

Vytautas Kavolis ir Herbertas Marcuse'ė: mitologijos interpretavimo prieštaros

ALVYDAS NOREIKA

Lietuvos kultūros tyrimų institutas
alvydasn@gmail.com

Straipsnyje lyginami Amerikos lietuvių sociologo Vytauto Kavolio ir Frankfurto mokyklos atstovo Herberto Marcuse'ės požiūriai į Prometėjo, Narcizo ir Šėtono mitus. Įrodinėjama, kad šie požiūriai plėtojami radikaliai priešingomis kryptimis. Jei Marcuse'is Prometėjas yra žmogaus pavergimo ir išnaudojimo, kuriuos sąlygoja šiuolaikinio gamybinio aparato plėtra, simbolis, tai Kavoliui – užuojautos įkvėpto maišto prieš aukščiausiąją valdžią įsikūnijimas. Frankfurto mokyklos atstovui Narcizas simbolizuoja žmogaus nesuitaikymą (maištą) su šiuolaikinio gamybinio aparato reikalavimais ir tolimoje ateityje įvyksiantį nusikratymą šių reikalavimų ir visiškai laisvos ir nerepresyvos visuomenės susikūrimą. O, žvelgiant iš Kavolio požiūrio taško, markuziškas Narcizas yra ne kas kita kaip užsimaskavęs Šėtonas. Jis, kaip ir Šėtonas, maištauja ne užjausdamas kitus, bet vardan savęs ir savo nepatenkintų emocinių poreikių. Be to, straipsnyje aiškinamasi, kokios priežastys lėmė minėtus požiūrių skirtumus.

Esminiai žodžiai: Vytautas Kavolis, Herbertas Marcuse'ė, socialinė-psichologinė mitologijos interpretacija, politinė mitologija.

Viena iš Vytauto Kavolio sociologijos ypatybių – ypatingas dėmesys metaforoms¹. Metaforos Kavolį domina ir kaip tyrimo objektas, ir kaip pažinimo būdas. Pirmuoju atveju metaforos traktuojamos kaip įkūnijančios normatyvinius modelius, reguliuojančius individų sąmonės veiklą bei jų elgseną. Antruoju atveju į metaforas žvelgiama kaip į tam tikrus aiškinimo modelius.

Tarp įvairių Kavolio nagrinėtų metaforų aptinkame ir mitus apie Prometėją bei Šėtoną. Abu mitai lietuvių mokslininką pirmiausia sudomina kaip priemonė suprasti XX a. 7–8 dešimtmetį Vakarų pasaulį sudrebinusius radikalius socialinius ir meninius judėjimus – *Naująją kairę (New Left)*, jaunimo protesto judėjimą ir neoavangardą. Jis buvo įsitikinęs, kad Prometėjo ir Šėtono figūros leidžia tiksliai diagnozuoti varomąsias socialines-psichologines minėtų judėjimų jėgas ir įvertinti tiek jų teigiamas, tiek ir neigiamas puses.

Aiškindamas Prometėjo ir Šėtono mitus bei naudodamas juos suprasti ir įvertinti XX a. 7–8 dešimtmečio Vakarų socialinius

1 Valantiejus, A. Poetinė pažinimo kalba Vytauto Kavolio sociologijoje. *Vytautas Kavolis: Humanistica vs liberalia*. Sud. R. Karmalavičius. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2005, p. 40–68; Noreika, A. Metaforos Vytauto Kavolio sociologijoje. *Sociologija. Mintis ir veiksmai*, 2016, T. 39, Nr.2, p. 64–81.

ir meninius judėjimus, Kavolis netiesiogiai polemizuoja su Frankfurto mokyklos atstovu Herbertu Marcuse, kurio filosofija to meto maištininkams buvo vienas iš didžiausių įkvėpimo šaltinių, ir jo pateikta Prometėjo bei Narcizo mitų interpretacija.

Pagrindinis straipsnio tikslas – išsiaiškinti Kavolio ir Marcuseės požiūrių į Prometėjo, Narcizo bei Šetono mitus ypatybes ir jas nulėmusias priežastis.

Pirmoji priešara: Prometėjas – pavergimo ar maišto simbolis?

Prometėjo mito interpretaciją aptinkame vienoje iš pirmųjų Marcuseės monografijų *Eros and Civilization* („Erosas ir civilizacija“, 1955), kurioje dėstomas požiūris į šiuolaikinių Vakarų visuomenę bei kultūrą ir siekiama nubrėžti galimas alternatyvias jų raidos kryptis. Prometėjas monografijoje iškyla kaip mitologinis šiuolaikinės Vakarų visuomenės ir kultūros simbolis.

Aiškindamas, kas būdinga šiuolaikinei Vakarų visuomenei bei kultūrai, Marcuseė remiasi pagrindinėmis Karlo Marxo istorinio materializmo prielaidomis. Pasak Marxo, kad apskritai galėtume kalbėti apie istoriją, turi egzistuoti konkretūs individai. O kad individai egzistuotų, jie turi tenkinti savo fiziologinius poreikius: turėti, ką valgyti ir gerti, kuo rengtis ir kur gyventi. Kad patenkintų savo poreikius, individai turi pasigaminti reikalingus „reikmenis“. Gamina ne bet kaip, bet remdamiesi tam tikru gamybos būdu, naudodami tam tikras gamybos priemones ir atitinkamai pasiskirstydami darbais. Galiausiai tai, kaip individai gamina pragyvenimo reikmenis nulemia ir tai, kaip jie gyvena. Marxas rašo:

„Ši gamybos būdą reikia nagrinėti ne vien tuo požiūriu, kad jis yra fizinio individų egzistavimo atgaminimas. Jis daugiau yra jau tam tikra šių individų veiklos rūšis, tam tikras jų gyvenimo reiškimosi būdas, tam tikras jų gyvenimo būdas (kursyvas Marxo ir Engelso – A. N. past.). Koks yra individų gyvenimo reiškimosi būdas, tokie yra ir jie patys. Vadinas, tai, kas jie yra, sutampa su jų gamyba – tiek su tuo, *ką* (kursyvas Marxo ir Engelso – A. N. past.) jie gamina, tiek ir su tuo, *kaip* (kursyvas Marxo ir Engelso – A. N. past.) jie gamina. Taip sakant, tai, kas yra individai, priklauso nuo materialinių jų gamybos sąlygų“².

Kaip ir pridera Marxo pasekėjui, Marcuseė pradeda nuo to, kad šiuolaikiniai Vakarai yra brandi industrinė visuomenė. Jai būdinga išvystyta mašininė gamyba bei sudėtinga darbo organizavimo sistema. Šių dviejų veiksnių kombinacija lemia nepaprastą šios visuomenės produktyvumą. Negana to, produktyvumas, turėjęs būti priemone, šiuolaikiniuose Vakaruose virtęs tikslu savaime, o tai reiškia aukščiausiu tikslu, kuriam visi likę tikslai yra priemonės, o jis nėra priemonė niekam kitam. Produktyvumui tarnauja ne tik ekonomika, bet ir visos kitos visuomenės bei kultūros sritys. Tad, remdamasis tokiais sumetimais, produktyvumą Marcuseė paskelbia giliausiu šiuolaikinės Vakarų visuomenės ir kultūros pamatu.

