

## Demokratijos socialinės prieštaros

### DEMOKRATIJA: AUTONOMOS AR THEONOMOS?

**Mindaugas Briedis**

Vilniaus Gedimino technikos universiteto  
Filosofijos ir politologijos katedra  
Saulėtekio al. 11, LT-10223 Vilnius  
Tel./faks. (+370 5) 274 48 66  
Mob. tel. 8 614 97 823  
El. paštas: mindaugas.briedis@hi.vtu.lt

*Straipsnyje analizuojami demokratijos sąvokoje glūdintys „prima facie“ nesutaikomi prieštaravimai, interpretuojant I. Kanto ir P. Tillichio moralės ir religijos filosofijos idėjas. Pagrindinis dėmesys skiriamas autonomijos reikalavimui. Kanto kategorinio imperatyvo formuluotės nepritaria demokratijai, nes ši tapatina individualią valią su kolektyvine. Parodoma, kad autonomijos ir paklusimo antinomija neišsprendžiama Apšvietos ir Romantizmo kontroversijos įtampoje. Moderni sekuliari demokratijos teorija, paremta optimistine antropologija, nuolat švytavo tarp individualizmo ir kolektyvizmo kraštutimumų. Tillichio atsakymas yra teonomija – religingumo ir racionalaus kriticismo sintezė. Tačiau tai, kad demokratijos idėjai nuolat akomponuoja kita antikinė mikrokosmo ir makrokosmoso idėja, leidžia tikėtis prieštarų rezultatų – konformistinio pritarimo horizontaliam progresui arba teonominio mąstymo kaip heteronomijos ir autonomijos sintezės, kuri leistų naujai pažvelgti į sekuliaros ir sakralios sferos sambūvį šiuolaikinėje kultūroje.*

**Pagrindiniai žodžiai:** demokratija, Kantas, Tillichas, autonomija, teonomija

#### Įvadas

Demokratija, patyrusi keletą tūkstantmečių trunkančias transformacijas, mirštanti ir vėl gimstanti iš kitų šaltinių, jau kuris laikas „yra ne tiek terminas, turintis apibrėžtą bei specifinę reikšmę, kiek miglotas populiaros idėjos teigimas“ (Dahl 1994: 10). Praėjus daugiau nei dešimtmečiui po šios garsaus demokratijos teoretiko frazės paskelbimo, nepaisant augančio demokratijos eskalavimo, taip ir liko neišspręsti pamatiniai sąvokoje glūdintys prieštaravimai. Ki-

ta vertus, praktiniais demokratijos įgyvendinimo modeliai neretai pavadinami „demokratijos grimasomis“, turint omenyje pačioje demokratijos šerdyje įpintą kontrastą – šviesios ateities viziją bei aplikacijų įvairovę.

Norint spręsti keblumus, keliamus demokratijos „vėliavos“ (ši ir panašios metaforos demokratijos kontekste seniai švytuoja tarp perkėlimo ir tiesioginės nuorodos), demokratiją visų pirma reikia traktuoti kaip procesą, tiek susijusį su realiai egzistuojančiais režimais, tiek pri-

klausomą nuo idealų. Antra vertus, būtina atsižvelgti į pagrindines sąvokos turinio transformacijas, juk demokratinis idealas, suformuluotas antikiniuose Atėnuose, kur pilietis yra visavertis asmuo, kuriam politika – natūrali socialinė veikla, griežtai neatskirta nuo likusio gyvenimo, kuriam politinis gyvenimas yra „tik harmoningos asmeninės egzistencijos tęsinys“ (Dahl 1994: 30), tačiau kuris įtariai žvelgtų į modernybės kvietimą lygiuotis ir broliautis, skiriasi nuo XVIII amžiuje užgimusių demokratijos idėjų ir praktikos.

Procesualumas numato, kad demokratija nuolat pateikia ne tik naują žmogaus galimybių viziją, visuomenę, kurioje organizuotos prievartos institutas turėtų būti išnykęs, bet ir siūlo perkurti individualias bei kolektyvines tapatybes. Tačiau demokratija, jau kaip istorinė tikrovė, turi būti įgyvendinta valstybėje, o tai neatsiejama nuo prievartos, kuri yra blogis. Valstybės skiriamoji žymė yra autoritetas, teisė valdyti, o pirminė žmogaus pareiga yra autonomija, bent jau negatyvi jos atmaina, tai yra atsisakymas būti valdomam. Tuomet, jei autonomija yra nelygstama vertybė, kokią turėtume įsivaizduoti egzistuojančią valstybę, kad piliečiai būtų moraliai įpareigoti paklusti jos įsakymams? Kitaip tariant, „nejaugi anarchizmas yra vienintelė apsišvietusio asmens politinio tikėjimo forma?“ (Dahl 1994: 59). Autonomija yra viena svarbiausių moralinės ir politinės filosofijos vertybių, dažnai suprantama kaip savireguliacinis procesas. Straipsnyje keliamas klausimas, ar demokratija yra palankesnė autonomijos sklaidai nei kitos socialinio sambūvio formos.

Viena iš pagrindinių demokratinių procesų (at)gimimo sąlygų yra ta, kad naujaisiais laikais kito krikščionybės vaidmuo pagrindžiant modernios Vakarų visuomenės vertybes. Apšvietos

epochoje buvo eksplicitiškai pareikalauta emancipuoti socialines ir kultūrinės sferas nuo religinių heteronomijų prievartos. Tai reiškė gebėjimą pačiam žmogui laisvai racionaliai formuluoti gyvenimo tikslus ir priemones, tai yra tiek moralinėje, tiek religinėje, tiek politinėje sferoje spręsti „tik proto ribose“ – dėl žmogaus autonomijos. Tačiau tiek heteronomiškos religijos tezė, tiek autonominio proto antitezė pačios savaime veda prie naujų radikalaus individualizmo ar neokolektyvizmo formų, kurios nenumato nei autentiško individo gyvenimo, nei progresyvios kultūros.

## I. Kantas: demokratijos antinomijos

Kanto filosofija gali būti svarstoma demokratinių procesų atgimimo fone, tačiau jo praktinės filosofijos šerdis – kategorinis imperatyvas, traktuojamas kaip metodas, skirtas suderinti individualiai autonomijai su bendruoju gėriu, nepritaria demokratijai, nes ši tapatina individualią valią su kolektyvine, graso individo laisvei. Kantas oponavo demokratijai, suprantamai kaip daugumos taisyklė. Demokratija šia prasme yra despotizmas, nes „įsteigia tokią vykdomąją valdžią, kai visi nutaria ką nors dėl vieno ir šiaip ar taip prieštarauja tam, kuris nepritaria, tai yra visi, kuris vis dėlto nėra visi, o tai yra bendrosios valios prieštaravimas pačiai sau ir laisvei“ (Kant 1996: 124). Kita vertus, Kanto *moralinės bendruomenės* idėja turi didelę įtaką revoliucijų sukurtoms demokratijos sampratoms. Tačiau atsimeriant Kanto nepritarimą revoliucinėms priemonėms, kategorinį imperatyvą galima svarstyti kaip evoliucinį metodą pasiekti tokiai politinei būklei, kurioje įgalinama individuali autonomija kartu su bendruoju gėriu. Kokia tuomet yra kategorinio imperatyvo kaip pagrindo

konstruojant visuotinės savivaldos dėsnius prasmė?

