

MAKSAS ŠĖLERIS

DOROVINGO ASMENS ESMĖ *

Visų pirma, nesiremdami ką tik išdėstyta fenomenologine dvasios teorija, pabandykime nustatyti, kas slypi žodžio „*asmuo*“ reikšmės intencijoje. Čia pirmiausia aptinkame du momentus:

1. Žodis „*asmuo*“ gali būti vartojamas anaiptol ne visur, kur paprastai pripažįstame dvasingumą, Aš pajautimą (Ichheit) arba netgi savo Aš turinio ir vertės suvokimą (savimonę, savo vertės suvokimą). Pavyzdžiui, dvasingumas būdingas ir gyvuliams, jie, be abejonės, turi ir savotišką Aš (Ichheit). Ir vis dėlto jie ne asmenys. Tiesa, pasitaikydavo ir taip, kad gyvuliai būdavo teisiame ir iš tikrųjų pasmerkiame mirti. Bet, atidžiau panagrinėję, matome, kad šiais ir panašiais atvejais buvo manoma, kad gyvulys yra arba užburtas žmogiškas *asmuo* arba kad gyvulio pavidalu reiškesi nežmogiškos būtybės, turinčios asmens savybes, pavyzdžiui „*piktosios dvasios*“,— taigi, kad gyvuliai buvo asmenų „*apsėsti*“¹. Tačiau ir „*žmogus*“ niekada nesutapo su asmenimis laikomų esybių sritimi. Greičiau yra tik tam tikra žmogaus egzistencijos *pakopa*, kuriai pritaikoma asmens sąvoka.

Jeigu, paaiškėjus fenomenologinei „*asmens*“ esmei, tą sąvoką išplėstume ir tartume, kad tam tikros asmeningumo užuomazgos yra jau neišvystytose žmogaus būties (pavyzdžiui, vaikų, silpnapročių ir t. t.) pakopose, tai vis tiek ta vieta, kur asmens esmė pirmiausia pasirodo, yra tik tam tikra žmonių *rūšis*, o ne žmogus apskritai, rūšis, kuri, žinoma, savo istorinėse pozityviose ribose žymiai keičiasi.

Proto pilnatvė, pavyzdžiui, priešingai beprotybei, yra *pirmoji* sąlyga. Turiu galvoje fenomenologinę, o ne pozityvią, mokslinę šio termino prasmę. Tačiau fenomenali proto pilnatvė yra duota tik ten, kur mėgi-

* Versta iš: Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.*— *Gesammelte Werke*, Band 2., Bern, 1954, S. 492—494. Vertė B. Kuzmickas. Su originalu sutikrino A. Gailius.

¹ Apie „žvėrių procesus“ žr. J. Bregencerio knygoje „*Gyvulių etika*“ (Bamberg, 1894).

name tiesiog „suprasti“ žmogaus gyvenimo apraiškas, skirtingai nuo tų atvejų, kai bandome *paaiškinti* jų „priežastis“. „Suprasdami“ niekada nesuvokiame to fakto, kad kitame žmoguje vyksta psichiniai procesai, kurie turi priežastis ir kurių „pasekmės“ yra gyvenimo apraiškos. „Supratimui“ greičiau yra būdinga tai, kad iš tam tikro stebinyje duoto kito žmogaus *dvasinio centro* jo aktus (kalbą, išraišką, veiksmus), skirtus mums ir aplinkai, tiesiog išgyvename kaip į ką nors intencionaliai *nukreiptus* ir pakartojame juos, t. y. jo pasakytus sakinius, kitaip tariant, juos atitinkančius sprendimus „persprendžiame“, jo jausmus „perjaučiame“, jo valios aktus „pergyvename“— ir visam tam tiesiog suteikiame kokios nors „prasmės“ vienybę. Tačiau šis „persprendimas“, „perjautimas“, „pergyvenimas“, aišku, nėra „bendras sprendimas“ ta prasme, tarsi būtų „pritariama“, o tuo labiau sprendžiama taip pat, jaučiami tie patys arba panašūs jausmai. Tai yra tik „imitacija“ prasmės, kuri pasilieka ta pati bet kokioje daugybėje aktų, nukreiptų į kintančias tapatybes (wechselnde Dieselbigkeiten), esant bet kokiam jų atlikimo pasiskirstymui laike. Toks svetimų aktų eigos vienprasmiskumas (visai nepaisant, ar tai, kas prasminga, yra teisinga ar klaidinga, gera ar bloga,— tai priklauso ne „prasmės“, o visai kitai sferai) bet kokiame supratimo procese yra intuityvus, nuolatinis *atskirų* supratimo aktų fonas; jis yra ir „klaidingo supratimo“ „fonas“. Tik ten, kur šiai supratimo intencijai iškyla tokios kliūtys, kurių negali pašalinti netgi prielaida, kad buvo klaidingai suprasta, *mūsų nusistatymas* iš esmės *pasikeičia*. Tarkime, kad kas nors pasakoja šiek tiek keistą, ekstravagantišką istoriją, kuri mums atrodo „sunkiai suprantama“. Mes nusistatę „suprasti“. Tačiau tuo metu kas nors pašnibžda į ausį: „Šitas žmogus pamišęs“. Mūsų nusistatymas tuojau iš esmės keičiasi. Vietoj anksčiau suvokto dvasinio centro, kuriuo remdamiesi išgyvenome jo aktus, atsiranda tuštuma; stebėjimo objektu lieka tik jo kūno ir gyvybės centras bei jo „Aš“ (Ichheit). Jo gyvenimo apraiškose dabar nebematome prasmingų intencijų, o tai, ką stebime, tėra tik išraiškos ir kitokie judesiai, kurių priežasčių ieškome psichiniuose procesuose. Vietoj šių apraiškų „prasminio ryšio“ pasirodo „priežastinis“, tiksliau, šias apraiškas sukeliančių aplinkos dirgiklių ryšys; „objektai“, kuriuos mes kartu stebėjome, supratimo procese virsta „dirgikliais“; intencijos — „procesais“, „prasminis ryšys“— priežastiniu ryšiu; asmens aktų centras — daiktiška kūno ir Aš vienybe; „suprasti“ pavirsta „išaiškinti“, „asmuo“— gamtos dalimi. Jeigu tas, kurį esu nusistatęs suprasti, man sako: „Šiandien gražus oras“, tai nesprenžiu iš karto maždaug šitaip: „Ponas X sako, kad gražus oras“. arba „X atlieka sprendimą, kuris konstatuoja gražaus oro buvimą“. Jo žodžiai tampa tik postūmiu, nukreipiančiu mano *intenciją į gražų orą* (kaip faktą), ir aš

