

Immanuelio Kanto etikos įtaka Sørenso Kierkegaard'o etinės stadijos sampratai

Viktoras Bachmetjevas

Vytauto Didžiojo universitetas, Humanitarinių mokslų fakultetas, Filosofijos katedra,
K. Donelaičio g. 52, 44262 Kaunas

Anotacija. Straipsnyje analizuojamos Sørenso Kierkegaard'o filosofinio personažo Teisėjo Vilhelmo etinės pažiūros. Įprastai Teisėjas Vilhelmas yra siejamas su Hegelio filosofine teorija, kurioje siektinas etinis gyvenimas yra suprantamas kaip *Sittlichkeit*, vyraujančių etinių bei moralinių normų laikymasis. Analizuojant S. Kierkegaard'o veikalo *Arba / arba* II dalį, straipsnyje kvestionuojamas tokios sąsajos pagrindumas ir atskleidžiama, kad esama nemažai argumentų, leidžiančių permąstyti Teisėją Vilhelmą kaip Immanuelio Kanto etikos atstovą.

Esminiai žodžiai: S. Kierkegaard'as, Teisėjas Vilhelmas, G. Hegelis, I. Kantas, etika.

Įvadas

Sørenso Kierkegaard'o filosofinis mąstymas skleidžiasi egzistencinių stadijų ar sferų pavidalu. Kaip žinia, tai estetinė, etinė ir religinė egzistencinė stadijos, o daugiausia tyrinėtojų dėmesio sulaukė perskyra tarp etinės ir religinės stadijos, kuri, anot daugelio tyrinėtojų, yra nemedijuojama ir dažniausiai koduojama „tikėjimo šuolio“ sąvoka. Estetinė ir etinė stadijos bei jų tarpusavio santykis sulaukė gerokai mažiau dėmesio. Šiame straipsnyje pabandysime bent iš dalies užpildyti šią spragą ir išanalizuoti Kierkegaard'o etinės stadijos istorinius pirmtakus.

Etinė stadija išsamiausiai yra pristatoma viename pirmųjų S. Kierkegaard'o veikalų *Arba / arba*. Šios knygos II dalyje S. Kierkegaard'o pseudonimas Teisėjas Vilhelmas bando įtikinti kitą pseudonimą, I dalies autorių A, kad estetiškai angažuota egzistencija yra ribota, o jos žadama egzistencinė pilnatvė yra iliuzinė. Ši estetinės ir etinės egzistencijų priešprieša tradiciškai yra interpretuojama kaip ataka prieš vokiečių romantizmo sąjūdį,

kur estetinė egzistencija atitinka romantiškojo individo pasaulėžiūrą, o etiškai angažuotas Teisėjas Vilhelmas paprastai yra siejamas su Georgo Hegelio spekuliatyviaja filosofija. Vokiečių romantikai pabrėžė individualios saviraiškos, individo neapbrėpjamumo ir arbitralaus pasirinkimo kaip individo laisvės išraiškos svarbą. *Arba / arba* I dalies autorius A pristato labai panašius individualios egzistencijos prioritetus – jis teikia prioritetą jausliškumui, o ne protui, jausmui, o ne refleksijai, arbitraliam žaismui, o ne nuosekliam sistemiškumui. Tačiau su Teisėju Vilhelmu ir jo atitikimu Hegelio etinei sistemai yra kur kas kebliau. Šiame straipsnyje siekiama parodyti, kad nors hegeliškoji Teisėjo Vilhelmo etikos sampratos interpretacija ir yra galima, vis dėlto ji kelia tam tikrų keblumų ir neatitikimų dėl paties Teisėjo Vilhelmo pozicijos. Daug tiksliau, mūsų nuomone, jo poziciją iliustruoja kito vokiečių filosofo Immanuelio Kanto etinė laisvos valios teorija. Kertinis taškas, kuriame išsiskiria I. Kanto ir G. Hegelio pozicijos ir išryškėja etikos sampratų takoskyra, yra religijos ir Dievo vaidmens etikos genezėje supratimas. Taigi šiame straipsnyje bandysime parodyti, kad religijos ir etikos santykio suvokimą Teisėjas Vilhelmas skolinasi greičiau iš I. Kanto nei iš G. Hegelio, o kartu ir pati Kierkegaard'o etinė stadija turėtų būti siejama su Kanto etine teorija.

Dievo vaidmuo Kanto ir Hegelio filosofijoje

Kaip žinome, anot I. Kanto, Dievo egzistencijos nėra įmanoma įrodyti logiškai. Atliekančią antinomijų analizę *Grynojo proto kritikoje* I. Kantas prieina prie išvados, kad Dievas negali būti grynojo proto objektu. Šia prasme Dievas yra perkeliamas į trečiojo klausimo – ko aš galiu tikėtis? – sritį. Svarbu pastebėti, kad I. Kantui religija netampa dar viena sritimi greta teorinio ir praktinio protų. *Grynojo proto kritikoje* I. Kantas Dievą susieja su besąlygiško būtinumo idėja, kuri, anot jo, „žmogaus protui yra tikra bedugnė“ (Kant, 2013, 495). Taigi Dievas I. Kantui yra transcendentinis bent jau ta prasme, kad jis yra neprieinamas ne tik žmogiškajam pažinimui, bet ir suvokimui. Filosofija, susidūrusi su besąlyginio būtinumo idėja, turi pasiduoti ir nukreipti mus į mąstymą apie Dievą, kuris nebūtų suvokiantysis mąstymas. Tuo tarpu praktinio proto srityje religija I. Kantui atlieka griežtai funkcinį vaidmenį – ji yra pasitelkiama ten, kur moralė viena yra nepajėgi išspręsti iškylančių klausimų. I. Kanto išsikeltas tikslas įveikti moralinį reliatyvizmą ir rasti pagrindą etikai, kuri būtų universali, o tai reiškia privaloma visiems, neišvengiamai veda prie transcendentinio autoriteto postulavimo būtinybės. Būtent kaip moralės schemoje iškylančių spragų užpildymą reikėtų suprasti garsiąją I. Kanto ištarą, kad „moralė neišvengiamai veda į religiją“ (Kant, 2000, 24).

I. Kanto komentatorius Martinus Moorsas (2000) Kanto filosofijoje identifikuoja tris kertinius momentus, kai šis pasitelkia religiją tam, kad įveiktų prarają tarp baigtinio žmogiško proto ir begalinio kategorinio imperatyvo reikalavimo. *Dorovės metafizikoje* I. Kantas pagrindžia Dievo egzistavimo postulavimą kaip logiškai reikalingą, nes mąsty-

mas apie jo valią leidžia mums savo moralinius apribojimus padaryti intuityvius (Kant, 1991, 276). *Praktinio proto kritikoje* I. Kantas teigia, kad Dievo postulavimas reikalingas, nes žmogaus protas pats iš savęs yra nepajėgus sujungti dviejų heteronomiškų elementų – dorovės ir laimės – viename grynojo praktinio proto tikslu (Kantas, 1987, 147–156). Ir galiausiai *Religijoje vien tik proto ribose* I. Kantas tvirtina, jog tam, kad būtų įveiktas prigimtinis žmogiškas blogis, reikalinga revoliucija paties žmogaus nuostatoje (Kant, 2000, 67), kurią gali įgalinti tik religija, o konkrečiai Jėzus Kristus kaip dorovinės nuostatos grynasis pirmavaizdis (Kant, 2000, 79). Reziumuojant, Dievo ir religijos vaidmuo I. Kantui yra dvejopas – epistemologiniu požiūriu Dievas yra, viena vertus, nepažinus, kita vertus, žymi žmogiškojo proto ribas, o moralės sferoje jis yra privalomai postuluotinas, nes atlieka svarbią konceptualių moralės problemų sprendimo funkciją.

