

## 2 Empiristinė etika

Pradedame nagrinėti pamatinės etikos sistematiką remdamiesi keletu empiristinės etikos pagrindinių minčių ir pozicijų. Tokį kelią pasirenkame dėl to, kad empiristinė filosofija nuolatos kvestionuoja svarbiausius trumpai aptarto kasdienio moralės dalykų išankstinio supratimo elementus. Empiristinis Naujųjų laikų švietimas tam tikru atžvilgiu vedė į *moralinių dalykų savaiminės reikšmės destrukciją*. Jis linkęs žmogaus praktiką laikyti deterministiškai apibrėžtu empirinių veikimo sąryšių rezultatu.

### 2.1 Empirizmas ir praktika

Pagal istorinį poveikį empiristinio švietimo raidoje svarbiausi buvo XVII ir XVIII šimtmečiai. Žymiausi jo atstovai buvo britai: F. BACON (1561-1626), TH. HOBBS (1588-1679), J. LOCKE (1632-1704) ir D. HUME (1711-1776). Šie klasikai sukūrė filosofijos tradiciją, kuri įvairiais variantais gyvuoja bei yra svarbi ir dabar.

Įvairioms empirizmo atšakoms yra būdingos šios pagrindinės tendencijos (plg. FĮ 4.2.3):

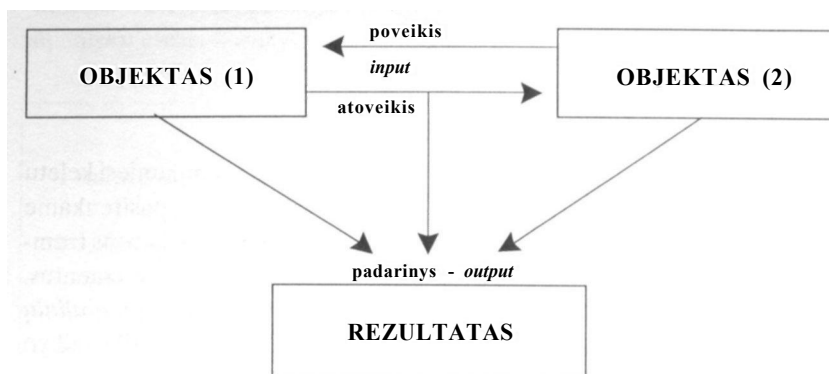
- Kaip *pažinimo teorijos* pozicija empirizmas skelbia, kad (*juslinis*) patyrimas (*empirija*) yra *vienintelis pažinimo šaltinis*. Jis nepripažįsta iš esmės skirtingo dvasinio racionalaus patyrimo.

Tai, kas *ne-empiristinėje* (metafizinėje) filosofijoje laikoma savaiminiu dvasiniu racionali patyrimu, empiristiškai yra redukuojama į (*juslinę*) empiriją arba aiškinaama refleksijos, abstrakcijos, asociacijos mechanizmais ir empirinių elementų kombinacija.

- Empiristinėje *antropologijoje* visa tai atitinka tendencija *nepripažinti savitos*, į juslinį-biologinį lygmenį neredukuojamos *žmogaus dvasios tikrovės*. Tada skirtumas tarp žmogaus ir gyvūno įgyja nebe principinę arba esminę, o veikiau tik laipsniškumo reikšmę.
- *Ontologijoje* empirizmas krypsta [*materializma*]. Tai, kas patiriama jusliniu empiriniu būdu, yra materija; empirizmo požiūriu tik materija yra pažini, arba tikra.

Naujųjų laikų empirizmas glaudžiai susijęs *sumodemių gamtos mokslų emancipacija*. Iš pradžių jie suvokė save kaip empirinius, į mechanikos

ANTECEDENTINĖS SĄLYGOS



SUKCEDENTINĖ IŠDAVA

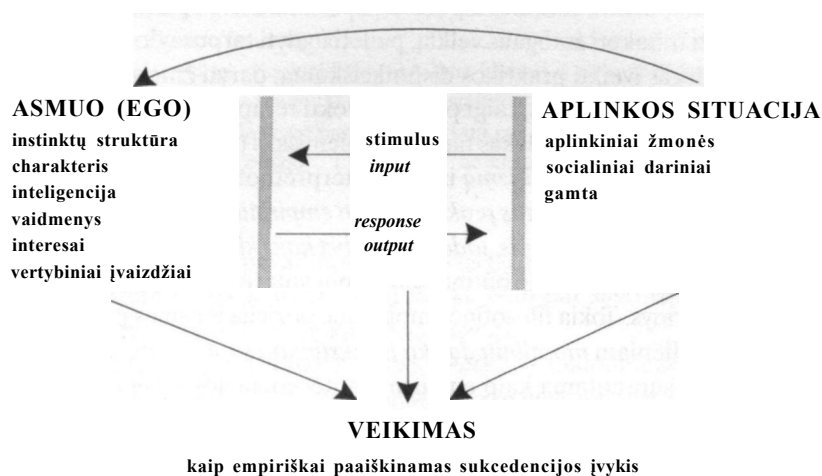
1 pieš.: Empirinis sąryšis

paradigmą orientuotus (taigi mechanistinius) specialiuosius mokslus (pvz., astronomija, fizika, chemija) ir ta metodine abstrakcija pasiekė milžiniškų laimėjimų. Toji sėkmė *empiriniais mechanistiniais metodais* įgalino *tyrinėti ir žmogaus praktiką*. Taigi žmogaus veikla buvo traktuojama kaip gamtos vyksmas, kuris - panašiai kaip fizikiniai arba biologiniai procesai - gali būti kvazigamtamokslinio pažinimo objektas. *Psichologija h sociologija* radosi kaip empiriniai mokslai gamtamoksliniais metodais siekiant iširti psichinius ir socialinius dalykus. Jiems plėtojantis, buvo sukurtos įvairios *empirinės* (pvz., psichologinės, sociologinės, taip pat ir biologinės) *veikimo teorijos*.

Tokių metodinių-empiristinių veiklos teorijų pagrindinę problemą galime pailiustruoti paprastu pavyzdžiu, kurį pateikia G.PRAUSSAS (3 1989, 213-216, plg. FI 4.1.1): *Metu akmenį į purią žemę. Akmuo išmuša žemėje įdubą. Aišku, kad šios įdubos dydis priklauso nuo krintančio akmens savybių (dydis, sunkis) bei nuo žemės minkštumo. Galime pasakyti: įduba yra krintančio akmens poveikio ir žemės atoveikio padarinys. Čia poveikis, atoveikis ir padarinys yra taip susiję, kad žinant du, trečiąjį galima apskaičiuoti. Šie trys dydžiai apibrėžia empirinių mokslų tyrinėjamą sritį. Jie tyrinėja tų trijų dydžių empirinį sąryšį. Nesvarbu, kaip skirtingai tie dydžiai apibrėžiami, nesvarbu, ar turime reikalą su astronominiais, ar su infraatominiais dydžiais. Svarbu tik tai, kad empiriniai dalykai visada aiškinami empiriniais ir kad poveikis, atoveikis ir padarinys yra empirinės duotybės (plg. 1 pieš.).*

Empirinės veiklos teorijos yra linkusios žmogaus veiklą (praktiką) su-

Aplinka determinuoja asmenį  
sąlygojimu, pastiprinimu, imprintingu,  
normavimu, nuvyliu, sistemos prievarta ir t.t.



2pieš.: Veikimas kaip empirinis sąryšis

vokti empirinės sąveikos prasme. Poelgis interpretuojamas kaip "išorės" (aplinka) *poveikio* (stimulus) ir *veikėjo* (*agens*) (savo struktūros sąlygoto) *atoveikio* (reakcija) *rezultatas* (padarinys). Nuosekliai taikant empirinio sąryšio mokslinį modelį, poelgis, kaip gamtiškai būtina abiejų sąlygų (antecedencijos sąlygų) *pasekmė*, tampa veikėjo išoriniu poveikiu ir struktūra. Jei tiksliai žinotume abi sąlygas, galėtume prognozuoti poelgį. Jis yra gamtos priežastingumu paaiškinamas abiejų antecedencijos sąlygų rezultatas. Todėl pagal empirinio sąryšio modelį praktika aiškinama *deterministiškai*.

Empiriniai žmogaus mokslų tyrinėjimai yra sukūrę daugybę psichologijos (pvz., psichoanalizė), sociologijos (pvz., sistemų teorija) ir biologijos (pvz., etologija) teorijų, kurios siekia diferencijuoti ir išreikšti kategorijomis, viena vertus, poveikį darančios aplinkos struktūrą, o, kita vertus, veikiančio asmens struktūrą. Kai kurie tų teorijų terminai seniai prigijo mūsų kasdienėje kalboje. Kai kalbame apie instinktų struktūras, agresiją, kompleksą, frustraciją, kondiciją, pastiprinimo funkciją, kompensaciją, konfliktškumą, aplinkos sudėtinį pobūdį, sistemų būtinumą ir t.t., vartojame žodžius, nurodančius teorijų terminus, teorijų, kurios praktiką interpretuoja kaip empirinį sąryšį (plg. 2 pieš.).

Niekas neginčys, kad žmogaus veikla daugeliu požiūrių yra empiriškai

## Empiristinė etika

*sąlygota* ir teisėtai gali būti empirinių žmogaus mokslų tema. Be abejo, minėtų mokslų tyrinėjimai nepaprastai išplėtė mūsų žinias apie žmogų ir jo veiklą. Įvairios teorijos atskleidė daugiariopus to empirinio sąlygotumo aspektus. Jos pateikė darbinės hipotezes, kurios tam tikru požiūriu gali padėti aiškinti ir įtakoti žmogaus veiklą, padėti ugdyti tarpusavio supratimą, keičiant sąlygas įveikti praktikos disfunkciškumą, daryti žmonėms auklėjamąją bei gydomąją įtaką, taigi padėti suvokti terapijos galimybes.

Filosofiniu požiūriu dalykas tampa problemiškas tada, kai minėtų žmogaus mokslų *metodinį empirizmą* imame interpretuoti kaip *filosofinį empirizmą* ir tvirtinti, *jog žmogaus praktika esanti empiriniais žmogaus mokslais paaiškinamas gamtinis sąryšis, todėl, kaip ir bet koks kitas gamtinis vyksmas, galinti būti suprantama kaip būtinas empirinių antecedencijos sąlygų (priežasčių) padarinys*. Tokia filosofinė empiristinė pozicija iš esmės prieštarautų mūsų kasdieniam *moralinių dalykų išankstiniam supratimui*:

- Praktika, suprantama kaip empirinių antecedencijos sąlygų gamtinio priežastingumo deterministinis rezultatas, atmeta *savanoriškumą* (1.1.3) moralinio priskyrimo prasme.
- Taip *skirtumas tarp gėrio ir blogio* (1.1.2) praranda moralinį foną. Vietoje jo atsiranda tokie skirtumai, kaip antai sveikas-ligotas, normalus-nenormalus arba funkcionalus-disfunkciškas.
- Lygiai taip pat išnyksta kasdienei kalbai būdinga *atsakomybės* prasmė (1.1.4).

Daugelis empirinių žmogaus mokslų atstovų savo moksle praktikuoja *metodinį empirizmą*, tačiau atmeta *filosofinį empirizmą*. Taigi jie nesiekia empiriniais metodais apskritai aiškinti žmogaus praktiką, o tik iš dalies kai kuriuos jos aspektus. Toliau bus kalbama apie du psichologus, kurie ne tik metodikos, bet ir filosofijos požiūriu yra empirikai.

**H. ROHRACHERIS** nuosekliai redukuoja praktiką į gamtinio sąryšio lygmenį, visiškai sunaikindamas moraliniu požiūriu reikšmingą *savanoriškumą*:

Galutinis apsisprendimas priklauso nuo dalyvaujančių instinktų ir interesų. Jis randasi iš ankstesnių įvykių; jie lemia apsisprendimą, jis yra neišvengiamas, natūraliai dėsningas jų rezultatas. Laisvė neegzistuoja ta prasme, kad žmogus konkrečioje situacijoje galėtų ir kitaip apsispręsti; valią determinuoja asmenybės pobūdis [...]" (13 1988, 549). Todėl žmogui veikimas "vyksta" taip, "kaip vyksta jo senėjimas". "Tai, ką žmogus savo gyvenime padarė, [...] iš tikrųjų padarė visai ne jis pats, o jam viskas vyko taip, kad jis visa tai darė" (1926,109).

Amerikiečių bihevioristo B. F. SKINNERIO nuomone, žmogaus elgesio technologija yra lygiai taip pat galima, kaip ir fizikinė arba biologinė technologija; jis ragina nugalėti

"autonomiško žmogaus laisvės ir orumo jausmą", kurį demaskuoja kaip fikciją, o žmones pavesti visokeriopos technologinės elgesio kontrolės kompetencijai.

Konkretų žmogaus elgesį sąlygoja ne "atsakomybės arba pareigos jausmas" ar "lojalumas arba pagarba kitiems [...], o tai, kad jį supantys žmonės veiksmingomis kontingencijomis formuoja jo elgesį". "Elgesio būdų, kurie įvardijami kaip geri arba blogi, teisingi arba klaidingi, negalima kildinti iš gero ar blogo charakterio arba iš žinojimo, kas yra gerai, o kas - blogai; jie turi būti kildinami iš pasekmių, kurioms priklauso daugybė pastiprinimų, taip pat ir apibendrinantys žodiniai pastiprinimai 'gerai!', 'blogai!', 'teisingai!' ir 'neteisingai!' " (1973,118).

## 2.2 Hedonizmas

*Empiristinė etika* pavadiname tą etikos tradiciją, kuri žmogaus praktišką interpretuoja tik kaip empirinį sąryšį. Nuo pat savo ištakų Antikoje empiristinė etika pasireiškė kaip *hedonizmas*.

Hedonizmas (nuo graikų k. žodžio *hedone* = malonumas, džiaugsmas) yra požiūris, *jogžmogaus veiklą motyvuoja vien malonumo gavimas ir nemalonumo vengimas*. Todėl kalbama apie praktikos malonumo-nemalonumo motyvaciją. *Kiekviena empiristinė etika iš principo yra hedonistinės orientacijos etika*. Matėme, kad empirizmas, kaip pažinimo teorijos pozicija, pažinimo šaltiniu pripažįsta tik (juslinį) patyrimą. Panašiai kaip *etinė* pozicija jis nepripažįsta jokių kitų veikimo paskatų (motyvų), *tikempirinių-gamtisčių, juslinių afektų*, polinkių arba instinktų plačiaja prasme *tenkinimą*. Tenkinimui būdingas malonumas. Malonumas kaip instinktų tenkinimas empiristinėje-hedonistinėje etikoje lemia veikimo vertę. Juslinis gėris yra malonumas. Šiuo požiūriu *praktikos prasmė* yra *malonumo-nemalonumo skaičiavimas*.

Hedonistinėje koncepcijoje protas tarnauja tam malonumo-nemalonumo skaičiavimui. Malonumo-nemalonumo motyvacija jis *instrumentalizuojamas*, jam iškeliamas uždavinys *optimizuoti malonumo-nemalonumo skaičiavimą*. Taip etika virsta gyvenimo *menu*. Jos uždavinys yra pateikti taisykles, pozityvaus malonumo-nemalonumo skaičiavimo prasme įgalinančias kuo malonesnį gyvenimą.

KANTAS taip apibūdina hedonistiškai instrumentalizuoto proto funkciją: protas, tarnaudamas malonumo-nemalonumo skaičiavimui, praktikos atžvilgiu pateikia *techninius* bei *pragmatinius* samprotavimus.

- *Techniniai* samprotavimai nurodo, kaip (kokiomis priemonėmis) galime efektyviai ir garantuotai pasiekti norimus tikslus. Taigi jie teikia "meistriškumo taisykles".
- *Pragmatiniai* samprotavimai liečia tikslus, kuriuos reikėtų pasirinkti, idant malo-

## Empiristinė etika

numo-nemalonumo skaičiavimas duotų kuo geresnių rezultatų. Taigi jie teikia "išmintingumo patarimus" ( DMP 43 ir t.).

Svarbiausia yra tai, kad hedonistinėje-empiristinėje sampratoje protui nepriskiriama jokia savaiminė reikšmė. Praktiką jis apibrėžia ne pats savaime, o tik kaip hedonizmo instrumentas. Pamatysime, kad tai yra KANTO hedonizmo kritikos taikinys.

Empiristinės etikos tradicijoje ta hedonistinė pamatinė orientacija nuvedė į labai skirtingas pozicijas. Plėtojantis empiristiniam švietimui ir utilitaristiniam mąstymui, remiantis empiristiniu-hedonistiniu pamatu buvo mėginama nugalėti egoistinę kryptį, pagrįsti altruistinių-socialinį dorovės matmenį ir taip sukurti tokias etikos teorijas, kurios priartėtų prie kasdienio išankstinio supratimo. Kituose skyriuose aptarsime kai kurias svarbias istorinį poveikį padariusias empiristinės etikos pozicijas.

### 2.3 Antikinis hedonizmas

Aiškumo dėlei atsigrįžkime į du antikinio hedonizmo variantus. SOKRATO mokinys ARISTIPAS KIRĖNIETIS (apie 435-365) laikomas vienu pirmųjų nuoseklių hedonistų, atstovaujančių mūsų tradicijai. Jis mokė, kad malonumas, suvokiamas kaip *pozityvus, teigiamas, konkretus, aktualus malonumas*, yra vienintelis veikimo tikslas, taigi ir gėris, o nemalonus vargas yra vienintelis blogis. Veikimo tikslas yra kuo daugiau *malonumų turintis gyvenimas*. Beje, ARISTIPAS teigė, kad tik tas gali patirti malonumą, kas, būdamas nepriklausomas ir nepažįstantis potraukių, valdo malonumą. Taigi etika yra gyvenimo menas, teikiantis patarimus, kaip gyventi kuo geriausia, t.y. malonumų sklidiną ir vargo neturintį gyvenimą.

EPIKŪRUI (341-270) malonumas ir nemalonumas taip pat yra vieninteliai žmogaus veiklos motyvai. Vis dėlto jis kitaip negu ARISTIPAS pabrėžia savo hedonizmą. Jo etinis gyvenimo menas skirtas ne maksimaliam konkrečiau ir aktualaus malonumo, o ilgalaikio *malonumo ramybėje* patyrimui, taigi tokiam gyvenimui, kuris tekėtų be sukrėtimų, vargo, būtų pozityviai nukreiptas *gyventaraksijoje*. Be to, EPIKŪRAS skiria aukštesniusius ir žemesniusius malonumus, aukštesniusius (ilgesnius) priskirdamas sielai, o žemesniusius (trumpesnius) kūnui.

*Ataraksija* (gr. *tarasso* = krėsti, neraminti; privatyvinis *a* reiškia neigimą) reiškia fizinę ir psichinę ramybės būklę, taigi tokį gyvenimą, kada kūnas yra sveikas ir vyrauja aistrų harmonija. EPIKŪRAS pastebi, kad stiprių, aktualių aistrų perteklius kenkia sveikatai ir gali sukelti dvasinių sukrėtimų. Tada trumpas malonumas atneša ilgą vargą ir kartėlį. Todėl, EPIKŪRO manymu, skaičiuojant malonumą-nemalonumą išmintis pataria veikiau pasirinkti ataraksija.

Abiems Antikos hedonizmo pozicijoms būdinga egoistinė orientacija, t.y. joms tiesiogiai rūpi optimizuoti paties veikėjo malonumo-nemalonumo skaičiavimą. Nuolatinis empiristinės etikos tradicijos mėginimas skirti aukštesnius ir žemesnius malonumus, idant taip būtų galima pasiekti *vertinantį hedonizmą*, veda j tokią principinę problemą: iš esmės malonumus empiriškai galima vertinti tik išminties patarimais malonumo-nemalonumo skaičiavimo požiūriu. Matyt, nuoseklus empirizmas nepateikia jokio kriterijaus, kuris, nepaisant išminties svarstymų, įgalintų nustatyti įvairių malonumų absoliučią etinę vertę.

#### 2.4 David Hume

D. HUME'AS (1711-1776) laikomas žymiausiu britų empirizmo atstovu. Jo mokymas turėjo didelės reikšmės modernios empiristinės etikos raidai iki pat šių dienų. HUME'UI buvo aišku, *kadmoralinių dalykų fenomeno neįmanoma paaiškinti egoistiniu hedonizmu*. Todėl remdamasis nuosekliu empiristiniu pamatu jis sukūrė ne-egoistinę etikos teoriją. Pamėginsime nusakyti svarbiausias jos mintis.

Du svarbiausi HUME'O etikos veikalai yra trečioji *Traktato apie žmogaus prigimtį* knyga *Apie moralę* (1740) bei *Moralės principų tyrinėjimas* (1751). Toliau cituojami tekstai iš pastarosios knygos.

##### 2.4.1 Moralinio pritarimo objektas

HUME'O atspirties taškas yra paprastas empirinis svarstymas. Jis klausia: ką žmonės paprasčiausiai vadina moraliniu dalyku? Kas moraliniu požiūriu vertinama, giriama, kam pritariama?

Kad pasiektume savo tikslą, taikysime labai paprastą metodą: išskaidysime j dalis kompleksą dvasinių savybių, kurios yra tai, kas kasdieniame gyvenime vadinama *asmenine verte [personai merit]* apžvelgsime kiekvieną dvasinę ypatybę, paverčiančią žmogų pagarbos ir prielankumo arba neapykantos ir paniekos objektu, patikrinsime kiekvieną įprotį, kiekvieną jausmą ir kiekvieną gebėjimą, kuriais apibūdinami žmogų sykiu jį giriame arba peikiame ir kurių nestokoja kiekvienas girtinas arba peiktinas jo charakterio ir esybės vaizdavimas. Nepaprastas mūsų, žmonių, jautrus taktas šitoje srityje filosofą ganėtinai įtikina, kad, sudarydamas savo sąrašą, jis niekada smarkiai neapsiriks ar kad jam grės pavojus neteisingai suklasifikuoti savo stebėjimo objektus [...]. (8 ir t.)

Šitas metodas įgalina padaryti tokias išvadas: moraliniu požiūriu žmones vertiname ir giriame tada, kai jiems yra būdingas tam tikras *palankumas kitų žmonių bei žmonių visuomenės atžvilgiu* ir kai jie savo veikla siekia

#### Empiristinė etika

kitiems pasitarnauti ir padėti pasiekti laimę. Taigi moralinis pritarimas siejasi su nuostatomis, laikysenomis ir poelgiais, *kurie yra motyvuoti ne egoistiškai, o altruistiškai ir socialiai*, ir šiuo požiūriu nukreipti į kitų gerovę bei visuotinę naudą. Tokios nuostatos, laikysenos ir poelgiai priimami su džiaugsmu ir pritarimu, o tai ir yra moralinis pritarimas.

**Iš visa ko sprendžiant, atrodo neiginčijama, kad niekas negali taip pakelti žmogaus vertės kaip stiprus palankumo jausmas ir kad bent jau dalis tos vertės randasi iš siekio rūpintis mūsų rūšies interesais bei žmonių bendrijai padėti pasiekti laimę. Žvilgsnis krypta į palaimingą tokios charakterio savybės veikimą ir viskas, kas turi tokią gerą įtaką, kas yra naudinga tokiam pageidautinam tikslui, sutinkama su prielankumu ir džiaugsmu. Socialinės dorybės niekada nevertinamos atsietos nuo jų naudingų tendencijų, jos niekada nebūna bergždžios ir nenaudingos. Žmonių laimė, tvarka visuomenėje, santarvė šeimose, draugų tarpusavio parama visada laikomos jų švelnios valdžios žmonių širdims poveikiu. (17 ir t.)**

#### 2.4.2 Simpatija ir moralinis jausmas

Taigi turime reikalą štai su tokiu turiniu: altruistinės ir socialinės nuostatos, laikysenos bei poelgiai mums patinka, teikia džiaugsmo, t.y. mes jiems pritariame. Lygiai taip pat mums nepatinka egoistinės ir asocialios nuostatos, laikysenos bei poelgiai; j juos žvelgiame bjaurėdamiesi, nenoriai, mes jiems nepritariame. HUME'Ų teigimu, šitas pagrindinis moralinio pritarimo fenomenas yra būdingas visoms kultūroms ir visiems žmonėms. Jis veikiausiai siejasi su *žmogaus psichine konstitucija*. Bet kodėl teigiamai reaguojame į tai, kas socialiai naudinga, ir neigiamai į tai, kas socialiai žalinga? Be abejo, dėl to, *kad mums rūpi žmonių gerovė, arba visuotinė gerovė*. Tačiau sykiu matyti, kad mūsų motyvacija jokia būdu nėra tik egoistiškai orientuota į asmeninę naudą, o altruistiškai ir socialiai krypta į mus supančių žmonių bei visuomenės naudą.

**Taigi jei naudingumas yra moralinio jausmo šaltinis ir jei į tą naudingumą atsižvelgiama ne vien tik savojo Aš požiūriu, vadinasi viskas, kas didina visuomenės laimę, tiesiogiai pritampa prie mūsų pritarimo ir prielankumo. Taip įgyjame principą, didžiąja dalimi paaiškinantį dorovės atsiradimą. (61)**

Tačiau kaip suprasti tą dalyką remiantis empiristinėmis sąlygomis? Empiristinė minėto principo rekonstrukcija *nurodojuslinių-empirinių afektų* (instinktai, jausmai, polinkiai, aistros) darinį; tuos afektus HUME'AS išsamiai analizuoja antroje *Traktato apie žmogaus prigimtį* knygoje (*On passions*). Tačiau kaip tokiais afektais įmanoma paaiškinti principą, moralinio pritarimo požiūriu orientuotą į tai, kas visuotina, nepaisančio nuosavos



naudos? Ar malonumo-nemalonumo motyvacija tų afektų neapibrėžia taip, kad jie priverstinai turi būti egoistiški ir hedonistiški? Be to: ar tie afektai nuolatos nesikaitalioja su situacijomis, asmenimis ir objektais, apie kuriuos kalbama, taip, kad remiantis šiuo pagrindu *tie steady and general points of view*, kuriuos matome moralėje, išvis yra neįmanomi? HUME'AS tą problemą mėgina spręsti remdamasis *ekstensyvos simpatijos kaip moralinio jausmo pamato* konstrukcija. Trumpai aptarkime tos konstrukcijos punktus:

- Skiriamos *dvi afektų klasės - tiesioginiai ir netiesioginiai*. Tiesioginius sukelia patys objektai, mums pažadinantys malonumą arba nemalonumą ir dėl to suvokiami kaip gėris arba blogis. Tiesioginių afektų (pvz., gėdimas ir pasibjaurėjimas, rūpestis ir džiaugsmas) malonumo-nemalonumo motyvacija yra apibrėžta egoistiniu-hedonistiniu būdu.
- *Netiesioginiai* afektai dažniausiai yra susiję su *asmenimis* netiesiogiai ta prasme, jog tie asmenys dėl konkrečių savybių (*kokybės*) mums sukelia simpatiją arba antipatiją. Taigi malonumas ir nemalonumas čia randasi tarpiškai. Todėl afektai yra *trigubi*: Aš juose afektyviai yra susijęs su *asmeniu* dėl kokios nors tam asmeniui būdingos *savybės*.
- Tėra dvi netiesioginės afektų poros: *puikybė-nuolankumas* ir *meilė-neapykanta*. Kalbant apie puikybė-nuolankumą turime reikalą su *savoju Aš*, kuris dėl konkrečių savybių patinka (puikybė) arba nepatinka (nuolankumas). Kalbant apie meilė-neapykantą turime reikalą su *kitais asmenimis*, kurie dėl kokių nors savybių patinka (meilė) arba nepatinka (neapykanta).
- Mums rūpi, kad mūsų netiesioginiai-afektyvūs vertinimai sutaptų su kitų žmonių vertinimais, pvz., kad savybės, kuriomis mes asmeniškai didžiuojamės, patiktų ne tik subjektyviai, bet ir *intersubjektyviai* kaip pagarbos vertos savybės. Intersubjektyvumas vertinamiesiems afektams suteikia objektyvumo ir nugalį atsitiktinumą ir savivalę. *Todėl simpatizuojame* kitų žmonių afektams ir taip pažįstame jų požiūrius ir jausmus. Iš to išplaukia: "Tas, kuris yra dorybingas, galės didžiuotis savimi pačiu ir būti vertas meilės kitų akyse; ir jis mylės kitus, kurie dėl to verti meilės, kad gali didžiuotis patys savimi" (SCHRADER 1984, 186).
- *Simpatija* (čia suprantama ne kaip geranoriškumas, atjauta arba užuojauta, o) kaip įsijautimas į kitų žmonių afektus sukuria *komunikacinį afektų perdavimą* ir prisideda prie afektyvaus vertinimo *apibendrinimo ir objektyvavimo*, minėtų *steady and general points of view*, kurie jau nebėra tiesiogiai egoistiški.
- Šiuo simpatiniu perdavimu galima paaiškinti, kodėl mums patinka, kaip asmeniškai gerbtinos ir dorybingos *į mus supančių žmonių ir visuomenės gerovę ir naudą* orientuotos savybės. Afektas, kuris geranoriškai ir atjaučiančiai kreipiasi į tą tikslą, yra *moralinis jausmas (moral sentiment)* ir (plačiąja prasme) irgi vadinamas "simpatija".

Moralės sąvoka aprėpia visiems žmonėms bendrą jausmą, vieną ir tą patį objektą pateikiantį bendram pritarimui ir apie jį sukuria visuotinę arba beveik visuotinę

## Empiristinė etika

žmonių pažiūrų ir sprendimų vienybę. Sykiu ta sąvoka aprėpia ir jausmą, kuris yra toks universalus ir talpus, kad apima visus žmones ir net labai tolimų žmonių veiklą ir elgesį padaro pritarimo arba nepritarimo objektu, priklausomai nuo to, ar ta veikla atitinka, ar neatitinka pripažintą teisės normą. Tie abu reikalavimai yra būdingi vien čia pabrėžiamam žmogaus meilės jausmui. (120)

Taigi moralinis jausmas užsimezga esant netiesioginiams afektams dėl komunikacinio-simpatinio perdavimo. Jis lemia tai, kad dorybingos (altruistiškos, socialiai naudingos) savybės ir poelgiai mums teikia džiaugsmo (malonumo) ir pasitenkinimo, t.y. kad mes jiems pritariame, o ydingas savybes ir poelgius afektyviai atmetame (nemalonumas) ir jiems nepritariame. Taigi moralinis jausmas apibūdinamas kaip *ypatingas malonumo-nemalonumo motyvacijos tipas*. Tiesa, čia irgi turime reikalą su saviminiu, subjektyviu malonumu ir nemalonumu (hedonizmas), tačiau taip, kad jų objektas nėra (egoistine prasme) asmeninė nauda, o visuotinė gerovė.

Visu tuo remdamasis HUME'AS nusako ir *teisingumo*, kaip dorybės, moralinę reikšmę. Susirūpinimas teisingomis taisyklėmis ir sąlygomis randasi iš (*egoistinio*) *naudos skaičiavimo*: esame taip sukurti, kad savo interesus galime efektyviau realizuoti socialiai kooperuodamiesi, o ne izoliuodamiesi. Be to, savo poreikius turime patenkinti juos saikingai apribodami, ir veikiau esame egoistai bei menki didžiadvasiai. Todėl mūsų socialinį kooperavimąsi turi reguliuoti intersubjektyviai pripažintos ir veiksmingos sutartys, kuriomis dėl bendros naudos būtų pažaboti atskirų individų norai. Taip randasi idėja teisingumo kaip būklės, kai pavienio individo interesai koordinuojami pagal bendrą naudą.

Taigi pritarimo arba teisingumo įstatymai remiasi vien išmanymu ir žmogaus padėtimi, o jų atsiradimo ir veikimo priežastis yra *nauda*, kurią visuomenė gauna juos laiku ir reguliariai stebėdama. Jei kokiu nors svarbiu atžvilgiu būtų pakeista žmonių padėtis, jei būtų sukurtas didžiausias perteklius arba kartus vargas, jei žmogaus krūtinėje būtų apgyvendinta tobula savitvarda ir gerumas arba visiškas plėšrumas ir piktumas, tai, padarydami teisingumą visiškai *nenaudingu dalyku*, sykiu sugriautume jo tikrąją esmę ir sunaikintume jo įpareigojantį pobūdį žmonėms. (24 ir t.)

Vis dėlto didesniuose socialiniuose kontekstuose tas teisingumo taisyklių ir asmeninės naudos sąryšis dažnai dingsta iš akiračio ir tada dėl asmeninės naudos linkstama pažeisti taisykles. HUME'O teigimu, vėl įsijungia *simpatija*, nulemdama tą bendrą, nešališką poziciją, simpatizuojančią visuotinei naudai ir moraliniu požiūriu pritariančią teisėtiems poelgiams ir nuostatoms. Tada kitus mylime dėl to, kad jie yra teisingi, ir patys galime didžiuotis savo pačių teisingumu.

Teisingumo būtinybė visuomenės egzistavimui yra vienintelė tos dorybės priežastis, o kadangi jokia moralinė gėrybė nėra labiau gerbiama, galime padaryti išvadą, kad šitas naudingumo momentas apskritai yra veiksmingiausias ir labiausiai valdo mūsų jausmus. (43)

### 2.4.3 Jausmas ir protas

HUME'O etika yra *empiristinė*, nes joje praktiką galiausiai visiškai lemia (jusliniai) afektai, polinkiai arba jausmai. Ji yra *hedonistiška*, nes pripažįsta (net esant simpatiniam perdavimui) tik malonumo-nemalonumo motyvaciją. Protas, palyginti su empiriniais afektais, atlieka pavaldžią, *instrumentinę* funkciją. Jis konstatuoja faktus ir nustato, kokios priemonės yra pačios tinkamiausios veikimo tikslams pasiekti. Iš esmės jis praktikai teikia meistriškumo taisykles ir išminties patarimus (2.2). Tačiau moralinis tikslo nustatymas bei vertinimas vyksta afektyviai arba emocionaliai. Dėl to HUME'O etika yra *jausmų moralė*.

Todėl nesunkiai galime apibrėžti atskiras *proto* ir *polinkio* sritis bei uždavinius. Protas perteikia tiesos ir melo pažinimą, polinkis pagimdo grožio ir bjaurasties, ydos ir dorybės pajautą. Protas, nieko nepridedamas ir neatimdamas, regi daiktus taip, kaip jie iš tikrųjų būna gamtoje, o polinkiui būdinga kuriančioji jėga, jis kuria, taip sakant, naują pasaulį, visus gamtos objektus pagražindamas arba pabjaurindamas iš vidinio jausmo skolinomis spalvomis. Protas, būdamas šaltas ir nesuinteresuotas, nėra veiklos motyvas, jis tevaldo instinkto arba polinkio perduotą impulsą, mums parodydamas priemones, kuriomis galime pasiekti laimę arba išvengti nelaimės. Polinkis, pažadinantis malonumą arba nemalonumą ir taip sukuriantis laimę arba nelaimę, tampa veiklos motyvu ir yra pirmoji siekių arba norų paskata ar impulsas. Nuo pažintų arba suponuojamų aplinkybių ir sąlygų protas mums padeda surasti slaptus ir nežinomas dalykus; kai jau prieš akis turime visas aplinkybes bei ryšius, tada polinkis iš bendro įspūdžio pabudina mumyse naują pritarimo arba nepritarimo jausmą. (145 ir t.)

Prisiminkime iš pradžių aptartus mūsų *kasdienio* moralinių dalykų *išankstinio supratimo* elementus! Galime išvardyti keturis punktus, kai tarp HUME'O etikos ir minėto išankstinio supratimo randasi prieštaravimas:

(1) *Savanoriškumas*. Pagal kasdienį išankstinį supratimą vadovaujamos nuostata, kad savanoriškumu paremta praktika yra moraliniu požiūriu reikšminga, kad ją galime priskirti veikiančiam asmeniui ir kad jis už ją gali atsakyti (1.1.3). HUME'O jausmų moralė iš esmės atmeta laisve paremtą moraliniu požiūriu reikšmingą apsisprendimą. Veiklą neišvengiamai lemia esama psichinė-afektyvi asmens struktūra, asmens polinkiai arba charakteris.

