



Mykolas Romeris
universitetas

Povilas Aleksandravičius
Laurynas Peluritis

Tarp įsitikinimo ir atvirybės:

Pilnutinės demokratijos
ištakos, kontekstai ir
perspektyvos

Povilas Aleksandravičius

Laurynas Peluritis

**Tarp įsitikinimo ir atvirybės:
Pilnutinės demokratijos ištakos, kontekstai ir
perspektyvos**

Monografija

Vilnius, 2023

Recenzavo:

Dr. Dalius Viliūnas

Dr. Rūta Marija Vabalaitė

Autorių indėlis:

Povilas Aleksandravičius – 5 aut. l.

Laurynas Peluritis – 5 aut. l.

Monografija parengta įgyvendinant projektą „Organiškoji valstybė ir pilnutinė demokratija: samprata ir perspektyvos“. Tyrimą finansuoja Lietuvos mokslo taryba (sutartis Nr. S-LIP-20-22).

Aprobuota Mykolo Romerio universiteto Žmogaus ir visuomenės studijų fakulteto tarybos 2023 m. gegužės 10 d. nutarimu Nr. 1ŽVS-7.

Visos knygos leidybos teisės saugomos. Ši knyga arba kuri nors jos dalis negali būti dauginama, taisoma arba kitu būdu platinama be leidėjo sutikimo.

Leidinio bibliografinė informacija pateikiama Lietuvos integralios bibliotekų informacinės sistemos (LIBIS) portale „ibiblioteka.lt“

© Autoriai, 2023

© Mykolo Romerio universitetas, 2023

ISBN 978-609-488-057-5 (Elektroninis - PDF)

ISBN 978-609-488-058-2 (Spausdintinis)

TURINYS

Įvadas	5
1 skyrius. Pilnutinės demokratijos ištakos ir svarbiausi kontekstai (Laurynas Peluritis)	11
2 skyrius. Organinės valstybės ir pilnutinės demokratijos svarbiausieji principai (Laurynas Peluritis)	17
<i>Personalistinis principas ir sąžinės laisvė</i>	17
<i>Tautiškumas ir valstybė</i>	19
<i>Subsidiarumas, korporatyvizmas ir bendruomeniškumas</i>	21
<i>Demokratija</i>	23
<i>Nepasaulėžiūrinė politika</i>	28
<i>Ekonomika ir socialinė politika</i>	30
<i>Tarptautinis suverenumas ir Lietuvos padėtis Europoje</i>	31
3 skyrius. Nepasaulėžiūrinė politika kaip politinio liberalizmo projektas? (Laurynas Peluritis)	33
<i>Politikos problema</i>	34
<i>Angažuotumas, tariamas ir tikras neutralumas</i>	36
<i>Du prieštaravimai nepasaulėžiūrinei politikai</i>	41
<i>Santykis su liberalais ir liberalizmu</i>	44
4 skyrius. Bendruomeniškumas ir kultūrinė autonomija: pilnutinė demokratija – komunitarinis projektas? (Laurynas Peluritis)	47
<i>Valstybė ir kultūrinė bendruomenė</i>	47
<i>Posūkis nuo egzistencinio individualizmo link bendruomeninės hermeneutikos</i>	49
5 skyrius. Atviroji visuomenė ir organiškoji valstybė (Povilas Aleksandravičius)	55
<i>Bergsono ir Popperio atvirosios visuomenės sampratos: sąvokos atsiradimai, skirtumai ir sąsajos</i>	55
<i>Antropologiniai ir psichologiniai uždaro visuomenės aspektai: karo instinktas ir normų griežtumas</i>	62
<i>Antropologinė atviros visuomenės prigimtis: racionalumo ir kuriančiosios emocijos santykiai</i>	72

<i>Atvirosios visuomenės ir organiškiosios valstybės atitikmenų įvardijimas</i>	83
<i>Organiškoji valstybė: socialinis dialogas ir teisingumas, institucinių reformų dinamika</i>	84
<i>Antropologinis organiškiosios valstybės pagrindimas</i>	87
<i>Naujos tarptautinės tvarkos reikalavimas</i>	89
6 skyrius. Darnus vystymasis ir pilnutinė demokratija (Povilas Aleksandravičius)	91
<i>Darnaus vystymosi doktrina: populiarus įvaizdis ir neakcentuojami elementai</i>	91
<i>Darnaus vystymosi filosofija</i>	94
<i>Pilnutinės demokratijos sąsajos su darnaus vystymosi doktrina</i>	99
Išvados	105
Literatūra	107

IVADAS

Pastarieji kiek daugiau nei dešimt metų buvo išbandymas demokratijai ir demokratinėms šalims. Finansinių krizių, pandemijos ir karo akivaizdoje tironijos mus bandė įtikinti, kad jos yra stipresnės, tvaresnės ir efektyvesnės už demokratijas. Besiplėtoję įvairūs „neliberalios demokratijos“ projektai taip pat atsiskleidė kaip tiesiog judėjimai už diktatūrą „tautos vardu“. Ar tai kažkas naujo ir visiškai neregėta istorijoje? Ne. Tačiau pasakyti, kad „tironija yra blogai“, o „demokratija yra gerai“ nėra sąžiningas atsakymas į iškylančius iššūkius. Demokratijos, laisvės ir žmogiškojo orumo gynimas tegalimas vis iš naujo apmąstant šiuos konceptus, jų turinius ir interpretaciją šiandienos šviesoje. Tai bendresnis šią knygą paskatinęs sentimentas.

