

Algirdas Degutis

„ATVIROS VISUOMENĖS“ SPĄSTAI

*Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Dabartinės filosofijos skyrius
Saltoniškių g. 58
LT-08105
El. paštas: dabart-filos@kfmi.lt*

Jau XIX amžiuje reiškėsi ta pažangiai mąstančių žmonių nuostata, kurią ironiškai nusakė Nietzsche: „Gėda būti laimingam: pasaulyje tiek daug vargo!“ O Dostojevskis kalbėjo apie „liberalą-idealistą – įsikūnijusį priekaištą savo tėvynei“. Šis humanistinis sentimentalizmas išlieka viešpataujančia Vakarų intelektualinio elito nuostata. Gali pasirodyti, ir paprastai taip manoma, jog ji tėra tradicinės moralės reikalavimų tąsa ir apibendrinimas. Juk tradicinė moralė reikalauja padėti artimajam, jeigu jis kenčia nepelnytus vargus: privalome padėti našlėms, netekusioms vyrų; vaikams, netekusiems motinų; seneliams, netekusiems vaikų ir vaikaičių. Tačiau tradicinis altruizmas tuo beveik ir baigiasi. Humanistinis sentimentalizmas tuo nesibaigia, jis nuo to net neprasideda. Tokia smulkmė, kaip atskirų našlių ar našlaičių ašaros, nesusilaukia jo dėmesio.

Liberalas-idealistas sielojasi ne dėl konkrečių žmonių vargų, jis veikiau piktinasi pasaulio tvarka, kuri vieniems leidžia džiaugtis malonumais, o kitus verčia kęsti skausmus. Postuluodamas prigimtine žmonių lygybę ir kartu reğėdamas jų nelygybę realiame gyvenime, jis piktinasi ir smerkia šią neteisingą pasaulio tvarką. Kur kiti mato nesėkmes arba nelaimes, jis įžvelgia skriaudas. Todėl pasaulį jis suvokia kaip padalytą į skriaudikus ir nuskriaustuosius,

į prispaudėjus ir prispaustuosius, o save įsivaizduoja kaip žmonijos sąžinės balsą, kaip kenčiančiųjų užtarėją, kaip teisingumo šauklį. Jis nori pakeisti pasaulį taip, kad jame neliktų skausmo ir vargo, kad prispaustieji atsitiestų, o prispaudėjai nusilenktų. Ši emancipacinį siekį jis kelia aukščiau už įprastą moralę, kuri taikstosi su esama tvarka. Tiksliau, šį siekį jis laiko aukštesnės moralės nuostata, kuria vadovaudamasis pats pakyla į moralės aukštumas.

Nors daugeliui tos aukštumos atrodo nepasiekiamos, pati ši nuostata atrodo nepriekaištingai kilni. Ji plačiai pripažįstama kaip aukščiausias siekis, pagal kurį gali būti matuojamas moralinio rūpinimosi tyrumo laipsnis. Tarus, kad nesirūpinimas kitais yra moralinė lyguma, moralinio pakilimo aukštį lemia to rūpinimosi intensyvumas ir aukojimosi kitiems mastas. Šiuo požiūriu svaiginančias aukštumas pasiekia Emanuelis Levinas. Jis teigia besąlygišką atsidavimą neapibrėžtam kitam kaip moralaus elgesio sąlygą ir kriterijų. Pasak Levino, turiu pakelti atsakomybės našta už kito padėtį – net nebūdamas jam niekuo išipareigojęs, net jo nepažindamas. Turiu būti slegiamas nepriimtoms atsakomybės, kuri „plyti už ribų to, ką galėjau ar ko negalėjau padaryti kitam, tarsi būčiau atsidavęs kitam žmogui dar iki būdamas atsidavęs sau pačiam“ (Levinas 1989: 83). Dar daugiau, pats „mano buvimas pasaulyje arba mano „vieta saulėje“, mano buvimas namuose, – ar tai nėra jau užėmimas erdvės, priklausančios kitam žmogui, kurį jau engiu, marinu badu arba išstumiu į trečiąjį pasaulį; ar tai nėra atstūmimo, atskyrimo, nutrėmimo, apnuoginimo, žudymo aktai?“ (Levinas 1989: 84). Levinas leidžia suprasti, jog doras žmogus yra tas, kuris jaučia kaltę dėl pačios savo būties pasaulyje.

Moraliniu įkarščiu nuo Levino neatsilieka Jacques'as Derrida. Ontologinę kaltę turi išpirkti teisingumas, kurį Derrida supranta kaip atsivėrimą Kitam. Tačiau šis atsivėrimas nėra atsivėrimas bet kuriam kitam. Bepigu atsiverti savo tėvams, vaikams, sutuoktiniui, bičiuliams, tautiečiams – savo artimiesiems. Tikrasis, moraliai vertingas atsivėrimas yra radikalus ir begalinis „svetingumas“ – atsivėrimas „tam, kuris nėra nei laukiamas, nei kviečiamas. Bet kuriam, atvykstančiam kaip absoliučiai svetimam lankytojui, naujam atvykėliui, neidentifikuojamam ir nenumatomam, žodžiu, visiškai kitam“ (Derrida 1999: 128–9). Ontologinės kaltės išpirkimas reikalauja didžiausios aukos – artimųjų ir savųjų išsižadėjimo vardan tolimų ir svetimų. Paprastam žmogui beveik neįmanoma užkopti į tokias moralės aukštumas, tad jam tenka nešti moralinės kaltės našta.

Derrida geidžia „begalinio teisingumo“ – tokios pasaulio padėties, kai niekas nebus atstumtas ar atskirtas, kai visi bus svetingai įtraukti į vieningą žmonijos šeimą. Kol ši padėtis nėra realizuota, dorą žmogų turi kankinti moralinė savigrauža. To reikalauja bendroji humanistinio sentimentalizmo nuostata. Šios nuostatos laikosi ir naujasis liberalizmas, įtakingiausia šiuolaikinė ideologija, kuriai atstovauja Johnas Rawlsas su „socialinio teisingumo“

konceptija. Mėginsime parodyti, jog nors „socialinis“ teisingumas yra nuosaikesnis už „bėgalinį“, jis rieda tais pačiais bėgiais į tą pačią galutinę stotį.

Transformacijos mastą, kurį patyrė liberalizmas, galima suvokti palyginus Adamo Smitho ir Rawlso teisingumo sampratas. Pasak Smitho, nors „visuomenės statinį puošia labdaros dorybės“, jos nėra to statinio pamatas. Tačiau yra viena dorybė – teisingumas – kurios nepaisymas tą statinį iškart sugriautų. Todėl už teisingumo pažeidimą asmuo turi būti baudžiamas, ir teisingumas turi būti įtvirtinamas jėga. Tiesa, ši dorybė nėra labai reikli: „Paprastas teisingumas daugeliu atveju yra tik negatyvi dorybė, ir mums tik draudžia skriausti kaimyną. Žmogus, kuris tik susilaiko nuo kėsintis į kaimyno asmenį, nuosavybę ar gerą vardą, žinoma, nėra itin nusipelnęs pozityvia prasme. Tačiau jis tenkina visus reikalavimus to, ką vadiname teisingumu... Dažnai galime patenkinti visus teisingumo reikalavimus ramiai sėdėdami ir nieko nedarydami“ (Smith 1976: 82).

