos, kurią ji įgijo istorinėse savo formuluotėse. Istorinės situacijos atpažinimas tad yra ne paslėptas amžinybės neigimas, o kaip tik yra motivuojamas būtinybės nepainioti amžinybės su laikiškumu. (Del Noce 2010: 78-79)

Metafizika tad nereiškia saugaus, virš laiko pakabinto tiesos taško, ant kurio atsistojus galima ramiai kontempliuoti būtį. Anot Del Noce'ės, metafizinę tiesą neišvengiamai tenka atgauti susiduriant su istorija ir per

istoriją¹⁷. Istorija tampa erdve, kurioje yra išmėginama metafizinės hipotezės tiesa. Taip religinis mąstymas netenka bet kokių išankstinių garantijų (iš čia, kaip paaiškės vėliau – paskališkųjų *lažybų* aktualumas), tačiau įgyja gebėjimą iš tiesų mąstyti istorinę aktualybę (neatsitiktinai net ir Del Noce'ės prielaidų nepriimantys tyrinėtojai neretai stebisi¹⁸ Del Noce'ės gebėjimu suprasti idėjinių priešininkų gelmines intencijas).

Tuo remiantis galima numanyti, kad Del Noce'ės istoriniai priešininkai (idealizmas, marksizmas, ateizmas), kurie tvirtina radikaliai kitokią nei religinė tradicija tiesos (proto) ir pasaulio (istorijos) sampratą, Del Noce'ei nėra tiesiog paprasti idėjiniai oponentai, kuriuos pakanka atmesti paskelbiant jų prielaidas klaidingomis. Iš tiesų jie pačiu savo iškilimu istorijoje skelbia ir egzistencinės-religinės, ir filosofinės-teorinės reikšmės iššūkį tradiciniam mąstymui. Jie su religine tradicija besisaistantį Del Noce'ę verčia, viena vertus, pripažinti tradicijos krizę¹⁹ ir jai iškilusį pavojų – sudrebintus jos pamatus, prarastas akivaizdybes (Del Noce'ė jas išvardija naudodamasis Descartes'o *Cogitationes Privatae* žodžiais – „*tria mirabilia fecit Dominus: res ex nihilo, Hominem-Deum, liberum arbitrium*“²⁰). Antra vertus, verčia jį leisti iki pirmųjų būties principų, kad būtų patikrintas – nauja, neišvengiamai istoriška ir individualia forma, kurioje implikuota filosofo laisvė – jų validumas ir ilgaamžiškumas. Jei su tradiciniu metafiziniu mąstymu besisaistantis mąstytojas neatlieka šio patikrinimo, įsitikinęs Del Noce'ė, jis iš tiesų netenka savarankiškos ir laisvos egzistencijos, pačios buvimo žmogumi galimybės. Itin taikliai šį aspektą yra užčiuopęs Andrea Paris: „Daug labiau nei <pasaulio užkariavimas>, šį mąstytoją [Del Noce'ę, *a. p.*] domina <užkariauti save>“ (Paris 2008: 24). Remdamiesi šiuo pastebėjimu, galime išdrįsti pasiūlyti tokią Del Noce'ės filosofinės ateizmo ir sekuliarizacijos kritikos intencijos prasmę. Mėgindamas ne vien metafizinės meditacijos, bet filosofinio istorijos apmąstymo keliu leisti iki pirmųjų būties principų – tai yra,

¹⁷ Kaip vaizdžiai išsireiškia Buttiglione'ė, „jei tiesos klausimas pilnai išsispręstų metafizikoje, nebūtų reikalingas tikėjimas – jam liktų apgailėtina užduotis pritarti tam, ką jau atliko metafizika“ (1991: 100).

¹⁸ „Tai, kas ypač stebina Del Noce'ės mąstyme, yra jo gebėjimas susitapatinti su priešinga paradigma“ (Esposito 2010: 229).

¹⁹ Šį bruožą pastebi ir Giovanni Dessi: „Del Noce'ės filosofija nėra idėjų ir vertybių rinkinys, pateiktas vieną kartą galutiniu pavidalu. Jo mąstymas išreiškia poziciją, kuri leidžiasi išjudinama: priima istorijos iššūkį atsispidama nuo prielaidos – iš esmės, nuo jam būdingo katalikiškumo ir su juo susietos antropologinės pozicijos – kurios egzistencinis ir interpretacinis validumas statomas į istorinių kontroversijų pavojų ir yra jose tikrinamas“ (1993: 66-67).

²⁰ Descartes, *Cogitationes Privatae*, AT X. Cit. iš: Del Noce 2010: 18.

priimdamas priešininko poziciją tam, kad kartu su juo tikrintų jos tiesą per istoriją – Del Noce'ė siekia kažko kitko nei pragmatiškai įrodyti priešininko prielaidų klaidingumą. Iš tiesų jis, mūsų manymu, negatyviu keliu tikrina savo paties hipotezę²¹ – savo *religinį pasirinkimą*, pagrįstą prielaida, kad žmogaus antropologinė struktūra pažymėta Nuopuolio ir šaukiasi išpirkimo, kurį realizuoti gali ne žemiškieji išlaisvinimo projektai, o tik dieviškoji Malonė. Ateizmas, kaip toliau paaiškės nagrinėjant revoliucinę idėją, tikrina kitą hipotezę – kad ne dieviškosios transcendencijos, o tik savo paties jėgomis žmogus gali galutinai išsilaisvinti ir tapti savo paties kūrėju ir viešpačiu. Galima manyti, kad būtent tokiu būdu Del Noce'ė stoja į akistatą ne tik su ateizmu, bet ir atsako Pierre'ui Martinetti – individo išgelbėjimo reikmė, kuri tiek Martinetti, tiek Del Noce'ei yra aukščiausias prioritetas, Del Noce'ei atrodo įmanoma būtent atsiremiant į prigimtinės nuodėmės ir gelbstinčios dieviškosios Malonės hipotezę kaip pamatinę istorijos supratimo sąlygą (2010: 196).

Kaip vėliau matysime, tokį filosofijos ir istorijos santykio apmąstymo būdą Del Noce'ė taiko tiek stodamas akistaton su spekuliatyviąja racionalistine filosofija, tiek mėgindamas atremti praktinės (tapsmo) filosofijos (radikalaus marksistinio ateizmo) iššūkį. Atsiveikindama su antikinė ir viduramžiškąja filosofine tradicija – atmesdama būties akivaizdybę kaip filosofijos tiesos kriterijų ir filosofijos kaip amžinųjų tiesų kontempliacijos sampratą – modernioji spekuliatyvinė filosofija tiesos kriterijumi priima patį mąstymo kaitos procesą. Tiesa priklauso filosofijai, kuri šį kaitos procesą pilnai įsisąmonina, peržengdama ankstesnes mąstymo formas. Šio filosofavimo tipo kulminacija Del Noce'ė laikė Gentile'ės mąstymą. Filosofija čia – ne amžinųjų tiesų kontempliacija, intelektualinės intuicijos keliu bandant užčiuopti pamatinę būties struktūrą, o mąstymo imanentizacijos procesas, šalinant iš jo bet kokius transcendencijos kaip to, kas anapus mąstymo, likučius. Todėl arčiausiai tiesos esančia laikoma ta filosofija, kuri prisistato reprezentuojanti toliausiai pažengusį mąstymo tašką, įsisavinusi ankstesnes mąstymo pozicijas. Norėdamas patikrinti šios filosofijos tiesos kriterijaus pagrįstumą, Del Noce'ė jį tikrins pačioje filosofijos istorijoje. Štai kodėl, susiduriant su racionalizmu kaip spekuliatyvine filosofija, *filosofijos istorija* Del Noce'ei tampa lemtinga vieta, kurioje sprendžiasi filosofijos tiesos problema. Ir vienintelis būdas,

²¹ Šiuo atžvilgiu ypač iškalinga (ir mūsų hipotezę sustiprinanti) yra ši Del Noce'ės citata iš 1984-ųjų interviu: „Išlikti savimi mane skatino sekuliaristinės idėjos, tiek laicistinės, tiek marksistinės. Gimęs kataliku, turėjau turėti „priežasčių“ išeiti iš katalikybės; tačiau šitos priežastys, siūlytos iš visų pusių, manęs niekada neįtikino“ (cit. iš: Borghesi 2011: 357).

kuriuo galima bandyti užklausti racionalistinės spekuliatyvinės filosofijos tiesos kriterijų – tai priimti jį ir žiūrėti, ar mąstymo modernybėje istorija iš tiesų leidžiasi suvedama į progresyvią vienalinį seka.

2. ATEIZMO IR SEKULARIZACIJOS KRITIKA DEL NOCE‘ĖS MĄSTYME: FILOSOFIJOS LYGMUO

2.1. Ateizmas kaip teorinė *filosofijos istorijos* problema

Pirmoje dalyje minėtas Del Noce‘ės filosofijos sudėtingas *įkomponuojamumas* tiek į italų filosofijos bendrai, tiek į krikščioniškojo XX amžiaus mąstymo raidoje išryškėjusias stovyklas išlieka ir persikėlus į platesnį kontekstą. Tačiau tiek Del Noce‘ės filosofinę modernybės refleksiją, tiek, konkrečiau, jo išplėtotą moderniojo ateizmo kritinę analizę reikėtų pamėginti pamatyti platesniame XX amžiuje vykusios filosofinės diskusijos dėl modernybės prasmės kontekste. Vienas iš svarbiausių klausimų šioje diskusijoje buvo modernybės ir sekularizacijos idėjų prasmės ir jų santykio problema. Modernybės ir sekularizacijos fenomenų sąveiką istoriniu ir filosofiniu požiūriu tyrinėjantys šiuolaikiniai autoriai (Vattimo 2002: 69-74; Casanova 2011: 55-60) pastebi, kad istorinio sekularizacijos proceso apmąstymai ilgą laiką buvo pasidalinę į dvi kryptis, kurias sąlyginai galima pavadinti „modernistine“, būdinga Apšvietos racionalizmo tradicijai, ir „antimodernistine“, įprastai siejama su religine (ypač katalikiška) istoriografija. Pirmoji buvo įpratusi matyti modernybę kaip epochą, kurioje vyksta savaimė akivaizdus ir neapgrėžiamas sekularizacijos – kaip laisvinimosi iš religinės tradicijos – procesas, o antroji modernybėje ir sekularizacijoje pirmiausia įžvelgė, ypač dėl antikrikščioniškų Prancūzijos revoliucijos apraiškų, daugiausia antireliginės prigimties vyksmą, skatinusį jos katastrofiškų moralinių ir socialinių padarinių nuojautą, tad kartu – ir gynybinę, „antimodernią“ laikyseną. Ši modernio ir antimoderno priešprieša atspindėjo ir dvinarę sekuliarumo–sakralumo schemeje, kurioje, kadangi kiekviena plotmė suvokta kaip besiskleidžianti tik kitos sąskaita, sekularizacija suvokta kaip pasaulietiško (sekuliarumo) erdvės „atkariavimas“ iš anapusybeje pasaulį projektavusio religinio (transcendentinio) mąstymo. Kaip tik todėl, ypač Apšvietos *philosophes* darbuose, ji buvo vaizduojama kaip pasaulio atkerėjimo ir išsivadavimo iš mitinio bei religinio mąstymo procesas bei laikoma vienu iš svarbiausių europietiškosios modernybės tapimo veiksnių. Visgi šis daugiausia Apšvietos racionalizme vyravęs sekularizacijos vaizdins pradėjo smarkiai

komplikuotis dar XIX amžiaus pabaigoje, ir ypač Nietzsche'ės filosofijoje. Čia visa jėga iškilo modernųjį racionalizmą nuvainikuojantis įtarimas, kad pažangia, racionalia, visus praeities mitus ir prietarus įveikusia save laikanti modernioji epocha ir jos išpažįstamas humanizmas tik slepia nihilistinę modernybės prigimtį. Todėl Nietzsche'ė neturėjo iliuzijų, kad po „Dievo mirties“ galėtų sekti praeities tamsybės nuskaidrinantis Proto amžius („iš principo, tai tik moralinis dievas, kuris yra įveiktas“ (Nietzsche 1968: 36)), ir vietoje jo pranašavo naująjį mitologinį laikmetį („kiek daug naujų dievų dar gali rasti!“ (1968: 534)). Tai buvo ženklas, jog sekuliarizacija, kelis šimtmečius laikyta modernybės ir religijos santykio *sprendimu*, vėl grįžo į filosofinės refleksijos lauką kaip *problema*. Kaip tai komplikavo racionalistinę sekuliarizacijos – kaip „išsivadavimo“ iš religinės tradicijos – vaizdinį, atspindi jau XX amžiaus pradžioje išsiskojusi diskusija dėl teologinių moderniosios epochos ištakų ir jos santykio su krikščionybe. Pradedant Maxo Weberio, Ernsto Troeltscho ir Carlo Schmitto darbais, diskusija dėl modernybės santykio su religija visavertę (ne tik filosofinę, bet ir teologinę) plėtotę įgijo Karlo Bartho, Friedricho Gogarteno, Rudolfo Bultmanno (paminint tik kelis iš vadinamųjų „sekuliarizacijos teologų“²²), Karlo Löwitho, Hanso Blumenbergo (idėjų ir filosofijos istorijos), Erico Voegelino (politinių idėjų istorijos ir politinės filosofijos) ir kitų mažiau žinomų autorių darbuose²³.

Prie pastarųjų reikėtų priskirti ir Del Noce'ę. Atkreiptinas dėmesys, kad Esposito (2010) dėmesį į Del Noce'ės filosofiją atkreipia būtent modernybės ir sekuliarizacijos santykio problemos kontekste. Esposito teigimu, kai 9-ajame dešimtmetyje modernybės problema sugrįžo į italų minties filosofinę diskusiją „sekuliarizacijos teoremos“ pavidalu, Del Noce'ė ją jau buvo apmąstęs ir pakėlęs į filosofinės problemos lygmenį:

Išskirtinis teorinis knygos *Ateizmo problema* originalumas glūdi ne tiek sekuliarizacijos teoremos kaip modernybės interpretacinio kriterijaus atmetime, kiek pačiame moderniam žiūros kampe, iš kurio yra

²² Turima galvoje Karlo Barth'o, Rudolfo Bultmanno, Friedricho Gogarteno ir kitų iškilių XX amžiaus protestantų teologų darbuose išplėtotą sekuliarizacijos teologijos paradigma, iš esmės permašęsi XVIII-XIX amžių Apšvietos filosofijoje įtvirtintą krikščioniškojo tikėjimo ir moderniojo sekuliaraus pasaulio priešpriešą. Sekuliarizacijos teologų darbuose ši modernybės interpretacinė kategorija buvo pirmą kartą krikščionybės atžvilgiu įvertinta pozityviai ir netgi interpretuota kaip istorinis pačios krikščionybės produktas.

²³ Detalią filosofinės XX amžiaus diskusijos sekuliarizacijos klausimu bibliografiją ir vertingą jos rekonstrukciją pateikia Giacomo Marramao (1994), taip pat Massimo Borghesi (2008).

argumentuojama. Moderniame ne ta prasme, kuria tais pačiais metais Hansas Blumenbergas neigė Karlo Löwith'o tezes gindamas paradigminę modernybės autonomiją; Del Noce'ė sekuliarizaciją pavertė interpretacine teze moderniojo horizonto viduje – to paties, kurį ji turėjo interpretuoti ir kuris, būtent dėl to, liko neištirtas. (2010: 226)

Tačiau Del Noce'ės filosofinės sekuliarizacijos kritikos rekonstrukciją Esposito įvykdo skubotai, praleisdamas kritiškai svarbius jos momentus (ypač – pamatinius racionalizmo kritiką grindžiančius argumentus), kuriuos panaikinus Del Noce'ės pozicijai iš tiesų lemta, kaip vėliau bando įteigti Esposito, „patirti istorinę ir kartu filosofinę nesėkmę“ (231).

Siekiant šio skubotumo išvengti, verta įsigilinti į Del Noce'ės pozicijos modernybės ir sekuliarizacijos santykio klausimu pamatines prielaidas. Mąstant aukščiau minimos diskusijos kontekste, Del Noce'ė modernybės problemą svarsto ne susitelkdamas į pirmiausia metafizinę modernybės plotmę (kaip, tarkime, Heideggeris²⁴) ar keldamas teologinės sekuliarizacijos prasmės klausimą (kaip Gogartenas²⁵ ar Löwithas²⁶), bet į moderniosios filosofijos problematikos centrą iškeldamas ateizmo fenomeną kaip filosofinį (ir ne tiesiog praktinį²⁷) modernybės klausimą. Šį aspektą būtina pabrėžti: formuluodamas *ateizmo problemą* Del Noce'ė siekia ne pasmerkti modernybę kaip ateistinį fenomeną, o kelia teorinę modernybės istorinės savivokos problemą ir formuluoja ją būtent *filosofijos istorijos* kaip problemos plotmėje. Del Noce'ės terminais sakant, ateizmo

²⁴ Heideggeris „modernybei būdingo istorinio pagrindo“ (*Geschichtsgrund*) ieško ten, kur „kiekviena istorija ieško savo esminio pagrindo (*Wesensgrund*): metafizikoje, t. y., naujoje esinio tiesos ir esmės apibrėžtyje“, prasidedančioje su Descarteso metafizika (Heidegger 1882: 100). Kaip žinia, šį modernybės pagrindą galiausiai jis aptiks nihilizmo kategorijoje, kuria remdamasis, visą Vakarų metafizikos istoriją Heideggeris interpretuos kaip nihilistinį vyksmą, galutinai išsiskleidžiantį dvidešimtajame amžiuje technikos pavidalu.

²⁵ Siekdamas išeiti iš Apšvietos įtvirtintos proto ir tikėjimo supriešinimo schemas, Gogartenas radikaliai permastė krikščioniškojo tikėjimo ir modernaus sekuliarizuoto pasaulio santykį, pirmą kartą krikščioniškojo tikėjimo atžvilgiu sekuliarizacijos idėją įvertindamas pozityviai – ne kaip soterinį tikėjimo branduolį ardantį procesą, o kaip progresyvų religiškumo tapsmą „istorišku“ ir „pasaulišku“, kuriame tikėjimas išlaisvinamas iš „krikščioniškosios kultūros“ idėjos, Gogarteno manymu, užteršusios soterinį religijos branduolį nepelnytai sakralizuotais pasaulio (kultūros) elementais (Gogarten 1953).

²⁶ Löwith'o pozicija bus detalčiau nagrinėjama sekančiuose skyriuose.

²⁷ Turima galvoje kito iškilaus XX a. katalikų autoriaus – Jacqueso Maritaino – šiuolaikinio ateizmo refleksija (1949). Maritainas ateizmą laikė visų pirma moraline reakcija į pačių tikinčiųjų *praktinį ateizmą*.

suprobleminimas sutampa su *filosofijos istorijos* pavertimu *pirminiu teoriniu* dabarties filosofijos klausimu:

Ateizmo fenomeno kaip istorinės aktualybės pirminės duotybės suprobleminimas – kylantis tiek iš problemiškos (postuluojamos) formos, kuria jis šiandien yra priverstas pasireikšti, tiek iš paskutiniaus dešimtmečiais pasiekto suvokimo, kad jis žymi filosofinės krypties, kurią apibrėšiu kaip racionalizmą, galutinę pakopą – tuo pačiu iškelia, kaip <teoriškai> pirminį, įprastinio filosofijos istorijos vaizdinio klausimą. (2010: 9-10)

Ši *Ateizmo problemos* pradžioje pateikiama „esminė tezė“, su kuria Del Noce'ė įžengia į, pavadinkime taip, „modernybės teritoriją“, reikalauja kelių preliminarių pastabų. Pirma, „racionalizmo“ terminą Del Noce'ė vartoja ne, kaip būtų įprasta, pažinimo teorijos (gnoseologinės kategorijos) prasme, bet supranta jį pirmiausiai kaip modernioje filosofijoje dominuojančią *filosofinę esmę*²⁸ ir apibūdina kaip metafizinę poziciją, užimamą išimtinai antgamtinės transcendencijos atžvilgiu. Šiuo požiūriu tiksliausiu racionalizmo apibūdinimu Del Noce'ė laikė pateiktą Jeano Laporte'o 1945 metų darbe *Descartes'o racionalizmas (Le rationalisme de Descartes)*:

Lemianti yra pozicija, priimta religijos atžvilgiu. Racionalistas priima religiją su sąlyga, kad kalbama apie racionalią religiją kaip proto teiginių perteikimą simboline kalba arba apsiribojančią pačia mūsų turima proto – kaip universalios žmonių bendrystės principo – savimone. Jis atmeta bet kokią *transcendenciją* ir užsidaro *imanencijoje*, nes mano, kad protas, mūsų protas, nesilaiko ant nieko kito, neturi poreikio būti atbaigtas niekuo kitu, tad ir neturi rūpintis jokių *anapus*. Jis pasitenkins, griežtai kalbant, *nepažinumu*, bet niekada netoleruos to, kas *antgamtiška*. (Laporte 1945: XIX)

(kaip matyti, šis Laporte'o apibrėžimas iš esmės atitinka Šestovo racionalizmo kritiką, aptariamą 1.2.3. dalyje).

Antra, išsireiškimu „įprastinis filosofijos istorijos vaizdinys“ (esame 1964-uosiuose) Del Noce'ė žymi moderniojo racionalizmo tradicijoje įsitvirtinusių imanentistinę modernybės koncepciją, kurią apibendrintai charakterizuoja tokia tezė: modernusis mąstymas nepalaujama jada išsilaisvinimo iš antgamtinės (religinės ir metafizinės) transcendencijos ir vis didesnio imanentizmo linkme (šiandienos filosofinėje literatūroje ši

²⁸ Racionalizmas kaip *filosofinė esmė* detaliam aptariamam ir apibrėžiamam 1.2.3. dalyje. Racionalizmo, moderniojo racionalizmo ir metafizinio racionalizmo terminus Del Noce'ė įprastai vartoja kaip sinonimus.

imantizmo tezė dažniau įvardijama tiesiog bendru *sekuliarizacijos* terminu, kai nurodomi modernieji jo pavidalai). Bendrai paėmus, ĉia Del Noce'ė turi galvoje hegeliškąją modernybės sampratą, išskleistą pirmiausia jo *Istorijos filosofijoje* ir *Filosofijos istorijos paskaitose*. Galima nusistebėti, kodėl Del Noce'ė ją vadina „įprastine“ ir „dominuojančia“, kai Hegelio filosofijos dvasia persmelktas italų neoidealizmas (Croce'ės ir Gentile'ės filosofijos), kultūriškai dominavęs visą pirmąją XX a. pusę, jau buvo netekęs turėtos hegemonijos ir užleidęs vietą iki tol cenzūruotoms filosofinėms srovėms (Nietzsche'ės, Schopenhauerio, Kierkegaardso egzistencializmui, marksizmui, įvairioms naujojo racionalizmo formoms – neopozityvizmui, neopragmatizmui ir t. t.). Kaip paaiškės toliau, tai sietina su Del Noce'ės kritika aksiologinei modernybės idėjai (t. y. idėjai, kad modernybė žymi imantistinę filosofinę ir kultūrinę pakraipą), besitęsiančiai įvairiose istorizmo, marksizmo ar naujosios apšvietos formose net ir atmetus Hegelio istorijos filosofiją. Žinoma, Del Noce'ė turi galvoje ne tik itališkąjį, bet ir platesnį europinės filosofijos horizontą. Jei Habermasas teisus – tai yra, jei modernybės vidinės istorinės sąsajos su weberiškuoju Vakarų racionalizmu yra modernybės istorinės savivokos pagrindas, ir jei postmodernizmas bando save grįsti vien tik griaudamas šias vidines sąsajas (Habermas 1987: 1-3) – tai ir šiandien aksiologinė modernybės idėja tebėra vienas atraminių filosofinio modernybės diskurso elementų.

Grįžkime prie *Ateizmo problemos* pirmosios ir pagrindinės tezės: ateizmo fenomeno suprobleminimas verčia suabejoti „įprastine“ (hegeliškąją-idealistine) moderniosios filosofijos istorijos kaip mąstymo imantizacijos proceso (ir platesne prasme – modernybės kaip neapgrėžiamo sekuliarizacijos proceso) samprata. Šios sampratos pamatas ir yra tai, ką Del Noce'ė vadina *aksiologine modernybės idėja*. Etimologiškai reiškianti tiesiog chronologinę „dabarties“ (*hodiernus*) kategoriją, „moderno“ sąvoka, sujungta su „filosofijos“ terminu, įgyja *aksiologinę* reikšmę²⁹: ima žymėti slenkstį, kurį peržengus suvokiama, kad kai kas „šiandien daugiau nebėra įmanoma“³⁰ (Del Noce 2008: 33). Tai, kas

²⁹ Panašiai teigia Reinhartas Koselleckas, sakydamas, kad istorinė sąmonė, kurią išreiškia sąvoka „modernieji“ arba „naujieji laikai“, sukūrė istorinę-filosofinę žiūrą – refleksinį savo pačios vietos, atsiradusios iš istorijos apskritai horizonto, išvaizdavimą (Koselleck 1979, cit. iš Habermas 1987: 5-6).

³⁰ Del Noce'ės formuluojamą *aksiologinę modernybės idėjos* problemą (kaip teorinę ateizmo problemos formuluotę) vėliau panašiai suformuluos Habermasas: „modernybė negali ir daugiau nesiskolins savo orientacinių kriterijų iš kitos epochos teikiamų modelių; ji turi sukurti savo normatyvumą remdamasi savimi pačia. Modernybė mato save atgręžtą į pačią save (t. y., ne į praeitį) be galimybės to

aksiologinėje modernybės idėjoje laikoma „daugiau neįmanoma“, yra antgamtiškoji (tiek metafizinė, tiek religinė) transcendencija. „Atsisveikinimas“ su antgamtiškumu modernioje filosofijoje įgauna įvairius pavidalus: ar kaip „išaugimas iš vaikiškos žmonijos raidos būklės“ (Giordano Bruno, Barucho Spinozos, Hegelio mąstyme pasikartojantis motyvas), ar kaip „perėjimas nuo mito prie kritikos“ (kritinėje istorijos filosofijoje) (Del Noce 2008: 33-37). Tačiau bendra yra tai, kad šis perėjimas vaizduojamas optimistiškai. Kitaip tariant, aksiologinės modernybės idėjos rėmuose modernybė nėra tik po antikos ir viduramžių sekanti istorinė epocha. Iš antgamtės išsivadavusi modernybė tampa vertybiškai „įkrauta“ filosofine kategorija, simbolizuojančia žmonijos išsivadavimą iš mitologinės ir religinės pasaulėžiūros ir progresą didesnio racionalumo, laisvės ir gamtos užvaldymo link. Šiuo atžvilgiu Del Noce'ė netgi brėžia

modus operandi analogiją tarp viduramžių mąstytojo krikščionio ir šiuolaikinio sekuliaraus mąstytojo: pirmasis pradėdavo nuo šventosios istorijos, kurią laikė nekvestionuotina; antrasis pradeda nuo pasaulietinės istorijos ir tvirtina, kad nuo naujojo mokslo laikų – pirmiausia humanizmo ir Renesanso – atsirado pasaulis, įgyjantis filosofinio įvykio statusą, nes jis gali rasti savo pateisinimą ir savimonę tik filosofijose, kurios radikaliai atsiskiria nuo antgamtiškumo. (2008: 38-39)

Aksiologinė modernybės idėja bei jos implikuojamas mąstymo ir kultūros sekuliarizacijos vaizdiny tampa viduramžių religiniame mąstyme istorijai prasmę teikusio Apreiškimo moderniuoju pakaitalu.

Mūsų manymu, reikėtų išskirti du svarbiausius Del Noce'ės argumentus, grindžiančius jo tezę, kad ateizmo fenomeno iškėlimas į moderniosios filosofijos problematikos centrą verčia suabejoti „įprastine“ moderniosios filosofijos raidos kaip „neapgėžiamos mąstymo imanentizacijos“ vaizdiniu. Pirmasis, ir svarbiausias, yra jo pateiktas Descartes'o filosofijos *religinės dviprasmybės* argumentas. Del Noce'ės išvelgiamas didysis paradoksas yra tai, kad erdvė racionalizmo ir ateizmo pleištui atsiranda Descartes'o filosofijoje, kuri, Del Noce'ės įsitikinimu, gimsta kaip mėginimas atremti būtent libertiniškąjį skepticizmą ir ateizmą. Įprastai idėjų istorijoje sutinkamą *libertinage érudit* terminą Del Noce'ė čia pakelia iki filosofijos rango. Juo jis įvardija ne tiesiog istorinį ir kultūrinį reiškinių, apibūdinančių praktines ir eklektiškas įvairių XVI-XVII a. skepticų pozicijas, bet mąstymo kryptį, pasižyminčią bendra mąstymo struktūra ir

išvengti.“ (1987: 7). Tiesa, šiuo atveju panaši modernybės problemos formuluotė, bet ne už jos esančios intencijos.

principais bei atstovaujama tokių konkrečių autorių kaip M. Montaigne'is, P. Charron'as, G. Naudé ir kt.³¹. Pamatinį libertiniškojo mąstymo struktūros principą Del Noce'ė įžvelgia tame, kad šis iškyla kaip skepticizmas, ne tik išreiškiantis natūralistinį ir hedonistinį žmogaus supratimą, bet ir filosofiniu požiūriu atmetantis bet kokį steigiantįjį metafizinį principą.

Libertiniška abejonė, teigia Del Noce'ė, yra abejonė, kuri *susikuria*; kaip gamtiškumo būtinybės (arba istorijos, suvestos į gamtišką būtinumą) išraiška manyje; iš istorinio požiūrio taško, ji išreiškia tiek istorinio ir geografinio horizonto išsiplėtimą, tiek Macchiavelli'o nustatytą politiką. Tad ji yra istorinės krizės išraiška; atsikartojimas sąmonėse to jusliškumo, kuris – paprastu savo tikroviškumo aspektu – atrodo tarsi panaikinantis tai, ką tradicija buvo mokiusi, ir sugrąžinantis – kad galėtų būti suvoktas – tiek Macchiavelli'į, tiek paduvietišką natūralizmą, kurie, susidurdami su pasauliu, galop įgyja metafizinio skepticizmo ir kritinio racionalizmo destruktine prasme formas. Taigi, žvelgiant į *Metafizinius apmąstymus* galime pastebėti, kad dekartiškoji abejonė yra tiksliai apversta libertiniška abejonė. Descartes'ui pirmasis tikrumas yra *aš*, kuris *laisvai* abejoja natūralia tikrove (t. y., ją nu-tikrovina); kuris, kiek abejoja laisvai, tiek yra asmeniškasis ir konkretus subjektas, ne abstraktus intelektas; kuris, kiek yra tikras savo buvimu, kai tuo tarpu natūrali tikrovė yra abejotina, tiek egzistuoja pats iš savęs, t. y., yra substancija (*res cogitans*). Šis <nu-tikrovinimas> buvo natūralios tikrovės buvimo-iš-savęs (*lot. aseitas*) paneigimas; pareiškimas, kad natūrali tikrovė nėra Būtis, galutinėje analizėje buvo įmanomas todėl, kad *res cogitans* yra *res cogitans Deum*. Kad libertiniškame mąstyme reikia įžvelgti pirmąjį priešininką, prieš kurį susiformavo esminės filosofinės Descartes'o tezės, man atrodo neabejotina, net jei tai neturi reikšti tapatinimosi su religine Descartes'o interpretacija. (Del Noce 2008: 51-53)

Tokiu būdu Descartes'o metafizinis atsakymas libertiniškajam skepticizmui įgyja, argumentuoja Del Noce'ė, *religinės dvipramybės* formą.

Ši dviprasmybė kyla iš jo kritikos libertiniškam mąstymui, pasireiškiančios kaip paprastas apvertimas, kuris per daug atiduoda priešininkui –

³¹ *Libertinage érudit* terminas ypač išpopuliarėjo po René Pintard'o darbo *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle* pasirodymo 1943 m. Del Noce'ė šį terminą naudojo atsispirdamas nuo šios istorinės Pintard'o studijos.

implicitiškai pripažįsta, kad filosofija, kuri atsispiria nuo jusliškumo – tiek nuo gamtos, tiek nuo istorijos – negali užsibaigti kitaip kaip šia [jusliška, *a.p.*] mąstymo forma; ir tai pagimdo separatizmą, kurio perspektyvoje žmogus padėtas kaip egzistuojantis atskirai ir esamybėje idėjų, kurios yra tik jo idėjos. Kitaip tariant, Descartes'o mąstyme koegzistuoja laisvės patirtis, kuri yra jo religinis motyvas, ir separatizmas, kuris sutampa, jeigu gerai įsižiūrėtume, su tuo imanencijos principu, kuris bus taip smarkiai išskleistas moderniojoje filosofijoje. (2008: 53)

Taigi, dekartiškoji *religinė dviprasmybė* reiškia religinio ir sekuliaraus momentų ypatingos jungties formą: viena vertus, dekartiškoji laisvės samprata teigia *ego* transcendenciją pasaulio atžvilgiu, kuri laiduoja personalistinį santykį su Dievu; kita vertus, dekartiškoji laisvė reiškiasi kaip natūralaus ir istorinio pasaulio kaip empirinių duotybių neigimas. Empirinės tikrovės neigimu, kuris sutampa su laisvės momentu, *ego* atranda Dievą grynoje dvasinėje vidujybėje – t. y., tokia santykių, kuris pašalina bet kokį gamtiškumą ir istoriškumą. „Atrodo, kad agoniškas santykis su gamta, tvirtinamas kiekviename Descartes'o mąstymo aspekte, veikia kaip kovos su nuodėme surogatas“ (Del Noce 1954: 208). Laisvė, kuri kaip *ego* transcendencija atveria Dievui, yra ir laisvė, kuri kaip išorinio pasaulio neigimas atima vertę iš istorinio Apreiškimo. Descartes'ui tad būdingas „antropologinis optimizmas“ (Valentini 2011: 8), kylantis iš jo epistemologijos: žmogus atrodo esąs pajėgus pažinti tiesą ir pirmuosius metafizinius principus naudodamasis vien savo proto galiomis. Dėl šio bruožo Del Noce'ė Descartes'o filosofiją dar apibūdino kaip *neopelagianizmą* – kaip mąstymo tipą, kuris žmogų laiko pajėgiu pasiekti tiesą, padarydamas – tai šalutinis jo efektas – dieviškosios malonės veikimą pertekliniu. Šios Descartes'o „nuolaidos libertinizmui“ kaina Del Noce'ei itin didelė: iš filosofinio mąstymo lauko tarsi pranyksta integraliam žmogaus supratimui būtini elementai, visų pirma – nuodėmės ir nuopuolio tema kaip žmogaus trapumo savimonės pamatas. Padarydamas „nuolaidą libertinizmui“ ir metafiziškai įsteigdamas imanencijos principą, Descartes'as duoda pradžią moderniajam arba metafiziniam racionalizmui:

To, kas nėra tikintis, dėmesys nukrypsta ne į tą Descartes'o filosofijos aspektą, kuris, net jei yra autonomiškos filosofijos dalis, atviras išgelbėjimui naudingoms tiesoms, bet, pirma, į tą negatyvumo galią, su kuria galiu sulaužyti savo priklausomybę nuo istorijos ir tapti pajėgiu steigti absoliučiai naują pradžią, ir, antra, į šios galios sujungimą su žmogaus viešpatavimo

gamtai idėja; požiūris, kuris, kaip matėme, atrodo negalintis pilnai išsipildyti kitaip kaip tik išsivaduojant nuo bet kokio ryšio su antgamtiškumu. (Del Noce 2007: 105-106)

Kita vertus, kartu čia būtina pastebėti, kad Del Noce'ės išplėta Descartes'o filosofijos *religinės dviprasmybės* idėja yra racionalistinei filosofinei istoriografijai alternatyvi Descartes'o mąstymo interpretacija. Šioje perspektyvoje filosofinės modernybės pradininkas nėra „herojus“, kuris po tūkstančio viduramžių filosofijos tarnystės teologijai metų „filosofijos reikalą vėl pradėjo iš pat pradžių“ (Hegelis 2001: 194). Moderniosios filosofijos pradžia Del Noce'ei yra *religinės dviprasmybės*, o ne užprogramuotos mąstymo imanentizacijos pradžia: ji atvira tiek religinei, tiek racionalistinei (ateistinei) plėtotei.