Būtent produktyvumą – siekį kuo daugiau pagaminti – Marcuse'i įkūnija Prometėjo figūra. Jis rašo: „Nuo pat pradžių čia susiduriame su faktu, kad vyraujantis

2 Marksas, K.; Engelsas, F. *Vokiečių ideologija*. Vilnius: Mintis, 1974, p. 16.

kultūros herojus yra apgavikas ir (kenčiantis) maištininkas prieš dievus, kuris kuria kultūrą amžinos kančios kaina. Jis simbolizuoja produktyvumą, nesiliaujančias pastangas apvaldyti gyvenimą <...>³. Taip aiškindamas Prometėją, Marcuse'ė seka mito interpretavimo tradicija, kuriai pradžią davė Antikos dramaturgas Aischilas. Mite minimas ugnies pagrobimas leidžia Aischilui Titaną laikyti visų amatų pradininku. Jo tragedijoje „Prikaltasis Prometėjas“ skaitome: „Žodžiu, suglaudus viską, viena atsimink: / Visų menų išmokė žmones Prometėjas“⁴.

XIX–XX a. Vakarų kairiojoje mintyje Prometėjas buvo suvokiamas kaip teigiamas herojus. Ypač aukštai Titaną vertinęs Marxas, bene iškiliausias šios mąstymo tradicijos atstovas. Kaip tvirtina amerikiečių tyrinėtoja Carol Dougherty, viename iš savo ankstyvųjų rašinių Marxas Prometėją pavadinęs „pirmuoju filosofo kalendoriaus šventuoju ir kankiniu“⁵. Marxo susidomėjimas mitu neišnyksta ir vėlesniuose darbuose. Lenkų filosofas Leszekas Kolakowski's Marxo kūryboje aptinka ištisą prometėjišką motyvą. Jis rašo: „Prometėjiška idėja, kuri nuolat pasikartoja Marxo darbe, yra tikėjimo į neribotas žmogaus kaip savęs kūrėjo galias, paniekos tradicijai ir praeities garbinimui, istorijos kaip žmogaus savęs realizavimo per darbą ir įsitikinimo, kad rytojais žmogus savo „poeziją“ gaus iš atei-

ties, idėja“⁶. Lenkų filosofas tvirtina, kad Marxas netgi proletariatą, jo įsitikinimu, pažangiausią socialinę klasę, suvokė kaip „kolektyvinį Prometėją“. Tuo tarpu Marcuse'ė, nors ir būdamas kairysis, Prometėju nesizavi. Jam jis visų pirma yra neigiamas personažas.

Neigiamas Prometėjo vertinimas susijęs su neigiamu Marcuse'ės požiūriu į produktyvumą. Produktyvumas filosofo netenkina dviem atžvilgiais. Pirma, produktyvumas suponuoja destruktvyvų individo santykį su gamta. Pasak Marcuse'ės, gamybos proceso metu „gamta tiesiogine prasme „patiria prievartą“⁷. „Prievartaujant“ gamtą, siekiama ją užvaldyti ir panaudoti kaip gamybos žaliavą.

Antra, produktyvumo sąlygomis ne ką geresnėje padėtyje nei gamta atsiduria ir žmogiškoji prigimtis. Marcuse'ės teigimu, Vakarų visuomenę ir kultūrą persmelkęs produktyvumas reikalauja, kad individas visas savo fizines ir psichines jėgas skirtų darbui. Žadamas atlygis už sunkų ir sekinantį darbą – tinkamas poreikių patenkinimas. Tačiau poreikiai, į kurių patenkinimą orientuota gamyba, kyla ne iš paties individo prigimties, tačiau yra primesti gamybinio aparato. Vardan didesnio produktyvumo individo poreikiais yra manipuluojama. Reikalaujama, kad individas paaukotų savo slapčiausius troškimus ir svajones, o vietoj jų jam įdiegiami tokie troškimai, kuriuos tenkinant būtų galima daugiau pagaminti. Verčiant individą išsižadėti asmeninių troškimų dalyvauja ir

3 Marcuse, H. *Eros and Civilization*. Boston: Beacon Press, 1974 (1955), p. 161.

4 Eschilas. Prikaltasis Prometėjas. Vertė R. Mironas. *Antikinės tragedijos*. Sud. H. Zabulis. Vilnius: Vaga, 1988, p. 25.

5 Dougherty, C. *Prometheus*. London and New York: Routledge, 2006, p. 132.

6 Kolakowski, L. *Main Currents of Marxism: Its Origins, Growth and Dissolution*. Vol. I. *The Founders*. Oxford: Clarendon Press, 1978, p. 412.

7 Marcuse, H. *Eros and Civilization*, p. 86.

kultūra. Aukštindama transcendentines vertybes ir apibrėždama laisvę kaip nepriklausomybę nuo kūniškų troškimų ji skatina individą atsisakyti juslinių malonumų ir save pašvęsti asketiškam darbui. Trumpai tariant, produktyvumui pajungtas darbas yra neišvengiamai represyvus. Marcuse'ė rašo: „Žmogus yra vertinamas pagal jo sugebėjimą kurti, gausinti ir gerinti socialiai naudingus dalykus. Tad produktyvumas žymi gamtos apvaldymo ir transformavimo laipsnį: progresuojantį nekontroliuojamos gamtinės aplinkos pakeitimą kontroliuojama technologine aplinka. Tačiau kuo labiau darbo pasidalijimas buvo pajungiamas išvirtinuso gamybos aparato, o ne individų naudai – kitaip sakant, kuo labiau socialiniai poreikiai tolo nuo individualių poreikių, – tuo labiau produktyvumas linko prieštarauti malonumo principui ir tapti tikslu savaime. Pats žodis [produktyvumas] įgijo prasminį represijos ar jos miesčio-niško šlovinimo atspalvį: jis ėmė reikšti ir pagiežingą poilsio, nuolaidžiavimo savo silpnybėms ir pasyvumo apšmeižimą – trumfą sielos ir kūno „žemesniojo lygmens“ atžvilgiu, išnaudotojiško proto įvykdytą instinktų sutramdymą“⁸.

Plėtodamas darbo represyvumo temą, Marcuse'ė plačiai naudoja psichoanalizės pradininko Sigmundo Freud'o idėjas, ypač išdėstytas knygoje „Nepasitenkinimas kultūra“. Remdamasis Freudu, asmeninių toškimų atsisakymą vardan našaus darbo Marcuse'ė laiko viena iš *realybės principo*, „kuris, – pasak psichoanalizės pradininko, – neatsisakydamas ketinimo galų gale pasiekti malonumą, vis dėlto skatina ir

įtvirtina patenkinimo atidėjimą, atsisakant ne vienos patenkinimo galimybės ir laikinai pakenčiant nemalonumą ilgame kelyje į malonumą“⁹, atmainų ir įvardija *performatyvumo principu* (*performance principle*). Vis dėlto vien Freud'o idėjomis nepasitenkinama. Nors atvirai nemini, tačiau iš konteksto galima suprasti, kad Marcuse'ė pasitelkia ir Marxo susvetimėjusio darbo sampratą bei vokiečių sociologo Maxo Weberio istorijos kaip racionalizacijos proceso sampratą. Kaip ir Freud'o psichoanalizėje, minėtose sampratose pabrėžiamas traumuojantis darbo poveikis žmogaus asmenybei. Pirmojoje iš jų rašoma: „<...> Darbas darbininkui yra *išorinis* (kursyvas Marxo – A. N. past.) dalykas, t. y. nepriklauso jo esmei, <...> todėl jis savo darbu neįtvirtina savęs, bet save neigia, dirbdamas nesijaučia gerai, bet jaučiasi esąs nelaimingas, neišsiugdo laisvos fizinės ir dvasinės energijos, bet alina fizines savo jėgas ir žlugdo savo dvasią. Todėl darbininkas jaučiasi savimi tik ne darbo metu, o dirbdamas – atitrūkęs nuo savęs. Jis yra kaip namuose, kai nedirba, o kai jis dirba, jaučiasi esąs svetur. Todėl jo darbas nėra savanoriškas, bet prievartinis, *prievartos darbas* (kursyvas Marxo – A. N. past.)“¹⁰.

