

ETIKOS PAGRINDIMO PROBLEMA POSTMODERNIOJOJE KULTŪROJE

Jūratė Micevičiūtė

Vilniaus universiteto Komunikacijos fakulteto Žinių vadybos institutas

Saulėtekio al. 9, I rūmai, LT-2040 Vilnius.

Tel. (370-2) 36 61 05

Faks. (370-2) 36 61 04

El. paštas: juramicev@hotmail.com

Straipsnyje analizuojama etikos pagrindimo problema postmoderniojoje kultūroje, kuri atsisako etiką galinčių pagrįsti metapasakojimų, nusivilia istorija, kuri galėtų pateikti etinių sprendimų kriterijų, ir leidžia įsiviešpatauti objektui, taip užkirsdama kelią bet kokiems etiniams teiginiams apie realybę (čia nesvarstomas platesnis postmodernumo sampratos taikymo klausimas). Tačiau antrosios XX amžiaus pusės socialiniai, moksliniai ir ekologiniai iššūkiai privertė atnaujinti etinę diskusiją. Atmetus tradicinius etikos pagrindimus įstatymu ar prigimtaine teise (protu), beliko vadovautis naudos principu. Etikos diskusiją atnaujinę autoriai kaip tik ir rėmėsi utilitarizmo filosofija, tačiau stengėsi peržengti jai būdingus ribotumus, ypač jos kriterijaus egoistiškumą, kuris didino ir šiaip grėsmingą visuomenės solipsizmą. Vienas iš tokių projektų buvo J. Habermaso diskursyvioji etika, pasinaudojusi tokiais praėjusio amžiaus mąstymo laimėjimais kaip pagarba asmens orumui ir laisvei bei dialogo filosofija, kuri remiasi ne individualistine, bet solidarumo antropologija. Ispanė A. Cortina papildė šią teoriją svarstymu apie praktinį jos pritaikomumą – minimumų etikų sampratą. Pliuralistinėje visuomenėje jos vaidina maksimumų etikų derinimo ir įstatymų pagrindimo vaidmenį. Nors diskursyvioji etika turi trūkumų, tačiau ji yra puiki erdvė tęsti etinį diskursą postmoderniojoje kultūroje.

Prasminiai žodžiai: etikos pagrindimas, diskursyvioji etika, J. Habermas, A. Cortina, postmodernioji kultūra.

Įvadas

Diskusijas apie etiką šiandien provokuoja ne rūpestis, kaip žmogus gali būti šventesnis, geresnis, bet paprasčiausia susinaikinimo grėsmė. Pagrindinės etinės diskusijos suaktyvėjimo priežastys šios: žmogaus galios sustiprėjimas genetikos, energijos ir karinėje srityse, visuomenių pliuralizmas ir informacinių technologijų sukeliama žmonių santykių pokyčiai.

Vienas filosofas įžvalgiai pajuokavo: „Bio-etika išgelbės etiką“. Žmogaus galia išaugo

ties, kad jis gali pakeisti žmonijos, kaip rūšies, evoliucijos eigą¹, – baisu tokį procesą palikti savieigai. Alternatyvių energijos šaltinių atradimas gal ir taps išėjimu iš akligatvio: kaip nepristabdant besivystančių šalių energijos gamybos ir vartojimo augimo išvengti dar didesnės ekologinės katastrofos grėsmės. Tačiau tos

¹ Nustatyta, kad žmonijos, kaip rūšies, evoliucija priklauso nuo atsitiktinių genetinių mutacijų. Dabar tos mutacijos jau galėtų būti kontroliuojamos genų inžinerijos (Majo 2001).

energijos taip pat pakanka, kad žmonija galėtų susinaikinti – vis didėja įtampa tarp Pirmojo ir Trečiojo pasaulių (Gonzalez-Carvajal 1998: 168–171). Čia išskyla etinė materialių gėrybių padalijimo problema: juk besivystančių šalių gyvenimo lygio kilimas šiandien jau aiškiai yra ne technologinė (kaip pagaminti užtektingai?), bet etinė problema (kaip padalyti tai, kas pagaminama?).

Pliuralizmas reiškia, kad „mes negalime tikėtis savo visuomenėje rasti vienintelio dorovės koncepcijų sąrašo, bendros žodyno interpretacijos“ (McIntyre 2000). Kitaip tariant, toje pačioje visuomenėje gyvena skirtingos žmonių grupės, kurioms būdingos skirtingos pasaulėžiūros, vertybės. Tai nėra naujas reiškinys žmonijos istorijoje, žinoma netgi taikaus skirtingų grupių sugyvenimo visuomenėje pavyzdžių. Nauja yra pliuralizmo aprėptis: demokratija kaip politinė skirtingų grupių interesų atstovavimo forma, teisinė valstybė, kurios tikslas – objektyviai reguliuoti kylančius konfliktus, politinio viešo diskutavimo pri pažinimas vieninteliu leistinu būdu praktinio sprendimo link, prievartos, jėgos principo atmetimas... Pliuralizmo fenomenas tapo toks svarbus dėl dviejų pagrindinių priežasčių: masinių komunikacijos priemonių, pavertusių pasaulį „globaliniu kaimu“ (McLuhan 1968), ir vis didėjančio migracijos srauto². Toks visuomenės grupių margumynas ir ypač jų autonomiškumas („žaidimas pagal savas taisykles“) tampa dramatiškas, kai neišvengiamai susiduria jų interesai – neišvengiamai, nes materialių gėrybių kiekis ribotas. Konfliktams demokratiškai spręsti reikalingos etinės normos, ku-

rios pakiltų aukščiau subjektyvių ar grupės interesų. Kitaip tariant, subjektyvių „žaidimo taisyklių“ nepakanka socialinio bendrabūvio, demokratinio susitarimo, teisių suderinimo problemai išspręsti³.

Ir galiausiai – informacinių technologijų įsigalėjimas. „Kapitalizmą (marksistinė prasme) keičia informacinė revoliucija. Tai yra apskritai „kitokia“ kultūra, kuri yra pražūtinga tradiciniam gyvenimo būdai. (...) Globaliame pasaulyje vis labiau įsigali tvarka, kur tradiciniai įstatymai, struktūros, normos ir elgesio principai kasdieną galioja vis mažiau“ (Augustinaitis 1999). Kitaip tariant, istorijoje dar nematytas informacinių technologijų suklestėjimas kėsina į pačią visuomenės struktūrą – pirmiausia keičiasi ekonominė struktūra, jautriausia naujų technologijų diegimui ir komercializavimui: įsigali tarptautinės jokių vyriausybių nekontroliuojamos įmonės, išsklaidžiusios savo gamybos grandis po įvairias pasaulio šalis, užmokama jau ne pinigais, o informacija apie pinigus – internetinės bankų operacijos nepripažįsta sienų, pati informacija tampa preke. Veikiami ir socialiniai procesai: visuomenė „sluoksniuojasi“ pagal individų gebėjimą prieiti prie informacijos ir ja naudotis (Parrilla Fernandez 1998: 137–154). Galiausiai – kultūriniai pokyčiai: masinės komunikacijos priemonės tampa žmonių socializacijos proceso tarpininkai (informacija gaunama per televiziją, internetu...), dauguma tos informacijos yra „antrinė“, t. y. pagaminta įmonių, parduodančių kultūrinius produktus (kitai tariant, ta informacija yra komercializuota), informacija gaunama iš viso pasaulio, o tai padeda kur-

² Anot Tarptautinės darbo organizacijos, 1995 metais užsienyje legaliai dirbo apie 70 mln. žmonių (čia nepriiskaičiuoti jų šeimų nariai), JTO Ekonominės ir socialinės informacijos departamentas paskelbė, kad iš viso pasaulyje 1999 m. būta 130 mln imigrantų (Linard 2000: 272).

³ Paskaitų kursas Martínez Diáz F. *Fundamentación de la moral: autonomía y heteronomía*. Salamankos popiežiškojo universiteto Pastoracinės teologijos institutas, 2000/2001 rudens semestras.

ti vientisą kultūrinį audinį (Maria i Serrano 2000: 25).

Taigi susiduriame su pasauliu, kur žmogaus galia yra nepaprastai išaugusi, ir bendra erdve tapusiam – „sumažėjusiam“ – pasaulyje turi sugyventi daugybė įvairių grupių. Drauge su tarptautinės komunikacijos tyrinėtoju H. H. Fredericku tenka užduoti labai „neskanų“ klausimą: ar tikrai tai buvo atsitiktinis sutapimas, kad kaip tik pasaulį sujungus telegrafo ir telefono linijoms bei radijo bangoms prasidėjo Pasaulinių karų amžius? (Frederick, 1993). Vien bendravimo nepakanka, visu ašturumu išskyla etikos, pranokstančios ribotus atskirų grupių interesus ir susitarimus, būtinybė.