Antroji priežastis, kodėl aksiologinė modernybės idėja Del Noce'ei atrodo problemiška filosofiniu požiūriu, atsiskleidžia sulyginus dvi moderniojo racionalizmo raidoje paeiliui iškylančias santykio su antgamatine transcendencija formas: *dieviškąjį imanentą* ir *radikalų ateizmą*. Antgamtinę transcendenciją atmetantis modernusis racionalizmas ankstyvuoją savo pavidalu nukreiptas ne prieš pačią religiją, o tik prieš religijos konceptualizavimą transcendencijos terminais. Pirminė racionalizmo intencija yra būtent išgryninti Dievo idėją – apvalyti ją nuo antikinės kilmės „antgamtės“ kategorijos. Todėl ankstyvąją moderniojo racionalizmo formą Del Noce'ė ir vadina *dieviškojo imanento* (arba *dieviškumo imanencijos*) terminu. Juo Del Noce'ė iš esmės žymi visą moderniojo idealizmo tradiciją ir jai būdingą „imanentistinę-idealistinę modernybės koncepciją“ (2010: 83). Kaip žinia, pagrindus šiai koncepcijai – moderniosios filosofijos kaip perėjimo iš transcendentinio į imanentinį mąstymą teorijai – paklojo Hegelis. *Filosofijos istorijos paskaitose* išplėtotoje Vakarų filosofijos istorijos konstrukcijoje antikinė filosofija žymi kosmologinį, krikščioniškoji – antropologinį tarpsnį. Viduramžių epocha Hegeliui – energingas, bet galiausiai nesėkmingas bandymas suderinti antikinę ir krikščioniškąją filosofiją: priimdama antikines mąstymo kategorijas, krikščioniškoji filosofija turi steigti antgamtiškumo idėją, taip pridama iki minties, kad dvasinė plotmė pilnai realizuojama tik transcendencijos dėka. Žemiškoji tikrovė įgyja prasmę ir vertę tik dėl ryšio su ją transcenduojančia anapusybe. Modernybė Hegeliui prasideda tada, kai iš šio kompromiso išsilaisvinama pilnai išplėtojant antropologinį krikščionybės motyvą – jo dėka transcendencija jau neprojektuojama „anapus“ pasaulio, bet susitaiko su juo, tampa iš tiesų pasauliška ir istoriška (Del Noce 2008: 34). Šiuo požiūriu modernybė Hegeliui – kaip pabrėžia ne tik Del Noce'ė, bet ir Leo Straussas

(1975), Karlas Löwithas (1991: 327-333) ar daugybė kitų autorių – yra filosofinė krikščionybės sekuliarizacija. Kitaip nei religiją iš moderniojo mąstymo horizonto pašalinti norėję prancūzų *philosophes*, Hegelis religiją norėjo išsaugoti filosofijoje racionalizuoto Absoliuto pavidalu. Kitiška modernioji sąmonė paneigia ne religiją ir jos esmę sudarančią dieviškumo idėją, o tik Dievo idėjos transcendenciją. Dievas iš transcendentinių aukštybių nusileidžia į pasaulį: „Dvasios dangus išsigiedrija žmonijai“ (Hegelis 1990: 428) ir tampa istorijai imanentišku protu, pačiu istorijos racionalumu. Tai *dieviškumo imanencijos* filosofijoje ir suprantama, bendrąja prasme, kaip sekuliarizacija: racionalumo ir laisvės (imanentinio dieviškumo raiškos formų) tapsmas istorijoje, pasireiškiantis pasaulietinės modernybės dvasios pavidalais ir sutampantis su autentiška religiškumo prasme – žmogaus galia būti savarankiškai dvasios ir istorijos pasaulį pažįstančiu bei laisvai jį kuriančiu subjektu³². Kaip teigė savąjį aktualizumą idealizmo raidos kulminacija laikęs Gentile‘ė, „antikos žmogus melancholiškai jautė esąs atskirtas nuo tikrovės, nuo Dievo: modernus žmogus jaučia savyje Dievą, ir dvasios potencialume sveikina tikrąjį pasaulio dieviškumą“ (Gentile 1913, cit. iš Lo Schiavo 1974: 64). Moderniojo subjekto laisvės ir racionalumo realizacija pasaulyje sutampa su pilnutiniu pasaulio įdvasinimu, ir tai laikoma modernybės savimonės raidos viršūne.

Antroji moderniojo racionalizmo raidoje išryškėjanti religinės transcendencijos paneigimo forma Del Noce‘ės terminijoje žymima *radikalaus ateizmo* vardu. Jeigu *dieviškojo imanento* filosofija perrašo Absoliutą racionaliais terminais, *radikalus ateizmas* racionalų Absoliutą paskelbia paskutiniu teologinio mąstymo reliktu ir besąlygiškai jį atmeta. Pagrindiniai *radikalaus ateizmo* vėliavnešiai Del Noce‘ei, žinoma, yra Marxas ir Nietzsche‘ė. Pastebėkime, kad jų pozicija *dieviškojo imanento* filosofijų atžvilgiu yra dvilypė. Viena vertus, tiek Nietzsche‘ės, tiek Marxo filosofijose, nepaisant jų kritikos Apšvietai, iš dalies išlaikomas *aksiologinis* motyvas – religinis mąstymas ir antgamtinės transcendencijos idėja laikomi filosofiskai peržengtais. Antra vertus, jų požiūriu, „imanentinio dieviškumo“ filosofijos stokoja drąsos eiti iki galo. Marxo mąstyme šis „prikaištas“

³² „Žmogus, anksčiau žvelgęs į save kaip į istorijos traiškomą sraigtelį ar kaip į savo paties globėją prieš istorijos žabangus bei skatinamas atmesti praeitį kaip nemalonės prisiminimą, dabar, kaip tikras ir nenuilstantis autorius, mąstė save pasaulio istorijoje tarsi savo paties gyvenime. Istorija daugiau nebeatrodė nei kaip aklos jėgos viešpatystei apleista dvasios dyknė, nei kaip kažkas, kas palaikoma ir po truputėlį atitaisoma pašalinių jėgų – ji pagaliau rodėsi esanti dvasios darbas ir aktualybė, ir, kadangi dvasia yra laisvė, laisvės darbas.“ (Croce 1965: 10-12).

išsiskleis *filosofijos sutikrovinimo* (*Verwirklichung*) tema, tiesos kriterijų perkeliant į filosofškai racionaliai neverifikuojamą istorinės praktikos plotmę. Marxo teigimu, „istorijos užduotis, vieną kartą pranykus tiesos anapusei, yra atkurti šiapusybės tiesą. Tai neatidėliotina filosofijos užduotis“ (Tucker 1978: 54). Nietzsche'ės mąstyme bus apskritai suabejota bet kokio būties pagrindo ir pačios tiesos galimybe – jo iškeltas „dalykų vertės“ (Nietzsche 1996: 25) klausimas suardys bet kokias į jo akiratį patenkančias ligtolines filosofines akivaizdybes. Neatsitiktinai Nietzsche'ė pasišaipys „iš pačių naujausių idealistų“³³, o *Dievo mirtį* paskelbs grupei netikinčiųjų (Nietzsche 2013: 139-140), leisdamas aiškiai suprasti, kad po jos neužgims racionalaus Proto amžius, priešingai, visa egzistencija verčiau bus pasmerkta valios-galiai viešpatijai, be iliuzijų, kad paneigus antgamtinę transcendenciją galima lyg niekur nieko sukurti jos surogatą. Tokiu būdu *radikalus ateizmas* atmeta *immanentinio dieviškumo* koncepcijoje įtvirtintą filosofijos ir religijos kompromisą ir iki kraštutinumo nuveda moderniojo racionalizmo pagrinduose glūdėjusį neigiamą nusistatymą antgamtiškos transcendencijos atžvilgiu – Del Noce'ės žodžiais, „tiesiog konstatuoja, kad monoteistinis Dievas nyksta be pėdsako tarsi antikinė dievybė“ (2008: 44).

Be to, Del Noce'ė pastebi, kad *radikalus ateizmas dieviškojo imanento* filosofijos pabaigoje iškyla istoriniu požiūriu išskirtiniu – postulatyviu (it. *postulatorio*) – būdu, kuris nebūdingas ankstesnėms moderniojo ateizmo formoms, ir dėl to dar labiau prašosi kritinės filosofinės refleksijos:

[Jau] Descartes'as buvo atkreipęs dėmesį į tai, kaip arbitraliai tšiosios tikrovės egzistencija laikoma, nepriklausomai nuo ryšio su „aš“ ir Dievo egzistencija, savaime galiojančia akivaizdybe, ir vertinimas jam buvo laisvos valios aktas; taip Rousseau'o ateistinėje abejonėje matė valios sprendimą, kad Dievo nebūtų (Kanto mąstyme ši Rousseau'o tezė įgys praktinio proto postulatų ir ryšio tarp moralinės ir religinės sąmonių formą). <...> Tačiau dabarties ateizmo išskirtinis bruožas yra tas, kad jis pasirodo *pripažindamas* šį postulatyvų pobūdį; t. y., atmesdamas tą aspektą, dėl kurio kantiškoji mintis gali būti pristatoma kaip *maršrutas* link Dievo“ (2010: 16-17). „Tai tolygu pasakyti, kad XIX amžius buvo Rousseau'o („visada išlaikykite savo dvasią trokštančią, kad Dievas būtų, ir niekada tuo neabejokite“) ir Kanto (dorybės ir laimės sutapimo viršjuslinėje tikrovėje viltis kaip pamatinis ir legitimus žmogiškosios situacijos aspektas) amžius, ir kad mūsų ateina po Nietzsche'ės. <...> Kaip mokslo, moralės ir politikos teologinio pagrindo

³³ „Jie dar toli gražu nėra laisvi protai, nes dar tiki tiesa“ (Nietzsche 1996: 171).

paneigimas, šiandienos ateizmas neigia visų pirma tai, kas XIX amžiaus filosofinei kultūrai buvo nediskutuotina (kad Dievas yra vertybė) ir todėl apriboja šį procesą nuo Dievo kaip vertybės prie jo egzistencijos, įvairiomis formomis būdingą XIX amžiaus mąstymui. (344-345)

Šis moderniojo racionalizmo raidoje įvykstantis perėjimas nuo *dieviškojo imanento* prie *radikalaus ateizmo*, kurį taip pat galėtume pavadinti moderniosios sekuliarizacijos idėjos metamorfoze, Del Noce'ei yra fundamentalios reikšmės. Pirmiausia³⁴ (prisiminkime šio poskyrio pradžioje cituotą *Ateizmo problemas* „esminę tezė“) – dėl ateizmo pasirodymo moderniojo racionalizmo raidos *pabaigoje*. Būtent dėl šios priežasties Del Noce'ė *ateizmo problemą* kelia pirmiausia kaip *filosofijos istorijos* problemą. *Dieviškumo imanencijos* filosofija manėsi peržengusi ateizmą kaip modernybės *pradžioje* iškilusią, teisinga – transcendencijos kritikos – linkme nukreiptą, bet nebrandžią moderniojo mąstymo poziciją. Mėgindamas atkovoti šiaurinės tikrovės vertę iš anapusybės tikrovės pagrindą projektuojančio transcendentinio mąstymo, ateizmas, moderniojo idealizmo požiūriu, pasilieka materialistinėje formoje, nes yra nukreiptas prieš Dievą, „vis dar vaizduojamą kaip erdvinę išorę“ (Del Noce 2008: 46). Kitaip tariant, ateizmas transcendentinį mąstymą tesugebėjo apversti aukštin kojom: ką pastarasis projektavo Dievui kaip transcendentinei būčiai, ateizmas priskyrė šiaurinei materijai, todėl virto tik dogmatiška ir primityvia realizmo forma (materializmu) – savotišku senosios religijos atspindžiu, dievinančiu kitą objektą³⁵. Tuo tarpu moderniajame idealizme tiek transcendentinis mąstymas, tiek ateizmas laikomi peržengtais šio dogmatizmo išvengiant. Vėl perfrazuojant Gentile'ę, modernus mąstymas „atsisako projektuoti amžinybę transcendencijoje“ ir suvokia ją kaip „radikaliai imanentišką absoliučios dvasios tapsmą“, o idealistinė filosofija, vietoje to, kad užsispyrėliškai religiją neigtų, „atranda pasaulietinės dvasios sampratos gelmėje kai ką, kas yra esminga religinei dvasiai“ (Gentile 1921: 83). Teorinį pagrindą šiai pozicijai teikia idealistinė filosofijos samprata, kurios idealas glaustai nusakytas Hegelio *Filosofijos istorijos paskaitų* pabaigoje: „Iki čia nuėjo pasaulinė dvasia. Paskutinė filosofija yra visų ankstesnių filosofijų rezultatas; niekas neprarasta, visi principai išsaugoti.

³⁴ Antruoju – *moderniosios filosofijos ir religijos santykio problemas* požiūriu – *ateizmo problema* bus nagrinėjama sekančiame (2.2.) skyriuje.

³⁵ Del Noce'ė šią mintį perteikia taip: „modernus idealizmas nuo pat pradžių redukojo ateizmą į natūralistinį materializmą ir kritikavo jį kaip dogmatišką ir primityvią realizmo formą (to paties realizmo, kuris būdingas ir atgamtiškai religijai)“ (2010: 83).

<...> Apibrėžtos filosofijos <...> yra protingas dvasios eismas, jos būtinai yra *viena filosofija* savo vystymesi, *Dievo*, tokio, kokį jis save žino, *atsiskleidimas*“ (Hegelis 2001: 477-478). Taigi, racionalistinė filosofija, atmetusi tradicinės metafizikos kaip amžinųjų tiesų kontempliacijos sampratą ir būties akivaizdybę³⁶ kaip šios sampratos pagrindą, yra priėmusi kitą filosofijos sampratą ir kitą mąstymo tiesos kriterijų. Filosofija jai yra pats mąstymo kaitos – imanentizacijos, šalinančios iš mąstymo viską, kas yra anapus jo – procesas. Šiame procese ankstesnės mąstymo formos yra įveikiamos žengiant vis pilnesnio tiesos įsisąmoninimo (Dievo idėjos atsiskleidimo istorijoje ir jos prasmę užčiuopiančioje sąmonėje) link. Racionalizmą palaiko būtent šis įsitikinimas savo gebėjimu paaiškinti ir įveikti ankstesnes mąstymo pozicijas, paneigiant nebrandžius, dogmatiškus, ir kartu išsaugant pozityvius jų aspektus. Radikalus Marxo ir Nietzsche'ės ateizmas, iškildamas *dieviškojo imanento* filosofijos raidos *pabaigoje* ir atmesdamas ne tik dieviškąją transcendenciją, bet ir Dievo idėją *tout court*, šį pamatinį hegeliškos *filosofijos istorijos* sampratos principą paneigia. Žadėjusi nuvesti prie Dievo idėjos išgryninimo, *dieviškumo imanencijos* filosofija atvėrė kelią Dievo idėjai pašalinti. Štai kodėl ateizmas, Del Noce'ės teigimu, verčia suabejoti modernios *filosofijos istorijos* kaip mąstymo imanentizacijos proceso vaizdiniu. Ateizmas, kaip paaiškėja įvertinus jį *filosofijos istorijos* problemos požiūriu, nėra nuoseklus moderniojo mąstymo raidos rezultatas. Veikiau jis žymi racionalizmo prieitą aporiją: „ateizmas pjauna šaką, ant kurios kelis šimtmečius sėdėjo filosofinis imanentizmas“ (Borghesi 2011: 259). Moderniojo mąstymo raida, priešingai racionalizmo prielaidoms, nesileidžia redukuojama į vientisą ir progresyvią mąstymo pozicijų seką. Galima tai pavadinti *tikslų heterogeneze* filosofijos istorijos lygmenyje: aksiologinė modernybės idėja, atsiribodama nuo transcendencijos, manosi atverianti religinio mąstymo atžvilgiu platesnį moderniosios savimonės horizontą. Sekuliarizacijos idėja manosi atskleidžianti moderniojo istorinio proceso prasmę. Racionalizmo raidos pabaigoje išskylantis ateizmas šį horizontą komplikuoja, apnuogina jame glūdintį postulatyvų charakterį, filosofinio pagrįstumo trūkumą. Iki čia priena Del Noce'ės kritinė ateizmo analizė *filosofijos istorijos* požiūriu. Toliau mėginsime pažvelgti, kaip Del Noce'ė apmąsto ateizmą fenomenologiniu požiūriu. Čia atsiskleis subjektyvi (egzistencinė-religinė) Del Noce'ės filosofinio metodo pusė ir kartu jo struktūrinis integralumas: aksiologinė modernybės idėja, veikianti *filosofijos istorijos* konceptualizavimo lygmenyje, Del Noce'ei atsispindi ir moderniosios

³⁶ „ens est quod primum cadit in intellectu“ (Gilson 1986: 205).

filosofijos santykiyje su religija: kaip modernybės sąvokai priskiriama aksiologinė reikšmė, taip racionalizmas laiko save aukštesnio racionalumo forma religinio mąstymo atžvilgiu.

2.2. Ateizmas kaip metafizinis pasirinkimas

Praeito amžiaus 7-asis dešimtmetis gali būti matomas kaip sekularizacijos proceso Vakarų pasaulyje pilnatvės laikas. Didžioji dalis to meto intelektualų Vakarų visuomenėse vykstančius sekularizacijos procesus vertino kaip laikmečio ženklą ir kultūros lemtį. Sociologijoje tuo metu plačiai priimama sekularizacijos tezė numatė, kad technologiškai ir kultūriškai modernėjančiame Vakarų pasaulyje religijai palaipsniui traukiantis į privačią erdvę religiškumas po truputėlį apskritai nunyks kaip žmogiškoji reikmė (Berger 1967; Parsons 1967; Luhmann 1977). „Sekularizacija, kaip ir ateizmas, šiandien išties yra tapę kažkuo – kalbėjo K. Löwithas septintojoje Vokietijos filosofijos konferencijoje 1962 m. – kas akivaizdu savaime ir niekam nekelia ypatingo susirūpinimo. Pasaulio sekularizacija atrodo yra jau galutinai įvykusi“ (Latré et al. 2014: 33). Del Noce'ės *ateizmo kaip pasirinkimo* tezė eina į polemiką su būtent tokio požiūriu. Pokario Europos progresyvios kultūros susitaikymo su Weberio šaltakraujiškai prisiimta lemtimi „gyventi bedieviškame laikotarpyje be pranašų“ (Weber 1990: 80) akivaizdoje, Del Noce'ė iškėlė klausimą, ar ateizmas, priimamas kaip Vakarų kultūros *lemtis*, neturėtų kaip tik būti laikomas jos svarbiausia *problema*. Tuo labiau, kad – tai buvo ko gero svarbiausia kultūrinė darbo *Ateizmo problema* žinia – už dominuojančio racionalistinio Vakarų mąstymo ir kultūros raidos (kaip palaipsnio ir neapgręžiamo modernėjimo ir sekularėjimo proceso) vaizdinio esama paslaptingos prigimties pasirinkimo, žyminčio toli gražu ne racionalias šio vaizdinio prielaidas.

Suabejoti racionalizmo prielaidų objektyvumu Del Noce'ę paskatina ne tik *dieviškojo imanento* ir *radikalaus ateizmo* slinktyje atsiskleidžiantis neoidealistinio filosofijos istorijos vaizdinio nenuoseklumas, bet ir jau minėtas postulatyvus ateizmo filosofinės steigties būdas. Radikalai atmesdamas dieviškumo imanencijos filosofijoms būdingą filosofijos ir religijos kompromisą, ateizmas, Del Noce'ės teigimu, iki galo apnuogina dieviškumo imanencijos filosofijose sekuliaraus religiškumo pavidalais (prisiminkime Croce'ės „laisvės religiją“ arba Gentile'ės „sekuliary religingumą“) dar dangstyta neigiamą racionalistinę nuostatą antgamtinės transcendencijos atžvilgiu: „Formalus postulatyvus ateizmo pobūdžio

atpažinimas leidžia, mano vertinimu, išryškinti *pirminį pasirinkimą, esantį racionalizmo pagrinduose* (ir iracionalizmo kaip jo atspindžio), ir atveria jo vidinės kritikos galimybę“ (2010: 17). Racionalizmo „pirminis pasirinkimas“, jo pagrinduose glūdintis, *a priori* priimamas postulatų, teigia Del Noce‘ė, sutampa su *status naturae lapsae* (prigimtinės nuodėmės hipotezės) atmetimu:

Ateizmas prisistato kaip galutinis momentas raidoje tokio mąstymo, kuris nuo pat pradžių yra sąlygotas *neįrodyto* antgamtiskumo galimybės paneigimo ir kuri ankstesniuose savo raidos etapuose prisistato kaip Dievo idėjos išgryninimas, kaip perėjimas nuo transcendentinio Dievo prie imanentinio dieviškumo. Jeigu ši pirminį galimybės paneigimą pavadinsime racionalizmu, galėsime tarti, kad ateizmas išvelka į dienos šviesą jo pirminį pasirinkimą, neįrodytą *status naturae lapsae* atmetimą. (355-356)

Būtų galima pasakyti, kad susiedamas modernųjį racionalizmą su apreikštosios religijos dogmos – prigimtinės nuodėmės – atmetimu, Del Noce‘ė tik pakartoja katalikų filosofams įprastą kritiką modernybės atžvilgiu. Tačiau klausimas yra sudėtingesnis. Del Noce‘ė, panašu, yra įsitikinęs, kad prigimtinės nuodėmės problema yra ne tik teologinė, bet kartu ir išimtinai filosofinė problema³⁷. Todėl ir kritikuodamas racionalizmą Del Noce‘ė neužsiima *teologine* moderniosios *filosofijos* kritika iš išorės. Priešingai, „teologinį“ motyvą jis išvelgia pačioje modernybės filosofijoje, tiksliau – dominuojančioje racionalistinėje jos linijoje. „Teologinis“ elementas moderniajame racionalizme reiškia, kad *status naturae lapsae* atmetimas nėra tiesiog prigimtinės nuodėmės problemos apėjimas. Veikiau tai reiškia jos biblijinės prasmės apvertimą, kurį Del Noce‘ė išvelgia nagrinėdamas istorinę moderniojo racionalizmo raidą. Pavyzdžių jis randa ne vieną. Giordano Bruno *Triumfuojančio žvėries išvartyje* nuopuolis jau pateikiamas kaip būtinas ir pageidautinas: žmogaus moralumas glūdi ne Rojaus (nekaltumo) būvyje, o gėrio ir blogio pažinime. Analogiškas racionalistinis požiūris į blogio problemą pateikiamas, anot Del Noce‘ės, ir

³⁷ Kaip teigia Buttiglione‘ė, šios Del Noce‘ės pozicijos svarbą ir vaisingumą sunku pervertinti. Ji iš esmės atveria kokybiškai naują prieigos prie modernybės problemos galimybę: modernybę steigiančio racionalizmo esmė yra ne žmogiškojo subjekto atradimas. Modernybės pradžioje jis iš tiesų įvyksta, tačiau racionalizmas žymi ne patį šį atradimą, o tik vieną iš jo steigties būdų. Atrasdamas žmogiškąjį subjektą, racionalizmas kartu pašalina blogį kaip konstitutyvinį antropologinį žmogiškojo subjekto elementą (Buttiglione 1991: 65-66). Del Noce‘ė šią temą išskleidė plačiau kalbėdamas apie Descartes‘o filosofiją sąlygojantį molinizmą ir joje nauja forma iškilusį „neopelagianizmą“ (1965: 433 ir toliau).

Barucho Spinozos filosofijoje. Joje, viena vertus, nuodėmės problema išnyksta, nes visa ko priežastis yra Dievo idėja. Šv. Raštas apie tai kalba todėl, kad yra skirtas paprastiems žmonėms, išreikštas jiems suprantama kalba. Kita vertus, Spinozai, kaip ir Bruno, nuodėmė žymi pozityvų žingsnį moralinės pažangos keliu (Del Noce 2010: 24-27). Šį procesą vainikuoja Hegelis ir jo *Istorijos filosofija*, Del Noce'ės teigimu, galutinai apverčianti biblijinę prigimtinės nuodėmės prasmę:

Nuopuolis yra amžinas žmogaus mitas, kurio dėka jis tampa žmogumi. Tačiau buvimas šioje pozicijoje ir yra blogis, ir tokį skausmą dėl savęs ir aistringą lūkestį mes girdime Dovydo psalmėse, kai jis gieda: <Suteik man, Dieve, tyrą širdį ir atgaivink manyje tvirtą dvasią>. Šis pojūtis jau glūdėjo nuopuolyje, kuris tačiau išreiškia ne susitaikymą, bet tai, kad nelaimės būseną išlieka. Tačiau kartu čia išpranašaujamas susitaikymas, ir dar gilesniu būdu, Dievo ištartuose žodžiuose, pamačius, kad Adomas valgė medžio vaisių: <Štai Adomas pasidarė kaip vienas iš mūsų, žinąs kas gera ir pikta>.

Dievas patvirtina gyvatės žodžius. (Hegelis 1990: 343-344)

Taigi, kaltė, silpnumas ir nuodėmė – pasilikti „nelaimės“ (t. y., Rojaus-nekaltumo) būsenoje ir priimti Dievo sukurtą pasaulį kaip tobulą, neperžengti jo ribotumo, nežengti į tikrąjį „kas gera ir pikta“ pažinimą. Rojaus žmogus – ne Dievo tikrovę priimantis ir su ja besitapatintis, o „nelaimės būsenoje“ įkalintas žmogus. Laisvu ir protingu Žmogumi jis tampa tik paragavęs pažinimo vaisiaus, t. y., atmetęs Rojų. Nuopuolis racionalistinėje perspektyvoje – ne laisvos valios akto keliu į pasaulį įvesto blogio pasekmė, bet būtinybė ir tikrojo pažinimo sąlyga.

Už racionalistinio antgamtinės transcendencijos atmetimo tad slypi baigtinę individualybę neigianti racionalistinė askezė. Kaip jau aptarėme (1.2.3. poskyryje), dėl šios įžvalgos Del Noce'ė nemaža dalimi skolingas L. Šestovui, atskleidusiam ontologinę blogio problemos reikšmę ir jos ryšį su spekuliatyvios filosofijos kategorijomis. Šis konceptualinis racionalizmo kategorijų ir teologinių prasmų ryšys Del Noce'ei yra patvirtinimas, kad antgamtinės transcendencijos atmetimas yra ne loginė racionalistinės argumentacijos išvada, bet racionalizmą sąlygojantis, *a priori* atliktas „pasirinkimas“:

Racionalizmas kiekvienu savo pavidalu pirmiausia pasižymi neapykanta individui ir šio individualybės neigimo supainiojimu su religiniu dvasingumu. Todėl filosofijos atskaitos tašku laikomas žmogaus pakilimas mąstymo keliu į tokį universalumą, kad jam tampa nesvarbi jo paties

baigtinio gyvenimo egzistencija <...>. Racionalistinėje metafizikoje baigtinė individualybė išsprendžiama kaip būties tapsmo momentas <...>. Tačiau ar šis individualybės neigimas neimplikuoja pasirinkimo blogio prigimties klausimu? Juk blogis įstatomas į patį egzistuojančiojo baigtinumą, tai reiškia – kaltė tampa ontologiška, yra įrašoma į pačią baigtinės egzistencijos struktūrą. Tai reiškia, kad pasirinkimas, kuris sąlygoja visas racionalizmo kategorijas ir visą jo raidą, yra Pradžios knygoje pateiktos nuodėmės sampratos atmetimas. Religijos kritika, griaunanti Bibliją ją redukuojant į pramanytus pasakojimus, iš tikrųjų kyla iš šito pasirinkimo. Biblijinis aiškinimas, kuriame blogis buvo įvestas į pasaulį mūsų pačių laisvės aktu, pakeičiamas kitu, kuriame ryšys tarp baigtinumo ir mirties laikomas būtinu. Taip iš esmės grįžtama į Anaksimandro fragmente pateiktą blogio paaiškinimą. Ir kadangi prigimtinės nuodėmės istoriškumas nesileidžia niekaip objektyviai reprezentuojamas, filosofijos konstituojasi remdamosi pasirinkimu neverifikuojamos plotmės atžvilgiu. Todėl neįmanoma nuo tikėjimo nepriklausoma religinė filosofija. Tiesos kriterijus, tiek racionalizmui, tiek religinei filosofijai, glūdės asmens išlaisvinime. (2010: 191-192)

Taigi, blogio (prigimtinės nuodėmės) problema Del Noce'ei tampa lemtingos reikšmės pačiam supratimui apie tai, kas iš tiesų yra filosofija. Religinėje interpretacijoje blogis susiejamas su laisvu žmogaus pasirinkimu – todėl jis yra moralinės prigimties. Kūrinija nužymėta nuodėmės, bet, kaip ryšys tarp blogio ir baigtinumo (mirties) nuo pat pradžių buvo atviras kontingencijos (laisvo sprendimo) rizikai, taip galima tikėti naujo laisvės akto – atpirkimo – galimybe. Idealioji šio religinio pasirinkimo formulė – Pradžios knyga. Biblijos pasakojime pasaulis laisvai sukurtas iš nieko, ir nuo pat sukūrimo į pasaulį laisvės aktu įvestas blogis nedominoja Kūrinijos gėrio gausybėje (*plenitudo bonitatis*) – baigtinumas čia turi nenuginčijamą pozityvumą. Blogis kyla tik iš baigtinumo sugėdimo veikiant nuodėmei, ir išsigelbėjimas iš jo galimas antgamtiškos – sutaikinančios ir atperkančios – Malonės dėka. Tuo tarpu racionalistinėje filosofijoje blogis sutapatinamas su baigtinumu, ir baigtinė individuali egzistencija laikoma „kalta“ dėl atsiskyrimo (šiuo požiūriu nuodėmingo) nuo viršlaikiškos būties (Del Noce 1992: 33-34). Nietzsche'ės darbe *Filosofija tragiškoje graikų epochoje* (1894) esantis Anaksimandruui skirtas fragmentas Del Noce'ei, kaip ir Šestovui, tampa pirmą kartą idealiąja „racionalistinio dvasingumo“ formule:

Tai galbūt nelogiška, bet tikrai žmogiška, žvelgti, kartu su Anaksimandru, į visą tapsmą taip, tarsi jis būtų *neteisėtas išsilaisvinimas* iš amžinosios būties, klaida, kuriai vienintelė tinkama bausmė yra sunaikinimas. Visa, kas kada nors atsirado, vėl išnyksta, ar mes galvotume apie žmogaus gyvenimą, ar apie vandenį, karštį ar šaltį. (Nietzsche 1998: 46-47, *kursyvas autoriaus*)

Kaltė įrašoma į baigtinio esinio egzistenciją, ir išsigelbėjimas galimas tik panaikinant baigtinės egzistencijos negatyvumą. Iš čia kyla naujas, prigimtinės nuodėmės prasmės apvertimą lydintis racionalistinis dvasinio gyvenimo idealas:

tikrovės įsisąmoninimas ir pateisinimas pakylant iki visuotinės požiūrio taško; arba anuliavimas Nirvanoje-išnykime; arba Revoliucija, kuri, perkeldama asmeniškumą iš individo į kolektyvą, turi pakeisti *aš* į *mes*, individualų žmogų – į kolektyvinį žmogų, gyvą dalyvavimu rūšyje, reprezentuojančioje vienintelę tikrovę. (Del Noce 2010: 27)

Kiekviena filosofija Del Noce'ei tad neišvengiamai stovi priešais du moralinės prigimties pasirinkimus, dvi pamatinės blogio problemos interpretacijas. Racionalizmas, įpratęs laikyti save už tikėjamą aukštesnę racionalumo formą, Del Noce'ei pasirodo kaip neįrodytas, į neverifikuojamo pobūdžio pasirinkimą besiremiantis postulatą. Tuo tarpu ateizmas, kaip racionalizmo kulminacija – ne transcendentinės religijos istorinės pabaigos įrodymas, o prigimtinės nuodėmės idėją neigiantis, baigtinio esinio radikalų negatyvumą išpažįstantis ir kaltę ontologizuojantis (patį egzistencijos faktą smerkiantis) pasirinkimas:

Kadangi tėra du fundamentalūs blogio problemos aiškinimai – esantis Pradžios knygoje ir išdėstytas Anaksimandro mite – galime taip pat tarti, kad ateizmas, kaip po krikščionybės ateinanti pozicija (nes seka po Apreiškimo ir Antgamtiskumo idėjų ir reprezentuoja jų kritiką), savo bendrybėje gali būti matomas *kaip krikščionybės permąstymo remiantis dar Anaksimandro fragmente paskelbta blogio interpretacija galutinis rezultatas* (net jei dėl šio permąstymo jis yra persimainęs ir nelengvai atpažįstamas, ir net jei metafizinio racionalizmo ir ateizmo atstovai neatkreipė, išskyrus Nietzsche'ę, į šį aspektą ypatingo dėmesio). (2010: 27)

Taigi, savo esme ateizmas Del Noce'ės požiūriu yra pamatinių krikščionybės dogmų perrašymas nauja kryptimi, krikščionybės permąstymas naujame, heleniškame (anaksimandriškojo *apeirono*) horizonte. Viena pamatinių krikščioniškųjų tiesų – idėja, kad žmogiškoji prigimtis pažymėta Nuopuolio

ir yra reikalinga Atpirkimo – šiame naujajame horizonte ne tiesiog atmetama ar ignoruojama, o perkeičiama, transformuojama į naują, *postkrikščionišką* išpirkimo modelį. Tai teologinė racionalizmo paslaptis. *Ateizmo kaip pasirinkimo* tezė nutraukia racionalizmo „neutralumo šydą“. Paaishkėja, kad racionalizmas nėra objektyvų pasaulio vaizdą laiduojanti, už religiją aukštesnė pažinimo forma: kaip ir religija, jis remiasi į neverifikuojamos pobūdžio pasirinkimą bei siūlo savąjį, transcendentinei religijai alternatyvų išganymo modelį. Šiuo atžvilgiu jis yra paslėpta soteriologija.

2.3. Filosofinės sekularizacijos idėjos transformacija: nuo *krikščionybės imanentizacijos* prie *postkrikščioniškos gnozės*

Del Noce'ės ateizmo kritika žymi reikšmingą pokytį interpretuojant idealistinę sekularizacijos idėją, kuri, kaip matėme 2.1. skyriuje, veikia kaip aksiologinės modernybės idėjos pagrindas. Modernus idealizmas ją vaizdavo kaip transcendencijos išgryninimą ir krikščionybės sekularizaciją: „dvasios pakilimą į kilnesnį žmogiškumą atsisakant siekti karsto, dvasios marinimo ir anapusiškumo“ (Hegelis 1990: 428). Del Noce'ės ateizmo refleksija žymi radikalų atitolimą nuo hegeliškosios sekularizacijos idėjos. Paaishkėja, kad sekularizacija yra ne Dievo idėjos išgryninimas, o pamatinių krikščioniškosios religijos dogmų perinterpretavimas, galiausiai nuvedantis iki Dievo idėjos atmetimo. Šis iš Del Noce'ės kritikos moderniam racionalizmui kylantis sekularizacijos ir ateizmo „teologinių“ prielaidų išryškėjimas lygintini su išvadomis to autoriaus, kurio darbas apie modernybės santykį su teologija padarė bene didžiausią įtaką istorijos filosofijos tyrinėjimams praeito amžiaus šeštajame ir septintajame dešimtmečiais, o ir iki šiol nėra praradęs aktualumo (Latré et al. 2014). Turimas galvoje K. Löwithas ir jo darbe *Prasmė istorijoje. Istorijos filosofijos teologinės implikacijos* (*Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, 1949) pateikta tezė, kad modernioji istorijos filosofija radosi kaip teologinės (judėjo-krikščioniškos) istorijos sampratos, projektuojamos į eschatologinę ateitį, palaipsnė sekularizacija. Löwitho interpretacijoje modernioji istorijos filosofija, užsimezganti jau su Joachimo Fjoriečio tripakope istorinių epochų schema, galutinį metaistorinį pasaulio tikslą perkelia į istorinį horizontą, todėl pamatinis jos raidą paaishkinantis veiksnys yra krikščioniškos eschatologijos sekularizacijos idėja. Šiuo požiūriu sekularizacijos kategoriją Löwithas pavertė modernybės istorinės savimonės šifro raktu. Tiesa, tai toli gražu ne ta prasme, kuria ji Apšvietos racionalizme buvo laikoma išsivadavimu iš

transcendentinio religinės prasmės horizonto. Greičiau priešingai, Löwithui ji kaip tik reiškė nesugebėjimą iš šio horizonto išsivaduoti: modernybė, viena vertus, yra iš judėjo-krikščioniškosios mesianistinės tradicijos siekianti išsivaduoti epocha, kita vertus, ji pasmerkta – dėl savo nepanaikinamai religinės kilmės turinio – būti neigiamai nuo jos priklausoma. Sekuliarizacija šiuo požiūriu yra ne tiek krikščioniškojo tikėjimo atmetimas, kiek supasaulinimas: iš eschatologinio horizonto išsilaisvinęs modernusis žmogus istoriškai projektuoja tik tame horizonte prasmę galėjusius turėti išsilaisvinimo lūkesčius. Modernios istorijos aiškinimo schemas – nuo Voltaire'o teodicėjos kritikos iki pat Nietzsche'ės „amžinojo sugrįžimo“ mito – Löwithui tad yra pažymėtos neįveikiamo prieštaravimo tarp eschatologinių (išlaisvinančių) *religinės kilmės* lūkesčių ir sekuliarizacijos keliu atverto *istorinio* moderniojo žmogaus horizonto. Iš čia kyla ir vidinis Löwitho pasiekto rezultato prieštaravimas: viena vertus, tai radikali Apšvietai būdingos Progreso ideologijos ir moderniojo aktyvizmo (Löwitho vadinamos „progreso religija“ (1949: 112-114)) kritika, atskleidžiant jų „religines šaknis“; antra vertus, šios kritikos rezultatas – modernybės istorinės savimonės, pasiklydusios tarp proto ir tikėjimo, savotiška aklavietė. Sekuliari modernybė, paties Löwitho žodžiais, „krikščioniška savo kilme ir anti-krikščioniška savo pasekmėmis“, „krikščionybę išardo pačiu krikščioniškų principų pritaikymu pasaulietiniams dalykams“ (202).