Hegelio filosofinėje sistemoje Dievo vaidmuo yra gerokai dviprasmiškesnis. Vis dėlto pakankamai užtikrintai galima teigti, kad G. Hegeliui Dievas, kuris kartu yra ir absoliutas, vienintelis spekuliatyviojoje sistemoje neturi binarinės opozicijos. Taigi jis suvoktinas kaip sąmonėjimo proceso pradžios taškas ir jo rezultatas. Būtent dėl šio dviprasmiškumo pakankamai keblus yra ir klausimas apie Dievo transcendentistiškumą, nors G. Hegelis jokiū būdu netvirtina Dievo imanentiškumo. Tai, kad Hegelio sistemoje nėra perskyros tarp Kūrėjo ir kūrinijos, jau G. Hegelio amžininkus provokavo paskelbti jį spinozistu. Tai, kad spekuliatyvioji filosofija yra radikaliai racionali ir neturi nieko už savo ribų, taip pat leidžia tvirtinti, kad Dievas kaip absoliutas yra (bent jau potencialiai) pažinus žmogiškajam protui. Etika šioje sistemoje taip pat atlieka specifinę vaidmenį – tai neabejotinai absoliuto balsas, įsiklausymas į kurį yra ne tik mūsų kaip racionalios veiklos subjektų pareiga, bet ir likimas. Ribos tarp etikos, teologijos ir filosofijos, kurių taip griežtai laikėsi I. Kantas, išsitrina ir tampa persidengiančios bei viena kitą papildančios. Taigi Dievas Hegelio sistemoje yra racionaliai pažįstamas ar bent jau prieinamas ir šia prasme nebėra tik postuluotinas kaip racionaliai reikalingas, tačiau nepažinus postulas.

Apibendrinami galime tarti, kad (greta visų kitų skirtumų, kurių čia neliesime dėl vietos stokos) I. Kantui Dievo sąvoka išlieka už racionalaus pažinimo ribų, o G. Hegeliui – absoliutas, nors ir yra aukščiausias racionalios raiškos proceso taškas, neturintis antitetinio nario, vis dėlto pasiduoda racionaliai analizei, taigi ir suvokimui. Šiek tiek utriuodami galime tarti, kad I. Kantui Dievas išlieka epistemologiškai problemišku, o G. Hegeliui tas problemiško lygis yra bent jau gerokai žemesnis. Taip pat atkreiptinas dėmesys, kad ir vienam, ir kitam etikos ir religijos santykis (nors ir skirtingai suvoktas) yra glaudus ir neabejotinas.

Teisėjo Vilhelmo etinis projektas

Grįžkime prie *Arba / arba*, o tiksliau šios knygos II dalies. II dalį sudaro trys laišakai, kuriuose, kaip minėta, Teisėjas Vilhelmas bando išdėstyti savąją etiškos egzistencijos

sampratą. Pirmajame laiške Teisėjas Vilhelmas bando parodyti A, jog jo opozicija tarp erotinės meilės ir vedybinės meilės yra klaidinga. A, kaip tikras romantikas, vedybinę meilę suvokia kritiškai ir skeptiškai. Anot jo, vedybos reikalauja amžinos meilės pažado, pažado, kuris negali būti duotas, nes meilė yra valdoma atsitiktinumo (Kierkegaard, 1987, 296); vedybos taip pat eliminuoja individualumą, nes reikalauja individą pritapti prie daugio ar visumos (Kierkegaard, 1987, 297); taip pat, kadangi ši „*A contra* vedybos“ byla yra pristatoma kitų dviejų bylų kontekste (*contra* draugystė ir *contra* oficialios pareigos), galima daryti išvadą, kad vedybos taip pat yra vengtinos ir dėl to, jog jos pačia savo esme yra įsipareigojimas. Taigi vedybos yra melas ta prasme, kad jos reikalauja įsipareigoti atlikti tai, ko niekas užtikrintai negali prižadėti įgyvendinsias, taip pat jos atima iš individo jo laisvę.

Vis dėlto dar tiksliau būtų tarti, kad A apskritai vedybos nėra centrinė tema. Jos jam svarbios tik tiek, kiek yra susijusios su juslišku. Tad vedybų kontekste jo tikslas tėra užtikrinti savo skaitytojus, jog „tai, kad nevedei, visai nereiškia, jog dėl šios priežasties tavo gyvenimas turi stokoti erotiškumo“ (Kierkegaard, 1987, 297). Priešingai, jei logiška meilės užbaiga yra erotiškumas, tuomet esmine užduotimi tampa neapkrauti meilės nereikalingais papildomais aspektais: „Kuomet du žmonės įsimyli ir jaučia, jog yra skirti vienas kitam, reikia drąsos visa tai nutraukti, nes tęsiant nėra nieko, ką galima būtų laimėti, ir viskas, ką galima pralaimėti“ (Kierkegaard, 1987, 298). Reziumuojant, vedybos romantiškam herojui yra apskritai vengtina tema – jos neturėtų tapti svarstymų ar planų objektu: „Vesi ir pasigailėsi. Nevesi – taip pat pasigailėsi. Vesi ar nevesi, bet kuriuo atveju pasigailėsi“ (Kierkegaard, 1987, 38).

Teisėjas Vilhelmas perbrėžia opoziciją – jam ši diskusija yra apie romantišką meilę *versus* reflekyvią meilę. Romaniška meilė, anot jo, yra „betarpiška“ (Kierkegaard, 1987, 19), „paremta grožiu“ ir „juslišku“, „momentinė“ ir yra „tauri amžinybės dėka“ (Kierkegaard, 1987, 21), tačiau ši amžinybė yra „maža amžinybė“, nes visiškai neturi tęstinumo laike ir tėra akimirkos, kuri praeis, jausmas (Kierkegaard, 1987, 21). O reflekyvi meilė, anot Teisėjo Vilhelmo, moderniojoje epochoje juda viena iš dviejų kryptių: arba „vietoj amžinumo į savo sąmonę ji asimiliuoja laikinumą“ ir šitaip tampa paprasta civiline partneryste, kur įsipareigojimas tėra sąlyginis, o ne absoliutus, arba ji įgauna „vedybų iš išskaičiavimo“ formą, kurioje „jusliškumas“ ir „amžinumas“ yra nepageidaujami ir nevaidina jokio vaidmens (Kierkegaard, 1987, 27). Ir vienu, ir kitu atveju tokia meilės tikrovė, be abejo, negali tapti lygiaverte atsvara romantiškai meilei ir romantiškai angažuotas individas yra visiškai teisus, žvelgdamas į vedybas kaip į nereikalingą trukdį.