Smithas čia nurodo skiriamąjį „paprasto“ teisingumo bruožą – negatyvų jo reikalavimų pobūdį. Asmuo besąlygiškai privalo tik susilaikyti nuo agresijos. Ir baudžiamas gali būti tik už agresiją – už kėsintis į kito žmogaus asmenį ar nuosavybę – bet ne už neveikimą, pavyzdžiui, – ne už nesirūpinimą tais, kuriems nėra kaip nors įsipareigojęs. Teisingumas nereikalauja ką nors atiduoti, o tik draudžia atimti. Todėl jį tenkindamas individas nieko nepraranda, nieko neaukoja. Smithas jokiū būdu neatmeta visų tų simpatinių santykių, kurie žmones sieja jų įvairiose bendruomenėse ir kurie reiškiasi praktiniais atjautos ar paramos veiksmais. Tiesą sakant, savo moralinį traktatą jis skiria daugiausia šių santykių analizei. Tačiau jis atmeta moralę, kuri iš asmens reikalauja besąlygiško rūpinimosi kitais: „Rūpinimasis visuotine visų protingų ir juslinių būtybių laime yra Dievo reikalas. Žmogui skirta daug kuklesnė užduotis, labiau atitinkanti jo silpnas galias ir supratimo ribotumą – rūpinimasis savo paties, savo šeimos, savo draugų, savo šalies laime“ (Smith 1976: 237). Natūralūs simpatijos ryšiai klostosi koncentriniais ratais aplink individą – tolydžio silpnėdami. Rūpinimasis svetimais apleidžiant, tarkime, savo vaikus, Smithui yra ne dorybė, bet yda. Todėl didžiausias nedorėlis Smithui būtų tas, kurį Derrida laikytų dorybės įsikūnijimu.

Toks yra „paprastas“ arba „prigimtinis“ teisingumas. Rawlso jis netenkina. Kodėl? Todėl, kad Smitho teisingumas taikstosi su tokiu išteklių pasiskirstymu, kurį nederamai veikia „moralės požiūriu atsitiktiniai“ gamtiniai bei socialiniai veiksniai (Rawls 1971: 72). Paprastą teisingumą turi papildyti „socialinis“ teisingumas, kuris individų laisvę (negatyvią teisę) siekti savojo gėrio sutvirtintų labiau apčiuopiama teise jį *realiai* pasiekti, atsveriant nederamą moraliai atsitiktinių veiksmų įtaką. Kitaip sakant, visuomenė turi kiekvienam parūpinti ne tik galimybę netrikdomai siekti savo tikslų (negatyvi teisė), bet ir realią galią juos pasiekti (pozityvi teisė) – negatyvias teises turi papildyti pozityvios teisės.

Pasvarstykime, ką duoda šis papildymas. Paprasto teisingumo paisymas – negatyvi susilaikymo nuo agresijos pareiga – individui neprimeta kaštų, nieko iš jo neatima, bet kiekvienam suteikia saugumo ir nepriklausomybės gėrybę. Negatyvios teisės nekonfliktuoja tarpusavyje – kiekvienas gali reikalauti tokių savo teisių pripažinimo nekonfliktuodamas su simetriniais kitų reikalavimais. Tačiau pozityvios (socialinės) teisės nėra tik individo teisės į kitų nesikišimą – jos reikalauja iš kitų aktyvių veiksmų, tad ir primeta jiems kaštus. Ir nors sakoma, kad socialinės teisės įpareigoja visuomenę kaip grupę, realiai tas pareigas ir jų kaštus tenka pakelti tam tikram visuomenės pogrūpiui. Kiekviena socialinė teisė numato pareigą, ir ją turi pakelti ne tie, kuriems ji skiriama, o kiti – niekuo dėti – žmonės. Jie yra niekuo dėti, nes ne jie patys prisiima tą pareigą, ji jiems užkraunama politinio sprendimo.

O kaip tada atrodo negatyvi šių žmonių teisė – jų teisė į kitų nesikišimą? Akivaizdu, kad ji turi būti ribojama. Antai jeigu kam nors suteikiama socialinė teisė į pragyvenimo minimumą, tai kai kurių kitų žmonių teisė į nesikišimą, teisė netrikdomai tvarkyti savo išteklius turi būti ribojama. Socialinės teisės neišvengiamai konfliktuoja su prigimtinėmis teisėmis ir jas neigia. Tiesą sakant, jos yra ne kas kita, kaip teisės į svetima. Pripažinti socialines teises reiškia neigti nuosavybės neliečiamumo principą kaip teisingumo pagrindą. Tad paprasto teisingumo papildymas socialinėmis teisėmis veda į teisinį prieštaravimą.

Kaip žinia, socializmas šį prieštaravimą sprendžia atmesdamas privačios nuosavybės instituciją. Naujasis liberalizmas nėra toks radikalus ir nuoseklus. Jis mėgina šias priešybes derinti. Rawlsas, šios taktikos teoretikas, postuluoja esminę visų žmonių lygybę ir todėl smerkia kaip moraliai nepelnytą jų ekonominę (ir iš jos išplaukiančią kitokią) nelygybę realiose visuomenėse. Nesiūlydamas vienu kirčiu įvesti gėrybių paskirstymo lygybę, jis konstruoja „skirtumo principą“, pagal kurį ta nelygybė būtų reguliuojama taip, kad pirmiausia tarnautų blogiausioje padėtyje esantiems žmonėms. Skirtumo principas esą išreiškia „sutarimą įgimtų gebėjimų įvairovę laikyti bendru turtu ir leisti laimingesniems juo naudotis tik taip, kad tai talkintų mažiau laimingiems“ (Rawls 1971: 179).¹ Atsakomybė už savo ekonominę padėtį turi būti nuimama nuo neturtingiausiųjų pečių ir perkeliama turtingesniems. Šią procedūrą cikliškai kartojant neturtėlių turėtų nelikti, t. y. Galiausiai visi turėtų atsidurti ekonominės lygybės situacijoje. Taigi naujasis liberalizmas pripažįsta socializmą kaip siekiamybę, bet kartu mėgina išliekančią nuosavybę naudoti kaip priemonę šiam tikslui pasiekti – žengia „trečiuoju keliu“.

¹ Kad gautų šį sutarimą, Rawlsas konstruoja visuomeninę sutartį, kurios dalyviai, atitverti nuo pasaulio „nežinojimo uždangos“, stebėtinai primena bepročius – jie nežino, nei kas jie yra, nei kur jie yra, nei kada jie gyvena.

Nepaisant šio „trečiojo kelio“ populiarumo, jame užprogramuota ydinga ir destruktvyvi dinamika. Visuomenė čia traktuojama kaip įkaitė, kuri gali išsipirkti tik gerindama savo žemutinio sluoksnio padėtį. Kurdamas pozityvias teises (gerovės teises) šalia nuosavybės neliečiamumo teisių, naujasis liberalizmas senąjį teisingumą supriešina su naujuoju socialiniu teisingumu. Šioje priešpriešoje senasis teisingumas verčiamas gintis ir trauktis. Pripažinus socialines teises, atveriamas kelias politinei invazijai į privačius santykius, nes šios teisės gali būti teikiamos tik ribojant savininkiškų santykių laisvę. Kokiam nors grupiniam interesui suteikus teisės statusą (pavyzdžiui, alksantiesiems suteikus teisę būti pamaitintiems), sukuriamos paskatos ir kitiems interesams siekti panašaus statuso – teikiančio galimybę pelnytis svertima sąskaita. Neišvengiamai prasideda įvairių interesų politinės grumtynės dėl skirtingų ir nesuderinamų socialinių teisių: kovotojai dėl vargšų teisės į riebesnį kąsnį susiduria su kovotojais dėl storulių teisės į liesesnį kąsnį. Šioje sumaištyje jau sunku pasakyti, kuri grupė laimi ir kuri pralaimi.

