

Apie humanitarinių mokslų neišvengiamybę

On the Unavoidability of the Human Sciences

Odo Marquard

Tekstą iš vokiečių kalbos vertė ir pratarmę parašė Nerijus Šepetys

Docentas, daktaras
Vilniaus universitetas
Istorijos fakultetas
Istorijos teorijos ir kultūros istorijos katedra
El. paštas: nerijus.sepetys@if.vu.lt

Post-(trans-, anti-)humanizmo, antropoceno ir biopolitikos (kritikos) eroje, kai universitetuose filosofijos profesoriai dėsto apie kiborgus ir chimerizaciją, kai filosofijos mokslo žurnaluose etika ir eksofija vaikosi kūnus be organų ir genų inžinerijos sistemas, kai AI uždominavęs transcendentalinius klausimus, – tokiais laikais lietuviškai paleisti „aktualių“ tekstą apie filosofinę antropologiją galėtų reikšti intelektualinę savinaiką. Bent mokslinė prasme. Kita vertus, tam tikra filosofine savinaika galima vadinti ir pastangas nuolat vaikytis naujausią gamtos (FBM) mokslų žodį apie žmogų. Mat kas yra žmogus, tie eksperimentiniai mokslai nebūtinai atsako, juk „mes, žmonės, nuolat esame labiau mūsų tradicijos nei mūsų eksperimentai“. Taip teigia čia skelbiamo teksto autorius, ilgametis (1965–1993) Gyseno universiteto ordinarinis profesorius Odo Marquardas (1928–2015). Taigi, minioms filosofų tebesivaikant naujausių mokslo žodžių, verta ir prasminga atsigręžti į laikiskai nepernelyg atitolusią, dalykiškai – vis dar aktualią, o stilistiškai – netgi ir potencialiai klasiką: pironiškojo skeptiko, uzualisto, transcendentalinio beletristo kūrybą, net klavišai nesispaudžia rašyti – „darbus“. Joachimo Ritterio (praktinės filosofijos mokykla; ambicingo projekto *Historische Wörterbuch der Philosophie* įkvėpėjas ir leidėjas) mokinys, filosofijos istorikas ir Žodžio meistras, stiliaus, takto ir skonio virtuozas, hermeneutikos praktikas *par excellence*. Tai, ką Marquardas atlikdavo akademiniuose ir kultūriniuose laukuose žodžiu ir raštu, visada būdavo ir aukščiausios klasės filosofija, ir tokia pat proza. Gal net ne visai tikslu sakyti „proza“, kartais plačiau – metrinė literatūra. Taktiškai atsikartojantys sakiniai ir ritmiškai persidengiančios frazės, ypatingas dėmesys teksto ir pastraipų, sakinių ir frazių struktūrai, nuotakai ir galimai recepcijai. Rūpestingai apgalvotos ar žaismingai čia pat išvestos naujos sąvokos (diagnozė apie filosofijos vietą dabartiniame pasaulyje, *Inkompetenzkompensationskompetenz*, susilaukė neįtikėtinos recepcijos už filosofijos ribų – šio teksto vertėjas progistiškai dėvi iš už užjūrio atsisiųstus marškinėlius su šiuo užrašu), elegantiškos, iškart visuotiniu sutarimu klasikinėmis pripažįstamos idiomos, topiniai, dažnai daugelio (net blizgių aforizmų knygelių) cituojami apibrėžimai (šiam tekste – apie žmones, protą kaip „atsisakymą pastangų išlikti kvailam“). Stebėtina ne tik jo morfologija, bet ir sintaksė: neįmanoma verčiant atsisakyti, racionalizuoti įterptinių sakinių, kiaurai naratyvinio dėstymo. Tiesą sakant, nelabai išverčiamas autorius.

Turinio požiūriu Marquardą visi (neišskiriant jo paties) vadina skeptiku, tokiu tarsi buridanininku, bet kartu jis ir neįtikėtinas (auto)ironikas, dar neįtikėtiniau mėgęs viską derinti, tik ne suderindamas, juoba sintezuodamas, o paradoksalizuodamas, palikdamas gražiai išguldytus greta. Sąlyginai pripažindamas modernybę (moderuota Blumenbergo tezė, *Die Legitimität der Neuzeit*, 1966), jis ne būtis, o žmogaus piemu, tik ne ganymo, o susirūpinusio budėjimo (dėl pasiutusio noro ardytis) šalia prasmės. Antropologija, kaip ir šiame tekste – jam rimtas dalykas, ilgalaikio apmąstymo rūpestis. Taip, jis tradicionalistas, toks savas, patikimas ir pasitikintis, tik jo hermeneutika, kitaip nei Hanso-Georgo Gadamerio, ne tokia elitarinė, nebūtinai dialoginė, lankstesnė, nevedanti į produktyvumą, pasiliekanti daugiau judėjimo laisvės. Ar tai krikščionių mąstytojas – turbūt, tik ypač savitas. Ar jis kritikas – ne, nes ir ne apologetas. Ar švietėjas – tikrai ne, veikia nuolat ap(s)šviečiantis reacionierius: tai patvirtina daugelyje, taip pat ir čia publikuojamame tekste plėtojami kompensacijos, įprastybės, visokių įmanomų ne-[...] elementai. Esmingieji jo rašymai, beje, prasideda gana vėlai: 10 metų po habilitacijos, sulaukus 45-erių, ir viena po kitos ima rodytis esė knygelės. Ir pradžia, pamatas yra gana subtili, plačiai užsimota istorijos filosofijos programos (nuo Voltaire'o iki Kanto, nuo Marxo iki pozityvistinės sociologijos, nuo kritinės teorijos iki komunikacinės etikos, vis siūlančios žmogaus emancipaciją) dekonstrukcija.

Tiesą sakant, kaip tik tokį tekstą apie istorijos filosofiją (žr. „Beitrag zur Philosophie der Geschichte des Abschieds von der Philosophie der Geschichte“ [1970], in: *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, München: Fink, 1973, p. 241–250; iš to paties rinkinio ir simpoziumo jau vėliau Hermanno Lübbeckės „Ką reiškia: „šitai galima paaiškinti tik istoriškai?““, in: *Lietuvos istorijos studijos (LIS)*, 2021, t. 47) nuo pradžių ir ketinau versti, – juoba kad apie jo prasmingą prabildinimą lietuviškai preliminariai apsitariau dar prieš kokį ketvirtį amžiaus su vienu savo Mokytoju, Tomu Sodeika. Tąsyk vertimas neišdegė, o pačiam man pristigo talento: šitoks rafinuotas ir neišvokietinamas pasirodė pasakojimas apie žmonių užmojų būti buvus (tam jie išranda istorijos filosofiją), kurį, kompensuodamas šio (ne žmonių būtovinio užmojo, ne Marquardo pasakojimo apie tai, o jo vertimo) užmojo žlugimą, kiek pristatysiu. Šitas (ne vertimo, ne Marquardo pasakojimo, o pats pasakojamas būtovinis) užmojis žmogui uždeda ir atsakomybę už visako padarymą, – taip pat ir visokių blogybių, bjaurasties, nelaimių; dėl ko iki tol buvę galima kaltinti Dievą, – ar palikti jo teismui. Šitaip žmogus lieka visokių blogybių kaltininkas, ir iškart čia pat šalia užmojo būti buvus jam prisireikia meno būti nebuvus, ir tada (nes Dievo nebereikia) kalti lieka kiti žmonės, priešai, ir ne bet kokie, o galingi, viešpataujantys pavergėjai. Kiek platėliau (ir nepaprastai ironizuodamas) autorius apsistoja prie nuožmiausiai istoriškai filosofinių tokio priešo (ne tik paieškų, bet ir) pastangų išlaisvinti visus pavergtuosius nuo jo jungo – kritinės teorijos (ją mes geriausiai žinome kaip Frankfurto mokyklą, bet tiksliau kalbėti apskritai apie (neo)marksistinę socialinę filosofiją nuo Pollocko iki Habermaso). Ji skelbia tą priešą (Marquardas neįvardija, bet mes tai žinome – buržuazinę visuomenę, išnaudotojišką kapitalizmą, imperializmą etc.) esant ypač pavojingą, o kartu pasilieka sau teisę apibrėžti jo pavojingumo mastą: „[p]riešas nedisponuoja savo ne tik galios, bet ir, – čia [taip tariama] dėl atsargumo, – bejėgiškumo statusu: jo neįmanoma ne tik identifikuoti, bet ir, pajvairinimui, kartais visai rasti. Valdžia juk yra anoniminė; viešpataujančios teorijos iš principo esančios suręstos kitų ir kitur. Gysene pranešama, kad Frankfurte spėjama viešpataujančią sociologiją praktikuojant Kiolne. Toks priešas perdislokavimo ritualas žadina abejonę, – nors medievistai ir Vokietijos geležinkelio informacijos tarnautojai tam prieštarauja – ar Kiolnas apskritai egzistuoja“ (245). Pakertamai stodamas prieš tokias gudriai modernybę, sekuliarizaciją ir kitais gėriais prisidengusias istorijos filosofijos formas, Marquardas turi ką pasiūlyti ir „už“ atsitiktinumą, įvykius, minėtąsias įprastybės, be abejo, pasakojimą, o tame tekste ypač – istorijų daugį, tiesiog istorijas: „[I]ndividai daug labiau nei istorijoje dalyvauja istorijose, nes šios vyksta aprėpiamu laiku. <...> Niekas neturi daug laiko savo laimės troškimą be galo suspenduoti dėl žmonijos interesų spaudimo: tam yra ribos. Artimieji dalykai turi teisę prieš galutinius. Visus veiksmus, visus dalyvavimus apibrėžia šitas ribotas laikas: jie yra istorijos. <...> Galbūt esama žmogaus teisės į nevienalaikiškumą (juk antraip visi turėtų būti vienodai seni). Jei taip, tai esama ir teisės į istorijas, – skirtingas, daugelį, kuriose įvairiais būdais [žmonės] gali dalyvauti, jei jie apskritai tai

