

daros darbams – neišvengiamai veda į loginius prieštaravimus. Juos tenkinant būtų išrašoma urminė atsakomybės amnestija altruistinio pasiaukojimo gavėjams ir užkraunama nepakeliama nešvarios sąžinės našta jo davėjams. Altruizmo šūkliai negali būti teikiami kaip teisingumo reikalavimai. Neprieštaringu būdu jie gali būti teikiami (ir suvokiami) tik kaip prašymai ir maldavimai.

ATSKIRTIS, ĮTRAUKTIS IR KSENOFILIJOS BAIGTIS

„Atskirtis“, „įtrauktis“, „atvirumas“, „pozityvioji diskriminacija“, „įgalinimas“ – štai tik keletas naujų arba nauja prasme vartojamų žodžių, kuriais mūsų persekama – dar nelabai drąsiai – Vakarų „pažangiečių“ liberalioji ideologija¹. Jie reikalauja pripažinti, suprasti, užjausti ir net pamilti „socialinės atskirties“ aukas – visus tuos, kuriems visuomenė iki šiol atsukdavo nugarą. Jie neapsiriboja apeliacijomis į žmonių gerą valią ar simpatinius jausmus, bet kreipiasi per jų galvas į politinę valdžią ragindami, kad toji padarytų visuomenę pakantesnę, jautresnę ir dosnesnę – taip, kad atskirtieji taptų „įtrauktaisiais“, o silpnieji būtų „įgalin-

¹ Žodis „liberalus“ patyrė stulbinančią transformaciją, ypač Amerikoje, kur jis dabar turi priešingą prasmę nei tą, kurią turėjo pirmykštėje vartosenoje. Jeigu klasikiniams liberalams valstybė ir valdžia buvo tik „naktinis sargas“, tai naujesiems liberalams ji yra auklė ir globėja, kartais net tėvas ir motina. Europoje šia valstybinio paternalizmo idėja vadovaujasi socialdemokratija.

ti“. Jie apeliuoja į humanizmą, toleranciją, žmonių lygybę ir harmoniją su gamta. Jų susirūpinusio žvilgsnio akiratyje yra ne tik skurdžiai ir valkatos, bet ir neįgalieji, vaikai, seneliai, moterys, seksualinės ir rasinės mažumos, svetimtaučiai, „trečiasis pasaulis“, egzotinės kultūros, išmirštančios gyvūnų rūšys ir nykstantys atogrąžų miškai – nesibaijanti virtinė gyvų ir negyvų būtybių. Visoms joms teikiamas „nuskriaustųjų ir pažemintųjų“, „silpnųjų“ ir „bebalsių“ statusas, kuris pažangiečiams leidžia jų vardu traukti į dienos šviesą skriaudikus, reikalaujant iš jų ne tik kaltės prisiėmimo, bet ir išpirkos.

Dauguma žmonių yra linkę iš principo pritariti tokios geradarystės nuostatai, net jeigu mano, kad jos skelbėjai dažnai perlenkia lazda. Nedaugelis tų, kurie jai nepitaria, vengia viešai reikšti savo nepitarimą, nes bijo susilaukti kaltinimų dėl beširdiškumo. Neatsitiktinai George'as W. Bushas savo rinkiminėse kampanijose skelbėsi esąs „gailastingojo konservatizmo“ (*compassionate conservatism*) atstovas, o Billas Clintonas pelnydavo politinius taškus savo burtažodžiu „*I feel your pain*“. Žodžiu, ši sentimentalistinė ideologija užima moralines aukštumas oponentų atžvilgiu ir vyrauja nesusilaukdama rimtesnių iššūkių. Mėginsime parodyti, jog nepaisant jos populiarumo ji yra radikaliai ydinga, jos „pažangūs“ tikslai beveik visada

veda į atžangą, ir jeigu ja būtų nuosekliai vadovaujama, ji sugriautų Vakarų civilizaciją.

Iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti, kad atskirtųjų įtraukties idėja nėra jokia naujovė, kad ji tik reformuluoja krikščioniškojo altruizmo imperatyvą. Tačiau krikščioniškasis altruizmas turi prasmę tik savanoriškumo erdvėje: gerojo samariečio problema kiekvienas turi spręsti pats, savo laisva valia. Sekuliarizuotas „pažangiečių“ altruizmas, priešingai, apeliuoja į prievartinę valstybės galią ir savo tikslus nori pasiekti ciesoriaus rankomis. Be to, krikščioniškasis altruizmas yra uždaras ta prasme, kad krikščioniui rūpi pirmiausia savo bendruomenės nariai, o kitais, svetimais, jis rūpinasi tik kartu vykdydamas krikščioniškųjų vertybių sklaidos misiją. Sekuliarizuotas altruizmas, priešingai, yra atviras ir beribis – savo rūpesčiu jis nori apgobti be skirtumo visą pasaulį: visas religijas, visas vertybes, visus atskirtuosius ir pažemintuosius. Būtent jo įtakoje pati krikščionybė nebuvo įtraukta į ES konstitucinių vertybių sąrašą. Kodėl? Todėl, kad ją įtraukus būtų pademonstruotas Europos uždarumas ir nejautrumas kitoms religijoms. Tačiau atvirumas ir jautrumas kitam, svetimam yra kardinalioji šiuolaikinio liberalo dorybė. Visos religijos ir visi dievai jam yra lygūs. Įsakas „neturėk kitų dievų“ jam skamba pernelyg kategoriškai. Rūpinimasis kitomis religijomis jį verčia išsižadėti savosios.

Šiuolaikinį liberalą taikliai apibūdina T. S. Elioto frazė „tuščiaaviduris žmogus“. Tokio žmogaus pasaulis yra vertybiškai plokščias, neturi gylio. Visi žmonės jam yra lygiai verti pagarbos, visos nuomonės vienodai vertos dėmesio, visi gyvenimo būdai sveikintini, visos kultūros vienodai vertingos, o „barbaras yra tas, kuris mano, jog yra barbarų“². Jis yra atviras visiems ir jam „nėra priešų, išskyrus žmogų, kuris nėra atviras viskam“³. Nėra blogų žmonių, yra tik nesuprasti arba įskaudinti žmonės. Kai kurių žmonių blogas ar nusikalstamas elgesys aiškintinas kaip juos nužmoginančių aplinkybių padarinys – ne kaip blogio apraiška. Blogio nėra, yra tik nesuprastas, iškreiptais pavidalais besireiškiantis gėris. Su tariamu blogiu nereikia kovoti: „nereikia karo“, reikia siekti „dialogo“, mokytis jautrumo, reikia pripažinti ir skatinti „įvairovę“.

Todėl savo misiją jis suvokia kaip kovą su netolerancija ir diskriminacija, su nelygybe ir hierarchija, su ribomis ir atskirtimis. O kadangi laisvoje visuomenėje visada natūraliai ir spontaniškai klostosi pačios įvairiausios ribos, atskirtys bei hierarchijos, jam niekada netrūksta darbo. Jis siekia: praturtinti neturtėlius turtuolių sąskaita; sulyginti

² Lévi-Strausso aforizmas, cituojamas pagal Finkielkraut, Alain, *The Defeat of the Mind*, trans. J. Friedlander, Columbia University Press, 1995, p. 58.