Tad, norint išgelbėti pačią vedybų instituciją, Teisėjas Vilhelmas turi performuluoti savo tikslą – jam reikia „parodyti, kad romantiška meilė gali būti sujungta ir egzistuoti kartu su vedybomis“ (Kierkegaard, 1987, 31). Spręsdamas šią užduotį Teisėjas Vilhelmas dirba kaip pavyzdinis G. Hegelio dialektinės mokyklos atstovas – priešybių kaip priešybių identifikavimas leidžia apibrėžti kertinius jų trūkumus ir privalumus ir kartu atveria erdvę susintetintai trečiajai pozicijai, kurioje galima išsaugoti pozityviuosius ankstes-

niųjų pozicijų momentus. Kitaip tariant, romantiška meilė (kaip betarpiškas, jusliškas ir amžinybės įspaudu paženklintas dviejų žmonių santykis) yra anihiliuojama reflektyvios meilės (kaip įtarpintos, mąstyme ir laike įrėmintos dviejų žmonių sutarties). Romantiška meilė iškelia individą virš kasdienybės, tačiau tik akimirkai, o reflektyvi meilė pateikia laike ištęstą ryšį tarp dviejų individų tarpusavio įsipareigojimų pavidalu, tačiau padaro erotinį ryšį atsitiktiniu ar net pertekliniu. Reikalinga trečia pozicija, pozicija, kuri galėtų sujungti šias dvi. Tokia pozicija, anot Teisėjo Vilhelmo, yra religingumas (Kierkegaard, 1987, 30), nes tik religinė dimensija, pripažindama žmogaus prigimties dvilypumą, leidžia sujungti etinį įsipareigojimą kitam žmogui ir individo jusliškumą.

Tokioje vedybų sampratoje galima išvelgti ir hegeliškąjį religingumo bei socialumo lygmenų sutapimą, ir kantiškąjį etinį pareigos motyvą. Religija čia pasirodo kaip absoliutus atskaitos taškas, kuris yra socio normatyvinis faktorius. Atkreiptinas dėmesys, kad Teisėjas Vilhelmas šiame kontekste nevartoja žodžio Dievas – jis kalba apie religiją, dar daugiau, nekyla abejonių, jog jis kalba apie krikščionybę. Matyt, suklystume nedaug, jei tartume, jog iš tiesų jis kalba apie Bažnyčią – instituciją, kuri vienu metu sujungia ir socialinės institucijos statusą, ir religinės institucijos dėmenį. Iš teksto akivaizdu, kad kalbėdamas apie religingumą jis turi omenyje krikščionišką tradiciją (Kierkegaard, 1987, 28), kurią priima nekritiškai ir komentuoja taupiai ir neišsamiai. Galėtume sakyti, kad šioje dialektinėje triadoje jam ne tiek svarbus teologinis religingumo turinys, kiek noras atverti religinę dimensiją kaip neišvengiamą ir racionaliai būtiną. Religingumas yra racionaliai būtinas, nes kitaip mes negalime išspręsti romantiškos ir reflektyvios meilės dialektinės opozicijos. Be religingumo erotinė meilė tampa tik geismu, reflektyvi meilė tampa tik kontraktu. Tuo tarpu religinė dimensija leidžia dialektiškai išspręsti estetinės (kaip erotinės meilės) ir etinės (kaip įsipareigojusios meilės) opoziciją aukštesnėje pakopoje (kaip erotinės meilės įsipareigojimą begalybei). Tad Teisėjui Vilhelmui vedybos yra visų pirma religinis aktas – tai ne savo erotinių polinkių uždarymas, tam tikra socialinio celibato forma (kaip kad jas supranta A), bet, priešingai, savo erotinio polinkio postulavimas ir paaukojimas Dievui. Religingumas išsprendžia erotiškumo nepastovumą ne neigdamas jį, bet paaukodamas jį kaip nuodėmę.

Panašiai argumentacija dėliojama ir antrajame laiške. Teisėjas Vilhelmas performuluoja pasirinkimo apibrėžimą: „Tavo pasirinkimas yra estetinis pasirinkimas, bet estetinis pasirinkimas nėra pasirinkimas. Apskritai pasirinkti yra vidujai būdingas etiškumui terminas. Kuomet griežtesne prasme iškyla klausimas arba / arba, visuomet galima būti tikriems, kad tai susiję su etiškumu“ (Kierkegaard, 1987, 166). Argumentas tokiam performulavimui yra tai, kad etinis pasirinkimas visuomet turi vidinį ir esminį poveikį individo egzistencijai. Jei individas renkasi ne absoliučiai, „jis renkasi tik akimirkai ir dėl šios priežasties kitą akimirką gali pasirinkti ką nors kita“ (Kierkegaard, 1987, 167). Žinojimas, kad tavo pasirinkimas yra negrįžtamas, pakrauna jį egzistencinio krūvio, kurio estetiški akimirkos pasirinkimai niekuomet neturės. Šia prasme absoliutus pasirinkimas yra dvipolis – jei renkamasi negrįžtamai, tuomet patį pasirinkimą galima

redukuoti iki rinktis ir nesirinkti. Taigi, anot Teisėjo Vilhelmo, absoliutus pasirinkimas turi tik vieną formuluotę: „Vienintelis absoliutus arba / arba yra pasirinkimas tarp gėrio ir blogio, bet tai taip pat yra absoliučiai etikos klausimas“ (Kierkegaard, 1987, 166–167).

Pasirinkimas pagal apibrėžimą yra imanentinė kategorija ta prasme, kad ji yra glaudžiai susijusi su individo valia. Tačiau Teisėjas Vilhelmas šią vidujybę paverčia daug griežtesne ir uždaresne: „Renkantis svarbu yra ne tiek pasirinkti teisingą dalyką, kiek energija, nuoširdumas ir patosas, su kuriuo renkamasi“ (Kierkegaard, 1987, 167). Akivaizdu, jog jo etikos samprata nėra nei utilitaristinės tradicijos, nei dorybių etikos pasekmė. Valios etiką aptinkame vokiečių idealizmo tradicijoje ir ypač jos pradininko Immanuelio Kanto etinėje teorijoje. Panašu, kad Teisėjas Vilhelmas pritarė Kanto laisvės kaip save grindžiančio begalinio elemento genezei, kurią šis bando pagrįsti *Dorovės metafizikos pagrinduose*. Kaip jis pats teigia, „rinkdamasis individas postuluoja save savo vidinėje begalybėje ir šitaip savo ruožtu yra konsoliduojama asmenybė“ (Kierkegaard, 1987, 167). I. Kantas, kaip žinia, ieškojo vieno etikos principo, kuris, anot jo, turi būti universalus, kad galėtų eliminuoti etinį reliatyvizmą. Jei jis turi būti universalus, daro išvadą I. Kantas, tuomet jis turi būti vertingas iš savęs ir savaime. Tokį principą jis aptinka geroje valioje:

Gerą valią reikia vertinti daug daugiau negu visa kita, kas per ją galėtų būti pasiekta, atsižvelgiant į kurį nors polinkį, o net jei šito norima, į visus polinkius iš karto ir ne vien tik dėl to, ką ji atlieka arba paveikia, ne dėl to, kad ji sugeba pasiekti kurį nors savo numatytą tikslą, o tik dėl noro, t. y. dėl to, kad ji yra gera pati savyje, pripažįstant ją gera pačią sau (Kantas, 1980, 16).