tik pagal aplinkybes pakoreguoju jo teiginį apie tikrovę. Visai kas kita, jei aš ką nors suvokiu kaip „nepilnaprotį“. Tuo atveju *pirmiausia* galvoju: „X sako, kad gražus oras“, „X mano, kad gražus oras“, „vieną kartą sako viena, kitą kartą — kita“; ir šį jame vykstantį procesą *priežastiniu ryšiu* aš susieju su kitais psichiniais reiškiniais bei aplinka. Abiem atvejais visai nesvarbu, ar pasakytas teiginys yra teisingas, ar klaidingas. Nors ir kažin kiek žmogus „klystų“, jis dėl to visai nepraranda savo „proto pilnatvės“. Jeigu pamišėlis atskleis net ir originaliausias tiesas, jis vis tiek liks pamišėlis.

Iš to, kas pasakyta, plaukia: 1) kiekviena psichologinė objektyvacija yra lygiareikšmė *nuasmeninimui*. 2) asmuo bet kuriuo atveju yra suvokiamas kaip prasmės vienybės jungiamų intencionalių aktų subjektas (Vollzieher). Taigi psichinė būtis neturi nieko bendra su asmens būtimi.

2. Antrasis momentas, kaip rodo jau pati žodžio pritaikymo sritis, yra tas, kad asmens kategorija individui taikoma tik tam tikroje išsivystymo pakopoje. Vaikas turi Aš savybę, dvasingumo, savimonės bruožus, bet dėl to jis dar nėra dorovingas asmuo. Tik „pilnametis“ vaikas yra asmuo tikrąja prasme. Bet ir „pilnametystė“ (nepaisant, nuo kokio amžiaus kintanti pozityvioji teisė pripažįsta jos pradžią ir kokios tikros ar fiktyvios sąlygos yra nustatytos jos pradžiai pripažinti) remiasi tam tikrais fenomenais. Pagrindinis pilnametystės fenomenas yra sugebėjimas išgyventi pačioje atskiro išgyvenimo eigoje tiesiogiai duotą (taigi *ne vien tik jo turiniu pagrįstą*) skirtumą tarp *savo* ir *svetimo* akto, valios, jausmo, mąstymo; ir — kas svarbiausia — *nebūtinai* atsižvelgiant, ar tai yra (arba buvo) svetimas, ar savas kūnas, kuriame išoriškai reiškiiasi akto išgyvenimas. Tas žmogus dar nėra pilnametis, jei atsižvelgti į tai jam dar yra organiškai (konstitutionell) būtina, jei, pavyzdžiui, kas nors tik tada sugeba atskirti svetimą mintį ar valios aktą (priešpastatydamas jį savajam), kai prisimena, kad kitas žmogus fiziškai išreiškė šią mintį, taigi, tik tada, kai prisimena išreiškimą ir jo reiškęją (pavyzdžiui, žodžius tariančias kito žmogaus lūpas, jo veidą ir t. t.) arba kai įsivaižduoja jo veiksmus. Populiariai pasakius: žmogus tol nėra pilnametis, kol jis aplinkos intencijas paprasčiausiai išgyvena kartu su ja, iš anksto jų nesuprasdamas, kol pagrindinė jo santykių su kitais žmonėmis forma yra *užsikrėtimas*, dalyvavimas bendroje veikloje — *tradicija* plačiąja prasme, kol jis nori to, ko nori tėvai, auklėtojai ar kas nors iš aplinkinių, neįžvelgdamas tam tikro turinio siekime kito žmogaus arba kitokio, negu jis pats, asmens valios. Kaip tik taip „svetimą“ valią jis laiko „sava“ arba „savą“ — „svetima“. Tiesa, ir nepilnametis apskritai gali atskirti savo siekimą nuo kitų žmonių norų. Tačiau

