

Vilniaus universitetas
TARPTAUTINIŲ SANTYKIŲ IR POLITIKOS MOKSLŲ INSTITUTAS

ŠIUOLAIKINĖS POLITIKOS STUDIJŲ MAGISTRO PROGRAMA

LUKAS IVANAUSKAS

II kurso studentas

**AR EGZISTUOJA ALTERNATYVA ATEISTINEI ŠIUOLAIKINEI POLITIKAI? ALEXANDRE
KOJÈVE IR CARL SCHMITT (A)TEISTINIAI POLITIKOS SVARSTYMAI**

MAGISTRO DARBAS

Darbo vadovas/ė: prof. habil. dr. A. Jokubaitis

Daugai, 2021

Magistro darbo vadovo/ės išvados dėl darbo gynimo:

.....
.....
.....

.....

(data)

.....

(v., pavardė)

.....

(parašas)

Magistro darbas įteiktas gynimo komisijai:

.....

(data)

.....

(Gynimo komisijos sekretoriaus/ės parašas)

Magistro darbo recenzentas/ė:

.....

(v., pavardė)

Magistro darbų gynimo komisijos įvertinimas:

.....

Komisijos pirmininkas/ė:

Komisijos nariai:

PATVIRTINIMAS APIE ATLIKTO DARBO SAVARANKIŠKUMĄ

Patvirtinu, kad įteikiamas magistro darbas „*Ar egzistuoja alternatyva ateistinei šiuolaikinei politikai? Alexandre Kojève ir Carl Schmitt (a)teistiniai politikos svarstymai*“ yra:

1. Atliktas mano paties ir nėra pateiktas kitam kursui šiame ar ankstesniuose semestruose;
2. Nebuvo naudotas kitame Institute/Universitete Lietuvoje ir užsienyje;
3. Nenaudoja šaltinių, kurie nėra nurodyti darbe, ir pateikia visą panaudotos literatūros sąrašą.

Lukas Ivanauskas

Vardas, pavardė



(parašas)

BIBLIOGRAFINIS APRAŠAS

IVANAUSKAS L. Ar egzistuoja alternatyva ateistinei šiuolaikinei politikai? Alexandre Kojève ir Carl Schmitt (a)teistiniai politikos svarstymai. Šiuolaikinės politikos studijų specialybės, magistro darbas / VU Tarptautinių santykių ir politikos mokslų institutas; darbo vadovas prof. A. Jokubaitis. – I., 2021. – 57 p.

Reikšminiai žodžiai: ateizmas, teizmas, politinė teologija, politinė filosofija, politiškumas, draugas ir priešas, Apreiškimas, demokratija, istorijos pabaiga, mirtis

Šiame darbe narinėjama, kaip teizmo ir ateizmo antinomija reiškiasi šiuolaikinėje politikoje analizuojant A. Kojève ir C. Schmitt politines teorijas Vakarų mąstymo kontekste. Šiame darbe remiamasi A. Kojève ateizmo kaip poleminės sąvokos samprata, kuri vėliau pasitelkiama nagrinėjant ateizmo ir teizmo santykį su politiškumu ir politine teologija.

Ateizmo ir teizmo polemika atskleidžia politiškumo neišvengiamumą, žmogus, buvojantis žemėje, duotassau kaip buvojantis anapusybėje, skirstymasis į kolektyvinius draugus ir priešus, laisvas istorinis individas, demokratizacijai reikalauja ateizacijos, teistinė ir ateistinė antropologija, negatyvioji antropologija, politikos deteologizacija ir neutralizacija, neišvengiamas skirstymasis į draugus ir priešus, politiškumo įveikimas.

Turinys

Įvadas	6
Ateizmo fenomeno analizė	11
Ateizmo klausimas ankstyvojoje modernybėje	11
A. Kojėve teizmo ir ateizmo antinomija	15
Kas yra (a)teizmas?	15
Ateizmas kaip polemikinė sąvoka	18
Pasaulyje buvojantis žmogus mirties akivaizdoje	21
Politiškumas ir ateizmo santykio analizė	27
Ginčas tarp Alexis de Tocqueville ir G.W.F. Hegelio	27
Politiškumas kaip prigimtis	32
Politiškumas kaip istorinis fenomenas	36
Politiškumas kaip dieviškumas	41
Politiškumas kaip teizmo ir ateizmo antinomija	48
Išvados	51
Literatūros sąrašas	54
SUMMARY	56

Įvadas

Literatūros apžvalga:

Anglakalbiame pasaulyje Alexandre Kojève yra plačiau nagrinėtas Leo Strauss mokinių, kurie didžiausią dėmesį skyrė garsiesiems Leo Strauss¹ ir Alexandre Kojève debatams „Apie Tironiją“ (angl. „On Tyranny“), kai tuo tarpu kitos temos buvo praktiškai paliktos be didesnio tyrinėtojų dėmesio. Išimtimis galėtume laikyti Borris Groys knygą „Įvadas į Antifilosofiją“ (angl. „Introduction to Antiphilosophy“) ar Stefanos Geroulanos studiją „Ateizmo, kuris Nėra Humanizmas, Iškilimas Prancūziškoje Mintyje“ (angl. „An atheism that is Not Humanist Emerges in French Thought“), tačiau pastarojoje A. Kojève teorija tėra sudedamoji platesnių tyrinėjimų dalis, kuriai trūksta visapusiškos A. Kojève minties analizės². Kaip pastebi S. Geroulanos skyriuje, skirtame A. Kojève negatyviajai antropologijai, egzistuoja keturi pagrindiniai veiksniai, kurie trukdo naujai ir neortodoksiškai pažvelgti į A. Kojève minties palikimą: pasitikėjimas R. Queneau parengtomis Hegelio paskaitomis, paties A. Kojève ir Leo Strauss kurtas mitas, nerašančio, bet pasakojančio filosofo įvaizdis, siejimas jo su marksizmu³. Atsižvelgiant į šias S. Geroulanos pastabas neatrodo keista, jog mirties, ateizmo ir politikos temos ir jų sąsajos nebuvo iki šios plačiai nagrinėtos. Be to, tai iliustruoja ir tas faktas, kad A. Kojève R. Queneau į anglų kalbą verstose Kojève paskaitose, skirtose Hegelio fenomenologijai, nėra įtrauktas skyrius apie mirties idėją Hegelio filosofijoje, nors pastarasis yra originaliame prancūziškame leidime⁴.

Lietuvos politikos tyrinėjimų lauke tėra vienas Lino Jokubaičio 2016 m. straipsnis „Alexandre’o Kojève’o Filosofinė Evoliucija: Nuo Hėgelizmo į Natūralizmą“, kuriame jis pristato A. Kojève darbų apžvalgą lietuviškai auditorijai, suproblemina A. Kojève istorijos interpretaciją. L. Jokubaičio teigimu, „Kojève istorijos interpretacija verčia mus iš naujo apsvarstyti žmogaus žmogiškumo klausimą“, tuo tarpu „istorijos problema pasirodo antraeilė“⁵. Nors teizmo ir ateizmo antinomija nėra L. Jokubaičio straipsnyje iškelta, bet polemika tarp ateizmo ir teizmo yra ir grįžimas prie žmogaus sampratos klausimo.

¹ Leo Strauss įvardina A. Kojève kaip reto tipo žmogų, kuris „žino, kaip mąstyti ir kuris myli mąstymą. [...] Kojève yra filosofas, o ne intelektualas.“ Iš kn. Leo Strauss, *On Tyranny*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2000, 185-186.

² Jeff Love, *The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève*. New York: Columbia University Press, 2018, 11-12.

³ Stefanos Geroulanos, „Alexandre Kojève’s Negative Anthropology, 1931–1939.“ Kn. Stefanos Geroulanos, *An atheism that is Not Humanist Emerges in French Thought*. Stanford, California: Stanford University Press, 2010, 135.

⁴ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947, 620-675.

⁵ Linas Jokubaitis, „Alexandre’o Kojève’o Filosofinė Evoliucija: Nuo Hėgelizmo į Natūralizmą.“ *Athena*, no. 11. 2016, 89.

Vienu iš įdomesnių bandymų pažiūrėti į Kojėve politinės minties palikimą galime įvardinti Jeff Love studiją „Juodasis apskritimas: Alexandre Kojėve gyvenimas“ (angl. „The Black Circle: A life of Alexandre Kojève“). Autorius šioje knygoje siekia pristatyti A. Kojėve Hegeliui skirtas paskaitas ir vėlyvuosius darbus rusiško mąstymo kontekste (Fiodorą Dostojevskį, Vladimirą Solovjovą, Nikolajų Fjodorovą). Jeff Love daugiausiai dėmesio skiria nagrinėjimui sąsajų tarp aukščiau išvardintų rusų mąstytojų atstovų kūrinų ir A. Kojėve darbuose esančios žmogaus išsilaisvinimo iš žmogiškosios prigimties, mirties ir Dievo temų.

Nors Jeff Love teisingai pabrėžia A. Kojėve minties mestą iššūkį Vakarų moderniai politinei teorijai, nuo Thomas Hobbes laikų paremtai savanaudiškumo ir smurtinės mirties baimės sureikšminimu⁶, bei iškelia naujas A. Kojėve tyrinėjimų temas. Visgi paties Jeff Love darbas stokoja rimtos filosofinės analizės gylio ir slysta A. Kojėve minties bei Rusijos kontekstų paviršiumi. Pavyzdžiui, tarp „Juodojo apskritimo“ skyrių „Rusiški kontekstai“ (angl. „Russian contexts“; jame analizuojami Fiodoro Dostojevskio literatūros kūriniai bei Solovjovo ir Fjodorovo mirties įveikos ir Dievo klausimų svarstymai) bei „Hegelio paskaitos“ (angl. „The Hegel Lectures“) ir „Vėlyvieji darbai“ (angl. „The Later Writings“) egzistuoja praraja, nes stinga nuoseklaus įrodymo, kaip ir koku būdu rusiškieji kontekstai formavo A. Kojėve svarstymus. Jeff Love analizė apsiriboja vien tik rusiškos tradicijos ir A. Kojėve darbuose aptinkamų temų panašumo išryškinimu, kuris dažnai atskleidžia tesantis išorinis, nes kartu nėra nurodoma jokių tiesioginių vidinių sąsajų tarp minėtų rusų autorių ir A. Kojėve darbų. Taip pat Jeff Love neskiria dėmesio tiems A. Kojėve tekstams, kurie tiesiogiai sieja šį rusų diasporos mąstytoją su rusišku kontekstu (pvz., „Konkretūs Vasilijaus Kandinskio paveikslai“). Taip pat Jeff Love nenagrinėja jo ankstyvųjų tekstų, tokių kaip „Ateizmas“, kuriuose taip pat keliami mirties, savižudybės, Dievo klausimai, tačiau paties mąstytojo tiesiogiai siejami ne su rusiškais, o su Rytų Azijos mąstymo tradicijos kontekstais (pavyzdžiui, budizmo). Tai atrodytų yra paradoksalu, nes pats Jeff Love yra pirmasis A. Kojėve nebaigto rankraščio „Ateizmas“, parašyto apie 1931 metus, vertėjas į anglų kalbą.

Tuo tarpu Carl Schmitt darbai politinės teologijos aspektu labiausiai yra išplėtoti vokiečių politikos teorijos tyrinėtojo Heinrich Meier knygoje „Carl Schmitt pamoka: Keturi skyriai apie politinės teologijos ir politikos filosofijos atskyrimą“ (angl. „The lesson of Carl Schmitt: Four chapters on the distinction between political theology and political philosophy“). Šioje knygoje nors ir skiriama dėmesio Carl Schmitt ir A. Kojėve teorijų gretinimui, tačiau ši sąsaja galime aptikti tik išnašose⁷, kai tuo tarpu ateizmo klausimo vengiama detaliau svarstyti, nors ir teigiama, kad tai fundamentaliausia

⁶ Love, *The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève*, 8-9.

⁷ Heinrich Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy*. University of Chicago Press, 2011, 16, 57.

skirtis⁸ bei pats politinės teologijos projektas yra visų pirma polemika su rusų anarchistu ir ateistu Mikhailu Bakuninu⁹.

Darbo problema:

A. Kojève „Ateizme“ teigia, kad iš tikrųjų nėra tokio dalyko kaip abstraktaus ateizmo ar teizmo, bet ateizmas ir teizmas reiškiasi įvairiose žmogaus gyvenimo srityse, sudarydami skirtingas gyvenimo nuostatas, tokiose srityse kaip mokslas, praktinis gyvenimas, menas, religija, filosofija. Dar daugiau, mes galime netgi kalbėti apie ateistinį ir teistinį mokslą, filosofiją, religiją ir kitas sritis, kurios negali būti be prieštarų redukuotos į vieną ar kitą galutinį atsakymą. Nors A. Kojève „Ateizmo“ rankraščio pabaigoje teigė norįs atsispirdamas nuo šios abstrakčios ateizmo analizės ją dar labiau išplėtoti, siedamas su konkrečiais žmogaus buvimo šiame pasaulyje būdais, nes, anot A. Kojève, nėra teizmo ar ateizmo abstrakčiai, bet ateistai ir teistai, kaip gyvi žmonės, kurie filosofuoja, kuria mokslą, veikia pasaulyje skirtingai, todėl šiame rankraštyje buvo numatyta antrame skyriuje giliau paplėtoti, kaip ateizmas reiškiasi skirtingose gyvenimo formose (įskaitant aktyvaus gyvenimo), lyginant jas su teistinėmis¹⁰. Visgi A. Kojève ne tik niekada nepavyko to padaryti, bet ir šio mąstytojo vėlesni politiniai svarstymai aiškiai ignoravo šią problemą. A. Kojève Hegelio interpretacijoje plėtojo ateistinį politikos supratimą, krikščionybę laikydamas tik dar viena vergovės ideologija ir tik etapu į galutinį žmogaus išsilaisvinimą iš mirties baimės ateizmo pavidalu¹¹. A. Kojève išplėtotą politinę teoriją yra tarsi vienaakis piratas, matantis tik dalį politinio pasaulio ir negalintis aprėpti jo visumos, o teistinės alternatyvos ignoravimas ne tik siaurina politikos svarstymų regos lauką, bet ir neleidžia kritiškiau pažvelgti į pačią A. Kojève Hegelio interpretaciją, skelbiančią Dievo, mirties baimės, istorijos įveiką ir galutinio žinojimo pasiekimą.

Carl Schmitt yra tas politikos teoretikas, kuris įvedė į politinio gyvenimo analizę politinės teologijos perspektyvą, teigdamas, kad visos politikos sąvokos galiausiai atsiremia į teologiją, o tai reiškia jų struktūrinį sutapimą¹². Tiek C. Schmitt, tiek ir A. Kojève ne tik Dievo klausimas, bet ir mirtis yra svarbi jų politinių svarstymų dalis. Carl Schmitt politiškumui nagrinėti skirtuose darbuose kritikuoja liberalų bandymus ignoruoti ir net atmesti esminį politiškumo elementą – skirstymąsi į kolektyvinius draugus ir priešus¹³. C. Schmitt atveju žmogaus galimybė rizikuoti savo gyvybe remiasi reikme kovoti su egzistenciniu kolektyviniu priešu¹⁴, tuo tarpu A. Kojève teorijoje iš troškimo būti pripažintam¹⁵.

⁸ Ten pat, 146-148.

⁹ Ten pat, 201.

¹⁰ Alexandre, *Atheism*. New York: Columbia University Press, 113-114 ir 122-124.

¹¹ Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1980, 55-57.

¹² Carl Schmitt, *Politinė Teologija: Politinė Teologija II*. Vilnius: Versus Aureus, 2014, 56-69.

¹³ Carl Schmitt, *The Concept of the Political*. Chicago. University of Chicago Press, 2008, 27-37, 69-79.

¹⁴ Schmitt, *The Concept of the Political*, 25-27.

¹⁵ Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, 39-41.

Egzistuoja ne tik šis struktūrinis panašumas tarp šių teroretikų, bet ir pats A. Kojève „Teisės fenomenologijos matmenyse“ (angl. „Outline of a Phenomenology of Right“) praplėtė savo Hegelio interpretaciją įtraukdamas į savo svarstymus Carl Schmitt draugo ir priešų perskyrą, kuri jam padeda atskleisti žmonijos istoriją kaip kovą dėl pripažinimo¹⁶. Visgi egzistuoja fundamentalūs skirtumai tarp išvadų, kurias C. Schmitt ir A. Kojève padaro. A. Kojève Hegelio interpretacijoje teigia, kad su ateizmu ir demokratija siejama istorijos pabaiga galutinai turi sukurti universalią ir homogenišką valstybę (Hegelio laikais tokia buvo Napoleono imperija), kurioje neįsivaizduojama tolimesnė kova, o tai reiškia ir politiškumas¹⁷. Tuo tarpu C. Schmitt politiškumas, besiremiantis draugo ir priešų perskyra, iš principo neigia universalios ir homogeniškos valstybės galimybę, nes politiškumas visada suponuoja priešą (kitą valstybę), o tai reiškia ir valstybių pliuralumą (Carl Schmitt naudoja sąvoką pliuriversalumas – angl. „pluriverse“)¹⁸. Taigi kyla klausimas, kas lemia šias dvi skirtingas pozicijas, nors atsispiriama iš panašių prielaidų, ir koks to santykis su teizmo ir ateizmo perspektyvomis.

Iš vienos pusės, A. Kojève rankraštyje numatytos tiek ateizmo, tiek ir teizmo politikos galimybės leidžia persvarstyti iš pagrindų A. Kojève su ateizmu ir universalios bei homogeniškos valstybės atsiradimu siejamą istorijos pabaigos tezę, kuri, Carl Schmitt terminais kalbant, reiškia ir politiškumo bei politinės teologijos įveikimą. Kitaip tariant, teizmo politikos alternatyvos potencialumo ir realumo parodymas kartu sudarytų sąlygas persvarstyti ir pagrįsti ir politiškumo bei politinės teologijos galimybę sekuliarizuotoje šiuolaikinėje politikoje. Iš kitos pusės, A. Kojève išplėtotą ateistinę politikos sampratą gali leisti praplėsti ir politinės teologijos svarstymus, kuriuose ateizmo klausimas, bent paties C. Schmitt, nebuvo detaliau nagrinėtas, išskyrus paskutiniuosius „Politinės teologijos II“ skyriaus „Pabaigos žodis. Dabartinė problemų padėtis: naujųjų laikų legitimumas“ svarstymus. Juose C. Schmitt aptaria deteologizacijos ir depolitizacijos procesus, kai pasaulis liaujasi būti „politomorfinis“¹⁹.

Darbo tikslas – remiantis C. Schmitt politiškumo ir politinės teologijos perspektyva išpildyti A. Kojève rankraštyje „Ateizmas“ išsakytą užmojų palyginti teizmo ir ateizmo reiškiamą politikos srityje, kai tuo tarpu teistinė politikos alternatyva ateistinei politikai A. Kojève politiniuose tekstuose nebuvo išplėtoti.

Uždaviniai:

1. Atleisti A. Kojève ateizmo sampratą Vakarų mąstymo tradicijos kontekste;

¹⁶ Alexandre Kojève, „Alexandre Kojève–Carl Schmitt Correspondence and Alexandre Kojève, “Colonialism from a European Perspective.” *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, Vol. 21, 2001, 116.

¹⁷ Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, 237.

¹⁸ Schmitt, *The Concept of the Political*, 53-58.

¹⁹ Schmitt, *Politinė Teologija: Politinė Teologija II.*, 175-180.

2. Parodyti ateizmo klausimo reikšmę Vakarų politinėje mintyje;
3. Pagrįsti, kodėl politiškumą reikėtų svarstyti ne prigimties, o ateizmo ir teizmo klausimo kontekste;
4. Išanalizuoti, koks ateizmo ir teizmo antinomijos santykis su politiškumu.

Tezė: A. Kojève teizmo ir ateizmo antinomija yra būtinas politiškumo ir politikos suvokimo bei aiškinimo elementas.

Ateizmo fenomeno analizė

Ateizmo klausimas ankstyvojoje modernybėje

Skirtingai nei kiti ankstyvosios modernybės mąstytojai, svarstę žmogaus gyvenimą prigimtinės pozicijos kategorijomis²⁰, Blaise Pascal yra vienas iš nedaugelio ankstyvosios modernybės mąstytojų, kurie svarstė žmogaus likimą galutinės būklės akivaizdoje. Nors B. Pascal yra išskirtinis ankstyvojoje modernybėje, kuris taip aiškiai kėlė sielos nemirtingumo problemą, tačiau reikėtų paminėti Thomas Hobbes, kuriam sielos nemirtingumo klausimas turėjo ir politinę reikšmę. Hobbes tyrinėtojo C. S. McClure teigimu, pats pragaro vaizdinys savaime gali kelti žmogui dvejonų, kam jis turėtų paklusti – Dievui ar pasaulietiniam suverenui, - net jei teisė pasmerkti paliekama „mirtingajam Dievui“²¹ (angl. Mortal God) – valstybei. Dar daugiau, Th. Hobbes pateikta sumokslinta, bet moksliskai nepagrindžiama pragaro vizija rodo jo ateistinę nuostatą net ir svarstant Apreiškimo teologijos klausimus. Tokią išvadą galime daryti dėl to, jog hobsiškasis pragaras reiškia visišką žmogaus sunaikinimą taip neigiant pasmerktojo sielos nemirtingumą kaip tokį: „tekstai, kuriuose minima *amžinoji ugnis, amžinos kančios, niekada nemirštantis kirminas*, neprieštarauja antrai, amžinai besitęsiančiai mirčiai, suvokiamai tinkama ir natūralia mirties prasme“²². Visgi toks Th. Hobbes akivaizdus nenuoseklumas Apreiškimo teologiją pajungti prigimtiniam protui yra išskirtinis kitų ankstyvosios modernybės mąstytojų kontekste, nes atvirai parodo sielos nemirtingumo ir galutinės pozicijos klausimo politinę svarbą, kurią kiti prigimtinę būklę svarstę mąstytojai buvo linkę ignoruoti savo veikaluose.

Prancūzų mąstytojas B. Pascal sielos nemirtingumo klausimą laikė vienu esminių žmogui, kurį B. Pascal įvardinama „mąstančia nendre“, nes jis vienintelis geba suvokti savo trapią būklę ir ją apmąstyti: „jei visata jį sutriuškintų, žmogus vis tiek būtų pranašesnis už tą, kuri jį įveikė, nes žino, kad miršta ir kad visatos persvara, o visata nieko apie tai nežino. [...] Tad stenkimės tinkamai mąstyti: tai dorovės pagrindas.“²³ Anot B. Pascal, tvarkingas mąstymas turi prasidėti nuo savęs ir savo tikslo apmąstymo²⁴, iš kurių vienas svarbiausias tikslas siekia anapus buvimo šiame pasaulyje – tai Dievo ir sielos nemirtingumo klausimas: „Sielos nemirtingumas mums yra toks svarbus dalykas, jis mus taip esmingai liečia, kad turime būti praradę bet kokią jautrumą, jei mums nerūpi šis klausimas.“²⁵ Šis klausimas nėra B. Pascal suprantamas kaip teorinė spekuliacija, bet esmiškai liečianti visą žmogaus

²⁰ Pvz. Thomas Hobbes, John Lock, Baruch Spinoza, svarstę apie išėjimą iš prigimtinės būklės į pilietinę ar net šiuolaikinis politikos teoretikas John Rawls, mąstęs apie pradinę poziciją po nežinojimo uždanga (angl. original position behind a veil of ignorance).

²¹ Christopher Scott McClure, „Hell and Anxiety in Hobbes's Leviathan.“ *The Review of Politics* 73, no. 1, 2011, 17-25

²² Thomas Hobbes, *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press, 2008., 417.

²³ Blaise Pascal, *Mintys*. Kaunas: Hubris, 2020, 154.

²⁴ Ten pat, 75.