Tačiau kontekstas tokiai etikai atsirasti yra gana nepalankus: susiduriame su etikos pagrindimo problema. Postmoderniosios civilizacijos erdvės ir laiko fragmentiškumas, objekto iškėlimas virš subjekto – reprezentacijos, įvaizdžio kultūra kliudo pasitelkti iki šiol naudotus etinių normų pagrindus – pozityvųjį (tabu, įstatymas – valstybės ar Dievo) ar prigimtinių teisę. Tuomet tik nuo paties subjekto priklauso, kokią sistemą, t. y. kokios socialinės grupės žaidimo taisykles, jis pasirinks⁴. Visuomenės, netekusios jas integruojančio metapasakojimo, nuvainikavusios protą, nepasitikinčios prievarta primetamomis elgesio normomis ir reikalaujančios vis didesnės individo laisvės, subyra į daugybę autonomiškų fragmentų – socialinių grupių, turinčių savas „žaidimo taisykles“. Kaip jau minėjome, tai ima kelti grėsmę pačiam žmonijos egzistavimui:

⁴ F. Nietzsche moralės evoliuciją aprašė tokiu palyginimu: iš pradžių buvo kupranugario moralė, parenta teiginiu „aš privalau“, po to – liūto, sakančio „aš noriu“, ir galiausiai – vaiko „aš esu“. Minimumų etikos „išradėja“ ispanė A. Cortina juokauja, kad dabar turbūt gyvename chameleono moralės laikais, kurių šūkis: „Aš prisitaikau“.

„Gebėjimas keisti aplinką arba genetiškai keisti save, suvartoti ko nors daugiau, kai atsiranda daugiau ką vartoti, arba padidinti masinio naikinimo ginklų galią dar nereiškia gebėjimo valdyti, jei žmogaus galimybių plėtimas tampa dominuojančiu tokio elgesio motyvu. Realioji alternatyva totaliniam valdymui yra ne minimalus valdymas ar – dar blogiau – jokios savidrausmės nebuvimas, bet vieša savikontrolė, besiremianti išsiugdytomis savidrausmę lemiančiomis nuostatomis, padedančiomis apsispręsti, kas dera, o kas nederą“ (Brzezinski 1998: 228). Bet kokia savikontrolė? Kokias normas sau taikanti? Kuo turi remtis visuomenės, kurios yra „realių suvaržymų sistemos“ (Gellner 1993: 142), radikalios emancipacijos amžiuje, kai jau niekas nėra priimama kaip savaimė suprantama?

„Šiuolaikiniai žmonės žino, jog legitimuoti gali tik jų praktinė kalbinė veikla ir komunikaciniai santykiai (interaction)“ (Lyotard 1993: 102). Tiesa, čia pakiša koją postmodernistinė abejonė, ar įmanoma susikalbėti, t. y. bendraujant su kitu asmeniu pagrįsti savo teiginius objektyviais argumentais – juk egzistuojančios tik reikšmės, kiekvienas esąs uždarytas savo pasauliui suteikiamų reikšmių. Tai gal tuomet J. Habermaso siūloma dialoginė etika tėra viso labo nauja senojo etiketo modifikacija? Jis pats savo projektą traktuoja gerokai rimčiau, nors dar nėsyk nėra tiesiai atsakęs į klausimą apie praktinę savo etikos taikymo galimybę. Tokia diskursyvioji etika pasiremia, regis, etikai visai netinkamu pamatu: laisvu dialogu. Nuo anksčiau buvusių etikų ji pirmiausia skiriasi tuo, kad neturi turinio, tik – proceso taisykles. Tai tobulai dabartiška ir „tuščia“ etika, nesukelianti „alerginės reakcijos“ savo autonomiją pavydžiai saugančiam postmoderniojo pasaulio subjektui. Tačiau ar tai yra etika? Ar ji pritaikoma praktinėje veikloje?

Kasdienė patirtis rodo, kad ir labiausiai civilizacijos krizės apimtose visuomenėse egzistuoja tam tikros elgesio normos. Galbūt joms toli iki „herojiškojo idealo“, bet jos bent jau palaiko taikų sambūvį visuomenėje. Kaip tik iš to kyla ispanų autorės A. Cortina'os siūlomas „minimumų etikos“ projektas, pratęsiantis J. Habermaso ir K. Apelio diskursyviąją (komunikacinę) etiką.

Pastarosiose dviejose pastraipose nužymima šio teksto svarstymo kryptis – jame bus trumpai aptarti postmodernizmo bruožai, trukdantys pagrįsti moralines sistemas nė vienu iš iki šiol galiojusių tokio pagrindimo būdų. Toliau pristatoma dar viena etikos pagrindimo galimybė – diskursyvosios ir minimumų etikos projektai – bei aptariami jų pranašumai ir trūkumai.

Tikimės, kad šie klausimai gali sudominti ir mūsų mąstytojus, svarstančius apie „senųjų ir naujųjų moralės apraiškų susidūrimą“ bei būtinybę Lietuvai kurti savas elgesio normas, užuot paraidžiui perėmus „Vakarų etikos kodeksus“ (Vasiljevienė 2000: 13, 41). Ypač kai fone nepalijamai aidis diskusijos apie elgesio etiškumą, įstatymų moralumą ir jų santykį su religinės (Lietuvoje – su katalikiškos) moralės reikalavimais, žiniasklaidos poveikį gyventojų pasaulėžiūros formavimui.

Postmodernioji civilizacija ir etika

*Šiuolaikinės kultūros požymiai,
svarbūs kalbant apie etiką*

Lytard'as teigia, kad svarbiausias postmodernųjų laikų bruožas yra didžiųjų modernizmo idealų žlugimas: nukeliavo į archyvą absoliutus hėgeliskasis žinojimas, krikščionybė, marksizmas, kapitalistinė demokratija... Epochų kaitą simbolizuoja Aušvicas, nes ten „buvo fiziškai sunaikintas modernusis viešpats – visa

tauta. (...) Kaip gali tokiomis sąlygomis išlikti pasitikėjimas legitimuojančiais metapasakojimais?“ (Lyotard 1987: 31). Marksistinio projekto žlugimą paliudijo Praha, Budapeštas (ir galiausiai Berlynas), kapitalistinio – 1929 ir 1974 m. ekonominės krizės (ir dar etiškai neapsvarstyti teroristiniai išpuoliai JAV 2001 m. rugsėjį). Padariniai bauginantys: kai nelieka vieningo pasaulėžiūrinio projekto, pasaulis „subyra“ į fragmentus. Tai prasidėjo jau su visuomenės sekularizacija, kai žmogaus veiklos sritys atsiskyrė nuo jas jungusio bendro religijos vardiklio ir tapo savarankiškos. Tačiau tuo metu jas bent jau jungė naujas bendras projektas – tikėjimas protu ir pažanga. Kai nebeliko ir šios utopijos, visuomeninio gyvenimo sritys tapo visiškai autonomiškos.

Etiniam svarstymui ši problematika svarbi pirmiausia dėl to, kad, praradus socialinį projektą, nebeliko ir bendro moralaus elgesio pamato („metapasakojimai“ pirmiausia atlikdavo legitimacijos funkciją) bei moralumo kriterijų (nes stabili, tokiais pasakojimais save legitimuojanti visuomenės struktūra pateikdavo individui vienodus kriterijus, pagal kuriuos jis galėdavo įvertinti savo ir kitų elgesį). Anot Baudrillard'o, „kai išnyko priežastys, tai visi efektai tapo ekvivalentiški“ (Baudrillard 1984: 128).

Kitas svarbus bruožas – nusivylimas istorija: postmodernistiniam žvilgsniui pasaulis nebeturi nei praeities, nei ateities. Tokį pasaulio „subyrėjimą“ laike implikuoja jau minėtas nusivylimas principų racionalumu ir pasaulio „skilimas“ į daugybę savarankiškų fragmentų erdvėje. Jeigu viskas yra tik chaosas, vadinasi, iš niekur neateiname ir niekur neiname, nėra jokio proceso, tik faktų sanakaupa, iš kurios kai kurie istorikai pagal kokius nors kriterijus „pasigamina“ tai, ką mokiniai mokosi mokyklose, – vadinamąją istoriją. Kiti istorikai galbūt at-

rinktų iš tos begalybės visai kitus faktus ir sukonstruotų kitą istoriją. Realios yra tik asmeninės žmonių istorijos, bet jos tokios subjektyvios, kad neįmanoma jų adekvačiai perteikti, be to, netgi pasakojant kiekvieno žmogaus istoriją nebelieka kriterijų, kuriais remiantis būtų galima sudėlioti įvykius pagal svarbą. „Modernizmas liaujasi gyvuoti, kai dėl įvairių priežasčių netenkama galimybės kalbėti apie vieną istoriją – tam reikalingas vienijantis centras, aplink kurį jungiami ir tvarkomi įvykiai“ (Vattimo 1990: 10–11).