ne kaip gryną norimo turinio siekimą ir šio turinio prasminį ryšį su kitais turiniais, o, pavyzdžiui, kaip įvairių erdvėje atsiskyrusių kūnų siekimo pasireiškimą ir atsiskleidimą. Bet kur šio atramos taško stingą (pavyzdžiui, prisiminime), ten nepilnametis savo valios negali atskirti nuo svetimos. Žinoma, ir pilnamečiui pasitaiko, pavyzdžiui, pasiduoti sugestijai ir svetimą valią palaikyti sava arba nesąmoningoje reminiscencijoje svetimą mintį palaikyti *sava*. Todėl sakau: tiesioginis sugebėjimas atskirti, o ne faktiškas atskyrimas, ne tiesioginis suvokimas, kad sugebi atskirti, sudaro pilnametystės esmę. Taip pat galėtume pasakyti: „Tikras sugebėjimas suprasti!“

3. Tačiau, kad pasireikštų asmenybė, nepakanka būti iš esmės tik pilnapročiu ir pilnamečiu žmogumi, bet reikia būti ir tokiu žmogumi, kuriame tiesiogiai atsiskleistų jo kūno valdymas ir kuris pats tiesiogiai jaustųsi savo kūno šeimininkas, tai žinotų ir justų. Taigi fenomenalus žmogaus santykis su savo kūnu yra be galo svarbus. Kas, suvokdamas savo kūną, gyvenime žymiu mastu save sutapatina su jo turiniu, tas nėra asmuo. Taip vadintis gali tik tas, kas savo kūną, kuris tiek iš vidaus, tiek ir iš išorės gali būti identifikuojamas su juo pačiu tarpinės jungties „mano kūnas“ dėka, junta (erlebt) dar ir kaip *jam* „priklausantį“ (fenomenas, sudarantis prielaidą ir nuosavybės idėjai). Kūnas (skirtingai nuo asmens) yra daiktiškas dalykas, nors nebūtinai suvokiamas kaip *daiktas* [Ding] (tuo labiau kaip fizinis kūnas), bet visuomet kaip reikmuo (Sache). Ir tik ten, kur kūnas yra suvokiamas kaip reikmuo, „priklausantis“ kažkam, kas tuo reikmeniu reiškiasi ir pats betarpiškai suvokia, kad jis reiškiasi, tas „kažkas“ ir yra asmuo. Negyvi reikmenys yra tik *galima* nuosavybė tiek, kiek jie pirmą kartą „nuosavybės“, *kūno* tarpininkavimo dėka susiję su asmeniu. Todėl „*vergas*“, priešingai „ponui“, negali būti savininkas, bet pats yra nuosavybė. Tačiau pirmiausia čia svarbu viena: asmuo yra ten ir tik ten, kur galimybė veikti yra kaip fenomenalus faktas, kaip galimybė veikti „per“ kūną (savo paties ir kitų atveju), ir būtent tokia galimybė veikti, kuri pagrįsta ne atsiminimais apie ankstesnių judesių sukeltus organų pojūčius ir veiklos patirtį, o egzistuoja anksčiau už bet kurį faktišką veiksmą. Taigi asmeniui būdinga ne tik valia, bet ir betarpiškas valios turėjimo suvokimas. Tas, iš kurio šitai yra atėmęs (teisėtai ar neteisėtai) įstatymas, irgi negali būti „*laikomas*“ asmeniu, o tas, kuriam iš tikrųjų trūksta valios ir betarpiško jos suvokimo, nėra asmuo. Todėl jis ir savo kūno negali laikyti nuosavybe; užtat jis gali būti kieno nors kito nuosavybe, taigi gali būti suvokiamas kaip reikmuo. Vadinas, vergas nebuvo asmuo socialiniu požiūriu, o tikrasis (ne tik pozityviai teisiniu

