

Povilas Aleksandravičius

EUROPA KAIP MĄSTYMO BŪDAS: ATVIROS VISUOMENĖS PAGRINDAI



MYKOLO ROMERIO
UNIVERSITETAS

MYKOLO ROMERIO UNIVERSITETAS

POVILAS ALEKSANDRAVIČIUS

EUROPA KAIP MĄSTYMO BŪDAS:
ATVIROS VISUOMENĖS PAGRINDAI

Monografija

Vilnius, 2019

Monografiją recenzavo:

Prof. habil. dr. Bronislovas Kuzmickas

Doc. dr. Rūta Marija Vabalaitė

Autoriaus indėlis:

Povilas Aleksandravičius - 10,1 autorinio lanko

Tyrimą finansuoja Lietuvos mokslo taryba (sutarties Nr. S-MOD-17-19).

Aprobavo spaudai Mykolo Romerio universiteto Humanitarinių mokslų instituto taryba ir Mokslinių-mokomųjų leidinių aprobavimo leidybai komisija.

Turinys

Įvadas	5
I skyrius. Europos tapatybė – tai mąstymo būdas	9
1.1. Europos mąstymas – begalybės idėja. Edmundas Husserlis	12
1.2. Dvasinės Europos mirtis? Politinės Europos liudijimas	22
1.3. Naujo racionalumo ir naujos etikos poreikis Europos organizaciniame modelyje. Janas Patočka ir Paulis Ricoeuras	28
1.4. Rekonstruktyvinė etika. Jeanas-Marcas Ferry	40
II skyrius. Europietiškas kosmopolitizmas ir europietiškoji nacija	51
2.1. Kanto kosmopolitizmo sąvoka	52
2.2. Universalumo ir konkretybės santykių modeliai Europoje	56
2.3. Valstybė-nacija: suverenumo problemos	61
2.4. Kosmopolitinis Europos projektas: suderinti asmens absoliutiškumą ir nacijos suverenumą. Pasidalytasis suverenumas	73
III skyrius. Fundamentali atviros visuomenės sąvokos prasmė ir jos išraiškos modernioje Lietuvoje	81
3.1. Mirtis, uždara visuomenė ir atvirumo properšos. Henri Bergsonas	83
3.2. Atvirumo racionalizacija. Karlas Raimundas Popperis	89
3.3. Europietiškoji sąmonės atsivėrimo patirtis ir iš jos kylanti atvira visuomenė. Ericas Voegelinas	92
3.4. Europos tapatybės idėja ir atviros visuomenės būklė Lietuvoje	104
Išvada	119
Literatūra	121

Išvadas

Europa – tai mąstymo būdas. Europa nėra nacija, religija, kultūrinė tradicija. Europa yra specifinis santykis tarp tautų, naratyvų, tradicijų. Tai toks tarpusavio santykis, kurį išgyvendamos bendruomenės smelkiasi viena į kitą ir žadina viena kitoje naują potencialą, kuris be šio santykio būtų neįmanomas. Tik taip galima paaiškinti, kodėl Europos intelektualinis, kultūrinis, religinis, politinis, ekonominis gyvenimas nuo Antikos laikų pasižymėjo ypač intensyvia dinamika, kodėl Europoje tiek daug epochų ir periodų, lūžių ir atradimų, kodėl moderniaisiais laikais atsirado nacijos, įnirtingiausių tarpusavio karų metu puoselėjusios bendrystės idėją, pagaliau bent iš dalies išsipildžiusią Europos Sąjungos pavidalu. Monografijos tikslas – atskleisti šį mąstymo būdą, įgalinantį specifinius santykius tarp tautų, t. y. atskleisti Europos tapatybę.

Europa, kaip mąstymo būdas, yra iššūkis ir siekinys. Niekas negimsta europiečiu – joks žmogus, jokia tauta nėra europietiška natūraliai, savaime, be darbo su savimi. Mąstyti europietišškai yra sunku: tai pastanga giliai pažinti pasaulį ir save, gėrį ir blogį, tiesą ir jos simuliakrus, troškimas iš kito ir kitokio į savąją tapatybę įimti tai, kas nėra mano, bet kas mane labiau subrandina. Kai šios pastangos ir šio troškimo ima trūkti, Europa atsitraukia, jos vietą užima prigimtiniai individualūs ir kolektyviniai egoizmai bei kito baimė, vedanti į karą. Europa yra įtampos tarp atviro santykio su kitu ir karo erdvė. Europa yra sudėtinga geografinė, intelektualinė ir dvasinė zona, kurioje ieškoma, kaip taiką, apibrėžiamą kaip pasiruošimą naujam karui, transformuoti į taiką kaip nuolatinę dvasinę ir politinę būklę. Europos Sąjungos filosofinis pagrindimas yra kaip tik ši paieška. Monografijoje gvildename klausimą, ar šis pagrindas veikia.

Europa – individualaus ir kolektyvinio mąstymo tikrovė. Europietiškas yra tai, kas neleidžia žmogaus sąmonei pasitenkinti tik savimi, kas verčia atsiverti kitam – kaip tik toks yra Europoje sukurtas žmogaus asmens, kaip iš esmės santykinės būtybės, apibrėžimas. Žmogaus sąmonė yra savimi pačia, kai atvira kitam. Žmogaus sąmonė, užčiuopusi savo principą, reikalauja etinio kitų žmonių išsipildymo – gėrio ne tik sau, bet visiems žmonėms. Europietiškoji filosofinė antropologija transformuoja politiką. Tik Europoje aklinos visuomenės audekle ėmė vertis properšos ir rasti ypatingas fenomenas, kurį prancūzų filosofas Henri Bergsonas pavadino atvira visuomene. Šioje monografijoje siekiame atskleisti atviros visuomenės sampratą pagrindus ir parodyti jos raišką moderniojoje Lietuvoje.

Monografijos tikslus įgyvendiname pasitelkę kai kurių svarbiausių Europos tapatybės mąstytojų ir atviros visuomenės koncepcijos kūrėjų mintis. Pirmame skyriuje apibrėžiame Europos, kaip mąstymo būdo, sąvoką. Tai darome komentuodami Edmundo Husserlio pranešimą „Europietiškojo žmogiškumo krizė ir filosofija“, kuriame fenomenologijos pradininkas išdėstė savą Europos sampratą. Europa – tai begalybės idėja, atsiradusi senovės Graikijoje kaip autentiškai racionalus mąstymas, kaip filosofija. Husserlis

iš esmės pagrindė filosofinę Europą, ir tas pagrindimas lėmė kultūrinės bei politinės Europos procesą. Tačiau 1935 metais skaitytas pranešimas dvelkia tragedija, kaip ir nurodo jo pavadinimas. Būdama ne substancinis turinys, kurį reikėtų tik paveldėti iš protėvių ir kuriuo būtų galima didžiulis nieko neveikiant, o mąstymo būdas, nuolatinė pastanga mąstyti pasaulį begalybės akivaizdoje, Europa lengvai išslysta iš jos nešėjų, europiečių, mentaliteto ir tampa kraugeriška civilizacija. Radikalus klausimas: ar ši filosofinė Europa, ši begalybės mąstymo pretenzija nėra per aukštas reikalavimas? Ar ji, tarpdama savo begaliniuose horizontuose tarsi teorinė milžinė, nėra tik kaprizinga nykštukė realiaime, ypač politiniame, gyvenime? Po Antrojo pasaulinio karo diskusijos apie Europą, jos ateitį ir politines ekspresijas sukosi apie šį klausimą: ar nebūtų efektyviau kurti politinės Europos, t. y. pagaliau realizuoti tą seną svają apie nuolatinę Europos tautų taiką, vadovaujantis grynai pragmatiniais principais? Ar paprasčiausia ekonomika, o ne filosofija bei kultūra, kaip buvo visada manoma, nėra tas ilgai ieškotas raktas į Europos vienybę? Diskusijos šiuo klausimu niekada nebuvo baigtos, bet, kad ir kokie daliniai būtų jų rezultatai, jos lėmė dabartinės Europos Sąjungos būklę. Pirmame skyriuje svarstome, ar nėra būtina pragmatinę politinę Europą papildyti filosofiniais ir kultūriniais principais ir ką tai reiškia. Dviejų Husserlio mokinių – čekų filosofo Jano Patočkos ir prancūzų mąstytojo Paulio Ricoeuro kūriniai – sudaro šių svarstymų atramą. Patočkos, mirusio 1977 metais, mąstymas apie būtinybę „rūpintis siela“ atkartoja pirmąją politinės Europos kūrimo raidos stadiją, o Ricoeuras reaguoja jau į Mastrichto Europą, siūlydamas jai „naująjį etosą“, naujus tautų tarpusavio sugyvenimo principus, kylančius iš specifinės mąstymo formos, integruojančios tautų tapatybes. Skyrių užbaigiame pristatydami Lietuvoje beveik nežinomą, o Europoje plačiai aptarinėjamą vieno iš iškiliausių šiuolaikinių europologų Jeano-Marco M. Ferry rekonstruktyvinės etikos modelį. Manome, kad šis modelis geriausiai reflektuoja Europos, kaip mąstymo būdo, esmę bei yra tinkamiausias dabartiniam europiečių gyvenimui globalizacijos kontekste.

Ferry teorija yra įvadas į antrą monografijos skyrių, kuriame svarstome sudėtingą, stereotipus laužančią europietiškojo kosmopolitizmo sąvoką ir keliame valstybės-nacijos prigimties problemą. Europietiškojo kosmopolitizmo sąvoka ir valstybės-nacijos prigimties problema sudaro subtilią simbiozę, kurios konfigūracija neabejotinai nulems Europos ateitį globalizuotame pasaulyje. Kanto refleksija, apmąstant šią temą, išlieka fundamentali. Antras monografijos skyrius nagrinėja Europos, kaip mąstymo būdo, konkrečias politines išraiškas santykių tarp tautų lauke. Filosofinės analizės, kurių objektas – kompleksiška politinės tautų prigimties dinamika, šiame skyriuje atveda prie tik Europoje įmanomo reiškinių – pasidalytojo suverenumo sąvokos ir realybės. Ši sąvoka, Europos Sąjungos organizacijos politinė šerdis, yra menkai analizuojama Lietuvoje, o tai leidžia plisti įvairiems mitams ir demagogijoms apie Europą. Jos pristatymas turėtų išsklaidyti dalį netiesos, taip pat pagrįsti vidurio kelią tarp tautų valios negerbiančios federacijos ir lėkštos bei į nebūtį vedančios „tėvynių sąjungos“. Pasidalytasis suverenumas yra brandžiausia, konkrečiausia ir efektyviausia europietiškojo mąstymo būdo politinė išraiška.

Koks yra Europos, kaip mąstymo būdo, bei jos kultūrinių ir politinių išraiškų istorijoje antropologinis pagrindas? Kaip šis pagrindas lemia moderniosios Lietuvos procesą? Šiuos klausimus nagrinėjame trečiame monografijos skyriuje. Subtilūs ir originalūs žmogaus sąmonėje vykstantys procesai, tam tikru istorijos momentu sukūrę Europos fenomeną, duoda impulsą bendruomeniniam vyksmui, mūsų laikais pavadintam „atvira visuomenė“. Sąmonės atvirumas ir socialinis-politinis atvirumas – tai dvi to paties nepaprastai gilaus fenomeno pusės, kurias analizuojame komentuodami trijų didžiųjų atviros visuomenės sąvokos protagonistų Bergsono, Karlo Raimundo Popperio ir Erico Voegelino tekstus. Šių autorių skirtumai neturi paslėpti fundamentalaus sutarimo: prigimtinis žmogaus užsisklendimas ir jo produkuojama uždara visuomenė yra antižmogiškas reiškinys, tarsi žmogaus prigimtyje veiktų žmogų sunaikinti siekianti jėga. Tik atvirumas, kuris atliepia tos pačios prigimties, tik jau kitokias ir dar gilesnes tendencijas ir kuris dar turi būti suprastas teisingai, o ne lėkštai, suteikia viltį. Tai – antropologinė viltis, leidžianti tikėtis radikalaus sąmonės būklės pokyčio ir išvengti žmogaus prievartos prieš kitą žmogų, save patį ir visą tikrovę. Bet taip pat – politinė viltis, kad tautų tarpusavio santykius nustos reguliuoti viena kitos baimė ir karo logika, kad taika yra reali.

I skyrius.

Europos tapatybė – tai mąstymo būdas

Europos tapatybei būdingas paradoksalus neapčiuopiamumas. Kai tik bandome ją suprasti, taikydami nacionalinei, kultūrinei, religinei ar kitai substancialiai apčiuoptai socialinei grupei taikomus kriterijus, ji išnyksta arba tampa neįmanomu siekiniu.¹ Mėginkime identifikuoti „Europos naciją“, „Europos kultūrą“, „Europos pasaulėžiūrą“ – tuoj pasklisime po daugybę tautų, nacijų, kultūrų, naratyvų ir pasaulėžiūrų, kurių nė viena, paimta atskirai, nebepretenduos reprezentuoti Europos kaip tokios. Europa susijusi su nacija, bet yra daugiau nei nacija; kažkas esminio kultūrai, tačiau daugiau nei kultūra; kažkas svarbaus pasaulėžiūrai, bet ji pranoksta bet kokią konkrečią religinę, agnostinę, ateistinę ar panašią pasaulėžiūrą. Todėl daugybė mąstytojų, bandančių apibrėžti Europą nacionalinėmis kategorijomis, naciją suvokdami kaip tam tikrais substanciniais požymiais (kalba, teritorija, tradicija, naratyvu ir t. t.) pasižyminčią žmonių grupę, patiria nesėkmę. Kartais ši nesėkmė veda į europietiškosios tapatybės neigimą. „Europa nėra paveldėjusi jokio testamentą“ (Char 1948: 62), metaforiškai Europos neapčiuopiamumą įvardija René Charas. Prancūzų filosofai Jacquesas Derrida ir Marcas Créponas apibendrina kategoriškai: Europos tapatybė yra neįmanoma tapatybė (Derrida 1991; Crépon 2006).²

Tačiau, kita vertus, Europos tapatybės neigimas susiduria su egzistencine kliūtimi, kurią sukelia iš elementarios patirties kylantis akivaizdumas: užtenka nuvykti į Kiniją, Panamą ar Alžyrą, kad įsitikintume, jog europietiškas egzistuoja iš tikrųjų. Tad kas tai yra?

Pagrindinis mūsų teiginys, kurį suformulavome skaitydami ypač gausią literatūrą, pasirodžiusią Europos apibrėžties klausimu XX amžiuje ir ypač po Antrojo pasaulinio karo, yra šis: europietiškas yra ne substancinio pobūdžio tapatybė, o mąstymo būdas.³

1 Europos tapatybės problemiskumą, išskylančią, kai ją siekiama apibrėžti nacionalinei tapatybei būdingomis kategorijomis, yra aprašiusi Nerija Putinaitė knygos *Trys lietuviškosios Europos įvade* (Putinaitė 2014: 13–22). Bandymas Europą suvokti pagal nacionalinės tapatybės apibrėžtis neišvengiamai veda į europietiško ir nacionalumo konkurenciją, taigi konfliktą, ir baigiasi europietiško kaip pavojaus nacijoms vaizdiniu. Mūsų požiūriu, europietiško ir nacionalumo supriešinimas yra daugiau nei netikslingas: jis nepagrįstas pačioje tikrovėje, fiktyvus. Vis dėlto puikiai aprašiusi problemos esmę, Putinaitė nesiekė plėtoti galimo jos sprendimo (jos veikalo tikslas yra ne tiek pačios europietiškosios tapatybės, kiek Europos vaizdinių lietuviškojoje sąmonėje analizė). O sprendimas, mūsų įsitikinimu, glūdi tvirtinime, jog europietiškoji tapatybė ir nacionalinė tapatybė yra skirtingų antropologinių plotmių fenomenai. Šį tvirtinimą bandome pagrįsti šioje monografijoje. Putinaitė, be abejo, suvokia tokio sprendimo reikiamybę: „Kur kas prasmingiau ieškoti kriterijų bei būdų apčiuopti europinę tapatybę kaip savitą tapatybės variantą, turiniu besiskiriantį nuo nacionalinės“ (Putinaitė 2014: 19). Cituodama Rémi Braguė, ji nurodo bendrą jo paieškų kryptį. Mūsų tyrimas yra tolimesnis žingsnis šia kryptimi.

2 Įvairias Europos tapatybės suvokimo strategijas esame pristatę straipsnyje „Europos suvokimo strategijos ir jų recepcija Lietuvoje“ (Aleksandravičius 2019).

3 Šiuo teiginiu koreguojame kai kurias formuluotes, išdėstytas programiniame straipsnyje „Kodėl sunku kalbėti apie Europos tapatybę?“ (Aleksandravičius 2012).

Šis teiginys leidžia suprasti europietiško esmę ir išspręsti prieš tai iškeltą europietiškosios tapatybės „neapčiuopiamumo“ problemą.

Europietiškoji tapatybė, kaip mąstymo būdas, ir nacionalinė tapatybė, kaip formali substancinė tapatybė, yra skirtingų plotmių fenomenai. Nacionalinė tapatybė – tai konkretus, aiškumo dėlei galime vartoti žodį „apčiuopiamas“ ar „materialus“, turinys: savitas tautos ar nacijos naratyvas, istorija, etnonacionalinio bei religinio pobūdžio tradicijos, kultūros paminklai, meno kūriniai, kalba... O europietiškoji tapatybė nėra kultūrinis turinys. Milžiniškas kultūrinis Europos paveldas sukurtas jos tautų atstovų, o ne „europiečių“, nepriklausiusių jokioms tautoms. Europietiškas fundamentalia prasme reiškia ne kultūrinį turinį, o mentalitetą.⁴

Skirtis tarp nacionalinės ir europinės tapatybės, tarp „kultūrinio turinio“ ir „mąstymo būdo“, reiškia, kad jų tarpusavio santykis nėra konkurencinis, jos negali sueiti į tarpusavio konfliktą, viena kitą išstumti, eliminuoti, užimti viena kitos vietą. Dažnai viešojoje erdvėje retoriniais, o neretai sociologinėse apklausose moksliniais tikslais užduodami klausimai supriešina nacionalinę ir europietišką tapatybes, lyg reikėtų rinktis kažkurį jų: klausama, ar „labiau“, ar „pirmiausia“ jautiesi lietuvis (prancūzas, ispanas, lenkas...), ar europietis? Kelti tokį klausimą nėra jokios prasmės, nes europietiškas yra kitos plotmės tapatybė nei nacionalinė: jis tegali būti nacionalinės tapatybės dimensija, veikianti joje iš vidaus, o ne ją išstumianti ar pakeičianti kokia nors kita tapatybine substancija. Nacionalinę tapatybę gali išstumti tik kita nacionalinė tapatybė, bet ne europietiškas. Lietuviškumą gali išstumti, kaip žinome iš istorijos, lenkiškumas, rusiškumas, vokiškumas, tik niekada – europietiškas. Priešingai, europietiškas iš principo nacionalinę tapatybę gali stiprinti ir brandinti, o iškilus tik ką paminėtam konkurenciniam santykiui tarp skirtingų nacionalinių tapatybių – likviduoti jų konfliktškumą.⁵

Europietiškas – tai specifinis mąstymo būdas, pats iš savęs nesukuriantis atskiros kultūrinės tapatybės, bet įsismelkiantis į kitas kultūras bei nacionalines tapatybes

4 Braguėas taip formuluoja tą pačią išvargą: „Taigi aš pasakysiu europiečiams: „Jūs neegzistuojate!“ Europiečių nėra. Europa yra kultūra. O kultūra yra darbas su savimi, savęs ugdymas savo pastangomis, bandymas pasisavinti tai, kas pranoksta individą“ (Brague 2001: 164). Suprantama, kultūros sąvoka čia yra vartojama ne apčiuopiamo turinio, kūrybos rezultato, o kūrybos arba mąstymo proceso prasme.

5 Viešojoje erdvėje girdėti nuomonių, kad šiuo metu, t. y. Europos Sąjungos „ideologų“ pastangomis, formuojama „kosmopolitinio“ (apie autentišką europietiško kosmopolitizmą – vėliau) pobūdžio europietiškoji tapatybė, suvokiama kaip nacionalinės kultūros, tradicijos ir kalbas išstumiantis darinys. Atidesnis žvilgsnis be vargo parodytų šių nuomonių nepagrįstumą. Jos neatitinka nei pačios europietiškosios tapatybės esmės, nei oficialios bei konkrečios ES politikos. Tokių nuomonių šaltiniai yra du: a) europietiško ir globalizacijos sąvokų tapatinimas. Iš tiesų viena iš globalizacijos proceso tendencijų yra kultūrinės, netgi žmogiškosios apskritai, tapatybės nykimas. Tačiau europietiškas yra ne šios tendencijos atitikmuo Europoje, o jos neutralizavimas. Kitas reikalas – jeigu patys europiečiai praras savąjį europietišumą ir įsilies į globalius virsmus be tapatybinio stuburo, o tokios galimybės, deja, atmeti negalime; b) kraštutinės nacionalistinės pakraipos euroskeptikų vykdoma manipuliacija, kuria siekiama įtvirtinti uždaros homogeniškos nacijos suvokimą kaip aukščiausią žmogaus vertybę apskritai. Šio plauko euroskeptikams prieš šią sąvoką yra esminė, nes kaip tik ji, sekant Carlo Schmitto idėjomis, sudaro nacijos konsolidavimo energijos branduolį. Todėl Europą pasirinkus prieš (bet juo gali tapti ir bet kuri nacija), jai būtina suteikti nacionalinės tapatybės charakteristikas – kad būtų su kuo konfliktuoti.

ir sukuriantis specifinį tarpusavio santykį. To pasekmė – naujų kiekvienos tautos galimybių sužadėjimas. Europietiškoji mąstymą geriausiai suprasime apibūdinami vieną ypatingą iš jo kylantį reiškinį, kuris labiausiai ir charakterizuoja Europą. Tai – nuolatinio ribų kirtimo fenomenas, t. y. valia nepasitenkinti tuo, kas jau buvo pažinta, pasiekta, sukurta, bet siekis eiti vis tolyn, pažinti vis plačiau ir giliau, atrasti ir kurti vis nauja; eiti link kito ir kitokio, nes pastarasis yra manosios tapatybės gyvybingumo šaltinis. Tai reiškia, kad europietiška mąstantis nacionalinės tapatybės atstovas (lietuvis, lenkas, prancūzas ir t. t.), didžiudamasis ir mylėdamas tai, kas jis yra, nesitenkins tik savimi, o stengsis pažinti tai, kas gera kitose kultūrose, atpažins jose sau tinkamus elementus ir juos integruos į savąją tapatybę taip, kad ne tik nesunaikins, bet dar labiau subrandins savąją tapatybę. Šis tarpusavio skirtingų tapatybių pažinimas, noriai mokantis vienai iš kitos, perimant viena kitos patirtis ir kūrybos vaisius, bet nesunaikinant, o tik dar labiau išryškinant savosios tapatybės originalumą, tai ir yra tikroji Europa. Vaikščiodami po Vilniaus senamiestį ir visas kitas Lietuvos vietas, skaitydami lietuvių literatūrą, analizuodami Čiurlonio ar bet kurio kito lietuvių genijaus kūrybą, rasime daugybę įtakų iš kitur – bet tai mūsų, lietuvių, miestai, mūsų kultūra ir mūsų genijai. Taip apie save kalbės ir vokiečiai, italai, lenkai ar prancūzai: tai būdinga visoms tautoms, kurios mąsto europietiška.⁶ Būti europiečiu – tai ne išpažinti nuo nacionalinių tapatybių atitrūkusią „bendrą europietišką kultūrą“, o, puoselėjant savą tapatybę, į ją sugebėti integruoti kitų tautų kūrybos vaisius. Būti europiečiu lietuviui – tai ne skaityti Shakespeare'ą ar klausytis Beethoveno kaip nuo anglų ar vokiečių kultūros atitrūkusius genijus, o sugebėti juos integruoti į lietuvišką kultūrą taip, kad ši pažadintų naujas galimybes taip, kad angliškas ar vokiškumas, įsilieję į lietuviškumą, šio nesunaikintų, bet pakeltų naujam polėkiui.⁷

Taip suvokiamas europietiškas mąstymas lemia ypatingą tapatybės formą, kurią galime apibūdinti kaip „atvirą“. Europietiška mąstančios tautos, nacijos, religijos, pasaulėžiūros ar visos kitos substancialiai apčiuopiamos kultūrinės bendruomenės yra „atviros“: puoselėdamos savąją tapatybę, jos įima iš kitokios tapatybės bendruomenių savo pačių brandai reikalingus elementus, kitaip tariant, tai, kas svetima (apmaščius ir identifikavus kaip gerą dalyką), paverčia tuo, kas sava. Europietiškas yra žmogaus tapatumo, individualaus ir socialinio, atvirumo indeksas. Šią koncepciją nuodugniausiai pagrindė Brague'as veikale *Ekscentriškoji Europos tapatybė* (Brague 2001). Taip suvokiamo europietiško fenomens raišką istorijoje, pradedant Renesansu, aprašė Leonidas Donskis

6 Būtina pabrėžti, kad europietiškas reiškia ne bet kokios, o tik geros įtakos priėmimą: jis suponuoja intensyvią mąstymą apie tai, kas yra gera ir bloga (Brague 2018). Europietiškas yra Kito integracija su sąlyga, kad Kito ir kitokio poveikis yra realiai brandinantis tapatybę, o ne ją naikinantis. Europietiškas yra atviras, bet ne kiauras. Europiečiai negali integruoti įtakų, kurios lemia jų tapatybės destrukciją.

7 Be abejo, „europietiškosios kultūros“ sąvoka yra vartotina ir išreiškia realią tikrovę. Tačiau ją suprasti reikia ne kaip atskirą nuo tautų fenomeną, o kaip Europos tautos sukurtus kūrinius, kurie dėl europietiškojo mąstymo yra tapę visų jų bendru paveldu, veikiančiu kiekvienos tautinės kultūros viduje.

knygoje *Didžioji Europa* (Donskis 2016). Nektardami šiuose fundamentaliuose veikaluose išsakytų teiginių, telksimės į dvi europietiško išraiškas: 1) nacijos sampratą ir jai būdingą kosmopolitiškumą bei patriotiškumą, 2) atviros visuomenės koncepciją. Šioje knygoje nacijos, kosmopolitizmo, atviros visuomenės sąvokos analizuojamos pagal tikrą apibrėžtą europietiškosios tapatybės, kaip atveriančio mąstymo būdo, konceptą. Tokį apibrėžimą traktuojame kaip autentišką europietišumą.

Tačiau prieš pereidami prie kosmopolitinio pobūdžio europietiškos nacijos ir atviros visuomenės tyrimo, privalome paanalizuoti europietiško, kaip atviro mąstymo būdo, suvokimą.

1.1. *Europos mąstymas – begalybės idėja.* *Edmundas Husserlis*

Vieną giliausių ir labiausiai komentuojamų Europos tapatybės, kaip mąstymo būdo, koncepcijų mūsų laikais pateikė Husserlis pranešime „Europietiškojo žmogiškumo krizė ir filosofija“, perskaitytame Vienoje 1935 metais. Ir pavadinimas, ir paskelbimo metai nurodo krizinę situaciją, kurioje atsidūrė Europa arba, Husserlio žodžiais, jos „žmogiškumas“ ar „žmogiškoji būklė“ (*Menschentums*). Pasak fenomenologijos pradininko, „europietiško krizė yra išsaknijusi tam tikrame klaidingame racionalizme“, kuris ėmė formuotis Švietimo laikotarpiu ir kurį reikia traktuoti „kaip iškrypusį *ratio* vystymąsi“ (Husserl 1976: 371–372).⁸ Žmogiškasis *ratio*, antikinėje Graikijoje persmelktas begalybės idėjos (tai – filosofijos radimasis), privalo išlaikyti jam tenkančio „bėgalinio uždavinio“ horizontą, jeigu nori išsaugoti savo autentiškumą. Tai reiškia, kad visi žmogui kylantys klausimai privalo būti svarstomi daugialypėje perspektyvoje, „nesuabsoliutinant ir neizoliuojant jokios pažinimo krypties arba atskiros tiesos“. Europietiškas racionalumas iškrypsta, kai nesugeba išsilaikyti begalybės idėjos reikalaujamame mąstymo daugialypiskume, kai ima „spręsti unilateraliai ir pasitenkinti per greitai“, kai įkrinta į „specializacijos“ keliamą izoliacijos pavojų, kai įgyja „filosofinių sistemų pretenzingumą“, o to pasekmė – mąstymo prieštaravimai. Ši „unilateralus racionalumo“ procesą Husserlis vertina ne tik kaip „klaidą, bet ir kaip „blogį“ (Husserl 1976: 373).⁹

8 Ši „klaidingą“ arba „iškrypusį“ racionalumą, remdamiesi Maxo Weberio ir Edgardo Morino terminais, monografoje *Europos mąstymo kryptys ir ateitis* esame įvardiję kaip „racionalizaciją“. Bet šio klaidingo racionalumo tendenciją identifikuojame jau senovės Graikijoje, kur, paraleliai su ikisokratikų ir Sokrato mąstymu, vystėsi ir sofizmas (Aleksandravičius 2015a: 60–62). Beje, pats Husserlis kitoje savo pranešimo vietoje šį klaidingą racionalizmą traktuoja jau kaip „bendrą visos moderniosios filosofijos nuo Renesanso laikų charakteristiką“ (Husserl 1976: 373–374), o dar kitoje įžvelgia jo užuomazgų „demokratiškajame materializme ir determinizme“ (Husserl 1976: 375).

9 Minėtus „prieštaringumus“ ir čia ištartą „blogio“ sąvoką, mūsų galva, galima traktuoti kaip kovos, konflikto, gailiausiai – karo fenomeno pradžia, nors savo pranešime Husserlis vengia europietiško krizės apibūdinimo šiais aštriais terminais, kurie 1935 metais tiesiog piršte piršosi. Galbūt šiai tylai žydų tautos atstovas Husserlis turėjo asmeninių motyvų, susijusių su elementaria savisauga. Tik pačioje pranešimo pabaigoje nuskamba dramatiška įž-

Konkretus „racionalizmo nuokrypio“ pavidalas moderniaisiais ir mūsų laikais – tai „naivus“ „objektyvizmas“ arba „natūralizmas“ (Husserl 1976: 374), būdingas gamtos mokslams. Bendrojoje opinijoje įsitvirtinęs ir ne vieno mokslininko palaikomas įsitikinimas, kad gamtos mokslų teikiamas pažinimas yra objektyvus, nes sugeba neutralizuoti žmogiškąjį subjektyvumą, yra iliuzija: mokslinis pažinimas visiškai priklauso nuo tam tikros specifinės, moderniaisiais laikais susiformavusios subjekto nuostatos, reikalaujančios realybę „suobjektinti“ pagal vieną iš unilateralaus mąstymo linijų. Bet kokia pretenzija neutralizuoti subjektyvumą yra neįmanoma, nes kyla iš žmogiškojo subjekto, todėl Husserlis ją vertina kaip „prieštarinę“ ir „absurdišką“ (Husserl 1976: 351). Tačiau jeigu tokią pretenziją puoselėjantis naivumas, ši „ratio nuokrypa“, dar gali būti „suprantamas“ pats savaime (Husserl 1976: 372), jis tampa pavojingas, kai išvirsta į vieną konkrečią „klaidą“ – pretenziją „moksliškai objektyviai“ paaiškinti žmogaus dvasią. Iš tiesų moderniaisiais laikais, kartu su gamtos mokslais, susiformavo nuostata, kad „gamtos mokslų metodas turi įminti ir dvasios mįslės“, kad bet koks „dvasios išaiškinimas [turi baigtis] fizikoje“, kad „negali būti jokio dvasinių dalykų tyrimo, jokio dvasios mokslo ar psichologijos, kurie kultų grynai iš savęs pačių, kurie remtųsi savojo aš ar savosios *psyche* išgyvenimu ir kurie galėtų nors ką nors pasakyti apie kito *psyche* – priešingai, šioje srityje privalu griežtis išorinio metodo, fizikos ir chemijos“ (Husserl 1976: 376). Kaip tik šią nihilistinę nuostatą, neigiančią dvasios tyrimų autonomiškumą materijos tyrimų atžvilgiu, o tai reiškia – pačią žmogaus dvasios egzistenciją, Husserlis traktuoja kaip esminę Europos žmoniškumo krizės išraišką, kurios tolimesnė eiga Europą ves į „dvasinę neapykantą ir barbarybę“ (Husserl 1976: 382).

Kaip išeiti iš krizės? Tik atsisakius naiviojo objektyvizmo, būdingo gamtos mokslams, dvasios tyrimų srityje. „Tik dvasiai nustojus taip naiviai save traktuoti per jai išorinę prizmę, tik jai liekant su pačia savimi ir remiantis pačia savimi <...> taps įmanoma ją pažinti iš tiesų racionaliai, iš tiesų ir giliausia prasme moksliškai“ (Husserl 1976: 380). Wilhelmo Dilthey'aus ir Franzo Brentano pastangas, dėl kurių, kaip žinome, ir pats Husserlis galėjo ryžtis pradėti savuosius fenomenologinius tyrimus, jis vertina kaip pirmuosius solidžius, nors ir nepakankamus, bandymus patenkinti tą „visur jaučiamą degantį poreikį suprasti dvasią“ ir išsklaidyti ją padengusias „tamsumas, kurios jau tapo beveik nepakeliamos“ (Husserl 1976: 379). Savąją transcendentalinę fenomenologiją Husserlis laiko realia galimybe grąžinti žmogaus dvasiai jai priklausantį statusą, taigi galimybe išeiti iš krizės, kuri pranešimo pavadinime yra įvardijama kaip „europietiškojo žmogiškumo“ (*europäischen Menschentums*), o jo pabaigoje – jau kaip pačios „europietiškosios egzistencijos“ (*europäischen Daseins*) krizė. Žlugimas barbarybės siautuliuose arba naujas

valga apie pavojų Europai „įkristi į dvasinę neapykantą ir barbarybę“, tuoj pat (demonstratyviai?) sušvelninant savo žodyną tvirtinimu, kad „didžiausias Europos pavojus“ ir netgi „pavojų pavojus“ yra... „nuovargis“ (*Müdigkeit*) (Husserl 1976: 382). Savaime suprantama, tam tikras „gerųjų europiečių“ (*gute Europäer*), į kuriuos pranešimo pabaigoje kreipiasi Husserlis ragindamas kovoti, dvasinis nuovargis gali būti traktuojamas kaip sąlygų sudarymas „barbarybei“ rasti, todėl Husserlio kalbos negalima kaltinti kaip bailaus atsisukimo pavojaus akivaizdoje.

gyvybinis polėkis – tokį pasirinkimą teks atlikti europiečiams, teigia Husserlis, užbaigdamas savo 1935 metų pranešimą: „Europietiškosios egzistencijos krizė gali turėti tik du sprendimus: arba Europos, tapusios svetima racionaliai savo pačios gyvenimo prasmei, nuopuolis, jos kryptis į dvasinę neapykantą ir barbarybę, arba Europos atgimimas, inspiruojamas filosofijos dvasios ir realizuojamas proto, didvyriškai ir galutinai nugalėjusio natūralizmą. Didžiausias pavojus Europai yra nuovargis (*Müdigkeit*). Kaip „geri europiečiai“, kovokime su šiuo didžiausiu pavojumi iš visų (*Gefahr der Gefahren*) pasitelkę drąsą, kuri neleis išsigąsti begalinės kovos, ir tada mes išvysime išnyrant iš nihilizmo gaisro, iš abejojančios Vakarų pasaulio žmonijoje nevilties, iš didžio nuovargio pelenų tą prisikėlusį naujo vidinio gyvenimo ir naujo dvasinio dvelkimo Feniksą, kuris garantuos didžią ir ilgalaikę žmonijos ateitį: nes tik dvasia yra nemirtinga (*Denn der Geist allein ist unsterblich*)“ (Husserl 1976: 382–383).

Lieka atsakyti į pagrindinį klausimą: kas yra toji Europos dvasia, įžiebusi filosofinį racionalumą ir sudarantį jos žmogiškumo (*Menschentums*) esmę? Pagrindinis Husserlio pranešimo teiginys, sulaukęs daugiausia komentatorių dėmesio (taip pat, kaip matysime vėliau, ir kritikos), yra šis: „Dvasinis europietiškojo žmogiškumo *telos*, kuriame glūdi taip pat ir visų kitų tautų ir individų *telos*, yra begalybė, jis yra begalybės idėja, link kurios, nors akivaizdžiai to ir nematome, krypta visas dvasios apskritai išsipildymas. <...> Europoje yra kai kas unikalaus, ką visos kitos žmonijos bendruomenės, nepriklausomai nuo naudos klausimo, vertina kaip savo pačių siekį, kaip siekį europietišketi, net jeigu jų pačių valia dvasiškai išlikti savimi taip pat nekinta. O mes [europiečiai], jeigu tik aiškiai suvokiame save pačius, niekada savęs nepaversime, pavyzdžiui, indais“ (Husserl 1976: 353–354).

Husserlio mintį išryškiname šiais punktais:

1. Europos dvasia (huserliškoje terminologijoje tai reiškia mąstymą) yra begalybės idėja. Savo pranešime Husserlis neaiškina, kas yra begalybė, bet atskleidžia, kaip jos „idėja“ transformuoja žmonių mąstymą¹⁰: taip transformuotas mąstymas ir yra europietiškas, pasirodęs senovės Graikijoje filosofinio racionalumo pavidalu. Filosofija reiškia universalumo siekį¹¹, t. y. „pasaulio visumos, bet kurio esinio univisumiškumo mokslą“

10 Husserlio klausimas aptariamame pranešime yra ne pačios begalybės samprata, o labiau begalybės „įėjimas“ į žmogaus mąstymą, taigi „begalybės idėja“ arba „begalybės idealizacija“, kurios pirmasis pavidalas, pasak fenomenologijos pradininko, buvo matematinė begalybė (Husserl 1976: 375). Kyla natūralus klausimas, kaip siejasi fenomenologiškai suvokiama begalybės idėja su Dievo idėja, kurią pabrėžia plati europietiškosios filosofinės teologijos tradicija. Šį klausimą iškelsime vėliau, o pats Husserlis jam skiria tik vieną, bet labai reikšmingą savo pranešimo pastraipą: „Dievo koncepto esmė glūdi jo [Dievo] vienatiskume. O žvelgiant iš žmogaus pusės, šis konceptas yra ontologiškai ir vertybiškai įteisinamas kaip vidinio ir absoliutaus įpareigojimo išgyvenimas. Taip tarsi pati iš savęs įvyksta jungtis tarp šio absoliutiškumo ir filosofinio idealumo. Bendrame idealizacijos procese, vykstančiame filosofijoje, Dievas yra, taip sakant, sulogintas, jis tampa absoliutaus Logoso vieta. Ir pagaliau aš mielai sutinku, kad visiškai logiškas yra faktas, jog religija save teologiškai grindžia Tikėjimo akivaizdumu, būdama ypatinga, ir pačia giliausia, tiesos būties pagrindimo rūšimi“ (Husserl 1976: 369–370).

11 Šis siekis jokiū būdu negali reikšti pasaulio, ypač kitų nei Europos tautų suvedimo į atskirą konceptą ar jų sistemą. Kaltinti taip suprantamu universalumu, taip suprantamu „racionalumu“ Husserlį yra absoliučiai nepagrįsta: ši universalumo reikšmė yra būdinga Švietimo laikotarpiui, kurį savo pranešime Husserlis kritikuoja kaip vieną, netgi

(Husserl 1976: 355). Tačiau „visuma“, intencionaliai užčiuopiama „begalybės horizonte“, niekada nėra uždara: begalybės idėjos apgyvendintas mąstymas, nukreiptas į pasaulio ar kito esinio visumą, „neša intencionalių begalybiškumus“, funkcionuoja „*sub specie aeterni* lygmenyje“, reiškiasi per „uždavinių begalybės idėją“ ir „nukreipia gyvenimą į begalybės polių“ (Husserl 1976: 356, 357, 372). Čia glūdi esmė. Mąstyti „begalybės horizonte“ – tai kiekvieną daiktą, reiškinių, klausimą svarstyti intencionaliai apimant visas jo puses ir ne tik nepasitenkinant nė viena iš jų, bet ir suvokiant, kad tų pusių – dimensijų, perspektyvų, dinamikų, štrichų – yra *be galo* daug. Toks mąstymas „neša begalybę, kuri kiekvienai išvadai ir kiekvienai faktiškai tiesai suteikia paprasčiausio reliatyvumo braižą, padaro jas paprasčiausiai apytikres, nes susieja jas su begaliniu horizontu, kuriame tiesa kaip tokia yra tarsi be galo nutolęs taškas“ (Husserl 1976: 357).

Kaip jau minėta, tai – mąstyti daugialypiškai, o ne unilateraliai. Tai reiškia principinę mąstymo heterogeniškumą, atsisakymą sustoti, apsiribojant jau pasiektais mąstymo rezultatais, nuolatinį mąstymo impulsą eiti tolyn: Husserlio pranešimo leitmotyvas yra „begalinių mąstymo uždavinių“ sąvoka. „Kai yra išplėtotas teorinis požiūris, kiekvienas [pažinimo] rezultatas jau iš anksto teturi paprasčiausiai reliatyvaus tikslo prasmę, jis yra kelias ir perėjimas į kitus vis naujus tikslus, vis aukštesnio lygmens, veriantis begalybei, kuri traktuojama kaip universalus darbo laukas, kaip mokslo „sritis“. Todėl mokslas driekiasi pagal uždavinių begalybės idėją, kai baigtinė ir jau išpildyta dalis, saugant ją kaip teisingą, brandina iš begalinio horizonto atsirandančius kitus uždavinius“ (Husserl 1976: 357). Begalybės idėja reiškiasi per konkretų mąstymo būdą, kurį Husserlis apibūdina kaip *teoretinį*. Kaip tik mąstymo *teoretiškumas*, šis „naujas ir įstabus“ (Husserl 1976: 356) reiškinyms, ženklina radikalią gyvenamojo pasaulio transformaciją, įvykusią senovės Graikijoje. Kas yra teorinė nuostata, suvokiama ne jos vulgariąja prasme, reiškinčia atotrūkį nuo gyvenimo, bet taip, kaip ją suvokė pirmieji filosofai ir kaip ją turėtų praktikuoti europietišškai mąstyti siekiantys žmonės? Tai nuostata, kuri išlaisvina mąstymą iš būtinybės tarnauti gyvenimui, sureguliuotam ir kontroliuojamam grynai pagal „praktinius“ poreikius ir interesus, diktuojamus kūno nepriteklių, aplinkos grėsmės, valdančiųjų norų, tradicijos visažinystės bei rutinos galios. Teorinė nuostata reiškia nesuinteresuotumą, esinio mąstymą dėl jo paties, nuostabą, pažinimo aistrą – tą mūsų dvasioje glūdintį pradmenį, kurio sužadiniame „Platonas ir Aristotelis matė filosofijos pradžią“ (Husserl 1976: 365). Kartu tai ir socialinio gyvenimo kritika, kasdienių gyvenimo nuostatų, vyraujančių opinių ribotumo identifikacija, matant jų skurdą ir nuotolį nuo esinių tiesos: „Esmingiausia filosofiško žmogaus teorinėje nuostatoje yra jo kritiškos elgsenos universalumas, dėl kurio bus tiriama kiekviena išankstinė nuostata ir kiekviena tradicija, o kiekvienas išankstinis tradicinis universumas bus paklausiamas tiesos akivaizdoje“

svarbiausią, iš europietiškojo žmogiškumo krizės lopšį, taikydamas jam vokiečių kalboje pašėpiančią reikšmę turintį *Aufklärung* pavadinimą (Husserl 1976: 371). Švietimo laikotarpiu aukštintą racionalumo koncepciją, būdingą ir visiems moderniesiems laikams, Husserlis traktuoja kaip „naivų racionalumą“ ir netgi „iracionalumą“ (Husserl 1976: 373).

(Husserl 1976: 367). Ši nuostata „iš karto pradeda ir žmogiškosios egzistencijos praktinio elgesio (*praxis*) perkeitimą“ (Husserl 1976: 367). Visą europiečio „gyvenimą, veiklą, dvasinę kūrybą, visus tikslus, interesus, rūpesčius ir skausmus, institucijas ir organizacijas“ (Husserl 1976: 352) turi vesti taip suvokiamas „teoretiškumas“, t. y. begalybės pagavos išlaisvintas mąstymas, jeigu europietis nori būti savimi.

2. Begalybės idėją Husserlis traktuoja pasitelkęs *tikslingumo* sąvoką: ji sudaranti europietiškojo žmogiškumo *telos*. „Istoriškai filosofinė“ (*geschichtsphilosophische*) žmogiškumo prasmė yra teleologinio pobūdžio, kaip skelbia jau pirmasis pranešimo sakiny (Husserl 1976: 347). Apskritai pranešimo tikslas – tai bandymas „suformuluoti Europos konceptą kaip begalinių racionalių uždavinių istorinę teleologiją“ (Husserl 1976: 382). Taigi Husserlis kelia Europos tapatybės klausimą ir sprendžia jos krizę „dvasios istorijos“ perspektyvoje: „Dvasinė Europa yra grynai dvasios mokslo ir pirmiausia dvasios istorijos problema“ (Husserl 1976: 351).

Filosofinės europietiškojo idėjos apibūdinimas kaip istorinės reiškia ne tik tai, kad ją atitinkantis žmogiškumas vystosi dinamiškai, bet ir tai, kad šis vystymasis neturės pabaigos (t. y. truks tol, kol tęsis pati istorija). Europietiškojo *telos* yra begalybės idėja, o begalybė visada išliks siektina tiesa, „tarsi be galo nutolęs taškas“ (Husserl 1976: 357), diktuojantis „begalinius uždavinius“. Todėl „žmogiškumas savo esme (sieloje) niekada nebuvo užbaigtas, niekada toks nebus, jo niekada nebus galima pakartoti“ (Husserl 1976: 354). Taigi būtų esminė klaida vieną ar kitą istorinį Europos pavidalą laikyti kanoniniu. Pigus konservatizmas ar „gerų prabėgusių laikų nostalgija“ huserliškajai Europos koncepcijai nepriimtini. Bet lygiai taip pat nepriimtina jai ir progreso ideologija, teigianti kokią nors istoriškai determinuotą, nesustabdomą europietiškojo pažangą: neatsitiktinai aštriausia Husserlio kritika yra skiriama kaip tik *Aufklärerei* (Švietimo) laikotarpiui. Sekant Husserlio mintimi, Europos *telos* transformuoja žmonių mąstymą tik atverdama vis naujas ir gilesnes transformacijos perspektyvas, bet drauge palikdamas nuolatinę galimybę ne tik atsisakyti žengti šia linkme, bet ir sukti į klystkelius ar net apskritai iškristi iš begalybės horizonto. Todėl europietiškojo ir ištinka krizės, kai kada – mirtinos. Svarbiausia čia yra suprasti fundamentalią perskyrą tarp mąstymo formos, inspiruojamos begalybės pagavos (idėjos), ir istoriškai konkretaus mąstymo turinio, įgaunančio kultūros darbų, mokslo paradigmų, filosofinių sistemų, įvairių sociumo organizavimosi modų pavidalą. Begalybės idėja ir jos inspiruotos istorinės veiklos rezultatai yra ontologiškai skirtingų lygmenų, jai, kaip *telos* aktyviai veikiant mąstymą, bet visada tolygiai tolstant nuo mąstymo rezultatų. Tik suvokus šią skirtį, tampa įmanoma suprasti tą „stebinančią teleologiją, kuri yra tarsi įgimta mūsų Europoje ir tik joje vienoje“ (Husserl 1976: 351–352, išskirta mūsų). Matysime, kad ši skirtis yra lemiamą diskusijoje apie europocentrinį kolonializmą, kuriuo Husserlis iki šiol kaltinamas.

3. „Europietiškojo žmogiškumas“ (*europäischen Menschentums*) yra žmogiškumas kaip toks. Husserlis rašo: „Imanentinės Europos (dvasinės Europos) istorijai filosofinės idėjos arba, tai reiškia tą patį dalyką, šiai istorijai būdingos teleologijos įsisąmoninimas

visos žmonijos apskritai požiūriu reiškiasi kaip proveržis ir kaip naujos žmonijos epochos vystymosi pradžia. Tai – žmogiškumo kaip tokio epocha, kai žmonija nori ir gali gyventi tik laisvai formuodama savąją egzistenciją, savą istoriją, remdamasi proto idėjomis, begaliniais uždaviniais“ (Husserl 1976: 352). Europietiškas – tai „fundamentaliai naujos žmonijos siekis, žmonijos, kuri būtų pajėgi prisiimti atsakomybę už save pačią absoliučių teorinių požiūrių pagrindu“ (Husserl 1976: 363).

Tai, kas buvo pasakyta apie europietišką tapatybę kaip mąstymo būdą („begalybės idėjos“ išsąmoninimą, *teorinį* požiūrį), išreiškia bet kurios kitos („neeuropietiškos“) civilizacijos tapatybėje glūdintį pradą, kuris sudaro taip pat ir šios tapatybės esmę. Šia prasme europietiškas yra visų žmonių tapatybė – žmogaus kaip tokio tapatybė. Taigi jis yra bet kurios civilizacijos (taip ir „neeuropietiškos“) esmė.

Begalybės idėja yra specifinės žmonių bendruomenės, priklausančios europietiškosios kultūros arealui, tapatybės principas, veikiantis kaip šios bendruomenės dvasinis *telos*. Jį išsąmoninę, europiečiai gauna „valios“ ir savo autentiško „vystymosi kryptį“, savo tikrąsias gyvenimo normas, „normatyvines idėjas“ (Husserl 1976: 354). Bet šis išsąmoninimas sutampa su kitose žmonijos bendruomenėse vykstančiu jų pačių autentiškų tapatybių išsąmoninimo impulsu! Europietiškas yra nuoroda visoms pasaulio tautoms, kuo jos turėtų tapti, siekdamos savo pačių specifinių tapatybių išsiskleidimo. „Dvasinis europietiškojo žmogiškumo *telos* [apgėbia] taip pat ir visų kitų tautų ir individų *telos*. <...> Jis yra begalybės idėja, link kurios, nors akivaizdžiai to ir nematome, krypsta visas dvasios apskritai išsipildymas. <...> Europoje yra kažkas unikalaus, tai visos kitos žmonijos bendruomenės, nepriklausomai nuo naudos klausimo, vertina kaip savo pačių siekį, kaip siekį europietiškėti, net jeigu jų pačių valia dvasiškai išlikti savimi taip pat nekinta“ (Husserl 1976: 353–354). Europiečiams būdingas teoretiškumas, formuojantis jų laisvės ir begalinių uždavinių horizontą, turėtų tapti visų pasaulio tautų ir individų gyvenimo norma, ne atsisakant, o puoselėjant jų kultūrinę tapatybę. Filosofija „yra visų normų universumas. Europietiškame žmogiškume vyrauja konstanta, kad filosofija privalo atlikti archontinę funkciją visoje žmonijoje“ (Husserl 1976: 371). Šis drąsus Husserlio teiginys brėžia visos žmonijos gyvenimo programą. Kai kurių akyse akiplėšišką užslėpto europocentrinio kolonializmo programą.

4. Husserlio idėja, kad „europietiškas žmogiškumas“ yra visų pasaulio tautų autentiškos tapatybės skleidimosi variklis ir netgi tikslingumo principas, sukėlė pasipiktinimo bangą: argi tai nėra filosofinis europocentrizmas, kuriuo galėtų būtų grindžiamas europietiškas kultūrinis-politinis kolonializmas? (Tassin 2013). Kai kurie Husserlio pranešimo teiginiai atrodo lyg nulieti tokiai interpretacijai. Pripažindamas kitų civilizacijų kultūrinio savitumo vertę, jų filosofinę tiesą Husserlis be užuolankų perkelia išimtinai į Europą kaip vienintelę autentišką jų teleologinės plėtotės kryptį: žmogiškumo tiesa yra „iğimta mūsų Europoje, ir tik joje vienintelėje“ (Husserl 1976: 352). Toks teleologinio žmonijos esmės vystymosi vienakryptiškumas, Europą paverčiantis vienintele žmogiškumo tiesos vieta, nepripažįsta jokios galimybės kitoms tautoms rasti kai ką išties

filosofiškai vertinga ir, žinoma, neigia būtinybę europiečiui ko nors išmokti iš kitų: „Europoje yra kai kas unikalaus, ką visos kitos žmonijos bendruomenės, nepriklausomai nuo naudos klausimo, vertina kaip savo pačių siekį, kaip siekį europietišketi, net jeigu jų pačių valia dvasiškai išlikti savimi taip pat nekinta. O mes [europiečiai], jeigu tik aiškiai suvokiame save pačius, niekada savęs nepaversime, pavyzdžiui, indais“ (Husserl 1976: 353–354). Tokie pareiškimai gali pasirodyti pretenzingi.

Atsakant į šią kritiką, būtina pabrėžti jau minėtą skirtį tarp tapatybės kaip mąstymo formos ir mąstymo turinio: europietiška areale pirmą kartą įsisąmonintas, nors visose tautose glūdintis žmonijos tikslingumas priklauso mąstymo formos, o ne turinio lygmeniui. Kitaip tariant, jis ne sudaro atskirą kultūrinę tapatybę, konkuruojančią su kitomis kultūrinėmis tapatybėmis, o tampa universalia *teoretine* kultūrinių turinių kritikos norma: „Teorija, kuri vystosi bet kokios praktikos *epoche* nuostatoje (taigi kaip universalus mokslas) yra pašaukta (pašaukimas, kurį ji pati įrodo iš teorinio žiūros taško) nauju būdu tarnauti žmonijai, ir pirmiausia tai, kurios gyvenimas reiškiasi konkrečioje egzistencijoje ir visada išlieka natūralus. Šis pašaukimas realizuojasi kaip naujos formos *praxis* – kaip universali bet kokio gyvenimo ir bet kokios gyvenimo užduoties, bet kurių kultūrinių darinių ir sistemų, jau pasirodžiusių žmonijos gyvenime, kritika. Taigi jis realizuojasi kaip pačios žmonijos ir visų vertybių, kuriomis ji vadovaujasi arba nesivadovauja, kritika“ (Husserl 1976: 363). Būtina pasakyti, kad teoretinė norma (begalybės idėja, racionalumas, filosofija) yra taikytini europietiškajai kultūrai lygiai tai pat kaip ir visoms kitoms: ji atlieka tiesos kriterijaus aukščiausia prasme (prisiminkime „begalybės“ sąvokos reikšmę) vaidmenį, taigi žmogiškumo kaip tokio išgryninimo bet kuriame kultūriniame, nacionaliniame, religiniame etc. turinyje funkciją. Šia prasme europietiškoji ir kitų civilizacijų kultūrinė tapatybė yra griežtai to paties lygmens fenomenai ir jokios krypties kolonializmas, taip pat ir „europietiškėjimas“, nėra pateisinamas. Husserlis tai pabrėžia tvirtindamas, jog kitų tautų „valia išlikti savimi“ neturi kisti. Tačiau visos kultūrinės tapatybės¹² reikalauja vidinės kritikos momento, arba specifinio mąstymo būdo, kylančio iš begalybės intuicijos ir lemiančio teoretinį žvilgsnį į tikrovę, kad jų tapatybinė plėtotė atitiktų *etinį* imperatyvą.¹³ Šį momentą ir šį specifinį mąstymo būdą Husserlis vadina europietišku, nes jis buvo įsisąmonintas kaip tik Europoje, nors atitinka bet kurios civilizacijos žmogiškumo aspiracijas ir jose glūdi kaip giliausias potencialas.

12 Pirmiausia tos, kurios tradiciškai yra vadinamos „europietiškomis“. Prisiminkime, kad Husserlio pranešimo tikslas – konstatuoti Europos krizę ir nurodyti jos priežastis. Kitaip tariant, „sueuropinti“ pačias „Europos tautas“. Europietiškas Europoje gyvenančioms tautoms yra nuolatinis iššūkis, o ne duotybė. Europiečiu tampama, o ne esama iš prigimties, taip kaip mąstyti tam tikru būdu yra išmokstama, o kultūrinis turinys gali būti įskiepytas tik kaip rutinos dalis. Ta pačią mintį apie europietišumą plėtoja Brague'as knygoje *Ekscentriškoji Europos tapatybė* (Brague 2001).

13 Ar specifinio europietiškojo mąstymo būdo, iš esmės sutampančio su etiniu imperatyvu, skiepas į kitų civilizacijų kultūrinę tapatybę yra dar viena kolonializmo forma? Ar, sakykime, imperatyvas nustoti aukoti savo pirmagimius ar žudyti nepilnametės mergaites, kai jas išprievartauja kaimynų dėdė, yra vertintinas kaip neatleistinas kultūrinės tapatybės naikinimas, ar, atvirkščiai, kaip jų žmogiškasis išgryninimas? Šis klausimas čia liks retorinis: tegu skaitytojas priima savo sprendimą.

Teisingai suprastas filosofinis racionalumas negali griauti jokios kultūrinės tapatybės (mąstymo turinio), nes yra skirtingo lygmens fenomenas (mąstymo forma). Bet kuri kultūrinė tapatybė, siekdama išlikti savimi, šį siekį realizuos tik dar sėkmingiau, jeigu jos atstovai į savo mąstymą įskiepytų filosofinį racionalumą (teoretinį požiūrį). Juk šis racionalumas taps būtinos kultūriniam gyvybingumui savikritikos šaltiniu, aprūpindamas mąstymą apie save (tapatybę) aukščiausiais etiniais, iš žmogiškumo esmės kylančiais, kriterijais. Husserlis negali būti kritikuojamas kaip kultūrinis europocentristas. Jis gali būti kritikuojamas (ši kritika nėra mūsų pozicija) nebent antropologinėje plotmėje, kai atmeta kultūrinį reliatyvizmą, nes pripažįsta universalias tiesas ir etikos normas. Jis išties teigia, kad mąstymo forma, kylanti iš begalybės idėjos ir teoretinio požiūrio bei lemianti tiesas ir etikos kriterijus, transformuoja kultūras ir gali ryškiai pakeisti jų turinį, pvz., atsisakyti aukoti pirmagimius, valgyti tėvų lavonus ar apipjaustyti mergaites. Bet ši kultūrinio turinio kaita gali kilti ne iš kultūrinės Europos įtakos, o iš specifinių pasaulio suvokimo kriterijų, iš mąstymo būdo, kurį Husserlis laiko žmogaus kaip tokio tapatybe, taigi universaliu, nors pasirodžiusiu tik Europoje filosofinio racionalumo pavidalu. Husserlis tvirtina, kad šio pavidalo europietišumą kitų tautų atstovai gali priimti kaip savo pačių gėrį, kaip savo pačių kultūrinių tapatybių *telos*: „Skirtingai nuo kitų kultūrinių veiklų, [europietiškumas] yra toks judesys, kuris neapsiriboja nacionaline erdve. Kitų tautų atstovai išmoksta jį priimti ir įsitraukia į šį galingą kultūros kaitos procesą, kylantį iš filosofijos“ (Husserl 1976: 367). Ar čia Husserlis yra teisus? Šį jau grynai antropologinį ir metafizinį klausimą paliksime atvirą.

Visiškai koherentiškai Husserlis europietiškumą sąvoką vadina *supranacionalia*¹⁴ (Übernationalität Europa) (Husserl 1976: 354), bet galinčia tapti bet kurios nacijos vidinė realybe (mūsų terminais, bet kurio mąstymo turinio mąstymo būdu). Tai keičia ir nacijų tarpusavio santykius. Imanentinės kritikos procesas sutampa su domėjimusi kitomis nacijomis, su klausimu, kas gera ir etiška tinkama yra kitur, kas iš kitur leistų manajai nacijai tobulėti ir bręsti. Juk begalybės idėja ir iš jos kylantys „begaliniai uždaviniai“ nėra nuoroda į tikrovės anapus, neigiantį šiapus. Begalybės idėja pagava – tai smelkimas į tikrovę jos niekada neuždarant į baigtinį konceptą. Pasaulio tikrovė su tautų įvairove yra šio smelkimosi objektas, begalybės pagavos proceso raiška („begalinių uždavinių“ dalis): „Besivadovaujantis teoretine nuostata žmogus visų pirmiausia vertina tautų įvairovę, ir savą, ir kitas tautas, kurioms būdingas savitas supantysis pasaulis, sava tradicija, savi dievai ir demonai“ (Husserl 1976: 366). Kaip tik todėl, kad Europos tautoms būdingas mąstymo būdas, kylantis iš begalybės intuicijos, vidinės savikritikos impulsas jas verčia smelktis viena į kitą ir tapti viena kitos kritikos šaltiniais. Kultūriniai ir nacionaliniai šių tautų tapatumai nuo to ne tik nenyksta, bet, savikritikai esant kūrybingumo šaltiniu, tik

14 Nėra abejonių, kad žodis *supranacionalumas* Husserlio pranešime vartojamas bendriausia prasme, kaip apimantis visas bet kurios kultūrinės tapatybės dimensijas – estetinę, religinę, etninę, politinę etc. Europietiškumas yra supra-religinis, supraetninis, suprapolitinis fenomenas.

toliau bręsta. „Kad ir koks tarpusavio priešiškus skirtų europietiškas tautas, jų dvasioje tarpsta intymus ir ypatingas saitas, kuris visas jas sujungia, transcendentuodamas jų nacionalinius skirtumus“ (Husserl 1976: 353). Ne savas tapatybes sugriauti, bet įsitraukti į šį saitą visas pasaulio tautas kviečia Husserlis, kalbėdamas apie europietišumą kaip apie visų jų vidinio išsipildymo *telos*. Šis saitas sukurtų „bendrą nacijų, kurios iš pradžių yra svetimos viena kitoms, gėrį ir jų mokslinę bei kultūrinę bendruomenę, ryškėjančią jų įvairovėje“ (Husserl 1976: 369).