³ Bloom, Allan, *The Closing of the American Mind*, Simon and Schuster, 1987, p. 27.

moterų ir vyrų galimybes; suteikti vaikams teisę kritikuoti tėvus; įvesti privalomas juodaodžių studentų kvotas universitetuose; desegreguoti mokyklas; įvesti privalomus svetimų kultūrų kursus aukštosiose mokyklose; uždrausti invalidus vadinti invalidais; uždrausti homoseksualų diskriminaciją darbo rinkoje ir t. t., be galo. Žodžiu, jis siekia pasaulį padaryti vientisą ir plokščią: išardyti visas natūralias ribas, visas hierarchijas, natūralias priklausomybes, tradicinius papročius, lojalumo ryšius, kultūrinį ir etninį uždaramą, net nacionalinių valstybių suverenumą. Šia prasme jis užima „agresyvos tolerancijos“ nuostatą vyraujančio etnos, kultūros, tradicijos, moralės, papročių atžvilgiu – laužydamas jų uždaramą ir skatindamas jų atvirumą „atskirtiesiems“. Jis nori visus sustatyti prie startinės galimybių lygybės linijos, tačiau baimindamasis dėl galimų nelygių finišo rezultatų, turi nuolat budriai stebėti visuomenės raidą ir laiku imtis papildomų priemonių, kad nesiklostytų nauja nelygybė, kad neatsirastų naujų atskirties ir diskriminacijos formų. Žodžiu, jis trykšta politine energija ir yra tikras „permanentinės revoliucijos“ agentas. Jis įkvėpia įvairius socialinio teisingumo, multikultūralizmo, feminizmo, antirasizmo, anti-kolonializmo, ekologizmo, pozityviosios diskriminacijos sąjūdžius.

Šiais laikais jis yra postmodernistas: viena vertus, jis teigia visų įsitikinimų ir vertybių lygiavertiš-

kumą bet, kita vertus, neigia Vakaruose faktiškai vyraujančių įsitikinimų ir vertybių vyravimo teisėtumą. Postmodernistus taikliai apibūdina epitetas „įtarumo filosofai“, kurį Paulas Ricoeuras taikė Marxui, Nietzschei ir Freudui. Juos vienija įsitikinimas, jog beveik visa, kas sakoma ir daroma buržuazinėse Vakarų visuomenėse yra kamufliažas, už kurio slypi kažkas negera ir gėdinga. Kur tik jie nukreipia savo kritinį žvilgsnį, visur jie mato viešpatavimą, spaudimą ir melą. Socialinis pasaulis jiems yra nepalaužiamos kovos arena, kurioje jie visada išvelgia nugalėtojus ir nugalėtuosius, prispaudėjus ir prispaustuosius, manipuluojančius ir manipuluojamus – net ten, kur, kaip atrodo, vyrauja grynai savanoriški ir atviri žmonių santykiai.

Archetipinis šios nuostatos pavyzdys yra Marso klasinio antagonizmo teorija, pagal kurią visa žmonijos istorija yra išnaudotojų ir išnaudojamųjų kovos istorija. Šioje kovoje visos pretenzijos į tiesą ir teisingumą, jeigu jos keliamos „reakcingųjų“ agentų, tėra akių dūmimas, už kurio slypi galinųjų klaida ir prievarta⁴. „Viešpataujančios bet kurio laikotarpio idėjos visuomet buvo tikrai viešpataujančios klasės idėjos“, – reliatyvistiškai teigia „Komunistų partijos manifestas“. Pažinti tiesą ir

⁴ Marso nemato skirtumo tarp idėjos *genezės* ir jos *pagrįstumo*: „netikusi“ idėjos genezė jam automatiškai diskredituoja jos pretenzijas į pagrįstumą.

įgyvendinti teisingumą gali tik toks nesuinteresuotas agentas, kurio išskirtinė padėtis jam leidžia panaikinti pačią klasių kovą, paverčiančią niekais tiesos ir teisingumo paieškas. Šią misiją Marso skiria proletariatui – „universaliai klasei“, kuri nedisponuoja nuosavybe ir todėl šioje kovoje neturi ką prarasti išskyrus savo grandines. Revoliucinio perversmo būdu išsilaisvindamas iš kapitalistinės spaudos proletariatas kartu atlieka žmonijos emancipacijos iš klasinio antagonizmo užduotį.

Revoliucinio perversmo (revoliucinės prievartos) būtinybę Marso vaizduoja kaip atsaką į užslėptą (arba „struktūrinę“) prievartą. Nors buržuazinė visuomenė netoleruoja atviros prievartos, spaudos ir pavergimo – formaliai visi jos nariai yra laisvi ir niekam neleistina prievartauti nekaltą asmenį – šis santvarkos fasadas klaidina, nes, pasak Marso, už jo slypi „darbo išnaudojimas“. Samdomieji darbininkai, net jeigu jie ateina į darbo rinką savo noru, iš tikrųjų yra prievartos aukos – nes kapitalistai jiems atlygina tik darbo jėgos atstatymo kaštus ir nusavina likusią jų sukuriamos vertės dalį. Samdomojo darbo sistema yra rafinuota vergvaldytės forma. Santvarka, paremta tokiu išnaudojimu, negali būti teisinga ir todėl turi būti panaikinta. Tik sunaikindamas šią išnaudojimo sistemą – panaikindamas (socializuodamas) privačią gamybos priemonių nuosavybę – tarptautinis proletariatas gali sukurti „laisvės viešpatiją“ žemėje.

Po to, kai proletariatas nepateisino šios vilties Vakaruose – kur, pagal Marxo teoriją, jis pirmiausia turėjo ją pateisinti – „pažangūs“ XX amžiaus mąstytojai ėmė dairytis kitokių emancipacijos agentų. V. Lenino imperializmo doktrina siūlė jų ieškoti išnaudojamuose kolonizuotuose kraštuose. Vėliau įvairios kitos emancipacinės doktrinos dėjo viltis į moterų, rasinių mažumų, studentų („gėlių vaikų“), homoseksualų, aplinkosaugininkų ir kitokius „pažangius“ sąjūdžius. Marxo „proletariatas“ buvo periodiškai keičiamas vis kitokiais agentais tikintis, kad tie pagaliau imsis radikalią socialinę pertvarką. Žlugus marksistinei „darbo išnaudojimo“ teorijai, įkalčių prieš kapitalizmą paieška nesiliovė. Tačiau socialinių kritikų naujai atrandamos kapitalistinės prievartos ir spaudos rūšys darėsi vis rafinuotesnės. Galima paminėti įvairias marksistinio revizionizmo ir neomarksizmo atmainas, skelbusias kultūrinės revoliucijos būtinybę: Lukácso „iškreiptos sąmonės“ ir Gramsci hegemonijos teoriją, kurios buržuazinę spaudą išvelgė krikščionybėje ir tradicinės kultūros formose; Frankfurto mokyklą, kuri mėgino Marxą sintezuoti su Freudu ir prievartinę buržuazinę tvarką pobūdį išvelgė šeimos institucijoje ir seksualinės „represijos“ formose.

Bene toliausiai šiuo keliu pasistūmėjo postmodernizmo klasikai. Michelis Foucault, pasitelkdamas tą pačią įtarumo strategiją, atranda ypač subtilių buržuazinės prievartos ir spaudos formų.

