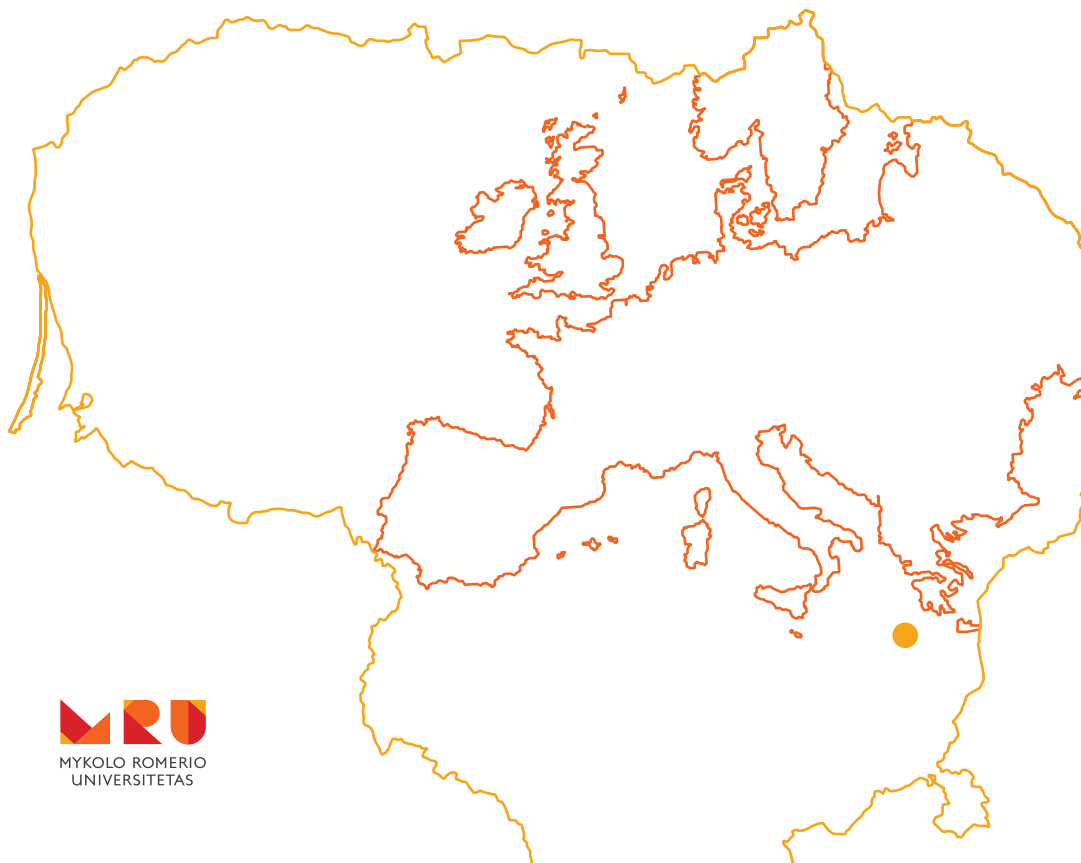


Povilas **Aleksandravičius**

Camille **Riquier**

Vytautas **Šlapkauskas**

# EUROPA LIETUVOJE: FILOSOFINĖS IR JURIDINĖS ATVIROS VISUOMENĖS RAIDOS INTERPRETACIJOS



MYKOLO ROMERIO  
UNIVERSITETAS

MYKOLO ROMERIO UNIVERSITETAS

**Povilas Aleksandravičius**

**Camille Riquier**

**Vytautas Šlapkauskas**

**EUROPA LIETUVOJE:  
FILOSOFINĖS IR JURIDINĖS  
ATVIROSIOS VISUOMENĖS  
RAIDOS INTERPRETACIJOS**

*Mokslo studija*

Vilnius, 2019

*Recenzavo:*

dr. Jolanta Bieliauskaitė ir dr. Rūta Marija Vabalaitė

*Kalbos redaktorė:*

prof. dr. Gabija Bankauskaitė

*Autorių indėlis:*

Povilas Aleksandravičius – 2,19 autorinio lanko,

Vytautas Šlapkauskas – 4,34 autorinio lanko,

Camille Riquier – 2,06 autorinio lanko.

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

Mokslo studijos leidimą aprobavimo Mykolo Romerio universiteto Humanitarinių mokslų instituto taryba ir Mokslinių-mokomųjų leidinių aprobavimo spaudai komisija.

# TURINYS

<b>Įvadas</b> .....	<b>5</b>
<b>I dalis. Europologijos principas: atvirumas</b>	
<b>kaip europietiškojo mąstymo konstanta. Povilas Aleksandravičius</b> .....	<b>7</b>
1. Europologija: istoriniai etapai, probleminis branduolys, programa dabarčiai .....	<b>7</b>
2. Europologijos iškraipos: skysta visuomenė ir homogeniškumo siekis .....	<b>14</b>
3. Atvirumas kaip europietiško santykio tarp tautų fenomenas .....	<b>19</b>
4. Atvirumas kaip mąstymo heterogeniškumas .....	<b>25</b>
5. Esminis europologijos gestas ir ateities iššūkis: mąstymas kaip dvasinė praktika .....	<b>30</b>
<b>II dalis. Atvirosios visuomenės properšos Europoje: teisingumas, demokratija, brolybė. Camille Riquier</b> .....	<b>33</b>
1. Teisingumo esmė .....	<b>33</b>
2. Demokratijos esmė .....	<b>45</b>
3. Brolybės esmė .....	<b>48</b>
<b>III dalis. Lietuvos atvirosios visuomenės formavimosi ir jos teisinio identiteto raidos bruožai. Vytautas Šlapkauskas</b> .....	<b>59</b>
1. Atvirosios pilietinės visuomenės ir jos raidos galimybių apibrėžties aktualumas .....	<b>60</b>
2. Liberaliosios demokratijos-atvirosios visuomenės savikūros konteksto raidos vidinės įtampos .....	<b>71</b>
3. Atvirosios visuomenės teisinio identiteto tyrimo metodologinės prieigos .....	<b>83</b>
4. Uždarosios Lietuvos visuomenės teisinis identitetas ir jo transformacijos .....	<b>90</b>
5. Atsiveriančios Lietuvos visuomenės ir jos teisinio identiteto bruožai .....	<b>93</b>
6. Europietiškosios orientacijos Lietuvos atvirosios pilietinės visuomenės formavimosi iššūkiai .....	<b>102</b>
<b>Išvados</b> .....	<b>113</b>
<b>Literatūra</b> .....	<b>117</b>



## IVADAS

Europa Lietuvoje reiškiasi kaip specifinis mąstymas. Jį galima traktuoti kaip atvirą mąstymą, tačiau atvirumo sąvoką dar turime tinkamai suprasti. Europietiškas yra mąstymo būdas, kuris išsismelkia į jį priimančių tautų ir kitokio pobūdžio bendruomenių kultūrinę tapatybę bei mentalitetą, transformuoja jas iš vidaus ir įveda į specifinį tarpusavio santykį. Ir šiai transformacijai, ir europietiškos mąstysenos bendruomenių tarpusavio santykiams galima taikyti atviros visuomenės sąvoką, sukurtą Anri Bergsono (Henri Bergson) ir išpopuliarintą Karlo Raimundo Poperio (Karl Raimund Popper). Tačiau šių dviejų autorių, atviros visuomenės koncepcijos kūrėjų, paminėjimas vienoje gretose sukuria tam tikrą nesusipratimą. Iš tiesų, jų koncepcijos skiriasi jau principų lygmenyje, nors ir išlaiko bendrą neigiamą poziciją psichologinės rutinos, kreipiančios į politinį totalitarizmą, atžvilgiu. Atviros visuomenės samprata yra tapusi daugiaprasmybės auka, o mūsų dienomis į ją projektuojama daug tarpusavyje prieštaringų socialinių modelių ir konceptų: kapitalistinis neo/ultraliberalizmas, socialistinė politinė antropologija, vertybinis reliatyvizmas, daugiakultūriškumas, individualizmas, tautų „sulydymo“ ir homogenišką darinį projektas ir t. t.

Šios mokslo studijos tikslas – atskleisti antropologinius socialinio atvirumo ir atviros visuomenės pagrindus. Vienas adekvačiausių būdų siekti šio tikslo – analizuoti europietiško sąvoką, nes Europa ir atvirumas yra tarpusavyje susipynę fenomenai, istoriškai dažnai – susitapatinę, bet neretai – vienas kitą išduodantys ir paneigiantys. O Europos istorija (studijos autoriai koncentruojasi į moderniosios epochos Europą) yra *mutatis mutandis* ir moderniosios Lietuvos istorija. Kitas studijos tikslas – išnagrinėti europietiško ir atviros visuomenės formavimosi Lietuvoje procesą, ypač politinę bei juridinę jo dimensiją. Knygos autoriai pabrėžia, kad jų atviros visuomenės samprata kyla iš Bergsono, o ne iš Poperio, filosofinės perspektyvos. Ši nuoroda turėtų išsklaidyti didžiąją dalį nesusipratimų, gaubiančių atviros visuomenės konceptą, taip pat atvirumo sampratą apskritai.

Pirmoje dalyje P. Aleksandravičius pateikia dabartiniiais laikais susiformavusį specifinį dalyką – mokslą apie Europą, *europologiją*, bei formuluoja jos probleminį branduolį ir programą. Šioje dalyje yra siekiama įvardyti Europos kaip mąstymo būdo antropologinį principą – tą mąstymo atvirumą arba, kitais žodžiais tariant, jo heterogeniškumą, iš kurio kyla atviros visuomenės samprata. Autorius įvardija du kraštutinius, į kuriuos linksta Europa, išduodama savo esmę. Iš vienos pusės, tai tradicinis, prigimtinis žmogaus polinkis užsidaryti susikonstruotoje tapatybėje ir kurti homogenišką, natūraliai priešiški kitų atžvilgiu nusistačiusią visuomenę, kurios koncepto žymiausias atstovas yra Karlas Šmitas

(Carl Schmitt). Iš kitos pusės, dabartinais laikais europietiškoji visuomenė krypsta į susiskaldymą, individualią atskirtį, baimę dėl moralškai įpareigojamo tapatumo – į „skystos“ visuomenės būklę, puikiai aprašytą Z. Baumano (Zygmunt Bauman). Tik atsirbojus nuo abiejų Europos iškraipų, yra įmanoma suvokti autentišką jos atvirumą.

P. Aleksandravičius analizuoja atvirumo fenomeną kaip specifinį santykį tarp Europos tautų. Genialiai užčiuoptas dar XX a. pradžioje Stasio Šalkauskio, nagrinėjančio Lietuvos moderniosios tapatybės susiformavimo procesą, šis fenomenas grindžia solidžiausią ateities Europos, tautų Europos, etinio gyvenimo modelį, kurio formuluotę aptinkame Polio Rikioro (Paul Ricoeur) tekstuose apie *naująją Europos etosą*. Gilindamasis į atviro europietiško mąstymo šaltinį, P. Aleksandravičius gvildena ypatingą būklę, konceptualiai išreiškiamą per sąmonės heterogeniškumo sąvoką. Būtent sąmonės heterogeniškumas lemia sudėtingą, nepaprastai dinamišką istoriškai Europos būklę. Analizuojamas Edmundo Huserlio (Edmund Husserl), Anri Bergsono, Eriko Viogelino (Eric Voegelin) ir daugelio kitų europologų sąmonės heterogeniškumas, kuris yra ir europietiškojo racionalumo šaltinis, lengvai patenka į savo paties krizę, – jis yra nuolatinis iššūkis sau pačiam.

P. Aleksandravičiaus nuomone, Europa bei atviroji visuomenė atgaus autentiškumą tik savo atvirą, arba heterogenišką, mąstymą vėl paversdama tam tikra dvasine praktika, savo racionalumą išaknydama tiesioginėje tikrovės patirtyje. Šis išaknijimas yra visa A. Bergsono filosofija. Sekdamas Bergsono mintimi, kitas studijos autorius, prancūzų filosofas Kamilis Rikjė (Camille Riquier) antroje dalyje kelia Europos kaip įtampos tarp uždaro ir atviro problemą. Atviroji visuomenė formuojasi kaip properšos uždaro visuomenės audekle. Trijų sąvokų – teisingumo, demokratijos ir brolybės – sklaida atskleidžia atvirosios visuomenės formavimosi etapus, klystkelius, proveržius, politinius bei juridinius aktus, taip pat jos transcendentinę kilmę.

Tęsdamas filosofinį P. Aleksandravičiaus ir K. Rikjė tyrimą, V. Šlapkauskas trečioje studijos dalyje nuodugniai analizuoja moderniosios Lietuvos visuomenės raidą politiniu ir juridiniu aspektais. Europa Lietuvoje, atviroji visuomenė Lietuvoje susiduria su specifiniu kontekstu ir unikalėmis galimybėmis. Dabartinais laikais daug kalbama apie liberaliosios demokratijos krizę. V. Šlapkauskas itin nuodugniai aprašo šios krizės priežastis. Tirdamas Lietuvos visuomenės gyvenimą per pastarąjį šimtmetį, jis taip pat išvėlgia naujas galimybes bei jų teisinį fundamentą. Galbūt autentiškoje atviros visuomenės sampratoje, išisaknijusioje bergsoniškai atnaujintoje europietiškoje filosofinėje antropologijoje, glūdi naujos energijos klodas, sudarantis prielaidas Europos ir Lietuvos atgimimui? Galbūt filosofijos, politikos ir teisės jungtis būtent šioje perspektyvoje padės atsakyti į šiuo metu aktualų klausimą Europoje ir Lietuvoje: kaip gyventi toliau?

# I DALIS

## EUROPOLOGIJOS PRINCIPAS: ATVIRUMAS KAIP EUROPIETIŠKOJO MĄSTYMO KONSTANTA

*Povilas Aleksandravičius*

Atskiru filosofinio mąstymo objektu Europa tapo XVIII amžiuje. Per tris šimtmečius šis mąstymas darėsi vis intensyvesnis ir išsivystė į specialų filosofinį dalyką – *europologiją*. Pradžioje išskirsime pagrindinius istorinius šio mąstymo etapus ir suformuluosime dabartinės europologijos objektą bei problematiką. Iš to nesunku numatyti ir šiuolaikinės europologijos programą. Šioje srityje keliami klausimai sutampa su viso pasaulio ateities iššūkiais ir pačia žmogaus prigimties, arba žmogiško mąstymo, universalumo problema. Šį aspektą yra pažymėjęs Edmundas Huserlis savo žymiojoje 1935 metais Vienoje perskaitytoje paskaitoje „Europietiškojo žmogiškumo krizė ir filosofija“ (*Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*)<sup>1</sup>. Akivaizdu, kad tokios apimties klausimų šiame tekste išgvildinti negalime. Mūsų keliamas tikslas – įvardyti principą, kuriuo remiantis būtų įmanoma tai padaryti.

### 1. Europologija: istoriniai etapai, probleminis branduolys, programa dabarčiai

Galima išskirti keturis istorinio europologijos vystymosi periodus:

1. XVIII amžiuje pradėta formuluoti filosofinė Europos idėja<sup>2</sup>, turėjusi pagrįsti politinę Europos vienybę. Nuo Romos laikų ir viduramžių buvo intuityviai suvokiama, kad

---

1 E. Huserlio paskaita bus cituojama ją išvertus iš prancūzų kalbos (Husserl 1976).

2 Šis teiginys nereiškia, kad filosofinių Europos refleksijų nėra buvę iki tol. Ir, žinoma, juo neteigiame, kad pati europietiškoji tapatybė, europietiškas mąstymas, atsirado tik XVIII amžiuje. Realybė, kurią identifikuojame kaip Europą, yra neabejotinai užsimezgusi Senovės Graikijoje, kartu su racionali filosofiniu mąstymu (Husserl 1976), ir net kartu su tuo pačiu laikotarpiu vykusiu pranašų judėjimu Izraelyje, krikščionybės užuomazga (Capelle-Dumont 2016: 31-35; cf. Bergson 2008: 254-255), taip pat Senovės Romoje išsipildžiusioje graikų ir krikščionių mąstysenų sintezėje, kuriai sąlygas sudarė specifinis romėnų nusistatymas (Brague 2001). Vis dėlto iki XVIII a. šios realybės apmąstymai sudarė tik sudėtinį, antrinį, sąlyginį kokio nors platesnio filosofinio (dažnai teologinio) objekto elementą. Geriausias pavyzdys – Dantės traktatas *Apie monarchiją*, nežiūrint to, kad per jį buvo išpopuliarintas pats Europos pavadinimas. Tik XVIII amžiuje europietiškoji tapatybė tapo atskiru filosofiniu objektu ir jos refleksija įgijo savarankišką tikslumą.



Europa yra pašaukta vienytis<sup>3</sup>. Ši intuicija, spontaniškai realizuojama „krikščioniškos visuomenės“ protagonistų Karolio Didžiojo, Šventosios Romos imperijos ir Popiežiaus primato epochose, tapo pragmatiniu savigyvos poreikiu, 1453 m. turkams užėmus Konstantinopolį, bei būtinybe įvardyti savo vietą pasaulyje, palyginti savo „civilizaciją“<sup>4</sup> su kitomis tautomis, atradus Ameriką. Dar 1464 m. Bohemijos karalius Jurgis Podebradas pasiūlė visoms „krikščioniškoms karalystėms“ sukurti Europos konfederaciją, valdomą Tarybos ir jos vadovo bei jungiamą bendros valiutos, dėl kurios būtų galima finansuoti bendrą Europos kariuomenę. Idėja buvo puoselėjama Anglijos karalienės Elžbietos I ir Prancūzijos karaliaus Henriko IV susirašinėjimuose, kuriuose svarstoma įkurti Europos šalis vienijančią „krikščionišką Respubliką“. Šią idėją vėliau kunigaikštis De Siuly (De Sully) pavertė Europos konfederacijos, valdomos kas trejus metus renkamo 66 narių Senato, projektu. Projektas buvo pavadintas iškalbingai: „Didysis Siekis [Projektas, Planas, Užmojis]“ („Le Grand Dessein“). Tai buvo neišvengiamas siekis, kurio realizacijai nuolatos trukdė susipriešinusios vidinės energijos – Europos tautų ir konfesijų konfliktai. Daugeliui buvo aišku, kad 1648 m. Vestfalyje pasiektas taikos susitarimas tėra ruošimasis naujam karui. Šį suvokimą puikiai išreiškė jėzuitas Šarlis-Irenėjus Kastelis de San-Pjeras (Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre), vadinamas Abė San-Pjeru (Abbé Saint-Pierre). Aktyviai dalyvaudamas Utrechto derybose, kuriose buvo siekiama užbaigti Europos valstybių konfliktą Ispanijos sosto paveldėjimo klausimu, Abė Sen-Pjeras suprato, kad norint pasiekti ilgalaikę taiką, yra būtinas radikalus, naujo pobūdžio politinės Europos vienybės projektas, grindžiamas kultūriškai ir filosofiškai. 1712 m. jis parašė traktatą *Projektas nuolatinei taikai Europoje realizuoti (Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe)*, kuriame ir išdėstė tokios Europos koncepciją. Kaip matyti iš pavadinimo, raktinis šio traktato žodis – taika. Svarbiausia mintis – Europa nėra pasmerkta karui, yra pajėgi gyventi taikiai. Pajėgumas susivienyti politiškai yra įrašytas jos priimtyme, pagrįstas jos mentalitetu ir filosofiniu mąstymu, todėl jo nereikia realizuoti jėga. Abė Sen-Pjero traktatas įkvėpė daug XVIII amžiaus mąstytojų vertinti Europą kaip ypatingą „civilizacinį“ darinį, turintį ypatingą pašaukimą pasaulyje: nuo to, kaip Europa išpildys savo pašaukimą, priklausys ir pasaulio būklė. Traktatas privertė kelti moralinės Europos atsakomybės klausimą: arba jos dominavimas pasaulyje taps

3 Kokie yra specifiniai šios vienybės – kultūrinės, Religinės, Mokslinės, Ekonominės, Politinės, mentalinės – modalumai? Tai fundamentalus europologijos klausimas!

4 „Civilizacijos“ sąvoka buvo sukurta taip pat XVIII amžiuje, kaip pastanga įvardyti skirtumą tarp Europos ir kitų pasaulio visuomenių. Ji paminėta Viktoro Riketi de Mirabo (Victor Riquetti de Mirabeau) veikalė *Žmonių draugas arba traktatas apie žmones (L'Ami des hommes, ou Traité de la population)* 1759 metais ir buvo išpopuliarinta Voltero. Taigi, ši sąvoka buvo beatsirandančios europologijos elementas. Tiesa, jos pirminė prasmė, priklausanti nuo „civilizuotų/necivilizuotų“ tautų skirties, atspindi tik vieną iš Europos koncepcijų ir yra susijusi su europocentrinio kolonializmo doktrina. Europos ir kolonializmo ryšys yra kompleksiška problema, kurios analizė privalo atspindėti Europos moralinių nuosmukį, kaip ir Europos ir uždaro nacionalizmo, o mūsų dienomis – Europos ir ultraliberalistinio pobūdžio globalizacijos problemas.

kruvinu tautų kolonializmu, arba tvarios taikos palaikymo įrankiu. Europologija atsirado kaip filosofinis globalaus politinio projekto – pasaulinės taikos projekto – pagrindimas. Savo tekstuose jį gvildeno Volteras (Voltaire), Monteskjio (Charles-Louis de Montesquieu), Ruso (Jean-Jacques Rousseau), Volfas (Wolff). Aukščiausią išraišką šiame pirmajame etape europologija pasiekė Kanto (Immanuel Kant), kuris nuo 1750 m. žavėjosi Abė Sen-Pjeru ir jį citavo, tekstuose, ypač traktate *Į amžinąją taiką*, publikuotame 1795 metais (Kant 1996).

2. XIX a. Europos klausimą transformavo valstybės-nacijos ir ją atitinkančio mentaliteto susikūrimas. Naujo tipo individuali ir socialinė tapatybė – nacionalinė tapatybė – vertė iš naujo kelti klausimą apie europietišumą ir Europos statusą. Ar Europos ir jos koncepto reikia normaliam valstybių-nacijų gyvenimui bei nacijos sampratai, jo filosofijai? Ar moderniajai tautai reikia Europos? Ar filosofinis, kultūrinis, politinis Europos konceptas yra suderinamas su aukščiausiu nacionalinių judėjimų tikslu – suverenia nacionaline valstybe ir ją atitinkančiu filosofiniu, kultūriniu, politiniu konceptu? Šiam antrajam europologijos etapui atstovauja žymūs mąstytojai: Fichtė (Johann Gottlieb Fichte), Hėgelis (Georg Wilhelm Friedrich Hegel), Nyčė (Friedrich Nietzsche), Hugo (Victor Hugo), de Mestras (Joseph-Marie de Maistre), Renanas (Ernest Renan) ir daug kitų. Visi jie buvo nacionalinių judėjimų šalininkai, nemažai žymiausių, pvz., Hėgelis, Nyčė, ne tik nematė prieštaros tarp suverenos valstybės ir politinio Europos junginio, tarp jas abi grindžiančių filosofijų ir jas atitinkančių mentalitetų, bet jų santykiyje įžvelgė tarpusavio sąlygotumą: nėra nacijos be Europos, kaip ir Europos – be nacijos. Šią nuostatą tobulai išreiškė Viktoras Hugo, vienas iš Prancūzijos valstybės-nacijos tėvų, 1849 metais Europos Taikos kongrese išsakydamas siūlymą kurti „Europos Jungtines Valstijas“. Tai pačiai kryptčiai (daug kam tai – naujiena!) atstovavo Nyčė, kalbėdamas apie „Vienatinę Europą“ (*das eine Europe*), apie Europą kaip tautų (tiesa, Nyčės tekstuose ypač pabrėžiama Vokietija ir Prancūzija) „dvasinę sintezę“, apie „karą, kerštą ir neapykantą“ savyje nugalėjusią Europą, pagaliau – apie „ekonominės Europos sąjungos“ būtinybę (Faye 2005: 29-38). Nyčės požiūriu, nacijos pašaukimas ir išsipildymas vyksta kovoje už „gerąją“ Europą, kovoje, kuri sutampa su pasipriešinimu piktam ir aklam nacionalizmui, šiai „nacionalistinei kvailybei“ (cituojuama iš Bouaniche 2019). Tokiai minties kryptčiai priešinosi valstybės-nacijos suabsoliutinimo šalininkai, kurių ryškiausia figūra Žozefas de Mestras ragino suteikti nacijai dieviškumo atributus (Pranchère 2013). Valstybės-nacijos iškėlimas į absoliučiai aukščiausių vertybių hierarchijos pakopą reiškė Europos subordinaciją nacijos tikslingumui, Europos koncepto antrumą, tik pagalbinį vaidmenį absoliučiai suverenos tautos programos realizacijoje. Pabrėžtina, kad ir kiti universalūs lygmenys fenomenai, tarkime, krikščionybė (galima būtų kalbėti ir apie mokslą), šioje nacionalistinėje europologijoje yra subordinuojami nacijos poreikiams ir tampa jų realizavimo instrumentais. Ši europologijos krypttis sudaro kraštutinių dešiniųjų ideologijos pagrindą ir dabartiniais laikais. Ji atspindi natūralią

žmogui užsidarymo savyje tendenciją, o Hėgelio<sup>5</sup>, Hugo ar Nyčės Europos konceptas atitinka atviro žmogaus ir atviro socialumo sampratą.

3. XX a. pirmoje pusėje prasidėjo kritinis europologijos etapas, kuriame buvo keliami klausimai dėl Europos civilizacijos ir jos tautų išlikimo perspektyvos. Du „pasauliniai“ karai, vykę Europoje, yra emblemiški šio etapo įvykiai ir europietiško krizės išraiškos. Šią egzistencinio nerimo persmelktą europologiją geriausiai reprezentuoja trys mąstytojai – Maksas Vėberis (Max Weber), Edmundas Huserlis ir Osvaldas Špengleris (Oswald Spengler). Europietiško krizę Vėberis siejo su instrumentinio racionalumo dominavimu visose individualaus ir visuomeninio gyvenimo srityse ir „racionalizacijos“ fenomenu. Integruodami vėliau vykdytus Edgardo Moreno (Edgar Morin) tyrimus, „racionalizaciją“, kaip Europos likimą lemiantį faktorių, esame aptarę monografijoje *Europos mąstymo kryptys ir ateitis* (Aleksandravičius 2015). O Huserlis iškalbingai pavadintame pranešime „Europietiškojo žmogiškumo krizė ir filosofija“ (*Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*) Europos krypties link katastrofos priežastis randa „moderniajame mąstyme“ ir „moderniajame moksle“, kuris kyla iš specifinės sąmonės nuostatos – „natūralizmo“ arba „naiviojo objektyvizmo“. Šios nuostatos esmė – žmogiškojo subjekto nuvertinimas, tiksliau, nepaisymas ir paneigimas vadinamojo „objektyvaus mąstymo“ vardu. Tai – tikrovės ir žmogaus redukcija į nerealų, dirbtinį sąmonės procesą. Paprastesniais žodžiais tariant, Huserlis Europos („europietiškojo žmogiškumo“) krizės šaltinį įžvelgia žmogiškosios vidujybės neigime. Kad ir kaip skirtųsi Vėberio ir Huserlio metodologinės prieigos prie tikrovės, vadinasi, ir tikrovės sampratos, analogija tarp instrumentinio mąstymo ir naiviojo objektyvizmo yra akivaizdi. Abu mąstytojus siejo ir niūrios prognozės, kylančios iš šiais konceptais aiškinamos to meto Europos tikrovės. Vis dėlto nė vienas iš jų nepasidavė Špenglerio pesimizmui: abu siūlė išeitis, kurios atvertų Europai naujo gyvenimo prošvaistes. O Špengleris išiečių nebesiūlė, jo akyse Europos žlugimas buvo neišvengiamas. Toks yra jos likimas (*Schicksal*), kaip ir visų „gėlių“<sup>6</sup>. Metafora yra tiksli: tam tikra kultūra turi tokį patį ontologinį statusą kaip augalas, tarkim, gėlė. „Civilizacija“ tėra paskutinė

- 
- 5 Hėgelio mąstymas, kaip ir jo europologija, yra kompleksiškas, būtina išskirti jo etapus („jaunąjį“ ir „brandųjį“ Hėgelį), jį sudėtinga interpretuoti. Vis dėlto būtent šis mąstytojas yra davęs Europai vieną taikliausių jos apibrėžčių: „Europoje yra reikšminga tik viena – gyvenimo veržimasis vis tolyn anapus savęs.“ J. M. Ferry (Jean-Marc Ferry) komentuoja: „Europa yra gyvenimo judėjimas, verčiantis gyvenimą eiti anapus savęs paties. Tai nereiškia tik to, kad europiečiai išplaukia į jūrą, palikdami savo žemę ir siekdami įsikurti užjūriuose. Tai reiškia, kad per savo nacijas Europa pildosi kaip Dvasios gyvenimas. Europa gyvena iš tiesų tada, kai jos dvasia nesustingsta kokioje nors substancialioje tapatybėje pozityviaja prasme. Ji „egzistuoja“ buvimo-anapus-savęs moduliui, vis rizikuodama mirti, tam kad įgautų naują gyvenimą. Šioje sampratoje Europa išsaugo ir netgi plėtoja krikščionybės dvasią. Hėgelio mąstymas suponuoja, kad Europa gyvena kaip nacijų [tarpusavio komunikacija]. Ji yra ta vieta, kurioje nacijų sielos visos kartu sudaro pasaulio dvasios dinamiką“ (Ferry 2013: 13). Taip interpretuojama, Hėgelio filosofija atitinka atviros Europos paradigmą. Vis dėlto galima klausti, ar ši interpretacija nėra paneigiama hėgeliškos valstybės sampratos, kurioje daugybė komentatorių įžvelgė šiuolaikinio totalitarizmo šaknis.
  - 6 Plačiau apie Špenglerio koncepciją europietiškosios tapatybės dinamikos kontekste, žr. L. Donskio monografiją *Didžioji Europa: Esė apie Europos sielą* (Donskis 2016: 37-50).

gyvybinė fazė, „senatvė“. Civilizacijos sąvoką Špengleris apibrėžia kaip į abstrakčią teoriją išvirtusią interpretaciją, kuri atkartoja kultūrinėje fazėje sukurtus ir atrastus dalykus, juos nukirsdama nuo gyvybinio kūrybos šaltinio. Po to, kai visuomenė įeina į gryno teoretiškumo plotmę, jos laukia išnykimas, – taip, kaip senatvę keičia mirtis. Naujam kūrybiniam aktui neįgalus „teorinis abstraktumas“, būdingas verslininkui, technologui, bankininkui, vadybininkui, Špenglerio akyse lemia Europos „saulėlydį“. Atkreiptinas dėmesys, kad Vėberio „instrumentinis racionalumas“, geriausiai įkūnijamas biurokrato, ir Huserlio „naivusis objektyvizmas“, reprezentuojamas laboratorijos žiurkės, atitinka tą pačią paradigmą. Tačiau Vėberio ir Huserlio europologija iš esmės skiriasi nuo Špenglerio tuo<sup>7</sup>, kad šis Europą suvokia kaip vieną iš kelių istorijoje egzistavusių kultūrų, visoms joms paklūstant tam pačiam deterministinio pobūdžio cikliniam dėsniumi („gėlės“ metafora), o Vėberis ir Huserlis europietišką civilizaciją traktuoja kaip išskirtinę, todėl jos likimas neredukuotinas į kitas civilizacijas ištikusią lemtį. Ir Vėberis, ir Huserlis pripažįsta galimybę keisti mąstymo, gyvenimo kryptį: tokios galimybės pripažinimas yra neabejotinai esminis europietiško atributas. Išeitį Europai Vėberis įžvelgė „atsakomybės etikos“ (*Verantwortungsethik*) įsigalėjime socialinio normatyvumo plotmėje, kurioje ji pakeistų instrumentinį racionalumą naudojančią ir į dogmatizmą vedančią „įsitikinimų etiką“, kuri savo ruožtu veda į karą (Weber 1991), Huserlis – savajame fenomenologijos projekte (Husserl 1976). Aptardami šį trečiąjį, sudėtingą ir kritinį, europologijos etapą, turime išskirti dar vieną fundamentalų XX amžiaus pirmos pusės mąstymą, kurį aptinkame Anri Bergsono paskutiniajame veikle *Du moralės ir religijos šaltiniai*. Kaip ir Huserlis, socialinius procesus Bergsonas aiškina per vidinius žmogaus sąmonės aktus. Karas nėra socialinio automatizmo reiškiny: jo šaknys glūdi žmonių mąstyme, konkrečiuose sąmonės procesuose<sup>8</sup>. *Dviejuose moralės ir religijos šaltiniuose* Bergsono siūloma „atvira visuomenė“ – tai tam tikra vidinių sąmonės aktų konsteliacija, dinamika, gyvenimas, lemiantis socialinių ryšių ir tvarkos įsiskaidymą būtyje, kurią prancūzų filosofas interpretuoja kaip fundamentalų (dievišką) gyvybinį polėkį. Nujausdamas artėjančią katastrofą, Bergsonas siūlė konkrečias priemones individualiame ir socialiniame lygmenyje, galėjusias padėti katastrofos išvengti ir turėjusias artinti žmoniją prie atviros visuomenės išsipildymo. Būtent

7 Įdomu tai, kad Špenglerio ir Huserlio europologijas jungia ta pati mintis, jog europietiško esmė kyla iš „begalybės idėjos“ (Spengler 1996), nors Huserlis šios idėjos veikimą identifikavo jau Senovės Graikijoje, o Špengleris – tik krikščioniškoje teologijoje. Tačiau šis svarbus europologiniam mąstymui sutapimas yra išblaškomas Špenglerio determinizmo, svetimo Huserlio fenomenologijai.

8 Tuo pačiu metu, kaip ir Bergsonas bei Huserlis, analogišką mąstymą plėtojo Zigmundas Froidas (Sigmund Freud) savo tekstuose „Karo ir mirties aktualijos“ bei „Kodėl vyksta karas?“, parašytuose tarp 1915 ir 1933 metų. Trečiojo, kritinio etapo europologija turi būti aiškinaama psichologinėmis kategorijomis: kataklizminiai XX a. pirmos pusės įvykiai, kilę Europoje ir dėl Europos, turi užslėptą dimensiją, kurią išryškinti yra įmanoma tik per psichoanalitinę prieigą (Kristeva 2007). Jie pasižymi ir dar paslaptingesne dimensija, mistine dimensija, kurios nuodugniausią analizę randame Simonos Veij (Simone Weil) tekstuose.

europietiškoji erdvė, Bergsono vertinimu, galėjo tapti šios visuotinės transformacijos bastionu, bet lygiai taip pat – ir pasaulinio karo matrica. Kitaip nei Špengleris, Vėberis ar Huserlis, Bergsonas pats ėmėsi iniciatyvos, siekdamas įgyvendinti tai, apie ką kalbėjo savo knygoje. 1922 metais jis įkūrė Tarptautinę intelektualinio bendradarbiavimo komisiją (*Commission internationale de coopération intellectuelle*), turėjusią pasitarnauti intelektualinių bei kultūrinių saitų kūrimui bei taikos pasaulyje įtvirtinimui. Europietiško krizė ir karo nuojauta vertė šviesiausius Europos protus imtis veiksmų, galėjusių padėti išvengti katastrofos. Trečiojo europologijos etapo pesimizmui priešinasi faktas, kad net niūriausiame kontekste europiečiai ieškojo ir siūlė sprendimus, taigi nei tiesa, nei gyvybinė energija Europoje nebuvo užgesusi. Tereikia prisiminti Prancūzijos ministro pirmininko Aristido Briano (Aristide Briand) pastangas siekti tarptautinio nusiginklavimo, Prancūzijos ir Vokietijos susitaikymo ir ypač – jo kurtą Europos federacijos projektą. Brianas mirė simboliškai 1932 metais, turint omenyje tai, kas prasidėjo Europoje 1933-aisiais. Bergsono pasiūlymai ir iniciatyvos, Huserlio bei Vėberio perspėjimai, kaip ir Briano bei kitų įsitikinusių europiečių pastangos, neleido išvengti kataklizmo. Tačiau praūžus II-ajam pasauliniam karui, Bergsono įkurta organizacija tapo UNESCO pagrindu, o Briano vieningos politinės Europos idėja šurmuliavo daugybės protuose tarsi sąžinės priekaištas. Tik dėl šio priekaišto mintis įkurti Europos sąjungą tapo gana solidžia, kad būtų realizuota. Pati europietiško krizė nurodė jos sprendimo būdus<sup>9</sup>.

4. Ketvirtasis europologijos etapas yra glaudžiai susijęs su politiniu Europos sąjungos projektu. Koks yra filosofinės bei kultūrinės Europos tapatybės vaidmuo, realizuojant šį projektą? Kai kurių šiuolaikinių europologų (J. M. Fery, É. Tassin), O. Ferando (O. Ferrand), N. Gnesoto (N. Gnesotto) pastebėjimu (Ferry 2013), praktinis ekonominės-politinės Europos vienybės įgyvendinimas (ES) ir šios vienybės filosofinis pagrindimas vyksta paraleliai, tarsi ekonominis-politinis procesas būtų atsietas nuo realios – kultūrinės, psichologinės, dvasinės – Europos tautų piliečių būklės. Ar šis paralelizmas yra pateisinamas? Idėja, kad vieningos politinės Europos realizacija turėtų vykti atsietai nuo filosofijos ir kultūros, gimė Antrojo pasaulinio karo metais vykusios rezistencijos sukuriuose. Etjeno Tasano tyrimai, rezistentų sąmonėje įsirėžę nuostata: kadangi nei filosofija, nei kultūra nebuvo pajėgios išgelbėti nuo didžiausios visų laikų katastrofos – Pirmojo ir Antrojo pasaulinių karų, tai politinės Europos vienybės kūrimas, vienintelė priemonė išvengti naujo konflikto, turi realizuotis atsietai nuo „abstrakčių“ filosofinių diskursų bei „neefektyvių“ kultūrinių aktų (Tassin 2005). Ši idėja bent iš dalies (kokiomis proporcijomis – sudėtingas klausimas!) pildėsi statant ES, tą rodo ir pirminių šio politinio darinio formų pavadinimai: Plieno

9 „Bet kur pavojus, ten atsiranda ir tai, kas gelbsti.“ Cituodamas šias Holderlyno (Friedrich Hölderlin) eilutes, Martinas Heidegeris (Martin Heidegger) aiškino gelminę būties dinamiką (Heideggeris 1992: 236). Europologija yra šios dinamikos raiška racionali (filosofinio) mąstymo lygmenyje, tačiau heidegeriškoji prieiga, žinoma, tėra viena iš daugelio galimų.

ir Anglies Sąjunga bei Ekonominė Europos Bendrija. Sunku nuginčyti, kad Europos Sąjungos projektas yra sėkmė. Tačiau minėtas paralelizmas lėmė problemą, plačiai įvardijamą kaip „ES demokratijos deficitas“. Atidžiau pažvelgus, šis „deficitas“ yra piliečių nesidomėjimo ES dalykais išraiška, kurią nulėmė technokratinis sprendimų priėmimo pobūdis ES valdymo organuose – čia aptarto paralelizmo išdava. Patys ES vadovai puikiai suvokia problemą, tą liudija daugybė jų pasisakymų, iš kurių žymiausias – komisijos pirmininko (1985–1995) Žako Delioro (Jacques Delors) frazė: „Europai reikia sielos! Neišeina mylėti tik bendros rinkos.“<sup>10</sup> Dabartinis europologijos uždavinys – filosofškai taip reflektuoti europietiškąją tapatybę („Europos sielą“), kad ši refleksija būtų efektyvių politinės Europos vienybės organizavimosi principų laboratorija.

Keturi istoriniai europologijos vystymosi etapai nereiškia koherencijos stokos ir tematinio susiskaldymo. Visi jie yra suvienyti to paties, kad ir ketveriopo, probleminio branduolio. Šį branduolį – europologijos esmę – galima išreikšti tokiu teiginiu: europologija siekia transformuoti taikos sampratą ir realybę, t. y. pereiti iš būsenos, kurioje taika tėra pasiruošimas karui, į nuolatinės taikos būklę. Tai – žmogaus sąmonės transformacija. Europologija siekia antropologinio perversmo. Cituoti autoriai – Abė San Pjeras, Kantas, Hugo, Nyčė, Huserlis, Bergsonas – europologijos tikslą formuluoja būtent taip. Oficialus Europos Sąjungos tikslas – taika – turėtų būti suprastas kaip jų idealo realizacija. Manytina, kad Bergsono atviros visuomenės koncepcija, išdėstyta knygoje *Dvu moralės ir religijos šaltiniai*, yra solidžiausias Prancūzijos Revoliucijos bandymas teoretizuoti taikos sampratos transformaciją minėta prasme, nuodugnai atskleidžiant ją atitinkančios sąmonės virsmo sąlygas.

Keturi istoriniai europologijos momentai gali būti redukuoti į keturias konkrečias, viena kitą persmelkiančias, problemas, kurios nubrėžtų šiuolaikinės europologijos programą:

1. Europa ir pasaulis. Koks yra europietiškojo vaidmuo ir misija globalizacijos procese? Atsakomybės prisiėmimas už pasaulį, dalyvavimas pasaulinių problemų sprendime, siekiant tarptautinės taikos, yra būtinas etinis imperatyvas, diktuojamas globalizacijos vyksmo. Tačiau jis negali sutapti su kokiu nors naujo tipo kolonialistiniu europocentrizmu.

10 1992 m., kreipdamasis į religines bendruomenes (šio kreipimosi dokumentas buvo pavadintas *Europe's Heart and Soul. Jacques Delors' Appeal to the Churches*), Ž. Delioras taip išreiškė savo „Europos sielos“ koncepto aktualumą: „Mes esame Europos statymo kryžkelėje. 1992 metai yra posūkio taškas. (...) Mastrichto susitikimas žymi Europos statymo ekonominės fazės pabaigą. (...) Jei per ateinančius dešimt metų mums nepasiseks suteikti Europai sielos, dvasinės dimensijos (...), mes būsime veltui gaišę laiką, dainelė bus sudainuota. Europa negali gyvuoti vien teisinių argumentų ir ekonominio knowhow dėka. Mastrichto sutarties potencialas nebus realizuotas be įkvepiančios idėjos.“ (cituota Morkūnienė 2010: 50). Delioro įžvalgos buvo perimtos ir plėtojamos kitų Europos Sąjungos lyderių, pvz., Žoze Manuelio Barozo (José Manuel Durão Barroso): „Europos Sąjunga pasiekė savo istorijos pakopą, kai kultūrinė dimensija nebegali 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 Morkūnienė 2010: 52).

2. Europa ir nacija. Kokia yra europietiško prasmė tautų santykiuose? Kaip suderinti europietišką ir nacionalinę tapatybes kultūriniame ir politiniame lygmenyje? Fundamentalus tautų susitaikymas būtų europologijos tikslas šiame lygmenyje, siekiant išvengti naujo konflikto.
3. Europa ir individas. Ką reiškia europietiškas žmogaus sąmonėje vykstančiuose aktuose? Kaip „individuali siela“, kurios gyvenimo sklaidą atlieka filosofinė refleksija, psichoanalitika, meninė kūryba ar mistinę dinamiką užčiuopianti intuityva, jungiasi prie „Europos sielos“ ir lemia socialinius procesus? Koks yra europietiška suvokiamas individo ir bendruomenės santykis? Koks turėtų būti individualaus asmens brendimo procesas, suvokiamas europietiška? Apsauga ir nuo kolektyvinio instrumentalizavimo, ir nuo individualizmo, kuris tėra tik geresnių sąlygų sudarymas kolektyvinei individų manipuliacijai, yra pirminis europologijos uždavinys šiame lygmenyje.
4. Europos Sąjunga. Globalus, nacionalinis ir individo lygmuo smelkia vienas kitą. Individualios sąmonės transformacija, atitinkanti taikos sampratos ir realybės pasikeitimą (šuolį iš taikos kaip ruošimosi naujam karui į taiką kaip radikalią būklę), visada sutampa su atsivėrimu kitam žmogui. Ji turi socialinę dimensiją. Ji reikalauja pokyčio link taikos santykiuose tarp bendruomenių ir tautų, taip pat išgyvena etinį imperatyvą bendrai ieškoti pasaulio problemų sprendimo. Europos Sąjunga yra konkretus veiksmų laukas, kuriame visi trys lygmenys, sudarantys vienovę, realizuoja savo tikslingumus, apvienytus to paties siekio. Europologija yra šio politinio lauko organizavimosi filosofinis pagrindimas.

Visi čia išdėstyti europologiją aptariantys teiginiai nurodo bendrą principą – atvirumo sampratą ir fenomeną, kuris analizuojamas toliau. Vis dėlto pirmiausiai privalu atsiriboti nuo tarp tikrų šiuolaikinių europologijos iškraipų – „išskydusios“ bei „kiauros“ visuomenės sampratos ir homogeniško (uždaro) sociumo įvaizdžio bei siekio. Tik supratus šiuos klystkelius, žmogaus prigimties klystkelių, bus įmanu suvokti autentišką atvirumo sampratos prasmę.

## 2. Europologijos iškraipos: skysta visuomenė ir homogeniško siekis

Dabartiniiais laikais žodis „atvirumas“ yra sukompromituotas. Į jį yra suprojektuotas jam iš esmės svetimos reikšmės, pvz., kapitalistinis neo/ultraliberalizmas, vertybinis bei epistemologinis reliatyvizmas, į izoliuotus getus susiskaldžiusi visuomenė (vadinamasis multikultūralizmas), siekis „sulydyti“ tautas ir kultūras į homogenišką darinį, individualizmas, daugybei pokarinių bei dabarties Europos intelektualų būdingas europietiško niekinimas, tiesiog ištižimas, paviršutiniškumas, sulėkštėjusi tolerancija. Iš tiesų, šie fenomenai, kuriuos esame pavadinę „kiaurąja tapatybe“, sudaro autentiško atvirumo antipodą. Matysime, kad atvirumas yra esminė tapatybės brendimo sąlyga. Kiaurumas

yra atvirkštinis procesas: juo vadiname tendenciją į tapatybinių tuštumą ar „tuštinimąsi“<sup>11</sup>, kai iki tol subrandintas turinys toliau jau nebebręsta, bet ima nykti. Įdomu tai, kad šios tendencijos apimta visuomenė, tarsi sukaustyta isteriškos baimės ir neuroze tapusios savignyos, reikalauja užsidarymo ir homogeniškumo. Kiaurumas natūraliai išvirsta į uždaramą. Ši Europai būdingą procesą, susisiekimą tarp dviejų kraštutinių, esame pavadinę „pragarišku ratu“ (Aleksandravičius 2018a). Išėjimas iš jo yra įmanomas tik per autentišką atvirumą (Aleksandravičius 2019), kurį aptarsime vėliau.

„Kiauros visuomenės“ konceptą bus paprasčiau suvokti, jį gretinant su Zigmunto Baumano vartojama „skystos visuomenės“ (*liquid society*) arba „skystos modernybės“ samprata, kurią neseniai mus palikęs mąstytojas apibrėžė knygoje *Skystas modernumas* (*Liquid modernity*) (Bauman 2000)<sup>12</sup>. Analizuodamas principinę „postmodernaus“ mąstymo nuostatą neapibrėžti nieko, naikinti ribas, neigti tapatumą<sup>13</sup>, Baumanas kreipia dėmesį į jos kraštutinumą, turintį etinių pasekmių. Šiuolaikinis žmogus yra išsiugdęs obsesiją<sup>14</sup> vengti bet kokio organizuotumo ir tvarkos, obsesiją atskirti savąją patirtį nuo bet kokio normatyvumo, kurį laiko visuomenės diktato instrumentu. Idėja, sąvoka, instancija privalo būti suardyta dar prieš įgaudama apibrėžtą formą. Obsesijai būdingas neurotinis bėgimas nuo bet kokio įsipareigojimo<sup>15</sup>. Tapatybes reikia keisti kaip rūbus,

- 
- 11 Būtent tokiais žodžiais Europą apibūdina šiuolaikinis prancūzų mąstytojas Alanas Badju (Alain Badiou): „Europa ištuština ar iškiaurina mąstymą. (*L'Europe vide ou évide la pensée*)“ (Badiou 1993: 89).
  - 12 Baumano „skystos modernybės“ koncepcijos rezultatai yra savi mūsų atliekamam visuomenės tyrimui. „Kiaurumo“ sąvoką esame įvedę todėl, kad norime pabrėžti tendenciją į tuštumą. Tai, kas „skysta“, gali ištekti ir leisti įsivyrauti niekui. Kiaurumo samprata yra skystumo sampratos papildinys. Dėl panašių motyvų „kiauros visuomenės“ mes nevadiname „tuščia“ (nors šį pasiūlymą esame rimtai apsvaistę). Tuštumos dar nėra, jeigu apskritai ji gali būti. Mes norime pabrėžti tik tendenciją į ją, taigi kiaurumą.
  - 13 Pasak Baumano, tokia yra reakcija į „kieta modernybę“ ir jos politinę išraišką – valstybę-naciją, – suvereniai apibrėžtoje teritorijoje draudžiančią, skiriančią, diktuojančią, nustatančią ribas. Veikalas *Modernybė ir Holokaustas* atskleidžia tragiškus „kietosios modernybės“ vaisius. Ši Baumano įžvalga atitinka mūsų pačių atlikto mąstymo išvadą: Europoje uždaramas natūraliai išvirsta į kiaurumą, kiaurumas – į uždaramą (Aleksandravičius 2018a).
  - 14 Grįžtant į mūsų refleksijos horizontą, būtent obsesyvus ribų vengimo pobūdis skiria skystumą nuo atvirumo. Atvirumas nėra savitiksliis. Jis puoselėja apibrėžtis ir tapatybę, bet reikalauja jų korekcijos, sekdamas gyvybiniu tikrovės ritmu. O skystam mąstymui tikrovė apskritai nėra svarbi. Jis funkcionuoja kaip visa ko baimė ir neigimas, taigi konvulsiškos pastangos apsaugoti savąjį ego, kuris dažniausiai tėra nutrūkusios nuo realybės fantazijos produktas, galiausiai – reklamos produktas. Taip skystas mąstymas, bėgdamas nuo visuomenės diktato, jį patenka. Toks yra individualisto, bet ne atviro asmens, likimas, atitinkantis pačią baimės psichologiją: patekti būtent ten, ko bijoma ir nuo ko bėgama. Čia dar kartą regime tą subtilų ir pragarišką perėjimą iš kiaurumo į uždaramą, iš savitikslio normų neigimo į absoliutų normų diktatą.
  - 15 2000 metais publikavęs savo tezę apie skystą modernybę ir visuomenę, vėliau Baumanas išleido detalesnius reiškinius analizuojančias knygas: *Liquid love* (*Skysta meilė*), *Liquid fear* (*Skysta baimė*), *Liquid life* (*Skystas gyvenimas*), *Liquid times* (*Skysti laikai*). Į lietuvių kalbą yra išversta Baumano knyga *Culture in a Liquid Modern World*, pavadinta *Kultūra takioje modernybėje* (Bauman 2015, vert. K. Kirtiklis). Ar žodį *liquid* geriau versti „taki“ ar „skysta“? Mūsų požiūriu, takumo sąvoka nėra iš tolo netalpina tų konotacijų, kurias turi omenyje Baumanas, o skystumo – visas jas būtent ir apima. Šiuo klausimu nesiplėsdami, pateiksime visas abejonės išskaidantį paties Baumano paaiškinimą. Žurnalisto paklaustas apie metaforos *liquid society* prasmę, Baumanas atsakė: „Priešingai nei kietų kūnų atveju, kystieji (*liquides*) negali išlaikyti savo formos, kai yra spaudžiami ar stumiami išorinės jėgos, net labai silpnos. Jų dalelių ryšiai yra per silpni, kad tam pasipriešintų... Būtent tai ir yra pats įspūdingiausias žmogiško sugyvenimo tipo bruožas, kuris apibūdina būtent „skystą modernybę“ („Contrairement aux corps solides, les liquides ne peuvent pas conserver leur forme lorsqu'ils sont pressés ou poussés par une force extérieure, aussi mineure soit-elle. Les



kaip meiluzės, kaip daiktus. Tai – individualizmas, bet nešantis priešingą rezultatą nei tikisi individas, skysto mąstymo atstovas. Neurotiškai baimindamasis tapti diktato auka („prarasti laisvę“) ir todėl vengdamas įpareigojančio<sup>16</sup> ryšio, postmodernus žmogus praranda vidinius orientyrus („vidujybę“), kurie jam leistų, suteikdami iš vidaus plaukiančio požiūrio stabilumo, susigaudyti išoriniuose fliukuose („informacijos bulimija“), dirbtiniuose reklamos produkuojamuose įspūdžiuose – „madose“. Skysta visuomenė susideda iš individų, valdomų vartotojiškumo dėsnio. Šis dėsnis turi savo politinę dimensiją, kurią slepia kaip savo tamsiąją pusę. Vartotojiškumo principas siekia idealaus veikimo, politinių sprendimų galią atiduodamas viršnacionalinėms kapitalistinio tipo įmonėms, todėl sutampa su valstybių-nacijų krize. Taigi, skysta visuomenė yra kapitalistinės globalizacijos medžiaga<sup>17</sup>. Pagaliau, atlikęs kolektyvinio skystos visuomenės aspekto nagrinėjimą ir priėjęs prie išvados apie „politinės bendruomenės mirtį“, Baumanas analizuoja individo sąmonėje vykstančius procesus, turbūt pačią tamsiausią skysto mąstymo pasekmę – tokią žmogaus atskirtį nuo kitų (realizuotą jo paties, tarsi pats būtų to norėjęs!), kuri ne tik skaldo visuomenę į efemeriškus fragmentus, bet ir verčia jaustis niekam nereikalingam, „šiuksle“.

Dėl obsesyvios normų baimės skysta visuomenė žmogui kelia baimę likti vienam, nesugebėti susiorientuoti informacijos bei madų srautuose ir suspėti su jais, baimę tapti „lūzeriu“, prarasti darbą, statusą, galimybę vartoti. Skysta visuomenė yra nesaugumo pajautos visuomenė. Šį jausmą įmanoma instrumentaliuoti politiškai, rinkimų metu siūlant saugumo garantijas. Neurotinis nesaugumo jausmas inspiruoja neurotinį griežtų rėmų politikos troškimą. Jis dirbtinai gaivina prigimtinį homogeniškumo siekį. Prigimtinis, todėl būdingas visiems laikams ir visoms tautoms, Europoje homogeniškumo siekis buvo pristabdytas atvirumo proveržio, sąmonės heterogeniškumo, kurį nagrinėsime vėliau. Bet pristabdymas nereiškia sustabdymo. Europa yra erdvė, kurią heterogeniškumas ir homogeniškumas, šios dvi prigimtinės tendencijos, pavertė lygiavertės tarpusavio kovos arena. Skysta postmoderni šiuolaikinė visuomenė, prisidengusi atvirumo devizu, yra geriausia homogeniškumo sąjungininkė kovoje su atvirumu. Dėl dabartyje vėl atgimsta vieno žymiausių homogeniškumo mąstytojų, Karlo Šmito, politinė teorija, geriausiai įkūnijanti uždaros nacijos ir uždaros Europos suvokimo strategiją. Pirmą kartą

---

liens entre leurs particules sont trop faibles pour résister... Et ceci est précisément le trait le plus frappant du type de cohabitation humaine caractéristique de la „modernité liquide“ (Bauman 2011).

- 16 Įsipareigojimo vengimas yra tiesiogiai susijęs su technologijų dominavimu, organizuojant socialinį gyvenimą. Šį aspektą, Baumano technologijų filosofiją, paliekame nuošalyje. Bet atkreipsime dėmesį, kad šį klausimą, dar nebūdami išgilinę į Baumano teoriją, o tik į vieną iš jo šaltinių – Haidegerio mąstymą, esame analizavę savo monografijoje *Europos mąstymo kryptys ir ateitis* (Aleksandravičius 2015).
- 17 Socialinė atskirtis ne tik tarp individų, bet ir tarp bendruomenių ir šalių, yra natūrali tokios globalizacijos pasekmė. O atvira visuomenė bergsoniška prasme yra siekis atsikratyti šios atskirties. Viena iš pagrindinių politinių Bergsono idėjų – bendrų pasaulinių mastų sprendimų priėmimo instancijų, veikiančių demokratinio režimu, kūrimas (Bergson 2008). Baumanas palaiko šią mąstymo kryptį, akcentuodamas tarptautinių instancijų, pvz., Europos Sąjungos vaidmenį, ir ragindamas kurti globalius valdymo organus. Bet skirtingai nuo Bergsono, jis jau neįžvelgia valstybės-nacijos prasmės.

ji buvo suformuluota veikale *Politiškumo samprata* (Schmitt 2004), parašytame nacių atėjimo į valdžią išvakarėse. Politikos procesas čia yra subordinuojamas centralizuotai, totalinį valdymo aparatą išvysčiusiai Valstybei. Valstybės tikslas – palaikyti ir apsaugoti nuo priešiško jėgų homogenišką tautą, suburtą iš individų, pasižyminčių aiškiais ir tais pačiais bruožais. K. Šmitas atstovauja esencialistinei tapatybės sampratai. Jo teigiamą valstybės tikslumą, formuluojamą 1932 metais, galima apibrėžti net ne kaip homogeniškos tautos, bet kaip tautos homogeniškumo apsaugą nuo priešo. Homogeniškumas ir priešas – tokios yra raktinės Šmito mąstymo sąvokos, veikiančios viena kitą. Homogeniškumo išsaugojimui reikia priešo, kad rastųsi savojo vienio išlaikymo energija. Todėl rūpestis homogeniškumu sutampa su priešo paieška, užbaigiama Suvereno nurodymu: priešas rastas! Suvereno sprendimas, prieš nurodymas yra traktuojamas kaip esminis tautos konsolidacijos į Valstybę momentas. Tik dėl jo išryškėja tautos tapatybės unikalumas, savitos jurisdikcijos principas. O draugas tėra sąjungininkas kovoje su priešu. Priešas yra reikalingesnis už draugą.

Šioje perspektyvoje Europa tėra Valstybių *pluriversum*, savo vidinius santykius reguliuojanti pagal draugo / priešo kategoriją<sup>18</sup>. 1932 metų Šmito mąstysenoje iškyla atskirose nacijose ištirpusi Europa. Europietiškoji tapatybė gali skleisti tik kiekvienos iš nacijų ribose. Kas yra Europos tapatybė? Kaip ir visos tikros tapatybės, Europos tapatybė yra homogeniška: homogeniškumo reikalauja loginis tapatybės apibrėžimas. Šmito požiūriu, kultūrinį ir intelektualinį europietiškoji homogeniškumą sudaro kultūrinė krikščionybė ir jos intelektualinė teologija (Schmitt 2014). Todėl kiekviena iš nacijų, pretenduojanti save vadinti europietiška, privalo realizuoti krikščioniškąją kultūrinę ir teologinę tradiciją savojo nacionalinio suverenumo teritorinėse ribose. Ar yra įmanoma, ar reikia politinės Europos tapatybės, kurios pagrindu europietiškos nacijos kurtų vieningą politinį darinį? Principinis Šmito atsakymas yra neigiamas: kadangi visa politinė galia priklauso tik absoliučiai suvereniai valstybei-nacijai, politinės Europos vienybės idėja yra nereikalinga fikcija.