## Empiristinė etika

Kadangi protas reiškiasi tik kaip (dėl polinkio) instrumentalizuotas, o ne kaip savarankiškas (KANTO "grynasis") protas, tai praktiškai visiškai motyvuoja empirinė polinkių (afektai, instinktai, jausmai ir t.t.) malonumo-nemalonumo motyvacija. Tai, kaip aš veikiu, priklauso nuo mano polinkių stiprumo bei psichinės konsteliacijos, kaip antai nuo klausimo, koks stiprus yra moralinis jausmas mano psichinės charakterio konsteliacijos struktūroje. Taigi HUME'Ų etikoje moralinis sprendimas negali sietis su asmeninių polėgių ir nuostatų atsakingu savanoriškumu, o vien tik su asmens psichiškai-empiriškai išreikštos konsteliacijos ypatybe, iš kurios tam tikra prasme mechaniškai randasi asmens polėgiai ir nuostatos. Todėl praktikos tam asmeniui neįmanoma priskirti; aš negalėjau veikti kitaip ir, tiesą sakant, už šią veiklą nesu morališkai atsakingas ir esu niekuo dėtas. Žinia, gyrimu arba priekaištais, atlyginimu arba baudomis tas konstelijas galima paveikti ir pakeisti (pvz., auklėjimo srityje). Tačiau tas poveikis esti be savanoriško ir atsakingo asmens pasiryžimo; jis pasireiškia kaip empirinis sąryšis (2.1) pačioje malonumo-nemalonumo motyvacijoje.

(2) *Universalumas*. Pagal kasdienį išankstinį supratimą moralinį aspektą suvokiame kaip įpareigojimą asmeninę gerovę derinti su kitų žmonių arba visuotine gerove (1.1.5). Šiuo požiūriu tai yra nešališko, objektyvaus bei sykiu racionalaus ir diskursyvaus (1.4) universalumo aspektas. Šitą aspektą HUME'AS mėgina empiriškai pakeisti komunikaciniu, simpatiniu netiesioginių afektų perdavimu. Tačiau taip jo sukurtas empirinis universalumas yra atsitiktinis ir neatitinka moralinio universalumo reikalavimo.

Egoistinį hedonizmą HUME'AS mėgina sušvelninti simpatiniu įsijautimu į žmonių vertinančius afektus ir taip pasiekti nešališką moralinių dalykų (pritartimas visuotinei gerovei) universalumą. Tačiau simpatinis perdavimas tegali pateikti vidutiniškas ir faktiškas tam tikrų visuomeninių darinių vertybines nuostatas, taigi geriausiai atveju konkrečiau, sociologiniu požiūriu konstatuojamo etoso universalumo koncepciją. Tačiau moralinio aspekto racionalus diskursyvumas nesitenkina empirine konkrečių etoso formų duotybe, o tikrina tų etoso formų teisingumą. To moralinio tikrinimo principo jis nelaiko empiriškai iš anksto rastu dalyku, o turi kaip matą visų normų, taisyklių ir principų, kuriems empiriškai-faktiškai būdingas moralinis atspalvis. Tas moralinis universalizavimo principas yra empiriškai nerekonstruojamas.

(3) *Besąlygiškumas*. Pagal kasdienį išankstinį supratimą moralinį reikalavimą suvokiame kaip besąlygišką įsipareigojimą (1.1.2). Tas besąlygiškumas iškyla ir iš moralinių dalykų savaiminio vertingumo (1.1.6). Nepaisant skirtingų simpatijos teorijos formų, yra neįmanoma pagal nuoseklią hedonistinę poziciją rekonstruoti tą besąlygišką moralinių dalykų savaiminį vertingumą. Moralinis reikalavimas pasireiškia tik kaip (malonumo-nemalonumo motyvacijos prasme) empiriškai sąlygojamas reikalavimas.

Tiesa, HUME'AS įveikia tiesioginį egoistinį hedonizmą, kuriam atstovauja ARISTIPAS

bei EPIKŪRAS. Tačiau čia reikia atminti štai ką: HUME'AS grindžia simpatinį perdavimą netiesioginiais afektais puikybės-nuolankumas bei meilė-neapykanta, visų pirma motyvuojamais egoistiškai. Tai, kas sužadina simpatinį perdavimą, yra subjektyvus poreikis turėti kokybių, kuriomis galėtume didžiuotis, nes kitų žmonių akyse jos mus padaro vertais meilės. Suprantama, šiuo atveju pirmiausia turime galvoje altruistines arba socialiai apibrėžtas kokybes, nes būtent jos padaro mus vertais meilės kitų akyse. Taigi mūsų netiesioginiuose afektuose tūnanti poreikį (malonumo-nemalonumo motyvacija) galime patenkinti tik tada, kai *apskritai* pripažįstame tokio pobūdžio kokybes. Tačiau sykiu matyti, kad iš simpatinio perdavimo kylantis moralinis jausmas galiausiai yra visiškai sąlygotas (nors ir tarpininkavimo būdu) egoistiškai-hedonistiškai.

(4) *Teisingumas* HUME'O etikoje kildinamas iš to, kad regėdami savo padėtį žmonės puikiai supranta savuosius interesus. Teisingumas (kaip teisė) tvarko kooperavimąsi siekiant socialinės naudos ir (kaip dorybė) pritaria toms tvarkos taisyklėms bei visuotinei gerovei. Tačiau HUME'AS negali parodyti, kaip visuotinė gerovė turėtų *distributyviai* (t.y. paskirstymo požiūriu) sietis su atskirų asmenų interesais, kitaip sakant, jis negali parodyti, kas yra teisingos reguliatyvų arba nuostatų sistemos aukščiausias tikslas - atskirų asmenų gerovė ar socialinės naudos (*adityvus*) didžiausias pasiekimas.

Čia keliamas klausimas apie moralės tikslo, kurį HUME'AS nusako kaip naudą, apibrėžimą. 1.1.5 skyriuje bandėme parodyti, kad mūsų kasdienis supratimas (pvz., aukso taisyklė) yra linkęs kiekvieno žmogaus gerovę, atsižvelgiant į jo ryšius su kitais žmonėmis, traktuoti taip, tarsi visuomet yra neteisinga taip traktuoti socialinę naudą, kad jos siekiant, su atskirais asmenimis būtų elgiama viena kaip su priemonėmis ir jais disponuojama. Tačiau toks supratimas suponuoja, kad asmuo (ir iš principo kiekvienas asmuo) yra bet kokios moralinės praktikos absoliutus tikslas (KANTO "tikslas pats savaime"). Tačiau empiristinėje etikoje tai negali būti įtikinamai pagrįsta.

Šie keturi svarstymai nubrėžia vieną svarbiausių problemų, kylančių ne tik žvelgiant iš HUME'O pozicijos, bet ir kiekvienoje nuosekliai empiristinėje etikoje. Nors HUME'O etinės idėjos empiristinės etikos raidoje buvo daugeliu požiūrių patobulintos ir modifikuotos, tačiau minėtos problemos atsiranda vis iš naujo. Pasirodo, jog empiristinis požiūris iš esmės sukelia įtampą su mūsų kasdieniu supratimu. Prie minėtų klausimų grįšime dar ne kartą.

## 2.5 Utilitarizmas

Utilitarizmas (iš lot. *utile* = naudingas) yra viena reikšmingiausių dabartinės empiristinės etikos pakraipų. Jis šliejasi prie britiškojo empirizmo etikos (2.1), pirmiausia prie TH. HOBBSO, D. HUME'O ir D. SMITHO (1723-1790) pozicijų. Utilitarizmo pra-

## Erapiristinė etika

dininku laikomas J. BENTHAMAS (1748-1832; y4n *Introduction to the Principles of Morais and Legislation*, 1789). Be jo, utilitarizmo klasikais laikomi J. St. MILLAS (1806-1873; *Utilitarianism*, 1863) ir H. SIDGVICKAS (1838-1900; *Methods of Ethics*, 1875). Mūsų amžiaus pirmoje pusėje utilitarizmas buvo smarkiai kritikuojamas. Maždaug nuo 1950 m. vis labiau buvo bandoma jį atgaivinti ir plėtoti. Tačiau lygiagrečiai atsirado ir plati utilitarizmo kritika. Diskusija neprarado aktualumo ir dabar.

### 2.5.1 Bendra charakteristika

"Utilitarizmu" dabar vadinamas gana platus filosofinės etikos pozicijų spektras, kurį galima išskirti daugeliu požiūrių. Vis dėlto galima nusakyti tuos esminius tipiškai utilitaristiniais laikomus požiūrius. Remsimės O. HOFFE (Hg., 1974, 7-11), utilitaristinę nuostatą nusakančiu kaip *keturių principų kombinaciją*. Ši principų kombinacija turėtų įgalinti *vertinti poelgius ir normas remiantis empiriniu-racionaliu pagrindu*. Nors pagrindinė pozicija implikuoja empirinę nuostatą, ji neimplikuoja diferencijuoto antropologinio ir fundamentinio etinio pamato, kurį bandė pateikti, pavyzdžiui, HUME'AS. Kaip normatyvinė etika utilitarizmas norėtų pateikti santykinai paprastą, empiriškai apibrėžiamą moralinio vertinimo kriterijų. Apžvelkime kiekvieną principą atskirai. Remsimės vien moraliniais *poelgių* vertinimais.

(1) *Pasekmių principas*. Moralinis poelgių vertinimas pagrįstas vien *laukiamomis poelgių pasekmėmis, išdavamis ar bapadariniais*. Tad nėra tokių poelgių, kurie būtų moraliniu požiūriu teisingi ar neteisingi *savaime*, nepriklausomai nuo jų imanentiškų savybių bei pasekmių. Moralinis poelgio vertinimas vertina *tik poelgio sukeltus padarinius*. Šis principas dar vadinamas *teleologiniu principu* (iš gr. *telos* = tikslas, pasekmė) ir priešinamas *deontologiniam* (iš gr. *dei* = privalo).

Deontologinės pozicijos paremtos prielaida, jog poelgiai gali būti moralūs ar nemoralūs *patys savaiame*, t.y. dėl jų imanentiškos sandaros ir nepriklausomai nuo jų sukeltamų pasekmių. Antai deontologas gali teigti, kad žmogžudystė, išprievartavimas, vagystė ar melas bet kuriuo atveju yra amoralūs patys savaiame ir nepriklausomai nuo jų padarinių, pavyzdžiui, dėl to, kad jie savaiame prieštarauja prigimčiai arba dėl to, kad jie prieštarauja kokiam nors besąlygiškam bendram principui. Utilitaristas kaip teleologas arba konsekvencialistas atmeta tokį imanentišką vertinimą ir visus poelgius moraliniu požiūriu vertina tik remdamasis *padarinių skaičiavimu*. - Reikia neišleisti iš akių, kad žodis "teleologija" gamtos filosofijoje turi visiškai kitą prasmę (plg. F1 3.4.4.2).

(2) *Naudingumo principas*. Kokiais kriterijais įvertinamos poelgio pasekmės? Utilitaristas atsako: kriterijus yra poelgio pasekmių naudingumas realizuojant *savaiminę gėrybę*. Tad skaičiuojant pasekmes, reikia nustatyti

tą mastą, kuriuo poelgio pasekmės gali prisidėti prie savaiminio gėrio realizavimo.

Taigi utilitarizmas nėra vertybinis nihilizmas; naudingumą jis sieja ne su savavališku bet kokių tikslų pasirinkimu, o su savaimine gėrybe kaip aukščiausia vertybe arba aukščiausiu gėriu (*summum bonum*). Tad naudingumo kriterijus paremtas savaiminės gėrybės teorija.

(3) *Hedonizmo principas*. Kaip empiristinė pozicija, utilitarizmas gali apibrėžti savaiminę gėrybę hedonistiškai. Ji *yražmogiškų poreikių bei interesų tenkinimas*, t.y. *malonumas, džiaugsmas*, (hedonistiškai suprantama) *laimė*. Į klausimą, apie kokius poreikius bei interesus čia kalbama, utilitaristai atsako *tolerantiškai*: kiekvienas, planuodamas savo gyvenimą, nustato savo preferencijas ir kartu - savojo hedonistinio skaičiavimo profilį. Savaiminė gėrybė yra žmogaus laimė. Kas tą laimę sudaro - kiekvienas asmuo sprendžia pats.

Taip hedonistiškai traktuojama gėrybė suskyla į praktiškai begalinę subjektyvių preferencijų, polinkių bei interesų įvairovę. Todėl utilitaristinę gėrybės pobūdį nulemia ne laimės *kokybinis turinys*, bet *laimės jausmo kiekybė*, nepriklausomai nuo kokybinio turinio. Pasitenkinimas, kurį patiria pornofanas, žiūrėdamas itin aštrų pornografinį filmą, yra visiškai bendramatis su pasitenkinimu Beethoveno gerbėjo, matančio ir girdinčio didingą "Fidelio". Jau BENTHAMAS bandė išplėtoti *vienkiekybinį hedonizmo skaičiavimą*, pagal kurį atsisakoma bet kokių kokybinių skirtumų ir džiaugsmas ar kančia kvantifikuojami homogeniškai (pagal intensyvumą, trukmę, patikimumą, artumą). Kitaip negu BENTHAMAS, MILLAS bando atstovauti *kokybiniam hedonizmui*, pavyzdžiui, remtis skirtumais tarp dvasinių ir juslinių, aukštesnių ir žemesnių džiaugsmų ar poreikių. Tad jis iškelia motyvą, su kuriuo jau esame susidūrę kalbėdami apie EPIKŪRĄ. Gerai žinomas MILLO posakis, kad "geriau būti nepatenkintu žmogumi, negu patenkinta kiaule". Čia MILLAS teisus, tačiau neaišku, ar toks moraliniu požiūriu reikšmingas kokybinis hedonizmo išskyrimas yra įmanomas darant empiristines prielaidas.

(4) *Socialinis principas*. Plėtodamas HUME'O ir SMITHO požiūrį, utilitarizmas atmeta egoistinį hedonizmą. Moralinėje sąskaitoje svarbu ne vien paties veikiančiojo laimė, bet laimė *visų, kuriuos tas poelgis liečia*, svarbu "kuo didesnio žmonių skaičiaus kuo didesnė laimė" (BENTHAM), O galiausia apskritai visų žmonių socialinė nauda. Jau klasikai į šią socialinę perspektyvą įtraukė ir gyvūnus bei pasisakė už visų jaučiančių būtybių laimę. Socialinė nauda čia dažniausiai interpretuojama kaip *kvantitatyvi-adityvi*: skaičiuojant pasekmes, žiūrima kuo didesnės socialinės *naudos sumos* arba kuo didesnio *naudos vidurkio*.

Tipiškas šio kvantitatyvios-adityvios argumentacijos pavyzdys yra politinėje ekono-

### Empiristinė etika

mijoje taikomas socialinio produkto apskaičiavimas kaip pagamintų prekių bei paslaugų suma. Turint omenyje, kad prekės ir paslaugos tenkina poreikius, ir dėl to turi naudingumo pobūdį, kainomis apskaičiuotas socialinis produktas pasirodo kaip tiksliai kvantifikuojama naudų suma. Tada naudos vidurkį galima apibrėžti kaip vienam žmogui tenkančią socialinio produkto dalį. Utilitaristinės orientacijos ūkio etika moraliniu požiūriu gerai laiko tokius poelgius, kurie skatina ūkio augimą, nes taip auga naudos suma arba naudos vidurkis. Aišku, kad taip kvantitatyviai-adityviai argumentuojant negalima atsižvelgti į teisingo paskirstymo problemas.

KLAUSIMAS	KRITERIJUS	PRINCIPAS
Kaip vertinami poelgiai (poelgio utilitarizmas) arba taisyklės (taisyklių utilitarizmas)?	teleologiškai: pasekmės padariniai	PASEKMIŲ PRINCIPAS
Kaip vertinami padariniai?	Nauda gėrybės atžvilgiu	NAUDINGUMO PRINCIPAS
Kas yra gėrybė?	Malonumo išgyvenimas, mažiausias nemalonumo išgyvenimas (pozityvi ir negatyvi nauda)	HEDONIZMO PRINCIPAS
Kaip teisingai apibrėžti naudą? Kas yra teisumas?	Su poelgiu susijusių asmenų aukščiausios gerovės pasiekimas (naudos suma, naudos vidurkis)	SOCIALINIS PRINCIPAS

*3pieš.: Moralinis vertinimas utilitarizmo požiūriu*

Tad apžvelgėme principų kombinaciją, sudarančią utilitaristinį moralinio vertinimo kriterijų. Kalbėdami apie poelgį, galime taip apibendrinti: "Moralės požiūriu poelgiai tik tada yra teisingi, kai jų padariniai optimalūs visiems su tais poelgiais susijusiems žmonėms". SIDGVVICKAS utilitarizmo kriterijų formuluoja kaip empirinio hedonizmo kriterijų:

Remdamiesi juo, kiekvieną kartą visus džiaugsmus ir skausmus, kuriuos galima numatyti kaip įvairių siūlomų elgesio alternatyvų tikėtinus padarinius, turime palyginti ir pasirinkti tarsi į didžiausią laimę vedančias alternatyvas. (Methods, Ch. IV, § 1, cituojama pagal HOFFE, Hg. 1975, 74)

#### 2.5.2 Diskusijos dėl utilitarizmo aspektai

Kadangi utilitarizmas dažniausia suvokiamas kaip empiristinės etikos



pozicija, jam tinka pastabos, padarytos nagrinėjant HUME'Ų pažiūras (2.4.3). Norėtume aptarti kai kuriuos naujausios diskusijos dėl utilitarizmo aspektus. Aišku, kad teks apsiriboti vien problemų apybraiža, nė iš tolo negalinti čia perteikti viso diskusijos sudėtingumo.

(1) *Poelgio ir taisyklių utilitarizmas*. 2.5.1 skyrelyje apibūdinome *atskiriems poelgiams* taikomą utilitarizmo kriterijų. Tačiau utilitarizmo kritika pagrįstai nurodo, jog mūsų kasdienė samprata iš esmės priešinga požiūriui, kad poelgių (pvz., žmogžudystės, išprievartavimo, vagystės, melo) moralinis vertinimas *visuomet* turi būti išvedamas iš utilitaristinio pasekmių skaičiavimo. Viena vertus, kai kurie poelgiai (tokie, kaip minėtieji) mums tiesiogiai atrodo nemoralūs, kita vertus, be abejonės, didelę reikšmę visuotinei naudai turi tai, ar tam tikros *taisyklės* (normos) gali pretenduoti į socialinį pripažinimą bei reikšmingumą; tačiau nuoseklus *poelgio utilitarizmas*, atrodo, apskritai krypta *destabilizuoti* tokias taisykles, nes jis savo skaičiavimu tikrina kiekvieną poelgį atskirai. Norėdami atremti šį priekaištą, daugelis utilitaristų atsisako poelgio utilitarizmo ir skelbia *taisyklių utilitarizmą*.

*Poelgio utilitarizmą* sudaro požiūris, kad poelgio teisingumas ar klaidingumas turi būti nustatyti remiantis geromis arba blogomis šio poelgio pasekmėmis. *Taisyklių utilitarizmą* sudaro požiūris, kad poelgio teisingumą arba klaidingumą reikia nustatyti remiantis geromis arba blogomis pasekmėmis, išplaukiančiomis iš taisyklės, pagal kurią kiekvienas poelgis turi būti atliekamas panašiomis aplinkybėmis. (J. J. SMART, kn: SMARTAVILLIAMS 1979, 9)

Tad taisyklių utilitarizmas vertinantį sprendimą atlieka *dviem pakopom*:

- Atskiri poelgiai turi atitikti veiklos taisykles (1 pakopa).
- Veiklos taisyklės turi būti įvertintos utilitaristinio skaičiavimo prasme (2 pakopa).

Taisyklių utilitarizmo poziciją diskusijoje pirmiausia suformulavo J. O. URMSONAS ir R. B. BRANDTAS, tačiau bent iš dalies ją formuluoja jau MILLAS. Apskritai galima ginčytis, ar veiklos utilitarizmo atskyrimas nuo taisyklių utilitarizmo iš tikro yra pažanga:

- Jei *veiklos utilitaristas* yra nuoseklus konsekvencialistas, tai jis turėtų stengtis apskaičiuoti *visas įmanomas* reikšmingas pasekmes. Vadinasi, jis turėtų atsižvelgti ir į tai, kokios bus pasekmės visuotinei naudai, jei atskiri poelgiai stabilizuos arba destabilizuos veiklos taisykles. Jei jis šių pasekmių nepaisys, jis nebus nuoseklus konsekvencialistas.
- Jei *taisyklių utilitaristas* yra konsekvencialistas, tai skaičiuodamas jis turi atsižvelgti ir į stabilų veiklos taisyklių pasekmes bei šių taisyklių galimo nesilaikymo pasekmes konkrečiau poelgio atveju. Jei jis to nedaro, tai jis tik "meldžiasi taisyklėms" (SMART), o tokia nuostata gali būti pagrįsta tik *deontologiškai*.

## Empiristinė etika

(2) *Hedonistinis vertybės principas*. Daugelis utilitaristų seka BENTHAMU, laikydamiesi požiūrio, jog hedonistinę pagrindinę vertybę (malonumą, džiaugsmą, laimę) reikia traktuoti vien kiekybiškai (t.y. atsižvelgiant vien į intensyvumą, trukmę ir 1.1.) ir nekreipti dėmesio į kokybinius skirtumus. Toks jau MILLO (2.5.1) kritikuotas požiūris pirmiausia kelia du sunkumus:

- Kaip turėtume kvantifikuoti ir padaryti *utilitaristiniam skaičiavimui bendramates* kokybiškai tokias skirtingas malonumo rūšis? Jau BENTHAMO hedonistinė sąskaita pasirodė visiškai nepraktiška.
- Be abejo, mūsų kasdienis supratimas (kartu su MILLU) reikalauja *kokybiškai diferencijuoto* hedonizmo. Bet kaip pastarasis turėtų būti pagrįstas empiristiškai-utilitaristiškai?

Anot gerai žinomo BENTHAMO posakio, žaisti kėgliais yra taip pat gerai, kaip ir skaityti eilėraščius, jei pasitenkinimo kiekis yra vienodas. SMARTAS (18 irt.) šią poziciją bando sukritikuoti, pateikdamas elektrodų žmogaus pavyzdį. Tarkime, kad žmogui į smegenis įterpiama daugybė elektrodų, ir jie jam gali sukelti malonumo pojūtį. Tarkime, kad šis žmogus savo nuožiūra gali įjungti ir išjungti tuos elektrodus. Visiškai įmanoma, kad toks elektrodų žmogus šiuo būdu pasieks didžiulį kiekį malonių pojūčių ir pasitenkinimo. Tačiau ar turėtume sau ir kitiems žmonėms trokšti tokios laimės? Ar įmanoma hedonizmo principo gerį mąstyti kaip tokio elektrodų žmogaus laimę? Žinoma, ne. Tačiau kodėl ne? SMARTO teigimu, (tikroji) laimė yra ne vien pasitenkinimas; dar turime *sugebėti nusakyti kaip gerą to pasitenkinimo priežastį*. Anot WILLIAMSO, utilitarizmas neleidžia to padaryti:

Tačiau *koku* masteliu reikia utilitaristiniu požiūriu taikyti šį papildomą priežasties laikymo gerą faktorių? Vien utilitaristiniu požiūriu nėra jokio kito pagrindo, išskyrus aukštesnius pasitenkinimo laipsnius, tačiau jie neįmanomi, nes kitaip nekiltų pati problema. (1979, 78)

Be papildomų prielaidų, kurių neįmanoma rekonstruoti empiristiniu-utilitaristiniu požiūriu, utilitarizmo vertybės principas galiausiai virsta nebendramačių pasitenkinimų arba visiškai heterogeniškų malonumo ir nemalonumo vienetų pozityvia suma.

Su tuo tiesiogiai susijęs klausimas: *Ar tai, ko mes siekiame kaip laimingo gyvenimo, apskritai yra hedonistiškai apibrėžta laimė? Ar laimingo žmogaus gyvenimo visuma nekyla veikiau iš gyvenimo planų realizavimo, prasmingų tikslų siekimo, ryšių sudarymo ir išsaugojimo?*

Sutinkame su utilitarizmu, kad visi dėmesio verti planai vienaip ar kitaip teikia laimę. Tačiau mums rūpi, kad iš to, jei tai yra tiesa, neseka, jog šie planai savo ruožtu yra laimės siekimo planai. Turime tikėti kitais dalykais ar bent tų dalykų norėti, ar būti jais nors truputį patenkinti, kad iš kažkur ateitų laimė. (WILLIAMS 77)

(3) *Teleologinė prognozė*. Utilitarizmas reikalauja, kad moraliniu požiūriu vertindami įvairias poelgių ar taisyklių alternatyvas, prognozuotume ir suvienodintume alternatyvias pasekmių aibes. Tad turėtume gretinti *prognozuojamas alternatyvias pasaulio būsenas*. Daug diskutuojama, ar šis reikalavimas apskritai įvykdomas. Kokiomis tikimybėmis operuoja tokios teleologinės prognozės? Kaip galima prognozuoti kitų žmonių (pasekmių aibių atžvilgiu reikšmingą) veiklą? Be to, svarbus dar ir toks požiūris: be abejo, aš atsakau ne vien už mano paties poelgius kaip tokius, bet ir už tai, *kam aš leidžiu arba nesutrukdaū įvykti*. Jei šią atsakomybę (WILLIAMS: "negatyvią atsakomybę") suvokiu nuosekliai konsekvencialistiškai, tai mano atsakomybės ribos išsiplečia iki begalybės, nes ji aprėpia praktiškai viską, kas yra pasaulyje. Tačiau kartu ji išnyksta kaip konkreti atsakomybė.

(4) *Teisingumas*. Čia nagrinėjama problemą suformulavo jau HUME'AS (2.4.3). Ji aptinkama visuose empiristinės etikos variantuose. Diskusijoje dėl utilitarizmo ji tampa nepaprastai svarbi. Utilitarizmo socialinis principas socialinę naudą traktuoja *adityviai-kvantitatyviai kaipnaudų sumą* arba kaip *naudų vidurkį*. Tačiau taip išleidžiamas iš akių *distributyvus* (paskirstančio) *teisingumo* arba *padorumo* požiūris. Tuo tarpu pagal kasdienį supratimą kaip tik šis požiūris yra svarbiausias.

Kas čia turima omenyje, galima lengvai paaiškinti pavyzdžiais: galima įsivaizduoti, kad tautos socialinis produktas yra didžiausias tada, kai leidžiama, kad mažuma gyventų kraštutinės marginalizacijos sąlygomis ("dviejų trečdalių visuomenė"). Vis dėlto esame linkę tokią būklę laikyti nesocialia ir neteisinga. Be teisingumo ar padorumo principo vergovė, diktatūra, rasizmas ir t.t. gali būti pateisinti, jei jie garantuoja naudų sumos maksimumą. Net teisės pažeidimai, sakysim, aiškiai nekaltų žmonių nuteisimas, gali būti pateisinti, remiantis, pavyzdžiui, Kajafo šūkiu: "Jūs nieko neišmanote ir nepagalvojate, jog jums geriau, kad vienas žmogus mirtų už tautą, o ne visa tauta žūtų" (*Jn 11, 50*). Be abejonės, veiksmingiausią utilitaristinio teisingumo deficito kritiką pateikė J. RAWLSAS (*A Theory of Justice, 1971*).

Utilitarizmas gali bandyti atremti šią kritiką pirmiausia tokiais dviem argumentais:

- *Taisyklių utilitarizmo argumentas*: Yra pagrindo manyti, kad teisingos ir garbingos taisyklės daro ilgalaikį ir teigiamą poveikį socialinės naudos sumai ar naudos vidurkiui. Tad atrodo, kad teisingumui yra būdinga tam tikra didžiausio naudos siekimo tendencija. Kita vertus, neteisingos ar negarbingos taisyklės galiausiai sukelia neigiamas pasekmes.

Antai teisės pažeidimai visuomenėje gali sukelti nepasitikėjimą teise. Priespauda ir laisvės apribojimai provokuoja pasipriešinimą, neramumus ir revoliucinius judėjimus.

## Empiristinė etika

mus. Gyventojų grupių marginalizavimas didina nusikalstamumą ir sukuria socialines įtampas.

- *Ribinės naudos argumentas*: Jei naudų sumą traktuojame kaip subjektyviai-hedonistiškai suprantamų naudos funkcijų sumą, tai tarp naudų sumos ir naudų paskirstymo galima aptikti tam tikrą koreliaciją. Tai paaiškinama nykstama ribine nauda.

Tarkime, šimtą porcijų sočių pietų turime padalinti šimtui alkanų žmonių. Tuojau pastebėsime, kad naudų sumai turi reikšmės, kaip mes tai padarysime: ar, pavyzdžiui, visą šimtą porcijų atiduosime vienam privilegijuotam asmeniui, ar išdalinsime po dešimt porcijų dešimčiai asmenų, kitiems devyniasdešimčiai nieko neduodami, ar visiems šimtui asmenų atiduosime po vieną porciją. Juk privilegijuotas asmuo, gavęs šimtą pietų porcijų, tikros naudos galės turėti tik iš vienos porcijos; jau antrą porciją valgydamas jis bus toks sotus, kad jo nauda šįkart bus mažesnė. Tas pat atsitiks tiems dešimčiai, kurie kiekvienas gaus po dešimt porcijų. Tad didžiausia naudų suma bus tada, kai kiekvienas gaus po vieną porciją. Žinoma, šio pavyzdžio negalima pritaikyti sprendžiant visas paskirstymo problemas. Koks paskirstymas kiekvienu konkrečiu atveju duoda didžiausią naudų sumą, priklauso nuo empirinių duotybių.

Abu argumentai yra *empiriniai*. *Jie nesako*, kad teisingumas kiekvienu atveju, t.y. *deontologiškai*, turi būti realizuotas, bet nurodo tik tai, kad tam tikromis sąlygomis teisingumas prisideda prie socialinės naudos sumos didžiausio siekimo, nors moraliniu požiūriu čia rūpinamasi ne teisingumu, o naudų suma. Tad ir šie kontrargumentai nepatenkina mūsų moralinio išankstinio supratimo. Todėl kai kurie utilitaristai teisingumo, padarumo (*ifair*) ar lygybės principus traktuoja kaip savo etinių teorijų *papildinius*. Kaip bebūtų, tokių deontologinių principų empiristinė etika negali pagrįsti.

Kaip pavyzdį galime panagrinėti P. SINGERIO *preferencijos utilitarizmą* (*Practical Ethics*, 1979). Savo utilitarizme SINGERIS įveda "vienodo interesų pasvėrimo" principą, kuris reiškiasi kaip lygybės arba teisingumo principas.

Vienodo interesų pasvėrimo principo esmę sudaro tai, kad savo moraliniams svarstymams mes suteikiame tokį patį svorį, kaip panašioms interesams visų tų, kuriuos paliečia mūsų poelgiai. (32) Šis principas iš tikro nukreiptas štai į ką: interesas yra interesas, nesvarbu kieno jis yra. (32 ir t.) Šis kitas utilitarizmo variantas vertina poelgius ne pagal jų tendenciją siekti didžiausio malonumo ir mažiausios kančios, o pagal tą laipsnį, kuriuo tie poelgiai atitinka mūsų poelgių ar jų pasekmių paliestų būtybių interesus. [...] Preferencijų utilitarizmo požiūriu, neteisingas yra poelgis, prieštaraujantis kokios nors būtybės preferencijai ir nekompensuojamas priešingų preferencijų. (112)

(5) *Teleologija ir moralinė teologija*. Katalikų moralinėje teologijoje B. SCHÜLLERIO (*Die Begründung sittlicher Urteile*, 1973) pastangomis iš dalies buvo priimtas utilitaristinis požiūris. Dažnai šio požiūrio šalininkų koncepcijos vadinamos *teleologiškai orientuota moraline teologija*. Pagrindines SCHÜLLERIO mintis galima trumpai taip suformuluoti:

- Biblinis *meilės įsakymas* reiškiasi kaip (galiausiai deontologinis) moralės principas, kuris implicitiškai yra ir teisingumo principas. Jis išreiškia kiekvieno asmens nelygstamą vertę, orumą ir savitiksliškumą.
- Šis moralės principas funkcionuoja taip, kad bet kokia moralinė argumentacija yra *teleologinė*.

SCHÜLLERIS išvardija tris savo teleologinės etikos bruožus:

(1) bet kokio poelgio dorovinis teisingumas priklauso vien nuo to poelgio pasekmių visų su juo susijusių žmonių gerovei ir negerovei; (2) meilė (pagal *Rom 13, 8-10*) yra galutinis bet kokio poelgio teisingumo pagrindas; visi kiti etiniai principai turi būti traktuojami kaip dalinės šios meilės apraiškos; (3) žmogaus meilės privalomas mastelis yra gerumas ar vertė to, su kuo ji yra susijusi. (1987, 289)

Ne katalikų moralinėje teologijoje pozicija, taip stipriai pabrėžianti deontologinius elementus, tikriausiai gali būti vadinama teleologine tik labai plačiai šią sąvoką suprantant. Tačiau moralinės teologijos diskurse toks jos nusakymas tvirtai prigijo.

Iš mūsų svarstymų apie bandymus pagal empirizmą pagrįsti etiką ir išplėtoti etinės argumentacijos teorijas aiškėja: nors empiristinė etika pateikia daugybę svarbių požiūrių, vis dėlto ji atsitrenkia į ribas, kurios itin išryškėja tada, kai ši etika prieštarauja kasdieniam moralės dalykų supratimui.

## 2.6 "Įkalintas Sokratas"

Pagrindinę problemą, su kuria susiduria empiristiniai bandymai suprasti ir paaiškinti žmogaus praktiką, galime iliustruoti įvaizdžiu iš PLATONO dialogo "Faidonas". SOKRATAS uždarytas kalėjime. Netrukus jam teks išgerti nuodų taurę. Paskutines valandas jis leidžia šnekučiuodamas filosofinėmis temomis su draugais. Šiame pokalbyje jis pasakoja apie tai, ką dar jaunas būdamas patyrė, susidūręs su "empiristinėmis" savo laiko teorijomis ir kaip menkai šios teorijos jam pasirodė tinkamos suprasti ir paaiškinti pagrindines žmogaus problemas.

Kartą išgirdęs, kad kažkas perskaitęs vienoje Anaksagoro knygoje, jog protas yra visų daiktų tvarkytojas ir priežastis, nudžiugau ir nutariau savo dalykus einant geryn, jei protas yra visa ko priežastis. Jei taip, galvoju, tai išmintis tvarkytoja viską sutvarko ir kiekvieną daiktą deda ten, kur jam visų geriausiai tinka būti. [...] Taigi pagal tokį

## Empiristinė etika

mokymą žmogui dera ir dėl savęs, ir dėl viso kito žiūrėti tik kas yra geriausia ir tobiliausia. Būtinai toks turi žinoti ir kas yra blogiausia: juk pirmo žinojimas yra taip pat ir antro žinojimas. Besvarstydamas visa tai, su džiaugsmu tariasi radęs Anaksagoro asmeny man malonų visos būties priešasčių mokytoją. (Faidonas, 46, vertė M. Račkauskas)

Vis dėlto ANAKSAGORO perskaitymu SOKRATAS galiausia nusivilia:

Bet, bičiuli, ana gražioji viltis greitai ėmė nykti, kai, vis toliau skaitydamas, pamaciau, jog Anaksagoras visai nesinaudoja protu ir nenurodo jokių priešasčių visatos sutvarkymui paaiškinti, bet nurodo kaip priežastį orą, eterį, vandenį ir kalba kitas panašias nesąmones. (47)

Toliau SOKRATAS parodo ANAKSAGORO "empiristinio" aiškinimo būdo absurdiškumą, pateikdamas garsųjį "įkalinto Sokrato" pavyzdį. Kodėl SOKRATAS sėdi kalėjime? Kodėl jis nepabėgo, nors tai buvo įmanoma? Ar galima ši sėdėjimą kalėjime pakankamai paaiškinti empiristiškai, remiantis fizinių gamtinių priešasčių sąveika, kaip empiriškai fiksuojamų prielaidų sąlygų rezultata? Ar įmanoma Atėnų teisėjų paskelbtą mirties nuosprendį ir laisvą atsakingą Sokrato apsisprendimą tam nuosprendžiui paklusti, pasilikti kalėjime ir nebėgti laikyti bendramačiu dalyku su empiristiškai-deterministiniu priežastiniu aiškinimu? O gal praktikos problema sugriauna bet kokį empirinį aiškinimo modelį?

