

DEKARTIŠKASIS DIEVO ĮRODYMAS: PRIELAIIDOS IR INTENCIJOS

Skirmantas Jankauskas

Vilniaus universiteto Filosofijos katedra

Didlaukio g. 47, LT-08303 Vilnius

Tel. (370-5) 267 82 16

Faks. (370-5) 267 52 18

Vilniaus pedagoginio universiteto Filosofijos katedra

T. Ševčenkos 31, LT-03111 Vilnius

Tel. (370 5) 233 56 20

El. paštas: S. Jankauskas@tic.lt

Straipsnyje analizuojami Descartes'o Metafiziniai apmąstymai. Analizės atskaitos tašku pasirinktas dekartiškas Dievo įrodymas. Mėginama parodyti, kad būtent šis įrodymas yra dekartiškujų apmąstymų ašis, nors paskesnė filosofija kur kas labiau sureikšmino cogito principą. Kartu pritariama tradiciniam požiūriui, kad svarbiausias Descartes'o atradimas vis dėlto yra cogito principas, kuris inicijuoja naująjį mąstymą. Aptariant šį principą, atskiriamas jo atradimo ir įteisinimo kontekstas. Teigiama, kad šį principą tiesiogiai numato aktyvaus gamtotyrinio mąstymo struktūra, o visuotinė abejonė yra tik būdas, kuriuo tą principą Descartes pagrindžia. Tačiau naująjį principą reikia įteisinti ir Dievo įrodymas yra būdas, kuriuo Descartes jį priderina prie tradicinio mąstymo. Įrodymo įsteigta sąsaja su Dievu faktiškai reiškia galimybę naujuoju principu nusavinti tradicinio mąstymo turinį, o paskui veikiai ir sukirti jį pagal cogito reikalavimus. Todėl straipsnyje atskleidžiama, kaip konkrečiai naujasis principas keičia tradicinio mąstymo struktūrą ir kaip tai lemia paskesnio filosofavimo problematiką. Straipsnis baigiamasis vada, kad Dievo įrodymas ne tiek sutvirtino tikėjimą, kaip kad tikėjosi Descartes, bet veikiau atvėrė kelią tikėjimo ir juo grindžiamo tradicinio mąstymo dekonstrukcijai.

Prasminiai žodžiai: naujųjų amžių filosofija, Dievo įrodymas, cogito, pažinimas, tradicinis mąstymas, dekonstrukcija.

Dievo įrodymas klasikiniu pavidalu pasirodo viduramžiais. Iškiliausi šio laikmečio teologai, pradedant scholastikai pamatus dar tik klojančiu Anzelmą Kanterberiečiu ir baigiant šiam laikotarpiui pabaigtuvių vainiką keliančiu Tomu Akviniečiu, tarsi savo garbės reikalui laiko sukonstruoti Dievo įrodymą. Patys teologai tokio įrodymo reikmę įžvelgia tikėji-

mo sutvirtinime. *Credo ut intelligam* yra jų kovinis šūkis, nedviprasmiškai nurodantis ir tikėjimo bei proto prioritetus šioje epochoje. Filosofijai čia tenka kuklus teologijos tarnaitės vaidmuo. Kyla klausimas, kodėl universalus tikėjimo epocha negali verstis tiesiog tikėjimu, kodėl vis dėlto įtraukiama į tarnystę ir filosofija. Turint omenyje paskesnę istori-

jos eigą, tikėjimo ir proto santykis vargu ar traktuotinas kaip vienpusiško dominavimo reikalas. Gal religija tiesiog priversta skaitytis su antikos paveldu – filosofija, pasižyminčia išplėtotu teorinio mąstymo aparatu, ir tolregiškai ‘įdarbinti’ ją specialiai įsteigtoje savo ‘žinyboje’ – teologijoje, taip užsitikrinant įtartinio laisvamano kontrolę. Kad ir kaip ten būtų, Dievo įrodinėjimo siekius ir prasmes viduramžiais, matyt, diktuoja tikėjimo reikmės. Tačiau Dievo įrodinėjimas šia epocha nesibaigia. Jau naujaisiais amžiais šiuolaikinio mąstymo pradininkas Descartes savo *Metafiziniuose apmąstymuose* vėl įrodinėja Dievą. Visas kūrinio pavadinimas skelbia, kad čia iš esmės tik ir įrodinėjamas Dievo egzistavimas, sielos nemirtingumas. Visiškai nedviprasmiškai tokia mintis išsakoma ir šio kūrinio preambulėje, kur tikimasi, kad jo argumentai taip paveiks su jais susipažinusius, jog „ir visi kiti pasiduos, išvydę tiek daug liudijimų, ir neliks nė vieno, kas išdrįstų sakyti, kad Dievo nėra, ar abejotų tikrų tikriausiu žmogaus kūno ir sielos skirtumu“ (Dekartas 1978: 157). Tačiau Descartes’o *Metafiziniai apmąstymai* jau seniai padėti į filosofijos istorijos archyvą visai ne greta viduramžiškų sumų ir visai ne kaip teologijos traktatas. Net filosofijos diletantas pirmiausia prisimins Descartes’ą kaip *cogito ergo sum* formulės autorių ir naujos pažinimo sampratos kūrėją. Gnoseologinės šio kūrinio aspiracijos akivaizdžios jau skaitant pirmąsias jo eilutes: „norint moksle pasiekti ką nors ilgaamžiško, reikia vieną kartą atmesti visas ankstesnes nuomones“ (Dekartas 1978: 164). O ir Dievą Descartes įrodinėja tik trečiojoje jam klasiko vardą pelniusio kūrinio dalyje. Ir klasiku Descartes pasidarė visai ne dėl to, kad būtų realizavęs savo kūrinio preambulėje nurodytas ideologines intencijas, bet

dėl to, kad padėjo pamatus naujai pažinimo ir apskritai mąstymo sampratai. Taigi natūraliai iškyla klausimas, o kam gi Descartes’ui vis dėlto prisireikia įrodinėti Dievą. Ar tai vien duoklė laikmečio ‘ideologiniams’ reikalavimams ir Dievo įrodymas yra tik atsitiktinis, dirbtinis gnoseologinio traktato priedas, ar vis dėlto Dievo įrodymas yra neatsiejama metafizinio traktato turinio dalis?

Dievas Descartes’o samprotavimuose pasirodo ne iš karto. Savo pirmajame kūrinyje *Proto vadovavimosi taisyklės* apie Dievą Descartes beveik neužsimena. Šiam kūrinui būdinga ryški gnoseologinė orientacija su labai specifiniu ir filosofijai naujovišku interesu. Ankstesnė filosofija, vaizdingai šnekant, žvelgė ne tik plačiai, bet ir toli, buvo persiėmusi dalykiniu interesu, o *Proto vadovavimosi taisyklėse* galima konstatuoti prasidėjus savotišką filosofijos trumparegystę. Juk čia iš esmės samprotaujama vien apie patį pažinimo būdą. Nėgana to, tas būdas suprantamas labai supaprastintai, t. y. kaip savotiškas eismo taisyklių rinkinys, žadantis protui saugią ir garantuotą kelionę į dalykiškai jau nebetemizuojamą tiesą. Taigi net pažinimo siekis čia jau suprantamas tik formaliai, t. y. pažinimo vyksmo kokybiškumo požiūriu. Tačiau pačiam Descartes’ui, matyt, laipsniškai aiškėja jo samprotavimų kryptis, taigi ir pirminio jos įsisąmoninimo ribotumas. Tai akivaizdu iš permainų jo antrojo kūrinio turinyje. Tiesa, pavadinime dar tarsi pratęsiama, bet jau nuosaikesniu pavidalu pirminė programinė nuostata. Čia Descartes jau kalba apie pažinimo metodą, kurio negalima suprastinti ir paversti taisyklėmis ir kuris neteikia tiesos pažinimo garantijų. Descartes jau nebesiūlo šio metodo kaip universalios pažinimo būdo. Pasak Descartes’o, tai tik jo paties samprotavimo būdas, kuriuo gal-

būt gali pasinaudoti ir kiti¹. Vis dėlto netgi su tokiomis išlygomis paleidęs į filosofijos apyvartą metodo idėją, Descartes įperša paskesnei filosofijai 'metodologinę' nuostatą, kuria šioji tarsi figos lapeliu ima dangstyti savo dalykinį bergždumą arba negalią pasiekti tradicinei filosofijai rūpėjusią išmintį. Mat metodo idėja gera tuo, kad nusakant tyrimo kryptį lieka gana daug neapibrėžtumo. Jei taikant kaip tam tikras pažintines nuostatas suformuluotą metodą nepavyksta gauti gerų rezultatų, tai tokią nesėkmę galima interpretuoti kaip nevaisingą jo taikymą, dėl kurio kaltė tektų taikytojui. O pats metodas visada išlieka saugiai 'geras'. 'Metodo' sumanytojas Descartes, matyt, puikiai suvokia, kad metodas negali būti pats sau tikslas ir kad 'metodo' idėja ribota², todėl savo antrajame kūrinyje nebeužsiima nuobodžiu begalės taisyklių aprašinėjimu. Šio kūrinio samprotavimai krypta visai kita, jo 'metodologiniame' pavadinime visai nenumatyta kryptimi. Jau čia Descartes išmąsto savo garsumą *cogito ergo sum*, ir šis ima diktuoti tolesnių jo samprotavimų eigą. Taigi galima spėti, kad antrojo kūrinio pavadinimas – tai tik pirminės programinės nuostatos inercijos vaisius, o turiningai čia jau tematizuotos paskesnių *Metafizinių apmąstymų* idėjos.

Metafiziniai apmąstymai gal ir nėra tobulai parašytas filosofinis kūrinis, tačiau neabejotinai brandžiausias. Jame Descartes mėgina kryptingai pristatyti *cogito ergo sum* ir iš šio archimediškojo filosofavimo atskaitos taško plaukiančias naujoviškojo mąstymo idėjas. Descartes jaučia savojo mąstymo revoliu-

cingumą, taigi ir jo konfliktišką santykį su tradiciniu mąstymu, todėl jo kūrinyje svarbus vaidmuo tenka naujų idėjų pateikimui. Taigi šiame kūrinyje reikėtų ypač atidžiai skirti jau paskesnės pozityvistinės filosofijos išskirtus dalyko atradimo ir įteisinimo kontekstus. Nors kūrinio pavadinime išreikštai nurodoma, kad čia bus siekiama pagrįsti Dievo buvimą bei sielos nemirtingumą, tačiau kūrinio ašis neabejotinai yra *cogito*. Kadangi jis įrodinėjamas antrojoje *Metafizinių apmąstymų* dalyje, tai logiška manyti, kad pirmoji dalis turėtų paruošti to įrodinėjimo prielaidas. Na o paskesnės dalys turėtų nagrinėti *cogito* metafizinius aidus. Descartes pradeda savo metafizinius apmąstymus apžvelgdamas „dalykus, kuriais galima suabejoti“ (Dekartas 1978: 164). Ir iš karto jis demonstruoja klasiko vertą strateginį mąstymą: užuot nagrinėjęs visas ankstesnes nuomones pačiliui, jis nutaria, kad „užtenka vien tik paneigti principus, kuriais jos grindžiamos. Šie principai pojūčiuose, kuriais negalima pasikliauti dėl jų apgaulingumo“ (ten pat). Iš pirmo žvilgsnio ir pati totali dekartiškoji abejonė, ir ją grindžiantys principai nūdienos žmogui atrodo visai tikėtini. Dabar sunkiau surasti žmogų, kuris dar kuo nors neabejotų. Tačiau Descartes'o abejonė vis dar tikėjimo nestokojančioje epochoje turėtų aidėti falsetu. Negana to, ši abejonė, nors ir su išlygomis, apima ir patį tikėjimą³. Tiesa, Descartes yra atsargus ir apsidraudžia nurodydamas, kad viskuo suabejoja tik teoriškai⁴. Taigi dekartiškoji abejonė akivaizdžiai turi ne vien loginį aspektą, t. y. nėra gaunama vien kaip tam tikrus argumentus apibendrinanti iš-

¹ Plg.: „...aš čia nesirengiu mokyti metodo, kuriuo turėtų vadovautis kiekvienas...“ (Dekartas 1978: 103).

² Plg.: „Iš kūrinių reikia žiūrėti kaip į įdomią istoriją arba, jei jums patinka, tiesiog kaip į malonią pasaką“ (Dekartas 1978: 103).

³ Plg.: „...netgi tarkime, kad visa, kas čia pasakyta apie Dievą, – pasaka“ (Dekartas 1978: 167).