5. Europietiškoji tapatybė arba mąstymas yra ne vien tik kolektyvinės realybės, bet ir individo esmės išsipildymas. Pabrėždamas, kad etnosų, tautų, nacijų tikrasis *telos* yra realizuojamas europietiškojoje teleologijoje, Husserlis nuolatos priduria: tai tinka kalbant ir apie individualių asmenų *telos* (Husserl 1976: 354). Jis akcentuoja individualumą ir neigia asmens redukciją į kolektyvinį darinį. Bendruomeninė tapatybė ir individuali asmens tapatybė glaudžiai susijusios, bet ne identiškos tikrovės. Begalybės idėja yra jas abi jungiantis *telos*. Tačiau ne kolektyvas, o individas yra pirmapradė šios idėjos įsisąmoninimo vieta. Bendruomenė gali būti transformuota filosofinio racionalumo bei tapti kolektyvine, kultūrine, institucine jo atrama bei skleidėja tik po to, kai jis užsimęgs kai kuriuose atskiruose asmenyse, neneigiant, kad šio novatoriško mąstymo būdo sklaidos, pirmiausia tarp kelių individų, paskui – visuomenėje, galimybė priklauso nuo tam palankių socialinių aplinkybių. „Idėjos, šios prasmės formavimosi instancijos, kyla individualiuose asmenyse... Reikia, kad vienoje iš faktiškų istorinių žmonijos bendruomenių, kaip ir visos besivadovaujančių natūraliųjų nuostata, tam tikru momentu susidarius tinkamai konkrečiai vidinei ir išorinei šios bendruomenės situacijai, atsirastų motyvai tam, kad keletas atskirų šiai bendruomenei priklausančių žmonių ir grupių pradėtų perversmą... Kai kuriose atskirose asmenybėse, kaip kad Talio atveju, ima vystytis naujas žmogiškumas. Tai žmonės, kurių pašaukimas – sukurti filosofinį gyvenimą, filosofiją kaip naujo tipo kultūrinį darinį. Suprantama, kad tuojau pat ir koreliatyviai ima bręsti naujo tipo bendruomenės. *Theoria* puoselėjančios idėjos yra išgyvenamos keliese ir vis iš naujo [permaštomos]. Jos paprasčiausiai veda į bendrą darbą, kurio metu per kritiką vieni kitiems yra padedama visiems“ etc. (Husserl 1976: 355–356, 360–361, 366–367). Kolektyvinės tapatybės tapsmas yra vedamas individualių polėkių. Tai – esminis europietiškosios tapatybės bruožas. Jis, beje, laužo bendrą, taip pat iš tam tikros kolektyvinės prigimties kylančią tendenciją formuoti žmogaus tapatybę kaip gryną kolektyvinės tapatybės atitikmenį, šampą, rutiną, eliminuojant asmens unikalumą. Ši įprastinė visose tautose nuo amžių glūdumos vyraujanti kolektyvizmo tendencija reprezentuoja antieuropietišumą ir kaip tik joje galima būtų išvelgti europietiškojo žmogiškumo krizės priežastis, apie kurias kalba Husserlis. Tokia europietiško krizės interpretacija, nors raidiškai ir nefigūruoja Husserlio tekste, mums atrodo visiškai suderinama su bendra pranešimo koncepcija: „primityvus natūralizmas“ arba scientizmas, kurį Husserlis aiškina kaip bandymą tikrovės visumą redukuoti į keletą tik dalines tiesas išreiškiančių teiginių bei kaip teoretinės nuostatos praradimą, yra, mūsų akimis, atkritimas į prigimtinių žmonijos

polinkį konstruoti kolektyvinę bendrystę, savąja rutina užtikrinančią saugumo iliuziją. Ši interpretacija leidžia sujungti Husserlio europietiško idėją ir Bergsono mąstymą apie atvirą / uždara visuomenę, kurią nagrinėjame vėliau.

6. Huserliškasis „individualizmas“, be abejo, nėra joks bendruomeninės žmonijos gyvenimo dimensijos neigimas. Priešingai, individualiose sąmonėse užsimezges filosofinis racionalumas, sužadintas begalybės intencijos, pats iš savęs siekia, kaip matėme, burti individus į bendruomenes, o svarbiausia – suteikia naujo pobūdžio vienybės idėją, apimančią ne tik atskirą naciją, bet ir *visas* nacijas bei žmonių apskritai. Juk, kalbant apie europietiško mąstymo būdą, kalbama apie žmogiškumą kaip tokį, apie visą žmonių vienijantį bendrą *telos*, kuris sutampa su visų tautų ir individų atskirais *telos*. Besirealizuojanti pirmiausia tarp Europos tautų, ši „supranacionalinė“ (Übernationalität), iš mąstymo formos kylanti vienybė, yra pašaukta apimti visas pasaulio tautas ir tapti jų „sinteze“ (*Synthese der Nationen*). Baigdamas pirmąją pranešimo dalį, kurioje jis pristatė pamatinius europietiško konceptus, Husserlis pareiškia, kad „nuo šiol galime suprasti, kad iš [europietiško] kyla naujo tipo supranacionalumas. Aš, žinoma, mąstau apie dvasinę Europos formą. Šioji jau nebėra tik paprasta skirtingų nacijų kaimynystė, kai tarpusavio poveikis yra daromas tik per prekybinę konkurenciją ir galios kovas. Tai – nauja dvasia, kuri kyla iš filosofijos ir jai subordinuotų mokslų, laisvos kritikos ir normalizavimo per begalinius uždavinius dvasia, kuri nuo šiol vyrauja visoje žmonijoje nuo vieno krašto iki kito, kuri kuria naujus ir begalinius idealus. Pastarieji yra skirti ir individams, priklausantiems savo nacijoms, ir pačioms nacijoms. Bet galiausiai šie begaliniai idealai skirti tam, kad nacijos sudarytų sintezę, kurioje kiekviena iš nacijų dovanotų kitoms tai, ką turi geriausio, nes pati siekia realizuoti savąjį idealą begalybės dvasioje. Šiame procese, kuriame duodama ir gaunama, ryškėja supranacionalinė visuma, kuriai priklauso visos skirtingos nacijos, visuma, kuri vadovaujasi neišsemiamo uždavinio dvasia, yra artikuliuojama kompleksiškos begalybės, bet vis dėlto šioje pačioje begalybėje sudaranti vienį. Šioje visa apimančioje visuomenėje, idealiai orientuotoje, filosofija išsaugo savą nukreipiančiąją funkciją, kaip ir jai skirtus konkrečius begalinius uždavinius; ji išsaugo teoretinio, laisvo ir universalaus mąstymo funkciją, kuri apima visus idealus ir visa ko idealą: jis yra visų normų universumas. Europietiško žmogiškumui būdinga tai, kad filosofija turi pildyti savo funkciją kaip visos žmonijos archontinę funkciją“ (Husserl 1976: 370–371). Ši huserliškoji europietiško reziumė negali nepriminti Kanto kosmopolitiškojo Europos ir viso pasaulio vienybės projekto, išdėstyto traktate Į amžinąją taiką (Kant 1996). Prie to sugrįšime vėliau.

1.2. Dvasinės Europos mirtis? Politinės Europos liudijimas

1935 metų pranešimą Husserlis užbaigia dramatiškai. Europiečiai yra atsidūrę radikalaus pasirinkimo situacijoje: arba dvasinė Europa¹⁵ žlugs apimta barbarybės, arba ji, sėkmingai išsprendusi dvasinę krizę, t. y. pranokusi naujųjų objektyvizmą (natūralizmą), sugebės atgimti „tarsi feniksas iš pelenų“ (Husserl 1976: 382–383).

Barbarybės išvengta nebuvo. Antrojo pasaulinio karo sukeltas šokas daugybės mąstytojų akyse priligo dvasinės Europos mirčiai. Kaip įmanoma kalbėti apie dvasinę Europą po Aušvico?¹⁶ Kokia prasmė teigti „dvasinę Europą“, „mąstymą pagal begalybės idėją“, „universalų europiečio vaidmenį žmonijoje“, jeigu ši Europa sugebėjo panirti į tokio masto žudynes? Ar dvasinės Europos milžinas, kuriamas teorijomis, nepasirodė esąs moralinis nykštukas, o galbūt tik tuščias miražas, kai reikėjo išvengti tragedijos? Pagaliau ar pati „dvasinė Europa“ nėra atsakinga už tai? Ar pačiu savo egzistavimu ji nėra paskatinusi to specifinio europietiško blogio, kurio net nebūtų, jei nebūtų europietiško mąstymo, filosofijos, graikiškojo racionalumo? Šveicarų literatūros kritikas Jeanas Starobinskis, po karo pasižymėjęs svarstymais apie Europos sąvoką ir jos likimą, problemą formulavo taip: „Antieuropa yra pačioje Europoje ir niekur kitur. Tai tvirtinant, dar galima įsivaizduoti, jog vyksta kažkokia kova tarp geros ir blogos Europos. Tačiau tikrovėje ši Europa ir ši Antieuropa yra viena. Todėl atsisakau atskirti ar izoliuoti gryną Europos idėją, kuri išliktų nepaliesta, nekalta, nepakitusi, tapati pačiai sau ir apibrėžiama tokiu pačiu būdu 1936-aisiais ir 1946-aisiais.“¹⁷

„Užteks mąstyti. Reikia veikti“: taip būtų galima charakterizuoti po karo įsivyravusį mąstymą apie Europą. Kaip pastebėjo E. Tassin’as, tuomet įvyko perėjimas nuo „filosofinės“ arba „dvasinės“ Europos, nesugebėjusios užtikrinti Europos vienybės ir išvengti katastrofos, į grynai „politinę Europą“ (Tassin 2004). Politinės Europos projektas, sąmoningai ignoruojantis kultūros ir dvasios sąvokas (jas pradėta vertinti kaip neveiksnius blogio akivaizdoje), atsirado pasipriešinimo naciams grupėse įvairiose Europos šalyse, ypač Italijoje ir Prancūzijoje. Antrojo pasaulinio karo faktas įrodė, jog pagal Vienos ir Versalio susitarimus reguliuojami santykiai tarp Europos nacijų negali užtikrinti ilgalaikės taikos ir labiau atitinka paliaubų, kurios tėra pasirošimas karui tęsti, pobūdį. Norint iš esmės pakeisti šią būklę, būtinas naujo tipo politinis modelis – Europos federacija, grindžiama pragmatiniu taikos siekiu, o ne kultūrinio-dvasinio pobūdžio koncepcija. Šiuo požiūriu reikšminga 1941 m. Ventotenės saloje paskelbta deklaracija, pasirašyta

15 Mūsų terminais, huserliškoji „dvasinė Europa“ reiškia europietiškaį mąstymo būdą.

16 Per frazuojame žymaus Hanso Jonaso veikalo *Dievo sąvoka po Aušvico* pavadinimą (Jonas 1994). Skaitant šį kūrinį, būtų galima bandyti išvesti analogiją tarp teologinio mąstymo apie Dievo koncepto transformaciją, kurią lėmė Antrojo pasaulinio karo tragedija, ir filosofinio mąstymo apie dvasinės Europos likimą.

17 Cituojame iš Étienne’o Tassin’o atliktos I Tarptautinių Ženevos susitikimų (*Rencontres Internationales de Genève*) santraukos (Tassin 2004: 130). Šia santrauka remsimės vėliau pristatydami ir pačių šių susitikimų, įvykusių 1946 m., idėjų, ir jos dalyvių mintis. Iš jos cituosime ir Antrojo pasaulinio karo pasipriešinimo judėjimo dalyvių deklaracijas.

dviejų itališkosios rezistencijos lyderių – Ernesto Rossio ir Altiero Spinellio ir žinoma kaip „Ventotenės manifestas“. Deklaracijos pagrindu Italijoje susikūrė *Movimento federalista europeo* (Europos federalistų judėjimas), kurio atstovų brandinamos idėjos apie Europos federaciją buvo perimtos daugumos pasipriešinimo judėjimo organizacijų visoje Vakarų Europoje. 1944 m. bendras Prancūzijos pasipriešinimo organizacijų pareiškimas atspindi šias idėjas: „Dėl rezistencinio judėjimo mes pagaliau atradome laisvas mūsų žemyno tautas vienijančią solidarumą. <...> Atradome mūsų likimo bendrumą: laisve, taika ir progresu Europos tautos turi džiaugtis kartu arba kartu visa tai prarasti. <...> Šio likimo suvokimas, kurį pažadino milijonai žmonių aukų, yra laisvos Europos vienybės pagrindas, fundamentalus ir pirminis. <...> Pasipriešinimo Europa! Prancūzijos vieta yra tik joje. Tik joje matome Prancūzijos misiją. Ne toje teorinėje Europoje, kurią tarsi žalią kilimą įvairiai karmo „didžiųjų galybių“ diplomatai, bet šioje skausmo Europoje, nerimo apimtoje Europoje, pagrindinėje, besislepiančioje po makiažais ir padirbtais dokumentais Europoje, paplūdusioje krauju, bet kartu – ir taikliai besipriešinančioje Europoje. Šioje Europoje radosi mūsų brolybė. Joje – mūsų ateitis. <...> Kaip tik europietiškas pasipriešinimas ketina perkurti Europą. Laisvą laisvų piliečių Europą, nes visi mes pažinome vergovę. Politiškai ir ekonomiškai suvienytą Europą, nes mes jau sumokėjome susiskaldymų kainą. Ginkluotą Europą, nes mes jau sumokėjome kainą už silpnumą. <...> Tam reikia, kad įvairios pasaulio šalys sutiktų atsisakyti absoliutaus Valstybės suverenumo dogmos ir integruotųsi į federacinį organizmą“ (Tassin 2004: 143). Kaip pažymi Tassin’as, „ši Europa atsiranda ne iš „proto heroizmo“ (Husserlis), o iš širdies heroizmo, kuris taip pat yra ir politinė išmintis“ (Tassin 2004: 144).

Dalis didžiųjų Europos intelektualų autoritetingai parėmė pasipriešinimo judėjimo sukuriuose kilusių Europos federacijos idėją. Tarp jų – Jacques’as Maritain’as ir Thomas Mannas, *Amerikos balso* transliacijų metu daug kalbėjusių šia tema. Belieka pastebėti, kad abu intelektualai pabrėžė kultūrinę bei filosofinę šio projekto dimensiją, kurią cituotų deklaracijų autoriai laikė bevaive. Prisiminkime ir Hannah Arendt svarstymus: kaip tik pasipriešinimo judėjimas Antrojo pasaulinio karo metu koncentravo tą gyvą politinę patirtį, kurios pagrindu susidarė sąlygos atsirasti novatoriškai ateities Europai (Arendt 1945). Bet juk Arendt mąstymas – filosofinis! Tai neatrodė svarbu daugeliui naujosios Europos statytojų, kūrusių grynai politinę programą, atsikračiusią filosofinio konceptualumo karkaso.

Konkretus Europos anglių ir plieno bendrijos projektas radosi pasipriešinimo dalyvių galvose (Jeano Monnet), jų ir buvo realizuotas (Roberto Schumano, Konrado Adenauerio, Alcide’o de Gasperio ir kt.), stipriai parėmus JAV. Kad ir koks būtų filosofinis šio projekto pagrindimas jo autorių mąstyme (žinome, kad bent jau Schumano akyse filosofija ir kultūra turėjo atlikti ypač svarbų vaidmenį), jis liko privačiu asmeninio mąstymo objektu ir netapo oficialiai formuluojama projekto dalimi. Pagrindinė idėja, kuriant Europos ekonominę bendriją ir Europos Sąjungą, rėmėsi sąmoningu pragmatizmu: taiką tarp Europos tautų, kaip ir bendrą jų ekonominę klestėjimą, užtikrins konkretūs

ekonominio ir politinio pobūdžio susitarimai, vengiant kultūrinę ar filosofinę Europos tapatybės dimensiją laikyti esminiu projekto sėkmės veiksniu. Vadovaujantis tokiomis nuostatomis, buvo parengtos visos kertinės EEB ir ES sutartys, pradedant Romos sutartimi 1957 m.

Ar tokia taikos ir politinės Europos Sąjungos įgyvendinimo taktika pasiteisino? Jau nuo 8-ojo dešimtmečio buvo pastebėta, kad europiečiams trūksta europietiško tapatybinio sąmoningumo. 1989 m. kalbėdamas Europos Parlamente, ES Komisijos pirmininkas Jacques'as Delors'as šį trūkumą išsakė sparnuota fraze: „Europai reikia sielos. <...> Negalima įsimylėti bendros rinkos, reikia kai ko daugiau.“¹⁸ Akivaizdu, kad idėja kurti politinę Europą be filosofijos ir kultūros, tam tikrą laiką demonstravusi savo efektyvumą, vėliau atsikuko prieš pačią Europą. Šiandien ji grąžina senąsias bėdas: grynai politinė Europa, virtusi į technokratų kontroliuojamą organizmą, ėmė kelti trintį tarp ją sudarančių tautų – kaip tik tai, ko buvo tikimasi išvengti. Problemą galime formuluoti taip. Įgyvendindamos tarpusavio sutartis, realizuojančias politinį Europos projektą, ypač Mastrichto sutartį, valstybės-nacijos ėmėsi tokio intensyvaus ekonominio ir administracinio pobūdžio bendradarbiavimo, kad, neinspiravus bendros dvasios (filosofija pagrįsto europietiškojo sąmoningumo) ir atitinkamai intensyvaus bendravimo tarp nacionalinių tapatybių (tarp tautų kultūrų bei jų istorinių naratyvų), buvo pažadinti senieji nesantaikos demonai: viena į kitą administraciškai besismelkiančios tautos ėmė įtarinėti ir kaltinti viena kitą siekiais atimti joms priklausantį suverenumą. Senos žaizdos vėl ėmė kraujuoti. Daugybė „suverenių nacijų“ vardu prabilusių jėgų ir partijų šiandien reikalauja nutraukti politinius tautų ryšius ar bent jau „išmintingai“ nutolti vienai nuo kitos, grįžtant prie Vienos-Versalio reglamentavimo logikos.¹⁹ Tai niekais verčia patį politinės Europos tikslingumą – taiką. Ekonominio ir administracinio pobūdžio suartėjimas privalo būti lydimas suartėjimo tarp Europą sudarančių nacijų kultūrinių tapatybių. Suartėjimo, kurį pagrįsti gali tik Europos filosofija. Todėl daugybė mąstytojų mūsų dienomis siūlo, kaip

18 1992 m., kreipdamasis į religines bendruomenes (šio kreipimosi dokumentas buvo pavadintas *Europe's Heart and Soul. Jacques Delors' Appeal to the Churches*), Delors'as taip išreiškė savo „Europos sielos“ koncepto aktualumą: „Mes esame Europos statymo kryžkelėje. 1992 metai yra posūkio taškas. <...> Mastrichto susitikimas žymi Europos kūrimo ekonominės fazės pabaigą. <...> Jei per ateinančius dešimt metų mums nepasiseks suteikti Europai sielos, dvasinės dimensijos <...>, mes būsimė veltui gaišę laiką, dainelė bus sudainuota. Europa negali gyvuoti vien teisinių argumentų ir ekonominio *knowhow* dėka. Mastrichto sutarties potencialas nebus realizuotas be įkvėpiančios idėjos“ (cituota iš Morkūnienė 2010: 50). Delors'o įžvalgos buvo perimtos ir plėtojamos kitų Europos Sąjungos lyderių, pvz., José Manuelio Barroso: „Europos Sąjunga pasiekė savo istorijos pakopą, kai kultūrinė dimensija negalėsi būti ignoruojama: kultūra yra struktūrinis mūsų vienybės elementas. <...> Mums reikia bendrų pagrindų ir bendrų svarstymų, kuo Europos Sąjunga gali būti ir kuo ji bus; to negalima pasiekti be tinkamo požiūrio į Europos kultūrinę dimensiją“ (cituota iš Morkūnienė 2010: 52).

19 Tai bent iš dalies paaiškina antieuropietiško nacionalizmo atgimimo procesą Vakarų Europoje, bet taip pat – Rytų ir Vidurinio Europoje. Marine Le Pen pasakymas, vykstant jos ir Emmanuelio Macrono kovai 2017 m. prezidento rinkimuose, idealiai charakterizuoja šią situaciją: „Prancūziją valdys moteris – arba aš, arba Merkel.“ Šis pasakymas, turintis omenyje Prancūzijos ir Vokietijos santykius pastaraisiais šimtmečiais, nėra nekaltas humoras – jis dvelkia krauju. Savo vaidmenį baimė „prarasti suverenitetą“ suvaidino, kaip žinome, ir *Brexit* proceso metu. O Rytų ir Vidurio Europoje, ypač Višegrado šalyse, ši baimė ėmė skleistis ypač rafinuotu pavidalu, maitinamu siurrealistinio ir logiški atydingo įvaizdžio: esą ES – tai Sovietų Sąjunga.

į politinį Europos projektą būtų galima įlieti kultūrinę ir filosofinę jo dimensiją. Vėliau pristatysime vieną iš tokių siūlymų – prancūzų filosofo Ricoeuro *naująją etiką Europai* (Ricoeur 1992).

Kad „filosofinė Europa“ nemirė ir mirti negali, kad ji, patyrusi tragišką pralaimėjimą fašizmui, privalo atgimti ir veiksmingai pasitarnauti politinės Europos projektui, buvo suvokiama ir karo metu: kad ir kokio populiarumo būtų sulaukusios rezistencinio *Europos federacinio judėjimo* intencijos, jos nebuvo vienintelės. Siekdami reprezentuoti audringas diskusijas apie Europos ateitį, kilusias tuoj po karo, pristatysime 1946 m. rugsėjo 1–15 dienomis vykusį pirmąjį tarptautinį Ženevos susitikimą, skirtą pokarinei „europietiškosios dvasios“ būklei apmąstyti. Susitikime dalyvavo žymūs to laikotarpio filosofai, istorikai, rašytojai, kultūrologai, turėję skirtingas politines pažiūras: J. Armouche, Raymond'as Aronas, Julienas Benda, Georges'as Bernanosas, F. Flora, Maxas-Polis Fouchet, L. Goldmanas, Jeanas Guéhenno'as, Karlas Jaspersas, György Lukácsas, Maurice'as Merleau-Ponty, Denis de Rougemont'as, Jeanas-Rudolfas de Salis, Stephenas Spenderis, Jeanas Starobinskis, J. Wahlas. Pirmosiomis susitikimo dienomis vykusiose diskusijose dominavo idėja, kad „Europos dvasios“ pralaimėjimą nacizmui lėmė ne išoriniai, o vidiniai veiksniai, t. y. šiai dvasiai iš esmės savas nacionalizmas. Kaip įmanomas taikus Europos tautų sambūvis, jeigu „europietiškamam mąstymo būdui“ *iš principo* būdinga paradoksali dinamika: viena vertus, polinkis totalizuoti realybę pagal tam tikrą idėją, kita vertus, tendencija priešintis šiai idėjai, jai priešinant kitas, taip pat į realybės totalizavimą vedančias idėjas? „Europos mąstymo būdas“ tėra skirtingų totalitarizmų konfliktų laukas. Susitikimo metu šiuos tvirtinimus karštai palaikė šveicarų literatūros kritikas Starobinskis, jam antrino filosofas de Rougemont'as, kaip pavyzdį pateikęs nacionalinių judėjimų bei suverenios valstybės-nacijos fenomeną: specifinė ir dvasinė Europos liga, „romantiškoji jos liga“, yra nacionalizmas, kuris, siekdamas absoliučiai suverenios vieningos valstybės-nacijos, žudo naciją sudarančias regionines tapatybes (Prancūzijos, Ispanijos ir kitų nacionalinių Europos valstybių susidarymo istorija tai aiškiai iliustruoja), o po to, aklaik laikydamasis nacionalinio suverenumo absoliutiškumo dogmos, padaro neįmanomą bet kokią politinę vienybę tarp Europos tautų bei įgalina jų konfliktą. Fašizmas – tai nacionalizmo, natūraliai būdingo moderniajai Europai, logiška baigtis (Tassin 2004: 136–137).

Šiandien, po karo prabėgus daugiau nei 70-čiai metų, per kuriuos „Europos tapatybės“ ar jos „dvasios“ ir jos „mąstymo būdo“ studijos sulaukė galybės naujų tyrimų bei įžvalgų, toks Europos ir nacionalizmo fenomenų tapatinimas gali atrodyti keistai. Kaip minėta, jį nulėmė karo sukeltas šokas. Tačiau negalime pamiršti, jog kaip tik nuo tokių vertinimų priklausė pokarinė intelektualinė europiečių mąstymo konfigūracija, kuri ir lėmė konkretų politinio Europos projekto modusą: politinė Europos vienybė privalo būti realizuojama pragmatiniame ekonominiame lygmenyje bei grynos politinės valios pastangomis, nepaisant jos kultūrinio ar filosofinio pagrindo, kuris esą iš esmės linksta į nacionalizmą ir fašizmą. Tokią išvadą parėmė daugelis susitikimo dalyvių. Net jeigu

„pretenzingoji Europos dvasia“, natūraliai linkusi į šovinizmą, pasižymi tam tikromis tendencijomis į laisvę, visuotinę gerovę, progresą, taiką, šios tendencijos pasirodė neveiksnius lemiamu istoriniu momentu: „Jeigu pasaulis šiuo metu išgyvena tragediją, tai todėl, kad iki šiol jis tesugebėjo duoti *dvasios neįgalumo įrodymą*“, tad nuo šiol yra privalu vadovautis „kovojančia, užkrečiama, ginkluota išmintimi“, per vieną iš susitikimo seminarų pareiškė rašytojas Armouche'as. Jam antrino kitas rašytojas Guéhénno'as: „europietiškoji dvasia“ turi „nustoti buvusi akademiška, ji privalo tapti populiarai, [priversti mus] kovoti“. Trečias rašytojas Jeanas Lescure'as apibendrino: „Istorinis momentas, kai Europa galėjo būti svarstoma kaip filosofinė problema, jau praėjo. Šiandien jos klausimą turime svarstyti kaip politinį klausimą. Europos dvasiniame lygmenyje nebėra: ji yra jėgos lygmenyje.“ Vengrų komunistas filosofas Lukácsas čia pat pasiūlė ir programą: realizuoti politinę idėją, kuri ryškėjo Roosevelto ir Stalino susitarimuose nuo 1941 m. Tai – amerikietiškosios „formaliosios demokratijos“ ir stalinistinio socializmo jungtis, kurios įgyvendinimas leistų reabilituoti laisvės, proto, progreso ir lygybės sąvokas. Tik efektyviai panaudojama liaudies galia yra pajėgi galutinai nugalėti fašistinę ideologiją ir atverti kelius humanizmo idealui (Tassin 2004: 138–140).

Vis dėlto kitiems susitikimo dalyviams – Wahlui, Merleau-Ponty ir ypač Jaspersui – pavyko išskleisti ir įtvirtinti kitokią Europos viziją. Antrąją renginio savaitę jau vyravo Jasperso mintys, parodžiusios, kad į tragediją veda ne tik mąstymas, atitrūkęs nuo veiksmo, bet ir veiksmas, atitrūkęs nuo mąstymo. Griežtai reaguodamas į Lukácso pasisakymą, Jaspersas pabrėžė būtinybę jungti ne Rooseveltą su Stalinu, o mąstymą su praktika.²⁰ Kalbėdamas apie tai, kas apibrėžia „Europos dvasią“, Jaspersas išskyrė tris europietiškojo mąstymo bruožus: laisvę, kurios autentiška realizacija sutampa su būtinybe ieškoti tiesos; istoriškumą, istorijai pranokstant visa, ką protas gali numatyti; mokslą, kuris proto veiklai suteikia specifinį metodą. Šie trys mąstymo bruožai nėra sunaikinti ir, kaip ir visais istorijos etapais, neleidžia skelbti „dvasinės Europos“ pabaigos. Priešingai, jie liudija jos būtinybę, kad ir kaip banaliai vieno ar kito revoliucionieriaus akyse atrodytų toks tvirtinimas, norint pasipriešinti šiuolaikinio pasaulio ideologiniams kraštutinumams (totalitarizmams) bei tam *praxis*, kurį demonstruoja technologija. Jaspersas, beje, akcentavo technologijų vaidmenį pasaulyje, teigdamas, kad jokia ekonomika ar pragmatinė politika nesugebės išlaikyti savosios autonomijos, vykstant technologinės logikos ekspansijai. Kad ir kaip įtaigiai atrodytų Starobinskio nupieštas vaizdas apie Europos ir Antieuropos sutapimą, Antieuropą gali įveikti tik pati Europa. Pristatydamas šio įveikimo strategiją, Jaspersas pasiūlė remtis Kanto postulatais: 1) veikti taip, lyg šio veikimo principai būtų

20 Ta pačia linkme eusitikime savo pasisakymą plėtojo ir de Rougemont'as. Jis atkreipė dėmesį į rimtą problemą, nuo kurios sprendimo ir priklausys Europos tapatumas bei ateitis: tam tikra mintis yra vienokia teoriškai, bet išsikraipo, kai tik ją bandoma realizuoti politikoje. „Viena vertus, mąstytojas, kuriam pavyksta išlaikyti savo mąstymo integralumą, tampa vienišiumi; kita vertus, tas, kuris transformuoja savo mąstymą per politinę veiklą, jį ir praranda, nes praranda savo laisvę“ (Tassin 2004: 139). Jasperso refleksija taip pat prasideda klausimu, kodėl dvasiškai galime būti suverenūs, o politiškai – bejėgiai (Tassin 2004: 141).

pasaulio, kurį norime sukurti, principais; 2) mokytis save matyti kito vietoje, kad šioje komunikacijoje ryškėtų tiesa. Tik šiais iš „Europos dvasios“ tiesiogiai kylančiais postulatais yra įmanoma „išgryninti politiką“, taigi įgalinti išties novatorišką politinį veikimą²¹ (Tassin 2004: 141–142).

Jasperso siūlymas buvo bandymas atgaivinti mąstymo kaip dvasinės praktikos paradigmą. Taip vienas žymiausių XX amžiaus mąstytojų pratęsia Husserlio intuiciją²², išdėstytą pranešime „Europietiškojo žmogiškumo krizė ir filosofija“²³: teoretinis mąstymas atitraukia žmogų nuo tos tradicinės praktinės veiklos, kuri priklauso nuo kultūriškai įtvirtinto standarto, ir duoda impulsą naujo pobūdžio *praxis*, kuris ir asmeninėje, ir socialinėje veikloje įkūnija tai, kas buvo pasiekta tikrovėje užčiuopus „begalybę“ (Husserl 1976: 363). Šią mąstymo kaip „dvasinės praktikos“ paradigmą, kylančią iš klasikinės *logos / nous* arba *ratio / intellectus* skirties, mes taip pat esame interpretavę kaip vieną iš galimų Europos mąstymo krypčių, atitinkančių europietiško esmę (Aleksandravičius 2015a). Užuot nusivylę racionaliu filosofiniu protu ir panirę į „gryną politinę veiklą“, turėtume įveikti tikrovės ir žmogaus „racionalizaciją“ ir gaivinti intuityvumą – autentiško racionalumo ir veiksmo, bei jų natūralios jungties, šaltinį.

Tuoju po karo įvykęs Ženevos susitikimas turėjo poveikį konfigūruojant artimiausią Europos ateitį. Vis dėlto neutralizavus stalinistinio pobūdžio iniciatyvas, politinis Europos projektas buvo sėkmingai realizuojamas grynai pragmatiniais susitarimais, skeptiškai vertinant filosofinę Europos dimensiją. Susitikimo nuopelnas buvo tas, kad ėmė rasti gausybę filosofinių Europos tapatybės tyrimų, plėtojamų paraleliai su politiniu Europos projektu. Šiandien privalome klausti, ar ši paralelė neturi virsti į jungtį. Europos Sąjungos projektas privalo būti pagrįstas filosofiškai, kad išliktų.

21 Tokį „politikos išgryninimą“ traktuojame kaip empatijos kiekį į politinį procesą. Šia tema žr. J. Rifkino veikalą *Naujas sąmoningumas pasauliui esant krizėje. Empatiškos civilizacijos link* (Rifkin 2011). Pats Jaspersas šį išgryninimą aiškina kaip „politikos pastatymą į savo tikrąją vietą“, o tai reiškia: tikra politika atsiranda tik veikiant tikėjimui, kad žmonės tarpusavyje gali kartu siekti tiesos ir kalbėtis autentiškai, t. y. kai vyksta autonomiškų ir sąmoningų asmenų tarpusavio komunikacija, iš kurios kyla susitarimas (Tassin 2004: 141). Vėliau aptarsime politinio susitarimo siekio problemą, analizuodami *naratyvinio racionalumo sąvoką*.

22 Tačiau Jaspersas mūsų pristatyto Husserlio pranešimo niekur necituoja. Atrodo, jis jam nėra žinomas, kaip ir kitiems susitikimo dalyviams, išskyrus Merleau-Ponty, kuris į šį pranešimą daro šokią tokią aliuziją (Tassin 2004: 135). Husserlio ir Jasperso refleksijų apie Europą konvergencija tik išryškina jų teigiamos „dvasinės Europos“ solidumą.

23 Mums keistai atrodo Tassinio interpretacija, esą Husserlio nuostata įtvirtina grynai abstraktų mąstymą, be ryšio su praktiniu žmogaus gyvenimu, bei sarkazmas, su kuriuo šis autorius vertina Husserlio tvirtinimą, jog „idėjos yra stipresnės už bet kokią empirinę jėgą“. Tassinas ironiškai klausia, „ar tik ši idėjų galybė ir nenulėmė Europos silpnumo?“ (Tassin 2004: 134), bet praleidžia pro akis subtilų Husserlio svarstymą apie „naujo pobūdžio *praxis*“.

1.3. Naujo racionalumo ir naujos etikos poreikis Europos organizaciniame modelyje. Janas Patočka ir Paulis Ricoeuras

Europos tapatybės, kaip mąstymo būdo, refleksijas, kilusias po Antrojo pasaulinio karo, reprezentuojame pristatydami Patočkos (1907–1977) ir Ricoeuro (1913–2005) koncepcijas, iššaknijusias Husserlio mąstyme. Čekų filosofas Patočka svarbus tuo, kad didžiausioje nusivylimo europietiškuumu, kaip dvasios nuostata, epochoje pademonstravo jo gyvybingumą. Patočkos klausimas apie Europą yra radikalus: „Ar tame, kas vadinama europietiškuoju paveldu, dar yra kas nors, kas galėtų sukelti mumyse pasitikėjimą, taip pat ir veikti mums ir mumyse taip, kad rastųsi naujų vilčių, kurios neleistų nugrimzti į netikėjimą ateitimi, bet, žinoma, neįkrintant į iliuzines svajas ir nenuvertinant tos situacijos, į kurią esame pakliuvę, kietumo ir rimtumo?“ (Patočka 1983: 19–20). Svarbu priminti, kad Patočka turėjo atlaikyti ne tik nacizmo, bet ir komunizmo išbandymą: atlaikyti ne skaitydamas laikraščius, kaip daugelis nusivylusių Europa intelektualų Vakaruose, bet egzistenciškai, savo kūnu (mirė nuo širdies smūgio tuoj po vieno iš itin brutalių tardymų, atliktų Čekijos saugumo tarnybų). Jis taip pat turėjo suprasti ir pranokti Vakarų intelektualų išdavystę – „Rytų Europos“ apleidimą pokario laikais ir netgi panieką²⁴, kurią jai demonstratyviai rodė šie medijose už laisvės bei taikos idealus kovojantys ir politinę Europą be filosofijos statantys kolegos. Patočkos tikėjimas Europos, kaip dvasios nuostatos, gyvybingumu tokiaime kontekste turėjo turėti ištis stiprių argumentų. Vėlesnę Ricoeuro koncepciją pasirinkome todėl, kad ji buvo kurta žvelgiant į Europos Sąjungos realybę, atsiradusią po Mastrichto sutarties, ir kad ja buvo siekiama sujungti politinę ir filosofinę Europą. Konkretų šios jungties projektą, kuriamą Ricoeuro mąstymo tęsėjo JeanoMarco Ferry, pristatysime vėliau platesniame „europietiškojo kosmopolitizmo“ sąvokos kontekste. O šio skyriaus svarstymai telkiasi į būtinybę praplėsti racionalumo sąvokos turinį ir pripažinti ne vien matematinį-pragmatinį, bet ir kitus racionalumo tipus, ypač *naratyvinį racionalumą*, priimant politinę Europą organizuojančius sprendimus.

Patočka išdėstė savo Europos tapatybės koncepciją keletą metų prieš mirtį, jau netekęs darbo universitete. Tai vyko pagrindinėmis sąlygomis, patikimų draugų namuose Prahoje organizuotų seminarų metu. 1973 m. įvyko 11 seminarų. Patočkos pasisakymai buvo publikuoti pasaulinio atgarsio sulaukusiame veikle *Platonas ir Europa*. 1972 m. Europos ekonominė bendrija pasiekė vieną iš istorinių epogėjų: norą jungtis prie jos išreiškė tradiciškai skeptiška Jungtinė Karalystė. Nepaisant to, Patočka pabrėžė „politinės Europos“ sterilumą, kurį neabejotinai lemia jos „dvasinių pagrindų“ neigimas. „Nenutrūkstamai kalbama apie Europą politine prasme, bet apleidžiamas klausimas apie tai, kas ji iš tiesų yra ir iš kur ji atsirado. Girdime kalbant apie Europos integraciją. Bet kas yra toji Europa, kuri galėtų būti integruota? Ar tai geografinis konceptas? O galbūt

24 Vakarų intelektualų panieką „rytų europiečiams“ yra aprašęs Leonidas Donskis *Didžiojoje Europoje*, pristatydamas Czesława Miloszo intelektualines epopėjas (Donskis 2016: 197–209).

tik grynai politinis? Ne. Ir jeigu norime mąstyti apie mūsų dabartinę būklę, turime suprasti, kad Europa yra ant *dvasinių* pagrindų besilaikantis konceptas“ (Patočka 1983: 83). Pasitelkęs Heideggerio ir ypač savo mokytojo Husserlio mąstymą, Patočka išsakė radikalų požiūrį, ką reiškia būti ir mąstyti specifiškai europietišškai: „Skirtingai nuo kitų civilizacijų, kurios save grindžia tradicija, Europos pagrindas yra vizija [žvelgimas], intucija, kurią suprantame kaip žvilgsnį į tai, kas yra, kaip žvelgimą į fenomeną kaip tokį. <...> Žvilgsnis į tai, kas yra, išlieka pats charakteringiausias europietiškosios civilizacijos bruožas, kuris gali tapti universalus, taip pat lemia kai kurias pasekmes, tokias kaip technologija, technika etc.“ (Patočka 1983: 159).²⁵ Sugebėjimas išvysti „tai, kas yra“ iš tiesų – tokia europietiško apibrėžtis kyla iš pačių giliausių Europoje atsiskleidusių mąstymo galimybių. Husserlis šias galimybes įvardijo kaip „teoretiškumą“, specifinį racionalumą, maitinamą begalybės idėjos intucijos. Patočka jas interpretuoja kaip tam tikrą dvasinę praktiką. „Matyti tai, kas yra“, vadinasi, sugebėti atskirą reiškinį aiškinti veikiant visatos intucijai, bet tai taip pat reiškia paties žvelgiančiojo žvilgsnio skaidrumą, neužterštumą sustingusiomis proto chimieromis. Ši koncepcija, be abejo, ženklina galimybes išeiti iš Platono olos (Platonas 1981: 244–247). Ar Patočka teigia, jog europiečiai yra išėjusieji iš šios olos? Tikrai ne, istorinės realizacijos prasme. Bet istorijoje veikiančių galimybių prasme – tikrai taip. Juk europietiško atsiradimo aktas ir yra pats Platonas su savąja alegorija, kuri apibrėžia filosofinę Europos struktūrą. „Regėti tai, kas yra iš tiesų“, kaip regi pasaulį ir visus jo reiškinius iš olos ištrūkęs laisvasis, yra tapę galbūt tik keleto, tokių kaip Sokratas, gyvenimo tikrove, tačiau tai veikia bet kurio žmogaus mąstyme kaip fundamentali galimybė, besirealizuojanti tiek, kiek šis žmogus „rūpinasi savąja siela“, t. y. savo žvilgsnio skaidrumu. Europa – tai „rūpestis siela“²⁶.

Kaip tik toks „rūpestis siela“, rūpestis tuo žvilgsnio skaidrumu, vis labiau įgalinančiu matyti „tai, kas yra“, yra europietiško kūrybingumo, perkeičiančio gamtinę visatą į kultūros pasaulį, šaltinis. Patočka laiko populiarią kultūros ir kultūrinio gyvenimo sampratą – kultūrą kaip istorinį paveldą ir po jį lakstantį išsiblaškiusio turistų žvilgsnį – lėkšta. Visi kultūros paminklai ir darbai privalo būti gyvi – atgaivinti vis iš naujo juos interpretuojančio žvilgsnio, kuris kyla iš dvasinės praktikos, rūpesčio siela. Tik rūpestis siela yra ir rūpestis kultūra, taigi kultūrinė Europos tapatybė yra pirmiausia aistra, o ne paveldo kaupimas ar profesionalus mokėjimas jį suklasifikuoti ir užkonservuoti. „Rūpestis kultūra yra visada aistringas, nes ne ramiam ir harmoningame mūsų natūralių pajėgumų ir jėgų vystymesi, bet pirmiausia ir kiekvienu atveju tam tikroje astroje mums apsireiškia tikroji gyvenimo ir pasaulio prasmė. Mes galime apibrėžti mūsų humanizmą kaip kovą su lengvabūdišku

25 Savo „žvilgsnio“, „žvelgimo į tai, kas yra“ filosofiją, Europos filosofiją, Patočka remia Husserlio *teoretinio* mąstymo koncepcija, kurią komentavome prieš tai, bei Heideggerio išlara *Einblick in das was ist*, kurią atrandame 1949 m. skaitytose Bremeno paskaitose. Prancūzų filosofas Jeanas-François Mattéi išnagrinėjo žvilgsnio fenomeną įvairiais rakursais, jį taikydamas Europos konceptui ir kultūrai, veikale *Tuščias žvilgsnis* (Mattéi 2007).

26 Šių Patočkos svarstymų neįmanoma nesugretinti su Bergsono mąstymu apie „atvirą moralę“, reprezentuojamą Sokrato (Bergson 2008: 59–61).

žodžiu su komfortu ir dvasiniu palaidumu, kaip kovą už didingumą, už drąsą gyventi įtampoje, aistroje ir kančioje. Kultūra yra darbas, ji yra askezė“ (Patočka 1991: 194).

Patočkos duota europietiško apibrėžtis – „regėti tai, kas yra“, „rūpestis siela“ – yra ne pretenzija, o iššūkis, nuo kurio europiečiai gali lengvai nusisukti, nes lengviau naudotis antriniais dvasinio gyvenimo vaisiais, pvz., technika, nei dvasinį gyvenimą gyventi. Rūpestis siela duoda plačiausią pasaulio viziją – atveria neaprepiamą būties horizontus, kurie galingai traukia. Bet tai sudaro ir pagundą išeiti į pasaulį, atstūmus sielą, kuri įgalino šį išėjimą. Jeigu „iki maždaug XV amžiaus didžioji dalis Europos istorijos buvo kuriama iš bandymų išpildyti rūpestį siela“ (Patočka 1983: 45), „pradedant XVI amžiumi, ima dominuoti kita [mąstymo] tema, kuri priešinasi rūpesčio siela temai ir kuri apvaldo vieną sritį po kitos, <...> visur įvesdama naują stilių. Tai – rūpestis *turėti*, rūpestis išoriniu pasauliu ir jo apvaldymu, nugalėjęs rūpestį *siela*, rūpestį *būti*“ (Patočka 1981: 93–95). Šis virsmas yra svarbus dabartinei Europos būklei suvokti, todėl jį būtina paaiškinti. „Regėti tai, kas yra“ – tai dalyvauti būties akte, taigi aptikti universalumo šaltinį. Šia prasme Patočka tęsia savo mokytojo Husserlio mąstymą apie europietišką tapatybę kaip universalų racionalumą, pastarąjį jungdamas su ontologija. Kaip ir Husserlis, Patočka analizuoja ir šio universalumo nuokrypą ir aiškina jį kaip tam tikru istoriniu momentu atsiradusią identifikaciją tarp universaliojo racionalumo ir *beasmeniškumo*. Racionalumas buvo atskirtas nuo „gyvenamojo pasaulio“, nuo asmens egzistencinio akto, integruojančio intuiciją, vaizduotę, emociją, aistrą (be abejo, giliausia, o ne vulgaria šių sąvokų prasme), ir sutapatintas su „objektyviu“ poreikiu tikrovę aiškinti pagal matematinę „mokslo logiką“. Tam tikru istorijos momentu, jau XVI amžiuje, kaip teigia Patočka, įvyko „objektyvumo“ ir „subjektyvumo“ supriešinimas, o universalusis racionalumas buvo įstatytas „objektyvumo“ pusėje kaip „objektyvios“, „mokslinės“ tiesos išraiška mąstyme, bet kokį „subjektyvumo“ poveikį laikant klaidos šaltiniu. Taip racionalumas tapo „šaltas“, matematiškas, beaistris, o jo universalumo dimensija ėmė reikšti europietiškujų mokslų ir technikos ekspansiją į visą pasaulį bei, žinoma, panieką pasaulio kultūroms, likusioms „subjektyvumo“ pusėje. Universalusis racionalumas, jeigu būtų jungiamas su „subjekto“ asmeniškumu, galėjo būti įkūnytas bet kurioje pasaulio kultūroje, joje sužadindamas kolosalias antropologines (sąmonės) galimybes. Tačiau vietoje tokio pasaulio europėjimo įvyko visiškai kitoks, etiškai priešingas: sutapatinus racionalumą su „tiksliaisiais mokslais“ bei technika, jo universalumas tapo kolonizacijos, kitų kultūrų kaip žemesnių, nes „subjektyvių“, niekinimo ir naikino pateisinimu. Bet tai pirmiausia reiškia pačios Europos išdavystę. „Subjektyvumo“ suvulgarinimas, interpretacija, pagal kurią subjektas tėra fantazijų, nereikšmingų emocijų ir poreikių, taigi iliuzinio pasaulio kūrėjas, lėmė beasmenio pasaulio idealizaciją ir pateisino bet kokios tikrovės technologizavimo procesą. Europietiškas mąstymo būdas buvo redukuotas į pasaulio užvaldymą, vykdomą technikos.

Mums svarbiausia atkreipti dėmesį į tai, kad technokratinis pasaulėvaizdis tapo Europos Sąjungos organizavimosi pagrindu. Tai buvo rezultatyvus projektas: ekonominė tautų sąjunga yra naudinga visiems, o svarbiausia, kad bent keletą dešimtmečių buvo

užtikrinta taika. Bet ši pragmatinė strategija negali trukti ilgai, nes joje glūdinčios galimybės nėra išsisknijusios būties, arba sielos, dinamikoje. Patočka „rūpestį siela“ skaido į trilypę struktūrą: troškimą pažinti pasaulį, būtinybę teisingai organizuoti bendruomeninį (politinį) gyvenimą, poreikį sielai suprasti pačią save. Šiose tonacijose be vargo atpažinsime Platono mokymą apie Tiesą, Teisingumą ir Gėrį. Tačiau kaip suprasti reikalavimą, kad šios filosofinės idėjos turėtų būti Europos Sąjungos organizavimosi pagrindas? Ar šis reikalavimas neprieštarauja fundamentaliai pasaulėžiūros ir politikos atskyrimo principui? Ar jis neveda į filosofinę tironiją, į „žinančio“ valdovo diktatą paprastiesiems „nežinantiesiems“ piliečiams, į tą specifinį europietiškąjį totalitarizmą, kai tam tikra idėja, laikoma Tiesos, Teisingumo bei Gėrio norma, tampa instrumentu politikų rankose valdyti žmones bei drausti bet kokią kritiką valdžios atžvilgiu?²⁷ Ar Europos Sąjungos „filosofinis pagrindimas“, ar filosofinės refleksijos įvedimas į politinių sprendimų priėmimo lauką nėra tai, kas fundamentaliai iškreiptų pačią jos prigimtį, nes sunaikintų demokratiją?

Į šią kritiką Patočka atsako aptakiai, bandydamas atskirti graikų mąstymą nuo romėniškos imperinės politikos koncepcijos. Mūsų požiūriu, į šią kritiką atsakyti leidžia ir pačios *racionalumo* sąvokos analizė. Racionalumas yra universalus. Tai reiškia, kad jis operuoja tokiais argumentais, kurie iš principo gali būti suvokti bet kurio žmogaus, nepriklausomai nuo jo kultūrinės pasaulėžiūros. Racionalumas leidžia susitarti. Ši visuotinai priimta tezė, kurios argumentaciją rasime visų liberaliosios demokratijos mąstytojų tekstuose, buvo ir yra pagrindinis filosofinis Europos Sąjungos organizavimosi principas nuo pat pradžių. Kodėl reikalauti ko nors daugiau? Argi šis susitarimą bei taiką laiduojantis racionalumas nėra pakankamas, kad atgytų Delors'o reikalaujama „Europos siela“? Iš dalies taip. Tačiau tik iš dalies, silpnai, nesugebant egzistenciškai paliesti Europos gyventojų sąmonės, sužadinti aistringą, kilniausia šia žodžio prasme, noro dalyvauti Europos Sąjungos kūrimo reikaluose, netampant kultūrine kasdienio gyvenimo realija. Kokia yra šio silpnumo priežastis? Ji glūdi čia, kad racionalumo sąvokos turinys yra suprantamas per siaurai. „Grynai politinė“ arba pragmatinė Europa vadovaujasi tik vienu iš racionalumo tipų – matematiniu racionalumu. Tačiau yra ir kitų racionalumo tipų. Sekdamas Ricoeuru, Ferry siūlo į Europos Sąjungos politinę bei juridinę organizavimosi formą įvesti „naratyvinį racionalumą“, suderintą su argumentacijos logika. Šis pasiūlymas yra plačiai žinomas kaip „rekonstruktyvinės etikos“ koncepcija (Ferry 1996).²⁸ Philippe'as Capelle-Dumont'as išskiria keturis tarpusavyje natūraliai susipynusius (jų atskyrimas yra dirbtinis ir neracionalus) racionalumo tipus – filosofinį, mokslinį, teologinį ir esteti-
nį (Capelle-Dumont 2013a), parodydamas visų šių tipų galimą indėlį į Europos politinį

27 Tokią Platono interpretaciją išpopuliarino Popperis veikalė *Atviroji visuomenė ir jos priešai* (Popper 1998). Šį veikalą analizuosime paskutinėje mūsų monografijos dalyje, svarstydami Popperio atviros visuomenės sąvoką.

28 Savo rekonstruktyvinės etikos koncepciją Ferry pristatė Lietuvos auditorijai, mums 2018 metais duotame interviu, publikuotame tinklalapyje www.bernardinai.lt (Ferry 2018).

modelį (Capelle-Dumont 2013b). Šie pasiūlymai – tik pavyzdžiai iš daugelio kitų.²⁹ Jų detalus pristatymas reikalautų atskiro darbo, kuris sudarytų Europos Sąjungos filosofinio pagrindimo esminį elementą. Čia turime pasitenkinti tik įvardydami pačią problemą: racionalumas, suvokiamas tik pagal matematinę-pragmatinę sprendimų priėmimo paradigmą, nėra pakankamas, organizuojantis Europos Sąjungai. Vadinamasis „ES demokratijos deficitas“ iš tiesų reiškia faktą, kad Europos gyventojų sąmonės ši paradigma negali patenkinti, kad europietiškoji pilietinė sąmonė reikalauja egzistencinio, kultūrinio, filosofinio akstino, kurį suteikti galėtų tik kitų racionalumo tipų įvedimas į ES organizavimosi modusus³⁰.

Poreikis plėsti racionalumo, kaip politinio Europos vienijimosi principo, koncepciją tapo intensyvių diskusijų objektu prieš atliekant lemiamą žingsnį – Europos ekonominės bendrijos konfigūraciją į Europos Sąjungą. Tai buvo *kairos*, palaiminto laiko, momentas, kurį buvo galima išnaudoti politinės Europos transformacijai filosofine prasme.

29 Jürgeno Habermaso ir Charleso Tayloro ginčas dėl galimybės naudoti religinio pobūdžio argumentus viešojoje politinėje erdvėje būtų dar viena puiki mūsų keliamos problemos iliustracija (Kalkauskaitė 2015). Alvydo ir Lino Jokubaičių atliekama politinio liberalizmo kritika sudarytų dar vieną (Jokubaitis 2018). Jau grynai politinio organizavimosi lygmenyje galime nurodyti į daug diskusijų sukėlusią Emmanuelio Macrono kalbą Prancūzijos vyškupams, kurioje prezidentas pabrėžė būtinybę, siekiant visuotinės gerovės, atsivėlgti į dvasinių tradicijų indėlį, priimant politinius sprendimus (Macron 2018; Aleksandravičius 2018a).

30 Mes suvokiame milžinišką klausimų lauką, į kurį patenkame, kalbėdami apie kitų racionalumo tipų įvedimą į ES politinio organizavimosi modelį. Pagrindinis klausimas: ar ir kaip šie kiti tipai, pvz., „naratyvinis racionalumas“, ką jau kalbėti apie „teologinį“ ar „estetinį“, galėtų išpildyti *ratio* universalumo dimensiją, būtiną visuotiniam susitarimui, taigi santarvei, taip pat sėkmingai, kaip ją išpildo matematinis-pragmatinis racionalumas? Šiam klausimui negalime skirti deramo dėmesio – jis reikalauja naujos serijos mąstymų. Pateiksime tik dvi įžvalgas. Pirmiausia, istoriškai žvelgiant, matematinis-pragmatinis racionalumas neatliepia universalumo poreikio taip sėkmingai, kaip gali atrodyti iš pirmo žvilgsnio. Pragmatinis visko apskaičiavimas ir sprendimo priėmimas pagal jį visada yra tikrovės redukcija, būtent – „subjektyvių“ žmogaus poreikių eliminavimas. Ir neatsivėlgimas į šiuos poreikius kaupiasi kaip riedanti sniego gniūžtė, vis labiau kelianti įtampą. Vadinamasis „ES demokratijos deficitas“, kurio išvirkščioji pusė yra europiečių pilietinių psichodvasinių poreikių frustracija, maitina ne tik racionalų reikalavimą iš esmės reformuoti ES, bet ir racionaliai niekaip nepagrindžiamus kaltinimus jos atžvilgiu (pvz., tai, kad Europos Sąjunga ir Sovietų Sąjunga yra tas pats, kad ES tikslas – sugriauti nacionalines valstybes, tradicinę vertybių sistemą, sukurti tapatybę praradusią europiečių masę, emigrantams ekstraeuropiečiams atiduoti mūsų uždirbtą gerovę etc. Tereikia paskaityti bet kurį prof. Vytauto Radžvilo tekstą, kad išvystume šias psichodelinio pobūdžio lavinas. Bet jų klausomasi, jos veikia žmonių sąmonę ir pasąmonę). Šie kaltinimai – tai veiksmingiausias krauputinių jėgų manipuliavimo įrankis, kuriuo naudojantis buvo pasiektas, sakykim, toks konkretus ir katastrofiškas visiems rezultatas kaip *Brexit*. Antroji įžvalga – apie tai, kad kiti racionalumo tipai, o ypač „naratyvinis“, vis dėlto veikia Europos Sąjungos organizacijos modelį, tačiau lyg būtų įėję pro langą, o ne duris. Geriausias to pavyzdys – žmogaus teisių, kurias politiškai užtikrinti yra užsibrėžusi ES, sąrašo plėtra, į jį palaipsniui įtraukiant anksčiau gyvenimo paraštėse laikytas grupes – invalidus, kai kurias religines bei tautines mažumas, LGBT narius ir patenkinant vis gausesnius jų reikalavimus. Tai atitinka gelminius individualius bei socialinius poreikius ir visuotinės santvokos siekį. Vis dėlto ką reiškia „įeiti pro langus, o ne duris“? Tai reiškia, kad fundamentalių žmogaus teisių plėtra vyksta be realaus filosofinio pagrindimo, jį laikosi ne tiek gerai apmąstytų bei aptartų egzistencinių argumentų, kiek dėl biurokratinio-juridinio buldozerio. Bet tai, kas stumiama grynos teisės, bet nėra suvokta egzistenciškai, nevykstant realiam sąmonės virsmui, yra nesolidu ir gali būti lengvai sugriauta. Realiam individualios ir kolektyvinės sąmonės virsmui įvykti vien politinės valios ir teisės nepakanka – reikia filosofinio, racionalaus mąstymo ir atitinkamos diskusijos. Trapios grupės, kurių teisės šiandien yra su kaupu užtikrintos įstatymo, rytoj gali tapti juodžiausias neapykantos objektas – atpirkimo ožiais už visas visuomenės ištkikas negandas. Žmogaus teisių plėtra privalo lydėti laisvos, intensyvios, racionalios diskusijos. Nei svaidymas akmenimis į kitokius, nei nuobaudų skyrimas už nepalančią oficialiai pozicijai nuomonę nėra diskusijos priemonės, nepaisant to, kad agresija nėra pateisinama niekada, o nuobaudos dažnai yra būtinos.

Delors'o, vadovavusio Komisijai 1985–1995 metais, taigi minėtos konfigūracijos architekto, deklaracijos apie „Europos sielą“ buvo pasirengimo šiai transformacijai išraiška. Vieningos Europos Aktas, pasirašytas 1986 metais ir nutiesęs kelią fundamentaliai Maastrichto sutarčiai, turėjo integruoti filosofinę Europos Sąjungos refleksiją. Pagaliau pats organizmas turėjo vadintis „Europos bendrija“, o „bendrijos“ sąvoka turi turėti kur kas stipresnę humanistinę dimensiją nei pragmatinio pobūdžio „sąjungos“ konceptas. Bet ruošiantis reformai, Margaret Thatcher vadovaujama Jungtinė Karalystė kategoriškai užprotestavo bet kokią glaudesnę nei iki tol Europos politinės bendrijos formą, išskyrus pragmatiškai liberalią („neoliberalią“). Britiškoji ultraliberalizmo logika, su kuria Komisija privalėjo skaitytis, nulėmė kitokį projektą.³¹ Priėmus britų reikalavimus, „Europos bendrija“ tapo „Europos Sąjunga“, o Maastrichto sutartis įtvirtino technokratinio pobūdžio, nors vis glaudėjančius, santykius tarp tautų.³² Filosofinė politinės Europos dimensija vėl buvo apleista, tad „demokratijos deficitas“ augo, europietiškas sąmoningumas mažėjo.³³ Briuselis lengvai įgavo gryno technokratinio diktatoriaus įvaizdį, kuriuo manipuluoti vidinėse nacionalinių politikų vaiduose tapo nepaprastai lengva (Ferry 2013: 39–51). Stebėtinai paslankiai Briuselio „diktatas“ tapo visų nacionalinio lygmens problemų atpirkimo ožiu. Lėkštas žaidimas Europos įvaizdžiais galėjo būti toks efektyvus, nes iš tiesų Europos Sąjunga yra pernelyg tuščia filosofiskai. Tiksliau, jos milžiniškas filosofinis potencialas iki šiol nebuvo realizuotas, ir šią spragą užpildo antidemokratinio biurokratinio buldozerio įvaizdis.

Vis glaudesnę grynai ekonominio ir politinio pobūdžio sąsajos tarp valstybių-nacijų, vis intensyvesnę pragmatinio pobūdžio priklausomybę vienoms nuo kitų natūraliai sužadino ir senuosius nesantaikos demonus, kuriuos eliminuoti galėtų tik kultūrinio-filosofinio pobūdžio refleksija. Kol tokios trūksta, prancūzams vėl ima rodytis, kad Vokietija nori juos okupuoti. 2019 m. sausio 22 d. prezidentui Emmanueliui Macronui ir kanclerei Angelai Merkel Provanso Ekse pasirašant Prancūzijos ir Vokietijos glaudesnio

-
- 31 Gvildenant Jungtinės Karalystės nacionalinę tapatybę, neįmanoma suabejoti jos europietiskumu. Nepaisant to, „samos geografija“ greičiausiai daro ypatingą poveikį mąstymui, šią naciją paversdama nuolatine žemyninės Europos oponente visose gyvenimo srityse. Galbūt kol kas šis oponavimas yra toks, kad Jungtinė Karalystė iš principo negali būti politinės Europos dalimi: tokios nuomonės laikėsi ir Winstonas Churchillis, ir Charlesas de Gaulle'is, abu pasisakę už politiškai suvienytą Europą, bet bei Jungtinės Karalystės. Tokiu atveju *Brexit* procesas atitinka tam tikrą gilesnę logiką, o jo moraliskai nepateisinamos peripetijos (jo šalininkų melavimai, gąsdinimai, manipuliacijos) kyla iš to, kad, kaip ir visoje Europoje, Jungtinės Karalystės gyventojų sąmonėje yra atsivėrusi filosofinio mąstymo apie politinę Europą spraga.
- 32 Rytų ir Vidurio Europos šalių, atgavusių politinių veiksnių autonomiją po 1990 metų, išitraukimas į Europos Sąjungą būtų kur kas labiau atitikęs politinės Europos, grindžiamos ne vien pragmatiškai, bet ir filosofiskai bei kultūriškai, projektą. Stojančios į ES Lenkijos prezidento Aleksandero Kwasniewskio šūksnis: „Europai reikia tikėjimo!“ išreiškė šių šalių dvasinio pobūdžio aspiracijas kaip jų nacionalinių tapatybių dalį. Tačiau Maastrichto Europa šių aspiracijų patenkinti negalėjo. Filosofinio mąstymo apie Europą vakuumas netruko tapti kraštutinių nacionalistų stiprėjimo veiksmu.
- 33 Daugybė tekstų nušviečia istorinį politinės Europos procesą nuo pokario metų iki mūsų dienų ir pateikia platų interpretacijų, vertinimų ir nuomonių spektrą. Kaip pavyzdį vieno iš įdomiausių, nors ginčytinų svarstymų šiuo klausimu galime pateikti per anksti mirusio eseisto ir politiko Oliviero Ferrando knygą *Europa prieš Europą* (Ferrand 2009).

bendradarbiavimo sutartį, kraštutiniams dešiniams atstovaujantis prancūzų europarlamentaras Bernardas Monot pareiškė, jog „Elzasas pereis į priklausomybę Vokietijai, ir administracinė kalba bus vokiečių. Macronas, kaip tikras Judas, perduos Elzasą ir Lotaringiją užsienio galioms“³⁴. Graikijos krizės metu protestuotojai vaizdavo Merkel su Hitlerio ūsais – tai yra ne neutralus humoristinis vaizdinys, o giliai pašamoneje įsišaknijęs svetimos jėgos grėsmę reprezentuojantis įvaizdis. Nuolatinės kalbos visuose kraštuose nuo Jungtinės Karalystės iki Lietuvos, nuo Lenkijos iki Italijos apie tai, kad Europos Sąjungos tikslingumas yra sugriauti nacionalines valstybes ir jų suverenumą, tampa vis didesnės dalies piliečių politinės pasaulėžiūros dalimi. O realybė rodo, jog „federacinės“ Europos projektas, jeigu ir yra atstovaujamas kelių politikų, tėra graži svaja ir kad jeigu politinė Europa vėl transformuosis, jos naujoji forma išsaugos nacių suverenumą kaip esminę savosios strategijos dalį (tai nagrinėsime vėliau, analizuodami europietiškojo kosmopolitizmo sąvoką). Europos Sąjunga tapo politiškai trapi. Grynai pragmatinė jos konsolidavimo strategija jau nebėra efektyvi. Jai reikia „sielos“, naujo pagrindimo, kuriame veikianti filosofinė bei kultūrinė refleksija egzistenciškai angažuočiau europiečių sąmones, eliminuodama melus ir baimes maitinančius senuosius vidaus demonus.