Išskyrus vieną atvejį: jeigu rastųsi bendras krikščioniškajai tradicijai priešas! Šiuo atveju Europos nacijos turėtų būti politiškai „suvienytos“, taip pat ir per okupaciją, siekiant apsaugoti jos homogenišką kultūrinę tapatybę – krikščionybę – nuo krikščionybės priešo. Ši nacijų „vienijimo“ darba turėtų atlikti stipriausia iš jų. Būtent tokį politiško sampratos praplėtimą Šmitas atliko naciams žengiant į valdžią. Tai – nacistinės

18 Atrodo, kad apie 1930 metus Šmitas apleido savo paties dar anksčiau sukurtą novatorišką federacijos (*Bund*) sampratą, kurią jis išdėstė 1928 metais publikuotame veikle *Konstitucijos teorija*. Federacine sutartimi (*Bundesvertrag*) būtų siekiama užtikrinti kiekvienos valstybės politinę egzistenciją: „Kiekvieno federacijos nario egzistencija būtų garantuota prieš visus kitus ir visų kitų.“ (Schmitt 1993: 515). Ne vienas europologas (S. Šionbergeris (C. Schönberger), U. K. Proisas (U. K. Preuss), H. Vagneris (H. Wagner), O. Bo (O. Beaud) šiandien remiasi būtent šia Šmito federacijos samprata, apmąstydamas esamą ar siektiną Europos Sąjungos sąrangą (Storm 2013: 165-166).

ideologijos pagrindimas<sup>19</sup>. Politinė Europa čia – stipriausios nacijos okupuota Europa, taip pat – nuo bendro priešo apsaugota Europa. Iš esmės, šmitiškojo mąstymo principas lieka toks pats: politinė, kultūrinė ir filosofinė Europos idėja išryškėja tik kitų civilizacijų horizonte, joms taikant prieš / draugo kategoriją, prigimtinę žmonijos kategoriją. Civilizacija save suvokia tik lyginamasi su kitoms civilizacijomis ir šias lyginama tarpusavyje. Tai lyginimas, kuris natūraliai veda prie aksiologinio civilizacijų hierarchizavimo ir atitinkamos politikos jų atžvilgiu nustatymo<sup>20</sup>.

Knygoje *Politiškumo samprata* fundamentalaus politikos koncepto vaidmenį atliko absoliučiai suvereni valstybė-nacija. Naciams atėjus į valdžią, Šmitas grindė stipriausios nacijos vykdomą okupaciją, jos valstybinio suverenumo sklaidą kitų nacijų suverenumo sąskaita siekdamas, kad būtų apsaugota bendra kultūrinė tapatybė (krikščionybė). Po Antrojo pasaulinio karo Šmitas vėl koregavo savo teoriją, homogeniškumą toliau laikydamas mąstymo principu. Šmito požiūriu, globalizacijos procesas objektyviai sunaikino valstybės-nacijos galią ir reikšmę<sup>21</sup>. Prasmingos yra tik valstybių sąjungos, politiškai formuojančios „didžiąsias erdves“ (*Grossraum*)<sup>22</sup>. Šios politinės erdvės privalo būti pagrįstos vienos aiškios ir homogeniškos kultūrinės ideologijos. Jos varžosi tarpusavyje pagal prieš / draugo kategoriją – taip pat, kaip kadaise varžėsi valstybės-nacijos. Pokario laikotarpiu Šmitas mato dvi jau susiformavusias „didžiąsias erdves“, kurių konfliktas yra natūralus. Tai – liberalizmo ideologijos pagrindu susikūrusios JAV, aplink save vienijančios daug kitų valstybių, deleguojančių JAV dalį suverenumo. Kita didžioji erdvė – Sovietų Sąjunga, susiformavusi dėl komunistinės ideologijos ir burianti kitas valstybes. Šiuo laikotarpiu Šmitas reikalauja stiprios Europos sąjungos – aplink Vokietiją<sup>23</sup> susiburiančių

19 Nacistinės Vokietijos tikslu ir karo pateisinimu Gėbelsas (Goebbels) skelbė būtent Europos kaip civilizacijos apsaugą nuo priešų. Žinoma, kad K. Šmitas buvo aktyvus nacių partijos narys, filosofškai ir juridiškai grindęs nacistinės Vokietijos veiksmus.

20 Visais laikais taip suvokiama Europa grindė savąją kolonializmo doktriną. Iki Vokietijai okupuojant Europą, kolonializmo politika buvo vykdoma atskirų suverenių valstybių-nacijų, tačiau jas vienijo tas pats europietiško viršenybės mitas. Šmito požiūriu, Vokietijos įvykdyta Europos okupacija tik apsaugo būtina kolonizavimo procesą nuo grėsmės, kurį jam kelia kitos civilizacijos (Rusija, JAV).

21 1963 metų *Politiškumo sampratos* leidimui parašytame įžangos žodyje Šmitas pareiškia: „Valstybių era baigiasi. Tai komentuoti jau nieko nereiškia. Kartu baigiasi ir keturis šimtmečius vykęs intelektualinis darbas, siekęs sukurti konceptualią Valstybės superstruktūrą. Baigiasi europocentrinio pobūdžio viešosios teisės ir tautų teisės mokslas. Valstybė, šis politinės vienybės modelis, kuris rėmėsi didžiausią nuostabą kėlusiu politinio sprendimo monopolium, ši Valstybė yra nukarūnuota.“ (Schmitt 2004: 42-43).

22 Šmitas remiasi dar 1823 metais JAV prezidento Džeimso Monro (James Monroe) suformuluota doktrina, pasak kurios, suvereni valstybė turi teisę peržengti teritorines ribas, jeigu jai kylančią grėsmę yra įmanoma panaikinti tik veikiant anapus teritorijos. Iš esmės tai – juridinis leidimas kištis į kitų valstybių vidaus reikalus, pažeisti jų suverenumą arba *volens / nolens* burti valstybes į sąjungą, siekiant užtikrinti savo interesus ir apsiginti nuo išorinių galių. Tokį „teisės ir tvarkos principą“ juristas Šmitas išdėstė dar 1939 metais parašytame straipsnyje „Didžioji erdvė prieš universalizmą“, kuriame teisiškai grindė nacistinės Vokietijos veiksmus (Schmitt 1990). Šiuo tekstu Šmitas rėmėsi ir po karo, formuluodamas vieningos politinės Europos – vienos iš „didžiųjų erdvių“ – koncepciją.

23 Didžioji erdvė, ši valstybių sandrauga, privalo burtis aplink stipriausią iš jų – valstybę-pilotą, „centrą“, „naująją Romą.“ (*Raum žodyje Grossraum* Šmitas laiko iš esmės susijusią su Roma). Europos atveju, šiuo centru privalo būti Vokietija. Su Šmitu bendravę liudininkai teigia, kad „imperinės Vokietijos“ idėja šiam mąstytojui visada išliko „centrine ir egzistencine jo gyvenimo tema“ (Strom 2013: 159-160).

Europos valstybių sandraugos, sudarančios trečiąją „didžiąją erdvę“. Jos homogeniškas kultūrinis pagrindas ir ideologija – krikščionybė<sup>24</sup>.

Apibendrinant teigtina, kad Šmito europologijos evoliucija yra diktuojama vis intensyvesnės globalizacijos dinamikos. Iki 1933 metų homogeniška europietiškoji tapatybė (krikščionybė) galėjo būti realizuojama tik atskirose ir absoliučiai suvereniose valstybėse-nacijose, kurios ją gynė nuo priešų, gindamos kiekviena save. Tačiau pasaulyje politiškai iškilus kitokio pobūdžio kultūrinėms civilizacijoms (reikšinių, kurį iki tol sėkmingai ir teisingai stabdė Europos šalių vykdomas kolonializmas), europietiškas (krikščionybė) privalėjo būti apgintas nuo jų, Europą suvienijant politiškai. Esminis Šmito minties lūžis yra šis: valstybės-nacijos suverenumo konceptas turi būti reliatyvizuotas bendros kultūrinės civilizacijos gynimo tikslo. Pirmasis to bandymas – karinė Europos nacių okupacija, vykdoma stipriausios iš jų, Vokietijos. Bandymas buvo nesėkmingas, dėl to Europai iškilo dar didesnė grėsmė. Toliau vykstant globalizacijai, Šmitas kartoja tą pačią schemą, ją taikydamas naujoms sąlygoms. Antrasis bandymas išgelbėti Europą – sukurti „didžiąją“ politinę europinę „erdvę“, kuriai priklausančios valstybės-narės būtų atsisakiusios savo suverenumo, kad, vedamos Vokietijos, galėtų pasipriešinti kitoms *Grossraum* – Sovietų Sąjungai ir JAV. Knygoje *Politiškumo samprata* teigiamos Valstybės kompetencijos yra perkeliamos į „didžiąją erdvę“. „Uždaros teritorijos „mikroerdvė“ (*kleinräumig*), kuri charakterizavo klasikinę suverenios Valstybės sampratą, turi būti pakeista „didžiąja erdve“ (apimančia žemę, jūrą, orą), kuri pranoktų Valstybės [teritorijos] ribas [pagal Monroe doktrinos principus].“ (Kervégan 2004: 13). Šioje evoliucijoje išlieka dvi konstantos – homogeniškas ir draugo / priešų kategorija.

Abu kraštutinumai – skysta ir homogeniška Europa – yra nukrypimai nuo atviros europietiško koncepcijos. Dabartiniais laikais abu jie pereina vienas į kitą, formuodami uždara ratą. Tik atvira Europos tapatybė sudaro išėjimą iš šio rato.

### 3. Atvirumas kaip europietiško santykio tarp tautų fenomenas

Nagrinėjant Europos istoriją nuo Antikos laikų, neįmanoma nepastebėti fundamentalios mąstymo ir gyvenimo tendencijos, kuri, daugelio tyrėjų nuomone, esmingiausiai charakterizuoja europietišką tapatybę. Tai – svetimo pavertimas savu. Tai procesas, kurio metu siekiama geranoriškai pažinti kito (kitokią) tapatybę, išskirti joje tai, kas gera, ir integruoti šį gėrį į savą tapatybę taip, kad jis ne tik nesunaikina savosios tapatybės, bet ją labiau subrandina. Ši jungimosi su kitu ar kitokiu dinamika, įvairių tapatybių tarpusavio

24 Akivaizdu, kad Šmitas negailėjo kritikos tai politinei Europos sąjungai, kuri pokariniu laikotarpiu kūrėsi jo akyse. Šią sąjungą jis interpretavo kaip Vokietijos sąskaita augančią ir JAV kontroliuojamą darinį, neatitinkantį „didžiosios erdvės“ kategorijų. Šis silpnas darinys ne tik save atkirto nuo krikščionybės, tai jį darė neeuropietišku, bet ir atmetė svarbiausią bet kokią tapatybės vieneto, taip pat ir politinio *Grossraum*, susidarymo kategoriją – priešų identifikavimą (Storm 2013: 156-157, 161).

integracijos procesas, išsaugant esminius tapatybių savitumus, bet kartu priverčiant tapatybes transformuotis, sudaro gyvenimo Europoje branduolį visais laikais. Nepaisant kruvinių konfliktų, Europos tautos ar kitokios tapatybinės bendruomenės visais laikais sugebėdavo išlaikyti tokį tarpusavio santykį, kurio metu viena kitoje pažadindavo naujas galimybes, neįmanomas be jo. Fenomeną, kurį čia vadiname „atvirumu“, nuodugnai aprašė Leonidas Donskis savo knygoje *Didžioji Europa* (Donskis 2016). Jo filosofinį pagrindimą yra atlikęs Remi Bragas (Rémi Brague). Pasaulinio atgarsio sulaukusioje knygoje *Ekscentriškoji Europos tapatybė* filosofijos istorijos tyrinėtojas išskyrė esminį senovės romėno, greitai tapsiančio romėnu-krikščionimi, mentaliteto bruožą: suprasti savo paties tapatybę, įimant kitokią tapatybę (Brague 2001)<sup>25</sup>. Metafiziškai ši tapatybės susidarymo fenomeną yra analizavęs Poliss Rikioras iškalbingai pavadintame veikalė *Aš pats kaip kitas* (*Soi-même comme un autre*). Veikalas grindžia šį įvadinuose puslapiuose išsakytą programinį teiginį: „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). Šiame kontekste, beje, vertėtų prisiminti Stasio Šalkauskio jaunystės tekstą *Tarp dviejų pasaulių*, kuriame yra parodoma, kaip modernioji lietuvių tapatybė susidarė įimdama Vakarų ir Rytų pasaulius. Šalkauskis šiame procese išvėlgė lietuvių tautos savitumą ir net ypatingą jos misiją Europos tautų kontekste. Manytina, kad pats to neįsisąmonindamas, jis atliko kai ką daugiau: genialiai išsakė pačią europietiško struktūrą ir taip pagrindė lietuviškumo europietišumą (Šalkauskis 1995).

Kelti nacionalinės tapatybės ir europietiškosios tapatybės santykio klausimą – geras būdas suvokti europietiško esmę. Ši konfrontacija leidžia įsisąmoninti fundamentalų dalyką: europietiškoji tapatybė ir nacionalinė tapatybė yra skirtingų plotmių fenomenai. Nacionalinė tapatybė – tai konkretus, dėl aiškumo vartotinas žodis „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 yra sukurtas jos tautų atstovų, o ne „europiečių“, nepriklaususių jokioms tautomis. Europietiškas fundamentalia prasme reiškia ne kultūrinį turinį, o mąstymo būdą.

Tai – prie svarbios išvados vedantis duomuo. Ši skirtis tarp nacionalinės ir europinės tapatybės, tarp „kultūrinio turinio“ ir „mąstymo būdo“ reiškia, kad jų tarpusavio santykis iš principo nėra konkurencinis, jos negali įeiti į tarpusavio konfliktą, viena kitą išstumti, eliminuoti, užimti viena kitos vietą. Dažnai viešoje erdvėje retoriniais, o neretai sociologinėse apklausose moksliniais tikslais užduodami klausimai supriešina nacionalinę ir europietišką tapatybes, lyg tarp jų reikėtų rinktis: klausiamo, ar „labiau“, ar „pirmiausia“ jautiesi lietuvis (prancūzas, ispanas, lenkas...) ar europietis? Kelti tokį klausimą

25 Prancūzų kalba 1992 m. publikuotas veikalas vadinasi *Europa, romėniškasis kelias* (*Europe, la voie romaine*), bet vertėjai į vokiečių kalbą pasiūlė jį pavadinti *Ekscentriškoji Europos tapatybė*, tam Bragas entuziastingai pritarė.

nėra jokios prasmės, nes europietiškas yra kitos plotmės tapatybė nei nacionalinė: jis tegali būti nacionalinės tapatybės dimensija, veikianti joje iš vidaus, bet ne ją išstumianti ar ją pakeičianti kokia nors kita tapatybės substancija. Nacionalinę tapatybę gali išstumti tik kita nacionalinė tapatybė, bet ne europietiškas. Lietuviškumą gali išstumti, kaip žinoma iš istorijos, lenkiškumas, rusiškumas, vokiškumas, bet niekada – europietiškas. Priešingai, europietiškas iš principo nacionalinę tapatybę gali tik stiprinti ir brandinti, o iškilus tik ką paminėtam konkurenciniam santykiui tarp skirtingų nacionalinių tapatybių, – likviduoti jų konfliktiškumą<sup>26</sup>.

Europietiškas – tai specifinis mąstymo būdas, pats iš savęs nesukuriantis atskiros kultūrinės tapatybės, bet įsismelkiantis į kitas kultūras bei nacionalines tapatybes ir įvedantis jas į specifinį tarpusavio santykį. To pasekmė – naujų galimybių sužadinimas kiekvienos tautos viduje. Europietiškojo mąstymo geriausiai suprasime, apibūdindami jį kaip nuolatinio ribų kirtimo fenomeną (Aleksandravičius 2015), t. y. valių nepasitenkinti tuo, kas jau buvo pažinta, pasiekta, sukurta ir siekį eiti vis tolyn, pažinti vis plačiau ir giliau, atrasti ir kurti vis nauja; eiti link kito ir kitokio, nes šis yra manomos tapatybės gyvybingumo šaltinis. Tai reiškia, kad europietiškojo mąstantis nacionalinės tapatybės atstovas (lietuvis, lenkas, prancūzas...), didžiudamasis ir mylėdamas tai, kas jis yra, nesitenkins tik savimi, bet sieks pažinti tai, kas gera kitose kultūrose, atpažins jose jam 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 bei kūrybos vaisius, bet nesunaikinantis, o tik dar labiau išryškinantis savosios tapatybės originalumą, – ir yra tikroji Europa. Vaikščiodami po Vilniaus senamiestį ir visas kitas Lietuvos vietas, skaitydami lietuvių literatūrą, gilindamiesi į Čiurlionio ar bet kurio kito lietuvių genijaus kūrybą, rasime daug 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 europietiškojo<sup>27</sup>. Būti europiečiu – tai ne išpažinti nuo nacionalinių tapatybių atitrūkusią „bendrą europietišką kultūrą“, bet, puoselėjant savą tapatybę, į ją sugebėti integruoti kitų tautų kūrybos vaisius. Būti europiečiu lietuviui – tai ne skaityti Šekspyrą

26 Viešojoje erdvėje girdisi nuomonės dėl to, kad šiuo metu yra formuojama „kosmopolitinio“ pobūdžio europietiškoji tapatybė, suvokiama kaip nacionalines kultūras, tradicijas ir net 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) europietiškojo ir globalizacijos sąvokų tapatinimas. Iš tiesų, viena iš globalizacijos proceso tendencijų yra kultūrinės ir net žmogiškosios apskritai tapatybės nykimas. Tačiau europietiškas yra ne šios tendencijos atitikmuo Europoje, o jos neutralizavimas. Kitas dalykas – jeigu patys europiečiai praras savąją europietiškojo ir įsilies į globalius virusus be tapatybės stuburo, o tokios galimybės, deja, atmeti negalime; b) kraštutinės nacionalistinės pakraipos euroskeptikų vykdoma manipuliacija, kuria siekiama įtvirtinti uždaro homogeniškos nacijos suvokimą kaip aukščiausią žmogaus vertybę apskritai.

27 Būtina pabrėžti, kad europietiškas reiškia ne bet kokios, o tik geros įtakos priėmimą. Taigi, jis suponuoja intensyvią mąstymą apie tai, kas yra gera ir bloga (Brague 2001: 126-140; Aleksandravičius 2018b). Europietiškas yra Kito integracija su sąlyga, kad Kito ir kitokio poveikis yra realiai brandinantis tapatybę, o ne ją naikinant. Europietiškas yra atviras, bet ne kiuras. Europiečiai negali integruoti įtakų, kurios savyje talpina jų tapatybės destrukciją.

ar klausytis Bethoveno kaip nuo anglų ar vokiečių kultūros atitrūkusius genijus, bet sugebėti juos integruoti į lietuvišką kultūrą taip, kad ši savyje pažadintų naujas galimybes, taip, kad angliškumas ar vokietiškumas, įsilieję į lietuviškumą, šio nesunaikintų, bet jį pakeltų naujam polėkiui<sup>28</sup>.

Taigi, europietiškas yra tapatybės atvirumas. Tai – tam tikras „atvirumo indeksas“, išsismelkiantis į nacionalinę, kultūrinę, tautinę ar religinę tapatybę. Kalbame, be abejo, apie autentiško Europos mąstymo tendenciją, kuri gali būti lengvai prarasta. Būti autentišku yra sunku. Akivaizdu, kad atvira tapatybė pačioje Europoje buvo ir yra dažnai užgožiama uždarnosios tapatybės – elementarios ksenofobijos, primityvaus nacionalizmo, iliuzinio didžiavimosi savąja tapatybe, niekinant visas kitas. Autentiško europietiško mąstymo praradimas visada pranašavo Europos vidaus konfliktus, o pasaulio atžvilgiu – kraugerišką kolonializmą<sup>29</sup>. Kita vertus, po Antrojo pasaulinio karo Europoje didelį poveikį įgavo dar viena tapatybės suvokimo strategija, priešinga ir atviram, ir uždaram mąstymui. Tai – dalies „postmodernistinio“ sąjūdžio atstovų grindžiama nuomonė dėl to, kad tapatybė kaip tokia, ypač nacionalinė tapatybė, yra blogis, nes natūraliai konfliktiška, o ir pačios „europietiškosios tapatybės“ dėl europiečių nusikaltimų kolonializmo metu yra privalu atsisakyti, leidžiant visoms kitoms pasaulyje gyvenančioms tautoms tarsi atsirevanšuoti prieš Europą. Iš čia kilo tam tikras kaltės ir saviniekos mentalitetas, būdingas gausybei šių laikų Europos intelektualų: niekinti visa, kas sava, žemintis prieš bet kokį kitą, atsisakant jį vertinti ir leidžiant jam uzurpuoti mūsų vietą po saule. Rašytojos Suzanos Sontag sparnuota frazė, ištarta 1967 m. duoto interviu metu, simbolizuoja tokį požiūrį: „Tiesa yra ta, kad Mocartas, Paskalis, Bulio algebra, Šekspyras, parlamentinis režimas, baroko bažnyčios, Niutonas, moterų emancipacija, Kantas, Marksas, baletas ir t. t. neatperka to, ką ši civilizacija padarė pasauliui. Baltoji rasė yra žmonijos vėžys“ (.Sontag 1967: 57)<sup>30</sup>. Išreikština nuostata, kad toks požiūris europietiškosios tapatybės atveju yra taip pat iškrypęs, kaip ir uždaroji tapatybė. Esame jį pavadinę „kiaurąja tapatybe“ ir aprašę kitur (Aleksandravičius 2018a; Aleksandravičius 2019). Europoje, taip pat pasaulyje šiuo metu konkuruoja visos trys tapatybės suvokimo strategijos: atvirosi, uždaroji ir kiauroji. Svarbiausia yra išvengti į nesusipratimą vedančios ir skaudžias pasekmes lemiančios klaidos – netapatinti atviros ir kiauros tapatybės, kad nesusidarytų iliuzija, jog vienintelė išeitis iš nacionalinę tapatybę griaunančios kiaurumo logikos yra uždaroji nacionalinė tapatybė, nematant, kad egzistuoja ir atvirosi (šia iliuzija dabartiniais laikais

28 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.

29 Tačiau reikia prisiminti, kad kolonializmo metu vykstant kitų tautų ir jų tapatybių naikinimui, Europoje niekada netrūko balsų, ginančių užkariautas tautas ar raginančių mokytis iš jų to, kas yra gera, nežiūrint jų „primityvumo“. Tai – autentiško europietiško balsei: nuo pat Montenio su jo esė „Apie kanibalus“ ir dominikono De Las Kazės (de Las Casas), gynusio Amerikos indėnų teises jau XVI a., iki gausybės mūsų dienų Europos intelektualų, kurių deka kitų tautų vertės pripažinimas mums yra tapęs etiniu imperatyvu.

30 Žodis *yra* tekste buvo paryškintas pačios S. Sontag prašymu.

sėkmingai naudojasi kraštutinė dešinė ir primityvaus nacionalizmo atstovai, į atvirą europietiškąją tapatybę projektuodami kiaurumo ideologiją ir taip gaudami pretekstą palaikyti užsidariusios savyje tapatybės ideologiją).

Europietiškas mąstymas yra atviras iš esmės, tačiau suprasti savo esmę ir gyvenimą pagal ją – sunkus uždavinys. Siekdamas įtvirtinti Europos autentiškumą šiais laikais, prancūzų filosofas Polis Rikioras straipsnyje *Kokio naujo etoso reikia Europai?* (Ricoeur 1992) pasiūlė etinius principus, kuriais remiantis būtų įmanomas realus tautų susitakymas, tai reiškia – ir bendras jų gyvenimas Europos Sąjungoje. Jis kartu su daug kitų Europos intelektualų suvokė, kad, įgyvendindamos Maastrichto sutartį, Europos Sąjungos šalys įeis į tokį intensyvų ekonominio ir administracinio pobūdžio bendradarbiavimą, kad, neinspiravus atitinkamai intensyvaus bendravimo tarp nacionalinių tapatybių (tarp tautų kultūrų bei jų istorinių naratyvų), bus pažadinti senieji nesantaikos demonai ir niekais paverstas pats ES tikslingumas – taika. Ekonominio ir administracinio pobūdžio suartėjimas negali būti nelydimas tapatybių suartėjimo, nes kitaip viena į kitą administraciškai besismelkiančios tautos leis iš tarpusavio įtarinėjimus ir „suvereniteto“ atėmimo kaltinimus – senos viena kitai padarytos žaizdos vėl ims kraujuoti, reikalaujamos nutraukti tarpusavio ryšius ar bent jau „išmintingai“ nutolti vienai nuo kitos<sup>31</sup>. Taigi, europietiškas mąstymas, lemiantis jau aptartą „tapatybės atvirumą“, turi reikštis ir per tam tikrą Europos tautų etiką, neutralizuojančią konflikto tendencijas ir realizuojamą konkrečiais veiksmais.

P. Rikioras šiuos etinio pobūdžio veiksmus siūlo organizuoti pagal tris modelius:

- a. Vertimo modelis. Iš esmės, šis modelis išreiškia tai, kas Europoje vyko visada – nuo Romos imperijos laikų. Tekstų vertimai į kitas kalbas yra bazinė „atviros tapatybės“ išraiška. Šis procesas reiškia vienos tautos minties, kultūros, menų, papročių, tradicijų, žodžių, – pačios tapatybės turinio „įsisavinimą“ kitoje tautoje. Įsisavinimas per „vertimą“ – tai kitos tautos raiška mano tautos kalboje ir mano tautos santykiuose su pasauliu, kitaip tariant, – mano paties tapatybėje. Tai – kitos tautos tapatybės raiška manojoje tapatybėje, atverianti naujas manosios tapatybės galimybes. Į lietuvių kalbą verčiant Šekspyrą, Servantesą ar Getę, stiprėja lietuviška literatūra, ką jau kalbėti apie lietuviško, t. y. lietuvių kalba reiškiamo santykio su pasauliu brandos augimą. Apibrėžianti europietiškąją tapatybę visais laikais, ši *etinio pobūdžio* vertimo veikla, vykstant iki šiol nematytai ekonominei Europos valstybių integracijai, privalo pasiekti

31 Tai bent iš dalies paaiškina antieuropietiško nacionalizmo atgimimo procesą Vakarų Europoje, taip pat Rytų ir Centrinėje. Marinos Le Pen (Marine Le Pen) pasakymas, vykstant jos ir Emanuelio Makrono (Emanuel Macron) kovai prezidento rinkimuose, idealiai charakterizuoja šią situaciją: „Prancūziją valdys moteris – arba aš, arba Merkel.“ Šis pasakymas, turint omenyje Prancūzijos ir Vokietijos istorinius santykius, nėra nekaltas humoras – jis dvelkia krauju. 2019 m. sausio 22 d. Provanso Ekse (Aix-En-Provence) Vokietijos ir Prancūzijos tampresnio bendradarbiavimo sutartis sukėlė tikrą Prancūzijos kraštutinių dešiniųjų isteriją, esą, Vokietija siekia atsiimti Elzasą. Savo vaidmenį baimė „prarasti suverenitetą“ suvaidino, kaip žinoma, ir Breksito (*Brexit*) atveju. O Rytų ir Centrinėje Europoje, ypač Vyšegrado šalyse, ši baimė ėmė skleistis ypač rafinuotu pavidalu, maitinamu absoliučiai siurrealistinio ir logiškai ydingo įvaizdžio, esą, ES – tai Sovietų Sąjunga.



atitinkamą intensyvumo laipsnį. Be to, ji negali būti redukuota į komercinius interesus ir dėsnius, o atitikti kultūriniam ir dvasiniam procesui savą „dėsningumą“, – vertimai privalo būti itin kokybiški.

- b. Atminčių kaitos modelis. Šis modelis reiškia radikalų vertimo tradicijos pagilinimą ir naują atviros europietiškosios tapatybės raidos etapą, kurio būtinybė buvo įsisąmoninta XX a., vykstant kruviniausiems istorijoje konfliktams tarp Europos tautų. Atmintis P. Rikioro žodyne reiškia daug daugiau nei praeities dalykų išsaugojimą sąmonėje. Atmintis – tai tautos naratyvas, kurį ji vis iš naujo pasakoja sau bei kitiems, taip įsisąmonindama pačią save. Bet kuri tapatybė yra „naratyvinė tapatybė“. Tačiau tauta, pasakodama savo istoriją – savo laimėjimus ir nelaimes, žygdarbius ir išdavystes, viltis ir vertybes, – pasakoja ir kitas tautas. Esminiai kiekvienos tautos naratyvo momentai yra sudaryti iš pasakojimų apie kitų tautų įsiterpimą, jų atneštas nelaimes, karus, okupacijas, ašaras ir kraują, tik rečiau – pagalbą. Kiekviena tauta, atidžiai įsiklausanti į kitų tautų naratyvus, išgirs jai skirtą melodiją, dažniausiai keliančią pyktį, neteislingumo pojūtį, nusivylimą, daug rečiau – džiaugsmą ir pasididžiavimą. Tautų naratyvuose yra užkoduotos visos psichologinės sąlygos tarpusavio įtampai augti ir kilti naujiems prievartos aktams. Atminčių kaita yra etinis procesas, panaikinant šias sąlygas. Atminčių kaita – tai naratyvų kaita. Tiksliau, tai sugebėjimas į kitos tautos naratyvą įsiklausyti jos ausimis, jai atitinkamai elgiantis su mūsų naratyvu. Toks abipusės empatijos reikalaujantis procesas leidžia įvykti *etinio pobūdžio* naratyvų korekcijai, arba naratyvų reinterpretacijai. Šioje korekcijoje, galimybėje papasakoti savo naratyvą *kitaip*, ir glūdi visa esmė: įsiklausiusi į kitų tautų pasakojimus, suvokusi jų kančių ir jų džiaugsmų motyvus taip, kaip suvokia savuosius, tauta kurs savo naratyvą neprarasdama didžiavimosi savimi, tačiau atsisakiusi kitų tautų niekinimo motyvų. Etinio pobūdžio naratyvo korekcija naikina užsidarymą sunkiausiuose praeities momentuose, tautos žaizdose, už kurias yra kaltinamos kitos tautos. Atminčių ar naratyvų kaita – tai išsigydymas nuo ego ar etnocentrizmo ligos, kuria susergame, aplinkui matydami tik priešus. Net jeigu objektyviai, kaip karo metu, kita tauta padarė žaidą manajai (okupavo, žudė...), įsiklausydamas į jos naratyvą jos ausimis, aš negalėsiu jos visos tapatinti su jos galvažudžiais, kaip ir ji, įsiklausiusi į mano tautos naratyvą, išgirs jos kančią ir prisiims atsakomybę už savo galvažudžius. Ir kuri tauta, ypač Europoje, nebuvo žudžiusi savo kaimynės? Atminčių kaita reiškia tarpusavio atsakomybės prisiėmimą ir objektyvų suvokimą, kad tarpusavio kaltinimai ir revanšizmas tėra kelias, vedantis į naują beprasnę prievartą.

Etinė naratyvo korekcija siekia atnaujinti tas tautose įrašytas galimybes, kurios buvo praeityje įkaltintos, bet kurios yra išlikusios ir gali vėl, nors jau kitaip, realizuotis, jeigu tik bus sugebėta pranokti tarpusavio kaltinimus už praeities veiksmus. P. Rikioro tvirtinimu, didžiausią kiekvienos tautos tradicijos dalį užima praeityje dėl konfliktų su kitomis tautomis sužlugdytos ateities galimybės. Šių galimybių atgavinimas, nusimetant nuoskaudos našlą ir atgaunant tikėjimą ateitimi, – tai vienas

svarbiausių rezultatų, kurių tautos gali tikėtis, keisdamosis savosiomis atmintimis ir naratyvais<sup>32</sup>. „Praeitis – tai kapinės neišsipildžiusių pažadų, kuriuos galima prikelti naujam gyvenimui, panašiai kaip buvo prikelti sudžiūvę kaulai Ezechielio pranašystėje.“ (Ricoeur 1992: 112; nuoroda į Ez 37, 1-14).

- c. Atleidimo modelis. Vykstant atminčių kaitai, natūraliai artėjama prie sunkaus slenksčio, kurį Europos tautoms teks peržengti, siekiant išlaikyti taikų buvimą kartu. Tai – tarpusavio skriaudų atleidimas, radikaliausias europietiškojo mąstymo rezultatas. Šis aktas nėra lengvas ir negali remtis tik teoriniu geranoriškumu. Atliekant jį, būtina išvengti dviejų klystkelių, perspėja P. Rikioras. 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. Tik tokiu atveju pats atleidimas taps ir to, kuris atleidžia, ir tam, kuriam atleidžiama, naratyvo dalimi, taip su šaknimis išraunant ateities prievartos galimybes. Antrasis klystkelis – 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, ir kai auka sielos gelmėse suvokia, kad jos žaizdos galutinai sugis tik tada, kai ji suteiks atleidimą už jai padarytus nusikaltimus, kurie ilgai atrodė neatleistini. Atleidimas turi subręsti, jo poreikis turi tapti egzistenciniu<sup>33</sup>.

#### 4. Atvirumas kaip mąstymo heterogeniškumas

Iš kur kilo europietiškas mąstymas? Ką užčiuopia europiečio sąmonė, kad negali nurimti nei savo sukurtuose kūriniuose, nei savyje pačioje, bet nuolatos kerta savojo pasaulio ribas ir ieško savęs anapus savęs? Šio proceso šaknį E. Huserlis įžvelgia senovės Graikijoje, kurioje susiformavo unikalus racionalumas (filosofija), kylantis iš „begalybės idėjos pagavos“ (Husserl 1976: 352). Racionalus mąstymas, maitinamas begalybės patirties, negali sustoti. Begalybės patirtis verčia jį ieškoti vis gilesnės tiesos, atrasti dar neregėtą tikrovę, kurti vis naujus kūrinius. Senovės graikai bei jų įtaką iki šiol patiriantys europiečiai kelia sau vis naujus, „begalinius uždavinius“ (Husserl 1976: 357-358), nes

32 Atminčių kaitos procesas pirmiausia vyksta dialoguose tarp skirtingų, ypač kaimyninių, šalių intelektualų – istorikų, kultūrologų, filosofų... Tačiau jo rezultatai pasiekia visą naciją, ypač kai tampa švietimo sistemos dalimi, pvz., rašant bendrą Vokietijos–Prancūzijos arba Lietuvos–Lenkijos istorijos vadovėlį. Šis procesas po Antrojo pasaulinio karo tapo Prancūzijos ir Vokietijos realybe. Dėl to šių nacijų santykiai jau nebedvelkia ta tarpusavio neapykanta, kuri daugybei jų atstovų buvo būdinga prieš tai. Analogišką darbą Lietuvos ir Lenkijos santykiuose buvo pradėjęs *Jerzy Giedroyc dialogo ir bendradarbiavimo forumas*. Jį būtina tęsti.

33 Analogišką mąstymą apie atleidimą yra atlikęs kitas prancūzų filosofas – Vladimiras Jankelevičius (Vladimir Jankélévitch). Jeigu Rikioras koncentruojasi į daugelio Europos tautų tarpusavio santykius, Jankelevičius savo refleksiją grindžia žydų tautos likimo patirtimi (Jankélévitch 1986; Jankélévitch 2019).

begalybės patirtis skrodžia bet kokią iki šiol jau pasiektą pažinimo ribą<sup>34</sup>. Toks mąstymo būdas keičia santykį su tikrove – yra atsakoma „galutinės tiesos“ conceptualaus pažinimo pretenzijos: joks daiktas ar šio pasaulio reiškinys nebus pažintas iki galo, todėl visi tiesos paieškos modusai turės būti nuolatos atnaujinami. Štai kodėl Europoje filosofija ir menai, mokslai ir socialinio gerbūvio modelių kūrimas, religinės reformos ir politiniai sąjūdžiai pasižymėjo nepalyginamai aukštesniu intensyvumo laipsniu nei kitur. Tai tinka ir tautų santykiams: ieškodama savosios savasties (tapatybės), europietiško mąstymo persmelkta tauta kirs savo pačios ribas ir dairysis į kitas tautas. Tik Graikijoje galėjo gimti Herodotas, „istorijos mokslo tėvas“ (taip jį apibūdino Ciceronas), aprašinėjęs kitų tautų gyvenimą ir papročius tam, kad graikai turėtų ką sužinoti, ką įvertinti, ką atmesti arba iš ko pasimokyti. Čia girdime visą europietiškojo mąstymo leitmotyvą: *norint save surasti, būtina neapsiriboti savimi, bet eiti anapus savęs*.

Leitmotyvas, kurio pradžią daugybė europietiškojo mąstymo genezės tyrinėtojų kildina iš dar vieno šaltinio – judeo-krikščionybės. Europa struktūriškai ėmė formuotis senovės Romoje, kurioje vyko graikiško mąstymo ir krikščioniškos patirties jungtis, kitais žodžiais, dviejų begalybės sampratų – filosofinės ir krikščioniškosios – simbiozė. Krikščionims Dievas – taip pat begalybė. Bet ši begalybė yra įsikūnijusi į kiekvieną žmogų (kiekvieno žmogaus asmeninį gyvenimą konkrečiai priisiimantis Kristus), taip pat – į kiekvieną daiktą (nuolatinis pasaulio kūrimas per Kristų, Dievo Žodį) ir istorinį tikrovės momentą (eschatologinis istorijos vedimas per Kristų). Tai reiškia, kad visas pasaulis, kaip ir kiekvienas jame gyvenantis žmogus, yra pripildyti begalinės tiesos, kurios paieškos taip pat bus begalinės: bet kas jau atrasta turi būti papildoma naujais atradimais, bet kas sužinota – nauju pažinimu, bet kas sukurta – naujais kūrybos aktais. Kirsti ribas, „kritikuoti“, t. y. neužsidaryti tame, kas jau pasiekta, – ši mąstymo dinamika tiesiogiai kyla iš krikščioniškai suvokiamo Dievo ir jo santykio su pasauliu. Atliekant europietiškojo mąstymo genezę, negalima pamiršti ir krikščioniškosios žmogaus sampratos: *imago Dei*, žmogus kaip Dievo paveikslo. Ši samprata reiškia, kad žmogus yra sukurtas pagal „Švenčiausios Trejybės modelį“, o Trejybė reiškia santykį tarp dieviškųjų asmenų arba, paprastesniais žodžiais, meilę<sup>35</sup>. Kitaip tariant, žmogus kaip *imago Dei*, yra ne tik begalybės vieta (iš šios idėjos plėtosis žmogaus asmens absoliutiškumo koncepcija, iki pat Žmogaus teisių doktrinos), bet ir santykio būtybė iš esmės: tik per santykį su kitu žmogumi, su Kitu ir kitokiu, jis gali atrasti save, šiam atradimo procesui plėtojantis

34 Dzeuso pagrobtos princesės Europos mitas puikiai iliustruoja šią idėją. Paliktai dievo princesei telieka jo *be galo* ilgėtis: nuo šiol ji „toliūs skrodžiančiu žvilgsniu“ laukia sugrįžtančio mylimojo. Jos žvilgsnis siekia pranokti bet kokio horizonto ribas, amžinai ieškodamas savosios pilnatvės. Tokia yra Europa, tą liudija ir šio vardo etimologija: gr. *eurus* – platus, *ops* – akis.

35 Norint suprasti europietiškojo mąstymo šaknis, būtina gilintis į pirminę krikščioniškąją teologiją, t. y. Bažnyčios Tėvų tekstus (patristiką). Šiuo požiūriu yra privalomos dvi temos: Švenčiausios Trejybės ir žmogaus kaip Dievo paveikslo doktrinos. Tik jas studijuojant, yra imanoma suvokti žmogaus kaip *asmens* sampratą – europietiškojo mąstymo šerdį (Aleksandravičius 2011; Aleksandravičius 2012). Šventojo Augustino veikalas *Apie Trejybę (De Trinitate)* šiuo atžvilgiu pats fundamentaliausias.

be galo. Kitas žmogus žmogui, kita tauta tautai tampa jų tapatybės šaltiniu: taip Dievas kuria pasaulį. Ši krikščionybės logika, veikdama atvirai europiečio sąmonėje ar paslėptai iš jo pasąmonės užkulisų, visais laikais grindė atviros tapatybės koncepciją, nors dažnai istorijos vyksme ir buvo nukonkuruota bei užgožta lėkštų, egoistinių, etnocentristinių bei dogmatinių krikščionybės ir nacijos sampratų, savo ruožtu gimdančių uždaros ir ksenofobiškos Europos idėją. Prancūzų krikščioniškosios filosofijos atstovas Filipas Kapelis-Diumonas (Philippe Capelle-Dumont) teigia, kad Europa – tai iš judeo-krikščionybės perimta *aljanso* idėja, kuri reiškiasi kaip specifinis santykis tarp tautų: tautos sugeba įeiti viena į kitą, viena kitoje pažadindamos naujas galimybes, kurios be šio įsiskverbimo būtų likusios nežinioje (Capelle-Dumont 2016)<sup>36</sup>. Sujungdamas filosofinį ir krikščioniškąjį šaltinius, R. Bragas jau minėtame veikale *Ekscentriškoji Europos tapatybė* nuodugnai parodė, kad europietiškojo mąstymo esminė ir specifinė nuostata yra romėnų mentalitete susiformavęs gebėjimas įsisavinti tai, kas ateina iš kitur, t. y. atvirumas kitam kaip savosios tapatybės šaltiniui. Hanso Georgo Gadamerio hermeneutika ir jos teiginys apie tai, kad tapatybė yra „horizontų susiliejimas“ (Gadamer 1960), čia galėtų tapti analizės pagrindu.

Kodėl europietiškoji tapatybė yra „ekscentriška“, o mąstymas – atviras? Nuo pat filosofijos atsiradimo VII a. pr. Kr., kaip ir nuo pranašų judėjimo, vykusio senovės Izraelyje tuo pačiu metu, galima identifikuoti žmogaus sąmonėje atsiveriantį „plyšį“, nesitapatavimo su savimi imperatyvą, kurį Erikas Viogelinas apibūdino kaip „sąmonės diferenciaciją“ (Voegelin 1956–1987). Autentiška žmogaus sąmonės būseną, išgyventa Europoje filosofijos bei judeo-krikščioniško apreiškimo pavidalais (du „teofaniniai įvykiai“), yra būseną „tarp“, ji skleidžia *metaxy* struktūrą. Viogelino požiūriu, ši europiečio sąmonė yra autentiškos „atviros visuomenės“ šaltinis – Bergsono, o ne Poperio prasme. Kitur, nagrinėjant Bergsono, Poperio ir Viogelino koncepcijas, buvo nuodugnai ištirti atvirosios visuomenės modalumai, įsišakniję sąmonės procesuose. Čia norime išryškinti vieną jų – tą atvirumo proceso akstiną, kurį galima apibrėžti kaip sąmonės heterogeniškumą. Moderniojoje europologijoje šis heterogeniškumas išryškėjo ypač ženkliai Frydricho Šlajermacherio (Friedrich Schleiermacher) religijos ir Vilhelmo fon Humbolto (Wilhelm von Humboldt) kalbos filosofijose.

Užbaigdamas savo knygą *Kalbos apie religiją*, Šlajermacheris rašo: „Kai studijuojame pasaulio religijas, patį religijų pluralizmo faktą, turime pripažinti, kad religiją kaip tokią

36 Ta pati idėja leido popiežiui Jonui Pauliui II, apmąstančiam europietiškąją tapatybę, Europos istoriniu naratyvu siūlyti krikščionybės istorinę raidą ir evangelizacijos procesą: „Kodėl, apmąstydami Europą, mes pradėdami nuo kalbos apie evangelizaciją? Turbūt dėl tos priežasties, kad būtent evangelizacija suformavo Europą, pagimdė jos tautų civilizaciją ir jų kultūras. Tikėjimo sklaida šiame žemyne pasitarnavo skirtingų europietišku tautų susidarymui, pasėdama jose skirtingais broūžais pasižyminčias, tačiau sujungtas tam tikromis bendromis vertybėmis kultūrinės sėklas, įsišaknijusias Evangelijoje. Taip nacionalinių kultūrų pluralizmas vystėsi ant tam tikrų vertybių, kuriomis dalijosi visas kontinentas, pamato. Taip buvo pirmajame tūkstantmetyje ir, nežiūrint po to įvykusių susiskaldymų, antrajame: Europa visada išgyveno fundamentalių vertybių vienybę savo nacionalinių kultūrų pluralizme.“ (Jean-Paul II 2005: 112-113).

atrasime tik religijose (jų daugyje).“ (Schleiermacher 1944: 302). Religijos fenomeną galima užčiuopti ir religinę patirtį puoselėti tik su sąlyga, kad būsime atsivėrę religijų įvairovei. Ką tai reiškia? Ne tai, kad, studijuodami įvairias religijas, atrasime kokią nors religiją-pirmtakę, tokio paties lygmens, kaip ir įprastinės religijos, bet motininę. Šlajermacherio mintis reiškia, kad religinę patirtį išgyvenančio žmogaus sąmonė yra užčiuopusi kažką, kas verčia nepasitenkinti savo „gimtąja“ religija, kas įsako pranokti jos ribas, siekiant suprasti jos esmę, kas reikalauja religijų daugio. Jeigu norime suprasti religinę patirtį, išminties, transcendencijos ir absoliuto patirtį, blogiausias būdas tą padaryti – susikurti homogenišką absoliuto konceptą. Komentuodamas Šlajermacherio tekstą, vokiečių filosofas Tilas Šabertas (Tilo Schabert) rašo: „Vienis niekada nepasirodo kaip toks, Savyje, jis mums pasirodo tik įvairovės patirtyje.“ (Schabert 2005: 301). Europiečio sąmonei yra būdinga tokia absoliuto intuicija, kuri imperatyviai reikalauja įvairovės, o ne Vienio koncepto, heterogeniškumo, o ne homogeniškumo. Vienio konceptas yra abstraktaus mąstymo reikalas, bet praktinę-etinę dimensiją skleidžianti tikrovės patirtis Vienį užčiuopia per įvairovę, taigi kiekvienu momentu reikalauja atsivėrimo Kitam.

Filosofinė Humbolto kalbos koncepcija kyla iš tos pačios intuicijos. Kiekviena kalba yra ypatinga, unikali pasaulio prezentacija ir semantinis pasaulio vizijos *a priori*. Tačiau esminė Humbolto mintis yra ši: jokia kalba nėra semantiškai izoliuota, bet kuri iš jų yra atvira pati iš savęs ir intencionaliai linksta į kitas kalbas – tik dėl tokio fundamentalaus proceso kiekviena jų išsaugo savo unikalumą. Nutrūkus kalbos ryšiams su kitomis kalbomis, nutrūkus kitų kalbų poveikiui, kalba yra pasmerкта, nes praranda ontologinį savo pačios šaltinį – kalbą kaip tokią (kalbančio žmogaus sąmonės struktūrą), kurios unikalus variantas ji yra. Visos kalbos, taip pat jų pasaulio vizijos yra išsišaknijusios tam tikroje semantikoje, prasingajame būties sluoksnyje, kuris yra universalus. Ši fundamentali universalumo įžvalga leidžia Humboltui išspręsti esminę problemą: ar yra įmanomas vertimas, vienos kalbos konversija į kitą kalbą? Teigiamą atsakymą didysis vokiečių lingvistas grindžia tuo, kad kalbų skirtingumuose veikianti universalumo intuicija jungia tik skirdama. Todėl vertimo įmanomumas reiškia ir jo būtinybę. Kiekviena kalba yra visuma, kuri yra įrašyta bet kuriame kalbos elemente. Tačiau šios visumos struktūra nereikia užbaigtumo, bet atvirškščiai – augimo, dinamikos poreikį: „Savyje pačioje kalba yra ne užbaigtas darbas (*ergon*), o nuolatinis vyksmas (*energeiai*)“ (Humboldt 1974: 183). Šiam vyksmui, arba vidinei kalbos autentikai, užtikrinti yra būtinas konversijos su kitomis kalbomis procesas, pasireiškiantis per vertimą. Ir Humboltui šis procesas reiškė ne vien kalbų, bet ir kultūrų, tautų tarpusavio atvertį. Humbolto atliekamo kalbų lyginimo tikslas buvo parodyti, kad „kalba yra visos žmonijos dvasinio vystymosi veiksnys.“ (Humboldt 1974: 147).

Stripsnyje *Ko nori Europa?* Slavojus Žižekas (Slavoj Žižek) pateikė heterogeniškumo principo veikiamo Europos gyvenimo panoramą – nuo senovės Atėnų iki šių dienų. Panorama apglėbia ir individualios sąmonės virsmą, ir socialinę plotmę. Žižekas Europos tapatybę apibūdina kaip „kriščiionišką-demokratišką“ (Žižek 2005: 315). Prigimtinė

žmogaus tendencija, Žižeko teigimu, yra harmonijos siekis. Visos religinės tradicijos nuo seniausių iki dabartinių laikų užsiėmė šio siekio realizacija, aiškindamos kosminius principus bei energijas ir, svarbiausia, nustatinėdamos jų tvarką. Geležinė, hierarchiškai sutvarkyta kosmoso tvarka visais laikais buvo projektuojama ir į socialinį gyvenimą: kiekvienas individas joje turi jam paskirtą vietą, iš kurios pasitraukti reikėtų sukilti prieš dievišką valią, suardyti kosminę tvarką. Blogis – tai amžiams nustatytos tvarkos ardyimas, juo užsiimti gali tik piktosios jėgos. Jeigu tai įvyksta, atkurti kosminę harmoniją gali tik bekompromis ir žiaurus teisingumas. Individas yra geras tik tada, kai ištikimai laikosi jam paskirtos vietos, blogas – kai peržengia jos ribas. Ir senosios pagonių kosmologijos, ir daug dabarties religinių ideologijų, pavyzdžiui, kastoms pritariantis hinduizmas, liudija tokią tvarką.

S. Žižeko nuomone, graikų demokratija ir krikščionybė – tai impulsai, suardę šią tvarką ir sukūrę europietiškąjį mentalitetą. Jos suteikė teisę reguliuoti pasaulio tvarką tiems, kurie turėjo tik ištikimai laikytis jiems paskirtos vietos. Senovės Graikijoje *demos* atstovai pareikalavo būti girdimi taip pat, kaip buvo girdimi aristokratai. *Demos* atstovai jautėsi galį reprezentuoti visą tautą – kaip laikini tautos išrinktieji, o ne kaip amžinų kosminių energijų įgaliojtieji. Atsisakymas likti jiems paskirtoje vietoje ir pretenzija atstovauti visai visuomenei – toks yra pirmapradis Europos politikos gestas, pasikartosiantis jos istorijoje tūkstančius kartų. S. Žižekas nurodo pavyzdį, aktualų ir dabartiniams laikams, – tai sovietiniai disidentai, kurie jautėsi galintys atstovauti tautos balsui, nepaisydami oficialios – nepajudinamos, amžinos ir nekritikuotinos – tiesos. Demokrati-joje kiekvienas individas, sulaukęs sekėjų ar ne, turi teisę pakartoti šį gestą, nes būtent jame glūdi laisvės principo ir žmogaus teisių prasmė.

Tai gestas, kurį krikščioniškis gali kartoti ne tik politikoje, bet ir intymiaame gyvenime, sąžinės plotmėje. Kiekvienas žmogus, paklūstantis Kristui ir jo Dvasiai, palieka jam iš prigimties skirtą vietą: „Jei kas ateina pas mane, ir nelaiko neapykantoje savo tėvo, motinos, žmonos, vaikų, brolių, seserų ir net savo gyvybės, – negali būti mano mokinys.“ – moko Kristus evangelijoje pagal Luką (14, 26). Giminystės ryšiai reprezentuoja socialinę ir kosminę tvarką – visą ligšiolinę pasaulio konfiguraciją, kuri į žmogų yra įsmelkta per bambagyslę ir kurioje jis turi iš anksto paskirtą vietą. Kristus reikalauja nutraukti bambagyslę ir palikti šią vietą – suardyti į žmogaus asmenį, jo individualios sąmonės unikalumą neatsižvelgiančią kosminę-socialinę tvarką. Neapykanta, kurios Kristus reikalauja iš savo mokinių, nėra meilės priešingybė, bet kitokia meilė: ji nekenčia vergiškos ištikimybės iš anksto paskirtam vaidmeniui kosminėje-socialinėje hierarchijoje, bet trokšta tos vietos pasaulyje, kuri aiškėja prisilietus prie Dievo absoliuto. Ši neapykanta, kuri tėra tikrosios meilės išraiška, išlaisvina. Ji pažadina žmoguje vidujybę, kuri ir yra Europa. Tai meilė, apie kurią kalbėjo šventas Paulius, kurdamas naujo tipo, laisvųjų, bendruomenes. Šios bendruomenės, vienijamos *agape* principo, yra radikaliai kitokios nei tos, kurioms priklausome pagal prigimtį: apaštalas Paulius Laiške Galatams, kad krikščioniui „nebėra nei žydo, nei graiko; nebėra nei vergo, nei laisvojo; nebėra nei vyro, nei moters: visi esate

viena Kristuje Jėzuse!“ (3, 28). Nors ir itin sunku laikytis šio antiprigimtinio principo, nors ir patys krikščionys jį neigė visais laikais, tačiau tai nesutrukdė jam tapti vienu iš efektyviausių europietiškojo mąstymo impulsų, pasikartojančių visose Europos gyvenimo srityse. Savo tekste S. Žižekas pabrėžia šią meilę, kuri yra pajėgi sugriauti socialinę tvarką: tokia yra Europos apibrėžtis. Tik Europoje galėjo būti sukurta gelminius sąmonės judesius išreiškianti Romeo ir Džiuljetos istorija, kai vardan meilės buvo išsižadėta priklausomybės šeimoms.

## 5. Esminis europologijos gestas ir ateities iššūkis: mąstymas kaip dvasinė praktika

Sąmonės heterogeniškumas yra žmogaus tapatybė, o ne jos neigimas. Vis dėlto jis kai ką paneigia – būtent substancialistinę tapatybę, t. y. tokią tapatybės formą, kuri yra apibrėžiama baigtiniais konceptais. Heterogeniškumas lemia dinamišką tapatybės koncepciją, kuri pretenduoja išreikšti realų gyvenimo ir būties vyksmą. Šia prasme autentiška europietiškoji tapatybė atstovauja kismo, o ne nejudančios esmės filosofijai. Jai apibūdinti geriau tikrų Bergsono „lanksčių konceptų“ teorija (Bergson 2013). Tačiau būtų didelis nesupratimas šią heterogenišką tapatybę traktuoti kaip reliatyvizmą arba nihilizmą. Nei reliatyvizmas, nei nihilizmas, ji yra kritika ir savikritika, kurios reikalauja pasaulyje nuolatos atsirandanti radikali naujovė. Sąmonės heterogeniškumas kyla iš to, kad mąstymas, europietiškas mąstymas, „pagauna“ šią naujovę, kurios įsisąmoninimas skatina transformuoti visa, kas buvo įsisąmoninta iki tol, – titaniškas darbas! Kritiškumas ir savikritiškumas yra europietiškos sąmonės bruožai: religija, kultūra, tauta turi būti kritikuojamos vardan jų pačių gyvybingumo. Iš kur kyla ši kritika? Iš kur ateina kriterijai, kuriuos taikant manoji religija, kultūra ir nacija manęs negali patenkinti, o privalo bręsti toliau? Kaip leisti<sup>37</sup> sąmonei pagauti pasaulyje kiekvieną akimirką atsirandančią naujovę – tai, ko nebuvo iki šiol?<sup>38</sup> Ieškodami atsakymo į šį klausimą, susiduriame su europietiško mąstymo radikalumu. Iš tiesų, tai, kas europiečio sąmonėje verčia jį išeiti iš savęs paties, verčia jį išeiti iš paties pasaulio, tiksliau – iš bet kokios ligtolinės pasaulio konfigūracijos, projekcijos, reprezentacijos. Europietis, paklūstantis radikaliausiam savosios sąmonės impulsui, siekia atnaujinti ne tik savo tapatybę, į ją integruodamas kitą tapatybę, bet atnaujinti viso pasaulio konfigūraciją. Jis egzistenciškai užčiuopia tai, ką

37 *Gelassenheit*: „ramybė“, „leisti būti“. Šis sąmonės ir pasaulio gelminę dinamiką išreiškiantis žodis buvo vartojamas Mokytojo Eckharto (Eckhart) ir komentuojamas Heidegerio (Heidegger 1959). Šiame mąstymo etape tampa aišku, kad giliausią europietiškosios tapatybės ir jos atvirumo prasmę suvoksime gilindamiesi į mistikų darbus. Bergsonas tą pradeda daryti savo veikle *Du moralės ir religijos šaltiniai*. Šiuolaikinė europologija integruoja į savo tyrimus mistinę Europos mąstymo tradiciją (Haas 1992).

38 Šiuo klausimu galima išreikšti paskutinio Bergsono veikalo *Mąstymas ir judantis* (*La pensée et le mouvant*) problematiką (Bergson 2013).

senovės graikas išreiškė teiginiu: „Saulė yra ne kiekvieną dieną nauja, ji yra nauja kiekvieną akimirką.“ (Heraklitas), o krikščionis – „Vėjas pučia kur nori, jo ošimą girdi, bet nežinai, iš kur ateina ir kur link nueina. Taip esti ir su kiekvienu, kuris gimė iš Dvasios.“ (evangelija pagal Joną, 3, 8).

Nelikti iš anksto paskirtoje vietoje, pakeisti ligšiolinę pasaulio konfigūraciją, kirsti iki šiol susiformavusios tapatybės ribas: toks yra atvirumo, kurį apibrėžėme kaip sąmonės heterogeniškumą, gestas – europietišumą apibrėžiantis gestas. Jis yra sunkus, kūrybingas, galbūt – dieviškas. Vis dėlto jis yra ir pavojingas. Iš tiesų, europietiškojo mąstymo vykdomas ribų kirtimo fenomenas nėra geras etine prasme, pats iš savęs. Jį reikia vertinti kaip riziką ir kaip etinį iššūkį. Išišakniųes gyvybės šaltinio pagavoje, laikui bėgant ir formuojantis įpročių sistemos, jis gali įgauti mechanizmo ir prarasti etinę kokybę. Europietiškas mąstymas gali tapti neurotiko automatizmu, ribų kirtimas – išvirsti į savitikslį progresizmą. Monografijoje *Europos mąstymo kryptys ir ateitis* (Aleksandravičius 2015) europiečio vykdomą pasaulio ribų kirtimo fenomenas aprašytas kaip sklindantis dviem kryptimis – į plotį ir į gylį. Abi šios kryptys privalo koreliuoti, likti sąsajoje. Didžioji europietiškojo mąstymo pagunda – ėjimas tik į plotį, kolonijinė ekspansija į pasaulį, visuotinė racionalizacija ir technologizacija. Ribų kirtimas tik į plotį, užmiršus gylį, orientuoja į paties žmogaus pakeitimą dirbtiniu dariniu. Toks yra oficialus transhumanizmo ideologijos siekis.

Tad didysis europietiškojo mąstymo iššūkis dabartiniais laikais susijęs su klausimu kaip, puoselėjant technologijas, atgaivinti ribų kirtimo į gylį judesį. Heidegeris savo paskaitose, skirtose Platonui ir Aristoteliiui, nurodė, kad filosofijos (galima sakyti – europietiškojo mąstymo) likimas sprendėsi tuo momentu, kai graikai analizavo dviejų mąstymo būdų – *sofia* ir *fronezis* – santykių klausimą: kuris iš jų yra labiau fundamentalus, kuris sudaro žmogaus gyvenimo šiame pasaulyje tikslą? (Heidegger 2001). Apsisprendimas už *sofia*, Heidegerio požiūriu, nulėmė europietiškojo mąstymo pobūdį, tačiau neišnaudotos *fronezis* galimybės egzistuoja iki šiol. Jų aktyvavimas dabartiniais laikais ir būtų naujoji mąstymo kryptis į gylį, kuri reiškia mąstymo kaip dvasinės praktikos atgaivinimą. Šiame kontekste vertėtų prisiminti daug mūsų laikų mąstytojų, kad ir kokie skirtingi jie būtų, raginusių grįžti prie mąstymo kaip dvasinės praktikos – nuo Simonos Veij (Simone Weil) iki Liudviko Vitgenšteino (Ludwig Wittgenstein), nuo Emanuelio Levino (Emmanuel Levinas) iki Pjero Ado (Pierre Hadot) ir Martos Nusbaum (Martha Nussbaum)<sup>39</sup>. Ypačingą dėmesio čia nusipelnę ir popiežiaus Jono Pauliaus II *mąstymo etikos* samprata, pasiūlyta pasauliui jam viešint Lietuvoje 1993 metais (Jonas Paulius II 1994: 68; Aleksandravičius 2016). Pagaliau, verta dar kartą prisiminti Bergsoną, kurio filosofija šiais laikais vėl grįžta į filosofinių diskusijų visame pasaulyje centrą. Bergsonas yra mąstytojas, kuris aiškiausiai atskleidė vidinį žmogaus sielos procesą – tą nuolatinį ribų kirtimo fenomeną,

39 Prancūzų filosofas Žanas Grešas (Jean Greisch) yra pateikęs kruopščią „filosofijos kaip dvasinės praktikos“ paradigmos ir jos būklės mūsų laikais analizę knygoje *Gyventi filosofuojant* (Greisch 2015).



vykstantį į gylį kiekviename iš mūsų. Jis parodė, kaip šis procesas, rekonfigūruodamas pasaulį, lemia ypatingą socialinį virsmą, kurį jis pavadino *atvira visuomene* (Bergson 2008). Atvirosios visuomenės sampratos ir vidinio žmogaus proceso ryšys – toks yra europologijos klausimas dabartiniais laikais.