Analizuodamas disciplinavimo praktikos istoriją kalėjimuose ir beprotnamiuose jis pabrėžia prižiūrėtojų („žinovų ir ekspertų“) galią formuojant normalų elgesį ir slopinant nukrypimus nuo normos. Skirtumas tarp normos ir nukrypimo yra „žinovų“ primestas skirtumas; pats savaime jis neturi jokio natūralaus ar objektyvaus pagrindo. Žinovų „žinojimas“ nėra tikrovės pažinimo rezultatas, jis tėra jų valios primetimo ir šia prasme prievartos aktas. Brėždamas įvairias analogijas tarp kalėjimo ir kitų visuomenės institucijų Foucault įtaigoja, jog buržuazinė visuomenė apskritai tėra išdidintas kalėjimas (arba beprotnamis). Normalus buržua yra „normalizuotas“ žmogus. Visa modernybės istorija (buržuazinių santvarkų kūrimosi istorija) yra rafinuoto žmonių pavergimo istorija. Brutali prievartos ir viešųjų egzekucijų valdžią pamažu pakeitė subtilėsnis, bet kartu visuotinesnis ir efektyvesnis „diskursyvus režimas“: žinios suteikia valdžią/galią, o valdžia/galia pasitelkia žinias, ir šis žinojimo/galios tandemas individą pavergia, „normalizuoja“, efektyviau nei pirmykštė despotija. Bacono aforizmas „Žinojimas – jėga“ išreiškė ankstyvosios modernybės mąstytojų įsitikinimą, jog žinios neša laisvę, nes suteikia žmonijai daugiau galių pajungiant šykščią gamtą savo tikslams. Foucault apverčia šio aforizmo prasmę: žinojimas neša nelaisvę, spaudą, dejuogiškumą, taigi, ir neteislingumą: „Visas žinojimas remiasi neteislingumu... pažinimo siekis yra

piktybinis (žudikiškas, priešiškas žmonijos laimei)“.⁵ Protas, pažinimas, tiesa tėra represinio „diskursyvaus režimo“ produktai. Tiesos aureolė, kuria apgaubiamos hegemonijos formos, tėra mirażas; o pats protas yra tik hegemonijos apraiška. Emancipacijai reikalingas išsivadavimas iš paties proto, tad jos agentas gali būti tik normalizuoto buržia priešybė – beprotis, iškrypėlis, nusikaltėlis.

Analogišką poziciją užima Jacques'as Derrida. Pasitelkdamas savąjį „dekonstrukcijos“ metodą jis siekia diskredituoti mąstymą ir protą kaip vyriškojo Vakarų pasaulio savimanos produktą, neturintį jokio objektyvaus pagrindo ir paremtą tik savivališkais pasaulio dichotomizavimo ir hierarchizavimo aktais. Vakarietiškojo „(falo)logocentrinio“ mąstymo kategorijose koduotu pavidalu reiškiasi hierarchinė sistema, kuri „tapatybei“ teikia pirmenybę prieš „kitybę“ pastarąją nustumdama į paribius ir užribius. Logocentrinis mąstymas yra prievartos ir priespaudos atmaina. Jo dekonstrukcija yra emancipacija, nes ji demaskuoja tuos logocentrinio mąstymo vingius ir nutylėjimus, kuriais marginalizuojama „kitybė“. Derrida siekia išlaisvinti ir socialinį „Kitą“ – atstumtąjį, benamį, valkata, svetimą – suteikiant jam galių grįžti iš užribių atgal į visuomenę ir pareikalauti savo teisių.

⁵ Foucault, M., „Nietzsche, Genealogy, and History“, *The Foucault Reader*, ed. by Paul Rabinow, Penguin Books, 1984, p. 95.

Pagalvokime, ką iš tikrųjų reiškia šios demarginalizavimo pastangos. Kadangi konkrečią visuomenę apibrėžia būtent tai, ką ji riboja, atmeta ir marginalizuoja, postmodernistinis raginimas demarginalizuoti „kitybę“ ir „Kitą“ yra ne kas kita, kaip raginimas ištrinti visas tas ribas, kurios apibrėžia buržuazinę Vakarų visuomenių tvarką. Tiesą sakant, visos emancipacines doktrinas vienija būtent ši giluminė intencija – diskredituoti ir galiausiai sugriauti šią neteisingą (išnaudotojišką, represyvią) tvarką. Perfrazuojant Marxo tezę, visos šios doktrinos kuriamos ne pasauliui suprasti, bet pasauliui *pakeisti*, ir visos jos subordinuojamos šiam tikslui: postmodernizmas „siekia ne atrasti tiesos pagrindą ar jos sąlygas, o panaudoti galią (*power*) socialinės kaitos tikslams“⁶. Šia prasme visos jos, kaip ir jų pirmtakas marksizmas (dar pretendavęs į jo laikais madingąjį moksliskumą), yra ne mokslinės teorijos, bet agresyviai praktinės doktrinos. Foucault ir Derrida patys pripažįsta šią giluminę marksistinę – tiksliau, marksoidinę – savo pastangų intenciją. Antai Foucault rašo: „Jei būčiau laiku pažinęs Frankfurto mokyklą, būčiau sutaupęs daug darbo.“⁷ Kalbėdamas apie idėines postmodernizmo ištakas, apie jungtį, siejančią abstrakčius

⁶ Lentricchia, Frank, *Criticism and Social Change*, University of Chicago Press, 1983, p. 12.

⁷ Foucault, M., *Foucault Live (Interviews 1961–1984)*, ed. by Sylvère Lotringer, New York: Semiotext(e), 1989, p. 353.

svarstymus su jo politine pozicija, Derrida pabrėžia: „...dekonstrukcija niekada neturėjo kitokios prasmės ar vertės, bent jau mano akimis, kaip tik *marksizmo dvasios* radikalizacija tam tikro marksizmo *tradicijoje*.“⁸ Jų bendramintis kitoje Atlanto pusėje Richardas Rorty rašo: „Whitmanas ir Dewey [ankstyvieji Amerikos pažangiečiai] mėgino žinojimą pakeisti viltimi. Jie norėjo savo utopines svajas – idealiai padorios ir civilizuotos visuomenės svajas – pastumti į tą vietą, kurią buvo užėmęs Dievo valios, Dorovės įstatymo, Istorijos dėsnių arba Mokslo faktų pažinimas. <...> Kol turime gyvuojančią politinę kairę, vis dar turime galimybę pasiekti šią mūsų šalį, padaryti ją Whitmano ir Dewey svajų šalimi.“⁹

Marksoidinė emancipacijos idėja radikaliai skiriasi nuo tos laisvės idėjos, kuria iš pradžių buvo grindžiamos buržuazinės visuomenės. Ankstyviesiems modernybės politiniams filosofams – Hobbesui ir Locke'ui – susirūpinimą ir baimę kėlė neribota suvereno galia, ir būtent šios galios apribojimo problemai jie skyrė daugiausia dėmesio. Remdamiesi prigimtinės teisės argumentais savo

⁸ Derrida, Jacques, *Moscou aller-retour*, Saint Etienne: De l'Aube, 1995, p. 20.

⁹ Rorty, Richard, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University Press, 1999, p. 106–107.

teorinėse konstrukcijose jie nubrėžė teisėto prievartos naudojimo ribas. Suverenui deleguojama tik individų savigynos teisė; jam skiriama jų gyvybės, laisvės ir nuosavybės apsaugos ir gynimo užduotis. Tokio suvereno galia, kad ir monopolinė, yra ribota – ji gali būti teisėtai naudojama tik ginant piliečius nuo vidaus ir išorės agresorių. Politinio darinio (valstybės) ir jos agento (valdžios) paskirtis – nerūpintis piliečių gerove, o tik apsaugoti juos nuo smurto. Savo gerove jie turi rūpintis patys, veikdami privačioje, nepolitinėje („buržuazinėje“, „komercinėje“, „civilinėje“) visuomenėje. Laisvė pamatine prasme – tai laisvė nuo politinės valdžios savivalės, nuo jos kišimosi į savininkų santykius. Šia negatyvia laisvės samprata ir valstybės kaip „naktinio sargo“ idėja vadovavosi visi klasikiniai liberalai.