Etikos prasme čia reikėtų kalbėti apie tradicijos krizę. Jei nebelieka istorijos ir praeitis paskelbiama atsitiktine įvykių sancaupa, tai joje jau nebegalime ieškoti elgesio modelių. Tiksliau, praeitis tampa nenaudinga tokių elgesio modelių sancaupa, nes nebeturime mastelio pamatuoti, kurie iš tų modelių yra tinkami. Be to, praeities įvykių „kratynės“ liudija, kad neįmanoma sukurti universalių normų, galiojančių visais laikais, – atsigręžus pernelyg gerai matoma moralinių papročių kaita. Toks jų sąlyginumas sudaro išpūdį, kad elgesį išprovokuoja įvykiai, t. y. žmogus kviečiamas kaskart iš naujo permąstyti savo moralinę poziciją, atsiliepdamas į savo gyvenimo įvykius, – morale tampa nesibaigiančia improvizacija.

Anot Vattimo, „istorijos idėjos krizė apima ir pažangos idėjos krizę: jei nėra vienijančio žmogiškųjų permainų diskurso, tai negalima netgi tvirtinti, kad judama kažkokio tikslo link, kad įgyvendinamas tam tikras racionalus pagerinimo, edukacijos, emancipacijos planas“ (Vattimo 1990: 11). Dažnai modernių laikų pamatu laikoma kaip tik nesustabdomos pažangos idėja (Subirats 1986: 103): visuomenės gyvenimas, kultūra ir istorija – tai žmogaus kūriniai, idealistinė filosofija iškelia protą ir t. t. Tik tokia tikėjimo persunktame kontekste tegalėjo gimi pareigos koncepcija besiremian-

ti etika – žmogus kviečiamas gyventi pagal aiškius ir lengvai universalizuojamus proto kriterijus vardan aiškių, skaidrių, proto nubrėžtų tikslų.

Tačiau šiandien susvyravo tikėjimas pažangos projektais: „Nei ekonominis ar politinis liberalizmas, nei įvairiausi marksizmai negali išvengti šių dviejų kruvinų amžių kaltinimų. Nė vienas iš jų negali išvengti atsakomybės už nusikaltimus žmonijai“ (Lyotard 1987: 91). Žlugus pažangos mitui, jau niekas nėra svarbu, nėra tokių žmogaus veiksmų, kuriuos galėtume laikyti lemiama, – juk nėra mastelio, kuriuo galėtume matuoti žmogaus elgesį, – etinis pasirinkimas praranda kriterijus. Postmodernybei būdingas politinis ir socialinis skepticizmas – jau nebesitikima jokio pagerėjimo. Turbūt taikliausiai šią nuotaiką išreiškė V. Havelas Prancūzijos moralės ir politikos mokslų institute: „Godo neateis, nes jis neegzistuoja“ (Havel 1992).

Ir galiausiai – trečias bruožas, svarbus mūsų temai: objekto visagalybė. Modernių laikų „tėvai“ – Hegelis, Kantas, Descartes – išaukštino subjektą, valdantį objektyvųjį pasaulį. Tačiau kai buvo likviduotos istorijos ir pažangos idėjos, šis subjekto viešpatavimas susvyravo. Gyvenama grynojoje dabartyje. Kitaip tariant, jei nebelieka istorinio visuomenės gyvenimo projekto, žmogus tegali reaguoti į išorinius dirgiklius, nes jis jau nebeturi bendro racionalaus plano, kaip tvarkyti pasaulį. Valios ir troškimo kategorijos ištirpa – jos yra pernelyg kryptingos tokiai chaotiškai būčiai. Baudrillard’as kandžiai pastebi, kad jau nebe subjektas geidžia, bet objektas suvedžioja, apžavi, traukia. Tokie objektai pasirodo, pavyzdžiui, reklamose.

Toks objekto ir subjekto sukeitimas vietomis turi svarbių padarinių šiuolaikinio žmogaus moralei, kuri ieškojo Gėrio (kantiškoji,

marksistinė, idealistinės sistemos). Etinės kategorijos jau nebetinka ten, kur valdo objektas. Jam pritaikomos tik estetiškos kategorijos. Vieno ar kito objekto pasirinkimą lemia jo patrauklumas, fasadas, forma: „Šis fasadinis pobūdis yra dominuojantis šiuolaikinės kultūros bruožas, kaip tik iš esmės atspindi jos tuštumą: galiausiai kalbama apie scenografinę kultūros koncepciją – kultūros kaip generalizuoto spektaklio, absoliučios reprezentacijos“ (Subirats 1986: 113). Mūsų pasaulyje spektaklis tampa tikrove (teroristai tobulai įkūnija Hollywoodo filmų scenarijus), o tikrovė – spektakliu (mėgavimasis kruvinais katastrofų vaizdais televizijoje).

Baudrillard'as karčiai pajuokauja, kad „mes viską pagaunam, tačiau tuo netikime, nes patys pavirtome ekranais – ar galime reikalauti, kad ekranas tikėtų tuo, ką priima? Į apsimetimą atsakome apsimetimu, mes patys tapome apsimetėliais. (...) Kalbama apie didžiulį abejingumą tikrovės principui, kurį sukėlė bet kokios iliuzijos praradimo smūgis“ (Baudrillard 1984: 92). Vadinasi, svarbus ne turinys, bet patrauklus arba nepatrauklus pateikimas. Patrauklumas yra net daugiau psichologinė, o ne estetišką kategorija, tad gali traukti ne vien gražūs dalykai. Grožio kriterijai taip pat susikompromitavę. Traukti gali net tai, kas nebuvo laikoma gražiais dalykais, netgi priešingai – gali traukti maištas, mirtis, puvimas... Tokia pasirengimo atsiduoti pojūčiams nuostata anaip tol nėra palanki etiniam svarstymui, nesuteikia galimybės pasipriešinti objektų valdžiai, ugdyti Brzezinskio skelbtą savikontrolę.

Etikos pagrindimo problema postmoderniojoje kultūroje

Etiką iš esmės galima grįsti dviem būdais: eudaimonistiniu arba deontologiniu. Šie du būdai duoda skirtingą atsakymą į esminį etikos

klausimą „Kodėl turiu būti geras (t. y. laikytis moralės reikalavimų)?“ Eudaimonistinė etika atsako: „Kad būtum laimingas“. Kaip tik šiuo keliu juda empiristinės etikos – ypač daug diskusijų sukėlusios dvi toliausiai „nuvedusios“ tokios etikos rūšys – hedonizmas ir utilitarizmas. Deontologiniame kelyje randame atsakymą: „Nes tokia tavo pareiga“. Šiuo keliu dažniausia eina idealistinės etikos.

Galime pastebėti, kad abudu „keliai“ yra itin priklausomi nuo visuomenėje nusistovėjusios (arba susvyravusios) socialinių santykių struktūros. Svyravimams ypač jautrios pareigos etikos, nes jos remiasi socialine sutartimi, t. y. visuomenėje nusistovėjusia socialine struktūra, kurioje kiekvienas jos narys randa savo vietą, suponuojančią tiksliai nusakomas pareigas. Jeigu jas vykdo, laikomas „geru“. Visuomenėse, išgyvenančiose krizę, tokia socialinė struktūra suyra, pareigos tampa neaiškios, reliatyvios, nes jų jau negalima pagrįsti tradicija ar visuomenės autoritetu. Pagrindine vertybe tampa laisvė be jokio pareigos turinio.

Pirmasis, eudaimonistinis, kelias labiau priimtinas krizės laikotarpiams, nes jo kriterijus – laimė – yra subjektyvus. Juk krizė reiškia, kad vieningas visuomenės gyvenimo projektas subyra į daugybę atskirų grupelių ar net individualių projektų. Čia jau neįmanoma kalbėti apie pareigas, nes nebėra nusistovėjusių apibrėžtų vaidmenų su juos atitinkančiais pareigų rinkiniais. Bėlieka pasitelkti laimės principą, nes jis daug mažiau priklauso nuo visuomenės stabilumo. Tačiau visuomenės išgyvenama krizė paliečia ir jį, nes nelieka vienodo laimės modelio, kiekvienas gali dėti į šį žodį bet kokią turinį – nebėra vertinimo kriterijų. Tokia padėtis dar labiau išjudina svyruojančius socialinių ryšių pamatus, skatina susiskaidymą, nelieka paskatų veikti dėl bendrų visuomenės tikslų – kaip tik stengdamiesi įveikti šį priešsta-

ravimą, kone visi utilitarinių ir hedonistinių etikų atstovai savo sistemose ieškojo neegoistinės etikos kriterijų.