Tačiau galima teigti, jog kuo intensyvesnė tampa kova dėl socialinio teisingumo, tuo labiau degraduoja pats teisingumas – užuot buvęs taikios tvarkos garantu, jis pats virsta konfliktų šaltiniu. Taip pat galima teigti, jog daugiausia čia laimi politiniai verslininkai, naudojantys socialinio teisingumo šūkius kaip svertus savo politinei galiai stiprinti. Socialinių teisių pripažinimas ir jų eskalacija, į kurią demokratinėje santvarkoje verčiamas įsitraukti bet kuris politinis agentas, veda į tokią politinę sistemą, kurioje Leviatanas įgauna vis daugiau paternalistinių galių vis labiau infantiliškos visuomenės atžvilgiu. Socialiai susirūpinusi valstybė veikia visuomenę kaip narkotikas: kuo daugiau rūpesčio ji visuomenei skiria, tuo labiau tampa visuomenei reikalinga, tuo labiau visuomenė tampa priklausoma ir neįgali. Plečiantis globėjiškos valstybės galioms neišvengiamai atrofuojasi visuomenės galios.

Socialines teises mėginama teisinti įvairiausiai argumentais, pradedant utilitariniais visuomeninio naudingumo ir baigiant moraliniais altruizmo bei solidarumo argumentais. Nesunku parodyti, jog pastarieji yra logiškai prieštaringi. Kai altruizmas paverčiamas įstatymine vienu žmonių teise į kitų žmonių labdarą, jis ne tik žeidžia nuosavybės neliečiamumo principą, bet naikina pats save – prievartinis altruizmas yra toks pat oksimoronas kaip privaloma meilė. Socialinis teisingumas, nors jis visada skelbiamas kaip visuomenės solidarumo išraiška, iš tikrųjų griaua solidarumo ryšius, nes tokie ryšiai galimi tik savanoriškumo erdvėje. Uzurpuodamas šią būtinąją dorybių reiškimosi erdvę, socialinis teisingumas demoralizuoja visuomenę. Žadėdamas pakelti kiekvieną suklupusį jis griaua saviklio vą – pamatinę laisvo žmogaus dorybę. Juk kodėl man neklupti arba kodėl suklupus keltis, jeigu mane vis vien pakels? Skelbdamas tokius pažadus, socialinis teisingumas turi meluoti apie tai, kaip atsiranda turtinė nelygybė. Jis turi teigti, jog labiau pasiturinčių turtas

įgyjamas neteisingai ir nesąžiningai – apvagiant, engiant ar kaip nors kitaip išnaudojant mažiau pasiturinčius žmones. Jis taip pat turi nuvertinti dorybes, kurios žmones turtina (iniciatyvumas, kūrybiškumas, atkaklumas), ir kartu teisinti ydas, kurios žmones skurdina (apsileidimas, pavydas).

Reikalauti lygių ar lygesnių rezultatų ekonominėje ar moralinėje srityje reiškia reikalauti, kad labiau produktyvūs ar geriau besielgiantys žmonės būtų traktuojami *blogiau* nei nusipelno, o mažiau produktyvūs ar blogiau besielgiantys – *geriau* nei nusipelno. O tai reiškia reikalauti moralinės inversijos. Rawlsas kalba apie *gėrybių* perskirstymą blogesnėje padėtyje esančių žmonių naudai. O *blogybių* paskirstymas? Ar blogybių atveju nederėtų taip pat pasirūpinti jų *perskirstymu*? Jeigu faktinė gėrybių pasiskirstymo nelygybė yra moraliai atsitiktinė ir asmeniškai nepelnyta, tai ar padarytų blogybių (pavyzdžiui, nusikaltimų) ir kaltės pasiskirstymo nelygybė nėra taip pat moraliai atsitiktinė ir asmeniškai nepelnyta? Rawlso koncepcijos logika reikalauja ir šiuo atveju laikytis sulyginimo strategijos. Nusikaltėlis negali būti kaltas vienas pats. Jo nusikaltimas aiškintinas ir teisintinas kaip nepalankios aplinkos poveikio rezultatas, kaip kokios nors nuoskaudos išraiška, kaip atsakas į socialinę atskirtį. Toji nuoskauda turi būti suprasta, o socialinė atskirtis ištaisyta. Kaip beveik vienu metu su Rawlsu rašė Ramsey Clarkas, buvęs JAV teisingumo ministras: „Mūsų taikstymasis su sąlygomis, kurios gimdo antisocialinį elgesį, yra didžiausias mūsų nusikaltimas“ (Clark 1970: 43). Tad atsakomybė ir kaltė už nusikalstamą elgesį turi būti perskirstoma – bent iš dalies nuimama nuo pažeidėjų, perstumiami į jų socialinę aplinką, į platesnę visuomenę ir galiausiai suverčiama neprobleminiams žmonėms (tarp jų ir nusikaltėlių aukoms). Tiesą sakant, pagal šią viktimizacijos logiką, kuo drastiškesnė nuoskaudos išraiška, kuo baisesnis nusikaltimas, tuo ryškiau jis liudija socialinį neteisingumą – socialinę nusikaltėlio atskirtį ir visuomenės („sistemas“) kaltę dėl tokio elgesio. Kaltoje visuomenėje blogiausiai turi būti traktuojami geriausiai. Būtent ši moralinės inversijos logika yra toji, kurios galutinę išvadą skelbė garsusis himnas: „kas buvo nieks, tas taps viskuo“. Socialistas ir naujasis liberalas stovi toje pačioje slidžioje nuokalnėje – pirmasis jau jos apačioje, o pastarasis slysta iš aukščiau, dar kabindamas į buržuazinio padorumo likučius.

Moraliniai agnostikai dažnai griebiasi utilitarinio argumento: esą socialinis teisingumas – net jeigu jis neturi nieko bendra su teisingumu – yra naudingas visuomenei, nes padeda mažinti socialines įtampas ar net išvengti „socialinio sprogo“. Tokių argumentų autoriai nesuvokia, jog įtampas kelia ne pats nelygybės faktas, o egalitarizmo ideologija, skelbianti lygybę kaip teisingumo matą. Jie taip pat nesuvokia, jog kolektyvizuojant asmens atsakomybę už nesėkmes ar pražangas, sukuriama paskatų tęsti veiklą, vedančią į tas nesėkmes ar pražangas. Antai traktuojant nusikaltėlius kaip socialinės atskirties aukas, jiems suteikiamas akstinas jausmis teisiems ir darytis

ižūlesniems. Subsidijuojant vargšus ar bedarbius, faktiškai skatinamas tas gyvenimo būdas, kuris juos nustūmė į skurdą ir nedarbą. Ir apskritai, subsidijuojant ar kitaip remiant problemines grupes, nesąmoningai palaikomas ir skatinamas kaip tik tas veiklos ar gyvenimo būdas, kuriam pašalinti subsidija ar parama skiriama – veikia „nenumatyto skatinimo dėsnis“ (Murray 1984: 212). Kitaip sakant, socialinio teisingumo politikos padariniai prieštarauja jos skelbiamoms intencijoms, yra kontraproduktyvūs. Kadangi tokia politika remia esančius blogiausioje padėtyje, tai vykdoma sistemingai ir radikaliai ji visuomenę galiausiai nustumdo į lygybę skurde ir prievartoje. Tai liudija visų „pažangiausių“ XX amžiaus režimų istorija. Priešingai daugelio įsitikinimui, Vakarų visuomenės išliko santykinai laisvos ir klestinčios tik todėl, kad socialinio teisingumo idealas jose nebuvo nuosekliai įgyvendintas.