gali“ (249). Kaip tik tokias istorijas primena, įstengdami, gebėdami jas pasakoti, ir taip įgalinti žmogui ypač reikalingi humanitariniai mokslai, be kurių jis niekaip neapsieis šiame, šių laikų, šitaip sužmogintame pasaulyje, apie ką kalba ši lietuviškai prakalbinta Marquardo kalba.

Sakyta ji buvo Vokietijos universitetų rektorių konferencijoje 1985 m. Bonoje, susirinkus svarstyti esminės universitetų reformos klausimų. Pirmąkart publikuota: *Westdeutsche Rektorenkonferenz (Hrsg.): Anspruch und Herausforderung der Geisteswissenschaften. Jahresversammlung*, Bonn: Dokumentationsabteilung der Westdeutschen Rektorenkonferenz, 1985 (Dokumente zur Hochschulreform. Bd. 56.), S. 47–67. Ją verčiau iš esė rinkinio: Odo Marquard, „Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften“, in: idem, *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart: Reclam, 2001. Autoriaus nuorodos žymėtos romėniškais skaitmenimis ir pateikiamos, kaip ir originale, teksto pabaigoje; vertėjo komentarai žymėti arabiškai numeruotomis išnašomis puslapių apačioje.

* * *

Vienas iš gausybės anekdotų, pasakojamų apie didįjį danų fiziką Nielsą Bohrą, skamba taip. Sykį Nielsas Bohras savojoje kalnų trobelėje sulaukė lankytojo. Šio žvilgsnis iškart užkliuvo už pasagos, pritaisytos virš trobelės durų. Apstulbęs jis paklausė Bohro: „Jūs, gamtos mokslininkas, šituo tikite?..“ Šis atrėžė: „Savaime suprantama, kad netikiu. Bet man užtikrino, kad pasagos veikia ir tuomet, kai jomis netikima.“

Nūdien įsigalėjęs santykis su humanitariniais mokslais¹, mano supratimu, turi panašumo į Bohro filosofiskai nepranokstamai subtiliai nusakytą santykį su pasagomis: jais netikima, bet, panašu, pasikliaujama, mat nieko kito nebelieka. Žinoma, esama ir kai kurių pamatinių skirtumų tarp pasagų ir humanitarinių mokslų, kaip antai: pasagos institucija yra sena, o humanitarinių mokslų – nauja; taip pat humanitariniai mokslai, kitaip nei pasagos, yra, sakykim, nepakeičiami. Norėčiau šitai pabrėžti, mat tolesniuose svarstymuose laikysiuosi tokios tezės: juo modernesnis tampa modernusis pasaulis, juo neišvengiamesni² tampa humanitariniai mokslai. Aš pasisakau, kad į tai privalu atsižvelgti, pradedant nuo vertinimo ir baigiant finansavimu. Atitinkamai ir mano kalbą sudarys tokie keturi skirsniai: 1. Išankstinės nuostatos *dementi*. 2. Humanitarinių mokslų kompensacinis vaidmuo. 3. Gyrius daugiareikšmiškumui. 4. Naujas šansas antropologijai? Aš pradėdau, kaip įprasta³, nuo –

¹ Čia ir toliau: išnašose arabiškais skaitmenimis puslapio apačioje žymimos vertėjo ir rengėjo pastabos, romėniškais skaitmenimis teksto pabaigoje pateikiamos originalaus teksto nuorodos (bibliografiškai nekeistos, tik išskleisti pirmieji vardai). Dėl šios konkrečios sąvokos: pradedant pavadinimu, čia ir toliau tekste sąvoka *Geisteswissenschaften* dažniau verčiama „humanitariniai mokslai“; ten, kur Marquardas pabrėžtinai kalba apie XIX a., pasitelkiama ir lietuviškai filosofinei vertimo tradicijai įprastesnė sąvoka „dvasios mokslai“; „žmogaus mokslams“ autorius turi atskirą *Humanwissenschaften* sąvoką.

² *Unvermeidlicher, Unvermeidbarkeit* – šiame tekste apsispręsta versti *neišvengiamesni, neišvengiamybė*, nors tiksliau būtų kalbėti apie tai, be ko neapsieisime (neapsieinamybė): nėra originale likimo konotacijos, kurią ir šiaip Marquardas visada linkęs pašiepti kaip istorijos filosofijos paveldą. Vis dėlto šios *vengti* šaknies veiksmažodžiai lengviau dalyvinaisi ir suprantamiau sudaiktavardinami, todėl pasirinktas toks vertimas, su persergėjimu jo nekaityti fatalistiškai.

³ *der Üblichkeiten entsprechend*. Marquardo tekstuose ne tik pilna jo paties sukurtų sąvokų, bet ir jos (ir jie) nuolat (inter)referuoja vieni į kitus. Šiuokart įprastybės, apie kurių neišvengiamumą jis yra kalbėjęs esė *Apologie des Zufälligen* skyrelyje ir jau tiesiog taip pavadintame esė *Über die Unvermeidlichkeit der Üblichkeiten*, atgręžia į jo praktinę hermeneutiką (žr. išn. VII). Čia kartu atkreiptinas dėmesys, kad žodis „įprastybės“, susiejantis šios Marquardo kalbos įžangą su dėstyumu, yra toks pat neišvengiamas (ir kaip žodis, ir kaip dalykas), kaip ir humanitariniai mokslai, apie kuriuos čia kalbama.

1. *Prietaro atšaukimo*⁴. Prietaras, kurį čia bevelyčiau atšaukti, paplitęs dar ir šiandien, ir skamba jis šitaip: mūsų pasauliui modernizuojantis humanitariniai mokslai tampa vis labiau atgyvenę. Mat būtent moderniajame pasaulyje gimsta bei plėtojasi kietieji, eksperimentiniai (taigi iš esmės gamtos, taip pat ir kiekybiniai žmogaus) mokslai, kurie (arba dar) ne eksperimentuojančius, taigi pasakojančius mokslus pamažu padaro nebereikalingus. Kitaip tariant, dėl modernizacijos poveikio humanitariniai mokslai moderniajame pasaulyje ilgainiui atmiršta.

Šis prietaras šaknijasi istorinėje prielaidoje, jog nuo pradžių tvėrė senieji, dvasios mokslai, o tada jau atėjo naujieji, eksperimentiniai gamtos mokslai. Tik kad ši istorinė prielaida yra klaidinga. Į šitai (išryškindamas niuansus, kurie dar ir šandien verti dėmesio) savo 1961 m. kalboje „Humanitarinių mokslų uždaviniai modernioje visuomenėje“⁴ dėmesį atkreipė mano filosofijos mokytojas Joachimas Ritteris (†1974). Buvo kaip tik atvirkščiai: iš pradžių buvo eksperimentiniai gamtos mokslai, tada pasirodė humanitariniai mokslai. Šie yra jaunesni už gamtos mokslus.