Postmoderniojoje kultūroje pirmiausia atsisakoma pozityvistinio etikos normų pagrindimo: tabu atmetamas vardan laisvės, autoritetas – vardan subjekto autonomijos, tradicija – vardan individo teisės apsispręsti.

Netikima ir prigimtiniu įstatymu – prie jo nuvainikavimo daugiausia prisidėjo „įtarimo meistrai“ Marxas, Nietzsche, Freudas, Wittgensteinas, privertę suabejoti prigimtinumu to, ką iki tol žmonės laikė sąžine (tradicškai laikyta prigimtinių įstatymų gyvenamąja vieta). Beliko protas – kaip tik juo, o ne prigimtinė teise remiasi *Visuotinė Žmogaus Teisių deklaracija* (bent jau taip eksplicitiškai teigia, nors minimas ir žodis „sąžinė“⁵). Deja, netgi tos pačios *Žmogaus Teisės* yra „perskaitomos“ skirtingai, priklausomai nuo to, kokia filosofija slypi skaitančiojo galvoje. Sunku tikėtis, kad tokiu amorfišku dalyku (ir dar slypinčiu kiekvieno žmogaus viduje, taigi įtartinais subjektyviu) būtų galima remti konkrečiai suformuluotas moralines nuostatas. Be to, žmoguje esama skirtingų lygmenų: biologinis, psichinis, fiziologinis, racionalus... Tai kuris iš jų pagrindžia žmogaus elgesį? Negelbsti net prigimtinių teisės tapatinimas su racionaliu protu, nes postmoderniojoje visuomenėje juo jau nebepasitikima.

Suabejojus protu ir atsisakius metapasakojimų bei tradicijos, ištis belieka remtis nau-

⁵ „Atsižvelgdama į tai, kad visiems žmonių giminės nariams būdingo orumo ir lygių bei neatimamų teisių pripažinimas yra laisvės, teisingumo ir taikos pasaulyje pagrindas: atsižvelgdama į tai, kad žmogaus teisių visiškai nepaisymas ir niekinimas pastūmėjo vykdyti barbariškus aktus, piktinančius *žmonijos sąžinę* (...) JTO tautos (...) pareiškė, kad esančios pasiryžusios skatinti visuomenės pažangą ir sukurti geresnes gyvenimo sąlygas, didesnę laisvę...“ (*Žmogaus Teisės* 1991: 12–13).

dos principu. Ekstremaliausia tokios utilitaristinės etikos forma yra hedonizmas, teigiantis, kad žmogaus veiklą motyvuoja vien malonumo gavimas ir nemalonumo vengimas. Tad veiksmo paskatos yra tik empiriškos – gamtiškų, juslinių efektų, polinkių ar instinktų plačiąja prasme tenkinimas. Ši nuostata yra pakankamai priimtina difuziškai postmoderniajai laikysenai, kuri suabejoja protu ir renkasi jausmą, gyvena dabartimi, tad vaikosi momentinių pojūčių; kadangi pasiduodama objektų apžavams, tai dažniausiai tas malonumas ir pasitenkinimas esti apribotas objektyvaus (materialaus) pasaulio rėmu.

Toks požiūris turi du esminius trūkumus: yra linkęs susikoncentruoti į materialius dalykus ir tapti egoistinis. Tačiau kai etinis svarstymas kyla iš būtinybės ir klausiami ne apie tai, kaip žmogus gali būti doras (šventas, moralus...), bet kaip išgyventi žmonijai, hedonistinis užsisklendimas ieškant asmeninių malonumų ir iš to kylanti visuomenės atomizacija jau gali būti savizudiška⁶.

Šiuolaikiniai etikos problematiką vėl išskėlę autoriai stengiasi panaikinti jos ribotumus: pavyzdžiui, J. Rawlsas pabrėžia, kad utilitaristinės (taigi į individo naudą orientuotos) normos turi būti pripažintos visuomenėje. Kitaip tariant, šios etikos individualistinių uždaramų jis stengiasi peržengti pabrėždamas viešąjį jos veikimą (Rawlsui asmuo yra būtybė, esmiškai

⁶ Šio svarstymo kontekste derėtų paminėti ir dar vieną bandymą peržengti hedonistinės ar utilitaristinės pakraipos etikų ribotumą, susijusį su laimės (malonumo) principo subjektyvumu. E. Frommas siūlo ieškoti išeities psichoanalizėje, nes jos dėka galima įvesti išsivysčiusios, t. y. gyvybingos, kuriančios, vientisos, asmenybės kriterijų, kuriuo galima objektyviai „matuoti“ žmogaus poelgius: „Psichoanalizė, detalai tyrinėjanti pasąmonines motyvacijas ir žmogaus charakterio formavimąsi, (...) leido mums žengti į priekį tiriant malonumo kaip gyvenimo normos problemą, išvesdama už tradicinio [problemos] supratimo“ (Фромм 1993: 141).

pajęgi bendradarbiauti su kitais). Tad Rawlso etika remiasi socialine sutartimi, nes ji negali remtis nei išorine jęga, nei prigimtimi, nei tradicija (šie dalykai apskritai nesunkiai gali būti pakeičiami vienas kitu). Tokiu atveju malonumo kriterijus nustumiamas į antrą vietą, o į pirmą iškeliamas teisingumas (kitaip tokia etika negali tapti viešo svarstymo ir galiausiai sutarties objektu). Tuomet subjektas taip pat pirmiausia yra pareigų ir teisių, o ne gerovės (asmeninis pasitenkinimas yra svarbus, tačiau vis dėlto antrinis dalykas) subjektas.

Dar viena etikų grupė, besiremianti utilitaristine filosofija, yra diskursyvioji etika ir minimumų etika. Tai – viena kitą papildančios prieigos. Minimumų etikos kūrėja Cortina pasitelkia Habermaso diskursyviosios etikos projektą ir pabando jį „užčiuopti“ praktikoje. Gaunamas rezultatas – pilietinė etika, pagrindžianti įstatymus konkrečioje visuomenėje. Todėl apie minimumų etiką kalbama daugiskaita: juk jos visos yra konkretūs vieno proceso (diskursyvaus, dialoginio) įgyvendinimai.

Diskursyvioji etika

Taigi nerandama tokios *philosophia perennis*, kuri galėtų pagrįsti *ethica universalis*. Tenka ieškoti bent laikinų išeičių. Galimos dvi: pirmiausia – deontologijos linkme, t. y. profesinių arba atskirų įmonių etikos kodeksų kūrimas. Tiesiog tam tikra žmonių grupė nusistato žaidimo taisykles. Tokie kodeksai turi du esminius trūkumus: dažnai atstovauja aukštų tos grupės valdžios sluoksnių interesams, be to, yra „uždaryti“ toje grupėje, visuomenės lygmeniu konfliktai nesprenžiami.

Antroji išeitis – diskursyvioji etika. Kaip rodo pats pavadinimas, ji remiasi diskursu. Iš esmės tai – išeitis iš susidariusios padėties ieškojimo rezultatas. „Kaip atkurti protingą, žmogui gyventi tinkantį etosą? (...) Iš esmės čia eg-

zistuoja dvi galimybės, kurias, beje, galima įvairiai derinti: autoritetas arba diskursas. Arba egzistuoja normos nustatantys autoritetai, pajęgiantys išspręsti normų problemas, arba normų problemos išsprenžiamos diskursų metu“ (Anzenbacher 1998: 113–114).

J. Habermasas savo etikos sistemoje išskiria dviejų tipų socialinę veiklą: strateginę (siekiančią tikslų) ir komunikatyvią (siekiančią įtikinti, siekti susitarimo). Pastaroji turėtų kaupti strateginę veiklą, jai vadovauti. Paprastai gyvenamojoje aplinkoje jau esama tam tikrų moralinių normų – egzistuoja vadinamasis gyvenamojo pasaulio norminimo kontekstas. Diskurso prireikia tik tuomet, kai dėl kokios nors priežasties gyvenamojo pasaulio dalių pretenzijos tampa problemiškos ir praranda socialinį pritarimą, o tai sutrikdo socialinę interakciją.