⁴ Plg.: „...juk čia kalbama ne apie veikimą, o tik apie samprotavimus ir pažinimą“ (Dekartas 1978: 168).

vada. Joje akivaizdžiai yra dirbtinumo, ir šis dirbtinumas verčia įtarti esant kitokius tos abejonės pamatus, o ne vien tuos, kuriuos prikišamai mėgina įsiūlyti Descartes. Vadinasi, gal ir nereikėtų pernelyg įdėmiai įsiklausyti į Descartes'o tiesioginius argumentus, o būtų galima mėginti paieškoti užkulisinių tos abejonės pamatų. Juk tai, kuo pasiūlo suabejoti Descartes, vargu ar yra taip vienareikšmiškai abejotina. Plačiau žvelgiant, Descartes'o samprotavimai yra tik dramos, kuri skleidžiasi naujųjų amžių scenoje, priešakinis planas. Tos dramos pagrindiniai veikėjai – gamtamokslis ir tradicinis, dar antikoje susiformavęs mąstymas, ir jie aiškiai konfliktuoja. Šiame konflikte vienareikšmiškai tvirtas pozicijas dar turi tradicija, su kuria pats Descartes susietas tikėjimu. O gamtamokslis yra, matyt, kita nuostata, kuri Descartes'ui taip pat kelia pasitikėjimą. Iš kur jei ne iš šio pasitikėjimo samprotavimai apie metodą ir apie matematiką kaip tikro žinojimo etaloną. Juk gamtamokslis, anot kito tos dramos liudininko ir dalyvio Galileo Galilei, – tai *certe dimostrazioni* ir *sensate esperienze* (Galilei 1961: 5), t. y. tikri įrodymai, arba matematinės teorijos, ir pasvertas patyrimas, arba jusliškumas. Taigi jusliškumas, funkcionuojantis gamtamokslyje kaip faktai, yra viena iš gamtamokslio atraminių nuostatų, kuria kaip tik neabejojama. Descartes elgiasi aiškiai keistai suabejodamas viena iš pamatinių gamtamokslio nuostatų, nors pačiu gamtamoksliu jis, atrodo, neabejoja. Negana to, jo abejonė totali, ir šio abejonės aspekto jis niekaip negrindžia, o tik nurodo, kad tokia nuostata nepakenks (Dekartas 1978: 168). Taigi galima spėti, kad pats Descartes yra abejonės 'auka', ir abejoti jį verčia 'metafizinės' priežastys, t. y. 'priežastys', esančios anapus Descartes'o teorinės įžvalgos horizonto. Mes

jau esame palankesnėje situacijoje ir, žvelgdami nuo istorinės subrendusio naujojo mąstymo aukštumos, galime tokią 'priežastį' įžiūrėti jau anksčiau minėtame tikėjimo ir gamtamokslio konflikte. Juk šis konfliktas, kaip paaiškėja paskesnėje istorijoje, yra dviejų alternatyvių žinojimo būdų sandūra. Vienas iš jų – tai ankstesnis, dar antikos filosofijoje išsiskristalizavęs pasyvaus pažinimo būdas, išsamiai aptartas jau Platono. Supaprastintas šio žinojimo variantas yra viduramžiškas požiūris, kad tiesa žmogų pasiekia kaip apreiškimas. Pats žmogus iš esmės niekuo negali prisidėti prie taip suprantamos tiesos kūrimo: tiesa gatavu pavidalu slypi amžinybėje ir susiklosčius palankioms aplinkybėms žmogui apsieiškia. O gamtamokslis jau numato aktyvų žmogaus vaidmenį ne tik siekiant tiesos, bet netgi konstruojant jos turinį. Žmogus čia jau pats kuria gamtamokslio turinį, t. y. *certe dimostrazioni*, arba teorines struktūras, ir po to vėlgi pats jas gretina su *sensate esperienze*, t. y. su nuovokiu (juslišku) patyrimu. Istorija mums jau pademonstravo šių pažinimo būdų skirtingumą ir netgi radikalų jų nesuderinamumą: gamtamokslis laipsniškai tapo mokslis-kumo etalonu ir devalvavo kaip 'nemokslis-ką' ankstesnijį, tikėjimu grindžiamą pažinimo būdą. Na, o naujaisiais amžiais atsidūrę greta šie du pažinimo būdai potencialiai neigia vienas kitą savo pamatais, bet ryškiai konfliktuoja tik savo išeiğa, t. y. skirtingomis žiniomis. Tačiau vis dar vyraujantis tradicinis žinojimas skelbia, kad tiesa gali būti tik viena, o jo adeptai pasitelkia net inkviziciją, kad sunaikintų žinojimo alternatyvas kartu su jų autoriais. Alternatyvaus žinojimo platintojai ginasi ir jau minėtas Galileo Galilei atgaivina viduramžiškąją dviejų tiesų teoriją. Anot šio kompromisų meistro, Šventasis Raštas yra Dievo žodis, išsakytas metaforiškai ir skirtas

miniai, o gamta – tai tas pats žodis, išsakytas tiesiogiai, ir jį taip pat tiesiogiai mėgina perskaityti gamtamokslis. Taigi nors 'tekstai' skiriasi, bet tiesa ta pati. Descartes irgi yra savo laiko žmogus, taigi siekia priderinti naują žinojimą prie tradicinio ir šia prasme taip pat siekia kompromiso. Tačiau jis jau eina ne tiesioginio kompromiso keliu, bet mėgina sutaisyti konfliktuojančias šalis surasdamas naują žinojimo atramos tašką. Užuoat bandęs užglaisyti konkrečias prieštaras, t. y. įrodinėti, kaip konkrečiai kai kurios gamtamokslio išvados atitinka lyg ir ką kita skelbiančias Šventojo Rašto vietas, jis tarsi pažvelgia į situaciją iš aukščiau ir konstatuoja žinojimo alternatyvų aktualizuotą totalią abejonę. Ir ši abejonė visiškai netikėtai išryškina abejojančiojo sielos autonomiškumą. Juk pirmiau minėta drama skleidžiasi ne kokiuose nors metafiziniuose tyruose, bet ją išgyvena konkretūs žmonės, kurie likdami ištikimi tradicijai tuo pat metu užsiangažuoja ir naujai gamtamokslio mada. Priversti derinti išoriškai akivaizdžiai konfliktuojančius žinojimus, jie išgyvena vidinę nedarną, kuri netikėtai išryškina tos nedarnos vietą (topos), t. y. sielą. Ar ne ta vidinė įtampa priverčia ir Descartes'ą sureikšminti, atrodo, visiškai banalius dalykus ir *Samprotavimuose apie metodą* gana ilgai bei nuobodokai pasakoti apie, ko gero, filosofijos klasiko plunksnos nevertus dalykus, t. y. apie jaunystės studijas, riedėjimą per pasaulį šen bei ten ir galiausiai apie užsidarymą visai dienai kambaryje su krosnimi ir malonų skendėjimą savo mintyse (Dekartas 1978: 102–107). Ir ar ne tai priverčia Descartes'ą ir *Metafizinių apmąstymų* preambulėje kalbėti ne apie paskesniems amžiams taip įstrigusį *cogito*, bet „visų pirma apie sielą“ (Dekartas 1978: 154) ir „skirtumą tarp žmogaus kūno bei sielos“ (Dekartas 1978: 157).

Persmelkdama žmogų, abejonė išryškina jos apimtą žmogaus dalį, o kartu ir tos dalies autonomiškumą, visiškai netikėtai bei nenusėjamai pelno sau priešingą rezultatą: iki kraštutinės ribos išskleista abejonė tarsi pakylėja abejojančią virš įsisiūbavusio netikrumo vandenyno ir išryškina paties abejojančiojo tikrumą. Descartes stveriasi jo kaip gelbėjimo rato ir mėgina juo išplaukti iš to vandenyno. Bet šis tikrumas yra aiškiai nelegalus, t. y. niekaip nenumatytas tradicinio mąstymo konstitucinėje sąrangoje. Na, o jei nelegalus produktas, tai nelegalus ir jo gavimo būdas, t. y. pati abejonė. Ir Descartes'ui iškyla uždavinys legalizuoti savo malonių apmąstymų ant krosnies kontrabandinius vaisius. Taigi *Metafiziniai apmąstymai*, matyt, pirmiausia ir yra totalios abejonės ir ja pelnytų tikrumo atsparos legalizavimo tradicijoje būdas, kurio argumentavimo logika, ko gero, neišvengiamai turėtų būti pritempta prie legalizavimo siekių.

Totalios abejonės kryptis pirmajame apmąstyme iš karto verčia įtarti esant tokį siekį. Čia suabejojama pirmiausia jusliškumu, kuriuo paprastai neabejoja net kasdienis protas. Juk tai iš kasdienio proto pozicijų sakoma, kad dėl skonio nesiginčijama, ir šiame pasakyme turima omenyje tik viena juslė – skonio pojūtis. Kadangi filosofija visada polemizuoja su kasdieniu protu, tai Descartes'o abejonė konkrečios kasdienio mąstymo apraiškos atžvilgiu lyg ir būtų pamatuota. Tačiau ir filosofijoje dar sofistai logiškai korektiškai įrodė, kad minėta kasdienio mąstymo išvada iš esmės galioja visoms juslėms, ir dėl to paskelbė kiekvieną žmogų jusliškumo dalykuose vienareikšmiu matu⁵. Jusliškumas, suprantant jį

⁵ Plg.: „Žmogus – visų daiktų matas: esančių, kad (kaip) yra, nesančių, kad (kaip) nėra“ (Estetika 1999: 479).

kaip penkiomis juslėmis patiriamą turinį, yra toks, koks yra, arba, kantiškai šnekant, nesprendžia nieko, dėl to yra anapus vertinimo, taigi ir abejonės. Sprendžia mąstymas, kuris interpretuoja jusliškumą, taigi tegalima abejoti to interpretavimo kokybe, ir Descartes, kaip rodo jau antrojo apmąstymo turinys, tai puikiai žino. Negana to, 'jusliškumo' kritika pradeda nuo teiginio, kad „visa, ką lig šiol maniau esant tikra ir pagrįsta, buvau gavęs iš pojūčių arba per jus“ (Dekartas 1978: 165). Čia Descartes tarsi susitapatina su kasdienės pažinimo sampratos pamatine nuostata, kuriai jis pats, kaip paaiškėja paskesnėje vaško suvokimo analizėje, visiškai nepitaria. Na, o kritikuodamas 'jusliškumą' Descartes, kaip ir buvo žadėjęs, iš karto ima atakuoti „pamatus, ant kurių laikosi <...> senosios nuomonės“ (ten pat). Tų pamatų, pasirodo, esama dvejopų. Pirmiausia, jis aptaria keblumus skiriant budėjimą nuo sapno. Šie pasvarstymai priklauso iš dalies psichologijos sričiai, taigi tiesiogiai nesusiję su kokia nors konkrečia 'jusliškai' suprantama pažinimo samprata. Traktuojant tuos pasvarstymus ontologiniu aspektu, jie paralyžiuoja kasdienės sąmonės neišreikštą pamatinę prielaidą, kad tikrai yra jusliškai patiriami daiktai. Suspendavus daiktų tikrumą, bet koks pažinimas kasdienės sąmonės požiūriu nustoja prasmės, nes tiesiog nebelieka ką pažinti⁶. Taigi pasvarstymai apie teorinius sunkumus atskiriant budėjimą nuo sapno ne tiek grindžia abejones konkrečių pažinimų kokybe, bet veikiau rekonstruoja, o *kartu* ir legali-

zuoja žinojimo alternatyvų išprovokuotą totalią abejonę pačia pažinimo galimybe. Tokią pat intenciją galima išvelgti ir antrojo pažinimo pamato atakoje. Descartes taria, „kad ne geraširdis ir didžiausias tiesos šaltinis Dievas, bet kažkoks ne tik gudrus ir apgaulus, bet ir galingas pikto genijus panaudojo visą išmoneį mane apgauti“ (Dekartas 1978: 168). Šioji Dievo apgaviko prielaida savo ruožtu suspenduoja tradicinę pažinimo sampratą, nes Dievas yra konstitucinis tos sampratos principas. Ir čia jau, ko gero, galima išvelgti dekartiškosios totalios abejonės užmačią: paralyžiuojant kasdienio paviršutiniško mąstymo ir tradiciniu tikėjimu besiremiančio mąstymo pamatinius principus, atkeliami vartai įgabenti naują pažinimo principą į pažinimo Troją. Na, o tada darosi akivaizdu, kad išreikšta Descartes'o nuoroda į tai, jog jis pirmajame apmąstyme kritikuoja jusliškumą, ko gero, tėra tik Descartes'o kovinis šūkis. Šis šūkis išoriškai kreipia apmąstymų skaitytoją atsiriboti nuo, tiesą sakant, taip ir detalai nespacificuoto jusliškumo, kad sutelktų jį tame, kame, kaip paaiškėja antrajame apmąstyme, jis tik ir tebūna, t. y. tik mąstyme. O jau čia veikiai ir bus konstatuotas *cogito*, be je, irgi vien kaip mąstantis daiktas.

Taip sumaniai metodologiškai parengus skaitytoją, Descartes'o apmąstymų pagrindinis atradimas *cogito* antrajame apmąstyme iššoka kaip Atėnė iš Dzeuso galvos. Skaistinanti totalios abejonės procedūra perveria mąstomąją sielos dalį, ir dar spurdant joje abejonei galima konstatuoti tos sielos dalies tikrumą: abejoju, t. y. mąstau, vadinasi, esu. Tiesa, griežtai logine prasme tokia išvada, matyt, nėra visiškai korektiška. Jeigu abejojama, tai galbūt ir tegalima refleksijoje konstatuoti, kad yra tik pats abejojimas. Descartes palyginti leng-

⁶ Užbėgant Descartes'o samprotavimams už akių, galima pasakyti, kad jo pasvarstymai apie sapną galioja ir vėliau konstatuoto *cogito* atžvilgiu, t. y. visada galima paklausti, ar *cogito* nėra tik samprotavimas sapnui, t. y. ar taip tvirtai suręsti *cogito* pastoliai neklimpsta sapno nctikrumo pelkėje?

vai pereina nuo *abejoju* prie *esu*, nes savinasi patį abejojimo judesį, kuris, kaip jau buvo mėginta parodyti, ko gero, yra indukuotas alternatyvių žinojimų sandūros. Abejonė nutinka abiem žinojimams užsiangažavusiam žmogui, bet kalboje jis gali tai konstatuoti gramatikos pirmuoju asmeniu, t. y. pasakyti, kad jis abejoja. Tai padarius, jau nesunku žengti dar vieną žingsnelį ir konstatuoti to pirmojo gramatikos asmens buvimą. Tačiau vargu ar gramatikos pirmasis asmuo įsteigia ir patį asmens buvimą arba, šnekant techniškesne filosofijos kalba, vargu ar logiškai korektiška nuo predikato pereiti prie egzistencijos. Descartes'ą galima suprasti: jis konstruoja kognituojančiojo, arba aktyviai pažįstančiojo, *ego* įteisinimo kontekstą, taigi stengiasi pateikti *ego sum* kaip loginę išvadą. Vis dėlto aiškinantis *cogito* kilmę, matyt, tektų konstatuoti, kad jis įsteigia tiek, kiek įsitvirtina gamtamokslis, nes gamtamokslis yra konstruktyvi pažinimo atmaina ir šia prasme numato aktyvų pažinimo subjektą, t. y. mąstantįjį *ego*. Na, o paskesni Descartes'o interpretatoriai, pasiduodami tiesioginei teksto sugestijai, ima traktuoti *cogito ergo sum* kaip loginę išvadą, o paskui vargsta aiškindamiesi jos loginį korektiškumą. Nesileidžiant į peripetijų dėl *cogito* korektiškumo išsamų aptarimą, galima pažūrėti į situaciją plačiau ir konstatuoti, kad *cogito ergo sum* įsteigia naujojo pažinimo pamatinę nuostatą. Ji nenumatyta nei kasdienės sąmonės, nei tradicinio, tikėjimu grindžiamo mąstymo konstitucinėse struktūrose, taigi iš principo negali būti iš tų struktūrų logiškai išsamprotauta, ir be kontrabandos čia neapsieisi. O sykį *cogito* arklys jau pažinimo Trojose, tai jau nebėra prasmės verkšlenti, buvo logiška atkelti vartus ar ne, – jau tenka skaitytis, kaip pasakytų vienas praėjusio šimtmečio

politikas, su reali ja, t. y. su naujojo principo loginėmis pasekmėmis. O ir pats Descartes nedelsdamas ima jas aptarinėti.