Reaguodamas į šią fundamentalią problematiką, Ricoeuras Mastrichto sutarties kontekste pasiūlė „naująją etiką Europai“ (Ricoeur 1992).³⁵ Ji yra įsišaknijusi prancūzų filosofo naratyvinės tapatybės koncepcijoje, kuri sudaro vieną iš įtakingiausių žmogaus tapatumo teorijų mūsų laikais. Pirmą kartą sistemaiškai išdėstyta veikale *Laikas ir pasakojimas* (Ricoeur 1983–1985) ir esmingai išplėta monografijoje *Aš pats kaip kitas* (Ricoeur 1990), Ricoeuro naratyvinės tapatybės sąvoka turi stiprių etinių ir politinių implikacijų. Kaip tik jas šis autorius eksploatuoja, apmąstydamas filosofiškai pagrįstą politinės Europos modelį. Mastrichto sutartimi nacionalinės valstybės perleidžia dalį kompetencijų naujai kuriamam politiniam organizmui. Vėliau matysime, kad šis perleidimas nėra vykdomas siekiant sukurti federacinio pobūdžio politinį darinį, jis realizuojamas pagal ypatingą „pasidalijamo suverenumo“ principą. Suteikti šiam principui, veikiančiam pragmatiniuose susitarimų lygmenyje, filosofinį pagrindą, drauge eliminuojant europiečius tarpusavyje supriešinančias mentalinio pobūdžio moralines problemas – toks yra Ricoeuro

34 *L'Alsace repassera sous gestion allemande et la langue administrative sera l'allemande. Macron, tel un Judas, va livrer l'Alsace et la Lorraine à une puissance étrangère*, šią Europos deputato deklaraciją rasime 2019 m. sausio 22 ir 23 d. pagrindinių Prancūzijos bei Vokietijos laikraščių puslapiuose, kaip ir kitų kraštutinių kairiųjų bei dešiniųjų paleistas *fake news*, kaip antai Prancūzijos Generalinės Asamblėjos nario Nicolas Dupont-Aignan'o pareiškimus apie „slaptus Vokietijos ir Prancūzijos susitarimus“, kuriais Elzasas yra perleidžiamas Vokietijai (mūsų šaltinis: *L'Opinion*, 2019 01 22, p. 1, perpublikuota www.pressreader.com, 2019 01 22, <https://www.pressreader.com/france/lopinion/20190122> [žiūrėta 2019 01 23]). Mūsų įsitikinimu, Europos Sąjunga gali tapti tokiu lengvu ir efektyviu „netikrų naujienų“ taikiniu kaip tik dėl to, kad dėl filosofinės-kultūrinės jos pagrindimo stokos ji nėra tapusi egzistencinės europiečių sąmonės reikalu. Tokiame kontekste lengva melu sukelti įvairiausias baimes. Melas ir baimės buvo neabejotinai pagrindinis *Brexit*o variklis.

35 Ricoeuro tekstas buvo publikuotas daug atgarsio sulaukusiame veikale, kurio pavadinimas puikiai atspindi mūsų aptariamą problemą: Įsivaizduoti Europą: Europietiškoji rinka kaip kultūrinis ir ekonominis uždavinys (Koslowski 1992).

tikslas: „Būtų klaidinga manyti, kad suverenumo perleidimas tam tikram politiniam dariniui, kuris tebėra visiškoje pradinio kūrimo stadijoje, bus sėkmingas formaliam politinių ir juridinių institucijų lygmenyje, jeigu šis procesas nesisems savo dinamikos iš mentaliteto transformacijų, kurios bus iššaknijusios individų, grupių ir tautų *etose*“ (Ricoeur 1992: 107). Europos Sąjungos kūrimo problema privalo tapti fundamentaliu *etikos*, apmąstomos žmogaus ir visuomenės tapatybės plotmėje, klausimu. Taigi tautų tarpusavio santykio, arba „savosios tapatybės“ ir „kito kitoniškumo“ santykio, klausimu. Matėme, kad europietiškąją tapatybę, kaip mąstymo būdą, apibrėžia kaip tik santykio kategorija. Ricoeuras išskiria tris etinio pobūdžio Europos tautų tarpusavio integracijos modelius, peraugančius vienas į kitą dvasinio intensyvumo laipsniu: vertimo modelį, atminčių kaitos modelį ir atleidimo modelį.

Kalbų vienos į kitą vertimo modelis turi ne tik kultūrinį, bet ir etinį bei politinį aspektą. Europa yra daugiakalbė ir privalo tokia likti, pabrėžia Ricoeuras, nes jos poliglottiškumas sudaro pagrindinę sąlygą tam tikram etinio-politino pobūdžio santykiui tarp tautų atsirasti. Didžiausias pavojus Europos nacijoms – įkristi į užsisklendimo ir tarpusavio komunikavimo nebuvimo logiką, leidžiant įsivyrauti vienai tik techniniam susikalbėjimui skirtai kalbai (pvz., *basic English*). Negali būti vienos universalios kalbos, išpildančios žmonijos pašaukimą.³⁶ *Kalba* kaip tokia save realizuoja tik skirtingomis *kalbomis*. Tačiau, remdamasis Humboldto lingvistika, Ricoeuras akcentuoja kiekvienai atskirai kalbai natūralią tendenciją perduoti joje atsiradusias reikšmes kitai kalbai, kitaip tariant, galimybės būti išverstai į kitą kalbą realumą. Kalbų skirtingumas yra būtinas. Bet ne tam, kad kalbos užsidarytų į atskiras viena nuo kitos sistemas, nustojusias tarpusavyje komunikuoti. Tokia situacija prieštarautų kalbos prigimčiai apskritai ir turėtų radikalių antropologinių pasekmių: jeigu kalbos „sudarytų uždaras tarpusavyje nekomunikuojančias sistemas, tarp lingvistinių grupių matytume tokį patį skirtumą, kokį regime tarp atskirų gyvūnų rūšių biologiniame lygmenyje. Jeigu yra tik viena žmonių rūšis [žmonija], tai kaip tik todėl, kad yra įmanomas prasmės perdavimas iš vienos kalbos į kitą, trumpiau tariant – todėl, kad yra įmanoma versti“ (Ricoeur 1992: 108). Kalbų skirtingumas yra būtinas tam, kad vyktų vertimo procesas. Kalbant etinėmis kategorijomis, kalbų skirtingumas yra būtinas, kad, vykstant vertimo procesui (kuris yra būtinas kalbai kaip tokiai išlikti), pildytųsi tam tikras etinio pobūdžio santykis tarp tautų – paties žmogiškumo, pačios žmonijos pašaukimas. Vertimas yra ne tik lingvistinio, bet ir kultūrinio-etinio lygmens aktas: „Dvasios lygmenyje esame kviečiami išplėsti vertimo vyksmą į santykį tarp pačių kultūrų, verčiant prasminius turinius. Mums reikia

36 Ricoeuro svarstymai apie Europą neabejotinai turi universalią dimensiją, kurią interpretuoti turėtume pagal Husserlio, Ricoeuro įkvėpėjo, universalumo koncepciją, jau mūsų pristatytą. Lygiai taip pat neabejotina, kad kol kas visų trijų modelių realizacija yra įmanoma, ir tai nelengvai, tik Europoje. Bet jeigu europietiškomis tautomis pavyktų žengti šia kryptimi, Europa taptų gyvu pavyzdžiu kitoms globalizuoto pasaulio tautomis: europietiškomis, kaip žmogiškosios prigimties teleologijos, išsipildymas, numatytas Husserlio, kol kas didžiausią šansą turi kaip tik Europoje, kur jis istoriškai ir pasirodė pirmą kartą.

vertėjų iš vienos kultūros į kitą, dvikalbių kultūrine prasme, pajėgių realizuoti perėjimą iš vienos mentalinės visatos į kitą, atsižvelgiant į kiekvienos iš jų savitus papročius, fundamentalias nuostatas, vyraujančius įsitikinimus – visa, kas jose sudaro prasminius orientyrus. Šia prasme galime kalbėti apie vertimo *etos*“ (Ricoeur 1992: 109). Tokį kultūrinio-etinio vertimo aktą skatina atviras mąstymo būdas, atviros tapatybės samprata, kur atvirumas, perfrazuojant Ricoeuro teiginį apie komunikaciją tarp kalbų, sudaro žmogiškosios sąmonės *a priori*.³⁷ Šio skyriaus pradžioje įvardijome tokį mąstymo būdą kaip europietiškosios tapatybės esmę. Kultūrų skverbimasis vienai į kitą, sužadinant naujas galimybes kiekvienoje iš jų, konkrečiai besirealizuojantis lingvistinio vertimo būdu, yra santykių tarp Europos tautų konstanta nuo Antikos laikų ir europietiško apibrėžtis. Priminsime, kad istorinį šios konstantos susiformavimą Brague'as identifikuoja romėnų mentalitete, šiems imantis versti graikų tekstus ir paverčiant sava tai, kas buvo graikiška (Brague 2001).

Vertimo modelis yra fundamentalus, reikalaujantis pasipriešinti užsidarymo išimtinai savoje kultūroje tendencijai. Kad ir kaip sunkiai jis būtų realizuojamas, nepalyginti sunkiau yra realizuojamas antrasis modelis, kurį Ricoeuras vadina „atminčių kaita“. Išišknijsi vertimo procese, atminčių kaita išpildo naujos kokybės, naujo dvasinio intensyvumo reikalaujančių santykių tarp tautų etapą. Vertimo procesas – tai prasmės perdavimas kitokiai kultūrinei terpei, tai jos raiška skirtingose etinėse mąstymo kategorijose, bet net tobulai atliktas vertimas susiduria su riba, kurios peržengimas reikalauja naujo akto. Į kitą kultūrą išversta prasmė, tarsi svečias svetinguose namuose, vis dėlto išlieka išorine tikrove tos kultūros atstovams, namų šeimininkams, nors ir kelia jų susidomėjimą ir galbūt net pažadina naujas mąstymo galimybes bei naują pasaulio matymą. Net ir tobulai atliktas prasmės vertimas į kitos tautos kultūrą atsimuša į šios tautos kolektyvinę atmintį – tik tos tautoms atstovams širdimi suvokiamą tautos naratyvą, istoriją, tradiciją, papročius, taisykles, tikėjimus ir įsitikinimus. Peržengti šią ribą, iš svečio tapti namiškiu, yra įmanoma tik išitraukiant į naujos tautos atmintį, tampant jos dalele, ją išjaučiant, paverčiant ją savąja tapatybe, virstant nauju žmogumi. Šis procesas vyksta daugybės imigrantų sąmonėje, o jo sudėtingumas aiškėja keliant klausimą apie naujosios tapatybės santykį su senąja. Tačiau Ricoeuro „atminčių kaita“, etinis tautų sugyvenimo modelis jokių būdu nereikalauja čia įvardytos ribos peržengimo paversti masiniu procesu, kuris reikštų naują „tautų kraustymosi“ ar jų „maišymosi“ paradigmą. Minėta riba gali būti peržengta kitaip: svečiui tampant ne namiškiu, o intymiu draugu. Ricoeuro siūloma atminčių kaita reiškia ne tapatybių susiliejimą, bet kolektyvinę empatiją, ne tapimą kitu ontologine prasme, o sugebėjimą jautriai matyti kitą jo paties akimis bei jo akimis pažvelgti į save patį. Tai – terapinį poveikį turintis procesas, būtinas politiškai besivienijančiai Europai. Norint, kad vienybės tarp nacijų siekis neišprovokuotų kitos nacijos baimės, atstūmimo ir naujo konflikto su

37 Atvirumą, kaip fundamentalų žmogiškosios sąmonės gestą, sudarantį prigimtine priešpriešą uždaramui, nagrinėsime vėliau, aptardami Henri Bergsono atviros visuomenės koncepciją.

ja, būtina išsigydyti praeityje viena kitai padarytas žaizdas, kurios nacionaliniuose naratyvuose veikia ne tik kaip prisiminimas apie išgyventus sunkumus ir istorines pamokas, bet ir kaip nuoskaudos bei kaltinimų kitai nacijai šaltinis.

Ricoeuras pabrėžia du fenomenus, būdingus ir individualaus asmens, ir tautos naratyvinei tapatybei. Pirmasis – tai kiekvieno naratyvo, kaip ir jos pagrindu atsirandančios tapatybės, dinamika, įgalinanti jos pasikeitimo ir korekcijos galimybę. Kad ir kokį fundamentalų statusą turėtų įvykę faktai, jų suvokimas, interpretacija, pasakojimas, prasmė – o juk kaip tik šis interpretacinis lygmuo ir sudaro tapatybės branduolį – yra atviri plačiam istorinių galimybių, taigi pasirinkimų, spektrui. „Yra galimybė apie tuos pačius įvykius pasakoti skirtingai, kad ir kokia būtų sąvokos „tie patys įvykiai“ prasmė“ (Ricoeur 1992: 110). Prieš šimtą metų pralaimėto mūšio pasakojimas gali būti skirtas revanšistinių karinių nuotaikų kėlimui bei laimėtojo, kaip amžino priešo, įvaizdžiui įtvirtinti; bet jis gali pasitarnauti ir kaip savianalizės akstinas, istorinė pamoka, demonstruojanti kraujo praliejimo beprasmybę ir sukelti etinį pasiryžimą siekti taikos. Tokiame dinamikos kontekste kylantys esminiai klausimai yra šie: kokią kolektyvinę savojo naratyvo kūrimo strategiją taikys tauta? Kokie kriterijai bus pasirinkti kuriant istorinę savimonę? Kokio ateities scenarijaus norima siekti? Šis pirmasis naratyvinės tapatybės fenomenas priešinasi tendencijai tapatybę laikyti nekintančiu vienetu, lyg ji jau būtų pasiekusi savo kanoninę būklę ir pats kaitos faktas reikštų degradaciją.

Antrasis naratyvinei tapatybei būdingas fenomenas – neišvengiamas kito asmens arba kitos tautos dalyvavimas manajame arba manosios tautos pasakojime. Naratyvinė savosios tapatybės reprezentacija visada yra ir kitų tautų vaidmens istorijoje bei jų tapatybių reprezentacija, pateikiama kartu su vertinimais. Nėra abejonės, kad visų tautų naratyvai yra susipynę tarpusavyje, kad tautos, pasakodamos save, pasakoja visas kitas ir kad šiuose pasakojimuose aktyviai veikia egocentrinio pobūdžio vertinimo sistema. Visi kiti yra suvokiami ir aiškinami pagal tai, kaip aš suvokiu save: tai tinka, žinoma, ne tik individualios, bet ir kolektyvinės naratyvinės tapatybės procesui. Ir nors egocentrinio pobūdžio matymas nereiškia automatiškai neigiamo kitų tautų vertinimo, puikiai žinome, kad šie vertinimai dažniausiai yra kaip tik neigiami – kaltinantys, pašėpiantys, ironizuojantys, keliantys neapykantą, baimę ir, žinoma, mobilizuojantys savisaugos instinktą, kuris tėra puolimo preteksto paieška ir, leidus aplinkybėms, jo triumfališka realizacija. Vis dėlto šis antrasis naratyvinės tapatybės fenomenas priešinasi tendencijai laikyti kitokią tapatybę iš principo neperduodama, nesuvokiama ir svetima, panašiai kaip tam tikroje lingvistinėje paradigmoje kalbos yra laikomos neišverčiamomis viena į kitą.

Ricoeuro siūlomas atminčių kaitos modelis reiškia įsiterpimą į tik ką paminėtą egocentrizmą ir tam tikrą etinę naratyvo korekciją. Jis kviečia „prisiimti, naudojantis vaizduote ir įgavus simpatiją, kito istoriją, įsiklausant į jo gyvenimo pasakojimus“ (Ricoeur 1992: 110). Jokiu būdu nepretenduojantis atsistoti į kito vietą ir išgyventi kito istorines patirtis tame pačiame lygmenyje (tokia „intropatija“ būtų niekam nereikalinga „chimera“), šis abipusis atminčių kaitos gestas leidžia atsirasti naujai santykių tarp tautų *etikai*.

Jis sukuria naują supratimą. Jis sudaro sąlygas egocentrinį pasaulio vaizdą praplėsti iš kitų matymų kylančiu horizontu, o tai reikšmingai pasitarnauja savo paties vidinės tiesos suvokimui. Jis leidžia pakoreguoti savosios tapatybės naratyvą taip, kad jame dalyvaujantys kitų tautų vertinimai bei interpretacijos atsižvelgtų į šių tautų savastį, egzistencinius poreikius, kompleksus, traumas, kaltes ir kančias. „Europietiškas *ethos*, kurio koncepto ieškome, niekaip nenaikina svarbiųjų istorinių gairių [kurias sukuria fundamentalieji naciją steigiantys įvykiai], bet sukelia pluralistinio jų skaitymo pastangą, kurios pirmąjį pavyzdį matėme, kai prancūzų istorikai ginčijosi dėl Didžiosios prancūzų revoliucijos reikšmės, o antrąjį, kai vokiečių istorikai diskutavo apie Antrojo pasaulinio karo nusi-kalstamų epizodų prasmę. *Pasakoti kitaip* neprieštarauja ištikimybei istorijai ta prasme, kad neišsemiami [prasminiai] įvykio turtais yra pagerbiami per jų pasakojimų įvairovę“ (Ricoeur 1992: 111).³⁸ Realizuoti *kitokio pasakojimo* galimybę, renkantis ne konfliktą, o taiką – toks yra atminčių kaitos modelio tikslas.

Tačiau šis tikslas bus galutinai pasiektas tik peržengus dar vieną slenkstį – įgyvendinus trečiąjį modelį, kurį Ricoeuras vadina „atleidimo modeliu“. Atleidimas yra ypatingas naratyvo aktas, specifinis savos ir kitų tautų praeities perskaitymo modusas, turintis giliausiai tradiciją transformuojantį ir tapatybę atnaujinantį poveikį: kaip tik atleidimas, pasak Ricoeuro, yra stipriausia „praityje neišpildytų pažadų“ prikėlimo jėga. Šie neišpildę pažadai – tai milžiniškas kiekvienos tautos³⁹ potencialas, kurio realizaciją sustabdė konfliktai su kitomis tautomis. Atleidimas yra ne tik siaubingų vienas kitam praityje padarytų žaizdų išgydymas, ne tik priešnuodis „istorijos terorui“ (Ricoeuras perima šį posakį iš Mircea Eliadėės), bet ir ateities garantas.

38 Gali kilti klausimas dėl istorinių „fundamentaliųjų įvykių“, grindžiančių tradiciją ir nacionalinę tapatybę, interpretacijos objektyvumo. Tradiciją Ricoeuras aiškina kaip galimybių lauką, kuriamė glūdi „gyvenimo ir atsinaujinimo“ potencialas. Juo būtina pasinaudoti ypač tada, kai tradicija yra „iššaldoma, balzamuojama, merdėja“. Atminčių kaita atlieka šią istorinėje tradicijos šerdyje įrašyto potencialo žadinimo funkciją, tad ji ne išduoda fundamentaliųjų įvykių objektyvumą, atvirščiai, išpildo tai, kas tradicijoje yra objektyviai įrašyta, tačiau buvo pamiršta, nepanaudota, nugludinta, iškraipyta. Tradicijos sąvoka „reiškia perdavimą – pasakytų dalykų, išpažintų tikėjimų, prisiimtų normų etc. perdavimą. Tačiau šis perdavimas bus gyvas tik tada, kai tradicija jungsis su atsinaujinimu. Tradicija reprezentuoja visa, ką esame skolingi praeičiai, ir primena, kad niekas neprasideda iš nieko; bet tradicija išlieka gyva tik su sąlyga, kad bus įimta į nenutrūkstamą reinterpretacijos procesą. Čia ir išryškėja praeities pasakojimų peržiūros ir pluralistinio fundamentaliųjų įvykių perskaitymo svarba. Kalbant apie kitą tradicijos polių – atsinaujinimą, būtina pabrėžti, jog perduodamų tradicijų naujo perskaitymo ir peržiūros svarbų aspektą sudaro pajėgumas praityje atpažinti neišpildytus pažadus [neišpildžiusias galimybes]. Iš tiesų praeitis nėra tik prabėgęs laikas – tai, kas jau pasibaigė ir nebegali būti pakeista; ji yra gyva atmintyje dėl joje glūdinčių į ateitį nukreiptų, bet taip ir neišsautų strėlių [*flèches de futurité qui n'ont pas été tirées*], arba jų trajektorija buvo nutraukta. Praityje esanti neišpildžiusi ateitis galbūt sudaro pačią turtingiausią tradicijos dalį. Šios neišpildžiusios ateities praityje išlaisvinimas yra tai, ko galima labiausiai tikėtis iš atminčių ir pasakojimų kaitos. Istorinės bendruomenės fundamentaliuosius įvykius būtina perskaityti pagal šią kritinę prizmę, kuri leistų atgimti tam, ko buvo galima tikėtis ir kas buvo sunaikinta po to buvusios istorijos. Praeitis yra neišpildytų pažadų kapinės. Jie gali prisikelti, taip kaip buvo prikelti sudžiūvę kaulai Ezechielio pranašystėje [Ez 37, 1–14]“ (Ricoeur 1992: 112).

39 Analogiškai mąstyti būtų galima apie individualų asmenį, tačiau tai – jau kitos refleksijos tema. Vis dėlto privalome be perstojo pabrėžti ryšį, egzistuojantį tarp individo tapatybės, jo vidinės sąmonės vyksmo ir istorinio socialinio proceso. Šioje knygoje šį ryšį reprezentuosime Bergsono mąstymu.

Atleidimo modelio perspektyva – jau ne pačių istorinių faktų interpretacija, kuria užsiima atminčių kaitos modelis, o šių faktų sukeltos kančios išgyvenimas, kurio supratimas duoda papildomą, bet galbūt esmingiausią kriterijų praeities faktų interpretacijai. Kaip tik kančios, išgyventos ir sukeltos, supratimas leidžia atlikti tas etinio pobūdžio naratyvų korekcijas, be kurių naratyvai tampa, kaip žinome, pretekstu neapykantai ir kvietimu į kerštą. Kančios, kurią išgyvenome ir kurią sukėlėme kitiems, suvokimas veda dar toliau už tą empatiją, kurios reikėjo atminčių kaitai įgyvendinti. Jis atveria galimybę prašyti atleidimo ir atleisti – radikalus istoriją transformuojantis aktas⁴⁰, kuri atlikus naratyvai įgautų dar neregėto gylio dimensiją, gilesnę už politinę, gilesnę netgi už paprastą moralę, funkcionuojančią atsilyginamojo teisingumo principu. Atleidimo aktas kyla iš specifinės „dovanojimo logikos“, kuri pranoksta lygiavertiškumo dėsnį ir priklauso dvasinio „pertekliaus“ (*surabondance*) plotmei⁴¹. Norint jį paaiškinti, būtina taikyti „poetikos“ sąvoką, kuri išreiškia ne tik specifinį literatūrinės kalbos būdą, giesmę ar himną, bet ir patį gelminį kūrybiškumą, galintį plėtotis veiksmo dinamikoje, taigi ir moraliniame gyvenime.⁴² „[Atleidimo akto] „poetinė“ galia sulaužo laiko negrįžtamumo dėsnį, keisdama praeitį: jeigu ir ne visa tai, kas buvo įvykę, tai bent jau viso to prasmę dabarties žmonėms. Ji tai atlieka išvaduodama iš kaltumo naštos, kuri paralyžiuoja žmonių tarpusavio santykius ir verčia kentėti dėl istorijos. Ji nepanaikina skriaudos, nes mes visada liksime istorijos paveldėtojai, bet atleidžia nuo bausmės už skriaudą“ (Ricoeur 1992: 114).

Ricoeuras tvirtina, kad tokį tarpusavio atleidimo aktą turės atlikti visos Europoje gyvenančios tautos: tik jis galutinai išlaisvins europiečių sąmonę nuo tarpusavyje padarytų žaizdų atsinaujinimo ir keršto bangų. Tačiau jis negali būti atliktas formaliai. Siekiant atleisti, būtina išvengti dviejų klystkelių, perspėja Ricoeuras. Pirmasis – tai atleidimo ir užmiršimo painiojimas. Atleisti nereiškia užmiršti. Yra kaip tik priešingai: atleisti galima tik prisimenant, išsakant, įterpiančią savąjį naratyvą tai, už ką reikia atleisti: „Atleidimas privalo patekti į atmintį, su kuria būtų dirbama, [perskaitant] naratyvus“ (Ricoeur 1992: 115). Tik tokiu atveju pats atleidimas taps ir to, kuris atleidžia, ir tam, kuriam atleidžiama, naratyvo dalimi, taip su šaknimis išraunant ateities prievartos galimybes. Antrasis klystkėlis – atleisti per greitai, kai realus, transformuojantį poveikį turintis atleidimas dar negali įvykti. Atleisti galima tik tada, kai nusikaltėlis supranta jo sukeltų kančių reikšmę ir prašo atleidimo visiškai sąmoningai bei kai auka sielos gelmėse suvokia, kad jos žaizdos galutinai sugis tik tada, kai ji suteiks atleidimą už jai padarytus nusikaltimus, kurie

40 Atleidimo, kaip *istorinio akto par excellence*, tematiką yra išplėtojęs žymus prancūzų mąstytojas Olivier Abel (Abel 1998).

41 Šį politikos ir teisės „pranokimą“ (sunkiai verčiamas vokiečių kalbos žodis *aufheben*) atleidime ir meilėje yra genialiai aprašęs jaunas Hegelis, drauge atvėręs socio ir individuo, taip pat proto ir tikėjimo, ir paties racionalumo apskritai novatoriškos paradigmos galimybes (Hegel 1988: 52–58).

42 Priminsime, kad Ricoeuras yra atlikęs vieną reikšmingiausių mūsų laikais poetikos koncepto bei metaforos sąvokos analizę veikalė *Gyvoji metafora* (Ricoeur 1975).

ilgai atrodė neatleistini. „Yra laikas, kai atleisti negalima, ir laikas atleisti. Atleidimas reikalauja ilgai trunkančios kantrybės“ (Ricoeur 1992: 115). Atleidimas turi subręsti, jo poreikis turi tapti egzistencinis.⁴³

1.4. Rekonstruktyvinė etika. Jeanas-Marcas Ferry

Įkvėptas Ricoeuro, prancūzų filosofas Ferry praėjusio amžiaus paskutiniame dešimtmetyje pasiūlė *rekonstruktyvinės etikos* modelį, plėtojamą iki šiol (Ferry 1991; Ferry 1996; Ferry 2012; Ferry 2018). Šiuo modeliu siekiama detalai realizuoti Ricoeuro pasiūlytą Europos etikos projektą. Jis taikytinas ir santykiuose tarp individų, ir viešosios erdvės plotmėje: rekonstruktyvinė etika atkuria asmenines ir kolektyvines tapatybes, apimdama ir intymų psichologinį, ir viešą kultūrinį, politinį, juridinį lygmenis. Pristatydamas rekonstruktyvinę etiką⁴⁴ lietuvių skaitytojui, Ferry rašo: „Rekonstrukcija siekia metodiškai permąstyti įvairias santykių patirtis, kurių istorija yra paženklinta nesusi-pratimais, nepripažinimais, prievarta, įžeidimais, žeminimais, neteisybėmis – visu tuo, ką fatališkai lemia tam tikri ryšiai su kitais ir savimi pačiu iškraipymai. Tai yra procesas, vykstantis skirtinguose tarpusavio kalbėjimo registruose – pasakojančiame, interpretuojančiame, argumentuojančiame. Rekonstrukcija yra ir šio proceso užbaigimas, ir visuma. Jos tikslas – kad kiekviena iš besikalbančių pusių suvoktų tai, dėl ko kilo nesusi-pratimai, atstūmimai, konfliktai, pagiežos. <...> Siekdami suprasti, ką reiškia rekonstruktyvinės tapatybės sąvoka, galime prisiminti visą nelaimingą santykių tarp žmonių plačiąja prasme istoriją – praeitį, persunktą prievartos, žaizdų, pažeminimų, neteisybės. Ši praeitis nuodija ir dabarties, ir ateities santykius. Moralinės kančios situacijos turi būti taisomos, simboline prasme. Tai, ką čia vadinu simboliniu pataisymu, yra iš atjautos, empatijos, pripažinimo kylantys veiksmai. Šie veiksmai yra skatinami tam tikro trūkumo pajautos, suvokimo, kad, iš vienos pusės, nesileidau būti supastas, bet iš kitos, jog ir pats praleidau proga suprasti kitą, kad kažkas praslydo. Tai liečia ne tik santykius tarp intymių draugų ar poros santykius, bet ir viešo pobūdžio santykius, ypač tarp tautų. Pavyzdžiui, sociologi-nių tyrimų analizės rodo, jog tarp vokiečių ir prancūzų tautų visada egzistavo didelis

43 Pastaraisiais dešimtmėčiais įvyko daugybė viešų, bendruomeninio pobūdžio atsiprašymo aktų. Lietuvoje daug kalbėta apie prezidento Algirdo Brazausko atsiprašymą 1995 m. viešint Izraelyje už žydų tautai padarytus nusikaltimus. Popiežius Jonas Paulius II yra atsiprašęs už nusikalstamas Bažnyčios klaidas. Ricoeuras savo tekste primena ypač išraiškingą vaizdą: 1970 m. priešais Varšuvos geto aukų atminimui skirtą paminklą atsiklaupęs Vokietijos kanclerį Willy Brandtą, taip pat Čekijos prezidento Václavo Havelo laiškus Vokietijos prezidentui, kuriuose prašoma atleidimo už tuoj po Antrojo pasaulinio karo įvykdytus nusikaltimus Sudetų krašto žmonėms. Pati Vokietija ne kartą atsiprašė žydų ir stengėsi atlyginti visiems, kurie liko gyvi. Ricoeuras primena ir Egipto prezidento Anwaro Sadato kelionę į Jeruzalę. Visi šie aktai reikalauja kruopštaus apmąstymo, siekiant nustatyti, ar jie iš tiesų jau buvo istoriniai aktai *par excellence*, turintys radikaliai sąmones transformuojantį poveikį. Tik vėlesnė santykių tarp tautų istorija duos galutinį įvertinimą.

44 Rekonstruktyvinės etikos sąvoka yra išsisknijusi fundamentaloje taip pat Ferry pasiūlytoje rekonstruktyvinės tapatybės koncepcijoje, turinčioje gilią metafizines bei antropologines implikacijas (Ferry 1991).

tarpusavio pasitikėjimas ir netgi vienybės troškimas, tačiau ilgą laiką jis buvo tarsi malšinamas. Rekonstrukcijos procesas, kuris vyksta jau daugiau nei keturiasdešimt metų, ir yra tai, kas pažadina polėkį link politinės vienybės, išsisknijusios žmonių pasaulėjautoje“ (Ferry 2018).

Rekonstruktyvinės etikos metodas – racionalus dialogas. Ir kaip tik racionalaus dialogo sąvoka padeda išryškinti visos rekonstruktyvinės etikos prasmę, kaip ir giliausius šiuolaikinio socialinio gyvenimo poreikius. Esminė Ferry idėja – racionalumo sąvokos praplėtimas, argumentacinį ir interpretacinį registrą papildant *naratyviniu*. Naratyvinis racionalumas, ilgai laikomas privačios erdvės reliktu ir svetimybėje viešosios erdvės diskusijose, organizuojamose tik pagal argumentacinio racionalumo taisykles, šiandien turi būti pripažintas oficialaus dialogo normatyviniu principu, teigia Ferry.

Argumentacinis racionalumas nėra pakankamas objektyviam savęs paties, kito žmogaus ar socialinio dialogo partnerio supratimui, juo labiau – tokiai trauminių istorinių patirčių interpretacijai, kuri atvertų atminčių kaitos ir atleidimo perspektyvą, būtiną tarpasmeniniams, kolektyviniams, tarptautiniams santykiams ir tapatybėms atkurti. „Praktikuojama grynai autonomiškai, argumentacija pati iš savęs negali vesti į realų istorinį teisingumą“ (Ferry 1996: 56). Praeityje padarytų nusikaltimų ir žaizdų kontekstas neleidžia realaus susitaikymo tarp kadaise konfliktavusių pusių tol, kol šios – gyvi asmenys ir bendruomenės – nesugebės iš naujo ir giliai, bet jau atleidimo ir jo prašymo perspektyvoje perpasakoti savuosius naratyvus.⁴⁵ Pavyzdžiui, realus susitarimas dėl žmogaus teisių tam tikroje visuomenėje bus įmanomas ir veiksmingas tik tada, kai visuomenė bus išgirdusi ir empatiškai supratusi kančios pasakojimus tų, kurių teisės buvo daugybę metų pažeidžiamos. Pabrėžtina, kad rekonstruktyvinės etikos perspektyvoje naratyvinis racionalumas negali būti suprantamas kaip konkuruojantis su argumentaciniu racionalumu, bet abi racionalumo formos, vadovaujantis hermeneutine prieiga, turi sudaryti natūralią simbiozę. „Rekonstrukcijoms yra būdinga struktūruoti pasakojimus argumentais. Tokia struktūrizacija neleidžia pasakojimams nukrypti į faktinį dogmatizmą, kai savosios istorijos prezentacija, tarsi pati iš savęs ir nepaisydama kitų istorijų pasakojimų, pretenduoja tapti teisės norma. Tačiau argumentai taip pat turi būti intymiai artikuliuojami kartu su pasakojimais, t. y. kontekstualizuojami biografinių išgyvenimų: tik tada rekonstrukcija išvengs argumentacijos, atitrūkusios nuo konkrečios realybės“ (Ferry 1996: 55–56).

Ferry rekonstruktyvinės etikos projektas, kaip viešųjų diskusijų pagrindas, įgauna konkrečias formas, jį konfrontuojant su Karlo-Otto Apelio ir Habermaso pasiūlyta „diskusijos etikos“ samprata (Apel 1994; Habermas 1992). Problema, kurią siekia spręsti naujosios Frankfurto mokyklos atstovai, šiuolaikinėje visuomenėje yra fundamentali: esame

45 Dialogas, organizuojamas grynai pagal argumentacinio racionalumo logiką, yra sterilus ne tik ta prasme, kad į mąstymo horizontą neintegruoja egzistencinių tikrovės dimensijų, t. y. to, kas yra iš tiesų, bet ir ta prasme, kad negali užkirsti kelio naujiems konfliktams, kuriuos lemia istorinės traumos. Ferry cituoja Antoine'o Delzant'o posakį: „Prieivarta įvyksta ir vėl, kai tik atsiranda pagunda atkurti pasaulį, pamirštant, kad pasaulis buvo patyręs prieivartą“ (Ferry 1996: 58).

vertybių konflikto situacijoje, kurios dramatiškumą yra formulavęs ir iš kurios kylančią niūrią ateitį yra pranašavęs Maxas Weberis. Didysis vokiečių sociologas matė milžinišką pavojų visuomenės egzistencijai, kad tradicinė etika, grindžiama įsitikinimu (dažnai racionaliai nepagrįstu, kolektyviai spontanišku, tačiau nepaprastai efektyviu) (*Gesinnungsethik*), moderniaisiais laikais ėmė skaldytis į keletą ar daugybę priešiškių vienas kitam įsitikinimų blokų. Konfliktas tarp jų tampa tuo pražūtingesnis, kuo labiau europietiskajai visuomenei pasidaro būdingas „instrumentinis racionalumas“, žymioji Weberio „racionalizacija“ (*Zweckrationalität*): proto ištekčiai, ypač technologijos, naudojami ne nepažįstamai tiesai ieškoti, o tarnauti aiškiai konceptualiai apibrėžtam (dogmatizmas) žinojimui, vertybei, tikslui. Nėra svarbus šių vertybių turinys: vieniems vertybė bus religinė idėja, kitiems – grynas kapitalizmas, tretiems – darbininkų klasės interesai; instrumentinis *ratio* jai tarnaus mechaniškai, kaip ir visi technologiniai dariniai. Pati vertybė, tarsi nekritikuotinas absoliutas, nereikalauja jokio naujo apmąstymo. Tokiomis sąlygomis „vertybių konfliktas“ įgauna pačios brutaliausios iracionalios tarpusavio kovos formą, kurią Weberis dramatiškai vadina „vertybių politeizmu“, virstančiu į „karą tarp dievų“: „Nesuskaičiuojami senieji dievai kyta iš savo kapų ir, prisiėmę atkerėtų ir beasmenių galybių pavidalą, siekia apimti mūsų gyvenimus bei vėl iš naujo pradėti savo amžiną kovą“ (Weber 1991: 85).

Išeitį Weberis mato perėjime iš „įsitikinimo etikos“ (*Gesinnungsethik*) į „atsakomybės etiką“ (*Verantwortungsethik*). Perėjimas atitinka mąstančiojo evoliuciją iš pozicijos, kurioje sprendimas yra priimamas remiantis vertybe, į poziciją, kurioje pasitenkinama tam tikru santykiu su vertybe. Kitaip tariant, norint išvengti ir apokalipsę vedančio „vertybių konflikto“, politiškai būtina pasiekti „aksiologinį neutralumą“. Profesionalus politikas (Weberio tekstas taip ir vadinasi: *Politik als Beruf*) turi sugebėti atsiriboti nuo savo asmeninių įsitikinimų, juos vertinti reliatyviai, tik siedamas su kitokiais įsitikinimais, pretenduojančiais daryti poveikį viešajai erdvei. Šis santykis netgi galėtų pareikalauti priimti politinius sprendimus, su kuriais politikas, vedamas asmeninių įsitikinimų, nesutinka, bet kurie leidžia išvengti „vertybių konflikto“ (Weber 1991). Vis dėlto tai jau reikštų tam tikrą atsiplėšimą nuo racionalizacijos, tam tikrą racionalumo emancipaciją iš vertybės diktato. Pats Weberis tokio atsiplėšimo galimybės nematė, bent jau politinės visuomenės lygmenyje. Iš čia – jo pesimizmas ir niūrios pranašystės apie mūsų, gyvenančių technologijomis reguliuojamame pasaulyje, laukiantį prasmės ir laisvės praradimą.

Apeliui ir Habermasui yra svetimas šis pesimizmas, nes šiuolaikinėje visuomenėje jie įžvelgia kitokio nei instrumentinis racionalumo galimybę. Tai – procedūrinis racionalumas, leidžiantis pakilti į metaetinio aksiologinio neutralumo lygmenį. Grindžiamas tarpasmenine komunikacija, jis yra pakankamai įtikinantis šiuolaikinę visuomenę, siekiančią objektyvios gerovės ir taikos. Jis sudarytų sąlygas įvykdyti tą etinės atsakomybės pareigą, kurios būtinybe Weberis buvo įtikėjęs, bet realizacijos galimybė – abejojo. Procedūrinio racionalumo galimybė leidžia Apeliui ir Habermasui nuslopinti vėberišką dramatiškumą ir „vertybių konflikto“ problemą išreikšti paprastesniu klausimu: kaip suderinti

asmeninę laisvę su kolektyvine atsakomybe? Jų siūlomas atsakymas – diskusijos etikos koncepcija, kurios pagrindinį principą Habermasas formuluoja taip: „Gali pretenduoti įsigalėti tik tos normos, kurios turi galimybę įtikinti jų tinkamumu visus, praktiškai dalyvaujančius diskusijoje apie jas“ (Habermas 1992: 17). Taip suvokiamas racionalumo universalumas tampa pagrindu socialiniam „buvimuikartu“ išsipildyti, jeigu tik diskusijos partneriai sutinka laikytis šio minimalaus diskusijos etikos reikalavimo – būti pasirošę pripažinti „geresnio argumento“⁴⁶ pergalę. Argumentacinė logika apima visą procedūros horizontą ir ją visiškai reguliuoja. Čia, rodos, glūdi pats intymiausias procedūrinės diskusijos etikos protagonistų Apelio ir Habermaso įsitikinimas: argumentacija *pati iš savęs* yra pakankama, kad būtų racionaliai atskleistos universalios normos, tinkamos bendram susitarimui. Kad vienos pusės interesas taptų visuotine norma, būtina pereiti argumentacijos (ginčo, pagrindimo etc.) procedūrą, o argumentacijos logikos užtenka, kad visi sutiktų priimti šią normą.

Ferry suabejoja šio paskutinio teiginio pagrįstumu. Argumentacinės logikos dažnai neužtenka, kad visi sutiktų priimti normą su, populiariai tariant, ramia sąžine arba vidiniu adekvatumu. Grynai formalus susitarimas, kad ir priimtas remiantis visų pripažintomis procedūrinėmis taisyklėmis, yra perdėm trapus, kai neįvyksta reali vidinė transformacija ir kai naujoji norma nėra tapusi adekvati visų diskusijoje dalyvavusiųjų vidinėms nuostatomis. Ilgainiui šis neadekvatumas, šie priimto sprendimo neatspindėti vidiniai motyvai, įsitikinimai, išgyvenimai taps latentine dalies visuomenės nuostata ir ims kelti įtampą. Grynai argumentacine logika pagrįstas racionalumas siekia išvengti prievartos ir konfliktų, bet pats jau brandina naują konfliktinę situaciją. „Prievarta nuslūgsta, o diskursas tampa vis kietesnis logiškai, jo atramos – vis formalesnės, ir bręsta padėtis, kurioje argumentacija galbūt išvirs į naują prievartą, šią „proto prievartą“, kurią visada kaltinome smaugiant konkretybę, dabar neturėjusią progos išsisakyti, deformuotą, išstumtą, nuslopiną, paliestą vidinės cenzūros ir struktūrinės prievartos, įkalintą iškraipytose reikšmėse, atskirtą nuo simbolių, likusią tamsių motyvų ir neišsiaiškintų priežasčių valioje...“ – rašo Ferry, siūlydamas taikyti rekonstruktyvinę etiką kaip racionalios diskusijos eigos korekciją: „...tik bendrai realizuojamos *rekonstrukcijos*, tarsiėjimai atbuline linkme, galės sudaryti sąlygas panaikinti tą dialektiškai vykusį nesusipratimo procesą, kuris paženklino visąėjimo link susitarimo raidą“ (Ferry 1996: 70–71).

Ferry kritiką Apelio ir Habermaso diskusijos etikos atžvilgiu galima reziumuoti šiais punktais:

1. Normos, dėl kurios tariamasi, statusas, naudojant grynai argumentacinės logikos metodą, gali būti tik dviejų tipų. Norma gali būti laikoma *kognityvistine*, t. y. pagrįsta objektyviu, tam tikru momentu visiems priimtinu (to ir siekiama) pažinimu. Tai suponuoja idėją, jog tam tikra objektyvi etika (moralė) gali būti universali, tačiau,

46 *Das bessere Argument*: tai reiškia, kad bet kada gali atsirasti „dar geresnis“ argumentas, kuris pakreiptų diskusiją, kaip ir jos politines bei juridines pasekmes, nauja linkme.

kita vertus, diskusijos metodas šį universalumą paverčia bendros nuomonės, priklausančios nuo istorinio konteksto, objektu. Tokia universalumo redukcija į bendrą nuomonę kelia abejonę dėl pačios universalumo sąvokos išlaikymo: universalinė norma, dėl kurios yra susitarta, tampa tokia bendra, kad palieka užribyje daugybės (greičiausiai visų) diskusijos dalyvių savitas ir galbūt jų akyse brangiausias nuostatas ir poreikius.

2. Problema dar labiau išryškėja, jeigu norma, dėl kurios tariamasi, laikoma *konvencionalistine*, t. y. sutartine. Tokiu atveju, atsisakius pretenzijos į bet kokią objektyvų moralinį pažinimą, bet pagal naudojamą metodą susitarus dėl normos turinio, pastarasis susitarusiųjų akyse negali būti solidus. Jis bus labiau atsitiktinis, trapus kintančios situacijos rezultatas, kurį galima keisti pagal galbūt grynai subjektyvius, nebūtinai moraliai gerbtinus, motyvus. Tokia diskusijos konfigūracija negali apsaugoti nuo priimtos normos amoralumo rizikos, nors diskusijos dalyviai dėl jos susitarė.⁴⁷
3. Kalbant apie diskusijų etikos protagonistų siūlomą metodą, apsiribojantį argumentaciniu racionalumu, būtina pasakyti, kad jis užkerta kelią jungtis į diskusiją daugybei galimų ir jai objektyviai reikalingų dalyvių (visuomenės narių), nes atmets daugybę tų žmogiškos patirties elementų, kurie nesileidžia įforminami argumentacinio registro diskurse. Spontaniški išgyvenimai arba, Dilthey'aus žodžiais, „vitaliniai santykiai“, aptinkami žmogaus būtyje, nesileidžia išreiškiami argumentaciniame diskurse. Todėl jie lieka nuošalyje kartu su tais visuomenės nariais, kurių motyvą dalyvauti diskusijoje sudaro kaip tik tokie išgyvenimai. Tačiau šios patirtys gali būti apibūdinamos kitaip, pavyzdžiui, naratyvinio racionalumo būdu. Pabrėžtina ir tai, kad mūsų gyvenimui yra būdingos ir tokios patirtys, kurios apskritai vystosi anapus kalbinių simbolių plotmės, todėl gali būti pristatomos tik nekalbiniais būdais. Tokia komunikacija sudaro esminę tarpasmeninių santykių formą, į kurios vyksmą būtina atsižvelgti ir kurios rezultatus būtina integruoti į racionalią viešą diskusiją, o to diskusijos etikos koncepcijos kūrėjai nedaro.

Patyręs stiprią Habermaso įtaką, jo veikalų vertėjas į prancūzų kalbą Ferry neragina atmesti pačios procedūrinės diskusijos etikos koncepcijos, tik siūlo metodinę jos transformaciją: kognityviniam / konvenciniam (metaetiniam) normatyvumui būtina suteikti realų universalumą, o argumentacinį racionalumą papildyti naratyviniu racionalumu. Abu pasiūlymo sandai susiję.

Autentiškas universalumas negali priklausyti nuo „balsavimo rezultatų“ ar „daugumos nuosprendžio“. Kitaip tariant, realus universalumas negali reikštis per tokią formalią procedūrą, kuri neatsižvelgia į realų diskusijos lygį, t. y. jos išisaknijimą tikrovėje. Kaip tik šis išisaknijimas ir turėtų vienaip ar kitaip figūruoti kaip esminis diskusijos siekinys.

47 Bandydas atsakyti į šią diskusijos etikos kritiką, išrandant tam tikrą „metaetinį kognityvizmą“, kuris nebūtų nei substancinis kognityvizmas, nei formalus konvencionizmas, bet atitiktų visiems priimtina *procedūrinio teisingumo* koncepciją, neįtikina. „Įspūdis, kad procedūros teisingumas gali mums suteikti turinio teisingumo garantijas, kyla tik iš metodo kuriamos iliuzijos“ (Ferry 1996: 95).

Diskusijos dalyviai galės išpildyti autentiško universalumo poreikį, tik nukreipę dėmesį nuo susitarimo formalumo dimensijos į adekvatumo tikrovei dimensiją (kitai tariant, atsisakę etinio reliatyvizmo kaip metodinės nuostatos). Ferry cituoja popiežiaus Jono Pauliaus II enciklikas, skirtas socialinės moralės klausimams (Ferry 1996: 96–97). Šių citatų leitmotyvas – būtinybė žmonėms, demokratinėje visuomenėje siekiantiems susitarti dėl bendrų gyvenimo normų ir įstatymų, išiklausyti į „prigimtinių įstatymą“. Tačiau jų prasmė nėra bandymas viešą diskusiją palenkti Katalikų Bažnyčios mokymui apie prigimtį ir subordinuoti diskusijos dalyvių sprendimus teologinei valiai.⁴⁸ Popiežiaus priminimo apie „žmogaus širdyje įrašytą įstatymą“ prasmė glūdi metodiniame tiesos, taip pat ir susitarimų tiesos, paieškų metodo lygmenyje. Metodas yra absoliučiai fundamentalus ir lemiamas: norint rasti realiai visiems priimtina susitarimą, būtina visiems diskusijų dalyviams analizuoti tai, kas „įrašyta“ kiekvieno „širdyje“, kitaip tariant, į tai, kas egzistuoja iš tiesų. Vienas iš tokios analizės būdų – „intelektualinė intuicija“, dėl kurios „universalumas yra grindžiamas suvokiant prigimtinių įstatymą, sąmonei duodamą tiesiogiai“ (Ferry 1996: 100). Sakysim, „gyvybės šventumo“ suvokimas būtų tokio duomens pavyzdys. Intelektinę intuiciją suponuoja solidžios prigimtinės etikos doktrinos. Katalikų Bažnyčia šiuolaikinių teologų (čia tiktų Hanso Kūngo pavyzdys) ir visų dabarties popiežių lūpomis skelbia kaip tik tokią doktriną.⁴⁹

Habermasui ar Apeliui intelektualinės intuicijos pripažinimas yra svetimas. Tačiau jie, kaip ir daugybė kitų procedūrinės diskusijos etikos šalininkų, suvokia būtinybę pažinti ir pripažinti tikrovę bei išvengti moralinio pojūčio trūkumo. Jie atliepia šį poreikį, pabrėždami *pagarbos* geriausiam diskusijoje ryškėjančiam sprendimui bei pačiam diskusijos partneriui reikalavimu. Habermasui pagarbos principas reiškia stipriausią moralinę intuiciją, kurią jis pats apibūdina kaip „gyvenamojo pasaulio gramatinę intuiciją“. Remiantis ja, išvengiama minėto moralinio reliatyvizmo ir puoselėjamas atidumas pačiai tikrovei. Be to, „diskusijos praktika pati iš savęs [privalo suponuoti] nuolatinę

48 Tai būtų absurdas ir prieštaravimas pačiai demokratijos esmei. To nesiekia ir pati Bažnyčia, bent jau oficialiai, bent jau nuo to momento, kai pripažino demokratinę santvarką. Apgailėtina, kai Bažnyčia yra kritikuojama už tai, kad esą oficialiai siekia paversti visuomenę savo mokymui, nepaisydama demokratinio dialogo procedūrų; dar labiau apgailėtina, kai dalis katalikų, neįsigilinę į socialinę Bažnyčios doktriną, reikalauja tokio paveržimo. Nesusipratimas kyla iš tiesos ieškojimo metodo ir jos turinio painiojimo. Raginimas išiklausyti į „prigimtinių įstatymą“ („širdį“) – tai fundamentalus metodas, vedantis į autentišką universalumą. Kitas dalykas – šio įstatymo turinys. Mes, baigtinės būtybės, jo niekada konceptualiai nepažinsime iki galo. Žmogaus prigimtis yra turtingesnė, dinamiškesnė, gilesnė, paslaptingesnė nei visos mūsų žinios apie ją visais laikais. Todėl ji yra aptartina visais rakursais pagal demokratines taisykles. Pavojinga yra ne diskutuoti apie prigimtinio įstatymo turinį, o jį atmesti kaip tokį: tokia yra Bažnyčios mintis. Bažnyčia lygiai taip pat kritikuoja, bent jau šiuolaikiniame savosios istorijos etape, tendenciją į tam tikrą klerikalizmą, siekiantį, kad Bažnyčios mokymas visais klausimais taptų socialine norma, apeinant demokratines procedūras.

49 Lieka apgaillestauti, kad daugybė žemo lygio teologų ar menko išprusimo krikščionių, kaip ir išorinių Bažnyčios doktrinos komentatorių, nė nenutuokia intuicijos sąvokos turinio ir svarbos. Tuomet prigimtinė etika yra suvokiama kaip racionalių konceptų sistema, pati iš savęs linkstanti į uždaramą ir moralinę ideologiją. Kaip tik išvirtusi į moralinę ideologiją prigimtinė etika tampa absoliučiai netinkama būti socialinio dialogo partnere, nes iš principo nepripažįsta dialogo partnerio, atstovaujancio kitokiai pasaulėžiūrai, tikrovės.

kito pripažinimo aktyvaciją, o tai reiškia – ir paties moralumo pirmąjį elementą“ (Ferry 1996: 99). Vis dėlto, pažymi Ferry, ginčydamasis su Apeliu, ši procedūrinė diskusijų etikos teoretikų intencija nebus rezultatyvi, jeigu „gramatinės intuicijos“ priklausys nuo istoriškai nepastovių kultūrinių kontekstų. Priešingai, šios „gramatinės“ intuicijos, turinčios moralinę dimensiją, privalo pranokti istorinio kultūrinio konteksto ribas ir pasiekti fundamentalius kultūros, kalbos ir šia prasme pačios žmogaus prigimties sluoksnius. Diskusijos sėkmei būtinas šis išsiskverbimas į gelmę, nes tik jis leidžia įvykti realiai diskusijos partnerių komunikacijai (priminsime, kad šie gali būti ne tik individai ar socialinės grupės, bet ir tautos, religijos, nacijos). „Gramatika yra tai, kas leidžia skirtingas kalbas išversti vienas į kitas, t. y. kas leidžia kultūrų tarpusavio komunikaciją. <...> Gramatika pati iš savęs neteikia jokio aksiologinio turinio. Tačiau ji nustato fundamentalias gaires, dėl kurių [diskusijos partneriai] įgauna galimybę suprasti ir pripažinti vieni kitus *per* jų kultūrinius bei lingvistinius skirtumus“ (Ferry 1996: 100–101). Tai, kas prigimtinės etikos šalininkams yra intelektualinė intuicija, procedūrinės diskusijos etikos protagonistams – moralinė „pasaulio gramatikos“ intuicija.

Abiem atvejais intuicija, garantuodama autentišką tikrovės suvokimą, išsaugo ir realią diskusijos universalumo dimensiją. Tačiau intuicijos duomenys *de facto* privalo būti išreikšti racionaliai, nes be to vieša diskusija negali vykti. Šis perėjimas ir atskleidžia grynai argumentacinio racionalumo ribas. Net ir maitinama intelektualinė intuicijos, prigimtinė etika, grindžiama tik logine argumentacija, neišvengs rizikos tapti „įsitikinimo etika“ vėberiškąja prasme jeigu ne argumentų autorių sąmonėse, tai bent jau jų klausytojų (diskusijos partnerių) akyse. Argumentacinis racionalumas nėra savaime pakankamas, siekiant perteikti intuityviai gautus duomenis. Analogiška problema kyla diskusijos etikos koncepcijos perspektyvoje: pasaulio gramatikos intuicija, reiškiamą tik per argumentacinę logiką, sugeba sužadinti realią pagarbą argumentų autoriams, tačiau nėra pajėgi diskusijos partneriams suteikti realaus, empatiško pobūdžio jų gyvenimų supratimo. Taigi abiem atvejais intuicija atveria tik galimybę realiam universalumui, tačiau perėjimas į grynai argumentacinį racionalumą užkerta kelią šiai galimybei būti realizuotai.

Kaip tik čia, mūsų požiūriu, ir glūdi Ferry pasiūlymo papildyti argumentacinį racionalumą naratyviniu racionalumu esmė. Realus konkrečios tikrovės suvokimas gali pretenduoti į universalumą, taigi sudaryti sąlygas susitarimui dėl bendrų normų, tik tada, kai racionalūs argumentai yra derinami su ta žmogiškojo gyvenimo realybe, kurią įmanoma išreikšti tik per racionalų naratyvą. Ši realybė – tai visas „išgyvento pasaulio užnugaris“ (Ferry 1996: 60), kurio suvokimas leidžia maksimaliai sumažinti argumentacinio diskurso atotrūkį nuo to, kas yra konkrečiu ir tikra. Tik šis visapusiškesnis, tikslesnis, geresnis diskusijos partnerio ir jo poreikių plačiausia prasme pažinimas sudaro sąlygas realiam intersubjektyvumui atsiskleisti, kur kas solidesniam už tą, kuris randasi diskutuojant tik argumentacinio racionalumo lygmeniu. Pastarasis lygmuo tapo akivaizdžiai nepakankamas šiandien, kai tenka diskutuoti aštriausiais bioetinėmis ar socialiniais

klausimais, tokiais kaip dirbtinis apvaisinimas, vienalytės santuokos ir, žinoma, santykiai tarp visų tipų bendruomenių.

Norėdami aiškiai suvokti čia siūlomo intersubjektyvaus ryšio struktūrą ir raidą, kartu su Ferry paimkime pavyzdį iš teisinio santykių bei konfliktų reguliavimo srities. Formaliomis taisyklėmis besivadovaujantis ir išorinės jėgos (teisėjo) priimtas nuosprendis turėtų būti derinamas su tokia konfliktuojančių pusių susitaikymo procedūra, kuri remtųsi naratyvinio racionalumo logika. „Siekiami permąstyti susidariusią [konfliktinę] situaciją, raginant abi suinteresuotas puses persikelti į pradinį išgyventos istorijos tašą ir tuo pačiu metu inspiruojant diskursinio – naratyvinio, interpretacinio – pobūdžio procedūras. Pastarosios logiškai vyksta dar prieš argumentaciją, kuri [šiuo etape] atlieka tik viso proceso pagrįstumo garanto vaidmenį“ (Ferry 1996: 106–107). Kitaip tariant, yra siūloma mediacijos principą paversti pagrindiniu teisinio proceso principu visur, kur tik naratyvinis racionalumas galėtų jungtis su argumentaciniu. Ferry cituoja prancūzų teisininkės Floros Leroy-Forgeot teoretizuotas tokios mediacijos taisykles (šiuo atveju taikomas baudžiamojoje teisėje): „[Mediacijai] yra būdingos dviejų tipų taisyklės: pirmosios kyla iš fundamentalaus postulato, jog sprendimas gali rasti tik iš rimto susitikimo tarp aukos ir agresoriaus; antrosios yra nustatomos visų dalyvaujančių pusių ir reglamentuoja visų elgseną. [Leroy-Forgeot] nurodo detalias procedūras, kurias taikant yra realizuojamas teisinis procesas ir kurios atitinka rekonstrukcijos siekį: grįžtama į ypatingą išgyventų situacijų patirties refleksiją, siekiant atkurti nutrauktą dialogą [tarp konfliktuojančių pusių]. Visa procedūra yra aiškiai grindžiama komunikacijos logika, jungiama su etiniu tarpusavio pripažinimo tikslingumu. Kaip tik todėl, kad komunikacija buvo nutraukta arba jos apskritai nebuvo kasdieniška kontekste, mediacijos procedūra tampa būtinybe. Šioje situacijoje turime įvertinti tris momentus ir tris skirtingas komunikacijos reikšmes: pirma, praėityje nutraukta arba niekada neegzistavusi komunikacija (mediacijos atsiradimo būtinybė); antra, komunikacija, kurią reikia atkurti (tai tampa įmanoma, taikant fundamentalią mediacijos taisyklę – susitikimą); trečia, būsima komunikacija, kuri turės vykti abiem pusėms grįžus į kasdienos kontekstą (būsimo žalos atitaikymo modalumų nustatymas, kuo atidžiau atsižvelgus į aukos troškimus ir abiempusėms suvokus tarpusavio takoskyras). Šis vyksmas yra artimas susitaikymo procesui, įvertinus netgi tai, koks rimtas gali būti konfliktas ar jo potencialas. Galbūt abi pusės laukia išorinio autoriteto ištarto nuosprendžio, tuomet jos nustebs, išgirdusios jų susitaikymo siekiančius mediatorius tariant, jog sprendimą jos turi rasti pačios, kartu kalbėdamosi tarpusavyje ir ieškodamos geriausio būdo užbaigti konfliktą“ (Ferry 1996: 104–106).

Šio radikalaus pavyzdžio kontekste, manome, išryškėtų ir konkretūs kitokių atvejų, tokių kaip sutarimas tarp įvairių bendruomenių ar tautų, modalumai. Reikia prisiminti, kad Ferry rekonstruktyvinės etikos koncepcija, kurią čia pristatėme, yra Ricoeuro atminčių kaitos bei tarpusavio atleidimo modelių tęsinys, perkeliantis juos į konkrečios diskusijos tarp įvairiausių įmanomų partnerių – socialinių grupių, tautų, religinių ir kultūrinių

bendruomenių, pagaliau atskirų individų – terpę. Rekonstruktyvinė etika⁵⁰ derina naratyvinę, interpretacinę ir argumentacinę dialogo momentą, sukurdamą racionalią santykių tarp individualių asmenybių ir bendruomenių struktūrą⁵¹, kuri, mūsų požiūriu, kyli iš autentiško *europietiškojo mąstymo*. Pastarąjį apibūdinome kaip atviros tapatybės struktūrą lemiantį procesą: save patį reflektuojantis subjektas sulaužo orbitinį, ir turbūt prigimtinių, kylantį iš biologinio sąlygotumo⁵², sukimosi apie save patį dėsnį ir, pasikliaudamas ekscentrinu judėjimu (Brague 2001), stengiasi pažinti tai, ko dar nežino, t. y. kitą⁵³, integruoda-

50 Analogišku rekonstruktyvinei etikai galėtume laikyti popiežiaus Jono Pauliaus II siūlomą *mąstymo etikos* sąvoką, kurią jis pristatė viešėdamas Lietuvoje 1993 metais, Šv. Jonų bažnyčioje krepindamasis į inteligentiją (Jonas Paulius II 1994: 68). Deja, esame vieninteliai, į ją atkreipę dėmesį (Aleksandravičius 2015b; 2016a).

51 Galbūt skaitytoji „bus naudingas nuodugnesnis filosofinis svarstymas apie tipiškus skirtumus tarp naratyvinio, interpretacinio, argumentacinio ir rekonstruktyvinio diskurso registrų. Tam reikia turėti omenyje du kriterijus: viena vertus, reikia klausti, kas vyksta tarp kalbančiojo ir klausančiojo, kai pasakojama, interpretuojama, argumentuojama, rekonstruojama; kita vertus, logiškai ieškoma, į ką yra referuojamasi kiekvienu iš keturių momentų. Taigi naratyvo metu yra pasakojama ir klausomasi; interpretacijos momentas pažadina, viena vertus, sugebėjimą išaiškinti, antra vertus, suprasti; argumentavimas pasižymi pajėgumu apginti bei pateisinti ir drauge ginčyti ir problematizuoti; pagaliau analizė ir pripažinimas yra būdingi abiem pusėms rekonstruktyvinės etikos fazėje. Visų keturių registrų seka atitinka tvarkingai augantį refleksyvumą ir intersubjektyvumą. Tačiau skirtumai tarp šių registrų gali būti išryškinti ir iš gramatinės perspektyvos. Taigi naratyvas yra nukreiptas į įvykį (realų ar fiktyvų), pasakodamas tai, kas įvyko; jo kategorija yra *būtis*. Interpretacija referuojasi į pasakojimą, stengdamasi suprasti, ką juo norima pasakyti; jos kategorija yra *prasmė*; argumentacijos referentas yra diskurso pretenzijos, siekiant išsiaiškinti, ko jos vertos (teisinga / klaidinga); jos kategorija yra *validumas*. Pagaliau rekonstrukcija yra nukreipta į pačius asmenis, kurie reiškia šias pretenzijas, ir siekia nustatyti tai, ką jie į ten įdeda ir ką suponuoja; jos kategorija yra *pripažinimas*. Pažymėtina, jog praktiškai nustatyti diskurso registrą leidžia ne stilistinės formos, o performatyviniai siekiniai. Pavyzdžiui, argumentacinis stilius gali būti įtrauktas į pasakojimą. Ir atvirkščiai, naratyvinis stilius gali būti naudojamas, argumentuojant kokį nors teiginį“ (Ferry 1996: 61–62). Vis dėlto, norint suprasti viso proceso esmę, būtina akcentuoti rekonstruktyvinio momento svarbą ir netgi privilegiją kitų trijų momentų atžvilgiu. Eitinė rekonstrukcija siekia *pripažinimo (reconnaissance)* kaip viso proceso apskritai tikslo: juk šio siekinio sėkmės atveju rekonstruojama pati tapatybė, o to realizuoti kiti trys momentai negalėtų, nors visi trys yra tam būtini. Kitaip tariant, rekonstrukcija yra ne tik baigiamasis viso proceso etapas, bet ir jo entelechija. Be to, naratyvas, interpretacija ir argumentacija yra linkę iškrypti iš savojo tikslingumo, jie turi savas ydas, nuo kurių yra įmanoma apsisaugoti tik rekonstrukciją laikant galutine perspektyva, aktyviai jose veikiančiu tikslingumo principu. „Naratyvas gali būti aptemdytas netakto, taip pat melo ir nutylėjimų, kaip kad pasitaiko neteisinguose liudijimuose. Interpretacija gali būti linkusi pernelyg skubiai apibendrinti ir netgi klaidingai iškreipti kalbančiojo intencijas, perversiškai siekti jį apkalinti, taip atimdama jo žodžio galią. O argumentacija yra pajėgi diskusijos partnerį eliminuoti, sugriaudama jo diskursą, kai ištraukia jo teiginius iš tinkamo ir koherentiško konteksto ir diskusiją nukreipia tokia linkme, kuri niekaip nepriklausė pirminei jos perspektyvai – prie to yra privedama masiniai išvedžiojimais. Tokios yra įprastinės ydos, keliančios pasipiktinimą: klaidinantys nutylėjimai naratyve, piktavaliai iškraipymai interpretacijoje, represinės išvados argumentacijoje. Šios rutininės neteisybės sudaro daugybę nepastebimų kliūčių tarpusavio pripažinimui, jos vėl žeidžia ir trukdo sutarimui. Kaip tik rekonstruktyvinės etikos praktinė perspektyva visa tai panaikina, tematiškai pateikdama visus reikalingus išaiškinimus“ (Ferry 1996: 63).