požiūriu) vergas ne tik kitų, bet ir savo paties savimonėje² yra reikmuo. Ir visgi vergas turi „Aš“ sielą, savimonę — štai įrodymas, kad visa tai neturi nieko bendra su asmeniu. Todėl vergo nužudymas, kaip ir žvėries užmušimas, nebuvo laikomas „žmogžudyste“, nes reikmenų, netgi gyvų reikmenų, sunaikinimas nėra žmogžudystė. Pavyzdžiui, vergas negalėjo būti nubaustas mirtimi, nes bausmė — kaip jau minėjau — yra blogio darymas ir gėrio atėmimas, todėl būtina bausmės sąlyga yra ta, kad, nepriklausomai nuo šių dalykų, *egzistuoju* tai, kam ji taikoma. Vergu galima „rūpintis“ visais įmanomais būdais, galima jį apipilti visokiomis labdarybėmis. Tačiau jis negali būti „mylimas“, juo galima tik mėgautis ir naudotis. Vergas taip pat negali nei „paklusti“, nei „pažadėti“, nei „prisiekti“ ir t. t. Negali būti „paklusnus“, nes (kaip taikliai pasakė Aristotelis) „jo valią turi ponas“, ponas yra asmuo, kuriam priklauso ir jo kūnas, ir jo „Aš“. Jis negali „pažadėti“ (t. y. atlikti svarbiausio akto, kuris yra būtina bet kokios sutarties idėjos prielaida), nes beasmenis žmogus negali turėti iš principo nuo jo kūno būsenų nepriklausomo tolydinumo tarp valios ir veiksmo sugebėjimo. *Pažadas* yra ne vien tik (kaip moko psichologizmas, pavyzdžiui, Hiumas) „dirbtinas“, tiesiog konvencija pagrįstas aktas, kurio turinys yra tik toks: „aš darysiu, jeigu tu tą darysi“ (ir atvirkščiai), lyg sutartis būtų to akto priežastis ir pagrindas (o ne paprasčiausia pasekmė), pažadas yra *natūralus aktas*, kurio metu asmuo jau dabartiniame valios akte kokį nors dalyką laiko „galimu realizuoti“ (ne tik „įsivaizduoja“ arba „numato“ realizuojamą ar siekiamą ateityje); tik realizavimui reikalingą veiksmą jis suvokia „kaip“ būsimą. Bet, kad šitai būtų įmanoma, *sugebėjimas veikti* tai, ko norima, turi būti *pajaustas, nepriklausomai nuo galimų kūno potyrių*, ir kartu pajaustas galimas valios ryšys su šiuo sugebėjimu veikti. Tačiau vergas nepajaučia šio sugebėjimo veikti. Taigi vergijos įvedimas nebuvo toks institutas, kuris leistų pavergti asmenis arba leistų, kad „*asmens* galėtų tapti *nuosavybe*“, bet atvirkščiai: kadangi vergas *sau pačiam* arba *kitiems atrodė ne asmuo*, bet tik, pavyzdžiui, žmogus, Aš, psichinis subjektas ir t. t., tai yra dar kaip „*daiktas*“ (Sache), todėl *laikoma*, kad jį galima užmušti, parduoti ir pan. „*Baudžiauninkas*“, priešingai, jau yra asmuo, kuriam tik nuosavybės teisė apsiriboja tik jo kūnu.

Kaip žinome, ir moteris, kaip moteris, ilgai turėjo kovoti už savo, kaip asmens, pripažinimą, ir šių kovų istorijoje mums atsiskleidžia visi minėti esminiai ryšiai. Čia galime aiškiai išskirti tam tikras fazes. Pavyzdžiui, yra neabejotinas ryšys tarp monogaminės santuokos ir moters

² Kaip socialinei būtybei, šitai jam taip pat buvo pripažinta.

pripažinimo asmeniu. Pavyzdžiui, jeigu Turkijoje viešpatauja poligamija, tai ši institucija yra, be abejo, susijusi su Korano mokymu, kad moteris neturi „sielos“, kuri šiuo atveju aiškiai reiškia „asmenį“; tuo tarpu krikščioniškoji kultūra šiaip ar taip pripažįsta moters religinę asmens prigimtį. Dievo motinos asmenyje netgi prilygino ją angelams (t. y. gryniems išskirtiniams asmenims, „*formae separatae*“, kaip sako scholastai). Be to, moteris gali būti ir „šventa“, tuo tarpu mahometoniškame pomirtiniame pasaulyje ji tėra tik beasmėnė paleistuvė. Našlių deginimas Indijoje taip pat pagrįstas tuo, kad žmona, bent jau vyro atžvilgiu, nėra asmuo, o reikmuo (Sache). Tačiau ir krikščioniškoje kultūroje *visuomeninis ir teisinis moters asmeningumas* apskritai yra pripažintas tik privačiai teisišku, bet ne valstybiškai ir visuomeniškai teisišku ir, kaip žinome, visišką pripažinimą santuokinėje teisėje gavo tik labai pamažu. Juk net ir Kantui ištekęs moteris teisiniu (ne moraliniu) požiūriu yra „reikmuo“, nes santuokinę teisę Kantas nagrinėja kartu su teise į daiktus.

Jau šie faktai rodo, kad *asmens idėja* neturi nieko bendra su „Aš“ idėja, dvasingumu ir analogiškais sąvokomis netgi etikos bei teisės sferose. Kaip „Aš“ būtis, dvasingumas (taip pat ir žmogiškas) egzistuoja be asmens [Personalitāt] (pagal prasmę), lygiai taip pat iš principo yra prasmės pripažinti asmeningumą ir ten, kur jau nėra nei „Aš“, nei dvasingumo (pavyzdžiui, dievo asmenyje, kuriam negali būti priešpastatytas nei išorinis pasaulis, nei koks nors „Tu“).