Kadangi geros valios subjektais gali būti tik žmonės, geros valios praktika turi tapti vieninteliu žmogiškosios veiklos tikslu ir orientyru, tad racionalus svarstymas turi vesti valią link gėrio ir tolyn nuo blogio. „Šis vertinimas rodo, kad tokios mąstysenos vertė prilygsta orumui, kuris iškyla aukščiau už bet kurią kainą, o jį įkainojant ar su kuo lyginant, tarytum būtų kėsিনamasi į jo šventumą“ (Kantas, 1980, 71). Vis dėlto I. Kantui begalybė nėra techninė sąvoka – jam tai tėra būdas paženklinti milžinišką – ir esminį – skirtumą tarp pasirinkimų gausybės, kai renkamasi iš rezultatų ir pasekmių, ir dviejų pasirinkimų, kuriuos turime, kai kalbame apie norėjimą ar intencijas.

Vidinės begalybės sąvoką išskleidžia G. Hegelis, perdirbdamas I. Kanto sąvokas *Teisės filosofijos apmatuose*:

Šios sau laisvos valios visuotinumas yra formalus, be to, neturiningas paprastas santykis su savim savo atskirume, todėl šiuo požiūriu subjektas yra asmuo. Asmenybėje glūdi tai, kad aš kaip šis esu visiškai apibrėžtas visais aspektais (vidinėje savivalėje, polinkyje ir troškime, taip pat kaip ir pagal betarpišką išorinę esatį) ir baigtinis, bet visiškai grynas santykis su savimi, taigi baigtinume žinau save kaip begalinį, visuotiną ir laisvą (Hegel, 2000, 97).

Išoriškai žmogiškoji egzistencija yra baigtinė, o vidujai ji turi laisvą valią kaip vidinį atskaitos tašką, kuris absoliučiai steigia ir apriboja, bet kartu kuria laisvę, siūlydamas pasirinkimo alternatyvas. Tai leidžia Teisėjui Vilhelmui pratęsti šią etinio pasirinkimo dinamiką: „Taigi, net jei asmuo pasirinko blogą dalyką, vis dėlto jis, energijos, su kuria rinkosi, dėka, atras, kad jis pasirinko blogą dalyką“ (Kierkegaard, 1987, 167). Atrodo, kad netgi blogas etinis pasirinkimas turi pozityvų vaidmenį. Viena vertus, blogas pasirinkimas yra suvokiamas kaip blogas pasirinkimas, kita vertus, šis suvokimas atveda individą į santykį su religingumu: „Kitaip tariant, kadangi pasirinkimas buvo atliktas visa jo asmenybės vidujybe, jo vidinė būtis yra išgryninama ir jis pats yra atvedamas į betarpišką santykį su amžina galia, kuri visapusiškai persmelkia visą egzistenciją [*Tilværelse*]“ (Kierkegaard, 1987, 167).

Taigi, jei pasirinkimas yra performuluojamas šitokiomis sąvokomis, knygos pavadinimas – *Arba / arba* – yra klaidinantis:

Asmuo, kuris gyvena estetiškai, nesirenka, o asmuo, kuris renkasi estetiškumą po to, kai jam pasireiškė etiškumas, negyvena estetiškai, nes jis nusideda ir paklūsta etinėms kategorijoms, net jei jo gyvenimas turi būti įvardintas kaip neetiškas (Kierkegaard, 1987, 168).

Tarp estetiškumo ir etiškumo nėra jokio arba / arba, nes estetas, griežtai kalbant, nesirenka, o etinė sąmonė negali pasirinkti estetiškumo. Teisėjas Vilhelmas čia vėl įveda religines sąvokas etiniame kontekste, nuodėmę prilygindamas etinėms kategorijoms. Čia vėlgi galima išžvelgti Hegelio filosofijos, o konkrečiai Hegelio *Teisės filosofijos apmatų* pėdsaką, kur G. Hegelis, viena vertus, sulygina etiką su valstybe (cf. „Valstybė yra dorovinė idėjos tikrovė“ (Hegel, 2000, 364)), kita vertus, sulygina valstybę su Dievu (cf. „valstybė – tai Dievo ėjimas žemėje“ (Hegel, 2000, 370)). Šia prasme galima teigti, kad etinis nusižengimas yra kartu ir antiįstatymiškas, t. y. nusikaltimas, ir nusižengimas prieš Dievą, t. y. nuodėmė.

Vis dėlto etiškumo pasirinkimas nereiškia estetiškumo atmetimo individualioje egzistencijoje. Nors „etiškumas yra postuluojamas absoliučiu pasirinkimu“ (Kierkegaard, 1987, 177), estetiškumas išlieka sąlyginių modalumų pavidalu. Šį santykį galėtume interpretuoti kantiškosios perskyros tarp kategorinio ir hipotetinio imperatyvų kontekste. Etiškumas yra absoliutus pasirinkimas, nes neįtraukia jokio sąlygotumo. Gera valia nėra priklausoma nuo nieko, išskyrus save pačią. Tačiau etiškumas neišsemia visų egzistencijos sąlygų – greičiau jis jas transformuoja. Taigi sąlygotumai, ar sąlyginiai pasirinkimai, išlieka, tačiau yra pajungiami etiniam imperatyvui.

Individualaus subjektyvumo formavimesi šis skirtumas yra formuluojamas kaip dinamika tarp buvimo ir tapsmo: „Estetiškumas asmenyje yra tai, kas spontaniškai ir betarpiškai daro jį tuo, kuo jis yra; etiškumas yra tai, kieno pagalba jis tampa tuo, kuo jis tampa“ (Kierkegaard, 1987, 178). Tad įvedus etines kategorijas individas įgyja skilusią

sąmonę: „Pasirinkdamas save, asmuo pasirenka save etiškai ir absoliučiai išskiria estetiškumą; tačiau kadangi jis vis tiek renkasi save ir pasirinkdamas save netampa kita būtybe, o tampa savimi, visas estetiškumas su savo sąlygotumu sugrįžta“ (Kierkegaard, 1987, 177).

Kantiškoji interpretacija pasiteisina kalbant apie individualios savasties genezę. Etnis pasirinkimas yra santykis su savimi pačiu kaip su betarpiška būtybe, kuri yra įtarpinta. Reflektyvus etiškumo pobūdis suponuoja atpažinimo ir susitaikymo su savimi kaip savimi poreikį. Tuo pat metu jis sukuria koncentrinį ir dialektinį judesį. Žmogus yra betarpiškas ir spontaniškas bei tuo pat metu reflektuojantis šį betarpiškumą ir spontaniškumą. Refleksija neigia spontaniškumą, o spontaniškumas neigia refleksiją. Savasties pasirinkimo rezultatas ir yra „šios specifinės laisvos būtybės, kuri yra savimi ir niekuo kitu, sąmonė“ (Kierkegaard, 1987, 222). Teisėjui Vilhelmui, kaip ir I. Kantui, šiame etiškumo ir estetiškumo vienyje ar sintezėje tik ir tegali rasti savastis. Kai individas postuluoja savo laisvą valią, „kuomet yra pažadinama laisvės aistra, ji pavyduliuoja pati sau ir jokiū būdu neleidžia išlikti neapibrėžtam ir supainiotam tam, kas priklauso asmeniui ir kas ne“ (Kierkegaard, 1987, 223) Taigi etinė sąmonė veikia kaip asmenybės kartografas, brėžianti demarkacijos liniją tarp subjekto ir išorybės, tarp jo autonomijos ir išorinio dėsningumo, tuo pačiu vidujai įvesdama begalybę kaip lemiamą savasties elementą: „Taigi jo begalinė asmenybė dabar yra begalinė pasirinkimu, kuriame jis be galo renkasi save“ (Kierkegaard, 1987, 223).

