

PRIGIMTIES PABAIGA

I Iš pradžių pasaulis buvo beformis ir tuščias: be įstatymų, menų ar mokslų ir žmogaus dvasia sklاندė virš tamsybių.

Tokie, trumpai tariant, yra pirmieji žodžiai, kuriuos žmogus pasako sau, kai, atmetęs krikščioniškąjį įstatymą ir pagoniškąją prigimtį, nusprendžia priimti savo žmogiškumą iš savęs paties, kai ryžiasi būti savo paties kūrėjas. Hobbesas, Locke'as ir Rousseau mums duoda tris sinoptines šios genezės versijas, kurios visos skelbia tą pačią naujieną.

Savo pirmapradeje būklėje žmogus – vadinkime jį mums įprastu vardu – iš esmės yra neapibrėžtas; jis yra tobulintinas X, norintis išaugoti save. Tai kūniškas individas, galios kiekybė, kurios pirmapradis potraukis yra troškimas išlikti, kaip negyvajai materijai yra būdingas inercijos principas. Tokį atomą gali įdvasinti tikrai pats ašiausias egoizmas. Tačiau atomų yra aibė; jie be paliovos susiduria vienas su kitu, tiek atsitiktinai, tiek iš reikalo; kiekvienas egoizmas yra visų kitų priešas, vadinasi, savo paties priešas. Norėdamas įveikti skurdą arba karą, jį kurį buvo įstumtas, jis yra priverstas sukurti pramaną, kuris, gindamas jį, gina ir kitus. Pats savanaudiškiausias noras gali patenkinti save tik pasitelkęs pačią nesuinteresuočiausią priemonę: nešališką valstybę, visuotinę valią¹. Taip individuali prigimtis pranoksta save pačią, išranda ir sukuria visuotinę įstatymą.

¹ Žr. šios knygos V skyriaus 7 paragrafą.

Norėdamas apginti savo ypatingumą, žmogus sukuria visuotinę. Norėdamas apsaugoti savo fizinę esybę, jis sukuria savo moralinę esybę². Tradicijos šalininkas pasakytų, kad priemonė, tiesą pasakius, žmogškumas, orumu be galo pranoksta tikslą, gyvulišką išgyvenimą. Šiaip ar taip, neapibrėžtasis X nori tikrai išlikti ir todėl išranda darbą, nuosavybę, įstatymus, menus ir mokslus. Ir tada jis atranda, kad tapo žmogumi.

Jo moralinė esybė iš esmės yra įstatymas arba visuomeninė valia. Šios instancijos kūrėjas ir adresatas yra ne kas kitas kaip žmogus. Ji yra vidinis žodis, kuriuo žmogus apibrėžia save patį. Šis žodis yra įsakymas, kurį žmogus adresuoja sau pačiam; jis kartu yra suverenitas arba įstatymų leidejas ir pavaldinys; jis tampa žmogumi, kuriuo jis yra sau duodamas įstatymą, kuriam paklūsta, ir paklusdamas įstatymui, kurį jis duoda sau pačiam. Žmogškasis pasaulis įgauna žmogiską pavidalą, nes žmogus duoda sau įstatymą. Jis mano arba tiki, kad yra geras.

Tokia idėja yra nesuprantama tiek krikščionims, tiek žydams. Ir vieniems, ir kitiems Dievas yra vienintelis įstatymo kūrėjas. Ji būtų buvusi nesuprantama ir graikams. Graikų demokratijoje kiekvienas pilietis gali būti savo ruožtu pakaitomis – čia valdovas, čia valdinys, *archon* ir *archomenos*, bet jis negali vienu metu būti vienas ir kitas, jis negali įsakinėti sau pačiam³. Netgi toks ryžtingas šiuolaikinės valstybės gynėjas, kaip Bodinas, atsitraukia nuo tokios galimybės ir ją kategoriškai atmeta: mat žmogus negali įsakinėti sau pačiam, respublikos suverenumą reikia patikėti monarchui⁴.

Galima sakyti, kad ši idėja neturi nieko sukrečiančio, kad ji yra paprasta, įtikėtina ir netgi būtina. Kai politinis darinys, pasitelkęs kokią nors instanciją, nesvarbu kokia ji yra, sukuria ir paskelbia savo narius įstatymus, kuriems jie paklus, galima sakyti, kad žmogus daugiau ar

mažiau, gryniau ar ne, nelygu santvarka, įsakinėja sau pačiam. Ar tikrai taip yra? Žinoma, politinės instancijos dėka žmogus valdo save: jis yra savo paties ganytojas, pakeičia ar atstoja dieviškąjį ganytoją, net jeigu dar ilgai dievų valdymo atminimai, dieviškieji draudimai varžo laisvę, vadinasi, ir žmogškiosios vyriausybės išmintį, kaip tai patyrė graikų karvedžiai ties Argenusais⁵. Galima sakyti, kad nuo tada politika yra žmogškiosios tvarkos tiesa, demokratija – politiko tiesa, o paklusnumas įstatymui, kurį žmogus davė sau, – demokratijos tiesa. Bet ar protinga mums šitai patikėtini nuokalne?

Tarkime, laikydamiesi Aristotelio nurodymų, kad graikų miestas, ypač savo demokratine forma, iškeitė aikštėn ir atskleidė žmogaus gebėjimą savo nuosavomis jėgomis pasiekti ir turėti savo žinioje žmogškojo gerio rūšis, gyventi autarkijoje, kuri šitai atskleidė žmogaus autonomiškumą. Kartu graikų miestas parodė prigimties tikslus, vadinasi, tiek žmogškojo, tiek dieviškojo įsakinėjimo ribas. Parodydamas žmogškiosios tvarkos sąrangą, jis pats pasirodė kaip prigimtinis miestas. Filosofija atskleidė, kad jis toks yra. Tai, ko siekia filosofija, ko siekė Sokratas – ne įsakinėjimo valioje: kokia yra įvairių daiktų ir būtybių klasių prigimtis? Svarbiausias ir esminis dalykas išsprūsta iš vadovavimo, nes svarbiausias dalykas, arba esmė, yra tai, kas nesikeičia. Filosofija nurodo tiek žmogškojo, tiek dieviškojo įstatymo, vadinasi, ir politinės tvarkos, nes ji nesuvokiama be įstatymo, ribas.

Žinoma, įstatymas ir įsakinėjimas nėra visiškai tas pats. Įstatymas neišvengiamai yra įsakinėjimas, bet priešingas atvejis nėra tiesa⁶. Pirmoji įsakinėjimo priešastis glūdi dvigubame vidiniame prigimties skirtume: tarp aukštųjų ir žemųjų sielos dalių ir tarp žmonių, sukurtų įsakinėti, ir tų, kurie iš prigimties sukurti vergauti⁷. Šis dvigubas prigimtinis skirtumas yra įstatymo galimybės sąlyga.

² Žr. Ruso Ž. *Apie visuomenės sutartį*, kn. 1, sk. 6, 8.

³ Žr. Aristotelis. *Politika*, 1277b 7–32.

⁴ Žr. *Les Six Livres de la République* [1576], kn. VI, sk. 4.

⁵ Žr. Montaigne, *Essais*, kn. 1, sk. 3.

⁶ Žr. Aristotelis. *Politika*, 1287b 16 ir toliau; 1292a 33 ir toliau.

⁷ Ten pat, 1254a 17–1255a 2.

Taigi savo paties paklusnumas sau pačiam, tikroji šiuolaikinės demokratijos forma, jau yra nebe graikų autarkijos sampratos tęsinys. O tai iš anksto numato įstatymo galios platumą ir reikšmingumą, kuriuos graikai buvo atmetę, taip sakant, stebuklingą pobūdį; žodžiu, jis numato graikų požiūrio perversmą: pirmoji priežastis, įsakinėjimo tiesa ir teisumas glūdi ne prigimtyje, bet įstatyme. Jei šiuo požiūriu palyginsime Rousseau *Apie visuomenės sutartį*, Hobbeso *Leviataną* ir Locke'o *Antrają traktatą apie valdžią* su Aristotelio *Politika*, galėsime sakyti, kad šiuolaikiniai žmonės grąžina atgal mitologinį steigiamųjų valių amžių.

II

Ši mitologija, kaip ir visos kitos, pasižymi keista ir netgi baisinga disproporcija tarp žmogiškosios veiklos elementų, ypač, kaip matėme, tarp tikslų ir priemonių⁸. Iš to randasi didelis netikrumas dėl veikėjų motyvų. Pati lankiausia moralinė vaizduotė negali suvokti, kas dedasi susitariančiųjų šalių dvasioje. Juk kiekvienas, kaip visuotinės valios nešėjas, galvoja tik apie save⁹. Individas neturi ir neprivalo turėti jokios idėjos dėl Viseto, kurį jis kuria su kitais individualais, kurių dvasia yra tokia pat nelytėta kaip ir jo.

Žinoma, galima sakyti, jog todėl, kad „visuomenės sutartis“ neatspindi „realaus“ proceso, jo aprašomas arba fenomenologinis nenuoseklumas turi nedidelę reikšmę, kad trys jo sinoptinės versijos turi savo stiprių ir silpnų pusių, tikėtinų ir neįtikėtinų aspektų, kad svarbiausias dalykas yra stilizuotas, simbolinis, netgi alegorinis pateikimas sutikimo, kaip šiuolaikinio teisėtumo principo. Galų gale ar dviejų pastarųjų šimtmečių masyvus istorijos faktas nėra demokratinių institucijų raida, kuri, jeigu jos tikslai neatitinka jokios iš trijų sutarties versijų, patenkinamai aktualizuoja bendrą tikslą?

Toks aiškinimas yra tikrai paguodžiantis. Bet ar šiuolaikinis teisėtumas, kuris skelbiasi iš esmės ir netgi išskirtinai esąs pagrįstas protu, gali pasitenkinti tokiu apytikrių paaiškinimu? Iš tikrųjų mes čia susiduriame su keistu chiazmu, kuris apverčia visas mūsų idėjas apie tai, kas yra tikrovė arba tikėtina. Aristotelio „geriausia santvarka“, be jokios abejonės, neįgyvendinama, bet, šiaip ar taip, ją galima mąstyti: mintis prapleškta, bet tiek viena, tiek kita yra toje pačioje Gėrio skalėje. Santvarka, pagrįsta prigimtimi, neegzistuoja. Šiuolaikinė teiseta santvarka iš tikrųjų egzistuoja, nes mūsų visuomenės, teisybės dėlei, yra „pagrįstos sutartimi“, bet ji negali būti mąstoma; šiuolaikinė politinė filosofija negali, griežtai kalbant, mąstyti tai, kas yra to, ką ji teigia, centre; tiksliau, steigiamoji sutartis negali būti mąstoma, nes neįmanoma tapti Viseto dalimi nemąstant šio Viseto, neturint šio Viseto idėjos, o tokia idėja yra sutarties neįgynys. Santvarka, pagrįsta protu, yra santvarka, kurios negalima mąstyti.

Šis faktas mums atrodytų ne toks keistas, jei išmoksime skirti abu elementus, kurių sąsaja yra šiuolaikinio teisėtumo stiprybė ir solidumas.

Pirmasis elementas, šio visuotinio įstatymo, šio radikaliai aukštesnio už prigimtį įsakymo idėja – sudedamoji ir esminė sutarties doktrinos dalis, – kaip matėme mūsų tyrimo pradžioje, nėra savavališkas šiuolaikinės filosofijos išradimas, bet veikiau jo sukurta suma ir produktas to, kas yra pačiame centre ir kas fatališkiausia visoje mūsų istorijoje: šis įstatymas yra slapta mūsų gyvenamos „askezes žvaigždės“ variklis.