Čia ypač pravartu atkreipti dėmesį į tai, kuo Löwith'o interpretacijoje virto ateizmas. Del Noce'ei buvęs galutiniu moderniojo racionalizmo – nuo pat pradžių besiremiančio į anti-krikščionišką (nuopuolį atmetantį ir blogį su baigtinumu tapatinantį) metafizinį pasirinkimą – produktu, Löwithui ateizmas pasirodė kaip teologinė judėjo-krikščioniškos eschatologijos liekana moderniajame horizonte. Moderniose istorijos filosofijose glūdintis ateistinis elementas jam yra ne racionalistinio krikščionybės perinterpretavimo produktas, kaip Del Noce'ei, o krikščionybės sekuliarizacijos vedinys, lemiantis neišvengiamą net ir radikaliausių XIX amžiaus ateistų įstrigimą religinės prasmės horizonte: jie tuo pat metu ir nesąmoningai semiasi iš jos įkvėpimo, ir produkuoja anti-krikščionišką rezultatą. Ne išimtis – ir Marx'o materialistinė istorijos kaip „klasių kovos“ arenos interpretacija. „Ideologinė savimonė“, teigia Löwith'as, tik iš pažiūros yra jos varomoji jėga. Tikrasis šios koncepcijos šaltinis yra „senasis žydiškasis mesianizmas ir profetizmas“, dėl kurio Komunistų Partijos manifestas išsaugo „pamatines mesianistinio tikėjimo savybes“. Todėl, pasak Löwitho,

ne atsitiktinumas, kad <galutinis> antagonizmas tarp dviejų priešišku buržuazijos ir proletariato stovyklų atitinka judėjo-krikščionišką tikėjimą galutine kova tarp Kristaus ir Antikristo istorijos pabaigoje; kad proletariato užduotis atitinka išrinktosios tautos pasaulinę-istorinę misiją; kad labiausiai pažemintos klasės atperkančioji ir universali misija suvokiama per religinį Nukryžiuavimo ir Prisikėlimo modelį; kad galutinė būtinybės karalystės transformacija į laisvės karalystę atitinka *civitas Terrena* virsmą į *civitas Dei*, ir kad visas Komunistų Partijos manifeste nubrėžtas istorijos procesas atitinka bendrą judėjo-krikščioniškos istorijos interpretaciją – istorija yra apvaizdos vedamas progresas galutinio prasmingo tikslo link. Istorinis materializmas iš esmės, nors ir slaptu pavidalu, yra išsipildymo ir išgelbėjimo istorija, nusakytą socialinės ekonomijos terminais. (1949: 44-45)

Del Noce'ė, Löwitho darbams skyręs didelį dėmesį, į šias eilutes ko gero buvo atkreipęs ypatingą dėmesį, mat jos žymi išties idėjiškai artimų mąstytojų svarbų skirtumą. Viena vertus, Del Noce'ė labai teigiamai vertino Löwith'o darbą *Nuo Hegelio iki Nietzsche'ės* (1941), kuriame buvo akcentuojama Marxo ir Nietzsche'ės filosofijų svarba XIX ir XX amžių sandūroje įvykusiam Vakarų filosofinės tradicijos trūkiui. Jis reiškė naują požiūrį į filosofijos ir istorijos santykį ir Del Noce'ės akyse atrodė kaip vienas iš retų to meto darbų, pripažinusių filosofinį ateizmo potencialą ir pralaužusių Italijoje dominavusį neoidealistinį filosofinį ir istoriografinį modernybės horizontą (Borghesi 2011: 247-248; Del Noce 2010: 254). Antra vertus, sekuliarizacijos ir marksizmo interpretavimo klausimu Del Noce'ės ir Löwitho pozicijos smarkiai išsiskyrė. Löwithas religinį marksizmo charakterį sieja su perspektyvos, galiojančios tik teologinėje tradicijoje, nelegitimumu perkėlimu į sekuliarią mąstymo formą. Tuo tarpu Del Noce'ė, vienoje *Ateizmo problemos* išnašoje komentuodamas kaip tik tokią Löwitho poziciją, išsako kitokį požiūrį. Anot jo, apmąstant marksizmo ir religijos santykį reikėtų kalbėti apie „religiją, pasiektą Hegelio minties patvirtinimo-reformavimo keliu, nuvedančiu prie mesianistinio mąstymo atradimo ir išsaugojimo *nauja forma*“ (2010: 123-124). Kitaip tariant, ateizmo problema abiems mąstytojams yra susijusi su krikščionybei imanentine įtampa tarp laikiškumo horizonto ir eschatologinių lūkesčių, tačiau šios įtampos sekuliarizacija, įvykstanti modernioje istorijos filosofijoje, Del Noce'ei žymi ne religinės tradicijos tąsą, o kokybiškai naują filosofinę esmę, kuri pilnutinį pavidalą įgyja ir atsiskleidžia marksizmo filosofijoje. Marxo istorijos filosofijoje, kaip teigia ir Löwithas, *anapussybė*

perkeliamą į imanentinės prasmės horizontą – ji virsta *ateitimi*. Tačiau Del Noce'ei šis pokytis taip pat reiškia, kad „visos teologinės sąvokos, atsirandančios revoliuciniame mąstyme, jau yra visiškai pervertintos“ (1978: 8). Kaip buvo jau galima numanyti iš aukščiau pateiktos citatos, šį pokytį Del Noce'ė sieja su ypatingu Marxo ir Hegelio filosofijų santykiu, apibūdinamu kaip oponavimas ir tąsa vienu metu. Net ir apkaltinęs Hegelį konservatyvumu dėl esamos istorinės buržuazinės tvarkos filosofinio pateisinimo, Marxas lieka stovėti ant teologinių hegeliškojo racionalizmo kategorijų. Kaip teigia Del Noce'ė,

susvetimėjimo įveikimas Hegelio filosofijoje įvyksta per idealizmą, baigtinio esinio tikrovės išskaidymu mąstyme; filosofo figūros suabsoliutinimu, nes šis tampa laisvas pakildamas į visuotinybės požiūriu mąstomos būties tašką. Žinome, kaip Marxo filosofijoje šį požiūrį pakeičia kitas, visiškai kitoks. Tačiau svarbu pažymėti, kad šis pokytis įvyksta remiantis tuo pačiu pagrindu – baigtinio esinio mirtingumo teze³⁸, kuri matoma kaip dialektikos siela. (2010: 356-357)

Marksizmas šiuo požiūriu Del Noce'ei yra „hegelizmas“, išimtinai filosofiniu keliu tampantis „religija“ (Del Noce 1994: 46). „Išimtinai filosofiniu“ reiškia, kad marksizmas iki kraštutinumo veda hegeliskąją dialektiką ir mėgina įveikti visas filosofijas, kurios gimė oponuodamos Hegelio sistemai. Taip marksizmas „savo absoliučiu eksperimentalizmu įveikia pozityvizmą“, „tiesos kriterijaus suvedimu į praktinį rezultatą – pragmatizmą“, „radikalia metafizikos kritika – ankstyvąjį kriticismą“, „istorizmo nuvedimu iki kraštutinių pasekmių ir istorijos filosofijos prikėlimu naujam gyvenimui – vėlyvąjį neokriticizmą“ (1994: 47). Radikalizuodamas šias filosofijas, marksizmas eliminuoja visus tuos elementus, kurie dar laikė pusiau atvertas duris religinei transcendencijai. Šis filosofinis Marxo radikalizmas Del Noce'ės manymu paaiškinamas tik ypatingu marksizmo ir religijos santykiu. Tiek ikimarksistinėje, tiek pomarksistinėje modernioje filosofijoje įprastai būtent filosofija siekia peržengti religinį mąstymą, o ne atvirkščiai. Tuo būdu ji, pabrėžia Del Noce'ė, atsiriboja nuo masių. Iš visų modernybės filosofijų marksizmas vienintelis juda priešinga kryptimi – nuo filosofijos prie religijos – ir savo

³⁸ Engelsas darbe *Liudvigas Feuerbachas ir klasikinės vokiečių filosofijos pabaiga* Hegelio ir Marxo mąstymo santykį kaip tik ir apibūdins remdamasis baigtinio esinio negatyvumo kaip varomosios dialektikos jėgos kategorija: „pagal visas hegelinio mąstymo metodo taisykles tezė apie protingumą viso to, kas yra tikra, virsta kita teze: visa, kas egzistuoja, yra verta, kad, žūtų“ (Engels 1976: 5).

skelbiama pasaulio vizija apeliuoja į mases. Taip jis tampa pozityvia moderniojo ateizmo forma, visiškai skirtinga nuo to ateizmo, kurį iki tol buvo pažinusi modernioji filosofija. Ikimarksistinis ateizmas užsibaigdavo nihilizmu kaip vertybių panaikinimu, atveriančiu galimybę jas perkainoti. Pozityvusis marksistinis ateizmas ne tik paneigia vertybes³⁹, bet ir, pabrėžia Del Noce'ė, „pasisavina Dievo miesto idėją“, pasiskelbia sąlyga naujo pasaulio sukūrimui radiklios pasaulio transformacijos keliu (46-48). Tad būtent marksizme galutinį pavidalą įgyja Revoliucijos idėja kaip filosofinė kategorija, žyminti „religijos pakeitimą politika žmogaus išlaisvinimo procese“ (1978: 8; 2010: 361-362). Jeigu blogis yra ne prigimtinės nuodėmės, o socialinės tvarkos pasekmė, išsilaisvinimas iš jo įmanomas tik absoliutaus praeities šleifą nešančių socialinių institutų paneigimo keliu. Neigimo galia tampa perėjimo į ateitį, apvalytą nuo visų dabartinės tikrovės atributų, būdas ir laidininkas.

Čia lemiamai svarbu pabrėžti, kad būtent šia marksistine, o ne hegeliškąja prasme Del Noce'ė siūlo suprasti „sekuliarizaciją“. Šis terminas jam įgyja pilną prasmę maždomas santykiyje su tuo, ką jis vadina „marksistine kontr-religija“:

Marxas nori galutinai atmesti bet kokią žmogaus priklausymą nuo Dievo, ir pirmoje vietoje – priklausymą nuo Dievo Kūrėjo. <...> Tačiau negalime teigti, kad marksistinė kontr-religija yra paprastas religijos atmetimas <...>. Priklausymo nuo Dievo Kūrėjo atmetimas eina koja kojon su kraštutine religijos išlaisvinamojo ir atperkančiojo aspekto interpretacija. Marksistinė revoliucija išlaiko religijos išvaizdą, nes ji reikalauja atsivertimo, kadangi ji žymi perėjimą į aukštesnę tikrovę, į tikrovę, kuri yra visiškai „kita“, net jei ne transcendentinė ar antgamtiška. Manau, kad šia prasme sekuliarizacijos

³⁹ Dėl šių priežasčių būtent Marx'as, o ne Nietzsche'ė, Del Noce'ei buvo moderniosios sekuliarizacijos protagonistas. Nietzsche'ės mąstymą Del Noce'ė laikė vienintele marksizmui nepasiduodančia ir niekaip jo neįveikiama sekuliaria filosofija (1994: 48). Užbėgant už akių galima pasakyti, kad Nietzsche'ės mąstymas, su moderniuoju racionalizmu besidalijantis negatyvią nuostatą antgamtiskumo atžvilgiu, jau yra kaip iliuziją suvokęs tai, ką marksizmas laiko savo pamatine varomąja filosofine ir dvasine jėga – Revoliucijos idealą (šiuo požiūriu Del Noce'ė kalba apie tragiškąjį Nietzsche'ės ir pozityvųjį (politinį) Marxo ateizmą). Nors ir smarkiai supaprastinant, galima pasakyti: pirmasis yra įsisąmoninęs, kad demaskavus transcendentinio Dievo idėjos žmogiškąją (psichologinę) kilmę reikia taip pat atsizadėti ir iliuzijų, kad galima lyg niekur nieko sukurti jos surogatą. Iš čia – nihilistinė modernybės prigimtis Nietzsche'ei. Marx'ui, tuo tarpu, *Dievo mirtis* dar nieko neatkleidžia, nes tikrasis pasaulis dar nėra sukurtas. Tai padaryti yra revoliucinio mąstymo uždavinys: „dangaus kritika turi virsti žemės kritika“ (Tucker 1978: 54).

terminas yra tinkamesnis nei daugybė diskusijų apie mesianistinius ir milenarinius marksizmo aspektus <...>. Šių mesianistinių aspektų Marxo mąstyje esama, tačiau, man rodos, jie yra tik dalis to naujo konteksto, kurį galime pavadinti religijos sekuliarizacija. Idėja, kad sekuliarizacijos terminas turėtų būti taikomas pirmiausia marksizmui, apima ir tai, kas galioja marksizmo kaip naujojo gnosticizmo interpretacijoje. (1989: 13-15)

Čia taip pat reikia pažymėti, kad pastaroji pastaba rodo Del Noce'ė suartėjimą su Erico Voegelino išplėta moderniojo sekuliarizacijos proceso kaip „krikščioniškojo eschatono imanentizacijos“ (Voegelin 1997: 119-121) interpretacija. Tiesa, prie šios interpretacijos abu autoriai priėjo skirtingais keliais (o ir su Voegelino darbais Del Noce'ė, remiantis jo paties teigimu, susipažino tik 1968-aisiais). Voegelinui pirmiausiai rūpėjo politinės reprezentacijos idėja ir modernybėje prasidėjusios jos transformacijos, kurias jis siejo su „visuomenės re-divinizacijos procesais“ (1997: 106). Del Noce'ės modernybės refleksija tuo tarpu yra pirmiausiai filosofinė, o pamatinis jo idėjinis oponentas – modernusis racionalizmas ir jo nešamas imanentistinis modernybės vaizdinys, pasibaigiantis ateizmu. Tačiau abiejų prietos išvados iš tikrųjų panašios. Voegelino „modernybės esmės kaip gnosticizmo iškilimo“ (1997: 126) tezė galime laikyti gimininga Del Noce'ės kritikai modernybės esmę besisavinančiam moderniam racionalizmui, o jas abi – kiek kita linkme kreipiančiomis Löwitho pateiktą krikščionybės ir istorijos santykio interpretaciją. Krikščioniškajame simbolizme, teigia Voegelinas, atskirose plotmėse koegzistuoja teleologinis ir aksiologinis komponentai. Pirmąjį simbolizuoja galutinio tikslo link judančio (progresuojančio) piligrimo įvaizdis. Antrąjį – *visio beatifica* kaip galutinis tobulas susivienijimas su Kūrėju. Krikščioniškosios eschatologijos „imanentizacija“ Voegelinui prasideda tada, kai vienas iš šių komponentų yra suabsoliutinamas kito momento nuskurdinimo sąskaita. Taip prarandamas jų turėtas apibrėžtumas ir atsiveria galimybė įvairiems „imanentizacijos variantams“. Kraštutine teleologinio ir aksiologinio aspektų imanentizacijos forma Voegelinas laikė marksizmą, kuriame *visio beatifica* persimaino (aksiologinio komponento transformacija) į istorinę tobulumo būseną, pasiekiamą (teleologinio komponento transformacija) revoliucinio žmogiškos prigimties perkeitimo keliu. „Krikščioniškojo eschatono imanentizacija“ pasireiškia kaip jo „hipostazė“. Ją Voegelinas laiko „teorine klaida“, tikėjimo simboli paverčiančia „imanentinio patyrimo objektu“ (119-121). Tai ir yra Voegelino požiūriu pamatinis moderniojo gnosticizmo

bruožas. Jo atžvilgiu Del Noce'ė, galima sakyti, tik primena apie būtinybę kokybiškai skirti „antikinę“ nuo „post-krikščioniškosios“ gnozės:

Antikinė gnozė ateizuoja pasaulį – paneigdama, kad jis buvo sukurtas Dievo – dieviškosios transcendencijos vardu. Post-krikščioniška gnozė ateizuoja pasaulį radikalaus imanentizmo būdu. <...> Gnosticų kova susijusi su sielos išsilaisvinimo iš pasaulio taisyklėmis; priešingai, post-krikščioniškas imanentizmas ieško taisyklių absoliučiai naujo pasaulio kūrybai. <...> Naujoji gnozė privalo priskirti žmogui kuriančiąją galią. (Del Noce 2014: 294-299)

Todėl, ar vadintume moderniuoju racionalizmu, ar post-krikščioniškuoju gnosticizmu, jo ištakose esantis prigimtinės nuodėmės atmetimas veda į krikščioniškojo atpirkimo modelio pakeitimą žmogaus „savęs-atpirkimo idėja“. Jeigu tradicinėse milenarizmo formose žmogaus egzistencija pasaulyje perkeičiama dieviškosios intervencijos keliu, „esminis krikščioniškojo eschatono imanentizacijos bruožas“ yra perėjimas prie „idėjos, kad žmogus pajėgus pats save išpirkti – pasiekti išgelbėjimą per veiksmą“ (Del Noce 2014: 295; Voegelin 1997:121). Iš viso to plaukia išvada, kad Del Noce'ei, lygiai kaip ir Voegelinui, sekuliarizacija⁴⁰ nėra, kokia ji liko Löwithui, tik religinio turinio perkėlimas iš eschatologinės į istorinės prasmės horizontą. Sekuliarizacija veikiau yra krikščionybės transformavimas į naują, post-krikščionišką gnozę kaip krikščionybei alternatyvų, tiksliau, jai priešingą išganyimo modelį, kurio pamatiniai konstitutyviniai elementai yra prigimtinės nuodėmės atmetimas, iš to sekantis baigtinumo sutapatinimas su kalte ir negatyvumu, ir žmogaus išlaisvinimo istorinės praktikos keliu idealas.

⁴⁰ Kaip tiksliai pastebi Borghesi (2011: 254), Del Noce'ės susitikimas su Voegelin'o darbais paaiškina, kodėl Del Noce'ė, *Ateizmo problemoje* atmetęs sekuliarizaciją kaip interpretacinę modernybės kategoriją, nuo 1970 ujų – t. y., pradėdamas darbu *Sekuliarizacijos epocha* – vėl pradėjo naudoti „sekuliarizacijos“ terminą. Jis, kaip matome, jį jau taikė ne krikščionybei, kaip Löwith'as, o tam, ką laikė moderniomis gnosticizmo formomis, pirmiausia – marksizmui.

3. ATEIZMO IR SEKULIARIZACIJOS KRITIKA DEL NOCE'ĖS MĄSTYME: ISTORIJS LYGMUO

3.1. Šiuolaikinė istorija kaip *filosofinė istorija*: marksizmas kaip sekuliarizacijos protagonistas

„Dvidešimtas amžius atskleidė ir leido suprasti tai, kas iš tikrųjų įvyko devynioliktajame“ – teigė Löwithas 1939 metais rašydamas pratarinę savo darbui *Nuo Hegelio iki Nietzsche'ės* (Löwith 1941). Ir tęsė:

Kadangi filosofijos sulyginimas su <epochos dvasia> įgavo revoliucinę galią per Hegelio mokinius, nuo Hegelio iki Nietzsche'ės besidriekiančios epochos tyrimas neišvengiamai turės kelti klausimą: ar istorijos esmė ir „prasmė“ yra absoliučiai apspręsta pačios istorijos; ir, jeigu ne, tai kaip? (1991: XVI-XVI).

Kaip žinia, pats Löwithas siekė, dominuojančio istorizmo apsuptyje, parodyti milžinišką filosofijos reikšmę istorijos supratimui. Del Noce'ės išplėtotą *transpolitinė šiuolaikinės istorijos interpretacija*⁴¹ yra dar vienas atsakymas į Löwith'o iškeltą klausimą.

Dvidešimtas amžius – tiksliau, tas laikotarpis, kurį Ericas Hobsbawmas yra pavadinęs *kraštutinumų amžiumi*, besidriekiančiu nuo 1914-ųjų iki 1991-ųjų (Hobsbawm 2001) – Del Noce'ei yra laikmetis, kuriame ateizmas susitinka su istorija. Realizuotis istoriškai ateizmas verčiamas savo paties išpažįstamo mąstymo tiesos kriterijaus, filosofijos tiesos matą perkeliančio į istorinės praktikos sritį. Del Noce'ė, kaip matyti ir iš jo 1970-ųjų darbo pavadinimo, šį laikmetį dar vadina „sekuliarizacijos epocha“. Sekuliarizacija Del Noce'ei tad yra ateistinės idėjos istorinės realizacijos procesas, filosofiskai parengiamas devynioliktajame ir pilnai išsiskleidžiantis dvidešimtajame amžiuje. Du momentai, per kuriuos moderniosios filosofijos raidoje (t. y., žvelgiant *filosofijos istorijos* lygmeniu) išsiskleidė racionalizmas – *dieviškasis imanentas* ir *radikalus ateizmas* –, Del Noce'ei atsikartoja ir dvidešimtojo amžiaus politinėje istorijoje. Tarpukario periodą Europoje jis laiko *sekuliarių religijų*⁴²

⁴¹ Šį terminą Del Noce'ė pasiskolino iš italų XX a. istoriko Renzo De Felice'ės, kuris jį pirmą kartą panaudojo mėgindamas fašizmą kaip istorinį fenomeną įvertinti iš filosofinės perspektyvos (De Felice 1969).

⁴² Šioje vietoje *sekuliarios religijos* terminas naudojamas apibūdinti politikos plotmės sakralumo fenomeną, kuris dar charakterizuoja tarpukario Europos politinius režimus. Jo reikėtų nepainioti su 2.3. dalyje aptarta „marksistinės kontr-religijos“ kaip „sekuliarios religijos“ koncepcija. Šioje vietoje pats Del Noce'ė, ko gero, bus įnešęs tam tikrą būdvardžio „sekuliarus“ painiavą. Interpretuodamas XX a. istoriją, Del Noce'ė „sekuliarių religingumą“ sieja pirmiausia su Croce'ės „laisvės

laikmečiu, kuris atitinka *dieviškojo imanento* principą filosofijoje (šiuo požiūriu Gentile'ės neoidealizmo absoliutus kultūrinis dominavimas tarpukario fašistinėje Italijoje yra politikos ir filosofijos sekuliarios simbiozės pavyzdys). Tuo tarpu pokario periodas Del Noce'ei yra *ateizmo* išplitimo į mases arba *desakralizacijos* laikas, atitinkantis *radikalaus ateizmo* etapą filosofijoje. Jei pirmajame sekuliarizacijos proceso etape svarbiausią rolę Del Noce'ė priskiria Hegeliui ir jo imanentistinei-idealistinei modernybės koncepcijai, tai antrajame sekuliarizacijos etape pagrindinis vaidmuo tenka marksizmui.

Radikaliam ateizme glūdinti naujovė verčia Del Noce'ę naujai suvokti filosofijos ir istorijos santykį dabarties epochoje. Pirmoji ir pagrindinė Del Noce'ės išplėtotos *transpolitinės šiuolaikinės istorijos interpretacijos* prielaida, ko gero, yra marksistinei revoliucijos idėjai teikiama milžiniška *filosofinė* reikšmė:

Jei kalbame apie kokį nors istorinį kismą, kontempliatyvaus religinio mąstymo paradigma pripažįsta, kad šiame kisme esama kai ko, kas nekinta. Kintant formai, teigia Del Noce'ė, formą palaikanti substancija (aristoteliškasis *ypokeimenon*) išlieka, užtikrindama tam tikrą istorinį tęstinumą tarp senosios ir naujosios formų. Jeigu pritaikytume šią schemą žmonijos istorijai, galėsime teigti, kad egzistuoja tam tikros amžinos vertybės, kurios kreipia ir vertina istorijos tapsmą <...> Revoliucijos idėja adekvačiai charakterizuojama tada, kai ji priešinama ne reakcijos ir ne restauracijos, bet atsinaujinimo (kylančio iš pačių tam tikrą visuomenę palaikančių vertybių) idėjai <...>. Galime kalbėti apie totalinę revoliuciją, kai pasikeitimo idėja susiejama su dialektiniu mąstymu, kuris, pasak Marxo ir Engelso, iki kraštutinių pasekmių veda baigtinio esinio mirtingumo idėją ir pritaiko ją pačioms vertybėms. Tai veda prie visų vertybių, kurios mąstomos kaip absoliučios ir amžinos, paneigimo ir įsiurbimo į revoliucinį politinį

religijos“ ir Gentile'ės „filosofinės religijos“ koncepcijomis, tačiau, kalbėdamas apie totalitarizmo fenomeną (sovietinį komunizmą, vokiškąjį nacizmą, itališkąjį fašizmą), jis taip pat naudoja „sekuliarios religijos“ terminą. Bet kokių atveju, pamatinė skirtis apibrėžta filosofiniu lygmeniu – tarp „dieviškojo imanento“ ir „radikalaus ateizmo“. Kadangi totalitarizmo fenomeną Del Noce'ė siejo su „radikalaus ateizmo“ pakreipimu, priešingai Nietzsche'ės „tragiškajam ateizmui“, politinė-pozityvia kryptimi, marksizmą jis laikė totalitarizmo fenomeno filosofiniu pagrindu. Todėl tiek nacizmą, tiek fašizmą, net ir pripažindamas svarbius jų tarpusavio skirtumus, Del Noce'ė laikė pavaldžiais marksizmo filosofijai (1970: 111-136). „Sekuliarī religija“ kaip analitinė istorinė kategorija dar ir šiandien kelia istorikų disputus (Roberts 2009).

veiksma, ir, žinoma, prie visiško atsiskyrimo nuo religinio mąstymo, kadangi šis suvokia pasaulį kaip baigtinį (nes sukurtą), o negatyvumą ir mirtingumą sieja su pirmapradžiu nuopuoliu. Tikrovė, kuri seks po revoliucijos, tad prisistatys kaip *absoliučiai kita* lyginant su ligtoline tikrove, necharakterizuojama kitaip, kaip tik per neigimus. (2008: 62-63)

Jeigu Hegelio filosofija buvo *post factum* filosofija, kuri tampa tokia užčiuopdama istorijoje besiskleidžiantį racionalumą, Marxo filosofija yra *ante factum* filosofija, kuri siekia ne suvokti, o transformuoti pasaulį, ir tik tokiu būdu įrodo esanti tikra filosofija (2008: 64). Dėl šios priežasties šiuolaikinė istorija įgyja „naują pobūdį, atskiriantį ją nuo visos ankstesnės istorijos nuo pat Renesanso“. Analogiškai kalbėjimui apie viduramžių istoriją kaip apie religinę istoriją, „*šiuolaikinė istorija*, sako Del Noce‘ė, yra *filosofinė istorija*.“ (2010: 128; 2008: 64-65). Tiesos kriterijų atiduodamas istorinei-praktinei sėkmei, marksizmas tampa ne paprastu idealiuoju modeliu, prie kurio turi prisitaikyti marksizmo sekėjas, bet filosofija, kuri *tampa pasauliu* (1994: 48). Šioje perspektyvoje, kaip akcentuoja Del Noce‘ė, filosofija ir revoliucija sutampa. Tai radikalus filosofijos supolitinimas arba, Del Noce‘ės terminais kalbant, „etikos įsiurbimas į politiką“ – ne paprastas etikos paneigimas, o visiškas jos pasisavinimas. „Komunistinė moralė“, kaip pasakys Leninas, yra „viskas, kas pasitarnauja griauinant senąją visuomenę“ (Lenin 1953: 22-24).

Atsiskirdama nuo Hegelio, Marxo filosofija galutinai atsiriboja nuo platoniškos-krikščioniškos mąstymo paradigmos. Marksizmas kaip „ateistinė religija“ tradiciniam religiniam mąstymui kelia beprecedentį iššūkį. Supaprastintai tariant, tradicinis religinis mąstymas remiasi tokia tiesos samprata, kuri teigia žmoguje esant Dievo idėją, laiduojančią žmogaus ir Dievo ryšį nepaisant kokybinės juos skiriančios prarajos. Panašiai metafizinis mąstymas laiko esant įmanoma intelektinės intuicijos keliu užčiuopti būtį, kuri yra ir jo tiesos kriterijus. Tiek antikinėje, tiek krikščioniškoje tradicijoje subjektas savo tapatumą ir veikimo kryptį gauna iš pačios būties. Marksizme tiesos kriterijus apsiverčia – mąstymo tiesa ir tiesos pagrindas nukeliami į istorinę ateitį, todėl juos atrasti galima tik per transformuojančią istorinę ir politinę praktiką. Mąstymo ir būties sutapatinimą, būdingą ir tomistinei, ir augustiniskai tradicijai, marksizmas laiko vakarykščio žmogaus savimonės forma. Naujasis žmogus atmeta metafizinę, pirmiau žmogaus intelekto esančios žmogiškos esmės idėją – ji suvokiama kaip senojo žmogaus ideologinės savimonės forma, sumetafizinanti (įamžinanti ir užšaldanti) tai, kas marksizmui tėra apibrėžtos istorinės ir socialinės situacijos produktas. Naujasis žmogus pakyla į kitą

savimonės lygmenį, kuriame jis istorinės-politinės praktikos keliu laisvai kuria savo paties esmę (Del Noce 1972: 42-46; Buttiglione 1991: 162-163). Ši tradicinio mąstymo ir marksizmo antitezė Del Noce'ei yra svarbesnė už bet kokią kitą modernioje filosofijoje egzistuojančią įtampą. Dėl marksizmo nustatyto ypatingo santykio su istorija, kontempliatyvus religinis mąstymas negali jam pasipriešinti pasilikdamas teorijos lygmenyje. Kas nori atremti marksizmo iššūkį, yra įtraukiamas į praktikos plotmę. Tai, kaip ką tik sakėme, Del Noce'ei yra svarbiausias dvidešimtojo amžiaus istorijos bruožas: filosofija yra virtusi praktika, o praktika – filosofijos matu⁴³. Kaip Del Noce'ė atsako šiam marksizmo iššūkiui? Pirmiausia jis teigia, kad šiuolaikinė istorija nesuvokiama neimant dėmenį joje realizuotis pretenduojančios filosofijos. Antra, prieštaraudamas marksizmui, kuris istorijos raidos veiksnį išvelgia materialioje priežastyje (klasių kovoje), Del Noce'ė teigia, kad materijos plotmėje vykstantys ir istorinio materializmo sureikšminami procesai tik teikia turinį transformacijos procesui. Tuo tarpu jo formą, kaip transformacijos vyksmo pagrindą, lemia filosofinė koncepcija (tai ta pati pirmoje dalyje jau minėta *filosofinės esmės* kategorija) – ji „teikia kategorijas, per kurias vykstantis pokytis yra mąstomas“ (2008: 64-65). Kaip pastebi ir Buttiglione'ė, Del Noce'ės *transpolitinė šiuolaikinės istorijos interpretacija* priima marksistinį iššūkį pripažindama, kad istoriniuose įvykiuose, pagal pačios marksistinės filosofijos tiesos kriterijų, iš tikrųjų tikrinama filosofijos tiesa. Istoriniai įvykiai čia įgyja filosofinę vertę – jie patvirtina arba paneigia metafizines hipotezes apie žmogų (Del Noce 1972: 77-81; Buttiglione 1991: 163-165). Šiuo požiūriu, galime sakyti, racionalistinė-ateistinė opcija ir Del Noce'ės religinė opcija jau susiduria ne *filosofijos istorijos*, o *istorijos* plotmėje. Revoliucinė filosofija istoriškai tikrina hipotezę, kad žmogus pats istorinės praktikos keliu kuria savo paties esmę. Del Noce'ės *transpolitinė šiuolaikinės istorijos interpretacija* negatyviu būdu tikrina kitą hipotezę – kad žmogaus prigimtis pažymėta pirmąkartio nuopuolio ir religinio atpirkimo reikmės, kurie nepanaikinami net ir istorinės praktikos keliu. Toliau pažvelgsime, kaip ateistinis pasirinkimas Del Noce'ės požiūriu realizuojasi istorijoje.

⁴³ Šia prasme Del Noce'ė visiškai pritaria Sartre'ui, *Dialektinio proto kritikos* (*Critique de la raison dialectique*, 1960) pratarmėje teigiančiam, kad marksizmas yra neperžengiamas, nes jis yra „mūsų laikmečio filosofija“ ir „radikaliausias mėginimas nušviesti istorinį procesą jo visuotinybėje“ (Sartre 1960: 9).

3.2. Marksizmo istorinė realizacija kaip *revoliucijos savižudybė*: *tikslų heterogenezės tezė*

Marksizmas, kaip *ante factum* filosofija, Del Noce'ės požiūriu privalo save verifikuoti istorinės realizacijos keliu. Pirmoji Del Noce'ės tezė marksizmo interpretavimo klausimu iš pirmo žvilgsnio gali nuskambėti pernelyg paprastai: marksizmas istoriškai išsipildė; ir ne tik išsipildė, bet išsipildė sėkmingai. Tuo, žinoma, turima galvoje ne tik politinė marksizmo iškovota įtaka XX amžiaus istorinėje tikrovėje. Čia Del Noce'ei svarbiau atkreipti dėmesį į kitą aspektą. Jo įsitikinimu, marksizmui realizuojantis ir įsitvirtinant istoriškai neįvyko Marxo politinių-filosofinių idealų išdavystė ar kokia nors žmogiška klaida. Tai, kas vadinta „socialistiniu realizmu“, Del Noce'ei buvo „pilnas išsipildymas viso to, kas buvo implikuota Marxo filosofijoje nuo pat pradžių“ (1989: 10-11). Antra, ši marksizmo istorinė sėkmė Del Noce'ės požiūriu kartu žymi ir visišką šios filosofijos pralaimėjimą, kurį jis vaizdžiai vadino „revoliucijos savižudybe“. Toks apibūdinimas gali kelti įspūdį, kad marksizmas pasibaigia istorine nesėkme ir pasitraukia iš istorinės arenos. Vis tik marksizmo istorinė realizacija čia apibūdinama kita prasme. Del Noce'ė apie marksizmo krizę kalba ne tiek kaip apie marksizmo pabaigą, kiek apie „suirimą“, įvykstantį bandant išsaugoti abu vienodai svarbius marksizmo filosofijos motyvus. Pastaruosius Del Noce'ė apibūdina kaip „maksimalų utopizmą“ ir „maksimalų politinį realizmą“ (1994: 47), tačiau juos galima apibūdinti ir pačios marksistinės filosofijos terminais. *Maksimalus politinis realizmas* yra tiesiog kitas istorinio materializmo pavadinimas. Ši marksistinė doktrina teigia, kad pagrindinis istorijos variklis, lemiantis socialinę ir politinę tikrovę, yra ekonominės jėgos ir gamybos santykiai. Visos kitos istorijoje besireiškiančios formos – filosofija, teisė, religija, menas – yra sąlygojamos materialinių jėgų ir tik atspindi materialinių gamybos santykių susiklostymą. Tuo tarpu *maksimalus utopizmas* žymi dialektinio materializmo principą. Dialektinis materializmas išreiškė filosofinę Marxo idėją, kad istorijos pagrindą sudarantys gamybos santykiai ir ekonominės jėgos vystosi pagal dialektikos dėsnius – per neigimą ir supriešinimą: neigimo ir supriešinimo dialektika yra tiek marksistinės dialektikos, tiek pačios istorijos varomoji jėga ir generuojantis principas, o kartu – ir transformacinės revoliucinės praktikos pagrindas. Galima pridėti, kad dialektinis materializmas taip pat reprezentuoja ir revoliucinį-religinį marksizmo motyvą. Taigi, tiek materialistinis, tiek dialektinis momentas marksizmo sėkmingai praktinei realizacijai yra būtini. Vien istorinio materializmo nepakanka: jis tik atseka pamatinę istorinio vystymosi struktūrą, tačiau negali jos įveikti. Vienintelė

galimybė įveikti ekonominį determinizmą – tai įvesti į istoriją neigimo ir susipriešinimo dialektiką. Kadangi totalinė revoliucija, būdama absoliutaus pobūdžio, negali vykti vadovaujantis jokiais universaliomis vertybėmis ir idealais, egzistuojančiais toje tvarkoje, kurią reikia panaikinti (ar tai būtų laisvės, teisingumo ar dar kiti idealai), ateities visuomenė gali gimti tik per dialektinį esamos santvarkos priešybių sproginimą. Ji gali įvykti tik kaip absoliutus tikrovės persislinkimas, arba, kaip Del Noce'ė tai išreiškia gnostinio mąstymo terminais, kaip „perėjimas į absoliučiai naują eoną“ (Del Noce 1978: 8). Tik ši *maksimalaus politinio realizmo* (istorinio materializmo) ir *maksimalaus utopizmo* (dialektinio materializmo) vienybė suteikia marksizmui idealiąją formulę: leidžia pateisinti aukas, kurių transformacinė revoliucinė praktika reikalauja kaip perėjimo į naująją tvarką sąlygos. Būtina neišleisti iš akių, kad marksizmo istorinės realizacijos procesą Del Noce'ė vertina šios dviejų momentų absoliučios vienybės arba neatsiejamumo požiūriu.

Maksimalaus politinio realizmo ir *maksimalaus utopizmo* filosofinė sąjunga ir kartu logiškai „nepakeliama“ vidinė įtampa lemia ypatingą marksizmo praktinės realizacijos formą. Realizuodamasis istoriškai, teigia Del Noce'ė, marksizmas praranda dialektinį-revoliucinį momentą: „vieno momento ekstremizacija veda iki kito momento panaikinimo“ (Del Noce 2008: 19). Esamos tikrovės priešybių „sprogimas“ įvyksta ne kaip „naujojo eono“ atvertis, o kaip atkritimas į tą pačią tikrovę, kurią mėginta paneigti ir iš kurios norėta išsivaduoti. Tačiau, pabrėžia Del Noce'ė, ši tikrovė jau nėra ta pati ankstesnė situacija, nes ji jau yra „visiškai desakralizuota“. Tad, galiausiai, revoliucinio-utopinio ir materialistinio-politinio principų išsiskyrimas išsisprendžia materialistinio-politinio principo naudai. Žmogus, marksizmo išlaisvintas iš visų priklausomybių, netampa laisvas nuo „politinio realizmo“: „revoliucinis totalitarizmas apsiverčia į galios nihilizmą“ (1978: 8).

Žvelgiant į istorinį marksizmo išsipildymo rezultatą, Del Noce'ės tezė gali atrodyti nesakanti nieko ypatingai naujo. Tuo labiau, kad Rusijos revoliucijos istoriniuose rezultatuose Del Noce'ė lengvai galėjo matyti savo tezės patvirtinimą: beklasę visuomenę ir visuotinę lygybę žadėjęs revoliucinis projektas sukūrė vieną dominuojančią politinę klasę ir bene represyviausią istorijoje politinį režimą. Žinoma, ginčas iškiltų tada, jei būtų mėginama kvestionuoti pirmąją Del Noce'ės tezę – kad tik tokiu būdu marksizmas ir galėjo išsipildyti. Dėl šios priežasties Del Noce'ė buvo stipriai kritikuojamas vadinamosios progresyvistinės pakraipos intelektualų, mačiusių komunizmą esant „demokratinės evoliucijos procese“ (Bobbio 2005: 15-16). Tačiau šios temos čia negvildensime, o atkreipsime dėmesį į

kitą, mūsų temai svarbesnį aspektą. Del Noce'ė teigia ne tik tai, kad marksizmo nulemtu keliu nuėjo trečioji dalis pasaulio, kuriame komunizmui pavyko įsitvirtinti. Jis marksizmo išsipildymo ir suirimo požiūriu vertina ir Vakarų dvasinę ir sociopolitinę raidą pokario laikotarpiu:

Tiesa, kad Vakarų šalys nėra komunistinės, tačiau netiesa, kad marksizmas nepaveikė jų tautų kultūros ir papročių. Šiandien marksizmas jau nekursto revoliucinio tikėjimo net tarp pačių komunistų, tačiau jo filosofiniai neigimai persmelkė dominuojančią opinią. Galime netgi nesureikšminti visuotinio tokių sąvokų kaip susvetimėjimas (kuris žymi realų fenomeną, tačiau dabartine forma besiskiriantį nuo to, kurį apibūdino Marxas), demitologizacija, nepasitikėjimo technika ir kt. išplitimo fakto. Nors jos nebuvo sukurtos marksizmo, tačiau išpopuliarėjo tada, kai marksizmas patyrė didžiausios sėkmės akimirką po Antrojo pasaulinio karo. Verčiau pagalvokime apie nihilizmo terminą, kuris šiandien Vakarų pasaulyje naudojamas apibūdinti iki šiol aukščiausiomis laikytų vertybių griūtį. Marxas visiškai nenumatė šio požiūrio iškilimo; tiesą sakant, pagal jį, religijos išnykimas turėjo sutapti su susigrąžinimu galių, kurias istorijos eigoje žmogus projektavo Dieve. Tačiau marksistinė kultūra Vakarų pasaulyje produkavo nihilizmą, ir jis negali būti paaiškintas be nuorodos į šį marksizmo atoveiksmį. Galbūt marksistinė kultūra nebuvo vienintelė, tačiau ji turėjo pirminę ir lemiamą reikšmę šiam fenomenui. (Del Noce 1989: 27-29)

Marksistinio projekto nihilistinis istorinis rezultatas Del Noce'ei ir yra ateizmo tapsmo (sekuliarizacijos) *tikslų heterogenizė* istorijos plotmėje. Aiškumo dėlei šią Del Noce'ės tezę reikėtų pateikti detaliau, išskleidžiant ją keliuose lygmenyse – išskiriant jos sociologinį, filosofinį ir dvasinį matmenis.