Weberis, besiaiškindamas istorines šiuolaikinės darbo sampratos ištakas, taip pat pabrėžia pastarojoje glūdintį prievartos momentą: „Puritonas *norėjo* (kursyvas Weberio – A. N. past.) būti profesionalas, mes

8 Ten pat, p. 155–156.

9 Freud, S. Anapus malonumo principo. Freud, S. *Anapus malonumo principo*. Vertė A. Gailius. Vilnius: Vyturis, 1999, p. 42.

10 Marksas, K. *Ekonominiai ir filosofiniai 1844 metų rankraščiai*. Vertė V. Balaišis. Marksas, K. *Ankstyvieji filosofijos raštai*. Vilnius: Mintis, 1986, p. 362.

privalome (kursyvas Weberio – A.N. past.) būti tokie. Persikeldama iš vienuolyno celės į profesinį gyvenimą ir užvaldydama pasaulietinę dorovę, askezė suvaidino tam tikrą vaidmenį kuriant milžinišką šiuolaikinio ūkio, kurio sąranga susijusi su techninėmis ir ekonominėmis mechaninėms-mašininės gamybos prielaidomis, kosmosą. Ši sąranga šiandien su neįveikiama jėga determinuoja gyvenimo stilių visų (ne tik tiesiogiai užimtų ūkine veikla) žmonių, kuriems buvo lemta gimti šiame mechanizme. Šitaip tikriausiai bus tol, kol sudegs paskutinis degių iškasenų centneris¹¹.

Apibendrinant galima teigti, kad, pagal Marcuse'ę, Prometėjas, įkūnydamas produktyvumą, kartu įkūnija ir pastarojo suponuojamą destruktivų ir savininkišką santykį su gamta bei darbo represyvumą.

Marcuse'į visiškai neimponuoja Prometėjo mite slypintis nepaklusimo aukščiausiajai valdžiai, tironui Dzeusui, momentas; nors, sprendžiant pagal aktyvistinį jo filosofijos pobūdį, būtų turėję. O Kavoliui atvirkščiai. Jis laikosi nuostatos, kad pagrindinė Prometėjo mito tema kaip tik yra „*individuo maištas prieš aukščiausių autoritetą nusistovėjusioje normatyvinėje tvarkoje ir prieš taisykles, su kurių pagalba ši tvarka palaikoma* (kursyvas Kavolio – A. N. past.)“¹².

Teikdamas pirmenybę maišto temai, Kavolis neatmeta kaip visiškai nepagrįstos ir Marcuse'ės pabrėžiamos produktyvumo temos. Tik jis šią temą susiaurina. Apsiriboja joje glūdinčia technologijos tema ir

pastarąją pajungia maišto temai. Amatų išmokymą Kavolis traktuoja kaip maišto pasireiškimo būdą. Jis rašo: „Pagal klasikinį įvaizdį Prometėjas yra technologinės galios vagis ir dalintojas <...>. Prometėjas pirmiausia yra instrumentinis sukilėlis, susirūpinęs priemonėmis, Eschilui – amato įgūdžiais, technologijos įvaldymu“¹³.

Nepalyginamai didesnę dėmesį nei tam, koku būdu Prometėjo mite pasireiškia maištas, Kavolis skiria tam, kaip jame aiškinami maištingo elgesio motyvai. Jis teigia, kad pagrindinė Prometėją motyvuojanti jėga yra užuojautos jausmas: „Bet Prometėjas maištauja, pavogdamas ugnį ir nusikalsdamas Dzeuso draudimui, iš užuojautos nepanašų į jį – žmonių, neturinčių ugnies, – kančioms“¹⁴. Užuojauta gali reikštis įvairiais pavidalais: galima užjausti ir nieko daugiau nedaryti, galima iš užuojautos siekti psichologiškai paguosti kenčiantįjį empatiškai persiimant jo kančia, o galima skatinamam užuojautos veržtis padėti pašalinti kentėjimo priežastį. Kaip rodo pateikta citata, Kavolis įsitikinęs, kad Prometėjo mito atveju galioja trečiasis variantas. Užuojautos ir nusiteikimo padėti sąsają mokslininkas įvardija *prisirišimo-praktinės pagalbos mechanizmu*.

Kaip papildomą Prometėjo motyvą nepaisyti aukščiausios valdžios autoriteto Kavolis nurodo pastarojo polinkį pokštauti: „Vėliau išryškėja dar vienas Prometėjo bruožas – polinkis krėsti pokštus ir linksmai apgaudinėti. Jis apgauna Dzeusą aukodamas jam vietoj mėsos kaulus ir riebalus vien tik

11 Weber, M. *Protestantiškoji etika ir kapitalizmo dvasia*. Vertė Z. Norkus. Vilnius: Prada, 1997, p. 162–163.

12 Kavolis, V. *Maišto modeliai*. Vertė A. Gelūnas. Kavolis, V. *Civilizacijų analizė*. Vilnius: Baltos lankos, 1998 (1979), p. 217.

13 Kavolis, V. *Socialinė avangardinių kultūrų psichologija*. Kavolis, V. *Kultūrinė psichologija*. Vertė R. Naujokaitis. Vilnius: Baltos lankos, 1995 (1970), p. 130.

14 Kavolis, V. *Maišto modeliai*, p. 217.

todėl, kad nori iš to pasidaryti pramogą¹⁵. Taip pat Kavolis daro prielaidą, kad tarp Prometėjo maištavimo priežasčių gali būti įsipainiojęs kaltės jausmas dėl to, kad parėmė Dzeusą kovoje su titaniais ir taip prisidėjo prie pastarojo įsiviešpatavimo Olimpe. Jis rašo: „Prometėjo maištas – ne tiek sąmoninga intencija, kiek objektyviais padariniais – lyg kaltės išpirkimas, nes jis buvo padėjęs atsirasti nenumatytam blogiui, stodamas į vieną gretą su besiformuojančia tironija. Nors kaltės išpirkimo motyvas graikiškuose tekstuose nėra specialiai akcentuojamas, Prometėjo elgesio logika leidžia jį taip interpretuoti“¹⁶.