Man atrodė, kad tam filosofui atsitiko visai taip, kaip jei kas pasakytų: visa, ką Sokratas daro, jis daro savo proto vedamas, o paskui, mėgindamas nurodyti kiekvieno mano veiksmo priežastį, pirmiausia pasakytų, jog todėl čia sėdžiu, kad mano kūnas sudarytas iš kaulų ir raumenų, kad kaulai kieti ir vienas nuo kito sąnariais atskirti, kad raumenys linkę išsitempti ir susitraukti, o kaulai apvilkti mėsa, ant kurios užtempta oda; kadangi kaulai juda sąnariuose, tai raumenys, išsitempdami ir susitraukdami leidžia man lankstyti sąnarius, - dėl tos priežasties sėdžiu dabar čia susilenkęs. Manding, ir mūsų pasikalbėjimui Anaksagoras stengtųsi rasti panašias priežastis - garsus, orą, klausą, daugybę kitų tokių dalykų, o tikrų priešasčių nenurodytų, būtent: jei atėniečiai nutarė verčiau nuteisti mane, aš, savo ruožtu, nutariau verčiau sėdėti čia ir, laukdamas teisingesnio likimo, pasiduoti skirtajai bausmei. Juk [...] šie raumenys ir kaulai, manau, jau seniai būtų Mcgaroje ar Bojotijoje, jei man tai atrodytų geriausia ir jei nebūčiau laikęs kilnesniu ir teisingesniu dalyku ne bėgti ir slėptis, o pasiduoti tai bausmei, kurią man skyrė valstybė. (47)

SOKRATAS čia svarsto savo paties sėdėjimo kalėjime fiziologinius aiškinimus. Jis galėtų panašiai svarstyti ir tuos empirinius aiškinimus ("motyvus"), kuriuos pateikia psichologija, sociologija ar etologija, t.y. tokius, kaip charakterio konsteliacija, kompleksai, sąlyginiai refleksai, pastiprinimai, sistemos santykis su aplinka ir pan. Iš esmės visi šie empiriniai aiškini-

mo būdai redukuoja praktiką į fizinių-empirinių poveikių sąveiką. Tokie aiškinimo bei pagrindimo būdai bando nurodyti *būtiną* praktikos sąlygas. Tačiau tikrosios SOKRATO sėdėjimo kalėjime esmės šie "motyvai" negali užčiuopti lygiai taip pat, kaip ANAKSAGORO kaulai, saugyslės, ir sąnariai.

Vadinti anuos dalykus priežastimis - tikra nesąmonė. Žinoma, jei kas pasakytų, kad neturėdamas viso to, būtent, raumenų, kaulų ir taip toliau, negalėčiau daryti ką nutaręs, - jis saktų tiesą. Bet teigti, kad visus savo poelgius atlieku sekdamas protu, ir kartu aiškinti, kad mano elgesio priežastis yra minėti daiktai, o ne troškimas pasirinkti geriausia, - būtų labai jau neapgalvota. Juk tai reikštų nesugebėjimą atskirti, kad vienas dalykas iš tikrųjų yra priežastis, o kitas - tai, be ko priežastis niekad nebūtų priežastis. (47)

## 2 santrauka

- Naujųjų laikų empirizmas sutampa su moderniuoju gamtamoksliu, bandančiu viską, ir žmogų, jo pažinimą bei praktinę veiklą, tyrinėti gamtamokslio metodais. Empiristinė etika žmogaus veiklą suvokia kaip gamtinio priežastingumo sąlygotą empirinį sąryšį.
- Empiristiniu požiūriu praktiką motyvuoja vien empirinis malonumo-nemalonumo motyvas. Tuo atžvilgiu empiristinė etika yra hedonistinė. Protas motyvuoja tik kaip malonumo-nemalonumo motyvo instrumentalizuotas protas.
- Antikos hedonizmas (ARISTIPAS, EPIKŪRAS) yra tiesiogiai egoistiškas, o HUME'AS, remdamasis simpatijos teorija, plėtoja socialinio hedonizmo koncepciją. Nors moralinis jausmas ir suvokiamas hedonistiškai, jis reiškia simpatiją kitų žmonių gerovei ir visuotinei naudai.
- Empiristinė etika daugeliu požiūrių nesugeba rekonstruoti kasdienio dorovės dalykų supratimo. Tai pirmiausia tinka praktikos savanoriškumo, moralės pretenzijos į universalumą bei besąlygiškumą ir teisingo paskirstymo požiūriams.
- Utilitarizmas yra empiristinė normų grindimo teorija. Poelgius (arba taisykles) jis laiko morališkai teisingais tik tada, kai jų pasekmės yra optimalios visų su tais poelgiais (ar taisyklėmis) susijusių asmenų atžvilgiu. Diskusija dėl utilitarizmo atskleidžia daugelį šio požiūrio trūkumų. Pirmiausia jie yra susiję su konsekvencializmu, hedonistiniu vertės principu ir teisingumo problema.

### 3 Morales principas ir laisva valia

Paaiškėjo, kad empiristinė etika, remdamasi savomis prielaidomis, tik menku mastu gali filosofškai paaiškinti ir rekonstruoti mūsų kasdienį moralės dalykų supratimą. Galimybės, remiantis empirizmu susidaryti pakankamą moralės dalykų sampratą, yra labai ribotos (plg. 2.4.3 ir 2.5.2). Istorinio veiksmingumo požiūriu reikšmingiausia ir net mūsų dienomis aktuali empiristinės etikos alternatyva yra Immanuelio KANTO (1724-1804) etika. Vienas svarbiausių KANTO keltų tikslų buvo įrodyti, jog ir mūsų teorinis pažinimas, ir mūsų praktinė veikla implikuoja prielaidas, peržengiančias bet kokią empiristinę filosofiją. Šiame skyriuje pateiksime KANTO etikos apybraižą, kuri suteiks pamatą ir tolesniam sisteminiam fundamentinės etikos problematikos plėtojimui.

Remiamės pirmiausia šiais KANTO veikalais: *Grynojo proto kritika* (GPK, 1781, 1787), *Dorovės metafizikos pagrindai* (DMP, 1785), *Praktinio proto kritika* (PPK, 1788), taip pat *Dorovės metafizika* (1797), kurios pirmoji dalis yra *Teisės teorijos metafiziniai pagrindai* (DMT), o antroji dalis - *Dorybių teorijos metafiziniai pagrindai* (DMD).

#### 3.1 Transcendentalinė filosofija

KANTO kritinė filosofija, kurios dalį sudaro ir jo etika, vadinama transcendentaline filosofija. Prieš pradėdami nagrinėti tikrąsias etines problemas, turime susipažinti su pagrindiniu transcendentalinės filosofijos motyvu. Čia susiduriame ne su klausimu apie etiką kaip tokią, bet veikiau su parengiamuoju klausimu, pagal kurį etikos požiūriu turi būti nagrinėjamos moralės dalykų problemos. Griežtai nesilaikysime paties KANTO pirmojoje kritikoje (GPK) išplėtotos minčių tvarkos. Veikiau pabandysime laisvu filosofiniu svarstymu užčiuopti įėjimą į transcendentalinę filosofiją ir į ją įeiti. KANTAS šiuo žingsniu norėjo parodyti, kad empirizmas kaip filosofinė pozicija yra neįmanomas, *kad veikiau tai, kas empiriška, suponuoja neempirinius dalykus*. Todėl norint įeiti į transcendentalinę filosofiją reikia turėti tam tikrą *metafizinę* poziciją. Matysime, kad filosofinius moralės dalykus galima išaiškinti esant bent kai kurioms metafizinėms prielaidoms (plg. F1 4.1).

Žodis "transcendentalus", kaip ir žodis "transcendentiškas", kilęs iš lotyniško *trans-*



## Moralės principas ir laisva valia

*cendere* (*trans* ir *scandere*) = peržengti, perlipti. Priešinga sąvoka dažniausiai vartojamas žodis "imantiškas" (iš lot. *immanere* = kame nors pasilikti, būti ko nors viduje). Todėl ir tai, kas transcendentu, ir tai, kas transcendentiška, yra tai, kas peržengia, transcendoja tam tikrą sritį. Skirtumas tarp KANTO sąvokų "transcendentalus" ir "transcendentiškas" bus paaiškintas vėliau.

### 3.1.1 Transcendentalinė perskyra

Mūsų svarstymus pradėsime išsiaiškindami dalyką, kurį (sekdami E. HEINTELIU) vadinsime *transcendentaline perskyra*. Kas tai yra, paaiškinsime paprastu apmąstymu to, ką turime omenyje kalbėdami *apiepatyrimą*. Mūsų patyrimo sąvoka verčia mus skirti

- *patiriantį subjektą* ir
- visa tai (t.y. turinį viso to), kas šiam subjektui yra *objektyviai patyrimo duota* ir kartu yra *patyrimo objektas*.

Patyrimo sąvokoje subjektas ir objektas yra vienas nuo kito atskirti ir vienas su kitu susieti.

Šiame iš pirmo žvilgsnio nereikšmingame dalyke glūdi filosofiniu požiūriu reikšminga aplinkybė. Ją norėtume iliustruoti vienu įvaizdžiu. Tai *akies ir regėjimo lauko įvaizdis*. Jį suprasime pagal analogiją su ką tik nubrėžta perskyra: patiriantis subjektas santykiauja su turiniu to, kas patyrimo jam yra objektyviai duota, taip, kaip akis santykiauja su regėjimo lauku. Čia svarbūs du dalykai:

- Akis šiame įvaizdyje yra *regėjimo lauko sąlyga ir prielaida*. Be reginčios akies nėra regėjimo lauko. Tik dėl reginčios akies galimas regėjimo laukas. Vadinasi, akis yra *regėjimo lauko galimybės sąlyga*.
- Akis niekad *nepasirodo savo regėjimo lauke*. Tad ji nėra regėjimo lauko objektas.

Šį įvaizdį randame L. WITTGENSTEINO (1889-1951) veikalė "Tractatus logico-philosophicus". Jis jį pateikia, norėdamas iliustruoti kaip tik transcendentalinės perskyros turinį (F1 4.1.1). Ten skaitome:

*Kur pasaulyje galima pastebėti metafizinį subjektą?*

*Tu sakai, kad tai visiškai taip, kaip akies ir regėjimo lauko atveju. Bet akies tu iš tikrųjų nematai.*

*Ir niekas regėjimo lauke neleidžia daryti išvados, kad jis yra matomas akimi. (5.633)*

Šiuo palyginimu galime paaiškinti pagrindinę mintį, kurią norima išreikšti transcendentalinės perskyros sąvoka: panašiai kaip akis yra regėjimo lauko ir visko, kas jame pasirodo, sąlyga ir prielaida, taip *patiriantis subjektas yra sąlyga ir prielaida viso to turinio, kuris jam yra duotas patyrimo, t.y.*

#### Morales principas ir laisva valia

*sąlyga ir prielaida visų patyrimo objektų arba viso mūsų pažinimo empirinių objektų. Ir kaip akis niekad nepasirodo savo regėjimo lauke, taip ir patyrimo subjektas nėra empirinis objektas, nėra tai, kas jam yra duota patyrimo. Tai, kas patyrimo gali pasirodyti kaip objektyvi duotybė, pavadinkime parynmopasauliu. Tada galėsime sakyti: subjektas yra objektyvaus patyrimo pasaulio sąlyga ir prielaida. Tačiau jis nėra patyrimo pasaulio dalis, kaip akis nėra savo regėjimo lauko dalis.*

*Žinoma, tuo nenorima pasakyti, kad patiriantis subjektas kažkokiu būdu gimdo, gamina ar kuria daiktus. Juk ir akis nekuria regėjimo lauko daiktų. Čia turima galvoje štai kas: objektas visuomet tam tikra prasme yra tik *subjektui*, t.y. yra tik tuo mastu, kuriuo subjekto pažinimas (patyrimas) daro jį objektu. Šia prasme subjektas sąlygoja visą objektyvų patyrimo pasaulį, kaip akis sąlygoja regėjimo lauką. Mes pažįstame daiktus tik tada, kai patirdami paverčiame juos objektais, t.y. juos suobjektiname. Apie būtybę *pačią savaimę*, t.y. būtybę, tam tikra prasme esančią anapus jos objektyvavimo mūsų pažinime, galima kalbėti tik ribinėmis sąvokomis. Taip, kaip *transcendentalinė* refleksija ieško patyrimo pasaulio galimybės sąlygų subjekte, *ontologinė* refleksija ieško patyrimo pasaulio galimybės sąlygų *būtyje*. Abiejose filosofinėse "kelionėse" klausimo kėlimas "transcenduoja" patyrimo pasaulį bei jo objektus (plg. F1 1.8.5).*

Teiginiui, esą patyrimo subjektas niekad nepasirodo patyrimo pasaulyje, galėtume paprieštarauti: *argi negalime subjekto paversti patyrimo objektu ir ar nedarome to nuolatos? Žinoma, mes ne tik galime paversti mūsų patyrimo objektu savo išore, bet reflektuodami galime objektyvuoti ir paversti objektais mūsų patyrimus, jausmus, norus, interesus bei išankstinius supratimus. Arba kalbant vaizdžiai: žiūrėdami į veidrodį, mes matome akį regėjimo lauke.*

**Be to, empiriniai humanitariniai mokslai, tokie kaip psichologija, sociologija ir biologija, pateikia gausybę empirinių subjekto, asmenybės, psichinių sistemų, sąmonės, pažinimo, mokymosi bei žinojimo teorijų. Šiose teorijose, atrodo, subjektas traktuojamas ir tyrinėjamas kaip patyrimo objektas.**

Tačiau tokie priekaištai galiausiai tik iškreipia čia keliamą problemą. Grįžkime prie mūsų palyginimo: veidrodyje mūsų matoma akis *nemato*, todėl neturi regėjimo lauko. Veikiausiai tai yra objektas, esantis regėjimo lauke tos akies, kuri žiūri į veidrodį. Bet šita (ir savo veidrodinį atspindį) matanti akis kaip tik ir nepasirodo jos regėjimo lauke. Dabar perkeltume mūsų palyginimą: bet koks vadinamasis *vidinis patyrimas*, kuriame mes reflektuodami paverčiame objektais savo psichinį išgyvenimą, taip pat visi tie patyrimai, kuriais remdamiesi sprendžiame apie psichinius dalykus, grąžina mus į tą perskyrą, nuo kurios mes pradėjome svarstymą: [*patiriančio sub-*

*jekto ir patyrimo objektų perskyra.* Kaip veidrodyje atsispindėjusi akis yra ne matančioji akis, o regėjimo lauke esantis objektas, taip ir reflektuota ar kaip kitaip atskleista psichika yra ne patiriantis subjektas, o patyrimo objektas, suponuojantis patiriantį subjektą. *Vidinio patyrimo objektai, kaip ir išorinio patyrimo objektai, sudaro mūsų patyrimo pasaulio turinį.* Tad jie suponuoja patiriantį subjektą, kuriam jie yra duoti ir kurio atžvilgiu jie yra objektai. Ir šis patiriantis subjektas taip pat nepasirodo šiame turinyje, kaip akis nepasirodo regėjimo lauke. Veikiau jis yra suponuojamas kaip to regėjimo lauko sąlyga.

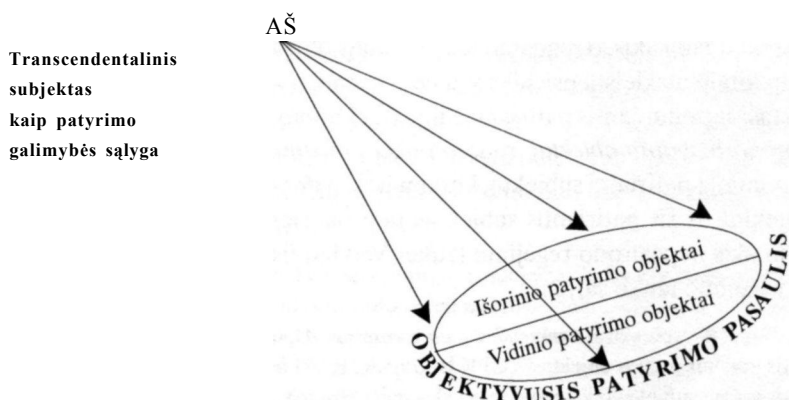
Todėl KANTAS skiria *transcendentalinį ir empirinį Aš*, tą "Aš, kurį mąstau", ir tą Aš, kuris yra "mąstomas objektas" (G P K B 155, plg. B 403 ir t.). Empirinis Aš yra tas Aš, kuris yra ne subjektas (kaip matomoji akis pati nemato), o įvairiais būdais tampa vidinio ir išorinio patyrimo objektu. Viskas, ką empiriniai humanitariniai mokslai gali pasakyti apie žmogų, yra sakoma apie šį empirinį Aš kaip patyrimo objektą. O transcendentalinis Aš yra Aš tik tuo mastu, kuriuo jis yra ne patyrimo objektas, o subjektas, t.y. visų patyrimo objektų, taip pat empirinio Aš atžvilgiu yra suponuojamas kaip galimybės sąlyga, kaip akis yra suponuojama kaip regėjimo lauko galimybės sąlyga. Todėl transcendentalinis Aš iš esmės išvengia bet kokio empirinio humanitarinio mokslo objektyvavimo. Juk kiekviename objektyvavime veikia patiriantis, objektyvuojantis subjektas, kuris savaime niekad negali tapti patyrimo objektu.

Transcendentalinį subjektą ir apibrėžtis, pagal kurias jis yra sąlyga, prielaida ir patyrimas galime vadinti *transcendentalumu*. Matome, kad transcendentalumas negali būti objektyvus tuo būdu, kuriuo objektyvūs yra jo sąlygojami objektai. *Patspatyrimas* negali būti mąstomas taip pat, kaip *tamepatyrimo* duoti daiktai. Objektų įtarpinimas patyrimo nėra vienas iš įtarpintų objektų. Jei *metafiziniiais* vadinsime tuos dalykus, kurie patys nėra empiriniai, bet turi būti suponuojami kaip empirinio objektyvumo sąlygos, tai transcendentalumą galėsime vadinti metafiziškumu.

Čia išryškėja toks požiūris: žmogiškasis transcendentalumas pateikia objektyvų patyrimo pasaulį iš esmės *kalbiškai*. Todėl paprastai kalbama apie *kalbinį pasaulio turėjimą*. Žmogus yra būtybė, turinti kalbą (gr. *zoon logon échon*). Mūsų santykis su pasauliu skleidžiasi kalboje (plg. FI 4.4). Žinoma, galime *tam tikrą* kalbą objektyvuoti ir (pvz., lingvistiniais metodais) tyrinėti ją kaip objektyvią duotybę. Tačiau tuomet mes būtinai turime suponuoti ne-objektyvuotą, transcendentaliniu būdu funkcionuojančią kalbą, nes tik joje galime tyrinėti apibrėžtą, objektyvuotą kalbą.

Žemiau pateikiamas tekstas išvardija įvairovę aspektų, atsiskleidžiančių kartu su

#### Morales principas ir laisva valia



4 pieš.: Transcendentalinė perskyra

#### žmogiškuoju kalbiškumu: kaip kalbanti būtybe žmogus (kitai negu gyvūnas)

"sugeba formuluoti bei sieti predikatus ir teiginius", "spręsti apie tai, kas buvo, yra ar bus apie galimybę ir tikrovę, gretinti tuos sprendinius ir juos perteikti; sugeba apibendrinti ir abstrahuoti, argumentuoti ir daryti išvadas, apmąstyti įvairias alternatyvas ir kelti hipotezes", "sugeba pakilti virš atskiros situacijos ar akimirkos ir pajungti savo gyvenimą bendriems tikslams, kurti ir keisti orientavimosi bei vertinimo principus", "sugeba diskutuoti, tartis ir susitarti". (FORSCHEIMER 1989, 4 ir t.)

Filosofinė tradicija šį neempirišką, kalbos sąlygotą transcendentalumą vadina žmogaus *dvasia* arba žmogaus *protu* (gr. *nous*, lot. *intellectus*).

Tačiau ar transcendentalumas nevirsta *būtinai pats objektu*, kai jį apmąstome ir išsakome, vartodami transcendentalinės perskyros sąvoką? Mūsų svarstymai parodė, kad transcendentalumas *negali tapti tiesioginiu objektu*. Kai transcendentalumas yra išsakomas *transcendentalinė refleksija* veikiau turi tokią pamatinę struktūrą: ji prasideda nuo to, kas yra *tiesiog objektas*, ir remdamasi pastaroju klausia apie empirinių objektų galimybės sąlygas. Šitaip atsigręždama į galimybės sąlygas, transcendentalinė refleksija transcendentalumą išsako *netiesiogiai*. Palyginime apie akį ir regėjimo lauką šitai atrodo taip: nors akis niekad nėra tiesioginis objektas, esantis savo pačios regėjimo lauke, o visuomet yra tik pastarojo sąlyga ir prielaida, tačiau daugelis regėjimo lauko savybių įgalina netiesiogiai spręsti apie akį ir jos savybes, pvz., regėjimo lauko perspektyviškumą.

Čia galime matyti, kodėl KANTAS šiame kontekste vartoja žodį "transcendentali-

nis", o ne "transcendentinis". *Transcendentiniu* laikome objektą, esantį anapus tam tikros srities ribų, kuris yra toks pats objektas, kaip ir toje srityje esantys objektai. Taip kai kurie filosofai racionalistai įsivaizduoja metafizinius dalykus (pvz., Dievą) kaip transcendentinius objektus. Nuo jų KANTAS ir atsiriboja, vartodamas žodį "transcendentalinis". Transcendentalumas jokiū būdu nėra toks pat objektas, kaip patyrimui imanentiški, empiriniai objektai. Jis pasirodo tik netiesiogiai - kaip kalbos galimybės sąlyga.

Aš vadinu *transcendentaliniu* kiekvieną pažinimą, kuriam apskritai labiau rūpi ne objektai, bet būdas, kuriuo mes pažįstame objektus, kiek šis būdas turi būti galimas *a priori*. (GPK B 69)

Problema, kaip galima išsakyti tai, kas iš esmės negali būti duota empiriškai-objektyviai, yra tokia pat sena, kaip metafizika. Bet kokiai metafizikai rūpi racionaliai ir griežtai išsakyti tai, kas ne-empiriška, ne-jusliška, ne-fiziška. Svarbus filosofškai tikslaus šios problemos sprendimo pavyzdys yra antikoje ir scholastikoje *išplėtotaaanaloginės kalbos* teorija. Ši kalba daugeliu požiūrių panaši į transcendentalinės refleksijos pateikiamą kalbėjimą apie transcendentalumą (plg. FI 4.1.4 ir 7.2.1.2).

### 3.1.2 Transcendentalinės apibrėžtys

Transcendentalinė refleksija rodo, *kad empirija būtinai suponuoja tai, kas nėra empiriška*. Tad transcendentalinė refleksija sulaužo bet kokią empirizmą (2.1). *Antropologiškai* šį rezultatą galime taip suformuluoti: nors žmogus kaip kūniška, jusliška-gyvūniška būtybė iš esmės priklauso fizinei-empirinei gamtai, tačiau jis neištirpsta joje, o *protingumu ir dvasingumu šią fizinę-empirinę gamtą transcenduoja*. Čia transcendentalumas yra ne kokia nors izoliuota, atskira substancija, bet visuomet *yra čia kūnišku pavidalu* ir per kalbiškumą visuomet jau yra išsiskleidęs *dialoginiu ir socialiniu* santykiu su kitais žmonėmis.

Ši natūralios ir protingos būtybės, empirinio ir transcendentalinio Aš vienybė, kuri ir yra tikrasis žmogus kaip asmuo, nėra koks betarpiškas vienis. Jai būdinga transcendentalinė perskyra. Dėl šios transcendentalinės perskyros asmuo visuomet yra tarsi šuolyje: save (kaip empirinį Aš) jis priešpriešina sau (kaip transcendentaliniam Aš). Anot KANTO,

Aš, kaip inteligencija *it mąstantis* subjektas, pažįstu patį jave kaip *mąstomą* objektą, kiek aš, be kitko, esu sau duotas stebėjimu, tik save pažįstu taip pat, kaip ir kitus reiškinius - ne tokį, koks aš esu intelektui, bet tokį, koks sau pasireiškiu [...]. (GPK B 146-147)

"Grynojo proto kritikoje" KANTUI rūpi klausimas, *kaip turi būti apibrėžtas transcendentalumas, kad jis galėtų būti suponuojamas kaip patyrimo galimybės sąlyga*. Rezultatą trumpai galime pateikti taip (FI 4.3.2):

#### Moralės principas ir laisva valia

(1) Kaip *transcendentalinis jaslumas*, pojūčių medžiagą ("reiškinio įvairovę" B 34) transcendentalumas suformuoja kaip *stebimus objektus*.

(2) *Transcendentalinis intelektas* juslinį stebinį mąsto transcendentalinėmis *sąvokomis* (kategorijomis) ir transcendentaliniais *pagrindiniais teiginiais* susieja į patirties sąryšius.

(3) Kaip *grynasis* (t.y. nepriklausantis nuo jaslumo) *protas*, transcendentalumas sukuriareguliatyviasproto *idėjas*, kurios mūsų patirtinį pažinimą subordinuoja įfl^yn'mo *totalybėms*, t.y. sisteminėms vienybėms. *Antaisielos* idėja reguliatyviai nurodo vidinio, o *pasaulio* idėja - išorinio patyrimo vienumo pagrindą. *Dievo* idėja apskritai nurodo pažinimo sisteminio vienumo ir absoliutaus pilnumo idealą.

(4) Aukščiausia bet kokio objektyvaus pažinimo sąlyga yra tai, ką KANTAS vadina *transcendentaline apercepcija*, grynąja *savimone*, kuri subjekto atžvilgiu galiausiai pagrindžia galutinį viso pažinimo vienumą (*pirmąpradę sintezę*).

Turi būti galima, kad "Aš mąstau" lydėtų visus mano vaizdinius [...]. Juk įvairūs vaizdiniai, duoti tam tikru stebėjimu, visi kartu nebūtų *mano* vaizdiniai, jei jie visi kartu nepriklausytų vienai savimonei, t.y. būdami mano vaizdiniai [...], jie vis dėlto būtinai turi atitikti sąlygą, vien tik kuriai esant jie *gali* būti kartu vienoje bendroje savimoneje, nes priešingu atveju jie man priklausytų ne visi be išimties. (GPK B 133)

Pirmoje kritikoje KANTAS bandė parodyti, kad šitaip apibrėžtas transcendentalumas yra *teorinio patirties pažinimo* galimybės sąlyga. Tuo galiame užbaigti šį įvadinį ekskursą apie transcendentalinės filosofijos sąvoką ir pereiti prie tikrųjų etikos klausimų: ar transcendentalinė perskyra turi reikšmės *žmogauspraktikai*? Ar transcendentalinė filosofija leidžia geriau už empiristinius bandymus pagrįsti etiką? Kai nagrinėjame minėtas transcendentalumo apibrėžtis, matome, kad šitaip klausiant mums nerūpi nei transcendentalinis jaslumas, nei objektą konstituojuantis intelektas, nei savimone pati savaimė. Jei transcendentalumas gali būti reikšmingas praktikai, tai tik kaip *grynas, idėjas pateikiantis protas*.

#### 3.2 Moralės principas

Empiristinė etika remiasi tuo, kad žmogus gali būti traktuojamas kaip vien jusliška-empiriška būtybė. Todėl jo praktiką (hedonistiškai) determinuoja vien jusliniai malonumo-nemalonumo motyvai, o jo protas yra reikšmingas tik kaip (malonumo-nemalonumo motyvų) *instrumentiškai* apibrėžtas protas (plg. 2.2 ir 2.4.3). Tačiau transcendentalinė perskyra

parodė (3.1.1), kad žmogus nėra vien jusliška-empiriška, natūrali-gyvūniška būtybė, bet kad protingu-dvasiniu transcendentalumo judesiu jis peržengia (transcenduoja) šią juslišką-empirišką plotmę. Iš transcendentalinės perskyros fakto plaukia bent dvi galimybės, *kad empiriniai malonumo-nemalonumo motyvai nėra vieninteliai mūsų praktikos motyvai*, bet kad gali egzistuoti ir visiškai kitokia, negu malonumo-nemalonumo motyvai, transcendentalinė motyvacija, t.y. *gryno, o nejusliška instrumentaluoto proto motyvacija*. Tad gali būti, kad mūsų praktika yra *dvejopai motyvuota: jusliška-empiriškai* (malonumo-nemalonumo motyvai) ir *transcendentaliai* (grynojo proto motyvai). Taip mes ateiname prie antros KANTO kritikos (PPK) pradinio klausimo:

**Pirmas klausimas čia toks: ar vien tik grynojo proto paties savaime pakanka determinuoti valiai, ar jis gali būti valios determinantu tik empiriškai sąlygotas? Dabar čia pasirodo priežastingumo sąvoka, pagrindžiama grynojo proto kritikos, nors ir negalinti būti pavaizduota empiriškai, - būtent *laisvės* sąvoka; ir jei dabar mes galime surasti pagrindus, kad įrūdytume, jog ši savybė iš tiesų būdinga žmogaus valiai (ir lygiai taip pat visų protingų būtybių valiai), tai tuo būtų įrodyta ne tik tai, kad grynasis protas gali būti praktinis, bet ir tai, kad tik jis, o ne empiriškai apribotas protas besąlygiškai yra praktinis. (PPK A 27-28)**

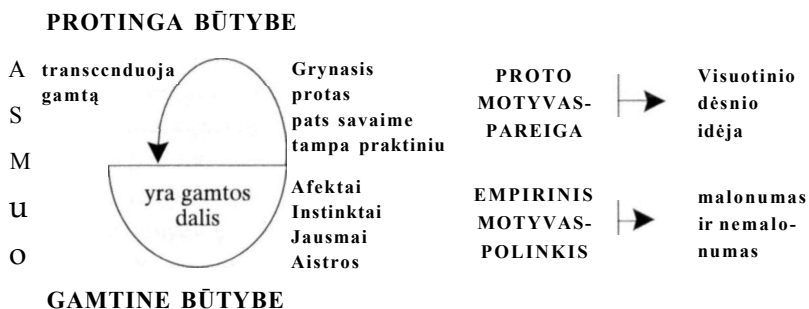
### 3.2.1 Kategorinis imperatyvas

Toliau svarstysime hipotetiškai. Tarkime, kad transcendentalumas kaip grynasis (t.y. malonumo-nemalonumo motyvų empiriškai neinstrumentalizuotas) protas pats savaime yra praktinis ir todėl pakankamai determinuoja valią; kas iš to seka aiškinant žmogaus praktiką? Aišku jau yra tai, kad jei grynasis protas būtų pats savaime praktinis, tai praktika *būtu motyvuota dvejopai*; tad turėtume skirtingus *valios determinavimų pagrindų tipus*:

- *Empirinius* determinavimo pagrindus (malonumo-nemalonumo motyvai), t.y. *juslinius polinkius* (afektus, instinktus, jausmus, aistras). Tai, kad esame motyvuojami tokio tipo motyvų, yra akivaizdu. Tačiau matėme, jog bet kokia empiristinė etika laiko, kad šis motyvų tipas yra *vienintelis* ir kad *tik jis* sąlygoja mūsų praktiką.
- *Neempirinio determinavimo pagrindo* tipą, kai determinavimas kyla iš *grynojo* (ne jusliška instrumentaluoto) *proto*. Čia susiduriame su iš esmės kitokia *proto motyvacija*. Bet kokia empiristinė etika neigia tokios motyvacijos galimybę.

Dabar turime paklausti: *kaip turėtume suprasti tokią proto motyvaciją!* Kaip ji turėtų būti sudaryta? Pabandykime, sekdami KANTU, ją sukonstruoti!

Morales principas ir laisva valia



Špieš.: Dvejopa motyvacija

(1) Kadangi mums rūpi grynojo proto motyvai, tai jie turi būti *gryni*, t.y. jie turi būti iš esmės nepriklausomi nuo *bet kokių malonumo-nemalonumo motyvų*. Vadinasi, jie neturėtų nepateikti nieko empiriško, nežadėti jokio malonumo kaip atpildo ir neturėtų motyvuoti asmenine nauda ar subjektyvia palaima. Jei proto motyvai šia *grynumo* prasme turėtų būti nukreipti į praktiką, tai jie turėtų būti suvokiami ir turi motyvuoti kaip *besąlygiškas privalėjimas*, kaip *plikas įsakymas*, kaip *grynas įpareigojimas*. Jiems turėtų būti būdingas *besąlygiško* (ne hedonistiškai sąlygoto), t.y. *kategoriinio* imperatyvo pobūdis. Ši kategorinė proto motyvacija turėtų plaukti tiesiog iš *kiekvienos protingos būtybės protingumo*: grynasis protas *a priori* pats savaime tampa praktiniu ir kartu iškelia tą kategorinį privalėjimo reikalavimą, kuris kaip tik dėl to iš esmės yra *bendražmogiškas*.

Tad proto motyvacija turi iš esmės skirtis nuo bet kokių hedonistiniškai sąlygotų sumanumo taisyklių ar protingumo patarimų (2.2). Ji nesutampa nė su vienu empiriniu determinavimo pagrindu. Ji negali empiriškai kilti iš patyrimo ar mokymosi proceso, o tampa suvokiama tik taikant protą, ir apskritai tik ir daro įmanomą moralinę patirtį. Todėl taip pat nėra svarbu, ar mes tą kategorinį reikalavimą pripažįstame ar ne. Greičiau žmogus kaip protinga būtybė yra iš *esmės moralinis subjektas* ir kaip toks būtinai susiduria su šiuo reikalavimu. Tas faktas, kad jis gali elgtis priešingai negu reikalaujama, nieko nekeičia - jis vis tiek *a priori* tam reikalavimui pavaldus. Kaip tik dėl to, kad jis yra jam pavaldus, nepaklusimas gali įgauti *kaltės* reikšmę.

(2) Kaip, tęsdami mūsų konstravimą, turėtume toliau apibrėžti šį kategorinį imperatyvą? Akivaizdu, kad jį turi sudaryti *du momentai*:

- Viena vertus, *grynasis proto motyvas* turėtų jame įgyti besąlygišką (kategorinį) įpareigojantį pobūdį. Todėl jis turi aprėpti *transcendentalinį* momentą. KANTO teigimu, šį momentą sudaro *bendro dėsno idėja*.



#### Morales principas ir laisva valia

- Kita vertus, šis proto motyvas turi būti pritaikomas mūsų *konkrečioje, pasaulyje besiskleidžiančioje praktikoje*. Todėl jis turi aprėpti *empirinį momentą*. Jį KANTAS aptaria, kalbėdamas apie mūsų *veiklos maksimas*. Pirmiausia panagrinėsime antrąjį iš šių dviejų momentų.

(2.1) *Maksimos*. Anot KANTO, maksimos yra *subjektyvūs praktiniai principai*, turintys "bendrąją valios determinaciją" (PPK A 30). Kasdienėje praktikoje visuomet orientuojamės pagal tam tikrus bendrus principus, kuriuos *subjektyviai* traktuojame kaip tinkamus, naudingus, patikimus ar pagrįstus. Užuoat stengėsi kiekvienoje naujoje situacijoje vis iš naujo susiorientuoti, mes apskritai laikomės tokių principų. Todėl kiekvienas vadovaujasi tam tikromis bendromis veiklos maksimomis, kurios subjektyviai gali būti labai įvairios.