4. Tačiau dėl tų pačių priežasčių asmens idėją reikia toliau griežčiau atskirti ir nuo tokių idėjų, kurios remiasi išgyvenimo fenomenais, atitinkančiais minėtas sąvokas. Tokios yra realios ir daiktiškos „*dvasinės substancijos*“ sąvokos ir vadinamasis „*charakteris*“.

Net jei iš viso neliesime klausimo, kiek pagrįsta yra dvasinės substancijos prielaida, tai ji vis tiek bus suvokiama kaip realus ir daiktiškas objektas, kuris suponuojamas vidinėje kontempliacijoje duotam individualiojo „Aš“ išgyvenimui ir kuriam hipotetiškai priskiriamos tokios savybės, galios, sugebėjimai, dispozicijos ir kita, kad individualaus „Aš“ atskirų išgyvenimo turinių eiga kintančiomis realių įtakų ir poveikių „sielai“ sąlygomis būtų suvokiamos priežastiniu būdu. Visa tai yra visiškai kitoje plotmėje, negu esmė *asmens*, kuris, tarp kita ko, yra ir konkretus subjektas visų *vidinio* stebėjimo esmę liečiančių aktų, kuriuose visa, kas dvasiška, įgauna objekto pobūdį ir kuris kaip tik todėl niekada negali būti objektas, o tuo labiau visiškai realus „daiktas“; kuris „yra“ tik kaip konkreti jo vykdomų aktų vienybė ir „yra“ tik juos vykdydamas; kuris kiekvieną būtį ir gyvenimą — net ir vadinamąsias psichines būsenas — *išgyvena*, tačiau pats niekada nėra išgyvenama būtis ir gyvenimas.

Dėl šios priežasties žinoma sielos ir kūno sąveikos problema yra taip pat visiškai kitoje plotmėje, negu *asmens* santykio su jo *veiksmais* klausimas. Nėra jokio pagrindo perkelti į asmens ir veiksmo santykių problemą tų sunkumų ir ginčų, kurie liečia sielos ir kūno sąveiką. Kadangi apskritai asmuo nereiškia nieko psichiška, tai ir klausimas, „kaip asmuo gali veikti“, (šia forma) iš viso negali kilti. Veiksmingumo idėja yra patvirtinama tik pajaustame kūno poveikyje į supantį pasaulį, poveikyje į kūną ir į jo „Aš“. Asmuo čia taip pat betarpiškai veikia išorinį pasaulį, kaip ir vidinį. Šio poveikio pavyzdžiu gali būti visi susivaldymo aktai, bet koks asmens įsikišimas į dvasinio gyvenimo automatizmą.

Visai nereikia, kad asmuo pirmiausia veiktų savo vidinį pasaulį ir tik per jį — išorinį. Nei vienam, nei kitam jis nėra „artimesnis“ ir tiek pat betarpiškai patiria abiejų „pasipriešinimą“. Todėl šitokia asmens veikla nuolat sudaro nenutrūkstamą fenomenalią vienybę, <...> kuri negali būti suskaidyta į dvasinių išgyvenimų ir kūno judesių bei procesų sumą ar nuoseklią seką. Gerai išžiūrėjus, vadinamosios „abipusės sąveikos“ problema platesniaja prasme, kuri taip gyvai buvo svarstoma XVII ir XVIII amžiuje, atsižvelgiant į mūsų prielaidas (kurios, be to, bent jau svarbiausiu čia' svarstomu klausimu, iš esmės sutinka su Kantu), iš viso prarado savo metafizinę reikšmę.

Jeigu dvasios sąvoka ir kūno sąvoka neišreiškia jokių absoliučių objektų, tai apskritai nėra prasmės klausti, kaip jie gali veikti vienas kitą. Vadinasi, garsioji problema, kaip taikliai pastebėjo jau Kantas, yra „dirbtinė“ ir įdomi tiktai pažinimo teorijos požiūriu. Visi ryšiai tarp dvasinių ir kūniškų procesų yra galimi ir suprantami tik dėl to, kad jiems tarpininkauja *vientisa*, *nedali asmens* veikla. Tai reiškia, kad kiekvienam vientisam asmens veiksmui yra būdingos dvi stebėjimo formos — išorinė ir vidinė, — ir kiekvienoje iš jų turi savaip atspindėti esamas šių „veiksmų“ skirtingumas, lygybė ir panašumas. Savaiame aišku, tai, kas pasakyta, liečia ir kitų žmonių veiksmų stebėjimą. Šie veiksmai niekada nėra tokie, kad iš duotųjų judesių būtų galima daryti „priežastinę išvadą“ apie veikiančią sielą. Už visus tokius nusištatymus pirmesnis yra asmens ir jo veiksmų vienybės supratimas iš šio svetimo veikiančio asmens dvasinio *centro* pozicijos.

Toliau, jeigu „*charakterį*“ suprasime kaip pastovios valios savybes arba kitokius „polinkius“ (pavyzdžiui, asmens dvasios, intelekto ar atminties savybes), kaip visą tą problemų ratą, kuriuo domisi charakterologija ir diferencinė psichologija, tai ir šis „charakteris“ (kuris, priėmus dvasinės substancijos buvimą, turėtų būti vėl suvestas į kūniškas ir dvasines dispozicijas) neturės nieko bendra su „asmens“ idėja.