Neketinu čia skaityti mokslo istorijos pranešimo, todėl kaip įrodymą tepateiksiu trumpą nuorodą į vėlesnio humanitarinių nei eksperimentinių gamtos mokslų įsitvirtinimo laikotarpio vidurkį, – maždaug šimtu ar kiek daugiau metų. Simptomiškas čia jau atstumas, skiriantis abu programinius filosofinius tekstus, nukreiptus atitinkamai į [galimus] gamtos ir dvasios mokslus: Descartes'o *Discours de la methode* pasirodo 1637, Vico *Prinzipi di una scienza nuova* – 1725 m.⁵ Šis nuotolis atsikartoja tarp abiejų klasikinių filosofinių pamatinių tekstų: Kantas savojoje *Kritik der reinen Vernunft*⁶ 1781 m. analizuoja gamtos mokslų pagrindus, Dilthey *Einleitung in die Geisteswissenschaften* 1883-ųjų ir vėlesniuose „istorinio proto kritikos“ tekstuose – dvasios mokslų pagrindus. Simptomiškai panašiu atstumu pasirodo ir abiejų mokslo grupių pavadinimai: terminas „Naturwissenschaften“ vartojamas nuo 1703 m., „Geisteswissenschaften“ – nuo 1847 ar 1849 m. Visa tai atsispindi nuotoliuose tarp pačių mokslų įsitvirtinimo: lemiami gamtos mokslų proveržiai link tikslumo (pirmiausia fizikos ir chemijos) – prisiminkime Galileo, Torricelli, Boyle'į, Newtoną, Lavoisier ir t. t. – buvo XVII ir XVIII a., lemiami dvasios mokslų („pragmatinius“¹¹ pakeitę „stebintys“, t. y. pirmiausia antikos tyrimai (*Altertumskunde*), tada istorija, kalbos, literatūros, menų mokslai) keliui buvo XVIII ir

⁴ *Dementi des Vorurteils*. Ši sąvoka, rūpestingai skiriant nuo išankstinio supratimo (nuostatos) reikšmės, lietuviškoje tradicijoje versta istoriškai kritine antišvietėjiška prasme kaip „prietaras“ visų, iki aukščiausio autoriteto Arūno Sverdiolo imtinai (žr. jo *Aiškinimo ratas. Hermeneutinės filosofijos studijos-2*, Vilnius: Strofa, 2003, p. 198–228; t. p. jo vertimą: Hans G. Gadamer, „Hermeneutinės problemos universalumas“, in: idem, *Istorija, menas, kalba*, Vilnius: Baltos lankos, p. 92 ir t.). Deja, Gadamerio *Tiesos ir metodo* lietuviškame variante vertėjo Alfonso Tekoriaus (negrabiu) rūpesčiai tai suplokštintai pavirto „išankstine nuomone“ (Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras, 2019, p. 291–295 ir kt.). Pačios sąvokos pasirinkimu Marquardas aiškiai nurodo į Gadamerio hermeneutiką, tai akivaizdu ir iš sumanymo nuo to pradėti. Kitaip nei Gadameris, Marquardas prietarą ne permąsto ir pozityviai iškelia į dienos šviesą, o ryžtingai atšaukia, jo hermeneutika pragmatinė, konkrečių (nesusikalbėjimo) problemų sprendimo siūlymas (labiau vertinkit humanitarus, duokit jiems pinigų, ir nieko neklausinėkite, plg. Vilius Dranseika, *Gėris, grožis ir tiesa*, Vilnius: Naujasis Židinys-Aidai, 2020, p. 242).

⁵ René Descartes'o lietuviškas Gvidono Bartkaus vertimas (1979, *Rinktiniuose raštuose*, nauja redakcija 2017) ir Vico visiškai nepastebėto veikalo recepcija įvyksta tik XIX a. trečiame dešimtmetyje, dėka prancūzų romantiko Jules'io Michelet.

⁶ Lietuviškas pirmas Romano Plečkaičio vertimas: *Grynojo proto kritika*, Vilnius: Mintis, 1982.

XIX a. – prisiminkime Winckelmanną, Heyne'ę, Herderį, Grimmus, Boppą, Niebuhrą, Ranke'ę, Droyseną, Burckhardtą ir t. t. Taigi iš tiesų buvo taip: iš pradžių savo modernųjų sėkmės kelią pradėjo kietieji gamtos mokslai, ir tik tada, po šimto metų, XIX a. antroje pusėje išvirtindami universitetuose, iškilo humanitariniai mokslai.

Taigi, dėdamasis prie Joachimo Ritterio klausimo, jo užduoto konstatavus šią elementarią faktinę būklę, klausiu – ką tai reiškia? Galbūt šitai: jei humanitariniai mokslai atsiranda „po“ eksperimentinių, tai negali būti tiesa, kad jie „per“ šiuos mokslus taps atgyvenę. Kadangi „post“ savaimė prašosi aiškinti kaip „propter“⁷, tai veikiau yra taip: abi mokslų grupės neatšaukiamai priklauso moderniajam pasauliui, jį formuodamos, tačiau tokiu būdu, kad humanitarinių mokslų formavimasis ir raida yra atsakas į kietųjų gamtos mokslų formavimąsi ir raidą. Eksperimentiniai gamtos mokslai yra „challenge“, humanitariniai – „response“⁸. Pirmųjų genėzė yra antrųjų gimimo, o ne mirties priežastis, kitais žodžiais – humanitariniai mokslai yra ne modernizacijos auka, o jos rezultatas ir tuomi patys neginčijamai modernūs. Tardamas esant tokį priežastinį ryšį, aš rizikuoju prognozuoti: bet kokia vėlesnė kietųjų mokslų (taip pat eksperimentinių žmogaus mokslų) pažanga ir jos technologinė plėtra iššauks (vis po trumpesnio laiko) vis didesnę humanitarinių mokslų poreikį; arba, kitaip tariant, juo modernesnis taps modernusis pasaulis, juo neišvengiamesni taps humanitariniai mokslai.

Prieš pamėgindamas šį tą pasakyti, kodėl yra būtent taip, norėčiau atkreipti dėmesį į svarbiausią iš to padarytiną išvadą. Kalbėdami apie humanitarinius mokslus, turime tiesiog atsisakyti „didžiulio susirūpinimo“ prognozių, apimančių ir srautą šiandienių skundų apie faktinę humanitarinių mokslų būklę. Tai neatleidžia nuo prievolės paisyti transistorinių nuostolių, kalbant apie Vokietiją – pradedant ketvirto dešimtmečio emigracijos sąlygotais ir išliekančiais substanciškais praradimais⁹, tęsiant klaidinga humanitarų orientacija į menkai motyvuotų pedagogų rengimo uždavinius (*Pensum*) ir jų memorialinių bei naratyvinių privalumų diskreditacija dėl nedovanotinų santykių (*Seitensprung*) su matematika ir ideologija¹⁰ ir baigiant per klaidą institucionalizuota pertekline specia-

⁷ *Post hoc, ergo propter hoc* – klaidingos paprastos [laiko] koreliacijos tapatinimo su priežastiniu aiškinimu formulė (šitai pateikiama kritikų nuo Davido Hume'o, vieno iš gamtamokslio tėvų), kurią Marquardas tyčia pasimėgaudamas ironizuoja, nes „nu taigi čia humanitarai, menko protelio meškiukai“.

⁸ Mielas įvairaus amžiaus Lietuvos skaitytojas, daugiausia Evaldo Bakonio, Leonido Donskio, Edvardo Gudavičiaus ir kitų garbingų tarpininkų dėka šioje sąvokų poroje nesunkiai atpažins Arnoldo J. Toynbee'io civilizacijų raidos teoriją (ar „teoriją“), išplėtota jo didžiajame veikale *A Study of History* (12 t., 1934–1961). Ritterio mokykloje ir kitų „istorijos filosofijos“ vokiškųjų kritikų ypač mėgta šaipytis ir parodijuoti dėl schematizmo. Šioje pastraipoje Marquardas, įkalkuliuodamas dėsnius nustatančių mokslų natūralų polinkį prognozuoti, tyčia brutaliai „žaidžia istorijos filosofiją“.

⁹ Čia turėtų būti rengėjo komentaras, kodėl autorius nepabrėžia emigraciją buvus „prievartinę“, kodėl nemini, kad emigrantai buvę pirmiausia žydų ir antinacinių pažiūrų akademikai ir intelektualai, ką ir kalbėti apie tuos, kurie buvo nužudyti, – bet tokio komentaro nebus. Kitaip kalbėta ne ti(e)k todėl, kad tai buvę tamsūs, visur prilindusių nacių slapta dominuojami laikai ir vietos, – tiesiog tuomet dalykai daugeliui dar buvo aiškūs, ir nereikėjo jų įvardyti didaktinė ir politikorektiškai moralizuojančia kalba. Pati tokia kalba buvo, tik ją naudojo pirmiausia neomarksistai ir prosovietiniai simpatikai. Marquardo būta itin jautraus kalbos tonui. Konkrečiai čia jis imituoja savo meto akademinę biurokratinę kalbėseną.