Socialinio neteisingumo ir viktimizacijos diskursas tapo *lingua franca* visiems „pažangiems“ mąstytojams ir emancipaciniams judėjimams – jis jiems faktiškai atstoja tradicinį moralinį diskursą. Pažymėtina, kad jų dėmesys vis labiau krypsta nuo tradicinių socialinio neteisingumo aukų, tokių kaip proletariatas, prie daug imlesnės „atskirtųjų“ („Kito“) kategorijos. Dėl jos imlumo į socialinio neteisingumo aukų sąrašą dabar įtraukiamos įvairia rūšės socialinės (ir globalinės) atskirties grupės, suteikiant joms „pažemintų“, „prispaustų“, „pažeidžiamų“, „silpnų“ būtybių statusą, kuris jas atleidžia nuo atsakomybės už savo padėtį ir leidžia tą atsakomybę perkelti likusiai visuomenės (pasaulio) daliai.² Iš šios tada reikalaujama ne tiek altruistinės paramos tokioms grupėms, kiek prisiimti ir išpirkti savo kaltę dėl jų padėties. Įsivyravus idėjai, jog dėl kai kurių žmonių atskirties ar pažemintos padėties galiausiai kalta jiems nepalanki socialinė aplinka, atsiveria beribė erdvė socialinių aukų dauginimuisi ir socialinės kaltės ekspansijai. Aukos, kaip žinia, yra nekaltos. Tad kalta gali būti tik likusioji visuomenė. Taip klostosi atskirtojo Kito kultas.

Dėl šio diskurso įtakos neatpažįstamai transformuojamos tokios pamatinės Vakarų kultūros sąvokos, kaip tolerancija ir atvirumas. Tolerancija, dar neseniai reiškusi tik pakantumą, susilaikymą nuo agresyvių veiksmų prieš tuos, kurių elgesiui nepritariama, dabar interpretuojama kaip pozityvi pareiga pripažinti, priimti ir savo gretas ir remti atskirties aukas. Atvirumas, kuris dar neseniai reiškė atvirumą kritikai ginant savo poziciją, dabar suprantamas kaip visų pozicijų lygiavertiškumo, tad ir pačios tiesos reliatyvumo pripažinimas. Atviros visuomenės idealu dabar laikoma visuomenė, kuri teikia vienodą vertę visoms vertybėms, visiems gyvenimo būdams ir kultūroms, kuri neturi arba netaiko jokių savo narių atrankos kriterijų.

Tik iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti, jog ši transformacija yra gėrybinė, kad ji nieko neatima, o tik duoda – leidžia „žydėti šimtui gėlių“. Norint visuo-

² Žr. Degutis 2006: 132–149.

menę padaryti tolerantišką ir atvirą naująja prasme, būtina pažaboti toleranciją ir atvirumą senąja prasme. Norint atverti duris atskirtam Kitam, reikia priverti duris jį atskyrusiam. Naujosios atviros visuomenės kūrimas reikalauja dvigubų standartų ir represinių priemonių. Kito įtraukimas į visuomenę gali vykti tik galiausiai pasitelkiant politinę prievartą. Ir išties, atskirtojo Kito kultą lydi represinė politinė praktika. Vakarų visuomenėse įstatymiškai diegiama „įvairovė“, vykdoma atskirtųjų protegavimo, jų „įtraukties“ politika – smerkiant ir kriminalizuojant kaip diskriminaciją, kaip nepakantumą arba kaip neapykantos kurstymą bet kokią abejonę proteguojamų grupių viktimizacijos faktų ir bet kokią, kad ir menkiausiųjų grupių kritiką. Vyrauja slogi politinio korektiškumo atmosfera, mums primenanti sovietų laikus, kai išsprūdęs netinkamas žodis galėjo kainuoti karjerą ir net laisvę. Proteguojamos grupės Vakaruose gaubiamos beveik šventumo aureole. Savo ruožtu, suvokdamos savo naują galią emancipacinės politikos kontekste, tokios grupės kelia visuomenei vis naujas pretenzijas ir svaidosi vis naujais kaltinimais. Tariamais jų engėjams leidžiama tik vis iš naujo pripažinti savo kaltę ir mokėti vis didesnę išpirką. Vardan naujosios tolerancijos netoleruojami jokie mėginimai socialinę diferenciaciją aiškinti kitais nei viktimizacijos diskurso terminais. Politinio korektiškumo mašina traiško net iškiliausius žmones.

Lawrence'as Summersas, Harvardo universiteto prezidentas, 2005 m. skaitė pranešimą, kuriame kėlė hipotezę, jog egzistuoja tam tikri įgimti vyrų ir moterų skirtumai, paaiškinantys, kodėl vyrams lengviau nei moterims padaryti karjerą tikslųjų mokslų srityse. Kai kurioms klausytojoms pareiškus griežtą protestą, kilo nacionalinio masto skandalas. Summersas galiausiai buvo priverstas atsistatydinti.³ Universiteto prezidente buvo paskirta moteris. Kitas pavyzdys: Jamesas Watsonas, vienas iš DNR struktūros atradėjų, Nobelio premijos laureatas, 2007 m. buvo pacituotas kaip teigiąs, jog Afrikos bėdas bent iš dalies lemia tai, kad juodaodžių intelektualiniai gebėjimai yra menkesni už baltaodžių. Kilo didžiulis skandalas,⁴ ir Watsonas galiausiai buvo atleistas iš garsios laboratorijos vadovo pareigų. Dar vienas pavyzdys. Garsiai prancūzų kino aktorei, Brigitte Bardot, keliami jau ketvirta byla dėl „rasinės neapykantos kurstymo“; jai gresia dviejų metų lygtinis kalinimas ir 15 000 eurų bauda už laišką prezidentui Sarkozy, kuriame ji skundžiasi dėl „Europos islamizacijos“.⁵

Summersui ir Watsonui nepadėjo net tai, kad kritikos spaudžiami jie viešai išsižadėjo savo teiginių. Kaip galima paaiškinti šiuos skandalus ir tokią

³ „Embattled President of Harvard to Step Down at End of Semester“, *The New York Times*, February 21, 2006.

⁴ „Fury at DNA pioneer's theory: Africans are less intelligent than Westerners“, *The Independent*, Wednesday, 17 October 2007.