Formulė *cogito ergo sum* Descartes'ui numato *ego*, su kurio tikrumu jis puoselėja archimediškojo atramos taško pažinime viltį. Tačiau visiškai neabejodamas to *ego* tikrumu Descartes nežino, kas tas *ego*⁷. Juk ši formulė niekaip *ego* netematizuoja. Tiesa, kasdienio mąstymo įpročiai perša įvairias *ego* interpretacijas, pavyzdžiui, galima manyti, kad tai kūnas su įvairiais jam priskiriamais požymiais. Tačiau visa tai niekaip logiškai neplaukia iš plikos formulės *cogito*, o pats Descartes atsispiria tokių požymių antplūdžiui, remdamasis argumentais, kuriais ką tik grindė totalią abejonę. Tais pačiais argumentais jis atsiriboja ir nuo įpročio peršamo požiūrio, kad *ego* – tai siela, gebanti maitintis, judėti bei jausti. Natūralu, kad viską atmetus lieka tik tai, kas užfiksuota formulėje *cogito*, t. y. tik mąstymas. Taigi veikia Descartes ir padaro atitinkamą išvadą. „Aš esu, egzistuoju – tai tikra tiesa, tačiau kuriam laikui? Ogi tol, kol mąstau, nes, ko gero, visiškai nustojęs mąstyti, visiškai nustočiau ir egzistuoti. Dabar įsivaizduosiu tik tai, kas neišvengiamai tikra. Taigi, tiesą sakant, aš esu tik mąstantis daiktas, t. y. dvasia, supratimas arba protas“ (Dekartas 1978: 172).

Jeigu Descartes'ui neabejotinai tikras *aš* tėra mąstantis daiktas, tai natūraliai kyla klausimas, kaip tokse *ego* pažįsta. Šiaip ar taip, Descartes juk aptinka savąjį *ego* ieškodamas tikro žinojimo. *Ego* savo tikrumu lyg ir teikia viltį įtikrinti kol kas vis dar abejonės pakirstą žinojimą, tačiau pradedanti aiškėti jo prigim-

⁷ Plg.: „Bet vis dar nepakankamai aiškiai žinau, koks esu aš pats, aš – tikras dėl savo buvimo“ (Dekartas 1978: 171).

tis ima kelti keblumą. Ir Descartes antrajame apmąstyme pamėgina tuos keblumus įveikti aptardamas vaško „pažinimo“ atvejį. Kadangi „žmogus, norintis savo žiniomis pakilti virš minios, turi gėdytis kibti prie jos sukurtos kalbos“ (Dekartas 1978: 178), tai Descartes ir vėl pradeda nuo įprastinio kasdienės sąmonės požiūrio, kad vaškas pažįstamas jusliška. Jis išanalizuoja jusliška patiriamus vaško požymius ir paaiškėja, kad visi jie yra kintami kaip Herakleito upė: „visa, ką galima paragauti, pauostyti, pamatyti, paliesti, išgirsti, kinta, nors vaškas lieka vašku“ (Dekartas 1978: 175). Paaiškėja, kad vaškas – tai „nei medaus skonis, nei malonus gėlių kvapas, nei blyški spalva, nei forma, nei garsas“ (ten pat), o tik kūnas. Tačiau ir kaip kūnas vaškas gali įgyti įvairias įsivaizduojamas formas, kurios vėlgi apie patį vašką nieko nesako. „Tad veikia reikia sutikti, kad vaizduotė taip ir nepadės < ... > suprasti, kas yra vaškas. Tai gali padaryti tik protas“ (ten pat). O protas, siela arba dvasia tegali mąstyti tik mąstomus dalykus. Šiuo atveju jis mąsto vaško idėją, ir tai Descartes'ui tik dar kartą patvirtina jo garsiąją išvadą: „Juk jei dėl to, kad, matydamas vašką, galiu galvoti, jog jis yra, tai dėl to, kad jį matau aš, dar akivaizdžiau rodo, jog esu aš pats“ (Dekartas 1978: 177). Taigi matyti vašką reiškia ne ką kita, o mąstyti vaško idėją, ir tai savo ruožtu tik įtikina tą idėją mąstančiojo *ego* tikrumu visiškai nepriklausomai nuo to, ar pats vaškas yra ir ar jis mąstomas tikrai. Tariamai išoriški daiktai pažįstami ne pojūčiais ar vaizduote, bet mąstymu. Pažinimo analizė tarsi tik gražina sielą prie jos pačios ir čia jau pradeda aiškėti, „kad nieko negalima pažinti lengviau, kaip savo dvasią“ (Dekartas 1978: 177)⁸.

⁸ Kaip neprisiminti šioje victoje Platono samprotavimų „Faidone“: juslinis suvokimas ir čia tik primena

Čia jau pradeda aiškėti gana keisti ir netikėti dalykai. Negana to, kad *ego* yra tik mąstantis daiktas, vaško suvokimo analizė nustato, kad, vaizdingai šnekant, jis net nosies negali iškišti anapus mąstymo. Taigi ką gali pažinti toks *ego*? Ir kas jam iš to Descartes'o akimis taip neabejotino tikrumo, jei jis užskleistas savyje? Jei jis ką ir pažįsta, tai tik mąstymo dalykus, t. y. idėjas. Taigi yra tik mąstymas, galintis mąstyti daugybę idėjų. Tačiau vadinti tai pažinimu galima tik iš seno įpročio, nes *ego* savo tikrumo perkelti į idėjas niekaip negali. Juk *ego* yra konstatuojamas anapus bet kokių žinojimų, taigi tarsi metalygmenyje tų žinojimų atžvilgiu ir, vadinasi, bent jau jį steigiančia formule *cogito ergo sum* aiškiai nenumato jokios sąsajos perleisti savąjį tikrumą žinojimams. Negana to, tradicinė pažinimo samprata čia, atrodo, apskritai pradeda griūti: jei jau *ego* lieka tik su idėjomis ir niekur anapus jų ištrukti negali, tai kokių dalykų pažinimas gali būti tos idėjos? Vis dar neatsisakant pažintinių siekių, nelieka nieko kita, kaip mėginti rasti būdą įveikti antrajame apmąstyme laipsniškai išryškėjusią *ego* izoliaciją⁹. Taigi prisireikia ir trečiojo apmąstymo, kuriame Descartes kaip tik ir pabando, jo žodžiais, „praplėsti savo žinojimą“ (Dekartas 1978: 179) arba išeiti anapus *ego* uždarumo ir pagaliau susigrąžinti tikrumą susvyravusiam žinojimui.

šiai jau vien mąstomą idėją. Platonas iš to padaro savo garsiąją išvadą, kad pažinimas yra tik prisiminimas (Platonas 1999: 51), o Descartes žengia dar vieną refleksinį žingsnelį ir konstatuoja prisimenančiojo tikrumą idėjos 'prisiminimo' metu. Tačiau abu vienodai priversti konstatuoti mąstymo autonomiškumą. Klasikai, atrodo, visada atranda tuos pačius logiškai akivaizdžius dalykus, kurie rėžia akį ne itin logiškam kasdieniam žmogui.

⁹ Plg.: „Pažinimas visuomet yra mąstymo ir to, kas mąstoma, atitikimas. Pažinime visuomet galų gale glūdi negalimybė išieiti už sąvęs (Lcvinas 1994: 57).

Iš pradžių Descartes dar kartą įsitikina, o tiksliau, įtikina normalų skaitytoją jam nenormaliu dalyku. Juk *ego* izoliacija suproblemina kasdieniam mąstymui įprastą daiktų prielaidą. Ši prielaida kasdieniam protui taip akivaizdi, kad iš pirmo žvilgsnio lyg ir tenkina dekartiškąją aiškaus suvokimo taisyklę. Be to, kasdienis protas, matyt, neprieštarautų ir tam, kad mąstyti tiesiogiai galima tik idėjas. Tačiau kasdienis protas neabejoja, kad tas idėjas jam sukelia daiktai ir kad jos yra tų daiktų atspindžiai. Descartes be vargo randa tokią galvosenaį paneigiančių argumentų. Juk, pavyzdžiui, manoma, kad „miegant idėjos susidaro be išorinės pagalbos daiktų, į kuriuos panašios“ (Dekartas 1978: 183). Be to, net tarus, kad idėjas sukuria daiktai, sunku paaiškinti, kodėl to paties daikto atžvilgiu jos skirtingos. Pavyzdžiui, saulė pagal pojūčių duomenis atrodo maža, o pagal astronominius įrodymus – be galo didelė. Descartes'o galva, „visa tai pakankamai gerai rodo, jog lig šiol aš ne dėl tikro ir gerai apgalvoto sprendimo, o tik dėl aklo ir akiplėšiško impulso tikėjau, kad išorėje yra daiktų, kurie skiriasi nuo manęs ir kurie pojūčiais arba koku nors kitu būdu siunčia mano protui jų idėjas arba vaizdinius ir palieka jame jų atspaudus“ (ten pat). Akivaizdu, kad išoriškų daiktų prielaidą tiesiogiai neigia pati dekartiškoji formulė *cogito*: ji numato, kad yra tik mąstymas, mąstantis tik mąstymo dalykus, t. y. idėjas. Taigi ir daiktas čia geriausiu atveju galimas tik kaip dar viena idėja. Na, o papildomais argumentais Descartes, matyt, siekia sukompromituoti kasdienio proto stovėseną ir iš vidaus, kad po to neliktų nieko kita, kaip persiimti jo logiškai aiškia *cogito* nuostata.

Sukompromitavus daiktus, *ego* lieka tik su idėjomis, o Descartes dar papildomai visiškai

nuosekliai konstatuoja: „jei tas idėjas suprasime kaip tam tikrą mąstymo būdą, tai tarp jų aš nematau jokio skirtumo ar nelygybės“ (Dekartas 1978: 183). Kitaip tariant, visos idėjos logine prasme yra lygios, ir tai iki kraštutinumo sukomplikuoja tradicinę pažinimo sampratą. Ne tik nežinia kur dingsta pats pažinimo objektas, bet ir pažintine prasme susiniveliuoja pačios idėjos. Čia jau galima ryžtis kam nors neįprastam, pavyzdžiui, galima kvieisti į pagalbą Dievą. Juolab kad Dievo prielaida buvo suspenduota tik teoriškai, o ne praktiškai, taigi ji visą laiką buvo šalia ir natūralu, kad Descartes anksčiau ar vėliau galėjo jos griebtis. O griebtis jos buvo verta visai ne kokia nors banalia davatkiška prasme. Juk Dievas buvo ir liko tradicinės tikėjimu pagrįstos pažinimo sampratos konstituciniu principu. Supaprastintu pavidalu ši samprata numato, kad Dievas kuria, įtikrina bei sudaro galimybę žmogui pažinti pasaulio dalykus. Ši samprata naujaisiais amžiais tebebuvo soste tiek savo turiniu, tiek pamatais. Taigi logiškai pagrindus naująją *cogito* principą, anksčiau ar vėliau reikėjo mėginti jį ir įteisinti, t. y. priderinti prie dominuojančiojo principo. Tokį suderinimą Descartes kaip tik realizuoja savo trečiajame metafiziniam apmąstyme, įrodinėdamas Dievą iš naujojo *ego* poziciją.