²⁵ Ten pat, 89.

gyvenimą („mūsų pirmaeilis rūpestis ir pirmaeilis uždavinys yra apsišviesti šiuo klausimu, nuo kurio priklauso visas mūsų elgesys“²⁶). Dar daugiau, B. Pascal teigimu, filosofai dažnai yra linkę susikoncentruoti į gyvenimą, pamiršdami anapusių perspektyvą, kuri perkeičia visą žmogaus gyvenimą ir šiaip: „Neabejotina, kad dorovei turėtų būti esminis skirtumas, ar siela mari, ar nemari. Tačiau filosofai savo dorovės mokslą išvystė nepriklausomai nuo jo: jie svarsto, kaip praleisti vieną valandą.“²⁷ Mirties apmąstymams B. Pascal skiria svarbią vietą svarstymuose – tai galime matyti ir iš jo kritikos Montaigne: „negalima pateisinti jo perdėm pagoniško požiūrio į mirtį [...]. Visoje savo knygoje jis mąsto vien apie lengvą ir patogią mirtį“²⁸. Anot B. Pascal, mirtis yra tai, kas „turi mus neišvengiamai pastatyti prieš siaubingą amžino sunaikinimo ar nelaimingumo būtinybę“, o kiekvienas protingas žmogus siekia ją apmąstyti, nes „žmogui nėra nieko svarbiau už jo būvį ir niekas jo taip nebaugina, kaip amžinybė“²⁹.

B. Pascal požiūris į anapusių žvelgiatį žmogų yra paradoksalus, nes ribotas ir mirtingas žmogus, buvojantis pasaulyje, privalo spręsti amžinybės klausimą, nuo kurio sprendimo priklauso visa jo žemiškoji egzistencija. Viena vertus, svarstydamas gamtos pažinimą, B. Pascali parodo žmogaus būtinybę būti nuolankesniai ir nusizėmusiam, nes žmogus yra suvokiamas esantis viduryje tarp tik Dievui aprėpiamų bekraštybių ir begalybė tarp nieko ir visko, todėl gali pažinti tik vidurį ir ribas, kurios jam skleidžiasi, o siekis atrasti galutinius pradus yra pasmerktas nesėkmei: „Suvokdamas save tokia apimtimi, kurią gamta jam davė, tarp dviejų bekraštybės ir nieko bedugnių, jis suvirpės regėdamas šiuos stebuklus.“³⁰ Be to, nors B. Pascal teigia, kad „yra tik dvi rūšys žmonių, kuriuos galime laikyti protingais: iš visos širdies tarnaujantys Dievui, nes jį pažįsta, ir iš visos širdies ieškantys, nes nepažįsta.“³¹, tačiau kartu pabrėžia, kad žmogus neretai, bet smerktinai vengia akistatos su mirties ir Dievo klausimu bei siekia užpildyti poreikį svarstyti pamatinius gyvenimo klausimus pramogomis, nes dažnai bijo būti paliktas vienas su šiais klausimais³². Kita vertus, anot B. Pascal, neabejotinas žmogaus mirtingumas ir jos apmąstymas padeda atverti kelią į Dievo ir amžinybės klausimą: „Juk neabejotina, kad šio gyvenimo trukmė tėra akimirka; kad mirties būseną amžina, nesvarbu kokio pobūdžio ji galėtų būti; kad dėl to visi mūsų veiksmai ir visos mūsų mintys turi eiti tokiais skirtingais keliais pagal tai, kokia ši amžina būseną; kad savo žingsnius prasmingai ir protingai tegalime kreipti žvelgdami iš ten, kur yra mūsų galutinis tikslas.“³³ Kitaip tariant, būtent mirtingumas

²⁶ Ten pat, 90.

²⁷ Ten pat, 101.

²⁸ Ten pat, 33.

²⁹ Ten pat, 90-92.

³⁰ Ten pat, 35-41.

³¹ Ten pat, 95.

³² Ten pat, 67-72, 92-93

³³ Ten pat, 96.

kaip žmogaus ribotumas, kuris yra aiškiai ir ryškiai suvokiamas kiekvieno, atveda prie svarstymą amžinybę (tiksliau jos būseną), kurią prancūzų mąstytojas atranda pačioje mirtyje.

B. Pascal mato dvi amžinybės būsenos alternatyvas – ateistinę ir teistinę,- pastarajai teikdamas pirmenybę. Anot B. Pascal, mes galime svarstyti Dievo egzistencijos klausimą nekeldami jo prigimties klausimo, remdamiesi begalybės pavyzdžiu, nes mes begalybės (pasaulio) egzistenciją žinome, bet negalima pažinti tįsios, bet beribės prigimties (skirtingai nuo baigtinių esinių, įskaitant ir paties žmogaus, kurios egzistenciją ir tįsą prigimtį mes žinome). Nors, kaip teigia B. Pascal, „Dievo mes nežinome nei egzistencijos, nei prigimties, nes jis yra nei tįsus, nei turi ribų“, „tikėjimu mes žinome jo egzistenciją, o šlove [suvokiama kaip susitikimas veidu į veidą] pažinsime ir jo prigimtį“³⁴. Taigi B. Pascal, prieš pradėdamas svarstyti Dievo klausimą, jį supranta ne kaip konkretaus Dievo apibrėžimo klausimą (kuris atsakomas tik po mirties), bet kaip apskritai dieviškosios egzistencijos galimybės užklausimą. Nors B. Pascal daug kartų tvirtino, kad Dievo ieškojimas yra savaime žmogaus protingumą rodantis judesys, tačiau, anot B. Pascal, Dievo egzistencijos klausimą galima suprasti ne kaip teologinį argumentuotą disputą, bet kaip lošimą, kai žmogus privalo lošti ir rizikuoti.

Esant šioms dviem alternatyvoms – teizmo ir ateizmo – žmogui verčiau būtų pasirinkti ir gyventi tarsi Dievas egzistuotų nei kad jo nėra, nes esant vienodai tikimybei reiktų riktis tą, kuri žada begalinius išlošius (laimėjimas – amžinas gyvenimas, pralaimėjimas – amžinas kentėjimas)³⁵. Nors šį lošimą galime suvokti, kaip krikščionio mėginimą universaliu racionali tikimybių, rizikų ir išlošių svarstymu (ką šiandien žinome kaip lošimų teoriją) įrodyti Dievo egzistavimo ir tikėjimo naudingumą individui³⁶, tačiau toks paaiškinimas nebūtinai yra įtikinantis dar ir dėl to, jog žmogaus nėra tik tikimybes ir išlošius skaičiuojanti mašina (pavyzdžiui, B. Pascal teigia, kad „vaizduotė turi didžiausią įtikinimo galią“³⁷). Kadangi B. Pascal suvokia žmogaus silpnumą ir ribotumą („teikčiau per daug garbės savo dalykui, jei jį dėstyčiau tvarkingai, nes noriu parodyti, kad tai neįmanoma. Mane labiausiai stebina tai, kad niekas nesistebi savo silpnumu“³⁸), todėl būtent lošimo metafora gerai nusako mūsų akistatą su Dievo klausimu, nes kiekvienas žmogus privalo pasirinkti vieną iš dviejų galimybių tarp teizmo ir ateizmo, tačiau metafiziniai argumentai negali duoti aiškaus atsakymo. Nors B. Pascal argumentas dėl rizikų ir išlošių nebūtinai gali universaliai įtikinti kiekvieną (pavyzdžiui,

³⁴ Ten pat, 105.

³⁵ Ten pat, 106-109.

³⁶ Tokie mėginimai pagrįsta Dievo reikalingumą socialiniams santykiams vėl atranda vietą evoliucinėje lošimų teorijoje. Pavyzdžiui, Dominic D.P. Johnson straipsnyje „The Error of God: Error Management Theory, Religion, and the Evolution of Cooperation.“ teigiama, kad tikėjimas prietariais, o ypač baudžiančiu Dievu, yra evoliuciškai pranašesnė strategija nei ateizmas, nes su mažesniais kaštais leidžia užtikrinti socialinių normų bus laikymąsi ir atgrasyti nuo savanaudiškos veiklos, o tai sudaro geresnes sąlygas visuomenės išlikimui, Dominic D.P. Johnson'o „The Error of God: Error Management Theory, Religion, and the Evolution of Cooperation.“ iš kn. iš kn. Simon E. Levin (sud.), Games, Groups and the Global Good, Springer: Dordrecht Heidelberg London New York, 2009, 169-178.

³⁷ Pascal, 46-47.

³⁸ Ten pat, 161.

žmonės skirtingai gali vertinti rizikas, o B. Pascal argumentas remiasi prielaida, kad žmogus netoleruoja didelių rizikų), tačiau B. Pascal pats argumentavimo būdas rodo, kad galime pažvelgti į Dievo klausimą kaip neapibrėžtą, bet liečiantį kiekvieno žmogaus egzistenciją, o ne vien tik teologinę ar filosofinę spekuliaciją.

Visgi B. Pascal ne tik įrodinėja teizmo, analizuodamas gyvenimą kaip lošimą, bet postuluoja teizmą ir kaip vienintelę prasmingą alternatyvą. Anot B. Pascal, teizmas yra vienintelė pozicija, kuri vienintelė duoda žmogui viltį išsivaduoti iš šiapusybės gyvenimo malonumų tuštybės („šiapus gėrio esama tik kito gyvenimo viltyje, kad esame laimingi tik tiek, kiek prie to gyvenimo artėjame, kad, kaip nebėra vargų tiems, kurie visiškai tikri dėl amžinybės, taip nėra laimės tiems, kurie apie ją nežino“), kai tuo tarpu ateizmas reikštų vargus be vilties ir neįžvelgiamas tamsybes³⁹. Be to, B. Pascal ateizmą sieja su gyvenimu anapus mirties: „*Ateistai*. – Koku pagrindu jie gali sakyti, kad neįmanoma keltis iš numirusiųjų? Kas sunkiau: gimti ar prisikelti; kad būtų ko niekada nebuvo, ar kad iš naujo būtų, kas jau kartą buvo?“⁴⁰. Visgi, reikia pastebėti, kad žmogaus kūrimo ir atkūrimo prielaida remiasi ne spekuliatyvaus svarstymu, o tikėjimo tiesa. Remiantis Tomu Akviniečiu, pasaulio sukūrimas yra vien tik tikėjimu pagrįstas faktas, nes naujumo priežastis yra žmogaus protu neprieinama Dievo valia, nepavaldi jokiai kitai būtinybei, išskyrus pačiai sau⁴¹. Taigi, ryškėja, kad teizmo ir ateizmo šaknyje yra tikėjimas, kadangi, net ir lošiant dėl Dievo egzistencijos, galime kalbėti apie tokius išlošius, kaip amžina laimė ir kentėjimas, tik todėl, kad juos apreiškė tikėjimas, bet ne spekuliatyvaus proto išvados. Kaip teigia Leo Strauss, B. Pascal tvirtinimas, jog mūsų gyvenimas be Dievo varganas, negali paneigti Platono teiginio, jog filosofas gyvena palaimintųjų saloje, nes tai tikėjimo teiginys, paremtas Apreiškimu, kurio teisingumas remiasi pačiu savimi kaip „factum brutum“⁴². Kitaip tariant, tikėjimas yra būtinas, jog lošiančiajam atsivertų šios dvi transcendentinės galimybės kaip prasmingos, nes tikinčio įtikinėti tikėjimo prasmingumu nereikia ir neverta, o netikinčiam toks lošimo argumentas nebus suvokiamas kaip prasmingas..

Nors B. Pascal iškelia teizmo ir ateizmo antinomiją kaip esmingiausią žmogaus egzistencijai klausimą ir atvirai postuluoja teizmą kaip prasmingiausią pasirinkimą, tačiau jis šios antinomijos tiesiogiai nesieja su politika ir politiškumu. Dar daugiau, politiką ir politiškumą nelaikė rimtu. Viena vertus, B. Pascal politikos filosofiją vertina kaip nerimtą žaidimą, o pačią politiką tapatina su „pamišėlių namais“, kuriems Platonas ir Aristotelis savo politikos darbuose rengė taisykles ir principus „įdant padarytų jų [karalių ir imperatorių] kvailumą kiek galima mažiau kenksmingą“⁴³. Kita vertus,

³⁹ Ten pat, 90-91.

⁴⁰ Ten pat, 101.

⁴¹ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Christian Classics, 1981, 322-325.

⁴² Strauss, „Reason and Revelation“ Kn. Heinrich Meier, *Theologico-Political Problem*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 161-162.

⁴³ Pascal, 146-147.

politiškumas kaip autonomiška kolektyvinio draugo ir priešo perskyra yra B. Pascal suvokiama kaip nesusipratimas: „Ar gali būti, kas juokingiau, kaip teisė žmogui mane užmušti dėl to, kad jis gyvena kitapus vandens ir kad jo valdovas kariauja su manuoju, nors aš prieš jį neturiu jokių priekabių“⁴⁴. Visgi B. Pascal kareivius vertina kaip tikresnius už kitus šiame pasaulyje, kuriame ne protas ir tiesa, o daugumos vaizduotė turi didesnę galią („Vien tik kareiviai šiuo būdu [imtis „tuščių priemonių, veikiančių vaizduotė“] nesidangsto, nes veikia esmingiau: jie įsitvirtina jėga, o kiti -grimasa“⁴⁵). Nors prancūzų mąstytojas vienatvės baimę supranta ne tik kaip vieną iš karų priežasčių, tačiau ir pati vienatvė valdovui verčia svarstyti apie politikos ir jo paties egzistencijos trapumą: „ir karalius [...], paliktas dūmojančiam žvilgsniui į save, visai nebus palaikomas tos ilgesingos palaimos. Jį būtinai apninks mintys apie grėsmes, galimus sukilimus, pagaliau apie neišvengiamą mirtį ir ligas.“⁴⁶

Taigi, nors B. Pascal neplėtojo, kaip mąstymas apie laikinumą ir amžinybę reiškiasi politikoje (skirtingai nei A. Kojève, kuris išplėtojo ateistinę politikos teoriją), tačiau jo rūpestį dėl sielos nemirtingumo bei Dievo egzistencijos, kuris kyla iš egzistencinių žmogaus patirčių, galime matyti atkartotą A. Kojève veikale „Ateizmas“. Šiame rankraštyje A. Kojève sistemiškai siekia atskleisti ateizmo fenomeną, kurį, kaip ir B. Pascal, sieja su mirties apmąstymu ir iš jos kylančia racionaliais argumentais neišsprendžiama teizmo ir ateizmo antinomija.

A. Kojève teizmo ir ateizmo antinomija

Kas yra (a)teizmas?

Budizmo, kaip ateistinės religijos, svarstymai A. Kojève tapo išeities tašku apsvarstyti pamatines sąvokas kaip teizmas, ateizmas ir religija bei padeda užnūryti jų tarpusavio santykius⁴⁷. A. Kojève užklaudamas, kas yra ateizmas, parodo paties ateizmo klausimo iškėlimo problemišumą ir ateizmo priklausomybę nuo teizmo ir Dievo sąvokų, kurias ateizmas neigia. Pirmas A. Kojève nurodytas galimas ateizmo sąvokos apibrėžimas yra „abejingumas religiniam klausimui kaip tokiam“. Visgi A. Kojève pažymi, kad prasmingai galime svartyti ateizmą tada, kai ateizmas nėra suvokiamas kaip apskritai abejingumas bet kokiam religiškumui, nes tokiu atveju nebūtų prasminga ne tik svarstyti apie ateistinę religiją, bet ir toks apibrėžimas neleistų prasmingai atskirti „žmogiškojo ateizmo“ ir kitų „organinės bei neorganinės kilmės ateizmų“⁴⁸. Kitaip tariant, suprasdami ateizmą tik kaip abejingumą religiniams klausimams mes ne tik negalėtume nagrinėti budizmo ateistinės religijos

⁴⁴ Ten pat, 134.

⁴⁵ Ten pat, 48-49.

⁴⁶ Ten pat, 67-68.

⁴⁷ Kojève, *Atheism*, 1, 6-7.

⁴⁸ Ten pat, 1.

fenomeno, bet ir suprasti, kuo išskirtinis iš žmogaus gyvenimo išskylantis ateizmo fenomenas nuo, pavyzdžiui, šuns, gėlės ar stalo abejingumo religiniams klausimams.

Antras galimas ateizmo apibrėžimas, kurį mums nurodo A. Kojève, yra „Dievo neigimas“, tačiau taip apibrėžtas ateizmas, anot A. Kojève, taip pat gali būti problemiškas, norint prasmingai nagrinėti ateizmo fenomeną, nes susiduriame su klausimu, kaip apibrėžiame Dievo ir jo neigimo sąvokas. Anot A. Kojève, ateizmo klausimą yra prasminga kelti tada, kai Dievo sampratos netapatiname su konkrečios religinės konfesijos apibrėžimu (t.y., ateistais laikytume tik tuos, kurie neigia tai, kuo Dievu laiko konkreti religija). Anot A. Kojève, priimdami tokią konfesiškai angažuatą ateizmo sampratą ne tik ateistinėmis religijomis paskelbtume visas kitas konfesijas, bet ir toks veiksmas prieštarautų ir tam, kaip pačios religijos suvokia vieną kitą, kadangi pastarosios nevadina kitų religijų ateistinėmis vien dėl to, kad jos turi kitokią Dievo sampratą, o veikiau pabrėžia jų klaidingumą ir nepatikimumą (pavyzdžiui, eretikai nėra tapatūs ateistams)⁴⁹. Taigi A. Kojève ne tik teigia, kad ateizmo negalime tapatinti su apskritai religiškumo atmetimu, bet ir prasmingo klausimo iškėlimas dėl ateizmo reikalauja peržengti ne tik konfesines skirtis, bet konkrečias Dievo sampratas.

A. Kojève siūlomu trečiu ateizmo apibrėžimu – ateizmas kaip „Dievo egzistencijos neigimas“ - atsižvelgiama į tai, kad negalima ateizmo sieti su konkrečiu Dievo apibrėžimu. Anot A. Kojève, ateistinio Dievo egzistencijos neigimo negalime tapatinti nei su neigimu to, kas negali egzistuoti fiziniame pasaulyje, nei su Dievo egzistavimu apskritai (pavyzdžiui, penkių dimensijų erdvė neegzistuoja, bet tai nereiškia, kad mes negalime apie ją kalbėti), nei žmogaus savo individualios egzistencijos patvirtinimu, kadangi nėra religijos, skelbiančios visiško žmogiškosios ir dieviškosios egzistencijų tapatybės. A. Kojève pabrėžia, kad ateizmo esmę sudaro tai, kad neigiamas paties Dievo egzistencijos faktas, o ne siekiama polemizuoti su skirtingomis Dievo egzistencijos formomis.

Viena vertus, anot A. Kojève, ateistai nėra tie, kurie neigia, kad Dievui priskirtos savybės arba atributai (kvalifikuotas teizmas) yra klaidingi, bet apskritai neigia, kad egzistuoja kažkokia substancija, kuriai galima priskirti kokias nors savybes⁵⁰. Kita vertus, A. Kojève taip pat tvirtina, kad negalėjimas priskirti Dievui kokių nors savybių savaime negali būti laikomas ateizmu, remdamasis dviem koncepcijomis, kurios nurodo į Dievą kaip radikaliai besiskiriantį nuo mums pažįstamų buvimo pasaulyje būdų. Anot A. Kojève, negatyvi ir radikali teologija teigia, kad Dievas radikaliai nėra toks esinys kaip kiti šio pasaulio objektai („Dievas nėra esinys“ (angl. „16odi s nonbeing“)). Negatyvi teologija mano galinti įgyti žinojimą, koks Dievas nėra, kai tuo tarpu radikali teologija

⁴⁹ Ten pat, 1-2.

⁵⁰ Ten pat, 2-4.

atmeta šią prielaidą teigdama, jog Dievas yra nepažįstamas mūsų kognityviniais gebėjimais, bet gali būti prieinamas nekognityviai (pvz., meilė) arba šis ryšys tarp žmogaus ir Dievo yra anapus bet kokio mums įprasto normalumo, apie kurį nieko tvirčiau negalima pasakyti, išskyrus, kad jis egzistuoja⁵¹.

A. Kojève įveda ir kitą sąvoką – grynasis teizmas, - kuri reiškia, kad mes galime tik teigti, kad „Dievas yra kažkas“, tačiau negalime nieko daugiau apie Dievą pasakyti, bet tik tvirtinti, kad jis egzistuoja. A. Kojève manymu, grynasis teizmas nėra tiesiog formali tautologija, bet yra prasmingas ne formalus teiginys apie pasaulį⁵². Grynajam teistui, anot A. Kojève, egzistuoja trys dalykai, Aš ir ne-Aš (pasaulis), kuriuos galime apibūdinti savybėmis, bet ir kitas ne-Aš (Dievas), kurio neįmanoma apibūdinti, išskyrus teiginiu, jog Dievas yra kažkas⁵³. Skirtumas tarp negatyvios teologijos ir grynojo teizmo yra tas, jog negatyvi teologija teigia, kad galima negatyviai apibrėžti Dievą („Dievas nėra esinys“), o tuo tarpu grynasis teizmas rodo, jog apie Dievą negalima pasakyti nei pozityvaus, nei negatyvaus, tik patvirtinti gryną jo egzistavimo faktą⁵⁴. Dėl šios priežasties A. Kojève grynąjį teizmą laiko baziniu visų teizmų pagrindu, nes ateistui neigiant, jog Dievas yra kažkas, kartu neigiama ir bet kokių savybių Dievui principinė galimybė⁵⁵. Taigi A. Kojève tolesnėje analizėje svarsto ir plėtoja grynojo teizmo ir ateizmo santykį.

A. Kojève skirtingų (grynojo ir kvalifikuotojo) teizmų nagrinėjimas, siekiant apibrėžti ateizmą, parodė, jog esminė ateizmą apibrėžianti savybė yra Dievo egzistencijos kaip tokios neigimas („Dievas yra kažkas“), nepaisant to, koku nors būdu dieviškumas yra išreikštas ir ar apskritai gali būti išreikštas (grynasis teizmas). Anot A. Kojève, jei ateistas yra tik tas, kuris neigia grynojo teizmo tezę („Dievas yra kažkas neapibrėžiamo“), tokiu atveju mes ateizmui priskirtume visas kvalifikuotino teizmo (angl. „qualified theism“) formas. Tuo tarpu, jei ateizmas būtų suvokiamas kaip tiesiog kvalifikuoto Dievo neigimas, tada į ateizmui priskirtume ir grynąjį teizmą⁵⁶. Be to, trečiuoju ateizmo apibrėžimu („Dievo egzistencijos neigimas“) A. Kojève parodo, kad prasmingas kalbėjimas apie ateizmą yra neįmanomas neapsvarsčius ir neužklausius Dievo egzistencijos kaip tokios, atsitraukiant nuo konkrečių konfesinių (religinis teizmas, tapatinamas su kvalifikuotino teizmo formomis) ar teorinių (grynasis teizmas) Dievo apibrėžimų. A. Kojève bandymas užklausti ateizmo mąstytoją nuveda prie klausimo, kas yra Dievas, į kurį A. Kojève neatsako, pasiūlydamas kokį nors konkretų Dievo apibrėžimą. Dėl siekio ir reikmės suprasti ateizmo fenomeną A. Kojève ne tik įveda naują grynojo teizmo sąvoką, bet ir dekonstruoja skirtingus Dievo apibrėžimus taip, kad jo mąstymo centre atsiduria gryna egzistencija (pats dieviškumas), peržengianti galimas Dievo egzistencijos formas.

⁵¹ Ten pat, 4-5.

⁵² Ten pat, 7.

⁵³ Ten pat, 9.

⁵⁴ Ten pat, 131.

⁵⁵ Ten pat, 112.

⁵⁶ Ten pat, 9-16.

Ateizmas kaip polemė savoka

Ketvirtas A. Kojève siūlomas ateizmo apibrėžimas yra polemėnis. Anot A. Kojève, ateizmas nėra tiesiog Dievo egzistencijos neigimas, nes tokiu atveju grįžtume prie pirmojo apibrėžimo trūkumų (ateizmas neatsakantis į klausimą apie Dievą prilyginamas nesiskiriantis „gyvūno ateizmui“⁵⁷), bet „Dievo egzistencijos neigimas kaip atsakymas į klausimą apie Dievą“⁵⁸. Anot A. Kojève, egzistuoja skirtumas tarp akmens (ir naiviojo teisto) ir ateisto, nes pirmajam būdingas nežinojimas ar net abejingumas Dievo atžvilgiu, o antrajam – sąmoningas Dievo neigimas (t. y. žinau, kad Dievo nėra)⁵⁹. Kaip teisingai pastebi A. Kojève, apie Dievą ateistas gali kalbėti tik polemizuodamas su teizmu⁶⁰. Visgi A. Kojève pabrėžia, kad disputas tarp teizmo ir ateizmo nėra religinis griežtąja to žodžio prasme, o tiksliau yra nepriklausomas nuo religiozumo, nors neatmeta religinio konflikto tarp teizmo ir ateizmo galimybės. Viena vertus, vien dėl to, jog kažkas teigia, jog Dievas yra nekvalifikuotinas kažkas (grynojo teizmo tezė), jis savaime nelaikome religingu, o grynas teizmas yra labiau teorinė galimybė nei tai, kas pirmiausiai iškyla, kaip egzistuojantis teistinės religijos pavyzdys. Kita vertus, ateistinė religija kaip budizmas rodo, kad Dievas nėra būtina religiją apibrėžianti savybė, o Dievo neigimas nėra tapatus ir religijos paneigimui, nes ir Niekis gali funkcionuoti religiskai, kadangi religinė nuostata išreiškia mūsų santykį su visuma⁶¹.