Antrasis motyvas šiai knygai atsirasti – rūpestis Lietuvos filosofine tradicija, mėginimas ją aktualizuoti ir permąstyti šiandien. Ar galime sakyti, kad būta kokio unikaliai lietuviško indėlio ar filosofinės minties XX amžiuje? Lietuviškos politinės, socialinės ir teisinės minties (nemaža dalimi ir praktikos) istorija yra visų pirma receptijos ir reakcijos į bendras Vakarų pasaulio tendencijas istorija. Bet koks bandymas kalbėti apie kokią nors „tautinę“ politinę idėją ar santvarką paprastai kelia įtarimą panašiai kaip ir kalbos apie „tautinę fiziką“. Tačiau galime paklausti, ar Lietuvoje ir lietuviškoje kultūroje vykusio Vakarų civilizacinių procesų receptija ir refleksija sukūrė kažką išskirtinio ar įdomaus? Viena iš galimų kandidatūrų – pilnutinės demokratijos koncepcija, užfiksuota išeivijos lietuvių katalikų intelektualų deklaracijoje *I pilnutinę demokratiją* (1958 m.).

Todėl šios monografijos centre – Stasio Šalkauskio, Antano Maceinos ir kitų Lietuvos tarpukario ir išeivijos katalikų intelektualų kurtos pilnutinės demokratijos koncepcijos svarbiausieji principai. Nagrinėjama pilnutinės demokratijos idėjų genezė ir raida tarpukario Lietuvoje, Antrojo pasaulinio karo, okupacijų, totalitarinių režimų bei išeivijos patirties įtaka šiai koncepcijai. Pilnutinės demokratijos, organiškios valstybės ir nepasaulėžiūrinės politikos projektai apžvelgiami istoriniame ir intelektualiniame savojo laiko kontekste, pradedant nuo idėjos ištakų ir organiškiosios valstybės koncepcijos konteksto. Apžvelgiamos svarbiausios prielaidos ir idėjos, apimančios visą projektą nuo 1936 m. organiškios valstybės koncepcijos iki 1954–1955 m. paskelbtų pilnutinės demokratijos idėjų. Galiausiai žiūrint į šių dviejų koncepcijų esminius skirtumus ryškinama pilnutinės demokratijos projekto esmė ir svarbiausieji bruožai. Išeivijoje pilnutinės demokratijos svarstymai vyko katalikų pasauliečių, besibūrusių daugiausia aplink leidinius *I laisvę* ir *Aidai*, Lietuvos fronto bičiulių ir Ateitininkų organizacijas, aplinkoje.

Nors pilnutinės demokratijos idėjas ir argumentus už jas galima suprasti ir atitraukiai nuo jų autorių religingumo ar netgi Romos Katalikų Bažnyčios socialinės minties įtakos, tačiau šie kontekstai yra itin svarbūs bandant suprasti pilnutinės demokratijos kūrėjų motyvaciją. Tai yra bandymas sukurti tokį politinės santvarkos modelį, kuris būtų krikščioniškas ne tik savo tikslais, tačiau ir priemonėmis. Autorių supratimu – savojo tikėjimo primetimas jėga yra bergždžias reikalas ir galiausiai prieštarauja pačiai krikščionybės šerdžiai. Todėl jie siekia politinės vizijos, kuri vienytų ne tik bendraminčius, tačiau užvis labiausiai *nebendraminčius*.

Dažniausiai į šią koncepciją žiūrima grynai kaip į lituanistinį tyrimų objektą ir tik retai punk-

tyriškai nubrėžiama, kaip ši politinės minties koncepcija atrodo kitų XX a. vidurio ir antros pusės politinės filosofijos idėjų fone¹. Todėl šioje knygoje tiriamos bendriausios pilnutinės demokratijos, organiškos valstybės ir nepasaulėžiūrinės politikos koncepcijų sąsajos su personalistine filosofija ir kita XX a. Vakarų politinė mintimi. nagrinėjami tiesioginiai ir genetiniai ryšiai su (daugiausia krikščioniška) personalistine filosofija bei Katalikų Bažnyčios socialiniu mokymu. Kartu mėginama pažvelgti, kaip šią koncepciją galima lokalizuoti vieno iš svarbiausių XX a. antros pusės liberalizmo projektų – Johno Rawlso politinio liberalizmo – ir jo kritikos iš vadinamųjų komunitarų pusės kontekste. Laikomasi pozicijos, kad pilnutinės demokratijos idėjas reikia matyti ne tik lituanistiniame, bet ir tarptautiniame politinės minties kontekste. Tuo pačiu teigiama, kad pilnutinės demokratijos projekto negalima įvardinti griežtąja prasme kaip politinės filosofijos kūrinio, kadangi jo autoriai savo svarstymų prielaidas apibūdina tik bendriausiais bruožais, todėl jas interpretatoriams tenka rekonstruoti iš kitų prieinamų šaltinių. Straipsnis struktūruojamas pagal svarbiausių pilnutinės demokratijos principų aptarimą, ieškant gijų su artima politine mintimi ir filosofija.