## II DALIS

# ATVIROSIOS VISUOMENĖS PROPERŠOS EUROPOJE: TEISINGUMAS, DEMOKRATIJA, BROLYBĖ<sup>40</sup>

*Camille Riquier*

Atvirosios visuomenės samprata yra iš esmės susijusi su Europos idėja ir jos likimu. Ji buvo sukurta Anri Bergsono paskutiniajame veikle *Du moralės ir religijos šaltiniai*. Tačiau Bergsono tekstas nėra paties atvirosios visuomenės fenomeno gimimo vieta. Jis tik reflektuoja tai, kas klostėsi Europoje (būtent Europoje!) daugiau nei du tūkstančius metų. Manytina, kad šį procesą nuodugniai atspindi trys sąvokos: teisingumas, demokratija ir brolybė. Visos jos yra problemiškos, nė viena iš jų mūsų visuomenėse nėra realizavusi iki galo savosios esmės. Kaip ir pati visuomenė, teisingumas, demokratija ir brolybė bręsta įtampoje ir net konvulsijose, kartais atlikdamos radikalų šuolį, kartais atkrisdamos į kietą rutiną. Tai – įtampa tarp uždaro ir atviro. Nei Lietuvos, nei Prancūzijos, nei Europos visuomenė dar nėra atvira visuomenė, bet jau nėra ir visiškai uždara. Kalbėdami apie realybę, privalome kalbėti ne apie atvirą visuomenę, o apie atvirumo properšas natūraliai užsitraukti siekiančiame socialinio gyvenimo audekle.

### 1. Teisingumo esmė

Teisingumo sąvoka atrodo sudėtinga, o istoriografiškai gausūs svarstymai neretai jos prasmę paverčia neapčiuopiama. Taip yra todėl, kad ši sąvoka nekyla iš kokios nors įgimtos idėjos. Pradžioje ji sleidėsi kaip miglotas *jausmas*, kylantis iš tam tikro primityvaus gailėsčio pajutimo – šią būklę galima aprašyti, pasitelkus Ruso samprotavimus. Tik kaupiantis žmonijos patirčiai ir klostantis istorijai, šis jausmas virto aiškia teisingumo idėja. Tai, kad pajutome teisingumo poreikį pirmiau nei ėmėme aiškintis, kas jis yra, gali pasirodyti paradoksalu. Tiesa yra ta, kad pirmiausia turėjome iškęsti neteisingumo patirtį ir tik po to tapome pajėgūs mąstyti apie visiems galimai taikytiną teisingumą. Kaip sveikas kūnas yra beveik neįjuntamas ir gyvena organų tyloje, taip ir teisingumas yra neįjuntamas

---

40 Šią dalį iš prancūzų kalbos išvertė P. Aleksandravičius.

tol, kol mūsų fizinė ir moralinė gyvenimo tvarka yra nepažeista. „Mes mokomės pažinti ir mylėti teisingumą per žeidžiančio neteisingumo patirtį.“ (Maine de Biran 1957: 212). Taigi, mums reikėjo pajusti sunkų neteisingumo aktą, kartais labiau draskantį už fizinį skausmą tam, kad galėtume stipriai išgyventi teisingumo poreikį ir imtis jį apmąstyti. Teisingumo sampratos srityje neiginys visada buvo pirmesnis už teiginį.

Teisingumo idėja ryškėjo, atsispiriant nuo žmonių praktikų ir jų reguliavimo refleksijos. Todėl jokia apibrėžtis niekada šios idėjos neišreiškė tobulai, o ji pati patyrė ne vieną transformaciją. Tą teisingumo idėją, kuri pasiekė mūsų laikus ir kuri reišksėi vakarietiškoje visuomenėje, Bergsonas traktavo kaip tam tikrą iki šiol prastai analizuotą mišinį, sudarytą iš dviejų radikaliai priešingų, heterogeniškų teisingumo formų, kurių tarpusavio santykiai ir sudaro šios sampratos istoriją: reliatyvistinis teisingumas (uždara moralė) buvo persmelktas absoliutaus teisingumo ir taip paverstas dinamišku procesu (atvira moralė).

Bergsono pasiūlyta skirtis tarp uždaramo ir atvirumo, išdėstyta veikale *Du moralės ir religijos šaltiniai*, sulaukė milžiniško ir nevienareikšmio dėmesio. Norėdami n suvokti šios skirties prasmę, čia pasirinkome teisingumo sampratą, nes, paties Bergsono žodžiais tariant, ji „yra labiau pamokanti už bet kokią kitą“ (Bergson 2008: 68). Šios sampratos analizė geriausiai atskleidžia tą momentą, kada uždara visuomenė atsiveria absoliutui. Teisingumas yra visą sielą apimanti būseną – jausminius impulsus, širdį, protą, tačiau jo išgyvenimo modalumai yra įsišakniję ir regimi konkrečiose kultūrose. Tiriant teisingumo sampratą, geriausiai pasirodo tas didysis lūžis, kurį istorijos vyksme atliko judeo-krikščionybė. Ji įvedė absoliutaus teisingumo principą, nežinotą antikiniame graikų-romėnų pasaulyje, ir pirmą kartą istorijoje atvėrė galimybę individualiam atvirumui, besireiškiančiam tiesiogiai iš žmogaus į žmogų, anapus tautinių kategorijų.

Be to, tyrinėjant istorinį teisingumo sampratos procesą, įmanu suprasti dvilypę Europos pradžią, Atėnus ir Jeruzalę, ir suvokti, kad jos tarpusavyje nekonkuruoja ir kad nė vienos iš jų nereikia atmesti. Norint iš atvirosios visuomenės perspektyvos apmąstyti ekonominės, socialinės ir politinės organizacijos modulius, nereikia rinktis, kaip buvo daroma pernelyg dažnai, *tarp* Atėnų ir Jeruzalės; ir visiškai neturime būti verčiami rinktis, kaip siūlė K. R. Popperis, šiuos dalykus apmąstęs labai siaurai, *tarp* Atėnų ir Spartos (Popper 1998). Bergsoniškoji perspektyva visas šias visuomenes ne supriešina, bet, išskirdama jų savitumus, randa jas vienijančią bendrumą: Atėnai ir Jeruzalė; Roma ir Judėja.

Išskirtinos trys svarbiausios teisingumo formos, kurias europietiškoji visuomenė progresyviai įgavo, transformuojantis jos akiračiams. Pirmoji –archainis šeimos teisingumas, siekiantis mitologinius laikus, iš kurių Europa išsiveržė, sukurdama miesto ir nacijos politines tapatybes tam, kad dabartinais laikais imtų atsiverti visai žmonijai. Tyrimo metu ryškės ir skirtumas tarp Bergsono ir Popperio. Pirmiausia dėmesys sutelktinas į graikų ir romėnų civilizacijose atliktą perėjimą iš pirmosios teisingumo formos į antrąją – iš šeimos į miesto teisingumą. Tai padės suvokti tą radikalią naujovę, kurią į teisingumo sferą įnešė žydų-krikščionių religija, atlikdama šuolį į trečiąją teisingumo

formą – vienintelę atvirą ir absoliučią, pasak Bergsono. Tačiau bus matyti, kad ši trečioji forma nesunaikina kitų dviejų, o veikia jas iš esmės transformuoja, išismelkdamą į kiekvienos vidų.

Teisingas kerštas yra archainė teisingumo forma, kurios nereikėtų iš karto nuvertinti kaip konceptualiai nepagrįstos realijos. Neteisingos formos, kerštas vis dėlto yra teisingumo aktas pagal savo turinį (Hegel 1997: 53), nes tarsi šauksmas išreiškia teisingumo poreikį. Lotyniškai *vindicare* reiškia „reikalauti teisingumo“, „apginti savo teises“. Ši teisingumo forma aptinkama visose visuomenėse, valdomose paveldimumo teisės, kai nariai savo statusą įgyja per bendrą protėvį: tai – šeimos, klanai, gentys. Ir jei individo ar šeimos vykdomas kerštas už skriaudą atrodo instinktyvus, tai istorikas ir antropologas primins, jog jis buvo ritualizuotas, siekiant jį socialiai daugiau ar mažiau kontroliuoti. Esant žveistai asmens garbei, kuri svarbesnė už kūno sužeidimą, daug civilizacijų laikėsi nuostatos, kad „nebandyti vykdyti pykčiu persmelkto keršto būtų neteisinga, gėdinga, bloga.“ (Ricoeur 2004: 238).

Archainės Graikijos keršto pasaulį išreiškia Homero epai, kuriuose jau ryškėja rūpestis atsitraukti nuo jo *hubris*. Šis pasaulis dar rezonuoja Sofoklio ir Aischilo tragedijose, kurios, parašytos vėliau, jau atspindi sudėtingą juridinių institucijų radimąsi. Be abejo, šios teisingumo institucijos kilo iš *logos* išgalėjimo, bet *muthos* tebesudarė jų kontekstą. Nuo jo reikia pradėti tyrimą – teisė dar ilgai išlaikys jo įtaką. Platoniškasis diskursas sudaro pereinamąjį etapą, traktuodamas teisingumo problemą ir mito, ir dialektikos registruose. Todėl tyrimo metu reikės metodiškai atskirti, viena vertus Aischilą, kita vertus, Aristotelį, kuris pateikia jau visiškai racionalią antikos laikų teisingumo sampratą, kuo labiau atsiribodamas nuo mitologinės jos kilmės. Šia prasme graikų dievų nebeliko. Ir vis dėlto verta kelti klausimą, ar jie išgyveno pakeitę formas, ar jie tarsi iš užkulisių nebevykdo būtinos teisei funkcijos, kuri reiškiasi per tam tikrą prievartą, lyg tamsiąją teisės pusę, kurios iškėlimas į dienos šviesą galėtų įstumti į pavojų pačią teisę.

Archaišką graikų teisingumo sampratą aptinkame Aischilo tragedijų cikle *Orestėja*. 458 m. pr. Kr. parašytą ir mūsų laukus pasiekusią beveik be pakeitimų teatro trilogiją sudaro tragedijos *Agamemnonas*, *Choeforos* (*Vyno aukotojai*) ir *Eumenidės*. Aischilas (526–456) gimė Periklio aukso amžiuje ir matė atėniškosios demokratijos gimimą bei pirmąsias pergales prieš persus. Jis liudija tos epochos spindesį ir kartu kalba apie tragišką atridų dinastijos likimą. Jis privalėjo žiūrovams perteikti keršto teisingumo aporijas ir parodyti jų laimingą išsprendimą, kuris tapo įmanomas atsiradus žmogaus teismui, besiremančiam nešališkumo ir teisės principais. Aischilas taip ženklina vieno pasaulio baigtį ir kito pradžių: pereinama nuo ikivalstybinės teisingumo formos prie tos, kuria užsiima pati valstybė, vienintelė, galinti nuraminti erinijas, keršto deives, fatališkai puolančias nenubaustąjį ir įsukdamas besaikį, žmonių likimus laužantį bausmių ratą.

Bausmių ratą reprezentuoja atridų tragedija – ilgiausiai graikų mitologijoje besidriekianti vidinių šeimos keršto aktų grandinė. Paskutinės žmogžudystės – tai Agamemnono ir Klitemnestros. Agamemnoną, grįžusį iš Trojos, užkapojo žmona Klitemnestra, o ją už

tai, gulinčią ant meilužio krūtinės, pasmaugė jos sūnus Orestas. Vien tik šeimos įstatymas – tai „pilvo“, aistros įstatymas, kraujo ryšiu jungiantis nepalaužiamus prisirišimus ir iniršusius neapykantas. Ir kol šeimos nariai yra tarpusavyje surišti *genos*, valdo kraujo keršto įstatymas, net jei šeima jau būna išskydusi į klanus ar gentis. Šis kerštas niekada nebuvo asmeninis aktas, kylantis iš individo gerų ar blogų paskatų, kaip kartais manoma. Nusikaltimas buvo vertinamas kaip dėmė, plintanti ir tepanti visus aplinkinius tol, kol už jį nėra atsiteisiama krauju, – ir tol virš visos bendruomenės kybo dievų keršto pavojus ir siaubas. Kerštas yra neišvengiamas teisingumo aktas, kurio reikalauja likimas, o už nusikaltimą turi būti baudžiama, nors ir pati bausmė, taps kitą bausmę prišauksiančiu nusikaltimu: „Likimo deivė, vaike, čia kalta, ne aš! – ginasi Klitemnestra. – Ir tau Likimas, ne kas kitas, mirtį skirs“, – atrėžia jai Orestas (Eschilas 1988: 139).

*Orestėje* keliami problema – kaip ištrūkti iš šeimos rato ir pakilti iki miesto-valstybės lygmens. Paskutinėje trilogijos dramoje ieškoma atsakymo. Pragariški šunys, objektyvus likimo veidas, turi ir savo subjektyviąją pusę – nusikaltėlių slegiančius sąžinės priekaištus. Paaukotas dėl miesto išlikimo, Orestas yra pasmerktas klajoti, yra persekiojamas tol, kol kitas keršytojas neatliks savo pareigos ir nenuplaus dėmės. Motžudystė vertinta kaip baisiausias nusikaltimas. Dėl jos Orestas, persekiojamas atridų praeities, yra prazuvęs, – šiame pasaulyje mirtis jo lauks visur. Bbelieka viena – naujo pasaulio iškilimas. Būtent tada, kai Orestas pasislepia Delfuose, Apolono šventykloje, kurioje kadaise jam buvo patarta atkeršyti už tėvą, ima skleistis kita teatro pusė, iki šiol buvusi paslėpta. Anapus žmonių karo, pasirodo, vyksta karas tarp dievų, nesutariančių dėl Oresto: iš vienos pusės veikia senosios deivės, gimusiosios kadaise su Gaja, kupinos erzelio ir kartelio, o iš kitos – jaunieji Olimpo dievai, tariantys ramybe spinduliuojančius žodžius. Kadangi tiesioginė konfrontacija neįmanoma, teisingumas patenka į aklavietę. Tarsi laukiama kažko visiškai naujo, išnyrančio iš to baisaus nusikaltimo: sunkesnio „negu manytumei. [Šios bylos] neišspręs maruolis“. Net dievai nesiima spręsti bylos: „Negaliu ir aš. <...> Baisu joms leisti pasilikti čionai, // baisu išvyti – nežinau nė ką daryt.“ (Eschilas 1988: 165). Iš šios dvigubos aklavietės sugebės rasti išeitį tik Atėnė, reprezentuojanti trečiąją pusę.

Nusprendusi išklausti maldautojo prašymą, Atėnė kreipiasi į erinijas – be baimės ir su pagarba, savo bešališka nuostata lyg ženklindama greitai ateisiančią naująją teisingumą. Yra būtina, kad abi pusės jai įteiktų savo sprendimą ir priimtų jos nutartį sutardamos, kad teisingumas įvyko. Kadangi Atėnė nevertino erinijų pagal jų baisių išvaizdą, ji gali jų prašyti nevertinti teisingumo tik išoriškai. Tik tada ji gali įteikti miestui jo įstatymus ir sukurti žmogaus teismą – Areopagą, pastatytą ant Arėjo kalvos, besiremiančių teise, o ne pragarišku keršto ratu. Kiekviena pusė čia turės būti nešališkai išklausiama; Orestas ir jo kaltintojos turės pristatyti savo liudininkus, įrodymus ir argumentus. Iš čia Atėnė kreipiasi į atėniečius, spektaklio žiurovus, išsirkindama iš jų pačius geriausius teisėjais. Didinga pjesė, kurioje mitas galiausiai tampa realybe: Atėnei iškilmingai sakant publiką iki širdies gelmių turėjusią jaudinti kalbą, atėniečiai gyvai patyrė jų antikinės instancijos – tribunolo – steigimą. Aischilo tikslas, be abejo, yra politinis: mitas pasitarnauja Atėnų

tribunolo teisėtumui pagrįsti bei kelti pasitikėjimą jo leidžiamais nutarimais. Kadangi būtent šie nutarimai yra Atėnų miesto atrama, todėl jie privalo būti gerbiami, apgaubti švento autoriteto, kuris keltų baimę ir pagarbą. Tik su šia sąlyga teisingumas gali tapti politine instancija, kurią visi pripažintų ir kuri būtų pakilusi aukščiau miestą draskančių nesutarimų.

Ar mitologija mums yra tapusi svetimą? Ar ji, lyg nejučiomis, nėra persmelkusi ir mūsų dabartinės teisingumo praktikos, nors šioji mums atrodo visiškai racionali? 1804 m. Senos prefektas Nikola Frošo (Nicolas Frochot) dailininkui Pjerui Poliuui Prudonui (PierrePaul Prud'hon) nurodė nutapyti milžinišką paveikslą, turėjusį kabėti Paryžiaus Teisingumo rūmų kriminalinio teismo salėje. Nutapyta alegorija turėjo kelti tikrą siaubą visiems, žvelgiantiems į drobę *Teisingumas ir dieviškasis Kerštas, persekiojantys Nusikaltimą* (šį paveikslą galima pamatyti Luvro muziejuje). Temidė ir Nemezidė yra pavaiduotos greta, o Kerštas veda Teisingumą, pasiruošęs griebti nusikaltusįjį bei atiduoti jį Teisingumui.

Koks buvo graikų pasaulis, žvelgiant į jį Aischilo akimis? Ir kodėl mitas mums iki šiol atrodo toks reikšmingas, nors jau seniai nustojome juo tikėti ir didžiuojamės perėmę graikiškąjį racionalumą, paneigusį mito tiesas? Reikšmingas mums jis atrodo todėl, kad išsako tą pirminę prievartą, iš kurios kilo juridinė instancija ir kurios joks vėliau sekęs racionalumas negali visiškai eliminuoti. Nors apie archainę Graikiją liudijančių dokumentų turime nedaug, Aischilo tragedijos atspindi gilią visuomenės transformaciją, vykusią VII–VI a. pr. Kr., mitologine forma išreikšdamas politines mutacijas. Jos pasakoja, kaip galia, dievų kulto tvarkymo reikalai buvo perduoti iš didžiųjų aristokratų šeimų į miesto rankas. Iš tiesų, nepabaigiamos rietenos tarp šeimų miestui kėlė pavojų, o šių rietenų atspindys įgavo mitologinio konflikto tarp senųjų ir naujos kartos dievų pavidalą. Aplink naujuosius įstatymus suburti piliečiai privalėjo suprasti tikrąją teisingumo funkciją: jie turį gerbti ir bijoti pažeisti įstatymus, nes tai garantuoja socialinę darną ir kartu pilietinę bendriją, kuri yra tikrasis tikslas: „Šių nuostatų laikydamiesi pagarbiai, // jūs įsigysit išganingą atramą // ir miestui, ir savajam kraštui amžinai – // kitos tokios jūs niekur neatrasite.“ (Eschilas 1988: 173). Tragedijos taip pat atskleidžia matriachato tendencijų transformaciją į patriarchato įtvirtinimą: ginama ne motina (Klitemnestra), o tėvas (Agamemnonas), o per jį – miestas. Galia ėmė nebepriklausyti Žemei (Gajai) ir erinijoms, bet naujai dievų kartai, pabrėžiančiai tėvo figūrą ir kur kas vyriškesnei bei antropomorfiškesnei (Dzeusas, Apolonas). Šis perėjimas įvyko Oresto proceso metu, kai Atėnė turėjo imtis savarankiškos iniciatyvos siekdama, kad Orestas būtų išteisintas. Ir nors procesas buvo nešališkas, Atėnės priimtas sprendimas demonstruoja naujovę: „Aš savo balsą už Orestą štai metu. // Mane ne motina pagimdė. Tad gerbiu // visur kur vyrus, tik išskyrus vestuves. // Esu juk tėvo; jam todėl ištikima.“ (Eschilas 1988: 174). Atėnė, pasirodanti su Dzeuso galva, jau nebepaklūsta pilvo įstatymui ir ryžtingai renkasi tėvo, taigi – miesto, pusę. Ar Froido idėjos mums neleidžia anapus šios įstatymo (*nomos*) tvarkos, didžiojo graikų pasididžiavimo, įžvelgti ir antro plano racionalizaciją – hiperformalizaciją, kuri

slepia konkrečią ir pirminę dramą – tėvo nužudymą? Tokiu atveju įstatymas būtų abstraktus paaukoto tėvo pakaitalas, kuriam vaikai pasižada paklusti, malšindami savo kaltę dėl tėvo nužudymo. O Aischilas mums nurodo ir trečiąjį kontekstą – pirmą pradžią motinos nužudymą, tarsi be jo tėvo įstatymas nebūtų galėjęs tapti efektyviu ir nepriverttų paklusti. Kitaip tariant, piliečio prisirišimas prie tėvynės („tėvų žemės“) reikalauja nutraukti bambagyslę, kuri, siedama su motina, laikė ją uždarytą savoje šeimoje.

Pagaliau, Aischilo tekste pabrėžiama, kad Atėnė neišvaro erinijų iš miesto, bet joms skiria naują funkciją. Juridinis aparatas neeliminuoja keršto, bet jį integruoja, suteikdamas jam tam tikrą teisėtumą. Taigi, kerštas yra išlaikomas, bet sukontroliuotas tam, kad nekeltų miestui bėdų. Erinijos kurį laiką dėl to demonstruoja savo nepasitenkinimą, bet vėliau atsisako kerštauti ir sutinka priimti piliečių joms teikiamą kultą. Atsakisios nio-koti ir griauti, jos ima vykdyti savo naująją funkciją – paskirstyti žemės vaisių perteklių ir bausti nusikaltėlius. Pervadintos į eumenides, iš keliančių siaubą „kerštautojų“ jos tampa „palankiosiomis“, globojančiomis miestą. Prievarta išlieka, bet perkeista, subordinuota įstatymui, kuriam privalo padėti: „Baisūs veidai požeminių deivių, // kaip matau, piliečiams daug gero suteiks. // Tad, piliečiai, priimkite jas palankiai // Palankias ir gerbkite didžiai visuomet! // Lai mūsų mieste ir krašte amžinai // viešpataus teisingumas.“ (Eschilas 1988: 182-183).

Daug dėmesio skyrėme Aischilui ir jo perpasakotam mitui todėl, kad jis sudaro puikias prielaidas suprasti tarp Bergsono ir Poperio vykstantį ginčą dėl „uždaros“ ir „atviros“ visuomenės koncepcijos. Pirmasis savo koncepciją grindžia *religine*, antrasis – *racionalia skirtimi* (Popper 1998). Išanalizavus lėtą perėjimą iš šeiminių teisingumo sampratos į miesto teisingumo koncepciją, paaiškėjo, kad perėjimas *išsaugojo* tam tikrą tęstinumą. Todėl Popperis klydo, „Periklio Atėnus“ laikydamas atvirosios visuomenės modeliu. Jis ypač akcentavo perėjimą, kuris, žinoma, yra neginčytinas, bet nepastebėjo išvirkščiosios jo pusės – senosios epochos pratęsimo, kuris, nors ir diskretiškai, bet nuodugniai ir nuosekliai išlaiko graikiškąjį miestą, net sukūrusį demokratiją, *natūraliuose* uždaro visuomenės rėmuose. Kad Bergsonas, o ne Popperis buvo teisus, galima įrodyti pasitelkus argumentus, kuriuos kuriems pritartų ir pats Popperis. Net nebūtina naudoti mistinės intuicijos sąvokos, iš kurios Bergsonas kildina savąją atviros visuomenės sampratą. Siekiant įsitikinti Poperio koncepcijos neadekvatumu, pakanka atskleisti, jog atvirumo negali būti ten, kur jis jį matė, – būtent tai tiesiogiai paneigia jo analizę. Jeigu Popperis būtų teisus, jo atviroji visuomenė būtų turėjusi ne tik tapti *racionalia*, bet ir nustoti būti *natūralia*; būtų reikėję, kad *racionalusis* teisingumas būtų iki galo eliminavęs savo mitologinį pagrindą – ir tik sakyti, kad jis tai padarė, neužtenka, šis eliminavimas turėjo būti realus. Deja, šis pagrindas išlieka realiu racionalaus teisingumo resursu tiek, kad, jei per neįmanomybę mums pavyktų iš tiesų jį visiškai eliminuoti, pats racionalus teisingumas netektų savo jėgos ir gyvybingumo.

Nors Popperis beveik neužsimena apie giminės liniją bei šeimos ratą, uždarąją visuomenę jis identifikuoja su tribalizmu. Apibrėžia tik per jo organišką pobūdį ir tikėjimą

magija. Apsvarščius šią apibrėžtį, galima pritarti Poperio idėjai, kad „svarbiausia priežastis“, dėl kurios V a. pr. Kr. tribalizmas atsitraukė, „buvo jūreivystės ir prekybos vystymasis. Glaudūs ryšiai su kitomis gentimis lėmė tai, kad išnyko gentinių institucijų būtinybės poreikis.“ (Popper 1998: 183). Ši evoliucija taip pat bus paskatinusi Periklio atėniškosios demokratijos išsigalėjimą, filosofijos, kritinės diskusijos bei politinio teisingumo įsitvirtinimą.

Prabėgus šimtmečiui, Aristotelis visiškai atsisakė mitų, net neužsiminė apie archainę teisingumo koncepciją ir V-ojoje *Nikomacho etikos* knygoje suformulavo visiškai *racionalią* teisingumo teoriją, tobulai pritaikytą miesto (*polis*) tvarkai. Miesto tikslas – bendras gėris, kurio siekdamas kiekvienas pilietis jaustųsi gavęs tai, ko jam reikia. Tokia teisingumo samprata, organizuojama įstatymiškai, galėjo susiklostyti tik remiama naujo tipo autoriteto – valstybės, taip pat pinigų, kaip visuotinio matavimo vieneto, išplitimo, Graikijai plėtojant prekybinius ryšius anapus jūrų. Vieną iš skyrių, skirtų teisingumo klausimui, Aristotelis pašvenčia „ekonominiam pinigų vaidmeniui“ – ir tai tikrai nėra koks nors nukrypimas, kaip kartais manoma. Aristotelis pabrėžia, kad įstatymas (*nomos*) ir pinigas (*nomisma*) neatsitiktinai turi tą pačią šaknį *nem*, reiškiančią dalybas: „Jau pats pavadinimas (*nomisima*) rodo, kad jis atsirado ne iš prigimties, o iš įstatymo (*nomos*)“ (Aristotelis 1990: 155) (*vertimas pakeistas: vietoje „nuostato“ rašome „įstatymo“ – vert. pastaba*). Tačiau, kai miestas ėmė kaltis pinigus, taip valstybei įgyjant puikų mokesčių ir turto perskirstymo matavimo instrumentą (vertikalusis santykis), prekių mainai tapo lengvesni ir, svarbiausia, teisingesni (horizontalusis santykis). Prekyba ir teisingumas tapo viena kitą tašančios ir tikslinančios praktikos – ir teisėjui, ir pirkliui buvo pasiūlytas tas pats matavimo vienetas, taikomas tai prekių, tai teisingumo nustatymui. Mąstymo teisingumas buvo ir daiktų vertės matavimo tikslumas. Bergsonas tai taip stipriai pabrėžia, kad racionalų teisingumą kildina iš prekybos: „Teisingumas visada siejosi su lygybės, proporcijos, atlygio idėjomis. Žodis *pensare*, iš kurio kilo žodžiai „kompensacija“ ir „atlyginimas“ (*récompense*), reiškia sverti; teisingumas buvo reprezentuojamas kaip svarstyklės. Nešališkumas reiškia lygybę. Matavimo priemonė liniuotė (*règle*) ir atsiskaitymas (*règlement*), tiesumas (*rectitude*) ir regularumas (*régularité*) – šie žodžiai žymi tiesią liniją. Šios nuorodos į aritmetiką ir geometriją ženklino teisingumą visais jo istorijos etapais.“ (Bergson 2008: 68). Aristotelis visur savo tekstuose stengiasi kuo labiau matematizuoti ir valstybės santykį su piliečiais (distributyvinis teisingumas), ir santykį tarp pačių piliečių (korektyvinis teisingumas). Teisingumas matuoja ir įveda proporcijas, santykius tarp individų reguliuodamas pagal tarpusavio lygybės principą, taikomą prekyboje vykstant mainams.

Tačiau neįmanu sutikti su Poperio išvada, kad atėnietiškoji demokratija dėl savo teisingumo, prekybos ir kritinio mąstymo jau buvo „atvira visuomenė“, sugebėjusi atsiplėšti nuo prigimtinių dėsningumų. Sunku pritarti Poperiui ir tada, kai Periklio kalbose jis įžvelgia „politinę programą egalitaristo, individualisto ir demokrato, gerai suprantančio, kad demokratijos esmė – ne vien beprasmiškas principas „Valdyti turi liaudis“, bet kad ji



turi būti grindžiama tikėjimu protu bei humanizmu.“ (Popper 1998: 192). Kai Aristotelis kalba apie universalų teisingumą, jis turi omenyje tik *savo miesto* bendrąjį gerį. Ir jeigu, pasak Aristotelio, aukščiausia teisingumo praktikos prasmė – leisti savoms dorybėms pasitarnauti ne sau, o kitiems, tai šiuos kitus jis suvokia visada tik kaip „valdovą arba paprastą pilietį“ (Aristotelis 1990: 147), o save – kaip tą, kuris sugebėjo transformuoti savo dorybes iš grynai *moralinių* į *politines*. Todėl Aristotelis vėliau ir kalba apie ypatingą teisingumo taikymo praktiką, kai aiškėja, jog žmonės dažniausiai neturi reikiamų moralinių dorybių, ir kai atsiranda teisės, *dikainon politikon* prasme, būtinybė, siekiant, kad piliečiai bent jau nekenktų visuomenės interesui, kai kenkia vieni kitiems. Iš Aristotelio galima kildinti klasikinę romėnų teisę, kaip ir, tarpininkaujant Tomui Akviniečiui, moderniąją europietiškąją teisę.

Aiškėja, kad toks teisingumas, nors ir racionalus, nepanaikina archainio teisingumo, kurį aptinkame mitologijoje, o tik jį nustumia į šešėlį. Racionalus teisingumas gali egzistuoti tik pranokdamas archainį ir tik šiuo pačiu pranokimu, tik nukreipdamas archainio teisingumo jėgas miesto labui, kaip yra pareiškusi Atėnė erinijoms, šioms mieste rezervuodama vietą. Jeigu teisingumas nuo šiol nėra *apribotas* šeimos, jis yra *apribotas* miesto. Ir pats teisingumas miestą tarsi iš vidaus ativeria, norėdamas jį apsaugoti nuo griauančių kivirčių, transformuodamas neteisėtą prievartą (destrukciją) į teisėtą (pasitarnaujančią piliečiams). Trumpiau tariant, šis teisingumas dar nėra teisingumas, o tik siekia socialinės ramybės, laiduojančios miesto gerovę. Žvelgiant iš šios perspektyvos, neturi jokios reikšmės, ar santvarka yra demokratinė ar aristokratinė, Atėnų ar Spartos. Abiem atvejais tai buvo uždaros visuomenės. Jos neatsisakė šeimos rato, o tik ėmėsi jį riboti. Konfliktiškas santykis, kurį miestas-valstybė išlaikė su didžiosiomis šeimomis, savyje slepia tiesą, kurios graikų filosofija neišryškino, bet kurią atskleidė graikų tragedijos. Tuo įsitikintume, skaitydami Sofoklio *Antigonę*, žinoma, „apvalę“ nuo visų modernių jos versijų. Bet ir Platono *Valstybėje* matome, kad net nereikia laukti, kaip Spartoje, septynerių metų amžiaus, kad vaikas būtų atplėštas nuo motinos: Platono kolektyvizmui buvo būtina, kad miestas perimtų visą vaiko aklėjimą iš šeimos rankų. Jeigu Platonas atmeta Periklio politinės lygybės idėją, tai visai ne dėl tų priežasčių, apie kurias kalbėjo Poperis, o todėl, kad „lygybės prieš įstatymą kilmę“ jis įžvelgė ne kažkur, o natūraliai būtent šeimoje, kurioje visi yra „savi ir saviems, visi broliai, vienos motinos vaikai“ (Platon 1967: 299).

Manyti, kad Atėnų demokratija ištrūko iš prigimtinių instinktų, yra klaida. Taip manantieji tiesiog neįvertina prievartos, būdingos taip pat ir šioje demokratijoje. Dar didesnė klaida yra galvoti, kad atvira visuomenė atsiranda tik tada, kai visiškai išnyksta uždara, lyg viena galėtų imti ir pakeisti kitą. Bergsonui nebūdingas nei Poperio angelizmas, nei jo atlaidumas. Jo teigimu, „antikiniai miestai“ tebuvo „netikros demokratijos“, besiremiančios vergove. Bergsono manymu, net ir iš žydų-krikščionių nuostatų kilusi demokratijos santvarka, nors ir yra „labiausiai nutolusi nuo prigimties ir vienintelė, kuri pagal savo turimą intenciją peržengia uždarosios visuomenės sąlygotumus“ (Bergson 2008: 299), net ir ji tėra „tik idealas, o tiksliau tariant – kryptis, kuria turėtų eiti žmonija“

(Bergson 2008: 301). Nėra taip lengva ištrūkti iš prigimties. Demokratija tėra prigimtyje atsirandanti pastanga nukreipti prigimties vyksmą atvirą linkme. Ji yra tik trūkis, atsiradęs uždaroje visuomenėje. Negalėdama būti perteikta tiksliais sampratomis, reiškesi tam tikrais draudimais, tokiais kaip „Nežudyk!“ Bergsonas nėra katalikas ir jo tikslas nebuvo atvertinėti sąžinę. Jam užteko pabrėžti, kad Žmogaus teisių deklaracija yra kilusi iš evangelijos įkvėpio ir tebeženklina jį. Bergsonas netapatina demokratijos ir mistinės intuicijos; jis tik primena, kad anoji gauna impulsą iš šios ir kad Respublikos šūkis, suprantamas *plačiaj*a prasme, labiau patvirtino nei paneigė šią intuiciją. Tačiau ar buržuazija pageidavo jam suteikti pozityvų turinį? Tikrai ne. Ji privertė šį šūkį tarnauti savo interesams, pasinaudodama jo teikiamu prestižu ir taip sustiprindama savo galias. Tą, kas buvo skirta visiems, ji sugebėjo nukreipti tik sau. Bergsonas nebūtų prieštaravęs Marksui, jeigu šis būtų tvirtinęs, jog transformacija vyksta, tačiau ji vyksta visuomenei vis užsidarant ir užsidarant, o prielaidas šiam nuolatiniam užsidarymui sudaro vis iš naujo vykstantis atsivėrimas. Tokios visuomenės fazės yra vedamos kelių joms kryptį suteikiančių žmonių, o pats procesas, atrodo, gali tęstis iki begalybės.

Jeigu Popperis ir skaitė Bergsoną, jis tą darė neįsigilindamas. Kitaip nebūtų galėjęs taip tiesmukiškai į atvirumo sampratą suprojektuoti „Atėnų demokratijos universalistinio imperializmo bei jos galios simbolių: laivyno, sienų ir prekybos“ (Popper 1998: 189) bei savojo „tikro patriotizmo“ (Popper 1998: 192). Bergsono požiūriu, jeigu uždara visuomenė siekia apsisaugoti nuo vidinių priešų (teisingumas), tai dėl to, kad būtų pasirodusi saugotis nuo išorinių (karas). Pripažintų ji tą ar ne, karas šiai visuomenei yra priešastis, dėl kurios ji aukoja iki mirties iš motinų paimitus sūnus: *dulce et decorum est pro patria mori* (Horacijus, *Odės*, III, 2, 13). Šiuo atžvilgiu, archainis teisingumas ir politinis teisingumas sutampa iš esmės: karas yra būtinybė, tik pirmuoju atveju jis yra vidaus (*polemos*), o antruoju – tarp miestų ar nacijų (*stasis*). Todėl Bergsonas prieina išvados: net to neprisipažįstant, reliatyvus teisingumas taikos laiku yra pasitelkiamas tik siekiant pasiruošti karui arba kaip jau įvykusio karo pateisinimo priemonė. Aistrų sutramdymas ir prievartos iškrovų reguliavimas šeimos viduje ar tarp šeimų ištis yra skirti palaikyti ne teisingumą, o taikingą būseną tarp piliečių, siekiant lengviau juos „disciplinuoti“, belaukiant priešo. Net jeigu toks teisingumas apimtų vis daugiau individų tol, kol bus atsijota dalis kitų, jis tebus uždaros visuomenės išraiška. Uždarumas gali tam tikrą laiką būti nematomas, bet jis yra, jis aiškiai pasirodys, kai tik bus skelbiamas karas. Kai skelbiamas karas, visos žmonių vertybinės nuostatos keičiasi taip įspūdingai ir demoniškai, taip staiga ir be skrupulų, kad neįmanoma neįtarti, pasak Bergsono, jog tarp teisės, pagal kurią gyvena visuomenė, ir karo, kurį ji paskelbė, nebūtų nerimą keliančios sąjungos. Uždaros visuomenės samprata tą ir reiškia.

Veikale *Miesto metamorfozės* Pjeras Mananas (Pierre Manent) pabrėžia, kad Platono ir Aristotelio politinius tekstus yra būtina skaityti, viena vertus, kartu su Sofoklio ir Aischilo tragedijomis, o kita vertus, kartu su graikų istorikų tekstais, tokiais kaip Tuki-dido *Peloponeso karas*. Tik taip išryškės tai, ką pats miestas yra linkęs užmiršti – ir savo

„priešpolitinį radimąsi“, ir „metapolitinę pabaigą“ (Manent 2010). Tragedija, filosofija ir istorija suteikia tris viena kitą papildančias perspektyvas, iš kurių apmąstomas miestas atskleidžia tikrąją savo istorinio vyksmo dinamiką. Bergsonas siūlo uždarnos visuomenės sampratą, vienu metu žvelgdamas iš visų trijų. Todėl negalima šios sampratos vertinti skubotai, nes ją supratęs per daug paviršutiniškai, atviroji visuomenė taip pat bus matoma ne ten, kur ji yra. Bergsonas puikiai suvokė, kad graikų miestas, įskiepydamas savo teisinę sistemą, siekė ne tiek eliminuoti prievartą, kiek ją kanalizuoti, nukreipti, perkelti į tokį aukštesnį lygmenį, kuriame ji galės būti liejama prieš kitą valstybę. Karas tarp Spartos ir Atėnų, atkakliai tęsdamasis net trisdešimt metų, kol spartiečiams pavyko sustabdyti atėniečių ekspansiją, tą aiškiai patvirtina.

Tai, kad, kitaip nei Sparta, Atėnų imperija buvo labiau prekybinio, o ne karinio pobūdžio, tegali reikšti, jog karas būna ne vien militaristinis, bet ir ekonominis: „Atėnų demokratizacija ir imperinė ekspansija vyko vienu metu, paveržtųjų miestų pinigais išlaikant neturtingus savo piliečius, kad šie galėtų atlikti pilietines pareigas – politines, teises ar karines funkcijas. Atėnai buvo mažiausiai karingas, bent jau mažiausiai „militaristinis“, bet galingiausias iš visų graikų miestų. To priežastis yra ta, jog Atėnai buvo labiausiai politiškai: būtent čia *polio* politizacija pasiekė aukščiausią išsivystymo laipsnį.“ (Manent 2010: 70). Sunku būtų neišgirsti karčios nostalgijos gaidų kai kuriose Poperio veikalo vietose, ypač kai jis kalba apie atėnietiškąją imperiją ir kaltina jos priešus („...*ir jos priešai*“ – šiam sandui yra skirti trys ketvirtadaliai knygos!), tarsi ji jam primintų, paraleliai ir be noro apie tai kalbėti atvirai, britų imperijos epogėjų – taip pat jūrinių, kolonijinių, karinių ir prekybinių.

Kaip teisės istorikai gali vertinti teisingumo sampratos dinamiką kaip progresą, jeigu šioji tebuvo teisingumo racionalizacija, tik iš anksto joje įrašyto idealo realizacija? Tokie paviršiniai vertinimai buvo būdingi XIX amžiaus rašytojams romantikams, Mišle (Michelet) ar Hugo, kurie mąstė, jog visas teisingumo plėtros uždavinys – tik šeimos dorybių ugdymas ir jų skiepijimas vis didesnei žmonijos daliai. Tačiau atskleista, kaip teisingumas brendo šeimose, kaip jis įgavo ryškesnę formą, šeimoms vienijantis į klanus ir gentis, kaip jis realizavosi miesto ribose. Ir jeigu dabartiniais laikais vaikas, rodos, natūraliai pasižymi pilietinėmis dorybėmis, dažniausiai tai reiškia, kad šeimos galva, jo tėvas, ruošė jį ne tik šeimai, bet ir visuomenei kaip būsimo gyvenimo užtikrinimui: „Tu būsi Vyras, sūnau mano!“ – skelbia Radjaras Kiplingas viename iš eilėraščių. Teisingumas, rodos, keičia formą, apimdamas vis daugiau žmonių: šeima, miestas, žmonija. Kiekvieną kartą transformuojantis formai, įvyksta lyg staigus šuolis, kuris suardo pernelyg siaurą ratą, savyje laikiusį teisingumą. Milžiniška mutacija įvyko tada, kai teisingumas ištrūko iš šeimos rato. Tai vyko kartu su tam tikros proto autonomijos atsiradimu, kuris Poperiui sudarė išpūdį, jog atėnietiškoji demokratija – tai jau atviros visuomenės modelis, nes ji save valdė autonomiškai ir pakluso savo leidžiamiems įstatymams. Bergsonas irgi teigiamai vertina šią pirmąją transformaciją iš klano į miestą, bet – nepervertina. Labiau nei atotrūkį, jis joje matė gilų tęstinumą, todėl Atėnus traktavo kaip uždarą visuomenę.

Teisingumas joje buvo reliatyvus, net jei ir pakluso racionalumo bei lygybės normoms. Teisingumo tikslas Atėnuose buvo savisauga, slepianti tikrąją savo buvimą priežastį, savo išvirksčiąją pusę – karą. Kiplingas niekada sau neatleido už tai, kad savo vienturtį sūnų pasiuntė į mirtį, primygtinai ragindamas jį eiti kariauti už tėvynę, nežiūrint jo trumparegystės.

Kitaip tariant, jeigu atvirumui būtų lemta iš tiesų realizuotis, tai reikštų kur kas radikalesnį pokytį. Jis negalėtų būti vertinamas tik kaip pradinės ląstelės – šeimos rato – plėtimasis, net jeigu apimtų naciją, o po to ir daugybės nacijų asociaciją, aglomeratą, konglomeratą, federaciją ar konfederaciją. Toks plėtimasis tėra galybės auginimas, plečiant visuomenės ribas. Bet net jei ši visuomenė taptų tokia didele, kokia dabartinaisiais laikais siekia tapti europietiškoji šalių bendrija, ji liktų uždara tol, kol tęstų atmetimo politiką, po kuria slėptųsi ruošimasis sutikti priešą ir besiginkluojanti taika.

Europos Sąjunga ėmė formuotis tada, kai jos nacijos suprato, kad kariaudamos tarpusavyje žeidžia tą patį kūną. 1945 m. buvo įkurtas Tarptautinis Teisingumo Teismas. 1946 m. – UNESCO, skirta tarptautinei taikai įtvirtinti. Jos pirmtakė – Tarptautinė intelektualinio bendradarbiavimo komisija, kurios pirmuoju prezidentu 1921 m. buvo išrinktas Bergsonas. Truputį vėliau buvo įkurtas Europos Žmogaus Teisių Teismas. Šios instancijos liudija atvirumą, kuris yra kur kas radikalesnis už paprastą plėtrą. Jis yra toks gilus, kad iš pradžių nereikalavo jokių pakeitimų ekonominiame, socialiniame ir politiniame europietiškujų nacijų organizavimesi – jų atžvilgiu jos veikė tarsi iš tolo. Atvirumas pirmiausia reikėsi per vidinį jausmą tų, kurie kūrė europietiškąją sąjungą – taip subtiliai veikia transcendencija. Ji gali ilgai likti nepastebėta daugumos, kuri jos sampratą tam tikru rakursu suveda tik į Protą. Ir vis dėlto pats Protas, kitu rakursu, yra veikiamas (*judinamas*) Dievo įvykio, kurį skelbė Izraelio pranašai ir Kristaus atėjimas, apie kurį kalba Evangelija, mūsų kultūroje paveldėtas Testamentas. Per tai kalbėjo absoliutas, kuris iš pradžių, nacijų sukauptos išminties kontekste, tegali būti matomas kaip kvailystė. Bet šis absoliutas nacijų nenaikina, jis tik trukdo jų tendencijai į užsidarymą, savųjų institucinių formų sąstingį. Jis tik skatina šias formas nuolat kvestionuoti. Būtent čia ir glūdi originalus judeo-krikščionybės indėlis, kuris nė kiek neprieštarauja pasaulietiško principui, susiformavusiam po Didžiosios Prancūzijos revoliucijos ir kai kurių žmonių naudotam kovai prieš Bažnyčią. Tai buvo prezidento Emanuelio Makrono kalbos, pasakytos Prancūzijos vyskupams Bernardinų kolegijoje Paryžiuje 2018 m. balandžio 9 d., prasmė ir uždavinys. Kai kurie katalikai konservatoriai, kaip ir kraštutinio laicizmo gynėjai, nenori šios kalbos girdėti. Pacituosime ją visiems, taip pat ir jiems, primygtinai pabrėždami kai kuriuos jos žodžius:

Jeigu man leisite, tai ir yra katalikiškasis Prancūzijos *sandas*. Būtent šis sandas *sekuliarioje perspektyvoje* sugeba įdiegti nenustygstantį *klausimą* dėl išsigelbėjimo, kurį kiekvienas iš mūsų, *tikintis jis būtų ar ne*, aiškins *savaip*, bet *suvoks*, kad nuo šio klausimo priklauso visas jo gyvenimas, jo gyvenimo prasmė, jo reikšmė ir pasaulyje paliktas pėdsakas.

Šis išsigelbėjimo klausimo horizontas, žinoma, yra visiškai išnykęs iš eilinio mūsų šiuolaikinių visuomenių gyvenimo, bet tai nėra teisinga, ir matome daug **ženklų**, kad jis veikia tarsi paslėptai. *Kiekvienas savaip* jį įvardija, aiškina ir nešioja savyje, tačiau kartu jis sudaro ir mūsų visuomenių absoliutą bei prasmę. Netikrumas dėl išsigelbėjimo grąžina šį klausimą į visų gyvenimus, net ir itin materialistiškai nusiteikusiųjų, ir, kalbant vaizdais, drebina juos. (Elysée 2018).

Kalba nesiekia sukelti apgailestavimo, kad dabartinais laikais krikščionybė nėra tas, kas buvo praeityje, bet priminti, kad negalima padaryti taip, kad jos nebūtų buvę. Jeigu atvirumas kyla iš žydiškojo, krikščioniškojo ir kartu „katalikiškojo“ sando, tai nėra svarbu, ar jis veikia ateisto ar tikinčiojo gyvenime – svarbu yra tai, kad ir vienu, ir kitu atveju jis trukdo visuomenei užmerkti akis prieš joje vykstančią neteisybę. Kai kas į žodį „išsigelbėjimas“ reaguoja su pykčiu, nes nesuvokia, kad jis tėra atsakas į žmonijos „netikrumą“ dėl rytojaus; socialistas ar humanistas jį gali aiškinti tik *laikiškai*, o krikščionis – suprasti kaip *amžinybę*, nors krikščioniui amžinasis išsigelbėjimas visada turėtų reikšti *laikiškai* (Péguy). Kalboje niekur nėra paminamas Bažnyčios ir valstybės atskyrimo principas. Tačiau yra išryškinta idėja, kad teisingumas, kurio autentiškumas gali kilti tik iš absoliuto pagavos, visada pranoks teisinį aparatą, nors šis teisingumą sieks racionaliai reikšti įvairiais istorijos tarpsniais. „Žmogaus teisės“ yra skirtos tam, kad šis nuotolis netaptų kančios šaltiniu. E. Makronas cituoja Emanuelį Munjė (Emmanuel Mounier), Simoną Vej (Simone Weil) ir Polį Rikiorą (Paul Ricoeur), jis yra įsisavinęs bergsoniškąjį palikimą: „Jūsų [katalikų] klausimai neapsiriboja tik *tam tikros bendruomenės interesais*. Tai klausimai mums visiems, visai nacijai, **visai mūsų žmonijai**.“ (Elysée 2018).

Aktualiausia problema Europoje yra ši: militaristinio karo paneigimas, iš kurio kilo dabartinis politinis Europos projektas, neturi išvirsti į ekonominio karo realybę. Europos nacijos negali būti sutelktos tik tam, kad būtų stipresnės prieš išorės pavojus, tarkime, milijardinius Amerikos ir Kinijos kapitalus ar milijardus žmonių iš trečiojo pasaulio kraštų. Po Mastrichto sutarties, padėjusios naujus Europos Sąjungos pagrindus (ekonominę ir monetarinę vienybę, bendrą gynybos sistemą, vieningą rinką ir pan.), įsigaliojimo, susiklostė tendencija virsti tokio paties pobūdžio imperija, kokios žinotos praeityje. Privalome paklausti: ar Europoje atsiradusi atvirybės properša dabartinais laikais ir vėl nėra beužsitraukianti? Kalbų apie atvirumą neužtenka. Nes atvirumas tik laisvai rinkai ir konkurencijai – tai piktnaudžiavimas žodžiais. Toks „atvirumas“ tėra karikatūra ir kaliausė, o ją tiksliau apibūdina samprata visuomenės „kiaurumas“, vedantis tiesiai atgal į uždaros visuomenės schemas (Aleksandravičius 2019). Jeigu Europoje neliktų žmogaus teisės ginančių institucijų, viską imtų reguliuoti uždaro idėja. Pati liberalioji demokratija taptų tik kapitalizmo išraiška, kai, pasidavusi uždaro mąstymo dėsniams, imtų virsti sau netinkamus žmones atsijojančia mašina.

Todėl Makronas yra teisus, rimtai pasverdamas visus argumentus, kai jo vyriausybė formuoja migracijos politiką bei pabėgėlių perkėlimo sąlygas. Apeliuodamas į „aristoteliškąją atsargumo dorybę“, jis primena žmogišką būtinybę „priimti [svetimšalius], taip

pat – politinę bei juridinę būtinybę sugebėti juos apgyvendinti ir integruoti.“ (Elysée 2018). Kitaip tariant, būtinybę *suderinti* Jeruzalę ir Atėnus! Prezidento kalba yra kilni, maitinama „idealo“ ir toli siekiančios „vilties“. Turėkime ją mintyje, nes pagal ją galėsime vertinti konkrečius vyriausybės darbus, ypač tada, kai politika atsuks tam idealui nugarą.

Teigti, kad visuomenė yra tuo atviresnė, kuo didesnį kiekį žmonių suvienija racionalus teisingumas, yra optinė iliuzija ir prieštaravimas pačiai atvirumo sampratai. Imperijos dar nėra atviros visuomenės. Galimos juokingai mažos visuomenės, kurios bus iš tiesų atviros, jeigu jų narių mąstymą bus persmelkusi absoliuti transcendencija, jungianti juos su visa žmonija, – vadinsime tai Dievu ar ne. Tik vykstant šiam persmelkimui, veikia absoliutaus teisingumo principas, neleidžiantis šioje žemėje atstumti nei vieno žmogaus. Tik ši dinamika leidžia atsirasti autentiškai demokratijai. Bet jos savastis yra brolybė.

## 2. Demokratijos esmė

Tirdamas politinių santvarkų istoriją, Bergsonas atlieka senovės Graikijos ir modernių laikų demokratijos lyginamąjį tyrimą. Gausūs istorinės medžiagos duomenys jo mąstymui leidžia prasiskverbti pro išorinius panašumus ir išvelgti pamatinę kategoriją – dinamišką skirtumą tarp to, ką jis pavadins „uždarumu“ ir „atvirumu“ (*clos et ouvert*). Tai leidžia Bergsonui suformuluoti tokią išvadą: skirtumas tarp atėniškosios V-ojo amžiaus pr. Kr. ir modernių laikų demokratijos yra ne laipsnio, o esminis. Net ir prigimtinis skirtumas.

Atėnų demokratija yra antikinės civilizacijos apogėjus. Vis dėlto tai nereiškia, kad ji pranoksta uždarąsias visuomenes. Jos esmę lemia tie patys prigimtiniai dėsniai. Net jeigu graikai šiuos dėsnius išmanė geriau nei kiti, jie negalvojo, kad jų reikėtų atsisakyti. Kuo labiau plėsti visuomenę nariais, traktuojamais kaip „savi“, ir atsisakyti visų „svetimųjų“: tokia yra uždarumo esmė. Ji sutampa su karo būkle. Karas visada lieka uždaros visuomenės horizontu, net jeigu dėl istorinių aplinkybių nieko neapšaukiant priešų, jis realiai nevyksta. Galbūt graikai atskleidė šią prigimtinę socioumo būklę ir net jos priežastis, bet negalėjo jos niekaip pakeisti.

Istorija neleis apsigauti: graikų miestai nuolatos varžėsi ir vieni kitų atžvilgiu buvo nusiteikę karingai. Taika jiems buvo tik paliaubos tarp karų. Periklio Atėnai tapo viršesni už kitus miestus, nes jiems pavyko atstumti milžinę Persiją, kėlusią pavojų visiems. Pats Periklis išsiskyrė iš kitų piliečių ne tik savo protu, bet ir kariniais stratego gabumais, dėl kurių įgijo prestižą ir tapo *auctoritas* („autoritetu“). Tą matydamas, Tukididas galėjo pareikšti, kad demokratinėje santvarkoje „teoriškai pati tauta yra suvereni, bet iš tiesų Valstybė yra valdoma tik pirmojo iš piliečių.“ (Thucydide 1964: 832). Kitaip tariant, atėnietiškoji demokratija rėmėsi kariniu pagrindu. Piliečių laisvė ir lygybė joje galėjo realizuotis tik todėl, kad jų vadas buvo įgijęs viršenybę. Nenuostabu, kad demokratinė

santvarka Atėnuose ilgai neišsilaikė Perikliui mirus, niekam iš jo paveldėtojų nesugebėjus „įtvirtinti realaus pranašumo prieš kitus“ (Thucydide 1964: 832).

Ar tai reiškia, kad Atėnų piliečiai nebuvo laisvi ir lygūs? To negalėtume teigti, tačiau turėkime omenyje, kad piliečio statusą turėjo vos 15 procentų šios valstybės gyventojų. Be to, Atėnai išaugo ant vergovės, kurią turime vertinti kaip fundamentalų neteisingumą, pagrindų. Atėnų demokratijoje dominuoja uždarumas, išorėje besireiškiantis kaip karas, viduje – kaip keturių penktadalių gyventojų, neturinčių laisvės, iš prigimties nelygių, ekskliuzija. Kiti yra laisvi, bet jų laisvė privalo derintis su autoritetu; lygūs, bet šiai lygybei reliatyvumo suteikia hierarchiniai santykiai – nebejotinais solidarūs, bet tik savoje teritorijoje.

Tad Bergsonas, prieštaraudamas įprastinei nuomonei, antikinius graikų miestus traktuoja kaip *netikrą* demokratiją. Nuo *tikros* demokratijos juos skiria radikalus žingsnis. Bergsono akimis, šis žingsnis buvo žengtas, susiformavus brolybės sampratai ir, žinoma, tikrovei, kurią ši samprata žymėjo.

Aprašydamas savo laiko įvykius, Tukididas cituoja Periklį, iškeliantį demokratiją virš kitų politinių režimų ir todėl laikomą pavyzdžiu kitoms tautoms: „Visi mes esame lygūs prieš įstatymą. Visi mes valdome patys save laisvės dvasioje.“ (Thucydide 1964: 811). Apie kažką, kas primintų brolybę, Periklis nekalba nieko. Ir net pagalvoti apie solidarumą su kitomis tautomis tame kontekste būtų visiškai neįmanoma, nes graikų mentalitetas yra nuaustas iš užkariavimų dvasios, o demokratijos didybė gali tapti reali tik dėl gausių karinių pergalių. Turime užklausti, ar svetingumas svetimšaliams, kuriuo pasižymėjo anų laikų graikai, nebuvo ta išimtis, dėl kurios jų visuomenė vis dėlto galėtų būti vertinama kaip bent truputį atsivėrusi. Turime pripažinti, kad, paties Periklio žodžiais, Atėnai „primdavo visus“ ir nieko nevydavo lauk. Tačiau didysis strategas pateikia graikų svetingumo priežastis, kurios neleis suabejoti: svetingumas tėra papildoma apsauga, karinės strategijos dalis. „Mes niekada nevejame svetimšalių lauk siekdami, kad jie netaptų žinių apie mus šaltiniu <...> ir kad priešas jais nepasinaudotų.“ (Thucydide 1964: 812). Menkiausias užuominos apie brolybę nebuvimas Bergsonui yra patvirtinimas, kad demokratiška graikų valstybė yra nepajėgi, kai vertina save, panaudoti transcendojančius ją kriterijus.

Tokią išvadą patvirtina ir dar vienas Tukidido teiginys, kuriuo jis perteikia to meto demokratijos sampratos interpretaciją: demokratija yra „harmoningas balansas tarp Valstybės ir ją sudarančių individų interesų“ ir šis balansas turi būti toks, kad lemtų visos šalies sėkmę. Pagal šią interpretaciją, nėra įmanoma tokia brolybė, kuri ragintų kai kuriuos visuomenės narius atsukti prieš pačią visuomenę, jeigu ši kai kurių jos narių atžvilgiu imtų elgtis neteisingai. Jeigu ir egzistuoja tam tikri solidarumo ryšiai, jie yra iš anksto apibrėžti kaip grynai pilietiniai, pagal priklausomybės valstybei kriterijų jie nesieja žmonių kaip tokių. Jeigu ir galima aptikti, kad „antikiniuose miestuose būdavo kalbama apie brolybę, <...> šios kalbos būdavo skirtos piliečiams, ne žmonėms, <...> ir ši brolybė yra ekskliuzyvinė, nežmoniška.“ (Michelet 1952: 4).

Politinį uždarumą Bergsonas aiškina per biologiją (Bergson 2008). Graikų miestai-valstybės skleidėsi *logos* mąstymo pagrindu, tačiau instinktas išlaikė savo funkciją

gyventojų konsolidacijos procese ir dažniausiai likdavo neišsąmonintas. Instinktyvus konsolidavimo būdas laiko visuomenę uždaroje būklėje. Atsivėrimui yra būtinas radikalus pertrūkis. Reikia, kad visuomenė pasižymėtų nuolatinėmis pastangomis pranokti ir neutralizuoti tuos spontaniškus gynybinius mechanizmus, kurie apibrėžia jos egzistenciją tik priešpriešoje su kitomis visuomenėmis. Todėl tikroji demokratija galėjo susiklostyti tik vėliau; iš visų politinių režimų būtent ji yra labiausiai nutolusi nuo prigimties. Reikėjo sulaukti momento, kai visuomenė tapo pajėgia pranokti prigimtį. Tam tikra „transcendencija“ turėjo perskrosti mąstymą ir sužadinti specifinę dinamiką politikoje. Politinė visuomenė nustojo save vertinti kaip savaiminį tikslą, kuris neišvengiamai veda į karą.

Siekiant suvokti, ką reiškia ši politiką transformuojanti transcendencija, dera vengti pernelyg greitai ją identifikuoti konkrečioje istorinėje visuomenėje arba istoriją interpretuoti kaip automatinį progresą, judantį jos link. Bergsonas mąsto ne tiek apie dabartiniiais laikais egzistuojančias demokratijas, kiek apie idealą, kuris jas įkvepia. Demokratija ir žmogaus teisių skelbimas gali likti teorinėje plotmėje. Todėl Bergsonas pabrėžia, kad teisės niekada nėra pasiektos iki galo. Jos gali būti paskelbtos, reikalaujamos, atnaujinamos, bet visada liks siekiniu ir pareiga. Žmonės yra lygūs teisiškai, bet ne iš tiesų. Demokratija įtvirtina formalią lygybę, bet dar ne realią. Būtent todėl formalios, abstrakčios žmogaus teisės yra kvietimas, iššūkis ir reikalavimas, už kurį be perstojo reikės kovoti. Kad teisės būtų realizuotos, kiekvienas pilietis turės jas matyti kaip asmeninę pareigą. Lygybė ir brolybė niekada nėra pasiektos; jos visada išlieka siekiniais.