Ieškant Kavolio pateikto Prometėjo mito aiškinimo ištakų, būtina atkreipti dėmesį į jo plėtojamą liberalizmo koncepciją.

Kavolio samprotavimai apie liberalizmą grindžiami perskyra tarp dviejų individualizmo sampratų. Ši perskyra daroma atsižvelgiant į tai, kaip plėtojant individualizmo sampratą apibrėžiamas individo ir bendruomenės santykis. Vienu atveju individas griežtai atribojamas nuo bendruomenės ir paliekamas savo nuožiūrai. Viename iš straipsnių tokių nuo bendruomenės atribotą individą įvardydamas „privatistū“, Kavolis teigia: „*Privatistas* (kursyvas Kavolio – A. N. past.) neturi savo sąmonėje jokio pozityvaus tikslo; jis nieko nenori duoti, ir laisvės nuo bendruomenės jis reikalauja tik todėl, kad galėtų gyventi sau pačiam. Jeigu jam pasiseka, jis laisvę iš bendruomenės gauna. <...> Tačiau privatistas nieku bendruomenei neatsilygina, nes ir negali atsilyginti; jis neturi tikslo, kuriam gyventi ir dirbti, ir kurio pasiekimą (ar patį siekimą) bendruo-

menei padovanoti. <...> Privatisto santykis su visuomene tuo būdu yra vienpusiškas ir neproporcingas: jis gauna, bet neduoda“¹⁷.

Kitu atveju pabrėžiamas individo ryšys su bendruomene. Šis ryšys suprantamas ne kaip individo savojo individualumo išsižadėjimas ir besąlygiškas susitapatinimas su bendruomene, bet kaip sąmoningas įsipareigojimas bendruomenei, neprarandant mąstymo ir elgesio laisvės. Kitaip sakant, individas suvokiamas ne tik kaip imantis, bet ir kaip duodantis. Kavolio įsitikinimu, gyvas antrosios individualizmo sampratos pavyzdys – jaunoji lietuvių karo pabėgėlių karta, kuriai jautėsi priklausęs ir jis pats: „Nužemintųjų generacijos santykį su savąja bendruomene ir su egzistencija apskritai apibūdina dvi, konservatyvaus mentaliteto neišvengiamai priešingomis laikomos ypatybės: kritiškas objektyvumas ir laisvas ištikimybės įsipareigojimas. Generacija blaivi savo bendruomenės ir savo pačios charakterio trūkumams. Tačiau tvirčiausia jos charakteryje – ištikimybė kaip tik šiai defektuotai bendruomenei.

Gal nužemintųjų generacija įsipareigoja savo bendruomenei todėl, kad ši bendruomenė daugiau savyje stokodama, reikalingesnė žmogiškojo įsipareigojimo“¹⁸.

Atitinkamai, remdamasis minėtomis individo sampratomis, Kavolis skiria dvi liberalios pasaulėžiūros atmainas – tipišką liberalizmą ir integralųjį liberalizmą. Pagal

15 Ten pat, p. 217.

16 Ten pat, p. 217.

17 Kavolis, V. Individualizmas ir privatizmas? Kavolis, V. *Nepriklausomųjų kelias: Publicistikos straipsniai (1951–1965)*. Sud. E. Aleksandravičius ir D. Dapkutė. Vilnius: Versus Aureus, 2006 (1960), p. 260.

18 Kavolis, V. *Nužemintųjų generacija: Egzilio pasaulėjaus eskizai*. Kavolis, V. *Žmogus istorijoje*. Vilnius: Vaga, 1994 (1968), p. 105.

ji, tipiškas liberalizmas yra paremtas „nendruomeniško“ individualizmo samprata, o integralusis liberalizmas neįsivaizduojamas be „bendruomeniško“ individualizmo nuostatų.

Kavolis deda daug pastangų siekdamas apmąstyti bendruomenei įsipareigojusio individualisto sampratą, jos prielaidas bei implikacijas, taip pat išsiaiškinti kitus teorinius integraliojo liberalizmo elementus. Tačiau vien teoriniais išvedžiojimais lietuvių išsivijęs atstovas neapsiriboja. Jis gilinasi ir į integraliojo liberalizmo raišką istorijos eigoje: ieško asmenybių, judėjimų, tekstų ir kultūrinių konstrukcijų, kurie vienaip ar kitaip liudytų integraliojo liberalizmo nuostatas.

Kavolio politiniai svarstymai ir moksliniai tyrimai nėra griežtai atriboti vieni nuo kitų. Tiek antrieji veikia pirmuosius, tiek ir, atvirkščiai, pirmieji – antruosius. Vienas iš pavyzdžių, kaip politiniai svarstymai sąlygoja mokslinius tyrinėjimus, ir yra Prometėjo mito interpretacija. Žvelgiant iš integraliojo liberalizmo perspektyvos Kavolio maištaujantis ir žmonėms padedantis Prometėjas yra ne kas kita kaip bendruomenei įsipareigojęs individualistas. Kavolis rašo: „Prometėjiškumas yra prie žmonių prisirišusio kūrybingo individo sukilimas“¹⁹.

Antroji priešvara: ar Narcizas iš tikrųjų yra Narcizas?

Ir Kavolio, ir Marcuse'ės Prometėjas turi savo mitologinius antipodus. Marcuse'ė Titanui priešpastato kitą antikinę dievybę

Narcizą, o Kavolis – judėjiškos-krikščioniškos mitologijos (anti)herojų Šėtoną.

Narcizo mite Marcuse'ė įžvelgia kitokio pasaulio viziją. Šioje vizijoje piešiamas pasaulis, kuriame individui nereikia alinančiai dirbti, kuriame jis gali nekliudomai ir neatidėliotinai tenkinti visus savo asmeninius iš prigimties kylančius, o ne iš šalies primestus poreikius, kuriame socialinė organizacija bei kultūra remiasi nerepresyviais pagrindais ir kuriame išnyksta priešprieša tarp individo ir gamtos. Trumpai tariant, tai yra visuotinės laisvės, laimės ir harmonijos pasaulis.

Kitokio pasaulio vizija yra pagrindinė Marcuse'ės susidomėjimo mitologija prieš žastis. Šios vizijos pėdsakai mitologijoje ir literatūroje jam liudija, kad žmogaus psichika nėra visiškai užvaldyta performatyvumo principo. Esą egzistuoja sugebėjimas, kuris nevisiškai paklūsta minėtam principui, – *vaizduotė*. Marcuse'ė rašo: „Fantazija vaidina pažintinį vaidmenį tokiu mastu, koku ji saugo Didžiojo atsisakymo tiesą, ar, žvelgiant iš teigiamos pusės, tokiu mastu, koku ji gina, kad ir kaip tai beatrodytų kvailai, žmogaus ir gamtos integralaus išsipildymo siekius, represuotus proto. Fantazijos srityje neprotingi laisvės vaizdiniai tampa racionaliais, o instinktyvaus pasitenkinimo „žemesnysis lygmuo“ įgyja naują orumą. Performatyvumo principo kultūra nusilenkia prieš keistas tiesas, kurias vaizduotė liūliuoja folklore ir pasakose, literatūroje ir mene <...>“²⁰.