Dievo įrodymas, kaip žinoma, turi tradiciją, kuria Descartes vaisingai pasinaudoja ir papildoma naujais elementais. Iš pradžių tarsi koks matematikas jis suruošia Dievo įrodymo prielaidas – savotiškas lemas ir aksiomas. Čia jis neišradinėja rato, o pasinaudoja dar Aristotelio laikus siekiančiu ir ypač viduramžiais išstobulintu Dievo aptarimo sąvokiniu inventoriu. Pirmiausia, jis atkreipia dėmesį į tai, kad logiškai lygiavertės idėjos vis dėlto nėra tokios būtiškumo prasme, t. y. „idėjos, teikian-

čios substancijas, yra kažkas daugiau ir apima, jei galima taip pasakyti, daugiau objektyvios tikrovės, t. y. geriau atspindi būtį ir tobulybę, negu idėjos, teikiančios modusus ir akcidenijas“ (Dekartas 1978: 184). Griežtai žiūrint, taip kalbėdamas Descartes užsiima kontrabanda, nes visiškai nemotyvuotai pradeda vartoti ontologines sąvokas, kurios kaip ir visi kiti turiningi dalykai iš vis dar izoliuoto ir formalaus *ego* niekaip nepasiekiamos. Bet Descartes tęsia savo samprotavimus ir dar prideda, „kad veikianti ir visuotinė priežastis privalo būti mažiausiai taip pat reali, kaip ir jos darinys“ (ten pat). Pirmoji lema nuteikia idėjų rūšiavimui, o antroji teikia viltį suradus kokią nors ypatingą idėją nustatyti jos priežastį, kuri galbūt būtų ne tik reali, bet ir anapusinė *ego* atžvilgiu, taigi sudarytų galimybę įveikti *ego* izoliaciją. Paties Descartes'o žodžiais, „jei aš aiškiai matau, jog nei formaliai, nei eminentiškai negaliu būti kokios nors idėjos tikrove, arba tobulybe, ir todėl negaliu būti jos priežastis, iš to būtinai išplaukia, jog aš ne vienas pasaulyje. Be manęs, jame yra dar kažkoks daiktas – tos idėjos priežastis“ (Dekartas 1978: 185–186). Taip sumaniai paspendus loginius spąstus, į juos kaip mat pakliūva tobulas laimikis. Pasirodo, visos idėjos, kuriomis disponuoja *ego*, formaliai arba eminentiškai gali būti kildinamos iš *ego*, išskyrus vienintelę Dievo idėją. Pasak Descartes'o, šioje idėjoje pastebimi „pranašumai tokie dideli ir milžiniški, jog kuo atidžiau juos nagrinėju, tuo mažiau tikiu, kad ši idėja galėtų būti kilusi iš manęs. Todėl <...> reikia padaryti išvadą, kad Dievas yra. Juk <...> būdamas ribota būtybe, negalėčiau turėti beribės substancijos idėjos, jei jos man nesuteiktų kokia nors tikrai beribė substancija“ (Dekartas 1978: 188). Ši šiaip jau logiškai korektiš-

ka Descartes'o samprotavimų dalis nūdienos žmogui, matyt, atrodytų keistokai. Mat Nietzsche'į teoriškai konstatavus Dievo mirtį, nūdienos žmogus mąstyme lieka tik su *ego*, kuriam visos idėjos, taigi ir ribiškumo, beribiškumo idėjos, formaliai yra lygiavertės ir vienodai netikros¹⁰. Tačiau Descartes dar tiki Dievą ir šį egzistencinį faktą teoriškai įsisąmonina kaip disponavimą išoriška ir logiškai reikšmingesne *ego* atžvilgiu beribiškumo idėja, kuri nurodo į atitinkamą išorišką esmę. Descartes'o žodžiais, „aš kažkokiu būdu pirmiau turiu beribiškumo, o ne ribotumo, t. y. Dievo, o ne savo paties sąvoką. Kaipgi, neturėdamas idėjos apie tobulesnę už save esybę, į kurią lygiuodamasis matau savo trūkumus, galėčiau žinoti, kad abejoju ar noriu, t. y. kad man kažko trūksta ar nesu toks jau tobulas?“ (Dekartas 1978: 188) Tūlas skaitytojas čia galėtų įžvalgiai pastebėti, kad Descartes, įrodinėdamas Dievą, elgiasi kaip paika katė, gaudanti savo uodegą, kurią ir taip turi. Iš tikro kam gi įrodinėti Dievo buvimą, jei juo ir taip tikima. Juk tas įrodymas iš esmės tik logiškai artikuliuoja tikėjimo faktą, nei jo įsteigdamas, nei ką nors prie jo pridėdamas. Ir skaitytojas čia būtų teisus: paties tikėjimo tiesiogiai Dievo įrodymas niekaip nepaveikia. Užtat mąstymui toks įrodymas, vaizdingai šnekant, uždeda apynasrį. Beribiškumo idėja ne tik fiksuoja tam tikrą egzistenciškai (per tikėjimą) duotą (Dievo) faktą, bet papildomai dar nurodo į mąstymo nesėkmę asimiliuoti jį virši-

¹⁰ Atrodo, tai supranta ir pats Descartes sakydamas: „Tačiau reikia atminti, kad kiekviena idėja, būdama dvasios gaminiu, savo prigimtimi yra tokia, kad nercikalauja jokios kitos formalios tikrovės, išskyrus tą, kurią gauna arba skolinasi iš mąstymo arba supratimo, būdama vicinu iš jo modusų, t. y. priemone, arba mąstymo būdu“ (Dekartas 1978: 184–185).

jančią esmę. Taigi teoriškai įsisažmoninant tikėjimo faktą, apribojama¹¹ formule *cogito* aki-vaizdžiai nieko nevaržoma mąstymo laisvė. Nūdienos postmodernistinis žmogus svaiginasi tokia absoliučia mąstymo laisve ir kenčia nuo tokio pat visiško netikrumo, taigi tarsi permanentiškai yra įstrigęs Descartes'o pirmojo metafizinio apmąstymo stadijoje. Užtat tikintysis yra tikėjimu susietas su Dievu ir mėgindamas mąstyti Dievą patiria neatitikimą „tarp akto ir to, prie ko tas aktas leidžia prieiti“ (Levinas 1994: 92). Taigi čia tikinčiojo mąstymas patiria savotišką pažeminimą, kuris vis dėlto nepažemina paties tikinčiojo, kita koja besiremiančio į tikėjimą. Atsispirdamas į jam egzistenciškai reikšmingesnę stovėseną, tikintysis galėtų išdidžiai pakartoti garsiąją Tertulijono ištarą: *credo quia absurdum est*. Na, o suglumintas ir pažemintas tikinčiojo mąstymas savo ruožtu yra priverstas pripažinti savo ribotumą ir prisiimti tarnystės poziciją aukštesnės tikėjimo galios atžvilgiu: mat „tiesai būtina pilnutinė refleksija, net jei veiksmingai atlikus pastarąją pasirodytų jos riba“ (Levinas 1994: 23). Kaip toliau paaiškės, toks nuolankumas yra dosniai atlyginamas: nusižeminęs mąstymas pelno tikrumo garantijas. Dievo įrodymas turi ir psichologinį poveikį. Juk jis pabrėžia tikinčiojo ribotumą ir šia prasme skurdumą, taigi ir priklausomybę nuo aukštesnės esybės: *credo ut intelligam*, kad esu menkas ir reikalingas Dievo. Ir nors Descartes savo kūrinio preambulėje kalba apie siekį sustiprinti tikėjimą, jo Dievo įrodymo pamatinė užmačia, matyt, yra ne ta. Dievo įrodymas pagaliau įveikia *ego* izoliaciją ir atveria perspektyvą

¹¹ Plg.: „aš <...> suprantu, jogesu (mąstantis – S. J.) daiktas, netobulas, nepilnas ir priklausomas nuo kažko kito“ (Dekartas 1978: 193).

vėl pasigalynėti su pažinimo problema, nuo kurios ir prasideda *Metafiziniai apmąstymai*. Tačiau vienatvės įveika atnaujina ir prieš tai teoriškai suspenduotus kaimynystės santykius su Dievu, kuriuos nedelsiant tenka aptarti. Taigi Descartes ir paklausia: „ar aš pats, turįs Dievo idėją, galėčiau būti tuo atveju, jei Dievo nebūtų? Kyla klausimas, iš kur aš tada paimčiau savo egzistenciją?“ (Dekartas 1978: 190) Toks klausimas atskleidžia, kad tas *ego* tikrumas, kurį Descartes'o akimis pelnė išvada *cogito ergo sum*, vis dėlto buvo nepakankamas. Pasirodo, *ego* dar reikalingas Dievo, arba ontologinio dominuojančios instancijos palaiminimo. Descartes konstatuoja, kad *ego*, kaip mąstantis daiktas arba siela, negali išlikti pats savaime, nes „substancijai, norinčiai išlikti kiekvieną savo trukmės akimirką, reikia tos pačios galios ir veiksmo, kurie būtini jai pagimdyti ar sukurti iš naujo, jei jos dar nebuvo“ (Dekartas 1978: 191). O juk *ego* principas ir yra tokia nauja substancija, norinti, bet negalinti išlikti, kol jos buvimas neįteisintas dvasinėje laikmečio struktūroje. Gamtamokslis, kiek juo užsiimama, kaskart aktualizuoja konstruktyvųjį *ego*, arba, Descartes'o žodžiais, esu „tol, kol mąstau“ (Dekartas 1978: 172). O teiginys *cogito ergo sum* kaskart fiksuoja tokį buvimą, tačiau ir „teisingas jis tik kiekvieną kartą, kai jį sakau ar suvokiū protu“ (Dekartas 1978: 171), t. y. galioja tik tai akimirkai. Taigi ir toks *ego* teturi nors ir aiškų bei ryškų, bet tik plevenančios akimirkos tikrumą, kuris, šnekant dekartiška kalba, yra nesubstancialus, arba neišliekantis. Mat laikmečio dvasinė sąranga tokios esybės nenumato, taigi ir niekaip nesureikšmina. Dėl to *ego* yra toks neapčiuopiamas, kokį numato formulė *cogito*, t. y. be jokio turinio ir reikšmės, arba

tik kaip „kažkas“¹² (Dekartas 1978: 172). Akivaizdu, kad tokį *ego* reikia ontologiškai įteisinti. Per atkurtą ryšį su Dievu Descartes be ypatingo vargo nustato, kad *ego* substancialų arba besitęsiantį buvimą gali gauti tik iš Dievo. Jo argumentacija, viena vertus, numato esant tokį substancialumą, o antra vertus, remiasi nesėkme tą substancialumą pelnyti iš kur nors kitur, taigi, ko gero, visai korektiškai konstatuoja jo dievišką kilmę. Bet pasiremiant įžvalgesniu paskesnės filosofijos požiūriu jau galima konstatuoti, kad substancialumą jei ir pelno, tai, ko gero, ne kognituojančią *ego*, o veikiau tas, kuris konstituoja ne mąstymo santykių su Dievu. Mąstymas ir tikėjimas atitinkamai numato skirtingus ir alternatyvius *aš*¹³, kurių Descartes dar neskiria ir dėl to gali savo samprotavimuose lengvai šokinėti nuo vieno prie kito, perleisti vieno pranašumus kitam. Todėl jam ir pavyksta tyliaisutapatinti kognituojančią *ego* su tikėjimo santykių konstituojamu *aš* ir per tą sąsają kognituojančiam *ego* dar garantuoti egzistencijos substancialumą. Taigi Dievo įrodymas pelno dar vieną svarbų rezultatą – iš pradžių formule *cogito ergo sum* vien fenomenologiškai konstatuojamas kognituojančią *ego* dabar jau pagrindžiamas arba įteisinamas ir ontologiškai. O tai reiškia, kad *cogito* arklys sėkmingai įkurdintas pažinimo Trojoje ir jau galima užsiimti ta veikla, dėl kurios jis čia ir buvo atgabentas.

¹² Panaši yra nelegalo būseną šalyje, kurioje jis neturi pilietybės. Šiaip jis yra kiekvieną akimirka, bet kartu jo tarsi ir nėra, ką ir užfiksuoja statistika. Kol jo buvimas neįteisintas, tol jis yra tik kažkas su nieko reikšme – bevardis, beteisis, ir vis dėlto kiekvieną akimirka galintis ištarti „aš“. Ir atvirkščiai, dingęs, bet legalus asmuo vis dar gali būti, net nebūdamas fiziškai.

¹³ Plg.: „Mat Aš pamatiniame žodyje Aš-Tu yra kitas, ne tas pats Aš, kuris yra pamatiniame žodyje Aš-Tai (Buber 1998).“

Per ką tik įsteigtą sąsają su Dievu *ego* įgyja priėjimą prie visų buvusių pažintinių turinių, o Dievas tampa tų pažintinių turinių tikrumo garantu. Totali abejonė, netikėtai atskleidusi archimedišką tikrumo atsparą kognituojančiame *ego*, veikiai virsta savo priešingybe. Įsitikinus Dievo tikrumu, jo tobulumas panaikina pirminę teorinę prielaidą apie galimą jo klastą¹⁴, ir visi pažintiniai turiniai tiek, kiek jie kyla iš jo, atgauna absoliutų tikrumą. Įsibėgėję Descartes'o samprotavimai tarsi pasiekia kitą sūpuoklių svyravimo kraštą, ir totali abejonė virsta totaliu tikrumu. Rodytūsi, Descartes'o pažintinė misija tobulai realizuota ir *Metafiziniai apmąstymai* čia jau galėtų baigtis. Deja, samprotavimų išvados gerokai viršija realybę. Nors ir „nejmanoma, kad Dievas mus apgaulinėtų, o ir tinkamai naudodamiesi mums duotu protu, niekada nesuklysimė“ (Dekartas 1978: 194), vis dėlto patirtis rodo ką kita – žmogus pažindamas nuolat klysta. Taigi Descartes'ui iškyla nauja problema: suderinti logiškas, bet pernelyg 'geras' išvadas apie pažinimo tikrumą su realia pažinimo praktika, t. y. paaiškinti, kaip žmogiška jame pažinime galima klaida? O todėl prisireikia dar vieno, ketvirtojo metafizinio apmąstymo.

Šio apmąstymo pradžioje Descartes sutrauktu pavidalu susieja visas svarbiausias pirmųjų trijų apmąstymų išvadas. Ir tai, matyt, rodo, kad svarbiausia jau pasiekta ir todėl pats Descartes jau gali pasimėgauti pelnytais rezultatais. Descartes netgi pradeda atsargiai šlovinti ką tik įrodytą Dievą, bet tai tik dar labiau išryškina klaidos pažinime problemą. Descartes'o žodžiais, „kai žiūriu į save tik kaip kilu-

¹⁴ Plg.: „... Dievas negali apgaulinėti, nes natūrali proto švieša mus moko, kad melas ir apgaulė kyla iš kokio nors trūkumo“ (Dekartas 1978: 193).