Teisėjas Vilhelmas kantiškai suvokia ir skirtumo tarp gėrio ir blogio pamąstomumą. Kadangi šis skirtumas yra absoliutus, racionalus mąstymas prieš jį yra bejėgis, nes refleksija yra nepajėgi mąstyti absoliučiomis sąvokomis: „Kai tik aš mąstau, aš būtinai esu santykyje su tuo, ką mąstau, bet tai ir yra priežastis, kodėl skirtumas tarp gėrio ir blogio neegzistuoja. <...> Visuomet mąstome sąlyginius skirtumus, niekuomet absoliutaus skirtumo“ (Kierkegaard, 1987, 223)¹. Taigi skirtumas tarp gėrio ir blogio yra postuluojamas kaip egzistencinė pozicija, o ne mąstymo kategorija. Tačiau tai veda prie jau žinomos I. Kanto išvados: „Gėris yra, nes aš jo noriu, kitu atveju jo nėra apskritai. Tai yra laisvės išraiška, ir tas pats galioja ir blogiui – jis yra tiek, kiek aš jo noriu“ (Kierkegaard, 1987, 224). Jei gėris ir blogis negali būti laikomi racionaliomis išvadomis, jei jie turi būti postuluojami egzistenciškai, tuomet savastis pati apibrėžia ir paskelbia, kas bus laikoma geru ar blogu, kitaip tariant, etiškumas tampa subjektyvia kategorija.

Teisėjas Vilhelmas aršiai neigia tokį kaltinimą:

Tai jokiū būdu neredukuoja ir nežemina gėrio ir blogio kategorijų iki tiesiog subjektyvių kategorijų. Priešingai, deklaruojamas absoliutus šių kategorijų galiojimas. Gėris yra buvimas-savyje-ir-sau, postuluojamas esinio-savyje-ir-sau, ir tai yra laisvė (Kierkegaard, 1987, 224).

¹ Palyginkime su I. Kanto pozicija: „Todėl nei subtiliausia filosofija, nei paprasčiausias žmogaus protas negali pašalinti laisvės jokiais samprotavimais“ (Kantas, 1980, 97).

Tačiau jis niekaip neišplečia, kodėl šis absoliutus galiojimas turėtų būti pripažintas. Vis dėlto nesunku šioje pozicijoje vėl išgirsti Kanto moralės teorijos obalsių. *Dorovės metafizikos pagrinduose* I. Kantas apibrėžia kiekvieną racionalią būtybę kaip „visose savo valios maksimose <...> nustatančią visuotinius dėsnius“ (Kantas, 1980, 68), ir tai jis suvokia kaip racionalios būtybės pareigą: „Protinga būtybė, atsižvelgdama į valios laisvę, visada turi save traktuoti kaip dėsnių kūrėją, nepriklausomai nuo to, ar ji yra tos viešpatijos narys ar valdovė“ (Kantas, 1980, 69). Visuotinis šių kategorijų galiojimas atsiranda būtent iš subjekto siekio, kad maksima taptų visuotiniu dėsniu: „Aš visada privalau elgtis tik taip, kad galėčiau taip pat norėti, kad mano maksima taptų visuotiniu dėsniu“ (Kantas, 1980, 27). Taigi etinė laisvė, arba, Teisėjo Vilhelmo terminais, etiškumas, yra savilegitimuojantis, tačiau turi turėti visuotinumą pretenziją, kuri neleidžia jam likti tiesiog subjektyvumu.

Subjektyvus savasties kaip laisvos valios patvirtinimas yra etikos pamatas:

Tik kai pasirenku save absoliučiai, tampu begaliniu, nes aš pats esu absoliutas, nes tik aš pats save pasirenku absoliučiai; ir šis absoliutus savęs pasirinkimas yra mano laisvė, ir tik pasirinkęs save absoliučiai postuluoju absoliutų skirtumą: būtent, skirtumą tarp gėrio ir blogio (Kierkegaard, 1987, 223–224).

Čia Teisėjas Vilhelmas akivaizdžiai seka I. Kanto metaetika – etika yra neįmanoma be subjektyvios laisvos valios postulavimo, tačiau būtent šis subjektyvus postulatą leidžia jai pretenduoti į savideterminaciją, kuri steigia skirtumą tarp gėrio ir blogio. Svarbu atkreipti dėmesį į tai, kad postuluojuama ne gėris ir blogis, bet greičiau laisvos valios postulavimas įsteigia perskyrą kaip struktūrą, kurioje skleisis visas etiškumas:

Gali pasirodyti abejotinu mano vartojamas išsireiškimas „pasirinkti save absoliučiai“, nes gali atrodyti, jog tuo implikuojama, kad aš pasirinkau gėrį ir blogį taip pat absoliučiai ir kad gėris ir blogis man priklauso taip pat esmiškai (Kierkegaard, 1987, 224).

Šis aspektas svarbus, nes rodo, kad blogis Teisėjui Vilhelmui yra esminė žmogiškosios egzistencijos dalis. Teisėjas Vilhelmas to neneigia, tačiau dinamiška savasties samprata leidžia jam pasiūlyti svarbias korekcijas šiam kaltinimui. Esminį vaidmenį čia atlieka atgailos kategorija:

Atgaila specifiskai parodo, kad blogis esmiškai priklauso man ir tuo pat metu parodo, kad jis man esmiškai nepriklauso. Jei blogis manyje man nepriklausytų esmiškai, aš jo negalėčiau pasirinkti; bet jei manyje būtų kažkas, ko negalėčiau pasirinkti absoliučiai, tuomet aš rinkčiausi save ne absoliučiai, tuomet aš nebūčiau absoliutas, o tik produktas (Kierkegaard, 1987, 224).

Galima būtų prisiminti jau minėtą perskyrą tarp buvimo ir tapsmo. Blogis yra tai, kuo savastis yra, kai tuo tarpu atgaila parodo tai, kuo ji galėtų tapti. Jei ši interpretacija teisinga, tuomet jusliškumas, estetiškumas, yra artimai susijęs su blogiu, kai tuo tarpu etiškumas yra gėrio sritis. Teisėjas Vilhelmas nekvalifikuoja atgailos – lieka neaišku, ar tai sąmoningas pasirinkimas, ar psichologinė būseną, kuria prasme ji yra asmeninis pasirinkimas ir t. t. Skaitytojui ji pristatoma tik kaip egzistencinis fenomenas, kuris yra naudojamas kaip savęs distancijavimo nuo įvykdyto blogio priemonė.

Taigi blogis yra pristatomas kaip prigimtinio etinio pasirinkimo galimybė, suteikiama savo laisvos valios postulavimu. Tačiau tai nereiškia, kad blogis turi tapti determinuojančiu individo egzistencijos faktoriumi: „Ir jei jis aptinka savyje daugiau blogio nei gėrio, tai dar nereiškia, kad blogis nugalės, bet reiškia, kad blogis turi trauktis, o gėris turi nugalėti“ (Kierkegaard, 1987, 226).