¹⁰ *Anfechtung* reiškia užginčijimą, apeliaciją, protestą, net „veto“, bet ir pagundą. Turint galvoje, kad *Seitensprung* gana vienareikšmiškai žymi nesantuokinį meilės nuotyki, reikia tiksliai žinoti, ar autorius čia humanitarinių mokslų santykius su matematika ir ideologija ironizuoja pats, ar prileidžia buvus, bet ironizuoja jų interpretavimą

lizacija. Tačiau principinės humanitarinių mokslų pasiekimų krizės aš neižvelgiu. Kasandrizmas čia prašaua pro šikšnelę. Dažnai tiesiog be reikalo skundžiamasi, – kad antai (palyginti su XIX a. ir XX a. pradžia) Vokietijos humanitarikos indėlis į pasaulinį socialinį produktą išskirtinių gabumų srityje menksta; tai iš tiesų pasiekimas, nes per kalbamą laiką humanitariniai mokslai dėl globalios modernizacijos savo ruožtu tapo pasauliniu laimikiu. Kadangi visame pasaulyje triūšia vis daugiau humanitarų, yra visiškai normalu, kad santykinė vokiečių dalis natūraliai menksta ir jie jau atranda / pradeda ne daugumą dalykų, o tik kai kuriuos. Kartu iš tiesų esama šiandien ir humanitarinių mokslų krizės, bet – jei aš teisingai suprantu – ji kyla ne dėl to, kad yra sumenkusi jų paslaugų pasiūla (*Leistungsangebot*), o kad jų poreikis dėl spartėjančios modernizacijos auga sparčiau nei pačių šių mokslų potencialas. Dabartinė krizė, trumpai tariant, yra ne „pasiekimų“, o „perkrovos“^{III}. Humanitariniai mokslai neatmiršta, jie tiesiog, tegul ir augdami, neatlaiko moderniosios neišvengiamybės žingsnio tempo. Tačiau tai ne paneigia, o patvirtina mano tezę: juo modernesnis tampa modernusis pasaulis, juo neišvengiamesni tampa humanitariniai mokslai.

2. *Humanitarinių mokslų kompensacijos vaidmuo.* Kodėl gi taip yra ir kaip tai suprasti: kad kietųjų mokslų pirmyn varoma mūsų pasaulio modernizacija humanitarinių mokslų ne tik nepalieka kaip balasto, bet ir paverčia pravarčiais, netgi vis pravartesniais? Mano atsakymas (ir aš čia vis dar seku visų pirma Ritterio pėdomis): eksperimentinių mokslų varoma modernizacija gyvenamajai aplinkai padaro nuostolių, prie kurių kompensacijos^{IV} prisideda humanitariniai mokslai. Jums leidus, šio proceso kontūrus kiek konkrečiau nusakysiu trimis pastabomis (a–c):

a) Kas nori patikrinamu būdu eksperimentuoti, tas turi eksperimentorius padaryti pakeičiamais. Tačiau eksperimentatoriai yra žmonės, o žmonių tiesiog taip paprastai nepakeisi. Ne todėl, kad juose (nepageidaujamo trikdančio faktoriaus prasme) dar pasitaiko marginalijų – rezultatus iškreipiančių subjektyvių emocijų, bet todėl, kad žmonės pirmapradiškai iš tiesų yra skirtingi, ir (dar prieš bet koki individualumą) fundamentaliai bent jau tuo, kad yra įsišakniję įvairiose kalbinėse, religinėse, kultūrinėse, šeiminėse tradicijose; jei taip nebūtų, jie apskritai negalėtų gyventi. Mes, žmonės, nuolat esame labiau mūsų tradicijos nei mūsų eksperimentai. Todėl reikia žmones padaryti eksperimentabilius, t. y. pakeičiamais, tiesiog dirbtiniais: moderniuose eksperimentiniuose moksluose tai tiksliai pavyksta metodiškai atsisakant savojo ypatingumo. Eksperimentuojančių mokslininkų istorinės kilmės pasauliai (*geschichtliche Herkunftswelten*), pavyzdžiui, religinės tradicijos – ar jie yra budistai, musulmonai, krikščionys, ir dar katalikai ar protestantai ir t. t. – (per „metodišką abejonę“) griežtai „neutralizuojamos“ šešių dienų

iš pusės tų, kurie juos laiko diskredituojančiais. Tikėtinausia, kad šiomis miglotomis užuominomis Marquardas tiesiog signalizuoja dalies humanitarų nuo 1968 m. sujudimų ryškų, bet klaidingą apsisprendimą kovoti su tradicine istorija mokyklose, siekiant pakeisti ją politikos ir socialinių mokslų surogatais, kitaip tariant, ideologiniu auklėjimu, o dalykinės pedagogikas – universalia akademinė didaktika. Marquardas pats buvo įsivėlęs į šią kovą, žinoma, tradicinės istorijos pusėje.

lenktynių¹¹ technikos prasme: kol važiuojama eksperimentiškai, kilmės pasaulio (pavyzdžiui, religinio) požiūriu niekas nesprenžžiama, – ir atvirkščiai. Tačiau istorinės kilmės pasaulį pavyksta neutralizuoti tik laboratorijoje, bet ne gyvenime, o kadangi esama žmonių, kuriems laboratorija yra gyvenimo dalis, tai netgi ne visada ta neutralizacija pavyksta ir joje, kur kartu nuolat vartojamos ir tradicinės kalbos, idant mokslo rezultatai metaforiškai būtų pritaikyti prie trumpo žmogaus gyvenimo¹². Štai, pavyzdžiui, kalba apie „genetinį kodą“ yra metafora iš tradicinės „gamtos knygos“ vaizdinijos, o ši yra dalis „Knygų knygos“, taigi Biblijos vaizdinijos^V. Tačiau iš esmės lieka galioti, kas pasakytą: modernieji mokslai tampa tiksliais, t. y. eksperimentiniais mokslais, kai neutralizuoja tas gyvenamosios aplinkos tradicijas, kurioms priklauso jų mokslininkai, taigi metodiškai atsiribodami nuo savo istoriškos kilmės pasaulių.

b) Šis metodinis atsiribojimas reiškia, kad modernizacijos gali sukelti realių praradimų. Modernizuojant kilmės pasauliai iš dalies pakeičiami eksperimentiškai patikrintais ir techniškai pagamintais objektų pasauliais¹³, kurie savo ruožtu prašosi pakeičiamų žmonių (idant šie juose patogiai įsitaisytų), žinoma, tradicinės skirtingybės sąskaita. Tokiu atveju ir gyvenamojoje aplinkoje tampama specialistu (*zum Sachverständigen*), o tai, kas yra – dalyku: tiksliai nustatytu objektu, techniniu instrumentu, pramonės produktu, ekonomiškai apskaičiuojama preke, ir visa tai, kadangi veda į globalizaciją, gyvenamuosius pasaulius visuotinai unifikuoja, tiesiog uniformiškumas laimi. Šis procesas greitėja – tai įtikinamai pirmiausia atskleidė Hermannas Lübbecke, šitaip įtaigiai išplėsdamas Ritterio tezę^{VI}: moderniajame pasaulyje vis greičiau ir vis daugiau kas tampa objektu. O tai reiškia, kad vis mažiau to, kas buvo kilę, regisi galėję beturėti ateitį: istoriniams kilmės pasauliams vis labiau gresia atgyventi. Žmogiškai, be kompensacijos, tai būtų nepakeliamas praradimas, žmogaus gyvenimiškas poreikis būti spalvotame, atpažįstamame ir prasmingame pasaulyje ilgainiui liktų be atgarsio.

c) Taigi ši prarastis šaukiasi kompensacijos, ir pagalbininkai čia yra humanitariniai mokslai, kurie todėl būtent tik dabar, modernybėje, ir atsiranda. Žinoma, jei moderniajame pasaulyje visos (ar bent dauguma) tradicijų būtų nusidėvėjusios, bet kokia pagalba būtų pavėluota. Ir šios visuotinės krizės mes neturėtume pradeduoti (*herbeijammern*), – mūsų padėtis nėra tokia gera, idant leistume sau tokią neigimo prabangą ir krizinę puiybę, kurias kasdien paneigia tikrovė ir gausybė joje tveriančių nepažeistų tradicijų. Ir

¹¹ Kalbama apie XIX a. aštunto dešimtmečio Anglijoje (Birmingeme) ir nuo amžiaus pabaigos JAV (Madison Square Garden) prasidėjusią individualių dviračių ištvermės lenktynių tradiciją, su laiku patyrusią ne vieną modifikaciją, bet visuomet pasižymėjusią pamatiniu nenutrūkstamo važiavimo (individo, komandos narių etc.) principu. XX a. antroje pusėje–XXI a. šios lenktynės išliko populiarios tik keliose Vakarų Europos šalyse.

¹² *Lebenskürze* – „trumpas gyvenimas“, „gyvenimo trumpis“, dar viena Marquardo nusikalta (niekur kitur gūglindami jos nerasime) sąvoka, plačiau jo eksplikuojama devinto dešimtmečio tekstuose kaip subjektyvaus laiko kategorija.