Vis dėlto turime apsvarstyti, koks yra klausimo, į kurį teistai ir ateistai pasiūlo savo atsakymus, šaltinis bei kaip šis klausimas yra duotas tiek teistui, tiek ateistui, nes ateizmas gali būti prasmingai svarstomas tada, kai ateizmas yra suvokiamas kaip nesantis abejingas Dievo klausimui apskritai. Tačiau A. Kojève pastebi, jog šis klausimas negali prasmingai prasidėti nuo paties ateizmo dėl kelių priežasčių. Pirmiausiai, sudėtinga ateistui, neigiančiam Dievą, kalbėti apie Dievą, kurio nėra, nes jis ne tik nieko negali apie jį pasakyti, bet apskritai jam nėra nieko, ką galima apie Dievą pasakyti⁶². Tačiau ateistai vis tiek kalba apie Dievą, kurį neigia, todėl, anot A. Kojève, jie nėra nuosekliai racionalūs⁶³. Taip pat, kaip pažymi A. Kojève, prasminga klausiti Gottfried Leibniz klausimo, kodėl yra kažkas, o ne nėra nieko, tačiau būtų absurdiška klausiti, ar egzistuoja niekas (angl. „there is nothing“), formaliosios logikos prasme klaidinga klausiti, ar kažkas nėra (angl. „something is nothing“), o ateizmo nagrinėjimo kontekste neprasminga kalbėti visuotinę tiesą, bet tautologiją, kad niekas nėra (angl. „nothing is nothing“)⁶⁴. Taip pat aišku, kad šis klausimas negali kilti ir iš paties teizmo, kurio tezė „Dievas yra kažkas“ formaliosios logikos požiūriu yra tautologija, yra ne paties

⁵⁷ Ten pat, 32.

⁵⁸ Ten pat, 2.

⁵⁹ Ten pat, 130.

⁶⁰ Ten pat, 6.

⁶¹ Ten pat, 10-11, 14-15.

⁶² Ten pat, 5-6.

⁶³ Ten pat, 58.

⁶⁴ Ten pat, 7-8.

klausimo šaltinis, o jau suformuluotas atsakymas į užduotą klausimą, tad turime svarstyti, koks pagrindas (klausimas) vienija tiek teistus, tiek ateistus, kad apskritai jų atsakymus būtų prasminga svarstyti.

Prieš ieškant šio klausimo šaltinio, pirmiausiai reiktų apibrėžti pamatines sąvokas ir prielaidas, kuriomis naudojasi A. Kojève, svarstydamas ateizmo ir teizmo polemiką. Pirma, A. Kojève atmeta silopsistinę nuostatą, jog žmogus yra vienišas individas, kaip akivaizdžiai klaidingą, nors ši nuostata yra viena esminių prielaidų racionaliajam moderniajam mąstymui nuo pat R. Descartes posūkio filosofijoje. A. Kojève silopsizmą laiko dirbtiniu, prieštaraujančiu kasdieniniam patyrimui ir neįmanomu („nepaisant to, ką filosofai sako“), nes, anot A. Kojève, mes negyvename vakuume, o pasaulyje⁶⁵. Dėl šios priežasties A. Kojève įsiveda Martin Heidegger sąvoką, pasaulyje buvojantis žmogus (angl. „human being in the world“), kuria apibūdina Aš ir pasaulį (kažkas, kas nėra Aš, įskaitant tiek realius, tiek ir nerealius dalykus, tokius kaip kentaurai ar kvadratiniai apskritimai), kuriems galima priskirti savybes (angl. „a qualified something“)⁶⁶. Anot A. Kojève, šis pasaulis, kuris yra ne-Aš, bet kuris neatsiskleidžia žmogui kaip kažkas fundamentaliai svetimo ar baisaus nuo mano Aš, bet artimas ir nebaisus dėl jame buvojančių kitų žmonių, kurių egzistavimas kartu su manimi rodo ir paties pasaulio artimumą ir bendrumą su mano Aš. Anot A. Kojève, pasaulis yra artimas man dėl to, kad jis skirtas man ir per sąveikas su pasauliu Aš galiu apibrėžti save, kai tuo tarpu pats pasaulis man skleidžiasi kaip įdomus, gražus, pažįstamas, o ne bausis, svetimas ar gąsdinantis, nes aš su juo sąveikauju (aš veikiu pasaulį ir pasaulis veikia mane)⁶⁷. Anot A. Kojève, ši sąveikia su tarp mano ir pasaulio buvojimo būdų (veikimo vektorius, būdingas tiek pasaulį veikiančiam Aš, tiek Aš veikiančiam pasaulį, angl. „from-towards“) steigia homogenišką ir solidarų ryšį, kuris skleidžiasi erdvėje ir laike⁶⁸. Šią homogenišką visumą tarp žmogaus (Aš) ir pasaulio (ne-Aš) A. Kojève įvardina žmogaus buvojančio pasaulyje sąvoka.

Šią žmogaus, buvojančio pasaulyje, sąvoką A. Kojève priešpriešina „žmogaus, buvojančio anapus pasaulio“, sąvoka (angl. „human being outside the world“), nes, anot A. Kojève, iš žmogaus, buvojančio pasaulyje, mes iš principo negalime nieko pasakyti apie Dievą, kuris pastarajam skleidžiasi kaip anapus pasaulio egzistuojantis radikaliai svetimas Kitas. Viena vertus, jeigu Dievas rastųsi iš žmogaus, kuris duotas sau vien tik kaip buvojantis šiame pasaulyje, Dievas jam neiškiltų kaip radikalus nuo pasaulio besiskiriantis bei kaip pasaulietiškas, bet ne dieviškas buvojantis Kitas. Praktiškai tai reiškia, kad tokiu atveju Dievas ir dieviškumas mums atsiskleistų vien tik kaip šio pasaulio fenomenas, o tai reiškia visiškai imanentinis, todėl ir tai jau nebūtų nei Dievas, nei

⁶⁵ Ten pat, 8-9.

⁶⁶ Ten pat, 16-17.

⁶⁷ Ten pat, 21-27.

⁶⁸ Ten pat, 33-38.

dieviškumas tikraja prasme, o veikiau ateizmas, kuris neigia, jog egzistuoja nuo pasaulio ir žmogaus radikaliai kitaip egzistuojantis Kitas (Dievas). Anot A. Kojève, Dievas nuo pasaulio ne tik kad skiriasi savo buvimo būdu, bet Dievo buvimas radikaliai skiriasi nuo pasaulio ir žmogaus buvimo, todėl tarp buvimo šiam pasaulyje ir anapus jo yra radikalus skirtumas, o šios sąvokos negali būti jokių būdu apjungtos į sintezę, nepraradus galimybės užklausti apie Dievą, kaip radikalų Kitą⁶⁹. Kita vertus, tiek teistui, tiek ateistui, kurie buvę šiam pasaulyje⁷⁰, vienintelis kelias į Dievo klausimą yra būti duotiems sau patiems ir kaip buvojantiems anapus pasaulio⁷¹.

Tiek teistus, tiek ateistus vienija tai, kad abi šias grupes apibūdina neredukuojamas dualizmas tarp žmogaus, buvojančio pasaulyje, ir buvojančio anapus pasaulio, kurie radikaliai yra skirtingi vienas nuo kito, tačiau privalo būti duoti kartu ir neredukuoti vienas į kitą, jei laikome Dievo klausimą prasmingą. Kitaip tariant, prasmingai kalbėti apie Dievą, kaip radikaliai nuo pasaulio besiskiriantį Kitą, įmanoma tik anapus šio pasaulio ir žmogaus, buvojančio jame, tačiau keblumas yra tas, kad apie anapusių turi atsakinėti dar šiame pasaulyje buvojantys žmonės, kai atsakymai yra du – teistinis „Dievas yra kažkas“ ir ateistinis, neigiantis Dievo egzistavimą ir postuluojančias nebūties tuštumą anapus pasaulio. Be to, buvimas anapus pasaulio yra būtina prielaida klausimui apie Dievą iškelti, bet klausimo iškėlimas savaime nediktuoja konkretaus atsakymo.

Principinė ir būtina Dievo klausimo (kuris savaime nenurodo teistinio ir ateistinio atsakymo) iškėlimo galimybės prielaida yra, jog galime kalbėti apie sąveiką (angl. „interaction“) ir santykį tarp šiam pasaulyje ir anapus jo buvojančio žmogaus, bet, kaip pastebi A. Kojève, tokia sąveika sukuria tris paradoksus. Pirma, kiekviena sąveikia suponuoja homogeniškumą, paremtą bendru buvimo būdu, tačiau buvimas pasaulyje ir anapus jo skiriasi ne tik buvimo būdu, bet pačiu buvimu. Antra, žmogaus buvimas pasaulyje ir anapus jo yra visiškai skirtingi, bet vis tiek žmogus, buvojantis pasaulyje, turi būti duotas (angl. „given“) sau kaip žmogus, buvojantis anapus pasaulio. Trečia, žmogus, buvojantis anapus pasaulio, turi būti duotas ir ateistui, kuriam nėra nieko anapus šio pasaulio. Visgi A. Kojève šiuos paradoksus siūlo nelaikyti klaida ar iliuzine problema, bet pademonstruoti, kaip šie paradoksai ne tik egzistuoja (angl. „present“), bet ir yra duoti (angl. „given“) pasaulyje buvojančiam žmogui. Anot A. Kojève, mirties faktas yra tai, kas parodo, kad pasaulyje buvojantis žmogus sau yra duotas ir kaip buvojantis anapus jo, todėl mirtis yra Dievo klausimo kilimo šaltinis⁷². Bet prieš nagrinėjant, kaip mirtis yra susijusi su ateizmu ir teizmu, reiktų suprasti, kodėl A. Kojève taip yra svarbu atrasti faktą (sic!), kuris parodytų, jog anapusių yra prieinama žmogui, buvojančiam šiame pasaulyje.

⁶⁹ Ten pat, 42-44.

⁷⁰ Ten pat, 43.

⁷¹ Ten pat, 28-30, 45.

⁷² Ten pat, 46-49.

A. Kojève pabrėžia tris esminius dalykus, svarbius tolesniam ateizmo ir teizmo klausimo plėtojimui per mirties perspektyvą. Pirmiausiai, neįmanoma įrodyti, kad mirtis nutraukia nuolatinį žmogaus tapumą taip, jog gyvas Aš radikaliai skiriuosi nuo savęs mirusio, bet tai galima tik parodyti. Antra, kiekviena filosofija prasideda nuo intuicijos, duotos mūsų tiesioginėje patirtyje, nes, priešingu atveju, filosofija taptų vien tik spekuliacija abstrakcijomis, todėl, svarstant mirties duotybę pasaulyje buvojančiam žmogui ir ateizmo bei teizmo klausimą, apskritai svarbu parodyti, jog šie klausimai nėra vien tik teoriniai konstruktai be sąlyčio su žmogaus, buvojančio šiame pasaulyje, patirtimis. Galiausiai, patirtis yra būtina filosofinio tyrimo prielaida, bet nepakankama. Nors filosofija prasideda nuo patirčių, kurios tiesiogiai duotos pasaulyje buvojančiam žmogui, tačiau jis jomis neturi apsiriboti, bet siekti ne tik interpretuoti šias patirtis iš vidaus, bet ir jas apmąstyti kaip visumą iš išorės (angl. „from without“) bei užklausti, koks yra pasaulis, kuriam mirties patirtis yra įmanoma⁷³. Taigi mirties patirties kaip kelio į Dievo klausimą atskleidimas yra ypač svarbus, nes A. Kojève nori parodyti, jog ateizmo ir teizmo polemika nėra tiesiog teorinė spekuliacija apie iliuzinę anapusybę, bet prasmingas klausimas, su kuriuo susiduria žmogus, buvojantis pasaulyje.

Pasaulyje buvojantis žmogus mirties akivaizdoje

A. Kojève teigia, kad mirties patirtis yra vienas iš būdų parodyti, jog žmogus, buvojantis šiam pasaulyje, yra sau duotas ir kaip buvojantis anapus pasaulio. Visgi pats A. Kojève pripažįsta, kad tai tėra vienas, bet ne vienintelis ir net ne pats geriausias kelias į Dievo klausimo atsivėrimą pasaulyje buvojančiam žmogui, tačiau vis dėlto kelias į teizmo ir ateizmo polemikos, kai esančios prasmingos, pademonstravimą⁷⁴. Be to, A. Kojève pabrėžia, kad Dievas teistui yra ne tiesioginė duotybė, bet antrinė (angl. „secondhand“), o tai reiškia, jog teistui, buvojančiam šiam pasaulyje, Dievas duotas tik per savęs supratimą kaip buvojančią ir anapus pasaulio. Anot A. Kojève, pasaulyje buvojantis žmogus ne tik gyvena, bet ir miršta pasaulyje, ir priima savo mirtingumą⁷⁵. Viena vertus, žmogus, buvojantis pasaulyje, yra duotas sau kaip mirštantis pasaulyje ir per pasaulį yra suvokiamas, kaip galintis būti nužudytas pasaulio (tai, kas nėra Aš – žudikas). Antra vertus, žmogus, buvojantis pasaulyje, gali būti ne tik nužudytas pasaulio, bet nužudyti pasaulį kartu su savimi, nes A. Kojève neegzistuoja toks žmogus, kuris būtų kaip individas vienišas, todėl savižudybė yra ne tik žmogaus, bet ir pasaulio, o tiksliau žmogaus, buvojančio pasaulyje, sunaikinimas⁷⁶. Nors pasaulis žmogui atrodo kaip kažkoks stabilumo ir ramaus tikrumo pagrindas, tačiau pasaulis ir būtis žmogui pirmiausia skleidžiasi kaip kitos individualios egzistencijos (kurios ir sudaro būties pagrindą, nors ir individuali būtis savaime netapati visai būčiai), kurios yra baigtinės, laikinos ir nestabilios iki kraštutinumo. Kaip pastebi A.

⁷³ Ten pat, 141-142.

⁷⁴ Ten pat, 99.

⁷⁵ Ten pat, 99.

⁷⁶ Ten pat, 69.

Kojève, nors žmogus žino, kad pasaulis nesibaigs rytoj, tačiau buvdamas pasaulyje jis nuolat susiduria su kitų egzistencijos trapumu (pavyzdžiui, paskolinus pinigų, skolininkas numiršta nespėjęs atiduoti skolos)⁷⁷. Be to, nors žmogui, gyvenančiam pasaulyje, jo būties egzistencijos trapumas aiškiausiai atsikleidžia mirties baimės akimirkoje, tačiau jis yra sau duotas kaip „gyvas mirusysis“ (angl. „living dead“), kuris ne tik tikrai mirs vieną dieną, bet kuris gali mirti bet kurią akimirką⁷⁸. Tokiu atveju mirtis nėra vien tik galimybė, kuri egzistuoja potencialiai, bet ir tai, kas visada nutinka. Taigi žmogus, buvdamas pasaulyje, nuolat susiduria su savo paties ir pasaulio laikinumu, tačiau kyla klausimas, kaip ši mirties patirtis susijusi su tuo, kaip žmogus, gyvenantis anapus pasaulio, yra duotas žmogui, gyvenančiam pasaulyje, arba dar tiksliau, kaip heteronomija tarp šių dviejų žmogaus buvimo būdų atsispindi būtent mirties patyrimo.

A. Kojève pastebi, kad paradoksas dėl sąveikos tarp žmogaus, buvojančio pasaulyje, ir anapus jo skleidžiasi per mirties patyrimą, kuris liudija šį heteronomiškumą kaip duotybę žmogui, buvojančiam šiam pasaulyje. Viena vertus, A. Kojève pastebi, kad žmogus negali kalbėti ir mąstyti apie save kaip mirusį be prieštaravimų, nes sakyti „Aš esu miręs“ reiškia postuluoti du vienas kitam prieštaraujančius dalykus – Aš esu ir tuo pat metu manęs nėra. Be to, buvojančiam pasaulyje žmogui jo paties mirtis skleidžiasi kaip visiškai svetimas ne-Aš, o tarp gyvojo manęs ir mirusio stovi mirties bedugnė. Kita vertus, aš visada galiu aiškiai atskirti savo mirtį nuo kito mirties, o galiausiai miręs Aš, pasirodo man kaip Aš, kuris nėra Aš. Taigi mirtis, anot A. Kojève, radikaliai išsiskiria iš visų kitų fenomenų pasaulyje taip, kad miręs ne tik buvoju kitokiu būdu, bet ir pati mano mirusio būtis radikaliai skiriasi nuo gyvenančio šiam pasaulyje, kuris skleidžiasi kaip homogeniška, bet laikina visuma, apribota mirties. Tiek teistui, tiek ateistui mirtis atveria kelią pasižiūrėti į žmogaus buvimą pasaulyje kaip visumą anapus šio pasaulio horizonto. Šio žmogaus, buvojančio pasaulyje, baigtinumas ir mirtingumas kyla ne žvelgiant į žmogaus buvimą pasaulyje iš vidaus (angl. „from within“), kur stebime užtikrintumą liudijančias sąveikas tarp pasaulio ir žmogaus, bet iš išorės (angl. „from without“)⁷⁹. Šiuo atveju mirties patyrimas pasaulyje buvojančių žmogų verčia pasižiūrėti ir apmąstyti šį pasaulį kaip visumą, o tai reiškia išeiti į anapus buvimo pasaulyje, kuriame teistai randa Dievą, o ateistai nebūtį, pasireiškiantį kaip Dievo egzistencijos neigimą.

Tokioje sampratoje mirtis yra suvokiama kaip skirtis (angl. „difference“) tarp žmogaus, buvojančio pasaulyje, ir žmogaus, buvojančio anapus (mirusio manęs)⁸⁰. A. Kojève svarstymuose mirtis nėra kažkas, kas priklauso su užtikrintumu siejamu pasauliu ar su baisiu svetimumu (angl. „terrible strangeness“) siejamos anapussybės, bet skirtumas, iracionalus taškas, kuris pats neturi jokių

⁷⁷ Ten pat, 74-76.

⁷⁸ Ten pat 79.

⁷⁹ Ten pat, 78-79.

⁸⁰ Ten pat, 49-54.

nepriklausomų ir substancialių savybių⁸¹. Kitaip tariant, mirtis duota žmogui, buvojančiam pasaulyje, yra kelias į anapusybę, taip pat ir į Dievo klausimą, tačiau, būdama tik skirtumas, mirtis nenurodo nieko substancialaus, ar anapusybėje yra Dievas, ar nebūties tuštuma. Dar tiksliau tariant, mirties patirtis parodo, kaip žmogus, buvojantis anapusybėje, yra duotas žmogui, gyvenančiam pasaulyje, bet iš mirties patyrimo kylantis klausimas apie Dievą anapusybėje yra atviras ir nepateikia jokio konkretaus atsakymo.

Šis buvojančio pasaulyje žmogaus baigtinumas yra būtina, bet nepakankama sąlyga kalbėti apie Dievo egzistenciją tiek teistui, tiek ateistui. Anot A. Kojève, žmogaus, buvojančio pasaulyje, baigtinumas yra ontologinis, bet jei žmogus būtų begalinis, tada Dievas neturėtų vietos kur egzistuoti, arba pats pasaulis būtų tapatus Dievui, bet tai reikštų, kad Dievas nebebūtų radikaliai nuo pasaulio ir žmogaus egzistuojantis⁸². Dėl šios priežasties tiek teistas, tiek ateistas turi būti sau duoti vienodai kaip baigtiniai esiniai, norint apskritai kalbėti apie prasmingą teizmo ir ateizmo polemiką⁸³. Kitaip tariant, pasaulyje buvojančio žmogaus baigtinumas yra būtina sąlyga kalbėti apie teizmo ir ateizmo polemiką apskritai, o tai reiškia, kad suvokus pasaulį ir žmogaus gyvenimą be mirties (nugalėjus mirtį) nebūtų įmanoma kalbėti ne tik apie teizmą, bet ir ateizmą apskritai. Šiuo atveju matome, kad A. Kojève šiek tiek gudrauja teigdamas, jog mirtis yra ne vienintelis kelias į Dievo klausimą, nes galbūt jis nėra vienintelis, bet būtinas, pademonstruojant šio klausimo prasmingumą.

Skirtumas tarp teizmo ir ateizmo yra tai, kas jiems atsiskleidžia kaip egzistuojantis anapus pasaulio ir mirties. Anot A. Kojève, mirtis gali būti dviem būdais kaip mirtingumas (angl. „as living, i.e., as mortal“) ir kaip numiręs asmuo (angl. „as a dead person“)⁸⁴. Teistui mirtis yra ne šiaip skirtumas (angl. „difference“), bet riba (angl. „border“) tarp dviejų gyvenančio pasaulyje žmogaus ir numirusio žmogaus, kurie abu nėra niekas, bet kažkas. Tuo tarpu ateistui mirtis yra riba tarp kažko ir nieko, todėl ateistas sau duotas tik kaip gyvenantis, bet ne niekada kaip miręs kažkas⁸⁵. Šis skirtumas taip pat atsispindi ir tame, kaip apskirtai galime kalbėti mirtį ateizmo ir teizmo atvejais. Anot A. Kojève, teistui pasaulyje buvojančio žmogaus mirtis (sunaikinimas) kartu yra ir Aš transformacija kaip tapsmas ir kismas (numiręs asmuo yra kažkas, o ne niekas), kai tuo tarpu ateistui mirtis yra radikali pabaiga, nes numirusysis yra radikalus Kitas, kuris yra niekas (angl. “the other as nothing“). Dar daugiau, A. Kojève teigia, kad mirties požiūriu ateistui nėra esminio skirtumo tarp žmogaus mirties, nužudymo ir kitų gyvų būtybių ir negyvų pasaulio objektų sunaikinimo, nes visais atvejais ateistui mirtis reiškia absoliutų egzistencijos paneigimą⁸⁶. Kitaip tariant, ateistui tarp mirusio žmogaus ir

⁸¹ Ten pat, 56.

⁸² Ten pat 102-103.

⁸³ Ten pat, 105.

⁸⁴ Ten pat, 60.

⁸⁵ Ten pat, 63-64.

⁸⁶ Ten pat, 58, 71-72.

sudaužytos lėkštės nėra jokio skirtumo, o ši individualios egzistencijos nebūtis (angl. nonbeing“) buvoja (angl. „present“) ne anapus pasaulio, bet vien kaip pačiam pasaulyje atsiradęs individualios egzistencijos trūkumas⁸⁷. Iliustratyviai tariant, kur ateistas žvelgdamas į lavoną mato individualios egzistencija nebuvimą, teistas žvelgia į jį kaip į anapus pasaulio buvojančią mirusįjį. Visgi, nužymėjus skirtingus teisto ir ateisto požiūrius į mirtį, lieka neatsakytas klausimas, kaip šie skirtingi požiūriai susiję su atsakymu dėl Dievo egzistencijos.