Etikos interiorizacija ir subjektyvizacija atsispindi ir vienoje iš kertinių Kierkegaard'o etikos sąvokų nuoširdume, kuri pasirodo jau *Arba / arba*. Teisėjas Vilhelmas pasiūlo dar vieną radikalią estetinės ir etinės egzistencijų perskyros formuluotę:

Buvo pasakyta, kad kiekviena estetinė pasaulėžiūra yra neviltinga; taip yra todėl, kad ji yra pastatyta ant to, kas gali ir būti, ir nebūti. Tai negalioja etinės pasaulėžiūros atveju, nes ji stato savo gyvenimą ant to, kam „būti“ esmiškai priklauso. Buvo pasakyta, kad estetiškumas yra tai asmenyje, dėl ko jis betarpiškai yra toks asmuo, kuriuo yra; etiškumas yra tai, dėl ko asmuo tampa tuo, kuo tampa. Tai jokiū būdu nereiškia, kad asmuo, kuris gyvena estetiškai, nesivysto, tačiau jis vystosi su būtinybe, o ne laisvėje; jame neįvyksta jokia metamorfozė, joks begalinis vidinis judesys, kurio pagalba jis prieitų prie taško, nuo kurio jis taptų asmeniu, kuriuo tapo (Kierkegaard, 1987, 225).

Vidujai įsteigta laisvė, kuri sudaro sąlygas asmenybės vystymuisi ir metamorfozei, tuo pat metu įsteigia vidinį skilimą. Ši dialektiškai pakrauta asmenybė su dviem kontrastuojančiais betarpiškumo ir refleksijos, būtinybės ir laisvės, estetiškumo ir etiškumo impulsais stoja prieš nuolatinę užduotį visuomet tvirtinti gėrį, kartu būdama vienintelė, kuri yra pajėgi patvirtinti šį tvirtinimą. Nuoširdumas tampa kompasu, kuris veda per tapimo savimi procesą. „Reikia aukšto etiškumo lygio niekuomet nenorėti pasiduoti blogiui etinėse kategorijose“ (Kierkegaard, 1987, 226).

Vėlgi Teisėjas Vilhelmas nepasiūlo formalaus nuoširdumo apibrėžimo, tačiau iš pavyzdžių, kuriuos jis pateikia (Kierkegaard, 1987, 225–227), akivaizdu, kad jam etiškai nuoširdus asmuo yra tas, kuris nesileidžia veikiamas išorinių aplinkybių ir išlieka susitelkęs į imanentiškai aptinkamą etinę užduotį. Į akis krenta visiškai asocialus tokio nuoširdumo pobūdis – etiškai nuoširdus asmuo Teisėjui Vilhelmui turėtų būti ne su kitais asmenimis, o, priešingai, jis turi atitolti nuo socialinių interakcijų tam, kad galėtų būti nuoširdus. Vidujai steigama laisvė, o taigi ir perskyra tarp gėrio ir blogio, taip pat interiorizuoja ir sprendimą apie pasirinkimus. Teisėjas Vilhelmas pabrėžia būtent šį as-

pekta, akcentuodamas perskyrą tarp išorinio pasaulio partikuliarumų ir visuotinybės, kuri aptinkama vidujai: „Reikia nemažos etinės drąsos nuoširdžiai norėti turėti savo gyvenimą ne skirtumuose, bet visuotinybėje“ (Kierkegaard, 1987, 228).

Dar vienas akivaizdus Teisėjo Vilhelmo sąryšis su I. Kantu yra jo pareigos samprata. „Priešingai estetinei pasaulėžiūrai, kuri nori mėgautis gyvenimu, dažnai girdime apie kitą pasaulėžiūrą, kuri gyvenimo prasmę mato gyvenant tam, kad atliktume savo pareigas. Tai turėtų būti etinė pasaulėžiūra“² (Kierkegaard, 1987, 254). Jis nesutinka su tokia samprata, nes, anot jo, „klaida yra ta, kad individas yra pastatomas su pareiga išoriniame santykiyje“ (Kierkegaard, 1987, 254). Tad pareiga turi būti aptikta vidujai ir individualiai. Ji „nėra kažkas primesto, bet kai kas slypinčio [vidujai]“ (Kierkegaard, 1987, 254).

Tokia pareigos samprata tiesiogiai prieštarauja G. Hegelio pozicijai ir implicitiškai pritaria I. Kanto pozicijai. G. Hegeliui pareiga idealiau atveju prilyginama individualiam polinkiui valstybės įstatymui. Tuo tarpu Teisėjui Vilhelmui svarbu visiškai išvengti bet kokio išorinio ar objektyvaus pareigos sąlygojimo: „Jei etiškumas yra laikomas kažkuo išorišku asmenybei ir esančiu išoriniame santykiyje su ja, tuomet visko atsisakyta, tuomet esama neviltyje“ (Kierkegaard, 1987, 255). Teisėjui Vilhelmui tai reikštų, kad laisva valia yra pajungta būtinybei, o tai savo ruožtu reiškia, jog laisvos valios nebelieka. Kai tik „etiškumas įgauna įstatymo formą <...>, kai tik etiškumas tampa preskriptyviu, jis jau turi kažką estetiško“ (Kierkegaard, 1987, 255).

Esminė kategorija, kur nesutarimas su G. Hegeliu ypač išryškėja, yra sąžinė. G. Hegeliui sąžinė „yra tik formali valios, kuri kaip šioji neturi jai būdingo turinio, pusė“ (Hegel, 2000, 218). Ji yra subjektyvios moralės dalis ir „objektyvią šių principų ir pareigų sistemą bei subjektyvaus žinojimo jungtį su ja suteikia tik dorovinis požiūris“ (Hegel, 2000, 218–219). Taigi individuali subjektyvi sąžinė turi būti sinchronizuota su etika kaip visuotine sistema. Visiškai kitaip tai supranta Teisėjas Vilhelmas. Jei etiškumas yra aptinkamas išoriškai, jis „vis dar yra abstraktus ir negali būti pilnai aktualizuotas“ (Kierkegaard, 1987, 255). Taigi etiškumas yra steigiamas vidujai, o sąžinė čia vaidina centrinį vaidmenį: „Tai yra paslaptis, kuri slypi sąžinėje; tai yra paslaptis, kurią savyje turi individualus gyvenimas – kad vienu metu tai yra individualus gyvenimas ir visuotinybė“ (Kierkegaard, 1987, 255).

Teisėjui Vilhelmui kertinis šio nesutarimo su G. Hegeliu taškas yra individualumo išsaugojimas. „Jis tampa visuotiniu žmogumi ne nusiimdamas savo konkretumą, nes tuomet jis tampa visiška neesatimi“ (Kierkegaard, 1987, 256). Dorovė turi aptikti visuotinį galiojimą, tačiau išoriškai primetę individui moralę rizikuojame, kad liksime be individo, apie kurį būtų verta kalbėti. Visuotinis žmogus kaip abstrakti idėja yra „fantomas“.

² Palyginkime su G. Hegelio pozicija *Teisės filosofijos apmatuose*: „Valstybė kaip substancialios valios, kurią ji turi į savo visuotinumą iškeltoje ypatingoje savimonėje, tikrovė yra *protینگumas* savyje ir sau. Ši substanciali vienybė yra absoliutus, tvarus savitikslis, kuriame laisvė pasiekia savo aukščiausią teisę, ir šis galutinis tikslas yra aukščiausia teisė pavieniams žmonėms, kurių *svarbiausia pareiga* – būti valstybės nariais“ (Hegel, 2000, 365).