¹³ *Sachwelten* – čia ir toliau sach- etc. verčių pirmiausia ne *dalyku*, o *objektu* prasme; taip apsisprendžiau dėl plačiai žinomos Martino Heideggerio, pirmiausia jo *Die Zeit des Weltbildes* (1936, liet. „Pasaulėvaizdžio metas, in: idem, iš vokiečių k. vertė Arvydas Šliogeris, Vilnius: Mintis, 1992, p. 138–146, 163–166) skaitymo tradicijos, kur šis modernybės sumokslinimas interpretuotas ir kaip (žmogų pavertus pažinimo subjektu) esybės priešstatantis suobjektinimas. *Versachlichung* kaip *objektyvacija*, *Sache* kaip *objektas* – ši tezę ir jos išplėtimas yra ne tik mokslams iš principo gana draugiško Lübbecke ar ne tiek autoriaus mokytojo Ritterio, kiek pirmiausia visai kitokios nuostatos Heideggerio pirmapradis paveldas, tai Marquardas puikiai suprato, bet nebūtinai matė esant reikalą nurodyti.

(kaip tik) būdami modernūs, mes, žmonės, nuolat esame veikiau mūsų tradicijos nei mūsų modernizacijos. Humanitariniai mokslai padeda tradicijoms, idant žmonės galėtų išverti modernizacijas: jie nėra priešiški modernizacijai – tą aš, skeptikas, pabrėžiu čia kaip modernybės tradicionalistas – o kaip tik, būdami modernizacijos žalos kompensatoriai, ją įgalina. Tam tikslui jiems reikia besvetimėjančių kilmės pasaulių naujo prisijaukinimo meno. Tai yra hermeneutinis menas – interpretacija: per ją tam-kas-jau-svetima ieškoma patikimos padangtės (*Kram*¹⁴), o kas šitaip apdengta, beveik visada yra istorija. Juk žmonės – tai yra jų istorijos^{VII}. O istorijas reikia pasakoti. Tai daro humanitariniai mokslai: pasakodami jie kompensuoja modernizacijos padarytas žalas, ir juo daugiau suobjektina, juo daugiau (kompensuojant) tenka pasakoti, antraip žmonės miršta nuo naratyvinės atropijos¹⁵. Tai pabrėžia ir patikslina mano pagrindinė tezė: juo modernesnis tampa modernusis pasaulis, juo neišvengiamesni tampa humanitariniai mokslai, būtent kaip pasakojantieji mokslai. Jie daugiausia pasakoja visų pirma trijų rūšių istorijas (c1–c3). Jie pasakoja

c1) jaudinančias (*sensibilisierende*) istorijas. Čia, spalvas prarandančiame pasaulyje, kompensuojamai susiduriame su spalvingos gyvenamosios aplinkos poreikiu. Modernizacija veikia kaip „atkerėjimas“ (Max Weber); šis modernusis pasaulio atkerėjimas (moderniai) kompensuojamas pakaitiniu nauju estetiškumo užkerėjimu (*Ersatzverzauerung*); juk estetiškai autonomiško meno prieš tai nebuvo buvę. Todėl randasi ir specifiskai modernus estetiškas jausmas, kurio kompensacinį krūvį humanitariniai mokslai ir sustiprina, pasakodami jaudinančias istorijas. Jie pasakoja [ir]

c2) apsaugančias istorijas. Čia, svetimu tampančiame pasaulyje, kompensuojamai susiduriame su poreikiu pasikliauti gyvenamąja aplinka. Modernizacija veikia ir kaip pagreitinta artefaktizacija, t. y. denatūralizacija, ir kaip suobjektinimas, t. y. tikrovės nuistorinimas, ir abeji vyksmai (specifiškai moderniai) kompensuojami išplėtojant gamtos jausmą (nuo landšafto atradimo iki gamtosaugos) ir istorijos jausmą su jos konservuojančiomis veiksnomis: muziejais, tyrinėjančiu atminimu, paminklosauga. Taip kostiumuotųjų visuomenė – būtent ji – drauge yra ir augmenijos ir papročių puoselėtojų visuomenė. Jokie laikai tiek daug nesugriovė kaip modernybė; ir jokie laikai tiek daug neišsaugojo kaip modernybė, lavindama gebėjimus vis daugiau praeičių nusigabenti tolyn į ateitį. Todėl randasi ir specifiskai modernus istorinis ir, nuo Rousseau, ekologinis jausmai, kurių kompensacinius krūvius humanitariniai mokslai ir sustiprina, pasakodami apsaugančias istorijas. Jie pasakoja ir

c3) orientuojančias istorijas. Čia, neperregimu ir šaltu tampančiame pasaulyje, kompensuojamai susiduriame su prasmingos gyvenamosios aplinkos poreikiu. Modernizacija veikia kaip dezorientacija; ji (moderniai) kompensuojama kaip pastiprinimas tradicijų,

¹⁴ Čia yra tikrasis Marquardas: arba jis sukuria žodžius, arba ima jų reikšmes, kurios dar brolių Grimmų žodyno sudarymo metu laikytos istorinėmis, kaip kad šiuo atveju (tokia reikšmė, pasak Grimmų, fiksuojama nuo XII a.); ši sąvoka, *Kram* (plg. liet. *kromas*, *kromelis*, dažniausiai dab. vok. žyminti „šlamštą“), autoriaus ypač mėgstama įvairiuose perėjimo kontekstuose.

¹⁵ Apie istorijų pasakojimą kaip kitaip neįmanomą pasiekti aiškinimo būdą, taigi „aukščiausią“ interpretacijos formą žr. pratarėje minėtą amžinojo Marquardo „kietojo“ filosofinio bičiulio ir porininko Hermanno Lübbecke’ės tekstą (*LIS*, 2021, t. 47, p. 118–130).

su kuriomis galima identifikuotis, – krikščionybės, humanizmo, Apšvietos ir t. t. Todėl randasi ir specifiskai modernus istorinių orientacijų filosofinis jausmas, apimantis ir etinį jausmą, kurių kompensacinius krūvius humanitariniai mokslai ir sustiprina, pasakodami orientuojančias istorijas. Beje, čia kalbama ne tik apie tapatinimąsi su tradicijomis, bet lygiai taip pat ir apie atsitolinimą nuo jų; ir apie tai dabar atskirai kai kurios pastabos skyrelyje, pavadintame

3. *Gyrius daugiareikšmiškumui*. Juo modernesnis tampa modernusis pasaulis, juo neišvengiamesni tampa humanitariniai mokslai, būtent kaip pasakojantieji mokslai. Bet argi gali mokslai pasakoti?

Mokslo teorija (kaip XIX a. pabaigoje, taip dar ir šiandien), kuri reprezentatyviai yra linkusi humanitarinius mokslus išplūsti, kad šie esantys kitokie nei eksperimentiniai mokslai, – ši teorija iš esmės yra prieš pasakojimą: ji rekomenduoja teorinę kosmetinę operaciją, kuri iš humanitarinių mokslų amputuotų pasakojimą (taigi humanitarinius mokslus). Tačiau tai, aš manau, nieko nepasako prieš pasakojančius mokslus; priešingai, tai kalba prieš mokslo teoriją. Šiuo metu aš esu filosofų cecho profesionalus politikas¹⁶ ir šiuo požiūriu, savaime suprantama, esu pasirengęs iki paskutinio savo kraujo lašo ginti mokslo teoriją. Tačiau kaip filosofas aš tesu pasirengęs ginti mokslo teoriją (kuri retai paiso mokslo tikrovės ir nemenka dalimi dėl to yra itin mažakraujis amatas) tik iki paskutinio jos kraujo lašo. Mano manymu, vis dar įtikinamiau nei mokslų teorija dar ir šiandien funkcionuoja tradiciškai iš pačių mokslų kooptuotas savęs apibrėžimas: mokslas yra tai, ką pripažinti mokslininkai pripažįsta esant mokslą. Tokiems pripažinimams orientacinės pagalbos mokslų filosofija suteikia būtent tada, kai ji papasakoja, kaip ir kokiuose istoriniuose kontekstuose mokslai tapo tuo, kas jie yra: maždaug taip, kaip aš čia ultratrumpos istorijos forma padariau su humanitariniais mokslais, pasiūlydamas tezę: eksperimentinių mokslų forsuojama modernizacija sąlygoja gyvenamosios aplinkos praradimus, prie kurių kompensacijos prisideda humanitariniai mokslai, šitaip, vis labiau modernėjant moderniam pasauliui, tapdami vis labiau neišvengiami. Jei šitaip mokslas apie mokslą pats pasakoja (si) (ta kryptimi šiandien juda ir mokslo filosofija¹⁷), tai klausimas, ar mokslai gali pasakoti, yra atsakytas teigiamai. Iš to seka, kad tai, ko humanitariniams mokslams pirmiausia trūksta, yra ne teorinė kosmetinė operacija, o daugiau pasiklovimo savimi.