Vidinės žmogaus vertės pripažinimas yra kategorinio imperatyvo pamatinis bruožas. Kiekvieno žmogaus autonomija privalo būti gerbiama, išskyrus tuos atvejus, kai tos autonomijos veiksmai konfliktuos su bendru gėriu. Čia matyti, kad Kanto moralinių taisyklių konstravimo metodas leidžia ne tik individui pačiam rinktis moralines trajektorijas, bet ir bendruomenei formuluoti priežiūros normas. I. Mickelmanas pažymi, kad „demokratija yra normatyvi idėja, liepianti gyventi ne kaip heteronomiam subjektui, bet, atvirkščiai, įgyvendinti individualią ir kolektyvinę autonomiją, tai yra individualią autonomiją didesnės visumos kontekste“ (Mickelman 1999: 86). Kitaip tariant, „demokratijos iššūkis yra perėjimas nuo „aš“ prie „mes“ (Mead 1962: 162), t. y. savanoriškas pritarimas socialinei ir institucinei struktūrai, kuri lemia mūsų likimą, dalyvaujantį bendroje lemtyje<sup>1</sup>. Tai gi pirmasis paradoksas – įteikti visumos valiai teisę spręsti, kas tu būsi (pasak G. Meado „asmuo yra asmenybė būtent todėl, kad priklauso grupei, jis konstruoja tos grupės institucijas, atlieka vaidmenį ir yra tos grupės pripažįstamas“). Kita vertus, tai numato nuolatinį procesą, juk demokratijai būtina tokia socialinė ir institucinė struktūra, kuri užtikrintų nuolatinį potencialą

<sup>1</sup> Meadas aiškino individualumą atskirdamas „aš“ ir „mes“. Jo požiūriu, negali būti visiškai „institualizuoto“ individo. Asmenys nuolat pasižymi neredukuojama galia transcenduoti ir modifikuoti socialinius savasties aspektus. Tai ir sudaro „aš“. „Mes“, atsakymas į kitų lūkesčius, yra kitų požiūrių visuma, „tai“ yra socialinės kontrolės, stabilumo poliūs, kai „aš“ yra spontaniškas, amorfiškas, siekiantis saviraiškos. Savastis yra socialinis procesas, vykstantis šių polių įtampoje. Orumo ir demokratijos distinkcija gali būti suprasta pasinaudojus šiuo poliarumu, tik reikia nepamiršti, kad šie poliai yra ne tik konfliktuojantys, bet ir komplementarūs.

perrašyti ir kolektyvinę tapatybę. Taip demokratinių taisyklių pripažinimas (paklusimas?) suteikia ir galios dalyvauti kolektyvios tapatybės kūrime. Tai antrasis paradoksas.

Egzistuoja individualios ir kultūrinės tapatybės abipusiškumas. Įstatymai stabilizuoja ir sustvirtina pagarbos formas, kurios apibrėžia individualią ir kultūrinę tapatybę. Todėl normų laužymas ar kritika (pavyzdžiui, „žodžio laisvė“) yra suprantama kaip ataka prieš pačią grupę. Tačiau tokios atakos prevencija priešinasi pačiai demokratinės autonomijos idėjai, nes negali būti vienos normatyvios tapatybės vizijos. Tuomet demokratija turi palaikyti galimybę kurti naujas tapatybes. Tai trečiasis paradoksas.

Kantui orumas ir autonomija yra komplementarios sąvokos, juk orumas kaip tik yra žmogaus gebėjimas autonomiškai nulemti tapatumo ir moralės dėsningumus. Autonomija yra orumo pagrindas (nors dažnai įstatymiškai šios sąvokos supriešinamos, pavyzdžiui, dėl „prigimtinio“ žmogaus orumo neleidžiant jam pačiam neribotai disponuoti savo kūnu). Orumo reikalavimas įpintas demokratijos sąvokoje, bet orumas yra atskira ir, atrodo, oponuojanti demokratijai vertybė (demokratijos vertybėms reikia ne tik pritarti, bet ir jų mokyti(s), o kiekvienas mokymas yra autoritarizmo forma). Demokratija priklauso nuo socialinės struktūros, kuri iškelia ir palaiko kolektyvinės savideterminacijos vertybę kaip kolektyvinės ir individualios tapatybės konstitutą. Demokratija numato orumo palaikymą, tačiau jei orumas bus palaikomas įstatymų prievarta, autonomija, kaip demokratijos reikalavimas, bus paminta. Tai ketvirtas paradoksas.

Kanto moralės filosofijoje autonomija pagrindžia žmogaus savitiksliškumą. Asmens kaip savitikslio formulė ir autonomijos sąvoka Kantui

leidžia svarstyti kategorinį imperatyvą atsižvelgiant į moralinės bendrijos idėją. Jei kiekvienas asmuo kaip tikslas savaime yra autonomiškas, tai yra pats geba sau formuluoti ir teikti įstatymus, tai asmenų bendrija turi remtis bendrais įstatymais, kuriuos autonomiškai asmenys patys sau duoda, pripažindami save pačius kaip savaiminius tikslus. Taip Kantas moralinės bendrijos idėja susieja moralinę asmens autonomiją su bendromis maksimomis, praktiniais dėsniais, pretenduojančiais į visuotinumą ir objektyvumą.

Taigi žmogus yra ir savaiminis tikslas, ir kartu kuria bendruosius dėsnius (tai ir yra *demokratijos* esmė). Todėl leistini tik tokie praktiniai dėsniai, kuriems gali protingai pritarti kiekvienas jų paliestas asmuo, t. y. jeigu jie gali būti išvesti iš tų asmenų autonomijos. Taip Kanto moralės principas įgyja asmens kaip absoliutaus tikslo formą ir galiausiai veda į tikslų viešpatijos kaip autonomiškų asmenų moralinės bendrijos idėją, o kategorinis imperatyvas kaip autonomijos formulė galų gale teigia: *elkis taip, tarytum per savo maksimas visuotinėje tikslų viešpatijoje visada būtum dėsnius kuriančiuoju nariu*. Tokios maksimos istorinė konsteliacija ir yra demokratija kaip galimybė kiekvienam, kas priklauso politiniam organizmui, aktualiai ar potencialiai dalyvauti sprendimuose.

Norint kalbėti apie moralę, būtinai reikia pripažinti žmogaus priklausomumą ne tik jutimais suvokiamam pasauliui, bet ir maštomam, tai yra paties proto imperatyvų valdomam pasauliui. Jei žmogus pats savaime, neverčiamas išorinių aplinkybių, gali sukurti moralinę tvarką, tai aki-vaizdu, kad jo negalima traktuoti kaip priemonės. Iš čia jau tik vienas žingsnis iki politinių asmens ir piliečio teisių teigimo. Politika negali nepaisyti moralinės žmogaus prigimties, jo bu-

vimo tikslu savaime, o „visa žmonija kiekvieno iš mūsų asmenyje vadintina šventa“ (Kant 1997: 16). Reikia pažymėti, kad politikoje, kitaip negu moralėje, elgesio maksimos negali būti privačios. Politika, kaip ir teisė, veikia kaip moralinį žmogaus netobulumą kompensuojantis dalykas. Politikos sfera *a priori* numato prievartos taikymą tam, kas nesutinka apriboti savo laisvės pagal visuotinai pripažintą taisyklę. Tačiau gyvenimas teisinėje valstybėje nereiškia, kad įstatymai primetami piliečiams prieš jų pačių valią. Pati pilietinės visuomenės idėja įpareigoja kiekvieną įstatymų kūrėją leisti tokius įstatymus, kurie galėtų išreikšti suvienytą visos tautos valią.