Emancipacinės doktrinos, priešingai, beveik visuose žmonių santykiuose išvelgia politinius santykius, o „viešpatavimo“ (dominavimo) charakteristiką taiko ne tik suvereno (valstybės) santykiui su valdiniais (piliečiais), bet kiekvienam žmonių santykiui, kur viena pusė turi kokią nors galią (įtakos, autoriteto, gebėjimų, išteklių) pranašumą kitos atžvilgiu. Postmodernistai, kaip ir visi kairuoliai, nenkina politinės galios (valstybinės prievartos) nuo kitokių „viešpatavimo“ formų. Foucault rašo: „Vadinu politiškumu visa, kas liečia klasių kovą, ir socialumu visa, kas kyla iš šios kovos arba yra jos padarinys, pasireiškiantis žmonių santykiuose

bei institucijose.¹⁰ Pasak F. Jamesono, „galutinėje sąskaitoje“ viskas yra politika¹¹. Paradoksalu, bet taip išplėtus politikos sąvoką ir politizavus „galios“ sąvoką, klasikinių politinių teoretikų baiminimasis dėl valdžios savivalės netenka prasmės. Jeigu „viskas yra politika“, tai politika – galiausiai valstybinės prievartos naudojimas – nekelia ypatingo pavojaus; veikiau priešingai, politika gali veiksmingai talkinti dorojantis su subtilesnėmis galios („viešpatavimo“) atmainomis. Jeigu klasikiniams liberalams laisvė reiškė laisvę nuo prievartos ir nuo valdžios savivalės, tai emancipacinių doktrinų atstovams ji reiškia laisvę nuo visų suvaržymų ir apribojimų. Šioje traktuotėje net formaliai laisvas žmogus iš tikrųjų nėra laisvas, jeigu jis, pavyzdžiui, neturi pinigų duonai nusipirkti. Duodama jam pinigų valdžia jį išlaisvina. Valdžia šioje traktuotėje faktiškai tampa emancipacijos agentu – atstodama vilčių nepateisusį proletariatą.

„Darbo išnaudojimo“ panaikinimas buvo svarbiausias ankstyvųjų „pažangiečių“ rūpestis. Dabartiniai pažangiečiai siekia panaikinti ne tik ekonominę, bet visokią „atskirtį“ ir „diskriminaciją“. Ir jeigu anksčiau jie dar mėgino remtis tariamai

¹⁰ Foucault, Michel, *Foucault Live: Interviews 1961–1984*, ed. by Sylvère Lotringer, New York: Semiotext(e), 1989, p. 104.

¹¹ Jameson, Frederic, *The Political Unconscious*, Cornell University Press, 1981, p. 20.

objektyviomis „išnaudojimo“ ir „diskriminacijos“ teorijomis (darbo išnaudojimo teorija), tai dabar, postmodernaus reliatyvizmo laikais, pakanka subjektyvių „jaučiamos diskriminacijos“ faktų, kad būtų prabylama apie neteisingą „atskirtį“ ir pradedama šauktis politinių priemonių jai pašalinti. Praktiškai bet koks nepasitenkinimas, reiškiamas kokios nors lengvai mobilizuojamos žmonių grupės, pažangiečiui dabar liudija tos grupės patiriamą skriaudą ir nuoskaudą, ir jis tampa potencialiu pagrindu emancipacinei kampanijai. Dabar ne tik beturčiai, bet ir turtuoliai gali pretenduoti į „nuskriaustųjų ir pažemintųjų“ statusą, jeigu jie jaučiasi kaip nors diskriminuojami, t. y. jeigu kiti žmonės nenori su jais bendrauti, juos boikotuoja, jais viešai piktinasi arba kaip nors kitaip reiškia neigiamą nusistatymą jų atžvilgiu. Politiškai pripažintamų „diskriminuojamų“ grupių galia tapo tokia didžiulė, kad kartą tam tikrą grupę kvalifikavus kaip diskriminuojamą ji tampa beveik šventa. Ji tampa „politinio korektiškumo“ globotinė, o jos kritikas rizikuoja ne tik būti apšauktas „fanatiku“, „fundamentalistu“, „rasistu“, „ksenofobu“, „homofobu“ ir pan., bet ir būti nubaustas pagal koki nors naują „antidiskriminacinį“ įstatymą. Ryškus tokių atskirtųjų pavyzdys yra homoseksualai. Kritikuojantys tradiciškai juos smerkia kaip „sodomitus“, nes sodomiją laiko viena iš didžiųjų nuodėmių. Tačiau homoseksualams tapus politiškai

pripažinta „diskriminuojama“ mažuma, bet kokia jų kritika daugelyje Vakarų šalių tapo uždrausta. Dabar krikščionis, drįsęs homoseksualą pavadinti sodomitu arba ryžsis apsiskelbusį homoseksualą nesamdyti darbui savo įmonėje, rizikuoja susilaukti skaudžių juridinių padarinių. Paradoksaliai, bet neišvengiamai homoseksualų įtraukties politika virto tradicinių krikščionių atskirties politika.

„Diskriminacijos“ ir „atskirties“ faktų paieška dabar yra pagrindinis pažangiojo socialinio kritiko užsiėmimas. Jis pradeda nuo visuomenės paribių ir užribių – ten ieško atskirtųjų, atstumtųjų, pažemintųjų. Tariamai atradęs tokią grupę jis siekia ją pastūmėti link centro, ją „demarginalizuoti“. O kadangi visi žmonės jam yra iš esmės lygūs, bet kuri atrastoji faktinė jų nelygybė jam liudija „socialinio“ neteisingumo faktą, ir tai jam leidžia, net jį įpareigoja, imtis žygių padėčiai taisyti. Jo požiūriu, jokia atskirtis nėra pelnyta, o visi atskirtieji yra atskirti nepagrįstai ir neteisėtai. Antai neturteliai yra ekonomiškai atskirti (ir vargsta) ne dėl savo padarytų klaidingų sprendimų, ne dėl savo tingumo ar kitokių ydų, bet dėl visuomenei primestų kapitalistinių turto paskirstymo principų; seksualinės mažumos diskriminuojamos ne dėl to, kad dauguma žmonių nenori su jais turėti reikalų, bet dėl to, kad visuomenėje viešpatauja heteroseksualų vyrų primesti patriarchaliniai santykiai; „trečiasis pasaulis“ kenčia nuo bado ir ligų ne dėl savo paties

barbariškų įpročių ir papročių, bet dėl „kolonializmo traumos“ ir t. t. Vedamas šio įsitikinimo jis visada siekia atsakomybę už nemalonią atskirtųjų padėtį nuimti nuo jų pečių ir ją perkelti neatskirtiesiems – turtingiesiems, heteroseksualams, baltiesiems, Vakarams. Ir tie ją paprastai prisiima, veikiami vyraujančios liberalaus sentimentalizmo ideologijos. Nuimtoji vienu žmonių atsakomybė virsta kitų žmonių kalte¹².