Tai, kas turėtų būti postuluojuama, yra, kad „kiekvienas žmogus yra visuotinis žmogus“ (Kierkegaard, 1987, 256), kurį jis aktualizuoja pasirinkdamas pats. Tai ne primetimas, bet greičiau savęs apribojimas, ne išorinis muštravimas, bet savidisciplina. Tai subtilus, tačiau svarbus skirtumas nuo G. Hegelio etinio visuotinumų suvokimo. Jei užduotis tapti visuotiniu žmogumi yra vidinė, tuomet nei visuomenė, nei valstybė neturi nei priegios, nei kontrolės paskiro individo moralinio *status quo* būsenos pažangos ir krypties požiūriu.

Iš pirmo žvilgsnio tokiu atveju Teisėjui Vilhelmui santykis tarp teisės ir etikos tampa problemišku, jei ne apskritai neįmanomu. Interiorizuota etika pilnutinai tampa paskiro individo reikalu. Sąžinė yra ištraukiama iš politinio lauko ir, be to, moralinis auklėjimas tampa problemiška sąvoka, nes lieka nebeaišku, kaip galima žinoti apie kito moralinius polinkius ir pasirinkimus.

Kita vertus, ir tai turi daug platesnes implikacijas, visuotinybės interiorizacija individe steigia dvilybę individo struktūrą – jis kartu yra ir konkretybė, ir išsikelia tikslą tapti visuotiniu, neprarasdamas konkretybės: „Jo savastis savo betarpiškume yra apibrėžta atsitiktinėmis savybėmis; užduotis yra suvesti atsitiktina ir visuotina į vieną visumą“ (Kierkegaard, 1987, 256). Kitaip tariant, užduotis yra sujungti priešybes didesnėje visuomenėje, kuri ir yra savastis. Natūraliai savastis pasirodo kaip sutrūkusi, perskirta, dvilybė esatis, kuri charakterizuojama per įtampą.

Šią įtampą detalai nagrinėja kitas pseudonimas Johanas de Silentio *Ligoje mirčiai*, o Teisėjui Vilhelmui, kurio tikslas, kaip pamename, yra įtikinti, o ne pristatyti, tai nesudaro jokių probleminių pasekmių. Jo interesas yra nubrėžti esminį skirtumą tarp etinės sąmonės ir estetinio individo: „Apie etinį individą galima pasakyti, kad jis yra kaip ramūs vandenys, kurie turi gilų šaltinį, o tas, kuris gyvena estetiškai, yra sujaudinamas tik paviršutiniškai“ (Kierkegaard, 1987, 256). Etinis individas šia prasme savo įsitraukime į kasdienybę dalyvauja daug giliau nei estetas, visa jo egzistencija yra lemiamą jo pasirinkimų ir būtent dėl šių pasirinkimų „jis tampa unikaliu – tai yra, nėra jokio kito žmogaus tokio paties kaip jis“ (Kierkegaard, 1987, 256).

Teisėjas Vilhelmas atakuoja kitą kertinę romantiško individo sąvoką – pasirinkimą. Romantiškam individui galimybė rinktis yra egzistenciškai determinuojanti kategorija. Būtent turėdamas pasirinkimo galimybę jis jaučiasi turįs galimybę išreikšti savo vitalinę, individualią, unikalią potenciją. Laisvė romantiškam individui yra maksimali pasirinkimų puokštė, iš kurios jis skabo vieną lapelį po kito. Teisėjas Vilhelmas performuluoja pačią pasirinkimo sampratą. Anot jo, romantikas iš tiesų nesirenka – rinktis tarp panašių dalykų nėra joks pasirinkimas. Galų gale tuomet ir nebelieka jokio skirtumo, kas buvo pasirinkta. Tikrasis pasirinkimas yra tuomet, kai alternatyvos yra radikaloje opozicijoje. Tokią opoziciją Teisėjas Vilhelmas identifikuoja etinėje plotmėje. Vienintelė reali opozicija yra opozicija tarp gėrio ir blogio. Šitaip supratus pasirinkimą, ne tik romantiko pasirinkimo samprata tampa sekli – pačios knygos pavadinimas tampa beprasmis. Nėra jokio *arba / arba* tarp estetiškos ir etinės stadijos – vienintelis pasirinkimas yra etinis pasirinkimas. Čia galime girdėti ir I. Kanto, ir G. Hegelio įtaką. Teisėjo Vilhelmo implikuojamas su-

pratimas, kad etinė stadija yra neišvengiama progresija iš estetiškos egzistencijos, be abejo, seka G. Hegelio dialektine logika. Iš pažiūros opozicinių alternatyvų, kuriomis mėgaujasi romantikas, ribotumą parodo aukštesnė ir radikalesnė opozicija tarp gėrio ir blogio. Svarbu, jog Teisėjas Vilhelmas akcentuoja, kad estetiški pasirinkimai tikrovėje nėra eliminuojami etinėje stadijoje – tiesiog, jie yra informuojami ir interpretuojami gilesnės etinės opozicijos konteksto. Vis dėlto tai tik formos – mąstymo metodo ar progresijos – panašumas. Kalbant apie turinį, G. Hegelio įtaką fiksuoti kur kas sunkiau – laisvos valios sampratą, kurią implikuoja Teisėjas Vilhelmas, aptinkame jau I. Kanto kūrinuose. Laisva valia jam yra tai, kas – paradoksaliai – apibrėžia, kas yra gėris. Šia prasme būtų sunku negirdėti atgarsių iš I. Kanto *Dorovės metafizikos pagrindų*, kuriuose I. Kantas aptinka, kad vienintelis absoliučiai geras dalykas savaime, t. y. nepriklausomas nuo nieko kito – konteksto, objekto, aplinkybių – yra gera valia. Kaip ir I. Kantas, Teisėjas Vilhelmas stengiasi apsiginti nuo akivaizdaus kaltinimo tokios etikos subjektyvumu – Teisėjui Vilhelmui, kaip ir I. Kantui, etika prasminga tik jei ji atitinka universalumo, t. y. galiojimo visiems, kriterijų. Kaip žinia, anot I. Kanto, universalumas randamas pačioje pretenzijoje į visuotinumą – aiškiausiai tai suformuluota antrojoje kategorinio imperatyvo formuluotėje.