Sutarties sąvoka, tikrąja to žodžio prasme, o ji tokia pat sena kaip žmonija, kiekvienu atveju kaip romėnų teisė, pati savaime yra visiškai kitokia; ji įgauna savo specifiskai šiuolaikinį steigiamąjį ir kuriamąjį mastą tik todėl, kad susilieja su šia visuotinio įstatymo sąvoka, atsiradusia iš abipusės miesto ir Bažnyčios sąveikos ir lupikavimo.

Reikia pažymėti, kad „sutarties“ sąvokos politinė filosofija atsiradė po to, kai tik Rousseau ją atvedė iki galutinių jos ribų, sugrūsdinamas į ją gryną visuotinumą ir gryną atskirybę. Joks kitas protas po jo nedrįso ir nepajėgė apglėbti tokio prieštaravimo. Išėities buvo galima ieškoti dviem kryptimis: arba grynus atskirybės linkme, kuris galbūt

⁸ Žr. šios knygos VI skyriaus pradžią.

⁹ Žr. Ruso Ž. Ž. *Apie visuomenės sutartį*, kn. II, sk. 4. Plg. Ženevos rankraštį, išspausdintą jo *Oeuvres complètes*, t. III, p. 306.

leisrų precedentu neturinčiu būdu sutaikyti valią ir prigimtį, arba gryno visuotinio linkme, o tai priverstų galų gale nutraukti įstatymo ryšį su prigimtimi, net jei sąsaja tarp jų buvo silpna ir priverstinė. Pirmąjį kelią pasirinko Nietzsche.

III Nietzsche's visuomeninės sutarties kritiką galima glausiai išdėstyti šitaip.

Jei šiuolaikinis žmogus nori politinę tvarką pagrįsti savo valia, o jis to nori, tada jis taria arba daro prielaidą, kad žmogus iš esmės yra valia, kad žmogaus „prigimtis“ yra būti valia. Jei žmogus iš esmės yra valia, jei žmogaus prigimtis yra būti valia, tada visa, kas jis buvo lig šiol, visa, kas jis yra šiandien, visa, kas jis bus rytoj, yra jo valios padarinys arba rezultatas.

Taigi akivaizdu, kad žmogus buvo daug kas: jis buvo graikas, jis buvo žydas, jis buvo krikščionis, jis buvo budistas. Vadinasi, valia pasižymi nuostabios kūrybos ir diferenciacijos principo platumu ir sudėtingumu. Todėl yra paprasčiausiai juokinga ir paviršutiniška, jei valia atrodo esanti toks gilus ir paslaptingas dalykas, sakyti, kaip tai daro šiuolaikiniai demokratai, kad politinę tvarką pagrįsime protinga kiekvieno žmogaus valia.

Be to, demokratai prieštarauja patys sau arba nežino, ko patys nori, arba nemoka tikrai norėti, nes dažniausiai reikalauja atstovaujamosios santvarkos. Ką iš tikrųjų reiškia sukurti atstovaujамąją santvarką, jei ne suteikti savo valiai kitos valios ramentą? Tikrai norima norėti, bet su išlyga, kad to norės ir dauguma žmonių! O patys vadai, „atstovaujamosios vėriausybės“ nariai, pažūrėkite, kaip jie slapstosi už „liaudies valios“! Jie patys nenori nieko; jų vienintelis troškimas, vienintelė jų valia – tai per teikti, išreikšti, vykdyti liaudies valią, jai atstovauti ir tarnauti. Todėl, kai šiuolaikinė žmonija yra patekusi į atstovavimo ratą, kur svarbi tik valia, bet visada tikrai kito valia, ir niekas neturi drąsos norėti pats vienas, koks palengvėjimas, kokia laimė, kai pagaliau atsiranda tikras ščimininkas, tai yra žmogus, kuris moka ir nori norėti pats vienas:

Kokia geradarystė, koks išlaisvinimas nuo nepakenciamos naštos, nepaisant visko, yra bandos žmogui europiečiui kokio nors absoliutaus įsakinėtojo pasirodymas; paskutinis didis ir paliudymas – Napoleonas: jo darbų istorija – tai iš esmės istorija didžiausios laimės, kurią šis šimtmetis pasiekė vertingiausiomis akimirkomis vertingiausių žmonių asmenyje¹⁰.

Nietzsche ir demokratas tam tikru būdu laikosi to paties požiūrio, kad žmogus yra valia. Bet demokratas iš to daro išvadą, kad kiekviena valia turi susiderinti su kitomis valiomis, tai yra tapti bendražmogiška, visuotine, kad valios turi būti lygios arba bent jau iš principo lygiateisės. Nietzsche, priešingai, daro išvadą, kad turi būti nelygybė. Yra visokių valios rūšių, nevienodo intensyvumo ir kokybės valios, pirmiausia – čia vėl grįžta ir keršija prigimtis – kilni valia ir žema valia arba pagieža. Valia, kaip ir jos vykdomas įsakinėjimas, yra individuali. Žodžiu, *pats individualiausias* dalykas.

IV Galima būtų nesutikti su mūsų chronologija, kad ir po Rousseau buvo remiamasi visuomenine sutartimi, kad ją išsaugojo toks reikšmingas autorius kaip Kantas. Iš tikrųjų visuomeninės sutarties sąvoka Kanto veikaluose netenka esminės vertės. Ji jau tikrai alegorinė ir tikrai šiek tiek utilitarinė: ji skatina įstatymų leidėjus gerbti visuotinę valią arba tai, ką galima laikyti ja¹¹. Kaip, beje, gali visuomenės sutartis vaidinti realų vaidmenį fundamentaliaje Kanto mintyje, nes ji priverstinai suplaka į vieną kaip tik tai, ką Kantui savo kūryboje pavyksta pirmą kartą išskirti ir griežtai atriboti?

¹⁰ Nyčė F. *Anapus gėrio ir blogio* / vert. E. Nekrašas // Nyčė F. *Rinkiniai rašai*, p. 399.

¹¹ Žr. baigiamąją išvadą: *Apie posakį: teorija gal ir teisinga, bet praktikoje netinkama* jo knygoje *Politiniai traktatai* (Vilnius: Aidai, 1996, p. 58–110); taip pat *Théorie et pratique. Doctrine du droit*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1971, § 46 pastabą, taip pat bendrą pastabą A, p. 201–205.

Anksčiau aš nurodžiau, kad steigiamasis ir kuriamasis visuomenės vaidmuo priklausė nuo to, ar ji suplakė gryną ypatingumą ir gryną visuotinumą, pagimdymą pirmąjį iš pastarojo. Žmogus sukuria save tik įvykdydamas neįmanomą: jis sukuria naują *Visetą*, mąstydamas tik apie save. Kantas įveikia šiuos prieštaravimus. Jis išlaisvina visuotinumą nuo visų ryšių su ypatingumu; ir žmogus vėl gali mąstyti apie kitą žmogų, mąstydamas apie save patį, jis netgi privalo tai daryti, nes tikrasis *Visetas*, kurio dalis jis yra, jau nebe savanaudiškas ar eventualus apibrėžimas, o žmonių arba veikiu »protinių prigimčių«¹² visuma.

Įstatymas toks, kokį išgarsino Montesquieu ir Rousseau, išsaugojo paradoksalų įsitvirtinimą prigimtyje. Pagal pirmojo epigramą mes jį prisimename, kad pati prigimties frustracija verčia vienuolius mylėti juos engiančią regulą, vienintelį jiems likusį mylėti dalyką. Ir mes matėme, kad antrasis svyruoja tarp žiauraus įstatymo siaubo ir savotiško džiūgavimo šio žiaurumo akivaizdoje¹³. Nei Montesquieu, nei Rousseau nepajėgia aiškiai ir įtikinamai atsakyti, kaip žmogus gali rasti prigimtyje motyvą įstatymui, kuris yra priešiškas šiai prigimčiai? Kantas atsako į šį klausimą pakildamas į tokį aukštį, iš kurio apėpia savo didžiųjų pirmųjų svyravimus ir paradoksus, nes juos suprantą.

Kanto sprendimas yra aiškus ir jaudinantis: Įstatymas, tikrąja to žodžio prasme, gali būti pats savyje ir dėl savęs paties žmogaus veiklos motyvas. Nėra jokio reikalo gudragalviškai priešpriešinti prigimtį jai paties. Nes Įstatymas yra atskirtas nuo prigimties, ir todėl, kad šitaip atskirtas nuo jos, yra grynas žmogaus veiklos motyvas, sukeliantis žmogui skirtingą jausmą nuo visų kitų, būtent *pagarbą*:

Vadinasi, pagarba moralės dėsniui yra jausmas, atsirandantis intelektualiniu pagrindu, ir šis jausmas yra vienintelis, kurį mes pažįstame visiškai *a priori* ir kurio būtinumą galime įžvelgti. <...> Tad šį jausmą (vadinamą moraliniu) sukelia vien tik protas. Jis skirtas ne vertinti poelgiams

¹² Žr. šios knygos I skyriaus 11 paragrafą.

ir juo labiau ne pagrįsti pačiam objektyviam dorovės dėsniui, bet yra tik paskata šį dėsni paversti mūsų maksima. Tačiau kaip būtų tinkamiausia pavadinti šį išskirtinį jausmą, kurio negalima lyginti su jokių patologinių jausmu [tai yra su jokių mūsų prigimties jausmu]? Jis toks savitas, kad, atrodo, yra vien tik proto, būtent praktinio grynojo proto, žinioje¹³.

Pagarbos jausmas įveikia visus prigimties polinkius, nes jis sujungia abi tendencijas, kurios apibrėžia ir organizuoja prigimtį. Iš prigimties žmones traukia tam tikri dalykai, tam tikros gėrio rūšys. Remdamiesi šiuo potraukiu senovės autoriai aiškino žmogiškąjį pasaulį. Bet iš prigimties žmones taip pat atstumia kiti dalykai, blogi dalykai, ir Šiuolaikiniai Žmonės nagrinėja žmogaus veiklą kaip blogio vengimą arba baimę. Taigi pagarba yra tas savitas jausmas, kuris sujungia ir sulydo iš prigimties priešiškus trauką ir baimę.

Vien tik Dėsnio ir su juo susijusios pagarbos fenomenas gali suteikti prasmę ir turinį šiuolaikinei savikūros savomis jėgomis sąvokai, kurią taip kategoriškai ir taip prieštaringai formuoja visuomenės sutarties doktrina. Tik todėl, kad jis gali paklusti Dėsniui, tik dėl grynos pagarbos Dėsniui, žmogus yra laisva savo veiksmų prielastis, vadinasi, džiaugiasi autonomija. Valios *autonomija*, sako Kantas, yra visų moralės dėsnių ir juos atitinkančių pareigų vienintelis principas¹⁴. Vien tik Dėsnio ir su juo susijusios pagarbos fenomenas nustato, iškėlia aikštėn ir padaro veiksmingą tą faktą, kad valiai apibrėžti užtenka vien tik tai grynojo proto. Dėsnis sukuria mumyse kažką panašaus į dieviškąją kūrybos galią:

Juk iš tikrųjų moralės dėsnis, sutinkamai su idėja, mus perkelia į tokią prigimtį, kurioje grynas protas sukurtų aukščiausią gėrį, jei tik jis turėtų jį atitinkantį fizinį sugebėjimą <...>¹⁵.

¹³ Kantas I. *Praktinio proto kritika* / vert. R. Plečkaitis. – Vilnius: Mintis, 1987, p. 93 ir 95.

¹⁴ Ten pat, p. 48.

¹⁵ Ten pat, p. 60.

Kantas iškelia Fenomeną į proto šviesą ir parodo jį kaip Protą, kurį aiškino ir užtemdė Apšvietos mitologija.