### **Apšvietos ir Romantizmo kontroversija: individuacijos ir dalyvavimo problema**

Nors Kantas laikomas vienu svarbiausių Apšvietos skelbėjų, kantiškoji Apšvietos samprata gerokai nuosaikesnė negu jo kolegų prancūzų, matyt, todėl, kad „vokiečių filosofas daug aiškiau suvokė, kad pats Švietimas gali pavirsti nauju prietarų šaltiniu“ (Jokubaitis 1996: 11). Nors Apšvieta yra žmogaus išsivadavimas iš heteronominių įtakų, tačiau „nesavarankiškumo priežastis yra ne proto stoka, o pasiryžimo bei *drąsos* (kursyvas – *M.B.*) naudotis savo protu kitų nevadovaujamam stoka“ (Kant 1996: 48). Tokios drąsos stoka yra „nusikaltimas“ žmogaus prigimčiai, kurios pirmutinė paskirtis ir yra žengti pirmyn. Kokia yra šio judėjimo į priekį prigimtis ir tikslas?

Pasak A. Jokubaičio, „kartais atrodo, kad vokiečių filosofas bandė sukurti kažką panašaus į sekuliarizuotą politinį tikėjimą“ (Jokubaitis 1996: 9). Jau recenzuodamas Romantizmo (!) atstovo Herderio knygą, Kantas rutulioja mintį (suformuluotą *Visuotinės istorijos idėjoje*), kad

istorija turi politinį tikslą – visuotinę pilietiją. Nors Kanto moralės ir politikos filosofijos atspirties taškas yra individas, o istorijos filosofijos – žmonija, skeptiškas požiūris į individą (išreikštas „kreivo medžio“ metafora) vertė Kantą istorinę ir moralinę pažangą sieti su žmonija, o ne individu. Tai, kas atskiruose subjektuose atrodo atsitiktina, netobula ir netikslinga, visos žmonijos atžvilgiu gali būti nuolatinis pirminių pradų vystymasis. Veikalo *Visuotinės istorijos idėja pasaulio pilietijos požiūriu* antrasis teiginys sako, kad „žmogaus kaip protingos būtybės natūralių pradų kreiptis ir tikslas yra proto panaudojimas, o tai gali pilnai išsivystyti tik giminėje, ne individe. Tokios būtybės protas yra sugebėjimas išplėsti visų jos galių taikymo taisykles bei tikslus toli anapus natūralaus instinkto veikimo srities; proto siekimams nėra ribų“ (Kant 1997: 30). Ketvirtasis teiginys papildo, kad „priemonė, kuria naudojasi gamta, siekdama išvystyti visus žmonių pradus, yra jų antagonizmas visuomenėje, nes jis galiausiai tampa jų įstatyminės tvarkos priežastimi“ (Kant 1996: 32). Kantas čia dėkoja gamtai už tamsias (anot romantikų, „demoniškas“) žmogaus savybes, juk be jų „visi nuostabūs pradai liktų žmonijoje amžinai neišvystyti“ (Kant 1997: 33). Pagaliau racionalistas Kantas sugreina žmogaus ir gamtos pasaulį bendro universalios proceso vizijoje: „didžiausias gamtos uždavinys žmonių giminei laikytina visuomenė, kurioje laisvė, valdant išoriniams įstatymams, būtų kiek įmanoma artimiau susieta su neįveikiama prievarta – tai yra teisingos pilietinės santvarkos uždavinys. Tik perėjus šią prievartos būklę, kurią sąlygoja žmonių polinkis mėgautis laukine laisve, įmanomi galutiniai gamtos tikslai žmonių giminės atžvilgiu“ (Kant 1996: 35).

Tyrinėdamas Romantizmo ir Apšvietos kontroversiją, garsus idėjų istorikas I. Berlinas paży-

mi netikėtą Kanto vaidmenį, tai yra paspirtį romantiškojo individualizmo programai. Pasak Berlino, „racionalus, neromantiškas Kantas tapo vienu iš individualizmo tėvų, jei radikaliai interpretuosime mažiausiai vieną jo doktrinų, pagrindžiančių, kad determinizmas nesuderinamas su morale“ (Berlin 1995: 85). Kaip tik šiuo teiginiu Kantas pradėjo moralinės autonomijos kultą: tik tie asmenys, kurių veiksmai kyla iš moralinės valios sprendimo, o ne iš priežastinių veiksmų, gali būti laikomi laisvais, o tai reiškia moraliniais veikėjais. Šitas valios akcentavimas bei kontempliatyvaus mąstymo ir percepcijos nuvertinimas iškelia moralinės laisvės koncepciją, reikalaujančią priešintis prigimčiai, įveikti natūralų polinkį ir susigrumti su daiktų ar žmonių prievarta.

Kalbėdamas apie XX amžių, Berlinas pažymi, kad būtent „Švietimas ir Romantizmas įkūnija didžiausių šio amžiaus kataklizmų ištakas“ (Berlin 1995: 13), o tai reiškia ir politinių veiklos modelių formavimą. Apšvieta įtvirtina požiūrį, kad įmanoma surasti vienintelį, universalų visų problemų sprendimo būdą, todėl ne tik galima, bet ir dera ištiesinti žmogaus gyvenimą pagal vieną universalų socialinio gyvenimo modelį. Tokio racionalizmo neišvengiamas padarinys – paaukotas individas, o Romantizmas susiformuoja kaip opozicija individualumą niveliuojančioms tendencijoms. Berlinas romantizmą traktuoja kaip kontra-Švietimą, paremtą įsitikinimu, kad nėra jokio universalios visų žmogaus problemų sprendimo būdo. Nėgana to, „kančia ir tragiškumas, priešingai nei manė švietėjai, yra neatskiriama žmogaus lemties dalis“ (Berlin 1995: 15). Matysime, kad šių egzistencialų nepaisymas turės didelę įtaką ir demokratijos raidai naujaisiais laikais.

Apšvietos projektą vienija krikščioniškosios prigimtinės nuodėmės neigimas. Tačiau, anot

Berlino, „žmonės nesiburia, kaip moko Apšvieta, tarpusavio bendradarbiavimui ir taikiai laimei. Taip yra todėl, kad troškimas aukoti save ir kitus ant bendro altoriaus stipresnis už konstruktyvų akstiną. Protas neužtikrina saugumo, racionalios institucijos – respublikos, renkamos monarchijos, tarp jų demokratijos, švietėjiškais laisvos meilės principais pagrįstos asociacijos – žlunga greičiausiai. Ilgiausiai tveria „iracionalūs“ konstruktai, tokie kaip bažnyčia ar šeima“ (Berlin 1995: 92). Taigi žmogų ir visuomenę valdo ne tobulas intelektas, bet demoniški instinktai. Tuomet už visa ko privalo tykoti jėgos ir prievartos tikimybė. Žmogus nėra sukurtas nei laisvei, nei taikai, šios, kokios buvo, buvo sukurtos autoritarinių valdžių, slopinančių destruktyvų kritinį demokratų intelektą ir jo socialiai griaušančius padarinius.