Pagrindinė diskurso etikos aksioma: kiekviena galiojanti norma turėtų būti tokia, kad jai pritarėtų visi suinteresuotieji, jei jie galėtų dalyvauti tame pačiame praktiniame diskurse (Habermas 1983: 131–132). Taigi čia perženigiamas kantiškosios tradicijos primetamas savitiksliškumas – Kanto kategorinis imperatyvas buvo svarstomas kiekvienoje individualioje sąmonėje, tuo tarpu Habermasas pabręžia, kad etinių klausimų svarstymas eksteriorizuojamas, t. y. perkliamas iš subjektyvios sąžinės į realią komunikaciją.

Tokio diskurso sąlyga: savo poziciją turi išreikšti visi, kuriuos liečia svarstoma problema, komunikacija turi būti idealiai simetriška, t. y. visi turi turėti vienodas galimybes argumentuoti (ir vienodus gebėjimus reikšti savo poziciją ir įtikinti). Neturi būti jokių moralinių normų, kurios šiame diskurse iš anksto būtų paskelbtos neliečiamomis.

Tačiau ši etika kartais vadinama „morale be etikos“, susidaro įspūdis, kad ji neturi savarankiško turinio, tik procesą. Tačiau jau pats

procesas implikuoja kai kurias esmines vertybes. „Manau, kad svarbiausias komunikacinės etikos laimėjimas yra ne susitarimas, kurį galime pasiekti siūlydami vertybes, bet pats dialogas. Tai jau savaime nauja bendrabūvio forma“ (Martinez 2001). Taip pradedama įgyvendinti demokratinė kultūra – iki šiol teturėjome demokratiją kaip politinę sistemą, t. y. politinį instrumentą skirtingų visuomenės grupių interesams atstovauti ir derinti.

Kvietimas dalyvauti dialoge rodo, kad kiekvienas asmuo pripažįstamas svarbus ir autonomiškas, nes jam neprimetama jokia norma, kuriai jis prieš tai nėra pritaręs. Dialogas yra tik forma, jis neturi savarankiško turinio, kaip jį turi monologas. Tai – irgi pagarbos asmeniui (tolerancijos pozicijos) išraiška. Pastaroji pastaba „žengia“ dialogo filosofijos pramintu taku: „Iš tiesų, tai, *kas pasakyta [le dit]*, man nėra taip svarbu, kaip pats *sakymas [le dire]*. Sakymas man yra svarbus ne tiek dėl informacinio turinio, kiek dėl to, kad jis kreipiasi į pašnekovą“ (Levinas 1994: 35).

Kita vertus, pasaulis nėra toks idealus ir simetriškas. Vadinasi, idealaus diskurso sąlygos implikuoja reikalavimą suteikti sąlygas kiekvienam diskurso dalyviui tapti pajėgiam lygiai su kitais dalyvauti svarstyme. Juk dalyvavimas diskurse reiškia, kad sugebama pasitelkti racionalius argumentus, įtikinėti. Tad kiekvienas turi turėti sąlygas pasiruošti atstovauti savo interesams. Čia jau atsiranda socialinė asmens paruoštumo dimensija.

Šiais individualizmo suvežėjimo laikais ypač svarbus šios etikos suponuojamas teiginys yra komunikacijos terminais išreikšta asmens sąvoka. Kitaip tariant, jei kažkas atsisako dalyvauti dialoge, jis atsižada savęs kaip asmens. Galima sakyti, kad diskurso etikos siūlomasis metodas remiasi solidarumo antropologija: galime būti laisvi tik jei esame kartu.

Taip įmanoma peržengti šiuolaikinei visuomenei gresiantį solipsizmą, kai asmuo save suvokia priešpriešindamas kitiems.

Beje, kaip tik čia pasigirsta irvienas svarbiausių kaltinimų diskurso etikai: „Tik subjektyvi sąžinė galiausiai gali apibrėžti subjekto pareigas. Subjektyvaus sąžinės svarstymo (*consilium rationis*) ir jos pasiekto sprendimo niekuomet negalima tiesiog eksteriorizuoti į diskursus“ (Anzenbacher 1998: 239). Tenka pritarti, kad ne visas asmeninės sąžinės turinys gali būti nulemtas išorinėse diskusijose, tačiau diskursyvioji etika, nė nepretenduojanti jos pavaduoti, operuoja kitų etikų turiniais, todėl ji vadinama „minimumų etika“⁷, kuriai tenka sujungti „maksimumų etikas“ pluralistinėje visuomenėje.

Svarbiausias kaltinimas, keliamas diskursyviajai etikai, yra jos teoriskumas. Išties pats Habermasas nesileidžia išprovokuojamas klausimais apie praktinį jo sumanyto metodo įgyvendinimą (šio „purvino darbo“ daugiau imasi kitas šios krypties atstovas – K. O. Apelis). Praktinio diskursyviosios etikos įgyvendinimo problema šiandien ypač aktyviai svarstoma ispanakalbių autorių. Svarbiausia autorė yra A. Cortina Corts, įvedusi kiek dviprasmiškai skambančią sąvoką „minimumų etika“⁷. Tai – pilietinė etika, kuri kreipiasi į as-

⁷ Toliau ši sąvoka yra plačiau pristatoma aptariant ispanakalbių autorių pozicijas. Tokį kiek rėžiantį ausį vertimą galima pateisinti tik tuo, kad čia stengiamasi išlaikyti ispaniškos sąvokos specifiką: mat ši kalba leidžia su daiktavardinti būdvardį („etica de minimos“). Taip perteikiama sąvokos reikšmė: „minimalių bendrų [normų]“ etika, kuri nebūtinai yra „minimali“ etika (tokia prasmė būtų gauta paliekant būdvardį). Ši sąvoka paprastai vartojama tam tikrai etikų klasei apibrėžti, tad vartojama daugiskaita. Tiesa, šios sąvokos autorė A. Cortina iš pradžių vartojo sąvoką „etica minima“ („minimali etika“) – taip vadinasi ir pagrindinė jos knyga: *Etica minima*. Madrid, 1986. Tačiau ji turėjo parašyti tūkstančius puslapių, aiškindama savo nuolat neteisingai interpretuojamą poziciją – turbūt etikos temose žodis „minimumas“ ypač žeidžia klausą. Dabar dažniau vartojama sąvoka „minimumų etika“ arba iškart kalbama apie labiausiai palitusių jos atmainą – pilietinę etiką (Cortina 1990).

menį pirmiausia kaip į konkrečios visuomenės pilietį, o ne kaip į tam tikros grupės ar religijos atstovą. Jos tikslas yra viso labo užtikrinti taikų sambūvį pilietinėje visuomenėje. Tam visiškai pakanka distribucinio teisingumo svarstymo, o toks uždavinys nepranoksta diskursyvosios etikos sugebėjimų. Ji nustato maksimalų universalizuojamų moralinių normų minimumą, t. y. rinkinį normų, dėl kurių daugmaž sutaria visos tam tikroje visuomenėje gyvenančios skirtingos grupės. Galiausiai tas minimumas virsta pilietiniais įstatymais, ir piliečiai jau yra verčiami jų laikytis (Cortina Cortis 1993:51).

Minimumų etikos yra nereliginės, priešingai nei maksimumų etikos, kurios dažniausiai būna religinės arba remiasi ideologija, pakankamai galinga, kad pajėgtų reikalauti iš subjekto laikytis maksimalių moralinių reikalavimų. Minimumų etikos yra racionalios, jos operuoja reikalavimų minimumu, kuris gali būti universalizuotas ir apimti visus dalyvaujančius dialoge. Kertinė jų sąvoka yra teisingumas, nes tai yra racionali sąvoka, kurią galima ir reikia diskutuoti. Šios etikos yra utilitaristinės, t. y. siekiančios užtikrinti taikų sambūvį visuomenėje.