Ši emancipacinė intencija ir jos skatinamas politinis aktyvizmas sukuria tai, ką galima pavadinti politine altruistinio rūpinimosi rinka. Joje sentimentalūs aktyvistai ir ciniškieji politiniai verslininkai („limuzininiai liberalai“) konkuruoja tarpusavyje ieškodami vis naujų diskriminacijos ir priešpaudos aukų, naujų „nuskriaustųjų ir pažemintųjų“, kuriuos būtina vaduoti iš atskirties surandant „tikruosius“ tos atskirties kaltininkus. Čia išties viešpatauja postmodernistinis viktimizacijos diskursas, kuris kiekvieną šios rinkos dalyvį skatina žvelgti į potencialiai proteguojamas grupes kaip į aplinkybių aukas, neatsakančias už savo padėtį. Kaip atrodo, paskutinis šios konkurencinės kovos rezultatas Amerikoje yra tai, kad labiausiai privilegijuotoji auka dabar yra niekada netekėjusi dau-

¹² „Tie, kurie perduoda kaltinimus, jau yra nusipirkę kalnę“: Levite, Allan, *Guilt, Blame, and Politics*, Stanyan Press, 1998, p. 143.

giavaikė juodaodė lesbijietė, o „vienintelė aukos statuso neturinti grupė yra baltaodžiai, sveiki, heteroseksualūs vyrai“¹³. Būtent jiems galiausiai verčiama atsakomybė (ir kaltė) už pažemintą kitų grupių padėtį.

„Atskirtųjų“ globėjas žvelgia į savo globotinius kaip į „sistemas“ aukas, kaip į bevalės, pasyviai jautrias būtybes. Tad jo sentimentalizmą visada lydi paternalistinė arogancija – požiūris į globojamus atskirtuosius kaip į mažamečius vaikus, kuriems reikalinga nuolatinė priežiūra ir globa¹⁴. Tačiau šis paternalizmas tik skatina infantilizmą – kuo labiau globotiniai išvaduojami nuo būtinybės rūpintis savimi, tuo labiau jie vaikėja ir tuo daugiau globos jie reikalauja. Globa skatina didesnės globos poreikį. Ji taip pat skatina naujų pretendentų į globą atsiradimą: tolydžio naujos grupės braunasi (aktyvistų yra stumiamos) į politinę areną su savo naujomis „nuoskaudomis“¹⁵. Tačiau faktiškai valstybinės paramos aktais palaikomas ir skatinamas

¹³ Hollander, P. *Anti-Americanism: Irrational and Rational*, Transaction Publishers, 1995, p. xxxiii.

¹⁴ Šią nuostatą gerai apibūdina prancūzų filosofo P. Brucknerio knygos pavadinimas: Bruckner, Pascal, *The Tears of the White Man: Compassion as Contempt*, trans. W. Beer, The Free Press, 1986.

¹⁵ Viena iš paskutiniųjų tokių nuoskaudų yra diskriminacija, kurią patiria negražūs žmonės (*looksism*). Storuliai dar anksčiau išsikovojo sau greito maisto restoranų aukų statusą.

kaip tik tas veiklos ir gyvenimo būdas, kuris tą paramą provokuoja: antai subsidijuojant vargšus arba bedarbius, faktiškai remiamas ir skatinamas būtent tas gyvenimo būdas, kuris tą skurdą ar nedarbą kuria. Veikia Charleso Murray „nenumatyto skatinimo dėsnis“: „Kiekvienas socialinės paramos aktas didina padėtis, kuri tą paramą provokuoja, grynąją naudą.“¹⁶ Šią išvalgą lakoniškai formulavo jau Herbertas Spenceris: „Kuo daugiau bus veltui duodama vargšams, tuo daugiau bus vargšų.“¹⁷ Ją taikliai išreiškė Ronaldas Reaganas, apibūdindamas prezidento Johnsono „karo su skurdu“ rezultata: „mes paskelbėme karą skurdui, ir skurdas laimėjo“.

Tačiau vyraujant sentimentalios liberalizmo ideologijai politinė rinka nuolat įsuka šį savigriovos procesą. Vėlgi paradoksaliai, tačiau neišvengiamai, daugiausia jame laimi politiniai verslininkai – limuzininiai liberalai. Jiems yra būtinos „sistemas“ aukos (ir jų skriaudėjai), nes tik rūpindamiesi jomis (ir kovodami su jais) jie įgyja arba išlaiko savo pačių pakylėtą moralinį statusą. Jiems svarbu visada turėti pakankamą jų atsargą kaip moralinį skydą kovoje dėl savo pačių politinės įtakos ir galios. Tiesą sakant, laimėti karą su „socialine atskirtimi“ jiems neapsimoka, veikiausiai apsimoka ją palaikyti ir

¹⁶ Murray, Charles, *Losing Ground: American Social Policy, 1950-1980*, Basic Books, p. 212.

¹⁷ Spencer, Herbert, *Social Statics* [1850], R. Schalkenbach Foundation: New York, 1970, p. 293.

atradinėti naujas jos formas, nes tai didina jų pačių politinę galią. Kuo daugiau grupių, kurias reikia „įgalinti“, tuo didesnę galią įgyja valdžia. Kaip seniai pastebėjo de Jouvenelis, „perskirstymas yra ne tiek pajamų perskirstymas iš pasiturinčiųjų mažiau pasiturintiems, kaip tai išivaizdavome, kiek galios perskirstymas iš individo Valstybei“¹⁸. Savo nesibaigiančioje kovoje su atskirtimi šiuolaikinis liberalas nuolat stiprina valstybės Leviataną, visiškai išsižadėdamas antietatistinės klasikinio liberalizmo nuostatos.

Kiekvieną tikrą ar tariamą problemą visuomenėje, kiekvieną „nuoskaudą“ jis siekia paversti „socialine problema“, kurios sprendimui reikalingas politinės valdžios įsikišimas. Pats jis, žinoma, neneša problemos sprendimo kaštų – tuo jis skiriasi nuo gerojo samariečio ir nuo revoliucionieriaus. Net jeigu tuos kaštus jis suvokia, jis mano, jog juos turi dengti visuomenė, tiksliau tie, kurie jokių socialinių problemų nekuria. Keldamas „atskirtųjų įtrauktis“ reikalavimus jis niekuo asmeniškai nerizikuoja. Net pralaimėdamas konkretų politinį „įtrauktis“ mūšį jis išlieka moralinėse aukštumose: juk jis rūpinasi, nesėdi sudėjęs rankas. Jo projektų ir programų (neišvengiamos) nesėkmės, jų kontraproduktyvumas jo nesustabdo – juk jis

¹⁸ Jouvenel, Bernard de, *The Ethics of Redistribution*, Cambridge University Press, 1952, p. 179.

yra vedamas gerų ketinimų ir dėl to visada jaučiasi pranašesnis už „kietaširdžius“, už tuos, kurie „nesirūpina“. Šio proceso logika galiausiai jį nustumia į poziciją, kurią galima pavadinti moraliniu narcisizmu – kai asmuo jaučiasi patenkintas savimi ne dėl to, kad padeda kitam, o dėl to, kad jaučiasi dedąs pastangas padėti.