Šiame tyrime taip pat gretinamos atvirosios visuomenės ir organiškosios valstybės sampratos. Aptariama atvirosios visuomenės koncepto atsiradimo genezė ir išryškinamos pamatinės jos prasmės Henri Bergsono ir Karlo Popperio tekstuose. Abiejų sąvokos kūrėjų koncepcijoms būdingi bendri bruožai – siekiai filosofiškai pagrįsti tarptautinį bendradarbiavimą, taiką, demokratiją, socialinį teisingumą, nuolatinės institucijų reformos būtinybę. Tačiau pagrindimo pobūdis skiriasi. K. Popperio nuomone, tam užtenka racionalaus dialogo ir būtina svarstyti paties racionalumo modalumus. Priešingai tam tikroms istoriografijoje įsitvirtinusioms nuomonėms, H. Bergsonas neneigia racionalumo būtinybės atvirosios visuomenės formavimosi koncepcijoje, bet siekia nuodugnesnio jo antropologinio pagrindimo trukmės intuicijoje. Abiem atvejais atvirosios visuomenės koncepcija buvo sukurta reaguojant į laikotarpio problemas ir dvasią. Į tas pačias problemas reagavo ir Lietuvos mąstytojai, sukūrę organiškosios valstybės ir pilnutinės demokratijos teoriją. Ir turiniu, ir antropologiniu pagrindu organiškoji valstybė struktūriškai atitinka Popperio, o ypač Bergsono, atvirosios visuomenės koncepciją.

Tyrimai, istoriografija ir problemos. Pilnutinė demokratija ir jos intelektualinės ištakos² bei kontekstai – pastarąjį dešimtmetį lietuviškoje akademinėje erdvėje ganėtinai išsamiai nagrinėta tema³. Atrodo, kad apsvarstyti visi klausimai, įvardytos ir išanalizuotos visos problemos, tad pagrįstai kyla klausimas – ar verta toliau šia kryptimi dirbti? Argumentuoti už šios temos tolesnį tyrinėjimą galima iš dviejų perspektyvų. Pirma, ligšioliniai tyrimai pasižymėjo daugiausia

1 Pvz., Povilas Aleksandravičius, *Europa kaip mąstymo būdas: atviros visuomenės pagrindai*. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas, 2019, p. 81–120.

2 Glausta, svarbiausius elementus nuo 1936 m. deklaracijos *Į organiškosios valstybės kūrybą* iki reformuotos demokratijos, nepasaulėžiūrinės politikos ir pilnutinės demokratijos apimanti istorinė apžvalga atlikta Algimanto Jankausko (Algimantas Jankauskas, „Pilnutinė demokratija: Lietuvos valstybės vizija išeivijoje“, in *Filosofija išeivijoje*, sudarė Rūta Marija Vabalaitė, Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2015, p. 117–138). Svarbiausi tekstai, liečiantys pilnutinės demokratijos idėjų ištakas, esmę, kontekstus ir kritiką, bei visų iki tol buvusių tyrinėjimų bibliografija surinkti į vieną leidinį: *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*, sudarė Kęstutis Girmius, Algimantas Jankauskas, Laurynas Peluritis, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2016. Todėl šiame darbe nebebus bandoma pristatyti ir apimti visą pilnutinės demokratijos idėjų istorinę raidą, visus tekstus ir autorius, o tik svarbiausius šio projekto aspektus.

3 Pavyzdžiui: Justinas Dementavičius, *Tarp ūkininko ir piliečio: modernėjančios Lietuvos politinės minties istorija*, Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla, 2015; Ramūnas Labanauskas, *Jaunųjų katalikų sąjūdžio genezė, ideologiniai principai ir jų realizavimo praktika (1919–1940)*, daktaro disertacija, Vilniaus universitetas, 2011; Kęstutis Skrupskelis, „1936 metų deklaracija“, in: *Naujasis Židinys-Aidai*, 2012, nr. 6, p. 380–386; Dangiras Mačiulis, „Kultūrinės autonomijos idėja ir katalikiško švietimo sistema tarpukario Lietuvoje“, in: *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*, 2001, t. 35, p. 75–112.