Žvelgiant Vakarų pasaulio XX amžiaus antros pusės socialinės tikrovės (arba *sociologiniame*) lygmenyje, mėgindamas istoriškai realizuoti marksizmas tampa (tai Del Noce'ės pabrėžiamas didysis marksizmo istorinio sutikrovimo paradoksas) savo didžiausio priešininko – buržuazinės dvasios – iškilimo ir įsitvirtinimo laidininku. Šios dvasios istorinį įsikūnijimą, pasiskolindamas Franco Rodano pirmą kartą Italijoje panaudotą terminą, Del Noce'ė apibūdino kaip *gausos visuomenę* (it. *società opulenta*)⁴⁴, ko gero norėdamas akcentuoti paradoksalią jos santykį su marksizmo filosofija

⁴⁴ Dar kitomis progomis Del Noce'ė *gausos visuomenę* yra apibūdinęs ir kaip „neoburžuazinį režimą“, „technologinę visuomenę“ ar „masių libertinizmą“.

(pastarosios vienas iš leitmotyvų buvo būtent *stygiaus* fenomenas, tuo tarpu *gausos visuomenę* charakterizuoja materialinių ir dvasinių poreikių patenkinimas technologijų keliu). Taip pat reikia pastebėti, kad *gausos visuomenės* apmąstymais Del Noce'ė stojo į vieną gretą su tais teoretikais, kurie taip pat anksti ir su nerimu įžvelgė pokario Vakarų pasaulyje randantis istoriškai naują visuomenės formą – ypač paminėtina Frankfurto teoretikų kritika vartotojiškumui ir „kultūros industrijai“, atveriančiai beprecedentes psichologinių ir dvasinių poreikių technologinio manipuliavimo galimybes (Adorno, Horkheimer 1947). Nors šią jų kritiką Vakarų pasaulyje atsinaujinusiai totalitarinei technikos dvasiai Del Noce'ė pilnai priėmė ir vertino, tačiau naujojo sociologinio ir dvasinio fenomeno idealijų priežasčių aiškinimu jų pozicijos stipriai išsiskyrė. Anot Del Noce'ės, *gausos, neoburžuazinė* arba *vartotojiška* visuomenė neiškyla netikėtai kaip komunizmą pralenkusi ir jį nuošalyje palikusi varžovė. Priešingai, marksizmas turi lemiamos reikšmės *gausos visuomenės* iškilimui ir istoriniam įsitvirtinimui. Tai, ko gero, yra pati originaliausia Del Noce'ės tezė, pateikta *transpolitinės šiuolaikinės istorijos interpretacijos* forma. Įžvelgdamas, kad ši visuomenė komunizmo atžvilgiu reiškia visiškai naują socialinės tikrovės formą, Del Noce'ė kartu manė, kad komunizmas yra pamatinė naujosios *gausos visuomenės* supratimo sąlyga. *Gausos visuomenė* steigiasi kaip atsakas komunizmui, tiksliau – kaip jame glūdinčio visuomeninio konflikto prado nukenksminimas ir vidinės dialektinės marksizmo įtampos neutralizacija. Anot Del Noce'ės:

Ji [*gausos visuomenė, a.p.*] priima visus marksizmo neigimus kontempliatyvaus mąstymo, religijos ir metafizikos atžvilgiu; priima marksistinių idėjų redukavimą į gamybos įrankius; tačiau, kita vertus, atmeta marksizmo revoliucinius-mesianistinius aspektus – visa tai, kas religiško dar buvo likę revoliucinėje idėjoje. Šiuo atžvilgiu ji reprezentuoja visiškai išgrynintą buržuazinę dvasią, triumfuojančią prieš du savo tradicinius priešininkus – transcendentinę religiją ir revoliucinį mąstymą. Galima būtų prieiti iki tokio teiginio ir dokumentuoti jį Manifesto ištraukomis: per išskirtinę tikslų heterogenezę marksizmas privertė buržuazinę dvasią pasireikšti grynuoju pavidalu, ir, tai pasiekus, marksizmas atranda save bejėgį jai pasipriešinti. Technologinė visuomenė rodo, kad marksizmas atsitraukė priešais racionalaus industrinės visuomenės organizavimo išradėjus, Saint-Simon'ą ir Comte'ą. (1970: 14-15)

Šiuo atžvilgiu *gausos visuomenė* Del Noce'ei yra „išvirkščias komunizmas“ arba sociologizuota komunizmo forma:

[*Gausos visuomenė*] išreiškia marksizmo jėgą ir bejėgystę. Jėgą, nes komunizmas priverčia savo priešininką pasireikšti grynuoju savo pavidalu, iškilti kaip buržuazinę visuomenę, atpalaiduotą nuo bet kokio santykio su krikščioniška, liberalia, feodالية visuomene. <...> Kita vertus, marksizmas atrodo esąs bejėgis jai pasipriešinti, nes pats yra jos atsiradimo sąlyga – *gausos visuomenė* yra empiristinė ir individualistinė marksizmo transformacija. (2010: 316)

Filosofiniu lygmeniu ši pokytį Del Noce'ei išreiškia istorinio ir dialektinio materializmo vidinėje įtampoje galop įvykstanti marksizmo filosofijos transformacija į *sociologizmą*. *Sociologistinį* mąstymo būdą Del Noce'ė apibūdina kaip „marksistinės ideologijos kritikos perkėlimą ir suabsoliutinimą, dėl kurio visos mąstymo perspektyvos, įskaitant ir marksistinę, neišreiškia nieko amžino, o visada yra susietos su tam tikromis socialinėmis situacijomis ir negali būti suvokiamos už jų ribų“ (2010: 322). Šiuo požiūriu *sociologizmas* išreiškia istorinio materializmo virsmą absoliučiu reliatyvizmu, suryjančiu ir pačią marksistinę ideologijos kritiką. Pasinaudojant vieno iš žinojimo sociologijos tėvų Karlo Mannheimo „klaidingos sąmonės“ koncepcija, galima pasakyti, kad *sociologizmas* patį marksizmą įsisąmonina kaip ideologizuotą, „klaidingą“ sąmonės formą (Mannheim 1970: 76). Pritaikytas socialinių santykių aiškinimo ir supratimo plotmėje, *sociologizmas* veikia kaip *gausos visuomenės forma mentis*. Del Noce'ės apibūdinimu, tokioje visuomenėje „kiekvieno subjekto atžvilgiu kitas yra suvokiamas kaip *alienus*, svetimas, atskirtas, tai yra, kaip nevienijamas prielankumo bendrai (nebūtinai tik religinei) vertybei, o tai reiškia – kaip *ob-iectum*, nepriklausomai nuo to, ar šis [heidegeriškasis, *a. p.*] „priešstatytas objektas“ būtų vertinamas kaip naudingas instrumentas, ar kaip kliūtis“ (2010: 315). Tad sociologistinė *gausos visuomenės* sąmonė Del Noce'ės požiūriu yra santykio su kitybe nužmoginimas ir susvetimėjimo išplėtojimas iki kraštutinumo, o per tai – visuomeninio konflikto, kuris buvo varomoji marksizmo dialektikos jėga, neutralizavimas.

Galiausiai, dvasios plotmėje šią naująją postmarksistinę tikrovę žymi tai, ką Del Noce'ė vadina „natūraliu nereligiškumu“⁴⁵. Reikia pabrėžti šio

⁴⁵ „Natūralaus nereligiškumo“ terminu Del Noce'ė išreiškia tam tikrą analogiją su tuo, kas XVII a. filosofijoje ir teologijoje buvo vadinama „prigimtaine religija“. Kaip jis pats paaiškina, šiuolaikinis nereligiškumas yra XVII amžiaus religiško apvertimas aukštyn kojom (Del Noce 2010: 294). Kitaip tariant, jį lengviau

Del Noce'ės termino svarbą visame ateizmo kritikos kontekste, nes jis žymi naują posūkį tiek Del Noce'ės ateizmo apmąstymuose, tiek istorinėje sekularizacijos proceso raidoje. Pradėdamas savo 1963 m. esė *Pastabos apie Vakarų nereligiškumą*, Del Noce'ė jau fiksuoja šio fenomeno radikalų skirtingumą nuo iki tol jo filosofinės refleksijos centre ilgai buvusio ateizmo:

Jeigu sutelksime dėmesį į Vakarų pasaulį, turėtume suabejoti, ar paplitusi formulė, pagal kurią ateizmas yra pirmoji istorinės aktualybės duotybė, išreiškia tikrąją situaciją. Galima būtų paklausti, ar paskutinius dvidešimt metų <besiskverbianti tikrovė> nėra kažko *visiškai kitko* nei ateizmas išplitimas, t. y., <natūralus nereligiškumas> (šventybės saulėlydis, prarastis ar dar kaip kitaip tai pavadintume). (2010: 293-294)

Galima sakyti, kad vadinamojo *natūralaus nereligiškumo* pasirodymas Del Noce'ei „sumaišo kortas“: juk *natūralaus nereligiškumo* fenomeno iškilimas niekais paverčia anksčiau Del Noce'ės išryškintą priešpriešą tarp ateistinio racionalizmo (revoliucingai nusiteikusios ir pasirengusios transformuoti pasaulį *filosofijos kaip praktikos*, ir religinio mąstymo, pasaulio pagerinimo viltis griežtai susiejančio su transcendencija). Neatsitiktinai ši naujovė verčia Del Noce'ę permąstyti ateizmo istorinę raidą:

Mano vertinimu, po krikščionybės, dviejų esminių filosofinių formų – krikščioniškojo mąstymo ir racionalizmo – kategorijos buvo sąlygojamos išankstinio pozicijos užėmimo nuopuolio atžvilgiu. Tuo tarpu dabar iškyla trečia mąstymo forma, kuri pretenduoja konstituootis atsiribodama nuo šio pasirinkimo – tai empirizmas, kurį esmingai charakterizuoja jo steigiamo skirtis tarp verifikuojamo ir neverifikuojamo <...>. Jeigu ateizmui būdingas mistinis aspektas, net jei ir apverstos mistikos pavidalu, empirizmą charakterizuoja atsiskyrimas nuo bet kokio misticizmo; jeigu ateizmas tam tikrais atžvilgiais turi gnostiškų bruožų, empirizmas yra konstitutyviškai agnostiškas. Natūralus nereligiškumas reprezentuoja būtent šį iki kraštutinumo nuvestą agnostišką požiūrį <...>. Jis neneigia, kad esama atvirų,

apibūdinti kaip apverstą XVII a. „prigimtinę religiją“ nei kaip XVII a. ateizmą: „Istoriniu požiūriu, šio fenomeno naujoviškumas milžiniškas. Negali būti nustatytas joks santykis tarp jo besiskverbiančios dabarties tikrovės ir ateizmo invazijos XVII a. pirmųjų dešimtmečių Prancūzijoje. Tuo metu ateizmas iškilo kaip aristokratiškas fenomenas prieš liaudies „prigimtinę religiją“ <...>. Dabar natūralus nereligiškumas yra masinis fenomenas istoriniu-socialiniu lygmeniu; idealiuoju [filosofinių-idealųjų esmių, *a. p.*] lygmeniu – tam tikra a priori forma, kuri blokuoja tiek transcendentinės religijos, tiek ateizmo priėmimą, nes ir pastarasis dar savo būdu išsaugo „šventybės“ idėją“ (Del Noce 2010: 298).

įprastais pažinimo instrumentais neišsprendžiamų klausimų, tačiau [konstatuoja, kad] šie klausimai *nebedomina*. (2010: 294-295)

Šiuo radikaliu atsiribojimu nuo Dievo problemos *natūralus nereligiškumas* Del Noce'ei atrodo esąs kraštutinė, ateizmą peržengianti bedievystės forma, apreiškianti galutinį ir grynąjį jos pavidalą. Savąja esme *natūralus nereligiškumas*, kaip teigia Del Noce'ė,

atmeta pačią religijos idėją. Komunistinis marksizmas, būdamas griežtai ateistinis, neigdamas bet kokią apreiškimą ir antgamtiškumą, iš tiesų yra religija, Amžinybę pakeičianti Ateitimi, Absoliutą ir Dievo miestą – Totalybe. Atsivertimo procesas iš ateistinės religijos į teistinę (arba priešingai) yra įmanomas, tačiau yra uždarytas natūralaus nereligiškumo atveju. (2010: 298)

Marxo ir Nietzsche'ės ateizmas titaniškai prisiėmė prometėjišką uždavinį desakralizuoti senąją tvarką – tuo tarpu *natūralus nereligiškumas* reprezentuoja abejingumą bet kokioms revoliucinėms aspiracijoms. Priešingai Sartre'o dar gyvai perteiktam metafiziniam rūpesčiui⁴⁶, *natūralus nereligiškumas* nemato nieko tragiško Dievo problemos išnykime. Šiuo požiūriu tai yra ne tik *revoliucinės*, bet ir *tragiškosios* sąmonės pabaiga: Marxas be revoliucijos ir Nietzsche'ė be tragedijos. Šią pokario Europos intelektualinę ir egzistencinę situaciją apibūdinančią Del Noce'ės diagnozę itin tiksliai perteikia garsiojo anglų poeto Thomo Stearnso Elioto eilutės: „žmonės apleido Dievą ne dėl kitų dievų, bet dėl jokio dievo; ir to dar niekada nebuvo įvykę“ (Eliot 1974: 387).

Toks Del Noce'ei yra marksizmo istorinio išsipildymo rezultatas socialiniu, filosofiniu ir dvasiniu pjūviais. Mūsų manymu, žvelgiant Del Noce'ės atliekamos ateizmo kritikos visumos požiūriu, tai reikėtų laikyti trečiuoju ir galutiniu sekuliarizacijos istorinio ciklo momentu. Prasidėjęs kaip Dievo idėjos imanentizacija (*dieviškojo imanento* forma), kulminaciją pasiekęs marksizme (*radikalaus ateizmo* forma), ateizmas didžiausios įtampos taške pats save paneigia – atkrenta į nihilizmą ir netenka pradžioje turėto revoliucingumo. Revoliucinė pasaulio transformacijos idėja išvirsta į savo priešybę – absoliutų reliatyvizmą, po Revoliucijos atsivėrusioje dvasinės tvarkos chaoso būklėje atliekančią vienintelę – bet kokių metafizinių (ar revoliucinių, ar religinių) idealų neutralizacijos ir socialinės tvarkos pusiausvyros užtikrinimo – funkciją. Tai Del Noce'ei yra pati svarbiausia

⁴⁶ „Egzistencialistas, atvirkščiai, mano, kad Dievo nebuvimas labai trikdo, nes su Dievu pranyksta bet kokia galimybė inteligibiliame danguje rasti vertybes“ (Sartre 2016: 33-34).

dvidešimtojo amžiaus istorijos charakteristika, joje įvykstanti *tikslų heterogenežė*.

4. PO ATEIZMO: SEKULIARIZACIJOS KRIZĖ IR RELIGINĖS TRADICIJOS SUGRIŽIMO GALIMYBĖS PROBLEMA

4.1. *Pars destruens*: sekularizacijos kaip filosofinės ir istorinės modernybės supratimo kategorijos delegitimacija

Antroje ir trečioje dalyje rekonstruojant Del Noce'ės atliktą filosofinio ateizmo tapsmo modernybėje kritinę analizę ir esminius jos momentus, į pirmą planą iškilo moderniojo racionalizmo raidoje išryškėjantis prieštaravimas. Vertinant teoriniame (*filosofijos istorijos*) problemos lygmenyje, šis vidinis prieštaravimas atrodė taip: modernusis racionalizmas galutiniu filosofinės tiesos kriterijumi laiko gebėjimą paaiškinti istoriškai ankstesnes mąstymo formas, taip pat – ir filosofijos istorijos raidą, taip pademonstruojant didesnę racionalistinio mąstymo horizonto plotį bei aukštesnę sąmoningumą antgamtiškumui atviro mąstymo atžvilgiu. Modernioje filosofijoje tai ilgainiui tapo dominuojančiu tiesos kriterijumi, pilną brandą pasiekusiu hegeliškoje moderniojo idealizmo tradicijoje. Ateizmas, filosofijos tiesos klausimą perkeldamas iš filosofijos į pačią istoriją, šią idealistinę- imanentistinę filosofijos istorijos sampratą radikaliai paneigia: jeigu filosofinė tiesa galiausiai yra istorinės praktikos rezultatas, bet kokios išankstinės metaistorinės prielaidos ar akivaizdybės, radikalaus ateizmo perspektyvoje, tėra užmaskuoti bandymai teologizuoti neišvengiamai istoriškai sąlygotas mąstymo pozicijas. Galima pasakyti, kad šis virsmas filosofijos istorijos požiūriu iš esmės žymi XIX-XX amžių sandūroje Europos filosofijoje įvykusią slinktį nuo hegeliškojo idealizmo prie radikalaus istorizmo. Laikydami Del Noce'ės terminijos, vadinome tai *dieviškojo imanento* idėjos suirimu *radikalaus ateizmo* akivaizdoje, ir laikėme šį suirimą *tikslų heterogeneze filosofijos istorijos* lygmenyje (pats Del Noce'ė *tikslų heterogenežės* terminą vartojo tik marksistinės revoliucijos idėjos istoriniam tapsmui nusakyti). Taip pat matėme, kad *filosofijos ir religijos santykio problemos* požiūriu *tikslų heterogenežė* Del Noce'ei pasireiškia kaip hegeliškosios sekularizacijos idėjos peržengimas ir atmetimas: moderniajame idealizme prasidėjusi nuo siekio išsaugoti krikščioniškąją religiją racionaliu (filosofiniu) pavidalu ir turėjusi atstoti dvasinį modernybės matmenį (kaip *pakilimą į kilnesnę žmogiškumą* ir *sąmoningesnę religiškumą*), marksizme sekularizacijos idėja transformuojasi

į gnostinės prigimties postkrikščionišką radikalios politinės ir dvasinės pasaulio transformacijos projektą. Galiausiai, *istorijos interpretavimo lygmenyje*, XX amžiaus istorijoje praktiškai įgyvendinta revoliucinė idėja sukuria pirminėms intencijoms visiškai priešingą rezultatą: išvaduoti išnaudojamą klasę žadėjęs socialinės ir politinės emancipacijos projektas Rytuose sukuria vienos politinės klasės absoliučiai dominuojamą totalitarinį režimą; tuo tarpu Vakarų visuomenėse XX a. antroje pusėje iškyla – kaip atsakymas komunizmui – *gausos visuomenės* fenomenas, kuris slopina bet kokius metafizinius ir religinius idealus bei Del Noce'ės požiūriu reprezentuoja amžino marksizmo priešo – *buržuazinės dvasios grynuoju savo pavidalu* – pergalę ir istorinį įsitvirtinimą. Marksizmo istorinės realizacijos ir suirimo procese įvykstantis pirminių filosofinių ir moralinių intencijų apsvertimas Del Noce'ės požiūriu ir atveria moderniojo racionalizmo krizę: „kai sekuliarizacija virsta nihilizmu, ji sutampa su modernybės idėjos krize, kadangi tikrovė daugiau neatitinka šioje idėjoje implikuotos aksiologinės reikšmės“ (Del Noce 1989: 29).

Sekuliarizacijos krizė Del Noce'ei reiškia, kad modernybė atsiduria prieš egzistencinį ir istorinį pasirinkimą. Viena galimybė – priimti absoliutų išlaisvinimą žadėjusio revoliucinio ateistinio projekto žlugimą kaip nihilistinę lemtį: jeigu ateizmo projektuotas šuolis į „laisvės karalystę“ atnešė tokias skaudžias pasekmes, reikia pasitenkinti tik numetafizinta žmogiška egzistencija be laisvės ir be metafizinių (revoliucinių ar religinių, nesvarbu) idealų. Antra galimybė – gaivinti revoliucinę idėją, metafiziškai žlugusią moderniojo ateizmo odisėją perkeliant į siurrealistinę, estetinę, seksualinę ar net teologinę plotmę. Trečioji galimybė, kurios šalininkas yra ir pats Del Noce'ė – teigia tradicinių religinių ir metafizinių idealų⁴⁷ atradimo iš naujo perspektyvą, kurioje sekuliarizacija, ateizmas ir po jų istorinės nesėkmės išskylantis nihilizmas išreiškia ne tradicijos istorinę

⁴⁷ Šiame darbe minint „tradicinius religinius ir metafizinius idealus“ ar „religinę tradiciją“, laikomasi Del Noce'ės terminijos ir šioms sąvokoms jo priskirtos prasmės. Svarbu akcentuoti, kad religiniams ar metafiziniams idealams atviro mąstymo pamatiniu bruožu Del Noce'ė laikė visų pirma patį religinės transcendencijos pripažinimą. Toks mąstymas, anot Del Noce'ės, gali numatyti skirtingus kelius religinės tiesos link, bet jį charakterizuojantis bruožas yra būtent „religinės plotmės“ pripažinimas (šia prasme „religinis mąstymas“ Del Noce'ei kartu yra racionalizmui (kaip ateistinei *filosofinei esmei*) priešinga *filosofinė esmė*). Tuo tarpu ši atsivėrimą „religinei plotmei“ Del Noce'ė suvokia platoniškos-krikščioniškos tradicijos rėmuose: kaip pripažinimą, kad „yra amžina ir nekintama tiesos ir vertybių tvarka, su kuria užmezgame ryšį intelektualinės intuicijos keliu“ (Del Noce 1970: 86). Kita vertus, nepraleistinas pro akis paskališkasis Del Noce'ės kelias šios intuicijos link: pirmiau metafizinės tiesos ir vertybių pripažinimo esama egzistencinio pasirinkimo Absoliuto atžvilgiu.

pabaigą, o istorinį iššūkį, kurio akivaizdoje religinė-metafizinė tradicija turi galimybę atsinaujinti.

Apmąstant aksiologinės modernybės idėjos krizę ir jos implikacijas, stipriai reiškiasi Del Noce'ės mąstymo filosofinis ir religinis paralelizmas, kurį norėjome pabrėžti ir ankstesniuose skyriuose. Šį paralelizmą gerai iliustruoja Del Noce'ės mintis, kad aksiologinės modernybės idėjos (t. y., iš pirmo žvilgsnio teorinio konstrukto) krizė sutampa su religijos filosofijos problemos – paskališkųjų lažybų – (re)aktualizavimusi moderniojo racionalizmo raidos pabaigoje. Tai dar kartą patvirtina mūsų tezę, kad Del Noce'ės religinis egzistencializmas ir filosofinis-istoriografinis jo metodas yra vienas su kitu persipynę. Aptariant aksiologinės modernybės idėjos krizės svarbiausias teorines ir praktines implikacijas, neišvengiamai persipina filosofiniai ir religiniai argumentai, kuriuos atsieti galima tik sąlyginai. Kaip ir ankstesniuose skyriuose, tolimesnė analizė skaidoma į filosofijos istorijos ir religijos filosofijos lygmenis siekiant tik aiškiau perteikti šių skirtingų, bet kartu ir tarpusavyje persipynusių mąstymo plotmių koegzistavimą ir abipusį papildomumą ateizmo ir sekuliarizacijos kritiką grindžiančioje Del Noce'ės filosofinėje argumentacijoje.

4.1.1. Aksiologinės modernybės idėjos kritika

Dieviškojo imanento koncepcijos griūtis iškilusio *radikalaus ateizmo* akivaizdoje žymi hegeliškosios sekuliarizacijos idėjos krizę ir Del Noce'ei yra fundamentalios reikšmės visų pirma *filosofijos istorijos* požiūriu: jeigu istorizmas paneigia bet kokias metaistorines tiesas ir pačią jų galimybę, kaip filosofinis imanentizmas gali toliau pretenduoti paaiškinti istorijos tapsmą? Šioje vietoje Del Noce'ė iš tiesų nukarūnuoja kelis šimtmečius Vakarų filosofijoje dominavusio filosofinio imanentizmo pretenziją į racionalumą. Po istorizmo, pabrėžia jis, filosofinis imanentizmas gali save filosofškai legitimuoti tik postulodamas sekuliarizacijos idėją – tik teigdamas, kad jis yra neapgręžiamo istorinio imanentizacijos proceso rezultatas. Tačiau – štai kur prieštaravimas – ateizmas jau prieš tai yra paneigęs pačią filosofinės istorijos prasmės steigties galimybę. Šiuo požiūriu sekuliarizacijos vaizdiny, kuriuo racionalistinė moderniosios filosofijos paradigma mėgino paaiškinti istorinį modernybės tapsmą, Del Noce'ei ir atsiskleidžia kaip arbitralus postulatas, maskuojantis imanentistinės pozicijos negrįstumo situaciją. Būtent šia prasme Del Noce'ė teigia, kad moderniojo ateizmo raidos pabaigoje aktualizuojasi *Pascalio lažybos*, jų prasmė atsinaujina modernybės filosofinės ir istorinės savivokos požiūriu:

Modernybės idėjos analizė nuveda mus prie tokios bendrosios tezės: sugriuvus tam, ką laikau galutine imanentistinio mąstytojo tikrumo priežastimi – gebėjimui suprasti ir paaiškinti istoriją – jis yra verčiamas pripažinti, kad jo mąstymas neparemtas jokių įrodymu. Racionalistas tokiu būdu atranda save priešais paskališkąsias *lažybas*; būtent nuvedęs savąjį racionalizmą iki kraštutinumo, jis atranda save įtrauktą į mąstymo procesą, kuris Pascalio mąstyme prasideda *lažybomis* (teze, kuri paskališkojo mąstymo ekonomijoje atlieka tą patį vaidmenį, kurį abejonė atlieka Descartes'o mąstyme). Žinoma, jis galės ir toliau laikytis savo tezės, bet turės sutikti, kad tuo jis daro pasirinkimą, o ne paklūsta neatremiamam proto spaudimui. Dar bendriau: dabartiniu filosofiniu momentu paskališkųjų lažybų pagilinimas yra centrinė problema, į kurią mus atveda modernybės idėjos kritika. <...> Modernybės idėjos apmąstymas sugražina mus, po dieviškumo imanencijos idėjos suirimo, į lažybas tarp transcendentinio Dievo tvirtinimo ir ateizmo, kuriose ateizmas, neturėdamas savo įrodymo, redukuojasi iki atvirkštinio tikėjimo akto. Aksiologinė modernybės koncepcija, suprantama kaip <tai daugiau nebėra įmanoma>, turėtų būti pakeista problemiška koncepcija: modernioji epocha yra ateizmo fenomeno pasirodymo laikmetis.“ (Del Noce 1982: 37-39; 56-57)

Pažvelgus į tokiu būdu Del Noce'ės konceptualizuotą *ateizmo problemą* ir jos implikacijas modernybės istorinei ir filosofinei savivokai, negali nestebinti kai kurių jo kritikų bandymas Del Noce'ės filosofiją apibūdinti kaip paprasčiausią tradicionalistinį antimodernizmą (Rossi 1989; Vattimo 1992; Pellicani 1998), tiesiog atmetantį modernųjį mąstymą kaip klaidą ir tesiekiantį sugražinti krikščioniškaisiais viduramžiais egzistavusią antgamtinę tiesą paremtą būties tvarką. Visų pirma, taip nepastebima iš tiesų pamatinė Del Noce'ės atliktos filosofinės ateizmo kritikos savybė – tai, kad ji yra imanentiška moderniam mąstymui ir yra atliekama metodologiškai neperžengiant jo ribų. Del Noce'ė, galėtume sakyti, iš esmės tik atskleidžia moderniojo racionalizmo raidos pabaigoje išryškėjantį vidinį prieštaravimą, pritaikydamas filosofinio imanentizmo tiesos kriterijų jam pačiam. Tad jo atliktas ateizmo fenomeno suprobleminimas kaip tik yra filosofinės, o ne aksiologinės prigimties. Dar daugiau, *dieviškojo imanento* filosofinę tradiciją griauinantį *ateizmą* Del Noce'ė kaip tik filosofiskai sureikšmina, kadangi jo perspektyvoje pats ateizmas, suvoktas *filosofijos istorijos* požiūriu kaip galutinis moderniojo racionalizmo raidos rezultatas, skatina suabejoti

aksiologine modernybės samprata – moderniojo idealizmo tradicijoje įtvirtintu ir plačiai kitose filosofinėse-istoriografinėse moderniosios filosofijos tradicijose paskleistu Vakarų mąstymo raidos kaip kryptingo imanentizacijos proceso vaizdiniu. Paneigdamas tiesos metaistoriškumą, ateizmas griaua idealistinę-imanentistinę istorijos vidinio racionalumo sampratą ir pasireiškia kaip *pasirinkimas*, tuo atskleisdamas fideistines moderniojo racionalizmo prielaidas. Jeigu modernybė suprantama racionalistinės paradigmos rėmuose – kaip neapgręžiamas sekuliarizacijos procesas – Del Noce'ė, žinoma, yra tokios modernybės priešininkas, tačiau jis ją atmeta ne kaip aksiologiškai nepriimtina, o kaip filosofiškai nepagrįstą. Jo perspektyvoje filosofinis imanentizmas yra tik viena galima modernybės interpretacija, prisidengusi fideistinio pobūdžio argumentais, pretenduojančiais tapti savaiminėmis akivaizdybėmis. Įstačius ateizmą į modernybės istorinės ir filosofinės analizės centrą, šios tariamai savaiminės akivaizdybės – neapgręžiamo judėjimo sekuliarizacijos kryptimi vaizdinys – netenka filosofinio pagrindo, jų statusas filosofiniu požiūriu tampa problemiškas. *Ateizmo problema* reiškia, kad modernybės kaip neapgręžiamo imanentizacijos proceso vaizdinys yra veikiau grįstas tikėjimu nei racionalių įrodymu. Dabarties filosofiniam diskursui artimesne terminija galime pasakyti, kad modernybės filosofinės raidos permąstymu *ateizmo problemas* šviesoje Del Noce'ė atliko savitą racionalistinio-švietėjiško modernybės metanaratyvo dekonstrukciją, gerokai užbėgdamas už akių modernybę *in toto* užklausiuiam filosofiniam postmodernizmo sąjūdžiui. Praėjus 30 metų nuo *Ateizmo problemas* pasirodymo, joje implikuotą mintį kitais žodžiais pakartos religijos sociologas José Casanova: sekuliarizacija ilgainiui paaiškėjo esanti „istorinė opcija“ ir „programa, kuri mėgina realizuotis kaip save pateisinanti pranašystė“ (Casanova 1994: 211-233).

Filosofijos istorijos problemos lygmenyje *aksiologinės* modernybės idėjos kritika žymi kritiką toms filosofinėms-istoriografinėms tradicijoms, kurios modernybės, sekuliarizacijos ir imanentizmo sąjungą laiko savaime suprantama. Šiuo atžvilgiu į Del Noce'ės kritikos lauką pirmiausia patenka XX amžiaus pirmos pusės italų ir prancūzų filosofijose plačiai įsitvirtinusi neoidealitinė filosofinė istoriografija, reprezentuojama tokių autorių kaip Léonas Brunschvicg'as, Émile'is Bréhier bei jau daug kartų minėti Croce'ė ir Gentile'ė. Vaizduodamasi moderniojo mąstymo raidą kaip neapgręžiamą intelektualinę-dvasinę ir moralinę „vakarietiškos sąmonės pažangą“ (Brunschvicg 1927), neoidealitinė modernybės paradigma savaimine akivaizdybe laiko tai, ką, anot Del Noce'ės, reikėtų laikyti problema – pačią aksiologinę modernybės idėją. Joje išprausta modernybės sąvoka neoidealizme susilieja su neapgręžiamo dvasios tapimo imanentizacijos

kryptimi vaizdiniu. Neoidealistinė filosofinė istoriografija tad neižvelgia modernybėje besiskleidžiančio ateizmo fenomeno⁴⁸ tikrosios reikšmės (Del Noce'ės terminais – ateizmo „filosofinio potencialo“). Galime pastebėti, kad (nors tai ir netikėta draugija Del Noce'ei) ši kritika neoidealizmui iš esmės atitinka tai, ką Sartre'as kalbėjo apie XIX a. pabaigos prancūzų profesorių „tikėjimą pasaulietine morale“: paneigę Dievą „kaip nereikalingą hipotezę“, jie naiviai manė, kad galima surasti „inteligibiliame danguje“ įrašytas vertybes (Sartre 2016: 33-34). Ateizmas šią galimybę paneigia, nuveddamas *dieviškojo imanento* (Sartre'o terminijoje vadinamo „inteligibiliu dangumi“) idėją iki galutinių jos implikacijų.

Žinoma, aksiologinės modernybės idėjos kritika taip pat nukreipta ir į klasikinę pozityvistinę bei marksistinę filosofinę istoriografiją, kuriose lemiamą vaidmenį interpretuojant istorinį modernybės tapsmą taip pat atlieka aksiologinė *neapgręžiamo istorinio proceso* idėja. Marksizme šis procesas vaizduojamas kaip istorinis judėjimas iš feodalinės į buržuazinę ir iš buržuazinės – į komunistinę visuomenę. Pozityvizme – kaip progresyvus judėjimas nuo mitologinio prie metafizinio ir nuo metafizinio – prie pozityvaus mąstymo. Po to, kai ateizmas apreiškia savo postulatų charakterį, ši idėja daugiau neatsilaiko – *ateizmo problemos* atžvilgiu neapgręžiamo sekuliarizacijos proceso idėjos postulavimas veikia yra filosofinio dogmatizmo⁴⁹, o ne kritiškos filosofinės savimonės forma. Dėl šios priežasties Del Noce'ė su ypatingu susidomėjimu žvelgė į XX amžiaus viduryje vykusį marksistinės filosofijos virsmą, kuriame įsisąmonintas šis pirminių filosofinių prielaidų negrįstumo faktas ir kritiškai pažvelgta į neapgręžiamų istorinio vystymosi dėsnų teoriją. Kaip žymiajame savo darbe *Pasislėpęs Dievas: tragiškosios vizijos Pascal'io „Mintyse“ ir Racine'o teatre tyrimas* (1955) teigė kritinio marksizmo teoretikas Lucien'as

⁴⁸ Vietoje to, teigia Del Noce'ė, *dieviškumo imanencijos* idėja paremtos neoidealistinės filosofijos trynė ateistinius filosofijos istorijos epizodus (2007: 11; 2010: 83). Tiek italų (Croce'ė, Gentile'ė), tiek prancūzų (Léonas Brunschvicg'as, Émile'is Bréhier) neoidealistai nei Schopenhauerio, nei Nietzsche'ės ar Marxo nepripažino kaip tikrajai filosofijos istorijai priklausančių autorių, veikiau laikė jų darbus „filosofijos dekadansu“, netgi „ne-filosofija“ (Croce 1945: 113).

⁴⁹ Kaip tokio modernybę ir sekuliarizaciją tapatinančio filosofinio dogmatizmo pavyzdį būtų galima paminėti šią L. Pellicani tezę: „Modernizacija ir sekuliarizacija <...> yra taip artimai viena su kita susijusios, kad galop yra tiesiog neatskiriamos. Išties, kokiai nors visuomenei palaipsniui modernizuojantis, jos kultūra – tikėjimai, vertybės, normos, elgesio modeliai ir t. t. – išsilaisvina iš šventybės. Ir būtent tai ir yra sekuliarizacija: progresyvus pasaulietinės plotmės plitimas sakralumo plotmės nenaudai.“ (Pellicani 1997: 7).

Goldmann'as⁵⁰, „rizika, nesėkmės galimybė, sėkmės viltis ir šių trijų dalykų sintezė tikėjimo, kuris yra lažybos, formoje – tai yra esminiai konstitutyvieniai žmogiškosios būklės elementai“ (Goldmann 2013: 302). Šis žmogiškosios būklės supratimas bendras ir tragiškajam-religiškajam Pascal'io, ir dialektiniam-marksistiniam (Goldmann'o ar Lukács'o) mąstymui. Žinoma, išlieka pamatinis skirtumas – kaip vertinamos šios būklės žemiškosios perspektyvos: Pascal'ui žmogaus situacijos tragizmas glūdi neįmanomybėje šiame pasaulyje patenkinti sintezės poreikį; tuo tarpu dialektinis mąstymas „sintezę laiko galima ir išpildoma per žmogiškąjį veiksmą“ (Goldmann 2013: 252). Tačiau, nežiūrint šio skirtumo, kaip komentuodamas XX amžiaus marksizme įvykusį pokytį pastebi Del Noce'ė:

Marksizmas prisiima *lažybų* idėją, ji atsiduria marksistinio mąstymo centre.