Pavyzdinis naujasis liberalas yra filosofas Johnas Rawlsas. *Teisingumo teorijoje* jis teigia esminę visų žmonių lygybę ir atmeta kaip moraliai atsitiktinę ir nepelnytą jų faktinę nelygybę. Postuluodamas gėrybių „paskirstymo lygybę kaip atskaitos tašką“ jis konstruoja „skirtumo principą“, pagal kurį faktinė socialinė ir ekonominė nelygybė turi būti „reguluojama“ taip, kad ji tarnautų blogiausioje padėtyje esantiems žmonėms. Skirtumo principas išreiškia „sutarimą įgimtų gebėjimų įvairovę laikyti bendru turtu ir leisti laimingesniems juo naudotis tik taip, kad tai talkintų mažiau laimingiems“¹⁹. Kitaip sakant, nelygybė pateisinama tik tada, kai dėl jos laimi labiausiai atskirtieji. Kaip toli gali siekti toks reguliavimas? Kadangi po kiekvieno reguliavimo akto kaskart lieka dar kiti atskirtieji, blogiausioje padėtyje esantys žmonės, procesas turėtų būti tęsiamas kol atskirtųjų neliks, t. y. kai visi atsidurs socialinės ir ekonominės lygy-

¹⁹ Rawls, John, *A Theory of Justice*, The Belknap Press, 1971, p. 179.

bės situacijoje. Žodžiu, visuomenė galiausiai taps teisinga tik tada, kai visi bus materialiai lygūs. Tačiau šis egalitarizmas negali būti įgyvendinamas neneigiant nuosavybės neliečiamumo principo, t. y. negriaunant buržuazinės tvarkos pamatų. Faktiškai Rawlsas netoli nueina nuo radikaliai kairuoliškojo principo: „iš kiekvieno – pagal sugebėjimus, kiekvienam – pagal poreikius“, arba kitaip: „iš tų, kurie geba – tiems, kurie negeba, bet nori“²⁰. Marksizmas siūlė šią operaciją atlikti vienu revoliuciniu kirčiu („kas buvo nieks, tas bus viskuo“); šiuolaikinis liberalas siūlo ją atlikti pamažu, žingsnis po žingsnio. Šia prasme Amerikos konservatoriai yra teisūs sakydami, kad „liberalai neturi priešų kairėje“²¹.

Rawlsas daugiausia dėmesio skiria ekonominei atskirčiai ir diskriminacijai. Tačiau politinė kova prieš ekonominę nelygybę yra tik dalis plataus fronto, kuriuo šiuolaikiniai liberalai puola bet kokią nelygybę ir diskriminaciją. „Diskriminacija“ tapo stigmos ženklu, kuris gali būti klijuojamas prie bet kurios socialinės situacijos, jeigu joje reiškiasi di-

²⁰ Kontrasto dėlei, individualistinis teisingumo principas gali skambėti taip: „Iš kiekvieno – pagal jo paties pasirinkimą, kiekvienam – pagal kitų pasirinkimą.“ (Nozick, Robert, *Anarchija, valstybė ir utopija*, Eugrimas, Vilnius, 2003, p. 174).

²¹ Žr. Burnham, James, *Suicide of the West: An Essay on the Meaning and Destiny of Liberalism*, Gateway Editions, 1985, ch. XI.

ferencijuotas žmonių santykis su kitais žmonėmis. Ką konkrečiai tai reiškia? Pamatine prasme kiekvienas žmogus vykdo diskriminaciją kiekvienu savo pasirinkimu: rinkdamasis draugus, sutuoktinius, verslo partnerius, samdomus darbuotojus, restoranus, klubus, bažnyčias jis diskriminuoja – atsirenka bendravimui vienus žmones ir atmeta kitus. „Diskriminacija“ šia prasme yra toji laisvė, kurią buržuazinės visuomenės išsikovojo panaikindamos feodalizmo tvarką, kur tokio pasirinkimo galimybės buvo išties ribotos dėl kiekvieno individo priklausomybės savo luomui.

„Diskriminacija“ pirmykšte pejoratyvine prasme taikoma daugiausia viešiesiems pareigūnams (pavyzdžiui, teisėjams), jeigu jų sprendimuose išvelgiamas šališkumas arba dvigubi standartai – nes pareigūnui, kitaip nei privačiam asmeniui, draudžiama vadovautis asmeninėmis simpatijomis ar antipatijomis. Dabartinėje liberalų ir pažangiečių vartosenoje ši pirmykštė pejoratyvinė „diskriminacijos“ prasmė apsigėdė: dabar *privatus* asmuo gali būti apkaltintas dėl diskriminacijos, jeigu jis, pavyzdžiui, nesutinka išnuomoti butą musulmonui, nepriima į darbą apsiskelbusį homoseksualą, moteriai moka mažiau už tokį pat darbą nei vyrui, paskelbia tyrimus, rodančius, jog juodaodžių IQ skiriasi nuo baltaodžių IQ ir t. t. Diskriminacijos požymiu gali būti laikomas net koks nors statistinis rodiklis, pavyzdžiui, moterų (juodaodžių ir t. t.)

procentinė dalis kokioje nors veiklos srityje. Jeigu toji dalis nėra proporcinga grupės procentinei daliai populiacijoje, politinis aktyvistas jau gali prabilti apie diskriminaciją ir pradėti mūšį dėl atskirtųjų „įtraukties“, pavyzdžiui, dėl privalomų juodaodžių studentų kvotų universitetuose. Asmens laisvė pasirinkti su kuo jam bendrauti ar nebendrauti vis labiau ribojama – atrandant vis naujas įstatymo globotinas mažumas ir baudžiant tuos, kurie diferencijuotai traktuoja tas mažumas.

Vykdamas „antidiskriminacinę“ politiką siekiama, viena vertus, ištrinti tas ribas bei skirtis, kurios spontaniškai klostosi privačiuose individų santykiuose – kitaip sakant, vykdoma *prievartinė integracija*²². Kita vertus, vyraujant „multikultūralizmo“ kultui, postmodernistinei visų kultūrų lygiavertiškumo idėjai, daugelyje Vakarų šalių vykdoma *prievartinė segregacija* stabdant natūralius asimiliacijos procesus – įvairiomis subsidijomis ir privilegijomis palaikant įvairių mažumų etninį, kultūrinį ar religinį uždarumą ir svetimumą (indėnai ir ispanikai Šiaurės Amerikoje, musulmonai Europoje). Dėl šios politikos vis labiau klostosi padėtis, kai vien individo priklausomybė kuriai nors globojamai grupei, o ne asmeniniai nuopelnai, jam teikia ypatingų privilegijų.

²² Žr. Hoppe, Hans-Hermann, *Democracy: The God that Failed*, Transaction Publishers, 2001, p. 210.

„Antidiskriminacinių“ pastangų dėka padėtis Vakaruose pradeda priminti padėtį buvusioje Sovietų Sąjungoje, kur individo socialinė kilmė „iš darbininkų“ reiškė atviras gyvenimo perspektyvas, o kilmė „iš buožių“ reiškė ateitį be perspektyvų. Vakarų visuomenėse, panaikinusiose viduramžių luomus, iš naujo kuriami savotiški luomai, tiesa, atvirkštine privilegijavimo tvarka: silpniausieji dabar keliami aukštyn, stipriausieji stumiami žemyn²³. Ragindamas ir vykdydamas prievartinę integraciją (ir segregaciją) sentimentalusis liberalizmas vis labiau stumia į nuošalę individų kaip savininkų teises ir ardo privačių santykių eigoje besiklostančią spontanišią visuomenės tvarką. Antidiskriminacinės priemonės arba „dorojimas su nelygybės padariniais tapo eufemizmu, kuriuo dabartinis liberalizmas dangsto puolimą prieš tai, ką senieji liberalai vadino civiline visuomene“²⁴.