istoriniu-apžvalginiu pobūdžiu, o kritinę ir aktualizuojančią interpretaciją nukeldavo vėlesniam laikui ar tik punktyriškai pateikdavo galimas jos kryptis⁴. Antra, turint prieš akis šio politinės minties projekto raidos visumą ir sukant antrą hermeneutinį tyrimo ratą, į paviršių gali iškilti kiti pilnutinės demokratijos koncepcijos aspektai, kurie iki tol neatrodė esminiai ar verti dėmesio. Todėl šioje knygoje pamėginsime pristatyti pilnutinės demokratijos ištakas, kontekstą, svarbiausius principus ir parodyti jos vietą bendresniame Vakarų politinės minties kontekste

Ligi šiol pilnutinės demokratijos politinis projektas dažniausiai pristatomas kaip išbaigimas tų politinių idėjų, kurios pasirodė dar tarpukario Lietuvoje 1936 m. deklaracijoje *Į organiškiosios valstybės kūrybą*⁵, ją lydėjusiuose aiškinamuosiuose bei poleminiuose tekstuose, deklaracijoje *Į reformuotą demokratiją. Svarstymai apie valstybės pagrindus*. Į pilnutinės demokratijos tyrimų lauką taip pat įtraukiama pirmaisiais pokario metais Antano Maceinos ir Juozo Girniaus plėtotą nepasaulėžiūrinės politikos idėja, o esą galiausiai šios mintys įgijo užbaigtą pavidalą 1954–1955 m. žurnale *Į laisvę* pasirodžiusioje programoje *Pilnutinės demokratijos link* (atskiru leidiniu – 1958)⁶.

Žvelgti į visas šias deklaracijas ir tekstus kaip tam tikrą visumą leidžia bent keli argumentai: kai kurie besikartojantys autoriai (iš esmės prie visų projektų dirbo A. Maceina)⁷; tų pačių katalik-iškų socialinių ir politinių idėjų įtaka (kaip pakartotinai pažymima, vieni koncepcijos įkvėpėjų yra Stasys Šalkauskis, Kazys Pakštas, Pranciškus Būčys ir Fabijonas Kemėšis); atsikartojančios antropologinės ir socialinės prielaidos bei bendrieji principai. Iš esmės visi šios politinės krypties svarstymais sutelpa į labai dinamišką, tragišką ir intelektualiai intensyvią dvidešimties metų laikotarpį. Kitas momentas, kodėl šie tekstai ir autorių pozicijos pristatomi kaip vientisa sistema, yra kai kuriuos jos tekstus ir autorius lydėjusi polemika ir kontroversijos, daugiausia susiformavusios dar tarpukariu. Prisidėjo ir išeivijos skirtis bei konkurencija tarp katalikų Lietuvos fronto bičiulių ir krikščionių demokratų (ir jiems artimos dvasininkijos dalies), kuri daugiausia buvo kilusi iš jaunųjų katalikų konfliktų tarpukariu su vyresnės kartos krikščionimis demokratais ir Bažnyčios hierarchais. Reikšminga ir polemika su Santaros-Šviesos liberalais, nemaža dalimi kilusi iš tarpukario kovų tarp jaunųjų katalikų ir tautininkų jaunalietuvių, taip pat apskritai žinoma įtampa tarp krikščionių ir laicistų⁸. Vėliau šios skirtys bent iš dalies persikėlė į šiuolaikinę Lietuvos istoriografiją: 1936 m. deklaracija ir jos autoriai kaltinti fašistinėmis simpatijomis, kartu kreipta daugiau dėmesio į A. Maceinos ar Juozo Ambrazevičiaus-Brazaičio asmenybes ir kai kuriuos jų biografijos epizodus⁹. Taigi, visai pagrįstai galime klausti: ar esama rimtų

4 Verta paminėjimo išimtis – Viliaus Kubeko giluminė studija apie korporatyvizmą (žr. Vilius Kubekas, „Sugrįžtant prie organiškiosios valstybės: apie katalikiškos sociologijos įtaką katalikiškajam korporatyvizmui“, in: *Lietuvos istorijos studijos*, 2018, nr. 48, p. 66–77).

5 Deklaraciją pasirašė: J. Ambrazevičius, P. Dielininkaitis, J. Grinius, J. Grušas, Z. Ivinskis, J. Keliuotis, A. Maceina, I. Malinauskas, P. Mantvydas, K. Pakštas, Č. Pakuckas, J. Pankauskas, A. Salys, I. Skrupskelis, A. Vaičiulaitis, B. Vitkus.

6 Pagrindinis programos autorius – A. Maceina, tačiau tekstą dar peržiūrėjo Lietuvos fronto bičiulių valdyba ir būrys patarėjų, redagavo J. Brazaitis, J. Kazickas ir V. Vaitiekūnas.