Maksimos kaip bendri, subjektyvūs principai turi pobūdį vertinimo principų, taikomų ištisoms gyvenimo sritims. Maksimos gali būti, pavyzdžiui, tokios: "Būk paslaugus!", "Būk garbingas!", "Būk mandagus!", "Gyvenk sveikai!", bet gali būti ir tokios: "Nieko nepaisydamas siek tik savo naudos!", "Meluok, jei, sakydamas tiesą, gali sau pakenkti!", "Malonumus laikyk svarbesnius už sveikatą!" ir t.t. Maksimos yra empiriškai duoti bendri orientyrai, kuriais praktinėje veikloje vadovaujasi konkretūs asmenys. Jos išreiškia praktines žmonių nuostatas. Visiškai nebūtina savo maksimas aiškiai suvokti ir suformuluoti; jos *implicite* įdiegtos mūsų nuostatose.

(2.2) *Bendras dėsnis*. Jei maksimos yra empirinių orientyrų pobūdžio, tai dabar mums rūpės transcendentalinis momentas, t.y. kategorinės proto motyvacijos atsparos taškas. Čia mums rūpės *kriterijus, bandomasis akmuo* ir *mastelis*, kuriuo remdamiesi vertinsime ar tikrinsime maksimas.

Sis kriterijus negali būti empiriškas. Jis savaime turi kilti iš *grynojo proto*. Pirmoje kritikoje (GPK) KANTAS parodė, kad protas *kaip teorinis protas* pateikia mūsų pažinimui visumos *reguliatyvias idėjas* (3.1.2). Jei grynasis protas *tampa praktiniu*, jis taip pat turi pateikti mūsų veiklai visumos idėją, tačiau ne teorinę, o praktinę idėją.

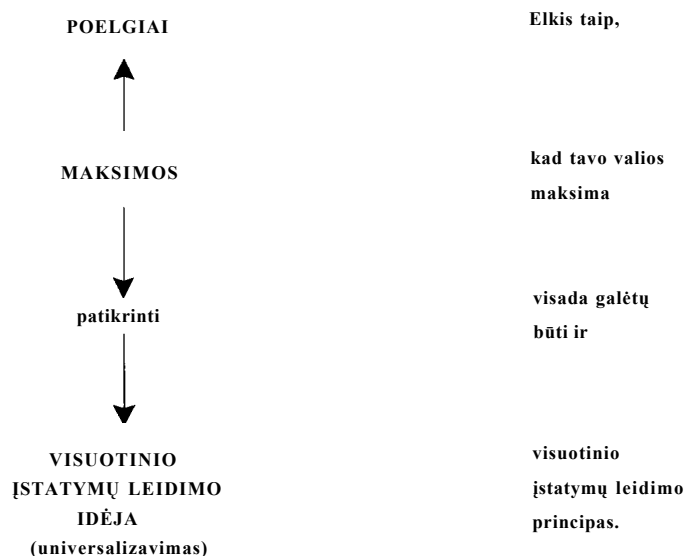
Jei grynasis protas tampa praktiniu, jis privalo kategoriškai-normatyviai pateikti praktikai *praktinės visumos idėją*, t.y. *protingai sutvarkytos socialinės asmenų sistemos idėją*. Šiuo požiūriu proto imperatyvas kategoriškai įpareigoja *tikrinti veiklos maksimas šia proto idėja*. Vadinasi, aš privalau veikdamas vadovautis tik tokiomis maksimomis, kurios gali būti *protingai sutvarkytos asmenų sistemos bendraisiais įstatymais*. Todėl mano veiklos maksimos turi būti tokios, kad jas būtų galima *apibendrinti, universalizuoti*. Tik patikrintos šiuo kriterijumi, maksimos tampa *praktiniais arba moraliniais dėsniais*.

### Morales principas ir laisva valia

Kaip matėme, maksimos pirmiausia yra vien empiriškai-subjektyvūs praktiniai principai, o maksimose glūdinti žmonių bendrijos suformavimo idėja iš pradžių yra tik subjektyvi idėja, priklausanti nuo subjektyvių interesų ir preferencijų. Tačiau dabar mums rūpi šiuos subjektyvius principus patikrinti *objektyviu proto kriterijum* ir taip *apvalyti* nuo vien subjektyvių interesų bei preferencijų, kad pasiektume tą objektyvų požiūrį, kuris turi galios kiekvienai protingai būtybei. Tik dėl šio patikrinimo maksimos tampa praktiniais dėsniais.

(2.3)*Moralinis svarstymas*. Jei konkrečioje situacijoje man iškyla klausimas "Ką aš privalau daryti?", "Kaip aš privalau pasielgti?", tai iš *šiospamatinės struktūros* išplaukia moralinis svarstymas:

- Pirmiausia aš įsivaizduoju įvairias *veiklos galimybes*, iš kurių vieną privalau pasirinkti.



6pieš.: *Kategorinis imperatyvas*

- Tada aš savęs klausiu, kokios *veiklos maksimos* sudaro atskirų veiklos galimybių pagrindą.
- Patikrinu šias veiklos maksimas *visuotinio įstatymo idėja* ir matau, kad leistina yra rinktis tik tą veiklos galimybę, kuri išlaiko šį patikrinimą.

(3) KANTAS patikslina maksimos patikrinimo procedūrą, skirdamasdv;

jo formas - vieną griežtesnę, o kitą švelnesnę (plg. HOFFE 1983, 190-196).

- Pagal pirmą, griežtesnę, keliamas klausimas, *ar šią maksimą galima neprieštaringai mąstyti kaip visuotinį įstatymą*. Tad kriterijus čia yra *loginio* pobūdžio.

KANTAS iliustruoja šią patikrinimo formą melagingo pažado pavyzdžiu (DMP BA 49). Pažadas yra įsipareigojimas. Sąmoningai melagingas pažadas reiškia, kad įsipareigojimas ir prisiimamas, ir neprisiimamas. Todėl maksimos, leidžiančios daryti melagingus pažadus, neįmanoma neprieštaringai mąstyti kaip visuotinio įstatymo. Tad ji pasireiškia kaip nemorali maksima.

- Pagal antrą, švelnesnę maksimos patikrinimo formą, keliamas klausimas, *ar maksimos galima neprieštaringai norėti kaip visuotinio įstatymo*. Čia susiduriame ne su galimybe logiškai neprieštaringai mąstyti, o su negalėjimu norėti, remiantis proto argumentų pagrindu.

Kaip pavyzdį KANTAS pateikia nenorą kultivuoti savo sugebėjimus. (DMP BA 54) Kas nors yra "linkęs geriau atsiduoti malonumams, negu ugdyti ir vystyti savo sėkmingus įgimtus gabumus". Žinoma, galėtume logiškai neprieštaringai mąstyti pasaulį, kuriame visi veiktų pagal šią maksimą. Tačiau galime rasti proto argumentų, versiančių mus atmesti tokią būklę, kai ši maksima yra visuotinis įstatymas. Tad mes negalime logiškai neprieštaringai norėti tokios pasaulio būklės.

(4) Tad mes rekonstruome kategorinio *imperatyvo pagrindinę formulę*, kuri KANTO etikoje funkcionuoja kaip *moralės principas* ir *dorovės dėsnis*. Ji skamba taip:

Elkis taip, kad tavo valios maksima visada galėtų būti ir visuotinio įstatymų leidimo principas.

Matome, kad kategorinio imperatyvo formulė *neturi jokio apibrėžto moralinio turinio*, o nustato tik *visuotinio įstatymo formą* kaip maksimų vertinimo kriterijų. Šiam universalizuojamumui būdinga *proto forma* yra tikrasis moralinės motyvacijos *grynasis branduolys*. KANTAS taip aiškina kategorinį imperatyvą:

Vadinasi, praktinė taisyklė yra besąlygiška, taigi *a priori* pateikta kaip kategorinis praktinis teiginys, kuris objektyviai determinuoja valią besąlygiškai ir tiesiogiai (pačia praktine taisykle, kuri čia, vadinasi, yra dėsnis). Juk grynasis, *pats savime praktinis protas* čia tiesiogiai turi įstatymų leidimo galią. Valia mąstoma kaip nepriklausoma nuo empirinių sąlygų, taigi kaip grynoji valia, kaip determinuota *vien tik dėsnio formos*, ir šis determinantas laikomas pirmąja visų maksimų sąlyga. (PPK A 45-46)

## Moralės principas ir laisva valia

KANTAS paaikškina kategorinio imperatyvo pagrindinę formulę vadinamąja *gamtos dėsniu formule*. Ji skamba taip:

Elkis taip, tarytum tavo elgesio maksima per tavo valią galėtų tapti *visuotiniu gamtos dėsniu*. (DMP BA 52)

Šioje formulėje kalbama apie analogiją tarp asmenų sistemos (kuri turėtų atsirasti iš praktinės veiklos) ir gamtos sistemos. Gamtos sistema yra determinuota ir reguliuojama gamtos dėsniu. Asmenų sistema turi būti protingai determinuota ir tvarkoma praktikos. Vadinasi, turime taip elgtis, kad mūsų veiklos maksimos protingai sutvarkytoje asmenų sistemoje galėtų funkcionuoti kaip dėsniai taip, kaip gamtos dėsniai funkcionuoja gamtoje.

Tiek hipotetinės rekonstrukcijos. Ar jos rezultatas iš tikro yra faktas? Ar transcendentalumas kaip grynasis protas yra praktiškas? KANTAS kategorinio imperatyvo išsąmoninimą vadina *proto faktu*, "kadangi jis pats savaime mums peršasi", būtent - kaip "vienintelis faktas grynojo proto, kuris dėl to pasiskelbia pirminiu įstatymų leidimo galią turinčiu protu (*sic volo, sic jubeo* [=taip noriu, taip liepiu])" (P P K A 46). Tuo jis nori pasakyti, kad čia turime vienintelį tašką, kuriame transcendentalumas tam tikra prasme yra patiriamas, nes jis "peršasi" sąmonei (sąžinei!), išakmiai "pasiskelbia" ir reikalauja *pagarbos*.

Minėtasis faktas yra nepaneigiamas. Tereikia išanalizuoti, kaip žmonės sprendžia apie tai, ar jų poelgiai atitinka dėsni, ir kiekvienu atveju pamatysime, kad, nors ir ką sakytų polinkis, vis dėl to jų protas, nepaperkamas ir paties savęs verčiamas, atliekant poelgį valios maksimas visada sugretina su grynąja valia, t.y. su pačiu savimi, laikydamas save *a priori* praktiniu. O šį dorovės principą kaip tik dėl įstatymų leidimo visuotinumą, kurį protas padaro aukščiausiu formaliu valios determinantu nepaisant visų subjektyvių valios skirtingumų, protas drauge paskelbia dėsniu visoms protingoms būtybėms, kiek jos apskritai turi valią [...]. (PPK A 47)

KANTO teigimu, yra gerai žinoma, jog universalizavimo arba mūsų maksimų patikrinimo, taikant bendro dėsniu formą, požiūriu, visuose moraliniuose sprendiniuose kaip atramos tašką galima aptikti moralumo savybę. Tad, anot KANTO, klausimą "ar tai moralu?" galima interpretuoti kaip klausimą "ar galiu norėti, kad visi elgtųsi taip, kaip aš elgiuosi dabar?" arba "ar mano elgesio maksima gali būti visuotiniu dėsniu?" - Nurodysime, kad ir *aukso taisyklė* (1.1.5), tas interkultūriškai labiausiai paplitęs moralės principas, ir biblinis *artimo meilės* įsakymas taip pat pabrėžia formalų univcrsalizuojamumo (abipusiškumo forma) aspektą kaip moralumo sampratos atsparos tašką; bent tada, kai jis interpretuojamas kaip kategorinis imperatyvas, o ne vien kaip empiriniai protingumo patarimai.

Tuo KANTAS nori pasakyti, kad egzistuoja visiems žmonėms, visoms pro-

tingoms būtybėms *a priori* galiojantis dorovės dėsnis (moralės principas), kuris kiekviename subjektyviame praktiniame prote (= kiekvienoje sąžinėje) pasireiškia kaip kategoriškai įpareigojantis, t.y. jokiais empiriniais motyvais (malonumo-nemalonumo) neinstrumentalizuojamas principas. Tai, kas šiame dorovės dėsnyje morališkai motyvuoja, yra ne konkretus turinys, bet vien visuotinio dėsnio proto forma. Todėl kalbame apie KANTO etikos *formalizmą*.

### 3.2.2 Asmuo kaip tikslas pats savaime

Rekonstravome pagrindinę kategorinio imperatyvo formulę. Ji rodo, kad proto motyvacijos (kitai negu malonumo-nemalonumo motyvacijos) branduolį sudaro *visuotinio dėsnio forma*. Ja privalome tikrinti mūsų maksimas. Tuo paaiškinamas moralės dalykų kategorinio/weigo.s *pobūdžio formalumas*. Tačiau kategorinio imperatyvo kaip moralės principo apibrėžimas šia pastaba dar nesibaigia. Moralės sąvokai priklauso ne tik pareigos pačios savaime aspektas, bet *irpraktikos tikslo* aspektas. Veiklą sąlygojančiai valiai svarbu, kad ji turi tam tikrą tikslą, yra į ką nors nukreipta, ko nors siekia. Ji intenduoja *tikslą, objektą, gėrį, "dėl-ko" norą*.

**Dažnai etikoje skiriami trys aspektai, kurie įvairiose etikos sistemose sudaro įvairias svarumo konstelacijas: pareigos, gėrybės ir dorybės. Priklausomai nuo svarumo konstelacijos paprastai kalbama apie pareigų etiką, gėrybių etiką ir dorybių etiką. Sisteminei etikai turėtų aprėpti ir susieti visus tris aspektus. Apie dorybes, t.y. apie dorovines nuostatas, pakalbėsime vėliau.**

Tikslo aspektas verčia kelti klausimą: jei moralės principas turi būti *grynas*, tai gryną, vien formaliai apibrėžtą pareigą turi atitikti toks pat grynas tikslas. Šis tikslas (objektas, gėris, "dėl-ko" noras) turi plaukti iš *grynojo proto* kaip tokio. Todėl jis turi iš esmės skirtis nuo empirinių malonumo-nemalonumo motyvacijos tikslų, kurie rūpi empiristinės etikos konsekvencializmui (2.5.1). Kaip kategorinės pareigos koreliatas, moralumo tikslas turi būti *besąlygiškas, absoliutus tikslas, todėl aukščiausias gėris*. Sykiu šis proto tikslas turi būti *a priori objektyviai-būtinis* visoms protingoms būtybėms. Todėl KANTAS pastebi štai ką: visi mūsų sau *empiriškai* keliami tikslai (pagal malonumo-nemalonumo motyvaciją) visuomet yra *tikreliatyvūs* tikslai, nes

**vertę jiems teikia vien tik sąryšis su individualiu subjekto sugebėjimu geisti; ši vertė neduoda universalų principų, būtinų kiekvienai protingai būtybei ir kiekvienam norui, t.y. neduoda praktinių dėsnių. (DMP BA 60)**

#### Moralės principas ir laisva valia

Tad šie empiriškai-reliatyvūs tikslai iš esmės visuomet yra tenkinimo *priemonės* subjektyvių poreikių, kuriems būdingas atsitiktinumas. KANTAS šiuos empiriškai-reliatyvius, vien kaip priemonės pasireiškiančius tikslus vadina *daiktais*. Jų vertę galima nusakyti kaip jų *kainą* ir palyginti su kitų daiktų verte. Daiktus galima pakeisti kitais daiktais, galima juos mainyti, pirkti, parduoti ir t.t. Vadinasi, empiristinės (hedonistinės) teleologijos srityje nėra absoliutaus tikslo, kuris galėtų būti traktuojamas kaip kategorinio imperatyvo koreliatas. Jei egzistuotų vien šie daiktiški, reliatyvūs tikslai, kurie visuomet yra tik priemonės, tai kategorinis imperatyvas būtų *betikslis*. Pasaulyje, kuriame egzistuoja vien daiktai, jo kategoriškumas būtų beprasmis. Čia kyla klausimas: *ar egzistuoja absoliutus tikslas*, t.y. kažkas, kas nėra vien daiktas ir todėl negali būti subendravardiklintas su kitais daiktais bendru kainos vardikliu ir kieno pats apibrėžimas neleidžia jam būti vien priemone, nes jo "buvimas pats savaime turi absoliučią vertę" (DMP BA 61)?

Dabar aš sakau: žmogus ir kiekviena protinga būtybė apskritai *egzistuoja* kaip tikslas pats savaime, *ne vien kaip priemonė*, kurią viena ar kita valia galėtų naudoti savo nuožiūra; visuose jos poelgiuose, ar jie būtų susiję su ja pačia, ar su kitomis protingomis būtybėmis, ji visada turi būti traktuojama *ir kaip tikslas*. [...] Viskas, kieno egzistencija priklauso ne nuo mūsų valios, o nuo gamtos, vis dėlto - jei tai būtų kažkas, kas neturi proto - turi reliatyvią vertę tik kaip priemonė, todėl visa tai vadinama daiktais; tuo tarpu protingos būtybės vadinamos *asmenimis*, nes jų prigimtis jau išskiria juos kaip tikslus pačius savaime, t.y. kaip kažką, kuo neleidžiama pasinaudoti vien kaip priemone. [...] Tai, vadinasi, yra ne vien subjektyvūs tikslai, kurių buvimas turi vertę *mums* kaip mūsų poelgių rezultatas, o ir *objektyvūs tikslai*, t.y. objektai, kurių buvimas pats savaime yra tikslas, ir šito tikslo negalima pakeisti jokių kitu tikslu, kuriam jie galėtų būti *tik* priemonė [...]. (DMP BA 61-62)

Tačiau kokių mastu žmogaus asmuo yra ne daiktas, o tikslas pats savaime? Kaip tik tuo mastu, kuriuo *grynasis protas jame gali tapti praktiniu*. Siame "proto fakte" asmuo pasireiškia kaip protinga būtybė, *kuri pati save gali determinuoti*, teikdama sau pačiai veiklos dėsni (dorovės dėsni). Grynojo proto savaiminiame tapime praktiniu atsiskleidžia asmens *autonomija* (gr. *autos* = *pats*, *nomos* = dėsnis, įstatymas), moralinė *saviįstatymdavystė*, kai asmuo save patį (t.y. savo paties moralumą) gali paversti tikslu. Vadinasi, asmuo nėra vien tarsi daiktas "įpintas" į gamtinio priežastingumo determinizmą bei reliatyvių tikslų tinklą, bet proto faktų jis autonomiškai kelia save kaip savaiminį tikslą. Tačiau, kai *aš* šitaip suvokiu save kaip asmenį ir tikslą, tai kartu suvokiu ir *visus kitus žmones* kaip asmenis, kaip man lygias protingas būtybes ir savaiminius tikslus.

Tad dėsni, kurį kategorinis imperatyvas pavertė maksimum tikrinimo pagrindu, sykiu yra pripažintas ir kaip asmens absoliučios savaiminės vertės pagrindas. Pastarasis imperatyvą *realizuoja* taip, kad "vidiniu" poelgiu jis pačią įstatymdavo poziciją pajungia savo imperatyviniam reikalavimui. Užimdamas įstatymdavo poziciją, asmuo tampa savitiksliu ir save bei kitus subordinauja imperatyvui, reikalaujančiam, kad veikdamas [žmogus] atitiktų šį savitikslio pobūdį. [...] Kaip imperatyvo aktualizacija, aš pasireiškiu kaip asmuo, turintis savitikslio pobūdį. Aš realizuoju imperatyvinį reikalavimą, kad savo poelgiu atitikčiau mano paties ir kitų asmeniškumą. (KAULBACH 1988, 76)

Asmens kaip absoliutaus ir objektyvaus tikslo savitiksliškumas suteikia kategoriniam imperatyvui *teleologinį turinį*, kuris, žinoma, yra ne empirinis, o apriorinis. Pagrindinė formulė (3.2.1) gali būti patikslinta kategorinio imperatyvo *savitikslio formulė*. Ji skamba taip:

Elkis taip, kad nei savo asmenyje, nei kieno nors kito asmenyje niekada žmogaus nepanaudotum vien kaip priemonės, o visada kaip tikslą. (DMP BA 62)

Pagrindinėje formulėje bendro dėsni forma yra maksimum tikrinimo *formalus kriterijus*. Savitikslio formulė teikia *teleologinį* aspektą, būtina universalizavimui: ar tam tikra maksima kaip bendras dėsni moraliniu požiūriu įmanoma, priklauso nuo to, ar jos visuotinai laikantis pripažįstamas arba skatinamas kiekvieno su ta maksima susijusio asmens savitiksliškumas. Protingai sudarytos asmenų sistemos praktinę idėją toliau apibrėžia žmogaus asmens kaip savitikslio neliečiamumo aspektas.

Prisiminkime abi maksimum tikrinimo formas - *negalimybę-pamąstyti* ir *negalimybę-panorėti* (3.2.1)! Tolesnis kategorinio imperatyvo apibrėžimas, priduriant savitikslio formulę, rodo, jog maksimos, kurias galime be prieštaravimo *mąstyti* kaip bendruosius dėsnius, galiausiai visuomet įgalina traktuoti asmenis vien kaip priemones. Matome, kad melagingą pažadą duodantis žmogus "nori kitu žmogumi pasinaudoti *vien kaip priemone*, neatsižvelgdamas, kad pastarasis turi ir tikslą savyje" (DMP BA 63). Proto argumentai, kuriais remdamiesi negalime tam tikrų maksimum *norėti* kaip bendrų dėsnių, gali būti patikslinti, remiantis asmens savitiksliškumu. Vengiantis kultivuoti savo sugebėjimus žmogus apleidžia asmenyje glūdinčius "aukštesnio tobulumo pradmenis" ir taip prieštarauja "žmogiškumui mūsų asmenyje kaip tikslui pačiam savaime". (DMP BA 64)

Dar keletas nuorodų, paaiškinančių savitikslio formulę:

- Kai savitikslio formulė įsako *nei savo asmenyje, nei kieno nors kito asmenyje* niekada nepanaudoti žmogaus vien kaip priemonės, o visada kaip tikslą, tai tuo pasakoma, jog esama ir *pareigų sau pačiam*, lygiai taip pat, kaip ir *pareigų kitiems*.

## Moralės principas ir laisva valia

Abi pareigų klasės išplaukia iš asmens savitiksliškumo. Matysime, kad KANTAS plėtoja savo dorybių koncepciją, remdamasis sąvoka *tikslų, kurie patys yra pareigos*. Pareigas sau jis subordinuoja JAVO *tobulumo* tikslui, o pareigas kitiems – *kitų laimės* tikslui. (DMD A 7-18)

- Reikalavimas *niekada žmogaus nepanaudoti vien kaip priemonės, o visada ir kaip tikslą* neatmeta galimybės panaudoti asmenis *ir kaip priemonę*, tik draudžia naudoti asmenis *vien kaip priemonę*.

Kiekvienoje (pvz., ekonominėje) kooperacijoje asmenys (pvz., jų darbo jėga) yra panaudojami kaip priemonė tam tikriems kooperacijos tikslams pasiekti. Savitikslio formulė draudžia tik tai, kad šiuo aspektu *asmenų visiškai nebeliktų*. Kai žmonės įvairiais požiūriais vienas kito atžvilgiu atlieka priemonių funkciją, jie turi būti pripažįstami "visada ir" kaip tikslas.

- Savitikslio savybė plaukia ne iš buvimo žmogumi kaip biologine-gyvūnų rūšimi, o *iš asmens autonomijos*, t.y. iš grynojo proto tapimo praktiniu protu. Tačiau transcendentalumas yra realus tik tada, kai jis yra ir pasireiškia *kūnišku pavidalu*.

Todėl gamtinė būtybė žmogus su visu savo biologiniu-empiriniu apibrėžtumu kaip poreikius turinti būtybė yra visas įtraukiamas į asmens savitiksliškumą, pirmiausia moralės autonomijos požiūriu. Todėl žmogaus pareiga (sau pačiam) yra kultivuoti savo įgimus sugebėjimus, kad "būtų vertas jame gyvenančios žmonijos" (DMD A 15), ir pareiga (kitiems) yra būti pasirengusiam padėti kitiems tenkinti jų poreikius, kad jie galėtų egzistuoti autonomiškai.

Šiame fone darosi aišku, ką KANTAS turi omenyje, kalbėdamas apie žmogaus asmens *orumą*:

Tikslų viešpatijoje viskas turi arba *kainą*, arba *orumą*. Tai, kas turi kainą, gali būti pakeista kažkuo kitu, kas jam *ekvivalentiška*; o tai, kas aukščiau bet kurios kainos ir nieko ekvivalentiško jam nėra, turi *orumą*.

Viskas, kas susiję su bendrais žmonių polinkiais ir poreikiais, turi *rinkos kainą*; kas net neatsižvelgiant į poreikį atitinka tam tikrą skonį [...], tas turi *afektais matuojamą kainą* (*Afektionspreis*), o kas sudaro sąlygą, kuriai esant kažkas tik ir gali būti savaiminiu tikslu, tas turi ne tik reliatyvią vertę, t.y. kainą, bet ir vidinę vertę, t.y. *orumą*. Moralė ir yra ta sąlyga, kuri tik ir leidžia protingai būtybei būti savaiminiu tikslu [...]. Taigi, tik moralė ir žmogus, kiek jis pajėgus būti moraliu, gali turėti *orumą*. (DMP BA 70)

Tad kalbėjimas apie vidinę, absoliučią žmogaus asmens vertę ir *orumą* remiasi tuo, kad žmogus dalyvauja toje transcendentalinėje perskyroje, kuri daro įmanomą autonomiją moralinės saviįstatymdavystės ir savitiksliškumo prasme. Tuo asmuo iš esmės skiriasi nuo visų kitų visatos būtybių,



galiausiai ištirpstančių gamtos priežasčių determinacijose ir negalinčių savęs autonomiškai apibrėžti kaip savaiminių tikslų.

### 3.2.3 Tikslų viešpatija

Savitikslio formulė ir autonomijos sąvoka įgalina pateikti ketvirtą, galutinę kategorinio imperatyvo kaip moralės principo formuluotę. Ją sudaro tai, kad protingai sutvarkytos asmenų sistemos idėja yra patikslinama ir virsta "tikslų viešpatijos" idėja. *Jei kiekvienas asmuo kaip tikslas pats savaime yra autonomiškas, t.y. sugeba pats sau duoti įstatymus, tai asmenų bendrija turi remtis bendrais įstatymais, kuriuos autonomiškai asmenys patys sau duoda, pripažindami save pačius kaip savaiminius tikslus.*

*O viešpatiją aš suprantu kaip sisteminių įvairių protingų būtybių ryšį per bendrus dėsnius. Kadangi dėsniai sąlygoja tikslus pagal savo visuotinę galią, tai jei abstrahuotumėmės nuo protingų būtybių asmeninių skirtumų ir nuo viso jų asmeninių tikslų turinio, tai visus tikslus (ir protingas būtybes kaip savaiminius tikslus, taip pat ir jų turimus tikslus, kuriuos jos pačios galėtų sau kelti) galima būtų mąstyti kaip sistemingai susijusią visumą, t.y. kaip tikslų viešpatiją, kuri pagal anksčiau nurodytus principus yra galima. (DMP BA 68)*

Taip KANTAS plėtoja *moralinės bendrijos idėją*. Svarbiausi joje yra trys dalykai:

- Moralinės autonomijos prasme kiekvienas asmuo pagal bendro dėsniu formą patikrina savo maksimas ir determinuoja save patikrintomis maksimomis, *t.y. praktiniais dėsniais, pretenduojančiais į visuotinumą ir objektyvumą.*
- Šiuo maksimų patikrinimu kiekvienas asmuo pripažįsta save patį ir kiekvieną kitą asmenį kaip savaiminį tikslą ir kaip kartu kuriantį dėsni. Todėl yra leistini tik tokie praktiniai dėsniai, *kuriems protingai gali pritarti kiekvienas jų paliestas asmuo, t.y. kurie gali būti išvesti iš kiekvieno asmens autonomijos.* Maksimos, kurioms šitai negalioja, bus tokios maksimos, pagal kurias asmenys būtų traktuojami *vien kaip priemonė.* Kaip praktiniai dėsniai, jos yra neįmanomos.
- Šiuos visuotinius praktinius dėsnius reikia taip sukonkretinti, kad taptų įmanoma "sistemiškai susietų" "visų tikslų visuma".

Tikslų viešpatijos idėja turi *reguliatyvios idėjos*, "idealo" pobūdį. Juo turėtume vadovautis tikrindami mūsų maksimas. Todėl kategorinis imperatyvas įgyja *teisingumo principo* prasmę. Iš asmenų autonomijos ir savitiksliškumo randasi reguliatyvi moralinės bendruomenės idėja. Jei savo veiklos maksimas tikriname šia idėja, tai universalizavimo kriterijų tenkina

#### Moralės principas ir laisva valia

tik *konsensui tinkamos* maksimos. Tad praktiniai (moralės) dėsniai turi būti tokie, kad jie būtų *distributyviai naudingi* visiems suinteresuotiems asmenims (plg. 2.4.3), t.y. juose turėtų būti atsižvelgta į kiekvieno suinteresuoto asmens interesus. Vadinasi, mes galime veikti tik pagal tokias maksimas, kurios pasirodė *teisėtos* patikrinus jas tikslų viešpatijos idealu.

Matėme, kad teisingumo motyvas kasdieniam moralės dalykų supratimui yra labai svarbus (1.1.5). HUME' O pavyzdžiu parodėme, kaip sunku empiristinei etikai pakankamai griežtai pagrįsti distributyvų teisingumo principą (2.4.3). Diskusija dėl utilitarizmo aiškiai parodė, kad empirizmu besiremiantis utilitarizmas savo socialinį principą visuomet gali patikslinti tik naudų sumos arba naudų vidurkio prasme, bet jokių būdu ne distributyvaus, socialinio teisingumo prasme (2.5.2). Parodyti distributyvaus teisingumo moralinį būtinumą galima tik remiantis neempiriniu, transcendentaliniu kriterijumi.

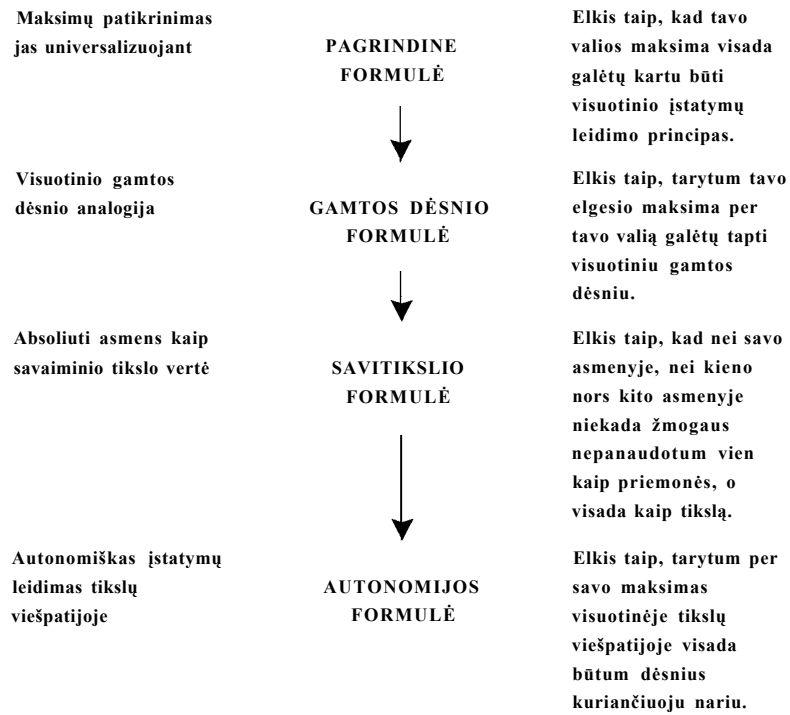
Iš čia neginčijamai išplaukia, kad kiekviena protinga būtybė kaip tikslas pats savaime bet kurio dėsniu, kuriam ji kada nors galėtų paklusti, požiūriu turi turėti galimybę traktuoti save ir kaip visuotinių dėsnių kūrėją, nes būtent tai, kad jos maksimos tinka būti visuotiniams dėsniams, išskiria ją kaip tikslą patį savaime; iš čia taip pat išplaukia, kad visa tai jai teikia orumo (*prerogativa*), kuriuo ji iškyla virš grynai gamtos būtybių, nes savo maksimas ji visada renkasi, atsižvelgdama į save pačią ir sykiu į kiekvieną kitą protingą būtybę, kaip į dėsnių kūrėją (dėl to jos ir vadinamos asmenimis). Štai tokiu būdu galimas protingų būtybių pasaulis (*mundus intelligibilis*), kaip tikslų viešpatija, o visi asmenys per jų pačių dėsnius gali būti jos nariais. (DMP BA 74-75)

Atsižvelgiant į tikslų viešpatijos idėją, kategorinis imperatyvas įgyja tokią išraišką:

Dėl to kiekviena protinga būtybė privalo elgtis taip, tarytum ji per savo maksimas visuotinėje tikslų viešpatijoje visada būtų dėsnius kuriančiuoju nariu. Formalus šitų maksimų principas ir sako: elkis taip, lyg tavo maksima kartu galėtų būti visuotiniu (visų protingų būtybių) dėsniu. (DMP BA 75)

Tad apžvelgėme moralės principą su tuo diferencijuotumu, kuriuo jis yra pateiktas KANTO kategoriniame imperatyve. Grynasis pagrindinės formulės (bendrojo dėsniu forma) proto kriterijus savitikslio formulėje įgyja tolesnį apibrėžtumą per asmens kaip absoliutaus tikslo sąvoką (tikslo paties savaime) ir galiausiai veda į tikslų viešpatijos kaip autonomiškų asmenų moralinės bendrijos idėją. KANTO teigimu, šiuo įtarpinimu padaroma štai kas:

- Moralinė motyvacija kaip grynojo proto motyvacija (grynojo proto savaiminis tapimas praktiniu) aiškiai atskiriama nuo empirinės malonumo-nemalonumo motyvacijos.



7 pieš.: Kategorinio imperatyvo formuluotė

- Savaiminė moralumo reikšmė tiksliai išplėtojama ir apibrėžiama sąvokomis.
- Nurodomas moralės principas, kuris, būdamas diferencijuotas, suteikia tvirtą moralinės argumentacijos pagrindą.
- Šis moralės principas sykiu yra ir teisingumo principas. Jis reikalauja, kad praktiniai veiklos dėsniai būtų visiems suinteresuotiesiems distributyviai naudingi arba įgalinantys pasiekti konsensą tarp jų.

Čia reikėtų prisiminti štai ką: kategorinis imperatyvas yra moralės principas ne ta prasme, kad iš jo gali būti išvestos maksimos ar taisyklės, bet ta prasme, kad jis nurodo, kaip maksimos turi būti patikrintos, kad jos įgytų moralinių dėsnių pobūdį.

### 3.2.4 Antitezės

Matėme (3.2.1), jog transcendentalinis filosofinis etikos pagrindimas turi skirti du iš esmės skirtingus motyvacijos tipus: empirinę motyvaciją,

### Moralės principas ir laisva valia

kylančią iš *polinkio*, ir proto motyvaciją, kylančią iš *pareigos*. Bandysime išsamiau apibūdinti abi šios perskyros puses, nagrinėdami KANTO atskleistas *motyvacijos antitezes*.

(1) *Materialumo-formalumo* antitezė. Kiekvieną *polinkio* motyvą motyvuoja tam tikras turinys, tam tikra *materija*. Galiausiai čia visuomet susiduriame su malonumo patyrimu arba nemalonumo vengimu. Ši materija priklauso nuo subjektyvios individo poreikių konsteliacijos. Šia prasme *polinkio* motyvas *yramaterialus* malonumo-nemalonumo motyvacijos prasme. *Pareigos* motyvas kaip proto motyvas neturi tokios empirinės materijos. Jis nežada nei naudos, nei nenaudos. Tai, kas čia motyvuoja, yra *gryna proto forma* kaip tokia, t.y. *bendro dėsniu forma*. Vadinasi, ši motyvacija yra *formali*.