Jeigu kiekvienas pilietis yra demokratijos principo materija ir forma, t. y. vienu metu įstatymo subjektas ir įstatymo leidėjas, iš to neišvengiamai kyla išvada, kad jo teisė į lygybę ir į laisvę lyg rikošetu sugrįžta kaip pareiga gerbti kito tiesę į lygybę ir laisvę. Šis principas reiškia, kad, norint būti laisvam ir reikalauti lygybės, reikia prisiimti pareigą siekti, jog visi kiti būtų laisvi, ir kad teise į lygybę visi taip pat naudotųsi. Tiesa, Bergsonas nėra toks radikalus kaip Simone Weil, kuri pareigą laikė viršesne už teisę ir tvirtino, kad „žmogus, vertindamas pats save, turi tik prievoles“, nors kiti žmonės jo akyse – „tik teisės“ (Weil 1943: 111). Jam teisė ir pareiga yra vienodai svarbios, susipynusios, ir nė viena iš jų neturėtų pirmauti. Bet juk šio lygiavertiškumo siekinys ir reiškia, kad demokratija niekada nebus užbaigtas produktas, kurį reikėtų tik apginti, kad ji – tai nuolatinis tikslas.

Bergsonui demokratija neturi tokio paties statuso, kaip kitos politinės santvarkos. Kadangi demokratija reikalauja iš žmonių dinamikos – ne kad jie liktų tokie, kokie yra, saugodami savo teises, bet kad siektų kitokios egzistencijos, vykdydami savo pareigas, – tai jos *minimali* savybė yra reikalavimas politikai suteikti moralinio gyvenimo aspektą. Iš kiekvieno piliečio demokratija reikalauja nuolatinės pastangos, kuri neleidžia jam sustoti ir savo pareigų vykdymą perleisti net patikimiausioms institucijoms. Tai primena moralinį atsivertimą, kuris galbūt pranoksta vien moralę: jis reiškia kvietimą piliečiams gyventi kartu, kreiptis į kiekvieną kitą kaip sau lygų ir laisvą. Demokratija negali kiekvieno individo paversti suvereniu, siekdama įskiepyti tiesiog vienas nuo kitų ginančių teisių sistemą ir taip išprovokuodama visuomenės atomizaciją. Demokratija iškelia tik vieną



suvereną – visus piliečius, gyvenančius kartu. Ji siekia tik vieno idealo – laisvų ir lygių žmonių, gyvenančių *vieni kitiems*, visuomenės.

Šie samprotavimai leidžia tiksliau suvokti Bergsono atvirumo sampratą, dažnai suprantamą klaidingai. Populiarioje ir konkrečioje vaizduotėje ši samprata neretai reiškia valstybinių sienų panaikinimą. Tačiau bergsoniškas atvirumas nėra erdvinė plėtra. Jo esmė yra ne erdvinio, o laikiško pobūdžio: demokratija yra atvira visuomenė būtent ta prasme, kad jos siekimas niekada nėra užbaigtas, visada – atsinaujinantis uždavinys ir nuolatinė transformacija. Ji yra ne tiek pati santvarka, kiek jos vidinį judėjimą skatinantis principas.

Tai nereiškia, kad demokratija yra nepasiekiamas idealas, kurio paieškos neturi konkretaus istorinio poveikio. Atvirkščiai, jos poveikis dabarčiai yra realus ir ji yra ne tiek idealas, kiek dabarties veikimo krypties nuoroda. Ji taip pat yra nuolatinių pastangų pasipriešinti prigimčiai akstinas, prigimtį suvokiant kaip tą savisaugos instinktą, reikalaujantį atstumti, nužeminti ir net nužudyti kitą. Demokratija yra akstinas pasipriešinti prigimčiai ir ta prasme, kad suvereno statuso suteikimas ne valdovui, o visai tautai, išryškinant kiekvieno konkrečią pareigą, vaidmenį ir teises šioje visuomenėje, pirmiesiems šio tvirtinimo liudininkams turėjo skambėti panašiai, kaip skamba teiginys, jog mažiausias ir didžiausias yra identiški ar kad žemesnis yra lygus aukštesniam. Turime įsisąmoninti šį moderniosios demokratijos atliktą perversmą, kurio radikalumą mūsų akims dažniausiai paslepia įprotis nuvalkiotai vartoti reikšmingas sąvokas.

Respublikos šūkis „Laisvė, lygybė, brolybė“ yra reguliuojantis atvirosios visuomenės principas. Apversdamas sąvokas, Bergsonas logiškai išvedė šūkį, kurį galėtų savintis uždaros visuomenės šaukliai, formuluodami natūralius šios visuomenės reguliavimo dėsnius: „Autoritetas, hierarchija, statiškumas“. Perėjimas nuo prigimtinės nuostatos, išreiškiamos šiuo uždarumo devizu, į priešprigimtinių polėkį, kurį perteikia respublikos šūkis, žymi radikalų istorinį pertrūkį. Vienas tokių, nors moderniaisiais laikais ne vienintelis ir ne pirmasis, bet turbūt radikaliausias ir turėjęs stipriausią poveikį, buvo Didžioji Prancūzijos revoliucija, kurios metu buvo paskelbta Visuotinė žmogaus ir piliečio teisių deklaracija.

### 3. Brolybės esmė

Iš trijų respublikos vertybių – laisvės, lygybės ir brolybės – pastaroji yra neabejotinai pati paslaptینگiausia ir mažiausiai aptarta; – galbūt mažiausiai į ją kreipta dėmesio dėl jos paslaptingumo. Jos kilmė nėra aiški, kaip ir jos apibrėžimo kontūrai. Atrodo, kad ji sunkiai derinasi su kitomis tarsi būtų įsiveržėlė, ir išties ji buvo prijungta prie pirmųjų kur kas vėliau. 1793 m. Deklaracijos 2-asis straipsnis, kuriame yra išvardytos keturios fundamentalios žmogaus teisės, brolybės nemini: „Laisvė, lygybė, saugumas, nuosavybė“. Po Didžiosios Prancūzijos revoliucijos rašomuose oficialiuose dokumentuose

yra pažymėtos tik dvi pirmosios: laisvė, lygybė – dažnai, beje, nepaisant jų sekos (kartais „laisvė, lygybė“, o kartais „lygybė, laisvė“). Pirmą kartą brolybė buvo paminėta tik 1848 m. lapkričio 4 d. išleistoje Konstitucijoje, kurioje skaitome: „Prancūzijos Respublikos principai yra laisvė, lygybė ir brolybė.“; Respublika „privalo rūpintis kiekvieno piliečio egzistencija, vedama broliškos tarnystės.“

Vis dėlto būtų skubota ir net klaidinga teigti, jog brolybės sąvoka neegzistavo nuo pat Prancūzijos revoliucijos pradžios. Pirmųjų revoliucijos dalyvių laiškuose kaip mandagumo formulės buvo vartojami žodžiai: „Sveikinimas ir brolybė!“ Kamilis Demulenas (Camille Desmoulins) dar 1790 m. liepos 14 d., minėdamas revoliucijos metines, savo dienoraštyje rašė taip: „Ištarus priesaiką, buvo smagu matyti, kaip piliečiai kareiviai krito vienas kitam į glėbį, linkėdami laisvės, lygybės, brolybės.“ Atrodo, kad pats šūkis buvo sukurtas Robespjero, kuris 1790 m. gruodžio 18 d. rengėsi sakyti kalbą, kurioje siūlė, jog sargybiniai ant savo uniformų, krūtinės srityje, dėvėtų užrašus: viršuje – „Prancūzų tauta“, apačioje – „Laisvė, lygybė, brolybė“. Pagaliau šūkis buvo oficialiai priimtas 1793 m. tokia forma: „Laisvė, lygybė, brolybė arba mirtis“, bet greitai vėl panaikintas.

Nežiūrint šių istorinių patikslinimų, ryšys tarp trijų principų nėra iš karto aiškus. Kad ir kaip suvoktume brolybę, ji neatsikrato kažkokių ypatingo aspekto, išskiriančio ją iš likusių. Ji yra atkakliai *kitokia*, palyginti su laisve ir lygybe. Ji nesileidžia formuluojama teisinėmis kategorijomis. O neretai tampa įtartina, trikdanti įprastinio mąstymo eigą, ypač sužinojus jos krikščionišką, pranciškonišką kilmę. Nuo XIX amžiaus pabaigos daugelio akyse ji tereiškė lėkštą sentimentalumą ir saldžią labdarą, o dabartiniais laikais asocijuojasi su „kiauros“ visuomenės konceptu (Aleksandravičius 2019). Brolybė yra praradusi tą prasmę, kurią jai teikė 1848 m. revoliucinis progresistinis judėjimas, persmelktas tų dienų lyrizmo ir net tam tikro mistinio polėkio. Tada ji išreiškė kažką paslaptingo, ir tai, ko lengvai neatsikratysi, – tą „giluminę pajautą“, kaip sakė André Malro (André Malraux), dėl kurios ir buvo „įtraukta į Respublikos devizą tarsi atgailaujant“ (Malraux 1996: 818).

Pažvelgus atidžiau, brolybės sampratos prasmė keičiasi pagal tai, kokią poziciją ji užima devizo triptike. Čia reikia rinktis. Arba brolybė yra keliami į šūkio užbaigą tarsi kometą užbaigianti uodega: „Laisvė, lygybė, brolybė“. Šiuo pasirinkimu yra teigiama, jog brolybė galės suklestėti tik toje visuomenėje, kurioje pirmiausia bus realizuota lygybė tarp laisvų žmonių. Arba ji bus minima devizo pradžioje („Brolybė, laisvė, lygybė“) ir vertinama kaip laisvės ir lygybės principas. Šiuo antruoju pasirinkimu yra pripažįstama priešpolitinė ir priešjuridinė brolybės kilmė bei teigiama, kad nuo jos prasideda autentiška Respublika bei teisinga teisė. Šioje perspektyvoje laisvė ir lygybė būtų traktuojamos kaip būsenos, o brolybė – kaip dinamiškas jų variklis, kaip substancija, kuria „maitinasi“ laisvė ir lygybė. Brolybė čia būtų lyg pragmatinį racionalumą pranokstantis elementas, kuris laisvei ir lygybei teikia gyvybingumo, suveda jas į teisingą tarpusavio santykį, abi priverčia nuolatiniam dialogui. Šis antrasis pasirinkimas buvo Anri Bergsono. Po ilgų apmąstymų jis padarė tokią išvadą: būtent brolybė, ši kūrybinė emocija *par excellence*,

yra mūsų modernių demokratinų visuomenių tikrasis variklis. Kokią reputaciją šiuolaikinio europiečio akyse beturėtų Didžioji Prancūzijos revoliucija, jos pradžia įkvėpė brolybės impulsas.

Nuoskaudos ir žaizdos, neišvengiamai lydincios uždaros visuomenės tvarką, pagaliau turėjo išprovokuoti protestą. Viskas prasidėjo, kai 1789 m. buvo sušaukti Generaliniai luomai. Šio susirinkimo metu kiekvienas buvo pakviestas išreikšti savo skundus. Liudininkas konstatuoja: „Šios nuoskaudos, kiek laiko jos buvo slepamos širdyje!“ Įvykio išprovokuota banga, istorinis jo poveikis – tai Žmogaus teisių deklaracijos paskelbimas, ir „kiekvienas Deklaracijos teiginys yra atsakas ir iššūkis buvusiai neteisybei“ (Michelet 1952: 81). Protestas prieš neteisybę – tokia yra atvirumo kilmė, properša uždarumo au-dekle. Demokratiname režime „taip“ gimsta atsispyrus nuo „ne“. Demokratija išreiškia aspiraciją.

Tad ir Respublikos šūkio tikslas yra ne tiek suformuluoti vertybes, kuriomis demokratija galėtų didžiutis kaip jau realizuotais faktais, kiek nurodyti kryptį link valingai siektinos atviros visuomenės, kurią taip vėliau pavadins Bergsonas. Žiulio Mišle (Jules Michelet) akyse tikrasis Revoliucijos darbas buvo laisvės išsikovojimas. Aleksio de Tokvilio (Alexis de Tocqueville) požiūriu, tai buvo lygybės principo įvedimas. Bet nei laisvė, nei lygybė neatsirado iš nieko. Būtent todėl Bergsonas tvirtins, kad tikrasis Revoliucijos nuopelnas yra brolybės dvasios proveržis – brolybės, kurią jis iškelė aukščiau už kitus du principus ir apibrėžė kaip gilų jutimą, fundamentalią emociją ir meilės variklį: „Tokia yra demokratijos teorija. Ji skelbia laisvę, reikalauja lygybės ir šias abi seseris-priešes sugeba sutaikyti, primindama, kad jos yra seserys, virš visko iškeldama brolybę. Jeigu šiuo aspektu analizuotume Respublikos devizą, prieitume išvadą, jog trečiasis jo narys panaikina prieštarą, taip dažnai akcentuojamą tarp kitų dviejų, ir kad jis, brolybė, yra esmė.“ (Bergson 2008: 300).

Kviesdamas Respublikos šūkį suprasti per brolybės prizmę, Bergsonas eina prieš tradicinių interpretacijų srovę. Įprastai devizas buvo iškart aiškinamas politinėmis ir juridinėmis kategorijomis, kurios brolybę traktavo lyg aksesuarą. Juk brolybės samprata, atrodo, išsprūsta iš griežto racionalumo reguliuojamų koncepcijų rėmų. Todėl ji buvo redukuota į atskirą ir tik tam tikromis aplinkybėmis reikalingą jausmą, suteikiant jai socialinio priedo statusą, panašiai kaip išmaldos praktikai. Tokia teorinė nuostata dominavo, nežiūrint to, ką visi akivaizdžiai matė: kiekvienas iš likusių dviejų principų – lygybė ir laisvė – reikalavo būtent jam suteikti pirmumo teisę, kuri vedė į judviejų konfliktą. Individo laisvė stiprėdama gali išvirsti į visų lygybės destruktiją, o visų lygybė, bandant ją konkrečiai įgyvendinti, rizikuoja riboti ar atimti individų laisvę. Iš vienos pusės, nemoderuojamas liberalizmas gimdo socialines nelygybes, bet iš kitos, nežabojamas socializmas naikina individualias laisves ir veda link komunistinės santvarkos. Mąstyti, kaip abu principus būtų įmanoma sutaikyti, – toks buvo Tokvilio išsikeltas uždavinys. Galima teigti, kad jo mąstymo rezultatai iki šiol struktūruoja Prancūzijos politinį gyvenimą. Būtinasis balansas: politinė kairė ir dešinė turėtų keisti viena kitą valdžioje, o ši vertybių

alternatyva reguliariai pakoreguotų per didelius nuokrypius į kraštutinumus, taip išsaugodama demokratiją. Čia pagelbėtų ir pati teisė, kuri, taikydamosi prie situacijos dinamiškos, vis iš naujo ir vis tobuliau apibrėžtų lygybę ir laisvę, siekdama harmoningai artikuliuoti jų santykius. Vietos brolybei čia lyg ir nereikia. Ji galėtų sudaryti tik emocinį foną.

Bergsono siūlymas brolybę iškelti virš kitų dviejų vertybių, paverčiant ją jų abiejų susitaikymo principu, yra perversmas suvokiant respublikos devizą ir socialinę tvarką. Norint jį suprasti, būtina pasiremti istoriniais 1789 metų faktais, kurie verčia suformuluoti šį klausimą: kokia buvo toji gili emocija, kuri Revoliucijos dalyvius paskatino paskelbti Žmogaus teisių deklaraciją? Ieškant atsakymo, būtina patį klausimą padalinti į du kitus: 1) Ar galima teigti, jog Revoliuciją sukėlė pati tauta, o ne elito kuopelė? 2) Ar ta emocija išties buvo kūrybinė, t. y. sukūrė realias sąlygas tautai pakilti iš savo vargo ir pasiekti tam tikrą naują gyvenimo etapą? Mūsų formuluojama hipotezė, kurią turėtų patvirtinti atsakymai į čia iškeltus klausimus, yra tokia: tik tuo atveju, jei istorijoje yra iškilęs toks suverenumas, kurį priskirti galima visai tautai, ir tik su sąlyga, kad šis suverenumas maksimaliai skleidžiasi horizontaliai (tam tikras santykis su visa žmonija) ir vertikalčiai (tam tikra šio santykio kokybė, kurią apibūdinsime kaip brolybę), fundamentalią emociją, išprovokavusią 1789 metų įvykius, galėsime apibrėžti socialinius santykius efektyviai transformuojančios meilės samprata.

Emilis Fagė (Emile Faguet) tvirtino, kad Revoliucijos autorius yra visa tauta, o jos priežastis – pragmatiškas kantrybės protrūkis: „Revoliucija kilo ne todėl, kad visi norėjo laisvės ir lygybės, bet todėl, kad visi dvėse iš bado.“ Cituodamas šią frazę, Bergsonas atsako, kad tauta visada merdėjo iš bado, ir kad būtina paaiškinti, kodėl būtent tam tikru momentu ji ėmė su tuo nesitaikstyti (Bergson 2008: 305). Be to, patys vargingiausi niekada nesugeba taip susiorganizuoti, kad jų kova nulemtų stiprius pokyčius. Vos kilus maišto nuotaikoms, joms tuoj pat sukliudoma. Tokvilis, tirdamas revoliucijos kilmę, pažymi, kad „nežiūrint civilizacijos progreso, prancūzų valstiečio padėtis XVIII amžiuje buvo blogesnė, nei XIII amžiuje“, bet tai nenulėmė jokio sukilimų skaičiaus padidėjimo (Tocqueville 2004: 72).

Ar tai reiškia, kad Revoliucijos autorių reikėtų ieškoti miestuose, stiprėjančios buržuazijos sluoksnyje? Bergsonas ir vėl su tuo nesutinka, netiesiogiai pateikdamas marksizmo požiūrio kritiką. Iš tiesų, buržuazija buvo suinteresuota privilegijų iš aristokratijos atėmimu. Ne vienam šis interesas gali būti revoliucinio judėjimo paaiškinimas, o marksistai, kaip žinoma, jį įtraukė į savą globalaus istorinio proceso interpretaciją. Vis dėlto klasių konflikto negalėjo pakakti. Juo aiškinti Revoliuciją, reiškia, – įskiepyti į prancūzų visuomenę susiskaldymo konstantą, tačiau tokiu atveju tampa visiškai nesuprantamas jos metu įvykęs brolybės idėjos iškilimas. Be to, šis aiškinimas yra šališkas iš pačios buržuazijos pusės: teiginys, kad tik dėl jos įvyko Revoliucija, yra tuščiai pretenzingas, panašus į nuvalkiotą tvirtinimą, kad ji įvyko dėl Apšvietos filosofų.

Įvertindamas revoliucijų istoriją, Bergsonas pažymi, kad jos visada įvyksta bent dalinai iš viršaus. Prancūzijos Revoliucija nebuvo išimtis. Ją iš dalies sukėlė aristokratių

ir net jos aukščiausios viršūnės – pati monarchija. Vis labiau centralizuodama šalies administravimą, monarchija vykdė reformas, kurios išjudino senojo režimo pagrindus. Aristokratija buvo centralizacijai besipriešinanti jėga, kurią Prancūzijos karaliai visados siekė susilpninti. O XVIII amžiuje daugumą svarbiausių karališkosios administracijos postų užėmė nekilingi asmenys, kurie kaip įmanydama padėjo miestų buržuazijos atstovams. Pėgy net yra pasakęs, kad nukirsdindamas Liudvikui XVI galvą, naujasis pasaulis sunaikino ne aukščiausią senojo pasaulio atstovą, bet atvirkščiai – paskutinį karalių, kuris leido naujajam pasauliui iškilti. Nėra svarbu tai, kad Liudvikas XVI antroje savo valdymo pusėje išsigando reformų ir tapo reakcionieriumi. Tada buvo sakoma, kad jau „šimtas metų per vėlu“. Su Rišeljė (Richelieu), su Kolberu (Colbert), su Liudviku XIV ir Liudviku XVI pirmojoje jo valdymo pusėje naujasis pasaulis jau buvo įsitvirtinęs senojoje prancūzų visuomenėje. Buržuazija joje jau buvo tapusi galinga jėga, kuri, giljotinavusi Liudviką XVI, natūraliai sunaikino savo geradarį. O „sunaikinti savo kreditorių – tai pats greičiausias būdas panaikinti skolą.“ (Pėgy 1988: 163).

Bergsono, analizuojančio šį procesą, dėmesį patraukia lemiamas vaidmuo, kurį suvaidino aristokratija, kai prisijungdama prie tautos, ji padarė ėjimą *prieš* savo pačios interesus. Revoliuciniame judėjime dažnai nutinka, kad viršesnė klasė pakviečia žemesniąją sukilti. „Aristokratija bendradarbiavo 1789 metų Revoliucijoje, panaikinusioje prigimtines privilegijas.“ (Bergson 2008: 299). Apšvietos laikotarpiu gimusios idėjos pirmiausiai paveikė aristokratiją. Istorikas Gy Šosinanas-Nogare (Guy Chaussinand-Nogaret), nagrinėdamas markizo d'Aržensono (d'Argenson) ir grafo d'Ontrego (d'Entraigues) pavyzdžius, net sugalvojo tokią posakį: „kilmingasis antikilmingumas“. Tačiau ryškiausias to pavyzdys yra žymusis Mirabo (Mirabeau), dažnai net pamirštant, kad jis taip pat buvo grafas. Panašiai ir XIX amžiuje, buržuazijai jau esant valdžioje, būtent iš jos atstovų, o ne iš proletariato, kilo lemiami impulsai, sukėlę 1830 ir 1848 metų revoliucijas.

Kodėl Bergsonas kreipia ypatingą dėmesį į šiuos „savosios klasės išdavikus“, į šiuos aristokratus, kovojusius prieš prigimtines privilegijas, į šiuos turtinguosius miestiečius, kovojusius prieš turto teikiamas privilegijas? Todėl, kad ši labai ypatinga išdavystė išreiškia brolystės jausmą, vidinį postūmį pranokti asmeninius interesus ir net sudaro sąlygas jam plisti bei stiprėti. Pagaliau, ar pats Marksas (Marx) nebuvo buržuazijos atstovas, atsiskukęs prieš savuosius? Tačiau Bergsonas nėra naivus. Jis supranta, kad priežastys, kurios paskatina kai kuriuos tarnauti žemesniajai klasei, gali kilti iš asmeninių ambicijų, galbūt savęs ar savosios klasės neapykantos, etc. Nežiūrint to, neretai būtent taip užsimezga brolybės ryšys. Galbūt šis grynai žmogiškas, pranokstantis klases ryšys buvo nuvertintas marksistinės pakraipos istorijos aiškinimuose, kurie pabrėžė visuomenės pasidalijimą, o jos vienybės apraiškas laikė ideologine fantazija. Bet jis yra ir yra matomas kaip properšos istorijos tėkmėje, kaip niekieno nenumatyti proveržiai, išjudinę įprastinę dalykų eigą. Prieš visą struktūrinių susipriešinimų logiką jis vienija žmogų su žmogumi, net jeigu ši vienybė realizuojasi tik laikinai. Tokia yra pirminė ir konkreti bergsoniškosios atvirumo sampratos prasmė.

Dreifuso (Dreyfus) byla – puikus jos pavyzdys. Tai buvo tas retas momentas, kai visa Prancūzija buvo pagauta to paties jausmo, kad Valstybė įvykdė akipėlišką neteisingumą, pasmerkdamą nekaltąjį. Priešingos komunistų ir socialistų partijų pozicijos šiuo klausimu demonstruoja atitinkamą jų vadovybių istorijos suvokimą. Komunistų partija atsiskė kištis į kovą už nekaltai nuteistojo teises, motyvuodama tuo, kad kapitonas Dreifusas (Dreyfus) buvo buržuazijos atstovas ir kad šis reikalas yra vidinė šios klasės problema. Esą, nereikia nukreipti energijų, skirtų kovai už darbininkų teises (vienintelei teisingai kovai!), kita linkme. Prancūzų socialistai, atvirksčiai, laikėsi nuostatos, jog neteisingumas turi būti pasmerktas visur, kur jis tik atsiranda. Kai kurie iš jų ėmėsi kovoti už teisingumą, prieštaraudami savo pačių interesams: „Teisingi būsime, kai būsime nuoširdūs. Nėra rimta tikėti, kad visi tie socialistai, užstoję buržuazijos atstovą Dreifusą, veikė dėl asmeninio ar klasės intereso. Aš pažinojau daug jų <...> ir galiu paliudyti, kad šie sąžiningi žmonės neturėjo jokios paslėptos savanaudiškos minties. Daugumas jų buvo universiteto žmonės, kai kurie itin kuklūs, studentai, mokiniai... Pakviesti Zola, kuris juk irgi yra buržuazijos atstovas, jie rašė protesto laišką, publikuotą *Aušroje*. Lyg jie nežintų, kuo rizikuoja. Iš tiesų, rizikavo jie viskuo: pirmiausia, kasdiene duona; kai kurie iš jų – savo vaikų, dar kiti – savo tėvų duona.“ (Péguy 1987: 214). Daugybė Dreifuso gynėjų išties nukentėjo, pavyzdžiui, pulkininkas Pikaras (Picquart) (tai buvo pirmasis jo dalyvavimas politinėje veikloje), kuris buvo pašalintas iš armijos ir įkalintas. Jų maištingi aktai negali niekaip būti paaiškinti asmeniniais ar klasiniais interesais, o tik viduje įvykusiu judesiu, kurį čia vadiname brolybe. Jų atveju, į aikštę iškilo tai, kas įprastai lieka nepastebima širdies gilumoje: kilmingas jausmas, konkretus ir gyvas ryšys su kitu žmogumi.

Antrasis keltas klausimas – apie šio jausmo prasmę ir veiksmingumą. 1789 metų pavasarį Liudvikas XVI parašė laišką, kviečiantį Generalinius luomus į visuotinį susirinkimą. Laiškas buvo perskaitytas visose parapijose, kiekviename mieste ir kaime. Jis kvietė kiekvieną išsakyti savus pageidavimus ir nusiskundimus. Iš tiesų, šiuo kreipimusi karalius tik norėjo gauti informacijos, kuria remdamasis būtų suvokęs, koku būdu dar yra įmanoma papildyti valstybės kasą. Jis nė neįtarė, kad į kvietimą atsilieps visi luomai ir visa tauta, išsakydami daug susikaupusių skundų. Tauta, kuri buvo laikoma kvailoka ir bebalse, prabilo ir kitaip pakreipė istorijos eigą. Tam tikra prasme, Liudvikas XVI pažadino tautą. Mišlė (Michelet) net teigia, kad jis *sukūrė* tautą: „Generalinių luomų sušaukimas 1789 metais yra tikrasis tautos gimimo momentas.“ (Michelet 1952: 77). Tai Prancūzijos revoliucijos pradžios momentas.

Pažvelgus nuodugniau, šis iš nusiskundimų gimęs protestas buvo nulemtas kur kas didesnio idealo nei sunkiai pakeliamas skurdas. Tik dėl jo skurdas tautos akyse staiga tapo nepakeliamu. Juk tautos vedliai, aukštesnioji klasė, neišgyveno skurdo. Bet būtent jie pareikalavo jį panaikinti. Kitaip nei tik vidiniu „širdies“ balsu to neįmanoma paaiškinti. Šiuo balsu prabilusio reikalavimo radikalumą išreiškia jau cituotas šūkis, kurį 1793 metais Žanas Nikola Pašas (Jean-Nicolas Pache) iškalė ant Paryžiaus savivaldybės rūmų fasado: „Laisvė, lygybė, brolybė arba mirtis“. Ar tai nereiškia, kad vien iš bado mirštančio

pilvo neužtenka tam, kad būtų pareikalauta daugiau nemirti iš bado? Gyvybės instinktas turėjo būti papildytas aukštesnio idealo kvietimo, kuris tam tikru istorijos momentu net ragino mirti už kito gyvenimą, suteikti pirmumą tam, kas turėtų būti, o ne dabar egzistuojančiai varganai būklei: arba laisvė, lygybė ir brolybė, arba geriau jau – nebūtis! Šioje visko arba nieko logikoje glūdi moderniosios demokratijos esmė ir jos radikalus skirtumas nuo kitų politinių santvarkų.

Prieš tai keltų klausimų svarstymas sudaro prielaidas atsakyti į šį pagrindinį: kokia prasme brolybė yra trilypio Respublikos deviso pirminis principas? Nesiekiamą nuvertinti kitų dviejų. Jeigu Prancūzijos Revoliucijoje būtų ieškoma to, kas būdinga tik jai ir ką originalaus jis davė visuomenei, galima būtų kartu su Mišle teigti, jog tai – laisvė. Jeigu demokratija būtų vertinama išoriniu žvilgsniu, kartu su Tokviliu būtų galima konstatuoti, kad jos esminis nuopelnas – lygių socialinių sąlygų sudarymas. Bergsonas į demokratiją žvelgia tarsi iš jos vidaus, o Revoliuciją jis vertina pagal jos protagonistų realiai išgyventą vidinę patirtį. Todėl jam pagrindinis principas yra brolybė. Prieš tapdamos abstrakčiomis idėjomis ir vertybėmis, laivė, lygybė, brolybė pirmiausia buvo žmonių sielos elementai. Jas ištrynus iš šios vidinės perspektyvos, įvertinus pagal gylio laipsnį, pasiektą sąmonėje, būtent brolybė iškyla kaip pirmoji iš jų ir kaip kitų dviejų pagrindas.

Lygybė negali atlikti to paties rango vaidmens kaip laisvė ir brolybė. Bergsonas neabejotinai pritarė Pegy samprotavimais dėl to, kad lygybė atsiskleidė vėliau už kitas ir veikia labiausiai paviršutinišką, palyginti su kitomis, gyvenimo sluoksnį, net kad ji yra pernelyg susimaišiusi su daugybe žmogaus jausmų, kurių negalėtume vadinti kilniais, – tuštybe, pavydu, gobšumu. Lygybė būtų pirmoji, jeigu Prancūzijos revoliucija būtų įvykusi todėl, kad žmonės troško tik panaikinti privilegijas ir nukirsdinti galvas. Bet ji įvyko dėl kitų priežasčių. Todėl lygybė yra mažiau fundamentali už „laisvę, galėjusią sukelti minias“ ir „brolybę, pajėgią minias persmelkti“ (Péguy 1987: 1237). Laisvė ir lygybė – kur gilesnės emocijos už lygybės norą. O brolybė – pati giliausia, nes kuriančioji. Ji ir yra atvirumo principas. Tik iš jos kaip iš šaltinio galėjo kilti laisvė ir lygybė, o susipriešinti abi galėjo taip pat tik atitrūkusios nuo brolybės. Kylant Revoliucijai, tik fundamentali brolybės emocija galėjo sukurti „visus apskaičiavimus pranokstantį įvykį“ ir suburti šešis milijonus žmonių, „kaip vienas norinčių to paties“: „Vieningai! Įvyko visiškas sutarimas, be mažiausių abejonių: tauta nenori prigimtinių privilegijų. Prastuomenė ir buržuazijos atstovai – jokių skirtumų. <...> O, kas iš mūsų nesusijaudina, prisiminęs šį unikalų momentą, nuo kurio visa prasidėjo? Jis truko neilgai, bet lieka mums lyg idealas, kurio visada sieksime! Tas didingas sutarimas, kurio metu visos klasės, vėliau tapsiančios priešais, pajautė savąją laisvę, kurio metu jos buvo švelniai susikibusios rankomis, lyg tikri broliai lopšyje! Ar dar kada nors į šią žemę sugrįš toks sutarimas?!“ (Michelet 1952: 80-81). „Ši skirtingų klasių vienybė, šis neprilystamos tautos vienybės apreiškimas“ netruko ilgai, jis buvo trapus ir greitas lyg žaibas. Nežiūrint to, ji pulsavo tikra gyvybe ir padarė milžinišką poveikį.

Laisvės ir lygybės branduoliai užsimezgė būtent šioje broliškoje vienybėje. Prieš tapdamos teisinių apibrėžimų objektu, jos buvo išgyventos kaip neaiškių kontūrų

reikalavimai, nurodę tik kryptį, kuria privalu žengti, bet „ne pozityvias nuorodas, ką reikia daryti“ (Bergson 2008: 301). Bergsono mąstymo originalumas tas, kad šio netikslumo jis nelaikė netobulumu ar silpnybe, bet atvirksčiai – jame įžvelgė didžiąją Respublikos devizo jėgą, kuriančią ir efektyvią energiją. Nurodydama kryptį, fundamentali kuriančioji emocija pradeda judėjimą ir progresą. Šia prasme, laisvė ir lygybė nėra iš anksto duotos kaip jau apibrėžti dalykai, kuriuos reikia tik panaudoti. Jie yra sukurtini, pirmiausiai sukuriant naujas sąlygas, kurios ir leistų žmogui realizuoti iki šiol nepažintas laisvės ir lygybės formas. Šis procesas yra įmanomas tik per brolybę, išgyvenamą kaip gyva fundamentali emocija, kurios neapibrėžtumas priverčia teisinę kalbą formuluoti nuostatas negatyviąja forma: absoliutus imperatyvas „nežudyk“ ir kiti panašūs. Būtent ši forma išrėžia atvirumo properšas uždarosios visuomenės audekle.

Vis dėlto tikroju demokratijos šaltiniu Bergsonas laikė krikščionybę, be kurios istorinio poveikio brolybės tikrovė nebūtų galėjusi pradėti ir Prancūzijos revoliucijos. Už tokią mąstymo eigą Bergsonas buvo aršiai kritikuojamas. K. Popperis, iš prancūzų filosofo perėmęs atviro visuomenės sąvoką, atmetė jos bergsoniškąją prasmę ir į ją suprojektavo savąją. Popperio akyse Bergsono atviro visuomenės sampratos šaknis glūdi „mistinėje intuícijoje“ ir yra maitinamos prarasto „uždaros visuomenės vieningumo ilgesio“, kuriam pasipriešino vakarietiškas racionalumas (Popper 1998: 520). Tokia interpretacija – gryna klaida. Jokios nostalgijos, o ypač uždarumo, Bergsono tekstuose nėra. Jis tik teigia, kad universali Žmogaus teisių deklaracija yra *pažymėta* evangeline kilme. Jis neragina atgaivinti tokią krikščionybės įtaką, kurią turėjo, tarkime, viduramžiais. Jis tik tvirtina, kad tam tikros, iki šiol nepatirtos giliosios emocijos, tokios kaip universali brolybė, galėjo išsismelkti į žmoniją tik todėl, kad pasaulyje *buvo* krikščionybė. Galbūt jos vieną dieną nebebus, bet niekas nepadarys taip, kad jos nebūtų buvę. Demokratija *kilo* iš jos. Siekdamas tai pademonstruoti, Bergsonas nesiremia Pranciškumi Asyžiečiu, bet Kantu ir Ruso, taip pat JAV Nepriklausomybės deklaracija, turinčia religinę dimensiją. Net Mišlė, pasižymėjęs priešišku krikščionybei nusistatymu, teigė tą patį: „Būtina vengti nesusipratimų, jeigu norime eiti toliau. Revoliucija tęsia krikščionybę, net jai prieštaraujama. Ji yra šio tikėjimo paveldėtoja ir priešininkė tuo pačiu metu. Teigdamos bendrus ir žmogiškus dalykus, *jos puikiai dera savo principais ir jausmais*. Tačiau jos priešinasi viena kitai savuoju kiekvienos gyvenimu. *Jos sutaria žmogiškosios brolybės jausenoje*. Ši jausena, būdinga žmogui ir pasauliui, apimanti visą visuomenę, buvo išplatinta ir pagilinta krikščionybės. O *Revoliucija, krikščionybės dukra*, jos mokė visą pasaulį, visas rases, visas religijas. Štai ir *visas panašumas*.“ (Michelet 1952: 25, pabraukta autoriaus).

Sąlytis tarp krikščionybės ir Revoliucijos yra trapus. Mišlė Revoliucijos kilimo priežastis mato ne krikščionybėje, o brolybės pajautoje, kuri yra gana senas reiškinys, nors Revoliucijos dalyvių širdyse buvo įskiepyta per krikščionybę. Bergsonas pabrėžia būtinybę išlaikyti ryšį tarp brolybės ir jos mistinio šaltinio. Nukirtus jį, brolybė netektų savosios energijos, taigi teisė ir teisingumas irgi prarastų savo gyvas šaknis. Mišlė tikėjo žmonių progresu, bet progresas yra neįmanomas be kūrybos, o kūryba – be šaltinio.



Respublikos devizas iš tiesų pasižymi neapibrėžtumu, kuriame Bergsonas įžvelgė religinę dimensiją: „Demokratijos formulė buvo dažnai kritikuojama kaip nepakankamai aiški. Ši kritika kyla dėl to, kad nėra suvokiamas religinis jos pobūdis, religinė kilmė.“ (Bergson 2008: 301). Prancūzų Revoliucija virė nuo idėjų ir jausmų, kurie pranoko grynai politinę sferą. Tą liudija skubiai paskelbta Žmogaus ir piliečio teisių deklaracija ir tai, kaip vėlai buvo susimąstyta joje išdėstyti principų taikymą politikoje ir teisėje. Konstitucijos kūrėjai degė naujos visuomenės troškimu, bet visuomenės principų realizavimas buvo ne efektyvus, o lėtas ir problemiškas. To priežastis yra paprasta: šių principų racionalizacija turi subręsti, tam reikia laiko.

Brolybė yra pirminė. Tik ji atveria galybes laisvei ir lygybei, suteikdama jų plėtotei kryptį: „*Ama et fac quod vis*“ („Mylėk ir daryk, ką nori“), – Bergsonas remiasi Šv. Augustinu (Bergson 2008: 301). Jeigu kitas žmogus yra tavo brolis, jeigu šis ryšys yra tikroviškai išgyvenamas, laisvė ir lygybė įgauna spontaniško susiderinimo principą. Įgijęs brolybės patirties, individas negali jaustis laisvas tol, kol kiti nėra laisvi. Šios patirties spiriama, laisvė visada transformuojasi į dialogą, niekada – į konfliktą. Ir tik dėl brolybės patirties visi gali pripažinti vieni kitų skirtingumus, bet kartu – lygybę. Brolybė yra pliuralizmo, bet ne homogeniškumo šaltinis.

Vis dėlto laisvei ir lygybei reikėjo suteikti konkretų, politinį ir juridinį, turinį, be kurio jos nebūtų galėjusios tapti realios visuomenės principais. Ši būtinybė natūraliai gimdo riziką, kad juridinė apibrėžtis suteiks joms uždarus koncepcijos rėmus, sukurdama sąlygas jomis naudotis atskiroms žmonių grupėms. Būtina pažymėti, kad būtent tuo momentu, kai Respublikos šūkio nariai buvo juridiškai apibrėžti, buvo įvykdyta ir jo turinio peržiūra, eliminavusi brolybės sampratą. Būtent už tai Žmogaus ir piliečių teisių deklaraciją ėmė kritikuoti Marksas, teigdamas, kad ji gina tik buržuazinės klasės atstovų teises – jų „laisvę, lygybę, saugumą ir nuosavybę“. Netekusi šaknų brolybėje, laisvė tapo teise daryti visa, kas nekenkia kitam, o konkrečiai tai reiškia teisę naudotis savo nuosavybe. Lygybė taip pat, netekusi sąsajos su brolybe, tapo formaliu lygybės prieš įstatymą principu, o konkrečiai – nuosavybės apsauga bei bausme tiems, kurie, neturėdami nieko, gviesiasi sutrukdyti kitiems naudotis sava nuosavybe. Taip žmogaus teisės laisvė ir lygybė išvirto į asmeninio intereso teises. Kitaip tariant, vietoje to, kad kurtų „žmogaus ryšį su kitu žmogumi“ (brolybė), jos tapo priemone „atskirti žmogų nuo žmogaus“ (egoizmas) (Marx 1982: 367).

Pozityvaus turinio suteikimas tam, kas reiškia gryną reikalavimą ir kryptį, sukėlė riziką sustabdyti patį judėjimą, o buržuazijos atstovams – progą paversti naujuosius socialinio gyvenimo principus asmeninių interesų realizavimo priemone. Tačiau iš to negalima daryti išvados, kokią padarė Marksas, esą, prancūzų Revoliucija buvo iš esmės buržuazinė revoliucija. Buržuazijos atstovai tik vėliau nukreipė ir išskaidė jos sukeltą vagą, kuri Revoliucijos metu buvo nustatyta taip, kad turėjo nešti gerį visiems. Bergsono teiginys, kad Revoliucijoje įvyko proveržis ir kad ji tik baigėsi, o ne prasidėjo kaip buržuazinė, yra tikslesnis už Markso teiginius tuo pačiu klausimu.

Dabar tampa aiškiau, ką turėjo omenyje Malro, sakydamas, kad 1848 metais, kai į Respublikos devizą vėl buvo įkorporuota brolybės sąvoka, Revoliucija atgimė su atgailos gaida. Tais metais jau buvo suvokta iš patirties, ką reiškė jos panaikinimas. 1830 ir 1848 metų revoliucijos leido vėl iš naujo apibrėžti laisvę ir lygybę, kartu pakeisdamos vieną Respublikos sampratą kita. Respublikų kaita, vykstanti ir mūsų amžiuje, reiškia rūpestį, kad laisvė ir lygybė ir vėl netaptų uždaro žaidimo dalimi, bet per vis atsinaujinančias politines ir juridines apibrėžtis išreikštų tą vidinio visuomenės narių ryšio dinamiką, kurią vadiname brolybe. Kadangi demokratijos principas nėra vien politinis ir juridinis, ji turi nuolatos permąstyti savo tapatybę ir vis iš naujo formuluoti iš jos kylančią teisingą sistemą.

Demokratinės santvarkos faktas negarantuoja, kad gyvensime atviroje ir broliškoje visuomenėje. Respublikos šūkis yra tik abstrakti nuoroda, kurią privalu vis naujai apibrėžti kiekviename istorijos etape. Geras būdas išsiaiškinti, ar mūsų demokratija nekrypsta uždarumo ir savo pačios išdavystės link, yra panagrinėti, kokį statusą ir vietą užima brolybės samprata šalia kitų dviejų devize minimų vertybių. Jei ši vieta – paskutinė, galime būti tikri, kad užsidarymo procesas jau prasidėjęs. Jeigu brolybė yra savo vietoje, tai reiškia, kad demokratija vėl skleidžia savo esmę ir kad laisvė bei lygybė įgaus naujas ją atitinkančias formas.

Kaip dabartiniais laikais suvokiame Respublikos šūkį? Kaip apibrėžiame laisvę ir lygybę? Ką mūsų akyse reiškia brolybė? Pažymėtina, kad Prancūzijos ir visos Europos visuomenė dabartiniais laikais vis labiau neigia laisvę ir pasižymi vis didesnio laispsnio nelygybe. Laisvos rinkos reguliuojamoje visuomenėje natūraliai kyla vis daugiau prievartos ir netvarkos. Tokia yra tam tikros laisvės koncepcijos pasekmė. Kai laisvė yra suvokiama tik kaip iniciatyva kurti savo verslą, ji natūraliai slopina kitokio tipo laisvę, kuri ją moderuotų. Jei laisvė yra tik laisvė kurti verslą ir praturtėti, nenuostabu, kad ir lygybės reikalavimas jau kyla ne iš pagarbos visiems žmonėms, o iš nevilties, pavydo ir neapykantos. Dar niekada laisvė ir lygybė nebuvo taip priešpastatytos, kaip yra dabartiniais laikais. Brolybei, kuri galėtų jas sutaikinti, esame suteikę labdaringo gailėstingumo statusą. Ji yra žaizdų tvarstytoja, nors galėtų sustabdyti karus. Tai, ko labiausiai trūksta Europos demokratijai dabartiniais laikais, dėl ko ir kyla reakcingi norai ir vėl užsidaryti savo nacijose, yra pati jos esmė. Jai trūksta to atvirumo, kuris kyla iš paslaptingo žmones siejančio ryšio, vadinamo universalialia brolybe. Brolybės nesukurs politika, tačiau būtent ji sutaikins tautą su savimi pačia ir kitomis tautomis.



# III DALIS

## LIETUVOS ATVIROSIOS VISUOMENĖS FORMAVIMOSI IR JOS TEISINIO IDENTITETO RAIDOS BRUOŽAI

*Vytautas Šlapkauskas*

Šioje mokslo studijoje atskleidžiamas atvirumas kaip europietiškojo mąstymo principas. Juo remiantis, galima kiekvieną individą ir bendruomenę, jų vidinių ir išorinių socialinių ryšių ir santykių raidos požiūriu, apibūdinti vienokiu ar kitokiu polinkiu atvirumui. Tą lemia individo prigimties būklė ir jo socialinės adaptacijos poreikiai (P. Berger, Th. Luckmann). Bendruomenės tarpusavyje taip pat skiriasi uždaro ir atviro santykiu vidinių ir išorinių subjektų ar socialinių procesų atžvilgiu. Nors uždaro ir atviro santykis yra daugiadimensis, tačiau dažniausiai pabrėžiamas vyraujantis jo pobūdis, pvz., etninis uždarumas ar pilietinis atvirumas. Etninis uždarumas nėra absoliutus ir susijęs su įvairiomis etninės bendruomenės egzistencijos sąlygomis. Pilietinis atvirumas taip pat gali būti ne tik nacionalinės, bet ir viršnacionalinės apimties. Pastaruoju atveju būtina juos susieti, kad išvengtume giluminio nacionalumo ir tariamo kosmopolitiškumo supriešinimo. Todėl būtina skirti uždaro ir atviro santykio statinę bei dinaminę raišką (H. Bergson).

Vertinant statiniu požiūriu, bet kuriai visuomenei yra būdingas vienos ar kitos uždarumas, kurį išreiškia tradiciniai moralinės, religinės ir teisinės elgsenos bruožai. Dinaminis požiūris kreipia dėmesį į socialinės elgsenos bruožų pokyčių intensyvumą vykstančių socialinio gyvenimo permainų kontekste. Socialinio gyvenimo permainų šaltinis gali kilti ir iš bendruomenės vidaus, pvz., dėl vidinių politinių ar ekonominių santykių pokyčių, ir iš išorės dėl vienokios ar kitokios receptijos formos, pvz., kultūrinės, technologinės, teisinės ir t. t., neišvengiamo poveikio visuomenės vidiniams ir išoriniams socialiniams ryšiams.

Jau daugiau kaip penkiolika metų Lietuvos Respublika yra Europos Sąjungos narė-valstybė. Per šį laikotarpį atlikta įvairių tyrimų, pvz., visas ES šalis apimanti apklausa, kurių rezultatai padeda nagrinėti visuomenės grupių požiūrį į ES ir nacionalinės valstybės valdymo institucijas, taip pat į pagrindinius politinius procesus. Tačiau šiuose tyrimuose dažniausiai apeinamos ir beveik nenagrinėjamos visuomenės atviro ir jos teisinio identiteto raidos problemos, kurios yra itin svarbios svarstant tiek savos valstybės,

tiek ES ir jų tarpusavio ryšio plėtotės strategijos klausimus. Šiuo metu Vidurio Rytų ES šalyse atvirosios visuomenės plėtra labai dažnai supriešinama su nacionalinės valstybės ir visuomenės raidos poreikiais. Dalis tokio supriešinimo priežasčių yra susijusios su siaura atvirosios visuomenės samprata, kurią paskleidė K. R. Poperis. Todėl, manytina, svarbu išnagrinėti Lietuvos ir Europos liberaliosios demokratijos funkcionavimo kontekste kylančius iššūkius Lietuvos atvirosios visuomenės raidai.

## 1. Atvirosios pilietinės visuomenės ir jos raidos galimybių apibrėžties aktualumas

Pagrindiniai atvirumo subjektai yra du – individas ir bendruomenė. Kad ir kaip būtų mūsų epochoje absoliutinamas individualumas, individas tampa žmogumi tik žmonių bendruomenėje. Individas sieja prigimtinis ryšys, kuriam būdingos įvairios jų bendros egzistencijos formos, taip pat uždaramas ir atvirumas. Todėl, viena vertus, galima teigti, kad individų atvirumas, kaip jų mąstymo vektorius, yra svarbus patiems individams, nes atveria platesnes jų savirealizacijos galimybes. Bet, kita vertus, platesnių individo savirealizacijos galimybių įteisinimui yra svarbi bendruomenės pozicija atvirumo ir jo raidos atžvilgiu.

Atvirosios pilietinės visuomenės formavimasis ir raida aiškinama prielaida, kad ši socialinę procesą skatina demokratija, nes ji grindžiama atvirosios mąstymo principu ir riboja diktatūrą kaip tam tikras valstybės politinis režimas. XXI a. pradžioje galima tvirtai teigti, kad daugelyje pasaulio šalių veikia demokratija<sup>41</sup>, kuri savo turiniu gali būti ir yra labai skirtinga kiekvienoje šalyje. Nežiūrint į šią aplinkybę, galima tvirtinti, kad šiuolaikinės Vakarų valstybės, kurioms priklauso ir Lietuva, yra liberaliosios demokratijos šalys. Būtent liberalioji demokratija kaip šalies politinis režimas dabar laiduoja ir atvirosios, ir pilietinės visuomenės raidą. Nors visuomenės atvirumas ir pilietiškumas, kaip sociokultūriniai reiškiniai, yra susiję, bet nėra sinonimai. Jų skirtis atsiskleidžia nagrinėjant visuomenės atvirumo ir pilietiškumo prigimtį.

**Visuomenės socialinė (bendruomeninė) prigimtis.** Remiantis Ferdinandu Tonisu (Ferdinand Tönnies) (1887 m.), bendruomenė (*Gemeinschaft*) yra pirminė socialinės organizacijos forma arba pirminė visuomenė, atsiradusi giminytės ryšių pagrindu ir apibūdinama tiesioginių santykių tipu. Seniausios žinomos bendruomenės buvo gentinės prigimties. Jos neįmanoma atsieti nuo natūralios jos žmonių būties formos – bendruomenės.

41 Demokratinę epochą „sudaro“ skirtingas valstybių skaičius, nes demokratinės valstybės skaičiuojamos remiantis dviem kriterijais: demokratijos kaip politinės sistemos stabilumo kriterijumi ir perėjimo į demokratinę būklę kriterijumi. Vieni autoriai, pvz., Feridas Zakarija (Fareed Zakaria), remiasi vien stabilios demokratijos kriterijumi ir tik 62 % pasaulio šalių priskiria stabilios demokratijos valstybėms (Закарія 2004). Kiti autoriai, pvz., Igoris Kefeli, prie stabilios demokratijos šalių dar priskiria perėjimo į demokratinę būklę šalis ir nurodo 75 % demokratinių valstybių (2007).

Gentis buvo uždara pirminė visuomenė, kuri išnyko Europoje skirtingais laikotarpiais. Kiekviena gentis, arba „šaka“ (*stamm*) turėjo savitą kalbą ir papročius, pavyzdžiui, paprotinę teisę (Berman 1999: 78-92).

Ar išnyko bendruomenė, kuriai natūraliai būdingas didesnis uždarumas nei atvurimas? Gentinės visuomenės suirimo procesas anksčiausiai prasidėjo antikinėje Graikijoje ir svarbiausia jos žlugimo priežastis buvo jūreivystės bei prekybos vystymasis (Popper 1998: 183). Šiuolaikinėje visuomenėje nėra gentinės struktūros. Socialinių ryšių ir santykių sudėtingumo požiūriu ji yra nesulyginama su jokia bendruomene, net, pavyzdžiui, su tradicine (kaimo) bendruomene, kuri yra pirminės žmonių egzistencijos formos tęsinys. Tačiau bendruomenė, lyginant ją su atvirąja visuomene, kaip uždara žmonių egzistencijos forma ne tik neišnyko, bet ir skirtingais visuomenių raidos laikotarpiais aktualizojasi jos reikšmė. Kitaip tariant, nuolat vyksta bendruomenės raida (Nefas, Smalskys, Šlapkauskas 2011: 114-169), kurią lemia įvairūs visuomenės atvirėjimo procesai.

Pabrėžtina, kad net tauta, anot Benedikto Andersono, yra įsivaizduojama politinė bendruomenė – iš prigimties ribota ir suvereni. Tauta yra įsivaizduojama, nes net pačios mažiausios tautelės atstovai niekada nepažins savo tautiečių daugumos, bet kiekvieno jų sąmonėje gyvuoja įvaizdis, kad jie visi susiję. Ji yra įsivaizduojama kaip ribota, nes turi nubrėžtas sienas, už kurių gyvena kitos tautos. Ji yra įsivaizduojama ir kaip suvereni, nes ši samprata atskleidžia tautos laisvės matą ir simbolį. Galiausiai tauta įsivaizduojama kaip bendruomenė, nes nepaisant tikros nelygybės ir išnaudojimo, galimų kiekvienoje iš jų, tauta visada suvokiama kaip stipri, horizontaliais ryšiais sutvirtinta bičiulystė. Ir būtent dėl šio brolybės jausmo ir riboto vaizdinio per pastaruosius du šimtmečius daug milijonų žmonių ne tiek žudė, kiek patys noriai žuvo (Anderson 1999: 21-22). Taigi tauta kaip politinė bendruomenė yra ribotai atvira visuomenė.

Kodėl šiuolaikinėje visuomenėje bendruomenė vis dar yra svarbi kaip žmonių egzistencijos forma? Galima kelti prielaidą, kad individai nėra vien racionalios būtybės ir jų egzistencijoje vieni svarbiausių yra jų emociniai tarpusavio ryšiai, kurių vis labiau stokoja šiuolaikinė visuomenė. Šią prielaidą patvirtina įvairių bendruomenių, taip pat ir politinių bendruomenių, vidinių ryšių prasmės analizė: esminis konkrečių bendruomenių vidinių ryšių bruožas – jų emocinis stiprumas, grindžiamas bendruomenės kultūriniu paveldu (Nefas, Smalskys, Šlapkauskas 2011: 150-152).

Tad neatsitiktinai ir dabar bendruomenės atlieka bent dvi esmines funkcijas – savo nariams teikia emocinį saugumą ir atlieka jaunosios kartos socializaciją. Šios bendruomenės funkcijos yra ypač svarbios socialinių permainų tarpsniais, nes jų laikotarpiais pradedama aštriau jausti civilizacijos įtampą. Pasak K. R. Poperio, „tai [civilizacijos] įtampa, sukeliama didelių pastangų, kurias dėti iš mūsų reikalauja gyvenimas atviroje ir iš dalies abstrakčioje visuomenėje; turiu galvoje pastangas racionaliai tvarkyti savo elgesį, susilaikyti bent jau nuo kai kurių mūsų socialinių emocinių reikmių tenkinimo, kontroliuoti savo elgesį ir prisiimti atsakomybę.“ (Popper 1998: 182). Negalima užmiršti, kad šiuolaikinis gyvenimas vyksta nuolatinių socialinių pokyčių procese.

Svarbu pabrėžti ir tai, kad pagrindinės socialinės organizacijos institucijos – šeima, mokykla, bažnyčia, kaip esminiai bet kurios visuomenės struktūros elementai, – yra svarbiausi jaunosios kartos individų socializacijos agentai. Jos yra bendruomeninės prigimties ir labiausiai susijusios su taisyklių, tautos kultūrinio paveldo dalies, puoselėjimu. Per šias socialines institucijas visuomenė sąmoningai puoselėja savo tautos tradicijas ir papročius, kurie yra svarbūs socialinių ryšių ir santykių elementai, išlaikantys tam tikrą visuomenės uždaro ir atviro dinaminės pusiausvyros stabilumo poziciją.

Pavyzdžiui, socializacijos procese neįmanoma išvengti dalinio socialinio uždaro, nes nuo gimimo individai patenka į socialinę „areną“ ir turi surasti joje ryšius bei atramos taškus, vadinasi, patirti šį pasaulį ne tik kaip asmeninį, o ir kaip intersubjektyvų, t. y. kaip ypatingą socialinį bendrumą (pasitikėjimo išteklių), susiklostantį tarp subjektų perduodant patyrimus, kurie „parankinio žinojimo“ (*knowledge at hand*) forma funkcionuoja kaip atskaitos sistema. „Visos šio pasaulio interpretacijos pagrįstos ankstesnių patyrimų apie jį atsarga – mūsų pačių arba tų, kuriuos mums perdavė tėvai arba mokytojai.“ (Schütz 1987: 103). Todėl jaunosios kartos individų ugdymo procesas dažniausiai grindžiamas dinaminio uždaro ir atviro balansu, kuris atitiktų augančio individo individualias intelektualines ir emocines raidos galimybes. Jaunoji karta turi būti parengta gyventi atviroje visuomenėje ir gebėti tvarkytis su civilizacijos įtampa.

**Atviroji visuomenė.** Visuomenė yra istoriškai susiformavusi ir besivystanti žmonių, jų ryšių ir santykių visuma, turinti sistemos bruožų. Atvirosios visuomenės terminu pabrėžiama bendroji visuomenės raidos kryptis – humaniškesnės civilizacijos kūrimas, palaiapsniui peržengiant įvairius su konkrečios visuomenės uždaru susijusius tabu. „Mūsų šaknys Vakarų civilizaciją pradėjo graikai. Atrodo, kad jie pirmieji žengė nuo tribalizmo prie humanizmo“ (Popper 1998: 178). Iš uždaro – savo gėtinės prigimties – išsivaduojanti visuomenė gali formuotis kaip atviroji visuomenė, jei jos nariai pripažįsta racionalią asmeninę atsakomybę. Todėl Popperis pabrėžia, kad „magiškoji, gėtinė arba kolektyvistinė visuomenė <...> vadinama uždara visuomene, o visuomenė, kurioje gyvenantys individai turi priimti asmeninius sprendimus – atvira visuomenė“ (Popper 1998: 179). Taigi atvira visuomenė yra bent dalinai praradusi uždara visuomenei būdingą organinį pobūdį ir šis praradimas bei asmeninės atsakomybės socialinio vaidmens susiformavimas yra jos skirties nuo uždaros visuomenės esminiai požymiai.

Visuomenės atviro raidos variklis yra individų prigimtinis žingeidumas, grindžiamas žmogiškosios sąmonės ypatybe suvokti savo suvokimą. Šią savybę H. G. Gadameris pavadino tokiu santykiu, kuris išreiškia perspektyvą, leidžiančią elgtis „tiek nepriklausomai nuo to, ką sutinkame pasaulyje, kad galime įsivaizduoti jį tokį, koks jis ir yra“ (Gadamer 1975: 402). Jo požiūriu, ši išskirtinė perspektyva leidžia žmogui apgyvendinti „pasaulį“, judėti nuo egzistavimo supančioje aplinkoje (Umwelt) link žmogiškojo gyvenimo pasaulyje (Welt). Turėti „pasaulį“ – tai reiškia užimti jo atžvilgiu kokią nors poziciją. Šiai išvadai pritaria ir G. Hefne (G. Haefner): „Subjektyvumas ir pasaulis egzistuoja kartu. Subjektą atskiria nuo objekto tai, kad jis <...> turi pasaulį.“ (Haefner 1989: 25).

Todėl jūreivystė ir prekyba buvo ir yra tie klasikiniai veiksniai, kuriais individai atvėrė savo visuomenes ir nulėmė pasaulio apgyvendinimą.

Žmonių kaip individų sugebėjimas suvokti savuosius suvokimus visiškai nereiškia, kad mes su savo pasauliu esame vien instrumentiniame arba valdymo santykiuose. Priešingai, mes apgyvendiname pasaulį ir jame dalyvaujame. M. Buberis (M. Buber) šio skirtumo prigimtį paaiškino taip: „Savo suvokimų aplinkoje gyvulys panašus į vaisių lukšte; o žmogus šiame pasaulyje panašus arba gali būti palygintas su gyventoju iš didelio pastato, prie kurio nuolatos kažkas pristatoma ir už kurio ribų prasiskverbti jis niekaip negali, bet kurį jis vis dėlto žino, kaip žino namą, kuriame gyvena, nes sugeba aprėpti pastato kaip tokio vientisumą.“ (Buber 1965: 61).