Marcuse'ė įsitikinęs, kad iš tikrųjų „neprotingi laisvės vaizdiniai“ yra protingi ne tik fantazijos, bet ir tikrovės srityje;

19 Kavolis, V. Socialinė avangardinių kultūrų psichologija, p. 133.

20 Marcuse, H. *Eros and Civilization*, p. 160.

neprotingais jie atrodo tik represyvaus racionalumo, nukreipto prieš „žemesniuosius jutimus“ ir visa, kas su jais susiję, požiūriu. Esą mitologijoje ir mene anticipuojamos realios istorinės visuomenės ir kultūros raidos galimybės. Šių galimybių realizaciją Frankfurto mokyklos atstovas sieja su technologijos raida. Jis įrodo, kad kelią į laisvės pasaulį gali atverti visiška gamybinio proceso automatizacija. Marcuse'ė teigia: „Utopiniai vaizduotės siekiai prisistotinę istorinės tikrovės. Jei performatyvumo principo pasiekimai pranoksta jo institucijas, tuomet jie kalba ir prieš jo produktyvumo kryptį – prieš žmogaus pajungimą savo darbui. Išlaisvintas iš šios vergystės produktyvumas praranda savo represuojančią galią ir paskatina laisvą individualių poreikių vystymąsi. Toks progreso krypties pasikeitimas sąlygoja daugiau nei jo numatoma fundamentalią socialinio darbo reorganizaciją. Nesvarbu, kaip teisingai ir racionaliai materialinė gamyba gali būti organizuota, ji niekada nebus laisvės ir pasitenkinimo sritis. Tačiau ji gali išlaisvinti laiką ir energiją, reikalingą laisvam žmoniškųjų sugebėjimų žaismui *anapus* (kursyvas Marcuse'ės – A. N. past.) susvetimėjusio darbo srities. Kuo pilnesnis darbo susvetimėjimas, tuo didesnė laisvės galimybė: visiška automatizacija būtų palankiausias tam sąlygos. Būtent *anapus* darbo esanti sritis apibrėžia laisvę ir išsipildymą, o žmogiškosios egzistencijos apibrėžimas remiantis šia sfera neigia performatyvumo principą“²¹.

Neretai Marcuse'ės požiūris į technologiją suprantamas nevisai adekvačiai. Kritikams atrodo, kad „Eroso ir civilizacijos“ autorius,

mąstydamas apie technologiją, blaškosi tarp dviejų kraštutinių. Pavyzdžiui, vokiečių technikos filosofas Friedrichas Rappas, turėdamas mintyje ir Marcuse'ę, teigia: „Šiuolaikinės technikos kritikos plotmėje neretai netas pats autorius nuo radikalaus technikos neigimo nuslysta į ne mažiau kraštutinį jos šlovinimą. Vien neigiamai vertinama šiuolaikinė „nežmoniška“ technika tokiu atveju priešinama ateities utopinei vizijai – „išlaisvintajai“ technikai, kuri atsikratys visokio susvetimėjimo ir užtikrins visišką žmogaus ir gamtos harmoniją. Tai neturi nieko bendro nei su blaiviais samprotavimais, nei su realiomis galimybėmis“²². Rappas nurodo religinę tokių samprotavimų apie technologiją kilmę. Su tokia nuoroda galima sutikti, tačiau pritarti, kad perėjimas nuo technologijos kritikos prie jos šlovinimo yra racionaliai nepaaiškinimas, bent jau Marcuse'ės atveju, deja, negalima. Tokie kritikai kaip Rappas neįvertina tos aplinkybės, kad, pagal Marcuse'ę, technologijos gerumas ar blogumas priklauso nuo socialinių jos naudojimo sąlygų. Viešpatavimo ir netolygaus darbo pasidalijimo sąlygomis technologija yra represyvi jėga. O, išnykus minėtoms sąlygoms, technologija, giliu filosofo įsitikinimu, taptų žmoniją ir gamtą išlaisvinančia jėga.

Šėtono mito interpretacijoje Kavolis tęsia maišto temą. Jis teigia, kad, priešingai nei Prometėjo mite, šiame mite maištas niekaip nesiejamas su rūpesčiu kitų praktiniais poreikiais. Atvirkščiai „specifinė šėtoniška savybė yra visiškas nesirūpinimas savo veiklos naudingumu kitiems žmonėms“²³.

21 Ten pat, p. 156–157.

22 Rapp, F. Utopijos ir antiutopijos. Vertė R. Tamošiūnas. *Technikos filosofijos įvadas*. Sud. J. Mureika. Vilnius: Alma littera, 1998, p. 369.

23 Kavolis, V. Socialinė avangardinių kultūrų psicho-

Pasak Kavolio, Šėtono noras priešintis Dievo nustatytai tvarkai aiškinamas kitomis priežastimis. Jis rašo: „Atrodo, kad Šėtoną psichologiškai geriausiai motyvuoja pagiežos ir destrukcijos mechanizmas <...>“²⁴. Esą pagieža mite aiškinama tuo, kad Šėtonas jaučiasi nepripažįstamas ar pripažįstamas nepakankamai. Todėl, siekdamas kompensuoti pripažinimo trūkumą, jis sukyla ir siekia sukurti sau „alternatyvų identitetą“ – veržiasi iš Dievo tarno tapti nemenkesniu viešpačiu nei Dievas. Tačiau patiria nesėkmę. Negatyviu būdu jis ir toliau lieka priklausomas nuo Dievo. Kavolis sako: „<...> Šėtonas nepajėgia pats sukurti jokios vertybės ir tegali tyčiotis iš senųjų jas versdamas aukštytyn kojom. Tariamasis visko atnaujintojas lieka įkalintas senosios tvarkos atvirkštinėje pusėje“²⁵. Nepajėgumą kurti naujų autentiškų vertybių, o tik apvertinėti senąsias vertybes lietuvių išeivių sociologas ir laiko destruktyvumu.

Kaip egzistuoja Prometėjo mito interpretacijos sąsajos su Kavolio liberalizmo koncepcija, taip galima rasti paraleles ir tarp Šėtono mito aiškinimo bei kavoliškų liberalios pasaulėžiūros apibrėžčių. Politinis šėtoniško maištininko prototipas – bendruomenei neįsipareigojęs individualistas. Tačiau ne privatistas. Juk, kaip minėta, jis iš viso, pagal Kavolį, yra nekūrybiškas. O Šėtonas pretenduoja į kūrybiškumą: jam „regisi, kad jis yra alternatyvaus identiteto ir gyvenimo būdo kūrėjas“²⁶. Be privatisto Kavolis nurodo dar vieną bendruomenei

neįsipareigojusio individualisto tipą, kuris, skirtingai nei pirmasis, yra kūrybingas. Šį individualisto tipą sociologas įvardija įvairiai: „individualistu“²⁷, „brutaliu individualistu“²⁸ ar „tikru individualistu“²⁹. Būtent šio tipo individualisto samprata Kavoliui ir pasitarnavo ryškinant Šėtono mite glūdintį maišto modelį.