V Visuomenės sutarties teoretikai kildino visuotinumą ir ypatingumą, nesuinteresuotumą iš kategoriško egoizmo, nešališką valstybę iš visuotinės individo noro išlikti valios. Kantas parodo, kad šis dorovinio gyvenimo reiškinys numato arba taria esant tiesioginę sąsają su bendrybe, arba visuotinumu, ir kad iš tikrųjų yra tokia sąsaja. Kartu jis parodo visuomenės sutartį, kaip miglotą, prievartinę ir nepakeliamą teoriją. Niekas daugiau rimtai prie jos nebegrižo. Kyla pagunda sakyti, kad Kanto moralinė filosofija arverė šiuolaikiniam žmogui aiškumą jo ilgai, nuo pat šiuolaikinio sąjūdžio pradžios siekto objekto atžvilgiu. Galiausiai jis gali tikrai *mąstyti* tai, ko lig tol galėjo tik norėti: jis gali galvoti, kad jis nėra nei Dievo kūrinys, nei Gamtos dalis, žodžiu, kad jis yra atsiradęs iš savęs paties, yra savo nuosavos laisvės vaikas. Sugebėdamas tiksliai suvokti Dėsnio ir pagarbos fenomeną, šiuolaikinis žmogus laiko si vienodu atstumu nuo krikščioniškojo išganymo ir nuo pagoniškosios laimės: jis pasiekė aiškia ir galutinę savimonę.

Tačiau tebėra vienas keblus dalykas. Tas savitas Visetas, kurio visuomeninės sutarties individas iš pradžių turėjo nepastebėti, kad pasireikštų jo nesuinteresuotas egoizmas ir pagimdytų visuotinę valią, šis savitas Visetas – miestas – yra nepažįstamas ir moralinei sąmonei, kurią aiškina Kantas. Norėdamas elgtis moraliai, žmogus turi elgtis taip, jog galėtų norėti, kad jo elgesio maksima taptų visuotiniu dėsniu ir šitaip taptų visų protinųjų būtybių maksima¹⁶. Kaip moralinė sąmonė jis paprasčiausiai neskiria ypatingo politinio darinio, kuriam priklauso. Tiek šiapus, tiek ir anapus Pirėnų, tiek šiapus, tiek ir anapus Reino tas pats dėsniis reikalauja tokios pačios pagarbos. Neaišku, kaip nepasitelkus papildomos savavališkos hi-

¹⁶ Žr. Kantas I. *Dorovės metafizikos pagrindai* / vert. K. Rickevičiūtė. – Vilnius: Mintis, 1980, p. 52.

poterės būtų galima parodyti, jog egzistuoja teigiamas ryšys tarp grynojo dėsniio bendrybės ir politinio darinio ypatingumo. Lygiai kaip visuomeninės sutarties teoretikai peršokdavo nuo individo prie politinio darinio savavališku šuoliu, lygiai taip pat, atrodo, Kantas gali peršokti nuo protinųjų prigimties visuotinumą prie politinio darinio ypatingumo tik tuo pačiu savavališku šuoliu, bet priešinga kryptimi.

Šis keblumas „plačiąja prasme“ yra tik keblumo „pagal turinį“ išraiška, kuri mus nuveda į pačią Kanto moralinio mokymo širdį.

Kantas, kaip žinome, rimtai pritaria galimybei, kad joks tobulas paklusnumo dėsniui aktas dėl grynos pagarbos dėsniui, kad joks tobulas grynos valios aktas niekada nebuvo atliktas. Bet, jei žmogus jaučia, – galima beveik sakyti, iš prigimties¹⁷, – pagarbą dėsniui, nesuprantama, kodėl jis neturėtų jo gerbti visada? Būtent todėl, kad laisvė, vadimasi, ir dėsniis, yra iš pašaknų atskirti nuo prigimties, mes nesugebame įsivaizduoti, kokią galią prigimtis gali turėti dėsniui ir laisvei, kad neleistų žmogui nuosekliai ir tobulai jiems paklusti. Į moralinę klaidą negalima žiūrėti kaip į žemųjų prigimties dalių prievartą aukštesioms prigimties dalims, prievartą, kurią kursto intelekto aptemimas, kaip tai daro antiikinė moralinė filosofija, kuri šiuo klausimu rimtai paremia moralinė katalikų teologija, kuri dar užsimena ir apie „žaizdą“, kurią mūsų prigimčiai padarė gimtoji nuodėmė. Prigimtis negali parūpinti sąsajos tarp dviejų nesutariančių dalykų, nes ji yra vienas iš jų, ir tikrai vienas iš jų.

Kantas siekia įveikti šį keblumą pasitelkdamas tai, ką jis vadina „radikaliu blogiu“. Pastarąjį pirmiausia sudaro teisingos tvarkos motyvų apvertimas. Užuot prisiderinęs prie dėsniio, kaip pakankamo savo veik-

¹⁷ „Sekant mūsų prigimtimi, laimė mums, kaip nuo jauslumo objektų priklausantioms būtybėms, – tai pirmia ir yra tai, ko mes besąlygiškai trokštame. Būtent tai, sekant mūsų prigimtimi (jei apskritai norima taip vadinti tai, kas mums įgimta) kaip protu ir laisve apdovanotų būtybių, yra toli gražu ne pirmasis ir ne besąlyginis mūsų maksimalių objektas, bet jis yra *vertumas būti laimingam*, t. y. visų mūsų maksimalių atitikimas moralės dėsniui“ (Kant I. *Religija vien tik proto ribose* / vert. R. Plečkaitis. – Vilnius: Pradai, 2000, p. 65).

mų motyvo, žmogus ieško kitų motyvų, gautų iš savimeilės, ir leidžia dėsniui nukristi iki priemonės lygmenų¹⁸. Šią klaidą, kurios buveinė ir kūrėjas yra protas, nepaprastai sunku suprasti:

Bet šio mūsų valios išsiderinimo atsižvelgiant į būdą, kuriuo subordnuotos paskatos įskiriamos į aukščiausiąją maksimą, kilmė prote, t. y. šis polinkis į blogį, lieka mums nepasiekiamas, nes juo pačiu mes turime būti pakaltinti; vadinasi, minėtas visų maksimų vyriausiasis pagrindas ir vėl reikalauja priimti blogąją maksimą. Blogis galėjo kilti tik iš moralinio blogio (o ne vien todėl, kad mūsų prigimtis ribota); ir vis dėlto pradinis įgymis (kurio niekas kitas, išskyrus patį žmogų, negalėjo pagadinti, jei jis šiuo pagadinimu turi būti pakaltinamas) yra gėrio įgymis; vadinasi, nežinome jokios mums suprantamos priežasties, dėl kurios pirmiausia mummyse galėjo atsirasti moralinis blogis¹⁹.

Radikalusis blogis, kaip suprantame, yra nesuvokiamas, nes yra atsiradęs iš laisvo akto, žodžiu, yra pirmas, jo neįmanoma paaiškinti, nes būtent jis aiškina. Vis dėlto kodėl grynasis praktinis protas turėtų nusigręžti nuo vienintelio jam pakankamo motyvo?

Po ką tik mūsų pateiktos ištraukos Kantas priduria, kad šis nesuvokiamumas yra „išreikštas“ Biblijos pasakojimo apie pirmąjį nuopuolį charakteriais. Taigi ar Kantas, kuris atskleidė racionalią Apšvičios mitologijos prasmę, norėdamas rasti savo moralinės filosofijos nuoseklumą turi grįžti prie krikščioniškojo dogmatizmo? Kaip žinome, į Bibliją čia žiūrime ne iš dogmatikos perspektyvos, kaip į objektyviai apreiktą Dievo žodį, bet paprasčiausiai kaip į aibę „istorijų“, kurių mums rūpi tik praktinė reikšmė, galia mus padaryti geresnius, kaip išraiškinių, įtaigių ir pamokomų paveikslų rinkinį. Anot Kanto, pirmojo nuopuolio pasakojimas mums aiškiau atskleidžia moralinio blogio pobū-

¹⁸ Ten pat, p. 64 ir 61.

¹⁹ Ten pat, p. 62.

dį, o mokymas apie radikalųjį blogį mums parodo tikrąją ir racionaliąją šio pasakojimo prasmę.

Ar mes tikrai padarėme pažangą? Jei racionalus aiškinimas yra nesu-protamas, jei protas nesupranta pats savęs, iš tikrųjų sunku įžiūrėti, kokios pagalbos galima laukti iš religijos, kuriai iš pat pradžių nebuvo suteikta jokios superracionalios galios! Vietoj proto ir religijos, aiškinaučių vienas kitą, – vienas atneša piešinį, kita – spalvą, jei galima taip sakyti, – ir mes, ko gero, turime tik sterilų religijos, kuri atsisakė tiesos, ir proto, kuris nesugeba paaiškinti, sugretinimą.

Tad galime savęs paklausti, ar krikščionių, pirmą kartą arba dabartinės, nuodėmės dogma, arba paslaptis, nėra paradoksaliai aiškesnė už Kanto mokymą apie radikalųjį blogį. Kad ir koki šios paslapties aiškinimą mums pasiūlytų autoriteingas teologas arba avantūristiškas pasaulietis, jis būtinai numato tam tikrą žmogiškąją situaciją: nuodėmė sutampa su žmogaus veikla tikrąja to žodžio prasme, su veikla, kurią sudaro svarstymas apie save patį – *deliberare de seipso*. Sudėtingumas ir neapibrėžtumas gėrio, kurio siekiame, nes noras – svarstymo medžiaga – supaprastėja ir kristalizuoja į dvi priešškas gėrio rūšis, iš kurių reikia rinktis darant pirmąjį sprendimą²⁰, kuris, jei galima taip sakyti, yra lemiamas visiems kitiems sprendimams: kiekvienas – šėtonas, Adomas, bet kuris žmogus – iš pradžių, taip pat ir kiekvieną savo veiklos akimirką turi rinktis tarp mažiausio ir riboto gėrio, Dievo, kuris yra čia per jo ties, ir begalinio, bet tolimo ir reiklaus gėrio, Dievo, kuris yra čia per jo įstatymą ir jo malonę. Nesinorėtų čia nieko sakyti, kas pašalintų teisingą pasibaisėjimą, kurį turime jausti nuodėmei, bet, susidūrus su tokiu pasirinkimu, turi būti leista dvejoti. Dvejonė turi būti leista bent jau ta prasme, kad, jeigu yra svarstymas, yra ir dalykas, arba motyvas, kuris svarstomas. Beje, Dievas negali mums uždrausti šių veiksmų – pavyzdžiui, valgyti vaisių nuo pažinimo medžio, – kaip ir tų, kuriuos mums leidžia daryti ir netgi reikalauja daryti mūsų prigimties, arba draudimas

²⁰ Žr. Saint Thomas, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 89, art. 6, Resp.

neturėtų objekto. Kaip traukiamos ir sutrikusios prigimtys, mes gyvename, svarstome ir klystame dėl gėrio. Žmogus yra protingas gyvūnas, o nuodėmė – tai protaujant padaryta bloga išvada.

Bet Kanto protas nesvarsto, jis leidžia įstatymus. Jis duoda įstatymą sau pačiam; jis nepripažįsta nieko aukštesnio už save, antraip jis nebūtų autonomiškas; jo pakankamas motyvas, pagarba, neturi jokio ryšio su motyvais, jaudinančiais žemiau esančią prigimtį. Kaip galėtų jis kada nors teikti pirmenybę pastariesiems, o ne sau?