šį iš Dievo ir kai sutelkiu visą dėmesį į jį, nematau jokios klaidos. Bet vos tik susimąstau apie save, patyrimas rodo, kad vis dėlto darau begalę klaidų“ (Dekartas 1978: 195). Plačiau žvelgiant, klaidos pažinime problema tėra tik atskiras platesnės žmogiškosios nuodėmės pateisinimo arba teodicėjos problemos atvejis. Ši jau klasikine tapusi teologijos problema irgi turi savo sprendimų istoriją, kuri neabejotinai žinoma Descartes'ui. Ir jis be vargo suranda bendro pobūdžio, sakytume, metafizinę išlygą, pateisinančią klaidos pažinime galimybę. Mąstymo nuoseklumas reikalauja tą išlygą nusavinti, t. y. performuluoti iš kognituojančiojo *ego* pozicijų, ir Descartes veikiai konstatuoja, „kad jo mintys gauna ne tik realią ir teigiamą Dievo, arba tobuliausios esybės, idėją, bet ir tam tikrą neigiamą nebūties idėją, t. y. idėją to, kas labai tolima bet kokiai tobulybei. Aš pats esu tarsi vidurys tarp Dievo ir nebūties. <...> kadangi aš nesu aukščiausioji esybė ir kadangi man daug ko trūksta, tai nesu apsaugotas nuo trūkumų ir neturėčiau stebėtis, kad klystu“ (Dekartas 1978: 196). Tačiau net pačiam Descartes'ui tokia bendro pobūdžio išlyga nenumaldo nepasitenkinimo kirmino, „nes apsirikimas nėra grynas neigimas, t. y. nėra paprastas trūkumas ar stoka kokios nors man neprivalomos tobulybės, bet trūkumas ar stoka kažkokių žinių, kurias man derėtų turėti“ (ten pat). Be to, tokia išlyga numato tik abstrakčią klaidos galimybę ir, de ja, visiškai nepaaiškina, kaip ta klaida nutinka konkrečiai. Todėl Descartes nepasididžiuoja nusileisti iš metafizinių aukštumų į konkretybės slėnius, o „pasižiūrėjęs iš arčiau“ pastebi, „kad jos (klaidos – S. J.) priklauso nuo dviejų aplinkybių, būtent: nuo mano sugebėjimo pažinti ir nuo sugebėjimo atrinkti, arba nuo laisvosios valios, t. y.

nuo mano proto ir kartu nuo mano valios“ (Dekartas 1978: 197). Paanalizavus šias dvi žmogaus galias, gana greitai paaiškėja, kuri iš jų gali lemti klaidą pažinime. Protas vien mąsto jam įgimtas idėjas ir pats savaime nei ką teigia, nei ką neigia. Šia prasme protas tėra loginė mašina ir panėsi į nūdienos kompiuterį, kuris veikia taip, kaip veikia, ir tik paikas vartotojas gali emociškai apkaltinti jį kokia nors klasta. Taigi „taip žiūrint į protą, galima sakyti, kad jame niekada nebūna klaidos, jeigu žodį 'klaida' imsime tikrąja jo prasme“ (ten pat), t. y. suprasime kaip klaidą su etiniu atspalviu. Užtat valia yra laisva, t. y. „tokia didelė ir plati, jog neturi ribų“ (Dekartas 1978: 198). Valios „esmė yra ta, kad tą patį dalyką galime padaryti arba nepadaryti, t. y. teigti arba neigti, siekti arba vengti jo“ ir kad, „teigdami arba neigdami, siekdami arba vengdami kokius nors proto peršamų dalykų, mes veikiame taip, jog nejučiaime jokios išorinės priverstinės jėgos“ (ten pat). Štai tokia valia, „būdama daug platesnė ir didesnė už supratimą“ (Dekartas 1978: 199), taikant ją „dalykams, kurių nesuvokiu <...> greit pasiklysta ir vietoj tiesos pasirenka melą, o vietoj gėrio – blogį“ (ten pat). Čia jau būtų galima įsiterpti į neabejotinai labai logiškus, tačiau vis dėlto mįslingus Descartes'o samprotavimus ir paklausti, apie kokią gi valią čia jis kalba? Juk valia, atrodo, darosi tiesos matu. Taigi kokio prasme valia gali būti traktuojama kaip pažintinio tikrumo instancija? Negi tiesa tėra tik tokios valios laiminimo ženklas, o ne pažintinių konstruktyvų, pavyzdžiui, idėjų, ir pažintinio objektų, pavyzdžiui, daiktų, atitiktis? Ir kodėl valia Descartes'ui atsiskiria nuo proto ir virsta tiek gnoseologinės, tiek etinės klaidos priežastimi? Juk ligtolinėje filosofijos tradicijoje tas santykis lyg ir buvo visai kitoks.

Dievo įrodymas yra ženklas, kad Descartes neatsiriboja nuo tradicijos. Taigi jis turėtų išlikti lojalus ir tradicijos numatomai proto ir valios santykio sampratai. Tas pats dekartiškasis Dievo įrodymas papildoma tą sampratą *cogito* principu, ir tai, matyt, negali jos nedeformuoti. Taigi Descartes'o išvados, ko gero, ir atspindi *cogito* skiepo sukeltą tos sampratos mutaciją. Todėl siekiant perprasti mįslingus Descartes'o samprotavimus apie protą ir valią tenka iš pradžių prisiminti, kaip tie dalykai buvo suprantami ligtolinėje filosofijoje. O pamatą tradicinei pažinimo sampratai padėjo dar Sokratas. Mat jau Sokratas, atsiribodamas nuo jusliškumą sureikšminusių sofistų, išskiria mąstymą kaip tikro pažinimo būdą¹⁵. Ir tas pats Sokratas pradeda aiškiai tapatinti mąstymą ir valią. Mat, jo akimis, tikras pažinimas yra normatyvus, t. y. tikrai mąstymu (protu) pažindamas, žmogus būtinai ir teisingai (etiškai) elgiasi. Sokrato idėjas teoriškai plėtojęs ir pagrindęs Platonas savo ruožtu konstatuoja kitą proto ir valios sąsajos aspektą. Viename iš poetiškiausių ir giliausių savo dialogų *Faidras* jis parodo, kad tik teisingai (etiškai) elgdamasis žmogus gali tikrai pažinti¹⁶. Taigi valia ir protas čia funkciškai taip suaugę, kad jų santykis patenka į savotišką loginį sūkurį: tik teisingai gyvenant galima tikrai pažinti, o tikrai pažįstant tegalima teisingai elgtis. Platonas pamėgina išspręsti tą sūkurio problemą, šeštojoje *Valstybės* knygo-

je patikslindamas mąstymo ir valios santykį ontologiniu aspektu. Mąstymas operuoja idėjomis, kurias veikia aprėpia būtis, o valią konstituoja Gėrio vertybė. Šių esybių ryšys yra toks: „...pažiniems daiktams gėris suteikia pažinimą, buvimą ir esmę, nors pats gėris nėra būtis; reikšmingumu ir galia jis pranoksta ją“ (Platonas 1981: 240). „Tad tai, kas pažįstamiems daiktams suteikia teisingumą (tikrumą – *S. J.*), o žmogui – sugebėjimą pažinti, ir laikyk gėrio idėja – žinojimo ir tiesos pažinimo priežastimi“ (ten pat). Kitaip tariant, vertybiškai (gėriu) konstituota valia savo ruožtu konstituoja pačią būtį bei angažuoja jos pažinimą. Taigi mąstymas yra visiškai pajungtas tiek funkcionaliai, tiek turiningai gėrio vertybei, arba ją įkūnijančiam Dievui. Įsisąmonindamas šią situaciją, pats mąstymas iš savo stovėsenos turėtų neišvengimai konstatuoti savo bejėgiškumą arba, konkrečiau šnekant, savo ribotumą ir pajungtumą tam, kas jį konstituoja ir šia prasme viršija. Formaliau šnekant, mąstymas turėtų konstatuoti savo ribotumą, t. y. tiek gnoseologinę, tiek ontologinę priklausomybę nuo neribotos esybės. Konstatuodamas savo substancialų buvimą, mąstymas turėtų pripažinti to buvimo priklausomybę nuo jį konstituojančios (legalizuojančios) vertybės ir veikiai pripažinti ją įkūnijančios esybės prioritetinį buvimą. Taigi dekartiškasis Dievo įrodymas¹⁷ savo išvadamis iš esmės kartoja kito filosofijos klasiko išvadas, o tai, aišku, turėtų kelti didesnę pasitikėjimą tuo įro-

¹⁵ Ar ne panašiai elgiasi ir Descartes? Juk ir jis pirmajame apmąstyme totalia abejojone atsiriboja nuo jusliškumo, kad netiesiogiai sutelktų sielą mąstyme.

¹⁶ Plg.: „Jei tik negali geresniosios mąstymo galios, atvesdamos [žmogų] prie tvarkos kasdienėje buityje ir filosofijoje, tuomet [mylėtojas ir mylimasis] palaimingai nugyvena čionykštį gyvenimą – sutardami, susitvardydami ir būdami padorūs, paverge tai, kas sieloje pagimdo ydą, o tai, kas išugdo dorybę, – išlaisvinę (Platonas 1996: 56).

¹⁷ Descartes valią nusako taip pat vertybiškai: „Jos (valios) esmė yra ta, kad tą patį dalyką galime padaryti arba nepadaryti, t. y. teigti arba neigti, siekti arba vengti jo. <...> kuo aš labiau linkęs į vieną iš jų, ar todėl, kad akivaizdžiai žinau, jog joje yra gėrio ir tiesos, ar todėl, kad Dievas taip disponuoja mano mintimis, tuo labiau pasirenku ir suvokiu“ (Dekartas 1981: 198).

dymu. Tenka pripažinti, kad filosofijos klasikais, ko gero, išvelgia tuos pačius pamatinius žmogiškumo dalykus, bet aprašo juos savo laikmečio kalba, taigi tik iš pirmo žvilgsnio yra skirtingi. Tačiau akivaizdu ir tai, kad klasikais vis dėlto yra aukštesnio skrydžio paukščiai ir kasdienis mąstymas sunkiai prisitaiko prie jų išvadų, kurios ir šiame tekste vis dar lieka mįslingos. Tačiau kol kas pažiūrėkime, kaip ši klasikinė struktūra pasikeičia Decartesui įdiegus į ją *cogito* principą. *Cogito* numato *ego*, o šis savo ruožtu jau tyliai reikalauja perkvalifikuoti ir tikėjimo santykį iš jo pozicijų. Tai jau gerokai vėliau padaro M. Buberis ir ypač E. Levinas, atskleidamas filosofavimo anapus būties ir esmės galimybę. Na, o kol kas dekartiškasis *ego* per nesuformuotą asmenybės tapatumo prielaidą aptinka tikėjimo santykyje atsiveriančią struktūrą ir pradeda ją savintis pritaikydamas prie savo formalios esmės. Todėl gėriu konstituojama Dievo valia čia virsta privačia valia, tačiau su tais pačiais įgaliojimais įtikrinti žinojimą. Negana to, priderinta prie formule *cogito* nieko nevaržomos konstruktyvaus mąstymo laisvės ji pati persiima abstrakčia laisve. Todėl Descartes ir gali konstatuoti žinojimą įtikrinančios valios platumą, sudarantį galimybę klaidai. Tačiau klaida, matyt, nutinka ne tik valios sprendime – ją paruošia konstruktyvus mąstymas arba protas, galintis laisvai konstruoti idėjas, visai nenumatytas dieviška jame projekte, taigi ir nepalaimintas jo gėrio valia, arba tiesiog neaiškios socialinės reikšmės dalykus. Būtų paprasčiausia ir logiškiausia tuos naujus žinojimus įtikrinti ligtoline valia, tematizuota laiko patikrintu žinojimu, ir tradicija iš pradžių taip ir elgiasi, pasitelkdama net inkviziciją. Tačiau naujasis žinojimas reikalauja didesnių teisių ir jas išsikovoja kaip tik per *cogito*.

Šis nusavina bei pakeičia valią ir taip perimdamas tikrumo instancijos monopolį pats ima spręsti, kas tikra, o kas ne. Ir sprendžia jau pasverdamas ne gėrio kriterijumi, bet fenomenologiniu aiškumo ir ryškumo tikrumo matu. Na, o tada jau galioja *verum ipsum factum*, kaip dar naujaisiais amžiais konstatuoja G. Vico, t. y. idėja yra tikra tam, kuris ją sukonstruoja. Todėl tiesa laipsniškai darosi privataus sprendimo reikalu, o dėl būtinumo derinti sprendimus tarpusavy – galiausiai socialiai suderintu reikalu, t. y. formalia konvencija. Taigi tiesa darosi priklausoma nuo demokratiškos balsavimo procedūros, pavyzdžiui, kokioje nors mokslo taryboje ar mokslų akademijoje. O demokratija, kaip pažymėjo dar antikos klasikais, deja, nėra pati tobuliausia socialinio sambūvio forma. Mat ji neretai apsilenkia su išmintimi ir dėl artimiausių politinių išlošių populistiskai orientuojasi į pigiausias akimirkos reikmes, taigi gali pašventinti visai įtartinus dalykus¹⁸. O pati klaida tiesiogiai nutinka, kai valiai reikia daryti sprendimus apie žinojimus, esančius, platoniskai šnekant, anapus gėrio konstituojamos būties. Juk konstruktyvusis *ego* jau generuoja ir tokius žinojimus. Tradiciniu požiūriu tai ne žinojimai, o erezijos, šiuolaikiniu – tiesiog informacija. Descartes dar viliasi, kad su *cogito* susaistyta naujoji valia iš principo dar gali tobulai atlikti savo misiją: „...kai valią išlaikau savo žinojimo ribose ir ji nesprendžia apie tai, ko aiškiai ir tiksliai nepažįsta protu, apsirikti neįmanoma“

¹⁸ Gana dviprasmiškai šia prasme išrodo visai nese-nas demokratiško mąstymo pavyzdys JAV, kur demokratinius įgaliojimus savo veiklai gavo gėjiškus polinkius atvirai demonstruojantis vyskupas. Kadangi tikėjimas vis dėlto dar aiškiai remiasi religinio gėrio matu, kanonizuotu Šventajame Rašte, tai lieka tik stebėtis, kokios to rašto vietos numato tokią vyskupystę.