⁵ „Bardot on trial for 'inciting racial hatred'“, *The Guardian*, Wednesday April 16, 2008. Stebėtina, kaip šiuo atveju islamą teismas tapatina su rase.

jų baigtį? Ar Summersas ir Watsonas nukentėjo dėl to, kad klydo, dėl to, kad kėlė nepagrįstas tezes? Bet ar skandalai būtų mažesni, jeigu jų tezės būtų labiau pagrįstos? Akivaizdu, jog tokiu atveju jie būtų dar didesni. Tai galima paaiškinti Summerso ir Watsono kritikams priskyrus tokią samprotavimo logiką: jų tezės *negali* būti teisingos ar pagrįstos, nes kiekvienas padorus žmogus *žino*, jog visi žmonės yra iš esmės (iš prigimties) lygūs, tad nei rasės, nei lytys negali būti diskriminuojamos intelektualinių gebėjimų pagrindu. Ši pamatinė liberalaus egalitarizmo prielaida yra beveik religinė jo dogma, ir būtent į ją atsitrenkė šiedu mokslo korifėjai. Abejojantieji šia dogma ne tik klysta, jie daro didžiausią ir neišperkama nuodėmę, šiuo atveju – „seksizmo“ (Summersas) ir „rasizmo“ (Watsonas) nuodėmę. Skiriamasis tokių nuodėmių bruožas yra tas, kad jos nusako kokį nors tradicinės vakarietiškos visuomenės uždarmo aspektą, kuris nėra suderinamas su pamatine egalitarizmo dogma ir todėl yra smerktinas kaip prietaras.

Naujojo egalitarizmo taikiklyje yra ne tik ir ne tiek ekonominė žmonių diferenciacija, kiek diferenciacija apskritai. Pamatiniai jo žodžiai yra „socialinė atskirtis“ (taisyтина realybė) ir „socialinė įtrauktis“ (siekiamybė), o kritikos objektas – tradicinė buržuazinė visuomenė („laisvojo pasaulio“ dalis šaltojo karo metais) su jos kultūrinio paveldu, papročiais bei moralės standartais – visuomenė, kuri leidžia vieniems kilti į socialines aukštumas, o kitus stumia žemyn arba išstumia į paribius, ir ne vien turto, bet įtakos, pripažinimo bei autoriteto parametrais. Tokia visuomenė egalitaristui nepriimtina. Faktinė žmonių nelygybė įvairiais parametrais jam yra ne kokių nors objektyvių veiksmų rezultatas, o įkaltis prieš esamą socialinę tvarką, liudijimas, jog „laisvoji“ visuomenė iš tikrųjų yra diskriminacinė ir represinė, neleidžianti kai kuriems žmonėms realizuoti savo potencialą. Šio įsitikinimo pagrindu imamasi politinių priemonių nelygybei įveikti arba sumažinti (pozityvioji diskriminacija, proteguojamų grupių kvotos organizacijose, mokymosi programų pertvarka tokioms grupėms palankesne linkme, „įžeidžiančių kalbų“ kriminalizavimas ir t. t.).

Laisvoji visuomenė išties nėra atvira jokia absoliučia prasme – individui joje keliama įvairių reikalavimų, kuriuos tenkindamas arba netenkindamas jis kyla arba smunka įvairiais pripažinimo bei vertinimo parametrais. Padėtis, kurią jis įgyja tokioje visuomenėje, yra daugiausia jo paties pastangų ir gebėjimų rezultatas – ne jo priklausomybės klanui, luomui, klasei ar kastai vedinys. Tuo ji skiriasi nuo feodalinės visuomenės. Laisvoje visuomenėje vyksta diskriminacija – būtent dėl to, kad jos piliečiai turi bendravimo/nebendravimo su kitais pasirinkimo laisvę. Individo laisvė diskriminuoti žmones – diferencijuotai traktuoti žmones, priklausomai nuo jų moralinių ar kitokių savybių, yra neatskiriama tokios visuomenės funkcionavimo sąlyga. Kiekvienas joje yra laisvas atsirinkti žmones bendravimui, atmetant besisiūlančius kitus. Tai

yra elementari laisvė, kuria mėgaujasi laisvi piliečiai – ar bent jau mėgavosi dar neseniai. Dėl emancipacinės ideologijos įtakos padėtis sparčiai keičiasi šios laisvės ribojimo ir naikinimo kryptimi. Žmonės vis labiau verčiami bendrauti su tais, su kuriais nebendratų laisvo pasirinkimo sąlygomis, ir jie vis atkakliau verčiami atsisakyti kriterijų, pagal kuriuos vertina ir atsirenka bendravimui kitus žmones. Vis labiau įsiviešpatauja privalomas atvirumas visiems.

Suteikdamas aukų statusą žmonėms, kurie laisvoje visuomenėje kaip nors diskriminuojami, ir versdamas tą visuomenę tapti vis labiau „tolerantiška“ ir „atvira“, liberalus egalitarizmas siekia atlikti kultūrinį ir moralinį perversmą, panašų į tą, kurį ekonominių santykių srityje turėjo atlikti marksistinė revoliucija. Tiesą sakant, žlugus ekonominės lygybės idealui, egalitaristinis įkarštis persikraustė į kitas sritis ir ten dabar atkakliai diegiama rasių, lyčių, seksualinių orientacijų, gyvenimo būdų, kultūrų ir religijų lygybė. Jeigu ekonominiai egalitaristai dar taikstydavosi su diferenciacija neekonominėse gyvenimo srityse, tai naujieji egalitaristai savo puolimą plečia būtent į tas sritis.⁶

Pakylėtoji egalitaristinė moralė („silpnieji visada teisūs“) atmeta tradicinę dorybių ir ydų hierarchiją kaip neteisėtą diskriminaciją. Vienintelė jos pripažįstama dorybė yra rusoistinis gailestingumas atskirtiesiems. Tačiau gailestingumas nėra dorybė tradicine prasme. Gailestingumas yra veikiau instinktas, savo pobūdžiu toks pat ekspansyvus ir neišrankus kaip godumas arba gašlumas. Švaistytis gailestingumu lengva ir malonu, nes jis nereikalauja gilintis į atskirtųjų atskirties priežastis, urmu juos amnestuoja ir leidžia juo besišvaistantiems kilti į įsivaizduojamas moralės aukštumas. Neatsitiktinai pasikinkydami būtent šį instinktą visų partijų politiniai verslininkai renka politinius taškus (pakanka prisiminti Clintono burtažodį „jaučiu jūsų skausmą“ arba Busho „gailestingąjį konservatizmą“). Nerinklus, neišrankus gailestingumas – o jis tik toks ir gali būti – lengvai išrašo moralinę indulgenciją savo globotiniams, nesuvokdamas, jog taip jis kuria tik didesnę gailestingumo paklausą.⁷

Jeigu tradicinė moralė tvardo mūsų instinktus bei impulsus, orientuoja juos į gėrį, daro atranką ir diskriminuoja, tai egalitarinė moralė būtent nediskriminavimą iškelia kaip aukščiausiąją vertybę. Užuoat raginusi mus tarnauti aukščiausioms vertybėms, ji mus ragina tarnauti diskriminuojamam „Kitam“, ir kuo labiau „kitoks“ yra tas Kitas, tuo didesnė moralinė vertė teikiama mūsų pastangoms. Todėl jai nėra blogų žmonių, nėra ir priešų: yra tik atstumti, nesuprasti, įskaudinti potencialūs draugai. Vadovaudamasis šia morale, šiuolaikinis liberalas atmeta kalbas apie blogį ir gėrį; jis pats nerausdamas gali kalbėti tik apie „blogį“ ir „gėrį“. Įprasti moraliniai vertinimai jam

⁶ Plačiau žr. mano „Multikultūralizmo inversijos“ kn. Degutis, A. 2007: 219–238.