Įdomioje pastaboje, randamoje veikale, kuriuo paremtas mūsų tyrimas, Kantas stengiasi priversti tradicinę moralinę filosofiją pripažinti nesuprantamumą, kurį pripažįsta jo naujasis mokymas:

Visiškai įprastinė yra moralės filosofijos prielaida, kad egzistavimą žmogui to, kas doroviškai bloga, visai lengva paaiškinti, būtent: iš vienos pusės – jausinių paskatų stiprumu, iš kitos pusės – proto paskatų (pagarbos dėsniui) nepajėgumu, t. y. *siipnumu*. Bet tada tai, kas doroviškai gera (moraliniame igymyje) žmogui, dar lengviau paaiškinti, nes vieno suprantamumas visai negali būti mažomas be kito suprantamumo. Tačiau šiuo atveju lieka visiškai nepaaiškinamas proto sugebėjimas grynai dėsniui ideja susidoroti su visomis priešingai siekiančiomis paskatomis; vadinasi, taip pat nesuprantama, kaip jausinės paskatos gali nugalėti taip išvalgiai paliepiantį protą. Juk jei visas pasaulis elgtųsi pagal dėsniui potvarkius, būtų galima sakyti, kad viskas vyksta pagal natūralią tvarką, ir niekas nė nemanytų klausti to priežasties²¹.

Keista matyti, kaip Kantas atsisako pačios savo mokymo apie moralę esmės ir apsimeta nesuprantąs, iš kur protas turi galią įsakinėti, kai tuo tarpu visos filosofijos tikslas yra tik tai nustatyti. Bet jis tvirtina, kad įstatymų leidžiamoji proto galia, kurią jis paskelbė aukščiausia, yra nesuprantama tik todėl, kad galėtų paskelbti vienodai nesuprantamu tai,

ko, filosofijos terminais kalbant, pirmą kartą minties istorijoje yra tikrai neįmanoma suvokti: suinteresuotų, arba prigimtinių, motyvų galios protui. Paskutinysis gudriai naivos pastabos sakinyvis pripažįsta, kad niekam neateitų į galvą netgi klausti apie bendro paklusnumo bendram dėsniui priežastį todėl, kad kiekvienas galėtų suvokti įstatymų leidžiamąją proto galią, kurią pirmasis nustatė Kantas.

VI Tačiau ar veiksmingas dėsniui įgyvendinimas negalėtų reikšti priešingybės, nes įstatymas galioja kaip įstatymas, kai yra atskirtas nuo realybės, nuo „prigimties“? Hegelis labai giliai išanalizavo, kaip to, ką jis vadina moraline pasaulėžiūra, atveju kiekvienas momentas virsta savo priešybe²². Ne mano reikalas čia toliau plėtoti ar patvirtinti Hegelio Kanto kritiką, o dar mažiau – tiesiog juokingai – pasiūlyti naują kritiką. Bet ankstesnės pastabos mus skatina skubiai kelti mums rūpimą klausimą: ar Kantui sekasi galvoti apie žmogaus fenomeną derinant jį su grynuoju dėsniu, radikaliai atskirtu nuo gamtos. O jei nesiseka, ar ne visa šiuolaikinė santvarka su visa jos savimone išsaugo kai ką iš esmės nemąstomo arba dar nemąstyto?

Jei ankstesnis paragrafas šį tą reiškia, kyla pagunda padaryti išvadą, kad pagarbos fenomeno nepakanka norint paaiškinti žmogaus fenomeną. Kad „kažkas“ verčia laikytis drauge ir kiekviename individe bendrauti prigimtį ir dėsnių ir kad šitai mus atveda prie vienokio ar kitokio tradicinio žmogaus kaip substancijos apibrėžimo – vienintelio būdo, leidžiančio suvokti „prigimties“ galią „laisvei“. Tačiau tokia išvada būtų skubota ir nevisavertė. Ji mums išskyla kaip būtina tada, kai norime pagarbos fenomenui, bendriau kalbant, Kanto moralinio dėsniui doktrinai, ir siekiame nustatyti tradicines mūsų patirties ribas, užuot įžvelgę joje imperatyvų motyvą rizikuoti pakeisti tas ribas.

²² Žr. Hegel G. W. F. *Duvasios fenomenologija* / vert. A. Šliogeris. – Vilnius: Pradai, 1997, VI, C, a ir b.

²¹ Kant I. *Religija vien tik proto ribose*, p. 77.

Teisybė, pats Kantas, atrodo, pasirinko lengviausią kelią. Norėdamas suderinti savo naująją žmogaus sampratą su prigimtinė, arba tradicine, patirtimi, jis pasitelkia neapibrėžtą individo žengsmą į valios šventumą, neapibrėžtą politinio darinio žengsmą į respublikinę santvarką, neapibrėžtą tarptautinės tvarkos žengsmą į amžinąją tvarką. Jis negi kalba apie nesulaikomą prigimties žengsmą į teisės viešpatavimą!²³ Neapibrėžtos pažangos sąvoka atitraukia atgal tradicinės ontologijos ribas tik tam, kad parvirtintų ir sunaikintų Gėrio skalę, atimtų iš Gėrio jo pirmą pradžią vaidmenį žmonių pasaulyje. Kantas griebiasi šio nevaisingo hibrido, drįstame sakyti, tik todėl, kad jis atsitraukia prieš paskutinį jėgų įtempimą, kurį jo kūryba padarė įmanomą. Juk jeigu Protas tikrai yra įstatymų leidėjas, jeigu jo dėka žmonija duoda sau įstatymą, tada, be abejo, pasitvirtins tai, kad įstatymui tikrai paklustama ir kad įstatymas tikrai yra įgyvendintas, jei tikrai kas nors sau nusistatys atitinkamas ribas, kad galėtų aiškinti žmogaus fenomeną. Bet kokias ribas? Dabar aišku, kad netinka nei individualas, nei politinis darinys, nei politinių darinių visuma ir negi nei neapibrėžtai daranti pažangą istorijoje žmonija. Jei protas ir įstatymas iš esmės skiriasi nuo prigimties, jie negali būti veiksmingi „gerinant“ šią prigimtį, padarant žmogų „protingesnį“ arba „dresnį“: tai reikėtų „pagerinti“ žmogiškosios substancijos būvį, vadinasi, sugrąžinti substancijai jos galią. Tada nueitų perniek visas šiuolaikinės filosofijos triušas. Bet jeigu nei individualas, nei miestas, nei žmonija nėra tam tikri reimai, tada fenomeno, kurį išsiaiškino Kantas, įgyvendinimas išveda mus iš pasaulio, paprastai pažįstamo kaip žmogiškasis pasaulis.

Egzistencializmas, kaip pažymėjome, su išpūdingu rimtumu stengėsi rasti naują žmogaus, kaip savime besireiškiančios laisvės, vardą. Hegelis buvo labiau linkęs laikyti arba spręsti, kad šis pasaulis, kaip valstybė, jau

²³ „Vadinasi, galima teigti: gamta nenumaldomai nori, kad teisė galų gale įgautų aukščiausią valdžią“ (Kant I. *Į amžinąją taiką* / vert. G. Žulkaš // Kantas I. *Politiniai traktatai*, p. 143). Paties Kanto tekstas yra ypač griežtas: „Hier heißt es also: Die Natur will unwiderstehlich, daß das Recht die Obergewalt erhalte.“

pati savaime buvo realizacija, padarydamas Kantui tokį patį priekaištą, kokį Montesquieu padarė kitam senam respublikonui: būtent kad jis ieško proto, jo nepažinęs, ir stato Chalkedoną, prieš akis turėdamas Bizantijos pakrantę. Abiem arvejais nebelieka pagarbos įstatymui.

Atrodo, jeigu Kantas išsiaiškino šiuolaikinės patirties fenomeną, tai šis fenomenas mus verčia išeiti iš šio pasaulio, kuriame ši patirtis yra įmanoma.

VII

Prieję šią vietą, mes jau neberandame kelio. Turime sustoti ir peržvelgti mūsų tyrinėjimų vaizdą.

Antraip tikrai kartotume tai, ką patirtis sako pati apie save, jeigu šiuolaikinę savimonę apibūdintume kaip valią atrasti ir išsakyti „veiksmingą tiesą“ apie žmogų ir pasaulį, „realistišką“ valią, kurią ji pergalin-gai priešpriešina „idealistiniam“ troškimui, įkvepiančiam kurti „sivaizduojamas viešpatijas atkampiuose pasauliuose“. Idealistinis troškimas savo kilnią išraišką randa „gerose santvarkose“, kurias sugalvojo graikų filosofai, konkrečiai Platonas savo *Valstybėje*, o savo žemąją išraišką – religijoje, konkrečiai krikščionybėje, „šiame platonizme, skirtingame liaudžiai“. Krikščionybė iš esmės yra žalinga, nes ji padalija žmogų: prie prigimtinių, arba racionaliuųjų, motyvų – grynai žmogiškųjų motyvų – ji prideda kitus motyvus, kurie skelbiai esą angamtiški arba pranokstantys protą. Tad žmogus, priverstas „matyti dvigubai“, nebemoka racionaliai orientuotis pasaulyje²⁴. Žodžiu, dviejų pasaulių yra per daug, „reikėtų tik vieno“²⁵.

Religijos kritika visada lengvai įtikina: visada rasis *unpleasing priests*²⁶. Bet kaip vėl sugrąžinti arba atstatyti žmogiškojo pasaulio vienybę, kaip galima pastatyti suvienytą miestą, kuriame brandos sulaukęs žmogus ieškos savo motyvų tikrai savyje, tai yra savo paties prote? Išskirtinis

²⁴ Žr. Hobbes Th. *Leviatanas*, sk. 29.

²⁵ Žr. šios knygos I skyriaus 31 pastabą.

²⁶ Žr. Hobbes Th. *Leviatanas*, p. 135.

Kanto nuopelnas yra tas, kad jam pavyko parodyti, kaip ir kokiomis sąlygomis toks pasiekimas yra įmanomas nesavavališkai išradinėjant įsivaizduojamą žmogų – paslaugų prigimtinės būklės gyventoją, kuris sukuria socialinę aplinką, kai tik filosofas teikiasi pripažinti jos būtinybę, arba „naują žmogų“, kurį atneš ateitis, – o tik analizuojant moralinį fenomeną, žmogaus santykį su moraliniu dėsniu. Bet dėl keisto perversmo ir dėl erzinančios ironijos tą pačią akimirką, kai Kanto dėka pasiekiamo savo brandą, kartu patiriame daug griežtesnį ir labiau neįveikiamą skilimą nei bet kuris kitas lig šiol žmogaus patirtas skilimas. Dabar mūsų prigimtis ir mūsų laisvė yra negailestingai atskiriamos be jokio suvokiamo žmogiško saito, galinčio vėl sujungti arba bent jau suartinti jas. Dabar žmogaus protas arba laisvė virsta „įsivaizduojama viešpatija“ be jokio ryšio su žmogiškosios prigimties poreikiais ir troškimais, be jokio ryšio su veiksminga mūsų dalios tiesa. Mūsų proto dėsnis yra atskiriamas nuo mūsų prigimties radikaliau ir su didesne puikybe, nei buvo atskirta dieviškoji malonė senovės teologijoje. Iš tiesų žmogui yra sunkiau įžengti į Kanto karalystę nei kupranugariai išlįsti pro adatos ausį!

Galima sakyti, kad Kantas, iš pradžių šitaip atskyręs prigimtį ir dėsni, paskui labai nuoširdžiai ir rimtai stengiasi juos suartinti arba darydamas paguodžiančias išvadas iš empirinės istorijos empirinio stebėjimo²⁷, arba daug giliau išaiškindamas „praktinio proto postulatus“, ypač Dievo buvimo postulatą: kadangi mūsų pareiga yra pripažinti galimybę galutinės harmonijos tarp prigimties ir dėsni, tarp laimės ir dorovės, mūsų pareiga yra ir pripažinti Dievo buvimą. Ši harmonija yra įmanoma tik su išlyga, kad Dievas yra²⁸.