52 Šį užsisklendimo momentą, kaip biologinės prigimties išraišką, analizuosime kitame skyriuje, kai aiškinsimės fundamentalią atvirumo sąvokos reikšmę, būtiną norint suprasti dar vieną europietiško mąstymo išraišką – atviros visuomenės koncepciją.

53 Tik visa tai būtų bergždžia, jei kito pažinimas čia reikštų jo redukciją į savas kategorijas arba pretenziją jį pažinti visiškai ir iki galo. Europietiškas mąstymas yra autentiškas tik tada, kai bet koks pažinimas traktuojamas kaip nepažinimas, kai kitas, kurį pažįstame, mums tebelieka paslaptimi. Todėl Emanuelio Levino filosofiją turime laikyti viena iš europietiškojo mąstymo viršūnių.

mas naujus dalykus į savąją tapatybę taip, kad jie ne tik nesigriauna, tik labiau šią tapatybę subrandina, joje sužadindami naują potencialą.⁵⁴

Taip apibrėžtą europietiškaį mąstymą kitur esame traktavę kaip *transcenduojančią* judesį, sklindantį dviem kryptimis – į plotį ir į gylį (Aleksandravičius 2015a). Abiejų kryptių dermė konfigūruoja europiečių Europos būklę visose socialinio gyvenimo srityse. Šiame skyriuje pristatytos europietiškojo mąstymo išraiškos yra ir šios dermės analizė. Husserlio „begalybės idėjos“ intuicija ir iš jos kylantis specifinis europietiškas racionalumas yra mąstymo į gylį, maitinančio ir mąstymą į plotį, idealus pavyzdys. O jo kritikuojamas „naivusis objektyvizmas“ arba natūralizmas, europietiškojo žmogiškumo krizės priežastis, yra tipiškas mąstymo į plotį, atitrūkusio nuo mąstymo į gylį, pavyzdys. Grynai politinės Europos projektas, sąmoningai atsisakius filosofinės jo prasmės refleksijos, yra mąstymo į plotį, nepaisančio gylio krypties, išraiška politinėje plotmėje. Natūralu, kad taip plėtojamas mąstymas išvirto į technokratiją, o politinis Europos projektas, virtęs biurokratine mašina, nėra pajėgus užpildyti psichologinio vakuumo, atsivėrusio Europos piliėčių sąmonėje. Patočkos „rūpestis siela“ ir Ricoeuro „atminčių kaita“, plėtojami ant huserliškiosios filosofijos pagrindų, yra nauji mąstymo į gylį bandymai, atkuriantys europietiškam racionalumui žmogaus gyvenimo vertą tikslingumą ir turintys užpildyti minėtą vakuumą, t. y. suteikiantys politiniam Europos projektui realią filosofinę prasmę. Pagaliau rekonstruktyvinė etika, kurią mūsų dienomis plėtoja Ferry, siūlo naratyvinės tapatybės ir argumentacinio racionalumo jungtį, kuri, mūsų terminais, reikiama aktualiausia ir konkrečiausia mąstymo į gylį ir į plotį dermė. Iš tiesų Ferry polemiką su klasikiniiais diskusijos etikos protagonistais Apeliu ir Habermasu reikia vertinti kaip pastangą racionalumui suteikti gyvos ir realios žmogiškosios egzistencijos pagrindą. Filosofinė Ferry teorija reiškiasi per politines ir juridines kategorijas, kaip ir pats specifinis europietiškas

54 Būtų galima prieštarauti, kad visos tapatybės, nebūtinai europietiškoji, bent jau struktūriškai pasižymi taip apibrėžiamu atvirumu: juk žmogus visada save suvokia kito atžvilgiu, net jeigu šis kitas yra laikomas priešu, o gausybė istorinių duomenų patvirtintų, kad visos civilizacijos ir tautos vystėsi įimdamos duomenis iš kitur. Atsakant į šį prieštaravimą, būtina pastebėti, kad realiam tapatybės formavimosi lygmenyje, kurį galime įvardyti kaip ontologinį, iš tiesų taip ir yra: kito identifikavimas ir vienoks ar kitoks pažinimas yra būtina žmogiškosios egzistencijos, t. y. bet kokios žmogaus tapatybės sąlyga (ir Robinzono Kruzo istorijos prasmė yra aiški: negyvenama sala reikiama žmogiškosios tapatybės pabaiga). Ontologiniame lygmenyje nėra uždaru tapatybių. Bet kitas reikalas – tai, kas dedasi požiūryje, refleksijoje, teorijoje, „galvoje“. Šiame lygmenyje užsidarymas yra įprastinis reiškinys. Kad ir kas būtų paimta iš kitur, šis perėmimas tampa nepripažįstamas ir nematomas, kad ir kokie iš svetur integruoti elementai sudarytų savąją tapatybę, šioji yra vertinama kaip absoliutus tik iš savęs funkcionuojantis grynuolis, kraštutiniu atveju – kaip Adomo ir Levos tapatybė, išėjusi tiesiog iš Dievo rankų. Iš čia – šovinizmas, panika kitiems, grėsmės matymas visur aplinkui ir nuolatinė priešų paieška. Iš pasaulio galima paimti viską, kas esi, ir vykstant šiam procesui, neigti pasaulį, juo bjaurėtis ir jį naikinti, tarsi Narcizui žavintis tik savimi. Tokia yra žmogiškojo ego klasta ir kvailumas. Europiečiai šis egoizmas yra būdingas iš prigimties, kaip ir visiems kitiems. Tačiau retyškiais žmogaus prigimtyje įvyksta trūkis, propraša: žmogus pripažįsta, kad yra ontologiškai atviras. Tai – palaimingi taikos ir kūrybos momentai, kuriuos atsekime visų civilizacijų istorinėje raidoje. Bet niekur šie momentai netruko ilgiau už blyksnį, išskyrus Europą. Tik Europoje, nepaisant prigimtinio ir nuolatos galingai veikiančio uždarmo, šioms atvirumo proprašoms pavyko virsti atskira tendencija. Kad ir kokia tamsi būtų Europa, šviesos proporcija joje yra didesnė nei kitur. Bet ten, kur spindi šviesa, tamsa yra identifikuojama kaip atskiras objektas. Todėl tik Europoje aptiksime ir nuožmią savikritiką, kartais peraugančią į savęs neigimo patologiją.

mąstymas – ta europietiškoji tapatybė, kuri Europoje reguliuoja santykius tarp žmonių ir tautų specifiskai, kaip niekur kitur, tačiau visuose kituose pasaulio kraštuose pažadina žmogiškojo išsipildymo svają ir siekį. Šiame skyriuje nagrinėjome europietiškojo mąstymo raišką tarpasmeninių ir tarptautinių santykių lauke, kitame skyriuje analizuosime nacijos ir kosmopolitizmo konceptų, tipiškę europietiškojo mąstymo rezultatų, tarpusavio sąveiką.

II skyrius.

Europietiškas kosmopolitizmas ir europietiškoji nacija

Kosmopolitizmo sąvoka dažnai tapatinama su globalizacija, antinacionalumu, netgi multikultūralizmu ir imperializmu. Tai – nesusipratimai, nebent patį kosmopolitizmą aiškinsime pagal populiarų įvaizdį, iškraipantį ir pirminę etimologinę, ir kai kurias šiuolaikines šios sąvokos prasmes: esą kosmopolitas – žmogus, neturintis tėvynės. Vengdami tokių klišių, į kurias patekusių žmogaus mąstymas netenka conceptualaus pagrindo ir gali tapti lengva manipuliacijos auka, pirmiausia pristaysime reikšmingiausias istorinius šios sąvokos pavidalus, paskui ją jungsime su europietiško konceptu, kol galiausiai suprasime, kad kosmopolitizmas yra būtinas nacijos komponentas, be kurio šioji ima ryti pati save.

Kosmopolitizmas asocijuojasi su globalizacija, antinacionalumu ar imperializmu, nes turi universalumo dimensiją. Praeitame skyriuje kalbėjome apie europietiškojo universalumo prasmę: jis išduotų pats save, jeigu prarastų jungtį su konkretybe, nebūtų joje įkūnytą.⁵⁵ Šiame skyriuje kosmopolitinį universalumą nagrinėjame siedami su nacijos, vienos iš svarbiausių Europoje kultūrinių-politinių konkretybių, konceptu. Ši analizė patvirtins praeito skyriaus išvalgas. Drauge pagiliname ir universalumo, ir nacijos, ir Europos sąvokų prasmę, ypač politinę.

Kosmopolitizmo terminas buvo sukurtas kinikų, o į minties istoriją įėjo stoikų dėka. Gerai žinomas Senekos pavyzdys: šis Romos imperijos pilietis save laikė ir „viso pasaulio piliečiu“ (gr. *cosmos* – visata, *polites* – pilietis). Būti *kosmopolites* – tai sugebėti, išliekant savo konkrečios valstybės ir visuomenės nariu, save ir šią valstybę reflektuoti visumos, kuriai priklausome turėdami žmogaus prigimtį, kontekste. Toks požiūris keičia prigimties sąvoką, politikos sampratą, vertybių sistemą, hierarchinius ryšius. Konkretybės – mano šalies, mano tautos, mano kultūros, mano religijos – prigimtis nėra uždara, ji siejasi su visuma, nes yra interpretuojama viso, kas egzistuoja, akivaizdoje, taigi jungiant ją su kitomis konkretybėmis – kitomis šalimis, tautomis, kultūromis ir religijomis. Santykis su kitu visada bus kosmopolitizmo sąvokos šerdyje, kaip ir kitų universalumo sampratų, prie kurių dar prisiesime, centre. Šis atsisakymas savo atskirą egzistenciją, tik savą tapatybę, paversti vieninteliu ir totaliu viso pasaulio vertinimo kriterijumi transformuoja vertybių

55 Šioje knygoje sąmoningai apleidžiame vieną fundamentalią temą: europietiško sąsają su krikščionyste. Ši tema yra tokia svarbi ir plati, kad negalime jos aptarti tik priebėgomis, jai būtina skirti atskirą monografiją. „Įkūnijimo“ sąvoka, kurią čia vartojame pristatydami universalumo ir konkretybės konceptų ryšį, yra istoriškai ir sistemiškai pagrįsta kaip tik krikščionybės, Absoliuto „Įsikūnijimo“ religijos; žr. mūsų pokalbį su Prancūzijos katalikų akademijos prezidentu Philippe'u Capelle-Dumont'u „Prancūzų filosofas: krikščionybė – priešnuodis tiek nacionalizmui, tiek multikultūralizmui“ (Capelle-Dumont: 2018).

sistemą ir hierarchiją: ne paversti pasaulį mano nusistovėjusios tapatybės išraiška yra verčiau, o maitinti šią tapatybę visu pasauliu, kiek protas pajėgs jį aprėpti. Kaip tik pasaulis ir visa žmonių bendruomenė yra tikrasis mūsų, kaip valstybės piliečių, pareigų ir vertybių šaltinis.

2.1. Kanto kosmopolitizmo sąvoka

Šios preliminarios pastabos atspindi kosmopolitizmo koncepto struktūrą, plėtojamą vėlesniais laikais. Makrokosmo ir mikrokosmo žaismas, viduramžių ir renesanso filosofinės antropologijos esminis elementas, galėtų būti atskiro tyrimo objektas: pavyzdžiui, Piko dela Mirandolos *Kalba apie žmogaus orumą* pagrindžia žmogaus kaip kosmoso santraukos koncepciją, turinčią tiesioginių politinių implikacijų ir esančią viena iš fundamentaliausių žmogaus teisių doktrinos įkvėpimo šaltinių (Piko dela Mirandola 1984; Guérard de Latour 2001: 65–66). Bet mūsų tikslas yra šiuolaikinio kosmopolitizmo ir nacijos politinio santykio analizė, atskleidžianti europietiškojo mąstymo specifiką. Todėl koncentruojame dėmesį į Kanto politinę filosofiją, kurioje kosmopolitizmo sąvoka yra viena iš pagrindinių. Kanto terminologijoje ji atsiranda vėlyviausiu jo mąstymo laikotarpiu, kai, atlikęs fundamentalią proto kritiką, jis suformulavo galutinę filosofijos, arba proto tikslo, projektą. Projektas kyla iš teorinio proto subordinacijos praktiniam protui ir yra reiškiamas iš pažiūros paprastu klausimu: kaip žmogus turėtų panaudoti savo protą, kad būtų sukurtas geriausias įmanomas pasaulis?⁵⁶ Ieškant atsakymo į šį klausimą, randasi filosofijos kaip *kosmopolitinio* projekto variantas, angažuojantis žmogaus praktinę veiklą ir turintis pakeisti filosofiją kaip *kosminį* projektą, kurio idealas dar buvo teorinio pažinimo pobūdžio. Naujasis, o Kanto filosofijos evoliucijoje ir paskutinis, filosofijos projektas remiasi postulatu, kurį pagrindė visa ligtolinė kantiškoji proto kritika: bet kokia teisinio pobūdžio organizacija („geriausias įmanomas pasaulis“) turi kilti iš pagarbos asmens autonomijai, ji negali būti subordinuota jokiam kitam tikslingumui, tik laisvam moraliniam subjektui. Kosmopolitizmo sąvoka yra vartojama kaip juridinio pobūdžio laisvų asmenų tarpusavio santykių reguliatorius valstybėje.

Svarbu suvokti Kanto atlikto posūkio iš filosofinio mąstymo *in sensu cosmico* į filosofinį mąstymą *in sensu cosmopolitico* prasmę: nuo šiol ne moralė, grindžiama dieviškuoju garantu, o teisė, kylanti iš asmens autonomijos suvokimo, yra laikoma žmonių bendruomenės, arba bendro gyvenimo, organizaciniu pagrindu. Pati bendruomeniško realybė Kanto suprantama kaip komunikacijos procesas. Taigi kosmopolitinė „geriausio įmanomo pasaulio“ idėja gali realizuotis tik per juridinių politinių institucijų

56 Kanto filosofijos evoliucijai ir paskutinei jos fazei – posūkiui iš „kosminės“ į „kosmopolitinę“ perspektyvą – buvo skirta daugybė komentarų. Lietuviškojoje istoriografijoje galime išskirti N. Putinaitės knygą *Paskutinioji proto revoliucija*, kurioje ryškiausiai atskleistas Kanto filosofijos praktiškumo dėmuo, ypač politinėje sferoje (Putinaitė 2004).

steigimą, vykstant komunikacijos tarp laisvų asmenų procesui. Mums svarbiausia yra išsiaiškinti, koks turėtų būti šių „kosmopolitines“ žmogaus teises ginančių institucijų, pagal definiciją turinčių viršvalstybinę dimensiją (kitaip nebūtų prasmės kalbėti apie *kosmopolitizmą*), ir nacionalinės valstybės santykis. Akivaizdu, kad kosmopolitinė teisė yra nukreipta į žmogiškojo individo, kaip absoliutaus orumo subjekto, gynybą ir išsipildymą. Iš esmės kosmopolitinė teisė yra fundamentaliųjų žmogaus teisių apsauga, kurios juridinio galiojimo šaltinis yra anapus valstybės: jis kyla iš žmogaus kaip tokio statuso, pranokstančio pilietinę priklausomybę tam tikrai valstybei. Ar ši juridinė situacija neveda į valstybės-nacijos vaidmens devalvaciją, individo teises ir pareigas reglamentuojant tarptautinėms institucijoms?

Kantas, pabrėždamas ne tik asmens autonomijos, bet ir komunikacijos tarp laisvų asmenų aspektą, išvengia individualistinės savojo kosmopolitizmo interpretacijos galimybės, būdingos ne vienam šiuolaikinio liberalizmo apologetui. Kantiškoji komunikacijos samprata implikuoja tam tikrą bendruomenės, politinės tautos, t. y. „respublikos“ tikrovę, kuri yra gana stipri, kad atliktų moderuojančio, *normatyvinio* tarpininko tarp individų ir kosmopolitinių juridinių institucijų vaidmenį. Kantiškajame „geriausio įmanomo pasaulio“ projekte valstybė-nacija, kaip pilietinė bendruomenė, nėra panaikinama, ji atlieka pagrindinį vaidmenį. Kanto kosmopolitizmas nėra „žmogaus be tėvynės“ apologetika. Valstybė ne tik garantuoja laisvų piliečių teisę burtis į bendruomenes, bet pati sudaro bendruomenę, kurios funkcija neapsiriboja tik šio garanto išlaikymu. Jos funkcija – išsaugoti tautos savitumą arba tapatumą, realizuojant taikius santykius su kitomis tautomis. Tam yra skirta *jus civitatis* (*Staatsbürgerrecht*, kartais tiesiog *Staatsrecht*), kuri savo teisėtumą gauna tik tada, kai yra atstovaujamoji, net jeigu atstovavimas leidžia visą spektrą santvarkų, nebūtinai demokratinių.⁵⁷ Jei *jus civitatis*, „pilietinė teisė“, realizuoja valstybės piliečių teisių, kylančių iš jų žmogiškosios prigimties, apsaugą ir išpildymą, kam reikalinga „kosmopolitinė teisė“? *Jus cosmopoliticum* (*Weltbürgerrecht*) yra skirta „visuotinio svetingumo“ sąlygoms, t. y. svetimšalio būklei valstybėje, reglamentuoti. Kaip ir *jus civitatis*, ji kyla iš pagarbos absoliučiam žmogaus orumui, bet yra skirta valstybėje gyvenantiems, tik jos pilietybės neturintiems asmenims. Jiems, kaip ir visiems žmonėms, priklauso prigimtinis „pasaulio piliečio“ statusas. Taigi *jus cosmopoliticum* ne naikina *jus civitatis*, o sudaro simbiozę, dėl kurios mezgasi tokia *jus gentium* (*Völkerrecht*), t. y. tokia tarptautinė teisė, kuri garantuotų „amžiną pasaulinę taiką“. Kantiškoje perspektyvoje *jus cosmopoliticum* tikslingumas yra ne „pasaulinės valstybės“, likviduojančios nacionalines valstybes, sukūrimas, kaip vaizduojasi patys primityviausi mūsų laikų kosmopolitizmo interpretatoriai, o pilietinės, t. y. vidinės valstybės gyvenimą reglamentuojančios teisės korekcija, įgalinanti svetimšalio, kaip oraus asmens, teises ir, Kanto nuomone, pasaulinę taiką. Svetimšaliui atsiskant gerbti jį priėmusios valstybės teisę, jis turi pastarąją palikti. Traktate I amžinąją taiką kosmopolitinės teisės funkcija

57 „Bet kokia valdymo forma, kuri nėra atstovaujamoji, iš tikrųjų yra formos nebuvimas...“ (Kant 1996: 124).

yra išdėstyta „trečiame galutiniame straipsnyje dėl amžinosios taikos“, pavadintame „Pasaulinės pilietybės teisė turi būti apribota visuotinio svetingumo sąlygomis“: „Kaip ir jau išdėstytuose straipsniuose, čia kalbama ne apie filantropiją, bet apie teisę, ir *svetingumas* reiškia svetimšalio teisę nesulaukti priešišku veiksmų iš asmenų, į kurių teritoriją jis atvyko, pusės. Jie gali jį išvaryti, jeigu tai nebūtų jo žūties priežastis, tačiau, kol svetimšalis laikosi taikiai, jie neturi rodyti jam priešiško. Teisė, į kurią gali apeliuoti svetimšalis, nėra *svėčio teisė* (būtina ypatinga draugiška sutartis, kad tam tikrą laiką jis pasidarytų namiškiu), o *apsilankymo teisė*, kuri yra pagrįsta žemės paviršiaus bendros nuosavybės teise ir todėl priklauso visiems žmonėms, laikantiems save visuomenės nariais. Juk ant žemės rutulio paviršiaus jie negali skaidytis iki begalybės, bet turi pakęsti vienas kito kaimynystę. O iš pradžių nė vienas neturi daugiau už kitus teisės būti tam tikroje žemės vietoje. <...> Tačiau svetingumo teisė, t. y. leidimas atvykti svetimšaliams, suteikia tiktai galimybę užmegzti santykius su vietiniais gyventojais. Tuo būdu tarp tolimų pasaulio dalių gali taikiai atsirasti santykiai, kurie pagaliau gali tapti viešaisiais įstatymais ir taip priartinti žmonių giminę prie pasaulinės pilietinės santvarkos“ (Kant 1996: 131–132).

Žemės apvalumo argumentas, kurį Kantas naudoja savo kosmopolitiniam geriausio įmanomo pasaulio projektui pagrįsti, šiandien yra tapęs vienu iš globalizacijos suvokimo veiksmų. Kadangi Žemė yra apvali, žmonių sudarančios bendruomenės negali tolti viena nuo kitos, jos yra priverstos gyventi kaimynystėje ir netgi kirsti geografines viena kitos ribas. Be to, geografinių ribų reikšmė menksta, stiprėjant technologijų vaidmeniui komunikacijoje. Tautos pažįsta viena kitą, veikia viena kitos sąmonę per atstumą. Technologijų kuriamas komunikacijos laukas tampa universalus, apglėbiantis visą Žemę ir visas ant jos paviršiaus gyvenančias bendruomenes: tai, kas vyksta vienoje iš jų, kelia reakciją kitų sąmonėse. Visi ima suvokti ir jaustis priklausą tam pačiam pasauliui: randasi „kosmopolitinė sąmonė“⁵⁸. Kažkur toli daromos skriaudos yra vienaip ar kitaip išgyvenamos pas mus, kurdamos visuotinio solidarumo pojūtį. Toliau pristatydamas savąją *visuotinio svetingumo* koncepciją, Kantas rašo: „Jeigu palygintume su tuo *nesvetingą* elgesį civilizuočių, ypač prekybinių, mūsų pasaulio dalies valstybių, tai neteisybė, kurią jos daro, lankydamos svetimus kraštus ir tautas (jos tai tapatina su *užkariavimu*), sukeltų siaubą. Atrandant Ameriką, negrų kraštus, prieskonių salas, Gerosios Vilties ragą ir t. t., manyta, kad šie kraštai nepriklauso niekam, nes jų gyventojai laikyti per nieką. Ostindijoje (Indijoje) europiečiai tiktai prekybinių centrų įrengimo pretekstu įvedė svetimą kariuomenes, o tada iš karto prasidėjo čiabuvių engimas, įvairių valstybių kurstymas plataus masto karams, badas, maištai, klasta ir t. t., ištisa visokių nelaimių, kankinančių žmonių giminę, litanija“ (Kantas 1996: 132). Šios *neteisybės* suvokimas ir verčia Kantą reikalauti įvesti *jus*

58 Peršasi ir stipresnė išvada: kuriasi *bendra* žmonijos sąmonė, kurią galbūt plačiausiai yra analizavęs Pierre'as Teilhard'as de Chardin'as, pasiūlęs savąją noosferos sąvoką (Tejaras de Šardenas: 1995). Į šią sąmonę jungiasi ir kolektyvinės (tautų, religijų etc.), ir individualios sąmonės. Koks likimas vienijimosi procese išties konkrečias paskirąsias – individų, tautų – sąmones? Tai – pagrindinis klausimas, tyrinėjant kosmopolitizmo sąvoką.

cosmopolitanum, ši kartą siekiant reguliuoti ne tik piliečių elgseną svetimšalio atžvilgiu, bet ir paties svetimšalio tarp vietinių gyventojų; tai – pasaulinės taikos sąlyga.

Mūsų dienomis „kosmopolitinę sąmonę“, kurią, pagal Kanto argumentacinę liniją, interpretuojame kaip „priklausymo tai pačiai apvaliai žemei“ pojūtį, stiprina „pasaulinių pavojų“ suvokimas (Lourme 2013: 206–207). Ekologinės, ekonominės, politinės, karinės katastrofos grėsmės yra vis labiau suprantamos kaip globalios ir reikalaujančios universaliu lygmeniu priimamų sprendimų. Tačiau šis supratimas nereiškia, kad pavojus išgyvenamas visur vienodai (kai kurie regionai grėsmę jaučia stipriau už kitus), todėl bent kol kas neverta kalbėti apie visuotinės lygybės sąmonės formavimąsi (Beck 2003b). Ir netgi, kai pavojus smogia vienai pasaulio daliai stipriau nei kitai, reikia ruošti vis aštresniems konfliktams. Globalizacija reiškiasi paradoksaliai: „Ta pati faktinė situacija lemia, viena vertus, sąmoningumo formavimąsi (apie tai liudija nevyriausybių organizacijų plėtra arba vis gausesni žmonių susibūrimai pasauliniu mastu, bandant išspręsti vieną ar kitą problemą), kita vertus, naujas neapykantos bangas“ (Lourme 2013: 207). Tai tik įtvirtina „institucinio kosmopolitizmo“ būtinybę: tik viršvalstybinio lygmens institucijos galės efektyviai realizuoti kantiškąją *jus cosmopolitanum*. Privalu vėl iš naujo klausti, koks turėtų būti šių institucijų santykis su valstybe-nacija ir jos institucijomis, neapsiribojant tik istorine Kanto perspektyva, bet įtraukiant į suvokimo horizontą mūsų dienų Europos ir pasaulio būklę?

Atsakymo į šį klausimą ieškome toliau nagrinėdami europietiškąją mąstymą. Pradžioje pristatome, kaip iš principo turėtų būti sprendžiamas universalumo (reprezentuojančio kosmopolitinę sąmonę) ir konkretybės (reprezentuojančios nacionalinę valstybinę sąmonę) santykis europietiškosios tapatybės perspektyvoje. Paskui atskirai nagrinėjame europietiškąją nacijos sampratą. Tai darome tiek, kiek mums to reikia, siekiant suprasti nacionalumo ir kosmopolitizmo darną specifiniame politinės Europos projekte. Pabaigoje pateikiame keletą pastabų apie europietiškojo kosmopolitizmo tinkamumą pasaulinei politinei sistemai.

Preliminari pastaba, kartu užbaigianti Kanto kosmopolitizmo sąvokos pristatymą, skatina imtis šių svarstymų. Politinės filosofijos istoriografijoje yra įprasta lyginti Kanto ir Johno Rawlso kosmopolitizmo koncepcijas⁵⁹. Abiejose rasime daugiau panašumų nei skirtumų, nes abi valstybę-naciją traktuoja kaip normatyvinę galią, savo teritorijoje realizuojančią viršvalstybinę dimensiją turinčią kosmopolitinę teisę. Problema išryškėja, keliant nedemokratiškų valstybių klausimo atvejį. Ar būtina reikalauti įteisinti

59 Kosmopolitizmo sąvoką į mūsų laikų politinės filosofijos debatų epicentrą įvedė Martha Nussbaum, XX amžiaus paskutiniame dešimtmetyje atnaujiniusi „pasaulinės pilietybės“ idėją (Nussbaum 1994). Šiuo metu didžiausio dėmesio sulaukia Ulrichas Beckas, Jeanas-Marcas Ferry, Daniele Archibugi, Davidas Heldas kosmopolitizmo tyrimai. O Habermasas vengia vartoti kosmopolitizmo terminą, nors savo žymiajame veikalė *Postnacionalinė padėtis* (1998) jis interpretuoja pasaulinės politikos procesą kaip neišvengiamai atitrukusį nuo valstybės-nacijos lygmens ir besivystantį pagal savitą globalizacijos logiką. Taip Habermasas atskiria demokratijos eigą nuo valstybės-nacijos likimo: demokratija gali būti išsaugota tik pasauliniu lygmeniu, valstybei-nacijai prarandant normatyvinį vaidmenį.

kosmopolitinės teisės viršenybę šiose valstybėse, suprantant, kad toks žingsnis *de facto* ir *de jure* verstų jas demokratizuotis? Atrodo, kad Rawlsas tokio reikalavimo nekelia, o Kantas be šio imperatyvo neišsivaizduoja savo „geriausio įmanomo pasaulio“ realizacijos. Tačiau pabrėžtina, jog abu mąstytojai atmeta idėją, kad toks reikalavimas galėtų būti primestas per prievartą, ypač karinės intervencijos būdu. Abu akcentuoja mentalinę civilizacijų evoliuciją, t. y. laisvos valios procesą kolektyviniame tautų lygmenyje: „Tautos turi bręsti link respublikos [demokratinės] santvarkos, nesikišant jokiai išorinei fizinei prievartai (tačiau tai nėra tas atvejis, kai išorinės prievartinės jėgos įsikišimas būtinas, siekiant išvengti baisiausių žmogaus teisių pažeidimų ir genocidų), ir į tautų sąjungą įsilieti laisvai, kaip ir likti joje pagal savo pačių valią“ (Cheneval 2013: 191). Tokie svarstymai atskleidžia esminę kosmopolitizmo sąvokos reikšmę: universalumas, kurį ši sąvoka implikuoja, yra ne konkretybės neigimas, o tik ją transformuojanti galia, savo veikimą derinanti su vidiniu mentaliniu (laisvu) jos procesu.

2.2. Universalumo ir konkretybės santykių modeliai Europoje

Kosmopolitizmo koncepcijos kontekste universalumo ir konkretybės sąvokos gali įgauti skirtingą ir netgi prieštarinę turinį. Viena vertus, kosmopolitizmas pagal apibrėžimą yra universalus, nes išreiškia *bet kurio* žmogaus teises tik todėl, kad jis yra žmogus (arba politinėje-juridinėje srityje „pasaulio pilietis“). Šių teisių sąrašas juridiskai reglamentuojamas Jungtinių Tautų, kitų tarptautinių institucijų (pvz., Europos Tarybos) ir atskirų valstybių jurisdikcijoje. „Fundamentaliųjų teisių“ sąvoka ir sąrašas yra visos žmonijos reikalas ir turi arba siekia turėti normatyvinę galią visai žmonių bendruomenei. Šio universalaus kosmopolitizmo akivaizdoje valstybė-nacija, grindžiama savo specifiniu įstatymų korpusu (*jus civitas*), traktuotina kaip konkretybė, kurioje reiškiasi tam tikros nacijos tapatumas.

Žvelgiant kitu žvilgsniu, kaip tik valstybė-nacija reprezentuoja universalumą: visi žmonės yra tam tikros valstybės politiniai subjektai (piliečiai), jie privalo paklusti jos leidžiamoms normoms (kurios bent jau demokratijos sąlygomis teoriškai iš jų ir kyla). Valstybės įstatymai yra bendri ir įpareigojantys kiekvieną. Čia konkretybe reikia laikyti atskirų asmenų originalumą, specifinius poreikius, individualią gyvenimo raišką – visa tai, ko bendri valstybės įstatymai gali ir nepaisyti. Kosmopolitinė teisė viršvalstybinių ir tarptautinių institucijų būdu gina kaip tik šią unikalią paskirų žmonių gyvenimo pusę. Galime daryti išvadą, kad politinis kosmopolitizmas siekia apginti bendražmogiškas individų teises nuo galimo valstybės-nacijos diktato, paversdamas jas universaliu dėmeniu, už kurį politiškai ir juridiskai prisiima atsakomybę viršvalstybinės instancijos. Kaip reziumuoja vienas iš žymiausių šiuolaikinių kosmopolitizmo teoretikų Ulrichas Beckas, „kosmopolitizmas derina skirtingumo ir kitoniškumo vertę su intencija kurti naujas demokratinio valdymo formas, kurios pranoksta valstybę-naciją“ (Beck 2007: 26). Kyla

klausimas, kaip kosmopolitinė sistema integruoja nacionalinės tapatybės apsaugą, kuria užsiimti yra konkrečios valstybės-nacijos prerogatyva.

Atsakymas aiškės progresyviai, ypač atskirai aptarus valstybės-nacijos konceptą ir jo santykį su europietišku. Kol kas metodškai kartu su Becku siūlome pranokti dualistinių „pasaulinio-lokalau“ arba „nacionalinio-tarptautinio“ lygmenų skyrimą ir kosmopolitizmą vertinti kaip „ypatingą būdą socialiai reglamentuoti kultūrinį skirtingumą“ (Beck 2007: 27). Šis ypatingumas atsiskleis, įvertinus kitus istoriškai identifikuojamus skirtingumo reglamentavimo būdus – hierarchinę subordinaciją, universalizmą, nacionalizmą ir postmodernųjų partikuliarizmą.

Hierarchinė subordinacija yra istoriškai giliai įsišaknijęs būdas reguliuoti skirtingumo problemą visose civilizacijose. Kastų arba klasių visuomenės yra tipiški tokio reguliavimo pavyzdžiai. Visuomeninių grupių skirtumai yra išlaikomi ir pabrėžiami, tačiau traktuojami pagal viršenybės principą: aukštesnėmis laikomos grupės subordinoja žemesniasias. Akivaizdu, kad tokiu būdu garantuojamos socialinės tvarkos referentas yra grupės, o ne individo sąvoka. Svarbu parėžti, kad hierarchinės subordinacijos metodas yra taikomas ne tik vidiniams, bet ir išoriniams sociumo santykiams reguliuoti. Be abejo, kitos visuomenės yra laikomos hierarchiškai žemesnėmis, užkariautinomis ir subordinuotomis kaip tik dėl to, kad yra „kitokios“. Claude'o Lévi-Strausso tyrimai parodė, kad toks kitų skirtingumo reguliavimo būdas atitinka tipišką pirmykščių genčių mąstymą (Lévi-Strauss 1992). Bergsono manymu, jis sudaro vieną iš fundamentalių biologinės žmogaus prigimties dėsnų ir grindžia „uždarąją visuomenę“ (Bergson 2008). Prancūzų filosofas, prie kurio svarstymų dar grįšime, akcentuoja šios mąstymo formos universalumą ir išsilaikymą iki mūsų laikų, nepaisant jo turinio kaitos. Amerikos indėnų genčių, vėliau imperijų tarpusavio santykiai yra tipiška hierarchinės subordinacijos raiška, kaip ir nuo XVI a. Ameriką ir kitas pasaulio dalis kolonizavusių europiečių mąstysena. Samuelio Huntingtono „civilizacijų susidūrimo“ teorija, siekianti paaiškinti šiuolaikinę geopolitinę pasaulio konsteliaciją, yra pagrįsta tuo pačiu skirtingumo reglamentavimo būdu.

Universalistinės arba universalizuojančios tapatybės metodas sprendžia skirtingumo problemą, įvesdamas unifikuojančias normas. Palaikomos oficialių instancijų, jos turėtų sudaryti sąlygas taikiam sociumo sambūviui, neutralizuodamos viešojoje erdvėje ir nustumdamos į privačią visą, kas kyla iš grupių ar individų specifiškumo. O iš tiesų šis metodas palieka skirtingumus privačiai savieigai, kuri gali sukelti nepripažinimo pojūtį ir brutalius protestus viešojoje erdvėje. Pagal universalizuojantį metodą nustatomas viešųjų normų turinys gali įgauti įvairiausias formas – nuo griežtai substancialistinės (pvz., normatyvumas, grindžiamas religiniais arba kultūriškai tradiciniais argumentais, dažnai pristatomais kaip kylančiais iš „prigimties“) iki grynai procedūrinės (kai apsiribojama bendromis formaliomis taisyklėmis, pagal kurias turėtų būti nustatomos normos, laikantis universalizuojančio principo). Dauguma modernųjų visuomenių yra adaptavusios šį metodą, kuris, iš pirmo žvilgsnio paradoksaliai, gali būti derinamas su hierarchine subordinacija, ypač substancialistinio universalizmo atveju. Tam reikia, jog vienos iš

socialinių grupių normatyvumas įgautų oficialiai viešąją erdvę reglamentuojantį statusą (tai atitiktų viršutinę hierarchijos pakopą), kitų grupių normas nustumdamas į privačią erdvę (tai atitiktų specifinę subordinacijos formą). Tačiau šis realiame modernių visuomenių gyvenime dažnai pasitaikantis universalizmo ir hierarchinės subordinacijos derinimas nesutaiko kai kurių jų principų bent jau teoriškai: hierarchinis mąstymas pabrėžia, atskiria ir vertina grupių skirtingumus (tačiau neigia jų lygybę), o universalizmas jų nepaiso. O individualaus žmogaus skirtingumai nedomina nė vienos iš šių priedų.

Nacionalistinis skirtingumo reglamentavimas yra ypatingas, universalistinio ir hierarchinio mąstymo derinimo būdas, būdingas moderniai valstybei-nacijai. Jo universalizmas pasireiškia tuo, kad valstybės teritorijoje galiojančios viešosios normos yra kildinamos iš „nacionalinės tapatybės“ – ji sudaro kriterijų bazę. Jo hierarchiškumas – tuo, kad nuo nacionalinės tapatybės besiskiriančios normos įgauna atskirą viešąjį statusą (pvz., mažumos statusas su specifinėmis teisėmis) arba yra nustumiamos į privačią erdvę. Taigi nacionalizmas gali pasižymėti aukštu tolerancijos laipsniu. O gali pasižymėti ir priešinga tendencija – neigti specifines teises. Į šovinizmą linkusio nacionalizmo atveju skirtingos tapatybės yra nepripažįstamos ir persekiojamos, o tokių atvejų, kaip žinome, mūsų laikais nestigo. Ir santykiuose su kitomis valstybėmis-nacijomis, ir savo viduje nacionalistinis skirtingumo reglamentavimas remiasi savo / svetimo kategorija, kurios populiariausias variantas yra „draugo / priešo“ įvaizdis. Bet kuris „kitoks“ (kita valstybė-nacija arba jos atstovai savos valstybės viduje, sudarantys mažumą, taip pat ir kitos mažumos) yra vertinamas kaip draugiškas arba priešiškas, suteikiant jų atstovams atitinkamą statusą. Bet kokių atveju, „kitoks“ yra „svetimas“ – draugiškas arba ne. Kaip rašo Beckas, nacionalistinės „teorijos logika visada yra arba / arba logika“ (Beck 2007: 28). Ši tolerancija nacionalinio universalizmo teorijoje nereiškia mąstymo atvirumo, tik primena negatyvų galimo konflikto neutralizavimo būdą – atskiriančių ribų brėžimą, suteikiant mažumai autonomijos statusą ir laikantis indiferentiškumo. Tuo nacionalistinis skirtingumo reglamentavimas priartėja prie postmoderniojo partikuliarizmo (jį pristatysime netrukus), nors iš pirmo žvilgsnio tai atrodo paradoksalu.

Atskiro tyrimo nusipelno nacionalistinio universalizmo ir etnoso santykiai. Šiuo klausimu esama daugybės nesupratimų. Paplitęs įsivaizdavimas, jog valstybė-nacija natūraliai formuojasi vieno arba kelių etnosų pagrindu – kaip jų apsauga ir netgi politinė evoliucija, realizuojanti jų viduje įrašytą tapimo valstybe programą (bendrinę valstybinę kultūrą, kalbą, naratyvas etc.) Atidesnis žvilgsnis pastebės, kad etnoso integracija į valstybės-nacijos kūrimąsi yra subordinuota nuo etnoso kategorijos nepriklausomam politiniam projektui. Valstybės-nacijos konceptas ir tikslingumas yra iš esmės kitas nei etnoso apsauga ir realizacija. Etnoso integracija į valstybės-nacijos kūrimosi procesą traktuotina kaip vertingas, kai kada netgi būtinas, tačiau ne esminis indėlis. Daugybė valstybių-nacijų iš tiesų kūrėsi etnoso, tarsi turinio medžiagos, pagrindu, tačiau pats valstybės-nacijos konceptas ir tikslas yra suverenos politinės būklės pasaulyje siekis, tam tikroje teritorijoje apimantis tam tikrus subjektus, nepriklausomai nuo etnoso savybių. Štai kodėl

didžiosios valstybės-nacijos, Prancūzija, Italija ar Ispanija, kūrėsi naudodamos kaip turinį vieno iš jas sudarančių regionų etnosą (tačiau šis etnosas turėjo instrumento, o ne tikslo statusą), kitų regionų tapatybes tik toleruodamos arba nuožmiai naikindamos. Nutinka, kad valstybė-nacija, kaip „išrinktoji bendruomenė“⁶⁰, netgi yra vertinama kaip „priešnuodis“ tam „pasišlykštėtinam blogiui“, kurį neša „etninio pobūdžio bendrystė“, dažnai tampanti aklo „nacionalizmo“ pagrindu (Debray 1990: 95). Taigi „valstybė-nacija“ gali būti sėkmingai priešinama „nacionalizmui“, kai tik esminiu pastarojo referentu tampa etnosas.⁶¹ Žymi sociologė ir politikos mąstytoja Dominique Schnapper savo plačiai komentuotoje monografijoje *Piliečių bendruomenė: apie modernią nacijos idėją* pabrėžia, jog „pati etninės nacijos sąvoka yra terminologiškai prieštaringa“, kad valstybė-nacija, kaip „politinė visuomenė“, siekia atplėšti piliečius „nuo tapatybinių priklausomybių, dažniausiai išgyvenamų natūraliai ir nepaisant pilietiškumo“ ir kad, atvirkščiai, „etniniai ryšiai“ nuvertina „tai, kuo pasižymi nacionalinis projektas“ (Schnapper 1994: 180). Etnoso ir valstybės-nacijos tikslai nėra tie patys ir neretai – priešaringi. Prie valstybės-nacijos, kurią apibrėžia politinio suverenumo tikslingumas, klausimo grįšime netrukus. Kol kas tik darome išvadą, jog nacionalistinis universalizmas, vykdomas valstybės-nacijos, elgiasi su ją sudarančiais vienu ar keliais etnosais ne su kaip su absoliučią vertę turinčiomis substancijomis, bet kaip su jai subordinuotinais, naudingais arba ne, draugiškais arba priešiškais, dariniais. Šioje perspektyvoje bendruomeninių konkretybių ar skirtingumų reguliavimas priklauso nuo politinio valstybės-nacijos projekto turinių, kurių skalė yra plati.

Postmodernusis partikuliarizmas arba multikultūralizmas dažniausiai yra laikomas hierarchinės subordinacijos ir universalizmo antipodu. Šis požiūris nėra visai tikslus. Jis grindžiamas teisingu tvirtinimu, jog multikultūralizmas, skirtingai nuo universalizmo, pabrėžia kultūrinių grupių skirtingumo pripažinimą ir, skirtingai nuo hierarchinės subordinacijos, akcentuoja jų lygybę. Postmoderniojo partikuliarizmo tikslas iš tiesų yra priešintis visuomenės uniformizacijos ir nelygybės tarp atskirų bendruomenių tendencijoms. Negatyvi tikslo formuluotė turi savo pozityviąją pusę (santarvės siekį), tačiau taip pat išreiškia esminį doktrinos elementą: manoma, kad eliminavus uniformizmą ir nelygybę, taika tarp grupių įsivyraus natūraliai. Deja, šalyse, kuriose buvo bandoma įgyvendinti postmoderniojo partikuliarizmo idėjas, ši viltis nepasitvirtino: nors dalis bendruomenių, išsaugodamos savo unikalią tapatybę, aktyviai bendradarbiavo tarpusavyje, kita dalis nutraukė komunikaciją su kitomis bendruomenėmis, užsisklendė ir ėmė formuoti „getus“, vis labiau konfliktuojančius su kitomis grupėmis ir su politine visuomene apskritai. Santarvės įsigalėjimo natūralumo, panaikinus negatyviuosius nepripažinimo

60 Tai – „išrinktosios tautos“ analogas. Vėliau nagrinsime valstybės-nacijos sąsają su religinio pobūdžio mąstymu.

61 Sąvokų maišatyje Ernestas Gellneris įveda kitą tvarką, nacionalizmą apibrėždamas kaip politinės ir kultūrinės vienybės programą, kurios pagrindu ir realizuojasi valstybė-nacija (Gellner 1996). Tereikia pastebėti, kad bendrinė „nacionalinė“ kultūra nebūtinai sutampa (dažniausiai nesutampa) su etnine kultūra.

ir nelygybės faktorius, tezę nepasitvirtino. Ši situacija atskleidė ir multikultūralizmo sąlyčio taškus su hierarchine subordinacija ir universalizmu. Visi trys skirtingumo reglamentavimo metodai turi atskiriantį, o ne siejantį skirtingų tapatybių bendruomenės efektą. Kitaip tariant, jie vadovaujasi „svetimo / savo“ arba, minėtais Becko žodžiais, „arba / arba“ logika. Tai logika, natūraliai vedanti į konfliktą, o ne į santarvę. Prigimtinis mąstymas, reikalaujantis hierarchinės subordinacijos, daugiakultūrėje visuomenėje turi tendenciją dominuoti santykiuose tarp atskirų grupių, kaip ir tarp atskirų homogeniškų valstybių-nacijų. Be to, visos trys doktrinos referuojasi į kolektyvinę tapatybę, individo unikalumo klausimą palikdamos savieigai. Taip multikultūralizmas, priešindamas homogenizuojančiam universalizmui valstybės lygmenyje, jam pasitarnauja bendruomenės plotmėje. Jis veda į individo priespaudą grupėje (suteikusi ir gindama stiprią bendruomenės autonomiją, valstybė ne visada geba apginti jos narius disidentus) bei į visuomenės fragmentaciją.

Kosmopolitizmo teorija siekia reglamentuoti skirtingumus, išvengdama prieš tai paminėtų doktrinų ydų. Ji referuojasi ir į kolektyvinę, ir į individualią tapatybę, siekdama išsaugoti jų unikalumą ir tikslingai spęsdama galimus konfliktus tiek tarp jų (bendruomenės ir jos nario disidentų), tiek tarp įvairių bendruomenių. Tai reiškia, kad skirtingumai ne tik yra pripažįstami ir laikomi lygiaverčiais, bet ir imamasi aktyvių iniciatyvų skirtingų bendruomenių (ir individų) dialogui palaikyti. „Dialoginės sąmonės“ (Aleksandravičius 2016b) puoselėjimas yra esminis kosmopolitizmo tikslas, šalia asmens pamatinių teisių gynbos. Perimant Becko posakį, kosmopolitizmo logika yra „ir / ir“ logika. Ji skleidžiasi kaip atviroji tapatybė, kurią pristatėme kaip europietiškojo mąstymo konstantą. Beckas ją reiškia beveik tokiais pat žodžiais: „Svetimas yra patiriamas ir vertinamas ne kaip pavojingas, galintis dezintegruoti ir fragmentuoti, o kaip galintis praturtinti. Domėjimasis, kurį patiriu savo paties ir skirtingųjų atžvilgiu, kitus mano akyse padaro nepakeičiamus. <...> Tie, kurie integruoja į savo pačių gyvenimą kitų perspektyvas, sužino daug ir apie save, ir apie kitus“ (Beck 2007: 29).

Individo teisių gynimas, fundamentalus kosmopolitinių instancijų tikslas, iš principo negali prieštarauti bendruomeninių tapatybių apsaugai jau vien dėl to, kad viena iš individų teisių yra būrimasis į bendruomenes. Tačiau kosmopolitinės instancijos yra skatinamos sureguliuoti grupių narių-disidentų padėtį. Taip išspendžiama problema, kurios negali išspręsti postmodernūs partikuliarizmas. Šios instancijos taip pat apgina atskirus asmenis nuo uniformizmo (nacionalistinio ar kitokio pobūdžio), kurį galėtų vykdyti valstybė savo piliečiams, taip eliminuodama universalizmo sukeliamas problemas. Vis dėlto kaip tik tarptautinio lygio universalizmu, neigiančiu valstybės-nacijos tapatybinį unikalumą, yra dažnai kaltinamas kosmopolitizmas, kam, beje, padeda ir pats kosmopolitizmo terminas, keliantis klaidingų „žmogaus be tėvynės“, tapatybės, moralės, be šaknų ir t. t. įvaizdžių laviną. Todėl turime dar kartą kelti kosmopolitizmo ir valstybės-nacijos santykių klausimą, ankstesnių pastabų kontekste ištirdami patį valstybės-nacijos konceptą ir europietiškąjį kosmopolitizmo modelį.

2.3. Valstybė-nacija: suverenumo problemos

Valstybė-nacija yra tipiškai europietiškas darinys. Kaip parodė Pierre'o Manent'o tyrimai, šis konceptas radosi Viduramžiais kaip įtampas tarp popiežiaus ir karalių galios atamazga (Manent 2007). Pasaulietiniai valdovai sumaniai sujungė nacijos sąvoką ir bibliinio Dievo konceptą, kad popiežiaus akivaizdoje išlaikytų savo absoliučią politinę valdžią jų karalysčių teritorijose. Juridinis nacijos ir valstybės junginys, grindžiamas bibliniais argumentais, įteisino nacionalinės politikos suverenumą specifinės popiežiaus jurisdikcijos atžvilgiu: kas ciesoriaus – ciesoriui, kas Dievo – Dievui⁶² (Harouel 2012: 129–141). Valstybė-nacija atsirado kaip absoliutaus politinio suverenumo⁶³ realizacijos laukas tam tikroje teritorijoje. Kaip tik valstybės-nacijos suverenumo momentas mus ir domina, nes politinė arba kosmopolitinė Europa jį iš esmės pertvarko.

Ką reiškia valstybės-nacijos suverenumas? Kas prarandama ir kas išlaikoma, realizuojantis (kosmo)politinei Europai? Dabar atsakysime į pirmąjį klausimą. Kitame skirsnyje – į antrąjį.

Pirmąją modernios valstybės-nacijos suverenumo teoriją sukūrė Jeanas Bodinas. Visų jo tekstų, parašytų šia tema, leitmotyvas yra aiškus: be suverenumo valstybė nėra valstybė, „suverenumas yra absoliuti ir nuolatinė Respublikos galia“ (Bodin 1993: 152). Šiuo pagrindu privalo būti perrašytas tarptautinių santykių reglamentas: suvereni valstybė yra absoliučiai nepriklausoma nuo kitų šalių įstatymų ir valstybės turi grįžti savo santykius pagal joms priklausantį „imunitetą“ (Dunford 2017: 170). Šis Renesanso epochos autorius viena koja dar yra įsispyręs į Viduramžių argumentacijos bloką: politinio valdymo sferoje valstybės suverenas, suverenumo vykdytojas, savo galią gauna iš Dievo.⁶⁴ Jo valstybės projektas priklauso „etinei-teologinei politiškumo tradicijai“ (Goyard-Fabre 1989: 99). Tačiau kita koja jis – jau modernųjų laikų mąstytojas. Bodinas yra tarpininkas, perduodantis Viduramžiais užsimezgsusių valstybės-nacijos suverenumo idėją europietiškajai modernybei, smelkiamai sekuliarizacijos proceso. Interpretuodamas jo tekstus, Thomas Hobbesas pakartojo valstybės suverenumo sąvokos fundamentalumą, tačiau pakoregavo jo vykdytojo – suvereno, monarcho – galios šaltinio supratimą: pasak Hobbeso šią galią, nors ir dieviškos prigimties, suverenas gauna iš visų valstybės narių (piliečių), o ne tiesiogiai iš Dievo. Jis ne tik atstovauja visiems piliečiams, bet yra jų reprezentantas įkūnijimo būdu⁶⁵: daugybė (piliečiai) yra tapusi vienu (monarchu), reali-

62 Evangelija pagal Matą, 22 sk., 21 eil.

63 Junginys „absoliutus suverenumas“ gali būti laikomas logiškai pertekliniu. Vis dėlto matysime, kad jis yra prasmingas: politinio Europos vienijimosi kontekste suverenumo sąvoka įgyja laipsniškumo, kitaip tariant, suverenumas nėra absoliutus pats iš savęs. Jis gali būti realus, bet neabsoliutus.

64 „Nėra valdžios, kuri nebūtų iš Dievo“ (Pauliaus laiškas Romiečiams, 13 sk., 2 eil.).

65 Valdovo, kaip valstybės kūno, įvaizdis Hobbeso *Leviatane* (1999) yra sąmoningai maitinamas Kristaus įsikūnijimo ir Eucharistijos įvaizdiniais. Smelkiama sekuliarizacijos proceso, politika ir valstybės koncepcija vis dėlto reikalavo ir visada reikalaus tokio pagrindimo, kuris pasižymi *absoliuto* dimensija. Todėl politika nėra linkusi atsakyti teologinės, krikščioniškos arba ne, religinės arba sekuliarizuotos, schemas, suteikiančios efektyviausią būdą valdyti:

zuojančiu jos valią, valdovas yra piliečių kūnas. Ir Bodiną, ir Hobbesą jungia absoliutinės monarchijos idėja, kuri tėra politinio tautos suverenumo vykdymo forma: „Tai – tautos vienovė, realizuojama suverenaus valdovo, o tai ir yra valstybė“ (Ferry 2010: 166). Pasak Gérard'o Mairret, komentuojančio Bodino Šešias knygas apie *respubliką*, šiame veikale matome lūžį Europos politinėje tradicijoje: „Suverenumas jau yra traktuojamas ne kaip kokio nors galingo asmens atributas, o kaip pati „valstybės“ substancija arba, dar tiksliau, kaip jos apibrėžimas. <...> Nuo tada suverenumas yra visos politinės teisės pastato raktas“ (Bodin 1993: 126).

Bendra Bodino ir Hobbeso politinio mąstymo kryptis yra aiški, tačiau turime išryškinti jų skirtumą, svarbų mūsų atliekamai valstybės-nacijos suverenumo refleksijai. Bodino valdovas, savo galią gauna iš Dievo, yra atskaitingas tik jam (Bodin 1993: 115): tai – jo asmeninės sąžinės reikalas, nepaisant milžiniškų socialinių to implikacijų. Demokratinė santvarka, kurią Bodinas vadina „populiaria valstybe“ arba „populiaria būkle“ (état populaire), yra girtina tarsi nerealus idealas, tačiau neįmanoma dėl žmogiškos prigimties peripetijų. Tarp valdovo ir piliečių nėra sutarties, ir ji nėra reikalinga, teisėtumo garanto funkciją atliekant dieviškajai teisei, tvarkančiai kosmosą ir laiduojančiai sociumo tvarką. Suverenumas yra ne piliečių, o tik juos valdančio valdovo reikalas, nors Dievas šiojo sąžinėje reikalauja moralinio atsidavimo valdomiesiems. Įvesdamas valdovo ir valdomųjų sutarties būtinybę, Hobbesas žengia žingsnį, atitraukiantį Europos politikos koncepciją tolyn nuo Bodino ir Viduramžių ir formuojantį radikaliai naują, „modernųjį“ jos etapą. Hobbesas grindžia dar radikalesnę absoliutinės monarchijos formą nei sukurtoji Bodino. Jo valstybės vizijoje monarchas yra kur kas daugiau nei atsakingas už piliečių gerovę suverenas: jis yra piliečių kūnas ir kraujas, protas ir valia (*rex est populus*). Atstovavimas arba reprezentavimas Hobbesui yra įsikūnijimas. Ir nepaisant religinių įvaizdžių instrumentalizavimo šio grandiozinio valstybės kūno – absoliutaus suvereno, tapusio piliečiais – legitimavimo procese, valdovui jau nebereikia gauti savosios funkcijos iš metafizinės (teologinės) instancijos: jis gauna ją iš pačių piliečių. Visuomenės sutartis, Hobbeso politinės teorijos kertinis akmuo, monarcho suverenumo šaltiniu padaro jau nebe Dievą, o tautą. Dėl savo pačių politinės gerovės visi piliečiai perduoda savo valią ir kūną valdovui: toks yra sutarties turinys.⁶⁶ Jis nėra iš tolo neprimena demokratijos, tačiau pats savųjų

Dievo, kaip valstybės absoliutiškumo garanto, sąvoka bus instrumentalizuojama visais laikais, netgi nacių (*Gott mit uns*). Netgi komunistinių valstybių struktūra turi keistą latentškai religinę dimensiją („sekuliari politinė religija“) (Capelle-Dumont 2018; Harouel 2012).

66 „Vienintelis būdas sukurti tokią bendrą valdžią, kuri galėtų apginti žmones nuo svetimšalių įsiveržimo ir vienas kitam daromų skriaudų, ir taip juos apsaugoti, kad jie savo triūsą ir žemės vaisiais galėtų gyventi patenkinti, – tai perduoti visą jų valdžią ir galią vienam žmogui ar žmonių susirinkimui, kuris galėtų balsų dauguma visų jų valias paversti viena valia, o tai yra tas pats, kaip ir paskirti vieną žmogų ar žmonių susirinkimą atstovauti jiems, ir kiekvienas jų prisiimtų visa ir pripažintų save kūrėju viso to, ką jiems atstovaujantis asmuo darys pats ar vers daryti kitus, kas susiję su visuotine taika ir jų saugumu, ir taip kiekvienas savo valią pajungtų jo valiai, o savo sprendimą – jo sprendimui. Tai yra daugiau nei sutarimas, arba santarvė; tai reali visų jų vienybė viename asmenyje, paremta vieno žmogaus susitarimu su kiekvienu kitu žmogumi taip, tarsi kiekvienas žmogus pasakytų kiekvienam kitam žmogui: *Aš įgalioju šį žmogų (ar šį žmonių susirinkimą) ir perduodu jam savo teisę valdyti mane su sąlyga, kad tu irgi per-*

žmogiškųjų galių perdavimo aktas monarchui yra demokratinis, tarsi demokratijos būtų atsisakoma demokratiškai. Todėl Manent gali tvirtinti, kad „Hobbeso mintis pagrindžia demokratijos idėją, nes sukuria tokią suverenumo sąvoką, pagal kurią pastarasis kyla iš kiekvieno [piliečio] pritarimo“ (Manent 2001: 424–425). Remiantis Bodinu, suverenumas yra valdovo atributas, gaunamas iš dieviško viršaus, remiantis Hobbesu – visų tautos narių, taigi iš apačios, paskirtas valdovui. Su Hobbesu ryškėja pilietinės visuomenės struktūra ir individo vaidmuo. Ryškėja, bet dar nėra efektyvūs. Nors Bodino ir Hobbeso požiūriai skiriasi, abiem atvejais suverenumo realizacijos vieta yra absoliutus monarchas. Leviatanas yra visi, jis nedalomas, tačiau visų suverenią valią jų pačių valios aktu yra perėmęs vienas – absoliutus valdovas, kuris vienas ją ir realizuoja.

Naują suverenumo sąvokos transformaciją pateikė Jeanas-Jacques’as Rousseau, pasipriešinęs Hobbeso absoliutaus monarcho teorijai ir pasiūlęs absoliučios demokratijos idėją. Abiejų klausimas yra tas pats: kas realizuoja suverenumą arba, kitais žodžiais, kaip daugybė (piliečiai) gali tapti vienu (bendro piliečiams suverenumo vykdytoju)? Hobbeso valdovo ir piliečių identifikacijos teoriją Rousseau laiko iš esmės klaidinga: atiduoti valią kitam, kad ir savo valios aktu, yra paprasčiausiai neįmanoma. Suverenumas nėra perduodamas kitam, pretenduojant išlikti jo subjektu. Ši pretenzija yra tuščia ir melaginga: suverenumo atidavimas prilygsta jo praradimui. Rousseau mąstymo leitmotyvas yra gerai žinomas: „Perduodama gali būti valdžia, bet ne valia“ (Ruso 1979: 157, vert. mod. – P. A.), „suverenumas negali būti atstovaujamas ta pačia prasme, kaip jis negali būti perduodamas“. Absoliutaus suverenumo šaltinio ir realizacijos vieta yra ir išlieka pati pilietinė visuomenė. Absoliuti yra ne monarchija, o demokratija.