O ypač asmens veikla visai nėra jo savybių ir kintančių gyvenimo situacijų sumos pasekmė. Greičiau asmenį bei jo veiksmus galima įsivaizduoti laisvai kintančius, netgi esant visiškai toms pačioms dvasios bei kūno savybėms ir toms pačioms situacijoms. Taigi siekimas asmens laisvę aiškinti tik charakterio priežastingumu (skirtingai nuo atskirų vadinamųjų motyvų priežastingumo, kaip tai bandė daryti, pavyzdžiui, Lipsas) nepasiekia netgi laisvės problemos esmės. Šios savybės ir charakteris patys reikalauja priežastinio (biologinio ar istorinio) paaiškinimo ir yra priežastiniu atžvilgiu tiek pat būtini, kaip ir charakterio bei situacijos rezultatas. Taigi, jeigu mes šia prasme pažintume (netgi idealiai tobulai) įgimtas ar įgytas žmogaus dispozicijas ir žinotume (taip pat idealiai) visus išorinio pasaulio poveikius žmogui, jo veiksmai vis tiek būtų skirtingi, nes skirtingas yra *asmuo*, kuriam priklauso tasai charakteris ir savybės. Laisvės problema (kurios čia nenorime plėtoti) šlypi žymiai giliau, negu siekia šitoks sprendimas.

Ir pažinimo teorijos požiūriu *asmuo* yra visai kas kita, negu tai, ką anksčiau vadinome „charakteriu“. Juk charakteris tėra tik hipotetiškas, daugiau ar mažiau pastovus X, kurį pripažįstame, kad galėtume išsiaiškinti pavienius mūsų stebimus asmens poelgius. Todėl, jeigu žmogaus elgesys neatitinka dedukcijos, kurią tam tikru atveju išvedėme iš hipotetiškai priimto jo „charakterio vaizdo“, nelieka nieko kito, kaip šį jo charakterio „vaizdą“ pakeisti. Todėl (objektyvaus) charakterio pasikeitimo sąvoka, kaip ji akivaizdžiai reiškiasi visais keitimosi faktais, turėtų būti atmesta (kaip prieštaranga). Tačiau ir tokių „charakterio pasikeitimai“ neabejotinai egzistuoja. Visai kitoks yra mūsų pažintinis santykis su kitu asmeniu. Labiausiai tai parodo faktas, kad mes ir iš atskiro veiksmo, ir net iš bet kurios ekspresijos apraiškos³ galime suprasti asmens individualybę ir jo poelgius vertinti etine prasme ne tik remdamiesi *bendro pobūdžio* doroviniais dėsniais, bet taip pat ir paties asmens idealiomis intencijomis. Todėl, kai pažįstame asmenį stebėdami ir mąstydami ir turime, pavyzdžiui, tokį veiksma, kuris neatitinka mums žinomų to asmens intencijų, galime visiškai tvirtai sakyti, kad šis neįprastas veiksmas, matyt, remiasi momentais, kurie „sutrikdė“ jo intencijų realizavimą. Jeigu, pavyzdžiui, kas nors apie mūsų bičiulį, kurio asmenį manome pažįstą, pasakoja tai, kas peržengia, mūsų supratimu, galimų jo asmeninių intencijų sferą, tai mes visiškai nekeisime, kaip pirmuoju atveju, mūsų turimo jo vaizdo, bet, aiškiai pažindami jo individualybę, galėsime kritiškai vertinti pasakojimo teisingumą arba to poelgio nušvietimą. Tačiau, jeigu to, ką mums papasakojo, negalima pa-

³ Kiekvienas veiksmas turi *taip pat* simbolinę ekspresijos vertę, nors, aišku, ne kiekvienas ekspresijos aktas turi veiksmo vertę.

neigti šia dviguba kritika, tai pripažįstame, kad įvyko charakterio pasikeitimas (pavyzdžiui, patologiškos prigimties), ir darome prielaidą, jog to asmens ekspresijos galimybės ir sugebėjimas veikti koku nors būdu yra kliudomi.