²⁷ Kaip žinome, jo amžininkų susidomėjimas, šitaip atsiradęs Prancūzijos revoliucijos metu, jam atrodė esąs įtikinamas žmonijos „moralinio nusiteikimo“ įrodymas. O empirinis stebėjimas paremia arba nepriėstarauja „neapibrėžtos pažangos“ idėjai. Žr. šios knygos VI skyriaus 6 paragrafą.

²⁸ Žr. Kantas I. *Praktinio proto kritika*, d. 1, kn. 2, sk. 5.

Bet jei galime ir turime tikėtis, kad Dieve ir Dievo dėka sutaikysime prigimtį ir dėsni, laimę ir dorybę, tada, atrodo, tikėjimas ir vylimasis Dievu, o ne pagarba dėsniui, tampa pirmuoju grynojo praktinio proto motyvu. Kaip žinome, Kantas atmeta šią išvadą²⁹. Jis netgi nuolina tiek, jog rašydamas daro skirtumą tarp subjektyvaus moralinio būtinumo ir objektyvaus moralinio būtinumo ir pabrėžęs, kad „moraliai būtina pripažinti Dievo buvimą“, jis netgi teigia, kad tai „nėra pareiga, nes negali būti pareigos pripažinti kokio nors daikto egzistavimą (kadangi tai liečia tik teorinį proto taikymą)³⁰. Ši aliuzija į *Praktinio proto kritiką* mums primena, kad, norėdami atmesti Kanto moralės filosofiją, kartu turėtume atmesti jo filosofiją apskritai, vadinasi, konkrečiai *Grynojo proto kritiką*. Mes turime atmesti juokingą prielaidą, bet negalime atsisakyti naudotis savo protu. Kantas čia teigia, kad mūsų pareiga yra tikėti egzistavimu kokio nors daikto, kurio egzistavimą mums uždrausta teigti. Jis mums sutvarko proto veiksmą, proto, iš kurio jis pašalina pirmąją sąlygą, kuri taip pat yra pirmoji jo sąlyga. Jis mums primeta pareigą būti labai nesąžiningiems. Šis prigimties ir laisvės atskyrimas ne tik neišlaisvina mūsų nuo pasidalijimo tarp šio ir kito pasaulio, bet šis pasidalijimas įsismelkia į žmogaus veiksmo, į paties elementariausio proto veiksmo – sprendimo, liečiančio kokio nors daikto egzistavimą, – širdį ir į aukščiausią žmogaus proto veiksmą, – nes tas daiktas yra Dievas.

VIII Moralinis dėsnis, pasak Kanto, yra grynai formalus. Jis turi vertę vienam žmogui tik tada, kai gali turėti vertę visiems ir jį apibrėžia apibendrinimas (*généralité*) arba apibendrinamumas (*généralisabilité*). Nedvejojant galima sakyti, kad šitaip paverstas suvisuotina-

²⁹ „Šito taip pat nereikia suprasti taip, kad būna pripažinti Dievo buvimą kaip *kiekvieno privaldėjimo apskritai pagrindą* (juk šis pagrindas, kaip pakankamai buvo įrodyta, remiasi vien tik paties proto autonomija)“ (ten pat, p. 149).

³⁰ Ten pat, p. 149.

mo priesako branduoliu jis kondensuoja tai, kas visoje moralėje iš tikrųjų yra moralu, kad jis izoliuoja ir konsoliduoja universalią moralės formą, atskirdamas ją nuo konkrečių ir kintamų turinių, kad jis apibrėžia pirmąją, ir vienintelę, tikrai universalią, racionalią ir žmogišką moralę. Ir negalima sakyti, kad tada visi žmonės atsiduria Montesquieu vienuolių padėtyje ir desnį myli tik tiek, kiek jis engia jų prigimtį, nes jie myli desnį dėl jo paties, tikrai dėl jo paties, arba veikiau jį gerbia jo nemylėdami, nes jis nemylėtinas. Joks polinkis, kylantis iš jų prigimties, jų nesieja su šiuo desniu, visiškai atskiru nuo jų prigimties.

Bet jeigu moralinis desnis savyje ir per save patį, taip sakant, savo statiniu apibrėžimu, yra visiškai atskirtas nuo prigimties, pastaroji vertčia pripažinti jo dalyvavimą, kai desnis veikia aktualiaime moraliniame akte. Kai moralinis veiksnys apibendrina savo veiksmo maksimą norėdamas įsitikinti, ar ji atitinka visuotinį desnį, ir norėdamas ją padaryti tokią, jis atlieka protinį bandymą, suformuluoja hipotezę apie realų kitų žmonių elgesį, vadinasi, apie jų prigimties savybes ir, žinoma, atsižvelgia į tai, ką jis žino apie savo paties patirtį. Kantas tai atvirai ir išsamiai išdėsto antrame savo *Dorovės metafizikos pagrindų* skyriuje. Labai kategoriškais ir universaliais terminais suformulavęs pareigos imperatyvą³¹, jis pateikia keturis pavyzdžius, kuriais visuotinį desnį jis tam tikra prasme padaro veiksnų (*opérationnelle*). Kaip komentatoriai dažnai tai parodė, kiekvieną sykį jis teisingo desnį pasitelkęs perdėm empirinius argumentus apie žmogaus prigimties sandarą, argumentus, kartais daug glaudžiau ir nesuprantamiau empiriškus už tuos, kuriuos iškelia aiškšten tradicinė moralė. Pavyzdžiui, kalbėdamas apie savižudybės draudimą, kuriuo tradicinė dorovė teigia, kad tai, kas Dievo duota, gali būti pasiimta atgal tik Dievo, jis pasitelkia „jausmą, kuris turėtų skatinti ją [gyvybės plėtotę] palaikyti“³². O žmogui, kuris labiau mėgsta smagų dyki-

nejimą, o ne savo prigimtinių sugebėjimų naudojimą, Kantas atsikerta, kad, „kaip protinga būtybė, jis būtinai nori, kad visos jo galios būtų ugdomos, nes jos jam juk ir duotos tam, kad būtų siekiama visokeriopų tikslų“³³. Tai daugmaž tas pats, ką sako graikai, ypač žmonijos „mažametystės“ moralistai.

Kartu šis visuotinis moralės desnis, kuris yra veiksmingas ir pateisinamas tik natūralios realybės dėka, apie kurią jis nenori nieko žinoti, prieštarauja kiekvienai moralei, kai ši realybė verčia ją daryti išimtinę iš savo taisyklės: turiu sakyti teisybę, net jeigu taip įduočiau nekaltą žmogų į tirono žandarų rankas³⁴. Norėdamas teigti ir pateisinti praktinį visuotinio desnio įgyvendinimą, Kantas kartais remiasi igimtais žmogaus polinkiais (prieštaraudamas desnio principui), kartais šturkščiai atsisako jų paisyti (ir tada pažeidžia mūsų spontanišką moralės jausmą). Ši pastaba yra kritinė, nes ji išpėja, kad Kanto moralės analizė, tiek Montesquieu dorybės idėjos konstrukcijoje, tiek visuomenės sutarties teoretikų prigimtinės būklės aprašymuose yra esminis pramanas (*artifice*): ji leidžia arba neleidžia prieti prie Fenomeno jo desnio aspektu arba jo prigimties aspektu ir tai daro su aukščiausiu savavališkumu, kurio vienintelis tikslas yra galiausiai sukurti gryną desnio idėją.

Bet jeigu desnio idėja yra toks pramanas, tada pagarba desniui negali būti šis grynas fenomenas, kurį matome jame. Tai, ką Kantas vadina pagarba, neįveikia radikaliai originalia ir pranašesne ją sudarančių dalių analize dviejų pagrindinių, traukos ir stūmos, „persekiavimo“ ir „bėgimo“, tendencijų³⁵, kurios dalija ir tvarko prigimtį ir netgi apibrėžia jos santykį su žmogumi. Pagarba desniui nėra grynas motyvas, iš tikrųjų atskirtas nuo prigimties; tai yra Kanto sukurtas

³³ Ten pat, p. 54.

³⁴ Žr. *Sar un prétendu droit de mentir par humanité* (1797) veikalė *Théorie et pratique* ir *Doctrine de la vertu*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968, livre I, section II, § 9, „Du mensonge“.

³⁵ Žr. Montenis M. *Essé* / vert. D. Drobylytė. – Vilnius: Mintis, 1983, kn. III, sk. 8.

artefaktas, pats genialiausias, tikėtiniausias iš kada nors žmogaus sugalvotųjų, taip pat kilniausias, norint įtikinti žmogų, kad jis gali būti, kad jis yra savo proto sūnus, kurio nesuteršė joks sąlytis su pagoniška prigimtimi.

Žinoma, galima sakyti, kad kaltinimas pramanu yra labai neteisingas, kad Kantas iškelia galimybę, slypincią žmogaus, kaip protingos būtybės, apibrėžime, arba, teisingiau, kad jis iš šio apibrėžimo daro loginę išvadą. Išties, jei žmogus yra taip apibrėžtas, tada protas natūraliai yra pirmasis žmogaus veiksmų principas³⁶; ir žmogus vadovauja savo veiksmams savo praktiniu protu: *imperare est rationis*³⁷. Atrodo natūralu, remiantis šiais konstatavimais, suformuluoti galutinius teiginius: žmogaus veiksmams vadovaujanti taisyklė yra protas; jis vadovauja jiems remdamasis dėsniu, kuris apibrėžiamas kaip grynas proto vadovavimas. Kanto moralė šia prasme yra tik išvadų darymas iš žmogaus apibrėžimo, kurį sukūrė graikai ir patvirtino krikščionybė, nepripildant jokių atsitiktinių hipotezių. Tiksliau: Kanto moralė savavališkai atmeta papildomus elementus, be kurių moralės fenomeno negalima tiksliai aprašyti. Mes galime mielai priimti žmogaus ir proto lygybę kaip išeities tašką. Bet kaip mes kada nors įrodysime, kad praktinis protas gali būti grynas ir pats vienas gali apibrėžti valią, jei praktinį protą apibrėžiame šiuo sugebėjimu, jei tariame, kad yra kai kas tokio, kaip grynas praktinis protas? Ar todėl, kad dėsnis yra laisvės *ratio cognoscendi*, mes laisvę pažįstame jo dėka? Bet jei dėsnis yra mūsų artefaktas, o visai ne proto faktas? Iš tikrųjų ši lygtis yra neaiški ir miglota. Praktinis protas mums iš karto pristato šį negryną apibrėžimą: jis svarsto visus dalykus, įskaitant pirmiausia žmonių veiksmus, atsižvelgdamas į gėrį ir į jo priešybę, todėl proto priesakai, kad ir kokie jie galėtų būti, turi būti pagrįsti šiuo prigimtinio „persekiavimo“ ir „bėgimo“ principu: reikia daryti gera (arba: gėris yra tai, ką reikia daryti); reikia vengti

blogio (arba: blogis yra tai, ko reikia vengti)³⁸. Vienoje pastaboje Kantas pabrėžia gėrio dviprasmiškumą, norėdamas apraудoti jį³⁹. Bet šis dvigubas dviprasmiškumas yra pirmasis žmogiskasis fenomenas; jis apibūdina žmogiskąją moralinio fenomeno patirtį. Proto užduotis, ko gero, yra iširti šį sudėtingumą, užuot kūrus artefaktą, kuris pašalina dvi dviprasmybes ir įveikia žmogiskosios tendencijos suskilimą, užuot formulavus ir teigus dėsnį, kuris kondensuoja visą moraliskumą ir nusivedžia į „prigimties“ arba „savimeilės“, arba „asmeninės laimės“⁴⁰ išorinę arba vidinę tamsą gėrio ir blogio pasauli, kuriame mes vis dėlto gyvename ir esame. Iš tiesų žmogaus protas yra ne mažiau sprendžiantis nei įstatymus leidžiantis arba imperatyvus. *Rationis est imperare*, bet taip pat: *rationis est deliberare*. Ir jis įsakinėja veiksmams tik todėl, kad sprendžia šiame pasaulyje arba apie šį pasaulį, į kurį jis žiūri *sub ratione boni*.