Taigi individų žingeidumas ir pastangos apgyvendinti pasaulį yra visuomenės atviravimo judintojas, dėl kurio ilgalaikio poveikio skleidžiasi atvirasis mąstymas ir formuojasi atviroji visuomenė. Tai bet kuriai socioetnosistemai<sup>42</sup> būdingas skirtingo intensyvumo procesas, kurio istoriniai etapai, dažnai net prieštaringi, apibūdinami civilizuotumo bruožais. Pavyzdžiui, R. Grigas išskiria tokius dabartinio civilizuotumo (atvirumo) bruožus:

1. Tai atvirumas pasauliui, laisvas (nevaržomas) visos socioetnosistemos ir jos atskirų segmentų sąveikavimas su juo. Būtent atvirumas lemia iniciatyvą versle, kultūroje, politikoje ir kitose veiklos bei kūrybos srityse, gebėjimą konkuruoti, neįsustojantį aktyvumą. Atvirumas taip pat sietinas su laisva informacijos sklaida ir pasirengimu ją priimti bei pasinaudoti.
2. Tai gebėjimas kuo sėkmingiau spręsti moderniajame pasaulyje kilusį didžiųjų kapitalizmo ir didžiųjų pilietinės demokratijos jėgų susidūrimo superkonfliktą: socioetnosistemos sugebėjimas be didesnių sutrikimų spręsti konfliktą tarp gėrybės kurti būtino verslingumo ir pilietinių jėgų, orientuotų į tolygesnį gėrybių (teisių, laisvių, socialinių garantijų) paskirstymą.
3. Tai gana išplėtotas pilietinis organizuotumas – pačių piliečių gebėjimas spręsti problemas be valstybės institucijų perdėto dominavimo, gebėjimas kurti socialinę tvarką ir įtvirtinti teisėtumą remiantis ne tiek teisės saugos institucijomis, bet labiau savo kultūrinio pajėgumu, bendruomeniniu sugyvenimu.
4. Tai sugebėjimas palaikyti ne tik optimalią pusiausvyrą tarp materialumo (pragmatiško) ir idealumo (dvasingumo), bet dar ir gebėjimas „laviruoti“ tarp kultūros normatyviškumo ir jos modalumo. Pirmasis dėmuo garantuoja kultūros tęstinumą, antrasis – kintamumą, lankstų prisitaikymą prie konkrečių aplinkybių. Kitaip tariant, tai toks civilizuotumo lygis, kuris rodo, jog žmonių dvasinis gyvenimas turi tęstinės tradicijos pobūdį. Materialumo persvara ir dvasinio prado nykimas tiek individo, tiek visos socioetnosistemos lygmeniu rodo egzistencinio prasmingumo deformaciją.

42 Socioetnosistema, pagal R. Grigą, tai samprata, kuria siekiame apibūdinti ir visuomenę, ir tautą, ir naciją, ir jos valstybę (valstybingumą) jų organiškose vienybės ir dermės paieškose.



5. Tai socioetnosistemos gebėjimas (pajėgumas) kuo sėkmingiau spręsti visuotinio integralumo (tautinio, kultūrinio, geopolitinio ir kt.) problemas, derinti savo narių polinkį į individualizmą (išlaisvinantį jų kūrybines galias) su bendruomeniškumu, individualius bei grupinius interesus su bendraisiais interesais. Bendruomeniškumas čia vertinamas kaip kultūros ir socialinės tvarkos tęstinumo garantija.
6. Tai socioetnosistemos gebėjimas derinti tautiškumą su pilietiškumu. Pirmąjį galima apibūdinti kaip asmens priklausymą dvasiniais saitais (kalba, bendra istorija, etnokultūra, etnopsichologija, bendru likimu ir pan.) susietai bendruomenei, o antrąjį – kaip priklausymą valstybės dariniui ir jo determinuojantiems dalykams (taip pat ir žmogaus teisėms bei laisvėms, socialinėms garantijoms, jo darbinio aktyvumu ir priedermėmis valstybei, pan.).
7. Tai socioetnosistemos gebėjimas išsaugoti ir moderniomis formomis puoselėti „savąjį veidą“, branginti savąjį autentiškumą ne kaip savitikslių, bet kaip garantą ar šaltinį siekiant sustiprinti ir savo, ir aplinkinio pasaulio civilizacinį pajėgumą. Taip praturtinama kultūros įvairovė, taip pat žmogaus bei pačios civilizacijos egzistencinis prasingumas (Grigas 2007: 34-35).

Viena vertus, pabrėžtina, kad visuomenė yra savojo atvirumo raidos subjektas, nes civilizacinio proceso intensyvumas „didele dalimi priklauso nuo socialinio vyksmo dalyvių: nuo jų mąstymo ir sąveikos kultūros, nuo gebėjimo suvokti žmogaus žinojimui ir jo veiksmams būdingą klaidingumą.“ (Grigas 2007: 35-36), bet, kita vertus, jos atvirumo raidą taip pat lemia išorinių ir vidinių aplinkybių sudėtingos pynės. Jos gali „sukurti“ ir tokį visuomenės egzistencijos bei raidos (pažangos, stagnacijos ar regreso) kontekstą, pvz., sovietinės okupacijos atveju, kurio poveikis visuomenės atvirumo raidai dažnai nepriklauso nuo individų atvirosio mąstymo ir jį atitinkančios kryptingos veiklos. Taigi kiekvienos konkrečios visuomenės atvirumo raida yra jos istorinis procesas, kuris turi panašumų ir skirtumų, lyginant jį su kitų visuomenių atvirumo raidos bruožais.

Europos šalių atvirosios visuomenės yra skirtingose savo atvirumo raidos būklėse. Todėl Europos Sąjungoje atsivėrusi tolimesnė jų atvirumo raidos perspektyva suvokiama ne tik skirtingai, bet ir atskirais atvejais interpretuojama kaip labai rimta grėsmė autentiškumui. Šią situaciją aštrina ir tai, kad rinkos liberalizmo ideologijos, informacinių technologijų ir globalizacijos poveikio bei ES šalių-narių ryšių kontekste neišvengiamai vyksta Europos atvirųjų visuomenių konvergencija. Visa tai iššaukia naują civilizacinę įtampą kilimą, kuri atskirose visuomenėse yra skirtingo intensyvumo. Civilizacinės įtampos stiprėjimas sudaro sąlygas jai priešintis. Priešinimuisi būdingas ES šalių visuomenių nacionalizmo (uždarumo) stiprėjimas.

Priešinimosi visuomenės atvirumo gilėjimui tendencija yra pastebima ne tik ES, bet ir kitų pasaulio šalių visuomenėse. Tikėtina, kad ES visuomenėse jaučiamą civilizacijos įtampą kilimą nulemia trys susipynę globalūs procesai (Šlapkauskas 2004a: 123): 1) pasaulinės informacinės civilizacijos formavimasis, kuris veikia naujų socialinio pasaulio dėsnimų raidą; 2) virš nacionalinių politinių bendruomenių ir su jomis susijusių

tapatybių formavimasis, kuris daro įtaką tradicinio (uždarojo) socialinio pasaulio transformacijų pagreičiui, dėl kurio aštrėja nacionalinio tapatumo problema; 3) globalizacijos plitimas, kuris sukelia ir teigiamų, ir ypač neigiamų socialinių padarinių, suprantant juos plačiąja prasme<sup>43</sup>. Ypač IT plėtroje išryškėjo individų saviraiškos galimybių ir jų įgyvendinimo bendrosios kultūros konfliktas. Pavyzdžiui, šių procesų veikiami formuojasi efemeriškumu ir anonimiškumu grindžiami socialiniai ryšiai bei juos išreiškianti socialinė elgsena, kuri nesiejama su individų tikėjimu laikytis bendrųjų elgesio normų ir vertybių. Kitaip tariant, dėl minėtų procesų iškilo nauja civilizacinės įtampos banga, kuri yra atvirosios visuomenės šiuolaikinės raidos krizės ženklas.

Atvirosios visuomenės raidos krizė signalizuoja giluminius socialinės struktūros pokyčius. Nors šiuolaikinės atvirosios visuomenės socialinė struktūra, skirtingai nei uždarosios visuomenės, yra labai sudėtinga, bet jos santykinį (ne)stiprumą liberaliosios demokratijos sąlygomis lemia socialinės elgsenos institucijų (moralės, religijos ir teisės) funkcinis (ne)stiprumas. Būtent bendrųjų elgesio taisyklių laikymosi socialinė būklė „praneša“, ar socialinė struktūra tinkamai susieja didžiulę socialinių grupių, organizacijų ir jų veikimo formų įvairovę taip, kad atvirąją visuomenę dar galima apibūdinti kaip palyginti integralią visumą kaip sistemą. Kitaip tariant, socialinės elgsenos normatyviškumo galia grindžiama individų tikėjimu laikytis bendrųjų elgesio normų ir vertybių. Jei šis tikėjimas nėra stiprus ar net nyksta, tai individų aktyvumu, asmenine jų veiklos ir gyvenimo stiliaus motyvacija grindžiama atvirosios visuomenės raida patenka į krizę, kurią įmanoma įveikti tik stiprinant pilietinę visuomenę.

**Atvirosios visuomenės pilietinis pobūdis.** Atviroji visuomenė yra šiuolaikinė socialinės organizacijos forma, kuri apibūdinama sudėtingėjančių ryšių sistema, kreipiančia žmonių santykių raidą link formalizacijos ir depersonifikacijos. Įvairiausių žmogiškųjų ryšių ir santykių formalizacija yra grindžiama konstitucine teise. Anot Egidijaus Jarašiūno, sąmoningam konstituciniam reguliavimui atsirasti būtinas tam tikras civilizacijos lygis (Lietuvos konstitucinė teisė 2001: 105). Kitaip tariant, siekiant visuomenės kaip sudėtingos sistemos integralumo ir funkcionalumo demokratiniiais pagrindais, t. y. be valstybės institucijų diktatūrinės priežiūros, visi žmogiškieji ryšiai ir santykiai Europos visuomenėse yra subordinuoti jų šalių konstitucinei teisei.

Šios subordinacijos esmė yra keleriopa: 1) visi šalies jurisdikcijoje esantys ar į ją pakliūnantys teisės subjektai yra įsipareigoję paklusti konstitucijos reikalavimų viršenybei; 2) absoliuti šalies gyventojų dauguma yra piliečiai, turintys tas pačias objektines teises ir pareigas; 3) ne piliečiai turi konstitucinės teisės laiduotas galimybes (atitinkamas teises ir pareigas) laikinai ar nuolatos gyventi šalyje; 4) socialinių ryšių teisinis reguliavimas negali prieštarauti veikiančiai šalies konstitucijai; 5) teisinio reguliavimo

43 Socialiniams padariniams plačiąja prasme priskiriami ekonominiai, ekologiniai, kultūriniai, politiniai, psichologiniai ir socialiniai siaurąja prasme poveikiai. Socialinius poveikius siaurąja prasme sudaro poveikis užimtumui, naujų darbo vietų sukūrimui; poveikis švietimui ir mokymui, savišvietai; poveikis sveikatai, gyvenimo kokybei; poveikis bendravimui socialinėse grupėse ir tarp jų; poveikis vietos bendruomenės socialiniam sutelktumui.

konstytucingumą prižiūri speciali teisinė institucija, kurios teisiniai įgaliojimai yra apibrėžti konstitucijoje.

Atviroji visuomenė yra nuolatinių socialinių ryšių ir santykių pokyčių būklėje. Tai lemia įvairios sociokultūrinių ir technologinių veiksnių bei gamtinių sąlygų sąveikos pynės, kurių kontekste veikia aktyvios žmonių grupės ir kurios susiklosto kaip tų grupių veikimo padarinys. K. R. Poperio požiūriu, šiame daugialypėje sociokultūriniame procese taip pat neišnyksta ir „atvirosios visuomenės priešai“, nes jie nuolatos yra pačios visuomenės prigimtyje. Gali susiklostyti ir tokios socialinių permainų situacijos, kurios skatina aktyviuosius visuomenės narius sutelktomis pastangomis priešintis kylančiai civilizacijos įtampai. Dažniausiai vienu metu vyksta dvi priešingos tendencijos – visuomenės socialinių ryšių depersonifikacija ir bandymai juos įsmeiginti tapatybės aktualizacijos pagrindu. Tiksliau tariant, depersonifikacijos procesų intensyvėjimas neišvengiamai aktualizuoja asmeninių, etninių ir pilietinių tapatybių paieškos ir apsaugos procesus.

Visuomenės socialinių ryšių silpimas ir depersonifikacija yra atvirai visuomenei būdingas procesas, keičiantis pačios visuomenės kaip sociokultūrinio reiškinio supratimą. K. R. Poperio požiūriu<sup>44</sup>, „dėl tos priežasties, kad atvira visuomenė yra praradusi organinį pobūdį, ji gali palaiapsniui virsti <...> abstrakčia visuomene. Ji gali labai nutolti nuo konkrečios arba realios žmonių grupės ar tokių realių grupių sistemos. Šį retai kada suvokiamą dalyką galima paaiškinti hiperbole. Įsivaizduokime tokią visuomenę, kurioje žmonės beveik nesusitinka akis į akį, kurioje visus reikalus tvarko izoliuoti individai, bendraujantys laiškais arba telegramomis ir važinėjantys uždaruose automobiliuose. <...> Tokią pramantą visuomenę galima būtų pavadinti visiškai abstrakčia arba nuasmenininta visuomene.“ (1998: 180). Deja, mūsų modernioji visuomenė jau daugeliu aspektų yra panaši į tą Poperio pramantą visuomenę. Todėl suprantamas piliečių grupių susirūpinimas savo tapatybių apsauga.

Realių socialinių reiškinų ir procesų stebėjimai atskleidžia, kad socialiniame gyvenime yra daug, viena vertus, uždardosios visuomenės elementų, pavyzdžiui, giminystės ryšių palaikymas, kalbėjimo apie bendrus pavojus ir jų įveikimo bendromis pastangomis bei daugybė kitų socialinio uždardumo požymių. Bet, kita vertus, vis labiau pastebima ir socialinių ryšių depersonifikacijos reiškiniai, pavyzdžiui, empatiškumo trūkumas, ekonominė migracija, t. y. dažniausiai papildomų asmeninių išpareigojimų vengimo nulėmti reiškiniai.

44 Popperis ir Bergsonas suformulavo dvi skirtingas atvirosios visuomenės raidos sampratas, kurios leidžia paaiškinti socialinės tikrovės realios raidos ypatumus. Bergsonas teigė, kad brolybė yra svarbiausias atvirosios visuomenės principas. Jo skleidimasis visuomenėje per jam tarnaujančius laisvės ir lygybės principus sudaro galimybes siekti visuomenės narių tarpusavio solidarumo, kuris natūraliai riboja susvetimėjimo procesą – atvirosios visuomenės virtimą abstrakčia visuomene. Popperis netikėjo brolybės principu, nors ir išvelgė susvetimėjimo raidos grėsmę. Kita vertus, jis netikėjo ir visiškai abstrakčios visuomenės susiformavimu. Tokia visuomenė jau formuojasi. Todėl, manytina, šių atvirosios visuomenės sampratų skirtis leidžia paaiškinti atviros visuomenės „kiaurėjimo“ (P. Aleksandravičius) ar „išskydimo“ (Z. Baumanas) procesus. Tokia visuomenė akivaizdžiai stokoja brolybės (bičiulystės).

Socialinių ryšių depersonifikacijos procesus lėtina atvirosios visuomenės piliečių savanoriškos grupės, judėjimai ir organizacijos. Jie savo veikimą grindžia konstitucijos apibrėžtomis piliečio teisėmis ir pareigomis. Tai reiškia, kad konstitucijos garantuotas objektines teises ir pareigas aktyvūs piliečiai paverčia savo subjektinėmis teisėmis ir pareigomis bei jų pagrindu kuria naujas savo teises ir pareigas. Tai įmanoma, kai piliečiai savo iniciatyvą susieja su atsakomybe, t. y. sąmoningai pasirenka laisvę veikti kitų piliečių ir visos visuomenės naudai. Todėl galima teigti, kad perėjimas nuo uždarnosios prie atvirosios visuomenės yra ilgalaikis procesas, kuriame svarbų vaidmenį atlieka pilietinė visuomenė. Jos esminė misija yra švelninti perėjimo nuo uždarnosios prie atvirosios visuomenės sukeltą civilizacijos įtampą ir padėti spręsti socialinius konfliktus.

Atvirosios visuomenės pilietiškumas arba pilietinė visuomenė susiformavo vystantis Europos miestų municipalinei organizacijai. Nors ankstyviausi pilietiškumo formavimosi procesai yra žinomi senovės Graikijoje ir Romoje, bet Vakarų Europoje – tik nuo XI amžiaus. Anot Anri Pireno (Henri Pirenne), iki XI a. Europoje egzistavę miestai neturėjo dviejų pamatinių modernaus Vakarų miesto bruožų: juose nebuvo vidurinėsios klasės ir municipalinės organizacijos. Jo teigimu, apie 1000 metus Vakarų Europoje miestų šiuolaikine prasme nebuvo, nes žodis „miestas“ žymi gyvenvietę, kurios gyventojai pragyvena ne iš žemdirbystės, o iš komercijos ir iš pramonės arba turi bendruomenę, kuri yra teisinis darinys ir kuri turi jai būdingus įstatymus bei institutus (Berman 1999: 473).

Taigi Europos visuomenių humanizavimo raidą lemia vienas kito nepažįstančių žmonių mokėjimas jungtis į organizacijas. Toks Vakarų civilizacijos visuomenių mokėjimas formavosi kaip ilgalaikio istorinio proceso, apimančio įvairius religinių ir miesto bendruomenių steigimosi, gynimosi nuo valdžios prievartos ir savarankiškos raidos aspektus, teorinio permąstymo padarinys. Susiformavusi pilietinė tradicija traktuoja visuomenę kaip susireguliuojančią sritį, svarbiausią individo teisių ir laisvių saugyklą bei derinį, kurį privalu saugoti nuo valstybės kėsಿನimosi. Jos idėja yra civilizacijos (humanizavimo) vaisius, nes tai, ką Tokvilis vadino mokėjimu vienytis į sąjungas, yra šiuolaikinės praktikos pasiekimas: žmonės bendradarbiauja su kitais jiems nepažįstamais žmonėmis, norėdami pasiekti savo tikslų (Ashford 2003: 11). Taigi esminiai vakarietiškos pilietinės visuomenės sampratos bruožai – individų iniciatyva, jų aktyvus vienijimasis į bendrijas (sąjungas, asociacijas ir t. t.), asmeninės ir socialinės atsakomybės priėmimas.

Šiuolaikinė pilietinė visuomenė yra visuma skirtingų nevyriausybinų institucijų, gana stiprių, kad tarnautų atsvaru valstybei ir, jai netrukdant, atliktų taikdario ir arbitro vaidmenį tarp pagrindinių interesų grupių, sulaikant jos (valstybės) siekimą dominuoti ir atomizuoti visuomenę (Гелнер 1995: 15). Ši tradicinė angliška-amerikietiška pilietinės visuomenės samprata, kurios pradžia glūdi škotų švietėjų mąstyme, pabrėžia būtent socialiai aktyvių individų savanoriškų organizacijų veiksmingą valdžios ir pačios visuomenės darinių socialinės kontrolės funkciją. Viena vertus, atvirosios pilietinės visuomenės samprata pabrėžia būtinybę visuomenės nariams aktyviai jungtis į savanoriškas organizacijas kovojant dėl savo prigimtinių teisių įgyvendinimo ir šiuo pagrindu kontroliuoti

valstybės galias, bet, kita vertus, didėjantis ir aukštas visuomenės organizuotumas yra jos socialinio kapitalo šaltinis, ribojantis socialinės anarchijos ir anomijos sklaidos galimybes.

Egzistuoja ir kita, priešinga pilietinės visuomenės plėtojimo kryptis, kurią Adamas Seligmanas apibrėžė kaip pohėgelinę, arba marksistinę (Seligman 2004: 24). Ji pabrėžia pilietinėje visuomenėje glūdinčius viešumo ir privatumo, visuotinių ir dalinių interesų prieštaravimus bei jų sprendimą politinės valstybės srityje (nes valstybė tam sukurta!). Iš esmės ši samprata grindžiama netikėjimu, kad skirtingos socialinės grupės gali bendradarbiauti be pralaimėjimo. Todėl ne pilietinė visuomenė, o valstybė iškeliama kaip konfliktinių socialinių santykių sprendimo arbitras. Atitinkamai pabrėžiama ne iš visuomenės, o iš valstybės kylanti socialinė kontrolės funkcija. Tada pilietiškumas suvokiamas kaip aktyvus įsipareigojimas savo valstybei, o ne kaip piliečių savanoriškas jungimasis į nuo valdžios nepriklausomas asociacijas. Dažniausiai nesuvokiama, kad valstybė savo prigimtimi yra uždara sistema, siekianti nuolatos kontroliuoti visuomenės atvirumo galimybių raidą. Būtent ši tradicija iki mūsų dienų daro įtaką socialinės minties istorijai ir ji yra radikaliai permaštoma šiuolaikinėje Vidurio Rytų Europoje, taip pat ir Lietuvoje, pvz., istorijos politikos iššūkiai.

Šios tradicijos esmė – nacionalinės valstybės ir tautos suaugimas. Todėl šiuolaikinės Vidurio Rytų Europos visuomenės yra draskomos vidinio tarnavimo valstybei ir jos kontroliavimo funkcijų prieštaringumo. Lietuvos visuomenė irgi paklūsta šiai tradicijai, nes tą lemia ir istorinė Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės kūrimo laimėjimų atmintis, ir dėl prarasto valstybingumo bei jo atkūrimo patirtos tautos socialinio orumo traumos, stipriai įsirėžusios jos mentalitete. Lietuvos valstybės atkūrimas visada buvo siejamas su kunigaikščių ir šviesuomenės (pvz., didžiųjų aušrininkų, varpininkų, knygnešių, partizanų) herojišku tarnavimu ir pasiaukojimu tautai. Dauguma XIX a. pabaigos – XX a. pradžios Lietuvos šviesuomenės narių sąmoningai savo likimus susiejo su nacionalinės valstybės kūrimu ir tarnavimu jai. Taigi, esminiai Vidurio Rytų Europos pilietinės visuomenės sampratos bruožai – asmenybių iniciatyva, jų aktyvus vienijimasis į elito grupes ir socialinės atsakomybės už tautos raidos problemų sprendimus prisiėmimas. Deja, elito grupės niekada negali prilygti visai visuomenei ir visada yra pavojaus, kad jos įtrauks pasyvios visuomenės narius į savo privačių interesų įgyvendinimo procesus.

**ES politinės visuomenės savikūros problemiškasumas.** Lietuvos valstybė yra Europos Sąjungos narė ir jos visuomenė tiesiogiai dalyvauja renkant nors ir labai mažą Europos parlamento narių skaičių bei netiesiogiai dalyvauja formuojant kitas ES politinio valdymo institucijas per savo išrinktą Seimą ir Prezidentą bei šių institucijų sąveikoje sudarytą Vyriausybę. Tai reiškia, kad Europos Sąjungoje yra sukurti ir veikia bendri jos politinio valdymo institucijų demokratinio formavimo ir atskaitomybės mechanizmai. Šie mechanizmai bent pradiniam ES didžiosios plėtros proceso etape lėmė keturių judėjimo laisvių – kapitalo, prekių, paslaugų ir darbo jėgos – įgyvendinimą, bet nėra tiesiogiai susieti su ES politinės visuomenės tapatybės formavimu, kuris yra svarbus ne

tik nacionalinės atvirosios visuomenės, bet ir pačios ES optimistinės raidos požiūriu. Tampa vis labiau akivaizdu, kad formuojasi ne plačioji ES politinė visuomenė, įtraukianti ir vis labiau apimanti nacionalines pilietines visuomenes, bet labai siaura ES politinė visuomenė, kurios nariai yra susiję su jos politinio valdymo institucijų ir jų nacionalinių padalinių, transnacionalinių verslo ir kitų organizacijų veikla. Taigi, viena vertus, rėmiamasis šiomis laisvėmis stimuliuoja atvirosios visuomenės raidą, bet, kita vertus, vien šių laisvių nepakanka neoliberaliosios rinkos funkcionavimo kontekste. Todėl neatsitiktinai ES šalyse stebime dideles nacionalizmo ir populizmo pakilimo bangas. Kodėl taip nepalankiai, bent kol kas, klostosi ES atvirosios visuomenės formavimasis?

Politinės filosofijos požiūriu, XX amžius baigėsi tuo, kad įsivyravo vienintelis demokratinės valdžios modelis (Held, McGrew, Goldblatt, Perraton 2002: 69-72): modernioji atstovaujamoji, konstitucinė ir pasaulietiška demokratija, tvirtai besiremianti rinkos ekonomika. „Tačiau dabartinis liberaliosios demokratijos triumfas, P. Benetono teigimu, nepanaikino alternatyvų <...> Pasirinkimas iš esmės yra iš dviejų liberaliosios demokratijos versijų – kaip iš dviejų lygybės versijų.“ (Beneton 2009: 265). Pirmoji – tai vadinamoji esminė lygybės versija, kurios pagrindą sudaro politinis pripažinimas, kad žmogui yra būdingas tokios pat prigimties orumas ir dėl to žmogaus orumas reikalauja lygybės ir laisvės. Antroji lygybės versija yra procedūrinė arba formalioji: liberalioji demokratija sutapatinama su žaidimo taisyklėmis, procedūromis, skirtomis suteikti žmonėms, neturintiems bendros esmės ir prigimtinių tikslų, galimybę siekti asmeninių tikslų (Beneton 2009: 331).

Remiantis formalios lygybės samprata, kalbama ne apie žmonių lygybę, bet apie piliečių lygybę, kuri kyla iš nuomonių lygybės, o nuomonių lygybė kyla iš to, kad nėra tiesos. Kiekvienas turi savo „tiesą“ ir niekas negali pretenduoti į vienintelę tiesą. Požiūrių pliuralizmas skelbiamas kaip išskirtinė vertybė. Naudojiamasis politinėmis teisėmis yra supaprastintas: „Pilietis iš prigimties yra autonomiškas, todėl jo visai nereikia mokyti; jo pasirinkimas yra tokios pat vertės, nesvarbu, kas jį padiktavo – protas ar aistros; net pats skirstymas pagal protą ir aistras yra beprasmiškas; į konstitucines formas nėra reikalo atsižvelgti, užtenka paprastų žaidimo taisyklių.“ (Beneton 2009). Neatsitiktinai Algirdas Degutis pabrėžia, kad šiuolaikinis liberalizmas suabsoliutina lygios laisvės idėjos doktriną tiek, kad ji virsta daugumos visuomenės narių laisvės iškreipimo ideologija, vadinama „tolerancijos diktatūra“. Todėl liberalizmas kaip šiuolaikinė ideologija tampa rimta grėsme pačiai demokratijai (Degutis 2010).

Esminė politinė lygybė yra susijusi su visai kitomis priežastimis. Piliečių lygybė yra tik susitarimas, bet šis susitarimas labiausiai atitinka pirminę žmonių lygybę ir kiekvieno žmogaus orumą. Demokratijos principo įsigalėjimas – balso suteikimas kukliems, nežinomiems ir neįtakingiems individams – reiškia, kad esminė lygybės versija yra susijusi su visuomenine padėtimi, jos keitimu visuomenės didesnės integracijos linkme. „Pagrindinis dalykas yra tas, kad *žaidimo taisyklių neužtenka*. Jų neužtenka, pabrėžia P. Benetonas, kad būtų sukurta tikra politinė visuomenė; jų neužtenka, <...> [nes] daug

kas priklauso nuo veikėjų elgesio.“ (Beneton 2009: 332). Jis ypač išskiria socialinio ryšio, politinių pareigų ir elgimosi taisyklių nepakeičiamą vertingumą plėtojant esminę lygybę ir jos pagrindu liberaliosios demokratijos versiją. Pavyzdžiui, atskirti liberaliąją demokratiją ir tautą yra pavojinga.

Tačiau šiuolaikinėje politinėje tikrovėje šito jau siekiama. Esminės ir formaliosios lygybės versijų pagrindu išskiriami du liberaliosios demokratijos variantai – amerikietiškas (esminės lygybės pagrindu) ir europietiškas (formalios lygybės pagrindu). Amerikietiškojo varianto požymiai šie: pagrindinė tauta, demokratijos pavyzdys ir sergėtoja, skatina tautas, kokios ir kur jos būtų, kurti demokratiją ir laikytis jos papročių. Perspektyvoje siekiama įsivaizduoti pasaulį, kurį sudaro demokratiškos tautos, kurias sieja prekybos ir teisės taisyklės, vis glaudesnis jų ryšių tinklas, kasdien stiprinantis pasaulio vienybę.

Europietiškas variantas kitoks. Jo esmė – ne pagrindinė tauta, o tai, ką Pjeras Mane (Pierre Manent) pavadino pagrindine žmogiškumo agentūra. Nors ši agentūra gimė konkrečioje teritorijoje, bet dabar vis labiau plėtojama kaip demokratija be tautos, t. y. toks demokratinis valdymas, kuris labai gerbia žmogaus teises, bet yra atsiskyręs nuo bet kokio kolektyvinio valdymo. Taigi europietiškas demokratinės imperijos variantas pasižymi tuo, kad visiškai atskiria demokratiją nuo bet kokios konkrečios tautos ir kuria *kratos* be *demos* (Manent 2010: 11-12).

Europietiškas liberaliosios demokratijos variantas yra ydingas, nes: 1. Formali individų lygybė ir žmogaus teisių apsauga siejama vien su ES ir jos šalių-narių valdymo institucijų teisiniais įgaliojimais ir gebėjimu užtikrinti socialinę tvarką bei procedūrinį teisingumą. Tą vaizdžiai iliustruoja viršnacionalinė migracijos politika ir atitinkamų lygmenų socialinės kontrolės agentūrų teisinių įgaliojimų plėtimas. Ši tendencija yra labai pavojinga, nes dažnai ignoruojamas nacionalinės pilietinės visuomenės vaidmuo ir nenorima pripažinti, kad be aktyvaus pilietinės visuomenės dalyvavimo nacionalinės valstybės teisinė ir institucinė žmogaus teisių apsauga nėra pajėgi kontroliuoti net savo pačios institucijų nukrypimų ar net diktatūros susiformavimo galimybių. Kitaip tariant, šios situacijos iššaldymo ilgesniu laikotarpiu gali ne tik silpnėti pilietinė visuomenė (ypač įsigalint vartotojiškai visuomenei), bet ir formuotis institucinės deviacijos galimybės (Šlapkauskas 1997: 97-105).

2. ES lygmeniu skiriama per mažai dėmesio jungti nacionalines pilietines visuomenes bendrai veiklai, nors būtent jos yra svarbiausia socialinė jėga, galinti atlikti ne tik svarbias nacionalinės ir ES politinės valdžios institucijų veiklos priežiūros funkcijas, bet ir švelninti atviros visuomenės raidos sukeltas civilizacijos įtampas bei padėti spręsti socialinius konfliktus.

3. Valdžios liberalioji demokratija be *demos* – pilietinių visuomenių dalyvavimo socialiniame gyvenime – kuria ne tik socialinių ryšių silpimo ir depersonifikacijos intesyvėjimo, bet ir priešingų procesų galimybes. Todėl europietiškas liberaliosios demokratijos varianto įgyvendinimas yra pavojingas ne tik ES, bet ir pačios atvirosios visuomenės egzistencijai bei raidai.

## 2. Liberaliosios demokratijos-atvirosios visuomenės savikūros konteksto raidos vidinės įtamos

**Liberalioji demokratija: problemiška prigimtis ir vaidmuo.** Liberalioji demokratija (dar vadinama moderniąja demokratija) yra būdinga šiuolaikinių Vakarų pasaulio šalių politinio valdymo forma. Ji susiformuoja kaip demokratijos ir liberalizmo (moderniojo politinio mąstymo) suaugimo padarinys ir funkcionuoja žmogaus teisių apsaugos pirmumo pagrindu. Jos realų funkcionalumą lemia konkrečios visuomenės ir jos grupių bendrosios kultūros, kurių esminiu elementu yra ir teisinis identitetas, jo lygis. Siekiant išnagrinėti Lietuvos visuomenės teisinį identitetą, prieš tai aptarsime liberaliosios demokratijos socialinį vaidmenį, t. y. atvirosios visuomenės teisinio identiteto funkcionavimo ir raidos socialinį-politinį kontekstą.

Iki šiol dėl kiekvieno demokratijos frazės elemento – liaudies ir valdymo – kyla daug klausimų ir nesutarimų (Held 2002: 15-16), kurių aiškinimas nulemia, kad demokratijos, viena vertus, prasmė tebėra ir visada bus ne iki galo aiški, bet kita vertus, tai teikia vilčių ieškant naujų jos interpretacijų. Viena iš jų – atviro mąstymo principo ir demokratijos ryšio plėtojimas, be kurio nevyksta socialinių galių turinčių individų bendradarbiavimas demokratijos pasaulyje. Šio ryšio metaforinį artikuliuojimą galima jau atsekti pirmąsias demokratijos (politinės socialinės tvarkos) raidoje (Brague 2001: 22-24). Tą patvirtina ir juridinės antropologijos tyrimų rezultatai: pirminių visuomenių vidinis pliuralizmas paaiškina, kodėl grupės negali užvaldyti individų, nes bendruomenės modelis funkcionuoja su individualiais, o ne prieš juos (Рулан 2000: 73).

Atvirojo mąstymo principo ir demokratijos ryšys dažniausiai suvokiamas kaip natūralus. Šio ryšio nėra įsisąmonusios Europos Vidurio Rytų visuomenės, taip pat ir Lietuvos visuomenė, todėl per mažai plėtojama ir jo interpretacija. Bet manytina, kad šis ryšys aktualizuojasi dabartyje, nes būtina apmąstyti ES atvirosios visuomenės formavimosi galimybes ir raidos iššūkius. Atvirojo mąstymo principu turime remtis ir nacionalinėje visuomenėje, ir ES lygmeniu, kai polemizuojame dėl demokratijos praktikos. Šiose polemikose dažniausiai kreipiama per mažai dėmesio į tai, kad skirtingas demokratijos sampratas lemia skirtingi jos pagrindimo būdai, kuriais siekiama vienos ar daugiau pamatinių vertybių arba gėrybių: politinės lygybės, laisvės, moralinės saviugdos, bendro intereso, sąžiningo moralinio kompromiso, įpareigojančių sprendimų, kuriais atsižvelgiama į visų interesus, visuomenės naudos, poreikių patenkinimo, veiksmingų sprendimų. Demokratija gali reikšti skirtingas liaudies valdžios rūšis arba gyvenimo formas – savivaldą, kurios sąlygomis kurios nors bendruomenės nariai yra angažuoti savireguliuojimui, taip pat valdymą, kai demokratija yra priemonė legitimuoti renkamą į valdžią „atstovus“ ir jų sprendimus. Todėl iškyla ypač sunkūs demokratijos apimties ir ribų klausimai, į kuriuos nėra vienareikšmių atsakymų ir politiniai ginčai dėl jų visada bus politinės bendruomenės svarbių ir atvirų diskusijų dalis.



Liberalizmas, kaip ir demokratija, yra modernųjų laikų prieštarigų reikšmių samprata, kurios prasmė istoriškai keitėsi politinėms bendruomenėms vis labiau išsąmoninat individo valios emancipaciją ir jos įgyvendinimo padarinius, „išsivaduojant“ iš tradicinės (uždarnosios) bendruomeninės tvarkos. Individas suvokia save kaip aktyvų, veikiantį subjektą. Šis statusas išsiskiria jį iš bendruomeninės tvarkos daugeliu aspektų: 1) naujųjų laikų dvasia teigia proto autonomiją, kuri reiškia, kad atmetamas ne tik valdžios principas, bet ir galutinis tikslas; naujųjų laikų dvasios pastangos sukūrė teiginį, kad žmogus yra suverenus – jis yra prasmės valdovas; 2) visiškai autonomiškas protas yra ir užkariaujantis; tai reiškia, kad mokslo ir technikos padedamas protas siekia valdyti gamtą bei racionalaus organizavimo priemonėmis tvarkyti visuomenę; 3) nauja proto orientacija siejama ne tik su užkariavimu, bet ir su tarnavimu. Protas ima tarnauti vis labiau neribotai laisvei ir atleidžia žmoniškųjų geismų vadeles. Modernųjų laikų protas padaro tokią išvadą: prigimtis yra gryna laisvė; ji formuojasi istorijoje ir istorija ją formuoja arba ji formuojasi pagal kiekvieno individualias pastangas. Žmogus yra savęs kūrėjas. Tai reiškia, kad valia nustelbia prigimtį. Protas imasi veikti; jis jau nebėra vitališkas, o instrumentinis, valdo priemones, siekdamas žmogaus galios, kurią reikia panaudoti, kad gyvenimas būtų ilgesnis, patogesnis, teiktų daugiau galimybių arba galios, siektų dėl jos pačios (Beneton 2009: 63-64).

Taigi liberalizmo susiformavimas ir raida yra labai susiję su atvirojo mąstymo principo artikuliacijos formavimusi. Jeigu demokratija savo prigimtimi yra susijusi su atvirojo mąstymo principu, tai liberalizmas jį ne tik apmąsto, bet ir sąmoningai skleidžia subjektų santykių praktikoje. Pavyzdžiui, pagrįstai keliant esminį klausimą: kaip racionaliai sutvarkyti socialinį pasaulį, kad jis tarnautų žmogaus emancipacijai? Šį klausimą galima ir kitaip suformuluoti: kaip galima, įsivyraujant individo valios emancipacijai, sukurti bendras socialinio sambūvio taisykles, kurios padėtų įsiviešpatauti taikai ir ramybei bei neribotų socialinio atvirumo raidos? Tai esminis modernųjų laikų politikos klausimas, į kurį atsakymas ypač rūpi socialinių mokslų atstovams. Į jį pateiktų atsakymų [nuo Nikolo Makiavelio (Niccola Machiavelli), Tomo Hobso (Thom Hobbes), Džono Loko (John Locke) iki Šarlio de Monteskjio (Charles de Montesquieu) ir JAV konstitucijos tėvų] pagrindu susiformavo modernųjų laikų politinės filosofijos liberalioji srovė – klasikinis liberalizmas. Individo valios emancipacijos ir bendrųjų socialinio elgesio taisyklių kūrimo ryšys įmanomas, jei jis įforminamas liberaliu sprendimu, kurį sudaro dvi dalys (Beneton 2009: 71-72):

1. Žmonių materialinių norų emancipacija. Individas vienija ne idėjos, o interesai. Išlaisvinus ekonominę veiklą žmonės nori bendradarbiauti, nes jie tuo suinteresuoti. Laisva ekonominė veikla grindžiama individų racionalumu, aktyvumu ir egoizmu, kurį jie turi savyje riboti, siekdami bendradarbiavimo ir tarpusavio pasitikėjimo. Tai gi rinkos sistema turi politinių vertybių: ji atleidžia vadžias leisdama reikštis nekalto aistroms, kad slopintų pavojingas aistras. Tinkamai suprastas egoizmas atveda ne į būtiną suvaržymų priėmimą, kaip tikėjosi T. Hobsas, o į laisvą bendradarbiavimą,

kai tarpusavio interesai neutralizuoja skirtingas idėjas. Bet šito nepakanka individų ir jų bendruomenių bendradarbiavimui ir atvirumui skleisti.

2. Todėl būtina institucinė laisvės-autonomijos apsauga. Ši apsauga daugiausia vyksta prisijaukinant politinę valdžią: valdžia yra pavojinga pati savaime, todėl valdžios galias reikia paskirstyti ir įstatymais apriboti, taip padarant jas nekenksmingas. Papildomai laisvės-autonomijos apsauga dar stiprinama neutralizuojant konfliktines nuomones dėl moralės ir religijos. Siekiant susilpninti politinę Bažnyčios valdžią, moralės ir religijos klausimai paliekami privataus gyvenimo sričiai ir asmeninei sąžinei.

Akivaizdu, kad liberalus sprendimas visada yra ir bus sudėtingas. Jo esmę išreiškia lygios laisvės idėja ir jos įgyvendinimo socialinių sąlygų reikalavimas, dėl kurio ir vyksta nuolatinės diskusijos bei ginčai. Dažniausiai liberalizmas reiškia mėginimus palaikyti pasirinkimo laisvės, proto ir tolerancijos vertybes susidūrus su tironija, absoliutistine sistema ir religine netolerancija. Liberalizmas siekė išlaisvinti valstybę iš religinės kontrolės, o pilietinę visuomenę (asmeninį, šeimos ir verslo gyvenimą) – iš politinio kišimosi. Pamažu liberalizmas buvo susietas su doktrina, kad individams turi būti leidžiama laisvai įgyvendinti savo preferencijas dėl religinių, ekonominių ir politinių reikalų. Nors įvairūs liberalizmo „variantai“ skirtingai aiškino šį tikslą, jie darniai gynė konstitucinę valstybę, privačią nuosavybę ir konkurencinę rinkos ekonomiką kaip pagrindinius mechanizmus, padedančius derinti individų interesus (Held 2002: 95).

Taigi modernių laikų politinis protas neišvengiamai turėjo tapti procedūrinis, kad galėtų padėti kurti bendrąsias elgesio taisykles. Bet šį „neišvengiamumą“ yra pavojinga suabsoliutinti, užmirštant nuolatos savęs klausti, ko siekiame atitinkamomis procedūromis. Ar mums svarbi tik individuali laisvė, ar ir jos įgyvendinimo kontekstas – socialinis teisingumas? Laisvė-autonomija reiškia, kad kiekvienas teisės subjektas gali skaidrių ir atvirų procedūrų pagalba save valdyti ir laisvai siekti patenkinti savo interesus, o bendresne prasme – siekti asmeninės laimės ir dalyvauti kurdamas visuomenės bendrąjį gėrį. Kitaip tariant, skaidrus ir atviras procedūrinis mąstymas sudaro galimybes formuoti emancipacijai, kuri yra ir išlieka individuali, bet tuo pačiu metu išplinta ir tampa universaliu socialiniu reiškiniu.

Moderniojo politinio mąstymo centre yra individas ir jo teisės, kuriomis siekiama pragmatinių tikslų – sukurti minimalius įrankius riboti „visų karą prieš visus“ tiek, kad būtų įmanoma palyginti saugi individų egzistencija. Individų santykinio saugumo stiprėjimas yra pamatinė socialumo raidos prielaida – įgyjant atvirumo patirties formuojasi individualus ir socialinis pasitikėjimas. Taigi, remiantis moderniuoju mąstymu, galima teigti, kad žmogaus teisių samprata yra svarbi ne tiek vertybiniu, bet labiau instrumentiniu požiūriu.

Neatsitiktinai klasikinė liberalizmo filosofija grindžiama idėja, kad „visų karą prieš visus“ gali sustabdyti tik laisvų individų susitarimu sukurta valstybė, kuri gali kištis į jų gyvenimą pagal iš anksto apibrėžtas taisykles ir tik tiek, kad juos apsaugotų nuo destruktijos ir smurto (Berlin 1995: 160). Tai minimalistinės valstybės samprata, kurios požiūriu valstybė kuriama individų ir jų bendruomenės saugumui užtikrinti.

Remiantis Džono Loko socialinės sutarties teorija, valstybė turi būti labai stipriai orientuota į ją sukūrusius individus. Šiuo požiūriu valstybė yra ją sukūrusių individų bendruomeniškumo forma ir turi būti vengiama rimtų susidūrimų tarp valstybės ir piliečių. Valstybė ir visuomenė yra tiek suaugusios, kad individų saugumas ar nesaugumas yra neatsiejamas nuo valstybės saugumo. Anot P. Reinoldso (P. Reynolds), Roberto Nozicko ir kitų autorių, individų vertybės turėtų būti pirminis kriterijus vertinant valstybės elgesį, nes minimalioje valstybėje kolektyvinės struktūros turi būti subordinuotos pirminei žmogaus teisių vertybei (Reynolds 1980: 47-48). Todėl su žmogaus teisių įteisinimu buvo įgyvendinta klasikinio liberalizmo svajonė paversti žmogaus teises tarsi gamtos jėga, ribojančia visų individų karą prieš visus ir valstybę naudoti savo galią prieš individus.

Taigi Vakarų pasaulyje demokratija suprantama kaip „liberalioji demokratija“, kurios būdingi bruožai yra ne tik laisvi ir teisingi rinkimai, bet ir įstatymo viršenybė, aukščiausios valdžios šakų atskyrimas ir pagrindinių laisvių – žodžio, susirinkimų, religinių įsitikinimų ir nuosavybės valdymo laisvės – konstitucinis įteisinimas. Tačiau pastaruosiu metu pastebima ryškėjanti demokratijos ir laisvės skirtis: demokratija veikia mažėjant laisvės. Ši išvada remiasi kasmetinių „Freedom in the World“ pranešimų analize. Tikėtina, kad šio proceso dauguma Vakarų pasaulio žmonių nepastebi, nes jų sąmonėje demokratijos ir liberalizmo, liberalizmo ir laisvės, laisvės ir teisingos politinės sąrangos prasmės yra tiek susipynusios, kad susiformavęs „demokratijos“ ir „geros vyriausybės“ tapatumo vaizdiny pasvertė „demokratijos“ terminą analitiškai nenaudingą (Захария 2004: 8). Kita vertus, demokratija gali būti ir neliberali: tokių šalių buvo Europoje XX a. pirmoje pusėje ir tokios yra dauguma Rytų posovietinių ir Afrikos valstybių (Захария 2004: 98-104).

**Moderniosios demokratijos sampratų ryšio įtampa.** Šiuolaikinio pasaulio raida meta gausių ir esminių iššūkių liberaliai demokratiniam mąstymui ir visuomenės atvimumo elgsenos raidai. Norint atsakyti į klausimą, ką demokratija turi reikšti dabartiniiais laikais, nenutrūkstamai kintančiomis socialinėmis sąlygomis, reikia ne tik remtis demokratijos aiškinimo sampratomis ir modeliais, jų erdvėje konkuruojančiomis vertybėmis, bet ir suvokti, kaip ir kodėl politinėje ralybėje funkcionuoja jų įvairiausi eklektiniai junginiai.

Išskiriamos dvi pagrindinės demokratijos sampratų kryptys – procedūrinė demokratijos teorija ir turtingoji demokratijos teorija. Procedūrinė demokratijos teorija pabrėžia sprendimų (teisės aktų) priėmimo procesą, kuris grindžiamas piliečių visuotiniu dalyvavimu, politine lygybe, daugumos (mažoritariniu) valdymu ir valdžios jautrumu. Kitaip tariant, procedūrinė demokratija grindžiama keturiais absoliučiais principais: visuotiniu dalyvavimu, politine lygybe, daugumos principu ir valdžios jautrumui viešajai (visuomenei) nuomonei. Reali procedūrinė demokratija griežtai laikosi pirmųjų trijų principų ir laisvai traktuoja ketvirtojo principo įgyvendinimą.

Šis principas reikalauja, kad, rengdama ir priimdama sprendimus (teisės aktus), valdžia turi žinoti ir daryti tai, ko nori visuomenės dauguma, ir gebėti rasti tinkamas

priemonės, kurios ribotų neigiamą sprendimų poveikį visuomenės mažumų grupių interesų įgyvendinimui. Akivaizdu, kad šio principo laikytis yra sudėtinga ir dėl to valdžia labai nenoriai įgyvendina jautrumo principą, dažniausiai bandydama demagogiškai sumenkinti arba iškreipti jo reikšmę, pavyzdžiui, retoriškai klausdama, kaip reikia elgtis su tų piliečių teisėmis, kurie nepriklauso daugumai, arba teisingai teigdama, kad viešoji nuomonė dažnai būna neaiški ir prieštaringa. Kita vertus, jautrumo kontekste susiformavo dvi procedūrinės demokratijos raidos tendencijos: 1) perteklinio procedūrų taikymo ar net piknaudžiavimo ir manipuliavimo jomis tendencija ir 2) komunikacinis jautrumo imitavimas siekiant formuoti perspektyvų politinį įvaizdį. Deja, dažniausiai nesusimąstoma, kad būtent valdžios jautrumo viešajai nuomonei principo įgyvendinimas leidžia procedūrinę demokratijos teoriją susieti su turiningąja demokratijos teorija.

Turiningoji demokratijos teorija pabrėžia, kad demokratiją išreiškia valstybės politikos turinys, o ne procedūros, kuriomis kaip įrankiais politika reiškiamą. Ši teorija grindžiama žmogaus teisių įgyvendinimo kriterijumi. Todėl iškyla esminis klausimas: ar turi būti garantuotas visų žmogaus teisių įgyvendinimas, ar tik vadinamosios pirmosios kartos žmogaus teisių įgyvendinimas. Iki šiol nėra vienareikšmio atsakymo į šį klausimą. Atsakymai į šį klausimą dažniausiai susiję su konkrečiu laikotarpiu vyraujančia laisvosios rinkos samprata. Pavyzdžiui, JAV pabrėžia *laissez-faire* principais grindžiamą politiką, kuri turi garantuoti pilietines laisves (elgesio laisvę, apimančią religijos ir išraiškos laisvę) ir pilietines teises. O daug Europos šalių teisės pagrindu žaboja laisvąją rinką ir pabrėžia ne tik pilietinių žmogaus laisvių ir teisių, bet ir socioekonominių teisių (tinkamų sveikatos apsaugos, kokybiško išsilavinimo, būsto sąlygų, nuolatinio užimtumo) įgyvendinimo svarbą. Kitaip tariant, nors nėra vieningos turiningos demokratijos teorijos, bet atsekamas kiekvienos šios teorijos versijos ir konkrečios visuomenės kultūros ryšys.

**Demokratijos modelių konkurencija ar valdžios ir pilietinės visuomenės konkurencija?** Demokratijos teorijas konkretizuoja instituciniai demokratijos modeliai, kuriais, viena vertus, siekiama permąstyti demokratinės tikrovės reiškinius, ir, kita vertus, jais grindžiama reali politika. XX a. buvo sukurta įvairių demokratijos modelių, bet smarkiausias politines diskusijas ir konfliktus sukėlė keturi modeliai – „tai konkurencinė elitistinė demokratija, pliuralizmas, teisinė demokratija ir dalyvaujamoji demokratija“ (Held 2002: 18).

Demokratijos tikrovė dažniausiai kuriama dviejų demokratinio valdymo institucinių mechanizmų – mažoritarinės ir pliuralistinės demokratijos modelių bei jų ryšio pagrindu. Šie modeliai sukurti procedūrinės demokratijos teorijos ir „tautos valdymo“ sampratos pagrindu. Mažoritarinės demokratijos modelis pabrėžia tautos kaip vienio dalyvavimą valstybės valdyme. Šis modelis remiasi prielaida, kad tauta intuityviai supranta tai, kas yra teisinga. Mažoritarinio modelio esmę išreiškia piliečių tiesioginio dalyvavimo valstybės valdyme mechanizmai: visos tautos dalyvavimo aukščiausių valstybės pareigūnų rinkimuose ir politinių problemų sprendimo referendumuose mechanizmas, piliečių politinės iniciatyvos reiškimo mechanizmas, viešosios nuomonės apklausos teisėkūros

procese mechanizmas. Šių mechanizmų veikimo konstituciniai-teisiniai pagrindai turi leisti tautai tinkamai kontroliuoti savo valdžią.

Atskirai reikia pabrėžti nuolatinio, o ne tik periodinio tautos tiesioginio dalyvavimo valdyme mechanizmų svarbą. Ją lemia tai, kad šiuolaikinės Vakarų visuomenės gyvena nenutrūkstamų ir labai greitų socialinių pokyčių sąlygomis. Šiomis sąlygomis teisėkūros subjektai nėra pajėgūs tinkamai ir laiku reaguoti į socialines permainas bei tikslingai priimti teisingą ir darnią socialinę tvarką kuriančius, palaikančius arba įtvirtinančius sprendimus (teisės aktus). Todėl neatidėliotinai būtina plėtoti tautos nuolatinio tiesioginio dalyvavimo valdyme mechanizmus, pavyzdžiui, piliečių politinių iniciatyvų reiškimo mechanizmą, viešosios nuomonės apklausų mechanizmą.

Mažoritarinį demokratijos modelį Vakarų civilizacijoje sėkmingiausiai įgyvendina tik pilietinės visuomenės, nes kitos visuomeninės būklės piliečiai yra nepakankamai aktyvūs ir politiškai kompetentingi dalyvauti valstybės valdyme. Logiška būtų galvoti, kad ne tik tauta kuria savo valstybę, bet ir valstybės aparatas kuria savo tautą: valstybės valdymo institucijų sistema, sudaryta iš aktyviausių ir tautos poreikių įgyvendinimui labiausiai atsidavusių piliečių, turėtų skatinti tautos pilietinę raidą, pavyzdžiui, kurti ir įgyvendinti nacionalines programas, skatinančias tautos politinės ir teisinės kompetencijos bei apskritai bendrosios subjektinės kultūros raidą. Bet šie lūkesčiai dabartiniu postmodernios visuomenės raidos etapu lieka tik teoriniai, nes nuo XX a. devintojo dešimtmečio valstybės aparatas yra labiau suinteresuotas įskiepyti *laissez-faire* principus į politinio valdymo santykius. Tai reiškia, kad mažoritarinės demokratijos kontekste valstybės aparatas konstruoja pliuralistinės demokratijos mechanizmus, kurie reikalauja palyginti mažiau sąnaudų ir atitinka *laissez-faire* principų ideologiją.

Pliuralistinės demokratijos modelis grindžiamas idėja, kad demokratija yra veiksmingesnė, kai tauta valdyme dalyvauja per konkuruojančius atskirų grupių interesus. Pliuralistinės demokratijos modelio požiūriu demokratija yra tokia sistema, kurios daugelis organizacijų, veikiančių nepriklausomai nuo valdžios, siekdamos savo interesų daro jai spaudimą ir net meta jai iššūkį (Джанда, Берри, Голдман, Хула 2006: 69). Taigi pliuralistinė demokratijos teorija sukonzentruoja dėmesį į organizuotas grupes ir iškelia naują demokratinio valdymo kriterijų: valdžia turi būti jautri ne viešajai visuomenės nuomonei, bet organizuotoms piliečių grupėms. Šio demokratinio valdymo modelio požiūriu valstybinio valdymo sistema turi būti decentralizuota, prieinama ir atvira.

Pliuralistinės demokratijos modelio idealas – tai sistema, kurioje valstybinė valdžia yra išdalyta daugybei įstaigų su susikertančiais įgaliojimais. Tokioje sistemoje konkuruojančios interesų grupės turi alternatyvias vietas pateikti ir ginti savo reikalavimus. Pavyzdžiui, jei kokios nors piliečių organizacijos svarbių interesų negina parlamentas, tai ji gali kreiptis į vyriausybę ar teisumą, nes kiekviena iš šių valstybės valdymo institucijų turi įgaliojimus išspręsti atitinkamai suformuluotą tą pačią problemą. Tai reiškia, kad idealiu atveju visi prieštaraujantys interesai gali nekliudomai organizuotis; valdymo sistema yra tiek atvira, kad visos organizacijos turi galimybę būti išklaustos ir jų reikšmingi

reikalavimai išgirsti, o jos priimami sprendimai tarnauja skirtingiems pliuralistinės visuomenės poreikiams.

Taigi teoriškai pliuralistinės demokratijos modelis yra veiksmingas ne tik interesų grupių patenkinimo galimybių požiūriu, bet ir visos tautos gyvenimo kokybės raidos požiūriu, jei, pabrėžtina, visuomenė yra pilietinės būklės ir dauguma jos narių dalyvauja įvairių interesų grupių organizacijų veikloje. Būtent pilietinis dalyvavimas interesų grupių veikloje brandina atvirąją demokratiją: formuojasi politinės sistemos narių socialinis aktyvumas, pasitikėjimas ir bendradarbiavimas. Priešingu atveju interesų grupės lobsta tautos sąskaita, todėl vis labiau nyksta politinės sistemos narių socialinis pasitikėjimas ir noras bendradarbiauti. Todėl laipsniškai įsivyrąja uždaroji demokratija: valstybės valdymo institucijos vis labiau suinteresuotos „aptarnauti“ atitinkamas interesų grupes.

Kokia mažoritarinio ir pliuralistinio modelių dilemos esmė? Giluminiu požiūriu dilemos esmę išreiškia skirtingas valstybės valdžios ir visuomenės santykio vaidmuo šiuose modeliuose. Kadangi dabartinė pilietinė visuomenė yra labiau teorinis modelis nei socialinė tikrovė, tai mažoritarinio modelio atveju politinės valdžios siekiančios grupės turi daugiau galimybių paveikti visuomenės grupių politinę elgseną. Jos telkia ne tik politinę partiją ar judėjimą, bet ir labai aiškiai turi apibrėžti alternatyvų politinės raidos kursą, kuris atitiktų daugumos visuomenės narių grupių lūkesčius ir kurį pajėgtų įsisaugoti rinkėjai. Taigi šis modelis remiasi visuomenės bendrųjų interesų išmanymu ir elektoratų politine kompetencija įvertinti partijų siūlomas valstybės ar savivaldybės tolimesnės socialinės raidos galimybes ir perspektyvas.

Atkreiptinas dėmesys, kad postmoderni visuomenė vis labiau virsta vartotojų visuomene „ta esmine prasme, kokia mūsų pirmtakų modernioji visuomenė pamatų klojimo, industrinėje stadijoje buvo gamintojų visuomenė. Tas senasis modernios visuomenės tipas sutelkė savo narius pirmiausia kaip gamintojus ir karius; pareiga atlikti šiuos du vaidmenis nulėmė būdą, kuriuo ta visuomenė formavo savo narius bei normą (socialinio elgesio standartą, kuris išreiškė teisingumą) <...>. Tačiau dabartiniu vėlyvosios modernybės (Giddensas) <...> ar postmodernybės tarpsniu moderniajai visuomenei jau mažiau reikalingas masinis industrinis darbas bei šauktinių kariuomenės; vietoj to jai reikia telkti savo narius kaip vartotojus. Būdą, kuriuo šių dienų visuomenė formuoja savo narius, pirmiausia nulemia pareiga atlikti vartotojo vaidmenį.“ (Bauman 2002: 123).

Būtent vartotojiškoje visuomenėje iki minimumo susiaurėja ta socialinė veikla, kuri struktūrizuoja dideles nuolatos bendraujančių ir bendradarbiaujančių asmenų grupes. Vartojimo idėja ir jausena tiek įsismelkė į gyvenimą, kad pažymi žmonių ryšius dviprasmybės ženklų. „Nevaldomos „individualizacijos“ pasaulyje santykiai turi ir gerų, ir blogų savybių. <...> Dažniausiai du aitvarai sugyvena kartu, nors skirtinguose sąmonės lygmenyse. Likvidžiomis moderniojo gyvenimo sąlygomis santykiai, ko gero, yra labiausiai paplitę, stipriausi, giliausiai jaučiami ir kartu labiausiai nerimą keliantys dviprasmybės įsikūnijimai. <...> Mūsų laikų žmogaus dėmesys sutelkiamas į pasitenkinimą, kurio tikimasi kaip tik iš santykių, nes kažkodėl jie nėra suteikę visiško ir tikro pasitenkinimo;

o jei jie ir patenkina, tai kaina, sumokama už jų teikiamą pasitenkinimą, dažnai laikoma pernelyg didelė ir nepriimtina.“ (Bauman 2007: 9-10).

Šiems procesams įsigalėjus, keičiasi viešosios erdvės ir socialinio atvirumo samprata. Ji vis labiau praranda ryšį su socialinės sąsajos formavimu, pavyzdžiui, su industrinių visuomenių atpažinimo ženklų – gaminiško veikla, kurioje bendraujantys ir bendradarbiaujantys žmonės interiorizuoja socialinio elgesio kultūrą. Dabar viešosios erdvės samprata vis labiau siejama su vartotojiškumo ir virtualumo erdvėmis bei veiklomis, kurios yra individualizuotos. Dėl to viešojoje erdvėje neišvengiamai subjektyvizuojama. Nuolatos subjektyvizuojamoje viešojoje erdvėje silpniau gali formuotis žmonių socialinė sąsaja – bendrosios socialinio elgesio taisyklės, kurios suvokiamos kaip socialinio teisingumo išraiška. Kad atsirastų socialinė sąsaja, grupės nariams reikia suvokti tarpusavio pasitikėjimo ir aplinkos veiksmų įveikos ryšį bei išgyventi jo sukeltą emocinį bendrumą, kurio negali visavertiškai suteikti virtuali bendrija (Šlapkauskas 2004a: 135-136). Įsivyraujanti vartotojiškumo ir virtualumo nulemiama elgsena vis labiau formuoja naują socialinio atvirumo sampratą, kurios eminis bruožas yra ribotas empatiškumas ir rėmimasis juo tarpusavio ryšiuose.