(Dekartas 1981: 202). Tačiau vien į žinojimo aiškumą ir ryškumą arba vien į formalią tiesą orientuota¹⁹, taigi potencialiai nuo tarnystės gėriui atpalaiduota valia jau gali ignoruoti įtikrinamų žinojimų socialinio reikšmingumo ženklą, todėl gali palaiminti vien formaliai tikrus, taigi įteisinti netgi sociumui žalingus žinojimus. Socialinio žinojimo įtikrinimo situacija darosi analogiška tai, kurią išgyvena AIDS apsikrėtęs organizmas. Kaip organizmo imuninė sistema nebeatpažįsta, kas jam kelia pavojų ir su kuo reikėtų kovoti, taip ir *cogito* išlaisvinta valia praranda orientyrus atskirti, kokie žinojimai žalingi sociumui, o kokie ne. Visi žinojimai virsta objektyvia informacija, teikiančia veikimo nuorodas su etiškai neapdraustomis pasekmėmis. Tiesa, pats Descartes taip toli dar nenuėina, nes viena koja vis dar remiasi tikėjimu, ir tai per tą pačią neišreikštą asmenybės tapatumo sąsają garantuoja konstruktyviajam žinojimui ir Dievo (gėrio) kontrolę. Tačiau *cogito* tiesiogiai nesaistomas jokios kitos privalomybės, išskyrus loginę, todėl jau potencialiai laisvas ir Dievą traktuoti vien kaip idėją, taigi atsipalaiduoti nuo vertybinių suvaržymų. Ir jau netrukus Švietimo epocha žengia tą žingsnį.

O Descartes savo *Metafiziniuose apmąstymuose* vis dar šlovina Dievą ir, tarsi nujausdamas *cogito* keliamas grėsmes, ieško papildomų Dievo tikrumo argumentų. Dar vieną argumentą jis randa pagrįsdamas *cogito* sukompromituotą materialių daiktų prielaidą. Juk net įsiveikus su klaidos problema, daiktų buvimas lieka nepaaiškintas. Tiesa, *cogito* yra sau pakankamas ir net mąstymo uždaruje gali

tobulai vykdyti savo pažintinę misiją. Tam visiškai pakanka *cogito* tiesiogiai įžvelgiamų idėjų ir jam pajungtos įtikrinamos valios. Šia prasme daiktai kogituojančiam mąstymui yra pertekliška prielaida ir tiesiogiai neturėtų kelti jokio rūpesčio. Tačiau greta vis dar lieka jausliškumas arba, kaip sako pats Descartes, vaizduotė, kuri numato daiktus. Be to, daiktai labai svarbūs ir be galo gajam kasdieniam mąstymui, su kuriuo vis tik reikia jei ne skaitytis, tai bent jau paaiškinti jo kvailumo priežastį. Taigi norom nenorom Descartes'ui tenka užsiimti, rodytusi, pašaline *cogito* atžvilgiu problema ir pratęsti metafizinius apmąstymus, kai pagrindinė jų misija jau lyg ir įvykdyta.

Iš pradžių penktajame apmąstyme Descartes nauju argumentu sutvirtina Dievo įrodymą ir taip paruošia prielaidą savo šeštajam apmąstymui, kuriame jau tiesiogiai pagrindžia materialių daiktų tikrumo galimybę. Naujasis argumentas nėra toks jau naujas, nes remiasi visuose apmąstymuose eksploatuojamu fenomenologiniu aiškaus ir ryškaus mąstymo pažintinio tikrumo kriterijumi. Descartes tik papildomai išryškina ontologinę šio kriterijaus esmę: „visa, kas tikra, yra kažkas (egzistuojantis – S. J.), kadangi tiesa – tai tas pats, kas būtis“ (Dekartas 1981: 204). Po to belieka konstatuoti aiškią ir ryškią išvadą, skelbiančią, kad traktuojant Dievą kaip pačią tobuliausią būtybę „būties negalima atskirti nuo Dievo esmės“ (Dekartas 1981: 205). O tada jau galima retoriškai išdidžiai paklausti: „Argi tai nėra Dievo buvimo patvirtinimas arba įrodymas?“ (ten pat). Šį įrodymą grindžianti prielaida tėra tik jau cituoto Platono pamatinio teiginio apie gėrio, būties ir pažinimo santykį atgarsis, taigi neabejotinai galioja tradicijai mąstymui, kurio tikrumą ir būtiškumą abipusiškai susieja gėrio vertybė. Tačiau *co-*

¹⁹ Plg.: „...natūrali proto šviesa mus moko, kad pažinimas protu turi eiti pirmiau už laisvos valios pasiryžimą“ (Dekartas 1981: 200).

gito jau atpalaiduoja konstruktyvų mąstymą nuo gėrio. Taigi tokiam mąstymui palankiausiai atveju, t. y. nepraradus ryšio su tikėjimu, dar galiotų tik kuklesnė vienpusė kitos krypties išvada, t. y. kad būtis – tai tas pat, kas tiesa. Tačiau perėjimas nuo pažintinio tikrumo prie būtiškojo konstruktyvaus mąstymo atveju jau yra nekorektiškas, nes būtis konstituta vertybiškai, o ne logiškai ar pažintiškai. Savaip tai pabrėžia ir Platonas, kai konstatuoja logiškumo (teoretiškumo) trūkį mėginant paaiškinti, kaip gėris konstituoja būtį²⁰. Būties dalykai yra iš principo prieinami teoriniam mąstymui ir tarp jų galioja logiškumo ryšiai, kuriuos korektiškai mąstant ir galima konstatuoti. Taigi Descartes visiškai teisingas, kad, pavyzdžiui, kalno idėja logiškai susijusi su slėnio idėja. Teisingas jis ir subtiliai sakdamas, kad „tai, jog negaliu suvokti kalno be slėnio, nereiškia, kad pasaulyje yra koks nors kalnas ar koks nors slėnis, bet tik tai, kad kalnas ir slėnis, nepaisant to, ar jie yra, ar ne, yra neatskiriami vienas nuo kito“ (ten pat). Tačiau Dievas (gėris) nepriklauso būčiai²¹, taigi mąstyti jo idėją ir buvimą kartu galima ne dėl to, kad tie dalykai būtų susieti logiškai kaip būties dalykai, taigi ne dėl to, kad tai, atseit, logiškai numato Dievo, kaip tobuliausios esybės, sąvoka. Pats Descartes tai irgi pabrėžia nurodydamas, kad Dievas ir būtis neatskiriami ne dėl to, „kad aš taip mąstau arba savo mąstymu primetu daiktams kokią nors būtinybę. Priešingai, būtinybė, esanti pačiame daikte, t. y. Dievo buvimo būtinybė, pri-

verčia mane taip mąstyti“ (Dekartas 1981: 206). Taigi visai ne loginės prigimties būtinybė manipuliuoja mąstymu ir verčia jį mąstyti tiek kai kuriuos dalykus kaip susietus, tiek ir esant Dievą. Ar ne apie tą pačią būtinybę, konstituojančią būtį bei jos pažinimą, byloja ir garsioji Platono ištara?²² Taigi yra dvi būtinybės, arba kaip pasakytų M. Buberis – du pamatiniai žodžiai: aš – tai ir aš – tu. Dvi žodžių poros steigia du būvius – mąstymo būvį ir tikėjimo būvį²³. Kaip matyti, Descartes jau iš dalies skiria tuos būvius, nes jo įteisintas *ego* jau potencialiai numato šias dvi M. Buberio išskirtas pamatinės žmogaus laikysenas. Tačiau Dievą Descartes įrodinėja operuodamas abiejų būvių būtinumais vienu metu, taigi bevargo peršokdamas nuo mąstymo logikos prie tikėjimo „logikos“. Dievo buvimas steigiasi tikėjime, o mąstymas savo ruožtu gali fiksuoti Dievo buvimo faktą ir asimiliuoti jį kaip loginę išvadą: juk tiki ir mąsto vis tas pat asmuo. Štai kodėl Descartes’ui pavyksta penktajame apmąstyme, kaip jam pačiam rodosi, dar kartą visai korektiškai įrodyti Dievą. Tiesa, šis įrodymas galioja tik tikinčiajam, kuriam Dievo buvimas duotas, vaizdingai šnekančiam, kitu nei mąstymas kanalu. Užtat tokio įrodymo nelabai be pajėgia suprasti vien iš *co-gito* pozicijų jį rekonstruojantis nūdienos žmogus, kuris dekartiškąją dvimatę konstrukciją projektuoja į vienmatę *cogito* plokštumą ir, suprantama, aptinka projekcijoje loginių spragų. Mat vien mąstymo prasme Dievas tėra tik

²⁰ Plg.: „Bet, mielieji, kasyragėris patssavaimc, kol kas šitai palikime nuošalyje, nes, man atrodo, jis yra aukštesnis už tas nuomones, kurias galėjau susidaryti pagal dabartinį savo supratimą“ (Platonas 1981: 237).

²¹ Plg.: „...tačiau pats gėris nėra būtis; reikšmingumu ir galia jis pranoksta ją“ (Platonas 1981: 240).

²² Plg.: „Tad tai, kas pažįstamoms daiktams suteikia teisingumą, o žmogui – sugebėjimą pažinti, ir laikyk gėrio idėja – žinojimo ir tiesos pažinimo priežastimi“ (Platonas 1981: 240).

²³ Plg.: „Pamatiniai žodžiai pasako ne kokį dalyką, kuris būtų šalia jų; sakomi jic steigia tam tikrą būvį“ (Buber 1998: 69).

idėja tarp kitų idėjų, ir net jo tobulumas nenumatyta jo kaip idėjos buvimo kur nors kitur, išskyrus patį mąstymą. Negana to, liekanti vien mąstyme, ne tik „leista įsivaizduoti žirgą su sparnais ir be sparnų“ (Dekartas 1981: 206), bet netgi Dievą – tiek su tobulą, tiek bene tobulą ar net, kaip pridėtų Nietzsche, apskritai kaip mirusį. O Descartes dar tiki ir mąstyme artikuliuoja tikėjime atsiveriantį vaizdą, todėl ir mąsto Dievą ir buvimą kartu, nes, anot jo, tai primeta daikto būtinybė, arba, kaip pasakytų E. Levinas, per tikėjimą į mąstymą ateinantis Dievas (Levinas 2001: 61). Mąstymas gali aptikti tam tikrus ryšius, bet ne jis tuos ryšius steigia. Taigi nesant steigiančios (tikėjimo) nuostatos, mąstymas negali aptikti tam tikrų ryšių, taigi ir šiuo atveju pagrįsti Dievo buvimo. Todėl tiek dekartiškasis Dievo įrodymas, tiek, matyt, ir Dievo įrodymas apskritai negali įtikinti Dievą netikinčiojo žmogaus, nors šis galbūt ir viltųsi išstudijavęs įrodymą pelnyti tikėjimą ir juo žadamas gėrybes. O ir tikinčiojo jis nepriartina prie Dievo nei per nago juodymą, bet tik uždeda apynasrį mąstymui, atskleisdamas jo ribotumą ir temiškąją priklausomybę nuo kitokio nei mąstymas santykio²⁴.

Įvertinant Dievo vaidmenį tradicinio mąstymo pažintinėje struktūroje, Dievo įrodymas įkelia į kogituojantį mąstymą tradicinio pažinimo konstituojančią principą. Įsisąmonindamas šį principą, kogituojantis mąstymas tarsi permato dieviškosios kūrybos aktą, ir jam da-

²⁴ Plg.: „...žinojimo tikslas yra padaryti, kad Kitas taptu Tuo pačiu. O Begalybės idėja, priešingai, implikuoja Nelygaus mąstymą. Aš pradėdau nuo Descartes'o begalybės idėjos, kur šios idėjos idcatum, arba tai, į ką ji taiko, yra dalykas, nepalyginamai didesnis už patį aktą, kuriuo tasai dalykas mąstomas. Tarp akto ir to, prie ko tas aktas leidžia prieiti, yra disproporcija“ (Levinas 1994: 92).

rosi akivaizdu, „jog kiekvieno žinojimo teisingumas ir tikrumas priklauso tik nuo tikrojo Dievo pažinimo“ (Dekartas 1981: 209). O tai jau savo ruožtu atveria perspektyvą „tobulai pažinti <...> ne tik dalykus, esančius jame (Dieve – S. J.), bet ir tuos, kurie priklauso kūniškai prigimčiai“ (ten pat). Kitaip tariant, įsisteigusi *cogito* sąsaja su Dievu sudaro prielaidas perartikuluoti tikėjimu konstituojamą tradicinę pažinimo struktūrą, taigi ir perimti jos prielaidas bei turinį. Tradicinio mąstymo ontologinis profilis, išryškintas dar Platono bei Aristotelio, numato dvejopas ontologines esybes – idėjas ir daiktus. Kadangi idėjos *cogito* prieinamos tiesiogiai, tai asimiliuojant tradicinį pažinimą problemiška lieka tik daiktų prielaida. Jų nusavinimas ar pagrindimas iš *cogito* pozicijų ir lemia tradicinės pažintinės struktūros dekartiškojo perartikuliavimo kryptį. Kadangi daiktai aptinkami juslišku, arba, kaip jį vadina Descartes, vaizduote, tai jis ir rekonstruoja tradicinę pažinimo sampratą, pabrėžindamas kaip tik jusliškąjį jos aspektą. Taigi jis ir gali konstatuoti, kad yra dar viena *cogito* numatomam *ego* tiesiogiai prieinama pažintinė galia. Paties Descartes'o žodžiais, toji gali yra „ne kas kita, kaip tam tikras sugebėjimo pažinti santykis su kūnu, kuris pažinimo galiai (kogituojančiajam *ego* – S. J.) iškyla vidujai ir, vadinasi, (kaip ir pats *cogito* – S. J.) yra“ (Dekartas 1981: 211). Nuoroda į kūną čia jau nedviprasmiškai liudija, kad savintis ir įsameninti linkęs *ego* pareiškia nuosavybės teises į lig tol antikos klasikų kaip anonimišką aptartą, taigi tarsi be šeimininko buvusią pažintinę galią. Ši išvada numato ir tai, kad *ego* jau disponuoja bent dviem pažintinėmis galiomis, taigi norom nenorom tenka aptarti ir jų skirtį. Iki šiol ta skirtis netiesiogiai buvo nurodoma tik iš *cogito* pozicijų,