Todėl ir etikai, ir sąvokų „doroviškai geras“, „psichiškai normalus“ arba „doroviškai blogas“, „liguistas“ diferencijavimui bei tikslesniam atribojimui yra labai svarbu teisingai skirti *asmenį* ir *charakterį*. Tai, ką mums, pavyzdžiui, teigia psichiatrija apie vadinamuosius „charakterio pakitimus“, esant tam tikriems psichiniams susirgimams, niekada, netgi sunkiausiais (pavyzdžiui, paralyžiaus) atvejais, negali paliesti *asmens*. Dingsta tik asmens galimybė būti *duotu* kitam. Sunkiais atvejais galima tik pasakyti, kad liga *asmenį* pagaliau padaro visiškai nepastebimą, ir todėl negalima apie jį spręsti. Tačiau netgi šitai pasakyti galima tik todėl, kad dar priimame prielaidą, jog už tų charakterio pakitimų yra asmuo, kurio tie pakitimai nepaliečia. Kaip tik čia slypi ir priežastis, kodėl atitinkamus poelgius laikome „nepakaltinamais“, o juos įvykdžiusio subjekto tokiu atveju nelaikome už juos „atsakingu“. Nekreipiant dėmesio į tuos atvejus, kai dėl veikiančio subjekto charakterio pakitimų asmuo mums tampa tartum visiškai nepastebimas, visais kitais atvejais patirtis mums nuolatos rodo, kad psichiatrijoje aprašomi charakterio pakitimai *visiškai* nepriklauso, pavyzdžiui, nuo dorovinių ir kitokių asmens dvasinių intencijų. Tas pats isteriškas charakteris gali paskatinti atlikti iš tikro didvyriškus žygius (pvz., Orleano Mergelės), o kitais atvejais — piktavališkai naikinti vertybes. Ir vieni, ir kiti veiksmai pasižymi tais pačiais „isteriško charakterio“ bruožais. Todėl, atliekant liguisto charakterio psichiatrinę analizę, visada reikėtų griežčiausiai vengti taikyti doroviškai smerkiančius ar giriančius posakius. Kai jų nevengiama, galime laikyti tikra, kad tyrinėtojai nepavyko liguistų charakterio pakitimų prigimties griežtai išskirti iš savito, individualaus gyvenimo turinio, kurį jis ir tematė analizės metu.

Kaip tik dėl šios priežasties psichinė liga naikina atitinkamų poelgių „*pakaltinamumą*“ asmens *atžvilgiu*, tačiau joku būdu nepanaikina apskritai asmens „atsakomybės“, nes atsakomybė esminiu ryšiu susieta su asmens būtimi. Todėl reikia griežčiausiai skirti veiksmų pakaltinamumą, kitaip sakant, žmogaus „pakaltinamumą“, t. y. sugebėjimą būti pakaltinamų veiksmų subjektu, ir dorovinę „atsakomybę“. Pakaltinamumo panaikinimas reiškia tik tai, kad „*motyvų*“ veiksmingumas nukrypsta nuo *normalaus jų veiksmingumo* ir kad todėl neįmanoma *pažintiniu požiūriu nuspręsti*, ar tam tikras kurio nors žmogaus veiksmas priklauso to žmogaus asmeniui, ar ne. Tačiau asmens *atsakomybės* apskritai tiksliaja prasme negalima pašalinti. Pavyzdžiui, žvėris už savo veiksmus visiškai

neatsakingas. Tuo tarpu ligonis yra tiktai nepakaltinamas. Tai reiškia: niekas negali kokio nors veiksmo priskirti jo asmeniui ir tuo būdu *nustatyti, ar* jis yra už tai atsakingas. Tačiau jis lieka atsakingas už visus savo tikrai asmeniškus veiksmus. Todėl „pakaltinamumas“ sąlygoja atsakomybę. Vis tik atsakomybė nėra vienareikšmė su pakaltinamumu, o tuo labiau nėra jo pasekmė, kaip mano daugelis deterministinės pakraipos teoretikų (pavyzdžiui, ir T. Lipsas, kuris atsakomybę sutapatina su normaliu motyvų veiksmingumu)⁴.

Vadinasi, žmogaus „pakaltinamumo“ teigimas nereiškia nieko daugiau, kaip tvirtinimą, kad tam tikriems žmogaus veiksams reikia priskirti tam tikrus jo asmens aktus. Nepakaltinamumo nustatymas paneigia tokio sąryšio galimybę. Taigi jis neigia ne pačią atsakomybę, o tik galimybę ją nustatyti *tam tikriems* veiksams. Abi sąvokos (pakaltinamumo ir nepakaltinamumo) susidarė išoriško, matomo, atlikto veiksmo pagrindu. Visiškai kitokia yra dorovinės atsakomybės sąvoka! Asmuo pasijaučia *atsakingu* už savo aktus (tai nebūtinai turi būti veiksmai, bet taip pat ir nuotaikos, ketinimai, sumanymai, norai ir kt.) refleksijoje, kuri nukreipta į jo savaveiksmiškumą, šiuos aktus atliekant. *Atsakomybės* sąvoka pagrįsta pačios asmenybės išgyvenimu ir nėra sudaryta tik jos veiksmų išorinio stebėjimo pagrindu. Tik šioje refleksijoje galioja atsakomybės sąvoka⁵. Dorovinės atsakomybės sąvoka remiasi tiesioginiu savaveiksmiškumo ir jo dorovinio vertingumo žinojimu, taigi ne vėlesniu mintiniu įvykdyto akto arba veiksmo sujungimu su savimi (Selbst). Bet kokios atsakomybės „prieš“ ką nors (žmogų, dievą), t. y. bet kokios santykinės atsakomybės, sąlyga yra absoliutus „*atsakomybės prieš save*“ pajautimas už savo paties asmens aktus.