Tad neatsitiktinai Vakarų civilizacijos šalyse šiuolaikiniai politinės valdžios rinkimai yra panašūs į vartotojiškus šou, kuriose konkuruoja politiniai įvaizdžiai, „politinių naujienų prekės ir paslaugos“ bei kasdienos santykių kultūrą atitinkanti retorika. Politinėje rinkoje konkuruojančios „politikos prekės ir paslaugos“ jau nebesiūlo naujų idėjų, nes visuomenės gyvenimo kokybė yra gana aukšta ir dauguma jos narių turi galimybes laisvai rinktis savo gyvenimo būdą. Nykstančios ideologinės kovos liudija partijų niveliaciją ir populizmo perspektyvas, nes vartotojiška politikos rinka nuolatos reikalauja „naujų prekių ir paslaugų“.

Besiklostanti nauja socialinių ryšių ir santykių situacija yra palanki pliuralistinės demokratijos propagavimui. Pliuralistinė demokratija nereikalauja iš piliečių plačios politinės kompetencijos. Ji siekia apriboti daugumos veiksmus taip, kad jie neslopintų grupinių interesų. Todėl pliuralistinės demokratijos modelis pirmiausia remiasi interesų grupių lyderiais, jų kompetencija ir decentralizuotomis valstybinės valdžios struktūromis. Visiškai nesvarbūs yra politinių organizacijų programų skirtumai, nes rinkimai paverčiami reginiu, turinčiu atitikti visus pramogų verslo reikalavimus. Tai mechanizmai, kurie stabdo daugumos principo veikimą ir kartu gina mažumos interesus. O iš tikrųjų postmodernios visuomenės pliuralistinės demokratijos reikia mažumai, kuri gali būti ir oligarchija, kad galėtų legaliai valdyti daugumą.

Gali susiformuoti įvairūs prasti pliuralistinės demokratijos variantai, kuriuos suponuoja centralizuotos bei vietos valdžios institucijų ir skirtingų socialinių grupių bendrosios, politinio ir teisinio elgesio kultūrų sąveika. Būtent didžiosios Vakarų valstybės propaguoja pliuralistinį demokratijos variantą, nes per industrinį laikotarpį buvo įtikėjusios, kad jis labiausiai tenkina multikultūrinę visuomenę. Bet šio demokratijos varianto perėmimas pomoderniuoju laikotarpiu ir ypač silpnos bendros kultūros šalyse gali virsti ir virsta socialine tragedija. Neatsitiktai apie tokį pavojų dar XX a. pabaigoje įspėjo

S. P. Hantingtonas (Хантингтон 2003: 502–506). Nors jo įžvalgos buvo ignoruotos, bet jau XXI a. pirmojo dešimtmečio pabaigoje didžiųjų ES valstybių vadovai viešai pripažino, kad politinis multikultūrinės visuomenės kūrimo projektas nepasiteisino.

Šiuolaikinio pasaulio politinės sistemos raidos tendencijas vis labiau lemia išorinės priežastys, pavyzdžiui, tarptautinė padėtis ir globalūs procesai, kurie susiję su informacinių technologijų ir klimato kaitos poveikiu. Šie veiksniai dažnai nustelbia šalies vidinius veiksnius, pavyzdžiui, ekonominės ir socialinės raidos, politinių procesų, kultūros raidos iššūkius.

Tad, bent geopolitikos požiūriu, ES valstybėms-narėms ir jų sukurtoms viršnacionalinio valdymo institucijoms iškilo itin rimta politinio valdymo pasirinkimo problema: arba ignoruoti ES erdvėje spontaniškai vykstančius demokratizacijos procesus, arba spartinti jos šalių socialinės integracijos ir demokratizacijos procesus. Tačiau socialinės integracijos ir demokratizacijos plėtra pati savaime negarantuoja politinės sėkmės, nes ją labiau lemia subjektyvūs veiksniai, pavyzdžiui, bendruomenių kolektyvinė sąmonė ir jų bendrosios kultūros gebėjimas adaptuoti išorines įtakas. Todėl nacionalinio ir viršnacionalinio valdymo institucijoms iškilo esminis ir ilgalaikis iššūkis – laiduoti realius ES politinės bendruomenės savikūros procesus, grindžiamus socialinio atvirumo ideologijos, skaidraus procedūrinio ir socialinio teisingumo ryšiu. Konceptualiuoju požiūriu tai reiškia nuolatinį dėmesį postmodernių visuomenių ir jų grupių socialinės demokratijos raidos nelygumams, kurie dažniausiai kyla dėl vertybių – laisvės, tvarkos ir lygybės sampratų prieštaravimų.

**Dviejų laisvės sampratų konkurencija postmodernioje visuomenėje.** Vakarų civilizacijos raidoje susiformavo dvi priešingos laisvės sampratos: 1) tvarkai pavaldžios laisvės ir 2) laisvės kaip suvaržymų nebuvimo sampratos. Laisvės skleidimasis neperžengiant esamos tvarkos ribų atitinka klasikinę bendruomenę, kai socialinio elgesio modeliai įkūnija bendras vertybes. Laisvės kaip suvaržymų nebuvimo samprata kūrėsi visuomenei vaduojantis iš valdymo ir pavaldumo kylančios prievartos. Išsilaisvinimas iš valdymo prievartos suprantamas kaip išsilaisvinimas nuo valdančiųjų primestų, įstatymais apibrėžtų privalomo elgesio normų, kaip grįžimas į teisingumo būklę.

Kitai variant, šios laisvės sampratos kūrimasis susijęs su valstybės prievartos stiprėjimu. Kai nuo XIII amžiaus Europos žemyne teisė pamažu pradėta suprasti kaip sąmoningos ir nevaržomos valdovo valios išraiška, tas paskatino dvejopą procesą: 1) absoliučios monarchijos pakilimą, kuris „provokavo“ susiformuoti „socialinės sutarties“ koncepcijas, vėliau tapusias demokratijos siekių pagrindu; 2) šią raidą lydėjo ir kitas procesas: naująją galią nustatinėti teisingo elgesio taisykles pamažu absorbavo daug senesnė valdovų galia – valdymo aparato formavimo ir vadovavimo galia. Šio proceso rezultatas – abi galios neatsiejamai susiliejo į tai, ką pradėta laikyti vientisa „įstatymų leidimo“ galia (Hayek 1998a: 127).

Remiantis Frydricho A. Hajeko (Friedrich A. Hayek) atliktų laisvės sampratų konkurencijos analizės tyrimų rezultatais (1991; 1998 pirmasis ir antrasis bei 1999 trečiasis tomai), galima teigti, kad šiuolaikinė demokratijos samprata yra vidujai prieštaringa, nes



bando susieti visuomenės valdymo ir savivaldos idėjas, rasti jų dermę. Tai reiškia, kad valdžios institucijų funkcionalumas ir visuomenės organizuotumas yra du pagrindiniai ir nuolatos konkuruojantys demokratijos pradai. Jei visuomenę sudaro labiau uždaro pobūdžio grupės ir jos bendras pilietinis organizuotumas yra silpnas, tai tokią visuomenę, aukščiausios valdžios požiūriu, yra tikslinga demokratiškai valdyti nei ugdyti ir plėtoti jos savivaldą bei atvirumą. Todėl pilietinės visuomenės brandumas yra esminis veiksnys, lemiantis, ar šiuolaikinė demokratija skleisis kaip žydintis sodas, ar įsivyraus socialinė pelkė.

Svarbu suvokti, kad postmoderni (arba šiuolaikinė) visuomenė yra modernizmo laikotarpio Vakarų civilizacijos visuomenių sukurtos aukštos gyvenimo kokybės paveldėtoja. Jos pirmtakės nuolatinėje kovoje dėl laisvės ir gyvenimo sąlygų siekė, kad įstatymų ir laisvės ryšys būtų susietas su socialiniu teisingumu ir prigimtinių teisių bei laisvių apsauga. Šiame daugialypiaame procese formavosi visuomenių organizuotumas ir jų pilietiškumas. Kitaip tariant, modernizmo laikotarpio visuomenių (jų grupių) kova dėl gyvenimo kokybės augimo ir prigimtinių teisių laidavo ne tik jų pilietinį, bet ir pačios demokratijos brendimą.

Pastaruoju metu jau kelios Vakarų Europos postmodernizmo kartos yra užaugusios aukštos gyvenimo kokybės kontekste, kurio materialinis gerbūvis laiduoja vartotojiškos visuomenės susiformavimą. Jos nariams XX a. pabaigoje svarbiausia buvo ne įstatymų ir laisvės dermė, bet kuo daugiau hedonistinės laisvės (laisvės nuo įsipareigojimų) ir judėjimo galimybių. Dabar, viena vertus, ši situacija keičiasi, nes akivaizdžiai neigiamų klimato pokyčių įsisąmoninimas vis daugiau postmodernistinės visuomenės narių skatina siekti bendro gėrio – aplinkosaugos. Kita vertus, hedonistinė laisvė yra vartotojiškos visuomenės bruožas, kurį perėmė ir Europos Vidurio Rytų visuomenės, ištrūkusios iš sovietinio lagerio. Tą akivaizdžiai liudija visuomenės narių mobilumo poreikio patenkinimo socialinė reikšmė ir naujų saviraiškos formų kūrimas interneto erdvėje (pvz., socialiniai tinklai). Anot Z. Baumano, dabar „mobilumas įgauna geidžiamiausios vertybės rangą, judėjimo laisvė – visada trūkstamas ir netolygiai paskirstytas reikmuo – vis greičiau tampa pagrindiniu vėlyvosios modernybės ar postmodernybės laikų išsiskuoniavimo veiksniumi.“ (Bauman 2002: 8-10).

Taigi dabartiniais laikais individualioji arba „laisvė sau“ yra svarbesnė už socialinę arba „laisvę dėl kitų“. Būtent „laisvės sau“ įsisąmoninimas itin stipriai veikia postmodernios visuomenės socialinio atvirumo sampratos kaitą: viena vertus, propaguojamas komunikacijos vaidmuo, kita vertus, socialinio atvirumo plėtrą riboja „laisvės sau“ poreikiai ir vengimas tapti manipuliacijų auka.

**Laisvės ir tvarkos įtampa.** Valstybė buvo ir yra pagrindinis tvarkos ir laisvės konflikto šaltinis. Postmodernioje visuomenėje daug piliečių nori tik tokios bendrosios tvarkos, kuri atitiktų jų prigimtinę teisingumo jauseną – apsaugotų gyvybę, nuosavybę ir netrukdytų kiekvienam siekti kuo geresnės gyvenimo kokybės, kurios įvertinimas grindžiamas besiplečiančiu subjektyvumu. Subjektyvumas plečiasi kaip aukštos (objektyvios) gyvenimo

kokybės ir saviraiškos galimybių sąveikos padarinys. M. Liga pabrėžia, kad „gyvenimo kokybė <...> [tai] žmogaus savo gyvybinių jėgų, jų išsivystymo lygio ir įkūnijimo tikrovėje pasitenkinimo (nepasitenkinimo) laipsnio įvertinimas. Gyvybinės jėgos formuoja poreikius, o jie apibūdina jų [gyvybinių jėgų] įgyvendinimo laipsnį.“ (Liga 2006: 93).

Taigi postmodernioje visuomenėje susiklosto nauja gyvenimo kokybės samprata, kuri grindžiama ne bendruomenės ir asmenybės ryšiu, bet subjektyvia pavienio asmens jausena. Kitaip tariant, kai išskirtinai pabrėžiama asmens laisvė, ji ne tik yra subjektyvuojama, bet ir priešinama socialinei tvarkai, kuri turi tarnauti visai visuomenei ir kiekvienam asmeniui. Individus vis sunkiau įtikinti, kad socialinė tvarka tarnauja jų interesams, ypač tada, kai ji iš tikrųjų skirta tenkinti pavienių asmenų ir įvairių socialinių grupių interesus.

Neatsitiktinai dar 1973 metais Hajekas rašė, kad „viešpataujantis liberalių demokratiškos institucijų modelis, kuriame tas pats atstovaujamas organas nustato teisingo elgesio taisykles ir kartu vadovauja vyriausybei, neišvengiamai nulemia laipsnišką laisvos visuomenės spontaninės tvarkos transformaciją į totalitarinę sistemą, tarnaujančią vienokiai ar kitokiai organizuotų interesų koalicijai.“ (Hayek 1998a: 15). Būtent postmodernioje visuomenėje susiklostė paradoksali situacija: kol gyvenimo kokybė yra aukšto lygio, tol laisvė priešinama socialinei tvarkai, ir atvirkščiai – blogėjanti aukšto gyvenimo kokybė neišvengiamai provokuoja teisingumo ir bendrosios tvarkos reikalavimus. *Laissez-faire* (globalios laisvosios rinkos) pabaiga (Gray 2006: 259-311) leidžia numatyti, kad pablogėjus gyvenimo kokybei, postmodernioje visuomenėje dar aštriau nei pramoninėje iškilis visuomenės ir individo dilema, kadangi subjektyvuota ir mozaikiška viešojo erdvė negarantuoja bendrųjų vertybių ir sampratų formavimosi.

**Laisvės ir lygybės įtampa.** Kai valstybė suprantama kaip aukščiausia bendruomeniškumo forma (Aristotelis, šv. Tomas Akviniėtis, G. Hegelis) ir ji turi garantuoti socioekonominių žmogaus teisių įgyvendinimą rinkos sąlygomis, iškyla šiuolaikinis laisvės ir lygybės konfliktas. Laisvieji dažniausiai užmiršta arba nesuvokia, kad pasirinkimo laisvė sunyksta skurdo nelaisvėje. Todėl šiuolaikinė žmogaus socialinės raidos samprata pabrėžia socialinės nelygybės sumažinimo būtinybės įsisąmoninimą.

1990 m. Jungtinių Tautų vystymo programos parengtame pranešime apie žmogaus socialinę raidą buvo pirmąsyk apibrėžta žmogaus socialinės raidos samprata. Žmogaus socialinė raida – tai procesas, kuris didina žmonių pasirinkimo galimybes. Apskritai rinktis galima iš begalės alternatyvų, kurios laikui bėgant kinta. Bet kokio išsivystymo lygio žmogus privalo turėti galimybę pasirinkti tris svarbiausius dalykus: ilgai ir sveikai gyventi, įgyti žinių ir apsirūpinti ištekliais, būtiniais normaliam gyvenimo lygiui pasiekti. Jei nėra šių pagrindinių dalykų, daug kitų pasirinkimo galimybių lieka neprieinamos.

Vis dėlto žmogaus socialinė raida tuo neapsiriboja. Papildomos pasirinkimo galimybės, labai vertinamos daugelio žmonių, apima politines, ekonomines ir socialines laisves bei galimybes gaminti ir kurti, gyventi geriant save bei turint žmogaus teisių garantijas. Žmogaus socialinė raida yra dvipusė: 1) formuojamos žmogaus galimybės: gera sveikata,

žinios ir įgūdžiai; 2) įgytos galimybės panaudojamos laisvalaikui, darbui, kultūriniam, socialiniam ir politiniam aktyvumui. Jei visa tai nesuderinama, žmonės gali labai nusivilti. Pagal šią žmogaus socialinės raidos sampratą pajamos, be abejo, labai svarbios, bet toli gražu jos nėra viskas, ko žmogui reikia. Taigi žmogaus socialinė raida yra daugiau nei vien pajamų ar turto didėjimas. Dėmesio centre turi būti žmogus, o ne suabsoliutintas individo subjektyvumas.

Žmogaus socialinės raidos samprata pabrėžia žmogaus socioekonominės teisės, kurių esmė yra priešinga žmogaus asmeninių (pilietinių) ir politinių teisių esmei. Asmeninių (pilietinių) ir politinių teisių esmė yra valstybinės valdžios galių ribojimas, aiškiai apibrėžiant minimalios asmeninės laisvės erdvę, o socialinės teisės, atvirkščiai, išplečia valstybės veiklos sritį (Spruogis 2002: 55). Socioekonominėms teisėms įgyvendinti, priešingai nei asmeninėms ir politinėms teisėms, būtina aktyvi valstybės pagalba, jos stumiantis veiksnys arba pozityvus elgesys (Cappelletti 1989: 14-30), grindžiamas visuomenės solidarumu. Tai reiškia, kad antrosios kartos teisių įgyvendinimas įvairių socialinių grupių ir asmenų požiūriu visuomenėje gali sukelti įtampą: „Socioekonominės teisės užkrauna pareigas valstybei ir visuomenei, tačiau jos visiškai nesukuria jokių pareigų patiems asmenims; <...> jų dėka asmuo tampa pasyvus politiniuose santykiuose; socioekonominės teisės ardo asmeninių ir politinių teisių bei laisvių paskirtį užtikrinti nepriklausomą, autonomišką individo būtį.“ (Spruogis 2002: 120).

Žmogaus padėtis visuomenėje yra prieštaringa: viena vertus, teisė saugo ir gina žmogaus laisvės erdvę, kita vertus, šios teisės gali nepakakti, ir visuomenė prisiima teisinius įsipareigojimus žmogui teikti papildomą pagalbą. Teikti socioekonominės pagalbos žmogui įsipareigojimus visuomenė pajėgi tada, kai ji yra sukūrusi gana aukštą gyvenimo lygį. Tai reiškia, kad tarp socioekonominės pagalbos žmogui ir visuomenės socialinio gyvenimo pažangos lygio augimo yra įtampa, kuri gali ir skatinti visuomenės pažangą, ir jai trukdyti. Todėl kartu su žmogaus teisių apsauga būtina teisės pagrindu siekti visuomenės narių socialinio sugyvenimo ir individų laisvės raidos dinaminės pusiausvyros, kuri ne tik negriautų visuomenės socialinių vertybių ir interesų, bet ir skatintų bendruomeniškos visuomenės raidą. Šiam tikslui įgyvendinti turėtų tarnauti šiuolaikinė liberalioji demokratija.

Taigi galima pagrįstai teigti, kad moderniai visuomenei būdinga vertybių – tvarkos, laisvės ir lygybės – hierarchija postmodernioje visuomenėje jau yra praradusi savo pradinę reikšmę ir propaguojamas požiūris, kad jos yra politinio projektavimo, pasaulėžiūrinio pasirinkimo dalykai (Джанда, Берри, Голдман, Хула 2006: 48-58). Politinio projektavimo reikšmės postmodernistinėje visuomenėje aukštinimas demonstruoja jos pozityvų požiūrį į valdžios galių vaidmenį. Viena vertus, tai reiškia, kad visuotinė žmogaus teisių apsauga jau yra įaugusi į postmoderniosios visuomenės sąmonę ir kultūrą tiek, kad valdžia nejauciama kaip grėsmių šaltinis. Kita vertus, silpstančio pilietiško kontekste valstybės institucijos vis mažiau kontroliuojamos, todėl tai gali skatinti latentinį jų galių stiprinimą. Tam sukuriama vis daugiau išmaniųjų technologijų.

Labai svarbu įsisąmoninti, kad politinio projektavimo galimybės taip pat yra ribotos dėl neprognuotinių greitų poveikių, kurie nuolatos formuosis jau minėtų trijų globalių procesų – pasaulinės informacinės civilizacijos, viršnacionalinių politinių bendruomenių ir globalizacijos plėtros – kontekste. Šiame kontekste jau dabar vyksta globalizuotos atvirosios visuomenės formavimosi procesas, neatsižvelgiant į tai, ar norime jį pastebėti, ar jam priešintis. Kadangi neprognuoti poveikiai, tikėtina, labiausiai bus susiję su liberaliosios demokratijos prigimtimi – žmogaus teisių ir viešojo saugumo apsaugos įtampos valdymu (įvairiausių tyrimų duomenimis, išgalėjo laisvės susitraukimo tendencija) bei demokratijos veiksmingumo skatinimo ypatumais, tai politinio projektavimo galimybės skirtingais lygmenimis (ypač nacionaliniu ir viršnacionaliniu) turės labai išmaniai derinti minkštuosius ir kietuosius politinius poveikius, kurių prirėks įgyvendinant vienus ar kitus politinius projektus. Jau galima prognozuoti, kad aštrės elitistinės demokratijos, pliuralizmo, teisinės demokratijos ir dalyvaujamosios demokratijos konkurencija.

### 3. Atvirosios visuomenės teisinio identiteto tyrimo metodologinės priegios

**Atvirosios visuomenės teisinio identiteto ir jo tyrimo apibrėžties problemiškas.** Visuomenės teisinio identiteto apibrėžties ir tyrimų problemiškumą suponuoja trijų susietų sociokultūrinių reiškinių – visuomenės, teisės ir kolektyvinio identiteto sampratų – prieštaravimas. Jos nėra ir negali būti vienareikšmiai apibrėžtos dėl šių reiškinių struktūrinės prigimties ir netolydaus jos esmės skleidimosi socialinėje raidoje. Siekiant įveikti šią priešastį, konstruojami skirtingi minėtų reiškinių pažinimo ir tyrimo metodologiniai požiūriai. Pavyzdžiui, daug ginčų kyla ne tik dėl teisės sampratos (Baublys ir kt. 2012: 39-50), bet ir dėl identiteto sampratos apibrėžties bei šio socialinio-kultūrinio reiškinio tyrimo metodologinių skirtumų socialiniuose ir humanitariniuose moksluose (Čiubrinskas 2008: 13-25).

Šiuolaikinėje visuomenėje vienas svarbiausių klausimų yra klausimas „Kas yra teisė?“. Vienareikšmio atsakymo į šį klausimą iki šiol nėra ir pripažįstama, kad „teisės“ terminas yra daugiareikšmis. Taip yra todėl, kad teisės prigimtis yra dvilypė – vertybinė (skirta apsaugoti teisingumą ir kitas bendras vertybes) ir instrumentinė (skirta kurti ir apsaugoti tvarką) (Berman 1999: 41). Tačiau ši teisės prigimtis dažnai ignoruojama, nes šiuolaikinėms žmonių bendruomenėms vis sunkiau susitarti dėl bendrų vertybių. Pripažįstamas ir toleruojamas vertybinis pliuralizmas, jeigu jis nepažeidžia žmogaus teisių. Todėl valstybė, siekiama sukurti „tariamai“ vertybiniu požiūriu neutralią teisę, ją pavertė galios įgyvendinimo priemone, valdžios įrankiu (Cotterrell 1997: 64). Dėl to pabrėžiama instrumentinė teisės galia – veiksmingai reguliuoti socialinius santykius.

Tai reiškia, kad atsakymas į klausimą, kas yra teisė, priklauso nuo mokslinio požiūrio į teisės (teisinės tikrovės) pažinimo būdus ir metodus. Šiame tyrime remiamasi ne pozityvistinės metodologijos požiūriu: teisės šaltinis materialiaja prasme yra visuomenės

ekonominiai, socialiniai, etniniai, religiniai, ideologiniai, kultūriniai, faktiniai ir kiti veiksniai, lemiantys teisės normų turinį ir padedantys nustatyti jų prasmę bei reikšmę. Toks požiūris apima tiek nenorminius, nevertybinius faktus (veiksnius), tiek vertybinius faktus (veiksnius).

Problemiška yra ir kolektyvinio (socialinio) identiteto samprata. Net yra siūlančių atsisakyti šio termino kaip paradigmos, kadangi praktiškai nesutariama dėl identiteto pobūdžio, identitetų kūrimo, atkūrimo ir jų transformavimo, o labiausiai dėl to, ar tautinei valstybei (angl. *nation-state*) kyla grėsmė dėl didėjančios politizuotų identitetų gausos bei dėl globalizacijos vaidmens (Lewellen 2002: 90-91). Tačiau kolektyvinio identiteto sąvokos neatsisakyta, o ieškant šio sociokultūrinio reiškinių tyrimų metodologijos, siekiama sukonstruoti tokį metodologinį požiūrį, kuris atitiktų besikeičiantį tautinės valstybės vaidmenį globalizacijos kontekste.

Svarbu pabrėžti ir tai, kad, anot Manuelio Kastelso (Manuel Castells), bet koks identitetas, tiek atskiros žmogaus – individualus, tiek ir jų telkinio – kolektyvinis, yra socialinis identitetas, t. y. bet kurių socialinių veikėjų – individualaus veikėjo (individo) ar kolektyvinio veikėjo – identitetas (Castells 2006: 22). Socialinis identitetas nusako asmens tapatinimąsi su tam tikru būdu išskirtomis kolektyvinėmis mąstysenos ir elgsenos formomis, stereotipais bei simboliais, kuriuos neretai papildo žmonių išvaizdos ir temperamento savybės, savuosius atribojant nuo ne savų (Čiubrinskas 2008: 13). Kadangi gyvename nuolatinių socialinių pokyčių sraute, tai neišvengiamai transformuojasi kolektyvinės mąstysenos ir elgsenos formos, formuojasi nauji stereotipai ir simboliai. Tad kolektyvinis identitetas yra dinamiškas ir dėl to aktualus.

Kolektyvinių identitetų dinamiką nagrinėjantis M. Kastelsas išskiria tris pagrindinius identitetų tipus: legitimuojantį; rezistencinį; projekcinį-performuojantį ir naują sukuriantį identitetą (Castells 2006: 23-24). Šie tipai šiuolaikinėje globalizuoto pasaulio sisteminėje lokalumo / globalumo perskyroje taip išsidėsto, kad du pastarieji išryškėja kaip aktualūs tapatinimosi procesai ir ima akivaizdžiai dominuoti pirmojo atžvilgiu. Anot M. Kastelso, šiuolaikinėje pilietinėje visuomenėje legitimuojantys identitetai traukiasi į antrą planą, nes dėl globalizacijos nebelieka glaudaus ryšio tarp saistymosi ir atstovavimo konkrečioms visuomenėms bei kultūroms logikos ir naujųjų galios svertų kūrimo globaliame tinklaveikos pasaulyje (Castells 2006: 27).

Visuomenės teisinis identitetas yra kolektyvinio identiteto legitimuojančio tipo svarbi dalis. Jis išreiškia kolektyvinės teisinės sąmonės ir teisinių santykių praktikos ryšį, kuriuo grindžiama teisinė sistema ir jos raida. M. Kastelso manymu, legitimuojantį identitetą diegia dominuojančios visuomenės institucijos, ypač valstybė savo propaguojama ideologija ir galia (Castells 2006: 24). Kitaip tariant, normatyvinį identitetą ne tik kuria, bet ir įsimbolina nacionalinė (tautinė) valstybė (angl. *nation-state*). Ji, kaip dominuojanti institucija, siekdama realizuoti savo galią, ją išreiškia visuomenei svarbių simbolių manipuliavimu. Simboliai tą galią *sudaiktina*, paverčia ją tikrove (reifikuoja), ir per tokį pavidalą valstybė (tautinė valstybė *sudaiktina* tautą), kaip ir bet kuris kitas institutas,

yra reprezentuojama. Taip asmuo, pakludamas, priskirdamas save kuriai nors socialinei institucijai (paprastai daugeliui vienu metu), identifikuojasi su ja (jomis), tiesiogiai priskirdamas save ir tiesiogiai veikdamas kaip, pvz., bažnyčios ir valstybės žmogus, t. y. katalikas ar pilietis. Kartu jis veiks ir simboliškai, per atskirų institucijų, pvz., tautinės valstybės simbolių (piliečio paso) naudojimą (taip pat per simbolinį elgesį – ritualus ir simbolinį mąstymą – mitus), įgyvendindamas ir dar labiau įtvirtindamas savo statusą atliekamam ne tik legitimuotam (pvz., per rinkimus), bet ir idealiu vieno ar kito statuso vaidmeniu (Čiubrinskas 2008: 15-16).

Tautinės valstybės (angl. *nation-state*) vaidmens, kuriant, legitimuojant ir kontroliuojant atitinkamas socialinės elgsenos praktikas, tyrimuose susiformavo ir įsitvirtino dvejopas dichotominis požiūris: vienas pagrįstas tautinių tapatybių ir tautų tipologizacija pagal etniškumo ir pilietiškumo kriterijus (Kuznecovienė 2008: 55-56), kitas – pagal visuomenės uždarumo ir atvirumo kriterijus (Берсон 1994, Popper 1998). Kai tautinės valstybės vaidmuo yra stiprus (iki globalizacijos), tai dichotomijų „etniškumas ir pilietiškumas“ bei „uždarumas ir atvirumas“ turinys yra labai artimas, ypač kai visuomenės atvirumas nagrinėjamas tautinės valstybės ribose. Pavyzdžiui, klasikiniu požiūriu pilietinės tautos svarbiausi bruožai yra teritorija, tautos narių priklausymas politinei bendruomenei, pilietybė, bendri įstatymai, visų lygybė prieš įstatymą, bendra kultūra ir pilietinė ideologija (Smith 1986: 134-138). Kita vertus, skirtingų autorių tyrimai atskleidė, kad Vidurio ir Rytų Europos šalių pilietinės visuomenės samprata nesutampa su vakarietiška pilietinės visuomenės samprata (Kuznecovienė 2008: 56-58).

Galima dayti prielaidą, kad šiuolaikinėje globalizuoto pasaulio sisteminėje lokalumo / globalumo perskyroje abi dichotomijos nesutampa, nes tautinės valstybės ribose pilietinė visuomenė gali turėti vyraujančių uždarumo bruožų, pavyzdžiui, homofobijos, svetimšalių baimę. Tą akivaizdžiai patvirtina Europos Sąjungos šalyse ryškėjanti nacionalinio uždarumo tendencija. Todėl neatsitiktinai daug tyrėtojų pripažįsta, jog, nagrinėjant realius, praktikoje egzistuojančius atvejus, nubrėžti aiškią skirties ribą tarp *pilietinės tautos* ir *etninės tautos*, pilietinės ir etninės tapatybės dažniausiai neįmanoma (Zimmer 2003: 117). Jolantos Kuznecovienės atlikti dichotominio požiūrio tyrimai atskleidė, kad prototipinės pilietinės nacijos nėra faktiškai pagrįstos grynai politiniais principais, bet tuo pat metu yra ir kultūrinės ar net etninės bendruomenės. Todėl R. Brubakeris (Rogers Brubaker) siūlo tautiškumą suvokti kaip nenumatomą, priklausomą nuo aplinkybių ir ta prasme nepatikimą mąstymo konstrukta bei pagrindą individualiems ir kolektyviniams veiksams, o ne kaip palyginti stabilų reiškinį, pagrįstą giliomis ekonomikos, politikos, kultūros raidos tendencijomis (Brubaker 1996: 19).

Iš šios situacijos yra siūlomos dvi išeitys: 1) vienu atveju siūloma išskirtus *etninį* ir *pilietinį* tipus laikyti idealiais tipais, suvokti juos kaip analitinę instrumentą, o ne klasifikacines schemas (Laegaard 2007; Peters 2002) ir vadovautis prielaida, jog praktikoje *tautos* yra derinys *etninių* ir *pilietinių* elementų, kurių proporcija, vieno ar kito elemento dominavimas, skiriasi konkrečiu atveju (Laegaard 2007; Brubaker 1996; Zimmer

2003); 2) kitu atveju yra teigiama, jog turi būti apskritai pašalinta *pilietišio* ir *etninio* nacionalizmo dichotominė skirtis, šie du tipai turi būti išskaidomi į jų sudedamąsias (konceptualias, empirines ir vertinamąsias) dalis, ir jos atskirai turi būti taikomos analizuojant konkrečias nacijas (Laegaard 2007) (Kuznecovienė 2008: 57).

Atsižvelgiant į aptartus „etninio ir pilietišio“ dichotomijos ribotumus, šiuolaikinės Lietuvos visuomenės teisinio identiteto raidos bruožų tyrimai grindžiami „uždarumo ir atvirumo“ dichotomija. Manytina, kad „uždarumo ir atvirumo“ dichotomija tiksliau atitinka lokalumo / globalumo perskyros iššūkius, nes: 1) liberaliosios demokratijos atviroji visuomenė pirmiausia yra politinė realybė, kurios atsiradimas ir funkcionavimas remiasi viešosios politikos ir konstitucionalizmo sąveika, kurioje politikos ribos nuolatosis „tikrinamos“ pagal jos (ne)atitikimo žmogaus teisių apsaugos ir nacionalinės konstitucijos reikalavimams (Šlapkauskas 2013: 32-33); 2) silpstanti valstybės galia legitimuoti kolektyvinį identitetą ir riboti galimybes individams persiformuoti bei kurtis naują identitetą tautinės valstybės viduje ar už jos ribų (Šlapkauskas 2009: 280); 3) uždarumo ir atvirumo turinį galima konceptualizuoti socialinės elgsenos idėjomis.

**Visuomenės teisinio identiteto susiformavimo ir raidos samprata.** Visuomenės teisinio identiteto turinys ir „uždarumo – atvirumo“ paradigma yra grindžiamas socialinės elgsenos taisyklių funkcionalumu, nes A. Bergsonas atskleidė, kad „uždarą – atvirą“ visuomenę atitinka jos „uždara – atvira“ moralė ir „statinė – dinaminė“ religija. Šios dichotomijos rūšys yra ne tik susijusios, bet ir atitinka skirtingas socialinės elgsenos taisyklių rūšis, kurių funkcionalumo būklę iš tikrųjų galima atskleisti remiantis trimis Vakarų civilizacijos idėjomis:

1. Bendrųjų arba socialinio (dabar – viešojo) elgesio taisyklių laikymosi idėja.
2. Suvereno legitimios galios kurti bendras (socialinio arba viešojo) elgesio taisykles ir organizuoti bei kontroliuoti jų įgyvendinimą idėja. Ji evoliucionavo iki teisinės valstybės idėjos.
3. Prigimtinių teisių ir laisvių idėja. Ji evoliucionavo iki teisinio statuso ir pavadinta žmogaus teisėmis ir laisvėmis.

Pirmąją idėją išsamiai artikuliuojo Frydrichas A. Hajekas, nagrinėdamas du fundamentalius klausimus: 1) kaip susiklosto visuomenė? ir 2) kokia jėga užtikrina visuomenės legitimuojantį identitetą? Jis pagrįstai teigia, kad „būtina visiškai išsivaduoti nuo iliuzijos, kad pirmiau egzistuoja visuomenė, ir tik vėliau ji susikuria sau įstatymus. Šia klaidinga idėja remiasi visas konstruktyvistinis racionalizmas, pradedant Descartes ir Hobbes – per Rousseau ir Bentham – iki šiuolaikinio teisinio pozityvizmo; būtent ši idėja tyrėtojams užgožė tikrąjį teisės ir valdžios santykį. Tik dėl to, kad individai laikosi tam tikrų bendrų taisyklių, žmonių grupė gali gyventi tos tvarkos, kurią vadiname visuomene, sąlygomis. <...> Individai, nesutariantys dėl bendrų vertybių, kartais gali susitarti dėl tam tikrų konkrečių tikslų ir efektyviai veikti remdamiesi tokiu susitarimu. Tačiau tokio sutarimo dėl konkrečių tikslų niekada nepakaks, kad susiklostytų stabili tvarka, vadinama visuomene.“ (Hayek 1998a: 146-147). Deja, ši iliuzija yra ypač palaikoma neoliberaliosios demokratijos sąlygomis.

Siekiant suprasti pirmosios idėjos įgyvendinimo realumą, svarbu atskleisti tuos socialinius mechanizmus, kurie nulemia socialinio elgesio taisyklių laikymąsi ir jų puoselėjimą. Todėl Hajeko tyrimo kontekste iškyla kiti du esminiai klausimai: Kodėl ir kaip atsiranda bendrosios elgesio taisyklės arba socialinė tvarka? Į pirmąjį klausimą įtikinamą atsakymą davė Abraomas Maslovas (Abraham Maslow), į antrąjį – P. L. Bergeris (Peter L. Berger) ir Tomas Lukmanas (Thomas Luckmann).

Socialinės tvarkos atsiradimas ir raida yra laisvų individų tapimo žmonių visuomene procesas, kuris susijęs su jų pagrindinių poreikių įgyvendinimu. A. Maslovas pabrėžė, kad „šie poreikiai, arba vertybės, susiję hierarchiškai ir evoliuciškai – pagal stiprumą ir pirmumą. Pavyzdžiui, saugumas yra galingesnis ir stipresnis, skubesnis, anksčiau atsirandantis, gyvybiškesnis poreikis nei meilė, o maisto poreikis paprastai yra stipresnis už kiekvieną kitą. Be to, visus šiuos poreikius galima laikyti žingsniais laiko taku prie bendro savęs aktualizavimo, kuris apima visus bazinius poreikius.“ (Maslow 1989: 343).

Taigi A. Maslovas pabrėžia esminį dalyką – visiems individams savęs realizavimas įmanomas, jeigu arba patys individai, arba jų grupės nuolatos atitinkamu veikimu garantuoja sau ir kitiems grupės nariams visų bazinių poreikių patenkinimą. Abiem atvejais ši rezultatą galima pasiekti, jei jie laikosi bendrųjų elgesio taisyklių, kurių esmė yra laisvės (įsipareigojimų kitiems individams) ir atsakomybės ryšio įsisąmoninimas. Šio ryšio artikuliuojimas yra pradinis vidinio socialinio atvirumo raidos šaltinis. Toks socialinio elgesio taisyklių nuolatinis laikymasis yra socialinio pasitikėjimo visuomenėje kūrimo pamatas. Pasak Hajeko, „pamatinė bendriausia taisyklė, kuria nuo pradžios vadovaujasi žmogus savo veiksmuose, būtent kad tie veiksmai turi atitikti teisėtus lūkesčius, iki šiol lieka mokslo pripažinta taisykle. Visos elgesio formos, kurios šią taisyklę atitinka, yra suderinamos tarpusavyje ir tampa pripažintais papročiais. Tos, kurios nėra su ja suderinamos, yra smerkiamos kaip netinkamas elgesys. Todėl papročių visuma turi tendenciją sudaryti harmoningą sistemą.“ (Hayek 1998a: 179). Tai leidžia teigti, kad jokia natūraliai susiklosčiusi bendruomenė nėra absoliučiai uždara: per tarpusavio pasitikėjimo puoselėjimą, kuris neišvengiamai būtinas bendruomenės egzistenciniam tęstinumui, joje vyksta skirtingo intensyvumo atvirumo raida.

P. L. Bergerio ir T. Lukmano tyrimai atskleidė bendrųjų elgesio taisyklių susiformavimo procesą, kurį sudaro penki struktūriniai elementai: 1) eksternalizacija – žmogaus egzistencinis poreikis savo mintis nuolatos projektuoti į aplinką, 2) habitualizacija (pvz., įpročių formavimasis) – žmogaus sugebėjimas apmąstyti savo veiksmus ir jų daliai suteikti šablono pavidalą, 3) institucionalizacija (pvz., papročių formavimasis) – žmonių bendruomenės (grupės) būdingas interesas dalį šabloniškų veiksmų įtvirtinti institucijomis, 4) legitimacija – žmonių bendruomenės (grupės) būdingas interesas įteisinti susiklosčiusias institucijas, 5) internalizacija – žmogaus sugebėjimas perimti kitų žmonių ir bendruomenės vertybes ir elgesio modelius (Berger, Luckmann 1999: 50-170).

Individų įpročių sąveikų kontekste vyksta bendrųjų elgesio normų institucionalizacijos procesas, kuriame susiklosto trys socialinės elgsenos institucijos: moralė, religija ir



teisė. Šiame procese susiformavo, evoliucionuoja ir transformuojasi visuomenės socialinės sąmonės formos – moralinė, religinė ir teisinė, taip pat klostosi ir stiprėja socialumas – tarpusavio pasitikėjimas ir saugumas (Berger, Luckmann 1999: 80). A. Bergsonas įtikinamai atskleidė, kad „visuomenės primetamos pareigos, leidžiančios jam [individui] būti [visuomenėje], įtvirtina jame tokį sutvarkymą [per socializacijos procesą], kuris paprastai sutampa su gyvenimo tvarka.“ (Берсон 1994: 7). Tą patvirtina ir Arnoldo Geleno tyrimai (Arnold Gehlen). Todėl neatsitiktinai socialines vertybes ir normas puoselėjančiose visuomenėse asmeniniai santykiai yra pavaldūs socialiniams santykiams.

Labai svarbu pabrėžti du esminius susijusius dalykus: 1) socialinės tvarkos funkcionavimo būdų (moralinio, religinio ir teisinio) ir žmonių bendruomenės sąmonės formų (moralinės, religinės ir teisinės) ryšį; 2) socialinių (viešųjų) santykių srities vyravimą prieš visada siauresnę asmeninių santykių sritį (net jų interesų absoliutinimo atvejais). Būtent socialinės tvarkos funkcionavimo būdų ir moralinės, religinės bei teisinės sąmonės formų ryšio stiprumo pagrindu formuojasi, evoliucionuoja ir net transformuojasi pagrindinių socialinio gyvenimo organizacinių formų (organizacinių socialinių institucijų) – šeimos, bažnyčios, mokyklos, įmonės ir valstybės bei išpareigojimų (laisvės) ir atsakomybės, jų ryšio sampratos bei praktika. Pavyzdžiui, „religijos pirmasis siekimas buvo visuomenės reikalavimų palaikymas ir stiprinimas. Religija užpildo ryšio tarp kasdienos įpročių, visuomenės reikalavimų ir gamtos dėsnių tarpus.“ (Берсон 1994: 10). Šio svarbaus socialinio vaidmens neįmanoma kuo nors pakeisti ar atsisakyti, nes religija giliausiai legitimuoja bendras elgesio taisykles. Todėl jos palaikymo reikia legitimuojant teisines taisykles.

Kyla logiškas klausimas – kaip konstruojami identitetai? Socialinė-kultūrinė antropologija išskiria du identitetų konstravimo pagrindus: 1) moralinį-emocinį pamatą ir 2) socialinį-struktūrinį pamatą (Čiubrinskas 2008: 18-19). Moralinio-emocinio identitetų konstravimo pamato atžvilgiu K. Giorcas (Clifford Geertz) teigia, kad ne grupės ir ne išpareigojimas grupėms, bet asmenys ir lojalumas asmenims yra identiteto matmuo apskritai ir identiteto politikos pamatas. Šia prasme išpareigojimas ar ištikimybė yra kaip metanaratyvas, kuris skelbia ne separatizmą ir ne jo priešybę – sintezę ar pusiausvyrą tarp grupių, o susiskirstymo ir konkurencijos įveikimą per pasitikėjimą ir ryšių plėtrą (Geertz 1996: 15-16). Klasikinėje antropologinėje sistemoje metanaratyvo vaidmenį atlieka kultūra, „ją suprantant holistiškai, [kuri] laikoma bendru moraliniu pamatu bet kokiam žmogiškajam judesiui, įskaitant ir identifikavimąsi. <...> Buvo manoma, kad kiekvieną kultūrą (ir tautą) galima suprasti per emocijų-elgesio išraišką, moralinį charakterį, tiesiog etosą, būdingą tos kultūros (tautos) žmonėms.“ (Čiubrinskas 2008: 18).

Vis dėlto XX amžiaus paskutiniaisiais dešimtmečiais – vartotojiškos visuomenės moralinio reliatyvizmo ir instrumentalizmo bruožų išsialėjimo (Taylor 1996: 25-34) kontekste – sociokultūrinėje antropologijoje įsitvirtino požiūris, kad net egalitarnių visuomenių kultūros nėra homogeniškos, kad realiai funkcionuoja didelė kultūros narių įvairovė ir kultūroje nedominuoja vienas etosas. Tai ypač ryšku visuomenėse, pasižyminčiose socialine diferenciacija: asmenybės ir kultūros santykis yra labai

diferencijuotas, atsitiktinis ir priklauso nuo aplinkybių. Kultūra ir asmenybė matomos kaip fragmentiškos, neužbaigtos, kintančios, atsižvelgiant į kontekstą. Tiek viena, tiek kita laikoma socialiai sukonstruotas (Čiubrinskas 2008: 18). Pagal įsigalėjusių vartotojiškos visuomenės dvasią, anot M. Kastelso, individai, socialinės grupės ir visuomenės visas kolektyvinių identitetų konstravimo medžiagas apdoroja ir jų prasmę pertvarko pagal socialines apibrėžtis ir kultūrinius projektus, sudarančius jų pačių socialinės struktūros bei erdvės ir laiko sistemos pagrindą (Castells 2006: 22). Šiame procese vis labiau įsigalint individualių identitetų kūrimui, neišvengiamai transformuojasi dalies kolektyvinių identitetų, pvz., legitimuojančių, galia, nes moralinio reliatyvizmo ir instrumentalizmo apimtoje vartotojiškoje visuomenėje trūksta tikėjimo bendrosiomis vertybėmis.

Taigi galima teigti, kad sociokultūrinė vartotojiškosios visuomenės diferenciacijos raida yra būtinas naujų kolektyvinių identitetų konstravimo kontekstas, kuriame ne tik „identiteto ribos brėžiamos panaudojant konkrečios institucijos, pvz., valstybės ar bažnyčios, simbolinius resursus, taip pat per simbolinį-ritualinį elgesį“ (Čiubrinskas 2008: 19), bet ir to paties (bendro) proceso metu vyksta atvirosios visuomenės plėtra, t. y. naujų ir dažnai efemeriškių identitetų kūrimo procesai. Būtent kolektyvinių identitetų konstravimo pamato pasikeitimas akivaizdžiai patvirtina, kad XX a. paskutiniaisiais dešimtmečiais Vakarų civilizacijoje vyko ryškesnė atvirosios visuomenės plėtra.

Antroji Vakarų civilizacijos idėja išreiškia valstybės (suvereno) ir jos institucijų legitimiją galią kurti bendras elgesio taisykles ir organizuoti bei kontroliuoti jų įgyvendinimą. Nors Vakarų civilizacijos valstybėse įsitvirtino „rule of law“ teisinės valstybės samprata ir funkcionuoja viešosios politikos subjektų sprendimų atitikimo jų nacionalinei konstitucijai patikros mechanizmai, bet vis tiek valdžios institucijos yra linkusios priimti teisės aktus (sprendimus), pažeidžiančius nacionalinę konstituciją, suabsoliutinti teisinį instrumentalizmą (Šlapkauskas 2006: 83-90) ir selektyviai laikytis bendrųjų elgesio taisyklių. Todėl nuolat reikia trečiosios idėjos – prigimtinių teisių ir laisvių idėjos, kuriai teisinį statusą 1948 metais suteikė JT Visuotinė žmogaus teisių ir laisvių deklaracija. Būtent žmogaus teisių ir laisvių teisinė apsauga yra esminis atvirosios visuomenės funkcionalumo ir tolimesnės optimistinės raidos pamatas.

Kiekviena nauja prigimtinių teisių ir laisvių doktrinos plėtojimo versija paveikė ne tik suvereno galių ribojimo raidą, bet ir atvirosios visuomenės raidą. Jos esmė atskleidžia garsioji Periklio kalba, pasakyta per pirmaisiais Peleponeso karo metais žuvusių karių laidotuves: „Naudodamiesi laisve, mes nepažeidinėjame įstatymų. Mes mokame gerbti valdžią ir įstatymus ir niekada neužmirštame, kad turime ginti skriaudžiamą žmogų. Be to, mes mokame laikytis tų nerašytų įstatymų, kurių pažeidimą jaučiame esant gėdingą.“ (Popper 1998: 191). Taigi šiuolaikinės visuomenės atvirumas ir toliau turi būti grindžiamas pasitikėjimą keliančios socialinės tvarkos kūrimu ir jos įgyvendinimu. Ypač Europos miestų raidai neišvengiamai reikėjo ir vis dar reikia didelio socialinio atvirumo. Neatsitiktinai socialinio atvirumo plėtos raidoje buvo artikuliuota ir įtvirtinta teisinės valstybės idėja (Berman 1999: 388).

#### 4. Uždarosios Lietuvos visuomenės teisinis identitetas ir jo transformacijos

##### **Lietuvos visuomenės teisinio identiteto bruožai iki valstybingumo atkūrimo.**

Prieš atkuriant Lietuvos valstybingumą „visa Lietuvos Respublikos teritorija buvo okupuota, ginkluotas pasipriešinimas sovietinei okupacijai buvo seniai nuslopintas, antisovietinis pagrindis buvo negausus. <...>. Lietuvoje veikė svetimos valstybės – SSRS ir jos įsteigtos Lietuvos SSR institucijos, visiškai kontroliuojamos Sovietų Sąjungos komunistų partijos (SSKP) per jos vietinę Lietuvos partinę organizaciją“ (Lietuvos teisė 2018: 120). Socialiniai ryšiai ir santykiai buvo reguliuojami vyraujančiu imperatyviuoju teisinio reguliavimo metodu. Sovietinė teisinė sistema buvo ne tik pagrįsta komunistine ideologija ir politiškai angažuota, bet ir toleravo didelę socialistinės realybės ir socialistinio teisėtumo skirtį, kurioje visi buvo susitępę korupcija, o teisingumas buvo parduodamas (Simis 1982). Tokia socialinių santykių situacija susiklostė, kai politinis totalitarinis režimas yra grindžiamas teisinio reguliavimo formule – viskas draudžiama, ko neleidžia įstatymas ir įgaliotas pareigūnas.

Lietuvos visuomenė neišsiskleidė po prievartinių trėmimų į Sibirą, bet susitelkė į socialinį-etnokultūrinį uždaramą. Kitų galimybių nebuvo, nes vyraujantis sovietinis draudžiamasis teisinio reguliavimo režimas, prievartinė privataus turto nacionalizacija ir kolektyvizacija panaikino Tautos autentiškos raidos galimybes. Todėl iki sovietinės okupacijos vyravusios kaimo bendruomenių tradicijos buvo puoselėjamos kaip tylus priešinimasis agresyviai sovietizacijai. Nors prievartinė žemės ūkio kolektyvizacija sunaikino kaimo bendruomenių kultūrą, bet ji išliko mieste folkloro forma. Todėl galima teigti, kad sovietizacijos sąlygomis etnocentrizmas padėjo tautai išgyventi okupaciją. Taigi iki Lietuvos valstybingumo atkūrimo egzistavo uždaroji Lietuvos visuomenė, sudaryta iš skirtingų socialinių grupių.

Privačios nuosavybės turėjimo ir asmeninės iniciatyvos ribojimas imperatyviuoju teisinio reguliavimo režimu itin neigiamai paveikė bendrųjų elgesio taisyklių laikymąsi. Sovietinio gyvenimo bendrųjų elgesio taisyklių buvo laikomasi tik tokia apimtimi, kuri garantavo kokios nors asmeninės naudos gavimą visuotinio deficito sąlygomis ir galimybę išvengti viešo moralinio pasmerkimo bei teisinės atsakomybės. Sovietinė teisėtvara funkcionavo galimų fizinių, socialinių ir psichinių represijų baimės pagrindu. Todėl neišvengiamai įsikerojo visai sovietinei visuomenei būdingas nepotizmas, klientizmas ir kyšininkavimas. Sovietinės visuomenės esminis teisinio identiteto bruožas buvo teisinis nihilizmas ir korupcija: niekas teisės negerbė – negerbė ir žmogaus. Šioje visuomenėje egzistavo sovietinės nomenklatūros ir ją aptarnaujančios grupės, kurios buvo aukščiau įstatymų.

Teisinis nihilizmas ir korupcija taip giliai įsikerojo sovietinėje visuomenėje, kad Maskva (SSRS Komunistų partija) buvo „priversta“ imtis rizikingos „perestroikos“. Šią naujai besiklostančią politinę situaciją Lietuvos šviesuomenė suvokė kaip labai palankų

momentą imtis būtinų veiksmų atkuriant bent dalinį Lietuvos Respublikos suverenitetą, o palankiai susiklosčius galimybėms – siekti visiško suvereniteto. Todėl 1988 m. birželio 3 d. įsteigtas Lietuvos Persitvarkymo Sąjūdis turėjo „kuo plačiau naudoti ir plėtoti iš Maskvos atėjusios pertvarkos („perestroikos“), viešumo ir demokratizacijos politikos suteikiamas galimybes“ (Lietuvos teisė 2018: 120), nuosekliai siekti ir palaipsniui tapti stipriausia politine jėga, rengiančia Lietuvos valstybės nepriklausomybės atkūrimą ir telkiančia šiam tikslui žmones. Šis politinis-teisinis procesas nuolat buvo susijęs su aki-vaizdžia rizika, nes sovietinė valdžia galėjo bet kuriuo metu imtis represinių veiksmų ne tik prieš Sąjūdžio vadovus, bet ir kitus visuomenės narius. Pavyzdžiui, 1988 m. rugsėjo 28 d. okupacinė valdžia panaudojo represines priemones prieš taikius demonstrantus (Venckūnas 2012).

Sąjūdžio veikimas Lietuvos TSR, SSRS Liaudies deputatų suvažiavimuose ir Baltijos šalyse paveikė ypač svarbius politinius-teisinius procesus, kurie skatino Lietuvos visuomenės socialinio atvrumo formavimąsi ir plėtrą:

1. Veikiant Sąjūdžiui, buvo pradėtas Molotovo-Ribentropo pakto slaptųjų protokolų išviešinimo procesas. 1989 m. gruodžio 24 d. SSRS Liaudies deputatų suvažiavimas juos pripažinimo niekiniais (Lietuvos teisė 2018: 121).
2. Sąjūdis parengė ir jo iniciatyva buvo priimti Lietuvos TSR konstitucijos papildymai ir pataisos. Pavyzdžiui, 1988 m. lapkričio 18 d. Lietuvos TSR Aukščiausioji Taryba papildė Lietuvos TSR konstituciją 77<sup>1</sup> straipsniu (Lietuvos TSR įstatymas papildyti Lietuvos TSR konstituciją), pagal kurį lietuvių kalba paskelbta valstybine Lietuvos TSR kalba, bei pakeitė 168 ir 169 straipsnius (Lietuvos TSR įstatymas pakeisti Lietuvos TSR konstituciją), tautinę vėliavą paskelbiant valstybine Lietuvos TSR vėliava ir V. Kudirkos „Tautišką giesmę“ – valstybiniu Lietuvos TSR himnu.
3. Visuomenėje palaipsniui prasidėjo ir plėtėsi nacionalinių vertybių ir atributų bei organizacijų atskūrimo ir legitimacijos procesas, kuriame formavosi visuomenės socialinis-politinis atvirumas. Ypač sparčiai augo Lietuvos Persitvarkymo Sąjūdis kaip socialinė-politinė organizacija.
4. Ryškus visuomenės socialinio-politinio atvrumo formavimosi procesas paskatino Sąjūdžio Seimą 1989 m. birželio 18 d. paskelbti pareiškimą „Dėl Lietuvos valstybingumo atkūrimo raidos“ (Lietuvos kelias 1989: 55-56), sėkmingai organizuoti Lietuvos politinių jėgų konsolidacijos procesą, pvz., Gotlando komunikatas (Kelias į Nepriklausomybę 2010: 174) ir 1989 m. rugpjūčio 23 d. surengti trijų Baltijos šalių – Estijos, Latvijos ir Lietuvos – žmonių susikibimo rankomis grandinę „Baltijos kelias“, jungiančią tris sostines – Vilnių, Rygą ir Taliną. Tai pasiekta demokratinio bendradarbiavimo ir viešumo pagrindu formuojant visuomenėje socialinį pasitikėjimą.

**Nepriklausomos Lietuvos valstybės ir pilietinės visuomenės atsikūrimas: teisinio identiteto perversijos.** Demokratinis rinkimus į Lietuvos TSR Aukščiausiąją Tarybą 1990 m. vasario 24 d. laimėjęs Sąjūdis ne tik perėmė sovietinio valdymo institucijų kontrolę ir transformavo jas į nepriklausomos Lietuvos valstybės aparatą, bet ir organizavo

Lietuvos Respublikos valstybingumo atkūrimo politinį-teisinių procesą. Šio proceso pradžia – tai teisinis atsiribojimas nuo „Lietuvos TSR“ priimant nepriklausomybės atkūrimo parengiamuosius teisės aktus – Deklaraciją „Dėl Lietuvos TSR Aukščiausiosios Tarybos deputatų įgaliojimų“ ir įstatymą „Dėl valstybės pavadinimo ir herbo“ (Žalimas 2005: 202-204). Po šių dviejų teisės aktų priėmimo įsigalėjo nauja institucija, kuri vadinosi Lietuvos Respublikos Aukščiausioji Taryba. Būtent Lietuvos Respublikos Aukščiausioji Taryba 1990 m. kovo 11 d. priėmė Aktą „Dėl Lietuvos nepriklausomos valstybės atstatymo“ (Lietuvos Respublikos svarbiausių dokumentų rinkinys 1990: 8).

Lietuvos kaip demokratinės valstybės atkūrimas po ilgai trukusios sovietinės okupacijos buvo visiškai naujos socialinės tikrovės kūrimas ir kūrimasis. Nauja socialinė tikrovė galėjo būti kuriama tik teisės pagrindu, nes kovo 11 d. Aktu ir Laikiniuju pagrindiniu įstatymu buvo deklaruotas siekis kurti šiuolaikinės demokratijos valstybę ir pilietinę visuomenę. Todėl iškilo neatidėliotina būtinybė kurti naujus teisinio elgesio modelius ir juos įgyvendinti. Kadangi sovietizuota Lietuvos visuomenė neturėjo nei žmogaus teisių apsauga grindžiamos teisės sampratos, nei teisinės valstybės supratimo, nei demokratinio gyvenimo kūrimo patirties, tai sovietinės kultūros ir socialinio elgesio normų griovimo procese labai greitai imta absoliutinti individualią laisvę be atsakomybės. Tai turėjo įtakos Lietuvos Respublikos Aukščiausiosios Tarybos teisėkūros politikos pradmenims, kurie buvo grindžiami visuotinio siekio išsilaisvinti iš sovietinės teisės ir etatinės teisės samplaika: šios politikos pradžioje „teisė suvokiama kaip veikseną, kuria žmogaus elgesys pajungiamas normų valdžiai“ (Berman 1999: 19) ir jos pagrindu įsivyravo visuotinai leidžiamą teisinio reguliavimo režimo kūrimo tendencija.

„Viskas leidžiama, kas neuždrausta“ – demokratijos sąlygomis vyraujančio dispozityvaus teisinio reguliavimo principo suabsoliutinimas. Toks teisėkūrinis požiūris posovietinėje visuomenėje, kuri buvo moralškai nusilpusi, labai greitai sukūrė „teisines galimybes“ (įstatymų spragos) legalizuoti neteisinės prigimties veikseną, vėliau įsikerojusią privatizacijos procese. Neteisinės prigimties veikseną – tai prieš žmogaus teisių ir laisvių, teisingumo ir kitų teisinių vertybių apsaugą nukreiptas legalus veikimas (Šlapkauskas 2011: 45).

Tad A. Vaišvila, išnagrinėjęs teisinės valstybės kūrimo sąlygas, pabrėžė, kad „perorientuojant Lietuvos valstybinį gyvenimą demokratinėms vertybėms linkme, reikia <...> modernizuoti pačią tautos, ypač teisininkų, teisinę sąmonę kaip naujos valstybinės, teisinės realybės kūrėją. Ir tai reikia daryti pirmiausia, nes teisinė sąmonė – tai tas pradinis, žmogiškasis šaltinis, iš kurio tiesiogiai išauga „gerai sutvarkytos valstybės“ modelis, jo kokybė ir socialinė praktika. <...> Kokios kokybės bus ši sąmonė, tokios kokybės turėsime įstatymus, valstybės institucijas, jų kompetenciją, įstatymų vykdymo teisėtumą, ir galiausiai – žmogaus teisių apsaugos lygį.“ (Vaišvila 2000a: 19).