Tai galioja ir vienareikšmiškumo problemai. Kas pasakoja, tas, sakykim, mokslinei vienareikšmiškumo prievolei nuleidžia kartele, tad humanitariniuose moksluose susiduriame su daugiareikšmiškumu. Tačiau kas šitai prikiša humanitariniams mokslams,

¹⁶ Kadangi tekstas publikuojama *LIS*, vertime tyčia pavartoju Aurimo Švedo išpopuliarintą cecho sąvoką; žinoma, *Standespolitik*, *Stand der Philosophen* – taip labai mažai kas bekalba, bet mintyje turima profesinė interesų politika. Turinio prasme autorius mintyje turėjo paprastą dalyką: nuo tų metų jis ėjo garbingas Vokietijos filosofijos visuotinės draugijos (*Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland*, šiandien *Deutsche Gesellschaft für Philosophie*) prezidento pareigas, taigi 1985–1987 m. buvo savo profesijos nacionalinis Meistras.

¹⁷ Juk argi kitaip Vokietijos filosofai savo draugijos prezidentu ką tik būtų išrinkę Marquardą? Iš tiesų, žinoma, čia veikia apeliuojama į vadinamąjį naratyvistinį posūkį humanitarikoje ir ją „aparnaujančioje“ filosofijoje (plg. Zenonas Norkus, *Istorika. Istorinis įvadas*, Vilnius: Taura, 1996, p. 188–197).

pražiūri šį tą svarbaus: jei susklausime (žinoma, tikrai esmines) pagalbines operacijas – šaltinių kritika, datavimą ir pan. – interpretuojančioje humanitarikoje viena reikšmė yra anaip tol ne idealas, kuris nepasiekiamas, o pavojus, kurio reikia išvengti. Įsidėmėtina, dėl ko buvo būtinas daugiareikšmiškumas ir kad prireikė nepaprastai pasistengti, net – pažodžiui, išlieti kraujo, prakaito ir ašarų, idant būtų išsivaduoata nuo vienareikšmiškumo^{VIII}. Mat dvasios mokslai yra kartu ir (būtent dėl savo posūkio į daugiareikšmiškumą) ir vėlyvas atsakas į mirtinas patirtis konfesinių pilietinių karų, kurie buvo hermeneutiniai pilietiniai karai, nes tuomet vieni kitus žudė dėl vienareikšmiškai teisingo knygos, konkrečiai Šventojo Rašto, taigi Biblijos, supratimo. Šis atsakas radosi vėlai, nes jis tapo neišvengiamas tik po mirtinų patirčių naujų konfesinių pilietinių karų, kokiais tapo moderniosios revoliucijos nuo 1789-ųjų, likusios hermeneutiniais pilietiniais karais; mat ir čia vieni kitus žudė ir žudo dėl vieno vienintelio vienareikšmiškai teisingo pasaulio istorijos supratimo. Jei dvi susipriešinusios žmonių grupės tvirtina: ši knyga – absoliuti, tik dėl jos viskas vyksta; ši istorija – absoliuti, tik dėl jos viskas vyksta, ir sutinka, kad gali būti vienintelė teisinga interpretacija, kurią turime mes ir tik mes, tada tegali kilti hermeneutinis mirtinas mūšis¹⁸. Būtent į šią situaciją atsako posūkis į daugiareikšmiškumą, užklausančias: argi ši knyga ir ši istorija negali būti aiškinamos dar ir kitaip ir – jei to dar nepakanka – ir dar kitaip, ir vėl dar kitaip^{IX}? Šis klausimas potencialiai mirtinai atšipina aiškinimo kontroversijas, teisuoliškai vienareikšmę sampratą perkeisdamas į interpretuojančią ir reinterpretuojančią, ir aptinkama, kad esama ne vieno knygos aiškinimo ir esama ne vienos istorijos. Šis atradimas „yra“ humanitariniai mokslai. Jie atsako į traumą hermeneutinio pilietinio karo, kylančio iš įsisiautėjusiai teisaus vienareikšmiškumo, ir atsako išplėtodami geravalius daugiareikšmiškumo pasiekimus. Todėl jie turi pasakoti ir pasakoti iš naujo. Ir štai šitaip – per kalbų ir knygų bei jų hermeneutinio daugiaprasmiškumo atradimą prieinama prie filologijos genezės ir konjunktūros, o per istorijų ir jų hermeneutinio daugiaprasmiškumo atradimą – prie istorizmo genezės ir konjunktūros. Taigi posūkis nuo empatiško vienareikšmiškumo prie daugiareikšmiškumo kultūros, atliktas per humanitarinius mokslus, buvo būtinas kaip atsakymas į hermeneutinių pilietinių karų traumą; daugiareikšmiškumas yra ne mokslinė blogybė, o gyvenimo ir mirties aplinkos geradarystė.

Taip pat ir tai pagrindžia mano tezę: daugiareikšmiškumo ir įvairovės kultūra būtent modernėjant auga ir yra neišvengiama. Modernizacijos, kaip jau nužymėjau prieš tai, yra nuistorinančios, ir kaip tik dėl to, taigi specifiskai moderniai, stiprėja pavojus, kad

¹⁸ Verčiau šį pasažą ir matau vis stipriau besiraukiančią (net ir jaunosios (-ojo) kolegės (-os)) kaktą. Suprantu, čia istorik(i)ų žurnalas, ir ne vieta šitaip suprastintam, sukarikatūrintam istorijos vaizdavimui. Bet šios kalbos autorius prieš akis turėjo rektorijų auditoriją, kur dauguma tikrai nebuvo istorikai, net ne humanitarai. Jūs jis turėjo dargi įtikinti humanitarų nauda ir verte, greta kitko, ir humanitarine, taigi „viską aiškiai išdėstyti“. Bet svarbiausia, čia gi kalba didžiulis ironijos ir (neslėpkim) patyčių meistras, nuolat kviestas į visokiausius netgi kultūrinius šou iki pat žymiausių Vokietijos komikų laudacijų sakymo. Jam tik pasirodžius salėje publika, ir rimta filosofinė publika, jau ėmdavo kientė. Tad šis sukarikatūrintas Reformacijos ir Revoliucijos vaizdelis, kaip ir kiti ne idėjų istorijos vaizdeliai kalboje, tikrai nerodo autoriaus istorinių nežinių; tai tiesiog pragmatinė iliustracija ir kalbėtojai, ir publikai suvokiant ironiją ir perlenkimą. Beje, kalbos pratęsimas po kelerių metų (laikraštyje) Marquardas kiek paplėtojo mintis ir klasikinės humanitarikos prasme; kaip žinoma, ankstyvojoje ir viduramžių krikščionybėje, neišskiriant akademinės, problemų su Rašto aiškinimo prasmių lygmenimis nebūta.

eliminuojant visas istorijas liks viena vienintelė istorija – visų kitų istorijų eliminavimo pažangos istorija, būtent todėl ir vienintelė¹⁹. Žmonės (kiekvienas sau ir visi kartu) tokiu atveju tegalės turėti tik šią vieną vienintelę istoriją. Tačiau tai, manau, yra antižmogiška. Juk šitiems visiems žmonėms reikia daug istorijų (ir daug knygų, ir daug aiškinimų), idant jie galėtų būti individai: apsaugoti nuo vienos vienintelės istorijos sugriebimo ir kartu laisvi būti kitokie, per vis kitas istorijas. Kaip tik tai, savo ruožtu moderniai, ir įgalina humanitariniai mokslai, kartu apgindami nuo pavojingojo moderniojo vienintelės istorijos polinkio. Šitaip – ir čia jau pasisakysiu kaip skeptikas – humanitariniuose moksluose pasireiškia skepsis, kuris juk ir sukuria valdžių padalijimo prasmę: nuo abejonės kaip atidalijimo tų valdžių, kurios yra įsitikinimai, per politinių galių atsidalijimus iki dalijimosi valdžių, kurios yra istorijos, knygos ir aiškinimai. Šis valdžių padalijimas – istorinio daugiareikšmiškumo, taigi gyvenimo tikrovės visuotinio spalvingumo laisvos sklaidos prasmė – modernybėje (išliekant vis dar vienareikšmės vienintelės istorijos pavojui) tampa vis būtinesnis, tad ir šiuo požiūriu galioja: juo modernesnis tampa modernusis pasaulis, juo neišvengiamesni tampa humanitariniai mokslai. Jie pagelbsti emigruojat iš vis dar suobjektintų ar vis dar pažangiai istoriškų pasaulių, ir, šitai darydami, humanitariniai mokslai yra susiję ir su švietimu: mat švietimas yra emigracijos laisvės²⁰ garantas.