Jeigu vis dėlto skaitant pirmuosius du laiškus dar yra įmanoma hegeliškoji Teisėjo Vilhelmo pažiūrų interpretacija, tai trečiasis laiškas tokiai interpretacijai pasiduoda sunkiausiai. Ne vienas komentatorius yra pastebėjęs ganėtinai specifinę trečiojo laiško vietą bendrame *Arba / arba* kontekste. Visų pirma, šiame laiške T. S. Kierkegaard'as panaudoja papildomą distanciacijos judesį – Teisėjas Vilhelmas tik persiunčia savo pažįstamo, kažkokio Pastoriaus iš Jylando, pamokslą, kurio šis dar nėra niekam sakęs ir kuris lyg ir nėra baigtas, tačiau kai jis bus baigtas, anot to paties Pastoriaus, jį galės suvokti bet kas – nuo filosofo iki žemdirbio. Mums čia svarbu yra tai, jog šio laiško (šiuo atveju laišką ir pamokslą patogumo dėlei sutapatinkime) tema yra „Pamokymas, kuris slypi mintyje, jog santykiyje su Dievu mes visuomet esame prasikaltę“. Tai pakankamai stipriai kontrastuoja su tuo tonu, kuriuo kalbama pirmuosiuose dviejuose laiškuose – pirmiausia dėl to, jog individo santykis su Dievu pateikiamas kaip problemiškas, kai tuo tarpu pirmieji du laišškai tą santykį demonstruoja kaip pakankamai tolygų ir vienijantį. Tiesa, antrajame laiške jusliškumas pristatomas kaip nuodėmingumas, tačiau būtent teisingai suprastos vedybos, kitaip tariant, vedybos kaip civilinis ir religinis įsipareigojimas, tą nuodėmingumą atperka. Tuo tarpu pamokslas pristato religinį santykį kaip individo nuolatinės kaltės lokaciją. Šis kontrastas toks stiprus, kad kai kurie komentatoriai ignoruoja ar apskritai nurašo šį tekstą kaip iškrentantį iš konteksto. Be abejo, tai nėra korektiška strategija. Greičiau – priešingai – manome, kad šį tekstą reikėtų interpretuoti kaip finalinį, reziumuojantį veikalo akordą. Prisimintina, kad tai ne pirmas kartas, kai finalui pasiliekamos esminės tezės – T. S. Kierkegaard'o disertacijoje (pirmajame jo pakankamai didelės apimties tekste) paskutinysis skyrius (taip pat, kaip ir trečiasis Teisėjo Vilhelmo laiškas) yra neįtikėtinai trumpas, palyginti su kitais skyriais, tačiau yra skirtas suvaldytai ironijai – aukščiausiam ironijos taškui. Disertacijos dėstymo logikoje nesunku išvelgti

hegelinės dialektikos atšvaitus – naivią Sokrato ironiją keičia ciniškoji romantiškoji ironija, kurios yra sujungiamos trečiajame sande – suvaldytoje ironijoje, kurios atstovai, anot disertanto, yra Williamas Shakespeare'as, Johannas Wolfgangas von Goethe ir Johanas Ludvigas Heibergas. Lygiai tą pačią logiką galima aptikti ir *Arba / arba* – estetinį jaudulį keičia etinė egzistencija, kuri neišvengiamai veda prie religinės sąmonės.

Jei tokia interpretacija teisinga, tuomet Teisėjas Vilhelmas turbūt pirmą kartą akivaizdžiai ir nedviprasmiškai tolsta nuo G. Hegelio ir lieka tik I. Kanto pasekėju. Teisingas santykis su absoliutu G. Hegeliui reiškia susitaikymą, o ne priešpriešą. Nelaiminga sąmonė G. Hegeliui yra ikietinė sąmonė – teigti, jog nelaiminga sąmonė yra sąmonė, kuri yra visiškai etiškai angažuota, kitaip tariant, racionaliai suvokusi perskyrą tarp gėrio ir blogio, G. Hegeliui būtų nesuvokiama. Tačiau ne I. Kantui. Puikiai žinoma, kad vienas iš argumentų, kodėl I. Kantas jaučiasi turįs postuluoti Dievą, yra būtent paties blogio egzistavimas.

Išvados

Apibendrinant galima teigti, kad jau pirmieji du Teisėjo Vilhelmo laišškai leidžia perinterpretuoti jo etinį projektą kaip gerokai stipriau nulemtą I. Kanto etikos nei G. Hegelio filosofijos. Teisėjui Vilhelmui, skirtingai nei G. Hegeliui ir panašiai kaip I. Kantui, etinė valia yra reikšminga, nes atlieka individo savideterminacijos funkciją. Taip pat su I. Kantu Teisėją Vilhelmą sieja gėrio ir blogio pamąstomumo galimybė – jie abu skeptiškai tokios galimybės požiūriu, nes šią perskyrą laiko absoliučia, o tai reiškia, nepasiduodančia racionaliai analizei. Greta to, pareiškia Teisėjui Vilhelmui yra aptinkama ir determinuojama imanentiškai, o ne sinchronizuojama su visuotine etine sistema, kaip kad teigia G. Hegelis. Galiausiai trečiasis Teisėjo Vilhelmo laiškas akivaizdžiai rodo gerokai glaudesnę jo etikos konceptualų ryšį su kantiškąja etika nei su hegeliškąja *Sittlichkeit*. Vis dėlto kartu tenka pripažinti, kad Dievas šioje vietoje atlieka tą patį vaidmenį, kurį jis atlieka Kanto etinėje sistemoje – jis tėra racionalus postulatas, kurio funkcija yra paaiškinti laisvos geros valios nuokrypius. Kitaip tariant, Dievas tėra racionaliai prieita idėja, kuri atlieka etikoje normatyvinį vaidmenį.

Literatūra

- Hegel, G. W. F. (2000). *Teisės filosofijos apmatai*. Vilnius: Mintis.
- Kant, I. (1991). *Metaphysics of Morals*. Cambridge, New York et al.: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2000). *Religija vien tik proto ribose*. Vilnius: Pradai.
- Kant, I. (2013). *Grynojo proto kritika*. Vilnius: Margi raštai.
- Kantas, I. (1980). *Dorovės metafizikos pagrindai*. Vilnius: Mintis.

- Kantas, I. (1987). *Praktinio proto kritika*. Vilnius: Mintis.
- Kierkegaard, S. (1987). *Either / Or. I-II*. Princeton: Princeton University Press.
- Moors, M. (2000). Kant on Religion in the Role of Moral Schematism. In E.-O. Onnasch, W. Desmond, P. Cruysberghs (Eds.). *Philosophy and Religion in German Idealism*. (pp. 21–33). New York, Boston et al.: Kluwer Academic Publishers.

The Influence of Immanuel Kant's Ethics on Søren Kierkegaard's Ethical Stage

Viktoras Bachmetjevas

Vytautas Magnus University, Department of Philosophy,
K. Donelaičio St. 52, LT-44262 Kaunas, Lithuania

Summary

The article analyses the historical influences of the ethical stage of Søren Kierkegaard's philosophy. By analysing the pseudonymous work *Either / Or*, it is argued that the ethical stage is much more closely related to Kantian ethics rather than G. Hegel's ethical theory. In his three letters the pseudonymous author Judge William proposes an ethical project, which has overtones of both I. Kant and G. Hegel. Nevertheless, the article argues that the key elements and influences generate from I. Kant. Already the first two letters of Judge William allow to reinterpret his ethical project as much more Kantian than Hegelian. For Judge William, differently to G. Hegel and similarly to I. Kant, ethical will is significant, because it performs the function of individual's self-determination. Also Judge William has in common with I. Kant the view of the very possibility to think good and evil – they both are skeptical towards such a possibility, as they think that the division between good and evil is absolute, thus, not subject to rational analysis. Also, for Judge William duty is found and determined inwardly, and not synchronized with the universal ethical system, as Hegel suggests. Finally, the third letter of Judge William clearly shows a much more intimate conceptual relation of his ethics with Kantian ethics rather than Hegel's theory. Finally, it is argued that both for Kant and Judge William the notion of God is merely a rational postulate which is invoked in order to play a normative role in ethics.

Keywords: *Kierkegaard, Judge William, Hegel, Kant, ethics.*

Įteikta / Received 2014-06-11
Priimta / Accepted 2014-10-25