Romantikams racionali, sąvokinė analizė reiškia tikrovės žudymą, kas socialinėje sferoje veda į šaltą politinį nužmoginimą. Tuo tarpu kai racionalistams (švietėjams) egzistuoja viena universali civilizacija, romantikams, visų pirma Herderiui (Herder 2002), egzistuoja daugybė nebendramačių kultūrų. Pasak Berlino, kaip tik „priklausymas tam tikrai bendruomenei bendros kalbos, istorijos, įpročio ryšiais yra pagrindinis žmogaus poreikis“ (Berlin 1995: 80). Herderis aiškiai jautė prievartą, numatomą bet kokiam racionaliame sutvarkyme, bet kokioje primetamoje organizacijos formoje. Jis priešinosi pastangai racionališkai pertvarkyti visuomenę universalių moralinių ir intelektualinių idealų labui. Šis troškimas pabėgti nuo mokslinio proto, nesvarbu despotiško ar demokratiško, visų pirma išreiškė ir nepritarimą hėgeliškai individo ir visumos santykio traktuotei. Pasak A. Šliogerio, „galima spėti, kad tarp ‘totalitaristų’ ir ‘demokratų’ mąstysenos esama daugiau bendrų bruo-

žų, negu paprastai manoma, bet svarbiausias iš jų – nenugalimas polinkis sudaiktinti abstrakcijas ir apčiuopiamą tikrovę pakeisti ideologiniais fantomais – be abejonės, yra autentiškai Hėgeliškas“ (Hegel 1997: 13).

Romantikai neigė pagrindinę švietimo dogmą, kad pati gamta nustato ir diktuoja taisykles, kaip gyventi ir ką kurti. Individas realizuoja tas vertybes, kurios jam nėra duotis, bet pagimdytos jo paties kūrybinio proceso. Individas veikia ne todėl, kad tikslas objektyvus, o todėl, kad tai yra *jo paties* tikslas. Tačiau po Švietimo autonominių idealų *drąsos būti dalimi* formos tik stiprėjo teikdamos paguodą daugybei žmonių, slegiamų nebūties (kaltė, prasmė, mirtis) grėsmės nerimo. Tai leido plėtotis specifinėms drąsos būti dalimi formoms. Galiausiai susiformavo demokratija kaip „buržuazinė ideologija“, kuri išreiškė tipiškus vidurinei klasei paskutinius tris–keturis šimtmečius požiūrius. Daugelis dabar žinomų demokratinių idealų buvo tarsi ginklai kovojant komercinėms klasėms, konfliktavusioms su ekleziniais ir aristokratiniais valdytojais. Lygybės idealas, nežinomas demokratiname graikų polių gyvenime, būdamas greičiau neostoškas krikščioniškas, suteikė buržuazinėms klasėms savigarbos kovoje su aristokratais pojūtį. Šiandien socialinis ir istorinis demokratijos optimizmas reprezentuoja tipišką šios vidurio klasės iliuziją, kuri savo gerovės plėtrą tapatina su pasaulio progresavimu. Užgimusi XVI–XVIII amžiuje, kulminavusi XIX ir merdinti XXI amžiuje, buržuazinė civilizacija, kaip ir demokratija, išsigimė tiek, kiek pastaroji yra šios klasės produktas.

Tačiau demokratijos idealas turi platesnį pagrindimą nei šis vidurinės klasės interesų laukas, nes rimtai atsižvelgia į dvi pamatines žmogaus egzistencijos dimensijas: žmogaus dvasi-

nius poreikius ir socialumą. Pasak R. Niebuhro, „individui bendruomenė reikalinga labiau, nei suvokė buržuazinis individualizmas, o bendruomenei laisvė reikalinga ne mažiau nei individui“ (Niebuhr 1944: 20). Žmogus reikalauja laisvės socialinėje organizacijoje, nes yra laisvas iš esmės, transcenduoja bet kokią aplinkos determinaciją, konstruoja istoriją ir visuomenines formas. Tačiau jis taip pat reikalingas ir bendruomenės, nes vienas negali tęsti savo gyvenimo. Tad bendruomenei reikia laisvės ne mažiau nei individui, o individui reikia tvarkos ne mažiau nei visuomenei. Izoliuotas individas negali įgyti tikrojo „aš“.

Kita vertus, modernaus sekuliarizmo paneigta prigimtinių nuodėmės doktrina neatsižvelgia į tai, kas patvirtinama kiekviename istorijos tarpsnyje, t. y. kad nesvarbu, kokias tolimas perspektyvas atvers žmogaus protas, kokią universalią žmonių bendruomenę suorganizuos, nėra tokio moralumo lygmens, kuris nebūtų iškreiptas. Tai ir lemia nuolatinę nesėkmę sutaikyti individą ir bendruomenę, kaip ir nacionalinę bei pasaulinę bendruomenes. Šio trumparegiškumo rezultatas – nuolatinis demokratinio proceso atnaujinimo poreikis. Modernaus sekuliarus idealizmo viltys išspręsti individo ir bendruomenės kontroversiją, kaip ir klasių, rasių, nacijų santykius, kilo iš perdėm optimistinės žmogaus prigimties traktuotės. Tokią nuostatą išreiškia ir Berlinas teigdamas: „juokinga yra ta idėja, kad aistroms išauklėti ir kontroliuoti užtenka proto“ (Berlin 1995: 94).

Nepagrįstas žmogaus doros išaukštinimas, anot R. Niebuhro, „priklauso nuo klaidingo žmogaus dimensinės sąrangos supratimo“ (Niebuhr 1944: 25). Klaidingai manoma, jog kai išgyvenimo impulsas patenkintas, žmogui, tarsi gyvūnui, nėra ko kenkti. Bet žmogų valdo ir kiti

impulsai, visų pirma siekimas aktualizuoti savo potencijas, o ne tik įtvirtinti egzistavimą. Taigi žmogus yra toks gyvūnas, kuris negali tiesiog gyventi. Galimybė aptikti savo „tikrąją“ prigimtį priklauso ir nuo dalyvavimo kitų gyvenimuose, o kai valia gyventi keičiama savirealizacijos siekiu, ji tampa gebėjimu atsisakyti savęs dėl kitų. Valia gyventi tampa valia atsisakyti savęs. Kita vertus, valia gyventi gali būti transformuota į valią galiai. Nesitenkinant vien tik fiziniu išgyvenimu, siekiama socialinio patvirtinimo individualiai ir kolektyviai. Kontingentiškumo šokas, išstinkantis individą, aiškiai suvokus save bendroje dalykų schemeje, verčia kompensuoti šį nereikšmingumą. Todėl konfliktai tarp žmonių nėra tiesiog konfliktai tarp gyvenimo impulsų, tai individų ar grupės interesų apsaugoti savo galią ir prestižą susidūrimas. Tokiu būdu valia galiai veda asmenį į neišvengiamą konfliktą su savo bendrapiliečiais, kitaip nei liberalūs demokratai manytų. Kita vertus, tai, kad individas negali realizuoti savęs be organiško santykio su visuomene, daro bendruomenę svarbesnę, nei buržuaziniam individualizmui atrodo.