7 A. Maceinos išskyrimą čia galima pagrįsti tuo, kad, nors *Į pilnutinę demokratiją* yra pristatomas kaip kolektyvinis darbas, visgi lyginant su A. Maceinos parengtu rankraščiu „Pilnutinės demokratijos pagrindai“ akivaizdu, kad jis buvo pagrindinis teksto autorius. Tekstas pristatomas kaip A. Maceinos ir jo korespondencijoje su J. Brazaičiu (Nacionalinė M. Mažvydo biblioteka, Retų knygų ir rankraščių skyrius, f. 181, b. 74, l. 16). Visgi tekstą išgryninant ir redaguojant greičiausiai pagrindinis indėlis teko būtent J. Brazaičiui, kuriam A. Maceina priskyrė ir pagrindinį sintetinio bei redagavimo indėlį rengiant ir 1936 m. deklaraciją (Tatjana Maceinienė, „Ištikimi Dievui ir Tėvynei: Juozas Ambrazevičius-Brazaitis“, in: *Naujasis Židiny's-Aidai*, 2002, nr. 1–2, p. 39).

8 Justinas Dementavičius, Kęstutis Girmius, „Egzodo užduotis: lietuviybės palaikymas tėvynės netekties šešėlyje“, in: *Lietuvos politinės minties antologija. II t.: Politinė mintis išeivijoje 1944–1990 m.*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2013, p. 17–23.

9 A. Maceinos atveju dalyvavimas Lietuvos aktyvistų fronte ir kai kurie ikikariniai pasisakymai, J. Brazaičio – pirmininkavi-

skirtumų tarp pilnutinės demokratijos ir jos pirmtakės organiškiosios valstybės koncepcijos? Gal net, ar organiškoji valstybė ir pilnutinė demokratija laikytinos to paties politinės minties projekto dalimi?

Žvelgiant per intelektualinės genezės prizmę nekyla abejonių, kad 1958 m. pilnutinės demokratijos projekto istorinės šaknys glūdi 1936 m. deklaracijoje (tai pasakytina tiek apie patį tekstą, tiek jo intelektualines įtakas, tiek bendrus autorius). Visgi šis genetinis žvilgsnis ne tik atskleidžia, bet ir paslepia kai kuriuos svarbius skirtumus tarp šių deklaracijų. Kreipti dėmesį į skirtumus visiškai pagrįstai galima dėl pasikeitusių politinių aplinkybių, deklaracijų autorių pažiūrų evoliucijos ir galų gale pačiuose pavadinimuose atsirandančio termino „demokratija“. Žiūrėti į visus projektus ir programinius tekstus iš karto kaip į visumą ir istorinės metodologijos požiūriu ne visai korektiška, nes tai įveda teleologiškumą aiškinant jų raidą – visuose dokumentuose tik dar labiau išvelgiant tęstinumą ir nuoseklumą, užglaistant netolydumus ar nematant principinių pokyčių¹⁰. Panašios problemos egzistuoja lietuviškoje filosofijos istoriografijoje interpretuojant vieno pilnutinės demokratijos kūrėjų A. Maceinos politinius tekstus, kai nematoma skirtumo tarp kai kurių jo tarpukarinių tekstų ir gerokai nuosaukesnių pokarinių ar vėlyvojo-brandžiojo laikotarpio, tiek jį kritikuojant, tiek nuo kritikos ginant. Neretai nevengiama apskritai autorių idėjas ir tekstus teisinti arba smerkti remiantis jų biografijomis ar biografinėmis detalėmis, politinėmis afiliacijomis, nesugebant ar nenorint įvertinti pačios dėstomų idėjų argumentacijos. Tad verta dar kartą pereiti per istorinę šio politinės minties projekto raidą bei peržiūrėti kai kuriuos svarbiausius pokyčius ir pilnutinės demokratijos principus.

Struktūra. Pirmajame knygos skyriuje (aut. L. Peluritis) ginama pozicija, kad, nors pilnutinės demokratijos ištakos glūdi tarpukario Lietuvos jaunųjų katalikų sąjūdyje¹¹ ir 1936 m. pasirodžiusioje deklaracijoje *Į organiškiosios valstybės kūrybą*, esama esminių skirtumų tarp 1936 m. pristatytos organiškiosios valstybės ir išeivijoje gintos pilnutinės demokratijos koncepcijų. Šiuos skirtumus lėmė tiek pasikeitęs politinis kontekstas (totalitarizmo ir demokratijos patirtis), tiek intelektualinė autorių (visų pirma A. Maceinos) evoliucija. Todėl, norint deramai suprasti pilnutinės demokratijos projektą, reikia jį tiek istoriškai, tiek teoriškai skirti nuo ankstesnės organiškiosios valstybės koncepcijos, žinoma, pripažįstant išliekančius bendrus elementus ir jungtis. Antrajame skyriuje (aut. L. Peluritis) nagrinėjamos svarbiausios pilnutinės demokratijos nuostatos. Visos jos kyla iš tam tikrų antropologinių principų, kurių pirmieji – personalizmas ir sąžinės laisvė bei tautiškumas ir valstybė – apima individualią ir kolektyvinę žmogiškosios prigimties dimensiją. Kiti principai ir nuostatos realizuoja organiškiosios valstybės ir pilnutinės demokratijos kūrėjų antropologinę-politinę viziją. Išskirtinis čia yra subsidiarumo principas, 1931 m. suformuluotas popiežiaus Pijaus XI socialinėje enciklikoje *Quadragesimo anno*. Kaip ir galima tikėtis, valstybės vidaus tvarką yra siūloma organizuoti pagal naujai apmąstomą