⁷ „Ne vietoje reiškiamas atjauta žemina ir aukas, kurios tampa gailesčio objektai, ir jų tariamus geradarius, kurie atranda, jog lengviau užjausti bendrapiliečius nei reikalauti, kad jie laikytųsi beasmenių standartų, kuriems prilygdami pelnytų pagarbą“ (Lasch 1995: 105).

atrodo naivūs ir provincialūs, ir jie jam siejasi su diskriminacija – su neteisėtu ir nepagrindžiamu žmonių skirstymu į nelygiavertes grupes. Kadangi jo pasaulyje nėra tokio dalyko kaip objektyvi moralė, jis negali nieko kategoriškai pasmerkti („vieniems teroristas, kitiems – laisvės kovotojas“). Pats gėris liberalui turi atrodyti kaip blogis, nes gėris diskriminuoja blogį ir todėl blogis turi būti traktuojamas kaip auka. Vienintelis nepriimtinas ir smerktinas dalykas jam yra nepakankamas atvirumas ir pakantumas, t. y. Liberalumo stoka. Jis pats yra atviras viskam ir jam „nėra priešų, išskyrus žmogų, kuris nėra atviras viskam“ (Bloom 1987: 27).

Antidiskriminacinės politinės pastangos pateikiamos kaip emancipacinė kova už asmens laisvę ir „žmogaus teises“ – kaip senojo liberalizmo pastangų tęsia. Tačiau būtina pastebėti esminį skirtumą. Klasikiniam liberalam asmens laisvė reiškė laisvę nuo prievartos ir nuo valdžios savivalės. Naujiesiems liberalams ji reiškia asmens išlaisvinimą nuo socialinių suvaržymų ir apribojimų, pasitelkiant prievartinį valstybės aparatą. Klasikinėje liberalioje visuomenėje individas yra laisvas bendrauti su kuo nori ir nebendrauti su kuo nenori, pačiam mokant savo pasirinkimų kainą. Tokioje visuomenėje klostosi plačiausia žmogiškųjų santykių įvairovė ir diferenciacija būtent dėl to, kad individas joje turi didžiausią bendravimo *arba nebendravimo* su kitais laisvę, t. y. diskriminavimo laisvę.

Liberalizmo egalitaristinės erozijos mastą bene raiškiausiai iliustruoja tai, jog ši elementari laisvė šiandienos liberalų yra suvokiama kaip didžiausia visuomenės yda, su kuria būtina politiškai dorotis. Pirmykštė, istoriškai pirminė kovos prieš diskriminaciją prasmė buvo kova prieš valdžios (viešųjų pareigūnų) vykdomą valdinių diskriminaciją – išimčių dalijimą taikant įstatymą. Ši pirmykštė diskriminacijos prasmė apsisvertė naujojo liberalizmo diskurse. Dabar *privatus* asmuo gali būti baudžiamas dėl diskriminacijos, jeigu pažeidžia valdžios nustatytus nediskriminavimo, t. y. Privalomo kai kurių socialinių grupių lepinimo, reikalavimus. Antidiskriminacinių reikalavimų sąrašas nepaliaujamai ilgėja ir atitinkamai ilgėja kriminalizuojamų diskriminacijos apraiškų sąrašas. Atvėrus šią Pandoros skrynią, tolydžio naujos privataus diskriminavimo aukos susilaukia politinės paramos, valdžiai ribojant tokias klasikines asmens laisves kaip asociacijų laisvę ir žodžio laisvę. O šios vis labiau uždaros ir prispaustos visuomenės kūrimą liberalus elitas vaizduoja kaip judėjimą *atviresnės ir tolerantiškesnės* visuomenės link.

Įgydama galią riboti ir drausti privačią diskriminaciją ir taip kovoti su visuomenės „prietaisais“ ir „stereotipais“, valdžia faktiškai įgyja tą laisvę, kurią klasikiniai liberalai laikė tironija ir despotija. Ir kuo platesniu frontu ji kaunasi su diskriminacija, tuo didesnes galias įgyja; tad jau ne visuomenė kontroliuoja valdžią, o valdžia vis labiau kontroliuoja visuomenę. Paternalistinė gerovės valstybė įgyja vis daugiau terapinės valstybės bruožų. Tai liudija ir „fobijų“

terminija, naudojama tradicinėms nuostatomis niekinti ir patologizuoti. Tokiai valstybei pirmiausia rūpi piliečių perauklėjimas, „teisingų“ psichologinių nuostatų bei atitinkamos elgsenos įtvirtinimas. „Socialinės kaltės diegimas, antifašistinis auklėjimas, latentinių prietarų paieška yra Europos ir Amerikos politikų bei intelektualų vykdomos moralinės misijos sudedamosios dalys. Šis psichologinis valymas [...] turi siekti taip giliai, kad niekada negali būti baigtas. Tiesa sakant, pats judėjimas yra viskas, tačiau šiame nesibaigiančiame kelyje į nepasiekiamą tikslą perauklėjimas reikalauja drakoniškos piliečių priežiūros, nes tie yra linkę grįžti prie savo senų įpročių“ (Gottfried 2002: 10).

Ši kova su tradicinėmis nuostatomis tampa vis labiau totalinė. Liberalus politinis elitas vis nuožmiau puola bet kokius rinklumo pasireiškimus privačiuose santykiuose. Siekiama išardyti visas visuomeninės diferenciacijos, hierarchijas, autoriteto struktūras, jei tik jose išvelgiama netoleruotina diskriminacija ir galių nelygybė. Griauti paveldėtas autoriteto struktūras, standartus bei hierarchijas atveriant duris Kitam – iki tolei kaip nors diskriminuojamam, nepriimtinaam arba svetimam – toks yra emancipacinis naujojo liberalo *credo*, teisingumo idealas, aukščiausioji humanizmo dorybė. Natūralu, kad siekdamas šios radikaliuos lygybės visą ligšiolinę Vakarų civilizaciją jis turi laikyti fundamentaliai ydinga, nežmoniška, nusikalstama, neverta pagarbos, ištikimybės ar meilės. „Šiandienos elitas [...] prarado tikėjimą Vakarų vertybėmis arba tuo, kas iš jų liko. Daugeliui pats terminas „Vakarų civilizacija“ asocijuojasi su organizuoto viešpatavimo sistema, skirta buržuazinėms vertybėms įtvirtinti ir patriarchalinės priespaudos aukoms – moterims, vaikams, homoseksualams, spalvotiesiems – išlaikyti nuolatinės priespaudos padėtyje“ (Lasch 1995: 26).