pabrėžiant, kad jis yra vien maštantis daiktas. O dabar Descartes tą pačią skirtį konstatuoja ir iš vaizduotės, arba tradicinio mąstymo. Ir padaro tai analizuodamas daugiakampės figūros suvokimo protu ir vaizduote galimybes. Čia ir paaiškėja, kad, pavyzdžiui, galima „penkiakampio figūrą <...> be jokios vaizduotės suvokti taip pat gerai, kaip ir tūkstantkampį“ (Descartes 1981: 212). Tačiau tūkstantkampio įsivaizduoti neįmanoma. Užtat galima įsivaizduoti penkiakampį, skiriant „dvasios dėmesį kiekvienai iš penkių jo kraštinių, taip pat plotui bei erdvei, kurią jos apriboja. Taigi <...> norint įsivaizduoti man reikia ypatingo dvasios įtempimo, kuriuo nesinaudoju ką nors suprasdamas ar suvokdamas. Ši ypatinga dvasios įtampa aiškiai rodo skirtumą tarp vaizduotės ir protavimo, arba grynojo suvokimo“ (ten pat). Natūralu, kad tradicinis pažinimas, prie kurio *ego* visiškai prisilieja per Dievo įrodymą, yra kažkas kita nei *cogito*. Visiškas *cogito* autonomiškumas, taigi ir pakankamumas, verčia atsiriboti nuo šios kognituojančiajam *ego* tapusios prieinama pažintinės galios. Todėl Descartes visai korektiškai nurodo: „šis mano (štai privatizacijos ženklas – *S. J.*) sugebėjimas įsivaizduoti, kadangi jis skiriasi nuo galios suvokti, visai nėra būtinas mano prigimčiai arba esmei, t. y. mano dvasios esmei. Juk netgi neturėdamas šio sugebėjimo, likčiau toks pat, kaip ir dabar“ (ten pat). Šitaip sutapatinus *cogito* su žmogaus esme, akivaizdžiai pasimato, kad *cogito* perspektyvoje gali atsikratyti ne tik ta visai nebūtina vaizduotės pažintine galia, bet ir tą galią konstituojančiu principu, t. y. Dievu, arba, kaip pasakytų Hegelis, kartu su vandeniu išpilti iš vonelės ir kūdikį. Tačiau Descartes, ką tik per tą patį *cogito* sutvirtinės diplomatinius santykius su Dievu, tos grėsmės dar neįžvelgia. Be

to, jam šiuo metu rūpi iš jau *cogito* nusavinto tradicinio mąstymo surasti tikrą priegią prie daiktų. Todėl jis įžvalgiai išmąsto kitą jam strategiškai reikalingesnę išvadą, kad „vaizduotė priklauso nuo kažko netapataus mūsų dvasiai“ (ten pat). Juk iš tikro, jei jau *ego* disponuoja pažintine galia, nesusijusia su jo esme, tai, matyt, ta galia priklauso nuo kitų ir su kita esme susijusių dalykų. Nesunku nuspėti, kad, ko gero, tai ir yra daiktai. Tačiau *cogito* netenkina ‘ko gero’. Jam reikia visiškai tikrų išvadų, todėl Descartes pradeda gilintis į šio pertekliško pažintinio sugebėjimo turinį. Ir čia jau ima aiškėti keisti dalykai, t. y. kad ta vaizduotė, nors ją Descartes ir sieja su juslėmis, nėra grynas jusliškumas, išryškėjantis *cogito* kaip grynojo mąstymo priešpriešoje. Pasirodo, šioje vaizduotėje jusliškumas kažkaip keistai susipynęs su mąstymu. Descartes netgi sako, kad tai yra mąstymas, kurio metu dvasia „įsivaizduodama gilinasi į kūną ir tiria tai, kas jame atitinka idėją, kurią pati sukūrė ar gavo pojūčiais“ (ten pat). Čia jau darosi akivaizdu, kad aptardamas vaizduotę Descartes kalba tikrai ne apie kokį nors grynąjį jusliškumą, bet apie tradicinį mąstymą, kurio svarbi dedamoji yra jusliškumas. Juk ir Platonas *Faidone* aiškindamasis, kaip vyksta pažinimas, ir veikia nustatydamas, kad pažinimas yra idėjų prisiminimas, negali išsiversti be jusliškumo dėmens: idėjų prisiminimą ir jam inicijuoja jusliškieji potyriai²⁵. O Descartes’ą tokia tradicinio mąstymo esmės įžvalga jau visiškai priartina prie kūnų buvimo prielaidos. Mat „nesunku suprasti, kad įsivaizdavimas gali vykti būtent to-

²⁵ Plg.: „...jyslėmis suvokus kokį nors daiktą – išvydus, išgirdus ar kaip kitaip patyrus, galima dėl jo pagalvoti apie kitą, jau pamirštą (idėją – *S. J.*), prie kurio siekia priartėti šis daiktas, nepanašus į aną ar panašus“ (Platonas 1999: 51).

kiu būdu, jei tik kūnai iš tikrųjų egzistuoja“ (ten pat). „Bet tai tik tikėtina“ (ten pat) prielaida, nes visiškai tikrai kūnų buvimą galima pagrįsti tik logiškai susiejus juos su jau įtikrintais *cogito* arba Dievu. Kadangi *cogito* visiškai uždarytas mąstyme, tai lieka vienintelė galimybė susieti daiktus su Dievu. Ir Descartes mėgina realizuoti šią galimybę pasitikslindamas, „ką reiškia ‘juntu’“²⁶ (Dekartas 1981: 213). Ir čia jau pradeda ryškėti kasdieniam mąstymui labai akivaizdus, bet visiškai nepriimtinas filosofiniam mąstymui pažinimo vyksmo vaizdas. Pasirodo, idėjos kyla iš pojūčių ir atsiranda mąstyme be juntančiojo sutikimo, t. y. pasyviai. Be to, pojūčiais gaunamos idėjos yra gyvesnės, išraiškingesnės ir tikslesnės už tas, kurias galima įsivaizduoti mąstyme ar rasti įsirežusias atmintyje. Todėl Descartes daro išvadą, „kad jos negali kilti iš mano (*cogito* – *S. J.*) dvasios. Taigi reikėjo, kad jas manyje sukeltų kažkas kita“ (Dekartas 1981: 214). Negana to, dar labiau įsižiūrėdamas į tradicinio mąstymo pažintinę struktūrą, Descartes ryžtasi dar vienai, akivaizdžiai *cogito* interesus ignoruojančiai išvadai: „neturiu savo prote jokios idėjos, kuri būtų aplenkusi pojūčius“ (ten pat). Šioji tezė padeda pamatus paskesnei empiristinei pažinimo interpretavimo tradicijai naujųjų amžių filosofijoje, kuriai pamatus kloja Locke’as, o iki loginio absurdo išplėtoja J. Berkeley ir D. Hume’as. Na, o Descartes toliau gena apmąstymų skaitytoją prie jam rūpimos išvados. Paskutinioji jo išvada jau tiesiog stumte stumia

²⁶ Pasyvus jusliškasis pažinimas tarsi išskliaudžia pažįstantįjį, taigi formuluotė ‘juntu’ aiškiai rodo, kad *cogito* netgi čia jau primeta savo pirmojo asmens formą. Ir jusliškumas iš esmės perartikuliuojamas iš ego pozicijų, nors anksčiau filosofijoje jis buvo aptartas tarsi anoniškai, t. y. adekvačiai jo primčiai.

prie taip akivaizdžios kasdieniam mąstymui daiktų prielaidos: juk turi būti ir „dalykai, panašūs į jų sukeltas idėjas“ (ten pat). Tiesa, loginio būtinumo tokioje išvadoje vis dar nėra. Tačiau jį gali adekvačiai pakeisti viešpataujancios ontologinės instancijos, t. y. Dievo palaiminimas. Ir Descartes jį be vargo gauna. Iš tikro pasyvus sugebėjimas just, t. y. suvokti ir pažinti jutiminių daiktų idėjas, būtų neįmanomas, jei „neturėčiau pats ar kažkas kitas aktyvaus sugebėjimo, galinčio kurti šias idėjas“ (Dekartas 1981: 217). Logiška manyti, kad kažkas turi aktyvinti ir palaikyti tokį pažinimą. „Bet aš pats, būdamas tik mąstantis daiktas, negaliu turėti šio aktyvaus sugebėjimo todėl, kad jis anaiptol nesuponuoja mano mąstymo, taip pat todėl, kad šias idėjas gaunu, prie jų neprisidėdamas, labai dažnai netgi prieš savo valią. Vadinasi, jos būtinai turi būti kokioje nors skirtingoje nuo manęs substancijoje, kurioje, kaip jau minėjau anksčiau, formaliai ir eminentiškai būtų visa tikrovė, objektyviai esanti idėjose, sukurtose šio sugebėjimo“ (ten pat). „Kadangi Dievas nėra apgavikas, tai darosi aišku, kad jis idėjų nesiuočia pats ar per kokį nors kitą tvarinį, kuriame jų tikrovė yra ne formaliai, bet vien tik eminentiškai. Juk Dievas nedavė man jokio (kito – *S. J.*) sugebėjimo tai pažinti, bet, priešingai, sukūrė mane linkusį tikėti, kad idėjos kyla iš kūniškų daiktų. <...> Vadinasi, reikia padaryti išvadą, kad yra kūniški, egzistuoją daiktai“ (ten pat). Kaip matyti, Descartes grąžina pirmine totalia abejojone suspenduotų daiktų tikrumą, rekonstruodamas tikėjimu besiremiančio tradicinio pažinimo struktūrą. Platonas savo garsiąja ištara tarsi iš šalies konstatuoja tradicinio pažinimo sąlygotumą gėrio vertybe, o Descartes, tarsi iš vidaus rekonstruodamas to pažinimo specifiką, nustato

vienos iš jo prielaidų loginį suderinamumą su *kartu* gėriu, kurį jam įkūnija Dievas. Nesileidžiant šiame tekste į viduramžiškais terminais realizuoto daiktų priderinimo prie Dievo platesnę analizę, galima tik konstatuoti, kad įrodžius Dievą pagrįsti materialiu daiktų prielaidą Descartes'ui buvo tik loginės technikos reikalas. Juk Dievas, kaip tradicinio pažinimo pamatinis principas, numato visas šio pažinimo struktūrines prielaidas, taigi ir daiktus.

Dekartiškoji tradicinio pažinimo analizė atskleidžia kasdieniam mąstymui labai įprastą pažinimo vaizdą. Pažinimo pradžios taškas čia yra juslinis suvokimas, kuris inicijuoja formalios, t. y. vien mąstomos, idėjos pažinimą. Kadangi jusliškojo suvokimo turinys susiklosto pasyviai, tai jusliškumo dedamoji lemia tokio pažinimo pasyvumą, t. y. idėjos per jusles tarsi įsiūlo save pažįstančiajam. O tai savo ruožtu kaip tokio pažinimo prielaidą numato atitinkamą esybę, „kuri formaliai ir iš tikrųjų apima visa tai, kas objektyviai ir vaizdiniais yra idėjose“ (ten pat), t. y. kūniškos prigimties daiktą. Ir nors pažinimo rezultato – idėjos, arba, kaip pasakytų Descartes, eminentiškojo jusliškumo priedo, formali prigimtis logiškai kratosi, funkcionali mąstymo ir jusliškumo sąsaja vis tiek įperša jį galutiniam pažinimo rezultatui²⁷. Taigi norom nenorom tenka tą patį rekonstruoti ir tokį žmogaus atžvilgiu pasyviai susiklostantį pažinimą inicijuojančioje esybėje, t. y. daiktuose. Tačiau mąstyme save visiškai realizuojantis *cogito* potencialiai jau grasina nuskurdinti daiktus. Pagrindus daiktus, *cogito* įgyja tiesioginę prieigą prie jų, ir

naujųjų amžių filosofija pradeda laipsniškai distiliuoti iš daiktų jusliškumo priemaišą, kol galiausiai Kantui daiktas virsta tiesiog idėja. Plačiau žvelgiant, *cogito* loginis priderinimas prie ankstesniojo pažinimo sampratos atveria kelią šios sampratos perartikuliavimui iš *cogito* pozicijų. Įvertinant vien mąstomąją *cogito* prigimtį, tas perartikuliavimas virsta tradicinio mąstymo logine dekonstrukcija. Visa tai, kas buvo tarsi suaugę, logiškai atskiriama, ir dar Platono *Faidre* poetiškai aprašytas slėpingas ligtolinio pažinimo vaizdas virsta keista butaforija. Mįslingoje Platono ištauroje kai kurie jos dėmenys praranda savo aureoles ir paaiškėja, kad pažinimas tėra tik žmogaus gyvenimo spektaklio aspektas. Gėrio ir Dievo idėjos išreiškia šio spektaklio sąrangos socialinio sąlygotumo specifiką. Juk gėrį galbūt ir supaprastintai galima interpretuoti kaip sociumo egzistencijos sąlygą. Įvertinant tą aplinkybę, kad gėris nusakomas draudimais, galima tarti, kad gėrio vertybė nužymi žmogaus veiklos pozityvaus reikšmingumo ribas, t. y. ribas, iki kurių žmogaus veikla, besivaikanti trumparegiškų kasdienių interesų, vis dar neatsisuka prieš patį sociumą įvairiomis, pavyzdžiui, ekologinėmis, problemomis. Taigi gėris būtų žmogaus gyvenimo spektaklio funkcionalumą aprėžianti ir šia prasme pamatinė vertybė. Tokiame spektaklyje svarbiausia yra pats gyvenimas ir gėris čia tiesiogiai teikia etines jo nuorodas. Bet spektaklis rutuliojasi pasaulyje, t. y. scenoje, kurioje pilna dekoracijų. Jos turi savo reikšmes, nurodančias elgsenos scenoje galimybes. Jei su dekoracija reguliariai elgiamasi pagal jos reikšmę, ji besielgiančiajam ir žiūrovui virsta daiktu – ontologine pasaulio esybe. Daugybė taisyklių ir draudimų užtikrina spektaklio reguliarumą ir pastovumą, bet gėris yra visas tas taisykles ir drau-