Tačiau, kaip pažymi Ferry, „Hobbeso absoliučiai monarchijai Rousseau priešino absoliučią demokratiją, taigi juos vienija pati absoliutizmo sąvoka“ (Ferry 2010: 184). Pažvelkime į Rousseau tautos suverenumo teoriją atidžiau. Visos jo politinės filosofijos pagrindas – individo laisvė, kuria pasinaudoję piliečiai sudaro, kaip ir pagal Hobbeso teoriją, visuomenės sutartį (*contrat social*). Tik, skirtingai nuo Hobbeso, šia sutartimi piliečiai neatiduoda savo suverenios valios vienam iš jų (valdovui), jie ją paverčia bendra valia (*volonté générale*). Šis valios subendrinimas yra esminis momentas Rousseau filosofijoje, o mums jis bus lemiamas, darant išvadą apie valstybės-nacijos suverenumo ir europietiškojo kosmopolitizmo sankirtą. Valios subendrinimas reiškia jos nedalomumo

duosi jam savo teisę ir taip pat pritari visiems jo veiksams. Šitaip padarius, viename asmenyje suvienytų žmonių daugybė vadinama VALSTYBE (commonwealth), lotyniškai – CIVITAS. Taip atsiranda šis didysis LEVIATANAS, ar veikiau (kalbant pagarbiau) šis mirtingasis dievas, kuriam mes, valdomi nemirtingojo Dievo, esame dėkingi už taiką ir mūsų apgynimą, nes šiuo įgaliojimu, suteiktu jam kiekvieno atskiro žmogaus valstybėje, jis gali naudoti tokia didele jėga ir galia, kad jų keliami baimė leidžia jam nukreipti visų piliečių valią taikai palaikyti namuose ir savitarpio pagalbai, kovojant prieš jų išorės priešus. Tai ir yra valstybės esmė, kuri (jeigu ją apibrėžtume) yra vienas asmuo, kurio veiksmus didžiulė daugybė žmonių abipusiai susitarimais patys padarė kiekvienam žmogui savais ir kiekvieno jų įgaliojais tam, kad jis galėtų panaudoti visų jų jėgą ir priemones, kaip jis manys esant būtina jų taikai ir bendrai gynybai. Tas, kuris įkūnija šį asmenį, vadinamas SUVERENU, sakant, kad jis turi aukščiausiąją valdžią, o visi kiti yra jo PAVALDINIAI“ (Hobbes 1999: 183–184).

atributą⁶⁷, bet taip pat – individo laisvės ištirpimą homogeniškoje sociumo laisvoje valioje⁶⁸. Suverenumas realizuojamas ne vieno valdovo, bet vienos nedalomos visumos (nacijos) – absoliučiu būdu. Politinė autonomija reiškiasi tuo, kad ne valdovas tautai, o tauta pati sau kuria įstatymus. Tauta kaip vienetas, ne individai. Kas lieka iš individo laisvės? Pasak Rousseau, žmogui mąstant racionaliai, individo laisvė save atpažįsta bendroje valioje ir taip pereina į naują kokybinę būklę: atsikračiusi egoizmo, ji save realizuoja bendrosios valios judėjime.⁶⁹ Juk bendra valia – tai ne atskirų interesų suma ar dirbtinai sukonstruotas kompromisas tarp jų, bet racionalumas, taigi universalumas, atskleidžiantis realų bendrą interesą.⁷⁰

Paneigęs Hobbeso sukurtą suverenumo atstovaujamo teoriją, Rousseau siūlo pilietinio dalyvavimo, arba tiesioginės demokratijos, idėją.⁷¹ Bet kaip ir Hobbesui, vienumo sąvoka jam yra kertinė. „Labiau už viską jį [Rousseau] gąsdina bendra piliečių tendencija atsakyti patiems vykdyti jų pilietinės atsakomybės funkcijas, jas perduodant kokioms nors tam skirtoms instancijoms. Pagrindinė priežastis, verčianti Rousseau atsakyti bet kokios formos atstovavimu, yra rizika, akivaizdi jo akyse, kad bendras interesas arba bendras gėris bus suskaldytas atskirų interesų susigrupavimų. <...> Jis taip pat pasisako prieš partijas ir prieš spaudimo [interesų] grupes“ (Ferry 2010: 190), atmets ir valdžių padalijimo principą: nacijos suverenumas yra vienis ir turi būti vykdomas kaip toks⁷².

67 „Dėl tos pačios priežasties, dėl kurios suvereniteto negalima atsakyti, jis yra ir nedalomas, nes valia yra arba bendra, arba ne“ (Ruso 1979: 158).

68 „Taigi, jei iš visuomenės susitarimo pašalinime visa tai, kas nesudaro jo esmės, tai pamatysime, kad jis gali būti apibūdintas taip: *Kiekvienas iš mūsų savo asmenį ir visą savo galią paveda aukščiausiai bendrosios valios vadovybei; dėl to kiekvienas narys tampa neišskiriama visumos dalimi.* Vietoje pavienių asmenų, sudarančių sutartį, šis asociacijos aktas sukuria sąlygišką kolektyvinę visumą, susidedančią iš tiek narių, kiek balsų turi visuotinis susirinkimas. Ši visuma tokio akto dėka įgyja savo vienybę, savo bendrą aš, savo gyvybę ir valią“ (Ruso 1979: 149).

69 *Emilyje*, kalbėdamas apie auklėjimą, Rousseau rašo: „Geros institucijos yra tos, kurios išmano, kaip yra geriausia išvesti žmogų iš prigimties (*dénaturer l'homme*), atimti jo paties absoliučią egzistenciją ir jam suteikti reliatyvią egzistenciją, perkelti jo aš į visiems bendrą vienybę; reikia, kad joks atskiras individas nemanytų pats esąs vienovė, bet tik vienybės dalis ir daugiau nieko nejaustų, išskyrus tai, ką jaučia visuma“ (Rousseau 2009: 48).

70 „Yra didelis skirtumas tarp visų valios ir bendros valios. Pastarajai rūpi tik bendri interesai, o pirmajai – asmeniniai interesai, ir ji yra tik atskirų asmenų valios pareiškimų suma. Bet atmeskite iš šių valios pareiškimų vienas kita panaikinančius kraštutinius; sudėję likusius skirtumus, gausite bendrąją valią“ (Ruso 1979: 160).

71 Tiesa, Ruso realistiškai pripažino, kad tiesioginės demokratijos neįmanoma įgyvendinti didelėse nacijose, tokiose kaip Prancūzija. Ją realizuoti būtų galima mažose šalyse, kuriose gyvena paprastesnio mentaliteto ir papročių žmonės, pvz., Korsikos saloje. Ši teoriją koreguojanti pastaba neturėjo poveikio. Visuomenės sutarties principai politinės filosofijos istoriografijoje buvo pasitelkti ir didelių valstybių-nacijų suverenumo sampratai apibrėžti.

72 „Mūsų politikai, negalėdami padalyti suvereniteto esmės, dalija jį jo pasireiškimuose. Jie suskaldo jį į jėgą ir valią, į įstatymų leidžiamąją ir vykdomąją valdžią; į teisę uždėti mokesčius, vykdyti teisingumą, kariauti; į vidaus reikalų tvarkymą ir įgaliojimus palaikyti santykius su užsienio valstybėmis; jie tai sumaišo visas šias dalis, tai atskiria jas vieną nuo kitos. Iš suvereno jie padaro kažkokią fantastinę, iš įvairių dalių sudėtą būtybę, panašią į žmogų, sudarytą iš keleto kūnų, kurių vienas turėtų tik akis, kitas – rankas, trečias – kojas ir daugiau nieko. Pasakoja, kad Japonijos fokusininkai žiuorų akyse sukapoja vaiką į gabalus, paskui išmeta į orą vieną po kitos visas jo kūno dalis – ir vaikas krinta ant žemės vėl gyvas ir sveikas. Panašiai elgiasi ir mūsų politikai; suskaldę visuomeninį organizmą į dalis, jie lyg mugės fokusininkai vėl nežinia kaip surenka jį iš gabalų“ (Ruso 1979: 158–159). „Kai pagrindinės asociacijos nenaudai susidaro grupuotės, dalinės asociacijos, kiekvienos šių asociacijų valia tampa bendrąja jos narių atžvilgiu ir atskira valstybės atžvilgiu. Tuomet galima sakyti, kad balsuojančių yra ne tiek, kiek yra žmonių, bet tik tiek, kiek

Rousseau tiesioginės demokratijos koncepcijoje nėra sunku įžvelgti despotizmo galimybes, kurias sėkmingai realizavo jakobinai, savo veiksmus grindę kaip tik ja. Ši istorinė patirtis vertė Kantą tokią demokratijos sampratą, kuri atmeta atstovaujamosios principą, kritikuoti kaip neigiančią asmens orumą ir laisvę, taigi kaip prieštarinę ir vedančią į despotizmą: „*Demokratija* neišvengiamai yra *despotizmas* tikrąja šia žodžio prasme, nes ji įsteigia tokią vykdomąją valdžią, kai visi ką nors nutaria dėl vieno ir, šiaip ar taip, prieštaraujant vienam (kuris nepritaria), t. y. visi, kurie vis dėlto nėra visi; o tai yra bendrosios valios prieštaravimas pačiai sau ir laisvei“ (Kant 1996: 123–124).

Įnirtinga liberalų kritika, prie kurios sugrįšime, nesutrukdė Hobbesui ir ypač Rousseau sutelkti gausią sekėjų stovyklą, kuri apima ir socializmo, ir konservatizmo mąstytojus ir kurios puoselėjamos idėjos tebelemia valstybės-nacijos ir jos suverenumo koncepciją daugybės šiuliakinių europiečių pasaulėžiūroje. Valstybė-nacija – tai kolektyvas, apimantis jame turinčius iširti individualius. Revoliucijos šauklys kunigas Emmanuelis Josephas Sieyèsas kritikavo Rousseau tiesioginės demokratijos koncepciją, bet jam tai netrukdė naciją paskelbti suvereniu vieniu („nacionalinio suverenumo“ doktrina), kuriame bet koks idėjinis ir netgi struktūrinis išsiskyrimas prilygsta mirčiai. „Nacija, suskaldyta į skirtingas tvarkas, niekada neturės nieko bendro su nacija kaip *vieniu*“ – rašo jis savo žymiajame revoliuciniame manifeste 1789 m., ir naciją reikia laikyti „individu anapus socialinių ryšių“, jos valiai legitimuojant pačiai save ir nepriklausomai nuo jokios kitos socialinės raiškos formos. „Nacija egzistuoja pirmiau, nei visa kita, iš jos kyla visa. Jos valia visada legali, ji pati yra įstatymas“⁷³ etc. (Sieyès 1989: 60, 68–69). Rousseau „bendroji valia“ Sieyès'o tekstuose virsta „nacionaline valia“, o tai sudaro svarbų etapą paties nacijos terminui įsitvirtinti europiečių sąmonėje. Įspūdinga tai, kad nacijos kaip vieno, kaip homogeniškos, save pagrindžiančios, legitimuojančios, suverenios valios sąvoką su entuziazmu perėmė kontrrevoliucionieriai. Josephas de Maistre'as jos koncepciją įstūmė į dar radikalesnį kraštutinumą, neigdamas bet kokio „susitarimo“, taip pat ir „visuotinio“, būtinybę: nacija egzistuoja prieš visus susitarimus, kaip kultūra, tradicija, „moralinė vienovė“, kaip nepakartojamas *individus*, istorijos bėgsme iš kartos į kartą *paslaptinai* ir juntamai skleidžiantis savo „bendrąją sielą“ (àme générale) (de Maistre 1992: 120–121). Kataliko de Maistre'o tekstuose stebime tikrą nacijos mistifikaciją: transcendentišškai grindžiama, iš Dievo rankų išeinanti nacija⁷⁴ ir yra tikrasis individas, sukuriantis kiekvie-

yra asociacijų. <...> Tada jau daugiau nėra bendros valios, ir nuomonė, kuri ima viršų, yra atskira nuomonė. Tad, norint gauti bendrosios valios pareiškimą, reikia, kad valstybėje nebūtų nė vienos dalį piliečių apimančios asociacijos“ (Ruso 1979: 160–161).

73 Kai kurios Sieyès'o formulotės skamba lyg tikėjimo išpažinimas, lyg nacija turėtų dieviškas savybes. Ar šio revoliucijos veikėjo kunigystė (1791 m. revoliucionieriai siūlė jį rinkti Paryžiaus arkivyskupu, o kunigo pareigų jis atsisakė tik 1793 m.) buvo paslėptas jo minčių apie naciją faktorius? Teologinė valstybės-nacijos struktūra yra kertinė tema, kuriai turi būti skirtas atskiras veikalas.

74 „[Nacijos] suverenumas kyla iš Dievo“, ir kiekviena nacija iš Dievo gavo „ypatingą charakterį, pajėgumus ir misiją“ (de Maistre 1992: 92, 94).

ną iš mūsų, kad išgyventume jo bendrą valią.⁷⁵ „Nėra pasaulyje žmogaus, yra tik prancūzai, italai, rusai etc.“ (cituota iš Pranchère 2013: 143). Todėl nacijai, šiam personifikuotam individui, ir priklauso absoliutus suverenumas, kurio pažeisti neturi teisės jokia kita nacija: „Jokia nacija iš prigimties negali būti palenkta kitai nacijai, <...> didžiausia nacijos nelaimė – paklusti kitai nacijai“ – rašo de Maistre'as savo diplomatinuose laiškuose (cituota iš Pranchère 2013: 138). De Maistre'as keičia žmogaus teises tautų teisėmis, nes tikrasis žmogus, kuriam priklauso asmens orumas, yra nacija, o ne konkretūs individai.

XIX amžiaus nacionaliniai judėjimai buvo persmelkti kaip tik tokios nacijos dvasios: nacijos kaip *vienio*, su ištirpusiais joje individais, kuriuos galima ir reikia aukoti bendrosios sielos labui, ir būtina žudyti, jeigu jie jai priešinasi, tapdami „priešais užsieniečiais“. Jau mūsų laikais prancūzų filosofas Alainas Finkielkrautas parodė šios krypties pavojingumą konkrečiau asmens gyvybei, analizuodamas didžiųjų nacionalizmo šauklių Maurice'o Barrėso ir Charles'o Maurraso tekstus ir jų poveikį (Finkielkraut 1987). Ir jau XIX amžiuje kitas žymus nacijos mąstytojas Ernestas Renanas kaip tik šio tipo nacionalizme įžvelgė susidarant moralines karo tarp Europos tautų priežastis. 1870 m. atsakydamas vokiečių kolegai D. Straussui, gynusiam „istorinę“ ir „nacionalinę“ Vokietijos teisę karine jėga atsiimti iš Prancūzijos Elzasą, Renanas rašė, jog nacijos koncepcija, kurioje yra neigiamos individų teisės, būtinai prives prie „zoologinio pobūdžio karų“, kurie bus rasinio „naikinimo karai“ (Renan 1990: 199). Įspūdinga tai, kad šis XIX amžiaus nacijos filosofijos korifėjus, laikomas ir vienu iš svarbiausių Europos sąvokos mąstytojų, savo reikalavimus ginti individų teises ir užkirsti kelią karui tarp nacijų taikė tik Europai. Kitoms pasaulio dalims šie reikalavimai neturėjo galioti, nes rasių hierarchija, Renano vizijoje, yra prigimtinis žmonijos duomuo: „Šeiminingų ir kareivių rasė – tai europiečiai, darbininkų rasė – tai kinai, žemdirbių rasė – negras“ (Renan 1990: 93–94). Viena vertus, reikalaujamas Europos tautų ir jų individų tarpusavio pagarbos, Renanas buvo, kita vertus, europietiškojo rasistinio kolonializmo teoretikas.⁷⁶

Kolonializmo ir Europą nusiaubusių karų patirtis neabejotinai sukompromitavo valstybės-nacijos, kaip kolektyvinės tapatybės su ištirpusiais individais, koncepciją, bet jos nesunaikino. Šiandien jos atgimimą lengvai identifikuotume kraštutinės nacionalistinės dešinės ideologijoje. Ji taip pat būdinga ir kraštutinės kairės atstovams. Antai prancūzų viešasis intelektualas Régis Debray, jaunystėje kovojęs paties Che Guevaros ir Kubos komunistų draugijoje, o 2017 m. Prancūzijos prezidento rinkimų metu parėmęs Jeaną-Lučą

75 „Pirmasis žmogaus poreikis – kad užgimstant jo protui <...> jis ištirtų nacijos prote, kad jo individuali egzistencija būtų pakeista kitokia bendrąja egzistencija, taip kaip upė, įtekėjusi į vandenyną, tebeegzistuoja vandens masėje, bet jau be vardo ir be atskiros tikrovės“ (de Maistre 1992: 145–147).

76 Daugybė istorikų ir politinių mąstytojų yra atkreipę dėmesį, kad valstybės-nacijos koncepto formavimosi procesas turi savo tamsiąją pusę. Valstybės-nacijos tapimą esmine europiečio sąmonės ir tapatybės struktūrine dalimi bent iš dalies lėmė garbės nedarantys veiksniai: žydų išvairymai iš nacionalinių teritorijų, pilietiniai Renesanso laikų karai ir Trisdešimtmetis religinis karas, kruvinieji revoliucijų aspektai ir valstybinis terorizmas, kultūrinių, religinių bei etninių mažumų persekiojimas ir prievartinė jų asimiliacija į bendrinę nacionalinę tapatybę bei, žinoma, žiauriųjų europietiškojo kolonializmo pusę (Pranchère 2013: 128–129; Moore 1991; Beck 2007: 31).

L. Mélenchoną, valstybę-naciją apibūdina kaip „kuriančiosios evoliucijos proveržį“ ir kaip „paslaptinę gyvąją“, kurio „vaikais“ visi esame, kuriam savo priklausomybę išgyvename „jausmų bendrystėje“ – toje ypatingoje patirtyje, kurios „pajauta yra intensyvesnė už galimybę ją paaiškinti“ (Debray 1989: 19–20). Šis „paslaptingas gyvasis“ funkcionuoja dėl ne mažiau paslaptingo „kolektyvinio mito“, reikalaujantis iš mūsų apginti šią paslaptį nuo „savižudiško kritinio supratingumo“, kuris „leidžia pažinimui sunaikinti mitą, o juk bet koks organizuotas kolektyvinis gyvenimas priklauso mito horizontui“ (Debray 1989: 57). Vidinių ir išorės priešų paieška yra būtina, kad jaustųsi priklausomybė nacijai: „Nėra priklausomybės be pašalinimo, <...> tik bendras priešas sukuria bendrą likimą, o ne „kultūriniai solidarumai“ (Debray 1989: 92–93). Debray akivaizdu, kad valstybė-nacija privalo būti uždara, nes yra savimi tik atsispyrusi nuo „priešų“.

Liberalų kritika čia pristatytos valstybės-nacijos ir jos suverenumo koncepcijos atžvilgiu yra gerai žinoma. Ji kyla iš poreikio pripažinti individo autonomiją ir teises. Argumentą XIX amžiaus pradžioje suformulavo Benjaminas Constant'as, ši formuluo­­tė yra iki šiol perimama visų liberalios pakraipos politinių mąstytojų: „Dalis žmogiškosios egzistencijos neišvengiamai lieka individuali ir nepriklausoma, neliečiama jokios socialinės kompetencijos – tai jos teisėtus reikalavimas. Suverenumas egzistuoja tik ribotu ir reliatyviu būdu. Ten, kur prasideda individuali nepriklausomybė ir egzistencija, baigiasi suverenumo jurisdikcija“ (Constant 1980: 271). Valstybės-nacijos suverenumas privalo būti *apribotas* individo gyvenimo, kompetencijos aiškiai padalytos: „[Politinio autoriteto atstovai] mums sakys: „Kam skirtos jūsų pastangos, jūsų darbai, jūsų viltys? Argi ne laimei? Tad leiskite mums veikti ir mes šią laimę jums padovanosime!“. Ne, ponai, neleiskime jiems veikti! Kad ir kaip mus jaudintų jų švelnus rūpestis, turime paprašyti autoriteto likti savo ribose. Tegu jis rūpinasi teisingumu; o savo laime mes pasirūpinsime patys“ (Constant 1980: 513). Kaip pažymi Ferry, kaip tik suverenumo *ribojimo* faktas, o ne klausimas, kieno rankų suverenumas yra realizuojamas, sudaro liberalų kritikos esmę. Jeigu suverenumas yra suvokiamas kaip neribotas, jis taps totalitarizmo šaltiniu, nepriklausomai nuo to, ar yra vykdomas vieno monarcho, ar visos nacijos bendrai.⁷⁷ Tik suverenumo ribojimas, o ne jį realizuojančio subjekto pobūdis, pasak liberalų, šalina politinio spaudimo prievartą. Fundamentaliosios teisės, kad ir koks būtų jų turinys (jis visada bus diskusijų objektas), sudaro šio ribojimo kriterijų (Ferry 2010: 200–203).

Istoriškai liberalus politinis mąstymas, reflektuodamas suverenumo sąvoką, slydo į savo kraštutinumą. Tai – suverenumo perkėlimas į patį individą kaip vienintelį laisvės subjektą. Individas yra viršesnis už bendruomenę, kuri tėra antrinės ir netgi atsitiktinės (bet kuriuo atveju ne esminės) reikšmės individų sąjunga, skirta individualiems tikslams

77 „Kai nustatoma, kad tautos suverenumas yra neribotas, sukuriama ir į visuomenę išmetama pati iš savęs per daug didelė galia, kurios negalima sukontroliuoti ir kuri yra blogis, kad ir kieno rankos ją valdytų. Patikėkite ją vienam, keletui ar visiems, pamatysite, kad ji bet kokių atveju tampa blogiu. Jūs žvelgsite į šios galios valdytojus ir pagal aplinkybes imsite kritikuoti monarchiją, aristokratiją, demokratiją, mišrias valdžios formas, atstovaujамąją sistemą. Jūs klysite. Kaltinti reikia ne tos jėgos nešėjus, o jos laipsnį“ (Constant 1980: 270).

realizuoti. Kaina, kurią reikia sumokėti už šią suverenumo koncepciją, yra milžiniška: individo izoliacija ir visuomenės atomizacija (vadinamasis individualizmas). Tiesa, šio kraštutinumo, apie kurį yra perspėjęs jau Constant'as, bandė išvengti daugybė liberalizmo teoretikų, nuo Alexis de Tocqueville'io iki Johno Rawlso. Tocqueville'is skyrė daug pastangų, kad liberali visuomenė netaptų didžiausio pavojaus auka: individų izoliacijos atveju socialinė prievarta lengvai grįžta manipuliacijos, viešosios opinijos spaudimo ir biurokratijos pavidalais. Todėl pristatydamas savo individualios laisvės sampratą, Tocqueville'is pabrėžė bendruomeninę dimensiją. Individas savo laisvę realizuoja tik būdamas atviras bendruomenei, tik kartu su ja. Individas ir bendruomenė – lygiaverčiai. Laisvė yra individo kūryba, politinės raiškos lauke sutampanti su nuolatos siekiamu bendruomeniniu konsensusu, dėl kurio realizuojami bendri politiniai uždaviniai. Laisvė yra ne tik negatyvi (laisvė nebūti priverstam), bet ir pozityvi (laisvė kurti), bendruomeninė, vieša. Toks yra ir individas, skirtas ne tik sau, bet ir politinei bendruomenei – jo individualios laisvės ir asmenybės realizacijos laidui. Todėl liberalą Tocqueville'į aukštai vertino Arendt ir komunitarų stovyklos atstovai – Michaelis Walzeris, Charlesas Tayloras, Michaelis Sandelis.

Tocqueville'is, labiau už viską baimindamasis daugumos diktato, iškėlė ne valstybės-nacijos, o įvairių bendruomenių politinės egzistencijos fundamentalumą. Ne valstybė kaip vienis, o ją sudarančios bendruomenės yra laisvų individų gyvenimo oazės. Taigi suverenumas nėra vienas, nedalomas ir neperduodamas: jis yra pasidalytas. Pasak Tocqueville'io, politinis suverenumas yra pasidalytas tarp įvairaus tipo bendruomenių, kurios sudarytos iš laisvų individų ir kurių gyvavimo sąlygas užtikrinti būtų valstybės tikslas. „Tocqueville'is nesiekia viešą piliečio autonomiją paversti privačia individo nepriklausomybe, kuri reikštųsi tik vieninteliu reikalavimu: kad valstybė nesikištų į jo reikalus ir kad ji jam garantuotų teises į nuosavybę, į laisvę ir ramų privatų gyvenimą. Tocqueville'io tikslas yra tokia valstybės valdžia, kuri sukurtų sąlygas piliečio laisvei dalyvauti vietinėse asociacijose ir regioninėse tarybose, rūpintis bendrais reikalais ir plėtoti asociatyvią vietos demokratiją“ (Ferry 2010: 218). Tocqueville'io padalytojo suverenumo koncepcija davė galingą impulsą atsisakyti valstybės-nacijos absoliutizmo, suverenumą decentralizuojant ir apskritai nuvainikuojant valstybę kaip aukščiausią gerį. Tokia koncepcija atvėrė daugybę valstybės plėtojimosi krypčių, prie kai kurių iš jų – būtent europietiškojo kosmopolitinio pobūdžio valstybės – dar sugrįšime. Tik paminėsime, kad ši koncepcija galėjo būti išversta ir į multikultūralizmo, ir į individualizmo doktrinas, kurios, mūsų požiūriu, yra pasidalyto suverenumo karikatūros. Viena vertus, suverenumo subjektais gali tapti atskiros bendruomenės, valstybei nesikišant į jų reikalus, tačiau joms ir nebendradarbiaujant tarpusavyje (multikultūralizmas). Niekas nėra garantuotas, kad kai kurios iš šių bendruomenių neužsiplieks ambicija savo vidinio gyvenimo normas paversti universaliomis, t. y. viso pasaulio gyvenimo normomis. Kita vertus, suverenumo subjektais neretai yra laikomi pavieniai individai, valstybei taip pat nesikišant į jų reikalus ir jiems nebendradarbiaujant tarpusavyje taip, lyg tai būtų jų esminė gyvenimo duotis

(individualizmas). Suvokiamas ekonomikos terminais, toks suverenumas, varomas visų konkurencijos su visais, veda į politinės valstybės, demokratinės ar ne, pabaigą: jos funkciją perima laisvoji ekonominė rinka (neo- / ultraliberalizmas). Niekas negarantuoja, kad taip gyvenantis individas nepraras savo suverenumo, neatlaikęs daugumos spaudimo arba pralaimėjęs konkurencinę kovą.

Svarstymai apie valstybės-nacijos suverenumą verčia išsakyti keletą pastabų, kurios paruoš politinės Europos, *in sensu cosmopolitico*, refleksiją:

1. Valstybės-nacijos suverenumas reikalauja transcendentinio pobūdžio legitimacijos ir siejasi su sakralumu bei religišku, kuris gali įgauti latentinę, iškrypusią, su racionalumu nesuderintą formą. Sekuliarizacijos procesas sudaro iliuzinį įspūdį, kad valstybė-nacija yra desakralizuota. Iš tiesų šis procesas tėra nauja politikos ir religijos santykių konfigūracija. Viena vertus, ji reiškia religijos ir politikos atskyrimo principo, savo esme – krikščioniško, realizaciją, t. y. valstybės pasaulietiško koncepciją (Harouel 2012). Antra vertus, moderniajai valstybei-nacijai yra būtina instrumentalizuoti antropologinę sakralumo dimensiją, kad būtų pagrįsta jos absoliutaus suverenumo idėja: ne tik teoriškai pagrįsta, bet ir efektyviai veiktų piliečių sąmonėse. Hobbeso valstybė-Leviatanas gali išsilaikyti ne todėl, kad visi piliečiai visuotinės sutarties būdu laisvai atiduoda teisę juos valdyti absoliučiam monarchui (kas ir kur matė tokią sutartį? kiek piliečių yra apskritai girdėję apie jos egzistavimą?), bet todėl, kad ji sau priskiria teisę interpretuoti Šventąjį Raštą, kad ji faktiškai, piliečių vaizduotėje, yra įgavusi Bažnyčios statusą, kad jų akyse monarcho susitapatinimas su nacija yra religinis aktas ir ontologinė sakralumo išraiška. Leviatanas yra radikali, bet tipiška krikščionybės instrumentalizacija, kuriai galimybę atvėrė popiežiškosios katalikybės universalumo, t. y. viršnacionalumo žlugimas ir Reformos metu įvykusi „krikščionybės nacionalizacija“ (Manent 2007). Kalbėdamas apie tai, kaip individo valia atranda save, ištirpdama bendroje kolektyvo valioje, Rousseau prabyla apie „pilietinę religiją“, dėl kurios tėvynė taptų piliečių garbinimo objektu (Ruso 1979: 252, 261–263), o įstatymų leidėjas sau priskirtų religinio pobūdžio, sakralią misiją.⁷⁸ De Maistre'o tekstai skamba panašiomis tonacijomis: būtina, kad religija ir patriotizmas „susipintų, nes nėra tikro patriotizmo be religijos. <...> Būtina, kad tarpusavyje sumaišytos religinės ir politinės dogmos suformuotų *universalų* arba *nacionalinį* protą,

78 „Tas, kuris išdrįsta kurti tautai įstatymus, turi jaustis galįs pakeisti žmogaus prigimtį, kiekvieną individą, kuris yra uždara ir izoliuota visuma, paversti dalimi didesnės visumos, kuri tam tikra prasme suteikia individui gyvybę ir būti; pakeisti žmogaus organizmą, kad jį sustiprintų, fizinį ir savarankišką egzistavimą, visiems mums duotą gamtos, pakeisti daliniu ir moraliniu egzistavimu. Vienu žodžiu, reikia, kad jis atimtų iš žmogaus jo jėgas ir jo vietoje duotų kitas, jam svetimas, kuriomis be kitų pagalbos jis negalėtų naudotis. <...> [Įstatymų leidėjo pareigos yra] ypatingos ir aukščiausios pareigos, neturincios nieko bendra su žmonių valdžia, nes jeigu tas, kuris valdo žmones, neturi viešpatauti įstatymams, tai ir tas, kuris viešpatauja įstatymams, taip pat neturi valdyti žmonių. Kitais įstatymais, jo aistrų įrankiais, dažnai tik įamžintų jo neteisingus poelgius; asmeniniai interesai neišvengiamai sudarkytų jo kūrinio šventumą. <...> Įstatymų leidėjas šio aukščiausiojo proto, neprieinamo paprastiesiems žmonėms, sprendimus ir įdeda į nemirtingųjų lūpas, kad dieviškąja galia patrauktų tuos, kurių užsispyrimo negalėtų įveikti žmogiška išmintis. <...> Tačiau iš viso to nereikia drauge su Vobertonu daryti išvados, kad politikos ir religijos objektas mūsų laikais yra tas pats, bet, *formuojantis tautoms, viena tampa kitos įrankiu*“ (Ruso 1979: 173–174, pabraukta – P. A.).

[kuris] būtų ne kas kita, kaip individualių dogmų sunaikinimas ir nacionalinių dogmų absoliutus ir bendras viešpatavimas“ (Maistre 1992: 146–147, 172). Valstybė-nacija radosi kaip dieviškųjų teisių subjektas, iš pradžių turėjęs save pateisinti politinių popiežiaus pretenzijų akivaizdoje, tačiau vėliau pati tapo dieviška, mistine ir sakralia vienvone, sujungiančia piliečius. Netgi tada, kai, ypač kairiųjų ir liberalų stovykloje, yra neigiama metafizinio Dievo transcendencija, atveriamą kažkokia vidinė transcendencija – antropologinė realybė, prisiskirianti sau pačiai Dievo, kurį paneigė, sakralumo atributus. „Šiandien pas mus, Prancūzijoje, netgi tie, kurie gina grynai pilietinės nacijos idealą, įkrinta į pagundą išskelti pasaulietiškumą iki tam tikro valstybinio sakralumo lygmens, lyg pasaulietiškumas galėtų ir turėtų būti *sakralizuotas kaip pasaulietiškumas*, kad ir kaip paradoksaliai tai skambėtų“ (Pranchère 2013: 131). Debray pabrėžia, kad „visa, kas remiasi tik imanencija, negali būti solidu“, todėl bet kuri visuomenė, norinti būti pastovia vienvone, privalo „atsiverti į viršų“: „Nacija <...> yra pati savaime sakrali, kaip ir visa tai, kas individą įjungia į grupę, o grupę – į jos mitinę praeitį“ (Debray 1989: 118–119, 75). Nėra nacijos be „transcendencijos“: kad truktų socialinė tvarka, būtina „sakralizuoti“ tai, ką visuomenė laiko geriausiu. Leninas buvo sakralizuotas Sovietų Sąjungoje, Washingtonas – JAV. Iš tiesų sekuliarizacijos procesas sutampa su „politinių religijų“, nuo Rousseau iki nacizmo ir komunizmo, atsiradimu (Harouel 2012: 179–211). O individualistinėje ir atomizuotoje sociumo koncepcijoje, kurioje suverenumas teoriškai yra tapęs atskirų individų atributu, yra sakralizuotos žmogaus teisės. Tačiau, savąjį šventumą gaudamos ne iš Dievo, bet pačios iš savęs, taigi grįždamos save kiekvieną atskirai, šios teisės ima konfliktuoti tarpusavyje, kaip konfliktuoja suverenūs individai, paklūstantys konkurencijos logikai. Pavyzdžiui, žmogaus teisė į gyvybę konfliktuoja su žmogaus teise daryti abortą, kartais šiai kovai įgaunant juridinę baigtį – įpareigojant gydytoją atlikti abortą, net jei tai prieštarauja jo asmeninei sąžinei, o tai reiškia naują konfliktą – konfliktą su sąžinės laisvės teise. Sakralizuoto individualizmo perspektyvoje žmogaus teisių koncepcija yra tapusi „žmogaus teisizmu“ (*droit-de-l’hommeisme*), savo pačios karikatūra ir paneigimu bei egoistinės galios instrumentu (Harouel 2012: 212–262).

„Vidinė transcendencija“, kuri grindžia valstybės-nacijos ir jos suverenumo sakralumą, dažnai tėra tamsiosios kolektyvinės sąmonės iškrova, „miglotą telūrinę mitologiją“, nutraukianti saitus su pamatine Europos idėja – racionalumo universalizavimu (Pranchère 2013: 127). Europos istoriografijoje netrūksta ir kitokios transcendencijos, kitokio sakralumo bei kitokios nacijos ir jos suverenumo pagrindimo – tereikia prisiminti Levino ar Girardo tekstus. *Dviejuose moralės ir religijos šaltiniuose* Bergsonas taip pat kalba apie transcendenciją, dėl kurios racionalumas tampa universalus ir ima rasti kitokia – „atvira“ – visuomenė. Visuomenės „uždarumas“ ir „atvirumas“ gali būti traktuojamas kaip fundamentali pasekmė vienokios ar kitokios transcendencijos ir sakralumo sampratos, galbūt kaip fundamentalus ir etinis jos vertinimo kriterijus. Atvirumo / uždarumo sąvokas, nuo kurių priklauso politinės Europos koncepcija, nagrinėsime kitame skyriuje. Bet jau turėjo paaiškėti, kad valstybės-nacijos ir sakralumo ryšio pobūdis

priklauso nuo antropologijos – žmogaus ir jo gyvenimo šventumo suvokimo tipo ir gelmės.

2. Norėdami suprasti svarbiausią priežastį, dėl kurios Europoje susidarė absoliutaus suverenumo sąvoka, turime paanalizuoti asmens konceptą. Suverenumo subjektas yra asmuo: individas arba personifikuotas kolektyvas. Valstybė-nacija laikoma absoliučiai suverenia, nes jai priskiriamas asmens savybės – nedalomumas (vienis), valia, protas, dieviškumas. Toks priskyrimas galėjo įvykti tik dėl specifinės europietiškosios žmogaus kaip asmens koncepcijos, kuri susiformavo antikinės krikščionybės terpėje.⁷⁹ Jos pagrindas – biblinis žmogaus kaip *imago Dei*, Dievo paveikslas, teiginys. Ką reiškia šis teiginys? Dievas yra vienas, tačiau, pagal krikščioniškojo tikėjimo perspektyvą, jis yra Švenčiausioji Trejybė. Asmens (*prosopon* pas graikų Bažnyčios Tėvus, *persona* – pas lotynų) sąvoka išreiškia šios struktūros kompleksumą. Ši kompleksiška Dievo vienumo ir trejybės struktūra lemia Europos antropologiją. Ką reiškia žmogui būti sukurtam pagal Dievo paveikslą? Dievas yra vienas ir vienis, tačiau taip pat, laužant žmogiškąją logiką, jis yra santykinis. Žmogaus asmenybiškumas – tai būti absoliutu ir santykiškam, koks yra Dievas. Čia nesigilinsime į ontologinių lygmenų metafiziką, kuri paaiškintų, kaip absoliutas yra Dievas ir kaip – žmogus, koks skirtumas tarp Dievo ir žmogaus, leidžiantis brandžiau suvokti ir jų panašumą – mūsų temai tai nėra aktualu. Mums svarbu suprasti, kad *imago Dei*, žmogus yra savame ontologiniame lygmenyje absoliutas – vienas, nedalomas ir sprendžiantis pats iš savęs, t. y. laisvas. Žmogaus asmens absoliutiškumas yra jo orumo pagrindimas, kurį moderniaisiais laikais, kaip žinome, įtakingiausiai suformulavo Kantas. Kiekvienas žmogus yra aukščiausias tikslas, ne tik priemonė. Tuo pačiu metu žmogus yra santykio būtybė. Jis ontologiškai, savo buvimo aktu, yra atviras kitam žmogui ir bendruomenei: tokia yra jo buvimo savimi versmė.

Atrodo, kad suderinti absoliutiškumą ir santykiškumą pačiame gyvenime yra lengviau nei teorijoje. Tai – brandžios patirties rezultatas, tačiau iššūkis logikai ir konceptualumui. Kaip galima būti absoliučiam ir priklausyti nuo santykio su kitais? Šiuo sunkumu galima paaiškinti žmogaus, kaip individo, absoliutiškumo ir santykiškumo disociaciją, kuri turi lemiamos reikšmės valstybės-nacijos suverenumo koncepcijai moderniaisiais laikais. Valstybės-nacijos ir jos absoliutaus suverenumo savimonė susiformavo, santykiškumą paverčiant žmogaus esmės dominante, todėl jo absoliutiškumą tapo įmanoma suvokti kolektyviniais terminais. Asmuo kaip absoliutas – tai ne individas, o kolektyvas. Arba kolektyvas yra tikrasis individas, nedaloma vienovė, esantis pats iš savęs ir laisvas, tikroji valia ir aukščiausias protas – žodžiu, absoliutus suverenas. Atskiras žmogus išpildys save tik įsiliejęs į kolektyvą: tai – jo ontologinio santykiškumo realizacija, jo gelminė

79 Asmens sąvoka, žinoma, yra išsiskynusi graikų ir romėnų filosofijoje. Perimti Bažnyčios Tėvų, *prosopon* ir *persona* konceptai buvo pritaikyti Dievo – Švenčiausios Trejybės – paslapčiai aiškinti, ir tai tapo naujos žmogaus, kaip *imago Dei*, sampratos pagrindu. Dievas yra asmuo. Žmogus yra asmuo, nes dalyvauja dieviškume privilegijuotu būdu, yra Dievo paveikslas. Čia negalime pristatyti asmens sąvokos susidarymo istorijos, galime tik nurodyti kitų ir savo jau atliktus tyrimus (Housset 2007; Aleksandravičius 2012: 245–269; Aleksandravičius 2011a).

tiesa.⁸⁰ Liberalieji mąstytojai, atvirksčiai, žmogaus esmės dominante paverčia jo, kaip atskiro individo, absoliutiškumą. Tik atskiras žmogus yra iš tiesų laisvas, nes tik jame veikia protas ir valia, kolektyvui esant antrinės reikšmės konstruktui. Kaip toks, kolektyvas neegzistuoja, jis tėra sąjunga tarp individų, funkcionuojanti dėl sutarties. Iškeldami individo absoliutiškumą, liberalai atima esmiškumo statusą iš žmogaus santykiškumo.

Žmogaus kaip asmens samprata, jungianti absoliutiškumą ir santykiškumą, grindžia valstybės-nacijos ir individo ryšį. Koks bus šis ryšys, priklauso nuo absoliutiškumo ir santykiškumo konfigūracijos. Mūsų nuomone, tiek valstybės-nacijos su ištirpusiais individualais, tiek individualizmo atvejai yra klaidingi absoliutiškumo ir santykiškumo derinimo būdai, nes kelia akivaizdžių etinio pobūdžio problemų. Mūsų teigimu, absoliutiškumas ir santykiškumas gali būti suderinti taip, kad bendruomenė ir individas būtų absoliutūs abu, nes vienas kitam atsivėrę. Tai – kosmopolitinės Europos idealas, kurį netrukus išdėstysime. Tada ims ryškėti originali, tipiška europietiška pasidalytojo suverenumo sąvoka, specifiskai derinanti ir suverenumo absoliutiškumą, ir jo santykiškumą.

3. Valstybės-nacijos absoliutaus suverenumo funkcionavimas šiandien yra sutrikdytas, įklimpus į paralyžiuojantį paradoksą: kaip tik todėl, kad absoliučiai suvereni valstybė-nacija negali realizuoti savo suverenumo. Paradoksą lemia specifinės globalizacijos kuriamos sąlygos, kuriomis turi būti vykdoma tarptautinė politika: Bodino teigtas valstybės „imuniteto“ principas yra iš esmės negerbiamas. Absoliutus valstybės-nacijos suverenumas globalizacijos sąlygomis tėra graži etiketė: jis yra reliatyvizuojamas arba jo apskritai nepaisoma, kai tik technologinės priemonės leidžia vienai valstybei įsikišti į kitos reikalus – per energetikos kontrolę, komunikacijos tinklus, propagandą, grasinimą karo (įvairių formų) veiksmais, neretai realizuotais. Ne tik kitos valstybės, bet ir didžiosios korporacijos lengvai apeina ar pažeidžia absoliutaus suverenumo principą: nacionalinė politika neatsilaiko prieš jų pasiūlymus ir investicijas, ji yra bejėgė, kai reikia kontroliuoti jų veiksmus. Nematome reikalo detalizuoti šio teiginio, kurio akivaizdumas yra pademonstruotas gausybėje tekstų ir paties gyvenimo ir kurio paneigti neišgali net ir didžiausias noras matyti naciją absoliučia savosios teritorijos šeimininke.

Negalime nepaminėti dar vieno paradokso, dar vieno motyvo, kuris verčia moderuoti absoliutaus valstybės-nacijos suverenumo konceptą: visos pasaulio problemos šiandien yra bendros ir turi būti sprendžiamos bendrai. Tai reiškia, kad pozicija, kuri stumia

80 Ir Hobbeso *Leviatane*, ir Rousseau *Visuomenės sutartyje* asmens sąvokos pristatymas užima esminę vietą ir yra charakteringas jų teigiamai valstybės suverenumo sampratai. Be abejo, jis yra redukcinio pobūdžio. Hobbesas asmenį apibrėžia, naudodamasis klasikine lotyniško žodžio *persona* reikšme: kaukė, maskuotė. Taigi *reprezentacija* (Hobbes 1999: 171). Asmens sąvoka Hobbesui sudaro kertinę jo *atstovaujamo* teorijos, kuria remiasi visas *Leviatanas*, atramą. Vienas gali reprezentuoti visus, ir toks įsmeninimas Hobbeso empirikoje yra tolygus susitapatinimui. Iš čia – jau žinoma išvada: „*Daugybė žmonių kaip vienas asmuo*. Daugybė žmonių tampa *vienu* asmeniu, kai jiems atstovauja vienas žmogus arba vienas asmuo, jei su šiuo atstovavimu sutinka kiekvienas iš šios daugybės narių atskirai. Čia atstovo *vienybė*, o ne atstovaujamųjų *vienybė* daro asmenį *vieng*. Atstovas tik įkūnija asmenį, ir tik vieną asmenį, o kalbant apie daugybę, jos *vienybė* negali būti kitaip suprasta“ (Hobbes 1999: 174). Rousseau, atvirksčiai, pabrėžia neįmanomybę perduoti, taigi reprezentuoti, asmens būtį. Nacija yra asmuo pati iš savęs, tiesiogiai, jai nereikia reprezentacijos.

valstybę-naciją spręsti savo vidines problemas pirmiausia, yra kaip tik ta pozicija, kuri labiausiai kenkia valstybės-nacijos būklei. Karai, genocidai, klimato kaita, migracijos srautai, pandemijos, socialinė nelygybė – visa tai yra globalizuoto pasaulio problemos, nuo kurių bandyti užsidaryti, motyvuojant savuoju suverenumu, reiškia savęs paties pamerkimą ir visišką suverenumo praradimą ateityje.

Kita vertus, absoliutaus suverenumo idėja, juridinis statusas ir gynyba leidžia efektyviai pasirūpinti valstybės interesais ir nenugrimzti į pasaulinį chaosą, kuris kiltų iš karto, jeigu staiga valstybės, tarsi pripažinusios tik ką įvardytą gyvenimo realybę, atsisakytų absoliutaus suverenumo idėjos. Ši keista dėl globalizacijos susidariusi šalių padėtis turi tik vieną išeitį: jungtis į sąjungą, kurioje kelios valstybės kartu įgyvendintų savuosius interesus, t. y. bendrai realizuotų kiekvienos iš jų suverenumą. Iš vieno paradokso eitume į kitą: užuot absoliutų suverenumą blokaž savo paties absoliutiškumu, kurtume būklę, kurioje suverenumo vykdymas būtų pasidalytas, bet kaip tik todėl – išsaugotas. Šis siekinys, kosmopolitinė sąjunga, atrodo prieštaraujans pačiai suverenumo sąvokos logikai, bet iš tiesų, kaip matysime, jis tik atveda prie gilesnės logikos nei ta, iš kurios istoriškai ši sąvoka kilo. Gilesnė logika visada yra realesnė: pasidalytasis suverenumas yra suverenumo išsaugojimo garantas.

Tolimesni svarstymai bus atsakas į šias tris pastabas. Jie gvildens transcendencijos poreikį politikoje, žmogaus asmens sampratos atnaujinimą kaip kosmopolitizmo projektą ir pasidalytojo suverenumo konceptą, leidžiantį išsaugoti nacijos suverenumą globalizacijos sukuriuose.

2.4. Kosmopolitinis Europos projektas: suderinti asmens absoliutiškumą ir nacijos suverenumą. Pasidalytasis suverenumas

Analizavome europietišškai asmens sąvokai būdingą imanentinį konfliktą – individo ir bendruomenės konfliktą. Europoje individas gali būti suvokiamas kaip asmuo, absoliutus, bet jo santykiškumo dimensija gali būti eliminuota. Tokiu atveju individas traktuojamas kaip viršesnis už naciją, mojuojant laisvės sąvoka, tapusia lozungu. Bet kitu atveju, kai santykiškumo pabrėžimas nustelbia individualaus žmogaus absoliutiškumą, susiklosto atvirkštinė situacija: asmens savybės yra projektuojamos į naciją. Šioji tampa absoliučia vertybe, o santykiškumo sąvoka ima reikšti individų ištirpimą joje.

Kaip asmens sąvoka yra įkūnijama politiniame Europos projekte? Ar įmanoma išvengti jai istoriškai būdingo vidinio konflikto? Kitais žodžiais, ar įmanoma suderinti asmens absoliutiškumą ir nacijos suverenumą?

Ieškodami atsakymo šiuolaikinėje politikos filosofijoje, randame visą spektrą refleksijų – nuo nacijos suverenumo neigimo, siekiant išsaugoti pagarbą individualių asmenų teisėms, iki reikalavimo juridiškai subordinuoti žmogaus teises kolektyviniam politiniam nacijos projektui. Randame ir teiginį, jog fundamentaliosios žmogaus teisės ir

valstybinis nacijos suverenumas yra suderinami natūraliai, nors tam ir būtina koreguoti kai kurias įsisenėjusias mąstymo nuostatas.

Tyrinėdamas globalizacijos procesą ir demokratijos evoliuciją, Davidas Heldas grindžia kategorišką išvadą: kita istorinė demokratijos fazė – tai visų pasaulio žmonių, „pasaulio piliečių“, fundamentaliųjų teisių konstitucionalizavimas, kurio pagrindu realią galią privalės įgauti politinė valdžia, veikianti pasauliniu mastu (Held 1995). Pasaulinė demokratija reiškia valstybių-nacijų suverenumo pabaigą. Heldui antrina Brianas Barry'is (1989), Charlesas Beitzas (1979), Jürgenas Habermasas (1996). Kyla klausimas, kartu su juo – nerimas ir baimė dėl nacionalinių tapatybių likimo. Tai – reakcinis nerimas, kurį mūsų dienomis eskaluoja „pasaulinės demokratijos“ ir ypač „pasaulinės vyriausybės“ konceptų vartojimas. Nerimas natūraliai sukelia nacionalinės sąmonės bangą, ši dažnai tampa „atviru patriotizmu“, kurį, kaip „atviros visuomenės“ atributą, palaikė Bergsonas (Bergson 2008: 294). Tačiau banga gali nusiristi iki kraštutinumo ir tapti šovinistinės pakraipos nacionalizmu. Todėl į klausimą apie nacionalinių valstybių likimą globalizacijos kontekste tenka ieškoti tiesaus ir realaus atsakymo, turinčio praktines politines implikacijas, ne vien teorinį polėkį.

Prancūzų filosofas Gérard' Mairret kviečia koncentruotis į mąstymą apie Europos Sąjungą kaip vienintelę pasaulyje politinę erdvę, kurioje vyksta realus nacijų vienijimasis ir realizuojasi „postnacionalinio“ sugyvenimo projektas, siekiantis išpildyti fundamentaliąsias žmonių, kaip individų, teises. Kaip ir prieš tai cituoti autoriai, Mairret laikosi pozicijos, jog demokratijos logika natūraliai išstumia nacionalinio suverenumo idėją (1996). Tikra demokratija savo esme yra postvalstybinė ir postnacionalinė, nes valstybei-nacijai iš prigimties būdinga tendencija uzurpuoti individų valią, kurią realizuoti įmanomas tik viršnacionaliniu lygmeniu. Juk suverenumo sąvoka, pasak Mairret, suponuoja egzistencijos subordinaciją vieniui, ji iš principo naikina daugį, taigi – ir atskirų individų valią. Alternatyva aiški: arba valstybinis suverenumas, arba demokratija.⁸¹ Todėl Europos Sąjunga turėtų būti politinis darinys, pakeičiantis jos šalių suverenumą atskirų piliečių valios apsauga. Tačiau, reaguodamas į žmonių poreikį išlaikyti nacionalinę tapatybę, Mairret pabrėžia, kad „mąstyti demokratiją anapus nacijų“ negali reikšti „nacijų paneigimo“; priešingai, demokratijos kūrimas „anapus nacijų“ privalo vykti „per“ nacijas, jas integruojant (Mairret 1996: 28–29). Pirmiausia nacionalinė tapatybė yra viena iš fundamentaliųjų žmogaus teisių. Antra, Europos Sąjunga negali būti suvokiama taip, tarsi pati būtų supervalstybė, pagal valstybės-nacijos modelį, nes „Europos nacija“ tiesiog neegzistuoja ir negali egzistuoti, istoriškai egzistuojant tik atskirų tautų pagrindu susiformavusioms nacijoms. Europos Sąjungos konstitucija privalo būti grindžiama *jus gentium, tautų teise*. Pabrėžkime: ne teise, reguliuojančia santykius tarp

81 Kaip pastebi Mairret, šią alternatyvą puikiai suformulavo jau Bodinas: jam demokratija, arba „populiarioji būklė“, yra tolygi suverenumo teisių suteikimui kiekvienam piliečiui atskirai, todėl kiekvienas iš jų tampa „tarsi mažu karaliumi“ – būklė, absoliučiai priešinga suverenumo vienumo principui, grindžiančiam valstybės suverenumą (Mairret 1996: 24–25).

suverenių valstybių (šiam kontekste *jus gentium* nėra tarptautinė teisė), bet teise, reguliuojančia santykius tarp tautų, atsisakiusių suverenos valstybės statuso. „Kalbame apie transnacionalinę teisę, kuri pakeistų senąją tarptautinę teisę“ (Mairet 1996: 34). Koks būtų tokio reguliavimo principas? Tai – nacionalinių tapatybių (ne valstybinio suverenumo) pripažinimo principas. Tarsi Europos Sąjunga būtų ypatingas politinis ir juridinis organizmas, kuriantis jį sudarančių nacionalinių tapatybių tarpusavio santykių, grindžiamų pripažinimo fenomenu, lauką.

Belieka išsiaiškinti, kaip Mairet pavyksta suderinti kolektyvinio pobūdžio „tautų teises“ su anksčiau paminėtomis individualistinės struktūros fundamentaliosiomis žmogaus teisėmis. Suderinamumas kyla iš tautinės tapatybės formavimosi vyksmo interpretacijos: pati ši tapatybė yra kuriama „individų valios“ (Mairet 1996: 34). Indivdų valia yra bet kokios kolektyvinės valios, nacionalinės ar europinės, šaltinis. Todėl Europos Sąjunga, savosios teisės subjektu laikydama tautas, išreiškia, o ne paneigia, fundamentaliąsias žmogaus teises.

Vokiečių sociologas Ulrichas Beckas nepritaria tezei, kad demokratija yra natūralus valstybinio suverenumo priešininkas. Demokratijos ir valstybės-nacijos suverenumo santykio pobūdis kyla ne iš šiųjų esmės, bet iš jų funkcionavimo būdo. Valstybė-nacija yra pajėgi užtikrinti fundamentaliąsias žmogaus teises, jeigu jos tikslingumą sudaro kaip tik šios teisės, o ne ji pati, traktuojama kaip asmens atributais pasižyminti substancija. Beckui yra sava kantiškoji žmogaus kaip asmens apibrėžtis: žmogiškasis individas yra absoliutus tikslas, ne kolektyvas. Kita vertus, toks valstybės-nacijos „nuasmeninimas“ nereikia, kad ir jos suverenumas yra beprasmis ar nevertingas. Valstybę-naciją demokratijos priešara paverčia kaip tik jos suasmeninimas. Todėl, šio suasmeninimo atsisakius, suverenumas nebėra pavojingas demokratijai ir fundamentaliosioms teisėms. Dar daugiau, jis yra būtinas, norint užtikrinti šias teises globalizuoto pasaulio vyksme. Tikrasis demokratijos priešas mūsų laikais yra ne valstybės-nacijos suverenumas (jeigu tik, pabrėžkime dar kartą, nacija nėra įgavusi asmens charakteristikų), o ekonominė globalizacija, varoma viršnacionalinių nedemokratiškų finansinių institucijų – Tarptautinio valiutos fondo, Pasaulio banko, taip pat didžiųjų industrinių korporacijų. Jose priimami sprendimai yra autonomiškai demokratiinių procesų ir fundamentalųjų teisių atžvilgiu, bet daro absoliutų poveikį žmonių gyvenimams. Priešingai, nei teigia Heldas ar Mairet, didžioji problema, kylanti fundamentalųjų teisių reglamentuojamam socialiniam gyvenimui, yra ne valstybės suverenumas, o jo silpnumas globalių jėgų akivaizdoje. Nacionalistiškai nusiteikę dešinieji siūlo kažkaip sutriuškinti didžiąsias korporacijas ir sustabdyti ekonominę globalizaciją, grąžinant valstybei prarastą absoliutų suverenumą. Siūlymas subliūkšta ir virsta tuščiu populizmu, nes niekas nežino, kaip tai padaryti. Be to, šios pakraipos dešinieji puoselėja nacijos suasmeninimo idėją, o tai valstybės suverenumą verčia antidemokratine jėga. Todėl primityvus arba, Becko žodžiais, „metodologinis“ nacionalizmas (Beck 2003a: 80) veda į aklavietę. Būtina kita valstybės suverenumo stiprinimo priemonė. Kaip tik čia ir išskyla Europos Sąjungos vaidmuo.

Pasak Becko, kadangi šiandien „valstybės galia <...> yra naikinama ne kitos valstybės <...>, bet transnacionalinės prekybos ir kibernetinėje erdvėje vykstančios veiklos, t. y. ji naikinama nuo teritorijos nepriklausančiu būdu, tai <...> valstybė sustiprins [savąjį suverenumą] tik jai pačiai, jos politikai ir tapatybei [iš dalies] tampant nepriklausomoms nuo erdvės“, kuriant „transjuridinę galią“, „transnacionalinę politinę erdvę“, valstybėms asocijuojantis tarpusavyje (Beck 2003a: 76, 79–80). Vokiečių sociologas mato vienintelę globalizacijos sąlygomis valstybei atsiveriančią išeitį, jeigu tik ji siekia išsaugoti savo suverenumą: dalytis suverenumu vykdymu su kitomis šalimis. Kaip tik „pasidalytojo suverenumo“ idėja yra tai, kas leidžia išsaugoti ir netgi padidinti valstybinį suverenumą: „Vyriausybės [turi veikti] transnacionalinėje erdvėje, jos tai daro fundamentaliai kiekvieną kartą, kai derasi dėl įpareigojančių tarptautinių sutarčių, arba – ir čia turime, pavyzdžiui, Europos Sąjungos atvejį – kai jos asocijuojasi, kad sukurtų pasidalyto, interaktyvaus ir kooperacinio suverenumo erdvę“ (Beck 2003a: 80). Becko teorija remiasi pamatiniu skyrimu tarp valstybės *autonomijos* ir *suverenumo* sąvokų: kad ir kaip paradoksaliai tai skambėtų, atsisakydama dalies autonomijos, valstybė išugdo savąjį suverenumą. „Mums teks išskirti *autonomiją* ir *suverenumą*. Metodologinis nacionalizmas remiasi šių dviejų elementų tapatinimu; <...> tai automatiškai veda prie to, kad bus prarasta ir viena, ir kita. Tačiau jeigu suverenumą suvoksime kaip pajėgumą spręsti politines problemas, <...> tai transnacionalinis valstybinis bendradarbiavimas neabejotinai implikuos dalies autonomijos praradimą, tačiau padidins suverenumą. Vyriausybių pajėgumas kontroliuoti auga tiek, kiek auga tarpvalstybinis bendradarbiavimas <...>. Dalytis suverenumu reiškia padidinti suverenumą, o ne jį sumažinti. <...> Yra nacionalinis interesas, kad vyktų tam tikra denacionalizacija; [nacionalinio] suverenumo dalijimasis leidžia išspręsti nacionalines problemas“ (Beck 2003a: 80).

Priešingai nei Mairret, Beckas pasisako už valstybių suverenumo didėjimą, neigdamas viršnacionalinio autoriteto, kuriam valstybės-narės atiduotų savojo suverenumo galias, idėją. Jis siūlo tarpvalstybinio bendradarbiavimo modelį, kurio funkcionavimas remtųsi procedūromis, leidžiančiomis pasiekti nuolatinį tarpvalstybinį konsensusą tarp valstybių, sutinkančių dėl to atsisakyti dalies autonomijos, bet ne suvereniteto. Tačiau ir Mairret, ir Becką sieja bendras principas ir siekinys – tautinių tapatybių išsaugojimas ir tautų tarpusavio pripažinimo procesas. Mairret vizijoje fundamentaliosios žmogaus teisės ir nacionalinė tapatybė yra išsaugomos valstybių-nacijų suverenumo sąskaita, o Becko kosmopolitinėje valstybės teorijoje jos yra išpildomos kartu su valstybės suverenumu, atsisakius uždaro nacionalistinės pakraipos valstybės modelio, lemiančio priešingus rezultatus. „Kiekviena šalis, kuri demokratiją ir žmogaus teises iškelia virš autokratijos ir nacionalizmo, jau vystosi link kosmopolitinės valstybės, kurios negalima painioti su pasaulinės centralizuotos valstybės idėja“ (Beck 2003a: 81–82). Becko kosmopolitizmas nesudaro jokios priešpriešos nacionaliniam tapatumui (sudarydamas aiškią priešpriešą uždaram nacionalizmui), bet yra šiojo išlikimo garantas ir vystymosi variklis. „Kosmopolitinė Europa negali pranokti nacionalinės Europos, tik gali ją „kosmopolitizuoti“ iš

vidaus. Šia prasme aš ginu nacionalines šaknis turintį kosmopolitizmą. Būtų klaidinga manyti, kad nacionalumas ir kosmopolitiškumas yra du autonomiški lygmenys arba du politiškai vienas kitą neigiantys principai ir kad juos reikėtų priešinti vienas kitam. Kosmopolitiškumas turi būti suvoktas kaip integrali nacionalumo dalis ir kaip tokia dalis turi būti empiriškai vystomas ir analizuojamas. Kitais žodžiais, kosmopolitiškumas koreguoja, išsaugo ir atveria konkrečių nacionalinių visuomenių praeitį, dabartį ir ateitį, taip pat šių visuomenių tarpusavio santykius“ (Beck 2007: 32–33).

Pasidalytojo suverenumo idėją detaliausiai yra apmąstęs Jeanas-Marcas Ferry, išvesdamas iš jos konkrečius modusus, tinkamus Europos Sąjungai (Ferry 2012/3; 2018). Veikdama kaip Europos Sąjungos politinio organizavimosi principas, ši idėja neleidžia, viena vertus, Sąjungai evoliucionuoti iš „federacinio“ pobūdžio supervalstybę, atsisakant valstybių-nacijų suverenumo, bet, kita vertus, verčia valstybę šį suverenumą vykdyti *kartu* su kitomis ES narėmis, suvokiant, kad ši politinė simbiozė yra optimalus būdas realizuoti kiekvienos iš šalių piliečių valią globalizacijos sąlygomis. Tai – unikali politinio organizavimosi forma, atitinkanti aristoteliškus *simpolitijos* (valstybių sąjungos) ir *izopolitijos* (šių valstybių teisių lygybės) terminus. Pasidalytasis suverenumas išvengia *vertikalaus* galios vykdymo modelio, kokį siūlytų Europos kaip supervalstybės šalininkai, ir realizuoja *horizontalųjį*, grindžiamą nuolatiniu valstybių-narių konsensusu ir bendros veiklos koordinacija – *transnacionaliniu* valdymo būdu.⁸²

Tai leidžia išvengti bent trijų kitų galimų ES politinio organizavimosi scenarijų: a) ES virtimo į silpną, politiškai neįpareigojančią koordinacinę instanciją, valstybėms-nacijoms pretenduojant vykdyti savąjį suverenumą absoliučiuoju būdu. Tokio „suverenizmo“ šalininkai, daugiausia primityviojo nacionalizmo ir kraštutinės dešinės atstovai, neapgalvotai tapatindami ES kūrimosi ir globalizacijos procesus, savo poziciją argumentuoja poreikiu apsisaugoti nuo ekonominės, politinės ir pseudovertybinės globalizacijos (globalios „neoliberalistinės“ pasaulio tvarkos). Jie neįvertina fakto, kad kaip tik šis scenarijus, šiuolaikinių technologijų varomos globalizacijos sąlygomis, ir leistų sunaikinti realų daugumos valstybių, ypač nedidelių, suverenumą, nes panaikintų apsaugas nuo kitų, dažnai galingesnių, šalių kišimosi į jų vidaus reikalus; b) ES tapimo federacinio pobūdžio, homogeniško suverenumo supervalstybe-tvirtove, sėkmingai besivaržančia su kitomis pasaulio galiomis globalizacijos sukuriuose, tačiau neatsižvelgiančia į suverenumą praradusių savo nacijų valią, todėl nepajėgia išvengti vidaus įtampų, kurios anksčiau ar vėliau privestų prie ES žlugimo; c) ES išskydimo bendroje ekonominės globalizacijos rinkoje, politiką visiškai subordinuojant ekonominiams didžiųjų pasaulinių korporacijų

82 „Nenaikindama iš pačių nacionalinių valstybių kylančių bendradarbiavimo formų, Europos Sąjunga siekia šalių integracijos įvairiais horizontaliais būdais: per koordinaciją, bendradarbiavimą, bendrus sprendimus, partnerių derybas, juridinių, ekonominių ar net socialinių bei fiskalinių režimų harmonizaciją, pagalbą transnacionalinėms asociacijoms, tarpuniversitetinius mainus, pagalbą socialinio dialogo iniciatyvoms, profesiniams interesams atstovaujantioms įvairioms platformoms, pilietinės visuomenės išraiškų forumų kūrimą, reguliarius ir nuolatinius pokalbius su nacionalinių administracijų bei parlamentų atstovais“ etc. (Ferry 2012/3: 401).

poreikiams, o tai reikštų suverenumo apskritai atsakymą ir valstybių-nacijų, ir europiniu lygmeniu.