Vis dėlto atkurtos valstybės pastangos modernizuoti visuomenės teisinę sąmonę neatitiko socialinės elgsenos pokyčių, vykstančių institucinės deviacijos (Šlapkauskas 1997: 97-105) ir socialinės sistemos deviacijos (Šlapkauskas 1998: 16-20) sąlygomis. Todėl

atskirose visuomenės grupėse, ypač tose, kurios buvo susijusios su politika ir verslu, įsiviešpatavo teisinis nihilizmas ir korupcija, neteisinės prigimties veiksenos legalizavimas (pirmieji politikos ir verslo suaugimo požymiai) ir išaugo nusikalstamumas (Dapšys 1998: 218-220). Tai lėmė gilios socialinės dezorganizacijos susiformavimą: „Smukęs visuomenės pasitikėjimas savo normomis nebeverčia laikytis normų.“ (Dahrendorf 1996: 245). Todėl E. Kūris pabrėžė, kad „šiandien teisės doktrina Lietuvoje iš esmės nesiskiria nuo tos, kurią prieš penketą dešimtmečių mums primetė Sovietų Sąjunga. <...> Šią doktriną trumpai galima apibūdinti kaip etatizmo (valstybės primato prieš teisę pripažinimo) ir pozityvizmo (nepripažinimo jokios kitos teisės, išskyrus valstybės sukurtosios) samplaiką. Valstybė čia suvokiama kaip priemonė visuomenei valdyti. Teisė suvokiama kaip valstybės nustatytos ar sankcionuotos elgesio taisyklės“ (Kūris 1993: XVII). Vadinausi, pagrįstai galima teigti, kad nepriklausomos Lietuvos valstybės atkūrimo etape nebuvo nei teisinės valstybės, nei žmogaus teisių apsaugos.

Būtinai pabrėžti, kad radiklios reformos ir socialinė dezorganizacija nepalaužė Lietuvos visuomenės tikėjimo nepriklausomos Lietuvos valstybės ateitimi. Tą patvirtina Lietuvos gyventojų aktyvus dalyvavimas (84,43 proc. visų rinkėjų) visuotinėje apklausoje (plebiscite), kuri įvyko 1991 m. vasario 9 d. Apklausos teiginiui „Lietuvos valstybė yra nepriklausoma demokratinė respublika“ slaptu balsavimu pritarė 3/4 (90,47 proc.) visų Lietuvos piliečių, turinčių rinkimų teisę (Lietuvos teisė 2018: 172). Apklausos rezultatų analizė atskleidė, kad už šį teiginį pasisakė ne tik lietuviai, bet ir įvairių kitų Lietuvoje gyvenančių tautybių asmenys (Žilyš 2001: 11). Taigi dauguma visuomenės narių tikėjo, kad ateityje bus sukurta aukštesnė teisėtumo apsauga, kurios aiškiai stigo Lietuvos valstybingumo atkūrimo etape, o šis stygius ribojo pilietinės visuomenės aktyvesnę saviraidą.

## 5. Atsiveriančios Lietuvos visuomenės ir jos teisinio identiteto bruožai

**Atvirosios visuomenės raidos teisių pagrindų kūrimas.** Šioje studijoje yra pabrėžta, kad visuomenės atsivėrimas savo pačios ir pasaulio problemoms yra tiesiogiai susijęs su valstybės politinio režimo ir jo įgyvendinamo teisėtumo apsaugos forma. Visuomenės atsivėrimas neįmanomas, kai socialiniai ryšiai reguliuojami baudžiamuoju įstatymu, nes koks nors didesnis atsivėrimas provokuoja galimybes tapti atitinkamų valstybės institucijų persekiojimo auka. Liberaliosios demokratijos šalyse visų teisės subjektų šiuolaikinė teisinė apsauga yra grindžiama konstitucijos teise, kurios įgyvendinimą garantuoja atitinkama konstitucinė teisminė kontrolė. Kol tokios institucijos nėra, ji neveikia ar veikia selektyviai, arba yra ideologiškai angažuota, nėra priežasties kalbėti apie moderniąją teisėtumo apsaugą, grindžiamą neatšaukiamu žmogaus teisių apsaugos pirmumu.

Tad galima pagrįstai teigti, kad valstybės aukščiausiųjų valdžių institucijų galių pusiausvyros mechanizmų ir konstitucinės apsaugos realaus funkcionavimo požūriais

Lietuvos demokratinio valstybingumo įtvirtinimo etapas prasideda nuo Lietuvos Respublikos Konstitucijos priėmimo 1992 m. spalio 25 d. referendumu. Šis esminis referendumas įvyko: jame dalyvavo 75,26 proc. visų rinkėjų; Konstitucijai pritarė 75,42 proc. piliečių, dalyvavusių referendume; tai sudarė 56,75 proc. bendrojo rinkėjų skaičiaus (Lietuvos teisė 1918–2018 m.: 185). Taigi Lietuvos piliečių valia buvo svarbiausias veiksnys pritarti Konstitucijai, kuri atitiko Lietuvos žmonių lūkesčius, siejamus su teise ir teisingumu, visuomeninių santykių darna ir gerove grindžiama socialine tvarka (Lietuvos teisė 1918–2018 m.: 185). Bet taip pat jau ryški visuomenės narių, dalyvaujančių politiniame-teisiniame procese, mažėjimo tendencija.

Vertybiniu požiūriu svarbiausi Lietuvos politinės visuomenės tolimesnės raidos orientyrai yra surašyti Konstitucijos preambulėje: Lietuvių tautos siekis – išsaugoti ir kurti atvirą, teisingą, darnią pilietinę visuomenę ir teisinę valstybę. Jo įgyvendinimui pritarė ypač daug visuomenės narių: „1991 metų vasario 9 dieną įvyko Lietuvos gyventojų visuotinė apklausa-plebiscitas. Daugiau kaip 90 proc. balsavusiųjų, kurie sudaro per 76 proc. visų turinčių aktyvią rinkimų teisę piliečių buvo už nepriklausomą ir demokratinę Lietuvą. Lietuvos tauta dar kartą patvirtino pasirinktą nepriklausomybės kelią, savo ištikimybę istoriniams 1918 metų vasario 16 dienos ir 1990 metų kovo 11 dienos Aktams ir nepalaužtos Lietuvos rezistencijos siekiams.“ (Lietuvos Respublikos Aukščiausios Tarybos deklaracija „Dėl Lietuvos Respublikos lygiateisio dalyvavimo pasaulio valstybių bendrijoje“). Plebiscito rezultatai buvo įforminti konstituciniu įstatymu (Vaičaitis 2001: 16).

Taigi Konstitucija galutinai įteisino Lietuvos valstybės konstitucinę tapatybę, kuri grindžiama šiomis pamatinėmis vertybėmis: valstybės nepriklausomybe, demokratija, prigimtinio žmogaus teisių ir laisvių pobūdžiu, pagarba tarptautinei teisei ir europine Lietuvos valstybės geopolitine orientacija. Visų konstitucinių vertybių apsaugą turi užtikrinti jos pagrindu pirmą kartą Lietuvos valstybės istorijoje įsteigtas Konstitucinis Teismas, kuris 1993 m. pradėjo savo veiklą. (Lietuvos teisė 2018: 223).

Iki Konstitucijos priėmimo valstybės valdžios šakų sąraigoje ypač trūko nepriklausomo teismo, kaip savarankiškos aukščiausiosios valdžios, galių. Sovietinės okupacijos laikotarpiu ir atkūrus Lietuvos valstybę, visuomenėje vyravo nepasitikėjimas teismais (Sakalas 1998: 19). Todėl, siekiant sukurti pasitikėjimą teismais, reikėjo įgyvendinti šias teisinės sąlygas: a) užtikrinti galimybes patikrinti galiojančius įstatymus ir kitus teisės aktus dėl jų atitikimo konstitucinių vertybių apsaugai, b) įgyvendinti teismų nepriklausomumą, 3) užtikrinti reikiamą teisėjų kvalifikaciją ir teismų sprendimų veiksmingumą, 4) užtikrinti pagarbą teismų sprendimams ir jų veiksmingą vykdymą. Bet kurios iš šių sąlygų trūkumas sukelia ir formuoja visuomenės nepasitikėjimą teismais. Pavyzdžiui, nepasitikėjimą teismais skatino Lietuvos visuomenėje gaji nuostata duoti valdžiai kyši (Kyšiai valdininkams nešami ne lagaminais 2002: 10-11); patyrusių advokatų trūkumas: net 34,7 proc. (1999 m. pradžioje) advokatų darbo stažas advokatūroje buvo iki trejų metų ir 32 proc. – daugiau kaip dešimt metų (Nusikalstamumas ir teisėsaugos institucijų veikla 1999: 24-27).

Teisinės valstybės formavimo požiūriu ypač svarbu, kad Lietuvos Respublikos Konstitucija aiškiai nustatė Konstitucinio Teismo sprendimų teisinę galią: „Lietuvos Respublikos įstatymas (ar jo dalis) arba kitas Seimo aktas (ar jo dalis), Respublikos Prezidento aktas, Vyriausybės aktas (ar jo dalis) negali būti taikomi nuo tos dienos, kai oficialiai paskelbiamas Konstitucinio Teismo sprendimas, kad atitinkamas aktas (ar jo dalis) prieštarauja Lietuvos Respublikos Konstitucijai. Konstitucinio Teismo sprendimai klausimais, kuriuos Konstitucija priskiria jo kompetencijai, yra galutiniai ir neskundžiami.“ (Lietuvos Respublikos Konstitucijos 107 str. 1–2 dalis).

Konstitucinio Teismo, kaip valstybės valdžią įgyvendinančios institucijos, veikimu (Lietuvos Respublikos Konstitucinio Teismo 2006 m. birželio 6 d. nutarimas) galima siekti ne tik konstitucinių vertybių apsaugos, bet ir politinių-teisinių tikslų: 1) minimalizuoti galimybes legalizuoti neteisinės prigimties veikseną per įstatymų ir kitų teisės aktų leidybą; 2) netiesiogiai laiduoti teismų nepriklausomumą ir jų sprendimų veiksmingumą, nes Lietuvos Respublikos Konstitucija nustatė teismų teises kreiptis į Konstitucinį Teismą (Lietuvos Respublikos Konstitucijos 106 str. 1–3 dalys); 3) su žmogaus teisių ir laisvių konstitucine apsauga laiduoti aktyvesnę pilietinės visuomenės formavimosi procesą. Tačiau šių politinių-teisinių tikslų siekimas buvo teisiniu požiūriu apribotas, nes Lietuvos Respublikos Konstitucija (106 str.) įteisinio pasyvią teisės aktų atitikimo Konstitucijai patikrą, priklausančią nuo aukščiausiosios valdžios institucijų sprendimų kreiptis į Konstitucinį Teismą.

Labai svarbu konstatuoti visuomenės teisinio identiteto būklę iki Lietuvos Respublikos Konstitucinio Teismo veikimo pradžios: 1) visuomenės sąmonėje buvo nusilpusi nuostata laikytis bendrųjų elgesio taisyklių (sovietizacijos ir gilios socialinės dezorientacijos padarinys), 2) realiai nefunkcionavo teisinė valstybė, 3) nebuvo žmogaus teisių ir laisvių teisinės apsaugos. Nors šios idėjos buvo deklaruotos Lietuvos Respublikos Konstitucijoje, bet be jų įgyvendinimo konstitucinės kontrolės negalėjo keistis nei valstybės politinio valdymo institucijų, nei visuomenės grupių teisinis mentalitetas.

**Visuomenės ir socialinių grupių elgsenos bei tapatinimosi bruožai.** Lietuvos valstybingumo įtvirtinimo procese ypač svarbios buvo socialinių grupių tapatinimosi su valstybe orientacijos. Pavyzdžiui, 1994 m. atlikus Lenkijos ir Lietuvos lyginamąjį etnosociologijos tyrimą, buvo nustatyta, kad valstybinio ir etninio tapatumo reikšmingumas yra beveik identiškas: 31 proc. respondentų būdinga didelė identifikacija su tautine valstybe kaip pilietine visuomene; 32 proc. respondentų identifikuojasi su etnine grupe. Lenkai yra vienintelė tautinė grupė, kurios polinkis į kolektyvinę vienovę viršija individualizmo nuostatas. Lietuviai labiausiai linkę identifikuotis su valstybe kaip pilietine visuomene, o lenkai labiau nei kitų tautybių atstovai stengiasi sutapti su etnine grupe. Lietuvių požiūris į etninių santykių perspektyvas iš esmės skiriasi nuo visų kitų etninių grupių – lietuviai labiausiai linkę kurti vieningą valstybę, kurioje dominuotų tautinis pilietinis tapatumas. Daugiatautės valstybės modelis, kuriame bendrai gyventų daugelis etninių grupių, lietuviams nėra visuotinai priimtinas (Adlys, Jaszkwiczene 1995: 69-79).



Taigi šis tyrimas atskleidė du esminius aspektus: 1) lietuviai tapatina pilietinę visuomenę su tautine valstybe ir 2) lietuvių visuomenės atvirumas yra etninės prigimties.

Lietuvos visuomenės grupių etninis-pilietinis ir etninis tapatinimasis bei daugiatautės valstybės modelio neprimtinumas turėjo tapti labai rimtu signalu aukščiausiojo valstybės valdymo institucijoms nesiimti staigių ir radikalių visų Lietuvos ūkio sričių reformos, prieš tai nesukūrus visuomenės įtraukos į numatomas reformas atitinkamų teisinio reguliavimo mechanizmų. Juo labiau, kad posovietinė visuomenė, spontaniškai atmetusi sovietizuotus elgesio modelius, kūrė naujus elgesio modelius, kurie buvo grindžiami labiau uždarajai nei atvirajai visuomenei būdingais papročiais ir tradicijomis. Kitaip ir negalėjo būti, nes mūsų visuomenė istoriškai neturėjo patirties kurti liberaliosios demokratijos prigimtį atitinkančius socialinio elgesio modelius. Tačiau buvo pasirinktas reformų greitumas ir radikalumas, neatsižvelgiant į visuomenės sociokultūrinę būklę. Todėl tokių reformų raida pagreitino ir lėmė visiškai naujo Lietuvos visuomenės socialinės raidos reiškimo – socialinės dezorganizacijos – susiformavimą. Socialinė dezorganizacija – tai kultūros vertybių ir socialinio elgesio normų ryšio silpimas, jo trūkinėjimas ar net nutrūkimas.

Socialinė dezorganizacija susiformavo kaip anomijos (E. Diurkheimo įvesta samprata) – socialinių santykių, visuomenės socialinės integracijos sutrikimo padarinys. Viena vertus, šio reto visuomenės socialinės raidos patologinio reiškimo susiformavimą objektyviai galėjo lemti mūsų tautos valstybinės formos atkūrimas pereinant iš sovietinio totalitarizmo santvarkos į demokratinę visuomenės santvarką (niekur nebuvo tokio perėjimo istorinės patirties), kita vertus, perėjimo proceso valstybinio valdymo politika ne tik negebėjo užkardyti šio nepageidautino reiškimo susiformavimo galimybių, bet ir pagreitino jo susiformavimą. Kai didžioji visuomenės dalis prarado legalius pajamų šaltinius ir sukauptus resursus, tai išgyvenimo poreikiai nulėmė nelegalių pajamų šaltinių susiformavimą, pvz., totalų įvairių kontrabandos formų išplitimą.

Perėjimas iš sovietinio totalitarizmo į demokratinę visuomenės santvarką yra procesas, kuriame turėtų persitvarkyti visuomenės socialinė struktūra, ypač jos socialinės institucijos – moralė ir teisė. Socialinė dezorganizacija yra visuomenės socialinės struktūros persitvarkymą lydintis neigiamas šešėlinis reiškinys, kuris nyksta stiprėjant socialinės kontrolės funkcijai ir didėjant socialiniam kapitalui. Tačiau Lietuvos visuomenės socialinė kontrolė ir socialinio kapitalo funkcija nesustiprėjo tiek, kad galėtų latentiškai užtikrinti bendrosios kultūros vertybių ir socialinio elgesio normų ryšio stiprėjimo. Tą labiausiai paveikė visuomenės socialinių interesų neatitinkančios moralės ir teisės būklės susiformavimas: visuomenė, ypač jos elitas, per mažai dėmesio skyrė laisvės ribų plėtimo ir socialinių vertybių ryšio puoselėjimui.

Pridurtina, kad sovietizuotos visuomenės dorovinė ir teisinė sąmonė buvo menkai išplėtotą, todėl dalis visuomenės narių lengvai pamynė dorovės ir teisės normas, siekdami greitai praturtėti. Lengvai įsitvirtinę greito praturtėjimo motyvai užtemdė galimybę įžvelgti neteisinės prigimties „veikimo modelių“ konfliktą su kultūros vertybėmis. Tą iliustruoja ne tik privatizavimo proceso neskaidrumas, bet ir kiti socialiniai procesai,

pavyzdžiui, visuomenės narių pasitikėjimas „šešelio“ ir neaiškaus legalumo bankais, siekimas pagerinti nuosavybės įsigijimo sąlygas kyšininkavimo būdu, ciniškas teisės normų turinio atskyrimas nuo moralės, privilegijų įteisėjimas ir pan. Taigi aktyviausia visuomenės narių dalis šiuo laikotarpiu interiorizavo vakarietiška pilietinei ir atvirajai visuomenei nepriimtinius elgesio ir veiklos modelius.

Krescencijaus A. Stoškaus požiūriu, šio laikotarpio visuomenės demoralizaciją lėmė tai, kad: 1) „<...> negeriausią moralinį palikimą gavome iš tarybinių laikų. Kadangi tarybinis žmogus buvo kaustomas represijų baimės, vertusios eilinių žmogų išlaikyti lojalumą valdžiai ir jos įvestai tvarkai, [tai] laisvės sąlygomis jis pasijuto galįs gyventi be normų; 2) labai silpnos, nenuovokios ir neatsakingos valdžios leistas turto grobimas, pavadintas privatizacija, sužadino agresyvų „stipriojo teisės“ instinktą ir žvėrišką konkurenciją, prasižėmusią gangsterių reketu, grasinimais ir terorą; 3) valstybė, prarasdama didžiąją savo turto dalį, siaurino medicininę ir fizinę apsaugą, socialinę ir kultūrinę paramą, paliko gyventojus likimo valiai; 4) visais įmanomais komunikacijos kanalais pradėta diegti stipriojo teisės ideologija, įtikinėjant, kad kiekvienas žmogus, jeigu tik nori, visada gali būti nugalėtojas; 5) prie stipriojo teisės ideologijos puikiai dera vartotojo ideologija, gundanti galimybėmis gauti greitai ir lengvai visa, kas yra geriausia pasaulyje: tik skolinkis, rizikuok, lošk, laimėk. Ir žmonės rizikavo, klumpo į bėdas ir skendo į dugną.“ (Stoškus 2007: 20-21).

Tad visiškai neatsitiktinai visuomenės turčinės stratifikacijos radikali permaininga paveikė tautinio identifikavimosi pokyčius: „Jeigu 1990 metais net 2/3 apklaustųjų tapatinosi su Lietuva, tai 1999 metais tokių buvo gerokai mažiau – šiek tiek daugiau nei pusė. <...> Su Lietuva labiausiai save sieja patys jauniausi ir vyriausi. Su gyvenvieta dažniausiai tapatinasi žemiausias pajamas turintys respondentai <...>, o su Lietuva dažniausiai save sieja gana turtingi, bet ne patys turtingiausi <...>. Turtingiausi palyginti dažnai save sieja su Europa ir pasauliu – net 15 proc.“ (Taljūnaitė 2008: 48).

Taigi valstybingumo įtvirtinimo laikotarpiu vykusių socialinių-teisinių procesų turinio analizė atskleidė būdingus šio laiko bruožus (Šlapkauskas 2011: 44):

1. Ekonominio ir socialinio nestabilumo kontekste paplito kontrabanda ir naujos organizuoto nusikalstamumo formos, pvz., reketas.
2. Formavosi nauja visuomenės turčinė stratifikacija, įgaunanti poliarizacijos bruožų. Išryškėjo dvi pavojingos socialinės raidos tendencijos: a) verslo ir politinės veiklos suaugimo tendencija, pasireiškianti korupcijos matų išplitimu; b) dalies visuomenės nuskurdinimo ir marginalizacijos tendencija (Šlapkauskas 1999: 27-33). Vengiant sistemiškai sureguliuoti verslo ir politikos santykius, nebuvo priimtas visuotinis privačių pajamų ir turto deklaravimo įstatymas.
3. Pastebimai atgijo politiniai ir teisėkūros bandymai didinti baudžiamosios teisės politikos vaidmenį, bet kartu gilėjo teisėtvarkos ir šio vaidmens realizavimo krizė. Buvo siekiama suformuoti moderniąją teisinę sistemą, kurios vyraujantis bruožas yra jos techninis pobūdis (Cotterrell 1997: 64-66). Todėl teisėkūroje ir teisės taikyme įsigalėjo instrumentinis požiūris į teisę (Šlapkauskas 2006a: 83-90).

4. Žiniasklaidos priemonės nepajėgė suderinti savo misijos ir verslo (kritiškai apie kritikai nepakančią „ketvirtąją valdžią“). Jų propaguojamas jėgos ir agresyvumo kultas skatino individualumo ir slopino pozityvios socialinės bendrystės raidą.
5. Privačios naudos ir pelno siekimas tapo visuomenės vertybių sistemą subordinuojančiu principu. Susiformavo visuomenės moralinio neutralumo pozicija, t. y. buvo viešai vengiama neteisėtą individų elgesį vertinti moraliniu požiūriu.

Lietuvos valstybingumo įtvirtinimo procese ypatingą grėsmę kėlė verslo suaugimas su politine veikla valstybės (pvz., viešieji pirkimai) ir savivaldos lygiais. Korupcijos mas-tai buvo tokie, kad prireikė įkurti specialiąją tyrimų instituciją: 1997 m. vasario 18 d. buvo įkurta Lietuvos Respublikos specialiųjų tyrimų tarnyba (STT). Tai Lietuvos Respublikos Prezidentui ir Seimui atskaitinga, statutiniais pagrindais veikianti valstybės teisėsaugos įstaiga, kuri atskleidžia ir tiria korupcinio pobūdžio nusikalstamas veikas, rengia ir įgyvendina korupcijos prevencijos priemones. Lietuvos Respublikos specialiųjų tyrimų tarnybos įstatymo 6 straipsnis pabrėžia valstybės ir savivaldybių institucijų, organizacijų ir įstaigų pareigą teikti informaciją Specialiųjų tyrimų tarnybai, kurios pagrindinis uždavinys yra saugoti ir ginti asmenį, visuomenę, valstybę nuo korupcijos, vykdyti korupcijos prevenciją bei išaiškinimą (Lietuvos Respublikos specialiųjų tyrimų tarnybos įstatymo 7 str.). 1999 metais „Transparency International“ korupcijos suvokimo indeksas, taikomas Lietuvai, buvo 3,8 (<http://transparency.lt/media>).

Remiantis autoriaus atliktais tyrimais, galima teigti, kad valstybingumo įtvirtinimo procese susiklostė ryškūs visuomenės ir jos grupių socialinės-teisinės elgsenos vidinis prieštarumas:

- a) dalies visuomenės narių iniciatyva buvo siekiama svarbių socialinių vertybių teisinės apsaugos, pvz., priimtas Vaiko teisių apsaugos pagrindų įstatymas, Moterų ir vyrų lygių galimybių įstatymas ir kiti įstatymai;
- b) teisiniu požiūriu neskaidrios privatizacijos ir laisvosios rinkos įteisinimo procesuose visuomenėje įsiviešpatavo teisinis nihilizmas ir korupcija, pvz.: per teisėkūrą buvo bandoma legalizuoti neteisinės prigimties veikseną, steigėsi ir funkcionavo nelegalūs bankai, neskaidriai buvo organizuojami viešieji pirkimai, neįvestas privačių pajamų ir turto visuotinis deklarasimas;
- c) valstybės valdyme ir visuomenėje išryškėjo teisinio instrumentalizmo formavimosi tendencija, pvz.: daugkartinės teisėkūrinės manipuliacijos ribota restitucija, mokesčių politika;
- d) išliko ir toliau formavosi mažų pajamų ir galimybių uždarosios visuomenės grupės. Dalis jų siekė išgyventi įvairių kontrabandos formų praktikos pagrindu.

Apibendrinus įvairius legalius ir nelegalius socialinės elgsenos raiškos reiškinius, išryškėjo trys visuomenės socialinės raidos tendencijos: 1) liekamasis visuomenės etninis uždarumas, ypač būdingas mažų pajamų ir galimybių grupėms; 2) augantis visuomenės atsivėrimas savosios ir kitų bendruomenių nariams, siekiant įveikti naujus socialinius iššūkius įvairiomis bendradarbiavimo formomis, bet laikantis vertybinių orientyrų;

3) anarchistinio pobūdžio visuomenės atsivėrimas, grindžiamas vertybinių orientyrų neigimu. Pastaroji tendencija išsiviešpatavo, nes jos gyvybingumą ir plėtrą skatino neoliberalizmo filosofija ir ją atitinkanti rinkos santykių praktika. Vis dėlto dar kartą privalu pabrėžti, kad be vertybinių orientyrų visuomenės atvirumo raida yra socialinis aklumas, pavojingas pačios visuomenės egzistencijai.

**Atvirumo be valstybės ir visuomenės narių abipusiško išpareigojimo arba visuomenės kiauřėjimo raidos tendencija.** Nauja Lietuvos visuomenės atvirumo (abiejų tendencijų) raidos banga yra susijusi ir su Lietuvos valstybės pasiruošimu tapti ES nare, ir su vėliau įvykusia pasauline finansine-ekonomine krize. Šio proceso pradžia – tai vilčių laikotarpis, kai tikėtasi europietiškosios (vakarietiškosios) vertybinės orientacijos atvirosios visuomenės formavimosi pagyvėjimo, nes Lietuvos Respublika buvo pakviesta į derybas dėl stojimo į Europos Sąjungos valstybių-narių bendriją. Optimistinio proceso pradžią apibrėžia nacionalinių teisės aktų derinimas su ES teise; pabaigą – 2004 metų gegužės 1 d., kai Lietuvos Respublika tapo ES nare.

Viena vertus, Lietuvos valstybės stojimas į ES galėjo papildomai motyvuoti visuomenės narius pilietinei veiklai, kita vertus, reikėjo valstybės institucijų didelės pradinės paramos, nes Lietuvos visuomenėje buvo dvejopas istorinis pilietiškumo stygius: 1) pilietinio bendruomeniškumo praktikos stygius, ir 2) gilesnių pilietinės visuomenės idėjos šaknų bei jų apmąstymo diskurso stygius (Laurėnas 2007: 86). Todėl perėjimo prie vakarietiškos orientacijos pilietinės visuomenės formavimosi etape pagrįstai galima buvo tikėtis, kad valstybės ir savivaldybių institucijos tikslingai skatins verslo ir nepelno nevyriausybiinių organizacijų bendradarbiavimą, įtraukdamos kuo daugiau visuomenės narių miestuose ir regionuose į pilietinės visuomenės savikūros veiklą. Deja, šis skatinimas buvo itin menkas, ypač regionuose.

Dera pripažinti, kad vyraujantys Lietuvos visuomenės lūkesčiai geriau gyventi lėmė jos teigiamą požiūrį į Lietuvos Respublikos pakvietimą derėtis dėl stojimo į ES ir tapimą jos nare. Tą patvirtina ir sociologiniai tyrimai, kurie atskleidė skirtingų visuomenės grupių migracijos į JAV ir Vakarų Europos valstybes lūkesčius (Kuzmickaitė 1996: 131-145). Jos tikėjosi įgyvendinti savo lūkesčius palankiai susiklosčius aplinkybėmis, nes visuomenėje yra labai gabi ankstesnių migracijų istorinė atmintis. Kitaip tariant, Lietuvos socialinių grupių migracinius lūkesčius lemia ne tik esama „čia ir dabar“ šalies ekonominė būklė, bet ir istoriškai susiklostęs minėtas pilietinio bendruomeniško stygius bei migracijos istorinė atmintis. Ją iliustruoja Lietuvos visuomenės migracijos į turtingesnes valstybes tradicija: 1918–1939 metais iš šalies į kitas pasaulio valstybes, daugiausiai į JAV, išvyko apie 100 tūkstančių žmonių. Pagal emigrantų skaičių Lietuva tuo metu pirmavo Europoje. Antrojo pasaulinio karo 1944 metais dalis Lietuvos gyventojų pasitraukė į Vakarų (Kuzmickaitė 1996: 132-134).

Jaučiamas visuomenės pritarimas stojimui į ES stimuliuojo konstitucinės teisės specialistus rasti konstitucines galimybes harmonizuoti nacionalinę teisę su ES teise. Todėl, visų pirma, iškilo klausimas, „ar stojant į Europos Sąjungą bus reikalinga Konstitucijos

revizija, jeigu taip, tai kokios apimties ir pobūdžio“ (Lapinskas 2000: 42). Kaip ir kitose Vidurio ir Rytų Europos valstybėse, kurios savo ateitį siejo su ES, Lietuvoje buvo siekiama teisiškai pagrįsti valstybės nepriklausomybės (suvereniteto) ir tautos suvereniteto suderinamumą su narystės ES iššūkiais. (Lietuvos teisė 2018: 211-213). Laikytasi siūlymo „ieškoti ne tik doktrininių, bet ir teisinių kategorijų (terminų) vartojimo bei interpretacinio suderinamumo, bet ne priešpriešos.“ (Stačiokas 2000: 37). Reikiami sprendimai buvo rasti Lietuvos Respublikos Konstitucijoje: ji atitinka XX pabaigos europinį konstitucionalizmą ir dėl to jai būdingas atvirumas tarptautinei teisei ir europinei integracijai. Taigi lietuviškas konstitucionalizmas atvėrė kelią Lietuvos Respublikai siekti narystės ES (Jarašiūnas 2017: 256-287). Tai yra puikus atvirojo mąstymo principo taikymo pavyzdys, istoriškai būdingas Europai.

2003 m. gegužės 10 ir 11 d. įvyko privalomasis referendumas dėl Lietuvos Respublikos narystės Europos Sąjungoje. Nors referendumas vyko net dvi dienas, bet rinkėjai nebuvo labai aktyvūs: referendume dalyvavo 63,37 proc. visų rinkėjų. Iš jų 91,07 proc. pritarė ir 8,93 proc. nepritarė Lietuvos Respublikos narystei ES. Labiausiai Lietuvos narystei ES nepritarė Šalčininkų rajono gyventojai – *ne* balsavo 20,60 proc. rinkėjų. Patys neaktyviausi rinkėjai buvo Visagine – 37,32 proc. ir Trakų rajone – 48,69 proc. rinkėjų (Referendumas dėl Lietuvos Respublikos narystės Europos Sąjungoje 2003).

Atsižvelgus į tai, reikia pripažinti keletą dalykų: 1) prieš tai vykęs Lietuvos valstybingumo įtvirtinimo procesas nebuvo sklandus socialinės raidos požiūriu ir susiformavusi visuomenės turtinė poliarizacija galėjo neigiamai paveikti dalies lietuvių aktyvumą dalyvauti referendume, o dėl ryškios jų orientacijos į tautinę valstybę – net balsuoti prieš stojimą į ES; 2) teritorijos požiūriu kompaktiškai gyvenančių lenkų ryškus polinkis identifiikuotis su etnine grupe, tikėtina, lėmė jų neigiamą požiūrį į narystę ES; 3) rusų tautybės žmonėms šis pasirinkimas galėjo būti skausmingas (dėl ryšių su Rusija galimo nutraukimo iššūkio), todėl tikėtina, kad jie galėjo ignoruoti referendumą. Taigi apibendrintai galima teigti, kad stojimo į Europos Sąjungą išvakarėse bent 1/3 Lietuvos visuomenės piliečių teisinė tapatybė yra etninės prigimties, būdingos labiau uždaramai visuomenei.

Tad iškyla esminis klausimas – ar šiuo laikotarpiu formuojasi pilietinė vakarietiškosios orientacijos visuomenė? Tuo metu Lietuvos Respublikoje buvo įregistruota apie 14 tūkstančių įvairių pilietinės visuomenės organizacijų (Lietuvos nevyriausybinų organizacijų situacijos analizė 2006), kurių veikloje, pagal bendrovės „Baltijos tyrimai“ 2005 metais pateiktus duomenis, dalyvavo vos 17 proc. šalies gyventojų (Lietuvos visuomenė išliko menkai organizuota). Šis Lietuvos visuomenės narių, dalyvaujančių pilietinių organizacijų veikloje, skaičius beveik nesikeitė, nors 1990–2005 m. visuomeninių organizacijų skaičius augo ir jų pagausėjo daugiau nei dešimteriopai. Tarp jų tyrėjos atrado ir imitacinių pilietinių organizacijų, t. y. tokių, kuriose vyrauja ne pilietiniai, bet privatus interesai (Žiliukaitė ir kt. 2006: 21-49).

Tyrimo metu atskleistos dvi priešingos raidos tendencijos: nors susikūrė labai daug nevyriausybinų organizacijų, bet jos į savo veiklą neįtraukė daugiau piliečių. Šių dviejų

tendencijų prieštaravimas, tikėtina, yra dvejopų reiškinų sampynos rodiklis: 1) Lietuvos nevyriausybinių organizacijų smulkėjimo procese susiformavo mažos visuomeninės organizacijos modelis, vis dar grindžiamas asmeniniais ryšiais, t. y. socialiniu uždaru; 2) labai menkas piliečių dalyvavimas visuomeninių organizacijų veikloje neleidžia teigti, kad susiformavo vakarietiškos orientacijos Lietuvos pilietinė visuomenė.

Šią išvadą patvirtina ir lietuvių tautinio identiteto tyrimo 2005 metais rezultatai. Jų analizė atskleidė svarbiausius tautinio identiteto bruožus: „gimti / augti Lietuvoje (paminėjo 80,5 proc. visų respondentų), Lietuvos Respublikos pilietybė (60,3 proc.), gyvenimas Lietuvoje (59,2 proc.), ketvirtoje vietoje – lietuviškos šaknys (48,7 proc.), toliau – lietuvių kalba (39,6 proc.), meilė Lietuvai (30,2 proc.), lietuviškų tradicijų ir papročių laikymasis (29,8 proc.), Lietuvos Konstitucijos bei įstatymų gerbimas (26,1 proc.) ir katalikiškas tikėjimas (11,5 proc.)“. Daug respondentų „brėžia griežtą skirties liniją tarp Lietuvos piliečio ir lietuvių, tarp pilietybės ir tautybės. Pilietybė suvokiama kaip formalizuota žmogaus santykių su valstybe išraiška, numatanti tam tikras politines bei socialines teises ir pareigas.“ (Kuznecovienė 2008: 63–69). Respondentai ypač sureiškino moralinės-emocinės dimensijos bruožus (Kuznecovienė 2008: 67), bet ne pagarbą Konstitucijai ir įstatymams. Todėl galima teigti, kad dar nesusiformavo vakarietiškos orientacijos pilietinė visuomenė, kurios teisinio identiteto vienas svarbiausių bruožų yra individualios laisvės ir teisinės atsakomybės ryšio pabrėžimas.

Pagarbos Konstitucijai ir žmogaus teisėms trūkumas būdingas ne tik visai visuomenei, bet ir jos politiniam elitui. Konstitucinio Teismo nutarimų, priimtų 1993–2004 metais, kiekybinės ir kokybinės analizės rezultatai atskleidžia: a) 103 nutarimai (62,80 proc.) konstatavo, kad atskiri Lietuvos Respublikos įstatymai (jų dalys), Lietuvos Respublikos Seimo ir Vyriausybės nutarimai (jų dalys) prieštarauja Lietuvos Respublikos Konstitucijai ir kitiems veikiančioms įstatymams; b) Lietuvos Respublikos teisės aktai pažeidžia žmogaus teises ir laisves – 29,37 proc. atvejų, Lietuvos Respublikos Konstitucijos Preambulės nuostatas – 14,13 proc. atvejų, Lietuvos valstybės konstitucingumą, tautos ūkį ir darbą apibrėžiančius straipsnius – po 10,76 proc. atvejų (Šlapkauskas 2006b: 28).

Apibendrinus minėtų tyrimų rezultatus, galima teigti, kad Lietuvos valstybės ir visuomenės tapimo ES nare procese buvo būdinga: a) vertybinio ir instrumentinio požiūrių į teisę derinimas, siekiant harmonizuoti nacionalinę teisę su ES teise; b) didelės ES investicijos, kurių įsisavinimui buvo legalizuotas valstybinio valdymo aparato išplėtimas. Tai skatino naują verslo ir politikos suaugimo bangą – prekybą politiniu poveikiu (NSGK patvirtino tyrimo dėl neteisėto poveikio politikams išvadas); c) finansinės-ekonominės sėkmės / nesėkmės skirties ženklų polarizuota visuomenė (kaip dvi Lietuvos visuomenės), kuriai daugiau būdingi uždarnos nei atviroji visuomenės bruožai. Jos pilietinė raida „įstrigo“ tarp moralinio-emocinio tikėjimo Lietuvos valstybe ir jos socialinės-politinės realybės. Nesusiformavo vakarietiškos orientacijos visuomenės nariams būdinga socialinė-politinė mąstysena ir veikimas, galintis demokratiniiais būdais paveikti valstybės aukščiausios valdžios politinius-teisinius sprendimus. Todėl reikėjo laukti kokio

nors netikėto socialinio incidento, kuris paskatintų naują savaimingą socialinį procesą. Juo tapo 2008–2009 metų pasaulio finansų krizė, itin neigiamai paveikusi Lietuvos ūkio funkcionalumą. Lietuvos ekonomikos krizė tapo tuo incidentu, kuris paskatino dirbančio jaunimo ir jų šeimų emigraciją.

## 6. Europietiškosios orientacijos Lietuvos atvirosios pilietinės visuomenės formavimosi iššūkiai

Galima išskirti įvairių Lietuvos atviros pilietinės visuomenės formavimosi iššūkių, kurių vienokią ar kitokią svarbą galima pagrįsti spekuliatyviais ar empiriniais tyrimais. Remiantis atvirosios visuomenės ir jos teisinio identiteto tyrimo metodologinių priegomis bei uždarumo ir atvirumo skirties praktinės raiškos Lietuvos visuomenėje atliktos analizės teisės sociologine interpretacija, išskirtini šie esminiai europietiškosios (vakarietiškos) vertybinės orientacijos pilietinės visuomenės formavimosi iššūkiai:

1. Lietuvių tautos istorinės raidos nulemtos pilietinės patirties sisteminės analizės (diskurso) trūkumas.
2. Vakarietiškos ir pohėgelinės orientacijos pilietinių visuomenių sampratų ir jų interpretacijų konceptualios analizės (diskurso) trūkumas. Tą akivaizdžiai iliustruoja nauju, bet dar labai sekliu, lygmeniu atsinaujinusios diskusijos dėl istorijos politikos.
3. Valstybės ir savivaldybių institucijų politinio-teisinio veikimo, (ne)skatinančio pilietinės visuomenės raidos, analizės (diskurso) trūkumas.
4. Visuomenės ir jos socialinių grupių pilietinės elgsenos praktikos sisteminės analizės trūkumas. Ši analizė turi apimti visas pilietinės visuomenės veikimo kryptis (funkcijas), kurių svarbiausios yra: 1) socialinė integracija (susiorganizavimas); 2) savireguliacija; 3) socialinių subjektų saviraida; 4) ekonominių, politinių, kultūrinių, informacinių gyvenimo sąlygų suvienodinimas.

Šie iššūkiai, viena vertus, yra susiję, kita vertus, juos galima nagrinėti ir kaip atskirus. Plėtojant ir jungiant tarpusavyje jų diskursus, tikėtina, galima rasti atsakymų į klausimus, kurie kyla dėl labai prieštaringos Lietuvos pilietinės visuomenės formavimosi ir raidos. Toliau per teisinę prizmę bus glaustai aptarta dalis šių iššūkių. Jie nagrinėjami tiek, kiek yra susiję su Lietuvos atvirosios visuomenės formavimosi ir jos teisinio identiteto tyrimu.

**Į žmogaus teisių apsaugą nukreipta teisinė sistema – atvirosios pilietinės visuomenės formavimosi ir raidos pagrindas.** Teisinė sistema – tai teisinės tikrovės (teisinių reiškinių) visuminis darinys, išreiškiantis bet kurios socialinės grupės teisinės sąmonės (teisinės ideologijos ir teisinės psichologijos), objektinės teisės (pozityvistinės teisės sistemos) ir teisinės praktikos vienovę. Kitaip tariant, teisinė sistema yra bet kurios socialinės grupės teisinės tikrovės – teisinių reiškinių visumos – ypatumų apibūdinimo samprata. Atsižvelgiant į socialinės grupės dydį, teisinė sistema gali būti nacionalinė (valstybės lygio) ir atskirų socialinių grupių.

Teisiniai reiškiniai – tai socialinių reiškinių rūšis, atsirandanti iš socialinio gyvenimo ir teisės sąveikos. Visi teisiniai reiškiniai yra socialiniai, bet tik dalis jų vadinami teisiniais reiškinais. Labai svarbu pabrėžti, kad teisė gali kilti ne tik iš politinės valios, bet ir iš atskirų socialinių grupių socialinės valios, kuri nebūtinai reiškia sąmoningais būdais. Nors politiškai organizuotoje visuomenėje vyrauja teisės idėjų ir normų kūrimas organizuotu būdu, bet tai nepanaikina dalies jos savaiminio kūrimosi. Todėl sociologiniu požiūriu teisė suprantama plačiau nei pozityvistiniu požiūriu: teisė yra bet kurios socialinės grupės vertybės ir interesai, jos paversti visuotinai privalomo elgesio normomis, skirtomis reglamentuoti grupei priklausančių individų santykius (Šlapkauskas 2004b: 336). Taigi sociologinė teisės samprata pabrėžia trijų elementų – socialinės grupės valios, elgesio normų privalomumo ir šių normų kintamumo – ryšį. Socialinės grupės vertybių, jos narių gyvenimo kokybės kūrimo poreikių ir reakcijos į vykstančius socialinius pokyčius ryšio pagrindu galima paaiškinti bet kurios socialinės grupės požiūrį į socialinio elgesio normų kintamumą ir privalomumą.

Teisinės sistemos samprata aiškinama remiantis vienu iš dviejų požiūrių: siauroju arba plačiuoju. Siauroju požiūriu teisinė sistema dažniausiai siejama su teisės normų kūrimo, įstatymų leidybos ir taikymo sistema. Plačiuoju požiūriu teisinės sistemos turinys nesiejamas vien su teisėkūra ir teisės normų taikymu. Teisėkūra ir teisės normų taikymas yra tik teisinės sistemos normatyvinis pagrindas, jos centrinė siejančioji grandis, kurios pagrindu teisinė sistema apima teisės teoriją, teisinę sąmonę, teisės politiką, t. y. teorinius ir pasaulėžiūros elementus bei teisinę praktiką.

Pilietinės visuomenės teisinės sistemos pagrindas yra teisės (idėjų ir normų) kaip racionalaus dorovinių vertybių gynimo priemonės samprata, išreiškianti tiesioginę moralės įtaką formalizuotai sistemai. Šiuo teisinės pasaulėžiūros pagrindu besiklostanti pilietinės visuomenės teisinė kultūra išreiškia visos visuomenės ir valstybės orientaciją į žmogų, į jo asmeninių teisių ir saugumo – psichologinio komforto – apsaugą. Atitinkamai apibūdinamas ir individų teisinis elgesys: vyrauja teisėtas elgesys, kuris susijęs su aukštu individualios savimonės ir teisinės sąmonės lygiu. Tai reiškia, kad teisė yra pilietinės visuomenės tikslų ir funkcijų įgyvendinimo pagrindas.

Vienas žymiausių šiuolaikinės prigimtinės teisės teoretikų J. Finisas (J. Finnis) pabrėžia, kad pagrindines vertybes, būtinas kiekvieno žmogaus gyvenimo kokybei siekti, galime tikėtis įgyvendinti tik visuomenėje ir dėl to susiklosto prigimtinės teisės, kaip praktinio proto principų rinkinio tvarkyti žmogiškąjį gyvenimą ir žmogiškąsias bendrijas, poreikis. Praktinis protas reikalauja, kad kiekvienu veiksmu būtų gerbiamos pagrindinės vertybės. Todėl teisė yra tik ta taisyklių ir institutų visuma, kuri nukreipta bendrajai visuomenės gerovei kurti (Finnis 1980: 122; 170; 174).

Socialinis teisės tikslas pilietinės visuomenės lygmenyje turi būti bendras ir subordinuoti visus kitus dalinius – įstatymų leidybos ir teismų ar kitų teisės įgyvendinimo institucijų – tikslus. Šito reikalauja ir būdvardžio „socialinis“ nuoroda į visą visuomenę arba į visų jos narių bendruomeninius interesus. Žodis „socialinis“ yra įgijęs moralinio



vertingumo konotacijų (Hayek 1998b: 130). R. Nisbetas atskleidė, kad „socialumo“ referentas beveik visada buvo bendruomeniškumas (Nisbet 2000: 101). Vokietijos mokslininkų požiūriu, socialinė teisinė valstybė kaip organizacija turi padėti silpniesiems visuomenės nariams ir paskirstyti ekonomines vertybes taip, kad kiekvienam žmogui būtų užtikrintas pragyvenimo lygis (Цахеп 1994: 63-74). Taigi vokiečių pilietinė visuomenė pabrėžia socioekonominės žmogaus teises.

A. Vaišvila, išnagrinėjęs teisės sampratos ir teisės paskirties ryšį, atskleidė, kad teisės socialinė paskirtis yra istorinis reiškinys, kuris kinta pagal teisės sampratos pokyčius ir ją lemiantį socialinės struktūros ir socialinių jėgų santykį. Jeigu remsimės teisiniu etatizmu, tai teisės socialinė paskirtis – įtvirtinti valstybės ir už jos esančios ekonomiškai ir politiškai vyraujančios žmonių grupės (klasės) valią, o jeigu vadovausimės pilietine teisės samprata, tai teisės paskirtis – apsaugoti visų visuomenės narių pagrindines teises ir laisves vienodai veiksmingomis priemonėmis (Vaišvila 2000b: 138). Bet šios teisės paskirties nepakanka, jei valstybė nėra jautri savo visuomenei. Instrumentinio požiūrio į teisę absoliutinimo tyrimo metu buvo atskleista (Šlapkauskas 2006a: 88-89), kad žmogaus teisių apsauga yra būtinas, bet nepakankamas teisinio etatizmo ribojimo barjeras. Priešingai mūsų visuomenės lūkesčiams, etatistinė teisės samprata ne nyksta, bet stiprėja įsigalint biurokratijai. Todėl net gerėjančiomis žmogaus teisių įgyvendinimo Lietuvoje sąlygomis valstybės prezidentas Valdas Adamkus net keletą metų savo metiniame pranešime pripažino egzistuojantį valstybės nejautrumą savo visuomenei (Lietuvos Respublikos Prezidento Valdo Adamkaus metinis pranešimas, 2008 m.). Nepakanka saugoti žmogaus teises ir laisves, bet privalu kurti ir teises žmogaus socialinės raidos ir visuomenės narių socialinio sugyvenimo kokybės augimo sąlygas, kurios būtinos, kad tauta skleistųsi kaip vertybiškai susiorientavusi atviroji visuomenė.

Teisės socialinę paskirtį įgyvendina teisės funkcijos, kurios kartu yra ir pilietinės visuomenės funkcijų sukonkretinimas teisės lygmeniu. Teisės socialinės funkcijos – tai teisės poveikio žmonių elgesiui kryptys. Skiriamos pagrindinės teisės socialinės funkcijos, kurios yra teisinės integracijos (teisės socialinės integracijos), teisinio reguliavimo, teisinės komunikacijos, teisinės socializacijos, socialinės prievartos įteisinimo ir normavimo funkcijos. Visos teisės socialinės funkcijos yra svarbios ir vienu ar kitu lygiu atitinka pagrindines šiuolaikinės pilietinės visuomenės funkcijas: savireguliaciją; socialinę integraciją; socialinių subjektų saviraidą; ekonominių, politinių, kultūrinių, informacinių gyvenimo sąlygų suvienodinimą. Tačiau dauguma garsių autorių, pvz., E. Diurkheimas (E. Durkheim) (1893), R. Paundas (R. Pound) (1923), K. Liuelinas (K. Llewellyn) (1940), T. Parsonsas (T. Parsons) (1951), L. Fuleris (L. L. Fuller) (1964), Dž. Finisas (J. Finnis) (1980), N. Lumanas (N. Luhmann) (1985) pabrėžė pirmąją teisės socialinės integracijos funkcijos svarbą. Ši funkcija labiausiai atitinka ir gali išreikšti šiuolaikinės atvirosios pilietinės visuomenės poreikius. Kitos teisės funkcijos yra pavaldžios teisės socialinės integracijos funkcijos įgyvendinimui. Todėl toliau glaustai aptariama teisės socialinės integracijos funkcija.

Teisės socialinės integracijos funkcija – tai teisės (idėjų ir normų) kūrimas ir įgyvendinimas, siekiant užtikrinti ir išsaugoti visuomenės narius jungiančią ir visą visuomenę persmelkiančią, teisingumu grindžiamą socialinę tvarką, kuri palaikytų ir skatintų santykiškai susitelkusios visuomenės dinamiškai stabilų gyvenimą. Ši funkcija dar vadinama socialinio kompromiso funkcija (Vaišvila 2000b: 147), kai siekiama pabrėžti liberaliosios demokratijos visuomenėje vyraujančią socialinės integracijos pobūdį: tokius teisės subjektų savitarpio susitarimus, kurie užtikrina jų interesų patenkinimą tik tokiu mastu, kuris proporcingai siaurina visų socialinių grupių galimybes įgyvendinti savo interesus ir nemažina visuomenės sutelktumo. Tačiau reikia pabrėžti, kad Vakarų civilizacijoje suabejota konsensuso kaip socialinio kompromiso kriterijaus patikimumu ir rekomenduojama „siekti tokios teisingumo idėjos ir praktikos, kuri nėra susijusi su konsensuso idėja ir praktika“ (Lyotard 1993: 162). Tą liūdnei patvirtina skandalinga Lietuvos politinių partijų, jų formalijų ir neformalių koalicijų veikla.

Su teisine sistema ir teisės normomis kuriama visuomenėje pasitikėjimo ir saugumo išsaugojimo, visuomenės sutelktumo stiprinimo tendencija, kuri persveria ir nustelbia griovimo tendencijas. Tai reiškia, kad teisinė sistema, tarpusavyje veikdama su moraline, ekonomine, politine ir kitomis gretimomis socialinėmis sistemomis, turi įgyvendinti socialinę teisės paskirtį, kurioje pabrėžiamas siekis: 1) saugoti ir ginti žmogaus pamatinius interesus; 2) užtikrinti visuomenės grupių socialinę ir politinę santarvę; 3) skatinti visuomenės socialinio sugyvenimo kokybės raidą. Nors teisės socialinė paskirtis yra nedaloma, bet dėl aiškumo akcentuoti jos aspektuai ir svarbios integracinės funkcijos subkryptys.

Pirmoje integracijos subkryptyje teisinė sistema turi žmogaus teisių ir laisvių požiūriu nepaliaujamai „matuoti“ ir vertinti visus teisinius reiškinius bei šalinti išryškėjusius nukrypimus, konkrečiai ginti žmogaus teises ir laisves. Antroje teisinės integracijos subkryptyje teisė privalo organizuoti ir skatinti žmonių elgesį ir veiklą taip, kad jie siektų socialinio solidarumo bendražmogiškųjų vertybių ir liberaliosios demokratijos normų pagrindų. Trečioje subkryptyje teisė turi garantuoti būtiną minimalų pragyvenimo lygį ir padėti visuomenei išlikti kaip socialinei sistemai. Taigi teisė turi veikti kaip pilietinės visuomenės imuninė sistema.

**Svarbiausi pilietinės visuomenės teisinės kultūros bruožai.** Kiekvieno individo ir jų socialinių darinių elgesys teisiškai apibūdinamas teisinės sąmonės ir teisinio elgesio sampratomis. Visų socialinių subjektų teisinė sąmonė įsikūnija atitinkamu teisiniu elgesiu, ji kreipia jų veiksmus teisine arba neteisine kryptimi. Žmonių ir jų grupių veiksmai demonstruoja įvairius jų santykius su teisės normų reikalavimais: 1) galima žinoti teisės normas ir savo poelgio padarinius, bet veikti priešingai nei reikalauja teisės normos (pvz., kai teisės subjekto sąmoningai padaryta veika suteikia jam akivaizdžiai daugiau naudos nei jis patiria kentėjimų, kylančių iš su šios veikos padariniais susijusios maksimalios teisinės atsakomybės); 2) galima nepritari objektinės teisės normoms, bet jų laikytis (tai gali nulemti, pvz., padorumas arba sankcijos baimė); 3) galima menkai išmanyti teisę ir įstatymus, bet veikti pagal teisinį jausmą, suformuotą auklėjimo; 4) galima

sąmoningai laikytis teisės normų ir savo teises žinias naudoti savo teisėms ir laisvėms įgyvendinti. Taigi iš žmonių ir jų grupių elgesio galima spręsti: 1) apie teisės kaip santykių reguliatoriaus perėmimo lygį, 2) apie teisės subjektų naudojimąsi jiems suteiktomis teisėmis vykdant atitinkamas teises pareigas.

Vertinant elgesį atitikimo teisės normoms požiūriu vartojama teisinės kultūros samprata. Kultūrą suprantame dvejopai: 1) objektiniu požiūriu – tai žmogaus ir visuomenės sukurti veiklos produktai, jos formos ir sistemos, kurių funkcionavimas leidžia kurti, naudoti ir perteikti materialines ir dvasines vertybes; 2) subjektiniu požiūriu – tai žmogaus tobulumo laipsnis, pasiektas kurioje nors mokslo arba veiklos srityje; išprusimas. Šis dvejopas požiūris pritaikomas ir tada, kai nagrinėjamos atskiros kultūros rūšys, pvz., teisinė kultūra. Kai kalbama apie visuomenės teisinę kultūrą, privalu iš akiračio neišleisti: 1) visuomenės ir individo ryšio; 2) objektinės teisinės kultūros ir subjektinės teisinės kultūros ryšio būklės. Pilietinės visuomenės pagrindas – kultūringas, iniciatyvus ir visateisės pilietis, nes jis yra svarbiausias ir mažiausias socialinės sistemos savivaldus elementas. Tai reiškia, kad pilietinės visuomenės formavimasis glaudžiai susijęs ir su individualios laisvės kaip kiekvienos asmenybės vertingumo pripažinimo idėja bei valstybės įsipareigojimu saugoti šią laisvę, taip pat su asmenybės įsipareigojimais pilietinei visuomenei (tautai). Svarbu suvokti jų priežastinį ryšį. Akivaizdu, kad individo savarankiškumui skleistis padės individuali laisvė. Jos turi būti tiek, kad ji skatintų individo savirealizaciją ir netaptų kitų individų gyvenimą griaunančia jėga. Būtent asmenybė yra tikrasis teisinės kultūros ir teisinio elgesio subjektas, kurio asmeninėje kultūroje daugiau ar mažiau yra perimtos visuomenės teisinės ir politinės kultūros tradicijos. Todėl jaunosios kartos ugdymas teisių ir pareigų vienovės požiūriu yra pirmiausia šeimos ir mokyklos uždavinys.

Per pilietinės visuomenės ir socialinės teisinės valstybės santykio prizmę įsivaizduojamas asmenybės teisinis elgesys, kurio modelis turi apimti šiuos imperatyvus:

- teisinis elgesys grindžiamas asmeninės iniciatyvos principu;
- teisinis elgesys remiasi individo savivertės, teisinio statuso ir atsakomybės suvokimu;
- teisinis elgesys išreiškia realią asmenybės pagarbą teisei ir jos pasirengimą besąlygiškailaikytis įstatymo normų.

Kai kalbame apie visuomenės teisinę kultūrą, privalu žinoti teisėtą elgesiu pasiektus laimėjimus. Pilietinės visuomenės teisinė kultūra yra sistema laimėjimų, kuriuos ji pasiekė saugodama, atkurdamą ir tobulindama teises savo funkcionalumo ir socialinio su gyvenimo konstitucines sąlygas. Tai reiškia, kad pilietinės visuomenės teisinės kultūros samprata grindžiama objektinės teisinės kultūros ir subjektinės teisinės kultūros ryšiu, kurį išreiškia trys teisinės būties parametrai: teisėtvarkos būklė, teisėto elgesio paplitimo mastas, teisinės sąmonės lygis. Šie teisinės būties parametrai apima visą visuomenę ir jos narius. Jeigu visuomenėje susiklosto prasta teisėtvarkos būklė, tai ji yra signalas apie visuomenėje išplitusį neteisėtą elgesį ir žemą jos teisinę sąmonę. Tai reiškia, kad bet kurio parametro būklė pilietinėje visuomenėje tiesiogiai atspindi kituose parametruose ir nulemia visos teisinės kultūros apibūdinimą.

**Teisėtvarkos būklės gerėjimas – pirmasis pilietinės visuomenės teisinės kultūros požymis.** Į pilietinės visuomenės teisinės kultūros mastą teisėtvarkos būklė įeina tiek, kiek ji priklauso nuo visuomenės veiklos, nuo jos pastangų ir sugebėjimo išsaugoti bei atkurti savo funkcionalumo ir socialinio sugyvenimo konstitucines teises sąlygas. Teisėtvarkos būklę lemia socialiniai doroviniai ir valstybiniai teisiniai procesai, susiję su teisėtumo garantijomis. Teisėtumo garantijos – tai objektyvių (visuomeninės raidos dėsningumų nulemtų) ir subjektyvių sąlygų bei teisiųjų priemonių ir būdų sistema, kuri užtikrina teisėtumo įgyvendinimą, padeda siekti tokių socialinių santykių, kad jie kreiptų visuomenės raidą socialinės teisinės valstybės kūrimo link. Skiriamos dvi teisėtumo garantijų grupės: bendros ir specialios teisėtumo garantijos. Pirmai grupei priklauso ekonominės, politinės ideologinės, dorovinės garantijos. Antrajai – tik teisinės garantijos. Lemiamą įtaką įgyvendinant teisėtumą daro ekonominės, politinės ir dorovinės teisėtumo garantijos. Tai nuosavybės įgijimo ir disponavimo ja galimybės, ūkio raida, gyventojų užimtumo lygis, politinė sistema, ideologija, kultūros būklė. Padėties prieštaringumas šiose srityse sukuria aplinką, palankią kilti teisės pažeidimams, formuoti visuomenės kriminalizacijai.

Jeigu visuomenėje sutrikusi kultūros raida, vertybinės orientacijos, tai kyla didelė tikimybė, kad valdant valstybę įsivyras improvizacija, administracinis spaudimas, vien valiniai sprendimai. Vyraujant voliuntarizmui, ignoruojamas teisės ir moralės norų ryšys. Šis ignoravimas skatina nusikaltimus asmenybei ir visuomenei. Taigi visuomenės raidos etinių pagrindų nepaisymas provokuoja teisėtumo ekonominių, politinių ir socialinių garantijų sunykimą. Todėl labai svarbu įsisąmoninti, kad bet kuriame socialiniame procese dorovinis pradas yra funkciškai reikšmingesnis ekonomikos ir politikos atžvilgiu. Tai yra būtina, bet ne vienintelė teisėtumo užtikrinimo sąlyga.

Teisėtvarkos būklės apibūdinimas susijęs su jos gerėjimo arba blogėjimo nustatymu. To nepakanka, nes iki tam tikrų ribų šie pokyčiai tiesiogiai neveikia pilietinės visuomenės egzistavimo galimybių. Konstitucinės normos apibrėžia ribas, kurių neperžengiant nepasikeičia pilietinės visuomenės narių socialinio sugyvenimo galimybės. Siekiant jas išsaugoti, nustatomi atitinkami teisėtumo reikalavimai: vienodo teisėtumo, žmogaus teisių ir laisvių įgyvendinimo garantavimas, teisėtumo visuotinumumas, baudmės už padarytą teisės pažeidimą neišvengiamumas, teisėtumo ir tikslingumo suderinamumas, teisėtumo ir kultūringumo ryšys. Šių reikalavimų įgyvendinimo (arba neįgyvendinimo) padarinių pagrindu piliečiai gali savarankiškai įvertinti teisėtvarkos būklę ir įsitraukti į teisinio reguliavimo gerinimą. Pilietinės visuomenės nariai, įgyvendindami teisėto elgesio formas, gerina teisėtvarkos būklę.