Žinoma, gėrio pasaulis, įvairių gėrio ir blogio rūšių pasaulis, yra kupinas netikrumų ir sudėtingumų. Visų pirma iš esmės žmogiskos gėrio rūšys yra priklausomos nuo siekinių, nuo varžytynių antžmogiško gėrio rūšių, kurias žada religija, nuo varžytynių, kurios baugina protą ir gniuždo valią, šitaip be paliovos nustumdamos žmogų į mažametystės būvį, iš kurio jis nori išėiti. Bet stengtis, kaip tai daro Kantas, su didesne aistra ir

³⁸ „<...> bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus: omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, Bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeeptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praeeptum legis naturae <...>“ (ten pat, Ia IIae, q. 94, art. 2).

³⁹ „Be to, posakis *sub ratione boni* taip pat yra dviprasmis. Juk jis gali reikšti: mes ką nors įsivaizduojame esant gera, kad ir kadangi mes to *geidžiame* (norime); bet gali reikšti ir: mes to *geidžiame* dėl to, kad tai *įsivaizduojame* esant *gerai*; tad arba geismas yra objektas kaip gero sąvokos apibrėžimo pagrindas, arba gėrio sąvoka yra geismo (valios) apibrėžimo pagrindas; juk *sub ratione boni* pirmuoju atveju reikštų: mes ko nors norime, remdamiesi gėrio *ideja*, o antruoju atveju – *dėl šios idėjos*, kuri turi būti pirmesnė už norėjimą kaip jo determinantas“ (Kantas I. *Praktinio proto kritika*, p. 77).

⁴⁰ Ten pat, p. 34.

³⁶ Saint Thomas, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 1.

³⁷ Ten pat, Ia IIae, q. 17, art. 1.

didesniu griežtumu nei bet kuris kitas šiuolaikinis filosofas prieš jį, tai reikėtų, norint neutralizuoti tą siekinį ir tas varžytynės, išplėsti žmogaus gyvenimą iš gėrio plotmės ir klausimo, tai reikėtų išplėsti žmogų iš, tiesą sakant, žmogiškojo pasaulio. Mažametystės būvyje žmogus gyveno tarp dviejų pasaulių ir kartais pagalvodavo, kad vienu iš jų yra per daug. Šiuolaikinės filosofijos triūso deka jis įgijo autonomiją ir atsisakė kito pasaulio, bet prarado šį pasaulį.

IX Skaitytos, kuris sekė mane ligi šiol ir kuris galbūt yra pasirengęs tarti, kad Kanto žmogiškojo pasaulio aprašymu galima abejoti, šis skaitytos, be jokios abejonės, atmes idėją, kad toks moralinis dėsniš, kokį sukūrė Kantas, iš esmės yra artefaktas, neturintis pakankamo pagrindo žmogaus fenomene ir yra padarytas pagal „suinteresuotą“ projektą, tai yra projektą, kurio negalima paimti su tiesos paieškomis.

Maža buvo žmonių, tiek atsidavusių tiesos paieškoms kaip Kantas; dar mažiau jų toms paieškoms panaudojo sugebėjimus, panašius į Kanto sugebėjimus. Vadinasi, jei mums kyla jausmas, kad jis veda į šalį nuo jos ir kad šis nuklydimas yra proporcingas jo moraliniam įkarščiui bei protinei galiai, tai mums kyla įsakmus troškimas suprasti šį nuklydimą. Ar turime mes priimti domėn kaip *factum brutum*, kad „Kantas suklydo“, ir lyg niekur nieko traukti toliau?

Jeigu norime susidaryti išsamų mūsų tyrinėjimo vaizdą, jei atsigręžę į nueitą kelią bandome sekti mūsų minties eigą, kaip atramą ir žiburį randame dažnai minėtą Nietzsche's formulę; ir mes vėl kartojame, kad šiuolaikinė sąmonė mūsų gyvenamą Žemę laiko „askezės žvaigžde“. Šis apibrėžimas yra geriausias, nes jam būdingas dviprasmiškumas, verčiantis mus judėti į priekį ir nurodantis varomąją jėgą, kuri mūsų istoriją padaro panašią į upę, norinčią pasiekti pabaigą – *einem Strom ähnlich der ans Ende will*⁴¹. Dėsnis, griežtas dėsnis, kurio valdoma sukasi ši

žvaigždė, yra tai, ko šiuolaikinis žmogus nori išvengti: jis yra tai, kas bendra pagoniškai ir krikščioniškai dorybei, jis yra praeities forma ir fatališkumas, kuriuos patieka po savęs šiuolaikinės laisvės, Montesquieu išliaupsintos anglų laisvės, pažanga. Bet šis dėsnis, šis griežtas dėsnis, taip pat yra tai, ką šiuolaikinis žmogus galiausiai nori įgyvendinti, Kanto paskelbtas nekaltas savęs pagimdymas, protas, išvaduotas nuo prigimties, taip pat ir nuo Dievo; šis dėsnis, kurį sau duoda žmogus, yra jo naujosios laisvės įrankis. O pagrindinė Rousseau vieta šiuolaikinėje sąmonėje visų pirma priklauso nuo to, kad jis aprėpia abu dėsnio aspektus ir abu jo sukeliamus polinkius: jis vengia jo ir siekia jo kone su vienoda aistra. Dėsnis jį varo iš proto.

Pirmame skyriuje aš išsamiau ištyriau, kaip Montesquieu suformulavo „dorybės“ sąvoką ir kaip jo analizė papildė ir išstabilino numanomą kūrinį, kurį sukūrė politiniai ir dvasiniai Europos sluoksniai, kurie sąveikaudami gludino vienas kitą. Tiesus ir arviras konfliktas tarp pasaulietinio politinio darinio ir Bažnyčios, tarp pilietinio didžiadvasiškumo ir krikščioniškojo nuolankumo pamažu atvėrė kelią bendro dviem dorybės tipams vardiklio sukūrimui, bendro vardiklio, kuris įkūnija ir įtvirtina jų abipusę vienas kito kritiką: „dorybė“ tada atskiriama nuo jos specifinio, pilietinio ir krikščioniškojo, motyvo⁴².

Man atrodo, kad Kanto dėsnis yra šio dialektinio abiejų dvasinių sluoksnių proceso kita versija, kitas kūrinys, kitas rezultatas. Arba galbūt tai yra tas pats rezultatas, kuris vertinamas kitu požiūriu: į dėsnį žiūrima pagarbiai. Dorybingasis, pasak Kanto, yra tam tikra prasme nepaprastai nuolankus: jo pagarba dėsniai „*palaužia* pasipūtumą“⁴³, kuriuo kiekvienas siekia būti patenkintas savimi ir norėti patenkinti savo troškimus; tuo tarpu didžiadvasiškas žmogus yra daug pranašesnis už savo būties sąlygas, už savo „aplinkybes“ ir priklauso tikrai nuo savo proto. Gerbdamas dėsnį, kurio kūrėja yra jo laisvė, Kanto žmo-

⁴² Žr. šios knygos I skyriaus 8–11 paragrafus.

⁴³ Kantas I. *Praktinio proto kritika*, p. 92–93.

⁴¹ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Vorrede § 2, Stuttgart, Kröner, 1964.

gus tam tikra prasme yra žemesnis už šią laisvę, bet jis tikrai yra pranašesnis už savo prigimtį. Jis nuolankiai, pagarbiai pripažįsta savo nuosavą suverenumą.

Kanto nuveiktas darbas su abiem žmogaus sielos polinkiais arba abiem dorybėmis skiriasi nuo Montesquieu nuveikto darbo. Kad ir koks būtų pastarojo sumanymas, kad ir kokia būtų pastarojo dvasia, jis sukuria „dorybės“ figūrą pasitelkęs tam tikrą geometrinę užklotinę (*superposition*) arba aritmetinį apskaičiavimą (mes matėme, kad kalbama apie tam tikrą bendravardiklio radimą): tai karikatūra, skirta sukelti nežmoniško keistumo įspūdį, ir glaudusiai išreiškiamą epigrama. Kita vertus, Kantas iš tikrųjų išranda naują moralinę sąvoką perinterpretuodamas žmogiškąją patirtį arba kai kuriuos jos aspektus. Galima netgi sakyti, kad „Kanto moralė“ po graikų ir krikščionių yra vienintelė nauja moralės doktrina. Montesquieu nepasiekiamu gilumu ir nuodirdumu jis įsigilino į vidinę medžiagų apykaitą, kurią sukėlė dviejų dorybių susitikimas, nes Montesquieu buvo aiškiai, jei ne atvirai, vien nos iš jų pusėje – jis palaikė Epameinondo didžiadvasiškumą. Rousseau atvėrė Kantui akis į kuklius gyvenimus.

Kas sudarė pagoniškąją didžiadvasiškumą? Didžiadvasis žmogus žino, kad jis sugeba atlikti didžiausius žygius ir yra vertas didžiausios pagarbos, tačiau jį jis ne itin vertina, nes pranoksta pagarbą, kurios yra vertas. Kadangi jis yra santūrus savo triumfo valandą, jis nenusimena ir nelaimėi užklupus: jis pranašesnis už likimą. Jis lengvai užmiršta jam padarytus darbus, nes jie reiškia jo priklausomybę, bet jis mielai yra geradariškas, nors ir niekina daugumą žmonių, o savo santykiuose su jais naudojami ironija, kad nuslėptų savo pranašumą. Tuos skirtingus bruožus, kuriuos pasiskolinau iš Aristotelio⁴⁴ kanoninio portreto, į vieną sujungia tai, kad didžiadvasiškas žmogus yra iš esmės ir realiai savipakankamas: jam nereikia nieko kito. Būtent tai ir puola krikščioniškoji kritika. Galima pažymėti, kad šventasis Tomas aiškina įvairius Aristote-

⁴⁴ Aristotelis, *Nikomacho etika*, 1123b–1125a 17.

lio parodytus bruožus, galima sakyti, su krikščionišku kilnumu, jei ne su didžiadvasiškumu, ir pabrėžia, kad *magnanimitas et humilitas non sunt contraria quavis in contraria tendere videantur* („didžiadvasiškumas ir nuolankumas nėra priešiški vienas kitam, nors atrodo linkstą į priešingas puses“), kiek toliau priminęs, kad, pasak Aristotelio, didžiadvasiškam žmogui nereikia nieko, patikslina, kad kiekvienam žmogui visų pirma reikia Dievo pagalbos, paskui kitų žmonių pagalbos⁴⁵. Iš tiesų krikščionių nuolankumas, galima sakyti, stačiai perkerta antikinį didžiadvasiškumą, nes jis reiškia esminę žmogaus priklausomybę: kiekvienas turi aiškiai žinoti ir stipriai jausti, kad jis gavo ir toliau gauna savo gyvybę ir būti iš kažko kito nei jis pats. Galima įsivaizduoti įvairių rūšių garbingų formuliuojamą kompromisą tarp šių dorybių, tarp šių dviejų moralės rūšių arba širdies pakraipų, kurias šios dorybės glaudusiai apibendrina, – šventojo Tomo pasiūlyta formulė yra kartu ir pati kukliausia, ir pati kilniausia, – bet negali būti derinio, kuris išsaugotų kiekvienos iš jų esmę arba tai, kas svarbiausia. Tad jų santykis, jei tai nėra karas, neišvengiamai yra abipusis jų sąveikavimas. Ir kai kurie didieji, galbūt svarbiausieji, šiuolaikinės Europos sąmoningumo reiškiniai yra šio sąveikavimo skirtingi padariniai, pavyzdžiui, Hamleto figura arba Kanto moralė.