Pasaulio istorija tik pagrindžia konfliktišką žmogaus prigimtį. XVII amžiuje demokratijos procesas apskritai pasižymi savita ironija. Kai demokratinė socialinė filosofija vystė nekenksmingo, tik išgyvenimo impulsu motyvuoto, gyvuojančio socialiniu sutarimu, kurį numatė pačios gamtos harmoningumas, individo doktriną, tuo pat metu besiformuojantys gamtos mokslai leido kontroliuoti ir transformuoti gamtą, t. y. išplėsti žmogaus poreikių ir ambicijų tenkinimą. Dėmoniška fašistinė politika, kuria buvo reikiama kolektyvinė imperialistinė valia ir kuriai panaudoti buvo pasitelktas techninės civilizacijos instrumentarijus, žymėjo nuo XVII–XVIII amžiaus puoselėtos nekaltos, individua-

listinės žmogaus pirmenybiškumo sistemos supratimo atsisakymą. Žmogaus troškimai, reiškiami veikia kolektyviai, yra mažiau racionaliai apskaičiuojami, o pats žmogus yra veikia gamtos valdovas, dominuojanti rūšis nei dvasinės evoliucijos vainikas, kaip manė demokratai ir švietėjai.

Moderni demokratijos teorija buvo pernelyg sekuliari, kad suprastų visą žmogaus savitranscendencijos gelmę, todėl nuolat švytavo tarp individualizmo ir kolektyvizmo kraštutinumų. Pamatinis individo transcendentškumas bendruomenės ir socialinių procesų atžvilgiu nuodugnai gali būti suvoktas tik religinėje kultūroje.

### Demokratinis konformizmas

Žinoma, kad jei senovinėse kultūrose religijos tapdavo perdėm politizuotos, gimdavo kitos, kuriose individai atrasdavo galutinę gyvenimo prasmę anapus politinės situacijos peripetijų. Krikščioniškoji tradicija visuomet pabrėžė asmens sąžinės laisvės dimensiją, nevaržomą visuomenės reikalavimų. Bene daugiausia pastangų susieti politinį, moralinį ir *religinį* (krikščioniškai) demokratijos aspektus XX amžiuje dėjo protestantų filosofas ir teologas P. Tillichas. Jis suprato, kad jokia filosofinė teologija negali neatsižvelgti į Apšvietos iškeltą autonomijos idealą.

Tillichas demokratiją aptaria platesniame, ne tik socialinio sambūvio ar politinių sprendimų mechanizmo kontekste. Pamatinis žmogaus buvimo pasaulyje aspektas yra apsisprendimas būti arba kitaip – *drąsa būti*. Toks žmogaus savęs teigimas turi dvi puses, kurios yra skirtingos, bet ne atskiros. Viena, tai savęs kaip atskiro, ego-centriško, individualaus, laisvo, veikiančio savo nuožiūra individo teigimas. Tai individas gina nuo nebūties kiekvienu savo veiksmu, o grėsmė to netekti yra ontologinio nerimo esmė. On-

tologinis savęs teigimas kyla iki metafizinių, etinių, religinių ir t. t. savęs apibūdinimų, jis nei gamtinis, nei dvasinis, nei geras, nei blogas. Šie skirtumai galimi tik dėl ontologinio savęs teigimo. Tačiau „aš“ yra „aš“ tik todėl, kad turi pasaulį, kuriam priklauso. Tai visų pirma socialinis pasaulis.

„Aš“ ir pasaulį sieja dalyvavimas, dalyvauti – pažodžiui reiškia būti dalimi. Dalyvavimą Tillichio filosofijoje reikia aiškinti ne daiktų, o galių sąvokomis. Savęs teigimas visuomet apima platesnės galios, kurioje dalyvauji, teigimą. „Aš“ teigia save kaip grupės, judėjimo, esmės, pagaliau pačios būties galios dalį. Tai jau nebe drąsa būti savimi, o drąsa būti dalimi. Atrodo, kokio čia drąsa, juk valia būti dalimi, rodosi, reiškia drąsos stoką, norą gyventi globojamam didesnės visumos. Tačiau buvimas dalimi rodo, kad savęs teigimas neišvengiamai apima savęs kaip dalyvio teigimą ir kad šiai teigimo pusei nebūtis gresia lygiai tiek pat, kiek ir pirmajai. Taigi egzistuoja grėsmė ne tik prarasti save kaip individualų „aš“, bet ir dalyvavimą savo pasaulyje. Todėl savęs kaip dalies teigimas reikalauja tiek pat drąsos, kiek ir savęs kaip individualaus teigimas. Abu šie aspektai izoliuoti suyra.

Apšvietos ir Romantizmo kontroversiją apibūdino kaip dalyvavimo ir atskyrimo poliškumo įtampą. Savotiškai tarp šių polių pateko Kantas teigdamas, kad nesąmoningas gamtos kūrybingumas prasiveržia į žmogaus sąmonę. Čia susijungia entuziazmas ir racionalumas, kur vienijasi drąsa būti dalimi (kolektyvizmas) ir saviimi (individualizmas).

Anot Tillichio, primityvų viduramžių kolektyvizmą suardė protestantiškas individualios sąžinės iškėlimas, taip pat analitinis radikalus klausinėjimas. Tačiau kartu su šiais procesais gimęs individualizmas nei sekularioje, nei sakralinėje sferoje neišsilaukė ir absorbuotos indi-



vidualistinės Renesanso tendencijos buvo pritaikytos ekleziniam ir demokratiniam konformizmui. Nors būtent subjektyvusis pietizmas nutiesė tiltą savarankiškam protui iškilti, tai yra pereiti į Apšvietos amžių, net ir pastarasis nelaikė savęs individualistiniu. Vietoje biblinio konformizmo buvo iškeltas pasitikėjimas kiekvieno individo proto galia tiek, kiek ji nuindividualizuota: „praktinio ir teorinio proto principai buvo laikomi visiems žmonėms universalūs ir gebantys, pasitelkus tyrinėjimus ir išsilavinimą, sukurti naują konformizmą“ (Tillich 1999: 85).

Apšvieta savitai perrašė nuolatinį žmogaus tikėjimą harmonija – visatos įstatymais, pagal kuriuos individo veikla, nors suvokiama ir atliekama individualiai, vedė į harmoningą visumą, į tiesą, su kuria bent jau dauguma galėjo sutikti, į gėrį, kuriame gali dalyvauti vis daugiau žmonių, į konformizmą, pagrįstą laisva kiekvieno individo veikla. Individas tokiaame procese gali būti laisvas ir neardantis grupės. Liberaliosios demokratijos funkcionavimas (kartu su ekonominiu liberalizmu, kai prekybos dėsniai „anapus“ individo teikia visiems didžiausią įmanomą gėrį) kaip tik ir įrodė, kad individo laisvė spręsti politiškai nebūtinai sugriauna politinį konformizmą. Mokslo pažanga rodo, kad individualūs mokslininkų įsitikinimai netrukdo jiems susitarti. Protestantizmo istorija patvirtino, kad laisvas kiekvieno žmogaus Biblijos supratimas, turintis individualių ir net denominacinių skirtumų, gali sukurti eklezinį konformizmą.