Fundamentalus skirtumas tarp teisto ir ateisto yra abiejų santykis su anapusybe ir nepasauliškumu (angl. „non-worldliness“). Anot A. Kojève, teistai teigia, kad anapus pasaulio yra Dieviškas kažkas (angl. „Divine Something“), kuris yra reiškiasi kaip susvetimėjęs atstumas (angl. „estranged distance“ arba „numinous“), kai tuo tarpu ateistas yra tas, kuriam anapusybe atsikleidžia kaip nebūtis ir dieviškumas neegzistuoja. Čia kartu reikėtų pabrėžti, kad nepasauliškumas egzistuoja ir ateistui, nes dieviškumas ir nepasauliškumas nėra tapatūs dalykai, tačiau ateistui šis nepasauliškumas yra tuštuma ir niekis (bet ne Niekis) kaip atsakymas į Dievo klausimą, kuris jam iškyla iš mirties ir laikinumo patyrimo⁸⁸. Anot A. Kojève, teistas save suvokia kaip baigtinį ir mirtingą, kuris po mirties transformuosis, bet išliks kažkuo, bet ne niekiu. Būtent nemirtinga siela, kuri homogeniška su Dievu, bet jam neidentiška, laiduoja žmogaus egzistencijos tęstinumą ir po mirties (kaip „mirusio asmens“), tačiau iki mirties ši siela buvoja kartu su juo pasaulyje, o po mirties vien tik Dieve. Būtent ši nemirtinga siela leidžia kalbėti apie „žmogaus Dievą“ (angl. „human being in God“) ir buvojančio pasaulio žmogaus homogeniškumą ir ramumo užtikrintumą, nes, nepaisant to, kad Dievas yra suvokiamas kaip radikaliai besiskiriantis nuo žmogaus ir pasaulio, tačiau juos vienija tai, kad tiek pasaulyje, tiek ir Dieve buvojančias žmogus yra kažkas, o ne niekas, nes po mirties teistas randa savo egzistencijos prieglaudą Dieve⁸⁹. Tuo tarpu ateistui Dievo egzistencijos neigimas reiškia, jog žmogui nėra nieko anapus žmogaus buvojimo pasaulyje ir mirties, todėl ateistai neigdami Dievą kartu neigia ir nemirtingą sielą, todėl jie pripažįsta tik homogenišką žmogaus buvojimą pasaulyje nebūties akivaizdoje anapus jo⁹⁰. Kol žmogus, buvojančias pasaulyje, yra baigtinis (angl. „finite“), teistai žmogų, buvojančią anapus, suvokia kaip randantį prieglobstį pas begalinį (angl. „infinite“) Dievą, kai tuo tarpu ateistai, kurie nepripažįsta nieko begalinio tik beribę (angl. „unlimitedness“) sąveikų įvairovę, buvojančias šiame pasaulyje, todėl jie po mirties išnyksta nebūtyje. Kaip pastebi A. Kojève, ateistai anapus baigtinio pasaulio randa nieką, tačiau pamiršta, kad anapus pasaulio gali būti kažkas nepasauliško (angl. „nonworld“), bet ne niekas⁹¹. Visgi nereikia pamiršti, kad tiek ateistai, tiek teistai kalba apie tai, kas yra anapus pasaulio, nepaisant to, kad teistams egzistuoja tik pasaulyje buvojančias

⁸⁷ Ten pat, 74.

⁸⁸ Ten pat, 98-99.

⁸⁹ Ten pat, 106-107.

⁹⁰ Ten pat, 110.

⁹¹ Ten pat, 118-121.

žmogus, tačiau suvokimas, jog toks buvojimas yra baigtinis, ateina ne iš pasaulio, bet į jį pasižiūrėjus iš anapus.

Šis skirtumas atsispindi ir taip, kaip teistai ir ateistai suvokia laisvę, kurią A. Kojève atskleidžia nagrinėdamas savižudybės fenomeną. Viena vertus, ateistams savižudybės ir šios galimybės įsisąmoninimas yra žmogaus laisvės manifestacija, kuri būtina į buvojimą šiame pasaulyje pasižiūrėti iš anapus šio buvojimo, „iš išorės“ (angl. „from outside“), nes tik tokiu būdu pasaulis atsiskleidžia kaip baigtinas, o pats pasaulio egzistavimas – priklausantis nuo mano valios, nes bet kada šį pasaulį gali sunaikinti nusižudęs. Tokiu būdu manasis Aš pasirodo kaip skirtumas tarp būties ir nebūties, tuo tarpu laisvė A. Kojève yra įvardinama kaip savimonė (angl. „self-consciousness is freedom“)⁹². Kitaip tariant, žmogus, buvojantis pasaulyje, suvokęs save kaip baigtinį, kartu suvokia save kaip laisvą. Kita vertus, teistas irgi yra laisvas, suvokęs savo buvojimą kaip skirtumą, tačiau teistui šis skirtumas nėra tarp būties ir nebūties, bet tarp būties ir kitokios būties (angl. other-being), todėl ateistas yra laisvas, tiek kiek siela, esanti pasaulyje buvojančiame žmoguje (angl. „animate“), yra laisva savižudybės būdu sunaikinti pasaulyje buvojančią žmogų, bet priklauso nuo sielos ir Dievo⁹³. Kitaip tariant, teistas save suvokia kaip laisvą tol, kol jis buvoja šiame pasaulyje, tačiau nelaisvą, ta prasme, jog savižudybė įmanoma tik pasaulyje, bet ne anapus jo. Nepaisant to, kad teistų akimis žmogus išsaugo savo egzistenciją nuo nebūties bedugnės, nors visiškai transformuotu pavidalu, tačiau jis nėra laisvas šio kito buvojimo būdo sunaikinti.

Galiausiai, A. Kojève trumpai aptaria tarpusavio santykius tarp teistų ir ateistų, kurie pristatomi kaip egzistuojantys anapus prasmingo racionalaus įtikinėjimo ir galimo kompromiso. Viena vertus, teistui, kuriam Dievas yra toks pats ar net realesnis nei pasaulis, ateistas yra suvokiamas kaip aklas, „nenormalus“ ir „moralinis išsigimėlis“. Dėl šios priežasties A. Kojève pateikia du būdus, kaip teistai gali sąveikauti su ateistais: arba teistas gali siekti įvairiomis priemonėmis išbudinti teistinę intuiciją, tačiau tai yra prasminga tik nesąmoningo teisto atveju, nes ateistas yra aklas Dievui, arba teistas gali siekti priversti ateistą paklusti teistiniam valdžiai, laikydamas, jog ateistai yra atmeti Dievo ir jiems skirtas pragaras⁹⁴. Šis pragaro paminėjimas nėra atsitiktinumas krikščioniškosios teologijos požiūriu, nes pragaras teologiškai reiškia radikalų nuotolį nuo Dievo, o ateistui tai reiškia ne (arba ne tik) pomirtinę būseną, bet ir gyvenimą pasaulyje, šiame radikaliame dieviškumo apleistume – pragare žemėje. Anot katalikų teologo Joseph Ratzinger, pragaro esmė yra absoliutus, bet laisvas Dievo atmetimas, kai pati būseną reiškia radikalią vienatvę ir visišką apleistumą: „mūsų egzistencijos pagrinde tūno pragaras su savąja nevirtimi – žiauria, neišvengiama vienatvė“⁹⁵. Antra vertus,

⁹² Ten pat, 82-86.

⁹³ Ten pat, 88-92.

⁹⁴ Ten pat, 114-116.

⁹⁵ Joseph Ratzinger, *Krikščionybės įvadas*. Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai, 1991, 183-184.

ateistams Dievas ir dieviškumas kaip radikaliai nuo pasaulio ir žmogaus besiskiriantis Kitas skleidžiasi vien kaip iliuzija, todėl bet kokios tokio dieviškumo apraiškos anapus pasaulio jam yra neįmanomos, todėl ateisto tezė, kad „Dievas yra kažkas“, ateisto yra suvokiama, jog Dievas yra vienas tarp kitų pasaulio fenomenų⁹⁶. Be to, A. Kojève atkreipia dėmesį, jog ateistinė teizmo ir teistinė ateizmo kritika, parodant kurio nors pozicijos loginius prieštaravimus, neveda prie kategorinio vienos ar kitos pozicijos atmetimo, o šie loginiai prieštaravimai tų pozicijų atstovų yra suvokiami kaip paradoksai. Kitaip tariant, ateistinė teizmo kritika pasirodo, kaip neigianti teizmą tik ateistams, o teistinė ateizmo kritika – tik teistams⁹⁷. Taigi panašu, kad vienintelis prasmingas teistų ir ateistų santykis yra tik subordinacinis, besiremiantis prievarta ir smurtu, kai tuo tarpu bet kokie bandymai atversti į „teisingą kelią“ įrodinėjimu yra pasmerkti žlugti. Vienintelis prasmingas būdas, kaip įveikti teizmo ir ateizmo polemiką, yra pašalinti iš pasaulio mirtį ir mirtingumą, kuris būtina sąlyga iškelti Dievo klausimą.

⁹⁶ Kojève, *Atheism*, 117-118.

⁹⁷ Ten pat, 116-117.

Politiškumas ir ateizmo santykio analizė

Ginčas tarp Alexis de Tocqueville ir G.W.F. Hegelio

Ateizmas, kaip ir politiškai svarbus fenomenas, iškyla ginče tarp Alexis de Tocqueville ir G.W.F. Hegelio. Šio ginčo šerdyje yra klausimas, ar su šiuolaikine politika tapatinama demokratija yra suderinama su religišku ir katalikybe (tapatinama su mistinio Dievo samprata ir Apreiškimo teologija) galime laikyti vienu iš pirmųjų bandymų politikos teorijoje iš pagrindų apmąstyti Dievo klausimą kaip ir politinį fenomeną. A. de Tocqueville teigimu, demokratinė revoliucija yra suderinama ne tik su religija ir su katalikiškumu, bet religija ir katalikybė reikalingi demokratijai, kai tuo tarpu G. W. F. Hegelio teigimu, demokratija negali būti pasiekta neįveikus katalikybės, kuriai Dievas yra ne imanencijoje, bet transcendencijoje. Kaip A. Kojève ateizmo fenomeno analizė parodė, transcendencijos neigimas yra tapatus ateizmui, todėl taigi šis ginčas tarp Alexis de Tocqueville ir G.W.F. Hegelio vyksta teizmo ir ateizmo antinomijos pagrindu.

A. de Tocqueville teigimu demokratinė revoliucija savo esme yra kvazi-religinis reiškinys. A. de Tocqueville demokratizaciją prilygina revoliucijai, kurios metu lygybės idėja yra realizuojama ne tik politiniame lygmenyje, bet ir visos visuomenės papročiuose ir kultūroje, kai tuo tarpu demokratizacijos procesą apibūdina Dievo Apvaizdos veikimu žemėje, kuriam priešintis prilygtų sukilti prieš Dievo planą⁹⁸. Neatsitiktinai A. de Tocqueville naudoja religines kategorijas kalbėdamas apie demokratiją, nes, mąstytojo teigimu, vienintelė prasminga paralelė, galinti paaiškinti demokratijos vyksmą, yra religinė revoliucija. Anot prancūzų mąstytojo, Prancūzijos demokratinė revoliucija yra išskirtinis pasaulio politikos istorijos įvykis, kurio poveikis ne tik peržengė valstybių sienas ir naudojo religinius pamokslavimo ir propagandos metodus, bet ir rėmėsi religinės revoliucijos principais, kurie iškėlė demokratiją kaip kvazi-religiją be Dievo ir pomirtinio gyvenimo, bet su savo kariais, pranašais kankiniais, kurie tikėjo, kad kiekvienas žmogus galėjo įgauti piliečio teises. A. de Tocqueville teigimu, tokiu pat būdu kaip su krikščionybe siejama religinė revoliucija, kuri dėl siekio nustatyti principinius santykius tarp Dievo ir žmogaus atsiribojant nuo įvairių socialinių determinantų galėjo paveikti didelę dalį žmonijos, taip ir Prancūzijos revoliucija turėjo pasaulinę reikšmę, nes revoliucijos centre buvo abstrakčios piliečio teisės ir pareigos⁹⁹. Visgi kyla klausimas, kiek tokia politinė revoliucija keičia santykį su religija.

⁹⁸ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000, 79-90.

⁹⁹ Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the Revolution*. New York: Harper and brothers, 1856, 24-27.

Iš vienos pusės, A. de Tocqueville tvirtina, kad demokratinė revoliucija nėra nei anti-religiška, nei anti-krikščioniška ir net deranti su katalikybe, kai tuo tarpu bet koks dalies demokratų aršus neigiamas nusistatymas prieš Bažnyčią grindžiamas nesutarimais ne dėl tikėjimo doktrinos, bet dėl išskirtinės privilegijuotos socialinės ir politinės padėties, o Bažnyčia, atsikračiusi šių privilegijų ir atsigręžusi į žmogų, religijos galia dar ir sustiprėjo¹⁰⁰. A. de Tocqueville teigimu, demokratinė revoliucija nebuvo nukreipta į religijas, nes demokratizacija yra socialinė ir politinė revoliucija, kuri turėjo sunaikinti nebegyvybingą feodalinę sistemą ir ją pakeisti lygybės idėja paremta demokratija, kurios įgyvendinimui buvo pribrendę ir patys žmonės (skirtingai nei ankstesniais pavieniais, bet nesėkmingų bandymų atvejais)¹⁰¹. Dar daugiau, A. de Tocqueville mano, kad demokratiškas liaudies suverenumo principas ne tik neprieštarauja religijai, bet ir religija, ir demokratija yra labai glaudžiai susijusios dėl religinio instinkto ir pamaldumo, glūdinčio pačioje liaudyje, todėl persekiojamos ir beišnykstančios religijos gali rasti sau užuovėją demokratijoje¹⁰². Kitais žodžiais tariant, kadangi religiškumas yra natūralus žmogui ir įsišaknijęs liaudyje, todėl demokratija turėtų atspindėti liaudyje glūdinčias religijas ir pamaldumą, nes represijos prieš religijas ir religiškumą būtų nedemokratiška. Be to, Alexis de Tocqueville pastebi, kad religija yra reikalinga laisvės bei politinio ir socialinio stabilumo užtikrinimui¹⁰³. Anot Alexis de Tocqueville, religija ne tik padeda pritramdyti su demokratijos lygybės idėja siejamą žmogaus egoizmo išlaisvinimą, bet ir religinės dogmos yra būtinos bet kokiam žmogaus praktiniam veikimui, kurios įkūnija stabilius principus apie jo santykį su Dievu, žmonija, siela, pareiga. Religijos netekimas ne tik paralyžiuoja bet kokią prasmingą veikimą, bet ir sudaro sąlygas laisvės netekimui, nes praradus stabilius pasaulėžiūrinius pagrindus žmogus siekia jį atkurti pajungdamas save naujam ponui¹⁰⁴. Kitaip tariant, sėkminga demokratinė revoliucija nėra atsiejama nuo religijos ir religiškumo puoselėjimo.

A de Tocqueville, kalbėdamas apie Prancūzijos revoliucijos anti-religingumą, prasiitaria, kad ši revoliucija paveikė šalies tiek pilietinius, tiek ir religinius papročius, nes Bažnyčia su feodالية sistema buvo taip suaugusi, kad Bažnyčia buvo tapusi politine institucija, įkūnijusia nedemokratiškus principus (tradicijos ir autoriteto). Tuo tarpu revoliucionierių pasitikėjimas žmogaus, o ne Dievo galiomis yra struktūriškai sutampantis su religija, nes jų tikslas buvo perkurti pasaulį ir žmoniją su tokiu religiniu entuziazmu, kuris sukuria savo herojus ir nuslopina žmogaus egoizmą idealo siekimo labui¹⁰⁵. Galime teigti, kad A. de Tocqueville tvirtinimas, kad religinio pobūdžio demokratinė revoliucija buvo nukreipta vykdyti socialinius ir politinius pokyčius nėra išpuolis prieš Bažnyčią kaip

¹⁰⁰ Ten pat, 19-20.

¹⁰¹ Ten pat, 27-28, 32-36.

¹⁰² Ten pat, 20.

¹⁰³ Ten pat, 187-188.

¹⁰⁴ De Tocqueville, *Democracy in America*, 412-414.

¹⁰⁵ De Tocqueville, *The Old Regime and the Revolution*, 181-191.

religinę instituciją, o kaip kliuvinį revoliucijai, reiškia, kad religingumas yra giliau partikuliarios religinės institucijos (pvz. Bažnyčios), o demokratija gali įgauti savitus religingumo pavidalus, įskaitant ir be Dievo (arba žmogaus religijos). Dar daugiau, iškyla klausimas, ar religinė revoliucija (pvz. krikščionybė) ir politinė revoliucija (demokratija) iš tiesų gali būti priskirtos tik paralelių kategorijai. A. de Tocqueville apibūdindamas religinę revoliuciją ir galimus santykių modelius su Dievu beveik išskirtinai pristatydamas hierarchijas (sūnūs, tėvai, tarnai, ponai), kai tuo tarpu demokratinė revoliucija yra egalitaristinė savo prigimtimi, tad rodosi tokios religijos egzistavimas, kurioje Dievo buvimas suponuoja nelygybę tarp žmogaus ir Dievo, yra nedemokratinis. Be to, negalima atskirti religijos ir jos dogmų nuo jos socialinio ir politinio įsikūnijimo formų ir atmesti kaip Reformacija, kaip religinė revoliucija, pakeitė ir politinį Europos veidą (pvz. Trisdešimties metų karas ir Vestfalijos taika), taip ir politinė revoliucija keičia mūsų religinio gyvenimo formas ir turinį. A. de Tocqueville pastebi, kad Krikščionybė, bet ne Islamas, gali geriausiai išlikti demokratijos sąlygomis dėl savo abstraktumo socialinio ir politinio gyvenimo reglamentavimo ir universalaus ir demokratiško pobūdžio, kuris visą žmoniją padaro lygią prieš vieną visagalį Dievą ir jo įstatymus. Demokratinėmis sąlygomis religija ne tik neturi siekti politinės ir socialinės įtakos, bet į jos esmę yra pradedama „žmogišku žvilgsniu“: religija, įskaitant Katalikybę, demokratijoje turi savo esmę liudyti žmonijos vienybę (dėl šios priežasties Katalikų bažnyčia gali būti patraukli demokratui, bet atgrasi dėl savo autoriteto akcentavimo¹⁰⁶) ir lygybę prisitaikyti prie daugumos viešosios nuomonės, jų natūralių instinktų ir daugumai būdingo žemiškos gerovės trokšimo, neužgožti amžinojo gyvenimo perspektyva¹⁰⁷. Kitaip tariant, demokratija transformuoja religiją, įskaitant Katalikybę taip, kad ne liaudis turi būti pajungta Dievui ir paklusti jo įstatymams, o Dievas turi būti priderintas prie liaudies ir demokratinė lygybės idėjos. Tokioje sampratoje išnyksta transcendentinio Dievo samprata, o demokratinis gyvenimas pajungiamas imanencijai.

Visgi A. de Tocqueville yra nenuoseklus, manydamas, kad teizmas, teigiantis, kad visos žmonijos lygybės prieš Dievą idėja gali atlaikyti demokratinę revoliucijos iššūkį, kai tuo tarpu radikalaus demokratas yra religingas ateistas, kuris, kaip pastebi A. de Tocqueville, iškilo Prancūzijos revoliucijos metu. Hegelis teigia, kad religija yra svarbi politikoje, nes suteikia politikai egzistencijai dievišką absoliutumą, o tai reiškia, kad dalyvavimas politiniame gyvenime ir pareigos valstybei yra religinis veikimas¹⁰⁸. Taip pat Hegeliui tikra religija ir valstybė turi sudaryti radikalų vieni, nes valstybės konstitucija yra aukščiausias ir švenčiausias dalykas, įkūnijantis racionalumą, o jei konstitucija prieštarautų religijai, tai tuo blogiau būtų tokiai neracionaliai religijai. Hegelis būtent Katalikybę įvardina kaip tokią religiją, iš kurios negali kilti racionali konstitucija, kadangi katalikų

¹⁰⁶ De Tocqueville, *Democracy in America*, 419.

¹⁰⁷ Ten pat, 413-418.

¹⁰⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of History*, Sibree London: Dover, 1956, 66.

sąmonė savyje talpina ne tik šventumą ir racionalumą, bet ir nėra išsivadavusi iš prietarų, todėl, anot jo, tikrai revoliucija gali įvykti ten, kur jau yra įvykusi sąmonės transformacija¹⁰⁹. A. de Tocqueville terminais kalbant, iš tiesų demokratinė revoliucija nėra paraleli religinei revoliucijai, bet yra tos pačios revoliucijos dalis.

Anot Hegelio, protestantizmui pavyko pasiekti tam tikros religijos statusą, nes joje Dievo samprata išreiškia vienybę tarp individualumo ir universalumo¹¹⁰. Protestantizmo įvestas subjektyvumo principas sudarė sąlygas pasaulį suharmonizuoti su savo mąstymu ir taip išsivaduoti iš prietarų, nes žmogus tampa laisvas, kai pasaulis jam tampa visiškai pažinus, nes jame neranda nieko, kas jo mąstymui būtų svetima ir stebuklinga¹¹¹. Demokratinė revoliucija dvasioje įvyksta, kai išnyksta skirtumas tarp individo ir Dievo, kurį dar įkūnija Katalikybė, nes dviguba kataliko sąmonė rodo, kad jam ne viskas iki galo yra pažinta ir pažįstama, todėl individo susitapatinimas su Dievu nėra galimas. Kaip pastebi religinio ateizmo galimybę pripažįstantis A. Kojève, Hegelis yra ateistas, nes Dievas jam neatsikleidžia kaip transcendentinis, o veikia kaip imanentinis tapsmas, negalintis nepriklausomai egzistuoti anapus pasaulio ir mano suvokimo (gryna būtis be savybių yra nebūtis)¹¹².

Remiantis A. Kojève, Hegelis gali būti laikomas ateistu, nes jis neigia (kritikuodamas katalikybę), jog gali egzistuoti kažkas, Dievas, kuris yra anapus manęs ir pasaulio. Anot A. Kojève, Hegeliui visa pasaulio istorija yra nuolatinis būties tapsmas anapus, kurio mes negalime mąstyti, todėl grynoji būtis (be savybių) jam tampa nebūtimi¹¹³. Taip pat ir C. Schmitt teigimu, būtent Hegelis buvo tas mąstytojas, kurio filosofijoje Dievą pakeičia dvi naujos revoliucingos idėjos, arba „demiurgai“ – revoliucinga liaudis, kuri naikindama politinius ir socialinius skirtumus galiausiai apima visą žmoniją („revoliucingas dievas“) ir konservuojanti istorija¹¹⁴. Transcendentinio Dievo įveika žymi žmogaus galutinį išsilaisvinimą iš paskutinės nelygybės, kurio reikalauja demokratinė revoliucija. Transcendentinio Dievo įveikos sąsaja demokratija yra ypač svarbi šio darbo požiūriu, nes demokratija iškelia teizmo ir ateizmo polemiką kaip politinę problemą, kurios neįmanoma išspręsti proto pastangomis, o tik smurtu (kaip galime teigti remiantis A. Kojève ateizmo fenomeno analize).

A. de Tocqueville atrodytų nėra nuoseklus, tačiau reikia atkreipti dėmesį, jog viena iš jo pagrindinių politinių apmąstymų temų buvo klausimas, kaip suderinti laisvę ir demokratiją su religija¹¹⁵, kai tuo tarpu tyrinėdamas Amerikos atvejį pastebėjo, kad puritonams pavyko suderinti šią naują politikos

¹⁰⁹ Ten pat, 465, 468-469, 473

¹¹⁰ Ten pat, 66-69.

¹¹¹ Ten pat, 458-460.

¹¹² Kojève, *Atheism*, 9, 129-130.

¹¹³ Ten pat, 129-130.

¹¹⁴ Carl Schmitt, *Political Romanticism*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1986, 58-64.