Atkreiptinas dėmesys, kad minėtoje individualisto sampratoje kūrybiškumas, kuriuo nesiekama patenkinti konkrečius praktinius žmonių poreikius, dar nėra vertinamas taip negatyviai kaip Šėtono mito interpretacijoje. Pabrėžiama, kad bendrai paėmus ir toks kūrybiškumas teikia naudą bendruomenei. Pavyzdžiui, „individualistą“ supriešindamas su „privatistu“, Kavolis rašo: „*Individualistas* (kursyvas Kavolio – A. N. past.) turi savo tikslą ir reikalauja laisvės nuo kolektyvo tam, kad šį tikslą galėtų realizuoti. Tada jis grįš atgal visuomenėn ir jai kaip dovaną atneš savo realizuotą tikslą (meninį kūrinį, mokslinį atidengimą, naują moralinę sistemą, tobulesnį gamybos būdą, savąją Dievo sampratą ir t. t.). <...> Individualistas ir gauna, ir duoda; kūrybinis aktas perkeičia tai, ką individualistas iš visuomenės gauna, į tai, ką jis jai iš savęs duoda“³⁰.

Kaip galima suprasti iš minėtos citatos, „individualisto“ dovana bendruomenei – naujovės. Pastarosios, Kavolio įsitikinimu, bendruomenei yra būtinos, nes be jų ji „lūžta į užsitupėjusią tradiciją“³¹.

27 Kavolis, V. Individualizmas ir privatizmas?, p. 259.

28 Kavolis, V. Laisvės samprata socialiniuose moksluose. *Lietuviškasis liberalizmas*. Sud. V. Kavolis. Vilnius: Versus aureus, 2008 (1959), p. 143.

29 Ten pat, p. 146.

30 Kavolis, V. Individualizmas ir privatizmas?, p. 259.

31 Kavolis, V. Laisvės samprata socialiniuose moksluose, p. 145.

logija, p. 132.

24 Ten pat, p. 132.

25 Kavolis, V. Maišto modeliai, p. 219.

26 Kavolis, V. Socialinė avangardinių kultūrų psichologija, p. 130.

Tačiau „individualisto“ dovanojamos naujovės, pasak lietuvių išeiivių mokslininko, turi savo kainą. Mat „individualistas“ pernelyg destruktiviai elgiasi egzistuojančios tradicijos atžvilgiu. Pastaroji bendruomenei yra tiek pat reikalinga kaip ir naujovės. Jei naujovės užtikrina bendruomenės atsinaujinimą, tai tradicija – tęstinumą. Šioje situacijoje, Kavolio teigimu, gali pagelbėti bendruomenei įsipareigojęs individualistas, integralus liberalas:

Integralus liberalizmas moraliai sankcionuoja kūrybinę individualizmo kontribuciją, kritiškai ją pervertina, nuvalo nuo kiekvienai naujovei būdingų ekstremizmų, surealina ir priima ją šalia ankstesnių tradicijos elementų savon kultūron, kuri tuo pačiu tampa turtingesnė, talpinanti ir senuosius elementus, ir naujuosius laimėjimus. Liberalo simbolis yra daržininkas, kantriai skiepijās savo medžius ir žinās, kad jo darbo vaisiai negreit pasirodys³².

Kavolio pasaulėžiūrinuose samprotavimuose užsimenama ir apie galimą visišką „individualisto“ neproduktyvumą³³. Pripažįstama, kad pastarasis, bekovodamas su tradicija, gali ir nieko nesukurti. Mintis apie tokią galimybę įgyja lemiamą reikšmę Kavoliui aiškinant Šėtono mitą.

Lyginant Kavolio Šėtoną ir Marcuseės Narcizą, krinta į akis juos vienijantis bruožas – maištas. Mat, pagal Marcuseę, jei yra svajojama apie kitokį pasaulį, tai reiškia, kad atsakoma paklusti represyviai produktyvumui ir paaukoti tikruosius troškimus. Todėl Narcizo figūra, įkūnydama svajonę apie laisvės, laimės ir harmonijos

pasaulį, kartu išreiškia ir priešinimąsi produktyvumui – *Didįjį Atsisakymą* (*Great Refusal*).

Tačiau Kavolio Šėtoną ir Marcuseės Narcizą sieja ne tik maištas, bet ir maišto motyvai. Markuziškas Narcizas, kaip ir kavoliškas Šėtonas, maištauja ne vardan kitų ir jų praktinės stokos, bet vardan savęs ir savo nepatenkintų emocinių poreikių. Apibūdindamas Narcizo atstovaujamą tobulą pasaulį Marcuseė rašo: „Pirmos būtinybės daiktų turėjimas ir įsigijimas yra labiau laisvos visuomenės sąlyga, o ne turinys“³⁴.

Kalbėdamas apie įvairias Prometėjo mito interpretacijas ir jų realizavimą gyvenime, Kavolis pažymi, kad neretai Prometėjas gali būti suprantamas kaip Šėtonas: „<...> Šėtonas gali tūnoti daugelyje būsimųjų prometėjų. Tokia psichologinė formulė gali apibūdinti gana daug sąmonių, intelektualių revoliucionierių“³⁵. Tačiau tas pats gali būti pasakyta ir apie Marcuseės Narcizą. Žvelgiant iš Kavolio perspektyvos, jis yra ne kas kita kaip užsimaskavęs Šėtonas.

Būtina pažymėti, kad Prometėjas, Narcizas ir Šėtonas – ne vienintelės mitologinės figūros, kurias interpretuojant išsiskiria Kavolio ir Marcuseės keliai. Nepasidavimą represyviai racionalumui Frankfurto mokyklos atstovas išvelgia ne tik Narcizo, bet ir Orfėjo, Dioniso bei Pandoros mituose. O, pagal Kavolį, šių mitų veikėjai yra giminingi Šėtonui. Lietuvių išeiivių mokslininkas teigia: „Dionisas sukuria intensyvaus emocionalumo *išteklis* (kursyvas Kavolio – A. N. past.) ten, kur be jo

32 Ten pat, p. 144.

33 Ten pat, p. 144–145.

34 Ten pat, p. 195.

35 Kavolis, V. Socialinė avangardinių kultūrų psichologija, p. 133.

jų stokojama. Bet jis neintegruoja tų išteklių į visą kitą žmogaus egzistenciją. Todėl Dioniso rankose jie tampa destruktiviomis jėgomis. Šiuo požiūriu jis yra panašus į Šėtoną: galintys sustiprinti gyvenimą ištekliai abiejų rankose tampa destruktivumo veiksniais³⁶.

Trečioji priešlara: mitų kilmės sąlygos – neistorinės ar istorinės?