Imperatyvus dažniausiai galime interpretuoti abiem būdais, tačiau kiekvienu atveju turėsime skirtingas prasmes. Imkime, pavyzdžiui, imperatyvą: "Tu privalai nevogti!" Jei interpretuoju jį *materialiai*, tai galiu jį pagrįsti, pavyzdžiui, patarle: "Melu toli nevažiuosi" arba aiškindamas, jog, vogimu destabilizuodamas šį imperatyvą, aš stumiu į pavojų *ir mano paties* nuosavybę. Ši interpretacija ne platesnė už malonumo-nemalonumo motyvaciją. Aš pritariu imperatyvui, nes noriu išvengti blogų pasekmių, jei mane pagautų, bausmės ar galbūt to, kad mane patį gali apvogti. Šioje interpretacijoje imperatyvas yra protingas patarimas, bet jokia būdu ne moralės dėsnis. Jei aš nevagiu vien dėl minėtų motyvų, tai neturiu moralinės motyvacijos. - Jei šį imperatyvą interpretuoju *omtafoH*, tai galiu jį pagrįsti maždaug taip: galiu įrodyti, jog nuosavybės teisė susiduria su asmens savitiksliškumu ir vagis pasinaudoja apvogtuoju vien kaip priemone savo tikslams; todėl maksima, leidžianti vogti, yra neįmanoma tikslų viešpatijoje kaip visuotinis dėsnis; jau nekalbant apie tai, kad tokios maksimos aš negaliu mąstyti neprieštaraudamas pats sau. Jei pritariu imperatyvui, remdamasis tokiais motyvais, tai mano elgesį motyvuoja ne empiriniai (malonumo-nemalonumo) motyvai, ne nauda ar nenauda, o grynojo proto arba visuotinio dėsniu forma. Čia imperatyvas yra moralės dėsnis, t.y. kategorinis imperatyvas.

(2) *Subjektyvumo-objektyvumo* antitezė. Polinkiai motyvuoja *subjektyviai*, nes motyvas čia yra "individualus subjekto sugebėjimas geisti" (DMP BA 60), kuris turi būti patenkintas. KANTO teigimu, galutinis subjektyvios motyvacijos determinuojantis principas yra (hedonistinis) *savimeilės principas*. Tad subjektyvioje motyvacijoje lemia kiekvienam būdingi norai, poreikiai, interesai ir preferencijos. KANTAS neabejoja, kad žmogui kaip būtybei, turinčiai poreikius, yra leistina, patartina ir protinga siekti tokios subjektyvios laimės. Tačiau jis abejoja, ar ši subjektyvi motyvacija kaip tokia sykiu yra ir moralinė, ir kad subjektyvių motyvų maksimos gali turėti

## Moralės principas ir laisva valia

moralės dėsnių pobūdį. - *Moralinėje* motyvacijoje susiduriame su *objektyviu būtinumu*, kuris kartu su bendro dėsniu forma pasirodo kaip maksimumų tikrinimo kriterijus. Tad moralėje motyvuoja ne subjektyvūs norai, poreikiai, interesai ar preferencijos. Moralinis požiūris čia yra *objektyvumo* požiūris, į tikslų viešpatijos idėją orientuoto *bešališkumo* požiūris.

**Būti laimingai - tai kiekvienos protingos, bet baigtinės būtybės būtinas poreikis ir, vadinasi, neišvengiamas jos sugebėjimo norėti determinantas. Juk pasitenkinimas visu savo egzistavimu yra ne pradinis turtas ir palaima, kuri suponuotų nepriklausomo pakankamumo sau išsąmoninimą, bet problema, jai primesta pačios jos baigtinės prigimties, nes ši būtybė turi poreikius. [...] Bet kaip tik dėl to, kad ši materialų determinantą subjektas gali pažinti tik empiriškai, šios problemos negalima traktuoti kaip dėsniu, nes dėsnis, kuris yra objektyvus, turėtų visais atvejais ir visoms protingoms būtybėms turėti *tą patį* valios *determinantą*. (PPK A 38)**

Matėme, kaip HUME'AS (2.4.2) pagal savo empiristinį projektą, remdamasis simpatijos teorija, stengėsi pasiekti moralinę objektyvumo poziciją. Tačiau net ir simpatija pagrįstas *moralinis jausmas* yra subjektyvia malonumo-nemalonumo motyvacija paženklintas empirinis afektas. Panašiai yra kai (pavyzdžiui, A. SCHOPENHAUERIO (1788-1860) etikoje) *užuojauta* padaroma moralės atramos tašku. Ir užuojauta galiausiai yra subjektyvus, empirinis afektas ir nepasiekia bešališko objektyvumo ir teisingumo *gryno* požiūrio.

(3)*Hipotetiškumo-kategoriškumo* antitezė. *Hipotetinis* imperatyvas įsako atlikti poelgį visuomet tik *kaip priemonę* siekiant kaip prielaida pasirinkto (gr. *hypothesis* = prielaida) tikslo; "poelgį atlikti jis įsako ne basąlygiškai, o tik kaip priemonę kitam tikslui pasiekti" (DMP BA45). Jei tos prielaidos (hipotezės) empirinės, tai jos nurodo mūsų empiriškai-subjektyvią poreikių struktūrą ir išlieka malonumo-nemalonumo motyvacijoje. -*Kategorinis* imperatyvas "būtų tas, kuris kokį nors poelgį nurodytų kaip objektyviai būtiną patį savaime, neatsižvelgiant į jokių kitą tikslą" (DMP BA 42).

Hipotetiniams imperatyvams būdinga "*jei-tai*" struktūra, pavyzdžiui, "Jei nori būti turtingas, tai taupyk!", "Jei nori būti sveikas, tai sportuok!". Visi imperatyvai, glūdinčys į hedonistiškai suprantamo naudingumo principą orientuotame konsekvencializme (teleologija) (plg. 2.5.1), yra hipotetiniai imperatyvai. Jiems iš esmės stinga *to pareigos basąlygiškumo*, kaip būdingo moralės bruožo (plg. 1.1.2 ir 2.4.3).

Pagaliau yra imperatyvas, kuris tam tikrą elgesį įsako tiesiogiai, neieškodamas jokio kito tikslo, kurį galima būtų pasiekti tuo elgesiu. Tas imperatyvas - *kategorinis*. Jis siejamas ne su poelgio materija ir ne su tuo, kas iš poelgio gali išplaukti, o su forma ir principu, iš kurio plaukia pats poelgis; esminį poelgio gerumą čia sudaro nusistatymas, neatsižvelgiant į galimas pasekmes. Tą imperatyvą galima vadinti *dorovės* imperatyvu. (DMP BA 45)

### Moralės principas ir laisva valia

Bandysime parodyti (3.2.5), kad ir moralinėje motyvacijoje turi būti hipotetinių (konsekvencialistinių, teleologinių) aspektų, tačiau tik tiek, kad jie nesikirstų su moralės principo kategorine pretenzija.

(A) *Heteronomiškumo-autonomiškumo antitezė. Heteronomij'a* (gr. *heteros* = kitas, *nomos* = dėsnis, įstatymas; tad *heteronomija* = kai įstatymą nustato kitas) vadinama tokia motyvacija, kai poelgio dėsnis nustatomas "iš šalies", kito ar kitų, negu pats veikiantysis. *O autonomija* (3.2.2) reiškia, kad veikiantysis pats sau nustato veikimo dėsnį, t.y. šis dėsnis kyla iš jo paties. KANTO etikos kontekste ši antitezė įgyja tokią prasmę:

- *Autonomijoje* svarbu yra tai, kad *grynajam protui savaimė tampant praktiniu* (3.2) protingas subjektas *sau pačiam* nustato apriorinį dorovės dėsnį (kategorinis imperatyvas) kaip veiklos dėsnį, t.y. pats save determinuoja ir taip save patį nustato kaip savaiminį tikslą (3.2.2).

- *Heteronomijoje* svarbu yra tai, kad veikla yra *empirinio gamtinio*

*priežastingumo poveikių* rezultatas (2.1). Veiklos dėsnis yra *iš anksto duotas* gamtos dėsnis, vienodai determinuojantis ir žmogų, ir ikižmogišką gamtą. Heteronominė motyvacija yra malonumo-nemalonumo motyvacija, mus siejanti su gyvūnais.

Moralėje subjektas pasireiškia kaip autonomiškas ir emancipuojasi kaip savitiksliis, kaip priešprieša gamtinio priežastingumo determinizmo heteronomijai. Šia autonomijos galimybe remiasi žmogaus asmens *orumas*.

Heteronominė motyvacija savo ruožtu remiasi savimeilės principu, kuris malonumo-nemalonumo motyvacijos prasme nukreipiamas į subjektyvią naudą ar nenaudą, pavyzdžiui, į atpildą ar bausmę. Tik autonomiška, dorovės dėsniu paremta kiekvieno žmogaus proto įžvalga į objektyvią maksimos kaip moralinio dėsno būtinybę konstituoja pareigą tiksliai moraline prasme.

Matome, kad visos keturios antitezės varijuoja tą pačią temą: esminį skirtumą tarp empirinės ir moralinės motyvacijos. Kaip priešprieša visoms empiristinės etikos atmainoms pabrėžiama, jog tikroji moralumo esmė negali būti rekonstruota remiantis empirija; ją galima suvokti tik kaip transcendentalinės perskyros praktinę pusę.

#### 3.2.5 Moralės principo konkretizacija

Dažnai KANTO transcendentaliniam etikos pagrindimui prikišama, esą kategorinis imperatyvas dėl jo formalizmo mažai tinka gyvenamojo pasaulio praktikoje nurodyti konkrečias pareigas; kaip abstrakčiam principui jam stinga *konkretizuojamumo*. Norėtume pateikti keletą samprotavimų

## Morales principas ir laisva valia

apie tai (plg. HOFFE 1983,186-196). KANTAS šiuos samprotavimus sieja su *grynąja praktine sprendimo galia* (G P K A 86-90):

**Ar mums juslumo srityje galimas poelgis yra tas atvejis, kuris pavaldus [praktinei proto] taisyklei, ar ne - tai sprendžia praktinė sprendimo galia, kurios dėka tai, kas taisyklėje sakoma bendrai (*in abstracto*), poelgiui taikoma *in concreto*. (A 86)**

KANTAS skiria du praktinio normavimo tipus:

- *Maksimoms*, kaip bendriems praktiniams principams, būdingas visai gyvenimo sričiai taikomų vertinimo principų pobūdis. Todėl jos pasižymi dideliu bendrumo laipsniu.
- *Veiklos taisyklės* sukonkretina maksimas, pritaikydamos jas tom *tikriems situacijų tipams*. Jos pritaiko maksimas konkreitiems veiklos kontekstams. Todėl jų bendrumo laipsnis yra gerokai menkesnis.

Vadinasi, veiklos taisyklės yra tarp maksimų ir konkretaus apsisprendimo veikti.

(1)*Maksimoms*. KANTO etika *yramaksimų etika*. Moralės principas (kategorinis imperatyvas) nereikalauja, kad bet kuri speciali veiklos taisyklė būtų tikrinama bendro dėsnio forma. Jis vien reikalauja, kad būtų tikrinamos *tik maksimos*, t.y. *bendri* (subjektyvūs) *praktiniai principai*. Todėl žemiau pateikiamas pavyzdys neatitinka KANTO ketinimų:

**Didmiesčio, kuriame gyvena keli milijonai žmonių, stadione penktadienio vakare vyksta dviejų pasaulinio lygio futbolo komandų rungtynės, bet jos negali būti rodomos per televiziją. Visų nuo dvylikos iki aštuoniasdešimties metų amžiaus sveikų vyriškos lyties gyventojų klasė (ar bent didžioji šios klasės narių dalis) norėtų pamatyti tas rungtynes ir kiekvienas turi galimybę tai padaryti. Tačiau tik dalis jų telpa stadione. Ar iš to seka, kad niekam nedera eiti žiūrėti tų rungtynių? (RICKEN 1983, 100 ir t.)**

Speciali veiklos taisyklė, liepianti eiti žiūrėti svarbių rungtynių, neturi maksimos pobūdžio. Maksimos yra *bendrieji* praktikos vertinimo principai, galiojantys ištisose gyvenimo srityse ir atliekantys gyvenimo *eigai vadovaujančių principų* funkciją. Jos yra normatyvūs *pagrindiniai pavyzdžiai*, pateikiantys bendrą praktinį orientyrą, nepriklausomai nuo konkretaus konteksto, pavyzdžiui, nuo besikeičiančių socialinių sąlygų. Moralės principas įsako, kad šiuos pagrindinius mūsų gyvenimo orientacinius principus, kuriuos subjektyviai laikome praktikos principais, mes tikrintume proto kriterijumi (bendro dėsnio forma, kiekvieno asmens savitiksliškumu, tikslų viešpatija). Jei tikrinimo rezultatas yra pozityvus, tai ta maksima

## Morales principas ir laisva valia

pasirodo esanti *bendras, objektyvus, moralinis dėsnis*, kitaip sakant, *moralės principas*.

Moralės principų plotmėje, t.y. patikrintų ir universalizuojamomis pripažintų maksimų plotmėje savaime išsprendžiama *etinio reliatyvizmo* problema. Žinoma, žmonių įsitikinimai (dėl kultūrinių ar biografinių priežasčių) gali būti labai įvairūs. Tačiau šie skirtumai retai liečia principus kaip tokius, o dažniau būna susiję su jų sukonkretinimu ir pavertimu veiklos taisyklėmis. Todėl tokie bendri principai, pavyzdžiui, didieji Dekalogo įsakymai ("Gerbk savo tėvą ir motiną!", "Nežudyk!", "Nepalcistuvauk!", "Nevok!", "Nemeluok!") yra neginčijamai ir interkultūriškai pripažinti. Skirtumai pasireiškia dažniausiai tada, kai šios rūšies principai yra konkretinami, t.y. kaip veiklos taisyklės susiejami su konkrečiais kontekstais bei situacijų tipais. Čia reikia nepamiršti, kad iš to, jog nesilaikoma kokios nors normos, negalima daryti išvados, kad tos normos nepripažįstamos. Nusižengiantis žmogus pripažįsta normą, bet jos nepaiso.

(2) *Veiklos taisyklės*. Gyvenime savo maksimas visuomet jau esame susiję su tam tikrais veiklos kontekstais bei situacijų tipais ir sukonkretindami pavertę jas veiklos taisyklėmis, pagal kurias gyvenimo praktikoje orientuojamės. Tad šios veiklos taisyklės atsiranda dėl to, kad bendrąjį mūsų maksimų turinį bandome realizuoti įvairiose mūsų gyvenamojo pasaulio situacijose. Jei mūsų maksimas esame patikrinę moralės principu ir įrodę, jog jos yra moraliniai principai, tokiu atveju svarbiausia įpareigojanti moralinė šių principų turinį patvirtinti įvairiuose mūsų gyvenamojo pasaulio praktikos kontekstų bei situacijų tipuose. Iš to kylančios veiklos taisyklės tada įgyja *moralinių taisyklių* arba *specialiujų moralės dėsnių* pobūdį. Jų apibrėžtas *turinys* pagrindžia praktinę sprendimo galią dviem prielaidom:

- viena glūdi *maksimų arba principų turinyje*,
- kita priklauso nuo to, kaip mes *vertiname kontekstų bei situacijų tipus*.

Antroji prielaida nėra tiesiogiai etinio pobūdžio, bet susijusi su įvairia-lypiais *teorinio, empirinio ar techninio pobūdžio* klausimais. Tad pereinant nuo moralinių principų prie specialiųjų moralės taisyklių, teorijai tenka lemiama vaidmuo.

Daugeliui žmonių nekelia abejonės, kad pareiga padėti į nelaimę patekusiam žmogui yra moralinis principas. Tačiau kai kyla klausimas apie specialias nelaimės rūšis, kaip bedarbystė, narkomanija, priežiūros reikalingumas, pabėgėlių skurdas, epidemijos, masių marginalizacija trečiajame pasaulyje ir t.t., - kokią veiklos taisyklę tuomet turi teikti moralė, kad šios rūšies kontekstuose būtų įtvirtintas moralinis principo turinys? Kad galėtume į šį klausimą atsakyti, turime kruopščiai išanalizuoti atskirus kontekstų tipus, idant galėtume diagnozuoti padėtį, įgalinančią morališkai pateikti veiklos taisyklę. Tačiau tokios analizės ir diagnozės galiausiai priklauso nuo mūsų žinių, nuo mūsų teorijų (pvz., ekonominių, sociologinių, psichologinių, medicininių) vertinimo, taip pat



## Morales principas ir laisva valia

nuo teisinių bei ekonominių aplinkybių, kurias mes (bent laikinai) turime traktuoti kaip konstantas. Matome, kad etika pati viena vargiai gali patikrinti maksimas ir nurodyti moralinius principus. Norėdama šiuos paversti specialiomis veiklos taisyklėmis, ji turi remtis žiniomis bei kompetencija, nors jos kaip tokios nėra etinio pobūdžio.

(3) *Situacija*. Konkreti veikla visuomet yra *veikla situacijoje*. Maksimų ir veiklos taisyklių tikslas yra praktiškai sukonstruoti situacijas. Grynoji praktinė sprendimo galia toliau apibrėžia moralės principus ir paverčia juos specialiomis moralės taisyklėmis, o pastarąsias - *konkrečia pareiga* konkrečioje situacijoje. Čia gali kilti dvejobas sunkumas:

- Situacijos yra *sudėtingos*. Jos gali būti determinuotos aplinkybių ir atsitiktinumų, o juos įvertinti gali būti labai sudėtinga. Ne visuomet lengvai pavyksta jas išdėstyti (*subsumieren*) pagal taisykles.
- Situacijose gali *kiliipareigų kolizija*, t.y. veiklos situacijoje gali susikirsti skirtingi moraliniai principai (pavyzdžiui, paslaugumas ir garbingumas).

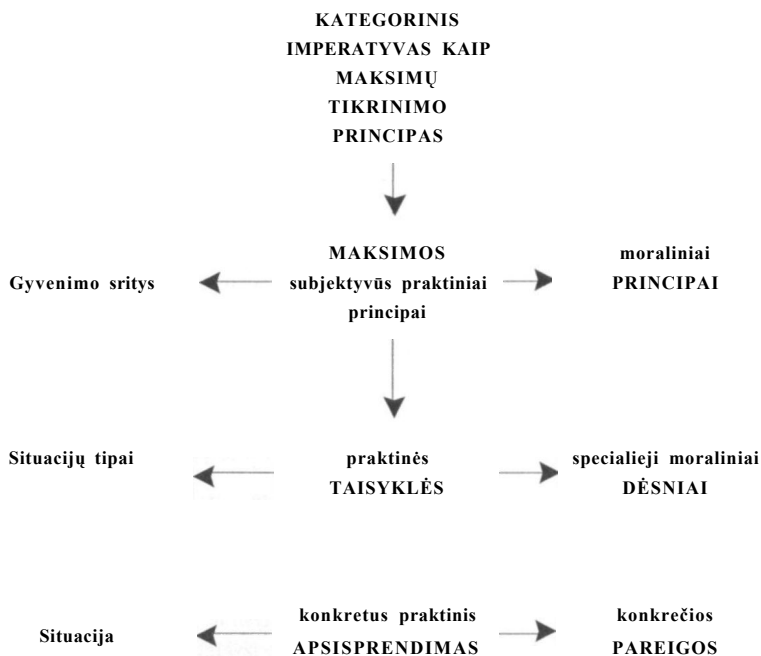
KANTAS buvo linkęs "tiksliai" išdėstyti situacijas pagal taisykles ir ignoravo minėtus sunkumus. Antai melą ("sąmoningai sakomą netiesą apskritai", DMD A 85) jis traktavo taip griežtai, kad, jo požiūriu, apskritai nepateisinama jokia situacija, kai dėl noro padėti sąmoningai sakoma netiesa; net tada, kai neteisingo režimo situacijoje bandoma nekaltą žmogų išgelbėti nuo kankinimų ir mirties. Matysime, kad ARISTOTELIO *protin-gumo dorybė*, apibrėžiant konkrečią pareigą, leidžia atsižvelgti į situaciją.

Sis bendrais bruožais aptartas konkretizavimo vyksmas pirmiausia pasižymi *autonomija*. *Kiekvieno* save motyvuojančio subjekto savas praktinis protas ir sprendimo galia ("savoje sąžinėje"), apibrėždami moralinius principus, paverčia juos specialiomis moralinėmis taisyklėmis ir galiausiai - konkrečia pareiga. Tačiau čia iš esmės atsiranda *skirtingų moralinių įsitikinimų* galimybė. Mat situacijų bei kontekstų tipų įvertinimas taisyklių požiūriu ir situacijos įvertinimas konkrečios pareigos požiūriu gali skirtis dėl įvairių (kultūrinių, biografinių) skirtumų tarp asmenų. Matysime, kad dėl šių subjektyvių skirtumų kyla klausimas apie *socialiniu požiūriu reikšmingas, intersubjektyviaipripažintas dorovės normas*.

Dažnai KANTUI prikišama, kad jo pozicija yra grynai *deontologinė* ir ignoruoja *teleologinį* (konsekvencialistinį) aspektą (2.5.1), t.y. nepakankamai atsižvelgiama [*poelgio padarinius*]. Pabandykime pasiaiškinti, ar iš tiesų taip yra!

- Be abejonės, moralės principas pateikia *maksimų tikrinimui deontologinį* kriterijų. Svarbiausia čia yra asmens kaip savaiminio tikslo neliečiamumas. Asmenų nevalia traktuoti konsekvencialistiškai ir disponuoti jais skaičiuojant naudą.

Morales principas ir laisva valia



*Spieš.: Moralinio principo konkretizacija*

Kaip matėme (3.2.3), čia glūdi ypatingas moralės principo pranašumas prieš utilitaristinį socialinį principą (2.5.2). Moralinio požiūriu patikrintos maksimos (moraliniai principai) pačios savaime kategoriškai įpareigoja tuo požiūriu, kad jose kalbama kaip tik apie asmens neliečiamumą, kuriuo neįmanoma abejoti nagrinėjant empirines-ideologines naudų sumas.

- Kitaip yra su *veiklos taisyklėmis*, kuriomis moraliniai principai turi būti paversti juos specifikuojant. Poelgius reikia taip tvarkyti, kad skirtingų tipų situacijose jie atitiktų atitinkamo moralinio principo turinį. Čia reikalingi teleologiniai svarstymai.

Jei, pavyzdžiui, paslaugumo pareigą traktuojau kaip moralinį principą, tai tvarkau savo poelgius taip, kad tam tikro tipo situacijose (pavyzdžiui, pirmosios pagalbos suteikimas įvykus autoavarijai) mano poelgių padariniai suinteresuotiems asmenims būtų kuo palankiausi. Nesunku pastebėti, kad daugelis moralinių principų implikuoja tokias veiklos taisykles, kurios negali būti pritaikytos be teleologinio svarstymo.

## Morales principas ir laisva valia

Padarinių svarstymas turi būti pašalintas iš pagrindimo, bet ne iš dorovinių maksimų taikymo konkrečioje veikloje; čia jis ne tik leistinas, bet net ir būtinas. Ne prieštaraudamas, bet visiškai sutikdamas su utilitarizmu, Kantas doroviškai teiktinu laiko kitų naudos paisymą; ir įsakymo laikymasis suponuoja, kad elgesio ar leidimo kam nors įvykti pasekmės būtų svarstomos kitų žmonių naudos šviesoje. Tačiau utilitarizmas filosofškai nepagrindžia pagrindinio pasekmių svarstymo principo - kitų žmonių naudos, - o KANTAS pateikia kategorinį imperatyvą su racionali apibendrinimo galimybės testu. (HOFFE 1983, 189 ir t.)

Nurodysime dar vieną svarbų aspektą. Iki šiol svarstydami siejome moralės principą, bendrus moralinius principus ir specialias moralines taisykles pirmiausia su *individualių asmenų poelgiais*. Tačiau jau esame nurodę (1.1.1), kad mūsų moraliniai sprendiniai liečia ir *socialinius darinius* (santykius, institucijas, struktūras, santvarkas ir įstatymus). Šiuo požiūriu skiriame

- *Individualiąją etiką*, kurios tema yra individualių-asmeniškų poelgių, veikimo būdų ir nuostatų moralinė kokybė arba dorovinis teisingumas, ir
- *Socialinę etiką*, kuriai rūpi įvertinti socialinius darinius pagal tai, ar jie yra teisingi arba ar atitinka žmogaus orumą.

Mūsų aiškintas moralės principas pretenduoja būti ne tik individualios, bet ir *socialinės etikos srities* principu. Ar konkrečios socialinio gyvenimo (pvz., teisės, politikos, ekonomikos, kultūros) institucijos, įstatymai, potvarkiai ir t.t., gali būti laikomi *teisingais* priklauso nuo to,

- ar juose glūdinčios ir per juos pasireiškiančios maksimos atlaiko išbandymą kaip tikslų viešpatijos idėja ir
- ar šių patikrintų maksimų dorovinis turinys kompetentingai, korektiškai ir protingai atitinkamų kontekstų bei situacijų tipų atžvilgiu sukonkretinamas specialiais potvarkiais.

Pirmasis klausimas tiesiogiai susijęs su etika kaip tokia. Antrasis aprėpia įvairias (teorines, specialiųjų mokslų, technines) problemas bei dalykų sritis.

### 3.2.6 Gėris ir blogis

Dabar jau galime tiksliau sąvokomis apibrėžti moralines gėrio ir blogio kokybes. Pirmiausia panagrinėkime *poelgius*.

- *Moraliniu požiūriu geras* poelgis yra tik tada, *kai jo determinacijos pagrindas* (jo motyvas, jo "paskata") *yra grynoji moralės principo kaip tokio forma*. Moraliai elgdamasis aš esu tiesiogiai motyvuotas moralinio dėsniu. Aš elgiuosi taip, nes šį poelgį pripažįstu kaip mano pareigą kategori-

#### Morales principas ir laisva valia

nio imperatyvo prasme. Tad tikrasis moralinis motyvas *yiaproto motyvas kaip pareigos motyvas*.

- *Moraliniu požiūriu blogas* poelgis yra tik tada, *kai jį determinuojantis pagrindas yra polinkio motyvas, prieštaraujantis pareigai*. Tada aš darau tai, ko noriu (polinkio motyvas), o ne tai, ką privalau daryti (pareigos motyvas).

*Poelgių dorovinės vertės esmę visada sudaro tai, kad moralės dėsnis tiesiogiai determinuotų valią. (PPK A 90)*

Šiuo apibūdinimu gėrį ir blogį apibrėžėme *formaliai*. Į klausimą, kaip gėris ir blogis turi būti apibrėžti *turinio požiūriu*, kiekvienas atsako savo praktiniu protu arba sprendimo galia, kurią vadinamesai/ne. Sąžinėje moralės principas sukonkretinamas ir paverčiamas konkrečia pareiga (plg. 3.2.5).

Tad paaiškėja, kad poelgių moralinės kokybės atramos taškas galiausiai išreiškiamas klausimu "*kas motyvuoja veikiančiojo valią?*". Tai, kas nustato, ar veiksmas yra geras ar blogas, *yiavalia*, kuri arba, jei ją motyvuoja jėga, yra *gera* valia, arba, jei ji leidžiasi motyvuojama *pareigai priešingo polinkio*, yra *pikta* valia. Tad poelgio moralinę kokybę galiausia lemia poelgio valios *nuostatos (Gesinnung)* kokybė. Moraliniu požiūriu aš elgiuosi gerai, jei *sąmoningai ir savo noru elgiuosi pagal pareigą*, ir elgiuosi blogai, jei *sąmoningai ir savo noru elgiuosi priešingai pareigai*. Todėl

*niekur pasaulyje, net ir už jo ribų, nėra tokio dalyko, kurį neapribojus galima būtų pavadinti geru, išskyrus vien tik gerą valią. (DMP BA 15)*

Todėl moralinį gėrį galime nusakyti ir kaip *tai, kas atitinką sąžinę*, o moralinį blogį - kaip *tai, kas sąžinei prieštarauja*. Mat konkrečią pareigą, nulemiančią valios ar nuostatos moralinę kokybę, apibrėžia individuali sąžinė. Todėl poelgio moralinę kokybę galime įvertinti remdamiesi ne išorine empirine jo apraiška, bet vien jame veikiančios valios vidine nuostata, nes tik ji gali būti moraliniu požiūriu gera arba bloga. Niekas negali gera valia ("pagal žinojimą ir sąžinę") moraliniu požiūriu veikti blogai.

Ši KANTO samprata nėra nauja. Jau TOMAS AKVINIETIS (1225-1274) iš esmės laikėsi tokio požiūrio. STh I. II 19 jis išsamiai svarsto šį klausimą. Tomas moko, kad gėrio ir blogio moralinės kokybės (*bonitas* ir *malitia*) iš tikro priklauso valiai, tiksliau tariant, vidiniam valios aktui (*actus interioris voluntatis*). Tačiau moralinė valios kokybė priklauso nuo valios objekto, tiksliau tariant, nuo to, kaip tą objektą suvokia kiekvienas konkretus praktinis protas, t.y. nuo veikiančiojo sąžinės. Tad jei sąžinė suvokia veiklos motyvą kaip gerą, tai kreipiančioji valia įgyja geros valios kokybę. Jei veiklos motyvą jis suvokia kaip blogą, tai valia įgyja blogos valios kokybę (visų pirma: I. II 19, 5).

Kartu svarbu išvengti *dviejų nesusipratimų*:

(1) Gali kilti įspūdis, kad griežtai susiejus gėrį ir blogį su veikiančiojo nuostata ar sąžine, atsiveria neribotos savivalės galimybės. Čia reikia skirti:

- Viena vertus, matėme (3.2.5), kad dėl įvairių (kultūrinių, biografinių) skirtumų asmenys gali turėti visiškai skirtingus moralinius įsitikinimus. Iš to seka, kad gėrio ir blogio *turinio* reikšmė įvairių individualių sąžinių gali būti skirtingai apibrėžta. Tačiau *formali* reikšmė visuomet yra ta pati.
- Kita vertus, pati geros valios sąvoka reikalauja, kad pareigos sukonkretinimas būtų atliekamas rūpestingai remiantis *geriausiu žinojimu ir sąžine*. Moralinis principas implikuoja pareigą, kad konkretinant pareigą, būtų siekiama *teisingumo* ir *lavinama* sąžinė.

(2) Kai moralinį gėrį KANTAS suvokia kaip gerą valią, tai jis turi omenyje ne *vien gerą valią* ir skiria ją, pavyzdžiui, nuo iš tikrųjų atliekamo veiksmo pastangos. Moraliniu požiūriu gerą valią veikiau sudaro tai, kad aš darau viską, ką galiu, kad būtų atliktas geras veiksmas.

Tad apžvelgėme tą praktikos prasmės plotmę, kuri sudaro etikos pagrindą. Vadinsime ją *moralės prasmės plotme*. Matysime, kad esama ir kitų praktikos prasmės plotmių, kaip antai *dorovės, teisės* ir *tikėjimo*.

### 3.3 Moraliniu požiūriu reikšminga laisvė

Matėme, kad mūsų kasdienis moralės dalykų supratimas moralinį praktikos vertinimą sieja su požiūriu, jog veiksmas turi būti atliktas savanoriškai (1.1.3). Be to, buvo parodyta, jog empiristinė etika šio požiūrio nesugeba rekonstruoti (2.1, 2.4.3). Remiantis moralės principo paaiškinimais, nesunku parodyti moraliniu požiūriu reikšmingą laisvę (*valios laisvę*).

Kasdienis kalbėjimas apie laisvę yra daugiareikšmis ir jį reikia suskirstyti. Pirmiausia *veikimo ir apsisprendimo laisvę* skiriame nuo moraliniu požiūriu reikšmingos (*transcendentalios*) laisvės (plg. RICKEN 1983, 75-78).

- *Veikimo laisvę* vadiname žmogaus *išorinę veikimo erdvę*, t.y. tas jo veiklos tikslų realizavimo galimybes ir šansus, kuriuos sąlygoja išorinės aplinkybės.
- *Apsisprendimo laisvę* vadiname žmogaus *vidinę (psichinę) apsisprendimo erdvę*, t.y. jo sugebėjimą kelti sau tikslus ir, racionaliai tuos tikslus svarstant, rasti kelius jiems pasiekti.

Aišku, kad veikimo ir apsisprendimo laisvė yra *sąlygota daugeliu požiūrių*. Veikimo laisvė priklauso ir nuo mūsų fizinės konstitucijos, ir nuo įvairiau-

### Morales principas ir laisva valia

sių ekonominių, politinių, šeimyninių, kultūrinių ir kitokių aplinkybių. Apsisprendimo laisvė priklauso nuo mūsų psichinės konstitucijos, taip pat nuo mūsų išsilavinimo bei sugebėjimų. Abiem atvejais susiduriame su *laisvės pasireiškimo erdvėmis*, kur mums atsiveria veiklos ir apsisprendimo galimybės. Žinoma, dauguma žmonių nori turėti kaip galima didesnes laisvės erdves. Jie nori turėti optimalius laisvai pasirinktų tikslų realizavimo, interesų bei poreikių patenkinimo šansus. Niekas nenori, kad tikslai jam *būtų primesti*.

Apie laisvės pasireiškimo erdves (pirmiausia veikimo laisvės prasme) byloja modernios *žmogaus teisės*, kurios kaip *laisvės teisės* yra saugos teisės, turinčios apsaugoti nuo (politinės ar socialinės) prievartos ir garantuoti veiklos sritis, o *kaippagrindinės socialinės teisės* jos privalo užtikrinti socialines prielaidas, kad kiekvienas žmogus turėtų bent minimumą konkrečios laisvės. Veikimo ir apsisprendimo laisvė *etiniu požiūriu* yra nepaprastai svarbi, nes daugelis dorovės normų įpareigoja mus ne tik gerbti, bet skatinti ir plėsti kitų žmonių veikimo laisvę ir apsisprendimo laisvę. Jei moralės principas įpareigoja pripažinti kiekvieno asmens autonomiją siekiant tikslų viešpatijos idėjos (3.2.3), tai jis iš esmės siejasi ir su teisingu veikimo ir apsisprendimo laisvės optimizavimu "protinių būtybių pasaulyje".

Žinoma, ši veikimo ir apsisprendimo laisvė iš esmės yra *empirinio pobūdžio*. Empirizmas jos neginčija ir ji visiškai suderinama su galutine gamtinio priešastingumo praktikos kaip empirinio sąryšio samprata (2.1). Nieko nekeisdami ją galime pripažinti ir gyvūnams "laisvoje Dievo gamtoje". Ji nepadaeda paaiškinti fundamentinės etinės moralumo sąvokos. O esant *moraliniu požiūriu reikšmingai* (anot KANTO, *transcendentalinei*) laisvei susiduriame su *metafiziniu požiūriu*: čia svarbi yra praktinė transcendentalinės perskyros reikšmė (3.1.1) arba *grynojo proto savaiminis tapimas praktiniu* (3.2).

Klausimas apie transcendentalinę laisvę iškyla, pavyzdžiui, tada, kai keliamo tokius klausimus: kodėl reikalavimas, kad kiekvienas asmuo gautų veikimo ir pasirinkimo laisvės erdvę, yra teisingumo reikalavimas? kas sudaro žmogaus teisių moralinį pagrindą? Tokie svarstymai rodo asmens transcendentalumą kaip tikslą savaime. Transcendentalinė laisvė yra šio transcendentalumo aspektas. Kalbant apie transcendentalinę laisvę mums rūpi ne empirinės veikimo ir apsisprendimo erdvės. Čia keliamas klausimas apie priešastį, kodėl veikimo ir apsisprendimo erdvių reikalaujama kaip žmogaus teisių.

Remdamiesi KANTU nurodysime transcendentalinės laisvės prasmę ir diferencijuosime jos sąvoką.

(1) Jei grynasis protas pats savaime gali tapti praktinis ir jei jis yra

### Moralės principas ir laisva valia

pakankamas valios determinavimo pagrindas, tai darosi aišku, *kad žmogaus praktika yra platesnė už gamtinio priešastingumo empirinius sąryšius, bet kaip tik šiuo požiūriu ji iškyla kaip nepriklausoma nuo gamtinio priešastingumo*. Ši nepriklausomybė pasireiškia *autonomija*, t.y. tuo, kad transcendentalumas *kaip grynasis praktinis protas gali pats save apibrėžti kaip grynąją valią*.