¹¹⁵ Kaip teigia Karl Löwith, A de Tocqueville nagrinėdamas demokratizaciją sprendžia seną teologinę dilemą, kaip suderinti Apvaizdą su žmogaus valia - kaip žmogus galėtų kontroliuoti neišvengiamą demokratizacijos procesą. Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1949, 10-11.

formą su tikėjimu¹¹⁶. Visgi Iš Hegelio perspektyvos darosi aišku, kodėl būtent puritonams pavyko tai padaryti, nes reformacija prisidėjo prie transcendentinio Dievo sampratos atsisakymo, o tai yra būtina prielaida demokratijai panaikinti esminę nelygybę tarp Dievo ir žmogaus. Tiek A. de Tocqueville, tiek Hegelis rodo, jog Dievo ir religijos demokratizacija reiškia Dievo kaip radikalaus ir nuo visuomenės, ir pasaulio besiskiriančio Kito išnykimą, nes jiems Dievas neiškyla kaip radikaliai nuo visuomenės ir žmogaus besiskiriantis Kitas. Taigi tiek A. de Tocqueville (Dievas ir religija determinuojamas demokratinės revoliucijos), tiek ir Hegelio (demokratizacija sutampa su mistinio Dievo (katalikybė) įveika ir skirtumo tarp žmogaus ir Dievo panaikinimu) santykis su politine tikrove yra ateistinis. Nors skirtingai nuo B. Pascal, A de Tocqueville ir Hegelio ginče dėl Dievo svarbiausia apmąstymų sritis yra politinis gyvenimas, tačiau tiek A. de Tocqueville. Tiek ir Hegeliui nepavyko esmingiau užčiuopti ateizmo ir teizmo kaip žmogaus egzistencinės antinomijos, o Dievo - kaip savarankiškos egzistencijos, kuri negali redukuoti nei į subjektą, nei į pasaulį (pvz. visuomenę ar istoriją). Kitaip tariant, A. de Tocqueville ir Hegelis ieško sintezės, kai ji iš tiesų neįmanoma.

A. Kojève Hegelį vertina kaip pirmą Vakarų mąstytoją, suformulavusį ateistinę filosofiją, grįstą žmogaus absoliučiu baigtinumu. A. Kojève teigimu, šią ateistinę filosofijos liniją, pradėtą Hegelio, plėtojo Martin Heidegger veikale „Būtis ir laikas“ ir Karl Marx, tačiau M. Heidegger darbai stokojo Hegelio kovos dėl pripažinimo ir darbo temų, o K. Marx ignoravo mirties klausimą, todėl A. Kojève manymu, nesuprato, jog revoliucija ne tik faktiškai, bet ir iš esmės privalo būti kruvina. Visgi A. Kojève pripažįsta, kad Hegelis savo ateistinės antropologijos neišvystė iki metafizinio ir ontologinio lygmens ir tik keletas Hegelio tyrinėtojų suprato, kad galutinės dialektikos rezultatas yra ateizmas¹¹⁷, o tai leidžia teigti, jog A. Kojève Hegelio darbuose „atrasta“ ateistinė filosofija yra paties A. Kojève savarankiška teorija, tik atsispirianti nuo Hegelio filosofijos.

Tuo tarpu Carl Schmitt savo darbuose, ypač politinės teologijos, sprendžia panašaus pobūdžio klausimą, kaip A. de Tocquville, nes jam svarbu parodyti, jog, nepaisant Vakaruose vyraujančios tendencijos tiek išstumti transcendentinio Dievo sampratą, tiek ir politiškumą iš visuomenės gyvenimo, jie išlieka svarbūs tiek žmogaus egzistencijai, tiek ir politikai. Viena vertus, C. Schmitt Prancūzijos revoliuciją vertina kaip susikirstymą į draugus ir priešus, kuris yra religinio pobūdžio: „kiekvienas politinis priešas, [...] buvo maištininkas prieš vienintelį ir aukščiausią suverena, taigi „ateistas“¹¹⁸. Kita vertus, taip pat C. Schmitt teigimu, demokratija išstumia Dievą kaip politinio autoriteto šaltinį ir pakeičia liaudimi, o tai reiškia, kad transcendentinio Dievo išstūmimas iš politinio

¹¹⁶ De Tocqueville, *Democracy in America*, 85-89 ir Larry Siedentop, *Tocqueville*. Vilnius: Pradai, 1999, 79.

¹¹⁷ Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, 259 ir Alexandre Kojève, „The Idea of Death in the Philosophy of Hegel.“ *Interpretation: a Journal of Political Philosophy*, 3/2,3, 1973, 156.

¹¹⁸ Ten pat, 59.

pasaulio yra esminis demokratijos veikimui, kaip ir savo darbuose atskleidžia Heglis¹¹⁹. Kaip teigia C. Schmitt, teologinės ir filosofinės idėjos apie Dievą galiausiai atsispindi politinėje visuomenės sanklodoje, kai monarchas atspindi personalaus ir apsireiškusio Dievo idėją, konstitucinę monarchiją – deizmą, o Jakobinų diktatūrą („demagoginė anarchija“) – ateizmą¹²⁰. Šis C. Schmitt aprašytas ateizmo paradoksas iškelia fundamentalų klausimą, ar iš tiesų įmanoma rasti sintezę tarp ateizmo teologinėje ir metafizinėje plotmėje su politiškumu, kuris reikalauja sprendžiančio suvereno bei paklusimo jam. Kitaip tariant, ar išstūmus Dievą iš teologijos ir metafizikos, galime daugiau kalbėti apie poliškumą ir politiką, nes C. Schmitt teigimu, egzistuoja struktūrinis ryšys tarp epochos teologijos ir valstybės sąvokų.

Politiškumas kaip prigimtis

Norėdami išsiaiškinti, koks santykis yra tarp politiškumo ir teizmo bei ateizmo antinomijos, turime išsiaiškinti, kas sudaro politiškumo esmę. Viena iš garsiausių polemikų su C. Schmitt dėl politiškumo vyksta su Leo Strauss. Anot Heinrich Meier, Carl Schmitt buvo vienas iš trijų L. Strauss amžininkų, su kuriais jis polemizavo (likę du – M. Heidegger ir A. Kojève), o pati L. Strauss kritika C. Schmitt prisidėjo prie pirminės „Politiškumo koncepcijos“ versijos patobulinimų¹²¹. Dėl šių priežasčių Leo Strauss komentaro C. Schmitt veikalui „Politiškumo koncepcija“ (angl. „The Concept of the Political“) yra svarbi norint suprasti politiškumo esmę, kurią analizuoja kaip santykį tarp prigimties ir kultūros.

L. Strauss teigimu, C. Schmitt polemizuoja su liberalios politinės teorijos pradininku Thomas Hobbes dėl prigimtinės būklės statuso¹²². L. Strauss kritika, jog C. Schmitt negali išsivaduoti iš liberalizmo mąstymo „horizonto“, paremta prielaida, jog C. Schmitt iš tiesų siekia pakeisti vieno pobūdžio prigimtinę būklę – kita yra paremta kolektyvine draugo ir priešo perskyra. Ši L. Strauss interpretacija remiasi teiginiu, jog C. Schmitt vartoja politiškumo sąvoką norėdamas kritikuoti liberalų kultūros supratimą¹²³. L. Strauss teigimu, liberalų kultūros supratimas paremtas skirtingų gyvenimų sričių (estetikos, moralės, ekonomikos ir kt.) radikalia autonomija, pereinančia į specializaciją ir visišką izoliaciją viena kitos atžvilgiu¹²⁴. C. Schmitt ir pats yra aiškiai įvardinęs šią specializavimosi tendenciją kaip problemą suprasti žmogiškojo gyvenimo visumą analizuodamas William

¹¹⁹ Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1988, 31-32.

¹²⁰ Ten pat, 60.

¹²¹ Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, Harvey Lomox Chicago: Cambridge University Press, 2006, 1-11

¹²² Strauss, „Notes on Carl Schmitt, The Concept of the Political.“. Kn. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Chicago IL.: University of Chicago Press, 2007, 107.

¹²³ Ten pat, 102.

¹²⁴ Ten pat, 102-103.

Shakespeare pjesę „Hamletas“¹²⁵. L. Strauss teigimu, C. Schmitt politiškumas išskyla ne kaip dar viena distinkcija tarp kitų, o fundamentali ir autoritetinga skirtis, aprėpianti visą žmogaus gyvenimą, nes implikuoja fizinio žmonių sunaikinimo realią galimybę¹²⁶, Taigi, remiantis L. Strauss analize, politiškumo sąvoka yra polemika su liberalizmo kultūros samprata, kuria siekiama užčiuopti žmogaus egzistenciją kaip visumą mirties akivaizdoje.

L. Strauss politiškumo sąvoką supranta kaip polemiką su liberalais („Schmitt bazinė tezė visiškai priklauso nuo polemikos su liberalizmu“)¹²⁷, kurie, paties C. Schmitt teigimu, neturi politikos supratimo, tik liberalią politikos kritiką¹²⁸. Visgi L. Strauss vienas iš pagrindinių komentaro klausimų yra apie tai, kiek ši C. Schmitt polemika su liberalizmu yra iš tiesų sėkminga. Anot L. Strauss, tikrai sėkminga liberalizmo kritika turi būti atlikta tik išsivadavus iš liberalaus mąstymo prielaidų ir jos horizonto¹²⁹. Kitaip tariant, C. Schmitt politiškumo sąvoka privalo išsivaduoti iš liberalaus mąstymo apie politiką prielaidų, nes kitu atveju bandymas su politiškumu įveikti liberalizmą tebus kritikos kritika. L. Strauss teigimu, egzistuoja dvi priežastys, kodėl C. Schmitt politiškumo sampratai nepavyko išsivaduoti iš liberalios politinės filosofijos prielaidų – prigimtinės būklės bei neutrali politiškumo sąvoka be kokybinių kriterijų.

L. Strauss kritika, jog C. Schmitt negali išsivaduoti iš liberalizmo mąstymo „horizonto“, paremta prielaida, jog C. Schmitt iš tiesų siekia pakeisti hobsiškąją prigimtinę būklę – kita, besiremiančia draugo ir priešo skirtimi. Ši L. Strauss interpretacija remiasi teiginiu, jog C. Schmitt vartoja politiškumo sąvoką norėdamas kritikuoti liberalų kultūros supratimą¹³⁰. L. Strauss teigimu, liberalų kultūros supratimas paremtas skirtingų gyvenimų sričių (estetikos, moralės, ekonomikos ir kt.) radikalia autonomija, pereinančia į specializaciją ir visišką izoliaciją viena kitos atžvilgiu¹³¹. Tuo tarpu L. Strauss teigimu, C. Schmitt politiškumas išskyla ne kaip dar viena distinkcija tarp kitų, o fundamentali ir autoritetinga skirtis, aprėpianti visą žmogaus gyvenimą, nes implikuoja fizinio žmonių sunaikinimo realią galimybę¹³², Taigi, remiantis L. Strauss analize, politiškumo sąvoka pasirodo esanti bandymas polemizuoti su liberalizmo kultūros samprata, užčiuopiant žmogaus egzistenciją kaip visumą mirties akivaizdoje.

¹²⁵ Anot C. Schmitt specializavęsis modernūs literatūros ir istorijos mokslai bei estetikos filosofija nesugeba aprėpti visumos, nes tiek literatūrologai, tiek estetikos filosofai nėra linkę nagrinėti „Hamletą“ atsižvelgiant į istorinę realybę - Marijos Stiuart ir jo sūnaus Jokūbo likimą, kur ir vyksta tikroji tragedija, Carl Schmitt, *Hamlet or Hecuba: Irruption of Time into Play*. Corvallis: Plutarch Press, 2006, 28-29, 42-44.

¹²⁶ Strauss, „Notes on Carl Schmitt, The Concept of the Political“, 103-104.

¹²⁷ Leo Strauss, „Notes on Carl Schmitt, The Concept of the Political.“, 99-100.

¹²⁸ Schmitt, *The Concept of the Political*, 70.

¹²⁹ Strauss, „Notes on Carl Schmitt, The Concept of the Political.“, 122.

¹³⁰ Ten pat, 102.

¹³¹ Ten pat, 102-103.

¹³² Strauss, „Notes on Carl Schmitt, The Concept of the Political“, 103-104.

L. Strauss teigimu, kultūros sąvoka suponuoja prigimtį kaip būtiną kultūros pagrindą („kultūros pagrindas yra *status naturalis*“)¹³³. Kitais žodžiais tariant, L. Strauss suvokia kultūros fenomeną ne kaip nepriklausomą esatį, bet būtinai apibrėžiamą per santykį su prigimtimi. Anot L. Strauss, egzistuoja bent du galimi santykiai tarp kultūros ir prigimties, kurią L. Strauss siūlo svarstyti žmogaus socialios prigimties kontekste. Pirmas požiūris yra labiau artimas klasikinei filosofijai, kuri supranta kultūrą kaip „paklusimą“ (angl. „*obey*“) prigimčiai ir jos kultivavimą¹³⁴. Kitas požiūris, kuris būdingas labiau modernybei (F. Bacon), yra gamtos ir prigimties „užkariavimas“ (angl. „*conquering*“) ją neigiant¹³⁵. Per šį skirtumą tarp dviejų kultūros sampratų L. Strauss siūlo pažvelgti ir į Thomas Hobbes ir Carl Schmitt politikos supratimus.

Anot L. Strauss, Th. Hobbes prigimtinė būklė yra suprantama kaip individualus priešiškusas, paremtas smurtinės mirties baime, o šis prigimtinės būklės priešiškusas turi būti įveiktas, jog žmogaus gyvybė būtų apsaugota. Tuo tarpu L. Strauss siūlo žiūrėti į politiškumą – kolektyvinę priešiškusą – kaip prigimtinę būklę, kurią reikia išsaugoti siekiant išlaikyti smurtinės mirties galimybę¹³⁶. Viena vertus, hobsiškoji prigimtinė būklė yra polemė ta prasme, kad ji galiausiai turi būti paneigta ir veda prie karo panaikinimo ir pasaulinės valstybės (o tai reiškia ir politiškumą) dėl neišvengiamos prieštaros tarp prigimtinės žmogaus teisės į savisaugą ir valdžios teisių (mirties bausmės ir karo)¹³⁷. Anot L. Strauss, Th. Hobbes yra idealios civilizacijos idėjos autorius, kurios vizija - taikoje sugyvenanti žmonija kaip vartotojų ir gamintojų visuma. Kaip pastebi L. Strauss, skirtingai nei kiti liberalai, Th. Hobbes teorijoje išlieka neliberalios ir pesimistinės prigimtinės būklės supratimas, tačiau kaip būsenos, kurias reikia įveikti¹³⁸. Iš C. Schmitt perspektyvos, tokia Th. Hobbes civilizacijos būklė be politiškumo suprantama kaip „monstriškas“ pasaulis su malonumais ir pramogomis (angl. „*entertainment*“), bet be rimtumo, kurį teikia draugo ir priešų perskyra¹³⁹. Anot L. Strauss, C. Schmitt politiškumas nėra polemė ta prasme, jog, anot C. Schmitt, „valstybė ir politika“ negali būti pašalinti¹⁴⁰. Kitais žodžiais tariant, politiškumas, L. Strauss terminais kalbant, yra ta prigimtis, kuri reikalauja ne įveikimo, o rūpestingo kultivavimo. Taigi, pagal L. Strauss interpretaciją, polemika tarp C. Schmitt ir liberalizmo vyksta tarp skirtingų kultūros supratimų – kol Schmitt siekia prigimtinę būklę kultūroje įtvirtinti, liberalai siekia ją paneigti.

¹³³ Ten pat, 105.

¹³⁴ Pirmą kultūros sampratą kaip gamtos kultivavimą, kuri yra ir klasikinė sąvoka, yra puikiai atskiedusi politikos teoretikė Hannah Arendt: „Žodis ir sąvoka „kultūra“ romėniškos kilmės. Žodis „kultūra“ kilęs iš *colere* – įdirbi, gyventi globoti, prižiūrėti saugoti – ir pirmiausiai nurodo į žmogaus ir gamtos bendradarbiavimą [...]. Pati savaime ji yra nuoroda į mylinčią globą ir yra visiška priešingybė bet kokioms pastangoms palenkti gamtą žmogaus viešpatavimui.“ Iš kn. Hannah Arendt, *Tarp praeities ir ateities*. Vilnius: Aidai, 1995, 235.

¹³⁵ Ten pat, 104-105.

¹³⁶ Strauss, „Notes on Carl Schmitt, The Concept of the Political.“, 102-108, 122.

¹³⁷ Strauss, *Prigimtinė teisė ir istorija*, Vilnius: Tyto alba, 2017, 224-225.

¹³⁸ Strauss, „Notes on Carl Schmitt, The Concept of the Political.“, 106-108.

¹³⁹ Ten pat, 115-117.

¹⁴⁰ Schmitt, *The Concept of the Political*, 78.

Politiškumo kaip prigimties įtvirtinimo kultūroje nuostata dera su paties C. Schmitt pozicija, kurią aptinkame C. Schmitt analizuotame Romos Katalikų požiūrio į gamtą. Anot C. Schmitt, katalikų požiūris į gamtą yra labiau artimas žemdirbiškai pasaulėvokai, nes gamta yra suvokiama kaip „motina žemė“, kurią reikia mylėti ir puoselėti, o žmogaus ir gamtos, prigimties ir proto santykis nurodo ne į antitezes ir sintezes, bet į vienybę. Anot C. Schmitt šis katalikiškas požiūris yra skirtingas nei protestantų ar vokiškosios mąstymo tradicijos, kurie santykį tarp gamtos ir kultūros suvokia kaip antitezes: laukinė ir barbariška gamta yra antitezė technologinei ir industrinei miestų civilizacijai.¹⁴¹ Taigi atrodytų, jog L. Strauss politiškumo interpretacija atsiremia ir į paties C. Schmitt mąstymo prielaidas.

Šiame komentare L. Strauss politiškumą bando pagrįsti atsiribodamas nuo teizmo ir ateizmo antinomijos, kadangi neišvengiamą draugo ir priešo perskyrą grindžia ne teologiniais ir ne politinės teologijos argumentais, o filosofinio mąstymo prielaidomis. Leo Strauss filosofiją apibūdina kaip besiremiančią dviem fundamentaliomis skirtimis – nuogirdų ir matymo savomis akimis bei žmogaus padarytų ir nepadarytų daiktų. Dėl šios priežasties filosofas yra tas, kuris siekia savo mąstymu atrasti nekintamą prigimtį, kuri, skirtingai nei religijos atveju, yra prieinama kiekvienam¹⁴². Anot Leo Strauss, prigimtis yra tai, kas yra būtina, visada esti ir nenyksta, bei tai, kas sudaro sąlygas bet kokią laisvei, pokyčiams ir neapibrėžtumui, kurių ontologinis statusas yra tarp būties ir nebūties¹⁴³. Kitaip tariant, L. Strauss filosofinis žvilginis į politiškumą remiasi vien tik žmogaus, buvojančio šiame pasaulyje perspektyvos ignoruodamas anapussybės galimybę.

Nors L. Strauss pastebi, jog politiškumo pamatinė prielaida yra pesimistinė žmogaus samprata (kuri būdinga ir Th. Hobbes) ir daro išvadą, jog politiškumas yra „būtinasis, nes jis yra duotas žmogaus prigimtyje“, tačiau neatkreipia dėmesio, jog C. Schmitt ypatingą dėmesį nagrinėdamas žmogaus prigimtį skiria ne tiek filosofinei antropologijai, bet teologijai, kuri kalba apie nuodėmę. Taip pat neatkreipia dėmesio, jog C. Schmitt teigimu, teologinės prielaidos metodologiškai glaudžiai susijusios su politiškumu¹⁴⁴. L. Strauss klysta neįtraukdamas anapussybės ir teologijos į savo svarstymus, nes, kaip pastebi C. Schmitt tyrinėtojas H. Meier, C. Schmitt politiškumas yra tiesiogiai susietas su jo politinės teologijos projektu. Tyrėjo teigimu, skirtingai nei politikos filosofija, kurios išėities taškas yra vien tik žmogiškoji išmintis, politinė teologija ir politiškumas siekia aprėpti visą žmogaus egzistenciją – tiek šiapussybėje, tiek anapussybėje¹⁴⁵. Kadangi politiškumas yra susietas žudymo realia galimybe, remiantis A. Kojève ateizmo fenomeno analize politiškumas taip pat reiškia

¹⁴¹ Carl Schmitt, *Roman Catholicism and Political Form*, London: Greenwood Press, 1996, 9-11.

¹⁴² Leo Strauss, *What is political philosophy? And other studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1988, 145-146.

¹⁴³ Leo Strauss, *Prigimtinė teisė ir istorija*, 107-108.

¹⁴⁴ Schmitt, *The Concept of the Political*, 63-65.

¹⁴⁵ Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy*, 40-44.

ir klausimą apie anapusybę, kurio negalima atsakyti prigimtinio protu. Visgi atsakymas į Dievo klausimą yra svarbus politiškumui, kadangi kolektyvinis priešas yra ir egzistencinis priešas, o pasirinkimas tarp teizmo ir ateizmo yra fundamentaliausias apsisprendimas dėl savosios egzistencijos.

Politiškumas kaip istorinis fenomenas

Skirtingai nei L. Strauss, A. Kojève politiškumo samprata remiasi gamtos ir prigimties užkariavimo kultūros samprata, kurioje žmogus yra suvokiamas kaip gamtą neigianti būtybė. Anot A. Kojève, žmogus yra ir troškimas (angl. „Desire“), reiškiantis tuštumą ir niekį, tačiau žmogus nėra absoliutus niekis, tačiau veiksmas (angl. „Action“), kuriuo neigiama ir transformuojama realybė per karą ir darbą. Nors žmogus yra suvokiamas kaip ir gyvūnas, tačiau žmogaus savimonei atsirasti reikia distancijos nuo gamtos ir biologijos, todėl žmogaus troškimo objektas nėra gamta (kurios troškimas pavergia), o Kito žmogaus troškimas ir jo teisių pripažinimas, kuris jį išlaisvina nuo būtinybės ir padaro autonomišku gamtos atžvilgiu¹⁴⁶. Anot A. Kojève, žmogumi tampama tik tada, kai išsivaduoja nuo esminio prigimtinio instinkto – mirties baimės – dėl vien politinių priežasčių – pripažinimo¹⁴⁷. Šis vidinis santykis reiškia, kad žmogumi tampama siekiant pripažinimo tik rizikuojant savo gyvybe, neigiant gamtiškumą savyje, kuris pasireiškia kaip savisaugos instinktas¹⁴⁸. A. Kojève teigimu, būtent kova dėl pripažinimo gali būti vienintelis žmogiškumą atskleidžiantis veiksnys, nes rizika suteikia gyvenimui rimtumo ir yra vienintelė objektyvi žmogiškumo realizacija, išskirianti jį iš gamtos¹⁴⁹. Taigi, A. Kojève supratimu, kariaujantis žmogus nėra paklūstantis prigimčiai, bet priešingai – ją neigia, tačiau iškyla klausimas, ar galime sutapatinti politiškumą su kova dėl pripažinimo.

C. Schmitt 1954 m. gruodžio 14d. datuojamame laiške A. Kojève užduoda jam „kuklų klausimą“ (angl. „*modest question*“) apie priešą sąvoką Hegelio filosofijoje: „Kas yra tas priešas? (angl. „Who is that enemy?“)“¹⁵⁰. A. Kojève teigimu, politiškumas, Hegelio terminais kalbant, turėtų būti suprantamas kovos dėl pripažinimo kontekste, nes kariavimas galėtų būti priskiriamas ir gyvūnams, ir vergvaldytei („Atėnams nereikėjo nieko daugiau iš Spartos (ir atvirkščiai) kaip tik hegemonijos, tai yra būtent prestižo“¹⁵¹). Kaip pastebi Carl Schmitt tyrinėtojas Heinrich Meier, politiškumą reikėtų

¹⁴⁶ Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, 38-40.

¹⁴⁷ Kojève, „The Idea of Death in the Philosophy of Hegel.“, 145.

¹⁴⁸ Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, 41-42.

¹⁴⁹ Ten pat, 244.

¹⁵⁰ Kojève, „Alexandre Kojève–Carl Schmitt Correspondence and Alexandre Kojève, “Colonialism from a European Perspective”, 105.

¹⁵¹ Ten pat, 104.

skirti nuo agonizmo¹⁵², o jos prasmės ieškoti už pačios kovos. Anot tyrinėtojo, politiškumas nereiskia tiesiog žudymo galimybės, bet siekia aprėpti žmogų totaliai ir egzistenciškai („aš privalau neigti priešą, nes kitaip nebūčiau toks, koks esu“)¹⁵³. Kitaip tariant, politiškumas galėtų būti suprantamas ir kaip kova dėl pripažinimo, nes ši kova, kaip ir politiškumas, apibrėžia ir patį žmogiškumą. A. Kojève teigimu, žmogus žmogiškumą atskleidžia tik aktyviai dalyvaudamas valstybėje, kuri pagal apibrėžimą yra visada kariaujanti dėl grynai politinių priežasčių – pripažinimo, nes tik „per terorą ši laisvė skleidžiasi visuomenėje ir todėl ji negali būti pasiekta „tolerantiškoje“ valstybėje, kuri netraktuoja savo piliečių rimtai, kad garantuotų jų politinę teisę į mirtį“¹⁵⁴. Šiuo atveju A. Kojève valstybę apibrėžia C. Schmitt sąvokomis. A. Kojève išskiria dvi būtinas sąlygas valstybei egzistuoti – susiskirstymą tarp politinio draugo ir priešo, ir tarp valančiųjų, ir valdomųjų¹⁵⁵. Taigi valstybė yra suvokiama kaip politinių draugų grupė, kuri politiškai egzistuoja tik santykyje su politiniu priešu (toku pat būdu, kaip dėl pripažinimo kariaujantys Ponai (angl. „Masters“)¹⁵⁶.