Ferry pabrėžia, kad pasidalytojo suverenumo ir transnacionalinio valdymo idėja nėra lengvai konceptualizuojama ir juo labiau įgyvendinama. Tačiau sunkumų kyla ne iš objektyvios neįmanomybės, o iš įsišaknijusios vaizduotėje tradicinės suverenumo koncepcijos, priklausančios nuo tos logikos, pagal kurią bet koks įvairumas ar daugialypiškumas privalo remtis absoliučiu vieniu. Iš tiesų ši logika padaro neįmanomą patį suverenumo dalijimosi faktą: esą suvereni tegali būti *arba* valstybė-nacija, *arba* supervalstybe tapusi Europa⁸³ (Ferry 2012/3: 397). Tačiau loginis barjeras krinta, į suverenumo idėją ir jos realizaciją žvelgiant konkrečiau gyvenimo vyksme ir suvokiant europietiškamam mąstymui savą heterogeniškumą, dialoginę sąmonės būseną. Tokiu atveju suverenumo koncepto ribos plečiasi, įimdamos realią dalijimosi funkcijos galimybę.

Norėdamas paaiškinti šį plėtimąsi, Ferry siūlo suverenumo idėją traktuoti per analogiją su gerai žinoma „negatyviosios“ ir „pozityviosios“ laisvės koncepcija. Negatyvusis suverenumas – tai teisė nebūti priverstam, nedaryti nieko, kas prieštarauja vidinei ir akivaizdžiai nacijos valiai. Radikali šio suverenumo išraiška – veto teisė ir, žinoma, išstojimas iš Europos Sąjungos. Pozityvusis suverenumas – tai pajėgumas įgyvendinti nacijos valią, savarankiškai formuojant jos istorinę raidą. Dalyvaujant Europos Sąjungoje, pozityvusis suverenumas yra vykdomas kolektyviai, konsensuso būdu jungiantis su kitų valstybių narių suverenumais, akivaizdžiai suvokiant, jog tokia „pasidalyto“ suverenumo forma yra optimalus būdas pasiekti nacijos gerovę mūsų laikais. Abiejų suverenumo formų derinimas sudaro ES šalių bendro buvimo pagrindą. Negatyvųjį suverenumą galima traktuoti kaip pozityviojo sąlygą, o pastarąjį – kaip negatyviojo garantą (Ferry 2012/3: 397–398).

Pasidalytojo suverenumo koncepcija jungiasi su Kanto suformuluota *jus cosmopoliticum* doktrina, kurioje ši transnacionalinius santykius reguliuojanti „kosmopolitinė teisė“ yra derinama su klasikinėmis *jus gentium* ir *jus civitas* (Ferry 2012/3: 398–399). Pristatydami Kanto doktriną, priminėme, kad *jus civitas* yra valstybės vidaus teisė, *jus gentium* reguliuoja valstybių tarpusavio santykius, o *jus cosmopoliticum* gina „pasaulio piliečių“, t. y. žmogaus kaip tokio, teises. Šiandien *jus cosmopoliticum* yra įgavusi taip pat jau ne kartą minėtų fundamentaliųjų žmogaus teisių pavidalą ir apibrėžia *transnacionalinį* teisinį reglamentavimą. Tai suponuoja ir piliečių, ir jų valią reprezentuojančių

83 Čia minimas daugialypiškumo nukreiptumo į vienį principas yra homogeniškumo principas. Kaip tik šį principą lauzo europietiškas mąstymas. Europos specifika glūdi fundamentaliame heterogeniškume, kurį pristatė šios knygos pradžioje, kalbėdami apie atvirą mąstymą ir atvirą tapatybę. Prieštaraudama įprastinei griežto ir amžino žmogaus tapatybės apibrėžtumo logikai, europietiškoji tapatybė, europietišškai mąstantis žmogus save kuria pagaudamas nuolatos tikrovėje atsirandančią naują, pagaudamas Kito, iki šiol nepažinto, įsiveržimą į tai, kas buvo tapę sava. Heterogeniškumas – tai mąstymo atsivėrimas tikrovei, tokiai, kokia ji yra, su netikėtumu ir nuostabos veiksniais. Jis priešinas tikrovės redukcijai į formaluosius logikos dėsnius ir nusistovėjusias sąvokas. Homogeniškumo / heterogeniškumo principai, kurių nagrinėjimas sutampa su europietiško esmės sklaida, veikia visose žmogaus gyvenimo sferose, taip pat ir politikoje (Aleksandravičius 2015a).

valstybių tarpusavio santykius, taip pat svetimšalių teises juos priimančioje šalyje bei svetimšalių tarpusavio santykius. Šiame kontekste kyla delikatus įstatymo įpareigojamo klausimas, kurį sprendžiant privalu atsižvelgti į individų laisvės ir tautų valios suderinamumą. Pasak Ferry, yra akivaizdu, jog toks kontekstas neleidžia galvoti apie kokią nors „globalią demokratiją“, keliančią sau vienintelį tikslą – užtikrinti fundamentaliąsias individų teises. Veikiausiai yra būtina realizuoti atskirą *jus cosmopolitanum* jurisdikciją, papildančią tarpusavyje asocijuotas *jus civitas* ir *jus gentium*. Todėl Europos Sąjunga turi atskirus teisinius individų ir nacijų santykių reglamentavimus, savo ruožtu suderintus tarpusavyje. ES negali savo piliečių įpareigoti tiesiogiai – jų pareigos kyla tik iš jų priklausomybės valstybei, kuri šia prasme išsaugo visišką suverenumą. Tačiau konsensu pasiekti tarpvalstybiniai susitarimai įpareigoja kiekvieną valstybę narę gerbti individo fundamentaliąsias teises, kaip jas yra suformulavusi Europos Sąjunga, ir šia prasme riboja jos išorinį suverenumą. Ribojimas, kurio šalis bet kada gali atsisakyti, nutraukdama susitarimus ir išstodama iš Sąjungos.

Kosmopolitinę Europos Sąjungos koncepciją, derinančią universalias individų fundamentaliąsias teises ir valstybių narių suverenumą, Ferry apibūdina taip: Europos Sąjunga yra „skirtingoms nacijoms ir tautoms priklausančių piliečių bendruomenė; jie pripažįsta vieni kitų fundamentaliąsias teises ir kartu formuoja daugianacionalinę visuomenę; ši sudaro sąlygas transnacionalinės galios formavimuisi; ši galia, nebūdama valstybinė, be perstojo realizuoja šalių narių politinę integraciją horizontaliuoju būdu, organizuodama reguliarias jų tarpusavio konsultacijas, o ne vertikaliu, valstybiniu, kuris reikalautų šalių narių subordinacijos tam tikrai supranacionalinei viešajai valdžiai; horizontalioji integracija siekia civilinio solidarumo, kuris pranoktų atskirų nacijų ribas ir apimtų visą transnacionalinę [europinės] bendruomenės erdvę; tačiau tokia kosmopolitinė sąjunga nėra globali demokratija, nes valstybės narės ir jų nacijos lieka suverenios, o sąjungos piliečiai yra priėmę dvigubą ir jų nacionalinės valstybės, ir Sąjungos piliečių vaidmenį“ (Ferry 2012/3: 396).

III skyrius.

Fundamentali atviros visuomenės sąvokos prasmė ir jos išraiškos modernioje Lietuvoje

Europietiškosios žmogaus asmens sampratos politinės implikacijos ir jos jungtis su valstybės-nacijos suverenumo sąvoka reikalauja analizuoti transcendencijos sąvoką antropologiniame bei politiniame lauke. Ankstesniuose tyrimuose parodėme, kad transcendencijos procesas, vykstantis žmogaus sąmonėje, lemia visą europietiškojo mąstymo raidą (Aleksandravičius 2015a). Tęsdami šiuos tyrimus, turime atskleisti transcendencijos sąvokos politines implikacijas. Transcendencija, vykstanti žmogaus sąmonės gelmėse, reiškia fundamentalų atvirumą. Politinėje plotmėje ji reiškiasi per fundamentalų socialinį atvirumą ir lemia fenomeną, kurį Bergsonas pavadino atvirąja visuomene. Atskirą šio skyriaus dalį sudaro atvirumo fenomeno moderniojoje Lietuvoje sklaida.

Populiari atviros visuomenės sąvoka yra tapusi daugiaprasmybės auka. Čia bandomė atskleisti pirminę jos reikšmę, parodydami tai, kaip jos kūrėjai – Henri Bergsonas, Karlas Raimundas Popperis ir Ericas Voegelinas – suprato patį atvirumą, jo socialinę dimensiją ir kilmę. Sekant Bergsono ir Popperio metodika, socialinio atvirumo samprata ima ryškėti tik po to, kai paaiškinamas natūralus žmogaus polinkis į uždarumą, sociumo – į uždara visuomenę: tokia yra ir *Dviejų moralės ir religijos šaltinių* (Bergson 2008), ir *Atvirosios visuomenės ir jos priešų* (Popper 1998) strategija. Todėl pirmiausia ištirsime bergsoniškąją socialinio uždarumo ir iš jo kylančią uždaros visuomenės koncepciją. Bergsoniškoji gyvybinio polėkio sąvoka (Bergson 2004) čia yra fundamentali, bet matysime, kad ta pati sąvoka lemia ir atvirumo sampratą: viskas priklauso nuo žmoguje vykstančio proceso – instinktų, proto ir intuicijos tarpusavio sąveikos. Popperio uždarumo ir atvirumo samprata taip pat remiasi žmoguje vykstančio proceso – magiško proto ir racionalumo tarpusavio kovos – aiškinimu, bet yra kur kas paprastesnė ir koncentruojasi į vieną iš Bergsono nagrinėtų žmogaus proto funkcionavimo dėsnių – įpročių automatizmą. Popperio mąstymo esmė, kalbant apie antropologinę bei politinę uždarumo / atvirumo koncepciją, ryškėja Bergsono filosofijos kontekste, kad ir kaip neigiamai pats Popperis būtų vertinęs Bergsoną. Į jų diskusiją įsiterpęs Voegelinas ryžtingai atmeta Popperio ir renkasi Bergsono poziciją, kurios puoselėtoju laiko save patį. Voegelinas taip rašo L. Straussui: „Žmonijos istorija <...> yra atvira visuomenė (Bergsono, ne Popperio!), bręstanti veikiama įtampos tarp tiesos ir netiesos“ (cituota iš Courtine-Denamy 2015: 119). Tačiau Voegelino metodologija nėra bergsoniškoji. Skirtingai nuo prancūzų mąstytojo, atviros visuomenės properšų jis išvelgia jau mitologiniame mąstyme, kurį traktuoja kaip autentiškos mistikos (šį kartą, Bergsono prasme) raiškos lauką. Todėl, pasak Voegelino, fundamentalus atvirumas galėjo būti identifikuotas jau senovės visuomenėse, o uždarų visuomenių tipą ir epogėjų, skirtingai nuo Bergsono ir

Popperio vertinimų, kaip tik yra pasiekusi modernioji Europos civilizacija. Tačiau šie skirtumai tarp Voegelino ir Bergsono doktrinų – tai skirtumai ieškant atviros visuomenės „vietos“ istorinėje Europos raidoje, o ne pačios atvirumo sąvokos, žvelgiant į ją iš esmės, skirtumai.

Lietuvių filosofinėje istoriografijoje Bergsono ir Popperio koncepcijų konfrontacija iki šiol nebuvo atlikta.⁸⁴ Tai lėmė faktas, kad Bergsono uždaros / atviros visuomenės samprata beveik nebuvo nagrinėta iš esmės. Lakoniškas Broniaus Deksnio straipsnis yra teisingas, tačiau populiarus pristatymas, nepretenduojantis į mokslinio teksto statusą (Deksnyš 2004: 28–38). Žilvinė Gaižutytė lygina Bergsono ir Durkheimo visuomenės koncepcijas, akcentuodama istorinį bergsonizmo kontekstą ir apsiribodama uždaros / atviros visuomenės bruožų bei skirtumų įvardijimu iš sociologinės perspektyvos, filosofškai jų neanalizuodama (Gaižutytė 2008: 159–178). Pagaliau ilgas Vytauto Radžvilo straipsnis, skirtas kaip tik filosofinei Bergsono atviros visuomenės analizei ir interpretacijai, yra klaidinantis. Fundamentali šio autoriaus klaida, nuo kurios ir prasideda virtinė interpretacinių nesusipratimų⁸⁵, yra Bergsono priskyrimas „Niekio, arba Nesaties, metafizikos tradicijai“ (Radžvilas 2008: 376). Radžvilas tokią išvadą padaro, skaitydamas *Kūrybinės evoliucijos* ketvirtą skyrių, o Bergsonas šiame skyriuje kaip tik tvirtina niekio sąvoką esant beprasmę ir kategoriškai atmeta minėtą tradiciją kaip filosofškai tuščią.⁸⁶ Tiesą sakant, Radžvilas ir negalėjo suprasti Bergsono atvirumo sampratos, nes nesuvokia visos jo filosofijos pagrindo ir konstantos – trukmės intuicijos, neišvengiamos sąvokos, siekiant pagrįstai interpretuoti *Du moralės ir religijos šaltinius*. Įdomu, kad straipsnio pabaigoje Radžvilas bando įvardyti priežastį, dėl kurios Bergsonas galėjo sukurti esą tokią nykią ir netgi pavojingą atviros visuomenės koncepciją, ir, cituodamas V. Benjamina⁸⁷, ją randa tame, kad „*Durée*, iš kurios pašalinta mirtis, yra ydingai begalinė – tarsi ornamentas. Jis nepatenka tradicija. Tai išgyvenimas, kuris išdidžiai vaikštinėja aplinkui, apsisiautęs paskolintu patirties drabužiu“ (Radžvilas 2008: 393). Tai – karikatūriška bergsoniškosios trukmės interpretacija, prie kurios nematome

84 Šios konfrontacijos bandymą yra atlikusi Marija Rūta Vabalaitė (Vabalaitė 2004). Tačiau interpretuodama Bergsono atviros visuomenės koncepciją, ji neįvertino antropologinio jos pagrindo – intuicijos ir racionalumo santykio, kaip jį apibrėžė pats Bergsonas. Nesuvokus šio santykio, bergsoniškoji atviros visuomenės sąvoka išties praranda savo realumą, kaip ta Vabalaitės kritikuojama „universalinė meilė“, neišsiskirianti konkrečioje žmogaus tikrovėje. Iš tiesų *Dviejuose moralės ir religijos šaltiniuose* pristatoma meilės sąvoka išreiškia pačius konkrečiausius, labiausiai žmogų sukrečiančius ir veiksmui angažuojančius individualios sąmonės ir socialinio veiksmo procesus.

85 Radžvilas nagrinėja bergsoniškąsias gyvybinio polėkio, biologinės žmogaus prigimties ir pačios biologijos, žmogaus kaip individo, emocijų, mistikos, Kristaus, judaizmo ir kitų religinių bei filosofinių tradicijų, meilės, atvirumo, kūrybos, žmogaus perkeitimo, technikos ir siekiamų socialinių pokyčių, judėjimo, Bergsono santykio su istorija ir jo ateities įžvalgų sąvokas. Deja, šie nagrinėjimai neturi nieko bendro su tuo, kaip visa tai aiškino pats Bergsonas.

86 Šias *Kūrybinėje evoliucijoje* prietas išvadas Bergsonas lakoniškai pakartoja *Dviejuose moralės ir religijos šaltiniuose* (Bergson 2008: 266).

87 Citata paimta iš esė rinkinio *Nušvitimai*, iš teksto, kuriame Benjaminas nė neketina gilintis į Bergsono mintį (Benjamin 2005: 295). Jis komentuoja Proustą ir Baudelaire'ą. Radžvilo cituojamos frazės apie Bergsoną kontekstas ir tikslingumas niekaip neleidžia jos paversti rimto filosofinio tyrimo atramos tašku.

reikalo apsisototi. O kalbant apie mirties sąvoką, Bergsono veikale ji yra pagrindinė. Ir nors jo uždaras / atviros visuomenės koncepcija gali būti suprasta ir per kitų sąvokų, pavyzdžiui, teisingumo, prizmę (Riquier 2018), atspirties tašku mes pasirinkome kaip tik mirties fenomeną.

Su Voegelino filosofine koncepcija Lietuvoje tik pradėdama susipažinti. Iki šiol jai buvo skirtas tik vienas akademinis straipsnis, parašytas Dovydo Caturiano (2018) ir skirtas sudėtingų Voegelino ir fenomenologijos santykių analizei, kuri nėra pirminis mūsų čionykščio tyrimo objektas. Išnagrinėję Bergsono ir Popperio socialinio atvirumo konceptą, atskleisime, kaip jis pristatomas pagrindiniuose Voegelino tekstuose: *Naujajame politikos moksle* (1952), rinkinyje *Anamnesis* (1966) bei penkiuose *Tvarkos ir istorijos* tomuose, publikuotuose tarp 1956 ir 1987 metų, ypač ketvirtajame – *Ekumeninis amžius* (1974). Kaip ir kitų dviejų mąstytojų atveju mūsų tikslas – atskleisti austrų-amerikiečių filosofo parodytas sąmonės aktų ir politinės visuomenės sampratos sąsajas. Visuomenės atvirumą arba jos uždaramą lemia sąmonės aktų pobūdis, kurį visi trys mąstytojai traktavo skirtingai, nors Voegeliną galima vertinti kaip Bergsono pradėtos tradicijos tęsėją.

3.1. Mirtis, uždara visuomenė ir atvirumo properšos. Henri Bergsonas

Daugybė komentatorių pažymi, kad 1932 metais publikuotas veikalas *Du moralės ir religijos šaltiniai* radosi iš Bergsono pastangų suprasti, kodėl gyvybinio polėkio kuriama žmonija, pasiekianti vis įstabesnių civilizacijos laimėjimų, pasižymi ne kiek nesilpnėjančiu polinkiu į karą (Worms 2004; Riquier 2009).⁸⁸ Bergsono pastangos reiškiasi įvairiomis suvokimo strategijomis, iš jų ryškiausia – dvilypio, iš pirmo žvilgsnio paradoksalaus žmogaus santykio su mirtimi analizė. Tai – 2-ame knygos skyriuje išdėstyta žymioji jo tezė apie vaizduotės kuriamas fabulas, kurių funkcija (*fonction fabulatrice*) yra neutralizuoti mirties įsisąmoninimo keliamą gyvybinio polėkio paralyžių. Žmogaus protas, numatydamas mirtį, pataria jos vengti, o tai reiškia – bėgti nuo pasiaukojimo, kuris yra būtinas visuomenės, ir biologinės rūšies apskritai, išgyvenimui (skruzdžių, bičių ir kitų gyvių visuomenėse mirtis nėra numatoma, o instinktas nenumaldomai sureguliuoja kiekvieno individo elgseną kolektyvinei rūšies gerovei išlaikyti). Protui kuriant šį egoizmą, žmonių visuomenė, ši toliausiai nuėjusi gyvybinio polėkio raiškos forma, yra pasmerkta. Vis dėlto egoistinė individo pozicija tėra antrinis mirties įsisąmoninimo efektas. Pirminis ir fundamentalesnis – tai protą ištikęs nerimas, baimė ir depresija, neįmanomybė

88 Tuo pačiu metu, kaip ir Bergsonas, analogišką mąstymą plėtojo Sigmundas Freudas savo tekstuose „Karo ir mirties aktualijos“ bei „Kodėl vyksta karas?“, parašytuose tarp 1915 ir 1933 metų. Bergsono ir Freudo svarstymai ir skiriasi, ir papildomi vieni kitus, leisdami įsisąmoninti sudėtingas antropologines peripetijas, lemiančias karą (Sitbon 2014). Privalome nurodyti dar vieną analogišką mąstymą šiuo klausimu: tai – Girardo atskleistas ryšys tarp sakralumo ir prievartos (Girard 1972).

gyventi toliau. Neišvengiamos mirties faktas paralyžiuoja veiksmą, būtiną gyvybei palaikyti. Kaip, ištikus tokiai būsenai, gyvybinis polėkis išvengs sustojimo ir žmogiškosios rūšies išnykimo? Bergsono atsakymas: tarsi instrumentu naudodamasis giliai į prigimtį įrašytu instinktu, gyvybinis polėkis žmogaus protą panaudos fabuloms, naikinančioms mirties baimę, kurti. Legendos apie pomirtinį gyvenimą, mitai apie dvasinius pasaulius, antgamtinių dėsnių nustatymas, įvairios magijos formos neutralizuoja mirties baimę bent jau tiek, kad tampa įmanoma gyventi toliau (Bergson 2008: 127–139). Iš fabulų susiformuoja „natūrali“ arba „statiška“ religinė sistema, kuri „užpildo poreikio gyventi trūkumą, atsirandantį tarp mąstančių būtybių“, kai šios suvokia, kad yra mirtingos (Bergson 2008: 223). Taip žmonija pranoksta ir mirties sukeltą paralyžių, ir individualų egoizmą: jos gyvenimas gali tęstis.

Fabulomis neutralizuodama gyvybinio polėkio trūkį, natūrali religija sujungia žmones į „bendraminčių“, išpažįstančių tas pačias fabulas, grupes. Kadangi istoriškai fabulų sistemų gali rasti gausybę, grupių – taip pat. Fabulos yra visuomenių, kurias Bergsonas vadina „uždaromis“, variklis: „Išsaugoti, stiprinti jungtį tarp individų tam tikroje visuomenėje – to siekia iš prigimties kylanti religija: ji yra bendra grupės nariams, ji intymiai juos suvienija savo ritais ir ceremonijomis, ji išskiria grupę iš kitų grupių, garantuoja bendros veiklos sėkmę ir suteikia saugumą bendro pavojaus akivaizdoje. Kad religija, tokia, kokia ji ateina iš gamtos iščių, išpildo moralinę ir nacionalinę funkciją vienu metu – mums tai nekelia nė menkiausios abejonės“, ir: „Konkrečioje visuomenėje jungtį tarp individų realizuoja tradicija, poreikis, valia ginti šią savą grupę nuo kitų grupuočių, taip pat – iškelti ją virš visų kitų“ (Bergson 2008: 218).⁸⁹ Ir jeigu, *mąstymo turinio* požiūriu, fantastines fabulas vėliau keitė išmanios doktrinos bei ideologijos, pati *mąstymo forma* išlieka tokia pati ir mūsų laikais. Visos mūsų visuomenės yra uždaros. Pagrindinė visų jų tendencija – tai homogeniškumo siekis, besirealizuojantis per nepalaužiamą moralinį įpareigojimą ir įpročių sistemą, per daugybę draudimų ir prievolių, per gyvenimo rutiną ir automatizmą (Bergson 2008: 12–19). Individas negyvena savo gyvenimo – jį už jį ir jame gyvena visuomenė, ir „žmogus yra sukurtas politinei tvarkai, kaip skruzdėlė skruzdėlynui“ (Bergson 2013: 86). Kaip matysime, šį visuomenės gyvenimo statišumą Popperis laikys pagrindine jos uždaro dimensija ir ieškodamas būtent jo paneigimo kurs savą socialinio atvirumo koncepciją.

Tačiau Bergsonui svarbiausias uždaros visuomenės bruožas yra dar kitas. Grupotės homogeniškumui graso ne tiek vidiniai disidentai, kuriuos likviduoti yra lengva, kiek kitų grupių kitoniškumas. Homogeniškumas virsta uždaru, svarbiausia kitų atžvilgiu, ir šis

89 Lévi-Straussas atkreipia dėmesį, kad „primityviosios bendruomenės“ yra linkusios kaip vertus gyvenimo ir netgi kaip „žmonės“ suprasti tik savo narius: „Žmonija jiems baigiasi sulig genties, kalbinės grupės, kartais net kaimo riba; negana to, dauguma vadinamųjų primityvių bendruomenių save apibrėžia žodžiu, reiškiančiu „žmonės“ (arba kartais ir subtiliau – „gerieji“, „dorieji“, „tikri“), tuo būdu leidamos suprasti, kad kitos gentys, grupės ar kaimai neturi teigiamų (ar net išvis žmogiškų) savybių, ir juos geriausiai atveju sudaro „blogieji“, „piktieji“, „beždžionės“ arba „glindos“. Neretai prieinama iki to, kad iš svetimojo atimami ir šie menkiausi realūs bruožai, paverčiant jį tiesiog „vaiduokliu“ ar „šmėkla“ (Lévi-Strauss 1992: 14–15).

uždarumas niekada nėra susitelkimas į save, pirmiausia jis – gynybinis, tai reiškia – žadinantis poreikį pulti, likviduoti kitokį, pradėti karą: „Taika visada buvo ruošimasis gynybai ir netgi atakai, bet kuriuo atveju – karui“ (Bergson 2008: 27). Bet koks „ateinantis iš kitur“ yra „virtualus priešas“. Pagrindinis uždarus visuomenės gyvenimo instinktas – karo instinktas. Toks yra antrasis žmogaus santykio su mirtimi modusas: bėgant nuo savosios mirties, laikyti kito gyvenimą grėsme, kitokio mirtį – būtinybe. Kaip pabrėžia Bergsono tyrinėtoja Nadia Yala Kisukidi, „žudymo logika kyla ne iš kokio nors impulsyvumo, bet iš metafizinio šaltinio: ji kyla iš tam tikro gyvybės apsisukimo, kai šioji, realizavusi save [biologinėje] žmonių rūšyje, ima paradoksaliai vystytis kaip mirties galia, naudodama identifikacinius procesus“ (Kisukidi 2015: 63–64). Šis „apsisukimas“ (*la même force... en tournant sur elle-même*, Bergson 2008: 48), prasidėjęs fabulų kūrimu bėgant nuo savosios mirties, baigiasi politikos struktūravimu per kito žmogžudystę. „Žmogžudystė pernelyg dažnai yra politikos *ratio ultima*, jeigu ne *prima*“ (Bergson 2008: 297). Toks yra pirmasis religijos ir moralės šaltinis.

Taigi uždarus visuomenės formavimasis yra įsišaknijęs gyvybiniame polėkyje. *Dviejuose šaltiniuose* Bergsonas remiasi tuo, kas apie šį polėkį buvo išmąstyta *Kūrybinėje evoliucijoje*. Tačiau pastarajame veikale išryškinta ir kita gyvenimo evoliucijos perspektyva, išvengianti gyvybės „sukimosi vietoje“, kurį aptarėme prieš tai, ir išlaikanti atvirumo properšą. Iš tiesų *Kūrybinėje evoliucijoje* yra nuodugnai aprašytas dvilypis gyvybės judėjimas, jau šiame veikale traktuojamas per atvirumo ir uždarumo sąvokų prizmę: „Susiduria du skirtingomis kryptimis marširuojantys procesai, [reprezentuojami] <...> uždarumo ir atvirumo sąvokų, kurios priklauso gyvenimo struktūros ir dinamikos, atrastos ir analizuojamos *Kūrybinėje evoliucijoje*, esmei“ (Waterlot 2015: 16).

Gyvybės principas (*principe*) arba šaltinis (*source*) yra begalinis, tačiau jo skleidžiamas polėkis neišvengiamai baigtinis, nes susiduria su materijos, kurią pats sau davė bent jau biologinės gyvybės versijoje, pasipriešinimu: jis „visada yra materialumo, kuriuo turėjo apsitaisyti, valioje“ (Bergson 2004: 147). Šios įtampos rezultatas yra gyvybės mūsų planetoje būklė, pasižyminti atskirų biologinių rūšių sukūrimu ir išsaugojimu. Ir jeigu naujos rūšies kūrimo aktas yra gyvybinio polėkio veržimasis pirmyn (*la vie toujours va de lavant*, „gyvybė visada eina į priekį“) (Bergson 2004: 148), taigi atvirumas, tai jos išsaugojimas reiškiasi „sukimusi savyje“, „trypčiojimu vietoje“, rūpesčiu ir karo pastangomis išlikti savimi, taigi užsidarymu. Žmogiškosios visuomenės uždarusas yra jau minėtas gyvybinio polėkio „apsisukimas“, t. y. žmogaus rūšies „sukimasis savyje“, būdingas bet kokiai biologinei rūšiai, net jeigu tai reiškia priešingą judesį globaliam gyvybinio polėkio impulsui: „Kiekviena rūšis, netgi kiekvienas individas išsaugo iš visuminio gyvybės impulso tik tam tikrą polėkį ir siekia panaudoti tą energiją tik savo paties interesams; tai ir yra *prisisaikymas*. Rūšis ir individas galvoja tik apie save, – iš to randasi konflikto su kitomis gyvybės formomis galimybė“ (Bergson 2004: 67–68).

Vis dėlto kai kas ypatingo išskiria žmoniją iš gyvūnų, jeigu tik žmonės renkasi šią ypatybę plėtoti. Šis savitumas tiesiogiai apibrėžia žmogaus ir jo kuriamos visuomenės

atvirumo sąvoką. Konstatavome, kad gyvybinio polėkio atvirumas reiškiasi naujos biologinės rūšies sukūrimu. O žmonijoje šis atvirumas reiškiasi per kūrybinius aktus, kurie sukuria radikalią naujovę – tai, ko dar nebuvo. Tik šiais kūrybiniais impulsais progresuoja kultūra, menas, mokslas ir filosofija. Bergsonas pabrėžia, kad tokie impulsai – tai individo iniciatyva, ir žmonijos skirtumas nuo gyvūnijos pirmiausia regimas per tai, kad individas gali naujai pakreipti visos rūšies gyvenimą. Pavyzdžiui, biologijos mokslas žengė lemiamą žingsnį, kai fiziologas Claude'as Bernard'as pasiūlė naują metodiką, kylančią iš originalaus požiūrio į proto ir faktų ryšį, pradėdamas novatorišką „dialogą tarp proto ir gamtos“ (Bergson 2013: 230). Nekyla abejonų, kad Bergsonas nebuvo „individualizmo“ propaguotojas: daugybėje tekstų, kad ir paskutiniame 1934 m. publikuotame rinkinyje *Mąstymas ir judantis* (*La pensée et le mouvant*), jis atskleidžia individualių iniciatyvų išsiskynimą bendruomeninėje sąmonėje ir kolektyviniame darbe, o svarbiausia – neišvengiamo individo poveikio visuomenei modalumus. Bet lemiamos properšos vieta, kurioje gimsta kūrybinis aktas, yra individuali asmenybė, ne kolektyvas.

Kas yra ši vieta? Tai – trukmės intuicija. Instinktas, kuriuo rūšis save apsaugo, įsiurbia individą į automatinę įpročių sistemą ir tampa sociumo uždarmo varikliu, o intuicija išlaisvina individą, sužadina jo originalų kūrybinį aktą ir tampa visuomenės atsivėrimo akstinu.⁹⁰ Kaip tik perėjimas iš instinkto į intuicijos lygmenį yra tas individualioje asmenybėje vykstantis virsmas, kurio pagrindu lūžta uždaros visuomenės aptvaras: nematomas, tik fundamentalia (kūrybine) emocija pačiam žmogui užčiuopiamas virsmas, galintis turėti transformuojančių pasekmių visai visuomenei – galingai ar bent truputį atverti ją (Bergson 2008: 34–60). Intuicija, būdama „instinktas, tapęs nesuinteresuotas, suvokiantis save patį, pajėgus mąstyti apie savo objektą ir neribotai jį plėtoti“, įveda „į pačios gyvybės vidų“ (Bergson 2004: 199), taigi skaito būtybes iš jų vidaus, nes jungiasi prie jų vidinės trukmės – jų tikrosios realybės, susijungusios su pasaulio visuma. Kitaip tariant, intuicija yra žmogaus pajėgumas užmegzti kontaktą su pačiu gyvybinio polėkiu ir netgi sutapti su juo konkrečiame jo judėjime. Protas analizuoja tai, kas padaryta, o intuicija išgyvena tai, *kas darosi*. Protas saugo, intuicija kuria.

Yra intuicijos, arba kūrybos, laipsniai. 1919 m. publikuotame straipsnių rinkinyje *Dvasinė energija* Bergsonas aptaria intuicijos raišką įvairiuose visuomeninio gyvenimo baruose, siedamas ją su įvairiais socialiniais pašaukimais: vaikų auklėtojai, verslininkai, vadovai, menininkai, mokslininkai... (Bergson 2009: 23–25). Kaip gilesnę, stipriau realybės visumą apimančią intuiciją Bergsonas nurodo „moralisto“, šiandien sakytume – dvasinio gyvenimo žinovo⁹¹, intuiciją. Kaip visų giliausią – „didžiųjų gėrio žmonių“

90 Pagrindinį Bergsono tekstą apie instinktą rasime *Kūrybinės evoliucijos* 2-ame skyriuje, o laisvės, trukmės ir intuicijos ryšys aptariamas iš esmės visuose jo veikaluose, labiausiai – pirmajame (*Essai sur les données immédiates de la conscience* [Apie tiesioginius sąmonės duomenis]) ir paskutiniame (*La pensée et le mouvant* [Mąstymas ir judantis]).

91 Galbūt Bergsonas čia turi omenyje filosofo, mąstančio apie vidinį žmogaus gyvenimo virsmą – pačią trukmės intuiciją, socialinę misiją, tačiau tekstas leidžia ir kitas interpretacijas.

(*les grands hommes de bien*) intuiciją, besireiškiančią kūrybos aktu *par excellence*: toks žmogus yra „kūrėjas *par excellence*, [nes] jo veiksmas, pats būdamas intensyviausias, yra pajėgus suintensyvinti kitų žmonių veiksmus, ir, pats būdamas kilniaširdiškiausias, uždegti kilniaširdiškumo židinius“ (Bergson 2009: 25). Tačiau *Dvasinėje energijoje* nėra svarstomas politinis šio proceso rezultatas. Tai – *Dviejų moralės ir religijos šaltinių* užduotis, kurią vykdant bus pagilinta ir „didžiųjų gėrio žmonių“ turimos intuicijos interpretacija. *Dviejuose šaltiniuose* šie žmonės yra traktuojami kaip tie, kurie, susitapatinę su gyvybiniu polėkiu, tampa pajėgūs eiti link jo ištakų ir užčiuopti patį jo principą, vadinamą Dievu (Bergson 2008: 223–225, 233, 247). Tai – mistikai: krikščionybės šventieji, žydų pranašai, budizmo arahantai ir kiti rytų išminčiai, taip pat kai kurie senovės graikų mąstytojai, tarkim, Plotinas, ypač – Sokratas (Bergson 2008: 29, 60–61, 234).⁹² Šių žmonių patirtis ir veikla yra antrasis religijos ir moralės šaltinis, iš kurio kyla atvira visuomenė.

Kaip individuali intuicija lemia socialinį atvirumą? Intuityvus artėjimas, ypač mistinis susiliejimas su pačiu gyvybinio polėkio principu, kai vyksta „žmogiškosios valios susitapatinimas su dieviškąja valia“ (Bergson 2008: 242), pažadina kuriančiąją arba fundamentalią emociją (Bergson 2008: 36–51, 61). Matėme, kaip protas lemia saugos instinktą – visuomenės uždaramą. O kuriančioji emocija (*l'émotion créatrice*), šis supraintelektualinis (*l'émotion supra-intellectuelle*) pajėgumas (Bergson 2008: 63), atverdama naujumo perspektyvą, žengia anapus įpročių sistemos: atsiranda naujas veikimo principas, valios transformacija. Svarbiausia yra tai, kad intuityvus kontaktas su gyvybiniu arba kuriančiuoju polėkiu, atverdamas žmogų realybės trukmei, taigi visų būtybių vidinio gyvybingumo šaltiniui, ištraukia jį iš suinteresuotumo logikos, todėl keičia santykio su kitais žmonėmis (ir su visomis būtybėmis) modalumus. Tai – neapykantos kitam, taigi karo nereikalingumo, siekiant išsaugoti žmogų ir žmoniją, suvokimas. Intuityvus žmogaus kontaktas su gyvybinio polėkio šaltiniu panaikina gyvybinio virsmo „sukimosi savyje“ fenomeną, savą instinktui ir protui be intuicijos. Pirmasis šio kontakto rezultatas – bet kurio žmogaus asmens orumo pripažinimas ir išgyvenimas (Bergson 2008: 299) bei *atsivėrimas* visai žmonijai, kiekvienam žmogui tik todėl, kad jis yra žmogus (Bergson 2008: 25, 97). Iš čia kylanti bendro geranoriškumo, arba brolybės, nuostata transformuoja visuomeninių santykių pobūdį. Bergsonas yra tas, kuris nuodugnai atskleidė individualaus žmogaus vidinių procesų transformuojantį poveikį politinei visuomenės konstitucijai. Jis nuodugnai parodė, kaip šis dvasinis procesas lėmė demokratijos, kurios „esmė – evangelinė“, atsiradimą (Bergson 2008: 299–302).

92 Paliekame nuošalyje misticizmo laipsnių analizę. Bergsonas išskiria „neužbaigtą“ ir „užbaigtą“ mistiką. Pastarąją jis laiko tik krikščioniškąją mistiką, kurios atstovai yra gyvybiniu polėkiu įsilieję į patį Kristų – „virš(*sur*)mistiką“, kuriam būti gyvybinio polėkio principu yra natūralu, o jo sekėjams toks susitapatinimas reikalauja neįsivaizduojamų pastangų ir kūrybinių aktų. Tačiau, kaip pabrėžia ne vienas komentatorius, Bergsono atliktas mistikų skirstymas į „užbaigtas“ ir „neužbaigtas“ yra silpnas ir turbūt susijęs su jo įsigilininimu į kitas religijas, ypač rytų, taip pat į judaizmą, trūkumu (Waterlot 2015: 22–25).

Intuityvus žmogus sužadina intuiciją kitame žmoguje: kūrėjas gimdo kūrėją. Didiųjų kūrėjų – mistikų – yra vienetai. Vis dėlto jų duodamas impulsas yra reliatyviai stiprus: kūrybinė emocija perduodama juos sutikusiems žmonėms, šie ją skleidžia po visuomenę silpniau, bet efektyviai. Šis efektyvumas – tai atviros visuomenės matas. Dabar matome, kad atvira visuomenė, remiantis Bergsonu, yra ne dirbtinai kuriamas politinis darinys, bet dvasinis procesas, turintis poveikį politikai. Lengva suvokti, kad šio proceso, kurį sąlygoja instinkto virsmas į intuiciją, poveikis visuomenei yra perdėm kuklus, nepaisant jo efektyvumo tarpasmeniniuose santykiuose. Todėl nėra (bent jau kol kas) jokios konkrečiai egzistuojančios politinės visuomenės, kuri būtų atvira, net kai kalbame apie mūsų laikų demokratines valstybes. Tėra tik atvirumo properšos, kurios leidžia skliti universalaus geranoriškumo bangai, siekiančiai kurti ir panaudoti demokratines bei žmogaus teisių institucijas, bet kurios yra lengvai nustelbiamos įpročių ir įprastinės prievartos jėgos net pačiose demokratiškiausiose visuomenėse.⁹³ Todėl *Dviejų moralės ir religijos šaltinių 4-ą skyrių*, pavadintą *Baigiamosios pastabos (Remarques finales)*, Bergsonas skiria ne konkrečioms „atviros visuomenės“ politiniams modalumams nustatyti, o „tarpinei būklei“ aprašyti, siekiant atvirumo properšas paversti kuo solidesnėmis⁹⁴ – čia tekalbama apie truputį atsivėrusias visuomenes bei broliškumo horizontą. Jeigu instinkto konversiją į intuiciją individualaus žmogaus gyvenime Bergsonas laiko retu ir sunkiu procesu, dar daugiau kliūčių aptinka atvirėjimo vyksmas visuomenėje: prigimtinė minios tendencija į uždaramą yra nepalyginti galingesnė už atsivėrusių individų poveikį jai.

93 Analogišką išvadą galime daryti, mąstydami apie religijas. Mistikai įkvepia šioms gyvybinio (dieviško) dinamiškumo, tačiau kol kas jokio įkvėpimo neužteko, kad rastųsi tobula „dinamiška religija“, net kai turime omenyje Kristaus pradėtą krikščionybę. Geriausiai atveju galime kalbėti apie „maišytą“ religinio gyvenimo formą (*religion mixte*) (Bergson 2008: 227), kurioje mistikos suformuotas dinamiškumas kartais yra pajuntamas religiniame turinyje (šventųjų raštų interpretacijose, teologijoje, institucijose, moralinio gyvenimo nuostatose), iš esmės funkcionuojančiame pagal statiškos religijos, uždaros visuomenės atitiktens, normas.

94 4-ame veikalų skyriuje Bergsonas aprašo ar siūlo įvairias priemones, kurias būtų galima naudoti atvirumo properšoms stiprinti. Jis mini tarptautines institucijas, ypač politinį tarptautinį autoritetą (čia galime įžvelgti būsimą JTO, netgi ES; reikia prisiminti, kad pats Bergsonas buvo pirmasis Tarptautinės intelektualinio bendradarbiavimo komisijos, būsimos UNESCO, organizatorius ir vadovas), juridinių fundamentaliųjų žmogaus teisių reglamentavimą ir pan. Be abejo, jam demokratinė santvarka – tarsi fonas, kurio kontekste šios priemonės gali ne tik efektyviai, bet ir apskritai funkcionuoti, o pati demokratija galėjo atsirasti tik dėl Kristaus duoto impulso žmonijos istorijoje: „Demokratijos esmė yra evangelinės prigimties“ (Bergson 2008: 300). Visi konkretūs Bergsono politinio organizavimo si formos modusai, turintys išlaikyti ar praplėsti atvirumo properšas, yra nuodugniai aptarti 5-ame *Bergsoniškųjų analų* tome (Worms 2012).

3.2. Atvirumo racionalizacija. Karlas Raimundas Popperis

Popperio, perėmusio Bergsono sukurtas uždarnos ir atviros visuomenės sąvokas, kritika prancūzų filosofui yra gerai žinoma. Veikale *Atviroji visuomenė ir jos priešai* jai yra skirta keletas paragrafų, kuriuose Bergsonas apibūdinamas kaip hėgelininkas (Popper 1998: 288, 711) ir „orakulų iracionalistas“ (Popper 1998: 440), o jo „religinio pobūdžio“ uždarnos / atviros visuomenės perskyra interpretuojama „kaip paprasto uždarnos visuomenės vieningumo ilgesio išraiška, taigi kaip reakcija prieš atviros visuomenės racionalumą“ (Popper 1998: 520). Sunku rasti paviršutiniškesnę ir neteisingesnę bergsoniškosios filosofijos aiškinimą. Bergsono kismo sąvoka negali būti interpretuojama hėgeliškosios dialektikos terminais, o jo teigta intuicija yra racionalaus mąstymo, ištikimo realybei, šaltinis, bet ne neigimas: šie tvirtinimai priklauso bergsonizmo esmei. Popperio turimas Bergsono intuicijos, mistikos, religijos sąvokų suvokimas tėra populiaros sampratos projekcija – tik taip įmanoma paaiškinti absurdišką teiginį apie bergsoniškąjį visuomenės atvirumą kaip „uždarnos visuomenės vieningumo ilgesį“ ir „reakciją prieš racionalumą“. Bergsonui „visuomenės vieningumas“, kylantis iš automatiškai funkcionuojančios rutinos, bei instinktyvus iracionalumas, suvokiamas kaip fabulų produkavimas vaizduotei reaguojant į mirtį, yra uždarnos visuomenės formavimosi varikliai, o intuicija, atvirkščiai, yra radikaliausia jų ir čia minimo „vieningumo ilgesio“ eliminavimo priemonė. Tačiau mūsų tikslas nėra Popperio kritikos Bergsonui kritika. Kaip ir Bergsono atveju, mes norime išryškinti Popperio teigtą socialinio uždarnumo ir atvirumo fenomenų šaknį, parodant šių teiginių santykį kaip tik su Bergsono uždarnos / atviros visuomenės koncepcija, nepriklausomai nuo to, kaip austrų-anglų mąstytojas pastarąją pats interpretavo.

Matėme, kad Bergsonas visuomenės uždarnumo šaltinį įžvelgė instinktyvaus pobūdžio žmogaus proto veikime (fabulų kūrime ir moraliniame įpareigojime), kuris produkuoja du fenomenus: automatiškai funkcionuojančią įpročių sistemą ir karo logiką. Popperiu rutininė įpročių sistema yra neabejotinai pagrindinis uždarnos visuomenės bruožas, netgi fundamentas ir tikslas. Visos veikale *Atviroji visuomenė ir jos priešai* atliktos uždarnosios visuomenės analizės baigiasi nuoroda į šią sistemą, istoriškai įgaunančią įvairius pavidalus – nuo maginio pobūdžio santykių senovės gentyse iki šiuolaikinių totalitarizmų.

Popperio teorija remiasi Platono tekstų interpretacija, kurią jis išdėsto knygos pirmame tome. Bet koks daiktų kismas – tai jų degradacijos, nuotolio nuo Idėjų, išraiška, būdinga ir istorinei žmonių visuomenės evoliucijai⁹⁵: „Platonas istoriją, kuri, jo požiūriu, yra visuomenės irimo istorija, traktuoja kaip ligos istoriją: istorija yra pacientė, o kaip matysime vėliau, politikas turi būti gydytojas“ (Popper 1998: 54). Kaip tik filosofinė refleksija yra pajėgi sustabdyti degradaciją, vėl sugrąžindama tam pajėgius žmones į Idėjų kontempliaciją ir suteikdama jiems politinę valdžią. Pasak Popperio, Platono Idėjų

95 Matysime, kad Voegelinas Platono Idėjų teoriją interpretuoja visiškai priešingai.

teorijos tikslas – grąžinti valstybei „senąją formą“, kuri „turėjo būti dar patvaresnė, dar patikimiau sustingdyta“ už „Kretos ir Spartos aristokratijų santvarką“ (Popper 1998: 60) ir kuri turėjo būti pajėgi sustabdyti „visas politines permainas“, taigi sugrąžinti sociumą „atgal į gentinį patriarchatą, viešpatavusį laikuose iki Nuopolio, atgal prie natūralaus nedaugelio išminčių klasinio viešpatavimo tamsuomenės daugumos atžvilgiu“ (Popper 1998: 97). Iš čia – konkreti politinė programa: griežtas visuomenės skirstymas į klases ir klasių atskyrimas, valstybės likimo tapatinimas su viešpataujančios klasės likimu, monopolinis reikalų tvarkymas, cenzūra, propaganda, naujovių draudimas auklėjimo, įstatymų leidybos ir religijos srityse, ekonominė autarkija ir t. t. (Popper 1998: 97–98). Iš čia, pasak Popperio, kyla platoniškas totalitarizmas, kurio idėja reguliariai atgimsta vakarietiškos politinės minties istorijoje, produkuodama įvairialypius *atviros visuomenės priešus* (priešams yra skirta apie tris ketvirtadalius Popperio veikalo).

Tačiau kad ir kokia būtų priešų įvairovė, teigia Popperis, „ir senovės, ir naujųjų laikų totalitarinių režimų galybę lėmė tas faktas, jog jų kūrėjai bandė atsileipti į visai realų poreikį“ (Popper 1998: 177). Šį poreikį, kurį aiškinant 10-ame knygos skyriuje ir yra suformuluojamos uždaros bei atviros visuomenės sąvokos, Popperis interpretuoja kaip natūralų ir biologinį žmogaus poreikį išnykti grupėje, jaustis gerai ir ypač „saugiai“ gyvenant ne savo, o grupės ritmu – šiame aiškinime neabejotinai Popperis ir pripažįsta savosios koncepcijos „tam tikrą panašumą“ į bergsoniškąją (Popper 1998: 520). Būtent šis poreikis, kurio patenkinimas sutampa su automatiškai veikiančia įpročių sistema, yra uždaros visuomenės variklis, kaip ir Bergsono koncepcijos atveju. Tačiau Bergsonas pagrindiniu uždaros visuomenės organizavimosi „instinktu“ laikė karą, o Popperis apie karą, kaip uždarai visuomenei būdingą fenomeną, savo veikale užsimena tik priebėgomis (Popper 1998: 178, 182). Tuo skiriasi ir tuo yra panašios Bergsono ir Popperio uždaros visuomenės sampratos: Bergsonas, akcentuodamas mąstymo ir gyvenimo rutiną, svarbiausiu uždaros visuomenės bruožu laiko karą, o Popperiu svarbiausia yra rutina, karą laikant vos vertu dėmesio. Kodėl, abiem atvejais pabrėžiant rutiną, toks skirtumas dėl karo? Kaip taikliai pastebėjo Didier Delsart’as⁹⁶, „Bergsonas ir Popperis kūrė „uždaros“ bei „atviros“ visuomenės sąvokas, reaguodami į vieną problemą, tačiau ta problema kiekvienam iš jų buvo labai skirtinga. Bergsonui tai buvo moralės kilmės problema, Popperiu – istoricizmo ir jo ryšių su totalitarizmu“ (Delsart 2015: 98).

Skirtumas, traktuojant uždaras visuomenes, leidžia suprasti skirtumą, kuriant atvirų visuomenių idėją. Bergsono idėja remiasi dvasinio pobūdžio ir individo lygmenyje vykstančiu procesu, kurio metu žmogaus racionalumas *atsiveria* intuityviai aptiktai gyvenimo versmei; procesas, kurio politiniai padariniai yra kuklūs, grįžtami, bet vis dėlto realūs, pvz., demokratija ar fundamentalių žmogaus teisių formulavimas bei gynyba, bet

96 Delsart’as 2018 m. liepą Liono 3-iaje universitete apgynė daktaro disertaciją „Atviros visuomenės sąvoka Bergsono ir Popperio mąstyme“. Tai – tyrimas, kuriame konfrontuojamos Bergsono ir Popperio filosofijos, remiantis visomis iki šiol atliktomis šios temos analizėmis. Esame dėkingi Delsart’ui, kad leido susipažinti su disertacijos tekstu dar iki jo publikavimo, numatyto artimiausiais metais.

ypač – karo atsisakymas, taikos, kuri nebūtų tik ruošimasis karui, radimasis. Popperiu svarbiausia yra parodyti, kad rutina nėra žmogaus racionalumą visiems laikams įkalinantis fenomenas ir kad fatališki dėsniai nėra istorijos determinantas, kad racionalumas *pats iš savęs* gali sulaužyti rutiną ir kurti istoriją: visuomenės atvirumas yra racionali uždarančių įpročių (žmonių santykių, įstatymų, modelių) kritika. Ši idėja yra atviros visuomenės pristatymo Popperio knygoje leitmotyvas. „Racionaliosios refleksijos pradininkai, ieškodami „geriausio įstatymo“, palaipsniui jį paverčia racionaliai svarstoma problema... Mes pripažįstame racionalią asmeninę atsakomybę... Perėjimas nuo uždaros prie atviros visuomenės gali būti apibūdintas kaip viena didžiausių žmonijos patirtų revoliucijų <...>: atsirado kritinė diskusija, o paskui kritinis mąstymas, nebekaustomas magiškųjų apžavų... Racionaliai tvarkyti savo elgesį, susilaikyti bent jau nuo kai kurių mūsų socialinių emocinių reikmių tenkinimo, kontroliuoti savo elgesį ir prisiimti atsakomybę“ ir t. t. (Popper 1998: 179, 181, 182). Ir nors Popperis pripažįsta, kad racionalumo įtvirtinimas istorijoje yra nuolatinė pastanga, kad totalitarizmo pavojus visada išlieka, jam atviros visuomenės yra visos, kuriose esminiu organizavimosi principu yra tapusi kritinė refleksija ir racionali diskusija, pradedant senovės Atėnais, baigiant šiuolaikinėmis demokratijomis. Skirtingai nuo Bergsono, taip pat pabrėžiančio gyvybinio polėkio gaivinamą racionalumą (Bergson 2008: 16–17), karas ir taika Popperiu nėra kriterijus. Kriterijus *par excellence* yra tam tikra sąmonė, leidžianti racionalumui tapti gyvenimo dominante: „Įmanoma nustatyti tam tikrą kriterijų, leidžiantį spręsti apie perėjimą nuo uždaros prie atviros visuomenės. Šis perėjimas vyksta tada, kai pradedama suvokti, kad visuomenės institucijos sukurtos žmogaus, ir kai jų sąmoningas keitimas svarstomas orientuojantis į jų tinkamumą pasiekti žmonių tikslus ar įgyvendinti jų ketinimus. Arba, sakant ne taip abstrakčiai, uždara visuomenė žlunga, kai antgamtinę baimingą pagarbą, su kuria žiūrima į visuomenės santvarką, išstumia aktyvus žmonių kišimasis ir sąmoningas siekimas įgyvendinti asmeninius arba grupinius interesus“ (Popper 1998: 643). Ir kaip tik todėl, kad, sekant Popperiu, refleksija ir diskusija vadovaujasi imanentiškais racionalumui normomis⁹⁷ ir nepripažįsta jokios (ką jau kalbėti apie bergsoniškąją) transcendentinės perspektyvos, tampa įmanoma pagrįsti socialinės inžinerijos (arba socialinės technologijos) metodą, kurio esmė – „faktinės informacijos“ analizė ir panaudojimas, suteikiantis galimybę manipuluoti socialiniais procesais, „pavyzdžiui, išvengti ekonominio nuosmukio arba, priešingai, [jį] sukelti“ (Popper 1998: 38). Bergsono filosofijai socialinės inžinerijos sąvoka, paklūstanti manipuliacijos kategorijai, yra svetima: iš intuicijos kylantis

97 Ar ši imanencija nėra racionalumo Trojos arklys, jį sunaikinsiantis iš vidaus? Ar racionalumas vienas pats nėra pasmerktas tam lemiamam atotrūkiui nuo realybės, kuris būdingas taip Popperio kritikuotai maginio mąstymo formai ir kurį kitur esame interpretavę kaip racionalizaciją, kuriai šiuolaikinės technologijos suteikia kraštutinę formą, vesdamos distopinio, taigi uždaro, visuomenės modelio link (Aleksandravičius 2015a)? Turbūt nujausdamas šią problemą, Popperis pripažino sąžinės, moralinės patirties, įkvėpimo ar tikėjimo privalumus ir netgi faktą, kad „tokie žmonės kaip Sokratas buvo įkvepiami intuicijos“ (Popper 1998: 784). Tačiau šis pripažinimas Popperio veikale nėra išplėtotas, o sokratiškoji intuicija, kurią Bergsonas laiko savosios mistikos sąvokos pavyzdžiu, yra Popperio griežtai subordinuojama gryo racionalumo kontrolei.

racionalumas yra įgavęs gyvybinio polėkio šaltinio (Dievo) duodamas etines perspektyvas (atviroji moralė).

Bergsono ir Popperio socialinio atvirumo sąvoka yra suvokiama per jų formuluojamą uždarumo koncepciją. Ir vienam, ir kitam uždarumas – tai automatiškai funkcionuojanti įpročių sistema, taigi abiejų dėmesio centre – žmogaus proto aktai. Tačiau Bergsonas uždarumą traktuoja kaip moralinę problemą ir sprendžia ją metafiziniame lygmenyje: uždara visuomenė – tai natūrali žmonių reakcija (moralinė ir religinė) į mirtį, mirties baimės neutralizacija, besireiškianti kaip karas, o žvelgiant dar giliau, tai – gyvybinio polėkio energijos atotrūkis nuo šaltinio ir „sukimasis savyje“, varomas rūšies savisaugos bei kitų instinktų. Tik instinkto konversija į intuciją, tik racionalumo kontaktas su gyvybinio polėkio šaltiniu suteikia impulsą tai rutiną nutraukiančiai kūrybinei emocijai (atvirai moralei ir dinamiškai religijai), kurios sklaida atveria properšas visuomenėje – stabdo karą, įkvepia pagarbą žmogui kaip tokiam, o politikoje reiškiasi per demokratijos ir žmogaus teisių gynimo instancijas. Popperis lieka gryno racionalumo plotmėje. Jam atvirumas – tai įpročių kritika ir racionali diskusija, kurios įgalinimas yra imanentinis pačiam racionalumui, nereikalaujantis jokio transcenduojančio šuolio, o tik logikos, objektyviai vertinančios „faktinę informaciją“. Tad, konfrontuojant abiejų mąstytojų atvirumo koncepcijas, kyla klausimas, atveriantis tolimesnės diskusijos perspektyvą: ar vidiniai loginio racionalumo ištekliai yra pakankami, kad išsilaikytų juo besivadovaujanti racionali diskusija, ar vis dėlto tam reikia proto atsivėrimo jį pranokstančiam principui?

Skirtumą tarp Bergsono ir Popperio atvirumo konceptų yra puikiai apibendrinęs Virdžinijos universiteto politinės filosofijos profesorius Dante'ė Germino'as: Popperis orientuojasi į Protagorą, į jo šūkią „Žmogus yra visų daiktų matas“, Bergsonas – į Platono „Dievas yra tikrasis visų daiktų matas“, todėl Popperio atviros visuomenės koncepcija apsiriboja sekuliaraus liberalizmo horizontu, o Bergsonas pabrėžia, kad jos atvirumas sutampa su žmogiškojo *psyche* atvirybė būties pagrindui (Germino 1974: 14).

3.3. Europietiškoji sąmonės atsivėrimo patirtis ir iš jos kylanti atvira visuomenė. Ericas Voegelinas

Pasak Germino, Voegelinas „yra autentiškas atviros visuomenės filosofijos pagrindėjas“ (Germino 1974: 8). Gerai žinomas griežtas Voegelino verdiktas Popperio koncepcijos atžvilgiu. 1950 metais balandžio 18 dieną jis rašė Leo Straussui: „Šitas Popperis jau keletą metų <...> yra visur besipainiojantis akmenukas, kurį nuolatos turime nuspirti šalin <...> Jo knyga yra kvailas ir diletantiškas šlamštas. Kiekvienas jos sakinyš skandalas“ (cituota iš Courtine-Denamy 2015: 120). Voegelino požiūris į Popperio atviros visuomenės sampratą jau žinomas ir Lietuvoje. Straipsnyje „Visiškai atvira visuomenė pasmerkta žlugti nuo savo atvirumo“ Alvydas Jokubaitis cituoja tą patį Voegelino laišką Straussui, tačiau šią aršią kritiką Popperio koncepcijos atžvilgiu nukreipia į atviros visuomenės

konceptą apskritai (Jokubaitis 2015). Lieka tik apgailastauti dėl tokios mąstymo eigos. Juk Voegelinas, kritikuodamas Popperį, iškelia Bergsono atviros visuomenės sampratą kaip europietiškos civilizacijos ir netgi kaip visos žmonijos istorijos siekį. Jo paties filosofija yra išsiaknijusi Bergsono atviros visuomenės koncepcijoje. Cituodamas *Du moralės ir religijos šaltinius*, Voegelinas rašo: „Jeigu žmonijos istorijoje yra kokia nors konstanta <...>, tai kalbėjimas apie įtampą tarp <...> *amor Dei* ir *amor sui*, tarp *atviros sielos* ir *uždaros sielos*, tarp atvirumo būties pagrindui, besireiškiančiam per tokias vertybes kaip tikėjimas, meilė, viltis, ir tų ydų, kurios stojasi prieš šį pagrindą ir reiškiasi per *hybris* ir maištą“ (cituota iš Courtine-Denamy 2015: 119). Jau minėtas Germino'as, sugretinęs Bergsono ir paties Voegelinio atviros visuomenės koncepcijas, parodė, kaip Voegelinio politinės filosofijos šerdinė sąvoka – žymusis *leap in being* (šuoelis į būtį), transformuojantis žmogų ir visuomenę – atitinka Bergsono aprašytą intencijos aktą – „gyvybės principo“ užčiuopimą, iš kurio kyla visuomenės atvirumo gestas.

„Šuoelis į būtį“ – tai sąmonės aktas, Voegelinio apibrėžiamas per transcendencijos gestą ir sąvoką.⁹⁸ Jis identifiukuotinas jau kai kuriuose senovės mituose ir juos sukūrusiame mąstyme, tačiau kaip istorinė revoliucija pasireiškė per „du teofaninius įvykius“ – filosofinio mąstymo radimąsi Graikijoje ir krikščioniškąjį apreiškimą. Šių įvykių pradėtų istorinių procesų simbiozė, kurią Voegelinas vadina „ekumeniniu amžiumi“, lemia tradicinės kosmologinės pasaulėžiūros žlugimą ir universalaus žmogiškumo perspektyvos plėtotę. Tai – istorinės civilizacijos, vadinamos Europa, radimasis ir visos žmonijos istorijos prasmės atsiskleidimas⁹⁹: „Ekumeniniame amžiuje tikrovės procesas yra atrandamas kaip erdvėje ir laike besidriekiantis *atviras* laukas, kuriame žmogaus egzistencija vyksta eschatologinėje įtampoje – jo sąmonės centre“; „Teofaniniai įvykiai neįvyksta istorijoje; jie patys pradeda istoriją ir jos prasmę“ (Voegelin 1974: 315, 252). Mes išryškinome žodį *atviras*. Jis yra esminis visai Voegelinio sąmonės ir visuomenės filosofijai. Šių istorinę raidą mąstytojas aiškina kaip sielos atvirumo amžinajai būčiai laipsnio dinamiką, kaip įtampą tarp sąmonę atveriančio poreikio diferencijuoti patirtį ir sąmonę uždarančios tendencijos dabarties momentą laikyti gyvenimo etalonu ir absoliutu.

Abu „teofaniniai įvykiai“ įvyksta pirmiausia sąmonėje, bet netrunka pasireikšti politiniame visuomenės gyvenime. Abu jie lemia atvirumo būklę. Būklę, link kurios skverbėsi iš sąmonės gelmės išnyrantys žmogaus prigimties polėkiai jau mitologinio mąstymo laikais ir kurių sunaikinti bando tos pačios prigimties impulsai moderniojoje epochoje. Tokia yra Voegelinio Europos istorijos vizija, kurią stengiamės čia paaiškinti.

98 Rašydami monografiją *Europos mąstymo kryptys ir ateitis* (Aleksandravičius 2015a), dar nebuvo susipažinę su Voegelinio koncepcija, kuri būtų praplėtusi mūsų atliktus europietiškojo mąstymo, traktuojamo kaip „transcendavimo judesys“, tyrimus.

99 Kad ir kas skirtų Voegelinio ir Husserlio sąmonės filosofijas (Caturianas 2018), jų Europos koncepcija remiasi tuo pačiu pagrindu – žmogiškumo universalumo, atsiskleidusio filosofijoje, teze. Vis dėlto neįmanoma nepastebėti fakto, kad Husserlis beveik nekalba apie krikščionybę, o Voegelinui šiosios apreiškimas sudaro europietiškojo mąstymo šerdį. Santykis su krikščioniškuoju apreiškimu, žmogaus sąmonėje atliekančiu radikalų perversmą, atskleidžia ir Voegelinio ir Husserlio racionalumo sąvokų skirtumą.