Didžiadvasiškas žmogus ženklima ir, taip sakant, įkūnija didžiulę prigimties galią. Tik nuo to priklausoma jo elgesys, toks keistas ir piknantis krikščionio arba mūsų šiuolaikinių žmonių akims. Jis įgyvendina tikrą pačią aukščiausią žmogaus sielos galimybę, o panieka, kurią jis jaučia daugumai, su ją slepiančia ironija yra, trumpai sakant, neišvengiama šio natūralaus fakto pasekmė. Iš prigimties – jei nesekame sau pasakyti – tas, kuris yra tikrai pranašesnis, būtinai ir teisėtai niekina tą, kuris yra tikrai žemesnis.

Pagonims evangelijos seka būtent tokias „pasakas“. Krikščionis jos moko, kad pasaulis, kuriame prigimtis atskleidžia, tarkime, šias sąvaybes, yra tik „pasaulis“, arba „šis pasaulis“⁴⁶, kurio kunigaikštis yra Šėtonas, ir

⁴⁵ Saint Thomas, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 129, art. 3 ir 6.

⁴⁶ Žr. Jn 12, 25; 15, 18–19.

kad yra kitas pasaulis, kuriame nelygios sielos yra vienodi Dievo kūriniai, Dievo, kuris nori jas visas išganyti, ir kurios yra vienodai vertos Dievo meilės. Evangelijos netgi moko, kad Dievas ironija, sutrikdancia didžiavasiškų žmonių ironiją, paskirstė malonės dovanas visai nesistengdamas išlaikyti nė menkiausios proporcijos su gamtos dovanomis ir atskleidė neišmanėliams ir mažiausiems tai, ką nuslėpė nuo išmintingųjų ir galingųjų⁴⁷. Tad nuolankumas dera visiems žmonėms, kurie yra vienodi Dievo valdiniai, nes yra jo kūriniai⁴⁸.

Kai tik išganingų arba gelbstinčiųjų Dievo įsikišimų istorija išplito ir ja įtikėjo, taip sakant, visas pasaulis su nepaprasta galia⁴⁹, žmonės atsidūrė tarp nesutariančių galių: tarp prigimties bei didžiavasiškumo ir Dievo malonės bei nuolankumo. Kai kurie vėl ras arba stengsis rasti graikų žmogiškojo pasaulio supratimą ir, norėdami būti didžiavasiai, atvirai arba slapta kovos prieš „Galilėjiečio“ žmonijos žeminimą. Mes juos vadiname graikais arba pagonimis. Kiti bus „romūs ir nuolankios širdies“⁵⁰, tokie nuolankūs, jog laikys save niekingiausiais tarp žmonių, blogiausiais tarp nusidėjėlių: tarp tų, kurie vadinami krikščionimis, – tai šventieji. Kadangi laikui slenkant tarp šių abiejų šalių, tarp šių abiejų stovyklų, sunkėja ir gileja abipusis sąveikavimas ir abipusė trintis, apie kurią kalbėjau, todėl daugėja tų, kurie nenori arba nebegali rinktis. Jie ieško trečio dalyko, kitos dorybės, kuri įveikia, apima ir pašalina priešpriešą tarp Arėnų ir Evangelijos, tarp didžiavasiškumo ir nuolankumo. Jie ieško naujo derinio, kuris leistų žmogui sukurti „naują pasaulį“, ku-

⁴⁷ Pgl. Lk 10, 21; 1 Kor 1, 17–31.

⁴⁸ Saint Thomas, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 161, art. 1.

⁴⁹ „<...> tam excellentem illi scripturam per omnes iam terras auctoritatem <...> – <...> kurias padarei tokias autoritingas beveik visose tautose / tokio iškilau visuose kraštuose autoriteto <...>“ Aurelijus Augustinas. *Išpažinimai* / vert. E. Ulcinaitė, V. Storaitytė. – Vilnius: Aidai, 2004, p. 113). Taip pat „<...> Quid hac historia vel inlustrius inveniri potest, quae universum orbem tanto apice auctoritatis obtinuit, vel fidelius <...>“ (*De civitate Dei*, X, 32).

⁵⁰ Mt 11, 29.

riame galėtų gyventi, ne „ši pasauli“ ir ne „kitą pasauli“, bet trečią pasaulį. Arba trečią miestą, kuris nėra nei gamtiškas kaip graikų miestas, nei antgamtiškas kaip krikščionių miestas, bet paprasčiausiai ir grynai žmogiškas miestas: žmogaus miestas. Ši trečioji šalis, kuri vis labiau tvirtėja ir gausėja ir galų gale pavergia ir absorbuoja kone visiškai abi pirmapradės stovyklas, yra šiuolaikinių žmonių šalis.

Šiuolaikinis žmogus – tai žmogus, nemokantis būti nei didžiavasiškas, nei nuolankus: šis dvigubas neiginys yra jo apibrėžimas. Taigi šios dvi dorybės atitinka dvi pagrindines žmogaus sielos pakraippas. Vienodas šių dorybių atmetimas, pastangos vienodai jų vengti suteikia šiuolaikinei dvasiai nepaprastą irzlumą ir energiją.

Vadinasi, kai rimtai stengiamės atverti šį trečiąjį kelią, turime kartu neigti didžiavasiškumą – neatstatydami nuolankumo ir nesuteikdami jam paramos – ir neigti nuolankumą – neatstatydami didžiavasiškumo ir nesuteikdami jam paramos. Taigi tai, kas atrodo yra nepaprastai sudėtinga moralinės geometrijos problema, pasirodys iš esmės paprasta; arba bent jau pastangos ją spręsti, įėgų paralelogramos apskaičiavimas, jei galima taip sakyti, pasireišk keistai pastovių krypčių ir intensyvumo vektoriumi. Įsivėlęs į šią kovą dviem frontais, šiuolaikinis žmogus, arba vėliau šiuolaikiniu tampantis žmogus, šios kovos sukuryje nuolat atlanda, vis labiau atskleidžia tai, kas bendra abiem priešams, kurie netrukus išskyla priešais jį kaip turį bendras ir tas pačias šaknis.

Savo polemikoje prieš Dievo malonę šiuolaikinis žmogus jaučiasi esąs ir trokšta būti prigimtinis ir lygus su savo prigimtimi, bet kartu savo polemikoje prieš prigimtį jis randa slaptą sąjungininką Dievo malonėje, kuri jam atskleidžia prigimčiai nežinomas galimybes ir pirmiausia lygybės galimybes. Taigi lygiai kaip Dievo malonė yra našta prigimtiniam žmogui, koks jis vis dar yra, taip ir prigimtis išskyla kaip kliūtis naujam žmogui, kuriuo jis kaip tik yra betampas. Mes suprantame, kad šio dialektinio mazgo raiščiai susiveržia tuo pačiu metu ir su tokia pačia jėga. Juo labiau Dievo malonė jam yra našta, juo labiau jis jaučiasi esąs prigimtinis žmogus ir juo labiau prigimtis yra jam kliūtis, kurią jis nori pašalinti, arba priešas, kurį jis nori pažaboti. Norėdamas vėl kartu atiras-

ti „prigimtinį žmogų“ ir „pakęsti žmogų“, Rousseau arba kiečiausiai suveržia šį dialektinį mazgą, arba kuo aiškiausiai atskleidžia, kaip negailingai yra suveržtas šis mazgas.

Sąveikaudami tarpusavyje abu priešinininkai galiausiai supaprastina ir netgi sugriauna ir sunaikina nesuderinamus vieno ir kito aspektus, kurie tuo būdu pasidarė bendri abiem. Tad šiuolaikiniu tampančius žmogus atranda, kad prigimčiai ir Dievo malonei yra bendra tai, jog numatoma paklusnumą jam, ir kad ypatingu būdu Dievo malonė tai daro ne mažesniu mastu už prigimtį. Jei krikščionio gyvenimas yra paklusti jį sukūrusio Dievo malonei, didžiadvasis žmogus irgi paklūsta tik prigimčiai, kurios jis nesukūrė, kai jis suvokia savo prigimtinį pranašumą ir tai išreiškia panieka arba ironija. Aišku, tai žinojo ir graikai, kurie paklusnume prigimčiai, gyvenime „pagal prigimtį“ kaip tik matė „gero gyvenimo“ apibūžimą. Bet prigimtis tada skyrėsi nuo „dėsnio“ arba „sutarties“ – nuo *nomos* – gyvenimas pagal prigimtį atrodė veikiau išlaisvinimas nei paklusnumas. Tačiau Dievo malonė yra prigimties priešprieša, kuri smarkiai skiriasi nuo dėsnio. Tuo tarpu kai dėsnis atrodė esąs siauresnis, individualesnis už prigimtį – pastaroji apėmė dėsnį, viešpatavo jam ir suteikė jam savo mastą, – Dievo malonė dabar pasirodė esanti platesnė už prigimtį. Kad ir kokia, manytume, reali ar pramanyta yra Dievo malonė, faktas, kad ji siekia įveikti arba paversti nieku pačius svarbiausius prigimtinius skirtumus, kurie būdingi prigimčiai ir ją apibūžia kaip prigimtį – Dievo malonei nėra nei šeimininko, nei vergo, nei vyro, nei moters, nei stipraus, nei silpno⁵¹, – ir kad ji bent jau turi galią priversti nesukaiciuojamą daugybę priimti šį siekį. Taigi galima bandyti aiškinti Dievo malonę tikrai kaip naują senojo „dėsnio“ arba „sutarties“ modalumą, galima paleisti nuo saito prieš ją visą panieką ir visą ironiją, kokia tik pasižymi prigimtis, ir vis dėlto Dievo malonė verčia prigimtį pasirodyti kaip siaurą ir individualią, kaip partikuliarizacijos principą, tą prigimtį, kuri senajame pasaulyje *nomos* atžvil-

giu reiškė universalumą. Paklusnumas prigimčiai, kuri pagonims reiškę išlaisvinimą arba laisvę, ima atrodyti kaip paklusnumas. Kadangi Dievo malone įgyta galia reiškia tam tikrą prigimties paklusnumą Dievo malonei, ši prigimties paklusnumo Dievo malonei patirtis padarė žmogų naujaip jautrų jo paklusnumui prigimčiai.

Kad ir kaip ten būtų, atsidūręs didžiadvasiškumo ir nuolankumo konflikte, nuolankus ir didžiadvasiškas žmogus paklūsta kažkam, kas nėra jis pats: jis yra aukta to, ką Kantas vadina Dievo malonės heteronomija. Ir tam tikra prasme prigimties heteronomija yra radikalesnė, substanciškesnė, esmingesnė nei Dievo malonės heteronomija. Pirmiausia prigimtis yra kiekvienos heteronomijos ašis, prie kurios ji turi prisiderinti norėdama pasiekti žmogų. Žmogus gauna Dievo malonę tik todėl, kad jo prigimtis yra pajėgi ją gauti⁵². Be to, ir netgi sutinkant autoritetingiausiems teologams, prigimtis žmogui yra esmingesnė už Dievo malonę, nes jos „buvimo būdas“, „substancija“, yra kilnesnis nei Dievo malonės buvimo būdas, kuris yra „akcidencija“⁵³. Taigi norint atverti trečiąjį kelią, norint rasti išeitį kovoje be išeities tarp didžiadvasiškumo ir nuolankumo, tarp prigimties ir Dievo malonės, visų pirma ir labiausiai prigimtį reikia laikyti atokiai ir netgi pajungti: ji yra raktas į heteronomijos mechanizmą. Reikia sukurti galutinį pramaną, *furca*, kuris laiduotų, kad prigimčiai jokiomis aplinkybėmis ir jokių pavidalu nebūs leista „sugrįžti“⁵⁴.