Visgi A. Kojève priešiškumą ir politiškumą supranta kaip istorinį fenomeną, skirtingai tiek nuo C. Schmitt, tiek ir nuo Leo Strauss. A. Kojève laiške C. Schmitt teigia, jog politiškumas skleidžiasi kaip pasaulio istorija, o tai reiškia, jog jis tėra tik momentas „Logikoje“, nes jis išnyksta su istorijos pabaiga, kai pasiekiamas abipusis pripažinimas¹⁵⁷. Tokią politiškumo fenomeno interpretaciją lemia, jog A. Kojève rūpi atkleisti žmogų kaip absoliučiai laisvą individą, veikiantį istorijoje¹⁵⁸. Žmogaus kaip troškimo samprata nurodo, jog pagrindinis žmogaus siekis yra papildyti save, tuo, ko jis stokoja, todėl A. Kojève daro išvadą, jog laisvas individas gyvena ateitimi. Anot A. Kojève, tik žmogus, siekiantis pripažinimo, gali kurti iš principo naujus pasaulius ir realybes, bet ateities projektą jis gali realizuoti tik neigdamas konkrečią realybę, nes „troškimas, kuris susietas su kitų troškimu, nesusietas su nieku“¹⁵⁹. Kitaip tariant, nors žmogus suvokiamas kaip trokštantis Kito pripažinimo, tačiau istorija vystosi tik kol egzistuoja realybė, kurią reikia dar paneigti, nes, kitu atveju, nevyks jokie pokyčiai. Kadangi istorija vyksta tol, kol žmogus gali neigti realybę, o esmingiausia realybė yra mirties baimė, todėl istorija pasibaigia tada, kai išnyksta skirtis tarp rizikos nebijančio Pono ir mirties vengiančio Vergo (angl. „Slave“).

¹⁵² Carl Schmitt politiškumo idėją šiandieninėje politinėje teorijoje yra išplėtojusi ir Chantal Mouffe, tačiau ji politiškumo ir politikos santykį perkelia į vidaus politiką suredukuoja į agonizmą ir antagonizmą ignoruodama mirties ir politiškumo santykį. Chantal Mouffe, *On the political*. London and New York: Routledge, 2005, 1-7.

¹⁵³ Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy*, 38-53.

¹⁵⁴ Kojève, „The Idea of Death in the Philosophy of Hegel.“, 140-143.

¹⁵⁵ Kojève, *Outline of a Phenomenology of Right*, 134-135.

¹⁵⁶ Ten pat, 316-317.

¹⁵⁷ Kojève, „Alexandre Kojève–Carl Schmitt Correspondence and Alexandre Kojève, “Colonialism from a European Perspective”, 106-107.

¹⁵⁸ Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, 209-210.

¹⁵⁹ Ten pat, 134-136.

A. Kojève teigia, kad pagrįsti laisvo istoriško individo prielaidą galime tik „mirties filosofija“, kuri yra, anot jo, tapati ateizmui¹⁶⁰. A. Kojève teigimu, žmogaus suvokimas savęs kaip absoliučiai baigtino ir mirtingo yra būtina ir pakankama prielaida, jog jis save galėtų realizuoti kaip visiškai laisvą ir istorinį individą. Kitaip tariant, žmogus yra totalus Neiginys, kuris nėra nebūtis tik todėl, kad gyvena pasaulyje ir neigia gamtą, tačiau anapus pasaulio žmogaus egzistencija nutrūksta amžinybei¹⁶¹. Dėl šios priežasties A. Kojève istorijos pabaigą sieja su ateistinio žmogaus, kaip absoliučiai baigtinos ir mirtingos esybės, savivoka, kai yra įveikiamas absoliutus Ponas – Dievas. Anot A. Kojève, būtent dieviškumo ir amžinosios mirties įveika atveda prie universalios ir homogeniškos valstybės atsiradimo ir politiškumo¹⁶² pabaigos, kuri pasaulio istorijoje įvyko su Prancūzijos revoliucija (Pono ir Vergo sintezė – Pilietis (angl. „Citizen“), Napoleono revoliucionierius karys-darbininkas)¹⁶³. Kitaip tariant, pasaulio istorija užsibaigia, kai į pasaulio areną išeina tai, ką A. de Tocquville ir C. Schmitt įvardino kaip religinius ateistus, kurie jų buvo siejami su demokratine revoliucija.

Remdamiesi A. Kojève veikalu „Teisės fenomenologijos matmenys¹⁶⁴“ galime tvirtai teigti, kad būtent politiškumas yra suvokiamas kaip tas fenomenas, kuris neišvengiamai turi būti įveiktas istorijos pabaigoje¹⁶⁵. Viena vertus, A. Kojève teigimu, žmogaus teisių užtikrinimui reikalinga universali ir homogeniška valstybė, kaip nešališkas ir nesuinteresuotas arbitras¹⁶⁶. Kita vertus, politika ir politiškumas yra tai, kas esmingai trukdo teisės fenomeno realizacijai, nes tiek santykiai tarp valstybės ir piliečio, tiek ir su (net ir potencialiu) priešu nėra teisiniai ir iš principo negali būti nesuinteresuoto arbitro¹⁶⁷. A. Kojève teigimu, niekas negali paneigti, jog istorija rodo judėjimą link teisės fenomeno plėtros ir universalios ir homogeniškos valstybės susikūrimą¹⁶⁸, nes teisės fenomenas, kaip ir kiti, siekia ne tik išlaikyti save, bet ir plėstis į visą žmoniją ir apimti visas sritis. Kadangi politiškumas yra teisės fenomeno realizavimo pagrindinė kliūtis, tokia pasaulinė valstybė turi susikurti nepolitiniu pagrindu (ekonominė, religinė, kultūrinė) pagrindu, kai panašia teisės samprata besivadovaujančios valstybės susijungia į politines valstybių federacijas su bendrais priešais. Anot A. Kojève, galiausiai šis procesas turi reikšti net tik politinių ir suverenių valstybių neišvengiamą

¹⁶⁰ Kojève, „The Idea of Death in the Philosophy of Hegel“, 124.

¹⁶¹ Ten pat, 123-124.

¹⁶² A. Kojève teigimu, ši visuotinės ir homogeniškos valstybės yra „nei valstybė, nei politinis darinys“, kadangi homogeniškumas reiškia panaikinimą tarp valdančiųjų ir valdomųjų, o universalumas – draugo ir priešo skirties išnykimą, Kojève, *Outline of a Phenomenology of Right*, 141.

¹⁶³ Kojève, „The Idea of Death in the Philosophy of Hegel.“, 145-147 ir Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, 43-44, 55-69.

¹⁶⁴ A. Kojève teisės fenomeną kildina iš tokių pačių prielaidų kaip ir interpretuodamas Heglį. Be to, kova dėl pripažinimo nurodo kovą dėl teisių pripažinimo ir Hegelio interpretacijoje. Kojève, *Outline of a Phenomenology of Right*, 205-209 ir Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, 40.

¹⁶⁵ Kojève, *Outline of a Phenomenology of Right*, 181-183.

¹⁶⁶ Ten pat, 79-94.

¹⁶⁷ Ten pat, 137-142.

¹⁶⁸ Ten pat, 156-157.

sunykimą šių federacijų viduje, bet ir apskritai valstybės išnykimą pasaulyje¹⁶⁹. Taigi, A. Kojève politiškumas yra istorinis ir baigtinis fenomenas, kuris išnyksta su Dievo pašalinimu ir ateizmo pergale prieš teizmą.

Skirtingai nei L. Strauss, A. Kojève savo politinėje teorijoje ne tik politiškumą supranta ne kaip prigimties kultivavimą, o prigimties įveikimą, tuo tarpu šią savo antropologiją teoriją grįsdamas ateizmu. Viena vertus, galime teigti A. Kojève svarstydamas politiškumą žmogų suvokia kaip visumą – tiek kaip buvojantį šiapus, tiek duotą sau kaip ir buvojantį anapus. Iš kitos pusės, ateizmo kaip poleminės sąvokos analizė parodė, jog mirties faktas žmogui atveria klausimą apie Dievą, kuris turi du lygiaverčius atsakymus. Kitaip tariant, A. Kojève laisvo ir istorinio individo samprata, kuri sąlygoja politiškumo ir Dievo pabaigą, tėra hipotezė, neišvesta iš proto ir prigimties, todėl turėtų egzistuoti ir teistinė alternatyva A. Kojève politiškumo sampratai, tačiau kyla klausimas, koks paties C. Schmitt santykis su šia politiškumo kaip istorijos samprata.

Iš pirmo žvilgsnio atrodytų, kad ir C. Schmitt turėtų sutikti su tokiais A. Kojève prielaidomis ir išvadomis ir pripažinti politiškumo pabaigą, o kartu ir žmogiškumo, nes politiškumas egzistuoja tol, kol pasaulyje buvoja žmogiškas žmogus, o ne žmogus kaip gyvūnas. C. Schmitt susirašinėjimuose sutinka su A. Kojève pastebėjimu, kad „Mirtingas dievas“ – Valstybė – yra miręs, o likusi jos vietoje yra tik administracija: „tai, kad viskas yra baigta su „valstybe“ yra tiesa, mirtingas Dievas yra miręs ir nieko negalima dėl to padaryti, šiandienos modernus „žmogaus [vok. „Dasein“] gerovės“ administracinis aparatas nėra „valstybė“, Hegelio prasme nei „vyriausybė“, kuris „nebėra įgalus karui ir mirties bausmei“¹⁷⁰. Taigi atrodytų, politiškumas yra jau tapęs istorija, nes prancūzų filosofo Jaques Derrida teigimu, C. Schmitt politiškumo sampratos šerdyje yra moderni valstybė¹⁷¹, todėl svarbu suprasti, kaip C. Schmitt supranta modernią valstybę ir jos santykį su politiškumo likimu.

Pats C. Schmitt plėtoja „mirtingo Dievo“ mirties klausimą nagrinėdamas Th. Hobbes valstybės teoriją, kurią taip pat sieja su iš politinio pasaulio pasitraukusio Dievo argumentu. C. Schmitt Hobbes Leviataną apibūdina kaip „kombinaciją tarp dievo ir žmogaus, gyvūno ir mašinos“, kuri yra „mirtingas dievas, kuris turi žmogui atnešti taiką ir saugumą“, kuris be dieviškosios sankcijos reikalaujantis visiško paklusimo jam¹⁷². Nors C. Schmitt teigia, kad suverenas perimdamas sprendimo teisę dėl stebuklo pripažinimo sujungia religiją ir politiką į visumą, tačiau pastebi du esminius vidinius prieštaravimus, kurie pasmerkia hobsiškąją valstybę nesėkmei. C. Schmitt teigia,

¹⁶⁹ Ten pat, 319-327.

¹⁷⁰ Kojève, „Alexandre Kojève–Carl Schmitt Correspondence and Alexandre Kojève, “Colonialism from a European Perspective”, 101-102.

¹⁷¹ Jaques Derrida, *Politics of Friendship*. London and New York: Verso, 2006, 120-122.

¹⁷² Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, Westport and London: Greenwood Press, 1996, 51.

kad Th. Hobbes valstybės samprata įsigalėjo įveikdama luomus ir Bažnyčią, tačiau šio įsigalėjimo kaina buvo atsiradusi skirtis tarp viešo tikėjimo išpažinimo, kurio reikalauja suverenas, ir privataus individo vidinės tikėjimo laisvės¹⁷³. C. Schmitt tyrinėjo H. Meier teigimu, tokia valstybė yra trapi ir pasmerkta žlugti, nes ji neapima žmogaus kaip visumos, todėl šis mirtingas Dievas iš principo nėra visagalis ir negali įvykdyti savo tikslo¹⁷⁴. C. Schmitt šį teologinių klausimų patraukimą iš politikos srities laiko esminiu pokyčiu Vakaruose, nuo kurio prasidėjo depolitizacijos ir politikos neutralizacijos procesas¹⁷⁵.

Kitas C. Schmitt argumentas, kodėl „mirtingas Dievas“ yra pasmerktas nesėkmei, yra tai, kad moderni valstybė remiasi ta pačia ateistine prielaida, kurią išskleidė A. Kojève, jog istorija vyksta vien žmogaus pastangomis, todėl ją gali sunaikinti karas ir revoliucija¹⁷⁶. C. Schmitt teigimu, Th. Hobbes valstybės pagrindas dekartiška mechaninio ir dirbtinio žmogaus samprata, o pagrindinė šios machaninės valstybės paskirtinis policinė – užtikrinti taiką ir saugumą (C. Schmitt teigimu net pats Leviatano simbolis yra pasirinktas kaip rodantis neutralumą – be draugų ir priešų)¹⁷⁷. Nors moderni valstybė – pirmasis techninio amžiaus produktas – kuriasi iš žmonių mirties baimės, sukurdama naują galią, kuri peržengia paskirtus individus, tačiau Leviatanas nėra naujo Dievo sukūrimas. Anot C. Schmitt taip yra todėl, kad valstybė yra visagalė ne metafiziškai, o tik juridškai, nes remiasi vien tik žmogaus pastangomis: „jos medžiaga ir kūrėjas, *materia* ir *artifex*, mašina ir inžinierius yra vienas ir tas pats žmogus“¹⁷⁸. Taigi, tokia valstybė nėra visagalė, todėl ne tik negali aprėpti žmogaus kai visumos, bet ir būtinai užtikrinti taikos ir saugumo, nes yra vien tik žmogaus pastangų rezultatas.

Politiškumo išnykimą kartu su Dievo paneigimu galėtume išvelgti ir C. Schmitt politinėje teologijoje, jei ją suprasime kaip vien teisės sąvokų sociologiją. C. Schmitt teigimu, „Visos valstybės sąvokos yra teologinės sąvokos. Ne vien dėl savo istorinės raidos, dėl to, kad jos buvo perkeltos į valstybės teoriją visagaliam Dievui, pavyzdžiui, tapus visagaliu įstatymų leidėju, bet ir dėl savo sisteminės struktūros, kurią būtina pažinti norint sociologiškai nagrinėti šias sąvokas“¹⁷⁹. Toks požiūris vadinamas politine teologija, nes remiasi prielaida, jog teologinis žvilgsnis mums atveria totalų žvilgsnį į žmogaus egzistenciją. C. Schmitt mąstymui įtaką daręs¹⁸⁰ ispanų kontr-revoliucionierių mąstytojas Juan

¹⁷³ Ten pat, 56-59.

¹⁷⁴ Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy*, 112-114.

¹⁷⁵ Carl Schmitt, „The Age of Neutralizations and Depoliticizations“, Kn. *The Concept of the Political*. Chicago. University of Chicago Press, 2008, 89-90.

¹⁷⁶ Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, 100.

¹⁷⁷ Ten pat, 91-94.

¹⁷⁸ Ten pat, 97-98.

¹⁷⁹ Carl Schmitt, *Politinė teologija. Politinė teologija II*. Vilnius: Versus Aureus, 2013, 56.

¹⁸⁰ Linas Jokubaitis, „Carlo Schmitto politinės teologijos statuso problema.“ *Problemos* 84, no. 84, 2013, 107-108, Schmitt, *Politinė teologija. Politinė teologija II*, 57, 70-81.

Donoso Cortes teigia, kad teologija nagrinėdama Dievo klausimą aprėpia visumą („Teologija, kaip mokslas apie Dievą, yra vandenynas, talpinantis ir apimantis visus mokslus, kaip ir dievas talpina ir apima visus dalykus.“¹⁸¹), todėl „kiekviena politinė ir socialinė tiesa būtinai tampa ir teologine tiesa“¹⁸². Dar daugiau, J. D. Cortes teigimu, tiek teizmas, tiek ir ateizmas yra teologinės sistemos: „Tas, kuris eina prieš Dievą karštingai šaukdamas: „Bjauriuosi Tavimi, Tu neegzistuoji“, išreiškia teologijos sistemą lygiai taip, kaip tas, kuris kelia į Jį sugrubusią širdį sakydamas: „Viešpatie, tu neegzistuoji“¹⁸³. Dėl šios priežasties tiek politinė teologijos, kaip ir politiškumo sąvokomis siekiama aprėpti visą žmogaus egzistenciją kaip visumą.

Šis teologijos totalumas sudaro C. Schmitt prielaidas išvystyti tai, ką jis vadina „teisinių sąvokų sociologija“, kuri remiasi prielaida, jog „metafizinis pasaulio paveikslas, kurį sudaro tam tikra epocha, yra tos pačios struktūros kaip ir tas, kuris jai savaime peršasi kaip politinės organizacijos forma“¹⁸⁴. Taigi politinė teologija, suprasta kaip sociologinis projektas, rodo, kad turėtume teizmo ir ateizmo klausimą tiesiogiai sieti su politinėmis sąvokomis, todėl ateizmo įsigalėjimas mūsų epochoje reiškia, jog gyvename politinėje būklėje be suvereno ir valstybė („mirtingo Dievo“)¹⁸⁵, o todėl ir be politikos supratimo bei politiškumo, kuriam būtinas autoritetingas suvereno sprendimas dėl draugo ir priešų perskyros. „Politinėje teologijoje II“ C. Schmitt aiškiai susieja politinės teologijos projektą kartu su draugo ir priešų perskyra, „privalu dar užsiminti apie politikos ir Politinės teologijos kriterijų – draugo ir priešų perskyrą“¹⁸⁶). Tuo tarpu deteologizaciją jam reiškia priešų ir draugo perskyros išnykimą „jau vien žmogiškoje tikrovėje“: „Deteologizacijoje slypi depolitizacija ta prasme, kad pasaulis liaujasi būti „politomorfinis“. Sykiu draugas ir priešas liaujasi buvęs politiškumo kriterijumi“¹⁸⁷. Visgi esminiu klausimu išlieka, ar tikrai C. Schmitt mano, kad politiškumas ir Dievas mirė.

Politiškumas kaip dieviškumas

Jeigu vadovausimės teisės sąvokų sociologijos principais, turėtume prieiti prie išvados, jog politiškumas ir politinė teologija baigėsi. Visgi C. Schmitt laiškuose A. Kojėve teigia, jog „jis nemato Žemės, kad ir kokia maža ji bebūtų, kaip vieningo planuojančio vieneto“, bei tiki, jog pliuralizmo ir

¹⁸¹ Juan Donoso Cortes, *Esė apie katalikybę, liberalizmą ir socializmą*. Vilnius: Valstybingumo studijų centras, 2019, 54.

¹⁸² Ten pat, 56.

¹⁸³ Ten pat, 56.

¹⁸⁴ Schmitt, *Politinė teologija. Politinė teologija II*, 61-64.

¹⁸⁵ Claude Lefort tokią demokratiją įvardina kaip tuščia vieta, likusią pašalinus monarchą ir Dievą iš politikos, kai visas politinis gyvenimas skleidžiasi imanensijoje, o totalitarizmas tėra mėginimas žmogaus pastangomis atkurti transcendencijos iliuziją, tačiau politinės vienybės negalima sukurti, nes totalitarizmo priešas nėra transcendencijoje, o išlieka šiapusybėje. Claude Lefort, *Democracy and political theory*. Vol. 225. Cambridge: Polity Press, 1988, 9-21 ir Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. Cambridge Massachusetts: The MIT Press, 1986, 296-305.

¹⁸⁶ Schmitt, *Politinė teologija. Politinė teologija II*, 172.

¹⁸⁷ Ten pat, 174-175.

priešiškumo galimybė iš principo neužgnaužiama, o tuometinė Šaltojo karo konfrontacija tarp Rytų ir Vakarų nėra paskutinė kova dėl universalios vienybės¹⁸⁸. Dar daugiau, C. Schmitt veikale „Politinė teologija II“ teigia, jog „kertinis klausimas žvelgiant iš politikos perspektyvos, susijęs su egzistavimu prieš, kurio realią galimybę aš išvelgiu ir galutinai deteologizuotame jo veidrodiniame atvaizde“¹⁸⁹. Taip pat C. Schmitt savo esė teigia, kad nors ir bandymai neutralizuoti politiką atvedė prie technologijų amžiaus, tačiau tai nereiškia politikos ir politiškumo pabaigos, bet tik visiškai neutralius įrankius politiškumui reikštis¹⁹⁰. Nors C. Schmitt kalba apie valstybės mirtį¹⁹¹, tačiau būtent ji yra viena iš šios deteologizacijos ir neutralizacijos tendencijų nešėjų Vakaruose¹⁹². Taigi galime teigti, kad politiškumas C. Schmitt yra daug giliau nei moderni valstybė, kuri suprantama kaip vien tik žmogiškųjų pastangų rezultatas, nes jis negali aprėpti ne tik žmogaus, bet ir žmogiškosios egzistencijos visumos, kurioje klausimas apie anapusybę yra duotas mirties patirtyje.

Jeigu suprastume politinės teologijos projektą vien kaip sociologinį, tada egzistuoja fundamentalus prieštaravimas tarp šio projekto, kuris politiką susieja su besikeičiančiais teologiniais vaizdiniais, ir politiškumo, kuris suprantamas kaip neišvengiamas žmogaus likimas, tad kyla klausimas, kuo galime pagrįsti šį neišvengiamumą bei jo santykį su teologija. Visų pirma, L. Jokubaitis, nagrinėjęs C. Schmitt politinės teologijos statuso problemą, tvirtina, kad sociologijos terminas buvo pasirinktas atsitiktinai, nes savo sociologijos kritikoje jis kritikuoja mokslinę neutralią poziciją kaip negebančią suprasti politiškumo ir teologijos esmės, tuo tarpu C. Schmitt svarstymai apie „teisės sąvokų sociologiją“ yra bandymas parodyti, kaip teisė priklauso nuo neteisinių prielaidų¹⁹³. Visų antra, H. Meier išskiria bent dvi skirtingas politinės teologijos pritaikymo galimybes – kaip tyrimų lauką apie politikos ir teologijos santykį arba bandymą apginti Dievą ir valstybę (kuri remiasi „Politinė teologija II“ ir Carl Schmitt ir Hans Blumenberg polemika)¹⁹⁴. Kitaip tariant, į C. Schmitt politinės teologijos ir politiškumo projektą galime žiūrėti kaip bandymą pagrįsti Dievo ir politiškumo neišvengiamą sąsają, o tai reiškia ir polemiką su ateistine politiškumo samprata, kurią išplėtojo A. Kojève.

¹⁸⁸ Kojève, „Alexandre Kojève–Carl Schmitt Correspondence and Alexandre Kojève, “Colonialism from a European Perspective”, 102.

¹⁸⁹ Schmitt, *Politinė teologija. Politinė teologija II*, 178.

¹⁹⁰ Schmitt, „The Age of Neutralizations and Depoliticizations“, 89-96.

¹⁹¹ Ernst Jünger nihilizmą Vakaruose pirmiausia sieja su absoliutum išstūmimu, o jam tai visų pirma krikščioniškos vertybių hierarchijos atsisakymas, o tai reiškia ir ateizmą. Taip pat kaip ir C. Schmitt, E. Jünger Leviatanas yra nihilistinis (ateistinis) projektas, kuris siejamas pasaulio automatizacija ir mechanizacija. E. Jünger teigimu, Leviatano žlugimo ženklai rodo, jog Vakaraipradedu vadotis iš nihilizmo. Ernst Jünger, „Across the Line“, Kn. Martin Heidegger, Ernst Jünger, *Correspondence 1949–1975*. London, New York: Rowman & Littlefield, 2016, 74, 93-95.

¹⁹² Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy*, 124.

¹⁹³ Linas Jokubaitis, „Carlo Schmitt politinės teologijos statuso problema“, 100-103.

¹⁹⁴ Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy*, 200-201.