Dėl tų pačių priežasčių liga ir sveikata nėra galimi *asmens* predikatai, bet greičiau *žmogaus, sielos* ir t. t. Esama „dvasios ligų“, bet ne „asmens ligų“. Todėl, kas nesupranta asmens esmės, o tai būdinga visai psychologistinei (ir vitalistinei) etikai, tas turi iš principo apskritai panaikinti bet kokią *esminį skirtumą* tarp „dorovinio blogio“ ir „ligos“, kitaip tariant, tarp blogio ir „atavizmo“ arba žemo išsivystymo lygio⁶.

Kaip jau minėjome, skirtumas tarp charakterio ir asmens labai ryškiai ir aiškiai pasireiškia tuo, kad tikrą *asmenį*, jo gyvenimo apraiškas ir veiksmus sugebame vertinti (ir spręsdami apie save bei kitus) pagal jo paties *imanantines vertinamąsias intencijas*, t. y. pagal jo paties

⁴ Turime taip pat paneigti, kad atsakomybės pajautimas (kaip mums galėtų įteigti pats žodis) būtinai suponuoja santykį „prieš ką nors“. Tik todėl, kad mes apskritai jaučiamės atsakingi už savo veiksmus, galime jaustis atsakingi „prieš ką nors“.

⁵ Todėl asmuo yra atsakingas už visus aktus, liečiančius jo absoliučiai intymią būtį, o ne tik jo, kaip visuomeninio asmens, aktus. Bet pakaltinami gali būti tik pastarieji.

⁶ Pvz., Herbertas Spenseris.

idealią vertybių sistemą (Wertwesen), o ne tik pagal visuotinai priimtas dorovės normas. Tačiau tai būtų visiškai neįmanoma, jeigu asmuo mums būtų atskleidžiamas panašiai kaip „charakteris“, kaip pastovi jo pasireiškimų priežastis. Nes, jeigu šias jo intencijas suvoktume tik kaip hipotetiškai priimtas jo veiksmų priežastis x, y, z, tai būtų taip pat neįmanoma idealią vertybių sistemą lyginti su asmens veiksmais ir pažinti juos, kai veiksmai atitinka tas vertybes arba joms prieštarauja. Tačiau tai kaip tik yra neabejotinai galima. Kiekvieno gilesnio dorovinio sprendimo apie kitus esmė yra ta, kad jų veiksmų mes nevertiname nei išimtinai pagal bendrai priimtas normas, nei pagal *mūsų pačių* įsivaizduojamą idealą, bet pagal idealą, kurį suformuluojame todėl, kad per jo individualios esmės supratimą aptiktas švėtimo asmens intencijas mes tarytum iki galo išskirtume ir jas sujungtume į akivaizdžiai suvokiamą asmens konkretaus vertybinio idealo vienybę,— pagal šį idealą mes pagaliau vertiname jo empirinius veiksmus.

Pirmiausia asmens giluminių versmių „supratimas“, kurio pasiekiamo per *meilę* jam pačiam, padeda mums suvokti jo idealią *individualią vertybių sistemą*. Ši supratingoji meilė yra didysis meistras ir (kaip ją giliaprasmiškai ir gražiai palygina Mikelandželas savo žinomajame sonete) didysis skulptorius, kuris iš daugybės empiriškų detalių — šiuo atveju tik iš vieno veiksmo arba net iš vieno gesto — sugeba pastebėti ir išvelgti asmens vertybių turinio linijas, pačią jo esmę, kurią empirinis, istorinis bei psichologinis asmens gyvenimo pažinimas greičiau pridengia, negu išryškina, ir kuri iki galo nepasirodo jokių pavienių veiksmu ir gyvenimo apraiška, tačiau kiekvienam sudaro visiško supratimo prielaidą. Vadinasi, šio vertybinio turinio negalima nustatyti jokia *indukcija*. Atvirkščiai, idealus ir visiškas induktyvus visų realių asmens išgyvenimų ir visų paveldėtų ir įgytų jo polinkių pažinimas to turinio vienareikšmiškai neapibrėžtų; ir tik jo esmės nuojauta, net jeigu ir neadekvati, nušviečia visus empirinius išgyvenimus ir polinkius, pakelia šį pažinimą virš paprastos sumos *bendrų sąvokų*, kurių kiekvienai, o taip pat ir visai sumai, galėtume rasti ir kitą asmenį, kaip „prikaitymo atvejį“ arba „pavyzdį“. Tik kai aš žinau, kokiam *asmeniui* išgyvenimas priklauso, galiu šį išgyvenimą iki galo suprasti.

Tačiau *bet kokia* psichologija — net ir vadinamoji diferencinė bei individualioji psichologija — savo objektą apibrėžia kaip tik *abstrahuodamaši* nuo asmens ir jo nepastebi. Todėl psichologijai asmuo yra visiškai *transcendentiškas*. Viskas, ką psichologija pateikia net ir idealiu būdu, asmeniui tėra tik galima jo gyvenimo medžiaga, kuriai jis visada gali suteikti vienokį ar kitokį pavidalą.