Visi apribojimai, draudimai ir tabu – visa, kas mūsų visuomenėje civilizaciją atitveria nuo vidaus barbarų, ir visa, kas mūsų visuomenę atitveria nuo likusio pasaulio, kas daro ją savitą ir savą – liberalams yra prietariai, stereotipai, uždarumo, nejautrumo, nepakantumo ir reakcingumo apraiškos. Tokie apribojimai kritikuojami, smerkiami ir vis drąsiau kriminalizuojami. Judama prie visuomenės, valdomos arogantiško elito, kuris niekina paprastus piliečius, šaiposi iš jų tradicinių papročių ir moralės, normalaus seksualumo, vyriškumo, moteriškumo, patriotiškumo. Kalbėdamas apie liberalaus elito „maištą“, Laschas pastebi: „Jungtinėse Valstijose „Vidurio Amerika“ – terminas, kuris turi ir geografines ir socialines implikacijas – pradėjo simbolizuoti visa, kas stovi pažangai skersai kelio: „šeimos vertybės“, besmegenis patriotizmas, religinis fundamentalizmas, rasizmas, homofobija, atgyvenęs požiūris į moterį“ (Lasch 1995: 29). Panašaus vertinimo susilaukia britų darbininkija: „Dvidešimtame amžiuje jie buvo išnaudojamieji turto kūrėjai, kurių emancipacija žadėjo šviesią ateitį. Dvidešimt pirmajame amžiuje jos vyriškieji nariai tapo seksistais, rasistiniais homofobais, kultūriniais konser-

vatoriais, įtariamais dėl jų puoselėjamų žemų patriotinių jausmų. Per trijų kartų tarpsnį jie nustojo būti žemės druska ir tapo padugnėmis“ (Cohen 2007: 196). Vakarų politinio elito kuriama atvira visuomenė vis labiau tampa visuomene, kurioje įbauginta ir nutildyta tradicinė visuomenė nustėrusi stebi, kaip Kito kohortos kelia vis naujus reikalavimus, elgiasi vis įžūliau ir savo išūlumą teikia elitui naujų dingsčių visuomenę daryti „atviresnę“ ir „tolerantiškesnę“, t. y. Ją bauginti ir slopinti. Naujoji tolerancija faktiškai įkūnija „išvaduojančią toleranciją“, kurią septintajame dešimtmetyje propagavo H. Marcuse: „Tolerancija, plečianti laisvės ribas ir jos turinį, visada buvo šališka – netolerantiška represinio *status quo* šalininkams. [...] Išlaisvinanti tolerancija būtų netolerancija judėjimams iš Dešinės ir tolerancija judėjimams iš Kairės“ (Marcuse 1969: 99, 122).

Naujoje „atviroje“ visuomenėje galima išskirti tris komponentus, kiekvienas iš kurių reikalingas jos funkcionavimui. Pirmasis komponentas – tai pats liberalus elitas, siekiantis įgyvendinti atviros, nediskriminacinės visuomenės idealą. Antrasis komponentas – tai įvairios socialinės atskirties bei diskriminacijos aukos – nepritampantis Kitas – kurį elitas siekia išvaduoti pasitelkdamas antidiskriminacines priemones. Trečiasis komponentas yra visi tie, kurie linkę diskriminuoti Kitą ir kuriuos auklėdamas ir bausdamas liberalusis elitas demonstruoja savo pakylėtąją moralę. „Atviros“ visuomenės pobūdį gali padėti suvokti ir šis kontrastas: normali visuomenė save apibrėžia diskriminuodama nepritampantį Kitą; „atviroji“ visuomenė save apibrėžia diskriminuodama (slopindama) tuos savo narius, kurie nėra pakankamai atviri Kitam. Kova su nepakankamai atvirais savo visuomenės nariais yra būtinoji liberalizmo išraiška ir būtinas jo emancipacinės politikos elementas – nes neįmanoma emancipuoti atskirtojo Kito neslopinant tų, kurie jį atskyrė. Norėdamas svetimus traktuoti kaip savus, politinis elitas turi savus traktuoti kaip svetimus.

Individa, priklausantį šiai slopinamųjų grupei apibūdina neiginiai: ne moteris, ne juodaodis, neišsiskiria seksualine orientacija, nepriklauso rasinei, etninei ar religinei mažumai, neturi pastebimų trūkumų ar ydų. Taigi baltaodžiai europietiškos kilmės, normalios seksualinės orientacijos, darbingi ir veiklūs vyrai Vakaruose dabar yra toji grupė, į kurią pirmiausia krypta kritinis ir smerkiantis „atviros“ visuomenės kūrėjų dėmesys. Jie turi daugiausia šansų nusižengti politiniam korektiškumui ir būti apkaltinti dėl rasizmo, seksizmo, homofobijos ar ksenofobijos. Ir būtent jie moka atskirtųjų įtraukties kainą – ne tik savo mokesčių pinigais, bet ir savo prarandamomis laisvėmis. Liberaliam elitui jo dosnus galestingumas, žinoma, nieko nekainuoja, o tik neša moralinį pelną ir stiprina jo galią.

Savo griaunamąją galią naujasis egalitarizmas pranoksta senąjį, nes kėsinasi ne tik į ekonominius, bet į kultūrinius ir moralinius laisvos visuomenės pagrindus. Jis vykdo nepaliamąją agresiją Vakarų kultūros atžvilgiu,

siekdamas diskredituoti ir galiausiai delegalizuoti tą konkrečią žmogiškųjų santykių tvarką, kuri spontaniškai klostėsi klasikinėje Vakarų visuomenių teisėje. „Europocentrizmas“, „logocentrizmas“, „ksenofobija“, „nacionalizmas“, „rasizmas“, „seksizmas“, „patriarchalizmas“, „homofobija“, „fundamentalizmas“, „fašizmas“ – šie ir panašūs pejoratyvai, kuriais tradicinės vokiečių nuostatos atakuojamos kaip Kito priespaudos formos, iš tikrųjų yra *savos* kultūros smerkimo ir griovimo įrankiai. Ypač atkreiptinas dėmesys į „fašizmo“ etiketę. Jos lipdymas bet kokiai tradicijos gynimo nuostatai išduoda radikaliai griaunamąjį paties liberalizmo pobūdį. Visų alternatyvų redukovimas į pasirinkimą tarp „atvirumo“ („svetingumo“) ir „uždarumo“ („neapykantos kurstymo“) paverčia savasties gynimą didžiausia yda, o savasties išsižadėjimą – didžiausia dorybe. Turite atsiverti Kitam arba būsite fašistai – kultūrinė savižudybė arba fašizmas – tik tokį beviltišką pasirinkimą liberalizmas palieka visuomenei. Tobuloji liberalaus egalitarizmo tvarka būtų toji, kurioje nėra *mūsų* kaip apibrėžtos visuomenės, nes visuomenė, kurios vertybes nusako tik atvirumas ir tolerancija, yra išnykusi visuomenė, kultūrinis ir moralinis vakuumas. Šiuolaikinis liberalizmas tiesiogine prasme vykdo Vakarų kultūros ekspropriaciją, – stumia ją į *savasties* praradimą. Jam laimėjus, Vakaruose liktų tik kultūrinė ir moralinė kiaurymė, kurią netrūktų užpildyti svetimos kultūros.