H. Meier teigimu, C. Schmitt politiškumas nėra tiesiog beprasmis žudymas, tačiau nurodo į fundamentalų politinį klausimą, kaip žmogui reikia gyventi, nes žmogui reikia politinių žinių, kaip teisingai padaryti skirtį tarp draugo ir priešo¹⁹⁵. Anot paties L. Strauss, egzistuoja du alternatyvūs politinių žinių šaltiniai, kurie siekia atrasti galutinius atsakymus, pretenduojančius į tiesą, tačiau nei jų sintezė, nei galutinis atsakymas, kuris šaltinis yra tikroji tiesa, nėra įmanomas – tai filosofija ir teologija (Apreiškimas): „Nėra fundamentalesnės alternatyvos negu šitas žmogiškasis vadovavimas ar dieviškasis vadovavimas“¹⁹⁶. Leo Strauss teigimu, filosofija yra radikali politinio gyvenimo atžvilgiu, nes, siekdama pakeisti nuomones apie visų dalykų pradmenis žiniomis, filosofija yra trans-sociali, trans-religinė ir trans-morali, kai tuo tarpu politinis ir socialinis gyvenimas yra ne žinojimo ir tiesos paieškos, o nuomonių bei sprendimų sritis. Tuo tarpu sprendimai dėl mirties ir gyvybės negali laukti racionalių svarstymų prieitų išvadų taip suspendavus bet kokią veikimą¹⁹⁷. Tokiu atveju filosofinis mąstymas, prasidedantis nuo abejonės autoritetu ir netgi laisve nuo autoriteto, yra priešingas praktiniam politiniam gyvenimui, kuris reikalauja pasitikėjimo autoritetingu sprendimu ir sprendimus priimančia politine valdžia¹⁹⁸. Tuo tarpu teologija, nors ir yra tiesos žinojimas, tačiau nereikalauja protu pačiam pasiekti šią tiesą, tačiau liepia žmogui gyventi šia tiesa ir jai paklusti, o ne gyventi pagal prigimtį, kuri kartais gali būti suvokiama kaip nuodėminga (filosofai, anot L. Strauss, yra akli nuodėmei ir jos galiai)¹⁹⁹. L. Strauss C. Schmitt politiškumo analizėje visiškai ignoruoja šią teologijos galimybę, nors pats C. Schmitt pastarajame savo veikale tiesiogiai teigė, jog egzistuoja struktūrinis panašumas tarp politiškumo ir politinės teologijos.

Taip pat egzistuoja struktūrinė sąsaja tarp politiškumo ir politinėje teologijos, kurioje suverena, apibrėžė kaip tą, „kuris priima sprendimą išimties padėties atveju“²⁰⁰, tuo tarpu teigdamas, jog „išimties padėtis jurisprudencijai turi analogišką reikšmę kaip stebuklas jurisprudencijoje“²⁰¹. To paties L. Strauss teigimu, galime prilyginti stebuklą ir pačiam Apreiškimui, nes, jo nuomone, Baruch Spinoza buvo teisus, jog stebuklo atmetimas yra tapatus ir paties Apreiškimo paneigimui²⁰². Dėl šios sąsajos tarp politiškumo ir Apreiškimo, remiantis tuo pačiu B. Spinoza, L. Strauss nėra teisus ir lygindamas politiškumą su prigimtinė būkle, nes prigimtinėje būklė nėra suderinama su Apreiškimu: „Niekas iš prigimties nežino, kad privalo paklusti Dievui [...]; prigimtine būklę reikia matyti be jokio tikėjimo, be įstatymo ir todėl be nuodėmės ir neteisybės“²⁰³. Tuo tarpu C. Schmitt

¹⁹⁵ Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy*, 26-27.

¹⁹⁶ Strauss, *Prigimtinė teisė ir istorija*, 92-94.

¹⁹⁷ Strauss, *What is political philosophy? And other studies*, 146-147.

¹⁹⁸ Strauss, *Prigimtinė teisė ir istorija*, 102-103.

¹⁹⁹ Strauss, „Reason and Revelation“, 148-149, 162

²⁰⁰ Schmitt, *Politinė teologija. Politinė teologija II*, 30.

²⁰¹ Ten pat, 56.

²⁰² Strauss, „Reason and Revelation“, 151-155

²⁰³ Baruch Spinoza, *Teologinis-politinis traktatas*. Vilnius: Jonas ir Jokūbas, 2017, 505.

priešpriešindamas ekonomizuotą ir technologizuotą modernią valstybę su visada išliekančia politiška Katalikų Bažnyčia teigia, jog yra vienas esminių politikos elementų yra tikėjimas, nes „jokia politika neįsivaizduojama be autoriteto, o autoritetas – be tikėjimo etoso“²⁰⁴. Taigi tikėjimo ir autoriteto klausimas tiesiogiai susijęs politiškumo esme, kurio nepasiseka pastebėti L. Strauss.

C. Schmitt teigimu, nėra jokios racionalaus tikslo, normos, socialinio idealo, kad ir koks jis teisingas bebūtų, kuriuo galėtume pagrįsti, kodėl vienas žmogus galėtų žudyti kitą²⁰⁵, todėl autoritetingam suvereno sprendimas turi remtis ne tiek politinės filosofijos, kiek politinės teologijos žiniomis. Dar daugiau, L. Strauss teigimu, teologija yra pranašesnė už filosofiją, nes filosofijos moraliniai reikalavimai nėra paremti dieviškuoju pažadu, todėl Abraomo ir Izaoko siužetas²⁰⁶ neturi analogų senovės Graikų pasaulyje, nes filosofas niekada nesutiktų vykdyti neracionalaus ir nei apsvaistytą sprendimo²⁰⁷. Netgi pozityvistas Auguste Comte pastebi, kad jokia karinė sistema negali nei atsirasti, nei išsilaikyti be teologijos ir religijos²⁰⁸. Taigi filosofija, kuri siekia viskuo fundamentaliai abejoti, negali pasiūlyti atsakymo gyvybės ir mirties akivaizdoje, todėl vienintelis politiškumo patikimas žinių šaltinis yra teologinės kilmės, kuris nereikalauja samprotavimo, o vien tik paklusimo dieviškajai tiesai.

Žudymo galimybės pateisinimas slypi teistinėje ir ateistinėje teologijoje, kurias abi aptaria A. Kojève savo darbuose, tačiau tik teistinė teologija nurodo į paklusnumą, kai tuo tarpu ateistinė vien tik į patį žmogų. Šio mąstytojo teigimu, ateistinė negatyvioji antropologija ne tik atsispiria nuo teistinės judėjų-krikščionių tradicijos, bet yra sekuliarizuota jos versija²⁰⁹. Teistai žmogų suvokia kaip kardinaliai besiskiriantį nuo gamtos, dėl to ne tik mąstantį, bet ir veikiantį, todėl ir laisvą bei autonomišką subjektą, kuris kuria save ir istorinį pasaulį, neigdamas savo nuodėmingą prigimtį ir gamtišką pasaulį (stebuklas taip pat rodo gamtos neigimą). Visgi A. Kojève pažymi, jog šis žmogus nėra tikras laisvas istorinis individas, nes būdamas nemirtingas priklauso transcendentiniam pasauliui, kurio idėja remdamasis keičia šiapusybę, todėl jis priklauso nuo Dievo, su kuriuo susitinka tik po mirties²¹⁰. Kitaip tariant, nors teistai mato žmogų laisvą nuo gamtos būtinybės ir veikiantį pasaulyje, bet nepripažįsta absoliučios žmogaus laisvės. A. Kojève parodo, jog tiek teistai, tiek

²⁰⁴ Schmitt, *Roman Catholicism and Political Form*, 16-17.

²⁰⁵ Schmitt, *The Concept of the Political*, 49

²⁰⁶ Panašios išvados prieina ir Søren Kierkegaard. Dievo reikalavimas Abramui paa ukoti savo sūnų Izaoką, rodo, jog reikalavimas žudyti negali būti išvedamas iš racionalaus proto ar įprastinės etikos principų, bet tik paklusimo Dievui ir tikėjimo. Antanas Andrijauskas, *Neklasikinės ir Postmodernistinės Filosofijos Metamorfozės*. Vilniaus Aukciono Biblioteka. 2010, 172.

²⁰⁷ Leo Strauss, „Progress or Return?“ Kn. Leo Strauss, *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*. Wayne State University Press, 1989, 280-281.

²⁰⁸ Evaldas Nekrašas, *Pozityvus protas: Jo raida ir įtaka modernybei ir postmodernybei*. Vilnius: Vilniaus Universiteto Leidykla, 2010, 92.

²⁰⁹ Kojève, „The Idea of Death in the Philosophy of Hegel.“, 154.

²¹⁰ Ten pat, 120-122.

ateistai į žmogų, keičiantį pasaulį neigdami savo prigimtį ir gamtiškumą, tačiau teistai ir ateistai mato skirtingus šios prigimties neigimo šaltinius. Kol teistai žmogaus laisvės prieš gamtą ir prigimtį šaltiniu laiko Dievą, ateistai siekia parodyti, kad pats žmogus yra savo laisvės šaltinis, bet jis tokiu tampa, tik jei save suvokia kaip absoliutų Niekį (angl. Nothingness) ir Neiginį (angl. Negations), turintį egzistenciją tik buvodamas šiapusybėje. Kaip parodė ateizmo, kaip poleminės sąvokos analizės, abejais atvejais žmogaus laisvė, o tai reiškia ir žmogiškumas, kyla iš žmogaus visada egzistuojančios galimybės laisvai apsispręsti dėl savo šiapusinio gyvenimo. Kol ateistas rizikuoja savo gyvybe iš gryo noro būti pats pripažintas Kitų aukščiausia vertybe, teistas siekia būti pripažintas Dievo kartu keisdamas politinį ir socialinį pasaulį²¹¹.

Kaip ir politiškumo fenomeną analizavęs L. Strauss, paklusimas yra svarbus tiek politinės bendruomenės nariui, kuris reikalui esant galėtų dėl politinių priežasčių aukoti savo gyvybę²¹², tiek ir santykyje su politiška prigimtaine būkle, kuriai reikėtų paklusti. Teologinio mąstymo taško įvedimas rodo, kad žmogus turi šiuo atveju paklusti ne gamtai ar prigimčiai, kuria siekiame gelbėti savo gyvybę, bet suvereno sprendimui, kuris prilygsta dieviškam įsikišimui į tvarką, teizmo atveju, arba žmogaus absoliučios laisvės manifestacijai, ateizmo atveju. Kadangi su žmogiškumu glaudžiai susijęs politiškumas grindžiamas žudymo galimybe, L. Strauss klysta suveddamas politiškumą į prigimtį ir prigimtinę būklę, nes žudymas dėl grynai politinių motyvų reikalauja laisvės ir savo gamtiškos prigimties įveikimo. Visgi teizmo atveju žmogus negali realizuoti savęs ir taip pabaigti istoriją šiapusybėje, skirtingai nuo ateisto.

Politiškumas, kuris grįstas suvereno sprendimu dėl kolektyvinio draugo ir priešo, būtinai remiasi į stebuklus darančio Dievo sampratą. Priešo reali galimybė būtinai nurodo į išimtinę padėties galimybę, kuri yra neišvengiamas žmogaus likimas. Žvelgiant iš politiškumo perspektyvos į politinę teologiją darosi aiškiau, jog C. Schmitt nėra neutralus skirtingų teologinių vaizdinių atžvilgiu, tačiau jis postuluoja mistinio Dievo sampratą arba jos galimybę, tokią taip pat neišvengiamą kaip ir politiškumas. Kadangi A. Kojève dieviškumas yra žmogaus pomirtinio gyvenimo klausimas, todėl mistinio Dievo samprata gali būti sutapatinta su dieviškumu, nes pomirtiniam gyvenimui reikalingas stebuklas – išimtis iš neišvengiamo ir būtino gamtos mirtingumo dėsnio. Dėl to kyla klausimas, kaip galėtume pademonstruoti tiek politiškumo, tiek dieviškumo galimybę, o tai reiškia, kad A. Kojève ateizmas ir istorijos pabaiga ne tik kad neatėjo, bet iš principo negali ateiti, nes egzistuoja teistinė politiškumo alternatyva.

²¹¹ Kojève, *Outline of a Phenomenology of Right*, 192.

²¹² Strauss, „Notes on Carl Schmitt, The Concept of the Political”, 106.

Vienas paties C. Schmitt argumentų, kodėl istorija negali pasiekti savo pabaigos, yra tikėjimas krikščioniškajame Apreiškime duotu katechonu, arba sulaikytoju, kuris atitolina ir neleidžia įvykti istorijos pabaigai (pasaulinės valstybės sekėjai kaip Antikristas), suvokiama yra kaip kova tarp Kristaus ir Antikristo, tačiau nėra aišku, kas pasaulio istorijoje šio sulaikytojo vaidmenį konkrečiai atlieka²¹³. Atrodo, kad pagrindinis C. Schmitt politiškumo ir politinės teologijos neišvengiamumo šaltinis yra būtent tikėjimas, jog tik Dievas, sukūręs šį pasaulį, gali jį ir sunaikinti²¹⁴. Be to, pat L. Strauss politinę teologiją apibūdina kaip „politinius mokymus, paremtus Dieviškuoju apreiskimu“²¹⁵. Dėl šių priežasčių galėtume šią dieviškumo galimybę pagrįsti tais pačiais L. Strauss argumentais, kuriais jis nurodė, jog negalima filosofija įveikti Apreiskimu paremtos teologijos. Anot L. Strauss, nors netikintysis galėtų pademonstruoti kaip Apreiskimas ir stebuklas tėra žmogaus iliuzija, kuri būdinga nemoksliniam mąstymui, nes įrodyti išimtį iš gamtos reikėtų turėti visą gamtos pažinimą, tačiau negalėtų įrodyti, kad ji neįmanoma, nes Apreiskimas remiasi tikėjimo, o ne proto tiesa²¹⁶. Kitaip tariant, netikintysis negali paneigti Apreiskimo, todėl kad Apreiskimas yra „brutum factum“, kuriam ne tik kad nereikia kitų papildomų įrodymų, bet jų iš principo negali būti, o tikintysis neturi jokie įrodymų pagrindo nei netikėti savo netikėjimui, nei paneigti kito tikėjimą²¹⁷. L. Strauss teigimu, vienintelis prasmingas būdas pabandyti paneigti tikėjimą mistinio Dievo samprata yra įrodyti, kad Dievo mistiškumas nesuderinamas su Dievo samprata. Visgi L. Strauss teigia, jog B. Spinozos mėginimas Dievą prilyginti idėjai, kuri mąstoma vien tik aiškiai ir ryškiai, yra pasmerkta žlugti, nes remiasi intuityvaus žinojimo prielaida, kurioje iš principo negali rasti Dievo, o tik gamtą. Be to, tokia spinoziška prieiga neaprepia ir visumos, ignoruodama tai, kas negali būti suprasdama aiškiai ir ryškiai²¹⁸. Papildant L. Strauss argumentą A. Kojève ateizmo analize, galime teigti, kad filosofas vadovaudamasis vien tik savo protu negali atrasti Dievo klausimo, kuris yra anapus žmogaus, buvojančio šiapusybjėje, o įrodyti, jog Dievo nėra, reiktų یشهi anapus proto galimybių ribų, todėl ir anapus filosofijos mąstymo prielaidų.

Visgi ateizmas, vedantis į politiškumo įveiką, nėra filosofija, bet lieka teologijos horizonte, nes absoliutus pasaulio ir žmogaus imanensijos postulavimas reikalauja išėjimo iš pasaulio ribų, kuris negali būti išvestas prigimtinio proto pastangomis. L. Strauss teigimu, ateizmas yra modernus post-krikščionybės fenomenas, todėl netikėjimas ir priešinamas tikėjimui²¹⁹. Dėl šios priežasties politiškumo neišvengiamumo pagrindimas atrodytų vien tik laikosi teistinio tikėjimo prielaidos,

²¹³ Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy*, 161-165.

²¹⁴ Ten pat, 192.

²¹⁵ Leo Strauss, „What Is Political Philosophy?“, 7.

²¹⁶ Strauss, „Reason and Revelation“, 150-153.

²¹⁷ Ten pat, 141-143.

²¹⁸ Ten pat, 153-155.

²¹⁹ Ten pat, 143.

kurios negalima paneigti proto pagalba. Dėl šių priežasčių galėtume tvirtinti, jog politiškumas yra nepaneigiamas todėl, kad neįmanoma paneigti mistinio Dievo, kai tuo tarpu paties A. Kojève ateizmu grįsta politinė teorija ignoroja teizmo ir ateizmo antinomiją ir nebando apsvarstyti tokios galimybės. Šį nenuoseklumą A. Kojève politiniuose darbuose galime akivaizdžiai matyti, kai šis politikos mąstytojas aptaria virsmą į ateizmą. Viena vertus, A. Kojève svarstydamas, kaip įvyksta perėjimas į ateizmą remiasi idealiu ir realiu lygmenimis. Idealusis lygis nurodo į buržuazinius Apšvietos intelektualus, kuriems turėjo pavykti įveikti teologiją savo mąstymu²²⁰. Tiek L. Strauss tikėjimo analizė, tiek paties A. Kojève ateizmo, kaip poleminės sąvokos, nagrinėjimas parodo, kad nei teizmo, nei ateizmo neįmanoma racionaliai nei įrodyti, nei paneigti. Anot A. Kojève, teizmo įveikimas idėjų plotmėje turi atsikartoti ir realybėje, todėl ateizmo realizavimui reikalingas veikimas. A. Kojève teigimu, Dievo įveika realybėje įvyko su buržuazine Prancūzijos revoliucija, kuri siekė įgyvendinti absoliutaus individo išsilaisvinimo idealus realybėje, rizikuodami savo gyvybe per Jakobinų terorą²²¹. A. Kojève laiškuose C. Schmitt teigia, Hegelis buvo teisingas, jog istorija pasibaigė su Napoleonu, o Antrasis pasaulinis karas neatnešė nieko naujo²²². Visgi sunku suprasti, kaip žmogiškasis veiksmas galėtų įveikti Dievą, ypač atsižvelgus į paties A. Kojève aptartus santykius tarp žmogaus ir Dievo kituose jo darbuose. Nagrinėdamas teisės fenomeną, kurį supranta kaip sąveiką tarp dviejų žmonių, kuriuose arbitro vaidmenį atlieka nešališkas ir nesuinteresuota šalis, ir įrodinėdamas, kodėl viena iš sąveikos šalių negali būti dieviška būtybė, teigia, jog tarp žmogaus ir Dievo nėra pilnavertės sąveikos, nes žmogus negali atsakyti į Dievo veikimą prieš jį, o vienintelis ryšys tarp Dievo ir žmogaus vyksta transcendentinėje plotmėje, pavyzdžiui, per maldą, bet ir šiuo atveju Dievas neprivalo jos išklaudyti²²³. Taip pat A. Kojève nagrinėdamas autoriteto sąvoką, teigia, kad Dievas atitinka absoliutaus autoriteto apibrėžimą, kuris reiškia, jog Dievas gali veikti kitų atžvilgiu, tačiau veikti prieš Dievą yra visiškai neįmanoma²²⁴. Kaip Ateizmo fenomeną nagrinėjęs A. Kojève teigia, kad ateizmo ir teizmo antinomijos negalima įveikti proto argumentais, bet vien tik smurtu, tačiau jokia politinė ir socialinė tvarka negali išsilaikyti vien tik smurtu, kaip nurodo A. Kojève, nagrinėdamas teisės fenomeną (kaip ir anksčiau minėta, taip pat ir C. Schmitt politika nėra tapati vien grynai galiui, o turi remtis autoritetu ir tikėjimu)²²⁵. Taigi, netgi paties A. Kojève kitų darbų pagrindu ateizmo įsigalėjimo tezė yra ne tik nenuosekli, bet ir nepagrįsta, o tai reiškia, kad tiek dieviškumas, tiek politiškumo baigtinumo A. Kojève nepasisekė įrodyti.

²²⁰ Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, 67-68.

²²¹ Ten pat, 68-69.

²²² Kojève, „Alexandre Kojève–Carl Schmitt Correspondence and Alexandre Kojève, “Colonialism from a European Perspective“, 97.

²²³ Kojève, *Outline of a Phenomenology of Right*, 47-48.

²²⁴ Alexandre Kojève, *The Notion of Authority: A Brief Presentation*. London and New York: Verso Books, 2014, 33-38.

²²⁵ Kojève, *Outline of a Phenomenology of Right*, 155-156.

Politiškumas kaip teizmo ir ateizmo antinomija

Nors galėtų pasirodyti, kad postuluojuojant teizmo galimybę kartu galime apginti ir politiškumo neišvengiamumo galimybę, tačiau tai neleidžia suvokti, kodėl ir ateistai turėtų paklusti politiškumo logikai. Be to, kodėl C. Schmitt gali tuo pačiu Prancūzijos revoliuciją kartu laikyti ir religišką, ir ateistinę tuo pat metu. Dar daugiau, kaip galėtume paaiškinti, kodėl anarchistą ir ateistą Bakuniną C. Schmitt pirmosios politinės teologijos dalies pačioje pabaigoje įvardina kaip „antiteologijos teologu“ ir „antidiktatūros diktatoriumi“²²⁶. Kitaip tariant, klausimas, su kuriuo susiduriame, yra ar įmanoma suderinti ateizmą su politiškumu. Nors L. Strauss savo komentare teigia, jog politiškumo samprata yra paremta polemika su liberalizmu, bet iš tiesų ji vyksta tarp teizmo ir ateizmo.

C. Schmitt tyrinėtojo H. Meier teigimu, C. Schmitt politinės teologijos projektas gimė kaip polemika su ateistu ir anarchistu Bakuninu, neigusiu politinę teologiją, kartu parodant neišvengiamą susipriešinimo galimybę išliekant teologijos ribose²²⁷. Pats C. Schmitt savo traktate „Romos Katalikybė ir Politinė Forma“ teigia, kad ne liberalizmas, o ateizmas yra didesnis pavojus ir priešas: „Visgi egzistuoja sprendimų, kurių Bažnyčia negali išvengti – toks tipas sprendimo, kuris turi būti priimtas šiandien, konkrečioje situacijoje, kiekvienoje kartoje. [...] Tame nuotoliniame susirėmime su Bakuninu Katalikų Bažnyčia ir Katalikų žmonijos supratimas atsistojo į Idėjos ir Vakarų Europos civilizacijos pusę, arčiau prie Mazzini negu rusų anarchisto ateistinio socializmo“²²⁸. Taigi, C. Schmitt priešprieša su ateizmu jam jau yra konkreti realybė, o šio mąstytojo teigimu, visos politinės sąvokos yra poleminės ir remiasi konkrečiais situacija²²⁹. Be to, C. Schmitt teigimu, visos dvasinės sąvokos remiasi dabartine būkle (Hegelio tezė), tačiau, skirtingai nei Hegeliui ir A. Kojève, pati dvasios sąvoką yra pliuralistinė, priklausanti nuo konkrečios politinės situacijos²³⁰. Kitaip tariant, konfliktas tarp teizmo ir ateizmo skleidžiasi kaip kylantis iš šiandieninės mūsų politinės situacijos, o sintezės šiuo klausimu pasiekti neįmanoma.

Žvelgiant iš A. Kojève, ateizmo, kaip poleminės sąvokos perspektyvos, draugo ir priešo neišvengiamumas gali būti struktūriškai pagrįstas teizmo ir ateizmo antinomija. Kaip pastebi C. Schmitt tyrinėtojas H. Meier, politiškumo totalumas reiškia, jog ne tik šiapusybė, bet ir anapusybė yra pasidalinusi tarp draugo ir priešo, paklusnumo ir nepaklusnumo, asociacijos ir disociacijos²³¹. A. Kojève „Ateizme“ aptarta neišvengiama teizmo ir ateizmo antinomija yra tai, kas kartu aprėpia

²²⁶ Schmitt, *Politinė teologija. Politinė teologija II*, 81.

²²⁷ Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy*, 201-203.

²²⁸ Schmitt, *Roman Catholicism and Political Form*, 38-39.

²²⁹ Schmitt, *The Concept of the Political*, 30.

²³⁰ Schmitt, „The Age of Neutralizations and Depoliticizations“, 85.

²³¹ Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy*, 189.