Maksimumų etikų reikalavimai negali būti universalizuojami, nes jos pateikia atsakymus į klausimą, kaip pasiekti laimę, o tai – jau subjektyvus turinys, kuris negali būti racionaliai svarstomas. Todėl tokios etikos būna arba asmeninės, arba būdingos apibrėžtomis grupėms, kurioms priklauso žmonės, turintys bendrą tokias etikas pagrindžiančią pasaulėžiūrą. Pastarosios etikos gali padėti atsakyti į antrą svarų kaltinimą, keliamą teorinei diskursyviai etikai: kad „atsiranda tendencija moralinius-diskursyvius turinius apriboti distribucinio divergentiškų interesų koordinavimo pobūdį turinčiais norminimais. Tik teisingumo klausimai yra racionaliai išsprendžiami moraliniai klausimai, o evaluaciniai (t. y. vertybi-

niai) klausimai apie gerą gyvenimą nėra moraliniai arba diskursiniai dalykai. Jie gali būti svarstomi nebent esant iš anksto nustatytai gyvenamojo pasaulio dorovei. Šiuo atžvilgiu išsiskiria (diskursyviai išsprendžiamos) normos ir (gyvenamojo pasaulio iš anksto nustatytos) vertybės“ (Anzenbacher 1998: 239; Habermas 1983: 118). Kitaip tariant, ši etika negali duoti atsakymo, kaip elgtis abortų, aktyvios eutanazijos, gyvūnų pramoninio laikymo ir pan. klausimais, nes čia svarstymas atsiremia į klausimus, kokį statusą mes pripažįstame embrionams, gamtai, komos būsenos ligoniams... T. y. patenkame į pasaulėžiūrinį planą⁸. Bet jau minėjome, kad ir pats Habermas pabrėžė, kad jo etika pasitelkiama tik konflikto atvejais, t. y. skirtingoms maksimumų etikoms derinti.

Tačiau yra trys dideli tokios pilietinės moralės trūkumai: jos pagrindimas, laikymasis ir platumas (Ruiz 1993: 30–36). Tokioje etikoje, anot patarlės, būtinybė paverčiama dorybe. Diskursyvioji etika, besiremianti dialogu ir draudžianti paskelbti šventa bet kokią normą, pati išspiria sau iš po kojų bent kiek tvirtesnę pagrindą – jai tenka susitaikyti su tuo, kad ji yra nuolat kintanti priklausomai nuo kylančių iššūkių ir dialogo dalyvių.

⁸ Šiame kontekste įdomu prisiminti E. Levino pateiktą dilemą, kai jis svarsto, kuo skiriasi tarpasmeninis santykis, grindžiamas absoliučia pagarba, nuo įstatymų reguliuojamo: „Kaip atsitinka, kad galime bausti ir tramdyti? Kaip atsitinka, kad yra teisingumas? Atsakau, kad įstatymus lemia ir teisingumą steigia žmonių daugybės faktas, tai, kad šalia kito asmens yra trečiasis. *Jei aš esu su kitu asmeniu, tai aš jam privalau viską.* Tačiau yra trečiasis. Ar aš žinau, kas yra mano artimas santykiyje su trečiuoju? Ar aš žinau, sutaria trečiasis su juo ar yra jo auka? (...) Taigi būtina riboti kito asmens pirmenybę. Iš to kyla teisingumas. Teisingumą vykdo institucijos, kurios yra neišvengiamos, ir ji visuomet turi kontroliuoti pirminis tarpasmeninis santykis“ (Levinas 1994: 91). Maksimalus etinis reikalavimas santykiyje su kitu asmeniu atėjus „trečiajam“ yra institucionalizuojamas (minimalizuojamas?), tačiau į minimalią formą „pilamas“ maksimalistinis tarpasmeninio santykio turinys.

Moralinių normų laikymosi klausimu tampa svarbi dorybės sąvoka, McIntyre'o sugrąžinta į etinį svarstymą (McIntyre 1981). Kitaip tariant, neužtenka, kad žmogus suvoktų, kas yra gera, dažnai jam nepakanka jėgų (ar motyvacijos) tų priesakų laikytis. Krikščioniška moralinė teologija čia tradiciškai pasitelkdamo malonės sampratą. O nereliginė minimumų etika negali kaip nors skatinti laikytis skelbiamų moralinių normų.

Trečiasis ribotumas – galiojimo sritis. Nepagrįsta jokių universaliu (absoliučiu) pamatu, ši etika atrodo gana bejėgiška imperatyvių religinių ar ideologinių etikų fone. Juk joje viską galima keisti (išskyrus „žaidimo taisykles“, ir jų išlaikymas – tai jau daug, – pasakytų šios etikos atstovas). Kita vertus, ji negali pagrįsti žmonių solidarumo reikalavimo kitaip nei utilitariniu principu – reikia būti solidariems, nes tik taip įmanoma išgyventi.

Galiausiai tokia etika tegaližadėti vien daugiau ar mažiau įtemptą taikų sambūvį visuomenėje – negalima iš jos tikėtis laimės ar eschatologinio radikalaus išgelbėjimo.

Diskursyvioji etika – postmoderniosios kultūros „kūdikis“

Turbūt reikėtų priminti, kad kaip tik Habermasas, senosios neomarksistinės Frankfurto mokyklos tradicijų tęsėjas, priešinasi pesimistiškam Lyotard'o, teiginiui, kad modernybės projektas yra „likviduotas“. Šis procesas dar nesąs užbaigtas: „Nelaikau pagrįsta tezės, kad dabar stebime postmoderniosios epochos įsiveržimą. Keičiasi ne epochos dvasios struktūra, bet dispuo apie ateities galimybes būdas. Taip nėra, kad utopinės energijos apskritai trauktųsi iš istorinės sąmonės. Tai, ką stebime, greičiau yra pabaiga tam tikros utopijos, susiformavusios darbu pagrįstoje visuomenėje“ (Habermas 1984). Autorius, skelbiančius epo-

chų kaitą, Habermasas vadina „naujaisiais konservatoriais“, nes jie atsižada utopijos, meta už borto modernybės laimėjimus (Habermas 1991)⁹ (vienas iš jų kaip tik yra dialogo, pagarbos asmeniui idėja).

Todėl, kai prancūzų semantinė mokykla paskelbia kalbą žaidimais, jis tvirtina, kad kalboje slypi galimybė susitarti, netgi pagrįsti ją komunikatyvine etika (Habermas 1981: 375–376). Tik čia pats Habermasas elgiasi kaip tikras postmodernistas – imasi „žaisti“ kalbos „žaidimus“. Vienintelis skirtumas: konstruodamas savąją kalbos filosofiją, jis ieško ne atspirties taško kritikai, tačiau išeities galimybės. Galbūt tokias optimistiškas išvadas apie modernybės laimėjimų naudingumą jam leidžia daryti kaip tik jo etikos koncepcijos suderinamumas su šiuolaikinės visuomenės kontekstu. Kokie diskursyvosios etikos bruožai leidžia ją laikyti mūsų laikmečio kūdikiu?

F. Dostojevskis savo romane *Broliai Karamazovai* parašė frazę, jau kone du šimtmečius audrinančią žmonių protus: „Jei Dievo nėra, tai viskas galima“. Kitaip tariant, jei atmetame religiją, tikėjimą, tai jau niekaip nebegalime pagrįsti moralės reikalavimų. Būta ir priešingos pozicijos: visa marksistinė filosofija grindžia savo etiką teiginiu, kad tik Dievui mirus atsiranda vietos laisvam žmogaus apsisprendimui.

Postmoderniajai kultūrai toks griežtas pasirinkimas tarp „religinės“ ir „ateistinės“ moralijų yra pernelyg radikalus – juk ji net nepretenduoja vienareikšmiškai atsakyti į klausimą, ar Dievas yra. Atsakymas paliekamas kiekvieno

⁹ Habermas J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/Main, 1991. Postmodernistai kaltinami ne-nuoseklumu, kuris matyti ir jų pasirinktame pavadinime: priešdėlis „post“ implicitiškai reiškia, kad kažkas buvo prieš šį judėjimą, t. y. esama tam tikros istorinės perspektyvos, nors eksplicitiškai ji skelbiama neįmanoma. Anot E. Gellner, „Jeigu tariame, kad pasaulis pasikeitė, vadinasi, turime tam tikrą objektyvią informaciją apie jį“ (Gellner 1993: 67).

skoniui. Todėl galima teigti, kad Habermaso pradėtas ir vėliau kitų autorių pratęstas diskursyviosios (minimumų) etikos svarstymas yra šio postmoderniškojo būvio vaisius – tokia moralė yra nei religinė, nei ateistinė. Ji stovi šalia tokių radikalių perskyrų. Dėl to ji gali pasirodyti tuščia – nereikalinga (griežtoms pasaulėžiūroms atstovaujantiems mąstytojams nereikalinga, nes yra pernelyg „laisva“, o liberaliesiems – nes jie turėtų nuosekliai atmesti bet kokią etiką). Tačiau atidesnis žvilgsnis į šiandienę situaciją leidžia teigti, kad nieko geresnio kol kas neįmanoma sugalvoti – vienas iš diskursyviosios etikos privalumų, deja, yra tas, kad šiandieniam mąstyme jai nėra alternatyvos.