Tillichio pabrėžiama „drąsa būti savimi“ („drąsa“, jau suskambėjusi Kanto Apšvietos šūkyje), kaip ji buvo suprantama toje epochoje, yra tokia drąsa, kai individualiai teigiant save dalyvaujama visuotiniame, racionaliame savęs teigime. Tuomet save teigia ne individualus „aš“

kaip asmenybė, bet individualus „aš“ kaip proto atstovas. Tai drąsa sekti protu nepaisant iracionalaus autoriteto, teigti save kaip tiltą nuo žemesnės racionalumo būsenos į aukštesnę. Tokia drąsa yra neišvengiamai konformistinė ir kristalizuojasi, kai revoliucinis visa ko, kas prieštarauja protui, puolimas nuslūgsta būtent tada, kai pergalingai įsitvirtina buržuazija. Romantinis judėjimas sukūrė tokią individualumo sampratą, kuri turėjo ir viduramžių, ir Apšvietos epochos bruožų. Individas čia akcentuojamas dėl savo unikalumo, kaip neprilygstama ir be galo reikšminga būties substancijos išraiška. Romantiniu požiūriu ne konformizmas, o diferenciacija yra Dievo kelių tikslas. Tačiau kita romantinės minties pusė akcentavo „organinės visumos“ (praeities kolektyvų) idealą. „Organizmas“ vėl tapo pusiausvyros tarp individualizacijos ir dalyvavimo simboliu. Tad nors romantikai tęsė buržuazijos ir jos konformizmo kritiką, bet ir atliepė konformistinę drąsą būti dalimi. Kaip vieną iš naujų (po viduramžių, Apšvietos ir Romantizmo virsmų) neokolektyvizmo formų Tillichas įvardija demokratinį konformizmą. Kokiu drąsos tipu pagrįstas šis demokratinis konformizmas?

Tillichio nuomone, kelią demokratiniam konformizmui parengė jau Renesanso neostoikai, kurie, skirtingai nuo antikinių savo pirmtakų, užuot pasyviai meditavę likimą, pateikė aktyvios kovos su likimu drąsą. Čia žmogus stengiasi įgyvendinti visas savo potencialias, kurios nesenka, nes grindžiamos renesansiška žmogaus kaip mikrokosmo samprata. Per žmogų visata tęsia kūrimo procesą, dabar žmogus pats gali kurti pasaulį, kiek jam leidžia produktyvios galios. Ši doktrina apie individą kaip makrokosmoso proceso dalyvį teikia galimybę sujungti Tillichio išskirtus drąsos būti kraštutinumus.

Anot Tillichio, čia numatomas tikėjimas pažanga, kuris aiškinamas Aristotelio terminais. Tačiau kuo toliau, tuo labiau pažangus individo atstovavimas visatai suprantamas ne aristoteliškai. Aristoteliui judėjimas nuo potencialios prie aktualizacijos yra vertikalus, tai yra nuo žemesnių prie aukštesnių būties formų. Modernus progresyvizmas potencialią siekia įgyvendinti horizontaliai, laikiškai, futuristiškai. Tai irgi drąsa, nes ji privalėjo įimti nerimą, sukeltą mokslo progreso: juk žemė neteko pasaulio centro statuso, tapo kūnu aklų visatos dėsnių mechanikoje. Šia prasme naujųjų laikų drąsa nėra optimistiška, ji turėjo apimti stiprų beprasmybės ir nebūties visatoje suvokimo nerimą.

Taigi svarbiausias drąsos būti dalimi šaltinis – būti gamtos ir istorijos proceso dalimi. Patyrusi daug permainų ši pozicija tapo šiuolaikiniu demokratiniu konformizmu. Tačiau naujoje situacijoje jau išnyko individualybės ir dalyvavimo sintezė, pagrįsta kosminiu entuziazmu. Atsirado įtampa tarp individualizmo ir buvimo dalimi (kraštutinis liberalizmas *versus* reacionieriai). Visgi demokratija išvengė kraštutinumą (panaikinti demokratinę visuomenės kontrolę arba totalitarinis kolektyvizmas) ir įgijo patogią horizontaliam progresui konformizmo formą.

Šis demokratinis konformistinis drąsos būti tipas buvo atvirai siejamas su progreso idėja – drąsa būti dalimi progresuojant grupei, tai yra triumfuojant demokratijai (ypač JAV). Šiandien tikėjimas progresu stipriai susvyravęs, tačiau demokratinio konformizmo kaip drąsos būti dalimi tipas nyksta. Kodėl? Atsakymas – radikaliai reinterpretuota pati progreso samprata. Dabar progresas jau nebe metafizinis pažangios evoliucijos įstatymas, o veikla, kai kiekvienu veiksmu sukuriama kažkas daugiau negu buvo ir ne-

gu pakanka pažangai (pa-žengti į priekį); čia faktiškai veiksmas tapatinamas su pažanga.

Buvimas produktyvaus proceso dalimi apima ir sprendžia pagrindines egzistencinio nerimo formas: likimo, prasmės, mirties klausimus. Likimo problema įgauna aiškias ribas, nes dalyvaudamas produktyviame demokratiname procese, neliksi be darbo (ekonominio pagrindo), kuris šiuolaikinėje visuomenėje ir tapatinamas su likimu. Mirties nerimui priešpriešinamas nemirtingumas, kuris jau nėra krikščioniška ar kita religiška angažuota doktrina. Šiuolaikinė nemirtingumo doktrina reiškia nuolatinį dalyvavimą produktyviame procese, tai ne amžinas individo poilsis Dieve, bet pasaulis be pabaigos, nuolatinis individo indėlis į visatos dinamiką, suteikiantis drąsos pasitikti mirtį. Tokiai vilčiai Dievas nebūtinai, išskyrus tuos atvejus, kai Dievas suprantamas kaip pats produktyvus procesas. Čia drąsa lemia nemirtingumas, o ne Dievas.

Štai ir ryškėja demokratinis konformizmas – dalyvavimas produktyviame procese reikalauja prisitaikyti prie socialinės produkcijos būdų. Šis konformizmas artimas nekritiškam kolektyvizmui ne ekonomiškai ar politiškai, bet kasdienio gyvenimo ir mąstymo modeliais. Kaip tuomet su priešingu dalyvavimo poliū – drąsa būti savi mi? Demokratinis siekis išsaugoti autonomiją kelia grėsmę individualiam „aš“, o pavojus prarasti save demokratiname procese sukelia drąsą teigti save individualiai, taip patenkant į pavojų prarasti pasaulį.

### **Atsakymas į autonomijoje užduotą klausimą – teonomija**

Tillichio pastangų susieti kantišką moralės filosofiją, krikščioniškąją religiją ir politinius ekonominius sekuliaraus pasaulio procesus rezul-

tatas yra *teonomija* (jokiu būdu ne teokratija)<sup>2</sup>. Tai religingumo ir racionalaus kriticizmo sintezė. Švietėjiško kriticizmo pareiga yra išlaisvinti kultūrą iš „demoniškumo“, kurį skatina heteronominiai autoritetai. Kita vertus, išlaisvinta, transcendentinė sekularios kultūros prasmė turi būti iš naujo (kiekvienai epochai) pristatyta autonominiam mąstymui: „autonominių formų pripildymas sakramentine gelme yra teonomijos esmė“ (Tillich 1963: 62).