Kadangi tikrumas dėl istorinės ateities negali įgyti grynojo tikrumo (neatsaukiamos lemties) formos, marksistinės minties struktūra įgyja į paskališką mąstymą keistai panašų aspektą: iš vienos pusės – psichologiniai ir moraliniai argumentai, vedantys link „turime rinktis tarp socializmo ir barbarybės“; iš kitos – bandymas, įžengus į lažybas, ieškoti visų įmanomų objektyvių priežasčių, kurios sustiprintų šių lažybų pamatuose glūdinčią viltį.

(Del Noce 2010: 380)

Galiausiai, aukščiau minimos kritikos atžvilgiu būtina pastebėti, kad *aksiologinės* modernybės idėjos kritika suproblemina ir patį *filosofinį antimoderną*⁵¹, su kuriuo, kaip matėme, kai kada buvo tapatinamas ir pats Del Noce'ė⁵². Viena vertus, antimodernas prisistato kaip radikali antitezė

⁵⁰ Dėl šiame darbe Goldmann'o pateikto marksistinės filosofijos permąstymo per Pascal'io mąstymo prizmę Del Noce'ė *Ateizmo problemoje* jam skyrė ypatingą dėmesį (Del Noce 2010: 377-511).

⁵¹ Čia svarbu užsiminti apie termino „antimodernas“ prasmės pokytį XX amžiaus viduryje. Del Noce'ė pastebi, kad jei XX a. pradžioje buvo įprasta „antimoderną“ sieti su tradicionalistine katalikiška historiografija (kuri siejo modernųjį mąstymą su krize, prasidedančia su viduramžių nominalizmu ir pasibaigiančia visišku būties metafizikos sunaikinimu „trijų reformatorių“ – Liuterio, Descartes'o ir Rousseau'o – filosofijose (Maritain 1970)), tai XX a. antroje pusėje – ypač Heideggerio atlikto Nietzsche'ės perinterpretavimo dėka – „antimoderno“ reikšmė pasikeitė. Naujasis antimodernas Vakarų mąstymo istoriją sieja su būties užmarštimi, prasidedančia ne viduramžių nominalizme, o jau nuo Platono, ir įtraukiančia ir tą pačią krikščionybę. Įkvėpimo semiamasi jau ne iš Viduramžių, bet pirmiausia iš Nietzsche'ės kaip valią galiai Vakarų mąstymo dvasios gelmėse demaskuojančio mąstytojo (Del Noce 2008: 40-41).

⁵² Kita vertus, su toliau aptariama filosofinio antimoderno kryptimi buvo tam tikru periodu suartėję tokie Del Noce'ei artimi XX amžiaus tomistinės pakraipos atstovai kaip Jacques'as Maritainas (paminėtinas ankstyvasis jo darbas *Antimodernas*

moderniajam racionalizmui: modernybę, racionalistinio mąstymo vaizduojamą kaip išsilaisvinimą iš mito ir žengimą vis didesnio racionalumo ir laisvės link, antimodernas vertina priešingai – kaip judėjimą „link nihilizmo ir neišvengiamos katastrofos“ (Del Noce 2008: 35-36). Tačiau tokiu būdu antimoderni pozicija taip pat priskiria moderniajam istoriniam procesui vertybinį ženklą – tai yra, operuoja *aksiologinės* modernybės idėjos viduje, net jei priešingoje vertybinės jos skalės pusėje. Tad galiausiai tiek racionalistinė (pavadinkime ją modernistine), tiek antimodernistinė perspektyva moderniąją epochą iš esmės suvokia vienodai – Del Noce'ės žodžiais, kaip „judėjimą link radikalaus imanentizmo“ (2008: 38-41), kitaip tariant – kaip neapgręžiamą sekuliarizacijos procesą. Šiuo požiūriu prieš Apšvietą sukylanti antimodernistinė pozicija, panaudojant Del Noce'ės dažnai naudotą terminą, pasilieka *subordinuota* priešininkui per oponavimą jam: atmesdamas sekuliarizaciją, antimodernas išlaiko modernybės ir sekuliarizacijos tapatumo tezę. Norint suprasti, iš kur kyla ši sąsaja nepaisant radikaliai priešingų vertybinių pozicijų, reiktų atkreipti dėmesį ir į metafizinį filosofinio antimoderno pagrindą. Turime galvoje Del Noce'ės ir antimoderno ginčą dėl Descartes'o filosofijos interpretacijos. Ypač šis skirtumas ryškus lyginant Del Noce'ės poziciją su XX a. neotomizmui būdinga modernybės kritika, susiejančia modernųjį mąstymą su būtent Descartes'o filosofijoje prasidedančiu ateizmu. Pasak iškilaus italų neotomisto Cornelio Fabro (kurio darbus Del Noce'ė turėjo mintyje rašydamas *Ateizmo problema*), moderniojo ateizmo pamatas yra dekartiškasis *cogito* kaip neišvengiamas, struktūriškai imanentiškas moderniojo mąstymo horizontas. Priešingai Del Noce'ės perspektyvai, kurioje ateizmas kyla iš metafizinio-moralinio pasirinkimo ir todėl „moderniąją filosofiją charakterizuoja tik *problemiškai*“ (2010: 16), Fabro perspektyvoje ateizmas gimsta iš klaidingo *teorinio* atspirties taško:

Modernusis ateizmas, teigia Fabro, turi visų pirma filosofinę šaknį: jis kyla daug anksčiau – iš *cogito* prielaidos, o ne iš transcendencijos paneigimo principo, kurį daugybė tikinčių filosofų [nuo Descartes'o iki Kanto] – jau prieš tai postulavę ir priėmę virtualiai ateistinį *cogito* – toliau išlaikė. (Fabro 1969: 22)

Tad jei Del Noce'ė Descartes'o mąstyme išvėlgė *religinę dviprasmybę*, kurios atžvilgiu ateistinė moderniosios filosofijos raida iškyla kaip reali

(*Antimoderne*, Maritain 1923)) ar Cornelio Fabro (ypač – monumentaliu savo darbu *Įvadas į modernųjį ateizmą (Introduzione all'ateismo moderno*, Fabro 1964), pasirodžiusiu tais pačiais metais kaip ir Del Noce'ės *Ateizmo problema*).

galimybė, bet ne iš anksto užprogramuota lemtis, Fabro interpretacijoje Descartes'o mąstyme užgimstantis imanentistinis principas užprogramuoja modernųjį mąstymą neišvengiamai ateistine linkme:

Atsispyrimas nuo *dubito-cogito* duoda pradžią esencialistiniam arba konstitutyviniam humanizmui, kuris imanencijos principą įstato į būties pagrindą <...>. Todėl modernioji filosofija jau nesisteigia ant būties pagrindo (Parmenidas ir tradicinis realizmas), bet pačią sąmonę paverčia patyrimo vienybės principu, ir ši sąmonė tampa transcendentaliniu pasaulio pasirodymo horizontu. (1969: 80)

Taip visa moderniosios filosofijos raida Fabro perspektyvoje yra nuosekli pirminės teorinės klaidos plėtotė ateizmo ir nihilizmo link. Kaip matėme 2.1. dalyje trumpai aptardami Descartes'o filosofijoje Del Noce'ės išvelgtą *religinę dviprasmybę*, mūsų mąstytojas neneigia, kad Descartes'o mąstyme iš tiesų susikuria sąlygos ateizmą teoriškai grindžiančio imanencijos principo plėtotei. Tačiau pati modernybės pradžia Del Noce'ei yra dvilypė, ir pačiu šiuo konstitutyviniu savo dvilypumu kvestionuoja modernybės kaip vientiso ir vienakrypčio imanentizacijos proceso sampratą. Iš čia – ir skirtingos Fabro ir Del Noce'ės laikysenos ateizmo akivaizdoje: Fabro – radikalus moderniojo mąstymo atmetimas ir grįžimas prie tomistinio gnoseologinio realizmo, Del Noce'ė – ateizmo kaip filosofijos istorijos problemos iškėlimas į moderniosios filosofijos centrą, suprobleminantis patį ateizmo filosofinės savi-legitimacijos būdą ir siekiantis atverti su augustiniskąja ir tomistine tradicija tam tikrą tęstinumą išlaikančio moderniojo krikščioniškojo mąstymo galimybę.

4.1.2. *Ateizmo problema* ateizmą *nuprobleminančios* sekuliarizacijos teologijos akivaizdoje

Ką tik modernybės filosofinės-istorinės savivokos požiūriu trumpai aptarėme filosofines modernybės interpretacijas, kurios Del Noce'ės iškeltos *ateizmo problemas* atžvilgiu iškyla kaip problemiškos (t. y., kaip vis dar tapatinančios modernybę su sekuliarizacijos idėja). Dabar, toliau žvelgdami į tai, ką Del Noce'ė *atmeta* kaip modernybės interpretacinį kriterijų, dėmesio objektą pakreipkime nuo *filosofijos istorijos* prie *filosofijos ir religijos santykio* problemas. 3 dalies pabaigoje matėme, kaip Del Noce'ės požiūriu modernybėje implikuota dvilypė galimybė – pasirinkimas už arba prieš antgamtiškumą – komplikuojasi marksistinės revoliucijos idėjos griuvėsiuose iškylant trečiajam galimam pasirinkimui, kurį filosofiniu

lygmeniu Del Noce'è žymi „empirizmo“, sociologiniu – „gausos visuomenės“, religiniu – „natūralaus nereligiškumo“ terminais. Visus šiuos fenomenus vienijanti filosofinė esmė – atsiribojimas nuo blogio (nuopuolio) problemos (kuri, kaip matėme, Del Noce'ei užima centrinę vietą moderniosios filosofijos raidoje) ir jį lydinti žmogaus prigimties desakralizacija (Del Noce'ės terminais, *status naturae lapsae* atmetimas ir esamos žmogaus padėties *normalizacija*). Jeigu *radikalaus ateizmo* formose ši desakralizuojanti veiksmą lydėjo gnostiniai pasaulio pertvarkymo ir žmogaus emancipacijos projektai, post-ateistinė sąmonė įsitvirtina kaip atsiribojimas nuo bet kokių religinių ar metafizinių idealų: žmogaus fenomenas daugiau neapmąstomas revoliucinio išlaisvinimo idealo kontekste, vis labiau dominuoja *sociologistinis* žmogaus pasaulio tyrinėjimas; metafizinis polėkis nemaitina gnostinio naujojo pasaulio idealo, priešingai, vengiama kelti metafizinės ir religinės prigimties klausimus. Galima sakyti, kad šis neplanuotai iškilęs trečiasis kelias Del Noce'ei žymi pamatinę dvasinę vėlyvosios modernybės charakteristiką. Filosofinės ateizmo raidos požiūriu jis kiek sumaišo mūsų mąstytojo kortas: marksistinis ateizmas daugiau nėra pagrindinis idėjinis religinio mąstymo oponentas. Jį pakeičia *natūralus nereligiškumas* kaip marksistinio ateizmo suirimo rezultatas. Empirizmas, technologinės visuomenės *forma mentis*, niekais paverčia egzistencinį-metafizinį pasirinkimą, glūdinį paskališkų lažybų pagrinduose. Su šiuo metafizinės ir religinės sąmonės „cenzoriumi“ susiduria ir bet koks filosofinis vėlyvosios modernybės pasiūlymas, įskaitant ir Del Noce'ės siūlomą religinių ir metafizinių tradicijos idealų atradimo kelią. Žvelgiant *filosofijos ir religijos santykio* problemos požiūriu, Del Noce'ės refleksija tad skleidžiasi šioje dramatiškoje situacijoje: viena vertus, ji siekia nubrėžti *paskališkųjų lažybų* aktualumo ir religinės tradicijos atradimo galimybės kontūrus, antra vertus, mato, kokiomis neaktualiomis šias lažybas mėgina paversti galutinis ateizmo istorinio tapsmo rezultatas – Dievo problemą suskliaudžiantis ir taip ją absoliučiai ignoruojantis *natūralus nereligiškumas*. Galėtume pasakyti, kad modernybės pabaigoje, panašiai kaip ir dekartiškoje jos pradžioje, Del Noce'ei iškyla pasirinkimo tarp būties ir niekio (arba: tarp religinės opcijos ir nihilizmo) situacija. Kaip Del Noce'è kalbėjo savo dėstomo kurso apie šiuolaikinę politinę mintį Romoje klausytojams 70-aisiais:

Ką mums sako pats betarpiškiausias empirinis stebėjimas? Jis rodo, kad esame priešais tradicijos krizę, kokios dar niekada neteko regėti, bent jau per paskutinius dvidešimt amžių, skiriančių mus nuo krikščionybės pradžios; atrodo, kad stebime radikalų visų idealų saulėlydį, tiek religinių bei

moralinių, tiek ir politinių, kuriuos tūkstantmetė tradicija buvo pašventinusi. <...> Tačiau, iš kitos pusės, to ateities žmogaus ir to būsimąjo Dievo, kuris turėtų pakeisti praeities stabus, kontūrai palaipsniui prarado bet kokią apibrėžtumą; jie atrodo išgaruojantys neapibrėžtybėje, kuri kraštutiniame taške sutampa su niekiu. Progresas yra link pilnatvės ar link nihilizmo? Ir jeigu link nihilizmo (Nietzsche, Heidegger), ar neatrodo, kad vietoje saulėlydžio reikėtų kalbėti apie užtemimą arba „būties užmarštį“? <...> Ar eina kalba apie saulėlydį tų idealų, kuriuos tradicija klaidingai laikė absoliučiais, apie saulėlydį, kuris yra tik slenkstis prieš naują aušrą? Ar kalba eina apie, taip sakant, galutinį saulėlydį, taip, kad nieko išskyrus tamsą ateityje ir negalime matyti? Ar, vis dėlto, kalbame apie tradicinių vertybių užtemimą, kurį gali sekti jų gilesnės prasmės atradimas? Šiose trijose perspektyvose šiandien sukasi tiek šiuolaikinis mąstymas, tiek gyvenimas visomis jų manifestacijos formomis (religinėmis, filosofinėmis, politinėmis, literatūrinėmis, meninėmis) iki pačių paprasčiausių ir betarpiškiausių įpročių. Jeigu apmąstytime kiekvieną įvertinimą, kurį išreiškiame, net ir mažiausių kasdienybės faktų atžvilgiu, neįtikėtina lengvai pastebėtume, kaip juos galima suvesti į kurį nors vieną iš ką tik išvardintų trijų modelių. (Del Noce 1972: 6-8)

Iš tiesų, pažvelgus į Europos filosofiją pirmaisiais pokario dešimtmečiais, kiekvienam galimam pasirinkimui iliustruoti nesunkiai rastume šį laikmetį giliai nužymėjusių pavyzdžių. Theodoras Adorno ir Maxas Horkheimeris, atlikę nuodugnią moderniojo proto kritiką, galiausiai pripažįsta moderniojo racionalizmo pabaigoje atsiveriančią nihilizmo bedugnę. Kritinės mokyklos teoretikų istorinėje refleksijoje, kaip gerai žinoma, modernybė pateko į tam tikrą vidinę aporiją: išlaisvindama subjektyvų protą nuo objektyvios tvarkos, modernioji Apšvieta atveda prie instrumentinio racionalumo tironijos. Totalinės revoliucijos lūkestis išsipildo taip, kad revoliucinė ir progresyvistinė filosofija galiausiai legitimuoja tvarką, kuri, kaip teigia Horkheimeris, subjektui palieka tik vieną išlikimo perspektyvą – prisitaikyti prie galios sistemų diktuojamų ir subjektą įkalinančių progreso standartų (Horkheimer 2004: 96). Kita vertus, grįžimas prie senųjų metafizinių sistemų įsisąmoninamas kaip neįmanomybė, nes remtūsi pragmatiniais motyvais ir atkristų į tą patį subjektyvų protą. Šia prasme galima jų bandymą matyti kaip modernybės emancipacinio-revoliucinio idealo prieitos aporijos savimonę, nematančią išėjimo iš krizės.

Kitas kritinės mokyklos atstovas, Herbertas Marcuse'ė, taip pat įžvelgė „vienamati“ žmogų (Marcuse 1964) generuojančio „represyvaus“ neokapitalistinio režimo grėsmę, tačiau stengėsi, priešingai Horkheimerio pesimizmui, revoliucijos idėją gaivinti. Marksistinę revoliucijos idėją jis perorientavo nuo socialinės tvarkos transformacijos prie instinktų išlaisvinimo klausimo, teigdamas, kad ne ekonomiškai dominuojanti klasė, o juslinį žmogaus impulsyvumą žabojantis platoniškasis Logosas yra tikrasis išnaudojimo šaltinis, modernybėje atskleidžiantis savo esmę ir išsiskleidžiantis mokslinio-techninio dominavimo gamtai pavidalu (Marcuse 1955).

Kalbant apie filosofijos bandymą gaivinti modernioje filosofijoje išsiskleidusią ir į krizę patekusią revoliucinę žmogaus emancipacijos idėją, ypač verta stabtelėti prie vienos mąstymo krypties, kuri – dėl savo tapatinimosi su krikščioniškojo mąstymo tradicija ir gana nemenko išpopuliarėjimo XX a. 6-7 dešimtmečiais – susilaukė ypatingo Del Noce'ės dėmesio. Kalbame apie religinį progresyvizmą, kuris minimame kontekste prigijo sekuliarizacijos teologijos vardu. Kaip jau užsiminėme 2.1. dalyje, XX amžiaus pradžioje daugiausiai vokiečių teologų darbuose permąstyta sekuliarizacijos kategorija suteikė naują impulsą modernybės ir religijos santykio supratimui. Priešingai tiek Apšvietos, tiek katalikiškajai historiografijai, kuriose sekuliarizacija vaizduota kaip iš religijos išlaisvinantis arba jai priešiškas fenomenas, daugiausia vokiečių teologų refleksijoje (ypač pradedant XX a. 3 deš. K. Barth'o ir F. Gogarteno darbais) sekuliarizacija buvo pavaizduota kaip stiprėjantis istorinis ryšys tarp religijos ir kultūros – kaip progresyvus religiškumo „suistorinimas“ ir „supasaulinimas“. Šia prasme sekuliarizacija jiems išreiškė nenuginčijamą moderniąją tikrovę ir buvo, kaip išsireiškia Marramao, „teologiškai legitimuota“ (1994: 93-94). Antra vertus, autentišką sekuliarizacijos prasmę vokiečių teologai įžvelgė tikėjimo patalpinime anapus šio istorinio (supasaulinto) religijos ir kultūros ryšio. Kaip rašo Hermann Lübbe, XX a. 3 deš. K. Barth'o ir kitų protestantų teologų tekstai „netalpina jokios programos, skirtos išsaugoti ar stiprinti krikščioniškąjį pasaulį, priešingai, jie veikia siekia demaskuoti iliuzijas – pačią idėją, kad šeima, valstybė ar visuomenė gali būti sukrikščionintos“ (Lübbe 1965: 80, cit. iš: Marramao 1994: 93). Konceptualų ir išbaigtą šios idėjos pavidalą matome F. Gogarteno darbe *Naujųjų laikų likimas ir viltis: sekuliarizacija kaip teologinė problema* (1953). Jame Gogartenas plėtoja mintį, kad religijos moderniajame pasaulyje krizė atsiranda iš ideologinės sekuliaraus progresyvizmo ir religinio tradicionalizmo priešpriešos. Bandydami vienas kitą paneigti, šie sukasi tarsi užburtame rate. Jeigu progresyvioji pusė apsivalytų nuo ateistinio ir

scientistinio triumfalizmo, tikėjimo gynėjai nesmerktų sekuliaraus moderniojo pasaulio, ir jei nebūtų šio pasmerkimo, progresyvistai neturėtų reikalo užimti antireliginės pozicijos. Taip paaiškėtų – tai garsioji Gogarteno įvesta skirtis tarp „sekuliarizacijos“ ir „sekuliarizmo“ – kad sekuliarizacija iš tiesų yra „krikščioniško tikėjimo būtina ir legitimi pasekmė“⁵³, kurios jokių būdu negalima painioti su sekuliarizmu kaip išsigimusiu sekuliariu požiūriu, sakralizuojančiu pasaulį ir pretenduojančiu užimti tikėjimo vietą (1953: 138-141). Tad Gogarteno ir kitų sekuliarizacijos teologų atliktą sekuliarizacijos kaip modernybės interpretacinės kategorijos permąstymą grindė maždaug tokia konceptualinė struktūra: viena vertus, religija išlaisvinama nuo susisaistymo (kuris vertinamas kaip visai ne *dieviškos* kilmės) su „krikščioniškojo pasaulio“ gynybos frontu; antra vertus, sekuliarizacijos idėja išlaisvinama iš nelanksčios dvinarės šventa vs. pasaulietiška schemas: taikliu Marramao pastebėjimu, atkerėjimo (*Entzauberung*) radikalumas, toli gražu nesuardydamas soteriologinio tikėjimo branduolio, priešingai, čia yra sąlyga, kad tikėjimas galėtų pasireikšti grynuoju savo pavidalu, be iliuzijų ir ideologinių priemaišų (Marramao 1994: 93-94).

Čia neketiname eiti į Del Noce'ės kritikos sekuliarizacijos teologijai detales⁵⁴, o tik išskirti mūsų manymu svarbiausius argumentus, lėmusius Del Noce'ės skepticizmą šios sekuliarizacijos teologų atliktos inovacijos atžvilgiu. Mūsų mąstytojas, be abejo, negalėjo be įtarumo vertinti tos

⁵³ Gogarteno siūlomos koncepcijos kontekste verta užsiminti, kad Heideggeris dar 1944-1946 metais rašytame tekste *Nihilizmas, apspręstas būties istorijos požiūriu* sekuliarizacijos idėjos permąstymo klausimu buvo gerokai mažiau optimistiškas. Pripažindamas, kad „pavienius moderniosios epochos fenomenus galima interpretuoti kaip krikščionybės <sekuliarizaciją>“, Heideggeris „kalbas apie <sekuliarizaciją>“ pavadino „klaidinančia ir konceptualiai nepagrįsta iliuzija“, kadangi „*saeculum*, <pasaulis>, per kurį kas nors <sekuliarizuojama> žymiojoje <sekuliarizacijoje>, neegzistuoja savyje ar tokiu būdu, kad galėtų realizuotis paprasčiausiai išžengiant iš krikščioniškojo pasaulio“ (Heidegger 1982: 100).

⁵⁴ Ši kritika pateikiama ilgame jo straipsnyje *Sekuliarizacijos teologija ir filosofija* (*Teologia della secolarizzazione e filosofia*, 1974). Jame Del Noce'ė sulygina kelių iškilų sekuliarizacijos teologų (daugiausia J. B. Metz'o ir F. Gogarteno) tezes su G. Gentile'ės religijos filosofija. Paminis Del Noce'ės šiame tekste plėtojamas teiginys skamba ištis netikėtai – anot jo, sekuliarizacijos teologų teiginiai patvirtina, kad šios mąstymo krypties pirmasis atstovas buvo Gentile'ė, gerokai anksčiau už sekuliarizacijos teologus išplėtojęs modernizmo kaip modernybės ir krikščionybės sintezės formą (modernizmą suprantant kaip pasaulėžiūrą, kad modernybė reiškia ne religijos pabaigą, o perėjimą į aukštesnę formą, kas taip pat reiškia revoliuciją teologijoje). Todėl, Del Noce'ės požiūriu, sekuliarizacijos teologijos kritika neišvengiamai sutampa su Gentile'ės filosofijos kritika.

aplinkybės, kad sekuliarizacijos teologija išpopuliarėjo⁵⁵ XX amžiaus 6-7 dešimtmečiais, tai yra – visokeriopo optimizmo perpildytu pokario laikotarpiu, kai ekonominė ir technologinė ekspansija žadėjo neribotas Vakarų visuomenių ir žmogaus vystymosi galimybes. Pats Del Noce'ė, kaip matėme, į šią ekspansiją žiūrėjo su dideliu nerimu, o tampančią pokario Europos dvasinę ir socialinę tikrovę laikė ateizmo išplitimo į mases (*natūralaus nereligiškumo* pavidalu) laikmečiu. Todėl Del Noce'ei, žinoma, kilo klausimas, kaip teologinis mąstymas gali taip pat dalyvauti šiame optimizme, priimti modernybės kaip neapgrėžiamo sekuliarizacijos proceso idėją, pripažinti absoliutų pasaulio „pasauliškumą“ ir dargi teigti, kad šis epochinis virsmas „nuo sudievinto prie sužmoginto pasaulio“, įvyko „iš pat pradžių ne prieš krikščionybę, bet kaip tik jos dėka“ (Del Noce 1974: 290)? Kitaip tariant, kaip ateizmo ir sekuliarizacijos vėliavą modernybėje perima pati krikščionybė, ir kaip tai reikėtų vertinti?

Apžvelgus Del Noce'ės polemiką su sekuliarizacijos teologais, galima padaryti bent kelias išvadas. Pirmiausia, Del Noce'ės požiūriu, sekuliarizacijos teologija atsiranda visų pirma iš tam tikros šiuolaikinės istorijos interpretacijos (kas tolygu pasakyti, kad jos radimosi sąlyga yra politinė). Kaip žinia, pirmaisiais pokario dešimtmečiais politikoje dominuojanti tema buvo antitezė tarp demokratijos ir totalitarinių režimų. Kaip atkreipia dėmesį ir Lübbe, Gogarteno įvesta skirtis tarp „sekuliarizacijos“ ir „sekuliarizmo“ teologiškai išreiškia evangelinę krikščionio laisvę modernioje visuomenėje, paneigiant idėją, kad krikščionys neva turi pareigą pliuralistinėje visuomenėje suformuoti „krikščionišką partiją“ ir vykdyti „krikščionišką politiką“ su tikslu ilgainiui pasiekti „krikščionišką“ visuomeninę tvarką (Lübbe 1965, cit. iš: Marramao 1994: 98-99). Priešingai, Gogartenui būtent moderni pliuralistinė visuomenė dėl savo radikalaus sekuliarumo tampa tikrąja krikščioniškojo tikėjimo vieta. Tikėjimo uždavinys tuo tarpu yra budėti, kad pasaulietinėse institucijose būtų garantuota erdvė tikėjimo laisvei, taip neleidžiant įsitvirtinti totalitariniam režimui ar bet kokiai totalinei ideologijai ar pasaulėžiūrai (*Weltanschauungen*), įskaitant ir krikščioniškąją (t. y. tokią, kuri išpažintų universalią tiesą ar absoliučias vertybes). Tuo tarpu Del Noce'ė išplėtota XX amžiaus istorijos filosofinė interpretacija suko visai kita kryptimi – jo įsitikinimu, pamatinis totalitarizmą apibrėžiantis principas yra marksizmo filosofijoje kulminaciją pasiekęs politikos suabsoliutinimas, paremtas

⁵⁵ Šiame kontekste ypač paminėtini tokie darbai kaip Harvey'aus Cox'o *Sekuliarus miestas* (*The Secular City*, 1965) ar Thomas'o J. J. Altizerio *Krikščioniškojo ateizmo evangelija* (*The Gospel of Christian Atheism*, 1966).

prielaida, kad nėra absoliučios tiesos ir absoliučių vertybių. Būtent ši prielaida, Del Noce'ės manymu, atveria galimybę totalinės revoliucijos idėjai, siekiančiai radikalčiai perkurti žmoniją (fojerbachiškai) susigrąžinant senojo (religingojo) žmogaus Dievui projektuotas galias ir taip išsivaduojant iš susvetimėjimo su savimi ir pasauliu (Del Noce 1974: 284-285)⁵⁶.

Tokio skirtingo tikėjimo ir politikos santykio supratimo priežastys geriau paaiškėja atkreipus dėmesį į tai, kuo sekuliarizacijos teologijoje virto religinė transcendencija. Kaip jau matėme, Del Noce'ė kritikavo modernųjį racionalizmą kaip postulatyvias (*a priori*, be įrodymo) atmetantį antgamtinę transcendenciją. Sekuliarizacijos teologija, sakytume, daro priešingai – ne tik transcendencijos neatmeta, bet kaip tik radikalizuoja jos santykį su pasauliu. Kaip teigia J. B. Metz'as darbe *Apie pasaulio teologiją* (1968), „reikia, kad pasaulis būtų pilnai pasaulietiškas, kad Dievas būtų pilnai dieviškas. Šis pilnas pasaulio pasaulietškumas, sujungtas su pilnu Dievo dieviškumu, yra išreikštas Dievo kūrėjo, transcendentinio Dievo principė“ (Metz 1974: 63). Čia būtent absoliuti Dievo transcendencija, bet kokių panteizmo pėdsakų eliminavimas grindžia pasaulio ateizaciją ir demitizaciją – pasaulis sekuliarizuojamas būtent tam, kad kreacionistinis transcendencijos principas išsiskleistų grynuoju savo pavidalu. Del Noce'ės perspektyvoje tai reiškia ne mažiau nei tai, kad į teologinį mąstymą iš esmės yra perkeliama revoliucinė idėja. Išsipildžiusi ir patyrusi nesėkmę istorijoje, dabar ji persikelia į tikinčiojo savimonę ir tampa sekuliarizacijos teologijos soteriologiniu branduoliu. Šiuo požiūriu Del Noce'ei ji atitinka marksistinę ateistinę antropologiją ir teologinėje plotmėje pratęsia tai, ką anksčiau vadinome *filosofiniu marksizmo potencialu*. Del Noce'ės žodžiais:

Antropocentrinė perspektyva, tad žmogus daugiau nepajungtas likimui, bet kaip „naujo pasaulio“ kūrėjas; iš čia – ateities principo pirmenybė bei pastangos dėl jos, o ne dėl to, kas yra virš pasaulio; todėl ir „pilnatvė, kuri nėra virš mūsų“, bet „priešais mus“ – tačiau ateitis įneša absoliučios <naujovės>, kuri nėra tiesiog evoliucionuojanti tąsa, idėja; todėl ir ne spekuliatyvinė filosofija, paremta kontempliacijos pirmenybe (ir praktikos subordinavimu objektyviai ar viršasmeninei tvarkai, arba objektui to, ką Rosmini vadino „spekuliatyvine pagarba“), bet tapsmo (veiksmo, praktikos) pirmenybės filosofija – taigi ir radikali kritika metafizikai, kuri dėl to apibūdinama kaip esminė ateities, istorijos (dar nesančio), <to, kas nauja> paslėptis. (Del Noce 1974: 291-293)

⁵⁶ Kuo ši idėja, Del Noce'ės požiūriu, baigėsi, aptarėme 3.2. dalyje.

Šia radikalia priešprieša Del Noce'ės ir sekuliarizacijos teologų susidūrimas galėtų ir užsibaigti, jei ne šioje teologinėje tradicijoje G. Vattimo atlikta inovacija, kelianti didelę intelektualinę provokaciją būtent Del Noce'ės iškelto ateizmo problemos požiūriu⁵⁷. Turime galvoje garsiąją Vattimo tezę apie idėjinę ir struktūrinę analogiją tarp ontologinių būties struktūrų silpnėjimo ir biblinės išgelbėjimo istorijos bei Įsikūnijimo doktrinos (Dievo *kenosis*), ir ypač – šios tezės adaptavimą sekuliarizacijos teologijoje. Pasiremdamas, kaip atskleidžia ne viename savo darbe (Vattimo 2002: 38–39, 119–121; Girard, Vattimo 2010), jam itin artima René Girard'o religine antropologija, ir ypač *sakralumo prievartos* idėja, Vattimo išplečia jos filosofinį turinį, kartu siekdamas pakoreguoti XX amžiaus sekuliarizacijos teologijos (nuo Karlo Bartheo ir Dietricho Bonhoefferio iki Emmanuelio Levino ir Jacques'o Derrida) polinkį vaizduoti Dievą kaip absoliučią transcendenciją, o sekuliarizaciją – kaip radikalaus skirtumo tarp žmogiškosios ir dieviškosios tikrovių manifestaciją (Vattimo 2002: 36–39). Taip Vattimo atsiduria šiuolaikinės sekuliarizacijos teologijos smagalyje, pasiūlydamas atnaujintą pozityvią sekuliarizacijos idėją. Atlikdamas tai, ką Rita Šerpytytė yra pavadinusi „nyčiškojo nihilizmo atgręžimo prieš Heideggerį judesiu“ (Šerpytytė 2007: 415), Vattimo sukabina Nietzsche'ės *Dievo mirties* ir Heideggerio *metafizikos pabaigos* temas arba „įvykius“. Skirtingai nei į objektyvumą pretenduojantys XIX amžiaus pozityvizmas ar marksistinis istoricizmas, jie ypatingi savo „skelbiamuoju“ pobūdžiu ir „negali būti objektyviai pagrįsti“ (Vattimo 2002: 13–14). Kitaip tariant, jais transcendencijai nepriešinama ir nesteigiama jokia ateistinė metafizika, kuriai dar būtų būdingas tikėjimas objektyvia būties tvarka. Iš pažiūros ateistinė *Dievo mirties* tezė *metafizikos pabaigos* idėjos šviesoje suprantama ne kaip ateistinis teiginys, bet kaip mąstymo išlaisvinimas iš bet kokios metafizinės mąstymo struktūros egzistavimo iliuzijos. Šią mąstymo laisvę Vattimo dar labiau sustiprina krikščioniškosios tradicijos skelbiama Dievo *kenosis* žinia. Vattimo ji yra nihilistinio krikščionybės prado pozityvus ženklas. Faktas, kad Dievas įsikūnijo, priėmė trapią žmogišką prigimtį, Vattimo yra motyvas, verčiantis vengti radikalaus žmogiškosios ir dieviškosios tikrovių dualizmo, būdingo prieš tai aptartai sekuliarizacijos teologijai. Šiame kontekste Vattimo atliekama paradoksali nihilizmo ir

⁵⁷ Disertacijos autorius šį Vattimo ir Del Noce'ės hipotetinį susidūrimą (hipotetinį tuo požiūriu, kad tiesiogiai Del Noce'ė ir Vattimo niekada nepolemizavo arba jų darbuose nėra išlikę šios polemikos įrodymų) ateizmo ir sekuliarizacijos interpretavimo klausimu yra aprašęs atskirame straipsnyje (Markevičius D., 2017. „Neįvykęs pokalbis: Del Noce'ė ir Vattimo apie ateizmą, sekuliarizaciją ir nihilizmą“, *Religija ir kultūra*, 0(20-21), p. 42-54).

krikščionybės jungtis reiškia, kad nihilizmas turi atstoti krikščionybės aktyvųjų istorinį dėmenį, kurį metafiziškai suvoktas ateizmas grasino atimti. Nyčiškoji *Dievo mirtis metafizikos pabaigos* šviesoje Vattimo tad sutampa su *Dievo kenosis* kaip visų sakralių dievybės atributų išnykimu. Apšvietos ir religinėje tradicijose įprastai vertintas kaip desakralizacijos ar tiesiog kultūros nukrikščionėjimo procesas, Vattimo filosofijoje šis „moderniam civilizacijos procesui būdingas visų šventybės pavidalų irimas“ tampa pozityviu modernybės atributu ir galiausiai atsiskleidžia kaip pačios būties (ir ypač – modernybės) istorijos religinio pašaukimo išsipildymas, kaip „pats Vakarų religingumo raidos įvykis“ ir „modernybės vidujybės apraiška“ (Vattimo 2002: 24–26). Toks Vattimo požiūriu ir yra galutinis moderniojo racionalizmo raidos rezultatas, jeigu į jį žvelgiama atsižadėjus metafizinių mąstymo įpročių: būtent postmodernybėje gelminė sekuliarizacijos prasmė atsiskleidžia kaip giliai religinė – pačios krikščioniškosios religijos pašaukimas esą yra nušventinantis arba, galėtume sakyti, ateistinis. Taigi ateizmas Vattimo nustoja buvęs tuo, kuo jį laikė Del Noce'ė (pamatinė modernybės problema), ir, kaip nihilizmas, yra paskelbiamas „paskutiniu“ religijos „šansu“ (Vattimo 1998: 36–38).

Atsižvelgiant į taip konceptualizuotą modernybės, ateizmo ir krikščionybės ryšį, suprantama, kodėl 1992 metais italų filosofų tarpe iškilusioje diskusijoje Del Noce'ės filosofinio palikimo klausimu Vattimo taip stipriai kvestionavo R. Buttiglione'ės darbu (Buttiglione 1991) suponuojamą tezę, kad Del Noce'ės filosofija yra „krikščioniško mąstymo“ pavyzdys, padedantis krikščioniškajai filosofijai susiorientuoti postrevoliucinėje tikrovėje:

Modernybės istorija – bet, ko gero, ir žmogaus *tout court* istorija – atrodo turinti jam tik negatyvią reikšmę kaip teorinių ir praktinių klaidų sancaupa, kurių pripažinimas turėtų vesti prie tikėjimo akto. Tačiau ar religijai, kuri skelbia, kad Dievas tapo žmogumi, istorija gali turėti tik šią negatyvią reikšmę, galioti vien tik kaip sužlugęs bandymas, kuris tik tokiu būdu pasirodo atviras visagalio ir gelbstinčio Dievo pasirodymui, šiek tiek magiškam ir teatrališkam? (Vattimo 1992b: 17)

Pagrindinis Vattimo kritikos objektas čia, kaip galime numanyti, yra Del Noce'ės tezė apie Pascalio lažybų sugrįžimą racionalizmo krizės kontekste, kas politiniame kontekste atitinka religinės tradicijos sugrįžimo galimybę ateistinių-totalitarinių XX amžiaus politinių režimų griūties akivaizdoje. Čia Vattimo neabejotinai turėjo įžvelgti pavojų *modernybės pabaigą* sutapatinti su metafizikos sugrįžimu. Kaip jis šią situaciją apibūdino 2002 m. darbe *Po*

krikščionijos, modernybės pabaiga yra dvilypė: viena vertus, ji reiškia racionalistinės metafizikos pretenzijų susinaikinimą⁵⁸ ir mąstymui grįžusią laisvės, o kartu – ir filosofijos bei religijos suartėjimo galimybę; antra vertus, ši galimybė „negali būti redukuota į gryną ir paprastą mito, ideologijos ar paskališko tikėjimo šuolio legitimavimą“ (Vattimo 2002: 21, 87–89). Tad čia iš tiesų esama principingo dviejų su krikščioniškojo mąstymo tradicija besitapatinančių mąstytojų susidūrimo vėlyvosios modernybės filosofinės ir dvasinės situacijos interpretavimo, o dar tiksliau – nihilizmo supratimo klausimu. Kaip jau teigėme, Del Noce’ei nihilizmas buvo tikrasis marksistinės revoliucinės idėjos istorinio išsipildymo rezultatas. Revoliucinės idėjos ir istorijos susitikimą jis apibūdino kaip dviejų „absoliučiai priešingų požiūrių, prisistatančių kaip padiktuotų pačios istorijos, abipusės neutralizacijos“. Dialektinis-progresyvistinis motyvas (reprezentuojamas dialektinio materializmo) išreiškia revoliucinį marksistinio ateizmo siekį įsteigti naują, visiškai desakralizuotą tikrovę; neigimo galia (reprezentuojama istorinio materializmo) radikalų esamos istorinės sociopolitinės tikrovės neigimo potencialą, nihilistinį ateizmo pradą. Kadangi istorinei aktualizacijai abu momentai yra būtini, Del Noce’ės požiūriu praktinis marksizmo išsipildymas veda prie šių dviejų marksizmui imanentiškų galios trajektorijų susidūrimo ir abipusio nukenksminimo. Būtent ši situacija jam ir reiškia nihilizmą kaip tikrąjį metafizinio ateizmo tapsmo ir suirimo modernybėje rezultata, kuris dėl to „negali būti suvokiamas nei kaip tuščia erdvė, laukianti būti užpildyta, nei kaip pereinamoji fazė, nes pasirodo proceso pabaigoje“ (Del Noce 1971: 205–208).