²⁷ Štai kodėl net ir Platono idėjos, iškeltos į uždanęs (transcendencijos) sritį, vis vien lieka eidola, t. y. formaliai jusliškumą suponuojantys pavidalai.

dimus grindžianti, taigi šia prasme steigianti visą spektaklį tiek jo vyksmo, tiek jo scenovaizdžio prasme vertybė. Eilinis spektaklio dalyvis, kaip pasakytų egzistencialistai, įmetamas į sceną ir visą gyvenimą priverstas mokytis vaidybos. Jam tai gyvenimas pasaulyje, kuris primeta savo kietą ranką ir reikalauja iš jo prisitaikyti ir daugiau ar mažiau vykusiai vaidinti. Ta vaidyba ugdoma mokantis perskaičiuoti istoriškai besikeičiančių dekoracijų reikšmes. Reikšmės yra tarsi prilipusios prie dekoracijų ir įsisąmoninamos ne tik mąstymu kaip idėjos, bet lygiagrečiai ir juslėmis kaip socialaus judesio jusliškas kontūras: juk žmogus veikia kūnu daiktų pasaulyje, o judesio trajektoriją kontroliuoja mąstymu idėjų pasaulyje. Tokiame judesyje jusliškumas ir mąstymas tarsi sutampa ir vienam kitam tampa atskaitos tašku. Kadangi nusistovėjusiame spektaklyje butaforiškasis jo aspektas darosi nepastebimas, tai dekoracijos į spektaklio vyksmą panirusiam jo dalyviui virsta tiesiog, kaip pasakytų A. Camus, pasaulio sienomis, arba daiktais. Tokiame pasaulyje gyvenančiam žmogui visiškai akivaizdu, kad jusliška mąstomi daiktai tiesiog byloja jam savo reikšmes, kurios savo ruožtu teikia netiesiogines elgesio pasaulyje nuorodas. Plačiau žvelgiant, dekoracijos pajungtos spektaklio fabulai, kuri numato ir papildomų nedekoratyvių (nedaiktiškų) esybių ir nuorodų. Kadangi žmogiškasis spektaklis neturi kitos alternatyvos, išskyrus hamletiškąją, tai tam tikru būdu organizuoti jo elementai dėl spektaklio besitęsiančio pastovumo tarsi sukaulėja ir virsta tiesiog vieningu pasauliu, arba, kaip pasakytų minėti klasikais, būtimi. Tarus, kad fabula numato tikslą, tas tikslas pasidaro viso spektaklio, t. y. žmogaus gyvenimo, konstruojančiąją jėgą. Stebint tokio tikslo retrospektyvą, susidaro įspū-

dis, kad tas tikslas spektaklio elementus prisotina reikšmių, kad jis šia prasme juos tiesiog įsteigia ir apskritai angažuoja visą spektaklio vyksmą. Spektaklis vyksta tuo sklandžiau, kuo tobuliau jo dalyviai realizuoja spektaklio užmačią, o tą užmačią jie tuo geriau perpranta, kuo geriau pritampa prie jos funkcionaliai. Taigi ir išrodo taip, kaip sakė Sokratas, kad tikras žinojimas lemia teisingą (kongruentišką tikslui) elgesį, o teisingas elgesys leidžia tikrai pažinti, t. y. įsisąmoninti, kongruentišką tikslui elgseną. Taip žiūrint, spektaklio tikslas ne tik steigia jame leistinių ir realizuotinių reikšmių arba idėjų lauką (būtį) ir šia prasme lemia jų pažinimą, bet ir angažuoja patį jų pažinimo procesą. Juk tik įsisąmoninant, t. y. pažįstant tas reikšmes, galima jas realizuoti. Šią teorinę žmogiškojo spektaklio pusę mato ir pabrėžia tas, kuris likdamas jo dalyviu mėgina dar pažvelgti į jį iš šalies. O tai ir yra filosofas, arba, kaip pasakytų E. Levinas, žmogus, stovintis šalia daiktų ir mėginantis paaiškinti „be iliuzijų, be retorikos, pagal tikrą jų statusą <...> daiktų objektivumo, jų būties prasmę, atsakant ne tik į pažinimo klausimą „Kas tai?“, bet ir į klausimą „Kaip yra tai, kas yra, ką reiškia, kad tai yra?“ (Levinas 1994: 23). Taigi filosofas yra tarsi persiėmęs spektaklio režisieriaus pozicija, ir akivaizdu, kad jo ir eilinio spektaklio dalyvio, arba kasdienio žmogaus, pažintiniai interesai skiriasi. Ir natūralu, kad kiekvienas iš jų mato skirtingus pasaulio vaizdus, o todėl ir nesusikalba. Kasdienis žmogus pasaulį vartoja, taigi ir stebi jį tik iš vidaus, o todėl jo pažintinį interesą visiškai patenkina pirmasis klausimas. Atsakymus į tą klausimą jam byloja daiktai – besikartojančiu socialiniu judesiu sureikšmintos dekoracijos. Ir atpažinti tas jam gatavas reikšmes išmoksta tiek, kiek

išmoksta socialinės vaidybos. O filosofas, kaip vaizdingai nusakė dar Pitagoras, ateina į šį pasaulį tik stebėti ir, pernelyg aistringai neįsiveldamas į jo vyksmą, įgyja galimybę pažvelgti į jį tarsi iš šalies, taigi pamatyti jį kaip visumą. Tokiu žvilgsniu jau galima iš principo pamatyti dieviškosios kūrybinės virtuvės užkulius, t. y. kaip žodis (idėja, logos) virsta kūnu (daiktu). Tačiau ir filosofui vien stebėti pasaulį iš šalies nepakanka, kad perprastų jo, kaip spektaklio, užmačią. Mat žmogaus gyvenimas tėra dieviškoji komedija, t. y. realizuoja Dievo užmačią labai netobulai. Taigi filosofui tenka pačiam pataisant sujauktą tuštybių tuštybės vaizdą rekonstruoti tobulą žmogaus gyvenimo pavidalą. Platonui tai pavyksta padaryti *Valstybėje*. Ir jau žvelgdamas jos perspektyva, Platonas gali perprasti žmogaus būties sąrangos konstrukciją, t. y. pamatyti, kad ontologiškumas tėra socialinio reikšmingumo ženklas, paverčiantis idėją daiktu per vertybiškai (gėrio) užtikrinamą socialinio judesio pastovumą. Iš šalies stebint spektaklio vyksmą, daiktai tampa permatomi ir pasidaro tuo, kuo ir yra – tik jusliškai stebimomis dekoracijomis su tam tikromis mąstomosiomis reikšmėmis. Iš šios stovėsenos aišku, kad tik reikšmė ir yra svarbi, o pati dekoracija tėra jos iškaba, bet iškaba reikalinga, nes nurodo į reikšmę. O pažinti čia jau reiškia tiesiogiai įžvelgti reikšmę arba idėją. Jusliškumo priedas tarsi nebereikalingas. Todėl kasdienis žmogus ir filosofas jau nebesusišneka, mat kalbėdami lyg ir apie tą patį, labai užtikrintai teigia skirtingus dalykus. Kasdienio žmogaus požiūriu, filosofas šneka praktiškai bevečius ir netgi nelabai suprantamus dalykus, arba tiesiog pilsto iš tuščio į kiaura. O filosofas savo ruožtu gali herakleitiškai pašaipiai mestelti kasdieniam žmogui, kad šis elgiasi tarsi sap-

ne ir, būdamas čia, nebūna, t. y. nesuvokia, ką ir kam daro. Filosofas ne tik stebi, bet ir gyvena tame pačiame pasaulyje, taigi nepraranda gebėjimo veikti. O perpratus tokius reikšmingus dalykus, sunku atsispirti pagundai pataisyti netikusį gyvenimą, t. y. pamėginti parežisuoti spektaklį. Juk kas galėtų būti geresnis valdovas šiame pasaulyje, jei ne tas, kuriam pavyko perprasti dieviškąją žmogaus gyvenimo spektaklio užmačią? Dar didesnė pagunda keisti pasaulį, užuot jį tik aiškinus²⁸, atsiranda persiėmus *cogito* pozicija. Juk ši jau potencialiai nevaržoma vienintelio dieviškojo žmogaus gyvenimo projekto, bet laisva konstruoti ir kitokius, ‘geresnius’ visuomenės modelius. Net Platonas neatsilaikė tokiai pagundai, ir tai jam vos nekainavo gyvybės. O Descartes atsilauko, nes jis dar išminčius, kuris žino kuklią savo vietą pasaulyje. Žino, kad jam teduota stebėti spektaklį ir šlovinti jo režisierių. Ir Dievo įrodymas yra jam būdas, kuriuo tą priedermę realizuoja. Dievo įrodymu jis tariasi tik sustiprinęs tikėjimą ir pažabojęs į neribotą laisvę akivaizdžiai linkusį naująjį mąstymą. Tačiau *cogito* požiūris diktuoja savo logiką ir išdaro buvusią proto bei tikėjimo santarvę. *Cogito* ne tik įsamenina, bet atskirdamas mąstymą nuo kūno ir sudvejina žmogų, ir tokiam žmogui valia atsiskiria nuo proto, o protas – nuo žinojimo. Mat kiek valia prisiderina prie *cogito*, tiek ji pasirodo esanti visiškai laisva ir nevaržoma, kaip ir pats konstruktivusis *cogito*. Ir nors Descartes tradi-ciškai vis dar grąžina valią prie gėrio, tačiau potencialiai, t. y. tiek, kiek valia konstituojasi iš *cogito* stovėsenos, ji jau yra laisva nuo bet kokių vertybių, o tai jau gerokai vėliau kon-

²⁸ Plg.: „Filosofai iki šiol tik skirtingai interpretavo pasaulį, o iš tikro jį reikia keisti“ (Marx 1978: 200).

statuoja rėksmingasis Nietzsche. Bet naujaisiais amžiaus dar viskas greta ir viskas susipynė, ir toje sumaištyje Descartes'ui dar rodo, kad jam pavyksta suderinti *cogito* ir tikėjimo stovėsenas. Tačiau problemos jau kaupiasi kaip tamsūs debesys ir paskesnė naujųjų amžių filosofija jau sukasi kaip įmanydama, kad tik jas įveiktų. Štai Spinoza pamėgina formaliai įsitemkti naujojo *cogito* išoriškai suprastai mada, geometriškai perartikuluodamas etiką, taigi tarsi mėgina perrengti pagyvenusią daktą mini sionuku ir taip pademonstruoti, kad apnuoginantis *cogito* rūbas visiškai neveda iš kelio, o veikia tik skatina pamaldų elgesį. O Leibniz'as imasi atkurti akivaizdžiai šlyjančią tikėjimo ir proto santarvę savo garsiąja teodicėja, taip tarsi mėgindamas įkalbė-

ti *cogito* pasirašyti kosminį taikos paktą su pačiu Dievu. Ir abiem rodosi, kad jų siekiai nusiseka, nes jie dar viena ranka įsitemvė tikėjimo, kuris dar tramdo laisvam skrydžiui bekylantį *cogito*. Tačiau *cogito* džinas jau negrįžtamai išleistas iš butelio ir Descartes'o Dievo įrodymas jau nei grąžina jį atgal, nei supančioja švelnėmis tikėjimo grandinėmis ir juo labiau nesutvirtina tikėjimo, kaip viliasi Descartes. Tas įrodymas tik susieja *cogito* su Dievu ir numato naujojo konstruktyvaus ir tradicinio mąstymų superpoziją, taigi atveria tradicinio mąstymo visiško teorinio dekonstravimo ir perkonstravimo perspektyvą, nenuspėjamai keičiančią tiek žmogaus vaidybos pasaulio spektaklyje specifika, tiek jo dekoracijas.

LITERATŪRA

1. Buber, M. (1998). *Dialogo principas I: AŠ ir TU*. Vilnius: Katalikų pasaulis.
2. Galilei, G. (1961). *Sensate esperienze e certe dimostrazioni. Antologia*. Bari.
3. Dekartas, R. (1978). *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
4. Levinas, E. (1994). *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos.
5. Levinas, E. (2001). *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*. Vilnius: Aidai.
6. Marx, Engels (1978). *Ausgewählte Werke, Bd.I*. Berlin: Dietz Verlag.
7. Platonas (1981). *Valstybė*. Vilnius: Mintis.
8. Platonas (1996). *Faidras*. Vilnius: Aidai.
9. Platonas (1999). *Faidonas*. Vilnius: Aidai.
10. *Estetikos istorija I (1999)*. *Antologija. Senovės Rytai*. Antika. Vilnius: Pradai.

DESCARTES' PROOF FOR THE EXISTENCE OF GOD: PREMISES AND INTENTIONS

Skirmantas Jankauskas

Summary

The article deals with Descartes' Meditations, where his proof for the existence of God is taken as the starting point of the analysis. An attempt is being made to prove that namely this Proof of the Existence of God serves as the axis for the Meditations of Descartes, though the subsequent philosophy attribu-

ted a considerably greater significance to the *cogito* principle. At the same time, there is also supported the traditional attitude that the most important discovery of Descartes is precisely the *cogito* principle, which initiates the modern thinking. The principle is being discussed by separating the contexts of its dis-

covery and justification. It is maintained that this principle is directly implied by the structure of constructive thinking in natural science, while the hyperbolic doubting is just a tool used by Descartes to expose the principle. However, the new principle needs legalization, and the proof of God is the means by which Descartes adjusts the new principle to the traditional thinking. The connection with God established by the proof implies a possibility to assimilate the content of traditional thinking by means of the new principle, with it subsequently being shaped in accordance with the requirements of the *cogito*. Therefore, the article

reveals the friction between the new principle and the traditional thinking, and highlights the changes in the structure of traditional thinking that are caused by the friction and determine the ramifications of the subsequent philosophical trends. The article is concluded with the idea that the proof of God fails to fortify belief, contrary to the assumption of Descartes, but rather paves the way for the deconstruction of belief and the traditional thinking which is based on this belief.

Keywords: modern philosophy, proof of god, *cogito*, knowledge, traditional thinking, deconstruction.

Įteikta 2003 09 09