žmogaus ir anapusinio pasaulio neišvengiama ir neišsprendžiama ambivalentiškumą. Kitai tariant, ši antinomija implikuoja fundamentalų skirtumą tiek dėl žmogaus sampratos, tiek dėl anapusbės. Taip pat šis fundamentalus klausimas dėl dieviškumo yra totalus, nes yra esminis visam žmogaus gyvenimui ir paliečianti visas gyvenimo sritis. Visgi ši neišvengiama antinomija prasideda ne tiek nuo Apreiškimo galimybės svarstymų ir tikėjimo galimybės įrodymų, o nuo egzistencinio klausimo dėl anapusbės, kurią mums atveria mirties patirtis. Ši mirties patirtis ne tik atveria klausimą apie dieviškumą, bet ir glūdi politiškumo sąvokos centre, nes žudymo reali galimybė verčia atsakyti į fundamentalų klausimą apie žmogaus egzistenciją, kaip aš turiu gyventi.

Antinomijos ir priešybės yra paties C. Schmitt svarbi mąstymo dalis, kurios vienas tikslų pagrįsti neišvengiama draugo ir priešo skirties galimybę. „Politinėje teologijoje II“ C. Schmitt svarsto ambivalentišką sąvoką „stasis“, kuri reiškia tiek rmtį, tiek ir judėjimą. Jo teigimu, „jau ir pats gausių tokios priešpriešos pavyzdžių sudėjimas greta kits kito pateikia tikrą lobyną, leidžiantį pažinti politinius ir politinius teologinius argumentus.“²³² Taip pat C. Schmitt norėdamas pagrįsti neišvengiama draugo ir priešo perskyrą kalba apie gnostinį Dievo Kūrėjo ir Dievo Atpirkėjo dualizmą, „kurių santykis yra lyg koks pavojingas šaltasis karas, kurių priešiškumas gali būti intensyvesnis nei tas, kuris reiškiasi ir vyksta naiviai atvirame mūsų lauke“²³³. Taip pat C. Schmitt ir nagrinėdamas Katalikų Bažnyčią kaip politinę formą, ją įvardina kaip „*complexio oppositorum*“, kuri geba derinti įvairias prieštaras jų nepaversdama sintezėmis – Naujajį ir Senajį Testamentus, universalizmą ir nacionalizmą, įvairias politines sroves²³⁴. Visgi, anot C. Schmitt, ateizmo atžvelgiu Bažnyčia privalo priimti sprendimą dėl pusės, kurią ji turi palaikyti, todėl Pasaulinės valstybės siekėjai labiau atitinka Antikristo vaidmenį, kurio „šėtoniškas“ tikslas yra politiškumo panaikinimas²³⁵. Taigi ateizmas labiau ateizmui tinka ne Dievo, o Antikristo figūra.

Jau nagrinėdami A. Kojève politinę teoriją parodėme, jog ateizmu besiremianti politikos samprata veda link pasaulinės valstybės idėjos, o tai reiškia ir paties politiškumo atmetimą. C. Schmitt vienas labiausiai nerimą kėlęs reiškinys kaip tik buvo tendencija panaikinti politiškumą, o ši linija nuolat iškyla tiek nagrinėjant politiškumo sąvoką, tiek ir kituose darbuose, kritikuojančiuose politikos neutralizaciją ir technologizaciją. Nors C. Schmitt panašiai kaip A. Kojève teigia, jog pasaulinės valstybės negali būti, nes politinis pasaulis yra pliuriversinis, todėl kol yra valstybė, tol visada bus kita valstybė²³⁶. Kitai tariant pasaulinė valstybė yra pagal apibrėžimą oksimoronas, tačiau, skirtingai nei A. Kojève, valstybės pagrindą mato neišvengiamoje draugo ir priešo perskyroje. Taip pat

²³² Schmitt, *Politinė teologija. Politinė teologija II*, 174.

²³³ Ten pat, 175-176.

²³⁴ Schmitt, *Roman Catholicism and Political Form*, 3-8.

²³⁵ Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy*, 164-165.

²³⁶ Schmitt, *The Concept of the Political*, 53.

C. Schmitt teigimu, „patys baisiausi karai yra vykdomi dėl taikos, vieni baisiausių pavergimų dėl laisvės, o pats didžiausias nežmogiškumas dėl žmonijos“²³⁷ Kadangi C. Schmitt politiškumą sutapatino su žmogiškumo esme, todėl didžiausias nežmogiškumas yra siekis sunaikinti patį politiškumą. Šis priešiškusis politiškumui C. Schmitt politiškumo analizėje iškyla kaip pacifizmo tendencija, kuri gali potencialiai virsti politiškumo ir draugo bei priešo skirties pagrindu, tačiau šis karas, siekiantis panaikinti visus karus. Bus „paskutinis žmonijos karas“, „nejprastai intensyvus ir nežmogiškas“, o priešas bus „sumonstrintas“²³⁸. Visi trys C. Schmitt aukščiausio politiškumo atvejai pavyzdžiai – Napoleono Bonaparto ir vokiečių baronų, Lenino su buržua ir Vakarų kapitalistais bei Oliver Cromwell ir katalikiškos Ispanijos – nurodo ne tik tiesioginį šio priešiškusio ryšį su teologiniais vaizdiniais ir egzistencinį nesutarimą tarp skirtingų tikėjimų²³⁹, bet kartu susiję su Vakarų sekuliarizacijos procesais. Napoleonas Bonapartas ir Leninas atspindi atvirą ateizacijos procesą. Tuo tarpu O. Cromwell ir Ispanijos konfliktas irgi susijęs su ateizacijos procesu, nes Reformaciją C. Schmitt tiesiogiai sieja su sekuliarizacija.²⁴⁰ Visgi reikėtų priminti, kad politiškumas C. Schmitt nėra pats kariavimas, o kariavimo galimybė, todėl teistų ir ateistų priešprieša nereiškia, kad būtinai turėsime karą, tačiau jis visada bus reali galimybė. Kaip yra gerai pastebėjęs Jacques Derrida, nagrinėjęs C. Schmitt politiškumą, realios žudymo galimybės realizacija nėra jos aktualizacija, bet šios galimybės radikalizacija, kai tuo tarpu depolitizacijos tendencija žymi hiperbolę, jog kuo daugiau draugų turime ir kuo mažiau kariaujame, tuo turime daugiau priešiškusio, o karai būna intensyvesni, o sprendimai tampa vis daugiau lemiantys²⁴¹. Kadangi pats fundamentaliausias apsisprendimas yra tarp teizmo ir ateizmo, todėl šio konflikto galimybė yra ir pati lemtingiausia, nes jis vyksta dėl paties politiškumo. Kaip rodo A. Kojève, ateizmo, kaip poleminės sąvokos analizė, šio konflikto galimybės neįmanoma išvengti, todėl vienintelis galimas šios antinomijos sprendimas yra tik smurtas, nes negalima jokia sintezė tarp teizmo ir ateizmo, o proto argumentai negali pagelbėti. Netgi jeigu pavyktų nužudyti visus teistus ar ateistus, kol žmogus yra mirtinga būtybė, jam visada išlieka dvi alternatyvos atsakyti į Dievo klausimą.

²³⁷ Schmitt, „The Age of Neutralizations and Depoliticizations“, 95.

²³⁸ Schmitt, *The Concept of the Political*, 36.

²³⁹ Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy*, 58-60.

²⁴⁰ Ten pat, 128-129.

²⁴¹ Derrida, 124-133.

Išvados

1. Kojève nagrinėdamas ateizmo fenomeną sistemingai išplėtoja tai, ką ankstyvojoje modernybėje B. Pascal pradėjo nagrinėti kaip sielos nemirtingumo problemą, kurią siejo ne su spekuliatyviais filosofiniais ir teologiniais argumentais, o su žmogaus egzistencijos ir jo mirtingumo apmąstymu, kuris veda į Dievo egzistencijos klausimą, tačiau negali būti vienareikšmiai išspręstas žmogaus proto pastangomis. A. Kojève ateizmą apibūdina kaip poleminę sąvoką. Tiek teistui, tiek ir ateistui Dievo klausimas (kaip kažko radikaliai Kito nei pasaulis ir Aš) kyla iš žmogaus mirtingumo patirties, kuri leidžia žmogui, buvojančiam šiame pasaulyje, pasižiūrėti į save ir kaip buvojančią ir anapus. Kadangi mirtis yra suvokiama kaip iracionali ir substancinio turinio neturinti skirtis tarp šiapusybės ir anapusybės, todėl savaime ji nesuponuoja nei teizmo, nei ateizmo, bet tik Dievo egzistavimo galimybę, kurią ateistas neigia (pomirtinio gyvenimo neigimas ir absoliučios laisvės teigimas), o teistas tvirtina (pomirtinio gyvenimo teigimas ir dieviškumo apribota laisvė). Kol žmogus yra mirtingas, tol ateizmo ir teizmo polemika yra neišvengiama antinomija, kuri negali būti išspręsta racionaliai svarstant, o bendras sugyvenimas tarp teistų ir ateistų gali remtis tik neišvengiama prievarta, nes sintezė nėra galima.
2. Ateizmas kaip politinis fenomenas iškyla svarstant demokratijos revoliuciją, kuri reikalauja lygybės idėjos realizacijos ne tik šiapusybėje, bet ir anapusybėje. Vakarų politiniame mąstyme demokratijos, kaip ateizacijos, fenomeno iškilimą galime atpažinti ginče tarp Alexis de Tocqueville ir Hegelio, kuriame keliamas klausimas, ar įmanoma suderinti transcendentinio Dievo sampratą (Katalikybė) su demokratija. Nors A. de Tocqueville teigia, jog ne tik įmanoma suderinti, bet demokratijai reikalinga transcendentinio Dievo samprata, tačiau, nagrinėdamas religijos ir demokratijos santykį, nurodo, ne tik kad demokratizacija gali būti suprasta tik kaip religinė revoliucija (su ja iškyla naujas religinio ateisto tipas), bet ir tai, kad galiausiai visos religijos, įskaitant Katalikybę, privalo prisiderinti prie lygybės idėjos. Tuo tarpu Hegelis nuosekliai nurodo, jog demokratizacija neįmanoma be dvasinio lūžio, kuris žymi transcendentinio Dievo įveiką ir ateizmo įsigalėjimą. Taigi tiek A. de Tocqueville, tiek ir Hegeliui Dievas nepasirodo kaip radikaliai nuo manęs ir pasaulio besiskiriantis Kitas, todėl jų abi politikos sampratos ne tik rimčiau nesvarsto teizmo ir ateizmo antinomijos, bet ir yra ateistinės. Transcendentinio Dievo įveikos sąsaja su demokratija yra ypač svarbi šio darbo požiūriu, nes demokratija iškelia teizmo ir ateizmo polemiką kaip politinę problemą, kurios neįmanoma išspręsti proto pastangomis, o tik smurtu.
3. Nors L. Strauss savo komentare apie C. Schmitt politiškumą interpretuoja kaip polemiką su liberalia politikos filosofija dėl prigimtinės būklės statuso, tačiau tikroji polemika dėl politiškumo vyksta ne politikos filosofijos, o teologijos mąstymo perspektyvoje. Pirma,

politiškumas negali būti suvokiamas kaip prigimtinė būklė, nes politiškumas reikalauja autoritetingo suvereno sprendimo, o C.Schmitt dėl išimtinės padėties sprendžiančio suvereno samprata remiasi politinės teologijos prielaida, jog išimtis yra kaip stebuklas (Apreiškimas) teologijoje. Būtent dėl analogijos tarp sprendimo ir stebuklo negalima tapatinti politiškumo su prigimtinė būkle, nes prigimtinėje būklė yra be Dievo ir Apreiškimo. Antra, politiškumas pirmiausiai remiasi ne pesimistine filosofine antropologija, bet teologine, kuri nurodo į nuodėmės sužalotą prigimtį, kurios supratimo filosofai neturi. Trečia, politiškumas implikuoja realią žudymo galimybę, kuri reiškia žmogaus mirties baimės (prigimties) įveikimą, todėl L Strauss teiginys, jog politiškumas yra kultūros samprata, kuri nurodo prigimties kultivavimą, nėra teisingas. Ketvirta, politiškumas nėra tiesiog žudymas, bet ir implikuoja politines žinias apie teisingą prieš ir draugo skirtį, tačiau politinė teologija yra pranašesnė suteikiant šias žinias žmogui nei politinė filosofija, nes teologija aprėpia visą žmogaus egzistenciją (kaip ir politiškumas) – tiek šiapusybę, tiek anapusybę – bei gali geriau pagrįsti reikmę žudyti, nes filosofija yra kontempliatyvus gyvenimo būdas, o teologija reikalauja ne mąstymo, o paklusimo dieviškam sprendimui. Penkta, filosofija yra mąstymas apie prigimtį iš žmogaus, buvojančio šiapusybėje, perspektyvos, tuo tarpu politiškumas, implikuojantis realią mirties galimybę, atveria Dievo klausimą, kurio negalima atsakyti filosofiniu mąstymu, nes sprendimai dėl anapusybes negali būti pagrįsti proto argumentais.

4. Ateistinę politiškumo sampratą aptinkame nagrinėdami A. Kojève politikos teoriją, kurioje politiškumas yra suvokiamas kaip istorinis ir baigtinis fenomenas. A. Kojève vadovaujasi prielaida, jog žmogus yra laisvas istorinis individas, kuris realizuoja savo žmogiškumą neigdamas mirties baimę (prigimtį) ir siekdamas, jog jo absoliučios teisės būtų pripažintos Kito. A. Kojève valstybės gyvenimą tapatina su politiškumu, kuris sudaro prielaidą žmogiškumo realizavimui, tačiau politiškumas yra suvokiamas kaip esminė kliūtis, kurią reikia įveikti norint pasiekti istorijos tikslą – universalią ir homogenišką valstybę. Anot A. Kojève, istorija ir politiškumas pasibaigia tada, kai žmogus išsilaisvina iš amžinosios mirties baimės ir pradeda save suvokti kaip absoliučiai laisvą ir mirtingą individą, taip įveikdamas absoliutų Poną – Dievą.
5. Nors C. Schmitt santykis su politiškumo, kaip istoriškumo, samprata yra nevienareikšmis, visgi C. Schmitt politiškumas remiasi teistine prielaida, jog draugo ir priešų skirtis yra taip pat neišvengiama, kaip ir neįmanoma atmesti mistinio, stebuklus darančio Dievo sampratos. Nors iš teisės sąvokų sociologijos perspektyvos galėtume sakyti, jog Dievo išstūmimas teologijoje reikštų ir politiškumo pabaigą dėl epochos Dievo ir suvereno sąvokų struktūrinio tapatumo, tačiau C. Schmitt nėra neutralus teologijos atžvilgiu. Kadangi neišvengiama draugo ir priešų skirtis remiasi suvereno sprendimu dėl išimtinės padėties, todėl politiškumui būtina stebuklus darančio Dievo samprata (Apreiškimas). Politiškumo kaip dieviškumo principinę galimybę

galima pagrįsti tiek L. Strauss argumentu, jog Apreiškimas yra tikėjimo faktas (jo negalime nei patvirtinti, nei paneigti, kadangi Apreiškimas yra anapus prigimties ir filosofinio mąstymo prielaidų), tiek ir vidiniais A. Kojève politikos teorijos prieštaravimais (Dievas yra absoliutus autoritetas, kurio žmogus negali įveikti, o ateistinė politinė santvarka yra nestabili, nes teistų atžvilgiu ji visada smurtinė). Vis dėlto politiškumas kaip dieviškumas yra tik hipotezė, tačiau jos galimybė reiškia, jog A. Kojève nepavyko įrodyti politiškumo baigtinumo.

6. Ateizmo ir teizmo antinomija ne tik leidžia pagrįsti politiškumo neišvengiamumo galimybę, bet leidžia egzistenciškai pagrįsti politiškumo neišvengiamumą, todėl C. Schmitt politinę teologiją ir politiškumą galime suprasti ne kaip kritiką su liberalais, o su ateistais (pvz. su M. Bakuninu), kurie siekia sukurti pasaulinę valstybę ir panaikinti politiškumą. Kadangi tiek politinė teologija, tiek ir politiškumas nurodo į totalumą, todėl žmogaus gyvenimą tiek šiapusybėje, tiek anapusybėje galime suvokti kaip neišvengiamą susiskirstymą į draugus ir priešus. Paties C. Schmitt darbuose šis susiskaldymas anapusybėje yra kova tarp Dievo Kūrėjo ir Dievo Atpirkėjo, Kristaus ir Antikristo. Ateizmas kaip poleminė sąvoka nurodo neišvengiamą ir egzistencinę skirtį tiek tarp ateistinės ir teistinės žmogaus sampratų, tiek ir dichotominiu požiūriu į anapusybę, tiek ir tarp teistų ir ateistų. Kadangi teizmo ir ateizmo polemika yra antinomija, kuri negali būti išspręsta racionali argumentavimu, todėl ši fundamentaliausia egzistencinė priešprieša visada implikuoja smurtinės mirties galimybę, nes teizmo ir ateizmo polemikoje nei sintezės, nei vidurio taško negalima pasiekti. C. Schmitt terminais kalbant, ateizmą galėtume prilyginti ne tiek Dievo, kiek Antikristo figūrai, kurią C. Schmitt tapatina su tais, kurie siekia pasaulinės valstybės ir panaikinti politiškumą, nes A. Kojève politinės teorijos analizė parodė, kad siekis įveikti politiškumą kyla būtent iš ateistinės pasaulio sampratos.

Literatūros sąrašas

1. Arendt, Hannah, *Tarp praeities ir ateities*. Vilnius: Aidai, 1995.
2. Cortes, Juan Donoso, *Esė apie katalikybę, liberalizmą ir socializmą*. Vilnius: Valstybingumo studijų centras.
3. De Tocqueville, Alexis, *Democracy in America*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000.
4. De Tocqueville, Alexis, *The Old Regime and the Revolution*. New York: Harper and brothers, 1856.
5. Derrida, Jaques, *Politics of Friendship*. London and New York: Verso, 2006.
6. Geroulanos, Stefanos, *An Atheism that is Not Humanist Emerges in French Thought*. Stanford, California: Stanford University Press, 2010.
7. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *The Philosophy of History*, London: Dover, 1956.
8. Heidegger, Martin Ernst Jünger, *Correspondence 1949 – 1975*. London, New York: Rowman & Littlefield, 2016.
9. Hobbes, Thomas, *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
10. Jokubaitis, Linas, „Carlo Schmitto politinės teologijos statuso problema." *Problemos* 84, no. 84, 2013.
11. Jokubaitis, Linas, „Alexandre'o Kojève'o filosofinė evoliucija: nuo hėgelizmo į natūralizmą." *Athena*, no. 11. 2016.
12. Kojève, Alexandre, „Alexandre Kojève–Carl Schmitt Correspondence and Alexandre Kojève,“Colonialism from a European Perspective”, *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, Vol. 21, 2001.
13. Kojève, Alexandre, „The Idea of Death in the Philosophy of Hegel.“ *Interpretation: a journal of political philosophy*, 3/2,3, 1973.
14. Kojève, Alexandre, *Atheism*. New York: Columbia University Press, 2018.
15. Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947.
16. Kojève, Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1980.
17. Kojève, Alexandre, *Outline of a Phenomenology of Right*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.
18. Lefort, Claude *Democracy and Political Theory*. Vol. 225. Cambridge: Polity Press.
19. Lefort, Claude *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. Cambridge Massachusetts: The MIT Press.

20. Levin, Simon E. (sud.), *Games, Groups and the Global Good*, Springer: Dordrecht Heidelberg London New York, 2009.
21. Love, Jeff, *The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève*. New York: Columbia University Press, 2018.
22. Löwith, Karl, *Meaning in History*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1949.
23. McClure, „Christopher Scott, „Hell and Anxiety in Hobbes's Leviathan.“ *The Review of Politics*, 73, no. 1, 2011.
24. Meier, Heinrich, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, Harvey Lomox Chicago: Cambridge University Press, 2006.
25. Meier, Heinrich, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy*. University of Chicago Press, 2011.
26. Meier, Heinrich, *Theologico-Political Problem*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
27. Mouffe, Chantal, *On the political*. London and New York: Routledge, 2005.
28. Nekrašas, Evaldas, *Pozityvus protas: Jo raida ir įtaka modernybei ir postmodernybei*. Vilnius: Vilniaus Universiteto Leidykla, 2010.
29. Pascal, Blaise, *Mintys*. Kaunas: Hubris, 2020.
30. Ratzinger, Joseph, *Krikščionybės įvadas*. Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai, 1991.
31. Schmitt, Carl, *Hamlet or Hecuba: Irruption of Time into Play*. Corvallis: Plutarch Press, 2006.
32. Schmitt, Carl, *Political Romanticism*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1986.
33. Schmitt, Carl, *Politinė Teologija: Politinė Teologija II*. Vilnius: Versus Aureus, 2014
34. Schmitt, Carl, *Roman Catholicism and Political Form*, London: Greenwood Press, 1996.
35. Schmitt, Carl, *The Concept of the Political: Expanded edition*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
36. Schmitt, Carl, *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1988.
37. Schmitt, Carl, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, Westport and London: Greenwood Press, 1996.
38. Siedentop, Larry, *Tocqueville*. Vilnius: Pradai, 1999.
39. Strauss, Leo, „What is Political Philosophy?“ *The Journal of Politics* 19, no. 3, 1957.
40. Strauss, Leo, *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*. Wayne State University Press, 1989.
41. Strauss, Leo, *On Tyranny*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2000.
42. Strauss, Leo, *Prigimtinė teisė ir istorija*. Vilnius: Tyto alba, 2017.

SUMMARY

Title: *Is there an alternative to atheistic contemporary politics? (A)theistic political considerations of Alexandre Kojève and Carl Schmitt?*

The aim of this Master Thesis: to fulfill the ambition expressed in A. Kojève's manuscript "Atheism" to compare the manifestations of theism and atheism in the field of politics, based on C. Schmitt's perspective of political and political theology, while the theistic political alternative to atheism has not been developed in A. Kojève's political works.

Objectives: 1. To release A. Kojève's concept of atheism in the context of the Western thought; 2. To show the significance of the issue of atheism in Western political thought; 3. Justify why the political should be considered not in the context of nature but in the context of the antinomy between atheism and theism; 4. To analyze the relationship between antinomy of theism and atheism and the political.

Thesis: A. Kojève's antinomy of theism and atheism is a necessary element in the perception and interpretation of the political and politics.

In his study of the phenomenon of atheism, Kojève systematically develops what Pascal began to examine in early modernity as a problem of soul immortality, linked not to speculative philosophical and theological arguments but to reflection on human existence and mortality, which leads to the question of God's existence, but cannot be unequivocally resolved by the efforts of the human mind. A. Kojève describes atheism as a polemical concept. As long as man is mortal, the controversy between atheism and theism is an inevitable antinomy that cannot be resolved by rational consideration, and coexistence between theist and atheists can only be based on inevitable coercion because synthesis is impossible. In Western political thought, the rise of the phenomenon of democracy as atheism can be seen in the dispute between Alexis de Tocqueville and Hegel, which raises the question of whether it is possible to reconcile the concept of a transcendent God with democracy. The connection of the transcendent God's overcoming with democracy raises the controversy of theism and atheism as a political problem which cannot be solved by the efforts of the mind, but only by means of violence.

Although Leo Strauss in his commentary on Carl Schmitt interprets the political as a controversy with liberal political philosophy on the status of the natural state, the real controversy over politics takes

place not from the perspective of political philosophy but from the perspective of theological thinking. We find the atheistic concept of politics by examining A. Kojève's theory of politics, in which the political is perceived as a historical and finite phenomenon. According to A. Kojève, history and the political end when a person is freed from the fear of eternal death and begins to perceive himself as an absolutely free and mortal individual, thus overcoming the absolute Master - God. Although Schmitt's relationship with the concept of political as historicity is ambiguous, Schmitt's concept of the political is based on the assumption that the difference between friend and enemy is as inevitable as it is impossible to reject the concept of a mystical, miraculous God. However, the political as divinity is only a hypothesis, but its possibility means that A. Kojève failed to prove the completeness of the political. Moreover, the antinomy of atheism and theism bases existentially the inevitable possibility of political. Therefore, we can understand Schmitt's political theology and the political not as critique of liberalism but of atheist (e.g. M. Bakunin) who are seeking to attain the world state and abolish the political.