Visų pirma Tillichas sako, kad klaidinga statyti į griežtą opoziciją Apšvietos racionalizmą ir pietistinį misticizmą. Kaip tik „modernioji racionali autonomija yra mistinės autonomijos, vidinės šviesos doktrinos tąsa“ (Tillich 1967: 156). Tai perėjimas nuo spiritualizmo prie racionalizmo, nuo tikėjimo Dvasią kaip autonominę kiekvieno individo kreiptį, prie racionalios kreipties, kuri visiems prieinama autonominio proto būdu. Tad racionalizmas neoponuoja misticizmui, jei misticizmą suprasime kaip universalus *logos* (Tillichui tai „Šventosios Dvasios“ simbolis) buvimo žmogaus sielos gelmėse paliudijimą. Kartu abu šie dalykai oponuoja autoritariškai ortodoksijai.

Teonomija transcenduoja ir autonomiją, ir heteronomiją, išsaugodama ir transformuodama kiekvieną. Besąlygiškas ultimatyvus gėrio, teisingumo, tiesos reikalavimas teonomijoje neidentifikuojamas su baigtine tikrove ar socialine forma ir visgi reikalauja paklusti. Tačiau nėra arbitralus, nereikalauja aukoti intelekto, nėra svetimas žmogui, o kaip tik išpildo jo prigimtį ir laisvę. Teonomija transformuoja autonomi-

jos inteligibilumo ir savideterminacijos elementus. Taikydami hėgelišką triadinį mąstymą, nesunkiai galime įžvelgti, kad Tillichui heteronomija yra tezė, autonomija – antitezė, teonomija – sintezė. Bet koks šių sąvokų turinys? Juk šie trys terminai atsako į *nomos* klausimą, arba gyvenimo klausimą, skirtingai.

Autonomija numano, kad žmogus, kurio racionalumas atliepia universalų *logos*, yra kultūros šaltinis ir religijos matas – jis pats sau įstatymas. Heteronominiu požiūriu žmogus, kuris nusegeba savo praktikos modeliuoti pagal universalų *logos*, turi būti prievarta subordinuotas išoriniam, viršesniai įstatymui. Taigi „autonominiu“ dera vadinti visiškai paneigiantį giluminį pagrindą ir siekiantį tik aktualizuoti savo struktūras protą. Tai ne individualaus asmens protas, nulemtas konkrečios aplinkos, o priešingai, toks protas, kuris siekia išsaugoti savo atsietumą nuo bet kokio situatyvumo. Individas, kuris mąsto „autonomiškai“, nepatvirtina savo asmeninės struktūros, o priskiria save universaliai proto *logos*, glūdinčiame proto ir tikrovės *logos* struktūroje. Taigi autonominis protas yra nepriklausomas ne ta prasme, kad geba išreikšti individualią valią, tačiau tuo, kad atsisako priimti bet ką, kas transcenduoja jo paties struktūrą, nesvarbu, kokių autoritetu grįstą.

Taikydamas šias sąvokas santykiui tarp religijos ir kultūros, autonomine kultūra Tillichas vadina tokią, kuri kuria asmeninę ir kultūrinę gyvenimą nesikreipdama į galutinės tikrovės pažadą (iš naujo teonomiškai pristatomą kiekvienai autonominei epochai), taigi rimtai netraktuodama susvetimėjusios egzistuojančio žmogaus ir visuomenių situacijos, kurią liudija teisės ir politikos poreikis. Kita vertus, visos neteonominės etikos neišvengiamai yra įstatymo etikos, dėl to bendruomenė susvetimėja. Hetero-

<sup>2</sup> M. Desplandas pastebi, kad Tillichio teonomijos terminas išplaukia iš Kanto moralės filosofijos, kita vertus, „pačiam Kantui ši sąvoka būtų padėjusi geriau suprasti kristologinio įvykio svarbą tikėjimui“ (Despland 1973: 155).

nominė kultūra, priešingai, savo teorinius ir praktinius modelius subordinoja ekleziastinei religijai ar politiniam kvazi-religingumui, net jei tai pareikalauja neigti racionalumo struktūras.

Teonominė kultūra savo formomis išreiškia ultimatyvų rūpestį ir transcendentinę tiesą ne kaip kažką svetima, bet kaip savęs pačios dvasinį pagrindą. Žvelgiant iš teonominės perspektyvos, žmogui įgimtas racionalus gyvenimo dėsnis, kurį individas gali laikyti savu, tačiau pripažinti transcendentinę jo tikrovę. Tuomet aiškėja demokratijoje, kaip sekulariame teonomijos atvejuje, įpinto paradokso tarp individualios laisvės ir paklusimo bendrai tvarkai sprendimas.

Išimtinai sekularios (negatyvios) autonomijos sukelia vartotojiškas neurozes, kurios nesąmoningai išreiškia ultimatyvų rūpestį įveikti subjekto–objekto (vartotojo–prekės) schizmą. Taip išreiškiamas troškimas įpinti subjektyvumą į kažką anapus paties savęs, bet kažką neobjektyvaus. Šis troškimas verčia ieškoti teonominų formų įvairiose kultūros srityse (nuo meno iki politikos ir teisės), teonominė kalba fragmentiškai išlaisvina nuo subjekto–objekto schemos ribotumą, o „teonominis racionalumas“ yra toks, kur stebėjimas pakeičiamas dalyvavimu (šiuo atveju autentišku, priešingai konformistiniam atsivadimui).

Demokratija tuomet yra fragmentiškas teonomijos įgyvendinimas istorinėse tikrovėse anapus bažnytinės sferos<sup>3</sup>. Teonomija reiškia „Dievo įstatymą“, bet tokį, kuris turi vidinės savigontrolės formą, pagrįstą transcendentinės pilnatvės troškimu. Reikia peržengti radikalų individualizmą, transcenduoti klaidingą autono-

miją į būties pilnatvę, kuri atveria kelią į bendruomenę, į laisvą davimą ir priėmimą.

Tačiau teonomija nėra tiesiog kultūros ir religijos sutapatinimas, nes religija ir kultūra turi dvejopą santykį: „taip“ ir „ne“. Teonomijoje ultimatyvios ir labiausiai universalios autonominės kultūros sąmonės išraiškos įgyja religinių simbolių pavidalą. Kartu teonomija nereiškia, kad individuali nuomonė, patirianti sekularios ir religinės sferų ir bendruomenių patikrą, monarchizuojama.

Taip suprantama teonomija aiškiai atsiskiria nuo kitų kontrolės formų. Tai „dieviška“ savikontrolė, kuri pagrindžia unikalų individo likimą. Krikščioniškuoju požiūriu tai *autoritetas*, bet ne *dauguma*, kitaip prievarta gali būti pateisinta tik daugumos tų, kuriems prievartinė tvarka turi atnešti laimę, pritarimu. Transcendentinis orientyras leidžia tokią prievartinę tvarką matyti tokiu būdu, kad mažuma nėra absoliučiai neteisi, o kaip tik gali tapti dauguma.

Šiandien, kai vyrauja technologinis protas, autonominis mąstymas įveikė heteronomijas, bet neteko gelminės dimensijos. Demokratija, praradusi dvasinę dimensiją, „daro grimasas“. Tokia situacija neišvengiamai gimdo neviltį, kuriai įveikti sprendimus pasiūlo galingos kvazipolitinės (taip pat „demokratinės“) heteronomijos, užpildančios individų išgyvenamą prasminį vakuumą. Todėl reikia „teonomizuoti“ demokratiją kuriant tokį kultūrinį klimatą, kuriame egocentriška monada rastų būdų pilnatviškai būti bendruomenėje.