Priešingas pozicijas Kavolis ir Marcuse'ė užima ne tik aiškindami minėtų mitų prasmę, bet ir gilindamiesi į jų kilmę. Marcuse'ė Prometėjo ir Narcizo figūrų ištakas įžvelgia bendrajame biologinės žmogaus prigimties, iš vienos pusės, ir, iš antros pusės, visuomenės bei kultūros, orientuotų į materialinių ir intelektualinių išteklių gausinimą, konflikte. Prometėjo figūrą jis traktuoja kaip produktyvumui jau pasidavusios vaizduotės kūrinių, o Narcizo – kaip dar iki galo nepasidavusio minėtam principui ir jam besipriešinančio šio psichinio sugebėjimo veiklos pasekmę. O Kavolis mąsto ne bendraisiais neistoriniais žmogiškosios prigimties, visuomenės ir kultūros terminais, tačiau gilinasi į specifines istorines Prometėjo ir Šėtono mitų kilmės sąlygas. Pavydžiui, tarp pirminių Prometėjo mito susiformavimo sąlygų jis mini senovės graikų visuomenei būdingą individualizmą: „Prometėjo mitas išrutuliotas visuomenėje, kurioje buvo kultivuojamas socialinių veiksmų „individualus heroizmas“ ir tuo pat metu privilegijuotam elitui teikiamos galimybės šio tikslo siekti. Kai Hesiodas pirmą kartą paminėjo Prometėją, vyko

klano galybės irimas – nebuvo nei dominuojančios valstybinės organizacijos, nei griežtai dualistinės intelektualios kultūros. Tokioje santvarkoje net paprasčiausias pusdievis pajunta „privilegijuotojo prerogatyvą“ – pareigą ateiti kitiems į pagalbą *savaip* (kursyvas Kavolio – A. N. past.), nelaukiant, kol tai bus įteisinta tradicinių normų ar naujai suformuluotos visuotinės ideologijos³⁷.

Specifinių Prometėjo ir Šėtono mitų susiformavimo sąlygų analizė Kavoliui nesutrukdo padaryti bendresnių išvadų apie šių mitų susiformavimą ir funkcionavimą vėlesnėje istorijos eigoje. Darydamas šias išvadas, jis remiasi prielaida, kad kokiomis sąlygomis metafora pirmą kartą pasirodė, tokiomis sąlygomis ji iš naujo atgis ir ims lemti individų mąstyseną bei elgseną. Kitaip sakant, susiklosčius aplinkybėms, panašioms į pirminių kilmės kontekstą, metafora vėl įgaus normatyvinę galią.

Aišku, galima suabejoti, ar gali istorijos eigoje pasikartoti lygiai tokia pati situacija. Juk kiekviena jų *savaip* yra unikali. Tokią abejonę Kavolis nesunkiai išsklaido. Esą, kalbant apie besikartojančias istorines situacijas, turimi mintyje tik jų tipiniai bruožai. Kokie yra tie tipiniai Prometėjo ir Šėtono mitų susiformavimo ir reaktyvavimosi situacijų bruožai? Juos Kavolis apibendrintai įvardija „įsitvirtinusios sociosimbolinės tvarkos „autoriteto paradimu““³⁸. Tik kiekvieno mito atveju jis nurodo skirtingus „autoriteto paradimo“ veiksnius: „Veikiant prometėjiškam mechanizmui, kultūrinis modelis praranda

37 Kavolis, V. Maišto modeliai, p. 235.

38 Kavolis, V. The Social Psychology of Avant-garde Cultures. *Studies in the Twentieth Century*, 1970, No. 6, p. 28.

36 Ten pat, p. 145.

autoritetą dėl *instrumentinės* (kursyvas Kavolio – A. N. past.) nesėkmės patenkinant materialinius poreikius. Į poreikį atsižvelgiantis elgesys atsiranda tada, kai kas nors, persiėmęs užuojauta kitiems žmonėms, tą poreikį pastebi. Kita vertus, <...> šėtoniškas <...> mechanizmas (atskleistas literatūroje) nurodo, kad jo funkcionavimo metu vengiama rūpintis materialiniais poreikiais, net ir kai tokie poreikiai objektyviai egzistuoja. Veikiau šie mechanizmai atrodo kaip atsakas į socialinės sistemos autoriteto praradimą, kai ji patiria *ekspresyvinę* (kursyvas Kavolio – A. N. past.) nesėkmę, mėgindama atsižvelgti į emocinius poreikius³⁹.

Pagal Kavolį, socialinė sistema tuomet emociškai tenkina individus, kai jų emocijos ir socialinė sistema tarpusavyje dera. O kai nederą, netenkina. Lietuvių išeičių mokslininkas rašo: „Ekspresyvinės nesėkmės pojūtis atsiranda, ir tai nebūtinai sąmoningai suvokiama, žmonių emocingumo formoms atsiskyrus nuo sociokultūrinės sąrangos, kurioje šios formos reiškiasi. Toks atsiskyrimas įvyksta, kai emocingumo formos keičiasi, o socialinė sąranga į tuos pokyčius nereaguoja, arba kai socialinė sąranga pakinta taip, kad pati nebegali reaguoti į egzistuojantį emocingumą“⁴⁰.

Citatoje reiškiamos mintys remiasi prielaida, jog emocijos yra ne sau pakankami psichiniai sugebėjimai, tačiau nuostatos, nukreiptos į socialinės ir kultūrinės aplinkos struktūrinės bei dinaminės ypatybes ir su jomis susijusias. Priklausomai nuo individų

padėties socialinėje sistemoje, į minėtas ypatybes jie gali emociškai teigiamai ar neigiamai reaguoti ir jų atžvilgiu išplėtoti atitinkamas emocines nuostatas. Jei nuostatos bus teigiamos, tuomet tarp individų, socialinės sistemos ir kultūros, suprantamos kaip socialinėje sistemoje institucionalizuotos mąstymo bei elgesio normos, vyraus dermė. Jei emocinės nuostatos iš teigiamų pasikeis į neigiamas, o socialinė sistema bei su ja susijusi kultūra nepersitvarkys taip, kad patenkintų atsiradusius naujus emocinius poreikius, tuomet dermė išnyks. Dermė pranyks ir tuomet, kai socialinė sistema ar kultūra pasikeis taip greitai, kad individų asmenybėse nespės susiformuoti naujos emocinės nuostatos ir jose toliau tęs savo egzistenciją senosios emocijos, kurios pasikeitusiomis sąlygomis bus neadekvačios.

Svarstymai apie Prometėjo ir Šėtono mitų kilmę ir reaktyvavimąsi istorijos eigoje suvaidina reikšmingą vaidmenį Kavoliui permąstant savo požiūrį į socialinių ir kultūrinių darinių funkcionalumo sąlygas. Iki 1970 metų, kada pirmą kartą aptaria Prometėjo ir Šėtono mitus, publikuotuose moksliniuose tekstuose anglų kalba, apibrėždamas socialinių ir kultūrinių darinių funkcionalumo sąlygas, lietuvių išeičių mokslininkas teikia pirmenybę jų *emociniam adekvatumui*. Kavolis mano, kad jei socialiniai ir kultūriniai dariniai bei individų emocinės nuostatos tarpusavyje dera, tuomet jais bus pasitikima ir spontaniškai paklūstama jų reikalavimams; o jei nederą, nepasitikima ir nepaklūstama. Tuometiniu lietuvių sociologo įsitikinimu, nepasitikėjimas ir nepaklusimas yra pagrindinės socialinių ir kultūrinių darinių neveiksmingumo ir žlugimo priežastys. Kalbėdamas apie psichologinį socialinėje

39 Kavolis, V. Socialinė avangardinių kultūrų psichologija, p. 149.

40 Kavolis, V. Krizės asmenybė. Kavolis, V. *Kultūrinė psichologija*. Vertė R. Naujokaitis. Vilnius: Baltos lankos, 1995, p. 14.

sistemoje įtvirtintų mąstymo bei elgesio normų nuvertinimą, Kavolis rašo: „Institucionalizuotos normos praranda autoriteto regimybę tuomet, kai jos pasikeičia (mat tada paaiškėja, kad jos neturi jokio nuolatinio galiojimo). Tačiau jos netenka didžiosios dalies autoriteto (tai yra, amžininkų suvokiamos kaip nereikšmingos) ir tuomet, kai išlieka nepakitusios greitų pokyčių laikotarpiu ir dėl to liaujasi gebėti sieti tarpusavyje naujas veiksmo situacijas ir senas emocijas ar naujas emocijas ir senas situacijas“⁴¹. Emocinio adekvatumo kaip funkcionalumo sąlygos sureikšminimas ypač ryškus Kavolio vaizduojamojo meno sociologijoje.