mas 1941 m. Laikinajai vyriausybei (žr. Liūtas Mockūnas, *Pavargęs herojus: Jonas Deksnys trijų žvalgybų tarnyboje*, Vilnius: Baltos lankos, 1997. Paminėtina ir kritinė šios knygos recenzija: Kęstutis Girmius, „Žmogus, kuris pavargo, netapęs herojumi“, in: *Naujasis Židinys-Aidai*, 1998, nr. 7–8, p. 411–423.

10 Šią problemą yra teisingai iškėlęs V. Kubekas (Vilius Kubekas, *Catholicism in Crisis: Praxis and Lexis of Antanas Maceina*, Budapest: Central European University Department of History, 2016, p. 9–11).

11 Jaunųjų katalikų sąjūdžiui paprastai apibendrinamai vadinama katalikų intelektualų karta, atėjusi į kultūrinį, akademinį ir politinį gyvenimą XX a. ketvirtajame dešimtmetyje. Jos formacijai lemiama reikšmę turėjo ateitininkai, Stasys Šalkauskis (ir apskritai Vytauto Didžiojo universiteto Teologijos-Filosofijos fakultetas), jos autoriai rašė į leidinius *Židinys*, *Naujoji Romuva* ir vėliau *XX amžius*. Išeivijoje greta bendro katalikiško konteksto itin svarbia laikytina Lietuvos fronto bičiulių organizacija, kuri leido žurnalą *Į laisvę* (1960 m. taip pat buvo įkurtas fondas „Į laisvę“). Organiška valstybė ir vėliau pilnutinė demokratija atsiranda ir skleidžiasi būtent šioje intelektualinėje terpėje ir yra visų pirma katalikų pasauliečių politinės minties projektas.

demokratijos, o tarptautinius santykius – pagal valstybės suverenumo principus. Ypatingai svarbią vietą šioje principų ir nuostatų panoramoje užima „nepasaulėžiūrinė politika“, kėlusi bene daugiausia diskusijų tiek amžininkų, tiek vėlesnių komentatorių rate, tačiau nėra pamiršta ir ekonomika. Kiti skyriai yra pašvęsti organiškiosios valstybės ir pilnutinės demokratijos koncepcijų problematizavimui ir aktualizavimui XX amžiaus ir mūsų laikų kontekste. Trečiasis skyrius (aut. L. Peluritis) gvildena nepasaulėžiūrinės politikos principą su J. Rawlso teisingumo samprata. Jame klausiama, ar šios originaliai atrodančios lietuvių mąstytojų koncepcijos išties nėra viena iš liberalizmo atmainų. Tačiau ketvirtajame skyriuje (aut. L. Peluritis), svarstant bendruomeniškumo ir kultūrinės autonomijos idėjas, būdingas kai kuriems pilnutinės demokratijos kūrėjams, ypač J. Girniui ir A. Maceinai, keliamas klausimas, ar ši koncepcija negali būti traktuojama kaip komunitarinis projektas. Penktajame knygos skyriuje (aut. P. Aleksandravičius) originaliai apmąstomos organiškiosios valstybės ir atvirosios visuomenės koncepcijų sąsajos. Pabrėžiama, kad šis bandymas remiasi laiko dvasios interpretacija. To meto Europai yra būdingos specifinės ir kartu fundamentalios visuomenės organizavimosi problemos, keliami novatoriški klausimai, į kuriuos atsakymo ieškojo viso Vakarų pasaulio mąstytojai. Atvirosios visuomenės ir organiškiosios valstybės koncepcijos radosi paraleliai, tačiau jas sieja antropologinių išvalgų gijos ir politinių sprendimų bendrystė. Siekiant atskleisti pilnutinės demokratijos sampratos potencialą, šeštajame skyriuje (aut. P. Aleksandravičius) ji yra gretinama su viena įtakingiausių mūsų laikų sociumo organizavimosi teorija – darnaus vystymosi doktrina. Šiame skyriuje bene pirmą kartą Lietuvoje yra išdėstoma šios doktrinos filosofija, ir bandymas jos principų užuomazgas atrasti pilnutinės demokratijos koncepcijoje galėtų pradėti diskusijas hermeneutikos ir socialinės filosofijos srityse. Galbūt pilnutinė demokratija ir jos autorių polėkis nėra tik praeities tyrėjus dominantys fenomenai, bet gali pasitarnauti mūsų laikų aktualiausių socialinių problemų sprendimams.

Už mintis, pokalbius ir patarimus padėka keliauja Vytautui Ališauskui, Simui Čelutkai, Justinui Dementavičiui, Alvydui Jokubaičiui.