1. *Pirmasis teofaninis įvykis: filosofinis mąstymas arba noetinė diferenciacija.* Būtybių ar daiktų (*ta onta*) egzistencija yra imama interpretuoti kaip apimta įtampos, dualumo: joks daiktas nėra visas pats savyje, apibrėžtas, uždaras, užbaigtas, atvirksčiai – jis apima neužbaigtumą, neįmanomybę save apibrėžti, esminę atvirybę. Svarbu suvokti, kad šis neužbaigtumas nėra netobulumas, kurį galbūt vieną dieną būtybė likviduos, save tam tikru būdu realizavusi iki galo. Atvirksčiai, šis „trūkumas“ kyla iš to, kad kiekvienos būtybės viduje yra įsikūrusi begalybė arba begalinis būties potencialas, kurio būtybė, realizuodama tik vieną kitą iš galimų buvimo aktų, niekaip negali apimti ir užsidaryti. Pasak Voegelino, pirmą kartą taip regimas tikrovės dualumas, arba ontologinė įtampa, atsiskleidė Anaksimandro mokyme apie apeironą: visi apibrėžtieji kyla iš neapibrėžtojo, visi į jį sugrįžta; visi laikiškieji remiasi į antlaikinį *arche*, visi jame dalyvauja, o jis, amžinasis, save reiškia per kiekvieną laikishką būtybę, per laiką. Laikas yra atsivėręs amžinybei, jos įtempiamas ir „plėšomas“. Toks laiko (t. y. visų šio kosmoso būtybių) buvimo pagrindas tuo pat metu demonstruoja būtybėms, kad jos tėra tik iš dalies, kad jų buvimas yra ir visada bus „nepilnas“, kad jos nešioja nebuvimo nerimą, dėl kurio sieks būti vis iš naujo – atrasti naujovę. „Tikrovė kaip egzistuojanti yra išgyvenama tarsi panardinta į tikrovę kaip neegzistuojančią ir, atvirksčiai, neegzistavimas trykšta egzistavimu. Šis procesas reiškiasi kaip tikrovė *Tarp*, reguliuojama įtampos tarp gyvenimo ir mirties“ (Voegelin 1974: 174). Be abejo, tokia tikrovės samprata kyla kaip sąmonės aktas, kaip įvykis pačioje sąmonėje, kaip viso žmogaus noetinio pasaulio transformacija – tos pačios įtampos, kuria gyvena visa tikrovė, išgyvenimas: susidaro „noetinis laukas, kuriame mąstytojai iš kompaktiškos tiesos kyla į diferencijuotą atrandančios sąmonės tiesą“ (Voegelin 1974: 177).

Įtvirtinta Herakleito ir kitų Jonijos mąstytojų, ši tikrovės ir sąmonės samprata bus visos filosofinės refleksijos, nuo kurios ir prasideda Europa, mąstymo pagrindas. Platonas ją susistemino kaip *metaxy* sąvoką, aukščiausią raiškos laipsnį įgavusią erotiniuose *Puotos* ir *Filebo* dialoguose. Žmogus visada dalyvauja jau skirtingoje realybėje nei ta, kurią jis išgyveno akimirka prieš tai. Voegelinas pabrėžia, kad tai – pirminė arba kilminė žmogaus patirtis, kuri skleidžiasi visuose sąmonės lygmenyse, taip pat ir kūniškajame. Pirmiesiems filosofams pavyko tai pastebėti (*psyche* lygmuo) ir šį atradimą jie pavertė mąstymo principu, sukurdami naują ontologiją, antropologiją, politinę tvarką (*filosofijos* lygmuo). Naujumo patirtis, ontologinio skirtumo įsisąmoninimas, nuolatinio atradimo būseną, įvardijama kaip „nuostaba“, traktuojama kaip „filosofinio mąstymo pradžia“. Apibūdinamas šis teofaninis įvykis, išgyvenamą graiko *psyche* kaip filosofijos impulsą, Voegelinas vartoja *nous* ir *gylis* sąvokas¹⁰⁰: „*Psyche* tampa sąmoningo dalyvavimo tikrovėje vieta; sielos dimensija tampa *gylis*, iš kurio kyla naujos mintys. *Nous* tampa suvokiančio

100 Antikoje įvardintą *logos* ir *nous* skirtį esame pavertę visos mūsų pačių vystomos Europos koncepcijos atraminiu tašku – mąstymo kaip transcendojančio judesio, krypstančio į plotį ir į gylį (šios kryptys ir jų tarpusavio sąveika

dalyvavimo šiame procese pajėgumu; *filosofija*, išminties meilė, tampa žmogiškosios egzistencijos įtampa, vedančia link tiesos“ (Voegelin 1974: 177).

Voegelinio akimis, Platono *Timajo* simbolizmas įkūnija pirmųjų Europos filosofų atrastą noetinę diferenciaciją, apibūdinamą įvairiomis konceptualinėmis schemomis (būti-tapti, amžinybė-laikas etc.), ir leidžia perduoti jos suvokimą kitoms europiečių kartoms. „*Timajas* leidžia suprasti tą simbolių sudėtį, dėl kurios noetinės sąmonės judesiuose išryškėja tam tikros konstantos“ (Voegelin 1987: 92). Bet kaip svarbiausią šio simbolizmo (Demiurgo, kuriančio visatą, vaizdinio) indikaciją Voegelinas nurodo neįmanomybę sąmonės siekinį, tikrovės iščias, naujovės šaltinį pažinti iki galo konceptualiai, tai reiškia – uždaryti ir kontroliuoti.¹⁰¹ Voegelinio tekstų tyrinėtojas Jacobas Schmutzas įžvelgia sąsajas su vokiečių mistikais: „Čia galima pasiskolinti sąvokas iš vokiškosios mistinės tradicijos ir kalbėti apie neišreiškiamą *Ursache*, kuris yra visų *Sachen* (daiktų, dalykų – P. A.) šaltinis. Visi noetinio mąstytojo siekiai kyla iš šios įtampos tarp išsakomo ir neišsakomo, iš egzistencinę dviprasmybę reflektuojančios meditacijos“ (Schmutz 1995: 263). Kartu su Schmutzu pacituokime šiuos Voegelinio sakinius, kuriuos galbūt turėtume laikyti viso jo mąstymo kvintesencija: „Kai paradoksali patirtis, kuria patiriame anapus bet kokios patirties galimybės esančią tikrovę, per reflektuojančią distanciją tampa sąmoninga, pati klausiančiojo kalba skleidžiasi kaip paradoksalus įvykis, neišsakomam tampant išsakomam. Ši įtampa tarp išsakomo ir neišsakomo yra struktūrinis mediatyvinės kalbos paradoksas, kuris niekada nebus išspręstas naudojantis kokia nors spekulatyvine, pvz., hėgeliško tipo, metalba <...>. [Mąstytojo] siekis neturi išorinio objekto, bet jis pats yra pati tikrovė, apšviečiama judėjimu, kuriuo neišsakomas per visą kosmosą eina link išsakomo. Ir, žinoma, šio judėjimo struktūrinė įtampa atmeta galimybę, kad vienas iš įtampos Demiurgas-Būtinybė polių taptų „objektu“ (Voegelin 1987: 103). Nuoroda į mistinę tradiciją atitinka Bergsono mąstymo kryptį, o visą šį minties polėkį galima reikšti per sąmonės (tapatybės, visuomenės...) atvirumo sąvoką.

2. *Antrasis teofaninis įvykis: krikščionybė arba pneumatinė diferenciacija*. Lyg filosofijos nepakaktų, sąmonės lūžio arba diferenciacijos įvykis ištiko žmogų antrą kartą ir kitu būdu. Pauliaus atsivertimas kelyje į Damaską yra individualios istorijos apogėjus, *atvėręs konkretų asmenį ir istorinę jo gyvenimo eigą kitokio pobūdžio tvarkai, kitam tikrovės principui, Kitam*.¹⁰² Šis atsivertimas yra asmeninio gyvenimo transformacija. Bet jis

yra europietiškojo mąstymo esmė), šaltiniu (Aleksandravičius 2015a). Mūsų nuomone, stipriausią impulsą apmąstyti šį mąstymo procesą mūsų laikais, Voegelinui taip pat, yra davęs Bergsonas. Jo sampratą, aiškiausiai mąstymo „metodo“ išdėstymą, rasime paskutiniame jo veikle *Mąstymas ir judantysis*, publikuotame 1934 metais (Bergson 2013).

101 Mūsų požiūriu, esame *logos* ir *nous* skirtyje.

102 Savo atsivertimą pats Paulius pristato tokiais žodžiais: „Pažįstu žmogų Kristuje, kuris prieš keturiolika metų, – ar kūne, ar be kūno – nežinau, Dievas žino, – buvo pagautas ir iškeltas iki trečiojo dangaus. Ir žinau, kad šitas žmogus, – ar kūne, ar be kūno – nežinau, Dievas žino, – buvo paimtas į rojų ir girdėjo slaptinius žodžius, kurių nevalia žmogui ištarti“ (2-asis laiškas korintiečiams, 12 sk., 2–3 eil.)

sudaro tą žmonijos istorijos properšą, iš kurios randasi visa civilizacija: Pauliaus sąmonės įvykis tėra daugybės sąmonių inspiratorius, jis pasikartoja, tampa kolektyvinis, kuria naujo tipo visuomenę. Kristaus Prisikėlimas, perėjimas iš realios mirties į tikrą gyvenimą, yra reali sąmonės patirtis, išreiškianti tą patį *metaxy* momentą, tapusį graikų filosofijos esme. Nepaisant to, kad filosofinis diskursas yra kitokio tipo nei Pauliaus naratyvas, krikščionybės pradininko patirtis atitinka filosofų atrastą ontologinį sąmonės virsmą: jo vizijose kosminis tikrovės kilmės ir žūties ritmas ima reikštis nauju tempu, kaip žmogaus šuolis (ir troškimas) į nemirtingumą. *Atsivėrimas* dieviškai dvasiai (*pneuma*) yra šio šuolio sąlyga, bet taip pat ir istorinio proceso vyksmas: žmogaus *soma psychikon* tampa *soma pneumatikon*, kuris yra begalybės, Dievo gyvenimas. „Skirtingai nuo filosofų, Paulius nesikoncentruoja į realybės struktūrą, kuri aiškėja noetinės teofanijos metu. Jis koncentruojasi į dieviškumo įsiveržimą, kuris sudaro naują egzistencinę sąmonės būklę. <...> Tikrovės patirtis, struktūruojama paradoksalaus judėjimo link dieviškos anapusiųs, *psyche* judėjimo link dieviškos gelmės, atsiskleidžia kaip *genesis* ir *phthora* sąlygomis vykstanti egzistencija, tapusi dieviškosios anapusiųs istorijos vieta“ (Voegelin 1974: 246, 248).

Kaip ir graikų filosofija, krikščioniškasis apreiškimas laužo tikrovę racionalizuojantį objekto / subjekto skyrimą, išveda mąstymą į „anapusingę“, konceptais neišreiškiamą, objektu nepaverčiamą, iš subjektyvios kontrolės išslystančią gyvenimo plotmę: „Nėra kito vizijos objekto – tik pati vizija, tokia, kokia buvo gauta; ir nėra kito vizijos subjekto – tik žmogaus sieloje vykstantis atsakas į dievišką buvimą. Vizija randasi kaip simbolis, kaip *metaxy* raiška, ir šis simbolis yra vienu metu žmogiškas ir dieviškas“ (Voegelin 1974: 242–243). Neįmanomybė sukontroliuoti, valdyti, t. y. užsisklęsti, uždarant savyje pasaulį, yra nauja sąmonės galimybė, kuri skirtingais būdais atsivėrė filosofijoje ir krikščionybėje ir kurios realizacija sutampa su pamatiniais Vakarų civilizacijos impulsais – visa tai aprašyti yra Voegelino tikslas.

Aprašymas tarpniais įgauna patetikos arba praranda schematišką tikslumą. Antai, pristatydamas abiejų „teofaninių įvykių“, filosofijos ir krikščionybės, tarpusavio santykius, Voegelinas pabrėžia jų tęstinumą ir ekvivalentiškumą, tačiau taip pat – istorinį krikščionybės realizuotą progresą, jos, dieviškojo *pneuma*, viršenybę prieš Graikiją, filosofinį *nous*. Viršenybė, kurią Voegelinas ragina suprasti ne tiek pagal hierarchinį, kiek pagal centro / periferijos modelį: „Teofaninio įvykio struktūra plečiasi nuo pneumatinio centro į noetinę periferiją. <...> Platoniškasis Demiurgas buvo ribojamas *Ananke*, o Pauliaus Dievas-Kūrėjas nugali visas jam besipriešinančias kosmoso galybes. Paulius interpretuoja kryptingo judėjimo patirtį, artikuliuodamas jo tikslą, jo *teleion*, kaip *aphtharsia* (visišką nesugendamumą – P. A.), ir taip ją diferencijuoja nuo tos padėties, kurią žmogus buvo įgavęs Anaksimandro apeirono ir laiko paslapyje. Tikrovės judesys yra išplečiamas link naujo poliaus ir labiau diferencijuota, nei randame pas Platoną, patirties suvokimo forma tampa būtina. <...> Tikrovės judėjimas paaiškėjo noetinėje sąmonėje, bet jo galutinė prasmė – tik pauliškoje vizijoje“ (Voegelin 1974: 244, 251). Toks yra raktas į Europos mąstymo, šio *ekumeninio amžiaus*, suvokimą.

3. *Sąmonės įvykiai kaip politinės tvarkos šaltinis.* Pirmasis veikalas *Order and History* sakinytis tvirtina: „Istorijos tvarka kyla iš tvarkos istorijos“ (Voegelin 1956: 5). Šis tvirtinimas – tai Voegelinio mąstymo programa („naujasis politikos mokslas“): religinė, politinė, valstybinė istorijos tvarka priklauso nuo gilių, intymių, paslėptų nuo banalaus žvilgsnio sąmonės aktų, ir filosofo tikslas yra atskleisti pastaruosius bei išanalizuoti šią priklausomybę. Taip Voegelinas atsiriboja nuo mūsų laikais tradicinėmis tapusių priėgų prie politikos problemos, tokių kaip sociologinis ir juridinis pozityvizmas, mokslinis materializmas ar JAV funkcionalistinės mokyklos propaguotas politinių mokslų empirizmas. Kur kas artimesnis jam yra Husserlio fenomenologijos metodas, nežiūrint akivaizdžių skirtumų ir netgi gana aršios kritikos, kurią Voegelinas išsakė fenomenologijos pradininko atžvilgiu. Husserlio būdas pranokti klasikinę subjekto ir objekto, imanencijos ir transcendencijos, skirtį padėjo Voegelinui išvengti politikos mokslo redukcijos į kokio nors dalinio reiškinių, tarkim, galios organizavimo, nuosavybės troškimo ar autoriteto padėties, tyrimą ir traktuoti politiką kaip apimančią visą žmogaus egzistenciją, kaip ontologinę antropologijos plotmę (*Seinsbereich Mensch*), nes intymiai sujungtą su sąmonėje vykstančiais virsmis. Politinių struktūrų analizė Voegelinio tekstuose skleidžiasi ne kaip išorinių, svetimų joms kriterijų taikymas, bet kaip jų viduje įrašyto, juos kildinančio sąmonės vyksmo aprašymas. Kaip ir Husserlis, Voegelinas siekia identifikuoti tikrovės fenomeną, atsisakius predikatyvių ją iškraipantių mąstymo schemų, taigi apmąstyti politiką, remiantis „kasdienio proto“ nepastebimais jos pagrindais, sąmonės aktais, kurie ir turėtų būti tikraisiais kriterijais. Vis dėlto, Voegelinio požiūriu, Husserlio fenomenologinis projektas dar lieka per daug „egologinis“ ir „subjektyvistinis“ (Schmutz 1995: 280), jo sąmonės samprata – transcendentalinis ego – „dirbtinai susiaurina tikruosius jos horizontus, iš jų pašalindama tam tikras svarbias prasmingos patirties formas, kurių mes niekuomet nepatiriame kaip kognityvinio objekto arba intencionalaus akto huserliškąją prasmę“ (Caturianas 2018: 126).

Pasak Voegelinio, politinė tvarka visada reiškiasi kaip bandymas artikuliuoti žmogaus padėtį pasaulyje, t. y. jo „sieloje“ išgyvenamą „įtampą“. Tirdamas politines visuomenes nuo Mesopotamijos laikų iki mūsų epochos, analizuodamas mitologinę refleksiją ir šiuolaikinę filosofiją, Voegelinas pastebi absoliučiai kertinį fenomeną – tik žmogui būdingą „būseną tarp“ – *metaxy* – kurios pripažinimas ir sąmoningas išgyvenimas lėmė teofaninius įvykius, kuri gyvavo ir tebegyvuoja mitologinėje sąmonėje kaip latentinis vyksmas, kurią neutralizuoti stengiasi modernioji mintis. Konkretūs politinio organizavimosi modusai priklauso nuo šių sąmonės elgsenos modelių, nuo būdo išgyventi įtampą, nuo pasirinkties tarp dviejų antagonistinių tendencijų – užsidarymo savyje ir atvirybės nežinomajam.

4. *Sąmonės atvirumas – politinės visuomenės atvirumas.* Noetinė diferenciacija, šis „teofaninis“ arba „būties įvykis“ (*Seinsereignis*), transformavęs graikų mąstymą, transformavo ir jų etiką bei politiką: sąmonės atvirumui tapus tiesos paieškų modusu, gimsta

specifinis ryšys tarp žmonių, visuomenės piliečių¹⁰³, Aristotelio pavadintas *philia* („meilė“, „draugystė“) *politike*. Šis vienu metu antropologinis, etinis ir politinis ryšys, šis dvasinio pobūdžio sutarimas ar „santaika“ tarp „gerų“ žmonių (*homonoia*) priklauso nuo jų dalyvavimo *nous* aktuose ir sudaro politinės visuomenės substanciją.¹⁰⁴ *Nous* reiškiasi praktiniais aktais, specifiniu *phronesis*, kuris konkrečiomis politinėmis sąlygomis reikalauja „teisingo veikimo“. *Nous* veikiamoje sąmonėje vykstančios tiesos paieškos sutampa su politinio teisingumo reikalavimu: sąmonės atvirumas yra politinės visuomenės atvirumas (Voegelin 1966: 128–133).

Vis dėlto atvira graikų visuomenė, kaip jau esame konstatavę, buvo ribojama kosmologinio principo. Jį sulaužo ir absoliutų proveržį anapusių link realizuoja tik antrasis teofaninis įvykis, krikščioniškasis apreiškimas, kurio poveikio politikai neįmanoma pervertinti. Aristotelio *philia politike*, maitinama sunkiai išpildomų *nous* aktų, yra perkeičiama politinės *amicitia*, kylančios iš tiesioginės Dievo meilės. Tomo Akviniečio susintetinta politinės draugystės doktrina Voegelinio akyse yra esminis progresas, atitinkantis jau aptartą antrojo teofaninio įvykio viršenybę prieš pirmąjį. Išiškąnįsui Izraelio pranašų judėjime, „tiesioginė Dievo meilė“ yra dar galingesnis politinės istorijos vedlys už filosofinį *nous*: „Be Izraelio nebūtų istorijos, o tik amžinas kosmologinių visuomenių sugrįžimas“ (Voegelin 1956: 168). Ši meilė sudaro dar aštresnį politinio teisingumo kriterijų už graikiškąjį *phronesis*, nes sąmonėje įvykusi dievybės vizija savo pajėgumu realizuoti žmogiškosios egzistencijos *metaxy* ir duoti prasmę gyvenimui pranoksta visus joje besireiškiančius kosmologinius impulsus.

Ši pastraipa apibūdina visuomenės atvirumo ir uždaramo principą: „[Visuomenės] narių ryšys yra kuriamas kiekvienam asmeniui dalyvaujant Kristaus *pneuma*. Vienijanti jėga kyla iš dieviškos ir transcendentinės Kristaus asmenybės. Tokia bendruomenė gali būti vadinama „atvira“, nes ji nėra eilinė žemiška ir uždara jungtis, o bendrystė asmenų, kuriuos jungia tas pats centras – substancija, esanti anapus bet kokios žemiškos patirties lauko. Substancijos „uždarumą“ aš suvokiu kaip procesą, kurio metu šis transcendentinis vienybės akstinas yra panaikintas, tam kad susikurtų tokia bendruomeninė substancija, kuri save apibrėžtų žemiškomis ribomis ir sukūpti tik apie save“ (cituota iš Courtine-Denamy 2015: 129).

5. *Sąmonės užsidarymas – totalitarinių visuomenių lopšys*. Atvirumo transcendencijai neigimas lemia visuomenės „sukimąsi tik apie save“, kas negali nepriminti Bergsono aprašyto gyvybinio polėkio „apsisukimo“, kurį visose biologinėse rūšyse matome veikiant kaip agresyvų išlikimo instinktą, o tarp žmonių – kaip prigimtinį racionalų egoizmą, savojo aš iškėlimą virš kitokių ir kitų, konfliktų ir karo šaltinį (Bergson 2004: 67–68;

103 Voegelinio požiūriu, Aristotelio conceptualizuotas politinis draugystės ryšys tarp piliečių reiškia visuomenės atvirumą. Kitoks yra Bergsono vertinimas, pagal kurį juridinis daugybės žmonių (vergų, moterų, svetimšalių etc.) negalėjimas būti „piliečiais“ ir abejonės dėl jų pajėgumų realizuoti politinę draugystę, o taip pat nesugebėjimas pranokti instinktyvios karo logikos, trukdo graikų visuomenę traktuoti kaip atvirą (Bergson 2008; Riquier 2018).

104 Voegelinas komentuoja Aristotelio *Nikomacho etikos* 1167b eilutes (Voegelin 1952: 77).

2008: 48). Kaip ir Bergsonas, Voegelinas šį kruviną procesą apibrėžia per „uždarumo“ sąvoką. Vykdamas individualiose sąmonėse, jis konfigūroja tikrovės sampratą ir lemia sociumo būklę. Sąmonės atvirumas, sekant Voegelinu, reiškia žmogaus sugebėjimą priimti nepažįstamą, nekonceptualizuojamą, nesukontroliuojamą būties elementą ir jo poveikį pažinimui, diskursui, veikimui, o sąmonės uždarumas, atvirkščiai, pasižymi totalinės kontrolės valia. Uždarumas yra sąmonės įtampas, tikrovės prigimties kaip *metaxy* („buvimo tarp“) neutralizavimas, siekiant konceptualiai aiškios ir tobulos sistemos, taigi visiškai kontroliuojamos tiesos. Tai – ideologinis dogmatizmas, kurio sąvoka Voegelinui sudaro dar vieną žmonijos istorijos interpretacijos kriteriologinę prizmę. Valia totaliai kontroliuoti mūsų mąstytojo yra traktuojama kaip visais laikais atgimstantis „gnosticizmas“, kurio sąvoką jis pasiskolino iš Hanso Jonaso darbų.¹⁰⁵

Visais laikais atgimstantis, tačiau moderniaisiais laikais pasiekęs savo apogėjų, gnosticizmas sudaro „modernybės prigimtį“. Kaip tik taip yra pavadintas *Naujojo politikos mokslo* ketvirtas skyrius: „Gnosticism – The Nature of Modernity“ (Voegelin 1952: 107–133). Šiame ir daugelyje kitų tekstų Voegelinas, dėl to įgijęs griežto „antimodernisto“ reputaciją, kruopščiai parodo, kaip sąmonės uždarumas ir tikrovės kontrolės pretenzija konfigūroja visą moderniąją Europos civilizaciją – jos antropologiją, mokslą, sociologiją, teisę ir, žinoma, politiką. Bolševizmas, fašizmas ir nacizmas, Voegelino vertinimu, yra nuoseklus moderniosios epochos rezultatas. Čia pasitenkinsime tik šios epochos mąstymo struktūros išryškinimu, kuris minėtą rezultatą – totalitarinę politinę visuomenę – paaiškina kaip natūralią modernaus mąstymo pasekmę.

Modernus mąstymas yra „gnosticizmo“, arba pretenzijos kontroliuoti tikrovę totaliai, kraštutinis pavidalas kaip tik dėl to, kad iškyla ant filosofijos ir krikščionybės, savųjų priešingybių, pagrindo. Jis perima jų rezultatus, pačią europietiškąją civilizaciją su jos teikiamomis galimybėmis, ir netgi pačią jų mąstymo struktūrą, tačiau praranda jos esmę – sąmonės atvirumą. Kaip ir Carlas Schmittas savo *Politinėje teologijoje*, Voegelinas traktuoja visas moderniosios politikos ir valstybės kategorijas kaip sekuliarizuotus teologinius konceptus, atkirstus nuo dvasinio pobūdžio šaltinio ir ėmusius plėtotis savarankiškai. Bet, skirtingai nuo Schmitto, kuriam fundamentali politikos konstanta yra draugo / priešo, taigi būtinu užsidarymo kategorija, Voegelinas modernėjimo procesą, atotrūkį nuo krikščioniškojo apreiškimo, apibrėžia per sąmonės atvirumo prarasties procesą: tikrovės struktūra išlieka ta pati, suformuota abiejų teofaninių įvykių, bet jau ne atvira, o užsidariusi. Tarsi atviras ir begalinis transcendencijos horizontas būtų imanentinės valios galia apibrėžtas iš naujo, užbrėžtas jau nebeperžengiama linija, įtalpintas į sąmonės vidų, likviduojant visas

105 Savo *Naujojo politikos mokslo* ketvirtame skyriuje pasirinkimą apibendrintai „gnosticizmu“ vadinti visais istorijos laikotarpiais ir įvairiomis formomis veikiančią totalios kontrolės valią Voegelinas grindė pirmųjų amžių gnostikų, didžiųjų krikščioniškos minties oponentų, pasaulėžiūra: jų *gnosis* pavyzdinai išreiškia pretenziją matyti tikrovę visą ir tiesiogiai, tačiau, skirtingai nuo krikščionių, ji neužčiuopia vidinės jos dimensijos, todėl aukščiausiu gnostikų prioritetu tampa tikrovės manipuliavimas, kontrolė ir valdymas. Pasak Voegelino darbų tyrinėtojo Eugenio Webbo, toks gnosticizmo interpretavimas yra skubotas ir kur kas labiau tiktų hermetistų bei alchemikų siekiams įvardinti (Webb 1981: 199–201).

įmanomas properšas, bet paliekant ribos, kuri tapo imanentinė, peržengimo gestą: *metaxy* struktūra, kadaise maitinama įtampos „anapus savęs“ link, dabar yra tapusi vidinio Aš plėšymosi, dvejinimosi, nesitapatinimo su savimi, bet savo paties ribose, drama... Ši iš vidaus plėšoma, bet savęs pačios neperžengianti sąmonė, modernusis mąstymas, geriausiai atsiskleidžia Fichtės suformuluotame tapataus ir besidvejinančio „Aš“ principu, kuriuo yra pretenduojama paaiškinti visa, kas egzistuoja. Aukščiausią susistemimo lygį ji pasiekė Hegelio sąmonės ir istorijos filosofijoje, kuri, Voegelino žodžiais, tėra „magijos“, įsišaknijusios gnosticizme, modernusis pavidalas. Hegelio dialektikos principas tėra tikrovės redukcija į protą, ieškančią savęs paties per vidinį susiskaldymą.

Keletas sakinių iš *Ekumeninio amžiaus* puikiai reziuumuoja modernybės procesą ir esmę: „Egzistencinės įtampos dieviškojo pagrindo link patirtyje du šios įtampos poliai yra simbolizuojami kaip „Dievas“ ir „žmogus“, o egzistencijos būti tarp reiškiasi tokiais simboliais kaip *methexis*, *metalepsis* ar *metaxy*. Susvetimėjusio mąstytojo uždaroje egzistencijoje *metaxy* struktūra išlieka tokia pati, bet mąstytojas jau turi, kaip sakė Nietzsche, pasimaloninti pats. Jis privalo išvystyti „suskilusį Aš“, kurio viena dalis atlieka žmogaus, kenčiančio savo žmogiškąją būklę, vaidmenį, o kita – Dievo, nešančio išvadavimą, vaidmenį. *Metaxy* tampa, Hegelio žodžiais, *Zerrissenheit* (susiskaldymo) arba *Entfremdung* (susvetimėjimo) būseną; spekuliatyvinių sistemų išdirbimai tampa išsigelbėjimo aktais – *Versöhnung* (susitaikymu); ir žmogus, žaidžiantis šį žaidimą, savo paties asmenyje kombinuoja dvi prigimtis – Dievo ir žmogaus, visai kaip jas apibrėžė Chalkedono susirinkimas; jis yra naujasis žmogus-dievas, naujasis Mesijas. Tikrovės struktūra niekur nedingsta, nes ją į savo ydingą maištą įtraukia [naujasis žmogus-dievas]. Struktūra išsilaiko, o maištas baigiasi egzistencinės tvarkos sugriovimu ir, socialiniu požiūriu, kolektyvinėmis žudynėmis“ (Voegelin 1974: 255).

Transcendencijos eliminavimą, pasisavinus transcendentinį judesį ir jį uždarius imanentinėje Aš erdvėje, Voegelinas pavadina „egofaniniu maištu“, jį priešindamas jį įgalinusiems „teofaniniams įvykiams“. Tarsi Dievas, atvėręs žmogų, leidžis šiojo surandamas, dabar būtų žmogaus nužudomas, prisiskiriant sau dieviškuosius broūzus: nuo šiol žmogus kurs pasaulį pats iš savęs, o tai reiškia – jį totaliai kontroliuos. Dar 1938 metais publikuotame veikalė *Politinės religijos* Voegelinas parodė, kad masiniai judėjimai, nacionalistinis fašizmas ar materialistinis bolševizmas, kilo kaip sekuliarizacijos proceso rezultatas – kaip *politinės religijos*, kaip religinę struktūrą adaptavusios imanentinio pobūdžio metafizinės ideologijos, politinę erdvę pavertusios savo iškrovų lauku. *Naujajame politikos moksle* ši tema yra išplėtotą dar subtiliau. Šiame tekste Voegelinas aprašo, kaip rasiinė, klasinė, mokslinė ar valstybės teorija tampa totaliniu tikrovės aiškinimo ir valdymo instrumentu, perimant mūsų jau aprašytą *metaxy* struktūrą, bet pakeičiant jos prasmę, užsklendžiant jos atvirumą. Modernus mąstymas reiškia krikščioniškosios eschatologijos imanentizavimą, dieviško horizonto redukciją į dabarties momentą, *dabartinės* realybės *suabsoliutinimą* dieviškąja šio žodžio prasme. XX amžiaus totalitarines politines visuomenes Voegelinas aiškina kaip dar Viduramžiais kilusių eschatologinių judėjimų, tokių

kaip Joachimo de Flore, užbaigą: jų idėja buvo ta, kad vieną dieną dieviškoji amžinybė ims istoriškai skleistis politinės santvarkos forma, kad transcendencija save iki galo apreišk politinėje imanencijoje.¹⁰⁶ Voegelinio akyse, tokios idėjos tėra „žmogiškasis silpnumas, kuris nori savo paties dabartį paversti visos istorijos tikslu ir uždaviniu“ (Voegelin 1974: 331) ir ši „antropomorfinė obsesija sugriovė žmogaus tikrovę“ (Voegelin 1957: 193).

6. *Mitologinis pagrindas*. Ir sąmonės diferenciacija (atvirumas), ir jos egofaninis maištas (užsidarymas) nekyla *ex nihilo*, bet atsispiria nuo plataus ir gilaus patirties okeano, kurį žmonija kaupia laikui bėgant. Tai – mitologinis mūsų mąstymo sluoksnis, „spontaniška būties pasaulyje forma“ (Gusdorf 1953: 16). Voegelinio požiūriu, mitų ir racionalumo priešprieša yra dirbtinė. Įsisąmonintas ar ne, mitologinis mąstymo sluoksnis, ši mitais įforminama mūsų patirtis, yra nuolatinis bet kokio mąstymo palydovas, jo pirminė medžiaga. *Logos* arba *ratio* nėra pajėgus suformuluoti gyvenimo prasmės pats iš savęs: tam būtina simbolinė, mitologinės refleksijos lygmenyje kaupiama gyvenimo vyksmo – jo dramų, įtampų, niuansų – išraiška. Taigi, kaip ir Bergsonas, Voegelinas įžvelgė mitologinio mąstymo veikimą ne tik senaisiais, bet ir mūsų „racionalaus mąstymo“ laikais. Bet, skirtingai nuo Bergsono, kuris mitologinį mąstymą ir jo fabulų funkciją vertino tik kaip statiškos moralės ir uždaros visuomenės variklį, Voegelinas jį traktavo ir kaip apofatinių įvykių formulavimo, taigi atviros visuomenės šaltinį.¹⁰⁷ „Vartojama pagal pirminę prasmę, mitų kalba buvo tikslus instrumentas, leidęs paaiškinti transcendentinės tikrovės įsiveržimą, jos įsikūnijimą ir jos veikimą žmoguje. Kristaus laikais ir pirmaisiais krikščionybės amžiais ši kalba nebuvo „mitas“, bet tiksli terminologija, skirta religiniam fenomenui išreikšti. Ji tapo „mitu“ tik po to, kai į mūsų pasaulį įsiterpė racionalizmas, sunaikinęs transcendentalines simbolių reikšmes. Šio pasaulio „nudievinimo“ (*Entgötterung*) metu jusliniai simboliai neteko savo skaidrumo, leidusio juose įžvelgti transcendentinę tikrovę; jie tapo nepermatomais ir daugiau jau nebeišreiškė proceso, kuriuo baigtinis pasaulis yra panardintas transcendencijoje. Krikščionybė tapo istoricizmo auka, kai simboliai, priklausantys mitiniam laikotarpiui, buvo pradėti

106 Puikią „politinių religijų“ genezę, kaip politinių eschatologinių judėjimų išdavą, rasime Jeano-Louiso Harouelio veikale *Tikrasis krikščionybės genijus* (Harouel 2012). Belieka paklausti, ar Voegelinio išvada dėl moderniosios epochos mąstymo nėra per daug griežta. Ar visą šį mąstymą įmanoma sutraukti į „egofaninio maišto“ sąvoką? Visas modernaus mąstymo tendencijas „vertindamas tik iš egofaninio maišto perspektyvos, Voegelinas yra linkęs pamiršti ar nematyti savito ir originalaus šių tendencijų indėlio į vidinę modernaus žmogaus sąmonės diferenciaciją. Juk net jeigu ši moderni sąmonė reiškia pretenziją būti be Dievo, ji vis dėlto ieško prarastosios transcendencijos patirties, ieško jos vėl iš naujo per savo nerimus, maištus, dilemas ir susiskaldymus. Šias paieškas išreiškia kad ir toji moderniems žmonėms būdinga „įtarimo hermeneutika“, analizuota ir Paulio Ricoeuro, ir Michelio Foucault. Jos horizontu visada išlieka ir sąmonės diferenciacija, ne tik sąmonės uždaramas ir valia valdyti. <...> Sakykime, paskutiniajame Webbo, kuris puikiai išmanė Voegelinio tekstus, veikale rasime tokią moderniosios psichoanalizės interpretaciją, kuri psichoanalizę atskleidžia kaip „trečiąją sąmonės diferenciacijos bandymą“, o ne kaip kokią nors dar vieną gnostinę kryptį“ (Schmutz 1995: 278).

107 Bergsono ir Voegelinio konfrontacija mitologinio mąstymo klausimu būtų nepaprastai reikšminga, ypač įtraukiant į diskusiją psichoanalitinę perspektyvą. Vis dėlto, atrodo, Voegelinas pernelyg lengvai tapatina mitologinio mąstymo duomenis ir mistinio pobūdžio sąmonės judesius, o Bergsonas juos kruopščiai atskiria. Šiuo požiūriu Bergsonas yra kur kas metodiškesnis ir jo atviros visuomenės koncepcija – kur kas aiškesnė ir racialesnė.

aiškinti pagal racionalistinio amžiaus kategorijas. Tik šioje perspektyvoje, kai simboliai ir dogmos yra suvokiami „raidiškai“, grynai išoriškai, taigi pavertus juos nepermatomais, atkerėtais, jie tapo „iracionalūs“ ir buvo įvesdinti į konfliktą su logika, biologija, istorija etc.“ (cituota iš Schmutz 1995: 271–272). Filosofo užduotis – išgryninti mitologinės refleksijos sluoksnį, parodant jo vaidmenį racionalaus diskurso, atverto transcendencijai ar jai uždaro, formavimesi.

Abu teofaniniai įvykiai įvyksta sąmonėje, kuri savo patirtį formuluoja mitiniu naratyvu, todėl šis naratyvas tampa būtinas jų diskursyvinei raiškai. Voegelinio akyse filosofas Platonas yra ir *mito-poetas*. Noetinė diferenciacija, žmogaus „buvimo tarp“ įsisąmoninimas realizuojasi *Puotoje*, Sokratui (Diotimai!) pasakojant erotinį Poroso, Penijos ir Eroso mitą. „Tokio didžio mito-poeto kaip Platonas rankose mitas tampa lanksčiu instrumentu, kai yra būtina noetinę sąmonę susieti su tikrovės procesu, kuriame ji ir buvo atrasta“ (Voegelin 1974: 185). Jeigu Platonas kritikuoja poeziją ir mitus, kaip nutolinančius nuo tiesos, tai tik todėl, kad šie naratyvai žmogaus prigimties *metaxy* išreiškė netobulai ir, kol pastaroji nebuvo apsišiekusi filosofijoje kaip noetinės diferenciacijos įvykis, nepakankamai. Bet atsiradus filosofijai, mitologinis naratyvas gali būti perimtas aukštesniame sąmonės lygmenyje. „Kai filosofas priešina savo sielos tvarką ir tautos mitą, staiga suvokia, kad turi naujai panaudoti mitinius simbolius – kad išreikštų savo autoriteto pagrįstumą. <...> Siela, kaip mito kūrėja, ir mitas, kaip sielos simbolika, sudaro tvarkos filosofijos centrą“ (Voegelin 1957: 170). Filosofija yra mituose glūdinčios tiesos kriterijus, kuriam išryškinti yra būtina mitinių simbolių kalba.

Krikščioniškasis apreiškimas nėra išimtis. Pneumatinė sąmonės diferenciacija, mirties persmelkimas nemirtingumu, naudojasi mitinio naratyvo struktūra. Pauliaus vizija yra naratyvas, nuaustas iš mitologinių simbolių, kaip ir visas krikščioniškasis pasakojimas. Čia „mitas turi tapti nuopuolio ir grįžimo į nemirtingumo būklę, veikiant kūrybinei Dievo galiai, istorija. Jis turi tapti tikrovės sukūrimo ir jos nuopuolio, nuopuolio ir atpirkimo, mirties ir prisikėlimo drama, pasakojimu apie galutinį sugrįžimą į nemirtingą garbę. <...> Pauliaus teofanijai yra būtina eschatologija, kuri privalo papildyti jos vykdomą diferenciaciją. Pauliaus mitas tęsia dramatišką [diferenciacijos] judesį iki jo išsipildymo eschatologiniuose įvykiuose“ (Voegelin 1974: 251).

Mitologinė patirties refleksija išlieka ir gnostinės pasaulėžiūros inspiracijų šaltiniu. Voegelinas pabrėžia, kad moderniojo mąstymo intencija perkelti mitinius naratyvus į jau „pranoktą“, neaktualią, nes „iracionalią“ istoriją, tėra deklaratyvi iliuzija. Šis mąstymas naudojasi mitiniais naratyvais ir simboliais, nustumdamas juos į neįsisąmonintą patirties refleksijos zoną, iš kurios ateinantys impulsai yra daugiau ar mažiau sėkmingai įforminami matematiniais ir „racionaliais“ konceptais. Bet, vartojant Mircea Eliadė's žodyną, toks įforminimas – tai tik „simbolių degradavimas“, juos nukertant nuo pirminės ir dar gyvos prasmės ir juos panaudojant specifinėms moderniojo mąstymo reikmėms. Kaip pažymi J. Schmutzas, komentuodamas Voegelinio požiūrį į mitologinę moderniojo mąstymo dimensiją, „apgaulingas proto progresas mito atžvilgiu iš tikrųjų

tik sukuria naują tikslų reikšmių bloką, taip vadinamąjį „racionalų mąstymą“, kuris nesąmoningai lieka įsitikinimo objektu ir remiasi jam būdinga mitologija. <...> Yra klaidinga manyti, kad modernybė iš tiesų išsivadavo iš mito-poetinio naratyvo. Jis grįžta, kai tik iškyla reikalas klausti kilminį ar gelminį mūsų egzistencijos sluoksnį, siekiant pranokti dabarties momento nepastovumą. Kai Sigmundas Freudas, neabejotinai vienas didžiųjų mūsų laikų mito-poetų, aiškina, kad mūsų sąžinės balsas – tai tik suvidujintas tėvų ir visuomenės balas, Sofoklio ir Trasimacho mitai staigiai tampa mūsų mitais. Visi socialinio teisingumo teoretikai, nuo Rousseau iki Johno Rawlso, mus verčia išgyventi Argo karaliaus nerimą ir panirti į „prigimtinės būklės“ ar „nežinomybės uždangos“ fantazijas, be kurių mūsų teisingumo troškimas neturėtų pasekmių. Visas Wittgensteino *Traktatas* buvo pristatomas, taip pat ir paties autoriaus, kaip platoniškojo mito variantas, pagrindžiantis kalbos ir pasaulio atitikimą. Ir kai Albert'as Camus siekia pranokti iš absurdo kylantį skepticizmą, kaip ir jo laikotarpio ideologijų dogmatizmą, jis renkasi graikų mitą kaip patikimą savojo sukilimo pagrindą“ (Schmutz 1995: 272–273). Būdamas atvirumo properšų šaltiniu, mitologinis mąstymo sluoksnis buvo ir uždariausių totalitarinių visuomenių, hitlerinių ar stalinistinių, mentalinė atrama.

7. *Filosofo užduotis.* Filosofo pareiga, kaip ir galima tikėtis iš Voegelinio samprotavimų, yra priešintis gnostinio mąstymo tendencijoms ir stiprinti sąmonės diferenciaciją, pažadintą abiejų teofaninių įvykių: „Skatinti tokią pasaulio pažinimo nuostatą, dėl kurios išsilaikytų atviros bendruomenės gyvenimas, galėtų skleisti prasmingi įvykiai, būtų apsaugoma nuo ideologinių doktrinų sąstingio“ (Schmutz 1995: 281). Paties Voegelinio žodžiais, filosofo „užduotis yra išsaugoti tą išgyventos trukmės ir teofaninių įvykių pusiausvyrą, kuris esminę egzistencijos struktūrą leidžia suvokti kaip paradoksą“ (Voegelin 1974: 228). Kaip sėkmingą šios pareigos vykdymo pavyzdį moderniaisiais laikais Voegelinas nurodo XVIII amžiaus škotų filosofus Thomą Reidą ir Viljamą Hamiltoną, kurių *common sense* filosofija apsaugo tikrovę, konkrečius jos įvykius ir situacijas nuo redukcijos į iš anksto suformuluotus „universalius principus“ bei leidžia pripažinti ir pažinti jų unikalumą. Esinių unikalumo pripažinimas visada veda į *metaxy* struktūruojamą sąmonę, kuri tampa pajėgi autentiškai tikrovės patirčiai ir kuria atvirą visuomenę. Tai yra žymusis Voegelinio „šuoelis į būitį“, kurį gyvenimo pabaigoje mąstytojas siejo su „dvasiniu *katharsis*“ ir mistiniu polėkiu (Voegelin 1981; Schmutz 1995: 283). Mūsų požiūriu, šis sąmonės aktas yra dar vienas „mąstymo į gylį“, kurio sąvoką esame pristatę monografijoje *Europos mąstymo kryptys ir ateitis* (Aleksandravičius 2015a), variantas.

3.4. Europos tapatybės idėja ir atviros visuomenės būklė Lietuvoje

Šioje monografijoje parodėme, kad mąstymas apie Europą, kaip ir pats europietiškas mąstymas, veda į atviros visuomenės struktūrinį kristalizavimąsi. Paskutiniame skirsnyje analizuojame šį procesą lietuviškame kontekste. Vykdydami Lietuvos mokslo tarybos programos „Modernybė Lietuvoje“ projektą, susipažinome su lietuvių autorių tekstais, skirtais Europos tapatumo ir atviros visuomenės koncepcijoms tirti. Gausybė politologinio pobūdžio išvalgų, dažniausiai pasikartojančių, dengia filosofinės analizės skurdą. Pačios sąvokos – Europos tapatybė ir atvira visuomenė – yra vartojamos šabloniškai, kai kada – klaidingai, tačiau jas kristalizuojantys elementai aptinkami: tai ir sudaro mūsų tyrimo šiame skyriuje pagrindą. Šiuos elementus galime sugrupuoti į du konceptualiai skirtingus laukus, kuriuos schematiškai ryžtamės pavadinti poperiškuoju ir bergsoniškuoju. Lietuviškojoje historiografijoje kur kas labiau regima poperiškoji tendencija – skatinimas organizuoti politinę visuomenę pagal racionalaus dialogo ir kritikos kategorijas. Tačiau bergsoniškoji paradigma, natūraliai mažiau matoma, natūraliai užmirštama, nes ji akcentuoja sunkiai pasiekiamą intuityvią tikrovės pagavą ir fundamentalią emociją, Lietuvoje taip pat gyvuoja, o kai reikia – gelbsti visuomenės gyvybingumą.

Nesigilinsime į gausius tekstus, kuriuose plėtojamo mąstymo branda nėra pranokusi aksiologinių lozungų ar ideologinių klišių lygmens: Nerija Putinaitė atliko kruopštų darbą, ji surinko, įvertino ir suklasifikavo juos visus savo knygoje *Trys lietuviškosios Europos* (Putinaitė 2014). Čia randame ir rimčiausių lietuvių autorių minčių Europos tapatumo klausimais interpretacijų. Neturime intencijos kartoti to, ką jau pasakė Putinaitė. Vis dėlto, taikydama savo teorinę prieigą, turėdama aiškiai apibrėžtą tyrimo tikslą, lietuviškosios europologijos klausimu ji negalėjo pasakyti visko. Atlikdami savo tyrimą, šalia jau minėtų vidutinės vertės tekstų, aptikome ir įdomių, netikėtai originalių analizių, kurios nebuvo reflektuotos kitur ir kurias nusprendėme reprezentuoti penkiais istoriniais savitą konceptualumą plėtojančiais momentais. Pirmasis iš jų – Stasio Šalkauskio mąstymas apie lietuviškąją tapatybę Pirmojo pasaulinio karo metais parašytame veikalė *Tarp dviejų pasaulių*. Šis veikalas mus pribloškė: parašytas subtiliai išjausta prancūzų kalba, jis, mūsų vertinimu, genialiai skleidžia giliausių europietiško ir lietuviškumo, kaip ir atviros visuomenės, fenomenų intuityvią, nepaisant vartojamų sąvokų kitoniškumo. Antrasis momentas – tai tarpukario Lietuvos intelektualų išplėtotą „pilnutinės demokratijos“ doktrina, toliau vystoma išėivijoje. Kęstučio Girniaus, Algimanto Jankausko ir Lauryno Peluricio sudaryta antologija *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai* (2016) mums buvo didelė pagalba. Problemiškiausias, tačiau labai svarbus momentas – sovietmetis. Be abejo, šiuo laikotarpiu parašyti tekstai, skaitomi pirmuoju interpretavimo laipsniu, nesako nieko tikro nei apie Europą, nei apie atvirą visuomenę. Tačiau reikia mokėti skaityti tarp eilučių, interpretuoti kitais laipsniais. Taip pat sugebėti, galbūt tik intuityviai, suvokti tuo metu rašiusiųjų dvasinę būklę ir tikras mintis. Be pastarųjų, nebūtų buvę Sąjūdžio. Tai, kas vyko Lietuvoje 1988–1991 metais, dar bus

tiriama, jeigu analitinė tokių patirčių refleksija apskritai galima. Mūsų požiūriu, Sąjūdžio patirtis yra to dvasinio atvirumo, kuris vestų į atviros visuomenės formavimąsi, jeigu tik žmonės būtų ištikimesni savo vidiniam išgyvenimui, patirtis. Jai apmąstyti labiausiai tinka Bergsono kategorijos, randamos minėtame veikle *Du moralės ir religijos šaltiniai*. Sąjūdis yra ketvirtasis europietiško ir socialinio atvirumo (fundamentaliausiomis šių sąvokų prasmėmis) momentas. Penktasis – Lietuvos visuomenės būklė atgavus Nepriklausomybę.

1. „*Tarp dviejų pasaulių*“: Šalkauskio mintys apie Lietuvą kaip europietiškojo mąstymo ir atviros visuomenės struktūrinę išraišką. 1919 metais, studijuodamas filosofijos doktorantūroje Šveicarijoje, Šalkauskis publikavo beveik 300 puslapių monografiją *Tarp dviejų pasaulių: Lietuvos nacionalinės civilizacijos klausimo sintezė*. Prancūziškai parašytos knygos tikslas – pristatyti tik ką politinę nepriklausomybę paskelbusios lietuvių tautos esmę ir ypatingumą kitoms Europos ir pasaulio tautoms. Mūsų požiūriu, analizuodamas lietuviškumo esmę, Šalkauskis išdėstė europietiškojo mąstymo ir atviros visuomenės koncepto struktūrą, besiskleidžiančią pirmiausia antropologijoje, paskui – politikoje.

Svarbus yra knygos įvadas, kuriame lietuvių mąstytojas išdėstė savo požiūrį į tautos tapatumą apskritai. Atsispyręs nuo gana migloto Adomo Mickevičiaus tautos apibrėžimo („Nacionalumas yra ne kas kita, kaip individualumo didžiąja prasme plėtotė“), bet griežtai atsiribojęs nuo šiam poetui būdingos „siauros nacionalinio mesianizmo idėjos“ (Šalkauskis 1919: 13), Šalkauskis akcentavo dvi esmines mintis, kurios sudaro tautos dvasinės sveikatos laidą.

Pirmoji mintis – apie būtinybę suderinti tautos, kaip kolektyvo, ir atskiro tautos nario, individo, išsipildymą. Nė vienas iš šių sandų negali nuskriausti kito. „Bet kokios viešos instancijos galutinis tikslas turi būti visiškas žmogiškos asmenybės išsipildymas. Visos socialinio gyvenimo formos turi vienaip ar kitaip tarnauti individo integralumui <...> Nacija yra ta natūraliai ir spontaniškai susiorganizavusi socialinio gyvenimo forma, kuri sukuria tiesiogines sąlygas, būtinas integralaus individo realizacijai“ (Šalkauskis 1919: 14). Čia jau glūdi viso vėlesnio Šalkauskio mąstymo konstanta, išsiplėtojusi į „pilnutinės demokratijos“ koncepciją – neabejotinai vieną iš svarbiausių lietuviškosios politinės minties viršūnių. Galima matyti sąsają ir su tuo metu energingai besikristalizuojančiu Katalikų Bažnyčios socialiniu mokymu, kurio vienu iš apogėjų nedvejodami turėtume laikyti subsidiarumo principą, suformuluotą popiežiaus Pijaus XI enciklikoje *Quadragesimo Anno* (1931). Pagaliau visas mūsų tyrimas, išdėstytas šioje monografijoje, veda prie išvados: bendruomeninio ir individualaus gėrio suderinamumą turime laikyti esminiu politiškai besivienijančios Europos organizavimosi principu, kylančiu iš paties europietiškojo mąstymo ir sutampančiu su atviros visuomenės koncepto pagrindais.

Antroji mintis: tauta pajėgia realizuoti savo vidinį potencialą tik tada, kai yra atsi-vėrusi pasauliui ir kitoms tautoms. Knygoje plėtojamos idėjos atitinka tais laikais sklandžiusį požiūrį, Šalkauskio perimtą iš mokytojo Ernesto Hello, kad vaisinga civilizacijų (tautų) atvertis viena kitai sudaro visos žmonijos dvasinio gyvenimo nervą bei išplido

jos prigimtį arba vidinį tikslingumą. Mūsų analizuota Husserlio Europos tapatybės paradigma ir jos teleologinis pobūdis struktūriškai išreiškia tą pačią mintį, *mutatis mutandis*. Kaip Husserlis konkretų europietiškojo mąstymo realizavimą identifikuoja su filosofine refleksija, Šalkauskis tautos atverties pasauliui misiją patiki jos intelektualams. Šie turi puoselėti tautos savitumą ir juo didžiuotis, bet taip pat sugebėti integruoti jį į viso pasaulio paveldą, į „universalią civilizaciją“ (Šalkauskis 1919: 18–24). Filosofas kritikuoja kai kurių tautų polinkį užsidaryti savyje ir remtis tik savimi – ši tendencija reiškia tautos amoralumą, anksčiau ar vėliau ji pasireiškė ne tik per išorinę agresiją, bet ir savo pačios vidinę destrukciją. Šalkauskis kolektyvinio užsidarymo procese identifikuoja tuos pačius bruožus, kuriuos sistemindamas Bergsonas dėstys savąją uždaros visuomenės sampratą.

Antroji mintis Šalkauskį veda prie pačios esmingiausios tautos charakteristikos formuluotės: tauta negali būti savimi, neįėjusi kitų tautų į savo vidų. Šis įėjimas gali realizuotis kaip troškimas ir ilgesys, kartais – kaip aktyvus abipusis mokymasis ir bendro gyvenimo kūrimas. Nepriklausomai nuo jo realizacijos laipsnio, jis išreiškia fundamentalų dvasinės žmonijos prigimties dėsni, kuris sąmonėje bręsta kaip suvokimas, jog kiekvienos atskiros tautos pašaukimą, tam tikrą vidinę stoką, galės išpildyti ir užpildyti tik kitos tautos. Savo veikalo epigrafu Šalkauskis yra pasirinkęs E. Hello žodžius: „Atsiskyre Rytai ir Vakarai ilgisi vieni kitų.“ Skaitant veikalą, neįmanoma negalvoti apie Ricoeuro individualios ir bendruomeninės tapatybės koncepciją, išdėstytą knygoje *Aš pats kaip kitas* ir mūsų monografijoje sudariusią vieną iš esminių mąstymo atramų. Ricoeuras taip įveda į savo paties tekstą: „Veikalas *Aš pats kaip kitas* nuo pat pradžių teigia, kad mano paties tapatybė įima kitą nei aš, įima taip intymiai, kad vieno be kito net negalima pradėti apmąstyti, kad vienas tuoj pat pereina į kitą“ (Ricoeur 1990: 14).

Ricoeuro citata tobulai išreiškia Šalkauskio prieigą prie lietuvių tautos esmės ir pašaukimo – pagrindinės veikalo *Tarp dviejų pasaulių* temos. „Lietuvių tautos uždavinys, skirtas jai paties likimo, yra savo nacionalinėje civilizacijoje sintetizuoti įvairius elementus, ateinančius iš Rytų ir Vakarų“ (Šalkauskis 1919: 27). Kruopščiai pristatydamas lietuvių tautos istoriją nuo pagonybės laikų iki 1918 m. vasario 16 d. Nepriklausomybės Akto paskelbimo, talentingai analizuodamas lietuvių kalbą, folklorą, mitologiją ir religinius nusiteikimus, poeziją, mentalitetą, asmenybes, Šalkauskis interpretuoja moderniosios lietuvių tautos susidarymo procesą kaip sintezę tarp Rytų (Indijos, Rusijos) ir Vakarų (kurių priešakinėje linijoje – Lenkija ir Vokietija). Pirmojoje knygos dalyje („tezė“) parodoma, kaip lietuvių tauta nešiojasi rytietišką pradą, linksantį į Vakarus. Aukščiausia šio tapatybės sando išraiška yra XVI a. Lietuvos statutai. Antroji dalis („antitezė“) demonstruoja Vakarų įtaką, subtiliai susipinančią su rytietiškuoju elementu. Mickevičiaus genijus čia tampa tobulu pavyzdžiu. Pagaliau trečia dalis („sintezė“) dėsto moderniosios lietuvių tautos radimąsi, sutampantį su rytietišku ir vakarietišku įtakų jungtimi, iš kurios kyla savita, originali, autentiška tautinė tapatybė. Šią jungtį ir originalumą Šalkauskis atskleidžia, pristatydamas trijų amžininkų – Vydūno, Čiurlionio ir

Jakšto-Dambrausko – kūrybą. Nors civilizacijų sintezė dažnai realizavosi konfliktiniu būdu, Šalkauskis siekia išryškinti fundamentalią mintį: skirtingos įtakos ne tik nesunaikino lietuvių tautos tapatybės, bet, pasirinkusios vaisingą tarpusavio dialogą ir persikeitimą patirtimi, tautą pažadino, subrandino, išryškino jos savitumą, suteikė originalią vertę. Per šį procesą, Šalkauskio akimis, susiformavo ir ypatinga Lietuvos misija pasaulio akivaizdoje – būti „tarpininke“, konkrečiu sąlyčiu ir vienybe tarp Vakarų ir Rytų, kurie nuo seniausių laikų „ilgisi vieni kitų“.

Skaitant Šalkauskio knygą, kyla klausimas, ar lietuvių tautos atliekamo „tarpininkavimo“ tarp skirtingų civilizacijų funkcija priklauso tik jai. Nors tiesioginio atsakymo autorius nepateikia, bendra veikalo logika leidžia suprasti, kad tokių tarpininkų gali būti ir daugiau. Ir ypač – kad tai nėra esminis klausimas. Esminė veikalo mintis gali būti reiškiamą per dvejopą įsitikinimą: 1) visos pasaulio „civilizacijos“ (tautos) turi jungtis tarpusavyje, 2) ši jungtis ne naikina, o išryškina kiekvienos iš jų tapatumą. 1921 m. jau Lietuvoje, *Romuvos* 1-ojo numerio, pristatančio pagrindines veikalo *Tarp dviejų pasaulių* tezes, „Pratartyje“ (p. 6) Šalkauskis išreiškia šį įsitikinimą be jokių dviprasmybių: „Mūsų laikais tautų gyvenimas vyksta dvejomis priešingomis linkmėmis: mes matom, iš vienos pusės, atskirų valstybių tautinimą, arba tautų išvalstybinimą, o iš antros – vienatinį žmonijos susitelkimą. Tai parodo, jog tautų individualizacija ir žmonijos integracija yra suderinamos viena su kita“ (kalba taisyta). Lietuvių tauta, kaip ją pristato Šalkauskis, yra civilizacijų dialogo pavyzdys, į kurį orientuotis galėtų visos tautos, siekiančios tarpusavio taikos, tapatybių harmonijos, aljanso, vaisingumo.

Toks idėjinis Šalkauskio nusiteikimas natūraliai reiškiasi atitinkamomis geopolitinėmis nuotaikomis, pavyzdžiui, entuziastingu prezidento Wilsono politikos palaikymu (Šalkauskis 1919: 10–11). Palikę istorinį kontekstą nuošalyje, privalome pabrėžti Šalkauskio knygos aktualumą. Mūsų požiūriu, jį išreiškia trys imperatyvai: 1) kaip išvengti kruvinų Europos tautų konfliktų, 2) kaip filosofiskai, kultūriškai ir politiškai suvienyti Europos tautas, nenaikinant jų tapatybių, bet dar labiau jas subrandinant, 3) koks turėtų būti Europos vaidmuo, sprendžiant globalizuotame pasaulyje kylančias problemas. Šie trys klausimai sudarė mūsų monografijos teorinį horizontą, kuris, kaip matome, buvo savas jau Šalkauskiui. Į juos bandėme atsakyti, pasitelkdami Ricoeuro, Ferry ir kitas teorijas. Tačiau Šalkauskio lietuvių civilizacijos, kaip kitų civilizacijų sintezės, koncepcija gali būti traktuojama kaip santykio tarp Europos tautų modelio kūrimo pradžia. Jo teigiama lietuvių tautos misija pasaulyje – vienyti Rytų ir Vakarų civilizacijas – atspindi visų tautų stipriausią vidinį polėkį vienyti tarpusavyje ne sugriaunant, o vis labiau brandinant savo tapatybę. Pabrėžkime dar vieną šios misijos aspektą – harmonijos, taikos uždavinį. Visoje knygoje vyrauja apgailestavimas, kad civilizacijos ir tautos, kurios savo gelmėse ilgisi viena kitos, kurios yra skirtos viena kitai realizuoti, istorijoje kruvinai konfliktavo. Mūsų amžius, tiki Šalkauskis, yra tendencijų pasikeitimo amžius: iš konfliktinės situacijos bus pereita prie tarpusavio papildomumo, tarpusavio simbiozės logikos, taigi taikos situacijos. Lietuvių filosofo tekste girdime bergsoniškas tonacijas.

2. „Pilnutinė demokratija“: *tolimos atviros visuomenės vizija*. Pilnutinės demokratijos koncepcija yra viena iš savarankiškos lietuviškosios politinės minties viršūnių, kuriama kelių kartų intelektualų dramatiškais aplinkybėmis. Jos esmė atsiskleidžia „organiškos valstybės“ sąvokoje, kurią Pirmojoje Lietuvos Respublikoje, įkvėpti Šalkauskio, apmąstė jaunosios kartos mąstytojai (Antanas Maceina, Jonas Grinius ir kt.) ir 1936 m. išdėstė deklaracijoje „Į organiškiosios valstybės kūrybą“, publikuotoje *Naujojoje Romuvoje*. Dokumentas buvo rengiamas autoritarinės santvarkos laikotarpiu, pavadinimas demonstruoja intencionalų pobūdį – tai kvietimas kurti valstybę pirmiausia savose mintyse, nesant galimybės jų realizuoti politinėmis to meto sąlygomis. Mąstymas buvo pratęstas dar sudėtingesnėmis aplinkybėmis Antrojo pasaulinio karo metais, galbūt tikintis atkurti nepriklausomą demokratinę valstybę karui pasibaigus. Pogrindiniame laikraštyje *Į laisvę* 1943–1944 m. pasirodžiusios straipsnių serijos pavadinimas jau apėmė demokratijos terminą: „Į reformuotą demokratiją“. Viltims nepasiteisinus, pilnutinės demokratijos samprata buvo toliau plėtojama iševijoje, kur įgavo solidų pavidalą 1954–1955 m. *Į laisvę* publikuotame dokumente „Į pilnutinę demokratiją“, vėlgi nesant nė menkiausios jame dėstomų refleksijų realizavimo galimybės. Pilnutinės demokratijos koncepcija buvo kuriama katalikiškos krypties intelektualų. Jai natūraliai oponavo „Santaros–Šviesos“ sambūryje dalyvaujantys liberalios pakraipos mąstytojai, vadovaujami Vytauto Kavolio ir 1959 m. publikavę fundamentalų jiems tekstą *Lietuviškasis liberalizmas*. Neretai aštrias, pašaipias formas įgaunanti dviejų stovyklų opozicija negalėjo sugriauti pamatinės vienybės: abi kryptys puoselėjo demokratinę politikos viziją, kuri, mūsų akimis, konceptualiai dalyvavo atviros visuomenės horizonte, kurio spektras driekėsi nuo Bergsono iki Popperio.