**Bet ši nepriklausomybė yra laisvė neigiama prasme, o grynojo ir, kaip grynojo, praktinio proto savasis įstatymų leidimas yra laisvė teigiama prasme. Vadinasi, moralės dėsnis išreiškia ne ką kita kaip grynojo praktinio proto, t.y. laisvės, autonomiją, ir autonomija pati yra visų maksimų formali sąlyga, tik kuriai esant jos gali derintis su aukščiausiu praktiniu dėsniu. (PPK 48-49)**

Tad moralinė autonomija parodo, kad žmogiška praktika yra ne tiesiog gamtinio priešastingumo sukeltas empirinių antecedentinių sąlygų (išorinių dirgiklių, instinktų struktūrų, charakterio konsteliacijų ir t.t.) rezultatas, o skleidžiasi kaip visiškai kitoks, nei gamtos priešastingumas, kaip *iš laisvės kylantis priešastingumas*. Kitaip, negu bet kokie empirinių paskatų (materialių, subjektyvių, hipotetinių, heteronominių) determinizmai (plg. 3.2.4), kurie visi būdingi gamtiniam priešastingumui, "proto faktas" (3.2.1) rodo, kad yra galima autonomija kaip *iš laisvės kylantis savęs determinavimas*. Taigi yra galimas savęs determinavimas, atsirandantis dėl (formalių, objektyvių, kategorinių, autonominių) determinavimo priešasčių, kurios iš esmės sulaužo gamtinį priešastingumą ir atneša kito tipo priešastingumą, būtent - iš laisvės kylantį priešastingumą.

Vadinasi, laisvė ir besąlygiškas praktinis dėsnis savitarpiškai vienas kitą nurodo. Čia aš neklausiu, ar jie ir iš tikrųjų skiriasi ir ar besąlygiškas dėsnis veikia ne tik grynojo praktinio proto savimonė, o šis protas tapatus teigiamai laisvės sąvokai; aš klausiu, iš kur *kyla mūsų pažinimas* to, kas yra besąlygiškai praktinis, - iš laisvės ar iš praktinio dėsnio. Iš laisvės jis negali kilti: mes negalime nei jos tiesiogiai įsisąmoninti, kadangi pirmoji jos sąvoka negatyvi, nei samprotauti apie ją iš patyrimo, kadangi patyrimas mus įgalina pažinti tik reiškinį dėsni, taigi gamtos mechanizmą - tiesioginę laisvės priešybę. Vadinasi, *moralės dėsnis*, kurį mes tiesiogiai įsisąmoniname [...], yra tai, kas mums *pirmiausia* siūlosi ir veda tiesiai prie laisvės sąvokos, kai protas jį pavaizduoja kaip determinantą, nepersveriamą jokių juslinių sąlygų ir netgi nuo jų visiškai nepriklausomą. (PPK 43-44)

Tad transcendentalinė laisvė pirmiausia parodoma ir apibrėžiama kaip nepriklausomybė nuo gamtinio priešastingumo, pasireiškianti moralės autonomija.

(2) Kai suvokiame transcendentalinę laisvę kaip *pasirinkimo ir valios*

### Morales principas ir laisva valia

*laisvę*, tematizuojame požiūrį, tiesiogiai susijusį su ką tik aptartu įrodymu. Žmogus iš esmės yra ir viena, ir kita: *gamtinė būtybė*, susaistyta gamtinio priešastingumo ir kartu motyvuojama empiriškai (malonumo ir nemalonumo motyvų), ir *protinga būtybė*, galinti determinuoti save transcendentaliu laisve (autonomija). Tad dėl savo prigimties žmogus yra *motyvuojamas dvejopai* (3.2.1). Protinga būtybė ir sykiu taip pat gamtinė būtybė

turi dvi pozicijas, iš kurių ji gali į save žvelgti ir pažinti savo jėgų panaudojimo dėsnius, t.y. visų savo poelgių dėsnius: *pirma*, jeigu ji priklauso jutimų pasauliui, ji gali save laikyti paklūstančia gamtos dėsniams (heteronomija), *antra*, jeigu ji priklauso vien protu suvokiamam pasauliui, - kaip paklūstančią dėsniams, kurie, būdami nepriklausomi nuo gamtos, grindžiami ne empiriškai, o tik prote. (DMP BA 92)

Iš šio mūsų žmogiškosios prigimties apibrėžimo išplaukia, kad nors kiekvienas iš abiejų motyvacijos tipų gali mūsų valią *determinuoti pakankamai*, tačiau nė vienas negali jos determinuoti *pakankamai ir būtinai*.

Gamtinės būtybės, kurios nėra protingos būtybės, kaip antai gyvūnus, empirinė motyvacija determinuos pakankamai ir būtinai, todėl šios būtybės nepranoks gamtinio priešastingumo sąryšių. Jei esama protingų būtybių, kurios nėra gamtinės būtybės, kaip antai angelai, tai jos nebus empiriškai motyvuojamos, t.y. proto motyvai (KANTO teigimu, objektyvūs gėrio dėsniai) determinuos jas pakankamai ir būtinai. Tad jų valia būtinai būtų "tobulai gera valia" (DMP BA 42). (Todėl angelų nuopulis teologams kelia neišvengiamus filosofinius sunkumus.) Tad nei vien protingos būtybės, nei vien dvasinės būtybės nesusiduria su moraliniu požiūriu reikšminga apsisprendimo situacija, kuri atitiktų mūsų situaciją.

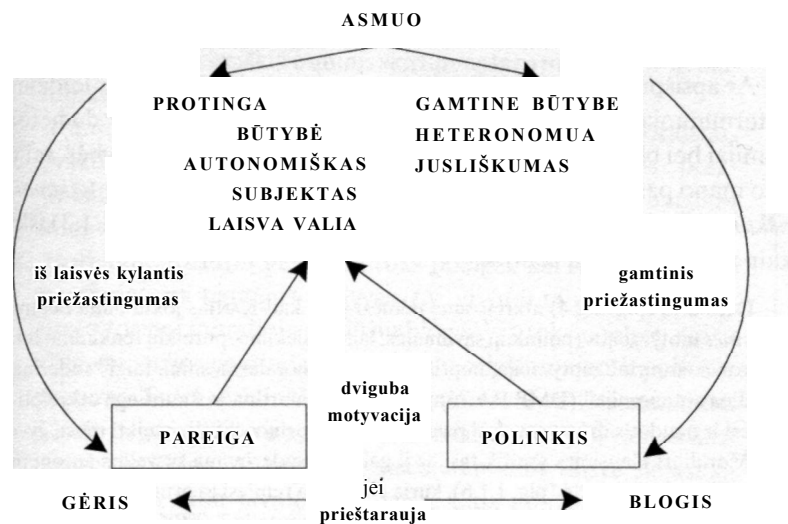
Kadangi proto motyvacija (dorovės dėsnis) nedeterminuoja mūsų valios būtinai ir pakankamai, tai ji pasireiškia, kaip *imperatyvo, privalomumo, praktinės būtinybės* moralinis reikalavimas, t.y. kaip įsakymas, pareiga, dėsnis. Empirinei motyvacijai nereikia tokio reikalavimo, nes ji ši tą žada: malonumo patyrimą arba nemalonumo išvengimą.

Visi imperatyvai išreiškiamipn'va/omu/no forma, ir tuo jie rodo santykį tarp objektyvaus proto dėsnio ir tokios valios, kurios pagal subjektyvų pobūdį tas dėsnis nesąlygoja kaip būtinumas (prievara). Jie sako, kad gerai būtų kažką daryti arba kažko nedaryti, bet šitai jie sako valiai, kuri ne visada imasi kažko vien todėl, kad jai bus nurodyta, jog taip elgtis gerai. (DMP BA 41)

Tad galime skirti tokias moralines kategorijas: *tai, kas leidžiama, tai, kas uždrausta* (neleidžiama) *irtai, kas įsakoma* (pareiga):

Poelgis, suderinamas su valios autonomija, *yraleistinas*, nesuderinamas-*neleistinas*. [...] Ne besąlygiškai geros valios priklausomybė nuo autonomijos principo (mora-





9pieš.: Transcendentalinė laisvė

linė prievarta) yra *privalomumas*. [...] Objektvūs poelgio būtinumas, sąlygojamas privalomumo, vadinamas *pareiga*. (DMP BA 76-77)

Apžvelgėme sąryšį, kuriam esant transcendentalinė laisvė yra *kaip pasirinkimo ir valios laisvė* (plg. 9 pieš.). Valios kaip žmogaus valios sandara yra tokia, kad ji nėra "tiesiog gera valia". Viena vertus, (kaip protingos būtybės žmogaus valia) ji yra veikiau *proto valia*, tačiau antra vertus, sykiu (žmogaus, kaip gamtinės ir poreikius turinčios būtybės) valia ji yra *empiriskai sužadinama valia*. Kaip proto valia ji yra taip sudaryta, kad pranoksta empirinius gamtinio priešastingumo determinizmus. Dėl šios savybės ji paklūsta *dvejopai motyvacijai*, įgyjančiai *moralinio pasirinkimo arba apsisprendimo laisvės* reikšmę. Galiausia valia turi dvi galimybes:

- Ji *pati determinuoja save* (kaip proto valia) *remdamasi pačiu grynuoju praktiniu protu*. Vadinasi, ji pati sau nustato proto dėsni (kategorinį imperatyvą) kaip dorovės dėsni, sukonkretina jį *kaip pareigą* ir jai paklūsta. Tad ji apibrėžia save kaip *autonomišką ir gerą valią*.
- Ji *leidžiasi* (tam tikru mastu "iš išorės") *determinuojama empiriniais gamtinio priešastingumo determinizmais*. Vadinasi, ji leidžia (nors ir būdama proto valia) primesti sau iš polinkio kylantį, priešingą protui ir

### Moralės principas ir laisva valia

pareigai veikimo dėsnį ir jam paklūsta. Tad ji virsta *heteronomiška* ir *bloga* valia.

Ar apsisprendžiu pareigai ir kartu autonomijai bei gėriui, ar leidžiuosi determinuojamas pareigai prieštaraujančio polinkio ir pasiduodu heteronomijai bei blogiui - *priklauso nuo manęs*, nuo mano atsakomybės, tai yra nuo mano pasirinkimo ir valios laisvės. Čia glūdi branduolys ir to *savonoriškumo*, kuris jau esant kasdieniam išankstiniam supratimui (1.1.3) išskyla kaip moralės dalykų centras.

Dar kartą (plg. 3.2.4) atkreipsime dėmesį į tai, kad KANTAS jokių būdu neatmetė *empirinės* motyvacijos (polinkių, savimeilės, laimės siekimo, poreikių tenkinimo ir t.t.). Bet kokia empirinė motyvacija, neprieštaraujanti moralės dėsniai, taigi "suderinama su valios autonomija" (DMP BA 76) yra *leistina*. Patartina ir išmintinga atkreipti į ją dėmesį ir naudotis džiaugsmu bei pasitenkinimu, kuriuos ji gali suteikti mūsų gyvenime. Moralinis klausimas yra tik tas, ar ji gali būti suderinama su valios autonomija. Asmens savaiminė vertė (plg. 1.1.6), kuria galiausiai remiasi jo orumas, *priklauso nuo autonomijos*. Ji yra vertė, "kurią tik žmonės gali sau suteikti" (PPK A 106). Bet kokiai moralei pirmiausia rūpi, kaip žmogus gali sau šią vertę suteikti.

### 3 santrauka

- KANTO filosofija atveria transcendentalinės perskyros tarp vidinio ir išorinio patyrimo empirinio objektyvumo ir transcendentalinio subjekto kaip savimonės ir grynojo proto perspektyvą.
- Grynasis protas pats savaime tampa praktiniu ir kategoriniu imperatyvu, pasireiškia kaip įstatymų leidėjas. Kartu jis pagrindžia moralinę proto motyvaciją, visiškai kitokią negu malonumo ir nemalonumo motyvacija.
- Kategorinis imperatyvas kaip moralės principas įpareigoja elgtis vadovaujantis tik tokiomis maksimomis, kurios yra patikrintos visuotinio įstatymo idėja; vadinasi, maksimos turi būti universalizuojamos.
- Absoliutus moralumo tikslas yra žmogaus asmuo, nes jis kaip moralės subjektas yra "tikslas pats savaime". Todėl kategorinis imperatyvas reikalauja traktuoti žmoniją savo paties asmenyje ir kiekviename kitame visada tik kaip tikslą ir niekada vien kaip priemonę. Čia kyla normatyvi "tikslų viešpatijos" idėja, joje pripažįstama visų asmenų autonomija ir skatinami jų tikslai.

#### Moralės principas ir laisva valia

- Materialumo-formalumo, subjektyvumo-objektyvumo, hipotetiškumo-kategoriškumo ir heteronomiškumo-autonomiškumo antitezėmis pasireiškia esminis skirtumas tarp malonumo-nemalonumo motyvacijos ir moralinės proto motyvacijos.
- Moralės principas konkretizuojamas pradėdant bendraisiais praktiniais dėsniais (patikrintomis gyvenimo maksimumais), praktinėmis taisyklėmis (specialių situacijų tipų atžvilgiu) ir baigiant konkrečia pareiga (tam tikroje situacijoje).
- Moraliniu požiūriu geras yra toks poelgis, kai determinacijos pagrindas yra pareigos motyvas, t.y. grynoji moralės principo proto forma; moraliniu požiūriu blogas yra toks poelgis, kai jo determinacijos pagrindas yra pareigai prieštaraujantis polinkio motyvas. Todėl gėris ir blogis yra pirminiai valios determinantai.
- Kitaip negu veikimo ir apsisprendimo laisvė, susijusi vien su laisvės pasireiškimo erdvėmis, transcendentalinė laisvė siejasi su autonomija arba savideterminacija; tada tapdamas praktiniu grynasis protas pats savaime realizuoja iš laisvės kylantį priešastingumą, kuris iš esmės skiriasi nuo bet kokio gamtinio priešastingumo. Jis yra moraliniu požiūriu reikšminga valios laisvė.

## 6 Dorybė

Dorybė (*dorybių teorija*) greta normų (*pareigų teorija*) ir veiklos tikslų (*gėrybių teorija*) yra pagrindinė tradicinės etikos tema. Dorybės sąvokos skyrimą pradėsime žinomą poeto F. SCHILLERIO (1759-1805) ir KANTO ginču. Vėliau atsigręšime į klasikinę dorybės sąvoką ir čia pirmiausia remsimės PLATONU, ARISTOTELIU ir TOMU AKVINIEČIU.

### 6.1 Schilleris ir Kantas

Matėme (3.2.6), kad, KANTO teigimu, poelgis tik tada yra morališkai geras, kai jis atliekamas iš *pareigos*, t.y. jei jo paskata yra *pagarba dorovės dėsniui*. Kai kur KANTAS tiesiog provokuoja nesusipratimą, teigdamas, jog poelgis tam, kad būtų moralus, turi vykti "be jokio polinkio" (DMP BA II), tiesiog nenoriai. Šiai tendencijai prieštaravo SCHILLERIS savo rašinyje "*Apie žavesį ir orumą*" (1793). KANTUI jis priešina tokią poziciją: jis sutinka su KANTO pateiktu kategorinės pareigos motyvacijos (remiantis grynuoju protu) ir hipotetinės polinkio motyvacijos (remiantis jutimiškumu) skyrimu, tačiau kritikuoja kantišką jų santykio apibrėžimo pobūdį.

"Žmogus ne *tikgali*, bet *kprivalo* susieti malonumą ir pareigą" (tomas XX, 283). "Kantiškoje moralės filosofijoje pareigos idėja pateikta taip griežtai, kad tai atbaido visas gracijas" [...] (284). Jis išjuokia šį KANTO rigorizmą dvieilyje: "Mielai aš padedu draugams, bet, deja, šitai darau iš palankumo, / ir tai dažnai neduoda man ramybės, kad nesu doras" (1. 357). Žmogui [...] užduota kurti vidinį atitikimą tarp abiejų savo prigimčių, visada būti harmoninga visuma ir veikti su visa savo daugybalse žmonija" (XX, 289).

SCHILLERIS primygtinai reikalauja vidinio pareigos ir polinkio ryšio, kuris pats yra morališkai reikšmingas. Orumas kaip viešpataujančios dvasios, t.y. kategoriškai įsakančio grynojo proto, išraiška turėtų susijungti su jusliškai linksmu polinkių žavesiu. Tik šis junginys būtų "dorovinis tobulumas". "Graži siela" atitiktų šią dorovinio tobulumo idėją poelgyje; jis, viena vertus, būtų atliekamas iš pareigos ir taip atitiktų dorovinio dėsno orumą, ir kita vertus, būtų atliekamas doroviškai žaviai, taigi džiaugsmingai ir noriai. Čia SCHILLERIS perima ARISTOTELIO mintį, kad

"tas, kuris nesidžiaugia kilniais darbais, negali būti laikomas dorybingu; juk nepavadinsi teisingu to, kuris nesidžiaugia teisingu elgesiu, nei kilniaširdžiu to, kuris nesidžiaugia kilniaširdiškais darbais" (NE 1, 1099 a 17-20).

Į SCHILLERIO svarstymus KANTAS atsakė savo religinio traktato (Rcl B 11 ir t.) išnašoje. Jis visiškai palaiko SCHILLERĮ, kad pareiga turi būti vykdoma "gerai nusiteikus", nes "linksma širdis vykdant pareigą" yra "dorybingos nuostatos grynumo ženklas". Poelgis iš *pareigos* gali ir turįs vykti vien turint polinkį, taigi linksmi ir mielai; tik turi būti paaiškinta, kad poelgio paskata yra pareiga, o ne polinkis. Taigi KANTAS nemato priešpriešos tarp SCHILLERIO ir savo požiūrio.

Tačiau SCHILLERIO kritika atkreipia dėmesį į vieną problemą, pakankamai nepaaiškintą KANTO išnašoje. KANTO teigimu, polinkiai kaip jusliniai afektai iš esmės priklauso *gamtinio priežastingumo* sferai (3.3). Todėl jų atsiradimas ir išnykimas pirmiausia yra visai ne moralinė problema, o gamtinio priežastingumo sąlygotas (fizinis-empirinis) procesas. Kaip moraliniam subjektui man kyla dilema arba apsispręsti *autonomiškai*, taigi iš pareigos (proto motyvas), arba heteronomiškai, dėl gamtinio priežastingumo, iš polinkio (malonumo-nemalonumo motyvas). Be to, aš turiu galimybę "sutramdyti afektus" ir "sutvardyti aistras" (DMD A 50). Tačiau kiek aš pajėgus *kurti, formuoti ir lavinti* savo polinkius, afektus ir aistras? Kiek aš tam esu įpareigojamas morališkai ir už tai atsakingas? Tik tada, jei juslinės malonumų-nemalonumų motyvacijos sritis nėra duota kaip gamtinio priežastingumo sritis, bet tam tikra prasme yra moralinis laisve grįsto kūrimo uždavinys, nuo manęs morališkai priklauso, ar aš gerį įgyvendinu "linksmi nusiteikęs", ar ne. KANTAS linksta jusliškumą suvokti tik kaip gamtinio priežastingumo prerogatyvą, todėl nelieka jokios erdvės morališkai formuoti jusliškumą remiantis laisve. Tokia padėtis SCHILLERIUI atrodė nepatenkinama. Šiuo atžvilgiu jo kritika nurodo klasikinę dorybės sąvoką.

## 6.2 Klasikinė dorybės sąvoka

Šią pagrindinę antikinės ir Viduramžių etikos didaktinę dalį norėtume apibrėžti *trim atžvilgiais*:

(1) *Protas ir polinkis*. Juslinės malonumo-nemalonumo motyvacijos sritis, apimanti mūsų polinkius, aistras, afektus, jausmus ir t.t. PLATONO ir ARISTOTELIO supratimu, nėra tik gamtinio priežastingumo mechanizmų rezultatas. Veikiau ji turi ypatingą ryšį su dvasiniais žmogaus sugebėjimais, taigi - su *protu ir valia*. Tik vegetaciniai gyvybės procesai (pvz., virškinimas

## Dorybė

ir augimas) vyksta nesąmoningai, pagal gamtinį priežastingumą, o mūsų jauslumas, taip pat ir mūsų polinkiai tam tikra prasme priklauso ir nuo mūsų valios. Dėl to žmogus gali *formuoti ir lavinti* savo polinkius. Taigi tam tikra prasme nuo mūsų visiškai priklauso, ar mes *mielai* darome tai, kas dera arba yra protinga. Šiuo požiūriu sensualumo formavimas yra *moralinėproblema*. Jei tai, ką liepia pareiga, aš darau nenoriai, tai šis pareigai priešiškas afektas yra tam tikro moralinio silpnumo ar menkumo požymis. Moraliai tobulas žmogus, taigi "dorybingasis" PLATONO ar ARISTOTELIO požiūriu (arba SCHILLERIO "graži siela") taip suformavo ir išlavino savo sensualumą, kad jis gera daro noriai ir daugiau neturi jokių pareigai priešišku afektų. PLATONAS lygino (dvasinio) proto ir (juslinių) polinkių santykį su vežėjo ir jo žirgų santykiu (*Faidras* 246).

Todėl Antikos ir scholastikos etikai intensyviai klasifikavo ir tiksliai aprašinėjo atskirus polinkius ir plėtojo "sielos aistrų" (*passiones animae*) teorijas. Kryptį davė PLATONAS, išskirdamas du pagrindinius aistrų tipus: *geidžiantįjį* (*epithymetikon, eoneupiseibile*) ir *nirštantįjį* (*thymoeidēs, irascibile*). Geismas *tiesiogiai* krypsta (teigdamas ar neigdamas) į gėrybę, pvz., (juslinė) meilė ir neapykanta. Niršta šiuo požiūriu *netiesiogiai* (pozityviai arba negatyviai) krypsta į gėrybę, kai jos siekti sutrukdo kliūtys ir sunkumai, pvz., pykčio, (juslinės) vilties ir nevilties, drąsumo ir bailumo atvejai. Tai panašu į S. FREUDO *libido* ir agresijos skyrimą. ARISTOTELIS, remdamasis platoniškuoju skyrimu, plėtojo aistrų teoriją, o TOMAS AKVINIETIS, vadovaudamasis pastarąja, parašė nuostabų traktatą apie *passiones animae* (Sth I. II 22-48).

(2) *Dorybės sąvoka*. Klasikinės etikos supratimu dorybė (*aretē, virtus*) yra *įgyta savybė, įgalinanti tam tikrus vertingus veiklos būdus*.

Sąvoka "įgyta savybė" buvo paaiškinta 4.1.1. skyrelyje aptariant *synderesis*. Turint omenyje *synderesis* kalbama apie *natūralią savybę, o turint omenyje dorybę - apie savybę, kuri turi būti įgyta*.

*Etinės dorybes* ARISTOTELIS atskiria, viena vertus, nuo *dianoetinių* (t. y. teorinių, pvz., mokslo, išminties), o kita vertus, nuo *pojetinių* (t. y. susijusių su *polesis*, darymu ir gaminimu, dorybių, taigi nuo meistriškumo ir įgūdžių). *Etinės dorybės*, apie kurias čia kalbama, įgalina gerą veiklą. Jos yra habituacijos, kurių dėka morališkai gera veikla tam tikra prasme tampa antrąja mūsų prigimtimi. Be to, lemiamas vaidmuo *tenkapolinkiams* arba *malonumui*. Mat etinė dorybė įgyjama tada, kai jusliniai polinkiai atitinkamoje praktikos srityje *yraprotingai suformuoti*, taip, kad gera daroma *lengvai, mielai ir su džiaugsmu*. Dorybė įgyjama praktiniu įpročiu, taigi mokantis.

Taigi mūsų būdo dorybės neatsiranda nei iš prigimties, nei prieš prigimtį, - mes tik sugebame jų įgyti, o paskui jas ugdome pratindamiesi [...]. Būdo dorybės įgyjamos

## Dorybė

tik per ilgą praktiką. Panašiai yra ir su kitais menais. Juk tų menų, kurių reikia išmokyti, kad juos įvaldytumė, išmokstame praktikuodamiesi - antai statydami namus pasidarome namų statytojais, skambindami kitara tampame kitaristais. Panašiai daromės teisingi, kai elgiamės teisingai, tampame santūrūs, kai elgiamės santūriai, narsiai elgdamiesi tampame narsūs (NE II, 1103 a 23 - 1103 b 3).

Kad jau esi susidaręs nuostata, aiškiai parodo malonumas ir skausmas, kuris lydi veiksmus: tas, kuris susilaiko nuo kūno malonumų ir tuo susilaikymu džiaugiasi, yra santūrus, o kuris dėl to irzta - nesutvarkęs; kuris imasi pavojingų dalykų ir iškenčia juos ar bent nejaučia nepasitenkinimo, yra narsus, o kuris dėl to kenčia - bailus. Mat būdo dorybė susijusi su skausmu ir malonumais. Juk dėl malonumų darome blogus darbus, o dėl skausmo susilaikome nuo gerų darbų. (1104 b 4-10).

Priešinga dorybei pozicija yra *ya da* (*kakia, vitium*), savybė, kuri kai kuriose praktikos sferose neprotinga, blogą veiklą tam tikra prasme daro mūsų antrąją prigimtį.

(3) *Gyvenimo forma*. 3, 4 ir 5 dalių svarstymuose pirmiausia buvo kalbama apie *atskirą poelgį*, jo moralumo aplinkybes, jo vertinimą sąžine ir jo reguliavimą dorovinėmis normomis. Dorybės sąvoka prieš akis mums atveria moralinės gyvenimo formos perspektyvą, kurioje galiausiai kalbama apie *visą žmogaus gyvenimą*. Laisvas apsisprendimas (3.3) su visais atskirais poelgiais būdingas visam žmogui. Viena vertus, jis paliečia jo asmeninį vientisumą kaip *protingos ir jusliškos būtybės vienybę* (SCHILLERIS: "vidinė jo abiejų prigimčių darna" kaip "harmonizuojanti visuma"), o kita vertus, *gyvenimo proceso vientisumą* kaip laisvės iškeltą moralinį uždavinį. Kalbama ne tik apie tai, kaip elgtis, kad geri būtų atskiri poelgiai, bet apie tai, kaip *pačiam tapti geru ir gyventi gerą gyvenimą*.

Laisvė visada suponuoja žmogų kaip tokį ir kaip visetą. Savo pirmine reikšme laisvės objektas yra pats subjektas, o visi aptartini išorinės patirties objektai yra laisvės objektai tik tiek, kiek jie perteikia šį baigtinį ir laike bei erdvėje apibrėžtą subjektą. Ten, kur iš tiesų suvokiama laisvė, ji yra ne galėjimas daryti tą ar kitką, o galėjimas spręsti apie save patį ir kurti save patį (K. RAHNERIS 1991, 49). Žmogaus amžinumas gali būti suprantamas tik kaip nenykstamos laisvės tikrumas ir galutinumas (50).

### 6.3 Dorybių lentelės

Dorybių teorijos siekis morališkai formuoti gyvenimą įgalino atsirasti (pirmiausia Antikoje ir Viduramžiais) istoriškai paveikiems, reikšmingiems dorybių suskirstymo ir architektoninio sisteminimo bandymams. Čia kalbame apie *dorybių lenteles*. Kadangi klasikinė dorybės sąvoka praktiškai siekė *protą ir juslumą* susieti vieną su kitu (6.2), tai dorybių lentelės pap-

## Dorybė

rastai remiasi *antropologiniu* požiūriu. Dorybės kaip praktikos habituacijos diferencijuojamos ir sisteminamos skiriant įvairius *dvasinius-protinius* ir *juslinius-instinktyvius* žmogaus sugebėjimus. Taip moralinis tobulumas dorybingumo prasme įgauna *viso žmogaus visapusiško ir harmoningo atbaidymo reikšmę*. Toliau remsime PLATONU, ARISTOTELIU ir TOMU AKVINIEČIU.

### 6.3.1 Svarbiausios dorybės Platono teorijoje

PLATONO svarbiausių dorybių (pagrindinių dorybių) teorija buvo visos dorybių etikos tradicijos kelrodis. Ji ne tik plėtoja dorybių lentelę, bet kartu iškelia ir pagrindinį visos dorybių etikos motyvą. Kaip mes užsiminėme jau 6.2 skyrelyje, PLATONAS skiria tris pagrindines praktikai reikšmingas žmogaus galias: *protą, nirštą ir geismą*. Ant šio pamato plėtojama svarbiausių dorybių teorija (Valstybė IV 434 c - 44 a).

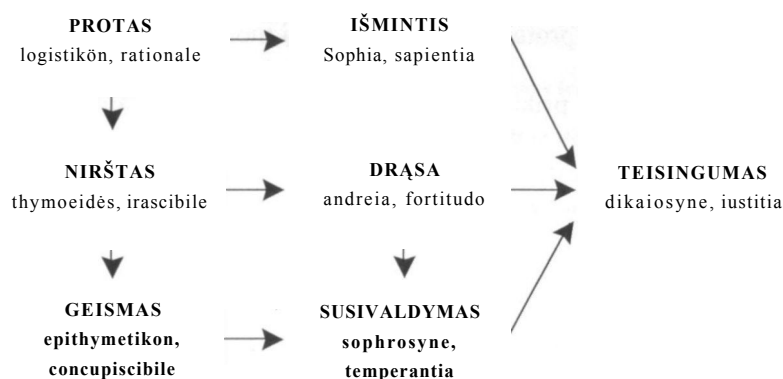
- *Protas (logistikón, rationale)* kaip dvasinė sielos dalis užima aukščiausią vietą, nes jis sugeba "dvasios akimis" regėti *tikrąjį gerį arbagėrio idėją*. Todėl jis turi valdyti ir tvarkyti kitas (jusliškas) sielos dalis. Tačiau kad tai įstengtų, pirmiausia jis turi atitikti savo tikrą ir tiesioginę paskirtį, t.y. jis turi *įgyti išminties (sophia, sapientia)* dorybę, taigi savybę, kuri ji suartina su tikroju gėriu.
- Išminties dorybėje protas pirmiausia pasiremia *nirštu (thymoeidés, irascibile)*. Nirštą jis susieja su tikroju gėriu ir moko ją siekti šio gėrio, nepaisant visų kliūčių ir sunkumų. Taip protui paklusnus nirštas įgyja *drąsos (andreia, fortitudo)* dorybę.

Aptariant nirštančiąją (pykstančią, agresyvią) sielos dalį, kaip mes matėme (6.2), pirmiausia kalbama apie tuos afektus, kurie gali atsirasti, jei siekiant kokio nors trokštamo gėrio, susiduriama su kliūtimis ir sunkumais. Tokie yra, pvz., rūstybės, baimės, narsos, (jusliškos) vilties ir nevilties afektai. Jeigu protas iš nirštančio jusliškumo iškelia pagrindinę drąsos dorybę, tai nirštas, nepaisant visų kliūčių ir sunkumų, yra drąsiai nukreiptas tikrojo gėrio link.

- Į drąsą išugdytas nirštas galiausiai nukrypsta į *geismą (epithymetikón, eoneupiscibile)*. Jis sutramdo įgimtą geismų savavališkumą, nukreipdamas juos į *tikrąjį gėrį*. Taip drąsiai tapusį nirštą atitinkantis geismas įgyja *susivaldymo (sophrosyne, temperantia)* dorybę.

Juslinis-instinktyvus geismas bet kokios malonumo-nemalonumo motyvacijos (*Eros, Libido*) prasme iš prigimties netvarkingai krypsta į įvairias gėrybes arba tariamas gėrybes. Čia priklausytų, pvz., (jusliniai) meilės ir neapykantos, džiaugsmo ir liūdesio afektai. Jeigu geismą sutramdo protas, tai esant meilei ir džiaugsmui geismas krypsta į *tikrąjį gėrį*, o esant neapykantai ir liūdesiui - į priešingą *blogį*.





16 pieš. Svarbiausios dorybės Platono teorijoje

- Jei ši "sielos dalių" tvarka įgyvendinta, tai žmogus yra *teisingas*. Mat *teisingumas* (dikaiosyne, iustitia) yra "dirbti savo darbą ir nesikišti į kitus" darbus (433 a). Jei proto vadovaujama 4-ąją sielos dalis daro savo darbą, tai žmogus yra teisingas ir doras.

Pirmiausia svarbiausios dorybės yra nukreiptos į nuosavo tobulumo tikslą, taigi į morališkai tobulą paties žmogaus harmoniją. Tačiau tereikėjo tik kartą pasukti žvilgsnį, kad teisingumas būtų suvoktas kaip dorybė, kur turimas galvoje santykis su *kitais žmonėmis*, tarpasmeniškumas ir socialumas. Vėliau dėl ARISTOTELIO įtakos į svarbiausių dorybių "kvadrą" (J. PIEPERIS) vietoj išminties buvo priimtas *protingumas* (*phronesis, prudentia*). ARISTOTELIS protingumą laikė *praktinio* proto dorybe.

PLATONAS svarbiausių dorybių teoriją plėtojo valstybės teorijos kontekste. Jis manė, kad idealioje valstybėje turi atsispindėti žmogaus sielos dalių tvarka, taip, kad luomai atitiktų sielos dalis. Filosofų viešpatijai (protas) turi būti pavaldus sargybinių luomas (nirštas), kuris turi traukti gamintojų luomą (geismas).

### 6.3.2 Dorybių lentelė Aristotelio teorijoje

Nors ARISTOTELIS perima iš PLATONO svarbiausių dorybių teorijos pagrindines mintis, bet jas įtraukia į platesnę dorybių lentelę, išskirdamas *dianoetines* (teorines) ir *etines* (praktines) dorybes. (6.2). Todėl "dorybę" jis suvokia platesne prasme kaip vertingos žmogiškos veiklos (apskritai) habituaciją.

*Dianoetinės* dorybės suskirstytos į *dvi grupes*. Pirmoji būdinga protui

## Dorybė

ties, kiek ji grynojoje teorijoje remiasi tuo, *ko negali pakeisti žmogaus veikla*. Kita grupė būdinga protui ties, kiek ji remiasi tuo, *kas gali būti pakeista žmogaus veikla*.

- Pirmajai grupei priklauso *protas (nous, intellectus)* kaip pirmųjų pažinimo principų savybė, *išmintis (sophia, sapientia)* kaip žinojimas to, kas "iš prigimties verčiausia" ir *mokslas (epistēmē, scientia)* kaip iš principų išvedamas žinojimas (plg. 4.1.1.).
- Antrosios grupės išsiskaidymo pagrindas yra dvi sferos to, ką gali pakeisti žmogaus veikla. Pirmoji - *|\a|praktikos* tikraja prasme sritis, taigi moralinę reikšmę savaime vertingo *elgesio* sritis. Šia (ekonominė, politinė, etinė) praktika remiasi *praktinis protas*, kurio dorybė yra *protiškumas (phronesis, prudentia)*. Kita yra *darymo*, gaminimo arba formavimo (*poiesis, facere*) sritis, kurios vertė glūdi pagamintame *kūrinyje*. *Pojetinio* arba *techninio* proto dorybė yra (techninis arba estetinis) *sugėbėjimas, meistriškumas (téchne, ars)*.

*Etinės* dorybės (t. y. dorybės siauresne prasme) yra tos, kuriose kalbama *apieprotišką (juslinių) afektų formavimą ir lavinimą*. Čia Aristotelis dorybės protiškumą apibrėžia kaip *vidurį (mesotes)* tarp ydingų kraštutinumų. Taip, sakykime, drąsa yra vidurys tarp nutrūktgalviškumo ir bailumo. Etinių dorybių įvairovė atsiskleidžia *visuomeninio gyvenimo*, t.y. ekonomikos (susijusios su namais, *oikos*), piliečių visuomeninių tarpusavio santykių ir politikos *kontekste*. Šiuo atžvilgiu didžiausia dorybė yra *teisiningumas*, nes tai dorybė, kuri santykiuose su aplinkiniais kiekvienam pasiskiria jam priklausančią dalį atsižvelgiant į pusiausvyrą arba tam tikrą lygybę.