Kantas, kaip ir Rousseau, atsidūrė šiuolaikiniu tampančio žmogaus padėtyje, nors to ir nepasirinko, bet, visiškai kitaip nei Rousseau, jis tai priėmė su nuostabiu nuolankumu, netgi galima sakyti, kad jo didybė šiame kontekste glūdi paklusnume, su kuriuo jis pakluso spekuliatyvišios situacijos, kurią bandžiau aprašyti, reikalavimui.

⁵² „*Naturaliter anima est capax gratiae*“ (Saint Thomas, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 113, art. 10).

⁵³ Ten pat, Ia IIae, q. 110, art. 2.

⁵⁴ Horace, *Épîtres*, I, 10, 24.

⁵¹ Plg. *Gal. 3*, 28.

X Dabar mes galime geriau patikslinti intelektualinį turinį, vidinę sąmonės išraišką, kurią pasirodė šio tyrinėjimo išieities tašku ir kurioje išvydome pirmąjį šiuolaikinio žmogaus apibrėžimą.

Šiuolaikinis žmogus gyvena Istorijoje; jis save suvokia ir save apibrėžia kaip „istorinę būtybę“. Žiūrint rimtai, kaip ir turi būti daroma, šis apibrėžimas reiškia, kad buvo rastas naujas elementas, kuris apima sudedamąsias žmogiškosios patirties dalis ir joms vyrauja. Pripažinti šį naująjį elementą, veikti ir galvoti pagal jį – veikti ir galvoti pagal Istoriją, o nebe pagal Prigimtį ir Dėsnį, – tokia yra šiuolaikinio žmogaus, kaip Šiuolaikinio žmogaus, pareiga ir privilegija.

Tad jeigu mūsų tyrimas nėra betikslis klaidžiojimas, jis mus vertėcia griežtai apriboti šių teiginių svarbą. Iš tikrųjų, atmetę puikybės ir svaigulį, lydėjusius Istorijos ir Istorinio Žmogaus įžengimą į sostą, suvokiame, kad šis atradimas yra veikiau išradimas, kuris toli gražu neatskleidžia trečios negirdėtos esaties, bet paprasčiausiai pakeičia žmogaus santykius su prigimtimi ir dėsniu. Tai, be abejoj, ne taip jau mažai!

Mes bandėme nustatyti, kad šiuolaikinis žmogus vengia ir siekia dėsniu. Jis vengia dėsniu, kuris jam yra duotas, ir siekia dėsniu, kurį pats sau duoda. Jis vengia dėsniu, kurį jam davė prigimtis, Dievas, arba kurį jis pats sau davė vakar ir kuris šiandien jį slepia kaip kažkieko kito dėsniu. Jis siekia dėsniu, kurį jis pats sau duoda ir be kurio jis būtų tikrai prigimties, Dievo arba savo paties praeities žaisliukas. Dėsnis, kurio jis siekia, nepaliaujamai ir nuolat tampa dėsniu, kurio jis vengia. Vengdamas ir siekdamas, ir nuolat turėdamas prieš akis du skirtingus dėsnius, šiuolaikinis žmogus be paliovos kuria tai, ką jis vadina Istorija.

Šiame darbe žmogaus prigimtis yra pagrindinis jo priešas. Būdamas visų heteronomijų motina, visada po ranka esanti turbūt visada galimos Dievo malonės pagrindu, žmogaus prigimtis atminties ir įpročio dėka išsaugo praeities dėsni, negyva raidę. Ji yra sąlyga ir santrauka viso to, ko reikia vengti. Taigi šiuolaikinis žmogus teigia esant skirtumą tarp dėsniu, kurio jis siekia, ir dėsniu, kurio jis vengia, vengdamas prigimties, vis labiau pažabodamas prigimtį, įskaitant ir savąją. Kam? Savo „lais-

vei“, savo „autonomijai“, vis naujam dėsniu, kurio jis yra amžinas kūrėjas, tai yra nepaliaujamam paties skirtumo teigimui.

Žinoma, jis šitaip vengia ir šitaip siekia pažaboti prigimtį ne visais jos aspektais ir išraiškoms. Daugeliu aspektų šiuolaikinio žmogaus gyvenimas, demokratinis gyvenimas, yra daug „natūralesnis“ nei senųjų santvarkų gyvenimas. Ar galima sakyti, kad perukas ir rankos bučiavimas yra natūralesnis nei *brushing*, šukavimas, arba *hand-shake*, rankos paspaudimas? Bet jis vengia, taip sakant, pačios prigimties prigimties pasireiškia tuo, kas yra bendra įvairiems žmonių individams; ji yra tai, ką vienas žmogus pažadina kitame; ji yra tas jų saitas, kurio niekas niekada negali būti visiškai kūrėjas ar šeimininkas. Taigi ši nesutrukdomą ir neapibrėžiamą saitą, kuris dėl to paties, dėl šių *dvių* priešasčių, turi būti sukurtas ir kuris graikams igavo draugų lygybės arba didžiadvasiško žmogaus ir vergo nelygybės pavidalą, ir kurį, kaip sakėme, iš esmės papildė ir sukomplikavo krikščionių teiginys, kad žmogui, kuris dėl savo prigimties ir netgi dėl savo būdo privalėtų tarnauti ir kuris iš prigimties negalėtų būti draugas, jo šeimininkas mazgoja kojas ir jam patarnauja ir yra jam dabar jau ne tik draugas, bet ir brolis. Tad kas gi aš esu dabar? Šeimininkas, tarnas, draugas ar brolis? Ar aš visada būsiu šio neįveikiamo netikrumo kalinys, „susirūpinęs princas ant jūros skardžio“, „valdovas, negalintis tapti tuo, kuo turėtų būti“? Ne, aš verčiausi išieities link mesdamas praeitin kaip nereikalingą našta visus prigimtinis ir antgamtinis saitus – vis dar natūralius – norėdamas pagaliau būti savo paties šeimininkas: visi netikrumai bus įveikti, kai būsiu visų savo saitų kūrėjas. Žinoma, jokių laiko akimirksniu – aš gerai tai žinau, kad ir koks „pažangietis“ esu ir „reakcionieriai“ gali nesivarginti man smogti tuo kaip viena iš tų „pirminių tiesų“, kurias brangina, – jokių ateities akimirksniu aš nebūsiu visiškai savo prigimties šeimininkas, bet, priskirdamas abiejų dėsnių skirtumą laikų skirtingumui, aš nuolat turiu tam tikrą galią, kurią turiu pagal istoriją arba veikiau pagal Istoriją. Sustoti akimirksniu man reikėtų vėl nukristi į amžių šulinį, ir todėl „reakcionieriai“, ir netgi „konservato-

riai“, man taip nuoširdžiai kelia siaubą, ir būtent šia prasme aš esu taip pat „istorinė būtybė“.

Igydamas savimonę ir apibrėždamas save kaip „istorinę būtybę“ šiuolaikinis žmogus ryžingai užmerkia akis į tai, ką jis kaip tik daro. Jis mano gausiąs iš Istorijos tą skirtumą, kurį jis be paliovos kuria tarp dviejų Desnio modalumų, suvokdamas kaip objektyvų elementą, ir netgi kaip aukščiausią realybės elementą, ir kartu kaip tikrą suverenumo elementą, nors tai tik savanoriškas, sąmoningas ir savavališkas požiūris į savo veiksmus, šiuolaikinis žmogus pasiduoda pačiai painiausiai iliuzijai, kuri kada nors yra pavergusi mąstancią padėrmę. Matuojant jo savimonės uolekčium, Kserkso sieloje vyravo rimtumas ir kuklumas.

XI

Mums sunku pripažinti, kad istorinis požiūris, mūsų požiūris, yra metodinė iliuzija. Mums sunku patikėti, kad mes tiek vargštame tam, kad apgautume save. O mūsų istorijos jausmas tikrai yra nuoširdus ir jis neišvengiamai susilieja su mūsų laiko jausmu. Kodėl mums nepabandžius suvokti šiuolaikinį sumanymą tradiciniais ir poetiniais imperijos sąvokos terminais kaip naują imperiją, kurios laikas, o ne erdvė yra sudedamoji dalis? Argi ne tiesa, kad istoriniu požiūriu, žvelgiant į priekį ir atgal istoriniu požiūriu, visa žmonija atsiduria mūsų žvilgsnyje, savo pačios žvilgsnyje kaip tam tikras savo pačios užkariavimas? Ir ši imperija, nuolat besiplečianti į praeitį ir ateitį, neprieina ribų, kurios sustabdo kitas imperijas: jos *limes*, sienos, vis plečiasi su laiko tėkme, su kuria jos susilieja.

Nėra natūralesnės ir kilnesnės idėjos už imperijos idėją, už žmonių giminės sutelkimą į vienos valdžios, jos vienybės įrankio ir simbolio, rankas idėją. Kai tik žmogus apibrėžia save kaip istorinę būtybę, iš esmės gyvenančią istorijos plotmėje, ar ne šiai idėjai jis suteikia didžiausią suvokiamą apimtį sujungdamas kartų seką į vieningą visumą? Žmonių energija apima laiko seką, o pats laikas suteikia tvarkos principą, ir šitaip sutelktai žmonijai nebereikia regimo vado: ji be imperatoriaus yra tikrai visuotinė imperija.

Vis dėlto galima manyti, kad šiuo erdvės ribų peržengimu, šiuo įsi-
veržimu į laiką žmonija visiškai peržengia prigimtinės ribas, kad pra-
noksta savo dalią. Žmogui iš prigimties lemta save realizuoti matomos
saulės šviesoje; erdvė yra šio tapsmo-realybės ribos ir sąlyga. Išėiti už
erdvės sąlygų, vadinasi, išėiti už šio pasaulio sąlygų. Kad ir kiek ilgai
gyvuotų ši imperija, tai, kas ją apibrėžia, yra tai, kad ji verčia laikytis
išvien visą žmonių giminę arba bent jau tai, kad ji to siektų dabar. Impe-
rija susitelkia dabartyje ir jos imperatoriaus akivaizdoje; ji padaro vieny-
bę esamą ir matomą.

Machiavelli pažymi, kad, žlugus Romos imperijai, ši žmonių energi-
jos sankaupa dabartyje nebegalėjo vėl realizuotis⁵³. Tūkstančiai „istori-
nių priežasčių“, be abejo, paaiškina, kodėl šios aukščiausios žmonių di-
džiadvasiškumo pastangos taip ir liko be tikro įpėdinio. Bet, be šio tūk-
tančio priežasčių, yra dar viena pakankama priežastis. Iš šios imperijos
vidaus arba bent jau jos viduje gimė naują imperiją arba naują imperijos
rūšį, daug platesnę, nes ji apima visus žmones erdvėje ir laike, ir daug
supratingesnė, nes ją suburianti dorybė yra ne didžiadvasiškumas, kuris
iškelia aikštėn ir atskiria viešpačius, bet nuolankumas, kuris nepripažįs-
ta nieko ir, būdamas nematomas, atveria nematomą širdžių erdvę. Ma-
tomos imperijos imperatoriui – *sol invictus* – priešpriešinamas ir duoda-
mas įpėdinis nematomos imperijos vietininkas – *servus servorum Dei*.

Bet dviejų Romų atskyrimo priežasčių mes panagrinesime kitą kartą.
Mes turime pasirengti antram ir visai kitokiam žygiui. Mes pažinsime
tik pusę reikalų, jei nepažinsime Romos mokslo.

⁵³ „... dopo lo Imperio romano non è seguito Imperio che sia durato, né dove il mondo abbia vituuta la sua virtù insieme <...>“ (*Discorsi*, II, *Proemio*).