4. *Naujas šansas antropologijai?* Visi humanitariniai mokslai yra apie žmogų. Bet ne visi mokslai apie žmogų yra humanitariniai. Mat esama ir (tarp jų ir eksperimentinių) gamtos mokslų apie žmogų: geriausi pavyzdžiai yra pagrindinės žmogaus medicinos sritys; ir vienas reikšmingiausių tokių mokslų yra biologija. Galėtų būti naudinga pasvarstyti, kaip žmogaus mokslus, apimant ir tokius pragmatinius kaip teisę, ekonomiką ar psichologiją, pedagogiką, sociologiją, kai kuriais atvejais ir teologiją, galima ištraukti iš jų praktinės, gamtamokslinės ar humanitarinės izoliacijos ir suvesti bendradarbiavimui. Ši intencija visuomet atvesdavo prie bendro mokslo apie „visą žmogų“ idėjos, ir šis bendras mokslas, bent jau modernybėje, tradiciškai buvo „antropologija“.

Šiuo požiūriu Wolfas Lepeniesas yra atkreipęs dėmesį į svarbią aplinkybę^X: būtent minėto bendro mokslo, „antropologijos“, institucionalizacija, kurios svajonių klestėjimo laikas, kaip žino dalyko istorikai, buvo XIX a. pirma pusė^{XI}, antroje amžiaus pusėje nenusisėkė. Latentiška evoliucinio mąstymo pergalė prieš klasifikuojantįjį pavertė šią instrumentalizaciją paradoksaliai įmanoma kaip niekad anksčiau, bet kartu ir, bent iš pažiūros, pertekline. Kaip kad skelbė Darwinas, tarp kitų gyvų būtybių „žmogus nesudaras išimties“, šitaip vietoj antropologijos XIX a. sėkmingai institucionalizavosi biologija. Iš jos buvo eliminuota žmogaus ypatingybių ir savitumų tema; ją priglaudė humanitariniai mokslai, ir taip tam tikra prasme antropologijos institucionalizacijos nesėkmė

¹⁹ Švietėjiškos istorijos filosofijos ironizavimas buvo viena didžiausių Marquardo aistrų – jai jis paskyrė vieną pirmųjų savo knygų, taip pat šios publikacijos žangoje minėtą kūrinį apie indėlį į atsisveikinimo su istorijos filosofija istorijos filosofiją.

²⁰ Ir suprask dabar, ar čia kalbama apie bėgimą iš komunistinės Rytų Vokietijos, kitų nelaisvų „vienos istorijos“ ar į kitokią pažangą pasinešusių šalių, t. y. tikrą emigraciją (kas ypač aktualu ir dabar), ar apie mokyklinį ir akademinį švietimą, kuriuose atskirai skirtingais būdais norėta pažaboti humanitariką nuistorintais padirbiniais.

XIX a. pabaigoje sąlygojo galutinę teorinę ir institucinę humanitarinių mokslų išitvirtinimą. (Čia atkreipkime dėmesį į publikacijų datų seką: 1859 m. pasirodo Darwino *Origin of Species*; 1871 m. – Darwino *Descent of Man*; 1883 m. Dilthey'aus *Einleitung in die Geisteswissenschaften*). Nevadinčiau nelaime to, kad antropologija kaip bendras dalykas neišitvirtino. Viena vertus, humanitariniai mokslai dėl to galėjo ir toliau laisvai ir nevaržomai plėtotis. Kita vertus, tuo pat metu turėjo galimybę disciplininio karantino sąlygomis bent pusiau subręsti ir socialiniai mokslai. Drauge ir evoliucionistinė biologija (panašiai kaip evoliucionistinė didžiojo sprogo kosmologija) galėjo savarankiškai mokytis tapti pasakojančiuoju mokslu: nors, sėkmingai išitvirtinant raidos idėjai, ir buvo galima prognozuoti galimus raidos scenarijus, bet apie faktinę raidą tai reikėjo pasakoti²¹. Ši tendencija, kurią galime pavadinti „gamtos mokslų humanitarizacija“, kol kas išliko unikali, – kol evoliucija pasakojama kaip vienatinė istorija, vedanti link žmogaus²². Evoliucijos teorijai šis „antropinis principas“ sudaro panašių problemų kaip istorijos filosofijos pažangos teorijai – eurocentrizmas. Galbūt jau esama kur nors ir evoliucijos biologiškojo Ranke'ės, iškėlusio teiginį „visos rūšys yra vienodai arti Dievo“²³; bet kuriuo atveju evoliucijos teorijos dar laukia savasis istorizmas, taigi dar vienas sustiprintas „gamtamokslio humanitarizacijos“ poslinkis. Kaip tik tai ir teikia, mano supratimu, dar vieną šansą žmogaus mokslų susitelkimui, kai humanitarika įgytą tvirtą poziciją, mat ir šiuo atveju galioja: juo modernesnis tampa modernusis pasaulis, juo neišvengiamesni tampa humanitariniai mokslai.

Kad ir kaip ten būtų, man atrodo, kad tinkamai aktualizuoti antropologijos kaip bendro mokslo apie žmogų motyvą mūsų šimtmečio pabaigoje reiškia anaipol ne aktualizuoti ją kaip akademinę discipliną, o veikiau realizuoti per tarpdalykinį pokalbį.

Šio humanitarinio tarpdalykinio pokalbio visai nereikia nuo pradžių išradinėti, o tada per vargus įgyvendinti; nes juk jis – bent jau nūnai augančio aiškiai tarpdisciplininių projektų, koliokviumų, workshopų srauto – seniai iš tikrųjų esti ir vyksta, kaip iš patirties žinome, paprastai be didelių specializacijos sąlygotų tarpusavio nesupratimų, dirbtinai sužadintų to perfekcionistinio siekio susitarti, kuris yra tikrasis tarpdalykinio pokalbio priešas. Juk anaipol nėra taip, kad visuomet būtina pasiekti konsensumą, daug svarbesnis yra produktyvus klaidingas supratimas, o svarbiausias yra tiesiog protas: atsisakyti pastangų išlikti kvailam. Net ir man, profesionaliam filosofui, buvo netikėta aptikti empirinę duotybę, kad tarpdalykiniame žmogaus mokslų pokalbyje aiškiai neproporcingai gausiai dalyvauja filosofai. Jie akivaizdžiai atsineša iš savo dalyko tradicijos – pustrėčio

²¹ Plg. analogišką argumentą apie genetinį biologinės sistemos individualumą (kodėl išlikusios nefunkcionalios užpakalinės kojos kai kurių jūrinių žinduolių skelete), pateiktą Lübbe'ės, *op. cit.*, p. 128.

²² Ką šiuo požiūriu keičia posthumanizmo ir antropoceno [kritikos] filosofinė paradigma, skelbianti šią evoliucijos teorijos stadiją „seniai atgyvenusia“, vertėjas ne tik nesiima spręsti, bet nedrįsta nė spėlioti. Žiūrint grynai paviršutiniškai, minėtoji paradigmų kaita vargiai palietė evoliucionizmo prielaidų permąstymą. Toliau sekantis Marquardo minties vingis leidžia nedrąsiai nuvokti, kad dabartinė minčių ir žinijos pasaulio būklė jį akintų dar tvirtiau teigti gamtos mokslų suhumanitarėjimą ir humanitarinių mokslų neišvengiamumą.

²³ Apie Leopoldą von Ranke'ę ir jo principą „kiekviena epocha yra vienodai arti Dievo“ žr. mano parengtą jo paskaitų Bavarijos karaliui Maksimilijonui publikaciją LIS, 2016, t. 38, p. 134. Kaip jau minėta, antropoceno kritikai ir posthumanistai kone unisonu traukia šitą giesmę – apie rūšių lygybę; tiesa, jų atveju antropocentrizmą keičia AI-centrizmas, kuris lygybės klausimą, manding, iš kokybės perkelia į kiekybės lygmenį.

tūkstantmečio nesutarimo dėl principinių pozicijų tradicijos – šį tą, kas esti naudinga ir tarpdalykiškai: būtent galėti gyventi su neišspręstomis aporijomis ir pertekliniu disensusu. Perdėm įsisenėjusi filosofų yda, chroniškas konsensuso deficitas, čia pasirodo kaip hipermoderni tarpdalykinė dorybė – pirmiausia kaip gebėjimas neišmušamai iš vėžių atlaikyti pokalbio sumaištis. Ir šiaip filosofai, jei kalbame apie dalykinį tinkamumą, yra be išlygų naudingi: jie neturi apibrėžtų medžioklės plotų, tik bendrą licenciją. Filosofas nėra ekspertas, jis yra eksperto dubleris (pavojingiems atvejams). Jo kaip pokalbio katalizatoriaus tarpdalykinė nauda susijusi su šiomis filosofinėmis kvalifikacijomis – dubliuoti ekspertus (kurie juk yra brangesni už filosofus) situacijose, pasiekiančiose toki rizingumo laipsnį, kuris įmanomas tik žmogaus mokslų tarpdalykiniuose pokalbiuose.