Tikrai nėra taip, kad Vattimo šios problemos nematyty. Del Noce’ė galėtų net sakyti, kad Vattimo atliekamas sekuliarizacijos idėjos adaptavimas „postmodernybei“ kaip tik išreiškia mėginimą išeiti iš revoliucinį impulsą praradusio ateizmo (Vattimo terminais – „negatyviojo nihilizmo“, Del Noce’ės terminais – „natūralaus nereligiškumo“ arba „negatyvistinio milenarizmo“) aklavietės įkvepiant gyvybingumo postrevoliuciniam mąstymui, atsidūrusiam krizinėje situacijoje žlugus revoliuciniams metafizinio ateizmo projektams. Vattimo steigama krikščionybės ir nihilizmo jungtis tad gali būti suprantama kaip siekianti atnaujinti ir dialektinio, ir negatyviojo ateizmo momentų prasmę: *Dievo mirties* interpretacija *metafizikos pabaigos* idėjos šviesoje turi neutralizuoti

⁵⁸ „Ideali būties tvarka, su kuria metafizika save visada iš esmės tapatino, pasirodė *de facto* esanti racionalizuoto moderniosios technologinės visuomenės pasaulio tvarka, <...> sunaikinusi pačią galimybę žmogiškąją egzistenciją mąstyti kaip laisvę (Vattimo 2002: 14).

metafizinį ateizmo potencialą (t. y. sekuliarizuoti ateistinį sekuliarizacijos momentą), o nihilizmo *sukrikščioninimas* turi atskleisti pozityviąją nihilizmo pusę, suteikti jam „religinę“ aurą (t. y., vėl „įgalinti“ negatyvųjį momentą). Jeigu dialektinis-revoliucinis momentas netenka metafizinio krūvio ir yra nutikrovinamas, o ateizmas (nuo šio momento susitapatinęs su nihilizmu ir laikomas netekusiu problemiškumo) atsiskleidžia kaip krikščionybės esmė, tai, kaip suponuoja Vattimo, transcendencijos pasitraukimą iš kultūros ir mąstymo akiračio galima vertinti ne kaip nepageidaujamą nihilizmo skverbimąsi į mąstymą ir kultūrą, bet kaip „religinę“ postmodernybės paslaptį ir „šansą“, glūdinį naujojo nihilizmo „kūrybiniame potenciale“. Šis slypi jau ne mesianistiniame jo pobūdyje, kaip moderniojo ateizmo atveju (tokiu atveju nihilizmas vis dar būtų suvokiamas „reaktyviai“ – kaip alternatyvios vertybių skalės, paneigus senąsias, kūrimas), bet pačioje svaiginančioje nihilizmo paradoksalumo arba „buvimo aklavietėje“ patirtyje⁵⁹.

Tad galime teigti, kad Del Noce'ės atskleistas ateizmo modernybėje problemiškumas, kylantis iš filosofine prasme iracionalaus ateizmo savigrindos būdo (jo postuluojamąjį pobūdžio), Vattimo kaip tik mėginamas – sujungiant nyčiskąjį-heidegeriškąjį nihilizmą ir krikščioniškąją žinią – pateisinti *filosofiškai*. Atidžiau pažvelgę matome, kad Del Noce'ės ateizmo analizės atžvilgiu tai reiškia, kad Vattimo apverčia Del Noce'ės išvelgto moderniojo racionalizmo „nesuprobleminto *a priori*“ („nepagrįsto antgamtiškumo galimybės paneigimo“ kaip filosofinės ateizmo esmės) prasmę: Vattimo neneigia, kad modernybei išties buvo būdingas šis metafizinis nusistatymas prieš antgamtinę transcendenciją, tačiau jei jis netenka metafizinės prasmės – būtent dėl kurios filosofinę moderniojo ateizmo esmę Del Noce'ė vertino kaip antikrikščionišką – tada nebelieka pagrindo laikyti ateizmo nei problemišku, nei antikrikščionišku. Netgi priešingai, Vattimo filosofijoje netekęs metafizinio potencialo ateizmas (kaip „krikščioniškas nihilizmas“) reiškiasi atvirai *skelbiančiuoju* pobūdžiu kaip tik dėl šio raiškos būdo struktūrinio panašumo į krikščioniškosios žinios *skelbiamąją* prigimtį – o iš prigimties „objektyviai nepagrindžiamo“ *skelbimo* negalima filosofiškai nei galutinai atmesti, nei galutinai patvirtinti

⁵⁹ Kaip teigia Vattimo, „net ir Nietzsche'ei neišnyksta visos vertybės *tout court*, bet tik aukščiausios vertybės, sutelktos pačioje aukščiausioje vertybėje, Dieve. Visa tai, toli gražu neatimant prasmės iš vertybės sąvokos – tiksliai Heideggerio pastebėjimu, – ją [vertybę] išlaisvina visame jos svaiginančiame potencialume: tik ten, kur nėra aukščiausios vertybės-Dievo galutinio ir <pertraukiančio>, blokuojančio reikalavimo, vertybės gali išsiskleisti savo tikrąją prigimtį kaip begalinis pakeičiamumas ir transformuojamumas / procesualumas.“ (Vattimo 1998: 29–30)

– jis pačia savo prigimti yra nepaneigiamas; galima tik „priimti“ jį kaip „šansą“ (Vattimo 1998: 38; Vattimo 2002: 14). Tačiau – štai į ką norime čia atkreipti dėmesį – jei nėra galimybės *filosofiškai* atmesti Vattimo nihilizmo, nepagrįstas ir bandymas *filosofiškai* tirpdyti Del Noce'ės *ateizmo problemą*. Kitaip tariant, Vattimo išleidžia iš akių tai, kad Del Noce'ės suformuluota *ateizmo problemos* koncepcija jau yra išvelgusi ateizme skelbiantįjį (t. y. *postuluojamą*) pobūdį. Metafizinių ateizmo pretenzijų atsižadėjimas nepaneigia to, kad jis lieka išankstiniu ir neįrodomu *pasirinkimu*. Skirtumas tik tas, kad šiuo – ateizmo, kurio metafizinė įkrova neutralizuota – atveju Del Noce'ei būtų problemiškas (bent mes taip spėjame⁶⁰) jau ne ateizmas, o ateizmo nelaikymas problema.

Čia glūdi galimas paaiškinimas, kodėl Del Noce'ė vis tik nesutiktų su Vattimo siūlomu „nauju keliu religinei sąmonei“. Dar prieš dešimtmetį Vattimo buvo suabejojęs, ar Del Noce'ė būtų neapsigalvojęs dėl modernybės, jeigu postmodernybėje būtų išvelgęs religijos atsinaujinimo galimybę:

Tačiau [Del Noce'ės] modernybės kaip neišvengiamai nulemtos ateizmui idėja atrodo žlugusi. Ką pasakytų Del Noce'ė apie postmodernybę, kuri būtų graikiškos metafizikos griežtumo iširime atranda naujus kelius taip pat ir religinei sąmonei? Kad neužsidarytų linijiniame modernybės istorizme, Del Noce'ei daugiau nereikėtų svarstyti ateizmo kaip modernybę pasmerkiančio jos neišvengiamo rezultato. Esama gerų motyvų – kaip, be kita ko, mokė ir jo Pascalis – surizikuoti lažintis kitaip. (Vattimo 2010: IV-V)

Kaip neužilgo mėginsime parodyti, Del Noce'ė „postmodernybę“ taip pat supranta kaip religinės sąmonės atsinaujinimo galimybę, tačiau ten, kur Vattimo išvelgia „šansą realizuoti dvasios karalystę“ (Vattimo 2002: 54), Del Noce'ė, ko gero, matytų tą patį pavojų, kurį jis įvardijo polemizuodamas su vėlyvučiu itališkojo aktualizmo atstovu Ugo Spirito: tai pavojus žmogui „atsiskirti nuo praeities dimensijos ir netekti įtampos ateities atžvilgiu,

⁶⁰ Tai spėjimas, nes visuose Del Noce'ės raštuose tegalima rasti vienintelį atvejį, kai preciziškai referuojama į Vattimo (tada jau kylančią italų filosofijos žvaigždę), tačiau apsiribojama vienintele pastaba: „Dėl apibrėžimo galiu sutikti, bet nesugebu suprasti, kaip nihilizmas, taip apibrėžtas, gali būti apologijos objektas“ (Del Noce 1983: 27). Čia turimas galvoje Vattimo nihilizmo apibrėžimas, pateiktas 1981 metais straipsnių rinktinėje *Nihilizmo problemos* (sud. C. Magris, W. Kaempfer) esančiame Vattimo tekste „Nihilizmo apologija“ ir skamba taip: „Norėdami adekvačiai suprasti heidegeriškąjį nihilizmo apibrėžimą ir išvelgti jo artimumą su Nietzsche'ės [nihilizmo supratimu, a. p.], turime vertybės sąvokai, kuri redukuoja būtį į save, priskirti tikslią mainomosios vertės reikšmę. Nihilizmas šiuo atveju yra būties redukavimas iki mainomosios vertės“ (Magris, Kaempfer 1981: 116).

teprisitaikant, kad eitų išvien su naujove, prie nuolat greitėjančio pasaulio virsmo, be vidinio asmeninio pokyčio“. Šitaip žmogus tebūtų „redukuotas į grynąjį dabartiškumą, [...] nepaliekant jam nieko kito, tik vietą neapgręžiamame procese, kuriame kokybinio šuolio galimybę pakeičia ir falsifikuoja paties judėjimo pagreitinimas“ (Del Noce 1971: 208).

4.2. *Pars costruens*: tradicijos virtualumo eksplikacija kaip alternatyva sekuliarizacijai ir ateizmui

Kritiškas Del Noce'ės tonas ir neigiamas nusistatymas ką tik aptartų filosofinių-istoriografinių ir religinių modernybės interpretavimo paradigmu atžvilgiu gali nuvesti prie minties, kad Del Noce'ė, net jeigu naudojo teoriškai pagrįstą konceptualinį aparatą modernybės, ateizmo ir sekuliarizacijos kritikai, vis tik yra konstruktyvios modernybės koncepcijos nesiūlantis autorius. Ypač toks įspūdis sustiprėtų, jeigu, vertindami Del Noce'ės filosofijoje glūdintį pasiūlymą, apsiribotume iš konteksto išimtais jo teiginiais, tvirtai pasisakančiais už „būtinybę, iš religinio mąstymo požiūrio taško, sekuliarizacijos epochą kritikuoti jos visumoje“ (Del Noce 1970: 7), ir siekį susigrąžinti sekuliarizacijos procese sunaikintas „nekintamas vertybes“, „amžiną ir nekintamą tiesų ir vertybių tvarką“ (Rossi 1989: 112)⁶¹. Tačiau toks įspūdis iš tiesų būtų skubotas. Kad iliustruotume šį teiginį, pacituosime Del Noce'ės 1944-1945 metais, apmąstant krikščioniškosios politikos principus besibaigiant didžiausiam istorijoje pasauliniam konfliktui, rašytus žodžius:

Viduramžiškasis dvasinis [politinis-teologinis, *a. p.*] modelis rėmėsi tikėjimo neproblemiškumu – t. y., suponavo priklausymo tiesai aktą kaip jau įvykusį. <...> Moderniojo dvasingumo problema turi būti keliami taip: kuria prasme aš galiu priklausyti tiesai *kaip tiesai*. Tiesos problemą pakeičia priklausymo tiesai formos problema; teisingos idėjos problemą – teisus asmens problema. Katalikai dažnai smerkia moderniąją epochą dėl krizės, prasidėjusios su žmogaus atradimu humanizme ir krikščioniškosios vienybės iširimu reformacijoje. Ir, be abejonės, modernioji epocha, iš katalikiško požiūrio taško, pasižymi krizės charakteriu, kiek jos vertybės turėjo didžiąja dalimi pasireikšti prieš katalikybę; tačiau jei apsiribosime tuo aukščiau įvardytu jos

⁶¹ Šie teiginiai vadinami „išimtais iš konteksto“ todėl, kad čia pat Del Noce'ė patikslina: „Tiesa, kad ši kritika turi vesti prie naujų pozicijų; tačiau naujų ta prasme, kad jos turėtų būti tradicijos virtualumo eksplikacija“ (Del Noce 1970: 7).

požymiu, nėra jokio krizės pėdsako, nes kalba eina apie savaime vertingą tiesos idėjos pagilinimą ir paastrinimą. Modernioji epocha nepasižymi antikatalikišku charakteriu, kiek ji apsiriboja subjekto problemos iškėlimu; šiuo charakteriu ji pasižymi tik tada, kai vietoje subjekto kaip problemos teigia subjektą kaip sprendimą; t. y., kai teigia subjektyvistinę ir imanentistinę, arba stoicistinę, arba istoristinę metafiziką prieš objekto metafiziką; t. y., kai nukreipia save prieš katalikišką teologiją kaip teologiją. (Del Noce 2001: 226-227)

Taigi Del Noce'ė, viena vertus, taip, be išlygų atmeta modernybę kaip racionalizmą ir sekuliarizaciją – ši modernybė veda į ateizmą. Antra vertus, jis pripažįsta ir pozityvią, ne iš racionalizmo kylančią modernybės reikšmę. Ir – to nepastebi mūsų aukščiau minėti kritikai – Del Noce'ės pasiūlymo specifika glūdi tame, kad Del Noce'ės teigiamas tradicinių religinių ir metafizinių idealų gaivinimo kelias (Del Noce'ės terminais, *tradicijos virtualumo eksplikacija*) sutampa su šia pozityvia modernybės atnešta naujove, subjekto problemos (santykio su religine transcendencija formos) pagiliniu. Pastebėkime, kad modernybės krizės kontekste Del Noce'ės projektuojama Pascalio lažybų reaktualizacija juk nereiskia aklo „paskališko tikėjimo šuolio legitimavimo“ (Vattimo 2002), o kaip tik atsiremia į modernios prigimties *pasirinkimo* kategoriją, išreiškiančią absoliutų egzistencinės rizikos ir atsakomybės prisiėmimą ateizmo iššūkio akivaizdoje be išankstinių metafizinių garantijų. Būtent šia prasme Del Noce'ės vykdomą ateizmo ir sekuliarizacijos kritiką (Del Noce'ės filosofijos *pars destruens*) seka jo bandymas nubrėžti išeities iš bevaisės (t. y., sekuliarizacijos tezės priėmimu arba atmetimu paremtos) modernizmo ir antimodernizmo konfrontacijos perspektyvą (kurią galima pavadinti Del Noce'ės filosofijos *pars costruens*).

Siekiant geriau atskleisti čia atsiveriančią problematiką, tolimesnė analizė taip pat skaidoma į filosofinį-istoriografinį ir religinį-egzistencinį lygmenis, kartu pabrėžiant sąlyginį šios perskyros pobūdį ir iš anksto pripažįstant, kad abu šie lygmenys Del Noce'ei apmąstant po ateizmo atsiveriančią filosofinę ir religinę problematiką yra giliai persipynę.

4.2.1. *Prancūziškasis-itališkasis* modernybės kelias kaip filosofinė alternatyva racionalizmui: Del Noce'ės *moderniojo ontologizmo* koncepcija

Filosofijos istorijos lygmenyje Del Noce'ės modernybės analizė neužsibaigia racionalistinės modernybės-kaip-sekuliarizacijos koncepcijos

dekonstrukcija. Vietoje moderniojo racionalizmo tradicijoje dominavusios „idealistinės-imanentistinės“ modernybės filosofinės koncepcijos, kurioje ši vaizduojama kaip „neapgręžiamas procesas link radikalaus imanentizmo“, taip pat – vietoje aksiologinę modernybės idėją persmelkusios modernio ir antimoderno dialektikos, kurioje filosofinė mintis vystosi vis gilesnės imanentizacijos linkme, Del Noce'ė siūlo kitą kriterijų modernybės filosofiniam ir istoriniam tapsmui interpretuoti, vedantį link alternatyvios ir filosofinės historiografijos požiūriu platesnės modernybės filosofinio ir istorinio tapsmo vizijos. *Ateizmas kaip problema*, o kartu – ginčas dėl krikščionybės – Del Noce'ei tampa pagrindine moderniosios filosofijos istorijos problema ir dviejų pamatinių jos raidos kelių (trūkį su ikimoderniaja metafizine ir religine tradicija postuluojančio racionalistinio kelio ir tęstinumą su šia tradicija siekiančio išsaugoti religinio moderniojo mąstymo) demarkacine linija. Šioje filosofinėje Del Noce'ės modernybės vizijoje centrinį vaidmenį atlieka, kaip matėme, religinės-filosofinės prigimties *paskališkųjų lažybų* idėja ir moralinė-egzistencialistinė *pasirinkimo* kategorija. Ji parodo, kad modernioji filosofija yra ne vis pilnesnės mąstymo imanentizacijos procesas, o neredukuojamų *filosofinių esmių (racionalizmo, galutiniam raidos etape virstančio ateizmu, ir religinio mąstymo)* konkurencijos arena⁶². Skelbdamasis modernybės istorinio tapsmo neapgręžiama kryptimi, ateizmas šį aspektą užtemdo, o Del Noce'ė mėgina jį vėl išryškinti. Struktūriškai mąstymo pozicijos čia išsidėsto, galima sakyti, kaip Carlo Schmitto *draugo ir prieš* perskyroje: vienoje pusėje – racionalistinė-ateistinė modernybė, kuri individualią egzistenciją supranta kaip negatyvumą, ankstyvajame savo raidos etape aukoja ją absoliutaus žinojimo idealui, o vėlyvajame ją galutinai panaikina dvasiniame gnostinės prigimties ideale (Nirvanoje, Gyvenime, Revoliucijoje). Kitoje pusėje – religinei transcendencijai atvira moderniojo mąstymo linija, esinio baigtinumą siejanti su pirmapradiško sukūrimo veiksmu, individualios egzistencijos istoriškumo neatribojanti, priešingai, išaknijanti prigimtinės nuodėmės mite, o jos likimą susaistanti su atperkančios dieviškosios intervencijos galimybe.

Kaip jau minėjome įvade, religinei transcendencijai atvirą moderniojo mąstymo tradiciją Del Noce'ė vadino „prancūziškuoju-itališkuoju modernio keliu“, taip pat – „moderniuoju ontologizmu“. Šio Del Noce'ės retrospektyviai projektuojamo, moderniajam racionalizmui alternatyvaus

⁶² Šį aspektą itin taikliai nušviečia Buttiglione'ė (1991: 111-112). Taip pat jį, neslėpdamas simpatijų šiai Del Noce'ės perspektyvai, kurios prielaidų nepriima, pastebi Esposito (2010: 228-229).

filosofinio-istoriografinio projekto galimybė, žinoma, reikalauja rimto filosofinio pagrindimo. Pirmiausia reikia pastebėti, kad Del Noce'ė šią mąstymo tradiciją manė visada egzistavus, tačiau kartu pabrėždavo, kad ji buvo stipriai užgožta ir nustumta į paribius racionalizmo dominuojamoje istorinėje moderniosios filosofijos raidoje. Šiuo požiūriu *prancūziškojo-itališkojo modernybės kelio* aktualizacija Del Noce'ei yra *filosofijos istorijos* problema, tampanti itin aktuali būtent išryškėjus racionalistinės modernybės sampratos krizės požymiams. Kitaip tariant, moderniojo racionalizmo krizė Del Noce'ei reiškia ne tik filosofinio ateizmo postulatavus pobūdžio išryškėjimą, bet ir alternatyvios modernybės sampratos „validumo klausimo legitimumą po racionalistinės linijos atlikto naikinimo darbo“ (Del Noce 2008: 48-49).

Prancūziškojo-itališkojo modernybės kelio, arba *moderniojo ontologizmo*, apibūdinimas yra nemenkas iššūkis. Jeigu vadovautumės šablonišku filosofijos istorijos supratimu, galėtume pasakyti, kad Del Noce'ė į šią minties grandinę eklektiškai sujungia beveik nieko bendro neturinčius autorius: racionalistą Descartes'ą, religingąjį Pascal'į, empirizmui beviltiškai pasipriešinti bandžiusį okazionalistą Malebranche'ą, moderniosios istorijos filosofijos pradininką Vico ir dvi italų *Risorgimento* figūras – Gioberti ir Rosmini. Nestebėtina, kad iš pirmo žvilgsnio šis kelias gali pasirodyti esąs Del Noce'ės spekuliatyviai sukonstruota, pritemptais priežastiniais ryšiais surišta minties grandinė. Čia, viena vertus, reikia pripažinti, kad pats Del Noce'ė nespėjo iki galo išbaigti savo pradėto *prancūziškojo-itališkojo modernybės kelio* filosofinio pagrindimo ir detalaus apibūdinimo darbo. 1964 m. jis taip kalba *Ateizmo problemoje*: „Dėl ontologizmo termino prasmės, ji galės būti tiksliai apibrėžta tik kitame veikale⁶³, pratęsiančiame tyrimą, kurį pradedu šia knyga“ (Del Noce 2010: 103). Antra vertus, Del Noce'ės palikti šio filosofinio modernybės kelio apmatai ir skirtinguose jo darbuose randami fragmentai leidžia susidaryti bent preliminarų bendrą vaizdą apie jo pamatinę intenciją ir kai kuriuos svarbius motyvus. Be to, mūsų manymu, moderniojo ontologizmo kaip moderniajam racionalizmui alternatyvios moderniojo mąstymo paradigmos idėja nuosekliai integruojasi į

⁶³ Kaip apmąstydamas Del Noce'ės filosofinį palikimą teigė jo kolega ir bičiulis Sergio Cotta, „ši tezė [religinę transcendenciją pripažįstančio moderniojo mąstymo linijos nuo Descartes'o iki Rosmini'o, *a. p.*] buvo Del Noce'ės pagilinta tik Descartes'o atžvilgiu, pirmajame darbo *Katalikiškoji reforma ir modernioji filosofija* (1965) tome <...>. Antrasis tomas, skirtas tolimesniam etapui, nepaisant mano nuolatinių paraginimų pabaigti šį, mano manymu, katalikiško mąstymo išbaigtesniam atnaujinimui esminį užmojų, deja, nebuvo parengtas (Mercadante, Lattanzi 1995: 56).

Del Noce'ės filosofijos visumą, ir be šios svarbios dalies Del Noce'ės filosofija iš tiesų atrodytų stovinti tik ant vienos kojos. Mes tad čia pamėginsime atkreipti dėmesį į tuos *moderniojo ontologizmo* momentus, kurie galėtų būti vertinami kaip atsakymas⁶⁴ kertiniams moderniojo racionalizmo raidos momentams, taip iš arčiau pažvelgiant į Del Noce'ės ateizmo ir sekuliarizacijos kritikos implikuojamą tezę, kad modernybė iš tiesų galėjo nueiti kitu nei imanentistiniu (sekuliarizacijos) keliu.

Darbe *Ateizmo problema* užsimindamas apie moderniojo ontologizmo tradiciją, Del Noce'ė apsiribojo pateikdamas istorinį jo apibrėžimą:

Moderniojo krikščioniškojo ontologizmo istorija sutampa su humanizmo atgaivinimu po paskališkosios kritikos ir metafizikos atgavimu po kriticizmo, suprantamo paskališkąja, o ne kantiškąja forma. (2010: 103)

Remdamiesi šia Del Noce'ės nuoroda, pamėginsime moderniojo ontologizmo koncepciją struktūriškai padalinti (nors tai, be abejonės, sąlyginis ir instrumentinis⁶⁵ suskirstymas) į tris momentus, per kuriuos besiskleidžiančią mintį vienija bendra filosofinė intencija – atsakyti modernybėje iškilusiam ateizmo iššūkiui. Pirmuoju galėtume laikyti „paskališkąją kritiką“. Čia, mūsų manymu, ypač svarbu atkreipti dėmesį į Pascal'io reikšmę Descartes'o *religinės dviprasmybės* atžvilgiu. Kaip jau kalbėjome 2.2. dalyje, Del Noce'ės požiūriu, erdvė moderniojo ateizmo pleištui atsiranda Descartes'o filosofijoje implikuotos *religinės dviprasmybės* būdu. Radikalai suabejodamas natūraliu pasauliu, Descartes'as mėgina atkurti libertiniško skepticizmo akivaizdoje trūkinėjantį *ego* ir transcendencijos ryšį. Tačiau rezultatas – žmogaus prigimties sužeistumo ir istorinio Apreiškimo pasislinkimas į antrą planą, taip tarsi

⁶⁴ Šią hipotezę galėtų sustiprinti Del Noce'ės mintis, kad modernųjį ontologizmą istoriškai reprezentuojančių figūrų „vienybės reikia ieškoti jiems bendroje problemoje: tame pačiame priešininke, kurį siekė įveikti tokie psichologijos ir formacijos požiūriu skirtingi mąstytojai – būtent, molinistas Descartes'as, portrojalistas Pascalis, teocentriškas berulistas Malebranche'as, antijansenistas humanistas Vico“ (Del Noce 2010: 508).

⁶⁵ Instrumentinis – pritaikytas disertacijos tikslams, pripažįstant, kad nuosekliam ir detaliai moderniojo ontologizmo istoriniam apibūdinimui reikėtų atsispirti nuo Del Noce'ės tezės, nusakančios, kokias idealistinės filosofinės istoriografijos prielaidas, kritiškai svarbias imanentistinei modernybės paradigmai, Del Noce'ė mėgina atremti savąja filosofine-istoriografine alternatyva: tai „1) dekartiškoji moderniosios filosofijos pradžia; 2) radikali opozicija tarp Descartes'o ir Pascalio; 3) naujosios scholastikos, paremtos krikščioniškojo mąstymo ir dekartzizmo sąjunga Malebranche'o mąstyme, žlugimas; 4) Vico nesusivokimas dėl savo tikrosios istorinės pozicijos“ (Del Noce 2010: 402). Del Noce'ė tik pirmąją priima kaip neabejotiną; kitų trijų – ne. Tačiau jo argumentacijos pristatymas ir analizė šia kryptimi smarkiai peržengtų disertacijos tikslus.

pranykstant iš filosofinių apmąstymų lauko. Galėtume pasakyti, kad Descartes'as įveikia skeptiškąjį ateistą filosofiskai, bet neatsako į jo egzistencinį-religinį poreikį. Tad pats pirmasis moderniojo krikščioniškojo mąstymo uždavinys Del Noce'ei yra susigrąžinti su libertinizmui Descartes'o padaryta „nuolaida“ prasidėjusį nuopuolio (blogio kaip žmogiškomis pastangomis neišraunamo prigimties dėmens) temos pasitraukimą iš filosofinio žmogaus ir pasaulio apmąstymo lauko. Raktinis autorius čia, be abejo, yra Pascalis, o ypač – jo kritika deizmui ir ateizmui, išskleista *Minčių* 556-ajame fragmente:

[Žmonės] vaizduojasi, kad [krikščionių religija] paprasčiausiai reišia garbinimą Dievo, laikomo didžiu, galingu ir amžinu. Tačiau tai iš tikrųjų yra deizmas, beveik tiek pat tolimas krikščionių religijai, kaip ir jai visiškai priešingas ateizmas. <...> [Krikščioniškoji religija] moko šių dviejų tiesų kartu: ir kad esama Dievo, kuriam <pažinti> žmonės yra pajėgūs, ir kad prigimtyje esama sugedimo, kuris juos daro to nevertus. Žmonėms vienodai svarbu pažinti viena ir kita. Žmogui vienodai pavojinga pažinti Dievą, nepažįstant savo skurdo, ir pažinti savo skurdą, nepažįstant Atpirkėjo, galinčio nuo jo pagydyti. Tik vieno šių dalykų pažinimas veda arba arba į filosofų išdidumą, kurie pažino Dievą, bet nepažino savo skurdo, arba į ateistų beviltiškumą, kurie pažino savo skurdą, bet nepažino Atpirkėjo. Kaip žmogui vienodai būtina pažinti šiuodu dalykus, taip ir Dievo gailestingumo esmė yra mums juos atskleisti. To moko krikščionių religija, tai yra jos esmė. <...> Visi, kurie ieško Dievo be Jėzaus Kristaus ir sustoja ties prigimtimi arba neranda jokios pakankamos šviesos, arba randa būdą pažinti Dievui ir jam tarnauti be tarpininko, todėl įpuola arba į ateizmą, arba į deizmą, kuriais abiem krikščioniškoji religija beveik vienodai baisesi.⁶⁶ (Del Noce 2010: 370-371)

Ši žmogaus gebėjimo pažinti sukurtojo pasaulio racionalumą ir pažinimo trapumo veikiant prigimtinėi nuodėmei dialektika, kaip trapus ir kartu be galo svarbus *complexio oppositorum*, sudaro to, ką Del Noce'ė vadina „paskališkuoju kriticizmu“, esmę. Anot jo, tai tikra naujovė ligtolinės religinio mąstymo tradicijos atžvilgiu: priešingai idėjai, kad deizmas yra žingsnis kelyje religinio Dievo link, Pascalis atranda, kad deizmas yra ateizmui priešinga klaida, galinti išvirsti į savo priešybę (Del Noce 2010:

⁶⁶ Citatos vertimas atitinka Pascalio *Minčių* 2020 m. leidimą lietuvių kalba (Pascal 2020: 235-237).

370). Kitaip tariant, atrodama naują deizmo prasmę, Pascalis numato tai, ką Del Noce'ė vėliau atpažins kaip svarbiausią moderniojo racionalizmo raidoje įvykusį virsmą – *dieviškojo imanento* koncepcijos transformaciją į *radikalų ateizmą*.

Tačiau paskališkasis kriticizmas Del Noce'ei turi kitą ribotumą. Viena vertus, ateizmo problemą susiedamas su žmogiškos prigimties skurdo ir didybės dialektika, Pascalis iš dalies kompensuoja Descartes'o nenoromis prieitą *neopelagianizmą*. Kita vertus, kaip pastebi Del Noce'ė, ateizmas Pascaliao akyse lieka siauriems libertinų ratams būdinga „žmogaus skurdo filosofija“ (2010: 374), įsisąmoninanti apgailėtiną žmogaus padėtį brutalios jėgos ir prievartos užvaldytoje istorijoje (iš čia – skepticizmas). Taip yra todėl, kad Pascalis istoriją vertina iš esmės neigiamai – kaip nuodėmės beviltiškai sugadintą ir krikščionybei iš principo svetimą tikrovę⁶⁷. Tad „paskališkasis kriticizmas“ čia pasireiškia kaip talpinantis galingą religinį-egzistencinį užtaisą, bet tuo pačiu stokojantis istorinės savimonės. Toks ateizmo supratimas, pabrėžia Del Noce'ė, lieka beginklis prieš pozityviojo (marksistinio) ateizmo iššūkį, kuris savo pranašumą prieš religinį mąstymą mato ir save steigia būtent istoriškai:

Ar ateisto atsakymas nebus bandymas įrodyti, kad šis skurdas nėra nepanaikinamas žmogaus padėties bruožas, o jėga, kuri gali pasitarnauti kuriant naują tvarką, kurioje, tęsia Del Noce'ė cituodamas Marx'o *Ekonominių ir filosofinių 1844 metų rankraščių* ištrauką, ir bus pasiektas <tikrasis konflikto tarp gamtos ir žmogaus, ir tarp žmogaus ir žmogaus įveikimas, tikrasis egzistencijos ir esmės, sudaiktinimo ir savęs įtvirtinimo, laisvės ir būtinumo, individo ir rūšies antagonizmo sprendimas. Tai istorijos paslapties sprendimas, ir jis sąmoningai suvokia esąs šis sprendimas>. (Del Noce 2010: 374)

Būtent ieškodamas istorinio atsakymo šiam „komunizmui, kuris, kaip baigtumą pasiekęs natūralizmas, lygus humanizmui“ (Marksas 1986: 389), Del Noce'ė randa kitokio „humanizmo“ atgaivinimo galimybę, ir raktinę vietą Del Noce'ei čia, žinoma, užima Vico. Del Noce'ės Vico iš esmės sprendžia tiek Descartes'o, tiek Pascaliao, tiek ir Malebranche'o mąstymui būdingo istorijos nuvertinimo (Del Noce'ės terminais – *dekartiškojo*

⁶⁷ „*Veri juris*. Jos mes nebeturime. Jei turėtume, tai savo krašto papročių nelaikytume teisingumo taisykle. Negalint rasti teisės, buvo surasta galia, ir t.t.“ (297-as fragmentas, Pascal 2020: 136). Del Noce'ės vertinimu, Pascaliao politikos supratimas, bendrai paėmus, teigia politikos nereikšmingumą dvasinio gyvenimo atžvilgiu (Del Noce 2010: 422 ir toliau).

aistoriškumo) problemą. Apeidami čia plačius Del Noce'ės tyrinėjimus, skirtus Pascalio antihumanizmo ir Malebranche'o bei Vico (anot Del Noce'ės, pratęsiančio Malebranche'o filosofiją į istoriją) ontologizmo santykio problemai (Del Noce 2010: 377-511), apsiribosime pasakymu, kad Vico jam iškyla kaip krikščioniškojo mąstymo tradiciją prie humanistinės tradicijos sugrąžinantis ir kartu prigimtinės nuodėmės reikšmę žmogaus pasaulio vertinimui išsaugantis mąstytojas.

Paskališkasis antihumanizmas (ir plačiau – *dekartiškasis aistoriškumas*) Del Noce'ės perspektyvoje neatsilaiko prieš hobsišką politikos supratimą, pagal kurį žmonės į pilietinį darinį susibūrė stumiami būtinybės išvengti visų karo su visais, tad iš esmės – baimės ir racionalaus išskaičiavimo. Atsiedamas politiką ir istoriją nuo dvasinio gyvenimo, paskališkasis antihumanizmas iš esmės atiduoda istoriją į galios rankas. Vico *Naujajame moksle* tuo tarpu siūlomas radikaliai kitoks nei švietėjiškas (hobsiškas) politinės tvarkos kilmės supratimas. Pilietinės tvarkos ištakos Vico yra religijoje, prasidėjusioje nuo pirmųjų dievybės kultūrų, bet, nepaisant šių kultūrų primityvumo, kreipusių žmones papročių humanizavimo ir pilietinės teisės keliu. Vico filosofijoje Apvaizda kaip „tiesos jėga“ (*vis veri*), veikdama ne tik išrinktosios tautos, bet ir pagoniškų tautų (net ir laukinių) istorijoje, duoda pradžią pilietinei tvarkai:

Kur tautos siautėjo su ginklais ir nebeliko vietos žmogiškiems įstatymams, vienintelė veiksminga priemonė jiems grąžinti buvo religija. Ši Vertė (it. *degnità*) nurodo, kad valstybėje be įstatymų, kur valdė žiaurūs ir nesutramdomi žmonės, Dieviškoji Apvaizda davė pradžią civilizacijai, skatino siekti humaniškumo, įgalino įkurti tautas, įkvėpti jose neapibrėžtą dieviškumo suvokimą, kurį jie iš nežinojimo priskyre tam, kas iš tiesų nėra dieviška ir, jausdami pagarbią baimę įsivaizduotam dieviškumui, ėmėsi daryti kažkokią tvarką. (Vico 1911; cit. iš: Baranova 2000: 72)

Kaip Vico teigė darbe *De universi iuris primo principio et fine uno*, „žmogus tačiau negali visiškai prarasti bet kokios Dievo idėjos... sugedusiam žmogui amžinosios tiesos sėklos (it. *i semi eterni del vero*) neišnyko visiškai, dieviškosios malonės dėka jos kovoja prieš sugedusią prigimtį... Ši tiesos jėga yra sugedusio žmogaus protas.“ (Montano 1986: 40) Taigi, žmogui, net ir po Nuopuolio, išliko „moralinis instinktas“, palinkimas link gėrio (tai, ką teisės teorijoje Vico vadina „padorumu“), laiduojantis žmogaus ir Apvaizdos ryšį.