Taigi minimumų etika, pasitelkdama diskurso, dialogo pamatą, jau nebando dirbtinai gauti vintių archyvą atiduotų metapasakojimų, jai nereikalinga ir istorija, nes ji nesiremia nei tradicija, nei utopija. Tai – tobulai vienadienė dabarties akimirkos etika, nepretenduojanti sukurti nieko, kas dar galiotų rytoj. Šį aspektą taikliai pastebi kritiškasis Lyotard'as: „Konsensus, pasiektas tam tikrų žaidimo taisyklių ir pagal jas daromų 'ėjimų' atžvilgiu, turi būti lokalinis, t. y. jį pasiekia tik dabartiniai dalyviai ir ateityje jis gali būti nutrauktas. (...) Ši orientacija sutampa su socialinių santykių [*interactions*] evoliucija, kai laikinos sutartys iš tikrųjų išstumia pastovias institucijas ne tik politikoje, bet ir profesinėje, emocinėje, seksualinėje, kultūrinėje, šeimyninėje, tarptautinėje sferose. Tokia evoliucija, aišku, yra dviprasmiška: sistema palanki laikinai sutarčiai, nes ši lankstesnė, pigesnė, aplink ją sukasi ištisas motyvacijų spiečius; visi šie faktoriai prisideda keliant operatyvumą [*operativité*]. Tačiau čia jokių būdu nenorima pateikti 'gryną' sistemos alternatyvą“.

Tačiau svarbu pasakyti, kad Lyotard'as neatskiria formos nuo turinio: „Taip kryptama link baigtinių metaargumentų įvairovės: pastaraisiais

aš vadinu argumentus, susijusius su metapreskriptyvais ir ribotus erdveje bei laike“ (Lyotard 1993: 162–163). Kitaip tariant, diskursyvią etiką jis supranta kaip „minimalią etiką“ (minimalią savo etinių argumentų turiniu – universalūs neįmanomi, egzistuoja tik subjektyvūs argumentai), o ne minimumų etika (didžiausiu konkrečioje visuomenėje įmanomu etiniu „bendru vardikliu“). Jei nuosekliai ir postmodernistiškai įtariai pratęsime šią mintį, tai „minimali etika“ galiausiai išties virs „nuline etika“. Kitaip tariant, Lyotard'o taip išsamiai aprašytas instrumentinis mąstymas bet kokiame konsense (ar socialiniame tokio konsenso rezultate) pastebės bet kokius – tik ne etinius – motyvus¹⁰. Prisiminkime, kad minimumų etika yra prasminga tik visuomenėje, kur egzistuoja maksimumų etikos, sudarančios jos turinį, nes savarankiško turinio ji neturi. Savo egzistavimu ji atsiliepia į žmonių iškilusią susinaikinimo grėsmę, savo „tuštumu“ – į visuomenės pliuralizmo iššūkį.

Kyla logiškas klausimas: ar tai tikrai yra etika? Galbūt visus jos dialogui keliamus reikalavimus galime pavadinti žodžiu, kuris mums atsiduoda bajorų laikais ir rūmų pokyiais, t. y. galbūt ši etika tėra atgimęs etiketas, kažkada sėkmingai reguliavęs skirtingų luomų atstovų santykius „mazguose“, kur visų jų pretenzijos susikirsdavo, t. y. rūmuose?¹¹ Atsakymo gali-

¹⁰ Etinių paaiškinimų įtartinumą įžvalgiai nurodė Ch. Taylor: „[prastinis socialinių mokslų aiškinimo būdas visiškai atsisako apeliavimo į moralinius idealus ir mėgina remtis tariamai tvirtesniais ir žemiškesniais dalykais“ (Taylor 1996: 41).

¹¹ J. Huizinga cituoja Goethe: „Nėra nė vieno išorinio mandagumo ženklų, kuris neturėtų gilaus dorovinio pagrindo“ (p. 56) ir toliau pats pastebi: „Aistringa ir smurtinga dvasia, rūsti ir sykiu ašaringa, nuolat besiblašanti tarp juodo nusivylimo pasauliu ir mėgavimosi jo grožyje, negalėjo tvirti be griežtų gyvenimo formų. Būtinai reikėjo įsprausti jausmus į tvirtus įprastinių formų rėmus; šitaip bendrabūvis bent jau didžiama atvejų darėsi tvaringas“ (p. 61). Tad idealas – išorinių formų palaikoma „tvarkos ramybė“, o ne procesas, kismas kaip dialogo atveju (Huizinga 1996).

mybė slypi jau pačiame klausime: etiketas reguliavo luomų santykius nusistovėjusioje visuomenėje („reguliuo“ reiškia jungė ir palaikė, kūrė apsauginius mandagumo reikalavimus, leidžiančius išsaugoti trapią kiekvienam rangui priderančią pagarbą). Kitaip tariant, etiketas palaiko nusistovėjusią sistemą ir užtikrina, kad ateityje neįvyks jokių permainų (jos gali būti tik destruktivos, pvz, pažeidus kieno nors rangui priderančią pagarbą, gali kilti konfliktas. Nors ir jį savo ruožtu reguliuoja etiketas (dvikovos taisyklės) – struktūra lieka apsaugota).

Čia diskursyviają etiką „išgelbsti“ *laiko* kategorija. Dar kartą prisiminkime E. Leviną: „*Laikas* ir *Kitas* yra santykio su kitu asmeniu ieškojimas, nes laikas yra šio santykio stichija; tartum laikas būtų transcendavimas, atsivėrimas *par excellence* kitam asmeniui ir Kitam. Šią tezę apie transcendenciją, mąstomą kaip dia-chronija, kurioje Tās pats yra neabejingas [*non-in-different*] Kitam, tačiau niekaip jo neapsiaučia (netgi formaliausiai būdamas su juo tiesiog viena laikis), kurioje ateities svetimumo negalima iš karto aprašyti dėka nuorodos į dabartį, kurioje ateitis turėtų ateiti [*a-venir*] ir kurioje ji būtų jau numanoma pro-tencijos dėka“ (Levinas 1994: 52). Kitaip tariant, diskursyvioji etika reiškia pamatinę atvirumo kitam asmeniui poziciją *laike* (čia nepaprastai svarbi tolerancijos samprata), ne egzistuojančios padėties išsaugojimą (etiketas), bet atvirumą visoms galimoms ateitims, gimsiančioms iš dialogo santykio su Kitu.

Etiketas kaip mandagumo formų rinkinys palaikė uždara struktūrą. Žinoma, galima sakyti, kad diskursyvioji etika kuria savą etiketą (jei atsiesime pastarąją sąvoką nuo minėto istorinio stabilios visuomenės konteksto), tačiau tokiu atveju ši etika jau pranoksta etiketą, kurį viso labo pasitelkia savo tikslams pasiekti –

pradėti ir palaikyti diskusiją. Pirmiau aptartos šiame metode slypinčios etinės vertybės turėtų būti leidžia jį vadinti etikos vardu.

Antras svarbus dalykas: pabrėždama dialogą, ji atsižvelgia į visuomenės pliuralizmą – kitaip tariant, ji suteikia susitikimo erdvę. Informacinės technologijos, kuriančios vientisą forumą ne tik vienos šalies, bet ir pasauliniu mastu, leidžia praktiškai įgyvendinti tokį dialogą – nors pats Habermasas apie „viešąją sferą“ kalbėjo su šiokiu tokiu nusivylimu: ji turėtų atsiverti tarp ekonomikos ir politikos, nuo nė vienos iš jų nepriklausančioje erdvėje, o šiandien, visuotinės informacijos kanalų komercializacijos laikais, tokia neegzistuoja (Habermas 1989).

Ši etika gana „tuščia“, tad jos neatmeta proto ir bet kokiais „vertingais“ turiniais nusivylęs šiuolaikinis mąstymas. Be to, ji teigia, kad komunikacija yra konstitutyvi asmens dimensija, o ne antrinis santykis, į kurį apsisprendžia leisti jau užbaigtas asmuo, ji paneigia dar taip neseniai alternatyvos neturėjusią Rousseau visuomeninės sutarties teoriją, pagal kurią žmogus iš esmės galėjo ir nesudarinti tos sutarties (nuo kurios visiems buvo tik blogiau). Taip dialogo forma leidžia peržengti hedonistinės pakraipos etikoms būdingą solipsizmo tendenciją.

Tokie yra diskursyviosios etikos trūkumai ir pranašumai. Didžiausiu jos pranašumu turėtų būti galima laikyti erdvės etinei diskusijai atvėrimą postmoderniajame diskurse, o tai, anot pačių diskursyviosios ir pilietinės etikos atstovų, jau daug.