Pastebėjime šios politikos paradoksą: kovodama su diskriminacija ji išskiria tam tikras grupes kaip diskriminuojamas ir po to pati turi griebtis sisteminės diskriminacijos – nepalankiau traktuodama kitus žmones vien dėl jų nepriklausomybės globojamoms grupėms. Pavyzdžiui, „pozityvioji“

²³ Žr. Kekes, John, *The Illusions of Egalitarianism*, Cornell University Press, 2003, p. 64.

²⁴ Gottfried, Paul, *After Liberalism: Mass Democracy in the Managerial State*, Princeton University Press, 1998, p. 25.

juodaodžių diskriminacija Amerikoje (*affirmative action*) yra ne kas kita kaip atvirkščias rasizmas – rasizmas baltaodžių atžvilgiu. Pastebėkime ir tai, kad jokia privati diskriminacija negali turėti tų sisteminių padarinių, kuriuos turi valstybės vykdoma antidiskriminacinė politika. Privatus asmuo, diskriminuodamas (pagrįstai ar nepagrįstai) kitą asmenį pats moka tokios savo nuostatos kaštus: an-tai darbdavys, dėl savo rasistinių prietarų atsisakydamas samdyti gabų juodaodį, patirs nuostolių, jeigu jį pasisamdys tokių prietarų neturintis konkurentas. Privati diskriminacija, jeigu ji pagrįsta tik prietarais, visada susilaukia privačios bausmės, tad ji negali tapti masine ir visuotine. O tais atvejais, kai ji tokia tampa, nėra pagrindo manyti, kad ji nėra pagrįsta. Dėl savo skirtingų kultūrinių, religinių ar kitokių bruožų kai kurios grupės gali būti paprasčiausiai nesugyvenamos. Todėl jos natūraliai atsiskiria ir atsiriboja viena nuo kitos. Prievartinė jų integracija negali pašalinti jų tarpusavio antagonizmo – ji gali jį tik sustiprinti. Panašiai ir prievartinė segregacija (multikultūralizmo politika), slo-pindama ir trikdydama natūralų asimiliacijos procesą, faktiškai kuria visuomenėse „svetimkūnius“ ir „inkliuzus“, ardančius tą natūralų socialinį audinį, kuris klostosi privačių santykių eigoje. Bet kurios antidiskriminacinės politikos atveju veikia ta pati destruktivi „nenumatyto skatinimo“ logika – politiškai „įtraukiant“ atskirtuosius tik palai-

komi ir net sustiprinami tie jų bruožai, dėl kurių privačioje (civilinėje, buržuazinėje) visuomenėje jie buvo atskirti ir marginalizuoti.

Rawlsas kalba apie būtinają *gėrybių* perskirstymą blogesnėje padėtyje esančių žmonių naudai. Galima iškelti analogišką klausimą – o ką daryti su *blogybių* paskirstymu? Ar ir blogybių atveju nedere-tų susirūpinti jų *perskirstymu* (geresnėje padėtyje esančių žmonių nenaudai)? Jeigu natūralioji gėrybių pasiskirstymo nelygybė yra moraliai atsitiktinė ir asmeniškai nepelnyta, tai ar padarytų blogybių (pavyzdžiui, nusikaltimų) ir kaltės pasiskirstymo nelygybė nėra taip pat moraliai atsitiktinė ir asmeniškai nepelnyta? Nesunku suvokti, kodėl sentimentalusis liberalas ir čia laikosi kolektyvistinės lygiavos pozicijos. Atsakomybės grandinė jam niekada nesibaigia ties individualiu asmeniu, ji jam visada subyra į fragmentus, kurie krenta ant visų. Susidurdamas su antisocialiniu elgesiu jis visada prabyla apie „socialines“, „gilumines“ jo priežastis. Nusikaltėlis negali būti kaltas vien asmeniškai. Jo nusikaltimas negali būti priskirtas vien jam – veiki-au jis aiškintinas kaip „nuoskaudos“ išraiška, kaip neadekvatus atsakas į „socialinę atskirtį“; ir toji nuoskauda turi būti suprasta, o socialinė atskirtis ištaisyta. Tokiu būdu atsakomybė už nusikaltimą elgesį nuimama nuo pažeidėjo, perstumiamo į jo socialinę aplinką, į platesnę visuomenę ir galiausiai suverčiama neprobleminiam visuomenės

fragmentui (taip pat ir nusikaltėlių aukoms). Dar daugiau, kuo drastiškesnė „nuoskaudos“ išraiška, kuo baisesnis nusikaltimas, tuo ryškiau jis liudija „socialinę atskirtį“ ir visuomenės („sistemos“) kaltę dėl tokio elgesio. Bausmė, liberalo požiūriu, nėra problemos sprendimas, nes ji nepašalina „giluminių priešasčių“ – diskriminacijos ir socialinio neteisingumo. Keistas turi ne nusikaltėlis, o „sistema“. Sistema turi tapti labiau jautri atskirtiesiems, marginalizuotiems, susvetimėjusiems, nusivylusiems ir nusiminusiems. Tad sprendžiant problemą iš esmės, nusikaltėlis turėtų būti ne baudžiamas, bet išklusomas, siekiant suvokti gilumines jo elgesio priežastis, o po to, žinoma, prigludžiamas²⁵.

Vėl susiduriame su ta pačia paradoksalia atskirtųjų įtraukties logika: mėginimas dorotis su nusikalstamumo problema ieškant jos „giluminių priešasčių“ tik didina pačią problemą ir skatina nusikalstamumą. Kodėl? Pažvelkime į tokias pastangas pažeidėjo akimis. „Giluminių priešasčių“ paieškos ir nuolaidžiavimo politika jam tik patvirtina jo „nuoskaudų“ realumą ir jam suteikia naujų paskatų tęsti savo praktiką. Susilaukęs liberalaus atsako į savo elgesį nusikaltėlis daro dvi išvadas – pirma, kad jis yra teisingas, o atlaidžioji pusė neteisi

²⁵ Smurtinis elgesys liberalui yra mėginimas „ištrūkti“ iš „socialinių ir ekonominių spąstų“: Lakoff, George, *Moral Politics*, The University of Chicago Press, 1996, p. 203.

(nes pati pripažįsta „sistemos“ neteisingumą) ir, antra, kad jis gali savo išlošį padidinti (susilaukti dar didesnio rūpesčio) griebdamasis dar labiau iššaukiančių ir žiauresnių veiksmų. Nusikalstamas ir atlaidumas sukuria simbiotinį junginį, kuris palaiko ir stiprina abu jo elementus: nusikalstamas gaivalas vis labiau išūlėja, o paternalistiškai (ar net maternalistiškai) nusiteikusi atlaidžioji pusė jaučiasi vis labiau kalta. Marksoidinė emancipacijos retorika, kuria operuoja sentimentalūs liberalai – kad dėl blogų žmonių ir blogų jų veiksmų kalta „sistema“ – juos pačius moraliai nuginkluoja prieš bet kurį galvažudį ar teroristą.