5.3.1.4 skyrelyje matėme, kad ARISTOTELIS politėją, taigi polio struktūrą laiko geriausia iš galimų, mat joje į piliečius žiūrima kaip į laisvus ir lygius žmones, kurie pakaitomis valdo ir paklūsta. Tokioje valdymo struktūroje politinė žmogaus apibrėžtis (kaip politinio gyvūno, *zoon politikon*) tapo idėja. Todėl, anot ARISTOTELIO, taip sutvarkyto polio įstatymai ir juos atitinkantis etosas yra absoliučiai doroviškai normatyvūs. Dėl to *įstatymų teisingumą*, taigi į įstatymus ir polio teisę orientuotą teisingumą jis vadina "visa dorybe" (NE V 1130 9), kuri apima visas kitas dorybes.

ARISTOTELIO dorybių etikoje tipiškas yra etinių dorybių įpynimas į politinės valstybės *duotą teisę ir etosą*. Todėl jo etika nesiekia (pvz., remiantis prigimtinės teisės etika) išplėtoti diferencijuotą pareigos teoriją ir pagrįsti normas. Veikiau protingos ir doros normos kaip nenuginčijamos reikšmės, funkcionuoja gyvame politiškai-teisiškai sutvarkyto, iš anksto nusta-

		Dorybė	
Dorybė / sumanumas (arete)	- dianoia	liečianti pastovius dalykus	<ul style="list-style-type: none"> <li>- principų mąstymas (noūs ton archon)</li> <li>- mokėjimas (epistème)</li> </ul>
		liečianti kintamus dalykus	<ul style="list-style-type: none"> <li>- išmintis (sophia)</li> <li>- meistriškumas / sugebėjimas (téchne) kaip darymo dorybė (poiein)</li> <li>- protingumas (phronesis) kaip veiklos (prattein) dorybė</li> </ul>
	- etine	visuotinė	<ul style="list-style-type: none"> <li>- drąsa (andreia) kaip niršto (thymoeidés) dorybė, pusiausvyra tarp nutrūktgalviškumo ir bailumo</li> <li>- nuosaikumas (sophrosyne) kaip geismo dorybė (epithymetikón) priešinga ištvirkimui</li> </ul>
		- pinigų ir turto atžvilgiu	<ul style="list-style-type: none"> <li>- dosnumas (eleutheriotes) pusiausvyra tarp išlaidumo ir šykštumo</li> <li>- didžiadvasiškumas (megaloprèpeia) tarp gyrimosi ir smulkmeniškumo</li> </ul>
		- autoriteto ir garbės atžvilgiu	<ul style="list-style-type: none"> <li>- išdidumas (megalopsychia) tarp pasipūtimo ir menkumo jausmo</li> <li>- garbėtroška (philotimia) tarp pertekliaus ir trūkumo</li> <li>- romumas (praotes) tarp pertekliaus ir trūkumo</li> </ul>
		- bendraujant su kitais	<ul style="list-style-type: none"> <li>- tiesumas (alètheia) tarp pagyrūniškumo ir ironijos</li> <li>- mandagumas / linksmumas (eutrapelia) tarp juokdarystės ir nerangumo</li> <li>- draugiškumas (philia) tarp               <ul style="list-style-type: none"> <li>a) koketavimo-meilikavimo</li> <li>b) barnumo-aikštینگumo</li> </ul> </li> </ul>
		- politiniame gyvenime	teisingumas (dikaiosyne)

17pieš. Dorybių lentelė Aristotelio teorijoje

## Dorybė

ryto socialinio gyvenimo etose. Šiame gyvenime pasirodo atskiros etinės dorybės, tarkime, pinigų ir turto srityse, siekiant autoriteto visuomeninėje tarnyboje, tarpusavyje kalbantis ar bendraujant. Taigi kalbama ne apie dorovinių normų išvedimą iš pirmųjų principų ir jų abstraktų pagrindimą, bet apie tai, kad dorovė glūdi duotame socialiniame gyvenime ir atrandama konkrečiai egzistuojančių ir reikalaujančių dorybių dėka. Toks yra STAGIRIEČIO išplėtos spalvingos etinių dorybių įvairovės fonas.

### 6.3.3 Dorybių lentelė Tomo Akviniečio teorijoje

Savo normų etiką TOMAS plėtoja (STh 11, 11), remdamasis pagrindinių dorybių architektūra, kurioje PLATONO ir ARISTOTELIO dorybių teorijos idėjos sujungiamos su krikščioniška tradicija. Jei nekreipsime dėmesio į diaoetines dorybes (6.3.2), kurias TOMAS diferencijuoja remdamasis ARISTOTELIU, tai jis skiria *du dorybių lygmenis*:

- Pirmasis yra apie *keturias svarbiausias dorybes* kaip moralines dorybes (*virtutes morales*). Be *to,protingumas (prudentia)* yra svarbiausia/*raA:ri-nioproto* dorybė, *teisingumas (iustitia)*, kuriame kalbama apie santykį su kitais, svarbiausia *valios* dorybė, o *drąsa (fortitudo)* ir *santūrumas (temperantia)* priskiriami dviem jusliniams afektų tipams - *nirštui (irascibile)* ir *geismui (concupiscibile)*. Taigi moralinis tobulumas tobulos dorybės prasme turi suvienyti visas žmogaus dvasines (protas, valia) ir juslines galias.
- Antrasis lygmuo yra apie vadinamąsias *teologines dorybes (virtutes theologicae)*, kurios žmogui dovanojamos ("įliejamos", *infusae*) per Dievo malonę ir kurios užbaigia moralines dorybes. Yra trys teologinės dorybės: *tikėjimas (fides)*, kuris yra malonės pilnas *proto* atbaigimas, *viltis (spes)* ir *meilė (caritas)*. Viltis ir meilė čia užbaigia *valią*, bet taip, kad viltis yra susiejama su *irascibile*, o meilė - su *concupiscibile*; taip malonė tampa visos jusliškos-dvasinės žmogaus tikrovės prielaida ir užbaigimu.

Dorybių etikoje TOMAS perima aristoteliškas polio dorybes ir integruoja jas į savo (suskirstytą pagal septynias dorybes) moralinį-teologinį kūrinį. Tiesa, dorovinių normų jis nelaiko vien kažkuo, kas socialiniuose kontekstuose bei tradicijose glūdi ir juose atrandama; normatyvinė-etinė argumentacija neperžengia dorybių etikos, tačiau tai pirmiausia klasikinė prigimtinė teise grindžiama etinė argumentacijos forma (5.3.2.3), nustatyta *lex naturalis* teorijos (4.2).

#### 6.4. Protingumas kaip svarbiausia dorybė

Matėme, kad ARISTOTELIS protingumą laikė praktinio proto dorybe (6.3.2); kaip svarbiausią dorybę ta pačia reikšme ją laiko ir TOMAS (6.3.3). 4.2.2 skyrelyje parodėme, kaip TOMAS interpretuoja teorinio ir praktinio proto santykį ir koks vaidmuo čia tenka protingumui. Norėtume šiek tiek išsamiau pagvildinti šią svarbią aristotelizmo tradicijoje teorijos vietą.

Kalbama taip: *teorinis* protas (tarkime, moksle) sukuria visuotinę teoriją. Jei ši teorija pasitvirtina, tai atskiras reiškinys nesunkiai gali būti išvestas arba paaiškintas iš bendrybės (pvz., iš gamtamokslinio dėsnio). Taigi atskiras atvejis yra *pajungiamas* bendrybei.

Taip, sakykime, pasinaudodami visuotiniu kritimo dėsniu, galime išvesti arba aiškinti atskirus laisvus kritimus. Bendrybė turi ypatybę *pajungti*. Atskirybė yra tik atskiras (teorinės) bendrybės atvejis.

Visai kitaip ji išskyla *praktiniame* prote. Bendrybė negali elgesio situacijų kaip vien tik atskirų atvejų paprasčiausiai pajungti sau, t. y. moraliniams dėsniams ir taisyklėms. Praktiniam sprendimui ir elgesiui veikia svarbios yra įvairiausios *kontingencijos*, taigi konkrečios situacijos apibrėžtys, aplinkybės ir galimybės. Apibrėždamos konkrečią pareigą/as *modifikuoja bendrybę*. Praktika rutuliojasi sudėtinėje ir sąlygiškumų pilnoje aplinkoje, kurios elementus ir aspektus dažnai sunku apžvelgti ir prognozuoti jų būsimų veiksmų pobūdį. Todėl praktinis protas dažnai patenka į apsisprendimo situacijas, kai veiksmų pasekmės ir padariniai rizikingi. Reikia spręsti tik *tikėtina*, apsispręsti *nežinioje*, reikia pasverti galimas *poelgių pasekmes arba gėrybes*, eiti į kompromisus, o dažnai pasirinkimas yra tik tarp *didesnio ir mažesnio* blogio. Tokiame fone reikia matyti protingumo vaidmenį aristotelizmo etikoje.

Ir čia pirmiausia kalbama apie tai, kad reikšminga praktika *glūdi* egzistuojančiuose socialiniuose kontekstuose ir jos turi būti išmokstama arba *atliekamos pratybos*. Protingumas remiasi šiuo glūdėjimu ir pratybomis. Jis yra praktikoje įgytas sugebėjimas apsvarsčius situacijos kontingencijas, priimti praktinį sprendimą, kuris nurodytų, *kaip esant tokioms aplinkybėms galima optimaliai realizuoti gėrį*. Tad jis yra panašus į nuojautą, *kas teisinga moralės ir situacijos atžvilgiu*. Svarbiausios-protingumo-dorybės teoriją paaiškina toks dalykas: poelgis yra geras ne tada, kai situacijos kaip atvejai pajungiamos normoms ir, nekreipiant dėmesio į situaciją, neatsižvelgiant į laukiamas pasekmes, laikomasi moralinių principų ir taisyklių. Dorovinis sprendimas veikia turi būti harmoninga *bendrybės* (normos,

## Dorybė

principo, taisyklės) *kypatingybės* (kompleksinės-kontingentiškos situacijos) *sintezė*. Taigi moralinis gėris teisingai konkretizuojamas tada, kai atsižvelgiama į situaciją ir esant protingam sprendimui pati situacija įgauna normatyvią reikšmę.

Atsižvelgdama į šitas problemas, pvz., katalikų moralės teologija poelgių kompleksiskumą mėgino sumažinti, pasinaudodama *taisyklėmis*, kurios turėjo nurodyti, kaip praktiškai reikia elgtis su situaciniais sąlygiškumais. Taip buvo kuriamos taisyklės, skirtos apsispręsti nežinioje ar tikėtiniems apsisprendimams, taip pat - gėrybėms įvertinti. Pastarosioms priklauso taisyklė, kad iškilus būtinybei apsispręsti tarp blogų dalykų, reikia rinktis mažesnį blogį (*minus malum*). Intensyviai svarstoma *dvigubų pasekmių* taisyklė: čia kalbama apie tai, kaip esant dilemų situacijoms nurodyti moralinę išeitį. Poelgis tuo pat metu gali turėti dvejopas pasekmes: vieną gerą ir vieną blogą. Dvigubų pasekmių taisyklė nurodo, kokioms sąlygoms esant aš galiu leisti (nenorimą) blogą pasekmę ar susitaikyti su ja, kad būtų pasiekta gera (norima) pasekmė. Tarkime, galima prisiminti klausimą, ar mirties situacijoje galima duoti nuskausminančių vaistų, kurie trumpina gyvenimą. Pirmiausia nurodomos dvi sąlygos: viena vertus, (siekiama) gera pasekmė neturi tiesiogiai išplaukti iš (atsitiktinės) blogos pasekmės, nes tikslas nepateisina priemonių. Kita vertus, gera pasekmė turi persverti blogą.

ARISTOTELIS pabrėžia, kad taip suprantamas protingumas, viena vertus, skiriasi nuo (teorinio) *žinojimo* (NE VI 1 141 b), kita vertus, nuo (moraliskai neutralaus) *meistriškumo* (1144 a). Nors jo prielaida yra žinojimas, bet jis reikalauja šį peržengiančios praktiškai patirtos situacijos nuojautos. Taip pat jis implikuoja meistriškumą, taigi sugebėjimą pagal situaciją numatyti priemones tikslui pasiekti. Tačiau svarbiausia, kad tai yra ne neutralus, o *moraliskai į gėrį orientuotas meistriškumas*, besiskiriantis nuo apskurumo, gudrumo ir suktumo, kurie gali būti nukreipti ir į moraliskai neutralų ar blogą tikslą. Kasdienėje vartosenoje "protingumu" dažnai laikomas toks pragmatinis meistriškumas, kai galvojama apie savą naudą. Ir KANTAS protingumą laiko "meistriškumu renkantis priemones savo didesnei gerovei" (DMP B A 42). Tačiau čia kalbama apie protingumą kaip dorybę, taigi apie savybę, kuri iš esmės yra nukreipta į gėrį.

Čia reiktų atkreipti dėmesį į M. WEBERIO pradėtą, vėliau labai paplitusį *nusistatymo etikos* ir *atsakomybės etikos* išskyrimą. Savo rašinyje "Politika kaip pašaukimas ir profesija" (1919 ir 1971 leidimai) jis taip nusako šį skirtumą:

- *Nusistatymo etika* dorovines normas arba reikalavimus supranta kaip visuotinius pajungiančius įpareigojimus, kuriems reikia paklusti neatsižvelgiant į situacijų sąlygojamas pasekmes. WEBERIO supratimu, pvz., "absoliutistinė Evangelijos etika", tarkime, Kalno pamokslas, šia prasme atstovauja nusistatymo etikai: "Krikščionis daro tai, kas teisinga, o pasekmes palieka Dievo nuožiūrai".

- Tuo tarpu *atsakomybės etikos šalininkas* laikosi požiūrio, "kad reikia prisiimti atsakomybę už (numatomas) savo veiksmų *pasekmes*", taigi renkantis (dėl aplinkybių morališkai rizikingas) priemones vardan pasekmių reikia eiti į kompromisus su situacijos keliamais reikalavimais (549-556).

WEBERIO skyrimas filosofiniu požiūriu yra mažai diferencijuotas, todėl jis davė dingstį įvairiems nesusipratimams. Taip, pvz., WEBERIO nusistatymo etika dažnai buvo painiojama su nuostatos reikšme KANTO moralės teorijoje.

(1) Atrodo, kad WEBERIS nepakankamai skyrė tai, kas (moraliskai) gera nuo to, kas (doroviškai) teisinga (plg. 5.2). Jeigu esama savarankiškos moralumo reikšmės, tai ji gali būti būdinga tik besielgiančiojo nusistatymui (3.2.6). Tačiau jei mums rūpi, kas doroviškai teisinga, tai mes atsiribojame nuo subjektyvaus nusistatymo aspekto ir gvildiname (pvz., atsižvelgdami į argumentacijos formas 5.3.2) objektyviai galiojančių normų klausimus.

(2) Jei pasakymus "nusistatymas" ir "atsakomybė" vartojame etikoje įprastu būdu, tada jų vieta - prasminis moralumo lygmuo (5.2), ir čia jie yra glaudžiai tarpusavyje susipynę. Tada apie neatsakingą moralinį nusistatymą galima kalbėti tiek pat mažai, kaip ir apie atsakomybę be nusistatymo. Nors WEBERIS aiškiai atsiriboja nuo tokio nesusipratimo (551), tačiau jo pateiktas skyrimas jį tiesiog provokuoja.

(3) Galiausiai, atrodo, kad vėberiškos atsakomybės etikos šalininkas yra utilitaristas. Teisėtus WEBERIO siekius būtų galima greičiausiai patenkinti turbūt pasiremiant (aristoteliška) protingumo kaip dorybės teorija ir ją jungiant su KANTO moralės principu (3.2). Tada, viena vertus, būtų galima visiškai prisiimti atsakomybę už (numatomas) poelgių pasekmes, tačiau, kita vertus, būtų išvengta mūsų kritikuotų (2.5.2) utilitaristiniu išvadų.

(4) Ar Evangelijos etika iš tikrųjų yra nusistatymo etika, kaip teigia WEBERIS, taigi - ar tai etika, kuri neatsižvelgdama į situacijas ir nesirūpindama išdavomis, atskirus atvejus pajungia normoms, tegu sprendžia cgežgetai. Tačiau aristoteliškos protingumo dorybės TOMO pateikta receptija rodo, kad didžiąjai daliai krikščionių Evangelijos poveikio istorijos tradicijai negalima priklijuoti tos vėberiškos "nusistatymo etikos" etiketės.

### 6.5. Ekskursas: MacIntyre'o dorybių etika

Pagrindinė aristoteliškos dorybių etikos tendenciją atgaivino šiuolaikinis *noearistotelizmas*, pavyzdžiui, daug diskusijų sukėlęs A. MACINTYRE'O veikalas "Dorybės praradimas" (*After Virtue*, 1981). Autorius griežtai pasisako prieš moderniosios etikos subjektyvizmą ir, remdamasis ARISTOTELIU, pritaria dorybių teorijai, teigiančiai dorovę glūdinti konkrečiuose socialiniuose kontekstuose ir tradicijose. Kartu pagal šią teoriją skiriami trys dorybių etikos lygmenys:

- Pirmajame kalbama apie dorybes konkrečiose *praktikos srityse*. Čia "praktika" laikoma "kiekviena koherentiška ir kompleksinė socialiai pagrįstos, kooperatyvios žmogiškos veiklos forma" (251). Skirtingose

## Dorybė

praktikos srityse žmonėms tenka skirtingi *socialiniai vaidmenys*. Konkrečiame socialiniame kontekste paprastai gana aišku, kokio tobulumo (dorybės) kiekvienu atveju reikalauja tam tikras socialinis vaidmuo, pvz., kokia turi būti gera mama, geras draugas, mechanikas, konduktorius ar politikas. Be to, socialinių vaidmenų dorybės yra nukreiptos į *gėrybes, kurios yra neatskiriamos nuo šios praktikos*, tai reiškia, "kad jų įgijimas yra gėris visai praktiškai veikiančiai bendrijai" (255).

Dorybė yra įgyta žmogiška savybė, kurios turėjimas ir naudojimas apskritai mums suteikia galimybę pasiekti tam tikrai praktikai būdingas dorybes, o jos trūkumas veiksmingai kliudo siekti tokių gėrybių. (255 ir t.)

- Antrajame lygmenyje kalbama apie atskiro žmogaus *gero gyvenimo*, taigi "viso žmogaus gyvenimo, kuris gali būti pavadintas geru", *tikslą* ir "naratyvinę tvarką" (268). Taigi iškyla klausimas apie "galutinį *Telos*" (292). MACINTYRE'O manymu, plačiai gyvenimo formai, peržengiančiai vaidmenines dorybes praktikos srityse, būdinga *ieškoti gėrio*. "Jis įgalina mus sutvarkyti kitas gėrybes", "išplėsti savo supratimą apie dorybių tikslą ir turinį" ir "suprasti dorumo ir pastovumo vietą gyvenime" (292).

Todėl dorybes reikia suprasti kaip dispozicijas, kurios ne tik leidžia praktiškai veikti ir įgalina mus pasiekti nuo praktikos neskiriamas gėrybes. Bet suteikdamos galimybę nugalėti kančias, pavojus, pagundas ir nukrypimus, kuriuos mes sutinkame ir kurie leidžia mums geriau pažinti save ir gėrį, aktualiu būdu jos padeda ieškoti gėrio. [...] Geras gyvenimas žmogui yra gyvenimas, praeinantis ieškant gero gyvenimo žmogui, o tokiam ieškojimui būtinos dorybės yra tos, kurios mus įgalina suprasti, kas be to ir kas dar yra žmogui geras gyvenimas. (293)

- Trečiąjį lygmenį apibūdina tai, kad mano gyvenimas glūdi "istorijoje tų bendrijų, iš kurių aš kildinu savo identitetą" (295). Su socialiniais vaidmenimis ir gyvenimą formuojančiu galutinio *Telos* ieškojimu aš visada esu supančiose *tradicijose*, kurios mane apibrėžtai kontekstualizuoja (pvz., šeima, profesija, miestas, tauta, religija, kultūra). Kartu gyva tradicija "yra istoriškai išplėsta ir socialiai įkūnyta argumentacija" (297). Glūdėjimas tradicijoje reikalauja

dorybės, t.y. turėti adekvatų jausmą tradicijų, kurioms priklausoma arba kurios iškyla. Si dorybė neturi būti maišoma su konservatyviu žavėjimusi tuo, kas sena; aš nenoriu girti tų, kurie pasirinko konvencionalų konservatyvų *laudator temporis acti* vaidmenį. Veikiau yra taip, kad adekvatus tradicijos jausmas pasireiškia apčiuopiant ateities galimybes, kurias praeitis paliko dabarčiai (297 ir t.).

Šia prasme MACINTYRE'O dorybių etikos normatyvumas glūdi sociali-



niuose kontekstuose ir tradicijose; jo nereikia kiekvieną kartą pagrįsti ar išvesti iš pirmųjų principų, bet galima parodyti ir atrasti konkrečiuose socialiniuose kontekstuose.

Tokios dorybių etikos pozicijos, be abejo, daugeliu atžvilgių gali būti vaisingos dabartinės etikos siekiams. Tačiau jie riboti ten, kur socialinių kontekstų praktika normuoja ne vienareikšmiškai, bet yra nulemta nesutarimų, taip pat ten, kur svarbios tradicijos yra trapios ir ginčytinos. Tokiais atvejais nėra alternatyvos sk. 5.3.2 svarstyti argumentacijos formoms.

#### 6 skyriaus santrauka

- SCHILLERIO ir KANTO ginčo esmė yra klausimas, kiek tai, kas gera, gali būti daroma ne tik iš pareigos, bet kartu ir su džiaugsmu. SCHILLERIS reikalauja protingos moralinio reikalavimo garbės ir jusliško polinkių žavesio harmonijos.
- Tokią harmoniją turėjo omenyje ir klasikinės dorybės sąvokos autoriai. Moralinė dorybė yra įgyta savybė, kuri įgalina protinę, gerą poelgį. Dorybingas žmogus savo jausmus afektus yra suformavęs protu, todėl jis noriai daro tai, kas gera. Dorybių etika atveria plačias galimybes morališkai formuoti gyvenimą.
- PLATONO svarbiausių dorybių teorijoje kalbama apie tai, kad išmintį pasiekęs protas valdo agresyviąją - nirštančiąją ir geismingąją jusliškumo puses ir vieną jų veda į drąsą, kitą - į santūrumą. Viso žmogaus harmonija yra teisingumas.
- Anot ARISTOTELIO, etinės dorybės glūdi konkrečioje polio teisėje ir polio etose; dorovinį normatyvumą galima apibrėžti tik remiantis socialiniuose kontekstuose įrašytomis dorybėmis. Dorybė visada yra vidurys tarp ydingų (disfunkcionalių) kraštutinumų.
- TOMO AKVINIEČIO dorybių lentelė sujungia svarbiausias dorybes (protingumą, teisingumą, drąsą, santūrumą) su malonės pilnomis teologinėmis dorybėmis (tikėjimu, viltimi, meile).
- Protingumas kaip praktinio proto dorybė yra (praktiškai įgyta) savybė, apibrėžianti gerą poelgį pagal situaciją ir atsižvelgiant į laukiamas pasekmes, t. y. į situacijos kontingencijas, aplinkybes ir galimybes priimti praktinį sprendimą, kuris numatytų teisingą priemonę geram tikslui optimaliai pasiekti.

## Reliatyvėjimai

dai, o komunikacijos" (31); subjektą ištirpdžius komunikacijoje, ir *moralinis subjektas* praranda etikos tradicijoje turėtą savo "privilegijuotą statusą" (40).

Kaip ir istoriniame materializme, čia turime kritiškai skirti:

- viena vertus, individualių sąžinių motyvacijos horizontas ir socialinio etoso formos yra įvairiškai visuomeniškai ir istoriškai sąlygojami, todėl jie teisėtai gali tapti sociologinio arba sistemų teorijos tyrinėjimo tema;
- kita vertus, tokie metodiškai abstraktūs atskirųjų mokslų tyrinėjimai niekuomet neužgriebia tų problemų, kurios susijusios su savarankiška moralumo reikšme.

Jei tokios atskirųjų mokslų teorijos, peržengdamos savo teisėtas galimybes, kelia pretenziją moralumo esmę apibrėžti empiriniu-sociologiniu būdu, tai jos neišvengiamai pakliūna [*redukcionizmą*, kuris klaidingai supranta tai, apie ką kalbama.

Moralės teoriją reikia plėtoti remiantis empirine moralumo tikrove kaip savarankiška kokybe. Šios dimensijos nepaisančios mokslo teorijos nesupranta moralumo fenomeno ir neįstengia jo gerai tyrinėti. Viso mūsų patyrimo analizė rodo, kad šio fenomeno su įvairiomis jo pasireiškimo formomis diskusija pašalinti negalima. Moralumo kaip empirinės tikrovės savarankiškumą turi atitikti sava etinės argumentacijos forma ir moralės mokslinis charakteris (PFURTNER//LUHMANN/PFURTNER 1977, 242).

### 8.2 Genealoginis moralės sureliatyvinimas (Nietzsche)

NIETZSCHE'S pateikta vakarietiškos etikos tradicijos kritika yra radikalus iššūkis etikos supratimui, pagal kurį suvokiamas įsipareigojimas šiai tradicijai ir kuris, be to, yra krikščioniško tikėjimo kontekste. Kartu NIETZSCHE'S filosofija dabar yra be galo aktuali. Ypač didelę įtaką NIETZSCHE turėjo dabartinei prancūzų filosofijai ir filosofiniam postmodernizmui.

Pabandysime sistemaiškai pateikti kai kurias pagrindines NIETZSCHE'S idėjas (plg. su F1 7.1.3). Daugeliu šios sistematikos požiūrių šliesiuos prie GILLESO DELEUZE'O knygos apie NIETZSCHE. Pirmiausia rėmsiuos veikalais "Taip Zaratustra kalbėjo" 1886 (Z) ir "Apie moralės genealogiją", 1887 (GM).

#### 8.2.1 Pagrindinės sąvokos

Pradėkime nuo NIETZSCHE'S pateiktos *mechanistinės biologijos* kritikos Charles DARWINO ir Herberto SPENCERIO evoliucionizmo teorijoje. Mechanistinis modelis operuoja - taip kritikuoja NIETZSCHE - *homogeniška, tik kiekybine jėgos sąvoka*, kuri evoliucionizmo teorijoje sąlygoja mechanistinę *prisitaikymo* sąvokos traktuotę. O NIETZSCHE teigia, kad gyvenimo tik-

rovę galima suprasti tik *kokybiškai* išskiriant *dvi* pagrindines jėgas - *aktyvią ir reaktyvią*.

NIETZSCHE'S nuomone, prisitaikymo sąvokoje biologinis mechanizmas į pirmą vietą iškelia "antraeilį aktyvumą, gryną reaktyvumą". "Tačiau taip neįvertinama gyvenimo esmė, jo *valia galiai*, taip nepastebimas principinis pirmumas, būdingas spontaniškoms, puolantioms, įsiveržiančioms, naujai aiškinančioms ir naujai nukreipiančioms, formuojančioms jėgoms, iš kurių veikimo išplaukia tik "prisitaikymas"; taip pačiame organizme paneigiamas viešpataujantis vaidmuo aukščiausių funkcionių, kuriems gyvenimo valia pasirodo kaip aktyvi ir formuojanti. (GM V, 316).

Šis jėgų išskyrimas paliečia visas sritis to, kas gyva, ir paverčia jas *kovų laukais*. Abi jėgas valdo *valia galiai*, taigi pagrindinis instinktas - nugalėti priešingą jėgą. Tačiau ši valia galiai aktyviojoje jėgoje pasireiškia kitaip negu reaktyviojoje. Šiuo atžvilgiu ji parodo, kur yra kokybinis jėgų skirtumas. Ji pateikia principinį *vertybinį skirtumą* ir *vertybinę hierarchiją*:

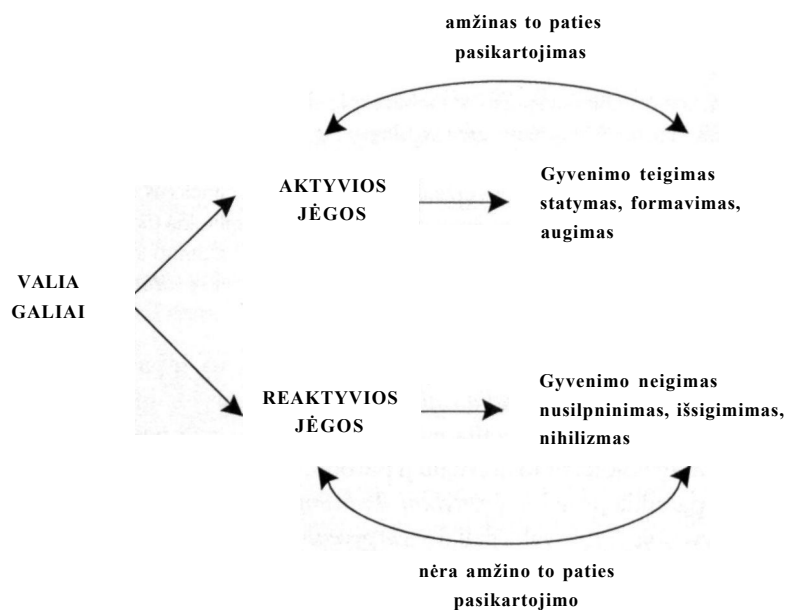
- *Aktyviojoje* jėgoje valia galiai *teigia gyvenimą* ir laimi dėl to, *kadpaleidžia* (aktyvią) gyvenimo jėgą / *tai, ką ji gali*.
- *Reaktyviojoje* jėgoje valia galiai *neigia gyvenimą* ir laimi dėl to, kad ji *atskiria* (aktyvią) gyvenimo jėgą *nuo to, ką ji gali*.

Šį skirtumą galime iliustruoti vėžio ligos pavyzdžiu. Viena vertus, yra *aktyvi* organizmo jėga. Ji yra kurianti, statanti, suteikianti formą, teigianti gyvenimą; ji viską pajungia savo principui, *pozityviam, stipriam, vitališkam* gyvenimui. O *vėžys* ikūnijarea/*rtivią* jėgą. Jos prielaida yra aktyvi organizmo jėga, ir reaktyviai neigdama ji atsisuka prieš šią aktyvią gyvenimo jėgą. Augant vėžiui, ši reaktyvi galios valia nugali, t.y. žengdama į priekį ji bando aktyvią gyvenimo jėgą atskirti nuo to, ką ji gali. Reaktyvios jėgos pergalė yra gyvenimo neigimo, to, kas aukščiau, sugriuvimas, pašalinimas. Tai yra *bestrukūrio, destruktivaus, beformio kerojimo pergalė* prieš aktyvią, struktūruojančią, kuriančią, formuojančią, statančią gyvenimo jėgą. Šiuo atžvilgiu reaktyvioji jėga yra *nihilistinė*.

Kita pagrindinė NIETZSCHE'S sąvoka yra *amžinas to paties pasikartojimas*. Čia iš pradžių turima galvoje paprasčiausiai tai, kad gyvenimas vyksta kaip pradžios ir pabaigos neturintis procesas, kur *tapsmas pasikartoja*. Gyvenimas nėra kažkas statiška, bet amžinas to paties tapsmo pasikartojimas. Žinoma, amžinas to paties pasikartojimas aktyvias jėgas paliečia visiška kitaip negu reaktyvias:

- *Aktyviosiose* jėgose valia galiai siekia amžino pasikartojimo teigdama, rinkdamasi ir įgyvendindama tai, *kas visuomet vėl turi ir gali būti teigiama, renkamas ir įgyvendinamas*: gyvenimą. Šiuo atžvilgiu amžino to pa-

## Reliatyvinimai



21 pieš. Valia galiai ir jėgų skirtumai

ties pasikartojimo principas aktyviosiose jėgose vykdo stipriųjų, sveikųjų, gyvybingųjų, vitališkųjų *atranką*.

- O reaktyvioiose jėgose valia galiai *nelemia amžino pasikartojimo*. Mat reaktyviosios jėgos nihilistiškai griauna gyvenimą, nestatydamos nieko, kas galėtų sugrįžti. Jų valia galiai yra ne galia pasikartoti, o *Nieko galia*. Jei nugalė reaktyviosios jėgos, tai galiausiai jos turi atsisukti prieš save *-griaudamos* ir ardydamos.

Taip sveikame organizme gyvenimas skleidžiasi kaip valia galiai amžino to paties pasikartojimo prasme. Jis vis atsinaujina medžiagų apykaita, augdamas ir daugindamas. Visai kas kita - vėžys. Tik kartu sugriaudamas save jis gali nugalėti aktyvią gyvenimo jėgą. Jo valia galiai tiek organizme, tiek jame pačiame pasirodo kaip *Nieko galia*. Jis žūna kartu su organizmu, nukreipdamas jį į pražūtį.

### 8.2.2 Moralės genealogija

NIETZSCHE radikaliai neigia savarankišką dvasingumo, protingumo reikšmę. Jis nuosekliai *vitalistiškai* interpretuoja vadinamuosius *dvasinius* žmogaus *sugebėjimus*. Jie yra (galiausiai biologiškai suprantamo) gyveni-

mo išraiška ir atspindys. Todėl 8.2.1 skyrelyje nusakytos pagrindinės sąvokos visiškai pritaikomos žmonėms. Ir žmogus yra abiejų jėgų kovos arena. Pagal tai, kuri jėga vyrauja, žmones galima skirstyti į *aktyvius* (stiprius, vitališkus, formuojančius, kūrybingus) *irreaktyvius* (silpnus, prastus, destruktivius, negabius). Todėl tradicinei moralinei *gėrio ir blogio* vertybinei perskyrai NIETZSCHE priešpriešina "natūralią" pasaulio tvarką atitinkančią *gėrio ir prastumo* vertybinę perskyrą, kuri išplaukia iš kokybinio vyraujančių jėgų skirtumo:

Kas yra gera? - Viskas, kas žmoguje didina galios jausmą, galios valią, pačią galią. / Kas yra prasta? - Viskas, kas kyla iš silpnumo. / Kas yra laimė? - Jausmas, kad galia *auga*, kad nugalėtas pasipriešinimas. / *Ne* pasitenkinimo, bet daugiau galios; *ne* taika, bet karas, *ne* dorybė, bet šaunumas (pagal Renesanso laikų supratimą, dorybė - *virtu*, laisva nuo moralės dorybė). / Silpnieji ir nevykėliai turi žūti: tai pirmasis *mūsų* meilės žmonėms dėsnis. Ir jiems čia dar reikia padėti. / Kas yra kenksmingiau už bet kokią ydą? - Užjausti visus nevykėlius ir silpnuosius - krikščionybė... (VI, 170).

NIETZSCHE'S teigimu, moralinės kalbos apie *kalbę* pradžia yra ekonominis kreditorių-skolininkų santykis, kai kas nors kitam *ka nors yra skolingas* ir *pažada* tai gražinti. Pažadas kartu funkcionuoja kaip *atrankos* principas: paaiškėja, *kas gali žadėti*. Kuo esu stipresnis, galingesnis ir aktyvesnis, tuo daugiau galiu pažadėti, ir tam tikra prasme esu įgudęs skolintis, nes galiu įvykdyti savo pažadą. Todėl pradiniu pozityviu požiūriu tik aktyvus žmogus turi *sąžinę*.

Sąžinė yra "išdidus žinojimas apie išskirtinę atsakomybės privilegiją, šios retos laisvės, šios galios sau ir likimui sąmonė" (GM V, 294). Todėl stiprusis gerbia su savimi lygius, kurie gali pažadėti ir savo skolas gražinti, ir niekina "menkus vėjaveikus", kurie pažada to negalėdami, nes jie neturi galios pažadus tesėti. "Išvesti gyvulį, kuris gali žadėti - ar tai tiesiog ne paradoksalus uždavinys, kurį išskėlė gamta žmogaus atžvilgiu?" (291) Natūralioje pirminėje atrankoje aktyvieji, turintys sąžinę, sudaro tribunolą, kuris (kiekvieno teisingumo pradžia) priverčia asmeniškai prisiimti atsakomybę už reaktivumą ir būti nubaustam. Šitam tribunolui paaiškėja ir išryškėja tai, kas gera ir prasta, tai, kas aktyvu ir reaktivu. Aktyvieji susitaria tarpusavyje ir užvaldo reaktivuosius, t.y. jie verčia juos siekti aukštesniam ir aktyviam gyvenimui pavaldžios gyvenimo formos. - *Lyčių* santykį NIETZSCHE taip pat nusako remdamasis jėgų skirtumu: vyriškumas veikia u ž tai, kas aktyvu, moteriškumas - tai, kas reaktivu.