1 skyrius

PILNUTINĖS DEMOKRATIJOS IŠTAKOS IR SVARBIAUSI KONTEKSTAI

Pilnutinės demokratijos ištakos randamos visų pirma Stasio Šalkauskio filosofijoje (pilnutinės demokratijos terminas yra jo kūrinys)¹², tačiau kitais svarbiais autoriais pirmtakais taip pat gali būti laikomi Pranciškus Būčys¹³, Fabijonas Kemėšis ir Kazys Pakštas.

Jau iševijoje A. Maceina savuosiuose atsiminimuose išskyrė tris svarbiausius organiškiosios valstybės (ir pilnutinės demokratijos) šaltinius:

1) Pr. Būčio-K. Pakšto-St. Šalkauskio valstybės ir kultūros santykių samprata, iš kurios išaugo kultūrinės autonomijos idėja, įimta į deklaraciją ir siūloma vykdyti per Vyriausiąją Kultūros Tarybą; 2) pop. Pijaus XI enciklika *Quadragesimo anno* (1931), iš kurios išaugo korporatyvinė idėja, taip pat įimta į deklaraciją (šia idėja buvo ypač susižavėjęs Pr. Dielininkaitis) ir siūloma konkretizuoti Vyriausiąją Korporacijų Tarybą; 3) įprasta J. Locke'o demokratijos samprata, būtent: trijų galių (parlamento, vyriausybės, teismo) nepriklausomybė viena nuo kitos, kurios buvo veikusios Lietuvoje prieš 1926 m. ir kurias atgaivinti siūlė deklaracija.¹⁴

Remiantis šia refleksija galima neblogai rekonstruoti organiškiosios ir pilnutinės demokratijos kontekstus. Toliau vadovaujantis pokarine A. Maceinos refleksija galima pastebėti, kad didelės reikšmės organiškiosios valstybės koncepcijai turėjo S. Šalkauskio 1926 m. straipsnis „Momento reikalai ir principų reikalavimai“. Šalkauskio įtaka ypač akivaizdi žvelgiant į tai, kaip suprantamos skirtingos žmogaus ir gyvenimo sritys ir jų valdymo principai: „[p]olitinė sritis: individas – politinė partija – centrinė valstybės valdžia; ekonominė socialinė sritis: individas – profesinė organizacija – ekonominiai valstybės rūmai; kultūrinė dvasinė sritis: individas – kultūrinė autonominga bendruomenė – vyriausioji kultūros taryba; teritorialinė sritis: individas – provincialinė savivaldybė – centrinė valstybės valdžia.“¹⁵ Tad ir pokariu grįžimas prie Šalkauskio nukalto pilnutinės demokratijos termino yra ne atsitiktinumas.

Iš esmės visi autoriai, nagrinėję pilnutinės demokratijos idėjas ir jaunųjų katalikų intelektualinį sąjūdį tarpukario Lietuvoje, atkreipia dėmesį į Katalikų Bažnyčios socialinio mokymo ir šiems

12 Šalkauskio vartojamas būdvardis „pilnutinė“ yra greičiausiai prancūziško žodžio *intégrale* vertimas. Jau 1922 m. Šalkauskis publikuoja „Pilnutinio ugdymo gaires“, tad šios sąvokos vėlesnis perkėlimas į politinį kontekstą šalkauskinėje visuomenės, tautos ir žmogaus kultūrinio ugdymo vizijoje visiškai natūralus. Svarbu pažymėti ir tai, kad „pilnutiniškumo“ paieškos tarp katalikų intelektualų buvo gana paplitęs reiškiny, tai liudija ir 1936 m. pasirodęs Jacques'o Maritaino veikalas *Humanisme intégral*. Lietuvoje 1937 m. Stasys Yla Juozo Dauliaus slapyvardžiu publikavo knygą *Siauroji ar pilnutinė krikščionybė*, kurioje taip pat ryškiai atsispindėjo krikščioniškojo personalizmo įtaka. Organiškiosios valstybės sąvokas greičiausiai irgi ateina iš Šalkauskio.

13 Pažymėtina, kad vėliau P. Bučys atsargiai vertino A. Maceinos tekstus apie nepasaulėžiūrinę politiką dėl jų galimo nederėjimo su Bažnyčios mokymu (Jurgita Blažytė, „Religinis lietuvių gyvenimas DP stovyklose 1945–1950 m.“, in: *Oikos: lietuvių migracijos ir diasporos studijos*, 2008, nr. 5, p. 89).

14 „Medžiaga Juozo Brazaičio monografijai: 1. Deklaracija „Į organiškiosios valstybės kūrybą“, Nacionalinė M. Mažvydo biblioteka, Retų knygų ir rankraščių skyrius, f. 181, b. 74.