Nuo 1970 m. Kavolis pradeda reikšti tvirtą įsitikinimą, kad ne mažiau svarbi socialinių ir kultūrinių darinių funkcionalumo sąlyga nei emocinis adekvatumas yra ir *praktinis adekvatumas* – gebėjimas veiksmingai spręsti individų praktines problemas. Tik tenkindami abi sąlygas socialiniai ir kultūriniai dariniai gali įgyti individų pasitikėjimą bei jį išlaikyti, o tuo pačiu sėkmingai funkcionuoti ir išlikti istorijos eigoje. Turėdamas mintyje postmodernistinės asmenybės siekį suderinti joje besireiškiančias modernistinei ir antimodernistinei asmenybei būdingas savybes (pavyzdžiui, polinkį į racionalumą ir iracionalumą) bei surasti savo vidinį sąryšingumą, Kavolis teigia: „Kai

tenka konstruoti save patį iš prieštaringų patyrimo elementų (ontologinio nesaugumo būsenoje), tada tam tikrame taške visos pastangos nukrypsta į kokios nors etikos konstravimą. Tačiau ne visos etikos vienodai adekvačios ir psichologiniam savęs konstravimui, ir socialinių problemų sprendimui. Pirmąjį tikslą tik labai neilgai galima būti pasiekus, jei tuo pačiu metu nebus siekiama ir antrojo“⁴².

Išvados

Kavolio ir Marcuseės mitologijos interpretavimo prieštaras lemia jų plėtojamos skirtingos filosofinės antropologijos. Marcuseės žmogaus sampratoje apibrėžiant emocinių ir praktinių poreikių santykį pirmenybė teikiama pirmųjų poreikių tenkinimui ir visa, kas tam trukdo, traktuojama neigiamai. O Kavolis teikia pirmenybę rūpinimuisi praktiniais poreikiais. Tačiau teikdamas pirmenybę praktiniams poreikiams lietuvių išeivių sociologas visiškai nenuvertina ir emocinių poreikių. Jis griežtai pasisako ne prieš pačius emocinius poreikius, bet tik prieš jų suabsoliutinimą. Pagal Kavolį, emociniai poreikiai turi būti tenkinami, tačiau tenkinami tokiais būdais, kurie leidžia deramai pasirūpinti ir praktiniais poreikiais.

41 Kavolis, V. *The Comparative Approach to Social Problems. Comparative Perspectives on Social Problems*. Ed. by V. Kavolis. Boston: Little, Brown, 1969, p. 22.

42 Kavolis, V. Dialektinė psichologinės modernizacijos teorija. Kavolis, V. *Kultūrinė psichologija*. Vertė R. Naujokaitis. Vilnius: Baltos lankos, 1995, p. 105–106.

Literatūra

Dougherty, C. *Prometheus*. London and New York: Routledge, 2006.

Eschilas. Prikaltasis Prometėjas. Vertė R. Mironas. *Antikinės tragedijos*. Sud. H. Zabulis. Vilnius: Vaga, 1988, p. 5–46.

Freud, S. Anapus malonumo principo. Freud, S. *Anapus malonumo principo*. Vertė A. Gailius. Vilnius: Vyturyš, 1999, p. 37–126.

Kolakowski, L. *Main Currents of Marxism: Its Origins, Growth and Dissolution. Vol. I. The Founders*. Oxford: Clarendon Press, 1978.

Kavolis, V. The Comparative Approach to Social Problems. *Comparative Perspectives on Social Problems*. Ed. by V. Kavolis. Boston: Little, Brown, 1969, p. 1–38.

Kavolis, V. The Social Psychology of Avant-garde Cultures. *Studies in the Twentieth Century*, 1970, No. 6, p. 13–34.

Kavolis, V. *Nužemintųjų generacija: Egzilio pasaulėjauto eskizai*. Kavolis, V. *Žmogus istorijoje*. Vilnius: Vaga, 1994 (1968), p. 63–120.

Kavolis, V. Krizės asmenybė. Kavolis, V. *Kultūrinė psichologija*. Vertė R. Naujokaitis. Vilnius: Baltos lankos, 1995, p. 11–22.

Kavolis, V. Dialektinė psichologinės modernizacijos teorija. Kavolis, V. *Kultūrinė psichologija*. Vertė R. Naujokaitis. Vilnius: Baltos lankos, 1995, p. 97–108.

Kavolis, V. Socialinė avangardinių kultūrų psichologija. Kavolis, V. *Kultūrinė psichologija*. Vertė R. Naujokaitis. Vilnius: Baltos lankos, 1995 (1970), p. 128–153.

Kavolis, V. Maišto modeliai. Vertė A. Gelūnas. Kavolis, V. *Civilizacijų analizė*. Vilnius: Baltos lankos, 1998(1979), p. 215–241.

Kavolis, V. Individualizmas ir privatizmas? Kavolis, V. *Nepriklausomybę kelias: Publicistikos straipsniai (1951–1965)*. Sud. E. Aleksandravičius ir D. Dapkutė. Vilnius: Versus Aureus, 2006 (1960), p. 259–260.

Kavolis, V. Laisvės samprata socialiniuose moksluose. *Lietuviškasis liberalizmas*. Sud. V. Kavolis. Vilnius: Versus aureus, 2008(1959), p. 129–154.

Marcuse, H. *Eros and Civilization*. Boston: Beacon Press, 1974(1955).

Marksas, K.; Engelsas, F. *Vokiečių ideologija*. Vilnius: Mintis, 1974.

Marksas, K. Ekonominiai ir filosofiniai 1844 metų rankraščiai. Vertė

V. Balaišis. Marksas, K. *Ankstyvieji filosofijos raštai*. Vilnius: Mintis, 1986, p. 311–452.

Noreika, A. Metaforos Vytauto Kavolio sociologijoje. *Sociologija. Mintis ir veiksmai*, 2016, T. 39, Nr.2, p. 64–81.

Rapp, F. Utopijos ir antiutopijos. Vertė R. Tamošiūnas. *Tech-nikos filosofijos įvadas*. Sud. J. Mureika. Vilnius: Alma littera, 1998, p. 367–375.

Valantiejus, A. Poetinė pažinimo kalba Vytauto Kavolio sociologijoje. *Vytautas Kavolis: Humanistica vs liberalia*. Sud. R. Karmalavičius. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2005, p. 40–68.

Weber, M. *Protestantiškoji etika ir kapitalizmo dvasia*. Vertė Z. Norkus. Vilnius: Pradai, 1997.