## Išvados

1. Demokratija, kaip ir kiti istoriniai idealai ir institucijos, apima ir efemerišką, ir permanentiškai pagrįstą elementus. Tai, viena vertus,

<sup>3</sup> Tillichio „teonomijos“ sąvokos taikymą politinei teologijai išsamiai atskleidė Stephenas Palmquistas (Palmquist: 1993).

buržuazinės civilizacijos charakteristika, kita vertus, nuolat vertinga socialinės organizacijos forma.

2. Demokratijos idėja susieja ir supriešina du aukščiausius praktinio proto reikalavimus – atsaką į prievartą, protestą prieš svetimą valią ir būtinybę leisti būti valdomam. Demokratija maksimaliai išplečia galimybes žmonėms gyventi taip, kad jie privalėtų paklusti tik jų pačių pasirinktiems įstatymams. Tačiau pasiekti šio tikslo žmonės negali gyvendami izoliuotai. Kad gyvenimas teiktų pasitenkinimą, jie turi gyventi su kitais, o tai reikalauja paklusti kolektyviniams sprendimams. Demokratinė valstybė vis viena išlieka valstybė, vis viena prievartinė, vis viena bloga dėl principinio leidimo vieniems prievartauti kitus.

3. Kanto praktinės filosofijos šerdis, kategorinis imperatyvas, yra moralinių taisyklių konstravimo metodas, leidžiantis ne tik individui pačiam rinktis moralines trajektorijas, bet ir bendruomenei formuluoti priežiūros normas.

4. „Drąsa“, nuskambėjusi Kanto Apšvietos šūkyje, yra tokia drąsa, kai individualiai teigiant save dalyvaujama visuotiniame, racionaliame savęs teigime. Tuomet save teigia ne individualus „aš“ kaip asmenybė, bet individualus „aš“ kaip racionalumo atstovas.

5. Kaip vieną iš naujų (po viduramžių, Apšvietos ir Romantizmo virsmų) neokolektyvizmo formų Tillichas įvardija demokratinį konformizmą, be kurio neįsivaizduojama buržuazinė visuomenė. Čia buvimas produktyvaus proceso dalimi apima ir sprendžia pagrindines egzistencinio nerimo formas: likimo, prasmės, mirties klausimus.

6. Buržuazinė visuomenė buvo kuriama siekiant išlaisvinti individą nuo tradicinės kultūros, socialinių ir politinių viduramžių feodalizmo pančių. Tačiau individas taip susietas su visuomene, kad aukščiausios jo galimybės priklauso nuo socialinės substancijos. Individas yra sociokultūrinio proceso produktas, jo tikslai įsiskaidyti visuomenėje ir joje įgyja prasmę.

7. Imanentinis buržuazinio individualizmo pagrindas iš dalies yra krikščioniškas individualios sielos branginimas, tačiau „drąsos“ individui teikia kita, antikinė, doktrina apie individą kaip visatos veidrodį arba mikrokosmosą, vedanti į demokratinį konformizmą. Sekuliarioje sferoje demokratinis konformizmas reiškiasi taip pat kaip religinėje sferoje eklezinis konformizmas.

8. Kaip ir Kantui, Tillichui autonomija yra dvejopa. Negatyviai traktuojama autonomija reiškia laisvę nuo bet kokios heteronomijos, tai būtina moralumo sąlyga, tačiau dar neprodukuojanti naujų vertybių. Šioje autonomijoje žmogus išgyvena pojūtį tokio savęs, „koks jis turi būti“, nesantis nei išorės, nei jo paties produktas. Ši vizija reiškiasi kaip besąlyginis reikalavimas, kategorinis imperatyvas ir yra ne grėsmė žmogaus autonomijai, o suteikia jai rimtį ir gelmę, virsdamas pozityviu principu – teonomija.

9. Tillichio teonominis mąstymas sutaiko moralinę autonomiją ir eschatologiją, atveria religinę patirtį kaip analitinę *a posteriori* sekulariose moralės, politikos, estetikos sferose. Teonomija istorinių demokratijų pavidalu žmones sieja į istoriškai pašventintą visumą, priešpriešinamą utilitariniam visuomenės kaip prekybinės bendrovės, palaikomos vien kontraktiniais įsipareigojimais, modeliui.

## LITERATŪRA

- Berlin, I. 1995. *Vienovė ir įvairovė*. Vertė A. Jokubaitis. Amžius/ALK.
- Dahl, R. A. 1994. *Demokratija ir jos kritikai*. Vertė A. Šliogeris. Amžius/ALK.
- Despland, M. 1973. *Kant on History and Religion*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Hegel, G.W.F. 1997. *Dvasios fenomenologija*. Vertė A. Šliogeris. Vilnius: Pradai/ALK.
- Herder, J.G. 2002. *Philosophical Writings*. ed. by Forster, M.N. Cambridge University Press.
- Kant, I. 1996. *Politiniai traktatai*. Sudarė A. Jokubaitis. Aidai/ALK.
- Kant, I. 2000. *Religija vien tik proto ribose*. Vertė R. Plečkaitis. ALK/Aidai.
- Mead, G. H. 1962. *Mind, Self and Society*. University of Chicago Press.
- Michelman, I. F. 1999. *Brennan and Democracy*. Princeton University Press.
- Niebuhr, R. 1944. *The Children of Light and the Children of Darkness*. Charles Scribner's Sons.
- Palmquist, S. 1993. *Biblical Theocracy*. Hong Kong: Philopsychy Press.
- Tillich, P. 1967. *History of Christian Thought*. ed. by C. Braaten. New York: Simon and Schuster.
- Tillich, P. 1999. *Drąsa Būti*. Vertė N. Norkūnienė. Vilnius: Vaga.
- Tillich, P. 1963. *Systematic Theology*, vol. 3. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Degutis, A. (sud.). 1990. *Trys idėjos: nepriklausomybė, demokratija, viešumas*. Vilnius: Mintis.
- Tillich, P. 1959. *Theology of Culture*. R.C. Kimball (ed.). New York and London: Oxford University Press.
- Webb, C. C. J. 1926. *Kant's Philosophy of Religion*. Oxford: The Clarendon Press.

## DEMOCRACY: AUTONOMOS OR THEONOMOS?

Mindaugas Briedis

### Summary

The notion of democracy, after a long history of transformation and rebirths from different sources, is so vast today that under this heading we can speak about *prima facie* incoherent values. The aim of the paper is not only to uncover some of the antinomies spreading from the paradoxical nature of democracy itself, but also to point the trajectories of possible solutions to these paradoxes. First we must realize the processual and ideal character of democracy. For these purposes, it is essential to analyze the basic notions and tensions accompanying democracy, which cannot be resolved appealing to logical (autonomy–heteronomy) or historical (Enlightenment–Romanticism) con-

troversies. The arguments for one or another side of these eventually lead to new forms of radical individualism or neocollectivism which does no good to the adaptability of democratic ideals in today's world. After examining the implications of I. Kant's moral philosophy for discussing democracy, we face P. Tillich's thought which formulated the notion of theonomy as the answer to the negativity of autonomy and tensions regarding democracy and, moreover, strains between secular and religious spheres.

**Keywords:** democracy, Kant, Tillich, autonomy, theonomy