Antra vertus, pilietinės tvarkos kilmės iš dieviškosios apvaizdos idėją Vico teorijoje papildoma žmogaus protui priskiriama specifinė kuriančioji galia,

kildintina iš Vico *verum factum* teorijos. Taip Del Noce'ė komentuoja garsiąją Vico *Naujojo mokslo* tezę:

<Šis pilietinis pasaulis buvo neabejotinai sukurtas žmonių, todėl jo principai gali ir turi būti atrasti mūsų pačių žmogiškojo proto modifikacijose>. <Modifikacijos> sąvoka neabejotinai perimta iš Malebranche'o. Ką Vico nori pasakyti? Ne tai, žinoma, kad istoriją galima paaiškinti vien per žmogaus proto modifikacijas; juk tokiu atveju kas liktų iš <pilietinės teologijos>? Greičiau tai: kad žmogiškojo proto, kiek jis apsisireiškia istorijoje kaip vienintelėje mums tiesiogiai prieinamoje tikrovėje, modifikacijų tyrimas nušviečia į šias modifikacijas neredukuojamo principo veikimą. (Del Noce 2010: 504)

Vico sampratoje tad, viena vertus, implikuojama žmoguje esanti ir jo protu atpažįstama Dievo idėja; antra vertus, žmogus išsaugomas kaip (laisvo sprendimo galios laidojamą) ontologinį statusą turintis baigtinis esinys: „*Naujasis mokslas* paremtas dviem pamatiniais tiesos principais; pirmas, kad esama žmogiškus reikalus valdančios dieviškosios apvaizdos; antras, kad žmonėse esama laisvojo sprendimo galios“ (Montano 1986: 40). Pastaroji žymi „tai, ką gali žmogus puolusios prigimties būklėje“ (Del Noce 2010: 499). Negalėtų būti jokio progreso pilietinės tvarkos, papročių rafinuotumo ir padorumo link, jeigu nebūtų presuponuojama žmoguje įgimta (konstitutyvinė) atskyrimo arba kreipiančioji dėmesio galia.

Ši labai trumpai apibūdinta Vico siūloma modernybės genealogija, viena vertus, veda prie žmogaus apibrėžimo ne tik per jo santykį su pasauliu (filosofinio imanentizmo kelias), bet ir su tiesa, laidojama žmogaus ryšio su Apvaizda ir veikiančia istorijoje kaip *vis veri*. Antra, žmogaus apibrėžimas per santykį su tiesa suteikia jam tam tikrą aktyvumo formą – dėmesio nukreipimo galią, kuri, kaip laisvojo sprendimo arba valios galia, tarpininkauja tarp tiesos ir pasaulio. Tokiu būdu Vico mąstyme randasi užuomazgos to, ką galėtume pavadinti alternatyva racionalistinei istorijos sampratai, kuri, pradėdant Apšvieta, modernybę susieja su išsilaisvinimu iš mitologinės ir religinės pasaulėžiūros, o vėliau (t. y., marksizme) žmogų paskelbia tikruoju ir vieninteliu pasaulio istorijos kūrėju ir šeimininku.

Po pirmąsias nuodėmes žmoguje išliekanti dėmesio nukreipimo kaip valios laisvės galia, kuri Vico sieja su katalikiška tradicija, mus atveda prie trečiojo moderniojo ontologizmo momento. Jame Del Noce'ė gvildena klausimą, ar ankstyvojo moderniojo religinio mąstymo (t. y., Descartes'o, Malebranche'o, Pascalio) tradicijoje įmanoma rasti prielaidas žmogaus kaip baigtinio ir vis dėlto tam tikrą ontologinį savarankiškumą turinčio esinio

pagrindimui remiantis ne nutrauktu, bet išsaugotu ryšiu su antgamtine transcendencija. Už šio klausimo glūdi Del Noce'ės dekartiškojo metodo ir laisvės teorijos santykio tyrinėjimai, kuriuose šios tradicijos gnoseologinę ašį sudaro „metodas kaip dėmesio nukreipimo link tiesos – ne postuluotos mūsų pačių, bet duotos Dievo – įrankis“, Descartes'o atveju pasireiškiantis kaip „dėmesio, kuris reiškia valią (tuo pačiu – ir laisvę), įpročių visuma“, Pascalio – kaip proto pritarimas sau pačiam („Turite tikėti palenktas pritarimo pačiam sau ir nuolatinio savo paties proto balso, ne kitų“, 260-as fragmentas, Pascal 2020: 121); Malebranche'o – kaip „prigimtinė malda“, kuri, kaip Dievop nukreiptas dėmesys, implikuoja „miegantį kūną“, ir, per kūno tylą – nutrauktą sąjungą su pasauliu (Del Noce 2010: 422 ir toliau). Šioje tradicijoje Del Noce'ei glūdi ir elementas (dėmesio teorija), kurį jis nori išsaugoti, ir trūkumas (aistoriškumas), kurį jis nori spręsti. Netekdamas ryšio su gamtine tikrove, laikoma graikiškojo (daiktiškojo ir, dar svarbiau – pagoniškojo) mąstymo liekana, teršiančia krikščionišką metafiziką, Malebranche'as (šiuo keliu sekdamas Descartes'ą), Del Noce'ės požiūriu, pasitarnauja tolimesnei imanentistinei racionalizmo plėtotei, kuri idealistinės filosofijos vardu (prisiminkime Gentile'ės ir Croce'ės idealistines sistemas) jau pačią intelektualinę intuiciją paskelbs neteisėtu natūralistinio (daiktiškojo) mąstymo perkėlimu į dvasios (mąstymo) sritį, duodantį su modernybės dvasia idealistinei tradicijai visiškai nederantį rezultatą – žmogiškojo subjekto absoliutų pasyvumą. Mėgindamas dekonstruoti idealistinę filosofinę istoriografiją, Del Noce'ė atsakymą neoidealistinei intelektualinės intuicijos kritikai randa Rosmini'o – paskutinio raktinio autoriaus moderniojo ontologizmo tradicijoje – mąstyme, užtikrinančiame tęstinumą su Vico pradėtu krikščioniškojo humanizmo tradicijos gaivinimo darbu ir kartu išvedančiame dekartiškąjį religingumą iš ontologistinės deviacijos. Čia ypač turima galvoje Rosmini'o metafiziką vainikuojanti būties Idėja, atitaisanti, pasak Del Noce'ės, Malebranche'o gnoseologijos palinkimą link racionalizmo⁶⁸. Kartu tai reiškia, kad tam tikrą dalį Malebranche'o ontologizmo Del Noce'ės ontologizmas išsaugo. Malebranche'ui idėjos yra ne žmogaus prote atliekamo kūniškų objektų abstrahavimo produktas (kaip buvo įprasta aristotelinėje-tomistinėje pažinimo sampratoje), bet buvoja pačiame Dieve. Žmogus intuicijos būdu pasiekia juslinių objektų idėjas pačiame dieviškame prote: „Dievas yra inteligibilus pasaulis ir dvasių [idėjų, *a. p.*] buveinė“ (Malebranche 1997:

⁶⁸ Iš čia, kaip teigia Del Noce'ė, ir paties „ontologizmo“ termino dviprasmybė: „gali reikšti, kad tiesioginė ir betarpiška Dievo intuicija yra bet kokio žmogiško pažinimo sąlyga: šia prasme [ontologizmas] buvo pasmerktas Vatikano I-ojo, kaip racionalizmui ir panteizmui logiškai artima pozicija“ (Del Noce 1992b: 541).

235). Šiuo požiūriu žmogus yra tarpininkas tarp Dievo ir jį supančio juslinio pasaulio. Tai lemia, kad Dievo esatis yra paties žmogiškojo mąstymo ir pažinimo galimybės sąlyga („mes niekada nesame negalvoję apie Būtį“; Malebranche 1963: 240). Iš čia – ontologizmas kaip filosofija, teigianti transcendentinės tiesos esamumą žmogaus protui. Tačiau, kaip komentuodamas šį Malebranche'o gnoseologinį principą pabrėžia Del Noce'ė, „tai nereiškia, kad visi turime jos atspindį sąmonėje: įsisąmoninimas reikalauja gryno ir nesuinteresuoto dėmesio“ (Del Noce 2006: 8147).

Tiek Descartes'ui, tiek Malebranche'ui žmogaus dvasia iš tiesų yra pasyvi pažinime (Descartes'as teigia, kad intuityviame pažinime <mūsų intelektas nėra veikiantis, o tik gauna dieviškumo spindulius>), tačiau šis pažinimas yra paruošiamas ieškančios dvasios ir atpažįstamas leidžiančios dvasios tokiu būdu, kad pažinimas suponuoja aktyvią valią. Jau juose intelekto pasyvumas iš tiesų nereiškia, kad pažįstantis subjektas būtų pasyvus. Štai ką Descartes'as ir Malebranche'as supranta: žmogaus baigtinumas – tiek kaip jo skirtingumas nuo Dievo, tiek kaip jo aktualaus tikroviškumo įsteigimas prieš bet kokią akosmizmą – pasireiškia tuo, kad jame yra intelekto (pasyvumo) ir valios, laisvės, aktyvumo dualumas; ir žmogus užčiuopti tiesą gali tik <dėmesio> akte (*Metafiziniai apmąstymai*), taip realizuodamas panašumą į Dieve esančią vienybę tarp intelekto ir valios. Ir tiek pat mažai intuicijos teorija kontrastuoja su <produktivumu>, kurį Descartes'as aiškiai mini kalbėdamas apie gebėjimą <kurti idėjas>, kur kūryba yra suprantama etimologine termino *pro-ducere* (padėti priešais) prasme. Kitaip tariant, intelektualinės intuicijos tradicijos šalininkų esminė tezė yra ši: kad žmogaus protui būtų galima kalbėti apie tiesą, reikia, kad šis visada būtų jai duotas, ir niekada – jos postuluojamas objektas; kitu atveju tiesai būtų priskirtas žmogiškajam mąstymui būdingas reliatyvumas ir kintamumas. Atsispiriant nuo to matosi šią mąstymo srovę kankinanti problema: apibrėžti, kuria prasme kintantis žmogiškasis protas dalyvauja dieviškume, nesusitapatindamas su juo. Taigi, būtent vėlyvajame Rosmini'yje, ypač jo *Teosofijoje*, kur dviprasmiška būties idėja pakeičiama idealiosios būties idėja, šis taškas galiausiai išsigrynina: panaudojant M. F. Sciacca žodžius, <intelektas intuicijos būdu užčiuopia tiesą, kuri dėl savo begalinumo ir nepriderinamumo skatina jį peržengti save. Jis turi esatį, kuri nėra duota jo paties, kuri nėra pats mąstymas, kuri nėra joks pažintas daiktas. Tai visada aktuali Būties esatis, kuri, esanti kaip Idėja, yra

nesama kaip egzistencija; ir dėl to jos esatis yra būtent transcendentiška. Nujausti (it. *intuire*) Būtį kaip idėją nėra nei nujausti Būtį, nei pažinti ją jos esmėje. Žmogus pažįsta tik esinius, o ne Būtį, kurios turi tik Idėją. >⁶⁹. Jeigu palyginame Rosmini'į ir Malebranche'ą, matome, kaip pirmajame ontologizmas visiškai atskiriamas nuo to racionalizmo, su kuriuo antrasis buvo neišvengiamai susijungęs, ir kuris sudarė, pagal tobulą Blondelio apibūdinimą, kraštutiniai sunkų augustinės dvasios iškreipimą: <Kaip Augustinas mus įspėja saugotis antropomorfiškų ir lengvai stabu virsti galinčių net ir pačių racionaliausių mūsų idėjų, kaip kad net ir pati gryniausia mūsų susikurta Dievo idėja, taip Malebranche'as galop nueina iki mūsų proto asimiliacijos su Protu ir kanonizuoja mūsų tikslų pažinimą, kuris, kaip geometrinės tiesos, jam atrodo tos pačios ir Dievui, ir mums>. Rosmini's⁷⁰ galutinai įveikia šią sąjungą tarp ontologizmo ir racionalizmo, kurioje turi būti istoriškai atpažįstama religinio dekartizmo krizės motyvacija ir kurioje jau buvo matyti Apšvietos ženklai. (Del Noce 1992b: 542-544)

Toks Del Noce'ės siūlomos alternatyvos racionalizmui kai kurių raktinių motyvų apibūdinimas, žinoma, toli gražu nėra išsamus ir išbaigtas. Tačiau, kaip jau minėta, juo siekiama tik parodyti, kuria kryptimi suka Del Noce'ės mąstymas jo diagnozuojamos moderniojo racionalizmo krizės akivaizdoje, bei pagrįsti tezę, kad filosofinė ateizmo ir sekuliarizacijos kritika žymi ne modernybės atmetimą, o pastangas atverti kelią kitokiai modernybės galimybei: tokiai, kurioje žmogus, išsaugodamas savo konstitutyvinio trūkumo religinę prigimtį, nepraranda kontakto su būtimi, o dienos eina – kaip paaiškėja po moderniojo ateizmo odisėjos – vis dar neišspręstos istorinės mįslės horizonte. Riconda žodžiais,

Del Noce'ės ontologizmas, kaip intelektualinės intuicijos filosofija, neturi būti suprantamas kaip sprendimas, bet veikiau kaip problemos gyvenimas;

⁶⁹ Michele Federico Sciacca, *L'interiorità oggettiva* (Incardona, N., ed.). Palermo: Epos, 34-35.

⁷⁰ Rosmini'o filosofijos vieta moderniojo ontologizmo tradicijoje galėtų būti parodyta ir etinės-politinės refleksijos plotmėje. Jei racionalistinė modernybės linija kulminaciją pasiekia marksistinėje Revoliucijos idėjoje, jai alternatyvios „prancūziškosios-itališkosios“ modernybės brandos etapu Del Noce'ė laiko Rosmini'io kritiką „perfekcionizmui“ – „sistemai, kuri tiki tobulumo galimybe žmogiškuose reikaluose ir aukoja dabarties gėrybes dėl kokio nors įsivaizduojamo ateities tobulumo“ (Rosmini 1994: 74). Tačiau detali etinės-politinės moderniojo ontologizmo plotmės rekonstrukcija peržengtų disertacijos tyrimo ribas.

būtent todėl reikėtų suprasti jį platesne prasme nei įprastai, atskiriant ribotą ontologizmo kaip idėjų matymo Dieve apibrėžimą nuo platesnės reikšmės, kuri išreiškia žmogaus apibrėžimą per jo dalyvavimą dieviškume jame esančio kažko, kas neateina iš jo ir kas kreipia Dievo link, dėka. Jo problema yra pasiekti iš tiesų kritišką intelektualinės intuicijos sampratą, <...> atsakant į tokį pamatinį klausimą: kaip įmanoma prigimtinės nuodėmės temoje žmogiškąją prigimtį paskališkai bandančio suprasti mąstymo lauke plėtoti krikščioniškąjį humanizmą, kuris pabrėžtų etinį-politinį žmogaus įsipareigojimą kovoje su blogiu? (Riconda 2007b: 27-28)

4.2.2. Religinės tradicijos sugrįžimo galimybės problema: filosofinė ir moralinė *tikslų heterogenizės* tezės prasmė

Kaip filosofijos istorijos požiūriu apmąstydamas moderniojo racionalizmo krizę Del Noce'ė matė išskylant alternatyvios moderniojo mąstymo linijos (moderniojo ontologizmo) galimybę, taip, žvelgiant *filosofijos ir religijos santykio problemas* požiūriu, ateizmo istorinis išsipildymas ir suirimas Del Noce'ei atveria galimybę iš naujo atrasti moderniojo racionalizmo raidos pradžioje imanentizuotą, o radikalaus ateizmo etape anuliuotą religinę ir metafizinę plotmę. Tokia yra Del Noce'ės ateizmo istorinei realizacijai taikomos *tikslų heterogenizės* kaip savotiškos diagnozės (pirminių intencijų apšvietimo produkuojant joms priešingą istorinį rezultatą) prasmė: ateizmo istorinė nesėkmė atveria galimybę grįžti prie tradicinio religinio ir metafizinio mąstymo, kurį ateizmas tvirtino negrįžtamai palikęs už nugaros.

Minint šią „galimybę grįžti prie religinės tradicijos“, reikia pažymėti, kad kalba eina ne apie kokios nors specifinės filosofinės tradicijos (kokia galėtume laikyti Del Noce'ės modernųjį ontologizmą) atgaivinimą, bet visų pirma apskritai apie „religiškumą“ kaip konstitutyvinį žmogaus dėmenį, laiduojantį, bendriausia prasme, žmogaus ryšį su „viršžmogiška tikrove, kad ir kokiais skirtingais būdais pastaroji būtų žymima“ (Del Noce 1970: 86). Šios mąstymo plotmės atgaivinimo klausimas Del Noce'ei ko gero yra pats svarbiausias sekuliarizacijos iššūkio ir krizės akivaizdoje. Mat nuo jo priklauso žmogaus kaip fizinio ir moralinio esinio ateitis: juk „būtent ši religinė dimensija yra pagrauziama“ *natūralaus nereligiškumo* persmelktoje *gausos visuomenėje*, kuri prisistato kaip nuo senųjų religinių ir metafizinių idealų ar tikslų atsiribojantis „naujasis pasaulis“ (Del Noce 1970: 86).

Del Noce'ės *tikslų heterogenizės* idėja, kuria jis išreiškia religinės-metafizinės tradicijos sugrįžimo galimybę, žinoma, susilaukė plačios kritikos. Pirmiausia – kaip religinio tradicionalizmo, naiviai projektuojančio metafizinio Dievo sugrįžimą po ateizmo griūties, apraiška. Jau pirmoje dalyje užsiminėme, kaip vadinamojoje neošvietėjiškoje kritikoje Del Noce'ės siūloma išėjimas iš modernio krizės perspektyva buvo paversta savotišku dvasinio nevisavertiškumo atspindžiu – negebėjimu „staiškai“ išstovėti „be Dievo ir be pranašų“ radikaliai sekuliarizuoto – „atkerėto“ – Žmogaus miesto horizonte. Šioje perspektyvoje Del Noce'ės užimama tradicinių idealų gaivinimo perspektyva pasirodė kaip beviltiškas bandymas, pranykus „bet kokiai žmogiškajai tikrovei absoliučią vertę galinčios suteikti metasistemos“ galimybei, gelbėtis nuo dvasinės desperacijos ir niekio (Pellicani 1997: 66). Netruko rasti kritika, kad už to, ką Pellicani pavadino naiviu senųjų vertybių ilgesiu, iš tiesų stovi pragmatiška strategija, siekianti, pasinaudojant sekuliarios modernybės krize, tiesiog išpešti naudos metafizinei ir religinei tradicijai. Tai reikštų, kad už Del Noce'ės kritikos *gausus visuomenės* kraštutiniam sekuliarizmui, joje iškylančiai instrumentinio racionalumo sąmonei, atveriančiai, pasak Del Noce'ės, duris technokratiniam *naujam totalitarizmui*, esama pasalūniškos strategijos iš revoliucinio marksistinio gnosticizmo sapno prabudusioms Vakarų visuomenėms įpiršti „religinį prabudimą“ kaip vienintelę iš vertybių anarchijos ir nihilizmo gelbstinčią perspektyvą:

Ką tikėjimo neturinčiai arba kitaip nei Del Noce'ė tikinčiai daugumai turėtų duoti Del Noce'ės siūloma tezė, kad „naujojo totalitarizmo“ ištakos yra krikščioniškos-katalikiškos religijos krizė? Ją atversti? Tikėjimo socialinio naudingumo argumentas ne tik yra netinkamas kalbant apie atsivertimą. Daugių daugiausiai jis galėtų įkvėpti keletą intelektualų, visai kaip Macchiavelli'o valdovą, demonstruoti tikėjimą, kurio iš tiesų neturi <...>. Priėjus iki šio taško, arba visa „naujojo totalitarizmo“ teze paremta argumentacija žlunga, arba randasi stipri pagunda imtis tų pačių politinių priemonių „religiniam prabudimui“ paskatinti, kurių [fašistinis] režimas buvo ėmęsis su tikslu paversti fašizmą <bendrosios sąmonės būseną>. Kalbama, žinoma, apie apmąstymus, kurių Del Noce'ės filosofijoje nėra, ir kuriuos jis būtų be abejonės atmetęs; tačiau kurie vis tik sudaro vienintelę politinę implikaciją, kurią galima išvesti iš šių prielaidų. (Settembrini 1995: 159-160)

Tad kritika, kurią Del Noce'ė nukreipia prieš sekuliarizaciją, Settembrini žodžiais, iš tiesų nesugeba „pasiūlyti įtikinamo alternatyvaus modernybės

modelio“ ir reiškia ne ką kita, o tiesiog „nepasitenkinimą esama socialine tikrove“: „transcendentinė Del Noce‘ės hipotezė“ siūlosi „tik negatyviu būdu“, ją įgalina ne kas kitas, o būtent „nihilistinė filosofinio imanentizmo baigtis“ (Settembrini 1995: 162). Analogišką kritiką pateikia Enrico Berti: „metafizinio-religinio mąstymo linijos nuo Descartes‘o iki Rosmini‘o susigrąžinimą“ Del Noce‘ė mato tiesiog kaip „neišvengiamo ateizmo susinaikinimo neišvengiamą pasekmę“ (Berti 1992: 5).

Atsakant į šį Del Noce‘ės sekularizacijos krizės refleksijai priskiriamą pragmatizmą, visų pirma norisi atkreipti dėmesį į tai, kad Del Noce‘ei iš tiesų nėra jokio reikalo „negatyviu būdu išvedinėti savo transcendentinės hipotezės tiesos“. Ir ne tiek dėl to, kad jis sąmoningai ir pabrėžtinai religinį mąstymą atsiejo nuo bet kokio pragmatizmo⁷¹. Veikiau čia lemiamą rolę atlieka pats religinio mąstymo supratimas, kurį randame Del Noce‘ės pasiūlytame „tradicijos dvasios“ apibūdinime:

<Tradicijos dvasios> terminu neturima galvoje tam tikros praeities gynyba – net ir pačios kilniausios, net ir tos, kurioje amžinieji principai atrodo įkūnyti taip, tarsi sudarytų vieną kūną su laikmečio bendruoju pasaulio jutimu. Tai yra *reakcijos* (tikslia šio termino prasme) deviacija, net jei tai gundymas, kuriam su mažesniu ar didesniu sąmoningumu pasidavė išskirtinai kilnios dvasios. <...> Išgryninus jos esmę, tradicijos dvasia reiškia būties, nekintamumo, intelektualinės intuicijos pirmenybę, tapatumo principo ontologinės vertės pripažinimą: tai yra visiško tiesos metaistoriškumo idėja. Tai kreipia link atpažinimo, kad žmogaus dvasioje esama tobulos būties kaip hierarchinės tikrovės tvarkos principo idėjos arba to, ką (kalbant kalba, kuri šiandien rizikuoja būti visiškai klaidingai suprasta) būdavo įprasta vadinti amžinosiomis, universaliomis, būtinomis, metaistoriškoms tiesoms, kurios leidžia žmogui gyventi amžinybę laike ir kurios, kaip amžinos, gali būti perduotos (sekant etimologine žodžio „tradicija“, lot. *tradere* – perduoti, reikšme) iš kartos į kartą (arba, dar tiksliau, tai, kas perduodama, yra juslinis ženklas, reikalingas tam, kad jos būtų atmintos). Atsiminimo teorija platoniška prasme? Plačia ir gilia prasme – taip. Kalba eina apie pažinimą, kurį žmogus užmiršo, net jei kažkokiu būdu ir toliau jį turėjo, net jei ir

⁷¹ „Kas šiandien teigia esąs tradicionalistas, įprastai pastato savo diskursą ant pasekmių; t. y., tradicionalizmas yra užkrėstas ir pažeistas savo didžiausio priešininko, pragmatizmo, ir šioje būsenoje gali tik pasiduoti arba, geriausiu atveju, maskuoti pralaimėjimą nuolatinio atsitraukimo forma“ (Del Noce, Spirito 1971: 147-148).

nesąmoningai. Šis pažinimas atgyja, ne be milžiniškų sunkumų ir pastangų, juslinio pasaulio esamybėje; nes per asociaciją panašus leidžia prisiminti panašų ir priešingas – priešingą. Ši teorija netenka savo mitinio pobūdžio, kai juslinio pasaulio prasmė suvokiama bendresne prasme, įskaitant ir istorinį pasaulį. To pasekmės: 1) tradicinę dvasią atitinkanti filosofija yra neatsiejama nuo *nuopuolio*, pirmaprados nuodėmės idėjos; 2) tradicinei dvasiai filosofija yra neatsiejama nuo teologijos, tiksliau, nuo pirmykščio apreiškimo idėjos; 3) iš tradicinio mąstymo perspektyvos, bet *tik iš jos*, visiškai prasminga kalbėti apie idealų užtemimą – o tai terminas, kuris negali turėti jokios prasmės progresyvistinėje pozicijoje. <...> Tiesos metaistoriškumas ir viršžmogiškumas lemia šį jos pastovumo aspektą – buvimą toliau bet kokios jos išraiškos, taigi – neišsemiamumą kaip gebėjimą reikštis neapibrėžtais aspektais. Tačiau ši tezė turi būti išlaisvinta nuo bet kokio subjektyvistinio aspekto; tai ta pati tiesa, kuri dėl savo transcendentiško pasiekimo per sąmonės askezę, kuri būtinai turi istorišką pobūdį (Del Noce, Spirito 1971: 148-150)

Žvelgiant į religinės tradicijos situaciją sekuliarizacijos proceso pabaigoje iš šios perspektyvos, ji iš tiesų nepatiria krizės. Priešingai, religinis mąstymas turi unikalią progą, po ateizmo istorinio išsipildymo ir suirimo, iš naujo atrasti sekuliarizacijos procese prarastas (t. y., būtent „užtemusias“) akivaizdybes.

Antra vertus, čia iš tiesų gali iškilti kitas klausimas. Jeigu tikrąją krizę patiria ne religinis mąstymas, o sekuliarizacija ir ateizmas, kodėl tada Del Noce'ė kartais taip primygtinai tvirtina, kad „tik tradicinės dvasios atgimimas“ gali išvesti iš nihilizmo, į kurį atvedė „istorijos kaip sekuliarizacijos ir demitizacijos proceso interpretacija ir modernybės kaip vertybės idėja“ (Del Noce, Spirito 1971: 147-148)? Bandant atsakyti į šį klausimą, ypač svarbu turėti galvoje šiuos *Ateizmo problemas* pabaigos žodžius:

Dievo problemas išnykimas realizuojasi tokia forma, kurios filosofai ateistai nebuvo numatę, ir kuri patvirtina religinio mąstymo požiūrį: tokį, pagal kurį tik dalyvavimo idėja suteikia realią skirtį tarp žmogaus ir gyvūno; *homo faber* idėja, matydama žmoguje gyvūną, kuris naudojasi specialia ženklų sistema (kalba) ir tokiu būdu geba aktyviai adaptuotis prie naujų situacijų, šią skirtį naikina. Tačiau iš šio pozityvaus ateizmo žlugimo negalima daryti išvados apie pernelyg lengvą religinės transcendencijos pergalę. Iš tiesų, kas

gi yra prieštaringo moraliniame ar taip pat ir fiziniame žmogaus išnykime? Vertybėmis pagrįstas diskursas prieš nihilizmą, kaip teisingai parodė Heideggeris, žymi išbaigtą nihilistinį diskursą. Dar daugiau, tai, kas šiandien yra nugalėta, yra ateizmo mistinis aspektas, o ne „šventybės netekties“ pozicija, kuri ateizmo atžvilgiu yra paskesnė (2010: 566-567).

Čia Del Noce'ė ne tik pats aiškiai pasako, kad ateizmo pabaiga nereiškia religinės transcendencijos pergalės. Čia, mūsų manymu, randamas ir paaiškinimas, kodėl ateizmo problema iš esmės nesibaigia su revoliucinio ateistinio projekto istorine nesėkme. Ji nesibaigia todėl, kad ateizmas, istoriškai realizavęsis ir suiręs, pakeičia formą ir *tęsiasi* savo suirime. Čia esminį vaidmenį atlieka 3.2. dalyje aptarta marksizmo istorinės realizacijos ir suirimo forma. Pasitraukdamas iš istorijos, marksistinis ateizmas neapsiriboja tuo, kad paliktų laisvą erdvę pasirinkimui tarp būties ir niekio, bet *tęsiasi* šiame savo suirime: post-ateistinė epocha paveldi iš marksizmo istorinį materializmą, kuris, po revoliucinio momento susinaikinimo, toliau reiškiasi kaip visko, kas tvirtinama kaip tiesa, redukavimas į ideologiją. Kaip jau aptarta 3.2. dalyje, marksizmo istorinis išsipildymas ir suirimas Del Noce'ės analitinėje perspektyvoje atveria duris gausos visuomenės *natūraliam nereligiškumui*. Šis pratęsia racionalistinę žmogaus situacijos *natūralumo* idėją per bet kokių metafiziškai ar religiškai „įkrautų“ klausimų – susijusių su mirtingąja žmogaus būkle, gyvenimo laikinumu, laimės troškimu ir t. t. – neutralizaciją. Kaip yra taikliai pastebėjęs Borghesi, *natūralaus nereligiškumo* persmelktoje sekuliarizuotoje *gausos visuomenėje* mirtingumas ne tiesiog titaniškai prisiimamas, kaip XIX amžiaus ateizme, bet ignoruojamas biomedicininų technologijų, postmodernios spektaklio visuomenės kultūrinės industrijos ar dar kitomis priemonėmis (Borghesi 2014: 272). Tad ateizmo vs. religinės opcijos drama nėra išsprendusi net ir tada, kai ateizmas yra netekęs jį maitinusios revoliucinės energijos. Sekuliarizacijos krizė atveria galimybę atrasti religinę tradiciją (t. y., nepragmatiškai suprantamą *tradicijos dvasią*) ir atgauti jos skelbiamas akivaizdybes; postrevoliucinę tikrovę persmelkiantis natūralizuotas nereligiškumas, kaip marksizmo suirimo produktas, šią galimybę mėgina užtemdyti. Nuo to, ar subjektas bus pažadintas šio radikalaus egzistencinio iššūkio, Del Noce'ei priklauso ir subjekto⁷², ir amžinųjų tiesų likimas. Iš čia – jo primygtinis raginimas ateizmo odisėją ir susinaikinimą patyrusiai ir

⁷² „Iš tiesų, kas gi yra prieštaringo moraliniame ar taip pat ir fiziniame žmogaus išnykime?“ (Del Noce 2010: 567).

kryžkelėje atsidūrusiai post-ateistinei modernybei pilnai įsisąmoninti savo metafizinę situaciją:

Lažybos, už ar prieš Dievą, prisistato kiekviename mažiausiame kasdienio gyvenimo veiksmė. <...> Negalimybė susilaikyti priklausos nuo fakto, kad tai reikštų atsisakyti savo atitinkamų sprendimų sąmoningumo, taigi, atsisakyti būti žmonėmis, vietoje to pasyviai priimant įvykių eigą. (Del Noce 2010: 11, 13)

Tad čia išryškėja tai, ką galima pavadinti Del Noce'ės filosofijos santykio su post-ateistine modernybe dvilypumu. Viena vertus, ateizmo istorinė realizacija ir suirimas atveria modernybei galimybę atsiriboti nuo racionalistinių prielaidų, iš anksto šalinusių religinės transcendencijos galimybę. Antra vertus, Del Noce'ė pilnai suvokia, kad sekuliarizacijos proceso pabaigoje atsivėrusi nihilizmo bedugnė yra būtent istorinio proceso rezultatas, o ne tuščia erdvė, kurią būtų galima užpildyti įliejant naujų (kad ir su religija siejamų) vertybių. Religinis mąstymas taip pat stovi šios istorinės situacijos – sekuliarizacijos proceso krizės – akivaizdoje. Kad galėtų atsinaujinti ir išsiskleisti istoriškai nauju pavidalu, religinis mąstymas taip pat privalo atsakyti į nihilizmo („šventybės netekties“ kaip istorinės aktualybės) iššūkį. Šiuo požiūriu religinės tradicijos atgimimo klausimas, kurį Del Noce'ė aksiologiškai vertina kaip būtiną moderniosios civilizacijos išlikimui, kartu – jo paties perspektyvoje – lieka niekaip iš anksto neapspręsta galimybe. Šioje interpretacinėje perspektyvoje Del Noce'ės filosofija neatrodo kaip pragmatiška pastanga apgręžti moderniojo racionalizmo krizę religijos naudai. Jei tai būtų pragmatiška pastanga, būtų teisingas Esposito, šiuolaikinės italų filosofinės minties rekonstrukcijoje diagnozuojantis liūdną Del Noce'ės filosofijos baigtį: pergalingai atsilaikiusi prieš marksizmą, Del Noce'ės filosofija „patiria istorinį ir filosofinį pralaimėjimą“ su „jau Nietzsche'ės išpranašauto gerovės visuomenės nihilizmo iškilimu“: mat pastarasis, skirtingai nuo komunizmo, „pasiekia pergalę prieš krikščionybę ne susitikdamas su ja atvirame lauke, bet neutralizuodamas ją iš vidaus“ – tokiu būdu, kad bet kokie bandymai nihilizmą įveikti ar apgręžti „tik suintensyvintų krizės dinamiką, dar labiau pagilindami nihilizmo prarają“ (Esposito 2010: 231–234). Taip Esposito, viena vertus, užčiuopia mūsų ką tik įvardintą Del Noce'ės filosofinės situacijos post-ateistinės modernybės atžvilgiu dvilypumą. Antra vertus, Esposito, mūsų manymu, šiuo dvilypumu ir pasinaudoja – nedvejodamas tirpdo Del Noce'ės perspektyvą postmoderniajame nihilizme ir taip užtemdo būtent moralinę šios Del Noce'ės laikysenos reikšmę. Daug tiksliau šį dvilypumą dar 1995 metais buvo užčiuopęs Serra:

Ant Pascasio pečių Del Noce'ei nepavyksta įsteigti dominuojančiai nihilistinei kultūrai alternatyvios minties linijos <būtinybės>, o tik patvirtinti metafizinio pasirinkimo vertę. Jis, tiesą sakant, sugeba tik legitimuoti teisę egzistuoti metafiziniam pasirinkimui. Ir sugebėti tai padaryti modernio šerdyje – nėra mažas pasiekimas. Turbūt tai dar ne viskas: dėl būdo, kaip Del Noce'ė legitimuoja metafizinį pasirinkimą, jis iš tiesų yra priverstas legitimuoti taip pat ir imanentistinį pasirinkimą. Tai yra, jam neįmanoma galutinai falsifikuoti <postulatyvaus ateizmo>, nes jis nesugeba jam priešpastyti nieko kito kaip tik savo ruožtu postulatyvią krikščionybę⁷³. (Serra 1995: 77-78)

Kitai variant, Del Noce'ė nepasiūlo filosofinės išeities iš sekuliarizacijos krizės⁷⁴. Ar dėl to jo filosofija tirpsta postmoderniojo nihilizmo perspektyvoje? Šiame Del Noce'ės „nesugebėjime“ kaip tik reikėtų įžvelgti jo filosofinės pozicijos nuoseklumą ir moralinę vertę. Filosofinė ateizmo krizė, atsiskleidusi per katastrofiškus ateistinio projekto padarinius, neigiamu būdu Del Noce'ei patvirtino jo paties egzistencinę ir kartu metafizinę hipotezę: žmogus negali pats savęs „sukurti“ ir „išvaduoti“ socialinės ir politinės revoliucijos keliu. Tačiau tai nereiškia, kad Del Noce'ė projektuoja religinės transcendencijos sugrįžimą. Priešingai, Del Noce'ė tiesiog siūnčia žinią tiek savo buvusiam priešininkui (filosofiniam marksizmui), tiek religiniam mąstymui. Šioje žinioje, mūsų manymu, ir glūdi *tikslų heterogenezės* argumento *moralinė* reikšmė. Del Noce'ės išplėtota ateizmo ir sekuliarizacijos kritika filosofinį imanentizmą (ir pirmiausia – marksizmą) kviečia ne tik iš naujo įvertinti iš pradžių radikaliai neigtos antgamtiškos religinės transcendencijos prasmę, bet ir išsaugoti autentišką pirminę savojo mąstymo intenciją. Išsižadėjęs fatalistinės neapgręžiamo istorinio proceso link visiško imanentizmo idėjos, kritinis marksizmas gali atpažinti save kaip paskališkųjų lažybų dėl istorijos prasmės dalyvį. Ši kritinė savimonė tampa lemiamos svarbos, nes leidžia autentiškiems-emancipaciniams marksistinės filosofijos motyvams atsilaikyti technokratinio, revoliucinius impulsus neutralizuojančio *gausos visuomenės* nihilizmo akivaizdoje. Šiuo požiūriu itin iškalbina Del Noce'ės kartą išsakyta mintis, kad „jeigu reikėtų rinktis tarp *gausos visuomenės* konsumizmo ir marksizmo, rinkčiausi marksizmą“ (Barone, Bobbio et al. 1995: 156). Atsižvelgiant į čia įžvelgtą moralinę *tikslų*

⁷³ Tačiau Serra toliau prideda: „Tai – verta pabrėžti – yra Del Noce'ės stiprioji vieta, patraukianti jo metafizinę poziciją link demokratinės teorijos – tai yra, paverčianti ją mūsų bendros istorijos dalimi“ (Serra 1995: 77-78).

⁷⁴ Tai pastebi ir Borghesi (2011: 338).

heterogenizės argumento prasmę, reikėtų koreguoti Esposito pateiktą Del Noce'ės mąstymo interpretaciją ir kartu nesutikti su tais tyrinėtojais, kurie ją laiko „tikslia jos metodo ir originalios argumentacinės struktūros rekonstrukcija“ (Biancu 2012: 153). Jeigu Esposito interpretacijoje Del Noce'ės filosofinis metodas vaizduojamas kaip pasauliškai strateginis ėjimas, siekiantis „sukirsti“ priešininką per jo filosofijos produkuojamo istorinio rezultato prieštaravimą jo pirminėms prielaidoms (Esposito 2010: 228), mūsų analizė parodo, kad Del Noce'ė savo idėjiniam oponentui kaip tik atveria konstruktyvios savikritikos galimybę⁷⁵.