**Teisėto elgesio pasklidimo visuomenėje mastas – antrasis pilietinės visuomenės kultūros požymis.** Pilietinės visuomenės narių teisėto elgesio paplitimas išreiškia ne tik visuomenės gebėjimą sėkmingai atkurti saugios teisėtvarkos būvį, bet ir sugebėjimą formuoti savo narių teisėto elgesio nuostatas, neapleidžiant žmogaus teisių ir laisvių. Šie pilietinės visuomenės laimėjimai įgyja teisinę prasmę ypač tada, kai aktualizuojasi

teisėtvarkos būvis. Tai reiškia, kad savo elgesiu visuomenės nariai neišvengiamai išreiškia savo santykį su esamu teisėtvarkos būviu: susitaikymą su jos blogėjimu (pvz., masine emigracija) arba pasipriešinimą jam. Neutralios pozicijos, kuri nepaveiktų kurios nors iš šių teisėtvarkos raidos tendencijų, tiesiog nėra. Todėl galima teigti, kad aktualizuotos teisėtvarkos būvio žmogus savo elgesiu palaiko vieną arba kitą tendenciją, dėl to jo teisinė orientacija vadinama arba teigiama (konstruktyvia), arba neigiama (destruktyvia). Konstruktyvios teisinės orientacijos įsivyravimas visuomenėje liudija pilietinės visuomenės brandumą, jos sugebėjimą įsisąmoninti savo interesus ir mobilizuoti jėgas siekiant gerinti teisėtvarką. Teisinio nihilizmo masto plitimas liudija destruktyvią visuomenės teisinę orientaciją.

**Teisinės sąmonės lygis – trečiasis pilietinės visuomenės teisinės kultūros požymis.** Jis priklauso nuo atitinkamo žinojimo ir įsitikinimų. Kad visuomenės nariai galėtų sąmoningai ir sėkmingai veikti, jie turi žinoti veikiančios teisės normas. Visuomenės teisinio žinojimo kultūrą nulemia trys veiksnių grupės:

- teisėtvarkos būklės ir teisėto elgesio paplitimo laipsnio įvertinimo kokybė (tikslumas, patikimumas, operatyvumas, įvairiapusiškumas ir pan.);
- teisės mokslo žinių ir teisinės informacijos paplitimo pilietinėje visuomenėje mastas;
- rėmimosi teisės mokslo žiniomis ir teisine informacija mastas įgyvendinant teisės normas, ypač jas taikant.

Vien teisinio žinojimo nepakanka, nes galima žinoti, kaip reikia tinkamai pasielgti, bet sąmoningai pasirinkti priešingą elgesio modelį. Teisinės žinias dar reikia paversti konstruktyvios teisinės orientacijos motyvu. Tai įvyksta tada, kai teisinės žinios pavirsta žmonių įsitikinimais, įsitvirtina jų sąmonėje kaip tinkamo elgesio principai ir nuostatos. Žinios negali savaime pavirsti principais ir nuostatomis. Jos teikia faktus ir jų paaiškinimus, būtinus intelektualinėms programoms rengti, taip pat renkantis veiklos ir teisės normų įgyvendinimo kryptis. Teisės principai ir teisinės nuostatos kyla iš pagrindinių vertybių, kuriomis grindžiama visa kultūra. Tai žmogiškosios egzistencijos, dorovinių reikalavimų, sugebėjimo prisiimti įsipareigojimus ir atsakomybę, valios pastangomis įveikti kliūtis ir gerinti gyvenimą vertingumas ir kitos vertybės. Teisinės žinios gali teikti prasmę tik tokio žmogaus veiklai, kuriam turi prasmę ne tik asmeninis, bet ir visuomenės gyvenimas.

**Kodėl neaktualizuojamas laisvės ir teisinės atsakomybės ryšys?** Socialinės anarchijos suvešėjimas internetinėje erdvėje (pvz., socialiniuose tinkluose) jau turėjo suaktualinti laisvės ir teisinės atsakomybės ryšio pabrėžimą viešojoje erdvėje. Tačiau ir toliau matome priešingą procesą – laisvės be ribų propagavimą, kuriam būdingas teiginys „draudimai nepadės“ ir išplitęs nihilistinis požiūris į teisę. Tai akivaizdus įvairių grupių, taip pat ir dalies jaunimo grupių teisinės sąmonės seklumas, nes teisė yra privalomo elgesio modelių ir pasirinktinių galimybių derinys, kuriuo ne tik išreiškiamas teisinis identitetas, bet ir jo pagrindu formuojama atitinkamai bendra visuomenės teisinė sistema.

Vakarų civilizacijoje laisvės be ribų samprata susiformavo gamtos beribio išnaudojimo

pagrindu ir dabar ji jau atsigręžia prieš žmones grėsmingais planetos klimato keitimosi reiškinais. Šiuo pavyzdžiu siektina pabrėžti, kad be teisinės atsakomybės teisė nevirsta laisvę humanizuojančia jėga, jeigu visuomenė, ypač jos elitas, neįsisąmonina iš laisvės be ribojimų sampratos kylančių grėsmių ne tik laisvei, bet ir pačiai žmogaus egzistencijai. „Laisvė nėra tik tai, ką šiuo vardu mielai vadina sveikas protas: kartais atsirandantis noras pasirenkant mestis į vieną ar kitą pusę. Laisvė nėra palaidas galėjimas ar negalėjimas veikti. Bet laisvė nėra ir parengtis tam, kas reikalinga ir būtina <...>. Laisvė yra leidimasis į sąlytį su esinio kaip tokio išslaptinimu.“ (Heidegeris 1992: 301). Taigi M. Heideggeris pabrėžia atsakingą laisvę. Todėl jau skamba varpai tai visuomenei, kuri globalizacijos apimtame pasaulyje neįsisąmonino būtinybės ugdyti visų teisės subjektų laisvės ribų ir atsakomybės už jų nepaisymą suvokimą, vienodai griežtai reikalaujama įgyvendinti teisės normas.

Pagarbą teisei kaip laisvės ribų suvokimui gali įteigti tik tokia visuomenėje egzistuojanti tvarka, kuri žmogui kelia pasitikėjimą. Ji yra naudingesnė už pasitikėjimo nekeliančią socialinę tvarką bent dviem požiūriais: 1) reikalauja mažiau papildomų išlaidų skirti individų veikimo kontrolei, siekiant užtikrinti sėkmingą pačios socialinės tvarkos buvimą, 2) sukuria pasitikėjimą, kaip tam tikrą socialinį išteklių (kapitalą), būtiną demokratijos veiksmingumui (Putnam 2001) ir ekonomikos augimui (Fukuyama 1995). Lietuvos visuomenės socialinio pasitikėjimo lygis nėra stabilus: pasitikinčiųjų skaičius mažėjo nuo 32 proc. (1990 m.) iki 22 proc. (1996 m.), o paskui didėjo iki 29 proc. 2005 m. Tokį socialinio pasitikėjimo didėjimą, tikėtina, nulėmė sparčiai augančios Lietuvos ekonomikos (Žiliukaitė ir kt. 2006: 226-228) ir mažėjančių darbo jėgos išteklių sąveika, „priverstinai“ humanizuojanti darbdavių ir valdžios požiūrį į darbuotojus ir eilinius visuomenės narius. Tačiau šis socialinio pasitikėjimo lygio padidėjimas buvo per mažas, kad nusilptų teisinis nihilizmas ir įsivyratų pasitikėjimas teise. Todėl neatsitiktinai 2008 m. ekonomikos krizė išprovokavo ilgai trunkančią aukšto lygio emigraciją.

**Kodėl nesusiklosto laisvės ir demokratijos ryšys?** Be laisvės ir teisinės atsakomybės ryšio socialinės reikšmės įsisąmoninimo negali užsimegzti laisvės ir demokratijos ryšys. Dabartiniu metu Lietuvos visuomenėje klesti įsitikinimas, kad laisvė yra demokratijos buvimas. Bet ar tikrai tarp laisvės ir demokratijos galima padėti lygybės ženklą? Aki vaizdu, kad nelaisvėje ir okupacijoje nėra demokratijos. Tai aksioma, kurios įrodinėti nereikia, nes nelaisvėje daugumos nuomonė yra tiek verta, kiek iš jos gali kilti pasipriešinimas pačiai nelaisvei. Šiuo požiūriu Lietuvos Sąjūdis, išvedęs tautą į savo nepriklausomos valstybės atkūrimą, yra įspūdingas nelaisvės įveikimo demokratišku būdu reiškinys. Kita vertus, ši istorinė demokratijos patirtis nėra susijusi su liberaliąja demokratija ir jos visuotine sklaida.

Demokratijos gali būti ir neliberalios, kai, vertinant vakarietišku požiūriu, visuomenės nariai turi ribotas politines teises ir jos siauriamos. Tokios neliberalinės demokratijos, kurios balansuoja ant diktatūros ribos, yra Rusija, Kinija, daugelis Centrinės Azijos ir kitų žemynų šalių (Закаррия 2004: 89-106). Neatsitiktinai *Freedom House* (Laisvės rūmai)

teigia, kad laisvės regresas pastebimas 38 valstybėse – beveik keturis kartus daugiau nei tų, kurios rodo pažangos ženklus. 2008 metai buvo antrieji, kai laisvės (pagal *Freedom House* apibrėžimą) po truputį mažėjo (Kai laisvė suklumpa). Jos apimtis ir toliau traukiasi. Dar išsamiai neatskleistos giluminės šio proceso priežastys, bet tikėtina, kad viena priežasčių yra valstybinės valdžios siekimas, siaurinant laisvės ribas, siekti suvaldyti globalios laisvosios rinkos ir komercializmu paženklintos demokratijos susipynimo diktuojamą neprognozuojamo subjektinio elgesio vaidmens visuomenėje augimą. Visuomenės narių „instrumentinio proto“ aktyvumas menkos teisinės kultūros aplinkoje dažniausiai įgauna teisinio nihilizmo formas.

Bet ar yra demokratijos laisvės pertekliaus sąlygomis? Laisvės perteklius – tai anarchijos būklė, kuri gana ilgam gali apimti silpnai integruotą visuomenę, kai valstybinė valdžia yra silpna ir nejaučiamos išorinės grėsmės. Tokia anarchija nebūna absoliuti, nes kiekviena visuomenės grupė gyvena savo gyvenimą, nevienodai naudodamasi laisvės teikiamomis galimybėmis, o grupės dažnai net nenutuokia apie valstybės pareigą užtikrinti žmogaus teisių gynimą. Kitaip tariant, kartu egzistuoja socialinės grupės, kurios yra ne tik nevienodai pavaldžios teisei, bet yra virš ar šalia jos. Šalia teisės egzistuoja kriminalinio pasaulio grupės, o virš jos – biurokratija ir elito grupės, pvz., korumpuota teisėjų grupė. Tokioje visuomenėje realiai susiklosto tokia socialinė tvarka, kuri leidžia išgyventi daugumai jos narių. Formaliuoju požiūriu tokia valstybė gali deklaruoti procedūrinę demokratiją: visuotinę dalyvavimą periodiškai organizuojamuose rinkimuose, politinę lygybę, daugumos principą ir net manipuliuoti valdžios jautrumu visuomeninei nuomonei.

Laisvės pertekliaus valstybės valdžiai galvos skausmą gali kelti tik viena jėga – kriminalinio pasaulio grupės, kurios paprastai sudaro itin griežtai organizuotus darinius. Visiškai tikėtina, kad tokią valstybę valdančios socialinės grupės gali rasti „kalbą“ su svarbiausiais kriminalinio pasaulio atstovais, padėdamos jiems legalizuoti turtą, imtis legalaus verslo ir „valdyti“ šešėlinį verslą. Tai anarchinės demokratijos visuomenė, kurios esminiai požymiai yra ryški ilgalaikė socialinė atskirtis, viešajame gyvenime vyraujantys oligarchai ir aukštoji valdininkija, labai aukštas korupcijos lygis ir selektyvus žmogaus teisių ir laisvių įgyvendinimas.

Anarchinės demokratijos bruožai gana ilgą laikotarpį buvo būdingi Lietuvos visuomenei ir dar turi liekamąjį poveikį jos mąstymui. Todėl neatsitiktinai tarptautinė nevyriausybinė organizacija „Transparency International“ 2007 m. atlikto tarptautinį tyrimą ir nustatė, kad Lietuvoje korupcijos suvokimo indeksas (KSI) išliko toks pat – 4,8 balo, kai „0“ reiškia labai korumpuota valstybė, o „10“ – labai skaidri valstybė. Lietuva priskiriama šalims, kurios dar turi didelių korupcijos sunkumų. Pastaruosius kelerius metus Lietuvos KSI keitėsi mažiausiai, palyginti su nuolat didėjusiais kitų septynių pokomunistinių šalių, tapusių ES narėmis 2004 m., įverčiais.

Laisvės ir demokratijos ryšį aktualizuoja tik teisinės atsakomybės už laisvės padarinius vienodo taikymo visiems visuomenės nariams įsisąmoninimas. Iš žmogaus teisių ir

laisvių įgyvendinimo kylantis žmogaus laisvės ribų supratimas pats savaime neužkerta nei laisvės pažeidimų, nei laisvės absoliutinimo galimybes, nes tą lemia susiklosčiusi visuomenės teisinė sistema. Išipareigojimo laisvės ir teisei atsakomybės ryšiui kultūra nesusiklosto tą dieną, kai įteisinama demokratija.

Lietuvos visuomenė dar neįsisąmonino, kad nepakanka sukurti liberaliosios demokratijos valstybės sampratą atitinkančios konstitucijos, sugriauti totalitarinio režimo institucijas, bet reikia gana ilgo laikotarpio, kad būtų galima sukurti europietiškos orientacijos atvirosios visuomenės teisinę sistemą – teisinės sąmonės, objektinės teisės ir teisinės praktikos vienovę, taip pat užtikrinti jos veiksmingą veikimą. Ji gali sėkmingai klostytis visuomenės demokratizavimo procese, bet gali ir nesiklostyti. Tą lemia daug įvairių aplinkybių, bet dažniausiai tautos elito grupių sutelktos pastangos: 1) palaikyti visuomenės moralinį optimizmą ir neleisti skleistis socialinei poliarizacijai ekonominio nuopuolio slėnyje (R. Darendorfis), kurį tenka įveikti pereinant iš totalitarinio valstybės būvio į socialinės teisinės valstybės kūrimą, ir 2) įveikti socialinę dezorganizaciją tikslin-gai formuojant ir nuolatos stiprinant pilietinę visuomenę.

Jaunos liberaliosios demokratijos visuomenės ypač XX a. pabaigoje buvo gundomos neribotu neoliberalizmu, virstančiu anarchizmu. Nors ir keista, bet didžiausias pagundų ir kartu grėsmių šaltinis yra neatsakinga laisvė, grasinanti jaunai demokratijai rinkos jėga ir žmogaus teisių absoliutinimu individų elgesio lygmeniu. Žmogiškosios laisvės perteklius tokios visuomenės gyvenime klostosi kaip moralinis palaidumas, teisinis nihilizmas, valdžios silpnumas ir bevaldytė, socialinių ryšių suirutė. Visuomenė, siekdama pažaboti išibėgėjusią anarchiją, pati prieš save demokratiškai iškelia „stiprią ranką“. Todėl laisvės ir teisinės atsakomybės ryšio neįsisąmoninimas yra itin rimtas liberaliosios demokratijos ir vertybiškai orientuotos atvirosios visuomenės išbandymas.





## IŠVADOS

1. Istoriniu požiūriu Europa yra pašaukta vienytis. Intuityviai tai buvo suvokiama nuo Romos laikų ir viduramžių, o XVIII a. tapo atskiru filosofinės bei politinės refleksijos objektu. XIX a. Europos klausimą transformavo valstybė-nacija ir ją atitikusio mentaliteto atsiradimas. Valstybės-nacijos išskėlimas į absoliučiai aukščiausių vertybių hierarchijos pakopą reiškė Europos subordinaciją nacijos tikslingumui ir tik pagalbinių vaidmenį absoliučiai suverenios tautos programos realizacijoje. Tačiau XIX a. tęsėsi ir politinės vieningos Europos projekto kūrimas, integruojantis valstybės-nacijos konceptą. XX a. pirmoje pusėje europologija įėjo į kritinį etapą, kuriame buvo keliami klausimai dėl Europos civilizacijos ir jos tautų išlikimo perspektyvos. Du pasauliniai karai, vykę Europoje, yra emblemiški šio etapo įvykiai ir europietiško krizės išraiškos. Šiuolaikinis europologijos etapas yra glaudžiai susijęs su politiniu Europos Sąjungos projektu, kai praktinis ekonominės-politinės Europos vienybės įgyvendinimas (ES) ir šios vienybės filosofinis pagrindimas vyksta paraleliai, tarsi ekonominis-politinis procesas būtų atsietas nuo realios – kultūrinės, psichologinės, dvasinės Europos tautų piliečių būklės. Šiuolaikinė europologija kelia klausimą dėl šio paralelizmo pranokimo – būtinybės integruoti filosofinę, kultūrinę bei politinę Europą.
2. Nagrinėjant Europos istoriją nuo Antikos laikų, išryškėja fundamentali mąstymo ir gyvenimo raidos tendencija, kuri ryškiausiai apibūdina europietiškąjį tapatybę. Tai – svetimo pavertimas savu. Tai procesas, kurio metu siekiama geranoriškai pažinti kito (kitokią) tapatybę, išskirti joje tai, kas gera, ir integruoti šį gėrį į savą tapatybę taip, kad jis ne tik nesunaikintų savosios tapatybės, bet ją labiau subrandintų. Taigi europietiškojo atvirojo mąstymo leitmotyvas – *norint save surasti, būtina neapsiriboti savimi, bet eiti anapus savęs*. Suprasti Europą kaip atviro mąstymo būdą yra tiksliau nei ją interpretuoti kaip atskirą substancinę tapatybę.
3. Tinkamas būdas suvokti europietiškojo esmę – kelti nacionalinės tapatybės ir europietiškosios tapatybės santykio klausimą. Ši konfrontacija leidžia įsisąmoninti fundamentalų dalyką: europietiškoji tapatybė ir nacionalinė tapatybė yra skirtingų plotmių fenomenai. Nacionalinė tapatybė – tai konkretus, „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 yra sukurtas jos tautų atstovų, o ne „europiečių“, nepriklausiusių jokioms tautoms. Europietiškas fundamentalia prasme reiškia ne kultūrinį turinį, o mąstymo būdą, kuris pats

iš savęs nesukuria atskiros kultūrinės tapatybės, bet įsismelkia į kitas kultūras bei nacionalines tapatybes ir sukuria su jomis specifinį tarpusavio santykį. Pasekmė – naujų galimybių sužadinimas kiekvienoje tautoje.

4. Dabartiniiais laikais žodis „atvirumas“ yra kompromituotas. Į jį yra suprojektuotas jam iš esmės svetimos reikšmės, pvz., kapitalistinis neo/ultraliberalizmas, vertybinis bei epistemologinis reliatyvizmas, į izoliuotus getus susiskaldžiusi visuomenė (vadinamasis multikultūralizmas), siekis „sulydyti“ tautas ir kultūras į homogenišką darinį, individualizmas, daugybei pokarinių bei šiandienos Europos intelektualų būdingas europietiško niekinimas, tiesiog ištižimas, paviršutiniškumas, sulėkštėjusi tolerancija. Šie fenomenai, kuriuos pavadinti „kiaurąja tapatybe“, sudaro autentiško atvirumo antipodą.

„Kiauros visuomenės“ konceptu pabrėžtina socialinės raidos tendencija link tuštumos. Jis susišaukia su Zigmunto Baumano minima „skystos visuomenės“ (*liquid society*) arba „skystos modernybės“ samprata. Tai, kas „skysta“, gali ištekėti ir leisti įsivyrauti niekui. Kiaurumo samprata yra skystumo sampratos papildinys.

5. Atvirosios visuomenės sampratos esmę labiausiai išreiškia trys sampratos: teisingumas, demokratija ir brolybė. Jos yra problemiškos, nes nė viena mūsų visuomenėse nėra realizavusi savosios esmės iki galo. Teisingumas, demokratija ir brolybė, kaip ir pati visuomenė, bręsta įtampoje ir net konvulsijose, kartais atlieka radikalų šuolį, kartais atkrenta į kietą rutiną. Tai – įtampa tarp uždaro ir atvirumo. Nei Lietuvos, nei Prancūzijos, nei Europos visuomenė dar nėra atvira visuomenė, bet jau nėra ir visiškai uždara.
6. Neteisinga teigti, kad visuomenė yra tuo atviresnė, kuo daugiau žmonių suvienija racionalusis teisingumas. Tai optinė iliuzija ir prieštaravimas pačiai atvirumo sampratai. Imperijos dar nėra atviros visuomenės. Galimos juokingai mažos visuomenės, kurios bus iš tiesų atviros, jeigu jų narių mąstymą bus persmelkusi absoliuti transcendencija, vadinsime tai Dievu ar ne, jungianti juos su visa žmonija. Tik vykstant šiam persmelkimui, veikia absoliutaus teisingumo principas, neleidžiantis šioje žemėje atstumti nė vieno žmogaus. Tik ši dinamika leidžia atsirasti autentiškai demokratijai. Taip identifikuotinas ir radikalus skirtumas tarp Bergsono ir Poperio atvirosios visuomenės koncepcijų.
7. Demokratija yra nuolatinių pastangų pasipriešinti prigimčiai akstinas, prigimtį suvokiant kaip savisaugos instinktą, reikalaujantį atstumti, nužeminti ir net nužudyti kitą. Ji yra akstinas pasipriešinti prigimčiai ir ta prasme, kad suvereno statuso suteikimas ne valdovui, o visai tautai, išryškinant kiekvieno konkrečią pareigą, vaidmenį ir teises šioje visumoje, pirmiesiems šio tvirtinimo liudininkams turėjo skambėti panašiai, kaip skamba teiginys, jog mažiausias ir didžiausias yra identiški, ar kad žemesnis yra lygus aukštesniam. Privalu įsisąmoninti šį moderniosios demokratijos atliktą perversmą, kurio radikalumą dažniausiai paslepia įprotis banaliai vartoti reikšmingas sampratas.

8. Europos visuomenė dabartiniais laikais vis labiau neigia laisvę ir pasižymi vis didesniu laipsnio nelygybe. Laisvos rinkos reguliuojamoje visuomenėje natūraliai išryškėja vis daugiau prievartos ir netvarkos. Tokia yra tam tikros laisvės koncepcijos pasekmė. Kai laisvė yra suvokiama tik kaip iniciatyva kurti savo verslą, ji natūraliai slopina kitokio tipo laisvės, kurios ją moderuotų. Jei laisvė yra tik laisvė kurti verslą ir praturtėti, natūralu, kad ir lygybės reikalavimas jau kyla ne iš pagarbos visiems žmonėms, o iš nevilties, pavydo ir neapykantos. Dar niekada laisvė ir lygybė nebuvo taip priešpriešintos, kaip dabartiniais laikais. Brolybei, kuri galėtų jas sutaikinti, suteiktas labdaringo gailėstinumo statusas. Jos esmė yra tai, ko labiausiai trūksta Europos demokratijai dabartiniais laikais, dėl ko kyla reakcingi norai ir vėl užsidaryti savo nacijose. Jai trūksta to atvirumo, kuris kyla iš paslaptingo žmonės siejančio ryšio, vadinamo universalia brolybe. Brolybės nesukurs politika, bet tik ji viena sutaikins tautą su savimi pačia ir kitomis tautomis.
9. Sovietinės okupacijos laikotarpiu Lietuvoje vyravo SSRS Komunistų partijos totalitarinis režimas, grindžiamas marksistinės ideologijos ir draudžiamojo teisinio režimo samplaika. Okupacijos laikotarpiu keitėsi jų funkcionalumas – nuo persekiojimo ir masinio smurto taikymo iki minkštesnio pobūdžio priemonių. Realiai egzistavo didelė socialistinės realybės ir socialistinio teisėtumo apsaugos skirtis, kurioje visi buvo susitepę korupcija, o teisingumas buvo parduodamas. Šiomis politinėmis-teisinėmis sąlygomis Lietuvos visuomenė siekė išgyventi ir todėl išlaikė savo uždarytą formą, grindžiamą etnocentrizmu. Tačiau okupacijos pabaigoje Lietuvos visuomenės teisinė tapatybė jau buvo tapatybė, įgijusi sovietinei visuomenei būdingus teisinio identiteto bruožus – teisinį nihilizmą ir korupciją.
10. Lietuvos valstybingumo atkūrimo laikotarpiu, 1990–1992 metais įvyko visuomenės socialinės-politinės formos pokyčiai nuo uždarosios visuomenės link jos demokratinės atvirosios formos. Leidžiamojo teisinio režimo kūrimas tapo palankiu kontekstu įsigalėti neigiamiems visuomenės teisinio identiteto bruožams: teisiniam nihilizmui, korupcijai ir neteisinės prigimties veiksena legalizavimui. Neteisinės prigimties veikseną – tai prieš žmogaus teisių ir laisvių, teisingumo ir kitų teisiųjų vertybių apsaugą nukreiptas veikimas. Nepriklausomos Lietuvos valstybės atkūrimo etape nebuvo nei teisinės valstybės, nei žmogaus teisių apsaugos.
11. Lietuvos valstybingumo įtvirtinimo laikotarpis 1993–2000 m. yra labai prieštaringas visuomenės socialinės-politinės formos, socialinio-politinio ir teisinio identitetų raidos požiūriu. Viena vertus, liberaliosios demokratijos vertybių apsauga grindžiamas Lietuvos Respublikos Konstitucijos priėmimas referendumo būdu ir Konstitucinio teismo veikimas garantavo politines-teisines sąlygas atvirosios visuomenės savikūrai. Kita vertus, teisiniu požiūriu neskaidrus privatizacijos procesas „suaktualino“ neigiamus teisinio identiteto bruožus: teisinį nihilizmą ir korupciją. Šių tendencijų pynėje išryškėjo: a) politinio elito ir valstybės institucijų instrumentinis požiūris į teisę; b) pilietinės visuomenės tapatinimas su tautine valstybe; c) etninės prigimties visuomenės atvirumas.

12. Lietuvos pasirengimo ir tapimo ES nare procesas orientavo Lietuvos kaip teisinės valstybės politinio-teisinio įtvirtinimo raidą, kuri buvo palankus atvirosios visuomenės ir jos teisinio identiteto formavimosi kontekstas. Tačiau skirtingų autorių atlikti tyrimai atskleidė, kad: a) svarbūs Lietuvos visuomenės socialinės-politinės tapatybės elementai yra jos moraliniai-emociniai bruožai, kurie, galimai, riboja vakarietiškos orientacijos pilietinės visuomenės raidą; b) pagarbos Konstitucijai ir žmogaus teisėms trūkumas būdingas ne tik visuomenei, bet ir jos politiniam elitui; c) nesusiformavo vakarietiškos orientacijos visuomenei būdingas teisinis identitetas.
13. Dėl globalizacijos ir informacinių technologijų sąveikos poveikio formuojasi naujas empirinis socialumo būvis, kurio esminiai bruožai yra bet kurio socialinio darinio efemerškumas ir judėjimas. Šis naujas socialinis būvis, apibūdinamas kaip „kiauroji visuomenė“, turi esminių sąsajų su Z. Baumano aprašyta „skysta visuomenė“. Jos formavimosi greitį ir pobūdį, tikėtina, gali riboti vakarietiškos orientacijos pilietinės visuomenės funkcionavimo stiprumas. Lietuvos visuomenė nėra vakarietiškos orientacijos pilietinė visuomenė, todėl stebimas jos ypač greitas kiaurėjimo procesas.
14. Remiantis atvirosios visuomenės ir jos teisinio identiteto tyrimo metodologinėmis priegomis bei uždarumo ir atvirumo skirties praktinės raiškos Lietuvos visuomenėje atliktos analizės filosofine ir teisės sociologine interpretacija, išskirtini šie esminiai europietiškosios (vakarietiškos) vertybinės orientacijos pilietinės visuomenės formavimosi iššūkiai: 1) lietuvių tautos istorinės raidos nulemtos pilietinės patirties sisteminės analizės (diskurso) trūkumas; 2) vakarietiškos ir pohėgelinės orientacijos pilietinių visuomenių sampratų ir jų interpretacijų konceptualios analizės (diskurso) trūkumas; 3) valstybės ir savivaldybių institucijų politinio-teisinio veikimo, (ne)skatinančio pilietinės visuomenės raidą, analizės (diskurso) trūkumas; 4) visuomenės ir jos socialinių grupių pilietinės elgsenos praktikos sisteminės analizės trūkumas.
15. Apibendrinus įvairius Lietuvos visuomenei būdingus legalius ir nelegalius socialinės elgsenos reiškinius, išryškėjo trys jos socialinės raidos tendencijos: 1) liekamasis visuomenės etninis uždarumas, ypač būdingas mažų pajamų ir galimybių grupėms; 2) augantis visuomenės narių atsivėrimas savajai ir kitoms bendruomenėms, siekiant įveikti naujus socialinius iššūkius tokiomis bendradarbiavimo formomis, kurios labiausiai atitinka europietišką vertybių sistemą, pvz., pagarba žmogaus teisėms, lygioms galimybėms ir t. t.; 3) etninio ir kartais net anarchistinio pobūdžio visuomenės pilietinis atsivėrimas, grindžiamas europietiškujų vertybinių orientyrų neigimu. Šios tendencijos gyvybingumą ir plėtrą Lietuvos bei ES visuomenėse skatina poreikis priešintis neoliberalizmo filosofijos propagavimui ir ją atitinkančios rinkos santykių praktikai. Tačiau visuomenės atvirumo raida be europietiškujų vertybinių orientyrų yra socialinis aklumas, pavojingas pačios visuomenės egzistencijai.

## LITERATŪRA

1. Adlys, P., Jaszkwiczene, W., 1995. *The Lithuanians in Poland – The Poles in Lithuania – 1994*. Warsaw – Vilnius: Zakład Wydawnictw Statystycznych.
2. Aleksandravičius, P., 2011. Žmogaus asmens tapatumo problema: kas keičiasi ir kas išlieka? Filosofinis ir biologinis požiūris. *Logos* 68: 64-71.
3. Aleksandravičius, P., 2012. Žmogaus tapatumo ontologija: tarp substancijos ir asmens. In: *Individo tapatumas*. Sud. J. Morkūnienė. Vilnius: MRU, 189-274.
4. Aleksandravičius, P., 2015. *Europos mąstymo kryptys ir ateitis*. Vilnius: MRU.
5. Aleksandravičius, P., 2016. Mąstymo etika ir racionalizacijos įprotis. *Problemos* 89: 73-84.
6. Aleksandravičius, P., 2018a. *Pragariškas ratas: Europa tarp kiaurumo ir uždarumo*. [žiūrėta 2019 08 06] < <http://www.bernardinai.lt/straipsnis/2018-03-21-pragariškas-ratas-europa-tarp-kiaurumo-ir-uzdarumo/169012>>
7. Aleksandravičius, P., Brague, R., 2018b. Žmonijos pabaiga gali ateiti per lėtą ir laipsnišką išsekimą. *Naujasis Židinys* 1: 17-21.
8. Aleksandravičius, P., 2019. Strategies of perception of Europe and their reception in Lithuania. *Studia Philosophica Wratislaviensia* XIV (1): 161-177.
9. Anderson, B., 1999. *Įsivaizduojamos bendruomenės. Apmąstymai apie nacionalizmą kilimą ir plitimą*. Vilnius: Baltos lankos.
10. Aristotelis, 1990. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
11. Ashford, N., 2003. *Laisvos visuomenės principai*. Vilnius: Aidai.
12. Badiou, A., 1993. Notes sur l'Europe. In: *Penser l'Europe à ses frontières. Géopolitique de l'Europe*. Ed. D. Guénon. La Tour-d'Aigues: Editions de l'Aube, 88-99.
13. Baublys, L., Beinoravičius, D., Kaluina, A., Kathrani, P., Lastauskienė, G., Miļiauskaitė, K., Spruogis, E., Stankevičius, V., Venskienė, E., 2012. *Teisės teorijos įvadas*. Vilnius: Leidykla Mes.
14. Bauman, Z., 2000. *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press.
15. Bauman Z., (de la) Vega X., 2011 mai-juin. Rencontre avec Zygmunt Bauman : Vivre dans la modernité liquide. *Sciences humaines* 13. [žiūrėta 2019 08 09] < [https://www.scienceshumaines.com/rencontre-avec-zygmunt-bauman-vivre-dans-la-modernite-liquide\\_fr\\_27168.html#achat\\_article](https://www.scienceshumaines.com/rencontre-avec-zygmunt-bauman-vivre-dans-la-modernite-liquide_fr_27168.html#achat_article)> PDF: [http://sspsd.u-strasbg.fr/IMG/pdf/Vivre\\_dans\\_la\\_modernite\\_liquide.\\_Entretien\\_avec\\_Zygmunt\\_Bauman.pdf](http://sspsd.u-strasbg.fr/IMG/pdf/Vivre_dans_la_modernite_liquide._Entretien_avec_Zygmunt_Bauman.pdf)
16. Bauman, Z., 2002. *Globalizacijos pasekmės žmogui*. Vilnius: Strofa.
17. Bauman, Z., 2015. *Kultūra takioje modernybėje*. Vert. K. Kirtiklis. Vilnius: Apostrofa.
18. Bauman, Z., 2007. *Likvidi meilė: apie žmonių ryšių trapumą*. Vilnius: Apostrofa.

19. Beneton, P., 2009. *Politikos mokslo įvadas*. Vilnius: Mintis.
20. Berger, P. L., Luckmann, Th., 1999. *Socialinės tikrovės konstravimas*. Vilnius: Pradai.
21. Bergson, H., 2008. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF.
22. Bergson, H., 2013. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF.
23. Berlin, I., 1995. *Vienovė ir įvairovė*. Vilnius: Amžius.
24. Berman, H. J., 1999. *Teisė ir revoliucija. Vakaryų teisės tradicijos formavimasis*. Vilnius: Pradai.
25. Bouaniche, A., 2019. Combattre en bons européens. Nietzsche et Husserl face au nationalisme. In: *Nietzsche et la phénoménologie. Entre textes, réceptions et interprétations*. Ed. C. Bertot, J. Leclercq. Paris: Classique Garnier, 185-207.
26. Bague, R., 2001. *Ekscentriškoji Europos tapatybė*. Vert. R. Matuzevičiūtė ir K. Kazakevičiūtė. Vilnius: Aidai.
27. Brubaker, R., 1996. *Nationalism Reframed*. Cambridge: Cambridge University Press.
28. Buber, M., 1965. Distance and Relation. In: *The knowledge of man: A philosophy of interhuman*. Ed. M. Friedman. New York: Harper & Row.
29. Capelle-Dumont, P., 2016. *Dieu, bien entendu: Le génie intellectuel du christianisme*. Paris: Salvator.
30. Cappelletti, M., 1989. *The judicial process in comparative perspective*. Oxford: Clarendon Press.
31. Castells, M., 2006. *Tapatybės galia*. Kaunas: Poligrafija ir informatika.
32. Cotterrell, R., 1997. *Teisės sociologija. Įvadas*. Kaunas: Dangerta.
33. Čiubrinskas, V., 2008. Tautinio identiteto antropologinio tyrinėjimo klausimai. In: *Lietuviškojo identiteto trajektorijos*. Sud. V. Čiubrinskas ir J. Kuznecovienė. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 13-25.
34. Dahrendorf, R., 1996. *Modernusis socialinis konfliktas. Esė apie laisvės politiką*. Vilnius: Pradai.
35. Dapšys, A., 1998. Nusikalstamumas: jo kontrolės ir prevencijos perspektyvos Lietuvoje. In: *Lietuvos socialinės panoramos kontūrai*. Vilnius: Lietuvos filosofijos ir sociologijos institutas.
36. Degutis, A., 2010. Kaip galima liberalizmo tironija. *Logos* 64: 51-61.
37. Donskis, L., 2016. *Didžioji Europa: Esė apie Europos sielą*. Vilnius: Versus Aureus.
38. Elysée, 2018. *Transcription du discours du Président de la République devant les Evêques de France*. [Žiūrėta 2019 07 08]. <<http://www.elysee.fr/declarations/article/transcription-du-discours-du-president-de-la-republique-devant-les- eveques-de-france/>>
39. Eschilas, Sofoklis, Euripidas, 1988. *Antikinės tragedijos*. Vilnius: Vaga.
40. Faye, J.-P., 2005. Les trois „Europe“ nietzschéennes. In: *Existe-t-il une Europe philosophique?* Ed. N. Weil. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 29-38.

41. 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.
42. Finnis, J., 1980. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press.
43. Fukuyama, F., 1995. *Trust: Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: The Free Press.
44. Gadamer, H. G., 1960. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
45. Gadamer, H. G., 1975. *Truth and Method*. New York: Seabury Press.
46. Geertz, C., 1996. Primordial Loyalties and Standing Entities. Anthropological Reflections on the Politics of Identity. In: *Public Lectures*. T. 7. Budapest: Institute for Advanced Study.
47. Genzelis, B., Rupšytė, A. (sud.), 2010. *Kelias į Nepriklausomybę: Lietuvos Sąjūdis 1988–1991*. Kaunas: Šviesa.
48. Gehlen, A., 1998. *Man, His Nature and Place in the World*. New York: Columbia University Press.
49. Gray, J., 2006. *Apgaulinga viltis. Globalaus kapitalizmo iliuzija*. Vilnius: Vaga/ALK.
50. Greisch, J., 2015. *Vivre en philosophe: Expérience philosophique, exercices spirituels et thérapie de l'âme*. Paris: Hermann.
51. Grigas, R., 2007. Socialinės patologijos Lietuvoje ištakos ir sąlygos: civilizacinių negalių kritinė apžvalga. In: *Socialinė atskirtis ir kultūra*. Vilnius: Kultūra, 31-49.
52. Haas, A. M., 1992. Intellectualité et spiritualité mystique de l'Europe. In: *Imaginer l'Europe: Le marché européen comme tâche culturelle et économique*. Dir. P. Koslowski. Paris: Cerf, 255-277.
53. Haeffner, G., 1989. *The Human Situation*. New York: Notre Dame.
54. Hayek, F. A., 1991. *Kelias į vergovę*. Vilnius: Mintis.
55. Hayek, F. A., 1998a. *Teisė, įstatymų leidyba ir laisvė*. T. 1: *Taisyklės ir tvarka*. Vilnius: Eugrimas.
56. Hayek, F. A., 1998b. *Teisė, įstatymų leidyba ir laisvė*. T. 2: *Socialinio teisingumo mirazas*. Vilnius: Eugrimas.
57. Hayek, F. A., 1999. *Teisė, įstatymų leidyba ir laisvė*. T. 3: *Laisvosios visuomenės politinė tvarka*. Vilnius: Eugrimas.
58. Hegel, F. W., 1997. *Propédeutique philosophique*. Paris: Minuit.
59. Heidegger, M., 1992. *Rinktiniai raštai*. Vert. A. Šliogeris. Vilnius: Mintis.
60. Heidegger, M., 1959. *Gelassenheit*. Pfullingen: Günther Neske.
61. Heidegger, M., 2001. *Platon: Le Sophiste*. Trad. J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle, P. Quesne. Paris: PUF.
62. Held, D., 2002. *Demokratijos modeliai*. Vilnius: Eugrimas.
63. Held, D., McGrew, A., Goldblatt, D., Perraton, J., 2002. *Globaliniai pokyčiai: politika, ekonomika ir kultūra*. Vilnius: Margi raštai.



64. Humboldt (von), W., 1974. *Introduction à l'œuvre sur le kavi et autres essais*. Trad. P. Caussat. Paris: Seuil.
65. Husserl, E., 1976. La crise de l'humanité européenne et la philosophie. In: *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Trad. G. Granel. Paris: Gallimard, 347-383.
66. Jankélévitch, V., 1986. *L'imprescriptible*. Paris: Seuil.
67. Jankélévitch, V., 2019. *Le pardon*. Paris: Flammarion.
68. Jarašiūnas, E., 2017. *The Constitutional Grounds for Membership of the Republic of Lithuania in the European Union, in Lithuanian Constitutionalism: The Past and Present*. Vilnius: Constitutional Court of the Republic of Lithuania.
69. Jean-Paul II, 2005. *Mémoire et identité*. Trad. F. Donzy. Paris: Flammarion.
70. Jonas Paulius II, 1994. *Liudykime Kristų. Popiežiaus Jono Pauliaus II kalbos, pasakytos Lietuvoje 1993 m. rugsėjo 4-8 d.* Vilnius: Katalikų pasaulis.
71. Kant, I., 1996. Į amžinąją taiką. In: *Politiniai traktatai*. Vert. A. Gailius, G. Žukas. Vilnius: Aidai, 111-168.
72. Kervégan, J.-F., 2004. Carl Schmitt et "l'unité du monde". *Les Etudes philosophiques* 1: 3-23.
73. Kyšiai valdininkams nešami ne lagaminais, 2002. *Ekstra*: 9.
74. Kristeva, J., 2007. "My motto is diversity". In: *Diversity and Culture*. Paris: Centre d'Analyse et de Prévision, 4-23.
75. Kuzmickaitė, L., 1996. Migraciniai procesai ir Paribio gyventojų nuostatos išvykti iš Lietuvos. In: *Paribio Lietuva. Sociologinė Paribio gyventojų integravimosi į Lietuvos valstybę apybraiža*. Vilnius: Lietuvos filosofijos ir sociologijos institutas.
76. Kuznecovienė, J., 2008. Lietuvių tautinis identitetas: bruožai ir tipai. In: *Lietuviškojo identiteto trajektorijos*. Sud. V. Čiubrinskas, J. Kuznecovienė. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 55-74.
77. Kūris, E., 1993. Teisinė valstybė, teisinių sistemų įvairovė ir Vakarų teisės tradicija. In: *Vakarų teisės tradicijos*. Sud. M. A. Glendon, M. W. Gordon, C. Osakwe. Vilnius: Pradai.
78. Lapinskas, K., 2000. *Lietuvos konstitucinė sistema ir stojimas į ES*. Vilnius: Eugrimas.
79. Laurėnas, V. 2007. *Pilietinės visuomenės diskursas Lietuvoje. Tautiškumas ir pilietiškumas. Atskirtis ar dermė?* Vilnius: Vilniaus pedagoginio universiteto leidykla.
80. Lewellen, T. C., 2002. *The Anthropology of Globalization: Cultural Anthropology Enters the 21st Century*. Westport (CT): Bergin & Garvey.
81. *Lietuvos kelias* 1989. Vilnius: Viltis.
82. Lietuvos konstitucinė teisė 2001 – Birmontienė, T., Jarašiūnas, E., Kūris, E., Maksimaitis, M., Mesonis, G., Normantas, A., Pumputis, A., Vaitiekienė, E., Vidrinskaitė, S., Žilys, J., 2001. *Lietuvos konstitucinė teisė*. Vilnius: Lietuvos teisės universitetas.

83. Lietuvos nevyriausybių organizacijų situacijos analizė. *Nevyriausybių organizacijų informacijos ir paramos centro 2005 metais atliktas tyrimas*. 2006. [žiūrėta 2019 07 15] <[www.nisc.lt/files/main/Trečiojo sektoriaus institucijų situacija Lietuvoje1.pdf](http://www.nisc.lt/files/main/Trečiojo sektoriaus institucijų situacija Lietuvoje1.pdf)>
84. Lietuvos Respublikos Konstitucinio Teismo 2006 m. birželio 6 d. nutarimas. 2006. *Valstybės žinios* 65-2400.
85. Lietuvos Respublikos svarbiausių dokumentų rinkinys (1990 m. kovo 11 d. – 1990 m. gegužės 11 d.), 1990. Vilnius: Mintis.
86. Lietuvos teisė 1918–2018 m. *Šimtmečio patirtis ir perspektyvos*, 2018. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas.
87. Lyotard, J. F., 1993. *Postmodernus būvis. Šiuolaikinių žinojimą aptariant*. Vilnius: Baltos lankos.
88. Manent, P., 2008. *Demokratija be tautų. Apie savivaldos pabaigą Europoje*. Vilnius: Versus Auris.
89. Maslow, A., 1989. Psichologijos duomenys ir vertybių teorija. In: *Gėrio kontūrai*. Sud. B. Kuzmickas. Vilnius: Mintis.
90. Nefas, S., Smalskys, V., Šlapkauskas, V., 2011. *Demokratija ir vietos bendruomenė*. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas.
91. Nisbet, R., 2000. *Sociologijos tradicija*. Vilnius: Pradai.
92. NSGK patvirtino tyrimo dėl neteisėto poveikio politikams išvadas. [žiūrėta 2019 08 22] <<https://www.lrt.lt/naujienos/lietuvoje/2/214295/nsgk-patvirtino-tyrimo-del-neteiseto-poveikio-politikams-ismadas>>
93. *Nusikalstamumas ir teisėsaugos institucijų veikla 1998, 1999*. Vilnius: Statistikos departamentas prie Lietuvos Respublikos Vyriausybės.
94. Maine de Biran, F.-P.-G., 1957. *Agendas, carnets et notes*. Neuchâtel: La Boconnière.
95. Malraux, A., 1996. *Ūvres Complètes*. T. 3. Paris: Gallimard.
96. Manent, P., 2010. *Les Métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*. Paris: Flammarion.
97. Marx, K., 1982. *Ūvres*. T. 3. Paris: Gallimard.
98. Michelet, J., 1952. *Histoire de la révolution française*. Paris: Gallimard.
99. Morkūnienė, J., 2010. Europos Sąjungos galia ir įsipareigojimai globalizacijos epochoje. In: *Europos galia pasaulyje*. Sud. P. Aleksandravičius. Vilnius: MRU, 39-60.
100. Péguy, C., 1987. *Ūvres en prose complètes*. T. 1. Paris: Gallimard.
101. Péguy, C., 1988. *Ūvres en prose complètes*. T. 2. Paris: Gallimard.
102. Platon, 1967. *Protagoras. Euthydème. Gorgias. Ménexène. Ménon. Cratyle*. Paris: Garnier-Flammarion.
103. Popper, K. R., 1998. *Atviroji visuomenė ir jos priešai*. Vilnius: Pradai.
104. 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.

105. Putnam, R. D. 2001. *Kad demokratija veiktų: pilietinės tradicijos šiuolaikinėje Italijoje*. Vilnius: Margi raštai.
106. Reynolds, P. A., 1980. *An Introduction to International Relations*. London: Longman.
107. *Referendumas dėl Lietuvos Respublikos narystės Europos Sąjungoje 2003 m. gegužės 10-11 d. Rinkimų rezultatai*. 2003. [žiūrėta] . <[http://www.vrk.lt/statiniai/puslapiai/rinkimai/2003/referendumas/rezultatai/rez\\_1\\_16.htm](http://www.vrk.lt/statiniai/puslapiai/rinkimai/2003/referendumas/rezultatai/rez_1_16.htm)>
108. Ricoeur, P., 2004. *Ricoeur. Cahiers de l'Herne*. Paris: Seuil.
109. Ricoeur, P., 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
110. Ricoeur, P., 1992. Quel éthos nouveau pour l'Europe? In: *Imaginer l'Europe: Le marché européen comme tâche culturelle et économique*. Dir. P. Koslowski. Paris: Cerf, 107-116.
111. Sakalas, A., 1998. Kodėl nepasitikima teismais Lietuvoje? *Lietuvos žinios*, 1998 gruodžio 8, Nr. 150: 19.
112. Schabert, T., 2005. *Une herméneutique intercivlisatrice: l'école d'Eranos*. In: *Existe-t-il une Europe philosophique?* Ed. N. Weil. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 297-302.
113. Schleiermacher, F., 1944. *Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés*. Trad. J. Rouge. Paris: Aubier.
114. Schmitt, C., 1990. Grand espace contre universalisme. Le conflit sur la doctrine de Monroe en droit international. In: *Du politique. « Légalité et légitimité » et autres essais*. Ed. A. de Benoist. Puiseux: Pardès.
115. Schmitt, C., 1993. *Théorie de la Constitution*. Trad. L. Deroche. Paris: PUF.
116. Schmitt, C., 2004. *La notion de politique*. Trad. M. L. Steinhauser. Paris: Flammarion.
117. Schmitt, C., 2014. *Politinė teologija. II*. Vert. A. Gailius. Vilnius: Versus Aureus.
118. Schütz, A., 1987. Sveikas protas ir žmogaus veiklos mokslinė interpretacija. *Problemos* 37: 100-117.
119. Seligman, A. B., 2004. *Pilietinės visuomenės idėja*. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla.
120. Simis, K., 1982. *U.S.S.R.: The Corrupt Society: The Secret World of Soviet Capitalism*. New York: Simon & Schuster.
121. Smith, A. D., 1986. *The Ethnic prigins of Nations*. Oxford: Blackwell.
122. Sontag, S., 1967. What's Happening in America. *Partisan Review* 34 (1): 57-58.
123. Spengler, O., 1996. *The Decline of the West*. New York: Alfred A. Knopf.
124. Spruogis, E., 2002. *Šiuolaikinės demokratinės valstybės socialinė paskirtis ir funkcijos*. Daktaro disertacija. Socialiniai mokslai, teisė (01 S). Vilnius: Rankraščio teisėmis.
125. Stačiokas, S., 2000. Pasiruošimas stojimui į ES: Konstitucinio Teismo praktikos tarptautinis ir lyginamasis aspektai. In: *Stojimas į Europos Sąjungą ir Konstitucija*. Vilnius: Eugrimas.

126. Storm, T., 2013. Penser l'Europe avec et contre Carl Schmitt. In: *L'idée d'Europe*. Ed. J. M. Ferry. Paris: PUPS, 149-180.
127. Stoškus, K., 2007. Socialinės patologijos proveržis nepriklausomoje Lietuvoje. *Socialinė atskirtis ir kultūra*. Vilnius: Kultūra.
128. Šalkauskis, S., 1995. Dviejų pasaulių takoskyroje: Sintetinis esė apie Lietuvos tautinės civilizacijos problemą. In: *Raštai*. T. 4. Vilnius: Mintis, 20-193.
129. Šlapkauskas, V., 2013. Modernių laikų teisės politikos ir konstitucionalizmo ryšio inversija XXI amžiuje. In: *Konstitucionalizmas ir teisės politika Europos Sąjungoje*. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas, 2013.
130. Šlapkauskas, V., 2011. Socialinės deviacijos intensyvėjimas. *Jurisprudencija* 19 (11): 44-55.
131. Šlapkauskas, V., 2009a. Kodėl nesuklosto lietuvių tautos pilietinė visuomenė ir jos teisinė kultūra? *Teisė ir demokratija. Demokratija Lietuvoje: tarp Vakarų ir Rytų (1990–2007 m.)* Kolektyvinė monografija. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas.
132. Šlapkauskas, V. 2009b. Teisės vaidmens silpnėjimas komercializuotoje visuomenėje. *Jurisprudencija* 4 (118): 265-284.
133. Šlapkauskas, V. 2006a. Instrumentinio požiūrio į teisę absoliutinimas ir jo kritika. *Jurisprudencija* 4 (82): 83-90.
134. Šlapkauskas, V. 2006b. Teisinės sistemos disfunkcija – silpnos socialinės politikos požymis. *Socialinis darbas* 5 (1): 21-29.
135. Šlapkauskas, V. 2004a. Šiuolaikinis socialinis pasaulis: diskurso problema. In: *Šiuolaikinė filosofija: globalizacijos amžius*. Vilnius: LTU Leidybos centras.
136. Šlapkauskas, V., 2004b. *Teisės sociologijos pagrindai*. Vilnius: MRU Leidybos centras.
137. Šlapkauskas, V., 1998. Socialinės sistemos deviacijos apibrėžties problema: dalies visuomenės narių atstūmimas. *Technologija* 4 (17): 16-20.
138. Šlapkauskas, V., 1999. Der Charakter der Evolution einer modernen Soziokultur. In: *Litauische Gespräche zur Pädagogik: Humanismus. Demokratie. Erziehung*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, Europäischer Verlag der Wissenschaften.
139. Šlapkauskas, V., 1997. Institucinė deviacija: situacijos apibrėžtis ir interpretacijos problema. In: *Lietuvos Mokslas*. T. V, kn. 15. Vilnius: „Lietuvos mokslo“ redakcija, 97-105.
140. Taylor, C., 1996. *Autentiškumo etika*. Vilnius: Aidai.
141. Taljūnaitė, M., 2008. Tautinio identiteto sociologiniai tyrimai Lietuvoje (iki 2005 m.) In: *Lietuviškojo identiteto trajektorijos*. Sud. V. Čiubrinskas, J. Kuznecovienė. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 39-52.
142. Tassin, E., 2005. 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.

143. The Information of Transparency International – Lithuania. [žiūrėta 2019 07 23] <[http://transparency.lt/media/filer\\_public/2013/01/22/ti\\_ksi\\_2006.pdf](http://transparency.lt/media/filer_public/2013/01/22/ti_ksi_2006.pdf)>
144. Thucydide, 1964. *La Guerre du Péloponnèse*. T. 2. Paris: Gallimard.
145. Tocqueville (de), A., 2004. *L'ancien régime et la Révolution*. Paris: Furet et Mélonio.
146. Vaičaitis, V. A., 2001. Ar suklypsime ant konstitucinių įstatymų slenksčio. *Justitia* 4-5: 12-20.
147. Vaišvila, A., 2000a. *Teisinės valstybės koncepcija Lietuvoje*. Vilnius: Litimo.
148. Vaišvila, A., 2000b. *Teisės teorija*. Vilnius: Justitia.
149. Valančius, K. L., 2001a. Lietuvos TSR įstatymas papildyti Lietuvos TSR konstituciją (Pagrindinį įstatymą) 77<sup>1</sup> straipsniu. In: *Lietuvos valstybės konstitucijos*. Vilnius: Ekonomikos mokymo centras.
150. Valančius, K. L. 2001b. Lietuvos TSR įstatymas pakeisti Lietuvos TSR konstitucijos 168 ir 169 straipsnius. In: *Lietuvos valstybės konstitucijos*. Vilnius: Ekonomikos mokymo centras.
151. Venckūnas, V., 2012. „Bananių balius“: Ilga trumpo mitingo istorija [žiūrėta 2019 07 30] <<http://www.bernardinai.lt/straipsnis/2012-09-28-valius-venckunas-banani-balius-ilga-trumpo-mitingo-istorija/88587>>
152. *Visas ES šalis apimanti apklausa*, 2018. [žiūrėta 2019 07 05] <<https://www.15min.lt/naujiena/aktualu/lietuva/visas-es-salis-apimanti-apklausa-atskleide-mylime-europa-bet-liudime-del-demokratijos-lietuvoje-56-1012962>>
153. Voegelin, E., 1956–1987. *Order and History*. Louisiana: Louisiana University Press.
154. Weber, M., 1991. *Le Savant et le Politique*. Paris: Plon.
155. Weil, S., 1943. *L'Enracinement*. Paris: Gallimard.
156. Zimmer, O., 2003. Boundary mechanisms and Symbolic Resources: Towards a Process-oriented Approach to National Identity. *Nations and Nationalism* 9 (2), 173-193.
157. Žalimas, D., 2005. *Lietuvos Respublikos nepriklausomybės atkūrimo 1990 m. kovo 11 d. tarptautiniai teisiniai pagrindai ir pasekmės*. Vilnius: Demokratinės politikos institutas.
158. Žilys, J., 2001. Iš konstitucionalizmo istorijos. 1991 m. vasario 9 d. apklausa (plebis-citas) Lietuvos konstitucionalizmo požiūriu. *Justitia* 1: 14-16.
159. Žiliukaitė, R., Ramonaitė A., Nevinskaitė, L., Beresnevičiūtė, V., Vinogradnaitė, I., 2006. *Neatrasta galia: Lietuvos pilietinės visuomenės žemėlapis*. Vilnius: Versus aureus.
160. Žižek, S., 2005. Que veut l'Europe? In: *Existe-t-il une Europe philosophique?* Ed. N. Weil. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 303-320.
161. Бергсон, А., 1994. *Два источника морали и религии*. Москва: Канон.
162. Гелнер, Э., 1995. *История свободы. Гражданское общество и его исторические соперники*. Москва: AdMarginem.

163. Джанда, К., Берри, Д. М., Голдман, Д., Хула, К. В., 2006. *Трудным путем демократии: Процесс государственного управления в США*. Москва: Российская политическая энциклопедия“.
164. Закария, Ф., 2004. *Будущее свободы: нелиберальная демократия в США и за их пределами*. Москва: Ладомир.
165. Лига, М. Б., 2006. *Качество жизни как основа социальной безопасности*. Москва: Гардарики.
166. Рулан, Н., 2000. *Юридическая антропология*. Москва: Норма.
167. Хантингтон, С., 2003. *Столкновение цивилизаций*. Москва: Издательство АСТ.
168. Цахер, Х. Ф., 1994. Социальное государство. In: *Государственное право Германии*. Т. 1. Москва: Норма.



## APIE AUTORIUS

**Povilas Aleksandravičius** yra Mykolo Romerio universiteto docentas. 2009 m. Paryžiaus Katalikų institute ir Poitiers universitete Prancūzijoje apsigynė filosofijos daktaro laipsnį. Moksliniuose tyrimuose nagrinėja įvairias žmogaus sampratas, Europos tapatumo klausimus, globalizacijos procesą, šiuolaikinio žmogaus mąstymo dinamiką ir technologijų poveikį jam, filosofinius įvairių dvasinių-mistinių tradicijų aspektus. Parašė monografiją „Europos mąstymo kryptys ir ateitis“ (2015) ir apie 40 straipsnių. Iš prancūzų kalbos išvertė dvi knygas ir apie 10 straipsnių.

**Camille Riquier** yra Paryžiaus Katalikų instituto prorektorius ir Filosofijos katedros docentas. 2007 m. Sorbonos universitete apsigynė filosofijos daktaro laipsnį. 2010 m. buvo apdovanotas Prancūzijos Mokslų akademijos *La Bruyère* premija. Yra Henri Bergsono filosofijos specialistas, taip pat tyrinėja filosofijos ir literatūros ryšį, nagrinėja prancūzų poeto Charles Péguy kūrybą. Parašė monografiją „Bergsono archeologija: Laikas ir metafizika“ (2009), parengė kritinį H. Bergsono veikalo „Materija ir atmintis“ leidimą (2012).

**Vytautas Šlapkauskas** yra Mykolo Romerio universiteto teisės sociologijos profesorius. 1992 m. Vilniaus universitete apgynė socialinių mokslų daktaro disertaciją ir 2006 m. atliko habilitacijos procedūrą teisės mokslų kryptyje. Mokslinių interesų sritys: teisės filosofija ir sociologija, teisės politika ir edukologija, visuomenės socialinis integralumas ir saugumas. Daugiau kaip 75 mokslo publikacijų autorius ir bendraautoris. 23 knygų autorius ir bendraautoris, iš jų – pirmojo Lietuvoje teisės sociologijos vadovėlio „Teisės sociologijos pagrindai“ (2004) autorius; monografijų „Visuomenės saugumas ir darni plėtra: visuomenės saugumo aktualijos ir probleminiai klausimai“ (2017 m. I t., 2019 m. II t.), „Globalization and Culture: Contemporary Social Cognition“ (2011), „Teisė ir demokratija. Demokratija Lietuvoje: tarp Vakarų ir Rytų (1990–2007 m.)“ (2009); mokslo studijų „Konstitucionalizmas ir teisės politika Europos Sąjungoje“ (2013), „Teisėkūros teoriniai pagrindai ir problemos: liber amicorum Alfonsui Vaišvilai“ (2012) ir vadovėlių „Demokratija ir vietos bendruomenė Lietuvoje“ (2011), „Teisės sociologija“ (2015) bendraautoris.



**Aleksandravičius, Povilas ; Riquier, Camille ; Šlapkauskas, Vytautas**

Europa Lietuvoje: filosofinės ir juridinės atvirosios visuomenės raidos interpretacijos : mokslo studija / Povilas Aleksandravičius ; Camille Riquier ; Vytautas Šlapkauskas ; Vilnius : Mykolo Romerio Universitetas. 2019. – 128 p.

Bibliogr. 117–125 p.

ISBN 978-9955-19-986-1 (spausdintas)

ISBN 978-9955-19-990-8 (internetė)

Povilas Aleksandravičius  
Camille Riquier  
Vytautas Šlapkauskas

**EUROPA LIETUVOJE:  
FILOSOFINĖS IR JURIDINĖS  
ATVIROSIOS VISUOMENĖS  
RAIDOS INTERPRETACIJOS**

*Mokslo studija*

Parengė spaudai: Aurelija Sukackė