Tačiau šios natūralios pasaulio tvarkos būta tik pradinėse istorijos stadijose, ir net čia ji buvo įgyvendinta tik iš dalies. Ilgai (natūrali) aktyvios valios galiai *ponų moralė* negalėjo išsikovoti pripažinimo. Ji sužlugdavo dėl reaktivų *įgūresentimento*. "Resentimentas" - tai reaktiviosios valios

## Reliatyvinimai

galiai strategija, istorijoje pasirodžiusi pergalinga: jei reaktyvioji jėga "atsikirsdama" negali savo reakcijos nukreipti į išorę, nes ji tam yra per silpna, per baili ar negabi, tai *reakcija* pasireiškia *viduje*, jausmu, *sentimentu*. Reakcija tampa resentimentu, *keršto dvasia*. Resentimente reaktyviųjų jėgų valia galiai tampa *reaktyviai kūrybiška*. "Moralės genealogija" rekonstruoja tradicinės gėrio ir blogio moralės atsiradimą iš resentimento:

Vergų sukilimas moralėje prasideda tuo, kad pats *resentimentas* tampa kūrybingas ir gimdo vertybes: tai resentimentas tokių būtybių, kurios nepajėgios tikrai reaguoti - veiklai ir kurios savo nuostolius kompensuoja tik tariamu kerštu. Tuo metu, kai kiekviena aristokratiška (natūrali gėrio-prastumo) moralė išauga iš triumfuojančio Taip-sakymo sau pačiai, vergų moralė iš pat pradžių sako Ne tam, kas yra "išorėje", kas yra "Kita", kas yra "Ne - aš": *irsis* Ne yra jos kūrybinė veikla (GM V, 270 ir t.).

Si iš keršto dvasios, resentimento, gimusi *vergų moralė* prasimušė vakarietiškoje tradicijoje - platonizme, žydų-krikščionių etikoje, žmogaus teisių etose, KANTO etikoje ir socializme. Aristokratišką-natūralią (gėrio-prastumo) vertybinę hierarchiją ji pavertė reaktyvia-moraline (gėrio-blogio) vertybine hierarchija. Aktyvusis gėris buvo paverstas moraliniu blogiu, o reaktyvusis prastumas įvertintas kaip moralinis gėris.

Ponų moralėje gėris yra tai, kas aktyvu, stipru, kilnu, vitališka, sveika ir vyriška; prasta - tai, kas silpna, nepajėgu, vulgari, ligota, žema, moteriška. Vergų moralės pervertinimas šią natūralią vertybių hierarchiją pastato ant galvos. Tad Jėzus prastąjį (ponų moralės požiūriu) laiko išganytu (*Mt* 5, 3-12), o gėrį (ponų moralės požiūriu) sielvartaudamas įvertina kaip blogį (*Lk* 6, 24-26). Tačiau ir aukso vidurio taisyklė, artimo meilės principas, žmogaus teisių etikos lygybės idėja, kategorinio imperatyvo universalizmas ir beklasės visuomenės idėja yra vergų moralės pobūdžio. Mat šie dalykai, užuot buvę laisvi esant nuosavai aktyviai-vitališkai valios galiai, aktyvų, stiprų gyvenimą įpareigoja gailingai solidarizuotis su primityviai vegetuojančiu žemu vulgariu gyvenimu.

Reaktyvių, resentimento veikiamų žmonių *bandos instinktas* išplatino vergų moralės pervertintą natūralią vertybių hierarchiją ir įgalino atsirasti *reaktyviai resentimento kultūrai*. Būdama reaktyvi, ši kultūra neigia gyvenimą. Viena vertus, ji su savo *asketišku idealu* atsisuko prieš gyvenimą, o kita vertus, tuo, kas tikra ir teisinga, ji paskelbė ne realų gyvenimą, o *regimybę, anapusinį pasaulį*.

Ypatingą dėmesį NIETZSCHE kreipia į *kaltės problemas* traktuotą krikščioniškoje vergų moralėje. Krikščioniškame reaktyviame kontekste kaltė praranda konkrečią apžvelgiamą reikšmę, kuri buvo būdinga tarpasmeniniam kreditorių-skolininkų santykiui; (remiantis bandos instinktu) ji *perkeliamą į bandos sąjungą* ir dėl to tampa socializuota ir kolektyvizuota

pasaulio nuodėme, ir be to - taip, kad kiekvienas yra jos slegiamas. Šitaip ji išauga į *begalinę, niekada nepašalinamą kaltę prieš anapusinį Dievą* kaip kreditorių. Krikščioniškas *išganyto mokymas* dar sustiprina šią reaktyviai save naikinančią padėtį: Dievažmogio išganyto veiksmas, šis nekaltas kreditoriaus meilės įrodymas dar padidina kaltę prieš Dievą; niekas taip nesupranta kaltės kaip išganytasis.

Šios (tariamo šventikų aktyvumo tvarkomos) padėties esmė yra tokia: kodėl resentimentas gimdo šią padėtį? Ką galiausiai nori pasiekti reaktyvi valia galiai šia save naikinančia konstrukcija? Aktyviems, stipriems, galintiems, vitališkiems žmonėms ji nori įdiegti *blogą sąžinę*, atskirti juos nuo to, ką jie gali, ir taip *aktyvias jėgas paversti reaktyviomis*.

Tai vis *resentimento žmonės* - šie kirmėlėti fiziologiniai nenusisekėliai, išstisęs žemiškas pasaulis, drebančias nuo požeminio keršto - be ribų, nepasotinamai prasiveržiančio prieš laiminguosius, taip pat pasireiškiantis keršto kaukėmis ir prisidengdamas kerštu: kada gi jis iš tiesų galutinai, sukčiausiai, sublimuočiausiai triumfuos? Be abejo, tada jei jiems pasisektų savo nuosavą skurdą, apskritai visą skurdą *suverstį į laimingųjų sąžinę* taip, kad šie vieną dieną pradėtų gėdytis savo laimės ir tarpusavyje galbūt taip imtų kalbėtis: gėda būti laimingam! *Yra per daug skurdo!* (GM V, 370 ir t.)

### 8.2.3 Istorija

Šiame fone išryškėja NIETZSCHE'S istorijos paveikslas, kuriame galima skirti *tris epochas*:

(1) Pirmai epochai būdinga tai, kad *vyrauja natūrali vertybių hierarchija*. Europoje tai - graikų-romėnų dvasios epocha. Čia viešpatauja aristokratiška, gyva, aktyvi mąstysena.

Jaunasis NIETZSCHE pirmiausia ją analizavo dioniziškumo ir tragiškumo atžvilgiu. Ir šios epochos religija yra meniška, linksma, "gyvenimo religija", kurioje "viskas, kas yra - ar būtų gera, ar bloga - yra sudievinta" (I, 559 ir t.).

(2) Antrą epochą charakterizuoja "vergų sukilimas moralėje", taigi *reaktyviųjų jėgų* skverbimasis, paplitimas ir *pergalė* prieš natūralią vertybių hierarchiją ir jos kultūrą. Europos kultūroje tai būtų platonizmo paruošta ir vėliau žydų-krikščionių dvasia paženklinta epocha. Iš resentimento kyla gyvenimui priešiška kultūra, kurioje vis labiau įsigali reaktyvi valia galiai. Neigdama gyvenimą ir nusigręždama nuo būties ir gyvenimo tikrovės resentimento kultūra įkuria savo *anapusinius metafizinį ir religinį pasaulius* su žydų-krikščionių *Dievu* kaip jų užbaiga. *Asketinis idealas* nugali gyvenimą

## Reliatyvėjimai

mo jėgą ir gyvenimo džiaugsmą, o užuojauta ir artimo meile persunkta *vergų moralė* - aristokratinį ponų moralės pageidaujamą stiprų, sveiką ir vitališką gyvenimą. Visa reaktyvioji kultūra *regimybę iškelia virš būties, o \*\*!* *Nieką* - virš gyvenimo.

Būtent Renesanse NIETZSCHE išvelgė tam tikrą galimybę atgimti aristokratiškai, gyvai ir stipriai mąstysenai. Tačiau ši galimybė buvo praleista "dėl to labai vulgaraus (vokiško ir angliško) resentimento judėjimo, kuris vadinamas reformacija" (G M V, 287). Reformacija ir kontrreformacija galutinai įtvirtino reaktyviosios valios galiai pergalę ir kartu - *kūrybinį* resentimento kultūros *nihilizmą*.

(3) Trečią epochą nulemia tai, kad reaktyviai valios galiai nebūna *to paties pasikartojimo* (8.2.1). Reaktyvumo pergalė prieš aktyvumą verčia reaktyvią valią galiai - kaip ir augant vėžiui - *reaktyviai* atsisukti *prieš save pačią* ir griauti savo sukurtą pergalingą resentimento kultūrą, nes ši nesugebėjo sukurti nieko, kas įstengtų pasikartoti. Tai epocha, kurioje mes gyvename. Ją atvėrė Švietimas - resentimento kultūros savigriovos pradžia. Pagrindinis šios *destruktyvios nihilizmo* epochos laimėjimas *viaDievo mirtis*. Reaktyvi valia galiai sugriauna anapusinio pasaulio užbaigą, jos sukurtos resentimento kultūros pagrindą.

MARXO teigimu, proletariato pasija (išnaudojimas, susvetimėjimas, nuskurdimas) turi pasiekti kraštutinumą, kad galėtų baigtis ir pavirsti revoliucine pergale. Panašiai mano ir NIETZSCHE: reaktyvumo savigriova turi pasireikšti galutiniais padariniais. Augdamas vėžys turi absoliučiai sugriauti ne tik visa, kas stipru ir vitališka, bet ir save patį.

"Zaratuastrojc" "aukštesniųjų žmonių" pagalbos šauksmas pasiekia Zaratustrą. Šiuos aukštesnius žmones NIETZSCHE apibūdina kaip visiškai sužlugdytus, atstumtus ir savo tapatybę praradusius (*ausgeflippten*) reprezentantus tų faktorių, kurie buvo būdingi senajai resentimento kultūrai. Jų pagalbos šauksmas rodo, kad savigriova pasibaigė ir atėjo "paskutiniojo žmogaus" valanda.

### 8.2.4 Antžmogis

Reaktyvumo savigriovos pabaigą NIETZSCHE laiko galimos *peripetijos* ("gilus vidurnaktis", Z 305) valanda, *žmogaus* perėjimo [*antžmogį*, naujos žmonijos valanda. Ta valanda ateis, kai išsikvėps reaktyvioji valia galiai, ir ji bus galutinai, negrįžtamai sunaikinta.

*Aš antžmogį jums skelbti noriu. Žmogus yra būtybė, kurią įveikti reikia. Ką esat jūs padarę, kad įveiktas jis būtų? / Būtybės visos ligi šiolei stengės sukurti ką nors vis tobulesnio: o jūs gi norit nuoslėgiu šio didžio pakilimo būti ir grįžt mieliau į gyvu-*



lių pasaulį, nei žmogų pergalėti ryžtis? / O kas yra beždžionė žmogui? Vieni juokai ir gėda begalinė. Tad lygiai tuo pačiu žmogus ir antžmogiui privalo būti: vieni juokai ir gėda begalinė. / Jūs kelią juk nuėję esat nuo kirmėlės iki žmogaus, bet daug ko jumyse dar kirmėliška likę. Kadaisė buvot jūs beždžionės, bet ir dabar žmogus dar tebėra beždžionė, tik už kitas didesnė. / [...] Klausykite, aš antžmogį jums skelbiu! / O antžmogis - prasmė tai mūsų žemės. Te jūs valia pati jums sako: "Tebūna antžmogis prasmė pasaulio!" (Z, 24)

NIETZSCHE'S antžmogio charakteristika pateikia naujos, visai tradicinei moralei iš esmės priešingos etikos apmatų. Pagrindinius jos bruožus pabandysime išdėstyti keturiomis pastraipomis:

(1) *Teigimo vyravimas valioje galiai*. Gera valia pritaria sau būdama teigimas; ji teigia savo *tampančią būtį* ir taip siekia vis aukštesnės, gyvesnės būties.

Aukščiausias būties šviesuly! / - kurio nepasiekia joks noras, / kurio nesuteršta joks Ne / amžinas būties Taip, / visada aš esu tavo Taip. (VI, 405)

(2) *Aktyvus neigimas*. Iš šio besąlygiško teigimo vyravimo išplaukia taip pat besąlygiškas *reaktyvumo neigimas* - visų resentimento kultūros vertybių ir produktų, visų tradicinių dorybių ir papročių teorijų, visų vertybių hierarchijų, asketinio idealo ir visos paveldėtos moralės neigimas.

Aš esu visų baisiausias žmogus, koks iki šiol yra buvęs; tačiau gali būti, kad aš tapsiu maloniausias. Man žinomas *naikinimo* džiaugsmas, kuris lygus mano naikinimo *jėgai*, - abiem atvejais aš klausau savo dioniziškos prigimties, kuri nemoka skirti Ne-darymo nuo Taip sakymo. Aš esu pirmasis *imoralistas*: todėl aš esu *nai-kintojas* par excellence. (VI, 366)

(5) *Didysis pervertinimas*. Aktyvi, teigianti valia galiai *tą, kas sunku*, paverčia *tu, kas lengva*. Grynos duotybės teigimas nėra gyvenimo kaip tampančios būties teigimas, veikiau tai *asilo sakomas Taip*, kai šis pritaria užkrautam sunkumui, naštai ("I-A"). *Ošokis, juokas ir žaidimas* tam tikra prasme yra antžmogio egzistencialijos.

• *Šokis*. Kas (kaip asilas) kremtasi dėl sunkumų, tas yra įsistebeilijęs į duotybę ir neteigia tampančios būties. Antžmogis "šokdamas" įveikia vien duotą būtį.

- net ir blogiausias daiktas geras šokėjo kojas turi; todėl išmokit patys, didžiųjų siekių žmonės, ant kojų savo atsistot tikrųjų! [...] O, jūs didžiųjų siekių žmonės, didžiausia jūsų ta blogybė, kad šokti neišmokote visi kaip reikiant - šokiu save įveikti! Tad kas, kad jūs nevykę esat! (Z, 283-284)

• *Juokas*. Čia kalbama apie gyvenimo teigimą ir kančioje. Kentėjimo negatyvumas

## Reliatyvinimai

buvo jo sudvasinimas resentimentc ir blogoje sąžinėje. Antžmogis kentėjimą sup-  
ranta kaip "gyvenimo masalą":

Žmogaus tolybės ir gilybė, žvaigždžių aukštybė, jo jėga nepaprastoji: ar visa tai  
neverda, neputoja prieš vienas kitą puode jūsų? / Kas nuostabaus, kad puodas  
koks suskyla! Išmokit juoktis iš savęs kaip reikiant! [...] Apsistatykite mažais, gerais  
ir tobulais dalykais! Auksinis jų brandumas širdį gydo. Kas tobula - tikėtis moko.  
(Z, 281) Kokia šioj žemėj nuodėmė didžiausia lig šiolei buvo? Ar tai nebuvo žodžiai  
to, kuris štai šitaip sakė: "Ir vargas tiems, kurie čia juokias!" / Jei pats jis žemėj  
priežasčių nerado, kodėl jam reiktų juoktis, vadinasi, blogai ieškojo. Net vaikas jų  
čia randa sočiai. (281) Kiek daug yra dar galimybių! *Išmokite* juoku save įveikti!  
Iškelkite, šokėjai jūs gerieji, į viršų širdis savo! Aukščiau dar jas iškelkit! Bet ne-  
užmirškite ir juoko gero! (284)

- *Žaidimas*. Žaidime kalbama apie būtinumo teigimą esant atsitiktinumui. Reakty-  
vusis sako: kas nors būtina! - ir pasyviai laukia to ko nors. Antžmogis įžvelgia  
gyvenimo pilnatvę bei atsitiktinumą ir teigia čia aktyvią valią galiai. Jis yra žaidėjas,  
kuris su atsitiktinumu žaidžia kaulėliais ir visada išmeta teisingą skaičių; tai, kas  
įvyksta atsitiktinai, jis supranta kaip sau naudingą šansą.

Baikščius, sugėdintus ir nerangius be galo, kaip tigras tas, kuriam jo šuolis nepa-  
vyko: aš tokius, žmonės jūs didžiųjų siekių, mačiau dažnai jus kiūtinant į šalį. Jums  
nepasisekė *kauliukai mesti*. / Bet kas gi jums, kurie kauliukais žaidžiat, iš viso to  
išeina?! Jūs neišmokat žaisti ir šaipytis, kaip žaisti ir šaipytis reikia! Ar mes nesėdim  
visą laiką prie didelio žaidimų ir šaipymosi stalo? (280-281)

(4) *Teigimo autonomija*. Valios galiai saviteiga kaip teigimas yra radika-  
liai autonomiška. Antžmogis be galo autonomiškai planuojasavo *vertybes*,  
ir tai daro būtent taip, *kaip jis nori*. Tiesa, ši autonomija neturi nieko bendra  
su neveiklia ar palaıda savieiga. Mat teigiančio plano kriterijus yra *amži-  
nas to paties pasikartojimas*. Antžmogis nori to, *ko jis nuolat vėl gali norėti*,  
taigi to, kas didina gyvenimo pilnatvę ir teigia tampančią būti. Taigi jis turi  
laisvai, neklausydamas jokio dorovinio dėsnio, vien teigdamas aktyvią valią  
galiai, taigi - šokdamas, juokdamasis, žaisdamas kurti savo vertybes ir taip  
- savo tampančią būti, savo gyvenimą.

Reikia atkreipti dėmesį į principinį skirtumą tarp KANTO ir NIETZSCHE'S autonomi-  
jos teorijų! KANTO teigimu, sąžinės autonomiją apibrėžia apriorinis kategorinio impe-  
ratyvo reikalavimas, taigi (formalusis) dorovės dėsnis. ONIETZSCHE'I kategorinis impe-  
ratyvas galų gale yra vergų moralės dorovinis principas.

O, jūs kūrėjai, jūs didžiųjų siekių žmonės! Tik savo vaiką iščiose visi nešioja. /  
Neleiskite sau nieko įkalbėti! Tad kas gi artimas yra tas *jūsų!* Ir kai "dėl artimo"  
jūs veikiat, - juk vis dėlto ne tam jūs kuriat! / Pamirškite tą "dėl", o jūs kūrėjai:  
dorybės jūsų geidžia, kad nedarytumėte nieko nei "dėl", nei "labui", nei "kadan-

gi". Nuo šių mažų klasingų žodžių aš patariu ausis jums užsikimšti. / Tasai "dėl artimo", kaip sako, yra tikrai mažų žmonių dorybė, o ji štai šitaip teigia: "Ir tau, ir man - visiems po lygiai", taip pat "ranka mazgoja ranką"; žmoneliai tik nei teisės, nei jėgos neturi *jūsų* savanaudiškumui. / - Šitoj savinaudoj, o, jūs kūrėjai, nėščiųjų atsargumas ir išvalgumas glūdi! Ko niekas akimis nėra dar matęs, o būtent vaisiaus: tą gaubia, saugo ir maitina visa jūs meilė. / O ten, kur toji meilė jūsų, - suprantama, pas vaiką savo, - ten ir visa dorybė jūsų slypi! Darbai ir pašaukimas, taip pat valia jūsų - štai *jūsų* "artimas" tikrasis: neleiskit įkalbėt sau netikrų vertybių! (279)

### 8.2.5 Apžvalga

Pabandėme *sistemiškai* apibrėžti kai kurias pagrindines NIETZSCHE'S idėjas. Pati jo kūryba yra labai nesistemiška ir jos eseištinė bei aforistinė forma veikiau žėri sąmojumi ir poetišku, o ne filosofiniais niuansais. Taip, sakykime, galima parodyti, kad labai stokojama vitalistinės pozicijos filosofinio pagrindimo, ir iš esmės paprasčiausiai deklaruojama įtartina pozicija. Toliau galima parodyti, kad pagrindines krikščionybės doktrinas NIETZSCHE išdėsto klaidingai arba visai iškraipo. Be to, jis net užuominomis nepaliečia klausimo, kaip individualistinį antžmogio konceptą reikėtų mąstyti socialiniame kontekste (šeimyniniame, ekonominiame, politiniame, teisiniame).

Krikščioniško tikėjimo požiūriu NIETZSCHE'I galima būtų pirmiausia paprieštarauti taip: būtent dėl išganymo (malonės) dovanos įmanoma tapusi meilė Dievui ir artimiesiems įgalino žmones įgyti tą "Dievo vaikų garbės laisvę" (*Rom 8, 21*), kurioje viešpatauja ne resentimentas, o "gyvenimo pilnatvė". Tačiau šis tikėjime atgimęs "naujas" žmogus, gyvenantis kaip Kristaus mokinys, skirtingai nuo NIETZSCHE'S antžmogio, tą laisvę galiausiai supranta ne kaip jam būdingą valią galiai, bet kaip meilę. Skirtingai nuo asilo Taip, ir krikščioniškame "mylėk ir daryk, ką nori" (AUGUSTINAS) kalbama apie autonomiją, taip pat ir apie šokį, juoką ir žaidimą. Tačiau ši autonomiška meilė "neieško savo naudos" (*I Kor 13,5*). Gyvenimo pilnatvę ji pasiekia nepaisydama savęs ir išdalydama save (plg. 7.2.3). Tai yra svarbiausias skirtumas tarp antžmogio ir krikščioniškos egzistencijos paradigmu. Tiesa, reikėtų pripažinti, kad NIETZSCHE teisėtai demaskuoja ir sukarikatūrina tam tikrus krikščionybės klystkelius.

Čia ne vieta išsamiau panagriniėti šiuos įvairiapusių klausimus. Lemiamas NIETZSCHE'S iššūkio visai tradicinei etikai momentas yra tas, kad jis kvestionuoja ir atmeta *moralės principą plačiąja prasme* (kaip aukso vidurio taisyklę, kaip artimo meilės reikalavimą, kaip kategorinį imperatyvą, tačiau taip pat ir kaip utilitaristinį socialinį principą, kaip žmogaus teisių pagrindinį pasirinkimą siekti laisvės ir lygybės, kaip socialistinį egalitarizmą). Taigi pagrindinis klausimas: *ar žmogaus būčiai moralinis principas*

## Reliatyvinimai

yra konstitutyvus, apriorinis proto faktas, ar jis genealogiškai demaskuojamas kaip nepajėgios kultūros nuosėdos, kurias galima pašalinti įveikus šią kultūrą? Kaip reikia argumentuoti, jei (minėtose moralės principo variantuose esantis) universalizuojantis požiūris yra atmetamas ir pakeičiamas egoistinėmis, elitarinėmis, aristokratinėmis, rasistinėmis ar sekso preferencijomis?

Transcendentalinėje refleksijoje dorovinį dėsni (kategorinį imperatyvą) KANTAS laiko morališkai reikšmingos praktikos sąlyga. Jei tokios praktikos esama, tai kaip *a priori* turi būti suponuojamas dorovinis dėsnis. Tai, kad esama morališkai reikšmingos praktikos, taigi tai, kad grynasis protas faktiškai pats savaime dorovinio dėsnio prasme tampa praktiniu, tai KANTAS laiko "neginčijamu" proto faktu (PPK A 37, plg. 3.2.1). Taigi jis mano, kad šiam transcendentaliniam faktui galų gale reikalingas akivaizdumas. Jei ginčijamas šių pagrindinių "žmogaus proto ribų" (DMP BA 108) akivaizdumas, kaip tai daro NIETZSCHE, tai iš esmės nebelieka jokios filosofinės argumentacijos. Šia prasme dėl lemiamo klausimo filosofškai NIETZSCHE'S nuneigti negalima. Tačiau, žinoma, ir jis pats negali paneigti tezės, kad moralinis principas yra transcendentalinis proto faktas. Jo genealogija neneigia; ji teigia alternatyvą.

Klausimas, ar ši alternatyva galima, atkreipia dėmesį į nuosavą transcendentalinį patyrimą, taigi į klausimą, ar KANTO teigtas "proto faktas" iš tikrųjų yra "nepaneigiamas". Ar aš iš tiesų (tarkime, pagal pateiktą genealoginį aiškinimą) "gera sąžine" galiu suspenduoti moralinį principą ir svarbiausiu savo praktikos principu padaryti (egoistinę ar elitarinę) valią galiai. Ar kiekvienas toks bandymas praktiškai galų gale nežlunga dėl to, kad aš (nepaisant visų genealoginių aiškinimų) turiu "blogą sąžinę" ir jaučiuosi kaltas, kad moralinio principo apibrėžiama sąžinė pasirodo kaip transcendentalinis faktas? Šio fakto nepaneigiamumą turi parodyti ir patvirtinti nuosavas egzistencinis nuskaidrinimas. Mat jei grynasis protas "tikrai yra praktinis, tai jis veiksmu įrodo savo ir savųjų sąvokų realumą, ir kiekvienas išvedžiojimas, nukreiptas prieš jo galimybę būti tokiu, yra bergždžias". (PPK 15)

### 8.2.6 Ekskursas: postmodernizmas

NIETZSCHE'S aktualumas ypač būdingas *postmodernizmo* vardu apibūdinamoms dabartinės kultūros tendencijoms - tiek mene, tiek ir filosofijos srityje. Šioms tendencijoms bendra yra tai, kad atmetami didieji dabarties universalūs konceptai ir neigiamos didelės jų reikšmės ir tiesos pretenzijos.

Vietoj jų postmodernizmas iškelia radikalų *pliuralizmą*, t.y. pliuralizmą kūrybinių - eksperimentinių projektų, kurie koegzistuoja nepretenduodami į išskirtinumą. Filosofinė prasme kalbama apie tai, kad *joks racionalumo tipas negali pretenduoti į proto monopolį*. Veikia daugelis racionalumo tipų yra "aiškiai išsiskyrę ir pasirodo kaip autonomiški ir neredukuojami" (WELSCH 1991,1139). Šiame postmoderniame racionalumo tipų pliuralizavime pasireiškia ta radikalizuota autonomija, kurią NIETZSCHE priskyrė antžmogiui.

**Būtų galima paminėti tokius modernius universalius konceptus arba racionalumo tipus, pretenduojančius į monopolį: tai KANTO ir FICHTE'S transcendentalinė filosofija, HÉGELIO dvasios filosofija, MARXU pasiremianti mokslinio socializmo teorija, Vienos ratelio ir jo pasekėjų neopozityvizmas, mokslinio-techninio-ekonominio komplekso racionalumas, sistemų teorija ir t.t. Maždaug nuo 1975 m. išaugo postmoderniosios kritikos reikšmė. Vienas pirmųjų jos atstovų buvo austrų-amerikiečių filosofas P. Feyerabendas. Prancūzijoje programinę reikšmę turėjo J. - F. Lyotardo veikalas *Postmodernus būvis* (1979). Reikšminga buvo ir A. Glucksmanno "Ponų mąstytojų" kritika, subtilios M. Foucault skirtingų mokslo ir kultūros tipų analizės, taip pat J. Derrida ir J. Baudrillardo darbai.**

Proto pliuralizacijos procesą kartu galima suprasti kaip "pagrindinį išsivysčiusio modernizmo procesą". Šis procesas prasideda ne tik nuo NIETZSCHE'S, bet iš esmės jau ir nuo KANTO proto kritikos. Nemažai XX a. motyvų galima laikyti šią modernizmo raidą paruošiančiais impulsais. Tarkime, čia galima būtų paminėti M. Heideggerio *būties siūsties* teoriją, pagal kurią būtis visada istoriškai atsiunčiama ir kalba išdėstoma; tad būtis nėra vieningai nustatomas absoliutas, ji išsilydo istoriškai pagal epochas. *Hermeneutika* (F1 2.1.3) gali parodyti, kad koncepcijas sąlygoja išankstinis supratimas ir šiuo atžvilgiu jos išplaukia iš galiausiai neįveikiamų išankstinių nuostatų. Vėlyvasis WITGENSTEINAS (F1 2.2.5) mėgino parodyti, kad kalbą visada *sąlygoja kalbiniai žaidimai* ir šiuo atžvilgiu ji yra pragmatiškai kontekstuali, o tai atveria autonomiškai koegzistuojančių kalbinių žaidimų perspektyvą. T. W. Adorno monopolizuotą protą aiškino esant "nelaimingą", nes pastarasis leidosi instrumentalizuojamas ir korumpuojamas *valdančiųjų interesų*. Čia priskirtina *ir struktūralizmo* programa, mėginanti parodyti, kad įvairių kalbų, tautų, kultūrų ir epochų skirtumus galima kildinti iš sisteminių struktūrų kompleksų, taigi tam tikrų kontekstualių veikimo būdų. Šiame fone postmodernizmas išskyla kaip pasukutinė modernaus "posūkio į subjektą" konsekvencija. LYOTARDAS situaciją nusako taip:

## Reliatyvinimai

Nepaprastai supaprastinus skepticizmas laikomas metapasakojimų (= universalieji modernizmo konceptai) atžvilgiu "postmodernizmu". Sis, be abejonės, yra mokslų pažangos rezultatas; tačiau savo ruožtu šis skepticizmas yra minėtos pažangos prieštara. Mctanaratyvaus įteisinimo pasirinkimo metodą atitinka būtent metafizinės filosofijos ir nuo jos priklausomų universitetinių institucijų krizė. Naratyvioji funkcija netenka savo funktorių, didžiųjų herojų, didžiųjų pavojų, didžiųjų klajonių ir didžiojo tikslo. Ji išsisklaido debesyse, susidedančių iš kalbos požiūriu naratyvių, tačiau ir denotatyvių, preskriptyvių, deskriptyvių ir t.t. elementų, kurių kiekvienas su savi mi turi pragmatinį valentingumą *sui generis*. Kiekvienas mūsų yra jų vienas kito kryžiamosios vietose. Mes nesukuriame kalbiškai būtinai stabilios komunikacijos, ir ypatybės tų, kurias mes formuojame, nėra būtinai perduodamos (1982, 14 ir t.).

Žinoma, tikrai negalima pasilikti vien greta netikėtų - vienas kitam prieštaraujančių "debesų" koegzistencijos. Mat mes suprantame esą neišvengiamai priversti kartu gyventi įvairiose socialinėse struktūrose ir galiausiai "erdvėlaivyje žemė" ir politiškai, ekonomiškai ir kultūriškai taip formuoti šį bendrabūvį, kad pastarasis atitiktų tam tikras humanizmo ir teisingumo sąlygas. Taigi disparatiškų racionalumo tipų negalima tiek išskirti, kad taptų neįmanoma *komunikacija*. Veikia komunikacija yra būtina dviem atžvilgiais: viena vertus, dėl *humanizmo arba teisingumo sąlygų* santykiuose tarp žmonių ir, kita vertus, *dėl konkrečios* būtinų socialumo institucijų formos. Čia galioja 5.1.2 skyrelyje suformuluota tezė: tik remdamosi bendrai pripažintomis dorovinėmis normomis žmogiško suvisuomeninimo institucijos gali būti humaniškai gyvybingos konkrečios laisvės formos. Šiuo atžvilgiu dabartinis WELSCO nusakytas *proto uždavinys* įgauna nepaprastai svarbią etinę reikšmę:

Nors pliuralizacija įgalina išvengti senųjų proto bėdų - siekimo valdyti ir unifikuoti, bet, kita vertus, dabar kyla nauja skirtingų racionalumų korektiškų santykių problema. [...] Todėl dabar proto uždavinys yra ginti korektiškus pažinimo teritorijų santykius ir jų teritorinius kompetentingus, transteritorinius, tačiau veikia aklus racionalumus. Protas turi aiškinti ir laiduoti šių racionalumų santykį - o taip pat jį koreguoti bei keisti. [...] Sis uždavinys yra būtinas ir neatidėliotinas. (1140)

Tai, kas čia buvo pasakyta apie skirtingų racionalumo tipų teritorijas - *mutatis mutandis* - galioja ir *skirtingų galimų etoso formų teritorijoms*. Eto-so pliuralizacija skirtingomis etoso formomis galėtų būti tam tikru mastu teisėta ir socialiniu požiūriu vaisinga. Tačiau jos pagrįstumas yra ribotas; ar tai būtų dėl to, kad tokios etoso formos išplėtoja "transteritorinę" "valią galiai", ar tai būtų dėl to, kad etoso formų praktikavimas lemia tai, kad visuomenei užkraunamos ne tik limituotos teritorijos ir taip padaroma

žala. Be to, reikia manyti, kad autonomiška socialinių vidinių erdvių forma gana greitai ima veikti transteritoriniu atžvilgiu - pozityviai arba negatyviai.

Teritoriniu atžvilgiu apribotų skirtingų etoso formų koegzistencijos būta jau iki modernizmo. Galime, tarkime, prisiminti santuokos ir ordino koegzistenciją po Bažnyčios skliautais. Įsidėmėtiną filosofinę etoso formų pliuralizacijos analizę pateikė N. HARTMANNAS. *Etikoje* (1925) jis pabandė parodyti, kad pagrindinė dorovinė gėrio vertybė gali įgauti skirtingas formas ir išraišką priklausomai nuo to, kaip apibrėžiamas jos santykis su kitomis pagrindinėmis dorovinėmis vertybėmis; tokiomis vertybėmis jis laiko taurumą, gausumą ir tyrumą. Taurumo atžvilgiu gėris vertinamas kaip kilniaširdiškas ir dosnus nukreiptumas į aukštį ir idealybę, gausumo atžvilgiu gėris yra kiek galint įvairiapusiškesnis ir visapusiškesnis dalyvavimas kuriant vertybę; tyrumas - tai paprasta ir tiesi orientacija į gėrį kaip į tą vienį, kuris būtinas. Iš šių skirtingų gėrio interpretacijų išplaukia skirtingi etoso arba moralės tipai.

Postmodernus pliuralizmas susijęs ne tik su laisvės nauda, bet ir su paaštrėjusiomis problemomis arba nauju imlumu probleminėms situacijoms. Problemos yra ir teorinės, ir praktinės. Postmodernizmas iš esmės grįstas etika. Jis reikalauja naujų santykių su pliuralizmu ir būtent su pliuralizmu, kurį apsunkino jo paties radikalumas. Jis reikalauja naujos etikos, tiksliai priderintos prie šio radikalaus ir todėl *eo ipso* konfliktiško pliuralizmo. (WELSCH' 1991, 7)

Įvairių *naujos etikos* siūlymų atžvilgiu savo vietą turi skepticizmas. Negalima kalbėti apie (senojo) moralės principo atidėjimą į šalį, kaip tai darė NIETZSCHE, bet tik apie šio moralinio principo susiejimą su vis naujomis, svarbiomis tapusiomis problemomis. Ir postmodernus pliuralizmas moralės požiūriu lieka pajungtas imperatyvui, reikalaujančiam niekada nenaudoti asmenų kaip priemonių, bet visada juos gerbti kaip tikslus savaime ir institucijas formuoti taip, kada jos būtų teisėtos, t.y. distribuciškai palankios visiems, kurie su jomis susiduria. Pliuralizacija, padaranti negalimą taip suprastos "tikslų karalystės" komunikaciją, būtų nehumaniška ir morališkai smerktina.

### 8.3 Etika ir psichoanalizė (Freudas)

Kad iliustruotume psichologinę savarankiškos moralumo reikšmės niueliaciją, pasirinksiame Siegmundo FREUDO (1856-1939) psichoanalizę. FREUDAS kaip MARXAS bei NIETZSCHE moralę linksta laikyti empirinės bazės konsteliacijos antstatiniu fenomenu ir šia prasme aiškinti ją remdamasis gamtiniu priežastingumu. Bazė čia apibrėžiama pagal psichoanalitinį modelį. Pirmiausia remsimės veikalais *Psichoanalizės apybraiža* (1938) ir *Nepasitenkinimas kultūroje* (1930).