Ta pačia retorika jie naudojami tarptautinėje arenoje: postmodernus liberalas šturpsta girdėdamas kalbas apie „blogio imperiją“ arba „blogio ašį“, nes tai prieštarauja jo įsitikinimui, jog blogio nėra, nėra blogio režimų, yra tik „kitokie“ režimai, kuriuos reikia suprasti, su kuriais reikia kalbėtis, kuriems reikia atsiverti. „Nereikia karo, karas nieko neišsprendžia, reikia ieškoti giluminių jų neapykantoms priežasčių“ – štai būdingiausias frazės, kuriomis jis operuoja tarptautinėje arenoje. O tų priežasčių grandinė jam niekada nesibaigia ties probleminiu režimu – ji visada tęsiama arba šakojama kol surandamas pakaltinamas (neprobleminis) režimas, dėl kurio veikimo arba neveikimo probleminis režimas atsirado. Juo visada tampa koks nors režimas Vakaruose, dažniausiai – „Amerikos imperializ-

mas“. Ir tai išplaukia iš pamatinės sentimentalios liberalo nuostatos: kad probleminiai agentai yra „sistemos“ aukos, tad jie yra nepakaltinami ir atsakomybę dėl jų elgsenos turime prisiimti „mes“, „Vakarai“ – neprobleminiai ir todėl pakaltinami agentai. Loginė šios retorikos baigtis yra toji, kurią kadaise suformulavo liberaliausias JAV prezidentas Carteris: „We found the enemy, the enemy is us“. (Pastebėkime daug sakančią dviprasmybę: angliškai „mes“ („us“), politiškai „JAV“ („US“).)

Šios atlaidumo ir saviplakos nuostatos apraiška yra tai, kaip liberalioji Amerika ir kairioji Europa reagavo į smurtą Naujajame Orleane po Katrinos uragano ir į riaušes Prancūzijos miestuose: pamerkti buvo ne smurtautojai ir riaušinininkai, bet jų „atskirtis“ ir „diskriminacija“, dėl kurios kalta visuomenė, nesiimanti „įtraukties“ priemonių²⁶. „Atskirtųjų“ smurtas liberalui liudija jo paties nenuveiktus emancipacinius darbus, t. y. jo paties kaltę; atskirtajam, atitinkamai, liberalo prisiimtoji kaltė liudija jo įniršio ir smurto teisėtumą. Tad liberaliosios kaltės išpirkimas subsidijuojant įniršusias grupes tik gausina jų gretas ir didina tikimybę, kad ateityje vyks dar žiauresni jų smurto protrūkiai. Sentimentalioji saviplaka dėl agresyvių atskirtųjų padėties arba toji moralinė inversija, kai pelnyta

²⁶ BBC komentaras: „French Muslims face job discrimination“: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4399748.stm>.

bausmė virsta nepelnytu apdovanojimu, logiškai veda į emancipacinės intencijos (kartu ir jos subjekto) susinaikinimą. Juk kuo blogiau elgiasi atskirtasis, tuo didesnė kaltė tenka neatskirtajam, o tai reiškia, kad neatskirtasis bus kalčiausias tada, kai atskirtasis jo atžvilgiu pasielgs blogiausiai, t. y. jį nužudys.

Atskirtųjų emancipacijos temą nuosekliausiai rutulioja Jacques'as Derrida, ypač savo vėlesniuose darbuose. Derrida įdomus tuo, kad jis išgrynina ir radikalizuoja tą giluminę moralinę intenciją, kuri įkvėpia visas kairuolių ir sentimentaliųjų liberalų politines pastangas. Dekonstrukcijos metodas jam padeda išardyti ir išlydyti tai, kas buvo socialiai sukonstruota ir suldyta nustumiant į užribius „Kitą“. Todėl dekonstrukcija nėra tik destrukcija, o veikiau pozityvi radikalaus atsivėrimo Kitam – į užribius nustumtam – pastanga. Dekonstruktivistai vykdo arba atstato teisingumą. „Dekonstrukcija yra teisingumas... nežinau nieko teisingesnio už tai, ką vadinu dekonstrukcija.“²⁷ Teisingumas yra atsivėrimas Kitam. Tačiau kuriam kitam? Savo tėvams, vaikams, sutuoktiniui, bičiuliams, tautiečiams – tiems, kuriuos myli, gerbi, vertini? Tai būtų pernelyg paprasta: bepigiu atsiverti tiems, kuriuos myli ar gerbi. Tikrasis, moraliai vertingas atsivėrimas gali būti tik

²⁷ Derrida, Jacques, „The Force of Law“, in *Deconstruction and the Possibility of Justice*, ed. D. Cornell et al., Routledge, 1992, p. 21.

radikalus ir begalinis „svetingumas“ – atsivėrimas „tam, kuris nėra nei laukiamas, nei kviečiamas. Bet kuriam, atvykstančiam kaip absoliučiai svetimam lankytojui, naujam atvykėliui, neidentifikuojamam ir nenumatomam, žodžiu, visiškai kitam“²⁸.

Derrida čia skelbia tai, ką galima pavadinti gryną *ksenofilija* – atsivėrimu pirmiausia tam, kuris toliausiai atstumtas, labiausiai svetimas. Jis nuosekliai ir ryžtingai formuluoja giluminę intenciją, kuria vadovaujasi – nenuosekliai ir neryžtingai – visos emancipacinės doktrinos. Visos jos siekia „socialinio“ arba, anot Derrida, „begalinio“ teisingumo – tokios idealios arba ribinės padėties, kai niekas neturi jokių nuoskaudų, kai visi įtraukti į vieną bendrą žmonijos šeimą. Nuo ko pradėti tokio teisingumo vykdymą? Rawlsas siūlo pradėti nuo vargingiausių, Derrida – nuo svetimiausių įtraukties. Stephenas Hicksas postmodernizmą vadina „išvirkščiuoju trasimachizmu“²⁹. Platono „Valstybėje“ sofistai Trasimachas, radikalus reliatyvistas, teigia, jog teisinga yra tai, kas naudinga stipriesiems. Pasak Hickso, laikydamiesi tos pačios reliatyvistinės pozicijos, postmodernistai paprasčiausiai apverčia šią tezę ir

²⁸ Derrida, Jacques, *Adieu to Emmanuel Levinas*, Stanford University Press, 1999, p. 128–129.

²⁹ Hicks, Stephen, *Explaining Postmodernism: Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault*, Scholargy Publishing, 2004, p. 182.

teigia, jog teisinga yra tai, kas naudinga silpniesiems. Šią „išvirkščiojo trasimachizmo“ idėją Derrida nuveda prie jos loginės baigties – ksenofilijos. Rawlso koncepcijoje silpnieji vis dar priklauso „saviesiems“, „mūsų visuomenei“, t. y. joje išlieka egoizmo elementas. Derrida žengia dar vieną loginį idėjos išgryninimo žingsnį, pašalindamas tą elementą. Moraliai vertingiausia įtrauktis yra „svetingumas absoliučiai svetimam“, tam, kuris yra „visiškai kitas“, tad galiausiai ir logiškai – mirtinam priešui.

Šiuo metu turime beveik idealią liberaliosios ksenofilijos padarinių tikrinimo situaciją. Islamo grėsmės akivaizdoje šiuolaikinis liberalizmas susiduria su savo nemezija. Islamas yra totalitarinė religija, pasiryžusi atversti į savo tikėjimą arba sunaikinti Vakarų, o postmodernusis liberalizmas yra ideologija, raginanti išsižadėti vakarietiškosios savimanos, atsiverti kitiems ir galiausiai atsiduoti radikaliam svetimiems. Abi intencijos tobulai atitinka ir papildo viena kitą – absoliuti netolerancija susitinka su savižudišku svetingumu. Vakarų Europoje, jau pavirtusioje vertybių tuštuma arba skykle, didėjant musulmonų agresyvumui europiečiai dės vis daugiau pastangų juos integruoti ir jaus vis didesnę kaltę dėl savo nesugebėjimo tai padaryti. Neišsižadėję ksenofilinės ideologijos Vakarai žlugs net be trenksmo, gailiai ir kaltai inkšdami.