Mano supratimu, šioje dabartinėje žmogaus tarpdalykinių pokalbių konjunktūroje visų pirma lieka neišspręsta problema, kaip juos, tuos pokalbius, susigrąžinti į universitetą. Mat čia, universitete, jų nebėra: bent jau didžiąja dalimi. Taip gali būti nutikę todėl, kad (bent jau pas mus) tarpdalykiškumo paramos priemonės iš esmės yra ir veikia už universiteto ribų, taip pat ir dėl pokyčių universitetų struktūroje, išvairių dalykų ribas peržengiančius pokalbius už universitetų sienų. Neatsitiktinai tuo metu, kai sulig fakultetų panaikinimu²⁴ iš universitetų išnyko paskutinės tarpdalykinės agentūros, tarsi jų pakaitalas šiuolaikinėje konjunktūroje iškilo mokslinis turizmas. Žmogaus mokslų tarpdalykiniai pokalbiai nuo tada tampa kitų vietų, neuniversitetiniu užsiėmimu. Šitaip esama ir toliau universitete, tačiau mąstoma jau kur nors kitur. Taigi klausimas – ar jį čia tik keliu, bet ne atsakau – yra toks: ar taip turėtų ir likti (ir ar, pavyzdžiui, *Pillenknick*²⁵, kai tik jis pasieks universitetą, turėtų šansą šitai pakeisti)? Kol kas yra taip: kadangi patys universitetai siūlo per mažai atitinkamų galimybių (netgi papildomą tarpdalykinį darbą kompensuojančių krūvio sumažinimų), tai tyrinėtojai, ir tikrai ne tik humanitarai, vis dažniau pasineria į tarpregioninius, kartais ir tarpkontinentinius tarpdalykiškumus. Spėju, kad sekdami dėstytojais šią tarpsritinę tendenciją siekti kitos vietos perims ir rektoriai bei prezidentai. Jei savo darbo vietoje jiems tenka tik vis daugiau vadovauti, tai mąstyti jie gali vien tada, kai keliauja; todėl jie turi daug keliauti. Pavyzdžiui, dabar – į Bambergą, ir tik tam, kad greta kitko, su pasigėrėtina kantrybe išklausytų išdėstymą te-

²⁴ Šioje pastraipoje minima universitetų reforma (dar plg. Lübbe, *op. cit.*, mano komentarus p. 119–120), ypač dėl struktūros, trumpai pakomentuoti sunku. Bendra pokyčių dvasia pagrįsta 1968 m. Vokietijos universitetų rektorių konferencijos sutartuose reformos principuose: steigiant daug naujų universitetų siekta ir atsižvelgti į mokslų bei technologijų pažangą, ir padaryti aukštąjį mokslą prieinamesnį visiems [, ir puoselėti geriausias tradicijas]. Vėlesni žemių kultūros ministrų nutarimai, federacinio įstatymo nuostatos, pačių universitetų priimti reformų sprendimai (jungimaisi, restruktūrizacijos) lėmė, kad, greta kitko, daug kur, ypač naujai įkurtuose ar centro–kairės nuotaukų ideologiškai dominuojamuose universitetuose, buvo atsisakyta („atgyvenusios“, „feodalinės“, „autokratinės“) fakultetų struktūros, universitetus perdalijus į daug labiau tiesiogiai vadybiškai administruojamas dalykų sritis (*Fachbereiche*). Ilgainiui federaciniu mastu leista susigrąžinti, jei tai tikslinga, fakultetus ir naujuose universitetuose, daug kur susiklostė mišrūs struktūriniai modeliai, dabartinė situacija, palyginti su Marquardo kalbos laikais, yra gerokai pakitusi fakultetų naudai. Beje, „mokslinio turizmo“ sąvoka tuometinėje akademinėje leksikoje neturėjo stiprios kritinės konotacijos, pirmiausia reiškė naujos realios refleksiją.

²⁵ Pažodžiui – „piliulių nuolydis“: sąvoka ir kartu aštuntame ir devintame dešimtmetyje Vakaruose populiarus priežastinis aiškinimas, gana ženklų gimimų skaičiaus sumažėjimą tiesiogiai kildinantis iš (kontraceptinių) piliulių masinio išplitimo, visuotinio prieinamumo nuo septinto dešimtmečio vidurio. Dabar šis aiškinimas istorinėje demografijoje ginčijamas.

zės, kurios aš čia ir laikiausi (ir tik pabaigoje išplėtoju žmogaus mokslų tarpdalykinio darbo perspektyvą), – nagi, šios tezės: juo modernesnis tampa modernusis pasaulis, juo neišvengiamesni tampa humanitariniai mokslai.

* * *

- I Žr. Joachim Ritter, *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Frankfurt a. M., 1974, S. 105–140.
- II Plg. Alfred Heuß, „Vom richtigen und falschen Bewußtsein: Geisteswissenschaft und Öffentlichkeit“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1985-02-09, Nr. 34.
- III Sąvoka „Überforderungskrise“ pavartota pasirėmus: Hermann Lübbe (Hrsg.), *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, Berlin, New York, 1978, S. VII, kur jis šitaip nusakė dabartinės filosofijos būklę.
- IV Plg. Odo Marquard, „Kompensation. Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse“, in: Karl-Georg Faber, Christian Meier (Hrsg.), *Historische Prozesse*, München, 1978 (*Theorie der Geschichte*, Bd. 2), S. 330–362; idem, „Glück im Unglück. Zur Theorie des indirekten Glücks zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie“, in: Günther Bien (Hrsg.), *Die Frage nach dem Glück*, Stuttgart, 1978, S. 93–111. Taip pat plg.: Jean Svagelski, *L’idée de compensation en France 1750–1850*, Lyon, 1981; Odo Marquard, „Homocompensator“, in: Gerhart Frey, Josef Zeiger (Hrsg.), *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen*, Bd. 1, Innsbruck, 1983, S. 55–66.
- V Vgl. Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M., 1981.
- VI Vgl. bes. Hermann Lübbe, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*, Basel/Stuttgart, 1977, S. 22: „Atsižvelgdamas į šiuos kontekstus Joachimas Ritteris istoriniams humanitariniams mokslams priskyre kultūrinę moderniojo pasaulio „realaus neistoriškumo“ kompensacijos funkciją. Paskutiniame šios knygos skyriuje tai primama, išryškinant anaipol ne neesminį niuansą, kad šitaip „realus beistoriškumas“ bus interpretuojamas mažiau klaidinančiai, kaip istoriškai beprecedentis istoriškumas, taigi struktūras keičianti mūsų civilizacijos dinamika“. Plg. t. p. p. 304 ir t. ir t. p.: Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M., 1979.
- VII „Kas žmogus yra, tai jam pasako tik jo istorija“: Wilhelm Dilthey, „Traum“, in: *Gesammelte Schriften*, 12 Bd., Leipzig/Berlin, 1913 ir t., Bd. 8, hrsg. von Bernhard Groethuysen, 1931, S. 224 (liet. vert. idem, „Sapnas“, in: *Kultūra ir istorija*, sud. Žilvinas Bieliauskas, Vilnius, 1996); „Die Geschichte steht für den Mann“, in: Wilhelm Schapp, *In Geschichten verstrickt* (1953), Wiesbaden, 1976, S. 108.
- VIII Plg. Odo Marquard, „Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist“, in: idem, *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, 1981 [u. ö.] (Reclams Universal-Bibliothek, Nr. 7724 [2]), S. 117–146; idem, *Krise der Erwartung – Stunde der Erfahrung. Zur ästhetischen Kompensation des modernen Erfahrungsverlustes*, Konstanz, 1982.
- IX Plg. recepcijos istorijos prieigą, reprezentatyviai: Hans R. Jaub, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt a. M., 1982.
- X Plg. Wolf Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeit in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M., 1978; idem, „Naturgeschichte und Anthropologie im 18. Jahrhundert“, in: Bernhard Fabian / Wilhelm Schmidt-Biggemann, Rudolf Vierhaus (Hrsg.), *Deutschlands kulturelle Entfaltung. Die Neubestimmung des Menschen*, München, 1980 (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Bd. 2/3), S. 211–226.
- XI Plg. Odo Marquard, „Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ‘Anthropologie’ seit dem Ende des 18. Jahrhunderts“, in: idem, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (1973), Frankfurt a. M., 1982, S. 122–144.