Išvados

1. Sugrįžti prie etikos temų XX amžiaus antroje pusėje paskatino trys veiksniai: mokslo ir technikos pažanga (ypač genetika,

energetikos ir informacijos srityse), visuomenės pliuralumas ir informacijos technologijų įtaka žmonijos gyvenimui.

2. Postmodernioji kultūra etiniam svarstymui yra nepalanki dėl to, kad ji atsisako susikompromitavusių metapasakojimų, yra nusi-vylusi istorija (taigi atsisako ir utopinių ateities projektų) bei dėl tokio erdvinio ir laikinio būties fragmentiškumo leidžia objektui užvaldyti subjektą.

3. Dėl visuomenės pliuralumo išskyla etikos normų pagrindimo problema, nes jau atmetami tradiciniai pozityvieji bei prigimtinės teisės pamatai. Pareigos etikos nebetinkamos dėl to, kad civilizacija išgyvena krizę ir nėra stabilios visuomenės pareigų struktūros.

4. Postmoderniojoje civilizacijoje įmanoma remtis tik naudos kriterijų įsivedusiomis etikomis – utilitaristinėmis. Jos (ypač hedonistinės) turi du didelius trūkumus: užsidaro materialiam plane ir yra egoistinės.

5. Utilitaristinių etikų ribotumus stengiasi peržengti J. Habermaso diskursyviosios etikos projektas. Ji, skirtingai nei maksimumų etikos, neturi ideologinio turinio, t. y. teigia vien procesą, kaip galėtų būti sprendžiami etiniai konfliktai. Todėl ji tegali reguliuoti distribucinio plano konfliktus, nes evoliucijos vertinimai jau pereina į pasaulėžiūros planą.

6. Diskursyviosios etikos (ir jos praktinių įgyvendinimų – minimumų etikų) trūkumai: ji remiasi dialogu, tad pati atsisako bet kokio sta-

bilesnio pamato, iš anksto „sutinka“ keistis pri-klausomai nuo gyvenimo aplinkybių ir dialo-gė dalyvaujančių pusių. Antra: ji negali suteikti tokios paskatos etiškai elgtis kaip maksimumų etikos (pavyzdžiui, religinių etikų žadamas eschatologinis išgelbėjimas). Trečia: jos galio-jimo sritis visiškai priklauso nuo laisvo subjek-tų (grupių) sutikimo.

7. Diskursyviosios etikos privalumai: jos procesas jau implikuoja pamatines vertybes, pavyzdžiui, pagarbą asmens orumui ir solida-rumo dimensijos išskėlimą (žmogus suvokiamas kaip esantis santykyje, jo autonomija reiškia-ma komunikacijos terminais, taip peržengiant utilitaristinėms etikoms būdingą egoizmą).

8. Dialoginė etika nėra vien etiketas, man-dagumo normų kodeksas, nes jos tikslas nėra palaikyti esamą padėtį. Ji remiasi pamatiniu kuriančiu atvirumu pokyčiui, gimstančiam iš dialogo su Kitu (dialoginės E. Levino, M. Bu-berio filosofijos).

9. Minimumų etikos neįmanomos, jei vi-suomenėje neegzistuoja maksimumų etikos, nes pirmosios neturi savarankiško turinio ir te-gali operuoti antrųjų teikiama turiniais. To-dėl tebėra neatsakytas klausimas apie jų prak-tinį santykį. Dėl minimumų etikos „tuštumo“ ją sunku vadinti savarankiška etika, tačiau jos pateikiamas procesas dėl savo dinamiškumo netelpa į jokios maksimumų etikos rėmus. Tai – kaip ir jos veikimas praktikoje – tebėra dis-kusijų objektas.

LITERATŪRA

1. Anzenbacher, A. 1998. *Etikos įvadas*. Vilnius.
2. Augustinaitis, A. 1999. *Informacijos visuomenės vadyla*. „Infobalt“ tarpt. konf. „Informacijos visuomenė 99“, <http://www.infovi.vu.lt>
3. Baudrillard, J. 1984. *Las estrategias fatales*. Barcelona.
4. Brzezinski, Z. 1998. *Nevaldomas pasaulis*. Vilnius.

5. Cortina, A. 1990. *Etica sin moral*. Madrid.
6. Cortina Cortes, A. 1993. *Modelos eticos y fundamentacion de la etica, in La pregunta por la etica. Etica religiosa en dialogo con la etica civil*. Salamanca.
7. Frederick, H. H. 1993. *Global Communication and International Relations*. Belmont, CA.
8. Gellner, E. 1993. *Postmodernizmas, protas ir religija*. Vilnius.

9. Gonzalez-Carvajal, L. M. 1998. *Curso de moral social*. Madrid.
10. Habermas, J. 1981. *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Bd. 1. Frankfurt am Mein.
11. Habermas, J. *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Mein.
12. Habermas, J. 1984. „El fin de la utopia“, in *El Pais*. Madrid.
13. Habermas, J. 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. London.
14. Habermas, J. 1991. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/Main.
15. Havel, V. 1992. „Discurso de ingreso en la Academia de Ciencias Morales y Politicas francesa“, *El Mundo*, 31 10 1992.
16. Huizinga, J. 1996. *Viduramžių rėduo*. Vilnius.
17. Levinas, E. 1994. *Etika ir begalybė*. Vilnius.
18. Linard, A. 2000. „Las migraciones en un mundo globalizado“, *Revista Fomento Social* 55.
19. Lyotard, J. F. 1987. *La posmodernidad explica da los minos*. Barcelona.
20. Lyotard, J. F. 1993. *Postmodernus būvis: šiuolaikinių žinojimų aptariant*. Vilnius.
21. Majo, J. 2001. „Technologinių mokslų ateitis ir jų poreikis“, *Sandora* 5.
22. Maria i Serrano, 2000. „La globalizacion“, *Cuadernos de Cristianisme i Justicia* 103.
23. Martinez Diaz, F. 2001. „Didžiausias žmogaus teisių pažeidimas – neužkalbinti žmogaus (pokalbis)“, *Sandora* 5.
24. McIntyre, A. 1981. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame.
25. McIntyre, A. 2000. *Trumpa etikos istorija*. Vilnius.
26. McLuhan, M. 1968. *The Gutenberg Galaxy*. Toronto.
27. Parrilla Fernandez, J. M. 1998. „La globalizacion“, *Sociedad y Utopia* 12.
28. Ruiz de la Pena, J. L. 1993. „Sobre el contencioso hombre – Dios y sus secuelas eticas“, in *La pregunta por la etica*. Salamanca.
29. Subirats, E. 1986. „Transformaciones de la cultura moderna“, in Tono J. *La polemica de la posmodernidad*. Madrid.
30. Taylor, Ch. 1996. *Autentiškumo etika*. Vilnius.
31. Vasiljeviėnė, N. 2000. *Verslo etika ir elgesio kodeksai*. Kaunas.
32. Vattimo, G. 1990. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona.
33. *Žmogaus Teisės*. 1991. Vilnius.
34. Фромм, Э. 1993. *Психоанализ и этика*. Москва.

THE PROBLEM OF THE FOUNDATIONS OF ETHICS IN POSTMODERN CULTURE

Jūratė Micevičiūtė

Summary

The article deals with the problem of the foundations of ethics in the postmodern culture. This culture is said to reject metastories as viable foundations for ethics, to be disappointed with the potential of history to provide some criterion for ethical judgement, and to allow the object to dominate, foreclosing any ethical statements about reality. (However, the author herself is not supposed to examine a broad question of the limits of the concept of postmodernity.)

However, the social, scientific and ecological challenges of the second part of 20th century have forced to resume the ethical discussion. After rejecting traditional rationalistic foundations of ethics by legal and natural law, the principle of utility remained. The authors who resumed the discussion on ethics invoked the utilitarian philosophy. At the same time, they tried to overcome its limitations, first of all, the self-centredness of its criterion, which intensifies the lurid solipsism of society. One of the

projects of this kind was the discourse ethics of J. Habermas, which made use of the achievements of thought of the last century including the respect for dignity and freedom of a person. He also made use of the philosophy of dialogue, which is grounded not in the individualistic anthropology, but in the anthropology of solidarity. Spanish-speaking female author A. Cortina has supplemented this theory by the analysis of the conditions of its application in the legal practice and everyday life. She made a distinction between „minimal ethics“ and „maximal ethics“. The former has to harmonize different „maximal ethics“ in the society and to ground the laws.

Despite its limitations, the discourse ethics provides the space for continuation of the ethical discourse in the postmodern culture.

Keywords: Grounding of ethics, discourse ethics, J. Habermas, A. Cortina.