Šalia to, Del Noce'ė mato, kad atsiverianti epocha kelia beprecedentį iššūkį religiniam mąstymui – vėlyvojoje modernybėje galutinai išryškėjanti krizės prigimtis diktuoja tai, kad ji negali būti niekaip filosofškai išspręsta. Todėl čia galime paantrinti Borghesi tezei: Del Noce'ė neina išieiti iš krizės *filosofinės* dedukcijos keliu ne tik todėl, kad *nesugeba* (Serra 1995), bet ir todėl, kad *nenori* (Borghesi 2011: 347). „Nesugeba“, nes filosofinė refleksija gali tik nušviesti šiuolaikinės kultūros prieito nihilistinio rezultato idealiąsias priežastis ir tokiu būdu pagrįsti *gausos visuomenės* primetamų etinio-religinio pobūdžio *lažybų* neatidėliotinumą. Filosofijos uždavinys – kuo aiškiau nušviesti žmogui iškytančio pasirinkimo variantus ir jų implikacijas. Tačiau „filosofija negali išvesti religinio pasirinkimo *būtinybės*; religinis pasirinkimas pagal apibrėžimą negali būti pagrįstas *būtinai*“ (Borghesi 2011: 346-347). Tad, viena vertus, Del Noce'ės filosofija siunčia postmodernybei žinią, kad joje išskylantis nihilizmas, kaip radikalaus žmogaus ir pasaulio tikroviškumo neigimo dvasia, yra filosofškai nelegitimus. Antra vertus, filosofija negali nuspręsti už žmogų, metafizinis *pasirinkimas* Absoliuto akivaizdoje yra ne filosofijos, o žmogiškosios laisvės prerogatyva. Būtent dėl šios priežasties, kaip pastebi ir Buttiglione'ė, „istorija lieka esmiškai atverta“ (1991: 235). Šia prasme labai iškalbingi yra šie paskutiniai gyvenimo metai Del Noce'ės rašyti žodžiai: „Religinio jausmo atgimimo galimybės klausimas turi likti nepalietas išankstinio nusistatymo. Esamybės

⁷⁵ „Kalbama ne apie maldaujantį prašymą marksistui intelektualui atsakyti savo integrizmo, o apie kvietimą savo poziciją ir savo ateizmą nuosekliai vesti iki kraštutinumo. Jeigu iš tiesų įvykdytų šį veiksma, matytų krentant teorinius, moralinius ir istorinius savo filosofijos įrodymus – tai yra, pripažintų jos pasirenkamąjį pobūdį, ir tada pamatytų, kad grynai žmogiškos idėjų kilmės tezė veda ne į marksizmą, bet jam labiausiai priešišką poziciją, į tą sociologizmą, kuris yra *gausos visuomenės* idealioji dvasia. Jei norėtų būti visiškai nuoseklus ir geros valios, pasijustų kaip libertinas po Pascasio kritikos, atviras religinės plotmės atradimui arba, kalbant jo paties kalba, jam iškiltų dialektinio jo filosofijos apvertimo galimybės problema“ (Del Noce, 1994: 145).

interpretavimo prasme apsiribokime pasakymu, kad be šio atgimimo judėjimas link Jėgos dominavimo negali nesitęsti“ (Del Noce 1989b).

IŠVADOS

1) Del Noce'ės *filosofija per istoriją* yra būdas mąstyti *filosofijos istoriją* ir *istoriją* atsispiriant nuo religinės-metafizinės plotmės. Poreikis mąstyti istoriją kyla iš to, kad istorija iš esmės niekada neatitinka filosofinės tiesos. Tačiau tai nereiškia, kad filosofija neįtakoja istorijos, ir atvirkščiai – kad istorijai nereikia filosofijos. *Filosofija per istoriją* yra kelias tarp šių dviejų kraštutinumų, teigiantis galimybę interpretuoti istoriją *filosofinių esmių* šviesoje. Šis metodas remiasi dvejomis pagrindinėmis prielaidomis. Pirmoji – istorija yra ne aklos jėgos, bet pirmiau *filosofinių esmių* raiškos arena; šiuo požiūriu jai yra būdingas tam tikras racionalumas. Antroji – metafizika yra amžinųjų tiesų plotmė, tačiau jai yra būdingas tam tikras istoriškumas – gebėjimas reikštis istorijoje neapibrėžtais aspektais. Istorijoje gyvenantis žmogus yra empirinis, laiko ir erdvės sąlygojamas, pilno tiesos pažinimo neturintis, laisvas, bet tuo pačiu konstitutyviai link metafizikos linkstantis esinys. Todėl *filosofinės esmės* tarpsta ne tik idėjų pasaulyje, bet ir reiškiasi istorijoje, nenuspėjamomis, visada netobulomis, empirinėmis formomis.

2) Pritaikydamas šį metodą ateizmo ir sekuliarizacijos kritikai, Del Noce'ė stoja į akistatą su filosofiniais ir istoriniais modernybės protagonistais. Mąstyti moderniąją istoriją Del Noce'ę verčia modernybėje iškilęs ateizmo iššūkis – prisistatydamas pačios istorijos vardu, ateizmas skelbiasi už savęs palikęs religiją ir metafiziką. *Filosofinis-teorinis* Del Noce'ės metodo lygmuo leidžia jam, viena vertus, atpažinti ateizmą kaip *filosofinę esmę*, atskleisti moderniojo idealizmo tradicijoje nepastebėtą filosofinį ateizmo potencialą. Antra vertus, *subjektyvusis* Del Noce'ės metodo lygmuo, maitinamas paskališkojo-šestoviškojo religinio egzistencializmo motyvų, padeda jam įžvelgti ateizmo „paslaptį“, jo soteriologinį (gnostinį) motyvą, o per tai – suistorinti metafizinę ateizmo pretenziją, atskleisti jo sąlygotumą, jo pagrinduose glūdintį *pasirinkimą* ir pralaužti racionalistinį modernybės supratimo horizontą.

3) *Filosofijos per istoriją* metodas sudaro prielaidas Del Noce'ei atlikti imanentišką ateizmo ir sekuliarizacijos kritiką. Šis Del Noce'ės kritikos ateizmui ir sekuliarizacijai imanentišumas atpažįstamas keliuose lygmenyse. Pirmuoju – *filosofiniu-teoriniu* – lygmeniu Del Noce'ė kelia ateizmo klausimą kaip *filosofijos istorijos* problemą: imanentistinis moderniojo idealizmo filosofijos tiesos kriterijus (mąstymo pažanga įsisavinant ir peržengiant ankstesnes mąstymo formas) nepaaiškina sekuliarizacijos idėjos

slinkties nuo dieviškojo imanento prie radikalaus Marxo ir Nietzsche'ės ateizmo (tai vadinome *tikslų heterogeneze* filosofijos istorijos lygmenyje). Del Noce'ės *subjektyvaus patyrimo* lygmenyje, maitinamame paskališkojo-šestoviškojo religinio egzistencializmo motyvų, išryškinamas *postulatyvus* ateizmo pobūdis – jo pagrinduose *a priori* glūdintis ir jį sąlygojantis gnostinis (taigi, teologinės prigimties) *pasirinkimas*. XX amžiaus istorijos interpretavimo lygmenyje Del Noce'ė parodo prieštaravimą tarp ateistinės-revoliucinės idėjos pirminių intencijų ir jos istorinės realizacijos rezultato (*tikslų heterogeneze* istorijos lygmenyje), ir taip suproblemina sekularizacijos neapgręžiamumo idėją. Šiuose skirtinguose kritinės analizės lygmenyse pasiektas rezultatas – ne arbitralus subjektyviai nepriimtinių filosofinių ateizmo ir sekularizacijos idėjų atmetimas, o jų supratimo horizonto praplėtimas ir pagilinimas.

4) Del Noce'ės atliktą filosofinę ateizmo ir sekularizacijos kritiką metodologiniu požiūriu reikia vertinti taip, kaip Del Noce'ė vertino Marxo filosofiją – kaip organišką ir integralų mąstymą. Kitaip tariant, Del Noce'ės mąstyme negalima atskirti filosofo teoretiko nuo religinės egzistencijos filosofo neiškreipdami Del Noce'ės minties. Disertacijoje jie buvo skiriami metodologiškai, siekiant parodyti dviplanę Del Noce'ės filosofinio metodo struktūrą, tačiau paties Del Noce'ės mąstyme šie lygmenys yra artimai suaugę. Del Noce'ės kritika ateizmui ir sekularizacijai remiasi *filosofijos istorijos* tyrimo ir *religinių-egzistencinių* motyvų derme. Atsiejus Del Noce'ės filosofinį metodą nuo religinių-egzistencinių motyvų, jis gali lengvai būti redukuotas į pragmatinio pobūdžio antimodernų filosofinį-istoriografinį revizionizmą, kuris moderniojo sekularizacijos proceso pabaigoje išryškėjančią ateizmo krizę instrumentiškai apgręžia metafizinio ir religinio mąstymo naudai. Kita vertus, atsietą nuo filosofinio-istoriografinio metodo, Del Noce'ės ateizmo ir sekularizacijos kritika galėtų pasirodyti kaip arbitralus modernybėje išsiskleidusių ateizmo ir sekularizacijos fenomenų atmetimas dėl moraliai ir subjektyviai nepriimtinių (antireligiškų ir nihilistinių) jų implikacijų. Tačiau abiem atvejais būtų iškreipiama Del Noce'ės intencija ir nepelnytai redukuojamas jo filosofinis metodas.

5) Del Noce'ės kritiką ateizmui ir sekularizacijai – kuri kartu yra kritika racionalistinei (aksiologinei) modernybės sampratai – seka jo užmojis išplėsti filosofinį ir kartu istoriografinį modernybės horizontą. Del Noce'ės konceptualizuotas *prancūziškasis-itališkasis* modernybės kelias, kurį jis apibūdino *moderniojo ontologizmo* terminu, iškyla kaip *filosofijos istorijos* ir

kartu *filosofinių esmių* lygmenyje Del Noce'ės siūlomas atsakas moderniojo racionalizmo paradigmai, kuri, pradedant moderniuoju idealizmu, įtvirtino modernybės kaip neapgręžiamo imanentizacijos proceso vaizdinį. Šiuo aspektu Del Noce'ės modernusis krikščioniškasis ontologizmas gali būti apibūdintas kaip besiskleidžiantis bent trimis pamatinėmis kryptimis:

a) gaivinti – kaip alternatyvą marksistinei tezei, kad istoriją kuria tik pats žmogus – istorijoje veikiančios viršistorinės jėgos (dieviškosios Apvaizdos) idėją (Vico *vis veri* ir *tikslų heterogenizės* koncepcijos);

b) atnaujinti žmogaus dalyvavimo būtyje teoriją, visų pirma į filosofinės antropologijos horizontą sugrąžinant žmogiškos prigimties sužeistumo (nuopuolio) savimonę;

c) atsekti modernųjų filosofų krikščionių (Descartes'o, Pascal'io, Malebranche'o, Vico, Rosmini'o) mąstymo motyvus, kurie leistų pagrįsti racionalistinei filosofijai alternatyvų religinės transcendencijos idėjos supratimą (moderniojo racionalizmo paradigmoje religinės transcendencijos idėja ilgainiui virto paties žmogaus projektuojama idėja, maskuojančia struktūrinį žmogaus silpnumą – jo baimę ir nelaimingumo būklę techniškai neužvaldytos gamtos ir prarastų senojo pasaulio tikrybių akivaizdoje; Del Noce'ės moderniojo ontologizmo perspektyvoje religinės transcendencijos idėja yra intelektui duotas ir dėmesio akto būdu įmanomas užčiuopti objektas, o išplėtotas šios galimybės pagrindimas aptinkamas Rosmini'o *spekuliatyvine pagarba* būčiai paremtoje *būties Idėjos* koncepcijoje).

Nors Del Noce'ės moderniojo ontologizmo filosofinis projektas taip ir liko neužbaigtas, jis ne tik gerokai praplėtė filosofinį ir istorinį modernybės supratimo horizontą už modernioje filosofijoje (ir istorinėje modernybėje) dominavusio racionalizmo ribų, bet ir pagrindė jam alternatyvių kelių galimybę. Šia prasme Del Noce'ės modernybės kritikos rezultatas galėtų būti nusakytas ir taip: autentiška, pozityvioji modernybės prasmė dar nėra istoriškai atsiskleidusi.

6) Nors Del Noce'ė mato *modernųjį ontologizmą* kaip alternatyvą racionalistinei modernybės paradigmai, ontologistinio modernybės kelio jis neprojektuoja kaip *filosofinės išeities* iš modernybės krizės. Giliu jo įsitikinimu (susijusiu, matyt, su jo palinkimu į religinį egzistencializmą), ši krizė yra ne *filosofinės*, o *religinės* prigimties. Ateizmo (*revoliucinės idėjos*) istorinė realizacija ir susinaikinimas, atveriantis post-revoliucinį vėlyvosios modernybės etapą, Del Noce'ei žymi ne religinės transcendencijos sugrįžimą, o jau dekartiškoje modernybės pradžioje iškilusios *religinės dviprasmybės* atsinaujinimą kelis šimtmečius trukusio moderniojo ateizmo

raidos ciklo pabaigoje. Įvairiose vėlyvosios modernybės filosofijose *radikalaus nihilizmo* ir *šventybės prarasties* vardais vadinamas laikmetis Del Noce'ei yra dramatiško *paskališkųjų lažybų* atsinaujinimo metas, kurį charakterizuoja žmogui prisistatančio moralinės ar metafizinės prigimties *pasirinkimo* būtinybė ar bent jo neatidėliotinumas. Būtent todėl šie pasirinkimai iš esmės susiveda tik į du. Pirmasis – tai bėgimas nuo šios būtinybės rinktis. Marksistinio ateizmo realizacijos ir suirimo proceso pabaigoje išskylantis *nihilizmas* (Del Noce'ės terminais – *natūralus nereligiškumas*) neutralizuoja bet kokius metafizinius ir religinius mąstymo ar paties gyvenimo motyvus, o beprasmį nihilistinį būvį pakelia technokratinio materialinių poreikių išpildymo ir dėmesio išblaškymo technikų dėka. Tai nūdienos pasaulyje gerai žinoma vartotojiškos kasdienybės beprasmybė. Antrasis pasirinkimas – tai apskritai įsisąmoninti darant moralinį pasirinkimą. Del Noce'ei tai – religinė opcija, teigianti būties pirmenybę prieš niekį, įsisąmoninanti žmogiškosios egzistencijos laikinumą kaip prigimties sužeistumo (*status naturae lapsae*) ženklą ir atidžiai sekanti istorinėje kasdienėje tikrovėje pasirodančius religinės anapusbės pėdsakus. Tačiau tai galėtų būti ir tiesiog moralinė nuostata – tokia, kuri, pavyzdžiui, pažymėjo autentišką, kritišką marksizmą, netikėtai suartindama Del Noce'ę su kažkada buvusiu pagrindiniu savo oponentu. Taip dar kartą prieiname paaiškinimą, kodėl Del Noce'ės kritika ateizmui ir sekuliarizacijai neturėtų būti laikoma religiniu-metafiziniu pragmatizmu. *Būtinybės rinktis* ir *negalimybės susilaikyti* situacija, Del Noce'ei esmiškai charakterizuojanti vėlyvąją, post-ateistinę modernybę, yra galutinis taškas, iki kurio prieina filosofija. Bet jis negali būti niekaip *filosofiškai* išspręstas. Ši kritika neapgręžia modernybės atgal link religinės transcendencijos – ji tik nuskaidrina paskališkąją post-ateistinę modernybės prasmę, nužymi galimus pasirinkimus tebesitęsiančiose lažybose dėl istorijos prasmės, filosofškai pabrėžia jų neišvengiamumą, bet nenusprendžia už žmogų.

LITERATŪROS SĄRAŠAS

Augusto Del Noce'és veikalai, straipsniai, tekstų rinktinės

Razionalismo metafisico e punto di partenza della filosofia, in Atti del III Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari, Gallarate 16-18 sett. 1947, Padova, 1948.

Problemi del periodizzamento storico: gli inizi della filosofia moderna, in *La filosofia della storia della filosofia*, Archivio di filosofia, quaderno, Milano-Roma, pp. 187-210, 1954.

Il problema dell'ateismo (1964). Bologna: Il Mulino, 2010.

Riforma cattolica e filosofia moderna. Vol. I. Cartesio. Bologna: il Mulino, 1965.

Ontologismo, in: *Enciclopedia filosofica. Vol. III* (1968-1969). Milano: Bompiani, 2006, pp. 8147-8153.

L'epoca della secolarizzazione. Milano: Giuffrè editore, 1970.

Tramonto o eclissi dei valori tradizionali? (kartu su Ugo Spirito). Milano: Rusconi editore, 1971.

I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo, I, Lezioni sul marxismo, Milano: Giuffrè editore, 1972.

Teologia della secolarizzazione e filosofia. In AA. VV. *La filosofia della storia della filosofia. I suoi nuovi aspetti* (Castelli, E. ed.). Roma: Archivio di filosofia, 1974.

La riscoperta del tomismo in Étienne Gilson. In: AA. VV. *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*. Milano: Vita e Pensiero, pp. 454-474, 1975.

Il suicidio della rivoluzione (1978). Torino: Aragno, 2004.

L'idea di modernità. „Atti del XXXVI Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate“, 23-25 aprile 1981. In AA.VV. *Modernità. Storia e valore di un'idea*. Brescia: Morcelliana, pp. 26-43, 1982. In: Del Noce, A.,

2008. *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea* (Riconda, G., ed.), Brescia: Morcelliana.

L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea. Napoli: Guida, 1982. In: Del Noce, A., 2008. *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea* (Riconda, G., ed.), Brescia: Morcelliana.

„Le radici storico-filosofiche dell'ateismo contemporaneo“, in *Il Nuovo Areopago* 6 (2): 7–28, 1983.

Secolarizzazione e crisi della modernità. Napoli: Istituto Suor Orsola Benincasa, 1989.

Il male del secolo va oltre l'esperienza fascista, „Il Tempo“, 7 gennaio 1989 (1989b).

Giovanni Gentile. Per una interpretazione della storia contemporanea. Bologna: il Mulino, 1990.

Filosofi dell'esistenza e della libertà (Mercadante, F., Casadei, B., eds.). Milano: Giuffrè editore, 1992 (1992a).

Da Cartesio a Rosmini (Mercadante, F., Casadei, B., eds.). Milano: Giuffrè editore, 1992 (1992b).

I cattolici e il progressismo (Casadei, B., ed.). Milano: Leonardo Editore, 1994.

Saggi politici. 1930-1950 (Dell'Era, T., ed.). Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2001.

Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti (Mina, A., ed.). Milano: RCS Libri S.p.A., 2007.

The Crisis of Modernity (Lancellotti, C., ed. and tr.). Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2014.

The Age of Secularization (Lancellotti, C., ed. and tr.). Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2017.

Augusto Del Noce'és filosofijos tyrinėjimai

Armellini, P., 1999. *Razionalita e storia in Augusto Del Noce*. Roma: Aracne.

Armellini, P., 2017. *Le avventure della modernità in Augusto Del Noce*. Roma: Aracne.

Berti, E., 1992. Metafisica, politica e democrazia in Augusto Del Noce. *Coscienza*, 9, pp. 3-6.

Biancu, S., 2012. *Del Noce e la crisi dell'autorità come crisi di vivibilità*. In: Delogu, Antonio, *Attualità del pensiero di Augusto Del Noce*. Siena: Edizioni Cantagalli S.r.L.

Bobbio, N., 1990. Così il <De Maistre redivivo> rifletteva sulle colpe degli italiani. *La Stampa*, 2 gennaio.

Bobbio, N., 1995. Del Noce: fascismo, comunismo, liberalismo. In: Barone, F., Bobbio, N., et al. 1995. *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*. Roma: Edizioni Studium.

Borghesi, M., 2011. *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*. Genova-Milano: Casa Editrice Marietti.

Buttiglione, R., 1991. *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*. Casale Monferrato: Piemme.

Cacciari, M., 2010, Sulla critica della ragione ateistica (Postfazione). In: Del Noce, Augusto, *Il problema dell'ateismo*. Bologna: il Mulino, pp. XXIX-LXV.

Castellano, D. (ed.), 1992. *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.

Castellano, D., 2010. *La politica tra Scilla e Cariddi. Augusto Del Noce filosofo della politica attraverso la storia*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.

Cesa, C., 1993. Augusto Del Noce e il pensiero moderno, *Giornale critico della filosofia italiana* LXXII, 2, pp. 186-211.

Ceci, G., Cedroni, L. (eds.), 1993. *Filosofia e democrazia in Augusto Del Noce*. Roma: Cinque Lune.

Dell’Era, T., 2000. *Augusto Del Noce filosofo della politica*. Soveria Manelli: Rubbettino.

Dessì, G., 1993. „Augusto Del Noce critico del totalitarismo“. In: *Filosofia e democrazia in Augusto Del Noce*. Roma: Cinque Lune, pp. 65-94.

Dessì, G., 2008. „Augusto Del Noce: libertà, autorità, democrazia“. In: *Libertà e autorità nelle democrazie contemporanee. Percorsi di ricerca* (Antonetti, N., ed.). Rubbettino, Soveria Mannelli, pp.149-190.

Dessì, G., 2010. „Augusto Del Noce e il 1968“, in: *Ventunesimo secolo*, IX, 22, giugno, pp.90-115.

Esposito, R., 1990. Una moderna teologia politica senza rivelazione nè salvezza. *Il Manifesto*, 21 settembre.

Introvigne, M., 2010. „Due centenari s’incontrano. Augusto Del Noce e il magistero di Leone XIII“. Relazione al Convegno „Augusto Del Noce: cultura e politica di fronte al suicidio della Rivoluzione“, Pistoia, 16 maggio 2010. [<https://www.cesnur.org/2010/mi-del-noce.html>]

Maier, Francis X., „The most important thinker we don’t know“ *First things*, 1 April 2018. [<https://www.firstthings.com/web-exclusives/2018/01/the-most-important-thinker-we-dont-know>]

Matteucci, N., 1990. Introduzione a *Il problema dell’ateismo*. Bologna: Il Mulino, pp. IX-XXVI.

Mercadante, F., Lattanzi, V., 2000-2001. *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*, Atti del Convegno internazionale di studi, Roma 9-11 nov. 1995, 2 voll., Roma.

Molnar, Th., 1995. *Le noyau totalitaire du libéralisme*. In: Barone, F., Bobbio, N., et al. 1995. *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*. Roma: Edizioni Studium, pp. 185-192.

Nocerino, G., „La filosofia di fronte alla dissoluzione. Il suicidio della rivoluzione nel pensiero di Augusto Del Noce“. *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*. Vol. 99, No. 1, 2007, pp. 65-86.

Paris, A., 2008. *Le radici della libertà. Per un'interpretazione del pensiero di Augusto Del Noce*. Genova-Milano: Casa Editrice Marietti.

Pellicani, L., 1992. *Discutendo Del Noce. Il rifiuto della modernità*. Mondoperaio, aprile 1992.

Possenti, V., 1995. *Cattolicesimo e modernità. Balbo, Del Noce, Rodano*, Milano: Edizioni Ares.

Riconda, G., 2007. Prefazione a *Modernità: interpretazione transpolitica della storia contemporanea* (Riconda, G., ed.). Brescia: Morcelliana, 2007, pp. 5-29.

Riconda, G., 2007b. Introduzione a *Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti* (Mina, A., ed.). Milano: RCS Libri S.p.A., 2007, pp. 7-35.

Riconda, G., 2009. *Tradizione e pensiero*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.

Riconda, G., 2019. L'attualità del pensiero di Augusto Del Noce. *Studium*, Novembre-Dicembre, 115, pp. 858-869.

Savignano, A., 1994. *Filosofia e politica nel pensiero di Augusto Del Noce*, Milano: Giuffrè editore.

Serra, P., 1995. *Augusto Del Noce. Metafisica e storia*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.

Serra, P., 2015. „L'incontro con Del Noce in una ricerca marxista. Marxismo, teologia politica, filosofia della trascendenza“, in: *Rivista di Politica*, Vol. 3, pp. 117-141.

Settembrini, D., Borghesia, liberalismo e fascismo. In: Barone, F., Bobbio, N., et al. 1995. *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*. Roma: Edizioni Studium, pp. 127-163.

Vasale, C., Dessì, G. (eds.), 1996. *Augusto Del Noce e la libertà. Incontri filosofici*. Torino: S.E.I.

Valentini, T., 2011. „Secolarizzazione e politica in Augusto Del Noce“, *Quaderno di Teoria* (Centro Tocqueville-Acton), n. 24, maggio.

Vattimo, G., 1992a. Corto circuito con Cartesio, *La Stampa* (30 gennaio).

Vattimo, G., 1992b. Ma non è il Dio delle Scritture, *La Stampa* (21 marzo).

Vattimo, G., 2010. Del Noce, il cristiano che non volle essere moderno. *Tuttolibri de La Stampa* (1726), 7 agosto.

Villani, N., 2003. *Marxismo ateismo secolarizzazione. Dialogo aperto con Augusto Del Noce*. Napoli: Editoriale Scientifica.

Wierzbicki, A. M., *Filozofia a totalitaryzm: Augusta Del Nocego interpretacija kryzysu moderny*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005.

Augusto Del Noce'és laiškai, interviu, archyvinė medžiaga

Borghesi, M., Brunelli, L., *Storia di un pensatore solitario*, interviu su Augusto Del Noce. In: *30 giorni*, 4, 1984.

Del Noce, A. 1989c. Laiškas Norberto Bobbio, in: *Dialogo sul male assoluto*. In: *Micromega*, 4 gennaio 1989.

Grieco, G., 1978. Il Dio cattolico in cui credo, interviu su Augusto Del Noce. In: *Gente*, XXII, 48.

Quaderni della Fondazione Centro Studi Augusto Del Noce 2005-2006, Brescia, 2006.

Kita literatūra

Adorno, Th., Horkheimer, M., 2006. *Apšvietos dialektika: filosofiniai fragmentai* (1947). Vilnius: Margi raštai.

Agazzi, E. (ed.), 1980. *Il pensiero cristiano nella filosofia italiana del Novecento*. Lecce: Milella.

Altizer, Th. J. J., 1966. *The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia: Westminster.

Balbo, F., 1948. *Religione e ideologia religiosa*. In: *Rivista di filosofia*, 2.

Baranova, J., 2000. *Istorijos filosofija*. Vilnius: Alma littera.

Benda, J., 1927. *La Trahison des clerics*. Paris: Éditions Grasset.

Berger, P., 1967. *The Sacred Canopy*. New York: Doubleday.

Bobbio, N., 2005. *Cinquant'anni e non bastano. Scritti di Norberto Bobbio sulla rivista "Il Ponte". 1946-1997*. Firenze: Il Ponte Editore.

Bodei, R., 1998. *Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana*. Torino: Einaudi.

Borghesi, M., 2008. *L'era dello Spirito. Secolarizzazione ed escatologia moderna*. Roma: Edizioni Studium.

Borghesi, M., 2014. *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*. Genova: Marietti.

Borghesi, M., 2019. *Ateismo e modernità. Il dibattito nel pensiero cattolico italo-francese*. Milano: Jaca Book.

Brunschvicg, L., 1927. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Paris: Alcan.

Carrieri, A., 2019. *Progresso e distopia. Tecnica ed etica nell'era della quarta rivoluzione industriale*. Madrid: Faber&Sapiens.

Casanova, J., 1994. *Public Religion in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.

Casanova, J., 2011. *The Secular, Secularizations, Secularisms*. In: Calhoun, C., Juergensmeyer, M., Vanantwerpen, J., eds. 2011. *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press, pp. 54–74.

Cornu, A., 1957. *The origins of Marxian thought*. Springfield, III: Charles C. Thomas.

Cox, H., 1965. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. New York: Macmillan.

Croce, B., 1965 (1932). *Storia d'Europa nel Secolo Decimonono*. Bari: Laterza.

Croce, B., 1938. *La storia come pensiero e come azione*. Bari: Gius. Laterza&Figli.

Croce, B., 1944. *Perchè non possiamo non dirci "cristiani"*. Bari: Gius. Laterza&Figli.

Croce, B., 1945. *Discorsi di varia filosofia, vol. I*. Bari: Laterza.

Croce, B., „L'Anticristo che è in noi“. *Quaderni della „Critica“*. Vol. 3, No. 8, 1947.

D'Agostino, F., 1982. *Diritto e secolarizzazione*. Milano: Giuffrè Editore.

De Felice, R., 1969. *Le interpretazioni del fascismo*. Bari: Laterza.

De Mattei, R., 1988. *1900-2000. Due sogni si succedono: la costruzione la distruzione*. Roma: Fiducia.

Eliot, Th. S., 1974. *Cori da "La Rocca"*. In: Roberto Sanesi (sud.), *Poesie*. Verona: Oscar Mondadori Poesia.

Engels, F., 1976. *Ludwig Feuerbach ant the End of Classical German Philosophy*. Peking: Foreign Language Press.

Esposito, R., 2010. *Pensiero vivente. Origini e attualità della filosofia italiana*. Torino: Einaudi.

Garin, E., 2008 (1959). *History of Italian philosophy* (Translated and edited by Giogrio Pinton). Amsterdam, New York: Rodopi.

Fabro, C., 1969. *Introduzione all'ateismo moderno*. Roma: Editrice Studium.

Galbraith, J. K., 1958. *The Affluent Society*. New York, Toronto: The New American Library.

Gentile, G., 1898. *Rosmini e Gioberti*. Pisa: Fratelli Nistri.

Gentile, G., 1899. *La filosofia di Marx. Studi critici*. Pisa: Enrico Spoerri.

Gentile, G., 1913. *La riforma della dialettica hegeliana*. Messina: Giuseppe Principato.

Gentile, G., 1921. *Educazione e scuola laica*. Firenze: Vallecchi Editore.

Gentile, G., 1962. (*Storia della filosofia italiana (fino a Lorenzo Valla)*). Firenze: Sansoni.

Gilson, É., 1986. *Thomist Realism and the Critique of Knowledge*. San Francisco: Ignatius Press.

Girard, R., Vattimo, G. 2010. *Christianity, Truth, and Weakening Faith. A Dialogue*. New York: Columbia University Press.

Gogarten, F., 1953. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: die Säkularisierung als theologisches Problem*. Stuttgart: F. Vorwerk Verlag.

Goldmann, L., 2013. *The Hidden God. A Study of Tragic Vision in the Pensées of Pascal and the Tragedies of Racine*. Oxon: Routledge.

Gramsci, A., 1971. *Selections from the Prison Notebooks* (Quentin Hoare, Geoffrey N. Smith, eds.). London: Lawrence&Wishart.

Habermas, J., „Notes on Post-Secular Society“. October 2008, *New Perspectives Quarterly* 25(4): 17 - 29.

Habermas, J., 1987. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge: Polity Press.

Hegel, G., 1990. *Istorijos filosofija*. Vilnius: Mintis.

Hegel, G. W. F., 2000. *Teisės filosofijos apmatai*. Vilnius: Mintis.

Hegel, G., 2001. *Filosofijos istorijos paskaitos: T. 3*. Vilnius: alma littera.

Hegel, G. W. F., 2010. *The Science of Logic* (edited and translated by George di Giovanni). Cambridge: Cambridge University Press.

Heidegger, M., 1992. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.

Heidegger, M., 1982. *Nietzsche. Vol. IV: Nihilism* (edited by D. Farrell Krell). San Francisco: Harper & Row.

Heritier, P., 2012. *Estetica giuridica. Primi elementi: dalla globalizzazione alla secolarizzazione. Vol. 1*. Torino: Giappichelli.

Hobsbawm, E. J., 2001. *Age of extremes: The short twentieth century, 1914-1991*. London: Abacus.

Hook, S., 1933. *Towards the Understanding of Karl Marx: a Revolutionary Interpretation*. London: Victor Gollancz.

Horkheimer, M., 2004 (1947). *Eclipse of Reason*. London: Continuum.

Koselleck, R., 1979. *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Latré, S., Van Herck, W., Vanheeswijck, G., (eds.) 2014. *Radical Secularization? An Inquiry into the Religious Roots of Secular Culture*. New York: Bloomsbury.

Laporte, J., 1945. *Rationalisme de Descartes*. Paris: P.U.F.

Lenin, V. I., 1953. *The Tasks of the Youth League*. Moscow: Foreign Languages Publishing House.

Lingua, G., 2013. *Esiti della secolarizzazione. Figure della religione nella società contemporanea*. Pisa: Edizioni ETS.

Lo Schiavo, A., 1974. *Introduzione a Gentile*. Roma-Bari: Laterza.

Löwith, K., 1991 (1941). *From Hegel to Nietzsche: the revolution in nineteenth-century thought*. New York: Columbia University Press.

Löwith, K., 1949. *Meaning in history. The Theological Implications of the Philosophy of History*. London: The University of Chicago Press.

Luhmann, N., 1977. *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.

Lukács, G., 1995 (1948). *Esistenzialismo o marxismo?* Milano: Acquaviva.

Lübbe, H., 1965. *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. München: Alber.

Magris, C., Kaempfer, W. (eds.). 1981. *Problemi del nichilismo*. Milano: Shakespeare & Co.

Malebranche, N., 1963 (1688). *Colloqui sulla metafisica (Entretiens sur la métaphysique)*, Crippa, R. (ed.). Bologna: Zanichelli editore.

Malebranche, N., 1997 (1674-1675), *The Search After Truth (De la recherche de la vérité)*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mannheim, K., 1970. *Ideology and Utopia: an Introduction to the Sociology of Knowledge*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Marcuse, H., 1955. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon Press.

Marcuse, H., 1964. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press.

Marksas, K., 1986. *Ankstyvieji filosofijos raštai*. Vilnius: Mintis.

Maritain, J., 1923. *Antimoderne*. Paris: édition de la Revue des Jeunes.

Maritain, J., 1949. On the Meaning of Contemporary Atheism. *The Review of Politics*, 11(3), 267-280. <http://www.jstor.org/stable/1404842>

Maritain, J., 1970 (1928). *Three Reformers: Luther, Descartes, Rousseau*. University of Virginia.

Marramao, G., 1983. *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*. Roma: Editori Riuniti.

Marramao, G., 1994. *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*. Roma-Bari: Laterza.

Martinetti, P., 1928. *La Libertà*. Milano: Libreria Editrice Lombarda.

Mathieu, V., 1978. *La filosofia del Novecento. La filosofia italiana contemporanea*. Firenze: Felice Le Monnier.

Metz, J. B., 1974. *Sulla teologia del mondo*. Brescia: Querinaria.

Montano, R., 1986. *G. B. Vico. Genesi ed essenza dello stato*. Napoli: G. B. Vico Editrice.

Nietzsche, F., 1968. *The Will To Power* (edited by Walter Kaufmann). New York: Vintage Books.

Nietzsche, F., 1996. *Apie moralės genealogiją*. Vilnius: prada.

Nietzsche, F., 1998. *Philosophy in the tragic age of the Greeks*. Washington: Regnery.

Nietzsche, F., 2013. *The Gay Science* (ed. B. Williams). New York: Cambridge University Press.

Nolte, E. (ed.), *Theorien über den Faschismus*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1976.

Pagano, M., 2007. Introduction: Contemporary Italian Philosophy. The Confrontation between Religious and Secular Thought. In: Benso, S., Schroeder, B., ed. 2007. *Contemporary Italian Philosophy. Crossing the Borders of Ethics, Politics, and Religion*. Albany: State University of New York Press, pp. 1–13.

Parsons, T., 1967. "Christianity and Modern Industrial Society," *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change* (ed. E. A. Tiryakian). New York: Harper, 33-70.

Pascal, B., 2020. *Mintys*. Vilnius: Hubris.

Pellicani, L., 1997. *Modernizzazione e secolarizzazione*. Milano: Il Saggiatore.

Pintard, R., 1943. *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVIII^e siècle*. Paris: Boivin.

Roberts, D., 2009. 'Political Religion' and the Totalitarian Departures of Inter-War Europe: On the Uses and Disadvantages of an Analytical Category. *Contemporary European History*, 18(4), 381-414. <http://www.jstor.org/stable/40542793>

Rosmini, A., 1994. *The Philosophy of Politics. Vol. 1*. Rosmini House Durham.

Rossi, P., 1989. *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*. Bologna: Il Mulino.

Ruggerone, G., 1978. *Lo spiritualismo cristiano*, in *Questioni di storiografia filosofica*, vol. 5, tomo II, *Il pensiero contemporaneo* (a cura di Adriano Bausola), Brescia: Editrice La Scuola.

Santinello, G., 1982. *Il pensiero cristiano nel secondo dopoguerra*. In Aa. Vv., *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*, Napoli, Guida, 1982.

Sartre, J.-P., 1960. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard.

Sartre, J.-P., 2016. *Egzistencializmas – tai humanizmas*. Vilnius: Vaga.

Spir, A., 1911. *Religione*. Lanciano: R. Carabba.

Strauss, L., 1975. "The Three Waves of Modernity," *Political Philosophy: Six Essays*, ed. Hilail Gildin, Pegasus-Bobbs-Merrill.

Šerpytytė, R., 2007. *Nihilizmas ir Vakarų filosofija*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.

Shestov, L., 1966. *Athens and Jerusalem* (Martin, B., ed.). Ohio: Ohio University Press.

Šestov, L., 1943. *Il sapere e la libertà*, traduzione di E. Valenziani, prefazione di A. Del Noce, Milano: Bocca.

Šestov, L., 1946. *Concupiscentia irresistibilis: della filosofia medioevale*. Traduzione di E. Valenziani, prefazione di A. Del Noce, Milano: Bocca.

Taylor, Ch., 2007. *A Secular Age*. London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Todisco, O., 1985. *La filosofia neoclassica*, in *Grande Antologia Filosofica*, vol. XXXIV (Aggiornamento bibliografico III), Milano: Marzorati.

Tucker, R., ed., 1978. *The Marx-Engels Reader*. New York, London: W. W. Norton & Company.

Vattimo, G., 1998. *La fine della modernità*. Milano: Garzanti.

Vattimo, G., 2002. *After Christianity*. New York: Columbia University Press.

Veneziani, M., 1990. *Processo all'Occidente. La società globale e i suoi nemici*, Milano: SugarCo.

Vico, G., 1961. *The New Science*. (translated from the 3rd edition (1744) by Th. Goddard Bergin and M. Harold Fisch). New York: Doubleday&Company.

Voegelin, E., 1997 (1952). *The New Science of Politics. An Introduction*. Chicago: The University of Chicago Press.

Weber, M., 1990. „Mokslas kaip profesinis pašaukimas“, *Problemos*, Nr. 42, 69-82.

UŽRAŠAMS

Vilniaus universiteto leidykla
Saulėtekio al. 9, III rūmai, LT-10222 Vilnius
El. p.: info@leidykla.vu.lt, www.leidykla.vu.lt
Tiražas 15 egz.