Įsivyravus viktimizacijos diskursui, Vakarų visuomenės vis labiau apima moralinis paralyžius. Jos negali veiksmingai dorotis nei su vidaus, nei su išorės destruktiviais gaivalais – nes turi juos traktuoti kaip neteisingos socialinės arba globalinės tvarkos aukas ir todėl daryti jiems nesibaigiančias nuolaidas. Emancipacijos retorika, kuria operuoja liberalas – kad dėl atskirtųjų blogo elgesio kalta „sistema“ – jį patį moraliai nuginkluoja prieš bet kurį galvažudį ar teroristą. Blogas elgesys liberalui gali liudyti tik jo paties nenuveiktus emancipacinius darbus. Atitinkamai, smurtautojui liberalo atlaidumas liudija jo smurto teisėtumą ir skatina elgtis dar agresyviau. Smurtas ir atlaidumas sukuria simbiotinį junginį, kuris palaiko ir stiprina abu jo elementus: smurtaujantis gaivalas vis labiau įžūlėja, o atlaidžioji pusė jaučiasi vis labiau kalta. Moralinė inversija, kai pelnyta bausmė virsta nepelnyta dovana, logiškai veda į liberalo, kaip emancipacinės intencijos subjekto, susinaikinimą. Juk pagal šią logiką, kuo blogiau elgiasi smurtautojas, tuo labiau kaltas turi jaustis liberalas, ir jis turės jaustis kalčiausias tada, kai smurtautojas pasielgs blogiausiai – jį nužudydamas.

Inversinė viktimizacijos logika kasdien reiškiasi Vakarų gyvenime. Pamąstykite, kaip Vakarų žiniasklaidoje traktuojami žudynių proveržiai JAV ir Europos mokyklose. Apie jas kalbama kaip apie „tragedijas“ – tarsi tai būtų dviejų teisingo elgesio linijų susidūrimai. Dėmesys visada telkiamas į žudiką, siekiant paaiškinti jo poelgio „gilumines priežastis“. Šių priežasčių

paieška visada baigiasi nuoroda į žudiko socialinę aplinką, į jo atskirtį, į kokią nors jo patirtą nuoskaudą ar traumą. Po tokio selektyviai deterministinio paaiškinimo pasipila įprasti kaltinimai visuomenei dėl nepakankamo jautrumo ir atvirumo Kitam. Jie vainikuojami raginimais imtis priemonių – pavyzdžiui, nuginkluoti visus piliečius – paliekant taikius žmones beginklius prieš ginkluotus žudikus.

Neseniai per laikraščius ir internetą buvo platinama nuotrauka: nėščia moteris – Ispanijos gynybos ministrė – droviai reikliai apžiūri išsitempusių karių rikiuotę. Nuotrauka byloja dar vieną liberaliosios ideologijos triumfą – vakarietiškos vyriškumo ir riteriškumo tradicijos paniekinimą. Neabejotina, kad pasisakantieji prieš šį farsą bus smerkiami kaip „ginofobai“, kaip netoleruoti moterų emancipacijos priešai.

Arba prisiminkime Muhamedo karikatūras, sukėlusias ne tik musulmonų įniršį, bet ir liberalaus Vakarų elito susierzinimą. Kristus gali būti nebaudžiamai dergiamas ir niekinamas („spaudos laisvė“), tačiau iš Muhamedo neleistina šaipytis („spaudos atsakomybė“). Kodėl naudojamas šis dvigubas standartas? Iš dalies todėl, kad baiminamasi musulmonų išpuolių. Ir vis dėlto ne baimė lemia šią veidmainystę. Jeigu čia reikštų tik baimė, musulmonai jau būtų deportuojami iš Europos ir Amerikos kaip pavojingas gaivalas. Tačiau vien tokia mintis liberalui yra nusikaltimas, nes reiškia Kito kaip priešų pripažinimą, tad ir atskirtojo Kito kulto atmetimą. To jis negali leisti ir todėl turi ieškoti giluminių Alacho išpažinėjų nepasitenkinimo priežasčių. Jis turi aiškinti, jog dėl žudynių Niujorke, Londone ir Madride kalti galiausiai esame patys, nes dar nesame pakankamai atviri ir svetingi. Ir, žinoma, kalčiausi yra Vakarų islamofobai – tie, kurie šmeižia „taikos religiją“.

Akistatoje su islamo pakilimu šiuolaikinis liberalizmas susiduria su savo nemezija. Islamas yra totalitarinė religija, pasiryžusi atversti į savo tikėjimą arba pajungti savo valdžiai netikėlius, o Vakaruose vyraujantis liberalizmas yra ideologija, raginanti atsikratyti ksenofobijos ir atverti vartus Kitam. Abi intencijos tobulai atitinka ir papildo viena kitą – absoliuti netolerancija susitinka su savižudišku svetingumu.

Jacques'as Derrida pritarė elitinio publicisto Timothy Garton Asho komentarui apie naują Europos „iššūkį“. Europos problema jam yra ne musulmonai, o europiečiai, vis dar stokojantys svetingumo: „Būtent šimtų milijonų Europos nemusulmonų asmeninis požiūris ir elgesys nesuskaičiuojamose smulkiose kasdienėse sąveikose lems, ar jų musulmoniškieji bendrapiliečiai pradės Europoje jaustis kaip namie“ (Ash 2006: 35). Iš tikrųjų, turint tokius draugus kaip Derrida ir Ashas, Europai nereikia priešų.

LITERATŪRA

1. Ash, T. G. 2006. „Islam in Europe“, *The New York Review of Books*, LIII.
2. Bloom, A. 1987. *The Closing of the American Mind*. New York: Simon and Schuster.
3. Clark, R. 1970. *Crime in America*, New York: Simon and Schuster.
4. Cohen, N. 2007. *What's Left? How Liberals Lost Their Way*, London: Fourth Estate.
5. Degutis, A. 2006. „Atskirtis, įtrauktis ir ksenofilijos baigtis“ in *Athena* Nr. 1, p. 132–149.
6. Degutis, A. 2007. *Kalba, pažinimas ir veiksmas*, Vilnius: Eugrimas.
7. Derrida, J. 1999. *Adieu to Emmanuel Levinas*. Trans. P.-A. Brault and M. Naas. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
8. Gottfried, P. 2002. *Multiculturalism and the Politics of Guilt*, Columbus, Missouri: University of Missouri Press.
9. Lasch, Ch. 1995. *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*. New York: W.W. Norton & Company.
10. Levinas, E. 1989. „Ethics as First Philosophy“ in *The Levinas Reader*, Sean Hand, ed., Oxford: Basil Blackwell.
11. Marcuse, H. 1969. „Repressive Tolerance“, in *A Critique of Pure Tolerance*, by R. P. Wolf et al., p. 95–137.
12. Murray, Ch. 1984. *Losing Ground: American Social Policy, 1950-1980*, New York: Basic Books.
13. Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. Massachusetts: The Belknap Press.
14. Smith, A. 1976. *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis: Liberty Fund.

Algirdas Degutis
THE ‘OPEN SOCIETY’ TRAP

SUMMARY

Contemporary liberal egalitarianism is intent on carrying out a cultural and moral inversion of the social order, an effort not unlike the revolution that Marxism hoped to accomplish in the sphere of economic relations. Indeed, with the failure of economic equalization the egalitarian zeal has largely moved to other spheres of life, so that now Western societies are facing a massive political endeavor on the part of their liberal elites at implementing the equality of races, sexes, sexual orientations, life styles, cultures and religions. The cult of the marginalized Other reigns supreme. The cult requires Western societies to assume the guilt for the marginalization and to bend over backwards towards the Other. The cult is behind what is widely accepted as laudable progress towards an open society. The highest virtue under this dispensation is that of non-discrimination and inclusion, while the lowliest vice is discrimination and exclusion. The liberal fight against discrimination requires demoting anything peculiar to Western civilization and promoting anything alien to it. The implementation of the ideally open society can only culminate in the suicide of the West.

KEYWORDS: moral and cultural relativism, liberal non-discrimination, open society fraud.