Ir lietuviškieji krikščionys demokratai, ir liberalai pritarė fundamentaliai europiniam procesui – XIX amžiuje prasidėjusiam visuomenės sampratos lūžyje, kurį įprastine kalba apibūdiname kaip demokratėjimą, bet, remiantis Bergsono terminologija, labiau tikrų „properšos“ terminas: politiniame uždaro visuomenės audekle ėmė rasti properšų (tą ir vadiname atvirumu), kurios sugebėjo išsilaikyti, nepaisant pačių brutaliausių uždaro mąstymo išraiškų XX amžiuje. Pasak Bergsono, mūsų laikais ėmė formotis ypatinga „sielos būseną“, inspiruota mistinio polėkio, įgavusi pakankamai jėgos, kad galėtų reikštis politiniu lygmeniu: „demokratinė sielos būseną“. Labiausia matoma ir visuotinai reflektuota demokratijos dimensija – tai laisvės ir lygybės reikalavimas, kurio koherentiškumą ir realizaciją siekia užtikrinti instituciskai ginamos žmogaus teisės. Ši demokratijos schema lengvai išvirsta į antagonistinę situaciją, plačiai žinomą kaip laisvės ir lygybės konfliktas (laikomas fundamentaliausia šiuolaikinės politinės filosofijos problema), netruksiantis evoliucionuoti į įvairias žmogaus teisių tarpusavio kolizijas. Bergsono politinio mąstymo ir jo atviros visuomenės koncepto esmė glūdi „sielos būsenos“ sąvokoje, kurios gelmę galime suprasti tik susipažinę su bergsoniškosios antropologijos visuma. Mes išskirsime tik vieną „sielos būsenos“ aspektą, turintį tiesioginę sąsają su politika ir galintį išspręsti laisvės ir lygybės konfliktą. „Demokratinė sielos būseną“, būdinga tokiai piliečių gausai, kad galėtų išsilaikyti properša uždarame politinės

visuomenės audekle, yra realiai išgyvenama brolybės pajauta. Demokratija „skelbia laisvę, reikalauja lygybės ir sutaiko šias abi seseris-priešes <...>, virš jų iškeldama brolybę. Jeigu taip apmąstysime Respublikos šūkį, suprasime, kad trečiasis jo terminas panaikina prieštarą, taip dažnai pabrėžiamą, tarp dviejų pirmųjų ir kad brolybė yra esmė“ (Bergson 2008: 300). Bergsoniškosios „demokratinės sielos būsenos“ analizę pratęsime vėliau, atskleidami jos reikšmę XX amžiaus Lietuvos visuomenei. Kol kas negalime nepriminti kito „atviros visuomenės“ konceptualiojo horizonto krašto – Popperio koncepcijos, politikoje besireiškiančios kaip racionali normų kritika ir racionalus dialogas, racionalumą apibrėžiant per loginės argumentacijos sąvoką. Lietuviškoji politinė filosofija nėra integravusi Bergsono mąstymo, popperiškoji koncepcija buvo perimta tik kaip principai (racionalumo sąvoka), tačiau, dalyvaudama universaliame demokratėjimo procese, ši filosofija tarsi apgraištomis užčiuopė ir taikė kai kuriuos atviros visuomenės doktrinos elementus. Liberalioji jos kryptis labiau atitiko Popperio viziją, o pilnutinės demokratijos kūrėjų suvokimas aprėpė kai kurias Bergsono akcentuotas proceso dalis.

I. „Pilnutinės demokratijos“ termino bei pačios koncepcijos autoriumi turime laikyti Šalkauskį, nors antologijos *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai* sudarytojai jos pirmtakais taip pat įvardija Pranciškų Būčį, Fabijoną Kemėšį ir Kazį Pakštą. Kaip tik Šalkauskis apibrėžė koncepcijos struktūrą: „pilnutinę“ demokratiją sudaro trijų sferų – politinės, socialinės ir kultūrinės – harmonija. Verta pasakyti, kad šių sferų vienovė yra būtina sąlyga taip pat ir „uždarai“ visuomenei tarpti, tuo nesunkiai įsitikintume, susipažinę ne tik su Bergsono ar Popperio, bet ir su Ėmil'io Durkheimo ar Marcelio Mausso sociumo sampratomis. „Pilnuma“ gali tapti „totalitarizmu“. Šalkauskio ir kitų pilnutinės demokratijos puoselėtojų talentas – sudaryti sąlygas „pilnumoje“ rasti augimo arba kūrybos galimybes. Tai ir priartina juos prie atviros visuomenės protagonistų. Šiame kontekste būtina pabrėžti P. Būčio duotą impulsą. Baigiantis Pirmajam pasauliniam karui, jis pirmasis gana sistemingai išdėstė „kultūrinės autonomijos“ idėją. Visuomenės organizavimosi principas Būčiui – tai pasaulėžiūros ir kultūrinio gyvenimo atskyrimas nuo politinės valdžios (Būčys 2016: 14, 37–41). Jau parodėme, kad šis principas yra būtinas kūrybiškos arba atviros visuomenės elementas. Savaiame suprantama, vyskupas Būčys tik atkartoja biblinės kilmės europietiškosios politinės minties konstantą: „Kas ciesoriaus – ciesoriui, kas Dievo – Dievui.“ Ši konstanta taps pagrindine pilnutinės demokratijos kūrėjų bei jų oponentų tautininkų ir liberalų ginčų ašimi (žr. čia paminėtos antologijos VI dalį „Polemika dėl nepasaulėžiūrinės politikos“). Kaip ir dera pradininkui, Būčys telkėsi į švietimo klausimą, kuriam pirmiausia ir taikė kultūrinės autonomijos, t. y. valstybės nesikišimo į žmogaus dvasios reikalus, principą. Švietimui svarbų dėmesį skyrė ir Bergsonas: žmogus gali būti auklėjamas pagal „uždaro moralės“ mechanizmus arba „atviros moralės“ inspiracijas (Bergson 2008: 98–103). Akivaizdu, kad atvira moralė, vienintelė pajėgi išlaikyti impulsą atviros visuomenės link, politiniame lauke reikalauja psichologinės ir dvasinės žmogaus autonomijos ir netoleruoja valdžios kišimosi į sieloje vykstančius procesus. Kad ir koks atstumas skirtų, kalbant apie

teorinį sieloje vykstančių procesų suvokimą, Bergsoną ir pilnutinės demokratijos kūrėjus Šalkauskį, Būčį ar Pakštą, visi jie pabrėžia žmogaus vidujybės absoliutiškumo principą, kurio joks politinis autoritetas neturi teisės laužyti.

2. Turint omenyje Bergsono atviros visuomenės sąvoką, ypač įdomią demokratijos viziją dėsto kun. Kemėšis. Pateikdamas atviros visuomenės susidarymo genezę, veikalas *Du moralės ir religijos šaltiniai* autorius pabrėžia evangelinę demokratijos kilmę. Demokratija kilo susidariusi fundamentaliai, naujas politinio sugyvenimo formas kuriančiai „emocijai“, kuriai apibūdinti tinka „meilės“ arba „brolybės“ sąvokos. Lemiamas šio kūrybinio akto, kurio vertės pasaulinei politikai neįmanoma išmatuoti, veiksnys – Kristaus asmuo, kontempliatyvaus pobūdžio meilę pavertęs konkrečių veiksmų šaltiniu ir suteikęs universalų bei efektyvų impulsą sekti jo pavyzdžiu (jį realiai išgyvenant) (Bergson 2008: 35–56, 240–255, 299–302). Jau rašėme, kaip brolybė arba meilė tampa universaliu principu, peržengiančiu nacijos ribas. Neskaitęs Bergsono, tačiau irgi pateikdamas demokratijos genezę, Kemėšis rašo: „Kristaus atėjimas pažymi naują laikotarpį demokratijos idealų išsivystyme. Senajame Įstatyme žydų rasės žmonės žiūrėjo į meilės įsakymą kaip į gražią teoriją, pritaikomą nebent tik prie savo tautos žmonių. O Kristus ir pats visų žmonių meilę savo gyvenimu rodė, ir būtinai reikalavo jos iš Savo pasekėjų. Pagrindiniai demokratijos dėsniai, kaip jie yra Dievo apreikšti ir Šventame Rašte užrašyti, yra šie: 1) Brolybė, 2) Meilė, 3) Lygybė, 4) Žmogaus vertybė ir jo teisės, 5) Žmogaus pareigos ir jo atsakomybė, 6) Darbas. Visi tie dėsniai yra tarp savęs nuosakiai susirišę. Jeigu žmogus yra Dievo sutvėrimas, tai aišku, kad Sutvertojas yra visų žmonių Tėvas. Jeigu visi žmonės turi vieną bendrą tėvą, tarp visi be išimties yra tarp savęs broliai. Tad nuo Dievo tėviškumo lengvai prieiname prie visų žmonių brolybės. Dievas yra meilė. Nors toji tiesa Senajame Įstatyme buvo žmonėms apreikšta, tačiau nebuvo jų suprasta ir priimta pilnybėje. Kristus aiškiausiai tą tiesą pabrėžė ir parodė ją Savo gyvenimo praktikoje ir ypač savo didžiąją auka ant kryžiaus. Dievo meilė prie žmonių sukelia žmonių meilę prie Dievo ir bendrą savitarpę meilę visų žmonių tarpe. Tad pirmasis šaltinis visokios meilės yra Dievo meilė prie savo sutvėrimų – žmonių. Meilė yra tikriausias išrišimas žmogaus gyvenimo problema“ (Kemėšis 2016: 43–44). Šiame kontekste ypatingo dėmesio privalo sulaukti Kemėšio idėjos apie „pramoninę demokratiją“. Bergsonas, mąstydamas apie demokratiją, pramonei taip pat skyrė fundamentalų vaidmenį (Bergson 2008: 305–311). Abu pramoninėse revoliucijose išžvelgė galimybę sudaryti sąlygas įtvirtinti demokratiją, kuri abiejų tekstuose reiškia evangelinės kilmės politinę gyvenimo formą, atitinkančią aukščiausią dvasinį žmogaus pašaukimą. Abu detalčiai nagrinėjo industrinio progreso keliamus pavojus žmonijos egzistencijai ir atsaką jiems išžvelgė „brolybės“ fenomene (Kemėšis 2016: 48). Neabejotina, kad Bergsono ir Kemėšio dėstomų sąvokų bei principų atitikimas neturi to paties pagrindimo. Tačiau mąstymo kryptis – ta pati ir jos tikslas – properšos uždaro sociumo kiaušte.

3. Šalkauskis planavo parašyti reikšmingą veikalą ir jame sistemškai ir filosofškai pagrįsti „pilnutinės demokratijos“ idėją (Girnius, Jankauskas, Peluritis 2016: 18). Jam

nespėjus realizuoti šių planų, antropologiniu „organiškos valstybės“ („pilnutinės demokratijos“ analogo) pagrindimu turime laikyti jos autorių puoselėtą „personalistinę nuostatą“, kurią filosofškai brandžiausiai aiškino Maceina (Maceina 2016: 98–107). Fundamentaliausia čia – paties Šalkauskio formuluota žmogaus kaip individo ir žmogaus kaip asmens skirtis. „Žmogus giliausia savo esme yra sykiu ir individas, ir asmuo. Jis yra vieningas. Vis dėlto asmenybės ir individualybės pagrindai yra kitokie. Individas yra gamtos pradas. Asmuo priklauso dvasios sričiai“ – rašo deklaracijos „*I organiškiosios valstybės kūrybą*“ autoriai, teikdami pirmenybę žmogui kaip asmeniui: „Žmogaus asmenybės šaknys glūdi dvasiniame jo prigimties principe, kuris yra aukštesnis už kiekvieną gamtinį dalyką. Asmuo yra ne tik vertybių kūrėjas, ne tik jų turėtojas, bet ir pats nelygstama vertybė“ (Girnius, Jankauskas, Peluritis 2016: 82). Maceina išplėtojo mintį, kad „individualios“ žmogaus gyvenimo srities reguliavimas priklauso valstybei, o „asmeninės“ – tik pačiam žmogui. Antropologinį dualumą randame ir Bergsono žmogaus koncepcijoje, dėstytoje jau pirmajame veikle *Apie tiesioginius sąmonės duomenis, o Dviejuose moralės ir religijos šaltiniuose* šis dualumas tampa „uždaros“ ir „atviros“ visuomenės skyrimo kriteriologine baze. „Natūralus“ žmogaus funkcionavimas, kaip jį nustatė „gamta“, yra toks jo proto funkcionavimas, kuris, veikiamas rūšies išsaugojimu besirūpinančių gamtos instinktų, kuria absoliučiai įpareigojančias taisykles, fabulas ir įvaizdžius – uždara moralę ir statišką religiją. „Uždara visuomenė“ yra grandiozinė automatiškais tapusių įpročių sistema, neutralizuojanti pavojingus žmonijos egzistencijai proto polinkius į individualų egoizmą bei depresiją, keliamą mirties suvokimo. O „atvira visuomenė“ kyla iš priešingos tendencijos. Tai – proto veikla, iš vidaus apimta intuityvios tikrovės pagavos, kontakto su gyvybinio polėkio šaltiniu, fundamentalios kūrybinės emocijos, Dievo. „Kiekvienas iš mūsų priklauso ir visuomenei, ir sau pačiam. Jeigu jo sąmonė, vis labiau smelkdamasi į gelmę, jam vis labiau atskleidžia jo asmenybės originalumą, skirtingumą nuo kitų ir pagaliau neišreiškiamumą, tai savo paviršiais visi mes esame vieni kitų tęsiniai, panašūs, suvienyti disciplinos, kuri mus daro savitarpiai priklausomus“ (Bergson 2008: 7). Lietuvos mąstytojų siūlomos „individo“ ir „asmens“ sąvokos neturi to metafizinio krūvio, kuriuo pasižymi Bergsono antropologija, tačiau struktūrinė prasme yra žvelgiama ta pačia kryptimi. Pilnutinės demokratijos kūrėjų nustatytas valstybės tikslingumas – „dirbti žmogaus asmenybei“ – tinka Bergsono valstybės, instituciškai saugančios galimybes atsiverti kiekvienai sielai ir išsilaikyti socialinio atvirumo properšoms, vizijai.

4. Iš dualistinio pobūdžio antropologijos natūraliai išvedamas politikos ir pasaulėžiūros atskyrimo principas arba, pilnutinės demokratijos kūrėjų žodžiais, „nepasaulėžiūrinė politika“. Pamatinėje deklaracijoje „*I organiškiosios valstybės kūrybą*“ rašoma: „Organiškoji valstybė, nebūdama atskiros pasaulėžiūros reiškėja ir būdama palenkta žmogaus asmeniui, tuo pačiu yra verčiama pačios savo prigimties visiems ideologiniams ir pasaulėžiūriniais reikalams, kurie kyla iš pačių žmogiškos asmenybės gelmių, pripažinti savarankiškumą ir autonomiškumą jų srityje“ (Girnius, Jankauskas, Peluritis 2016: 88). Principą labiausiai išplėtojo deklaracijos autoriai Maceina ir Jonas Girnius. Veikdama per juridiška

įpareigojančius įstatymus, politika negali neturėti prievartinės galios. O pasaulėžiūra, priklausydama „žmogiškos asmenybės gelmių“ sferai ir atliepdama gyvenimo prasmės paieškas, tegali kilti iš laisvės. Išeitų, kad „pasaulėžiūrinė politika“ – tai „pasaulėžiūrinių idėjų vykdymas prievartos priemonėmis“, o tai iš esmės prieštarauja žmogaus esmei ir iš jos kylančiai demokratinėi santvarkai (Girnius, Jankauskas, Peluritis 2016: 26–27). Pasaulėžiūros ir politikos atskyrimo principą šioje knygoje jau esame pakankamai aptarę: jis priklauso europietiškojo mąstymo tradicijos ir atviros visuomenės koncepcijos esmei. Todėl lietuviškosios pilnutinės demokratijos doktrinos autoriai, kaip ir jų liberaliosios pakraipos oponentai, turi būti laikomi šios tradicijos ir šios koncepcijos atstovais. Vis dėlto jų nepasaulėžiūrinės politikos konceptas nusipelno dvejopos kritikos. Kaip teisingai pastebi jų tekstų antologijos sudarytojai, „politika A. Maceinai ir J. Girniui yra prievartos, konflikto, o ne piliečių susibūrimo į politinę bendriją erdvė“ (Girnius, Jankauskas, Peluritis 2016: 28). Dar galime pridurti, kad įdomiai apmąstę pasaulėžiūros ir politikos *atskyrimą* pilnutinės demokratijos kūrėjai neapmąstė jų pozityvaus *santykio*, kuris klasikinėje politikos filosofijoje yra suvokiamas kaip pasaulėžiūrinių nuostatų vertimas į universalius racionalius argumentus, taigi ir galimybė šioms nuostatomis tapti įstatymų korpuso dalimi. Lietuviškajai pilnutinės demokratijos tradicijai trūksta ne mąstymo apie žmogaus asmenį brandos, o svarstymų apie žmogiškojo racionalumo formas, kurios leistų praplėsti jų politikos suvokimą. Šio trūkumo pašalinimas juos skatintų atvirai konfrontuoti su Popperio atviros visuomenės koncepcija, taip pat su vėlesnėmis Rawlso, Habermaso ir pasaulėžiūros požiūriu jiems kur kas artimesnio Taylora teorijomis. Tai leistų jiems atremti ir dar radikalesnę kritiką, kuriai pretekstą duoda pati nepasaulėžiūrinės politikos formuluotė, motyvuodama „žmogaus asmens gelmėmis“. Kaip žmogus, paklūstantis savo „asmens gelmėms“, galėtų jų, taigi savęs paties išsižadėti politiškai veikdamas? Kun. Vytautas Bagdanavičius šią kritiką išsako tokiu teiginiu: „[K]atalikas valstybininkas [turėtų] būti pasidalinęs žmogus: laikąs pasaulėžiūros savo visoje kūryboje ir nesilaikąs politikoje“ (Bagdanavičius 2016: 453). Šiai kritikai antrina antologijos sudarytojai: daugybė politinių klausimų, reikalaujančių sprendimo, grįsto įstatymu, suponuoja pasaulėžiūrinį aspektą, todėl „vargu ar galima (ir jos autoriai to nė nebando daryti) įrodyti pilnutinės demokratijos nepasaulėžiūriškumą“ (Girnius, Jankauskas, Peluritis 2016: 28).

Pilnutinės demokratijos kūrėjų darbą reikia laikyti tik antropologijos ir politikos jungties apmąstymų pradžia. Tai, kad jų refleksijos kyla iš konceptualiai menkai apibrėžtos „žmogaus esmės gelmių“ sąvokos, mums atrodo ne trūkumas, o privalumas. Tos gelmės slepia nenumatytų galimybių puokštę ir radikalią naujovės pažadą. Pasirinkdami žvelgti į jas, o ne susiaurindami žmogų iki racionalumo funkcijos, kaip kai kurie jų liberalūs oponentai, artėję prie Popperio koncepcijos, pilnutinės demokratijos autoriai renkasi dalyvauti nenuspėjamame ir autentiškame istorijos procese, kurį per atvirumo sąvoką pristatė Bergsonas ir Voegelinas.

3. *Atvirumo properšos sovietmečiu?* Nėra būtina įrodinėti, kad sovietinė sistema reprezentavo uždaro visuomenės modelį, atitinkantį visus Bergsono, Popperio ar

Voegelinio taikomus kriterijus. Rutina, kontrolė, stagnacija, karas – šie ir visi kiti uždaros visuomenės bruožai Sovietų Sąjungoje buvo stiprinami, kol įgaudavo karikatūrišką tobulybę. Vienas papildomas, bet radikalias pasekmes turintis bruožas vis dėlto skiria Sovietų Sąjungą nuo daugybės kitų uždarų visuomenių: daugybė jos piliečių nebetikėjo tuo, ką jiems buvo liepta mąstyti, kalbėti ir išgyventi. Galbūt šis bruožas, ypač stiprus Baltijos šalyse, galėjo atsirasti dėl europietiškojo mąstymo, kuris jau buvo tapęs lietuviškosios tapatybės esme ir kurio poveikį istoriškai buvo pajutę ukrainiečiai, baltarusiai, rusai, sakartveliečiai ir kitos „sovietinės“ tautos. Dėl šio netikėjimo, dėl viduje atsiradusios distancijos tarp oficialios ideologijos ir tikro, kad ir slepiamo, tikrovės suvokimo visa sistema ėmė virsti savo pačios karikatūra ir netikėtai žlugo. Mūsų nuomone, kai kurie vidinės distancijos variantai buvo autentiškos atviros visuomenės varikliai. Ezopo kalba, mintys tarp eilučių – šie reiškiniai, tokie dažni mąstytojų tekstuose ir menininkų darbuose, atliko racionalios kritikos funkciją, reikalaujamą Popperio. Ypatingo dėmesio filosofiniuose tekstuose nusipelnė „žaibolaidžio“ fenomenas, leidęs „apdumti“ cenzūros akis, pirmiausia šabloniškai pateikiant oficialią ideologiją atitinkančias klišes, o paskui ištikimai perteikiant ir nuodugniai analizuojant Vakarų mąstytojų kūrinius, taip ir ne-realizavus „pradinės intencijos“ juos sukritikuoti. Visa tai buvo aptarta ne kartą ir mūsų pačių, ir daugybės to meto liudininkų (Aleksandravičius 2011b; Kuzmickas 2015). Mes savo ruožtu norime išryškinti vieną gilesnę vidinės distancijos dimensiją, kuri sudarė tikrąją properšą uždaros sovietinės sistemos audekle ir galiausiai lėmė Sąjūdžio atsiradimą. Remiantis Bergsonu, realų visuomenės pobūdį lemia emocinis išgyvenimas. Ir „individualios sielos“, ir viso sociumo uždaramas sutampa su emocijų įkalnimu reprezentacijose. Kai tikrovė yra išgyvenama pagal išankstinę jos reprezentaciją, tuomet ir audžiasi uždaras žmogus ir uždara visuomenė. Visų tokių visuomenių bendras dėsnis – paveržti žmogaus išgyvenimus išankstinei gyvenimo schemai, pasiekti, kad visos jo sielos būsenos kiltų iš spontaniškai nusistovėjusių ar sąmoningai nustatomų gyvenimo įvaizdžių. O tai nutinka, kai schemomis suabejojama, kai įvaizdžiais nustojama tikėti, kai vidujai atsitraukiama nuo to, kas teigiama oficialiai? Vien tik perėjimas prie naujų schemų ir kitokių įvaizdžių mūsų nedomina, mes nematome didelio skirtumo tarp komunistinio ir katalikiško arba ultraliberalistinio ideologinio diktato. Kas darosi žmogaus sąmonėje tuo momentu, kai dar nėra pereita prie naujos ideologijos arba kai sąmoningai liekama be išankstinės pasaulio reprezentacijos? Atsiranda kitokio pobūdžio emocinis pasaulio išgyvenimas. Tai – fundamentalioji emocija, kuri nėra nulemta jokios objekto reprezentacijos, ji pati kuria mintis, darbus, veiksmus, kūrinius. Bergsonas ją vadina kuriančiąja emocija (Bergson 2008: 36–49). Mūsų akimis, šios emocijos, paslėptos po pleišėjančiu fasadu, buvo ir sovietmečio Lietuvoje. Filosofiniuose tekstuose, poezijoje ir menininkų darbuose ji skleidėsi kaip autentiškos žmogaus dvasios paieškos. „Nusigręžimas nuo ideologijos ir to, ko ji reikalauja, literatūroje pasireiškia kūrybos „smulkėjimu“, gręžimusi į asmens vidujiskumą, subjektyviojo autentiškumo paieškas. Kaip vienoje konferencijoje teigė poetas Marcelijus Martinaitis, režimas pralaimėjo pirmiausia literatūroje. Galima

pridurti: režimas pralaimėjo visoje kultūroje“ (Kuzmickas 2015: 30). Iš tiesų taip vyko atviros visuomenės bergsoniška prasmė paieškos.

4. *Sąjūdis – didžioji properša*. Sąjūdžio fenomenas, gausiai tirtas politologiniu ir kultūrologiniu aspektais, dar turi sulaukti psichologinių analizių ir metafizinių įžvalgų. Tai buvo įvykis, kurio metu atsivėrė gelmės. Visi, patyrę Sąjūdį, liudija apie fundamentalią emociją, kad ir koku vardu ji būtų vadinama. Mes saugome atmintyje šio įvykio išgyvenimą ir negalime jo neatpažinti kuriančiosios emocijos analizėje, kurią atliko Bergsonas *Dviejuose moralės ir religijos šaltiniuose*, šią emociją laikydamas atviros visuomenės varikliu.

Atskyręs ir palikęs nuošalyje paviršių emocijas (mūsų įprastinės emocijos sąvoka reiškia kaip tik jas), Bergsonas išryškina emociją, kuri „supurto gelmes“ ir „kuria mintis“, meno kūrinius, mokslo atradimus ir netgi civilizacijas. Ši emocija „stumia protą į priekį, nepaisant visų kliūčių, ir atgaivina, tiksliau, suteikia gyvybę visiems intelektualiniams elementams, su kuriais ji pati yra susijungusi ir kuriuos visus, ir visa su jais, ji sujungia – taip galiausiai išgaunamas klausimas, pats atskleidžiantis savo sprendimą“ (Bergson 2008: 40, 42). Šis unikalus filosofijos istorijoje emocijos aprašas, mūsų žvilgsniu, suteikia bendrą ir tikslią panoramą to proceso, kurį vadiname Sąjūdžiu, kuris plėtojosi kaip galinga, gili, visa persmelkianti emocija, iš jos kilo Nepriklausomybės klausimas ir visiškai natūraliai – atsakymas. Sąjūdžio esmė buvo ši kūrybinė tautą apėmusi emocija, atvedusi Lietuvą į Nepriklausomybės paskelbimą. Būtina pabrėžti, kad tokia kūrybinė emocija, vienas iš bergsoniškosios intuicijos sąvokos variantų, negali būti laikoma iracionaliu reiškiniu, nes yra kaip tik atvirkščiai: ji yra racionalumo variklis, apsaugantis protą, kad šis neatitrūktų nuo tikrovės, visų „intelektualinių elementų“ jungtis ir nukreipimas tikrovės klausimui spręsti. Be intuicijos protas tampa negyvų abstrakcijų fabriku.

Jeigu kartu su Bergsonu toliau analizuosime fundamentalią emociją, suvoksime svarbiausius jos bruožus. Ji atveria. Jos įkvėptas sielos atsivėrimas nėra dalinis, kaip ta dalinė meilė, kuri atveria savo šeimos nariams, bet atstumia kitų šeimų vaikus, kuri atveria savai bendruomenei, kitų bendruomenių atstovus laikydamas svetimais, kuri išaukština savą tautą, kitas tautas laikydamas tikrais arba potencialiais priešais. Fundamentali emocija atveria universaliai – tai konkreti meilė visiems konkretiems žmonėms, gyvenantiems šioje žemėje, ir netgi visoms būtybėms – viskam, kas yra. Sąjūdžio emocijos apimti, žmonės linkėjo gėrio visoms tautoms, rusų tautai buvo reikalaujama ne revanšo ir keršto, tikėtasi, kad ji pati išsivaduos iš vidinių demonų: „Už jūsų ir mūsų laisvę“ – toks buvo esminis Sąjūdžio šūkis. Laisvės realumas, išsilaisvinimo pojūtis, pasak Bergsono, yra pirmoji tikrojo atsivėrimo patirties išraiška. Laisvės sampratą Bergsonas išdėstė jau savo pirmojo veikalo *Apie tiesioginius sąmonės duomenis* trečiojoje dalyje. Giliausia prasmė laisvė yra ne rinkimasis tarp skirtingų galimybių, o kūrybinio polėkio išgyvenimas. Laisvė yra sąmonės jungtis su vidine trukme (*durée*), autentiška ir dinamiška tikrove. Žmogus yra laisvas ne tada, kai renkasi (rinkimasis tarp skirtingų galimybių gali būti prievarta ir kančia, neteisingumas, tikrų dalykų neigimas), o kai kuria. Pirmojoje knygoje Bergsonas

nagrinėjo individualios sąmonės atsivėrimą savo vidinei trukmei. Vėliau parašytuose veikaluose, *Materija ir atmintis* bei *Kuriančioji evoliucija*, jis atskleidė trukmę, veikiančią visuose daiktuose bei pačioje gamtoje. *Dviejuose moralės ir religijos šaltiniuose* Bergsonas parodo, kaip trukmės intuicija, fundamentalioji emocija, užčiuopia visos realybės trukmės, kūrybinio polėkio šaltinį ir jo paliesta atveria žmogų ir bendruomenę giliausiai vykstančiam tikrovės procesui. Kūryba kyla iš atverties, sulaužius proto sukimąsi savyje. O atvertis visada yra atvertis kitam (Bergson 2008: 50).

Fundamentalioji emocija plinta nuo žmogaus į žmogų lyg gaisras. Tai tarpusavio atvertis, jungianti sielą su siela, bendruomenę su kita bendruomene, tautą su kita tauta. Visi, šiandien liudijantys Sąjūdį, kalba apie šį bendrystės jausmą. Jis buvo toks galingas, kad kai reikėjo, žmonės sugebėjo žvelgti mirčiai į akis ir mirti vieni už kitus – kažkas didesnio už visa buvo juose įsikūnijęs, kažkas visa transcenduojantis buvo jų viduje. Apibūdinamas fundamentalią emociją, Bergsonas vartoja entuziazmo sąvoką (Bergson 2008: 49), turėdamas omenyje etimologinę šio žodžio reikšmę: senojoje graikų kalboje *enthousiasmos* reiškė dieviškąjį įkvėpimą, gyvenimą pagal dievišką principą, pranokstantį įprastinio žmogaus proto pajėgumus.

Neplėtodami teologinės Sąjūdžio interpretacijos, turime pabrėžti šį pakylėjimą virš prigimties. Jį galime suvokti kaip transcendencijos įsiveržimą (prisiminkime Voegelina), dėlkurio žmogus, tauta ar žmonija gali žengti į priekį. Šis žingsnis yra ne išankstinės viduje įrašytos programos realizavimas, o naujovės sukūrimas. Fundamentalioji emocija yra radikaliai kuriančioji emocija. Kituose veikaluose Bergsonas aprašo šios kūrybos – gyvybinio polėkio – aktą meno, mokslo, psichologijos ir, žinoma, gamtos srityje, o *Dviejuose šaltiniuose* jį išvelgia visuomenėje ir politikoje. Aprašydamas „demokratinės sielos būsenos“ susidarymą ir jos proveržį Didžiosios Prancūzijos revoliucijos metu¹⁰⁸, Bergsonas akcentuoja brolybės emociją, politinio veiksmo lauke paskleidusią ypatingą atmosferą. Apimti jos, aristokratai ir buržua atstovai paskelbė ir juridiškai įtvirtino visuotinės lygybės principą bei žmogaus teises (Bergson 2008: 298–302). Ir tik atkritimas į uždaro mąstymo formas sustabdė arba kompromitavo šį progresą. Sąjūdžio energija buvo taip pat kuriančioji energija, ir tik nesugebėjimas ja pasinaudoti, atkritus į įprastines mąstymo formas, neleido jai po 1990 metų sukurti tobulesnės valstybės. Fundamentali ir kurianti brolybės emocija yra vienintelis realus lygybės ir laisvės konfliktą išsprendžiantis veiksnys, kurio deficitas ves į neišsprendžiamų problemų verpetą. Didžioji žmogaus problema ta, kad brolybės deficitas atitinka natūralią visuomeninio gyvenimo tendenciją. Brolybė reikalauja nuolatinių pastangų, tarsi ėjimo prieš prigimtį, kuri pati savaime yra linkusi į individualų egoizmą ir jo kolektyvinį pažabojimą. Įkvėpusi demokratines institucijas,

108 Norint išvengti nesupratimų, būtina žinoti, jog Bergsonas, kaip ir Simone Weil ar Hannah Arendt, skiria pirmąjį Prancūzijos revoliucijos etapą nuo kitų. Kaip tik pirmajam etapui taikoma kuriančiosios emocijos, visuotinės taikos siekio ir demokratijos radimosi analizė. Greitai po to įvykęs atsigrėžimas į uždaro mąstymo modelį, terorą ir karą turi savo priežastis, kurias esame aptarę kitur, remdamiesi Weil įžvalgomis (Aleksandravičius 2015b; Aleksandravičius 2018b).

fundamentali brolybės emocija gęsta, o institucijos tampa paradoksaliu antropologiniu reiškiniu: viena vertus, jos juridiškai gina žmogaus teises ir absoliutaus teisingumo imperatyvą, kita vertus, jos painiojasi biurokratijoje ir netgi veda į skirtingų žmogaus teisių konfliktą. Toks nenumaldomas likimas laukė ir po-sąjūdinės Lietuvos.

5. *Atvirumo tendencijos šiuolaikinėje Lietuvoje.* Pradėjus politiškai savarankišką gyvenimą, sąjūdinė properša ėmė trauktis. Aiškėjo, kad „normalia vaga“ tekantis gyvenimas savaime konsoliduojasi į uždaro mąstymo formas ir kad visuomenė yra linkusi puoselėti socialinio homogeniškumo idealą. Tačiau šiuolaikinėje Lietuvoje tokio idealo realizacija neįmanoma. Lietuvos visuomenė yra radikaliai „daugiakultūrė“ visuomenė ne vien tautine ar religine prasme. Anapus tautinio ar religinio daugialypiškumo konstatuojame principinį pasaulėžiūrinį daugialypiškumą. Sąjūdžio atverta properša, fundamentali brolybės pajauta, reiškėsi kaip įvairių pasaulėžiūrų bendruomenėms būdinga savitarpio atvertis, kurią jų nariai išgyveno, nebūtinai tai sąmoningai konceptualiai suvokdami, kaip aukštesnę, visus vienijančią jėgą. Ar tai buvo iliuzija? Ar tai buvo tikra?

Neabejodami, kad kažkas absoliučiai tikra buvo pasirodę Sąjūdžio metu, neabejojame ir tuo, kad žmonės būti tikri pajėgia labai retai. Pasaulėžiūrinis daugialypiškumas Lietuvoje reiškiasi ne pagal savitarpio atverties, o pagal potencialaus konflikto modelį. Pasaulėžiūrų atstovai yra įsitikinę atstovaują absoliučiai tiesai ir, reikalaujanti teisės į tiesos monopolį, yra natūraliai linkę neigti kitų pasaulėžiūrinių bendruomenių teisę egzistuoti. Homogeniškumo svaja yra įsismelkusi į Lietuvos visuomenės sąmonę. Jos įgyvendinimas neįmanomas, bet svaja turi milžinišką socialinį poveikį būdama tik svaja. Svajų veikiama, tautos žudė ir žudėsi. Ir nors visose bendruomenėse rasime žmonių, išgyvenančių virškonceptualios tiesos universalumą, kurio suvokimas buvo žybtelėjęs Sąjūdžio metais, jų mąstymas sudaro menkesnę tendenciją nei pasaulėžiūrinio diktato kuriamą srovę kiekvienoje iš bendruomenių. Turime konstatuoti ir tai, kad pasaulietiško principas (jį reikia suvokti ne tik kaip religijų, bet ir kaip visų pasaulėžiūrų santykius viešojoje politikoje reglamentuojantį konstitucinį principą), kuriam aptarti skyrėme reikšmingą šios monografijos dalį, yra iš esmės nesuvoktas didelės dalies Lietuvos piliečių. Tai, kad virškonceptualios tiesos universalumo pripažinimas didelės daugumos yra iškart laikomas tiesos reliatyvizmu, kad ir kokias sąvokines formas būtų įgavęs šis laikymas, demonstruoja tipišką globalią uždaros visuomenės būklę.

Todėl atvirumo tendencijos, kurių filosofinį pagrindimą pateikėme pristatydami Bergsono, Popperio ir Voegelino koncepcijas, Lietuvoje yra fragmentinio pobūdžio. Jos ginamos demokratinė institucijų, ir kol kas šių institucijų, ypač veikiančių žmogaus teisių gynybos sferoje, poveikis sukuria vienintelę juridiškai apibrėžtą erdvę, kurioje randasi *galimybės* puoselėti autentišką žmogaus laisvę. Jau aptarėme ir čia kylančią problemą: dėl natūralios tendencijos į uždaramą, šios institucijos praranda savo esmę, o žmogaus teisės patenka į įvairialypius tarpusavio konfliktus.

Kad ir kokie saviti istorijos vingiai, šiuolaikinė Lietuvos visuomenė išgyvena, *mutatis mutandis*, tai, ką ir visos Europos demokratinės visuomenės. Demokratijos dėsniai yra

tie patys ir jos nacionaliniai variantai vystosi to paties likimo kryptimi – link išnykimo arba naujų kokybinių šuolių. Būtinai esminis sąmonės pokytis, vėl transformuosiantis politiką. Būtina tikėtis naujo transcendencijos įsiveržimo, kuris pajėgtų „mūsų tikėjimą anapusybe, aptinkamą daugumos žmonių [sąmonėje], bet dažniausiai liekantį žodžių, abstrakcijų lygmenyje ir neefektyvų, paversti gyva ir veikiančia tikrove. <...> Žmonija dejuoja, slegiama savo realizuotų progresų svorio. Ji nepakankamai suvokia, kad jos ateitis priklauso nuo jos. O juk ji turi savęs paklausti, ar nori tik gyventi, ar ir įdėti būtiną pastangą, kad ir mūsų atsparioje planetoje išsipildytų esminė visatos, gaminančios dievus, funkcija“¹⁰⁹ (Bergson 2008: 338).

109 Šis paskutinis Bergsono veikalas *Du moralės ir religijos šaltiniai* sakinyje sukėlė komentarų audrą. Jį turime suprasti veikalo visumoje: žmogus, kurio intuicija liečiasi su gyvybinio polėkio (visatos kūrimo) šaltiniu, tapatinasi su juo ir gyvena jo gyvenimą (tokia yra Bergsono mistikos samprata), taigi tampa dieviškojo gyvenimo dalininku arba „dievu“. Šis teiginys yra visiškai suderinamas su klasikine krikščioniškąja teologija, pasak kurios žmogus per Jėzų Kristų yra sudievinamas. Savaiame suprantame, jis nereiškia jokios žmogiškos pretenzijos, Bergsono akyse visiškai beprasmės ir niekaip nepateisinamos, užimti Dievo vietą ar, pagal utopines transhumanistų vizijas, tapti lygiaverčiais Dievui dievais.

Išvada

Sąmonės atvirumas yra prigimtinė žmogaus tendencija ir Europos fenomeno esmė. Šį teiginį atskleidėme, komentuodami Husserlio ir Voegelino tekstus monografijos pradžioje ir jos pabaigoje. Nors ir yra metodologinių skirtumų, abu autoriai sutinka dėl fundamentalios išvados: begalybės idėja, istoriškai pasireiškusi senovės graikų (pirmųjų filosofų) mąstyme, yra sąmonės heterogeniškumo, Europos esmės, priežastis. Vykstantis individualios asmens sąmonės gyvenime, ir kaip pats jos gyvenimas, heterogeniškumas arba atsisakymas tenkintis tik savimi yra ir atviros visuomenės koncepto fundamentas. Žmogus, puoselėjantis sąmonės heterogeniškumą, atvirumą kitiems žmonėms, natūraliai jungiasi su visais kitais. Bergsonas, atviros visuomenės sąvokos autorius, parodė šio giliausio žmoguje ir žmonijos istorijoje vykstančio reiškinio šaltinį. Paskutinis Bergsono veikalas *Du moralės ir religijos šaltiniai* yra žmonijos ateities galimybių tekstas.

Tačiau žmogaus prigimtinė tendencija taip pat yra sąmonės uždarumas. Atvirumas kyla iš gelmių ir reikia sunkių pastangų norint jį pamatyti ir dar daugiau pastangų jį išlaikyti. Uždarumas yra paviršinio gyvenimo reiškinys, jis natūralus ir vyksta nieko nedarant. Žinojimo apie neišvengiamą mirtį ir baimės, kylančios iš šio žinojimo, pakanka, kad imtų plėtotis grandiozinis, individualus ir socialinis, mechanizmas, kurį galime vadinti prigimtinio egoizmu, universalios kontrolės imperatyvu ar uždara visuomene. Europa yra sudėtinga natūralios uždaros visuomenės ir galingų atvirybės properšų simbiozė – originali istorinė dinamika visų pasaulio civilizacijų kontekste. Begalybės idėjos proveržį nenumaldomai slopina naivusis natūralizmas, mąstymo heterogeniškumą – jos homogeniškumas, visuomenės atvirėjimą – jos racionalizavimas. Monografijos giluminę tematiką sudarė šio proceso sklaida. Jis lemia daug labiau matomą gyvenimo išraišką – politinius Europos tautų santykius. Šių santykių lauko analizė sudarė didžiąją monografijos dalį.

Politinė modernųjų Europos nacijų istorija yra tarpusavio karų istorija. Karas buvo užprogramuotas moderniosios nacijos koncepto atsiradimo akte. Šis konceptas susiformavo kaip absoliutaus politinio suverenumo idėja. Absoliutaus nacijos politinio suverenumo idėja, iš kurios kilo valstybės-nacijos samprata, pati savaime neveda į karą: suverenios nacijos gali susitarti dėl taikos. Kitaip tariant, moderniosios, t. y. politiškai suverenios, Europos nacijos turi prigimtinę galimybę tarpusavyje kariauti arba gyventi taikiai. Kuri iš šių galimybių bus realizuota, priklauso nuo pasirinktos piliečių mąstymo krypties. Monografijoje parodėme, kad nacijos susipriešinimas su kitomis nacijomis kyla iš tam tikros suverenumo sampratos raidos: pirmiausia nacija yra suvokiama kaip homogeniškas darinys, turintis asmens bruožų – kaip „kolektyvinis asmuo“; paskui šiam kolektyviniam asmeniui suteikiamas absoliuto statusas – tas pats, kurį kadaise turėjo „dieviškas asmuo“, Dievas, kai dar buvo laikomas europiečių gyvenimo pagrindu. Nacija moderniojoje Europoje yra sekuliarizuotas Dievas – tokia nacijos suverenumo koncepcija, kartais

glūdinti neįsisąmonintose mąstymo ir atminties struktūrose, ir veda į karą su kitomis nacijomis. Tačiau suverenumo samprata gali vystytis ir kitokia kryptimi. Universalumo ir konkretybės santykių modelių analizė atskleidė konkrečias įvairių europietiškujų suverenumo sampratų išraiškas. Viena iš jų atspindi priešingą mąstymo kryptį nei tą, kurią ką tik pristatėme. Tai – Kanto plėtojama kryptis, kurią vokiečių mąstytojas įvardijo kaip „kosmopolitinį“ mąstymą. Esminis šios mąstymo krypties gestas – suverenumo sąvokai priskiriamo absoliutiškumo papildymas *santykio* kategorija. Monografijoje nagrinėjome įvairius šio papildymo pavidalus – atminčių kaitos modelį, rekonstruktyvinę etiką, naratyvinį racionalumą. Pasidalytasis suverenumas yra aukščiausia politinė šio papildymo išraiška, kurią įgyvendinti stengiasi unikalūs istorinis politinis darinys – Europos Sąjunga. Svyruojantis tarp natūralaus užsidarymo ir atvirybės properšų, šis darinys, kaip ir visa Europa visais laikais, siekia vienintelio dalyko, kad taika būtų ne pasirengimas naujam karui, o nuolatinė būklė. Toks yra pagrindinis atviros visuomenės tikslas.

Literatūra

1. Abel, O. (ed.), 1998. *Le pardon, briser la dette et l'oubli*. Paris: Seuil.
2. Aleksandravičius, P., 2010. Žmogaus tapatumo ontologija: tarp substancijos ir asmens. In: *Individo tapatumas*, sud. J. Morkūnienė. Vilnius: MRU, 189–274.
3. Aleksandravičius, P., 2011a. Žmogaus asmens tapatumo problema: kas keičiasi ir kas išlieka? Filosofinis ir biologinis požiūriai. *Logos* 68: 64–71.
4. Aleksandravičius, P., 2011b. La philosophie à l'époque soviétique et après la chute du Mur: situation d'un peuple. *Cahiers critiques de philosophie* 11: 7–31.
5. Aleksandravičius, P., 2012. Kodėl sunku kalbėti apie Europos tapatybę? *Socialinių mokslų studijos* 4 (4): 1261–1279.
6. Aleksandravičius, P., 2015a. *Europos mąstymo kryptys ir ateitis*. Vilnius: MRU.
7. Aleksandravičius, P., 2015b. Mąstymo etika: sąvoka ir uždavinys Europai. In: *Lietuvos visuomenės mąstymo kaita europiniame akiratyje*, sud. P. Aleksandravičius. Vilnius: MRU, 226–250.
8. Aleksandravičius, P., 2016a. Mąstymo etika ir racionalizacijos įprotis. *Problemos* 89: 73–84.
9. Aleksandravičius, P., 2016b. The need for dialogic consciousness in postmodern politic society. *Filosofija. Sociologija* 27 (1): 14–22.
10. Aleksandravičius, P., 2018a. *Kuo reikšminga prezidento E. Macrono kalba Prancūzijos vyskupams?* www.bernardinai.lt, 2018 05 08, <http://www.bernardinai.lt/straipsnis/2018-05-08-kuo-reiksminga-prezidento-e-macrono-kalba-prancuzijos-vyskupas/169811> [žiūrėta 2019 01 22].
11. Aleksandravičius, P., 2018b. *Sąjūdžiui – 30. Ir vis dėlto: nuo meilės į neapykantą – tik vienas žingsnis*. www.bernardinai.lt, 2018 06 05, <http://www.bernardinai.lt/straipsnis/2018-06-05-sajudziui-30-ir-vis-delto-nuo-meiles-i-neapykanta-tik-vienas-zingsnis/170234> [žiūrėta 2019 06 25].
12. Aleksandravičius, P., 2019. Strategies of Perception of Europe and their Reception in Lithuania. *Studia Philosophica Wratislaviensia* XIV (1): 161–177.
13. Apel, K. O., 1994. *Ethique de la discussion*. Vert. M. Hunyadi. Paris: Cerf.
14. Arendt, H., 1945. Approaches to the “German Problem”. *Partisan Review* 12/1: 93–106.
15. Bagdanavičius, V., 2016. Nepasaulėžiūrinės politikos klausimu. In: *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*, sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 443–460.
16. Barry, B., 1989. *Theory of Justice*. Berkeley: University of California Press.
17. Beck, U., 2003a. Redéfinir le pouvoir à l'âge de la mondialisation: huit thèses. *Le Débat* 125: 75–84.

18. Beck, U., 2003b. *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*. Paris: Flammarion.
19. Beck, U., 2007. Understanding the Real Europe: a Cosmopolitan Vision. In: *Diversity and Culture*. Paris: Centre d'Analyse et de Prévision, 24–55.
20. Beitz, Ch. R., 1979. *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press.
21. Benjamin, W., 2005. *Nušvitimai. Esė rinktinė*. Vilnius: Vaga.
22. Bergson, H., 2004. *Kūrybinė evoliucija*. Vilnius: margi raštai.
23. Bergson, H., 2008. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF.
24. Bergson, H., 2009. *L'énergie spirituelle*. Paris: PUF.
25. Bergson, H., 2013. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF.
26. Bodin, J., 1993. *Les Six Livres de la République*. Paris: Le livre de Poche.
27. Brague, R., Aleksandravičius, P., 2018. Žmonijos pabaiga gali ateiti per lėtą ir laipsnišką išsekimą. Rémi Brague'ą kalbina Povilas Aleksandravičius. *Naujasis Židinys* 1: 17–21; publikuota www.bernardinai.lt, 2018 02 26, <http://www.bernardinai.lt/straipsnis/2018-02-26-zmonijos-pabaiga-gali-ateiti-per-leta-ir-laipsniska-issekima-remi-brague-a-kalbina-povilas-aleksandravicius/168523> [žiūrėta 2019 01 22].
28. Brague, R., 2001. *Ekscentriškoji Europos tapatybė*. Vert. R. Matuzevičiūtė, K. Kazakevičiūtė. Vilnius: Aidai.
29. Būčys, P., 2016. Apie apšvietą. In: *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*, sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 37–41.
30. Capelle-Dumont, P., 2013a. Filosofija ir tiesos sritys. *Socialinių mokslų studijos* 5 (1): 23–32.
31. Capelle-Dumont, P., 2013b. L'Europe et ses valeurs fondatrices. In: *Une crise chrétienne de l'Europe ? L'urgence européenne*, ed. J. D. Durand. Paris: Parole et Silence, 89–101.
32. Capelle-Dumont, P., Aleksandravičius, P., 2018. *Prancūzų filosofas: krikščionybė – priešnuodis tiek nacionalizmui, tiek multikultūralizmui*. www.bernardinai.lt, 2018 10 23, <http://www.bernardinai.lt/straipsnis/2018-10-23-prancuzu-filosofas-krikscionybe-priesnuodis-tiek-nacionalizmui-tiek-multikulturalizmui/172479> [žiūrėta 2019 03 01].
33. Caturianas, D., 2018. E. Husserlio egologinės sampratos kritika E. Voegelinio darbuose. *Problemos* 93: 114–128.
34. Char, R., 1948. *Fureur et Mystère*. Paris: Gallimard.
35. Cheneval, F., 2013. Le cosmopolitisme processuel. Pertinence européenne de l'idée kantienne. In: *L'Idée d'Europe*, ed. J. M. Ferry. Paris: PUPS, 181–201.
36. Constant, B., 1980. *De la liberté chez les Modernes*. Paris: Hachette.
37. Courtine-Denamy, S., 2015. Le peuple élu et la communauté universelle. De Bergson à Voegelin. *Ethique. Politique. Religions* 2 (7): 119–130.

38. Crépon, M., 2006. *Altérités de l'Europe*. Paris: Galilée.
39. Debray, R., 1989. *Que vive la République*. Paris: Odile Jacob.
40. Debray, R., 1990. *A demain de Gaulle*. Paris: Gallimard.
41. Deksnys, B., 2004. *XX amžius: atviros visuomenės vertybių proveržis*. Vilnius: KFMI.
42. Delsart, D., 2015. Société close et société ouverte chez Bergson et Popper. *Ethique, politique, religions* 2 (7): 97–117.
43. Derrida, J., 1991. *L'autre cap*. Paris: Les éditions de minuit.
44. Donskis, L., 2016. *Didžioji Europa: Esė apie Europos sielą*. Vilnius: Versus aureus.
45. Dunford, T., 2017. The Original Understanding of State Sovereign Immunity. *The Journal Jurisprudence* 32: 167–188.
46. Ferrand, O., 2009. *L'Europe contre l'Europe*. Paris: Hachette.
47. Ferry, J. M., 2013. L'Idée d'Europe. Des rêves visionnaires des philosophes à l'utopie réaliste des pionniers de la construction. In: *L'Idée d'Europe*, ed. J. M. Ferry. Paris: PUPS, 7–53.
48. Ferry, J. M., Aleksandravičius, P., 2018. *Apie dvasinį Europos uždavinį. Pokalbis su Jeanu-Marcu Ferry*. www.bernardinai.lt, 2018 05 18, <http://www.bernardinai.lt/straipsnis/2018-05-18-apie-dvasini-europos-uzdavini-pokalbis-su-jeanu-marcu-ferry/169968> [žiūrėta 2019 01 22].
49. Ferry, J. M., 1991. *Les Puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*. Paris: Cerf.
50. Ferry, J. M., 1996. *L'Éthique reconstructive*. Paris: Cerf.
51. Ferry, J. M., 2010. *La république crépusculaire*. Paris : Cerf.
52. Ferry, J. M., 2012. *L'Éthique reconstructive comme éthique de la responsabilité politique*. Vallet: M-Éditer.
53. Ferry, J. M., 2012/3. Comprendre l'Union Européenne en un sens cosmopolitique. Quelle participation civique? *Archive de Philosophie* 75: 395–404.
54. Finkelkraut, A., 1987. *La Défaite de la pensée*. Paris: Gallimard.
55. Gaižutytė, Ž., 2008. Moralės, religijos ir visuomenės samprata Bergsono ir Durkheimo sociologijoje. In: *Gyvybinis polėkis: Bergsono filosofijos interpretacijos*, sud. A. Andrijauskas. Vilnius: Versus aureus, 159–178.
56. Gellner, E., 1996. *Tautos ir nacionalizmas*. Vilnius: Pradai.
57. Germino, D., 1974. Preliminary Reflections on the Open Society: Bergson, Popper, Voegelin. In: *The Open Society in Theory and Practice*, ed. D. Germino, K. von Beyme. La Haye: Martinus Nijhoff, 1–25.
58. Girard, R., 1972. *La violence et le sacré*. Paris: Grasset et Fasquelle.
59. Girnius, K., Janauskas, A., Peluritis, L., 2016. *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
60. Goyard-Fabre, S., 1989. *Jean Bodin et le droit de la République*. Paris: PUF.
61. Guérard de Latour, S., 2001. *La société juste. Égalité et différence*. Paris: Armand Colin.

62. Gusdorf, G., 1953. *Mythe et métaphysique*. Paris: Flammarion.
63. Habermas, J., 1992. *De l'éthique de la discussion*. Vert. M. Hunyadi. Paris: Cerf.
64. Habermas, J., 1996. *La Paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*. Vert. R. Rochlitz. Paris: Cerf.
65. Habermas, J., 1998. *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp.
66. Harouel, J. L., 2012. *Le vrai génie du christianisme*. Paris: Jean-Cyrille Godefroy.
67. Hegel, G. W. F., 1988. *L'Esprit du christianisme et son destin*. Paris: Vrin.
68. Held, D., 1995. *Global Order and the Democracy. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Cambridge: Polity Press.
69. Hobbes, Th., 1999. *Leviatanas*. Vert. K. Rastenis. Vilnius: Pradai.
70. Housset, E., 2007. *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*. Paris: PUF.
71. Husserl, E., 1976. La crise de l'humanité européenne et la philosophie. In: *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Vert. G. Granel. Paris: Gallimard, 347–383.
72. Jokubaitis, A., 2015. *Visiškai atvira visuomenė pasmerkta žlugti nuo savo atvirumo*. www.bernardinai.lt, 2015 12 21, <http://www.bernardinai.lt/straipsnis/2015-12-21-alvydas-jokubaitis-visiskai-atvira-visuomene-pasmerkta-zlugti-nuo-savo-atvirumo/138848> [žiūrėta 2019 05 07].
73. Jokubaitis, A., Jokubaitis, L., 2018. Liberalizmas kaip kultūros filosofija. *Problemos* 93: 102–113.
74. Jonas, H., 1994. *Le concept de Dieu après Auschwitz*. Paris: Payot et Rivages.
75. Jonas Paulius II., 1994. *Liudykime Kristų. Popiežiaus Jono Pauliaus II kalbos, pasakytos Lietuvoje 1993 m. rugsėjo 4–8 d.* Vilnius: Katalikų pasaulio leidykla.
76. Kalkauskaitė, V., 2015. Religijos argumentacijos (ne)galimybė formaliojoje viešojoje erdvėje. *Kultūra ir religija* 16–17: 78–88.
77. Kant, I., 1996. Į amžinąją taiką. In: *Politiniai traktatai*. Vert. A. Gailius, G. Žukas. Vilnius: Aidai, 111–168.
78. Kemėšis, F., 2016. Pramoninės demokratijos pagrindai. Apie apšvietą. In: *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*, sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 42–48.
79. Kisukidi, N. Y., 2015. Du meurtre et de la vie fraternelle. *Ethique, politique, religions* 2 (7): 57–76.
80. Koslowski, P. (ed.), 1992. *Imaginer l'Europe: Le marché européen comme tâche culturelle et économique*. Paris: Cerf.
81. Kuzmickas, B., 2015. *Viršmai, supratimai, vertinimai: paradigmniai pokyčiai Lietuvos visuomenėje*. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas.
82. Lévi-Strauss, C., 1992. *Rasė ir istorija*. Vilnius: Baltos lankos.

83. Lourme, L., 2013. Aspects théoriques de la démocratie cosmopolitique. In: *L'Idée d'Europe*, ed. J. M. Ferry. Paris: PUPS, 203–221.
84. Maceina, A., 2016. Individuas, asmuo ir valstybė. In: *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*, sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 98–107.
85. Macron, E., 2018. *Discours du Président de la République, Emmanuel Macron, à la Conférence des évêques de France au Collège des Bernardins*. www.elysee.fr, 2018 04 09, <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2018/04/09/discours-du-president-de-la-republique-emmanuel-macron-a-la-conference-des-eveques-de-france-au-college-des-bernardins> [žiūrėta 2019 01 22].
86. Mairret, G., 1996. Sur la critique cosmopolitique du droit politique. In: *L'Union européenne. Droit, politique, démocratie*, ed. G. Duprat. Paris: PUF.
87. Maistre (de), J., 1992. *De la souveraineté du peuple*. Paris: PUF.
88. Manent, P., 2001. Hobbes. In: *Dictionnaire des œuvres politiques*, ed. F. Châtelet, O. Duhamel, E. Pisier. Paris: PUF.
89. Manent, P., 2007. What is a Nation? *The Intercollegiate Review* 42 (2) : 23–31.
90. Mattéi, J. F., 2007. *Le regard vide: essai sur l'épuisement de la culture européenne*. Paris: Flammarion.
91. Moore, R., 1991. *La Persécution. Sa formation en Europe*. Paris: Les Belles Lettres.
92. Morkūnienė, J., 2010. Europos Sąjungos galia ir įsipareigojimai globalizacijos epochoje. In: *Europos galia pasaulyje*, sud. P. Aleksandravičius. Vilnius: MRU, 39–60.
93. Nussbaum, M., 1994. Patriotism and Cosmopolitanism. *Boston Review* XIX (5): 3–20.
94. Ortega I Gasetas, Ch., 1993. *Masių sukilimas*. Vert. E. Treinienė. Vilnius: Mintis.
95. Patočka, J., 1991. *L'idée de l'Europe en Bohême*. E. Abrams. Grenoble: J. Millon.
96. Patočka, J., 1981. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Vert. E. Abrams. Paris: Verdier.
97. Patočka, J., 1983. *Platon et l'Europe*. Vert. E. Abrams. Paris: Verdier.
98. Piko dela Mirandola, D., 1984. Kalba apie žmogaus orumą. In: *Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas*. T. 1., sud. B. Genzelis, vert. E. Ulčinaitė. Vilnius: Mintis, 122–144.
99. Platonas, 1981. *Valstybė*. Vert. J. Dumčius. Vilnius: Mintis.
100. Popper, K. R., 1998. *Atviroji visuomenė ir jos priešai*. Vilnius: Pradai.
101. Pranchère, J. Y., 2013. Nation sacrée ou Europe chrétienne ? Sur une ambiguïté théologico-politique de l'idée nationale. In: *L'idée d'Europe*, ed. J. M. Ferry. Paris: PUPS, 121–147.
102. Putinaitė, N., 2004. *Paskutiniai proto revoliucija: Kanto praktinės filosofijos studija*. Vilnius: Aidai.
103. Putinaitė, N., 2014. *Trys lietuviškosios Europos: Tauta, Europa, ES dabartinėje tapybėje*. Vilnius: LKMA, Naujasis Židinys-Aidai.

104. Radžvilas, V., 2008. Visata – dievus kurianti mašina? (H. Bergsono „atviros visuomenės“ vizijos kontūrai). In: *Gyvybinis polėkis: Bergsono filosofijos interpretacijos*, sud. A. Andrijauskas. Vilnius: Versus aureus, 357–396.
105. Renan, E., 1990. *La Réforme intellectuelle et morale de la France*. Bruxelles: Complexe.
106. Ricoeur, P., 1975. *La métaphore vive*. Paris: Seuil.
107. Ricoeur, P., 1983–1985. *Temps et récit*. Paris: Seuil.
108. Ricoeur, P., 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
109. Ricoeur, P., 1992. Quel éthos nouveau pour l'Europe? In: *Imaginer l'Europe: Le marché européen comme tâche culturelle et économique*, ed. P. Koslowski. Paris: Cerf, 107–116.
110. Rifkin, J., 2011. *Une nouvelle conscience pour un monde en crise. Vers une civilisation de l'empathie*. Paris: Les liens qui libèrent.
111. Riquier, C., 2009. *Archéologie de Bergson*. Paris: PUF.
112. Riquier, C., 2018. Teisingumas uždarose ir atvirose visuomenėse: H. Bergsonas versus K. R. Popperis. *Problemos* 94: 95–107.
113. Rousseau, J. J., 2009. *Emile ou de l'Education*. Paris: Flammarion.
114. Ruso, Ž. Ž., 1979. *Rinktiniai raštai*. Vert. L. A. Skūpas. Vilnius: Mintis.
115. Sieyès, E. J., 1989. *Qu'est-ce que le Tiers-Etat?* Paris: PUF.
116. Schmutz, J., 1995. La philosophie de l'ordre d'Eric Voegelin. *Revue Philosophique de Louvain*. 93 (3): 255–284.
117. Schnapper, D., 1994. *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*. Paris: Gallimard.
118. Sitbon, B. (dir.), 2014. *Bergson et Freud: une dualité vitale*. Paris: PUF.
119. Šalkauskis, S., 1919. *Sur les confins de deux Mondes: Essai synthétique sur le problème de la civilisation nationale en Lituanie*. Genève: Atar.
120. Tassin, E., 2004. De l'Europe philosophique à l'Europe politique. In: *Existe-t-il une Europe philosophique?*, ed. N. Weil. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 129–145.
121. Tassin, E., 2013. L'Europe cosmopolitique: l'épreuve du non-européen. In: *L'idée d'Europe*. Ed. J. M. Ferry. Paris: PUPS, 251–268.
122. Tejaras de Šardenas, P., 1995. Žmogaus fenomenas. Vert. P. Račius. Vilnius: Mintis.
123. Vabalaitė, R. M., 2004. Atviros visuomenės moralės principai. In: *Etika globalizacijos sąlygomis*. Sud. D. Stančienė. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2004, 226–239.
124. Voegelin, E., 1966. *Anamnesis*. Munich: R. Piper.
125. Voegelin, E., 1956. *Order and History. I. Israel and Revelation*. Louisiana: Louisiana University Press.
126. Voegelin, E., 1957. *Order and History. II. Plato and Aristotle*. Louisiana: Louisiana University Press.

127. Voegelin, E., 1974. *Order and History. IV. The Ecumenic Age*. Louisiana: Louisiana University Press.
128. Voegelin, E., 1987. *Order and History. V. In Search of Order*. Louisiana: Louisiana University Press.
129. Voegelin, E., 1952. *The New Science of Politics*. Chicago: The University of Chicago Press.
130. Voegelin, E., 1981. Wisdom and the Magic of the Extreme. A Meditation. *Southern Review* XVII (2): 235–287.
131. Waterlot, G., 2015. Bergson et l'ouverture inachevée. *Ethique, politique, religions* 2 (7): 15–40.
132. Webb, E., 1981. *Eric Voegelin. Philosopher of History*. Seattle: University of Washington Press.
133. Weber, M., 1991. *Le Savant et le Politique*. Paris: Plon.
134. Worms, F. (dir.), 2012. *Annales bergsoniennes. Bergson et la politique: de Jaurès à aujourd'hui*. T. 5. Paris: PUF.
135. Worms, F., 2004. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: PUF.

Aleksandravičius, Povilas

Europa kaip mąstymo būdas: atviros visuomenės pagrindai : monografija / Povilas Aleksandravičius ; Vilnius : Mykolo Romerio Universitetas. 2019. – 128 p.

Bibliogr. 121–127 p.

ISBN 978-9955-19-985-4 (spausdintas)

ISBN 978-9955-19-991-5 (internetė)

Povilas Aleksandravičius

Europa kaip mąstymo būdas: atviros visuomenės pagrindai

Monografija

Redagavo: Ilona Čiužauskaitė

Parengė spaudai: Aurelija Sukackė