15 Stasys Šalkauskis, „Momento reikalai ir principų reikalavimai“, in *Lietuva, kurios nebuvo*, p. 57.

klausimams skirtų popiežių enciklikų reikšmę. 1931 m. (40 metų po originalaus pasirodymo) popiežiaus Leono XIII enciklika *Rerum Novarum* išleidžiama ir lietuvių kalba, o tais pačiais metais, tęsiant ir plėtojant šios enciklikos idėjas, pasirodo Pijaus XI enciklika — *Quadragesimo Anno*¹⁶. Todėl visų pirma reikėtų apžvelgti enciklikose pasirodančios socialinės minties panoramą.

XIX a. pabaigoje Katalikų Bažnyčiai teko rimtai atkreipti dėmesį į naujus politinius reiškinius¹⁷: su modernių tautinių valstybių atsiradimu ir naujų politinių ideologijų iškilimu, valstybės institucijų priežiūros ir kontrolės plėtra bei naujomis socialinėmis problemomis kilo poreikis šią naują politinę tikrovę interpretuoti atsižvelgiant į bažnytinį mokymą. Egzistavo ir praktinė politinė šių procesų pusė – nemažoje dalyje Vakarų Europos valstybių Katalikų Bažnyčios santykiai su pasaulietine valdžia buvo įtempti. Vokietijoje 1871–1878 m. itin aštriai vyko konfliktas, įvardytas kaip *Kulturkampf*, kai Otto von Bismarcko vadovaujama Prūsijos vyriausybė konfrontavo tiek su Šventuoju Sostu, tiek su vietos vyskupais ir tikinčiaisiais dėl katalikybės vietos viešajame valstybės gyvenime; Prancūzijos Trečiojoje Respublikoje kova už *laïcité* galiausiai išvirto 1905 m. gruodžio 9 d. įstatymu, kuriuo buvo įtvirtintas pasaulietinės valdžios dominavimas Bažnyčios atžvilgiu; konflikto tarp pasaulietinės valdžios ir Bažnyčios bei Šventojo Sosto būta ir vienijamoje Italijoje, kai Pjemonto kariuomenei užimant iki tol popiežių valdytas žemes ir nusavinant bažnytinį turtą Pijus IX 1868 m. priėmė *Non expedit* nuostatą dėl katalikų nedalyvavimo Italijos rinkimuose ir politiniame gyvenime¹⁸.

Visgi, kaip atkreipia dėmesį šiuolaikiniai tyrinėtojai, apibūdinti tautinių sąjūdžių iškilimo ir raidos procesus universaliai ir išimtinai kaip sekuliaraus nacionalizmo ir krikščionybės konfliktą būtų klaidinga. Ypač tai matyti žvelgiant į Vidurio ir Rytų Europos nacionalinius judėjimus, nes būta paskatų pasitelkti religiją politiniais tikslais, o nemaža dalis XIX a. pabaigos nacionalizmo taip pat mėgino apeliuoti į sakralinius simbolius¹⁹. Maža to, su nacionalinių sąjūdžių iškilimu ir tautinių tapatybių kultūriniu stiprėjimu būta stimulų Bažnyčios viduje ieškoti „tautinių“ religijos formų, nemažai kur dvasininkai aktyviai įsitraukė į tautinius sąjūdžius ir nacionalinių identitetų stiprinimą ar kūrybą.

Būtent tokiam kontekste enciklikos *Rerum Novarum* ir *Graves de communi* ieškojo būdų įveikti

16 Šių enciklikų poveikis katalikiškai socialinei ir politinei minčiai Lietuvoje taip pat yra nagrinėta tema: Valdas Pruskus, *Socialinė katalikybė tarpukario Lietuvoje. Jaunosios kartos lietuvių intelektualų katalikų įžvalgos*, Vilnius: Vilniaus pedagoginis universitetas, 2001; Valdas Pruskus, „Enciklika „Rerum Novarum“: percepcijos Lenkijoje ir Lietuvoje ypatumai ir atsako raiška“, in: *Logos*, 2010, nr. 62, p. 151–161; Albinas Plėšnys, „Kapitalizmas kaip liga Antano Maccinos *Socialiniame teisingume*“, in: *Problemos*, 2008, nr. 75, p. 65–76.

17 Išsami šios problemos apžvalga atlikta Artūro Svarausko: Artūras Svarauskas, „Nuo pamokslų iki partinės agitacijos. Politinė Krikščioniškosios Demokratijos institucionalizacija Europoje XIX a. pabaigoje – XX a. pirmoje pusėje“, in: *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*, 2011, nr. 34, p. 107–140.

18 Nedalyvavimo Italijos politikoje principo, iki to laiko jau apaugusio įvairiomis išimtimis ir modifikacijomis, galiausiai atsisakyta tik 1918 m., o pats Šventojo Sosto bei Vatikano kaip suverenios valstybės ir Italijos formalus santykių sureguliuavimas teįvyko 1929 m. (Lice Maria Signor, „John Baptist Scalabrini and Italian Migration: A Socio-Pastoral Project“, in: *Center for Migration Studies*, special issue, 1994, Vol. 11, Issue 2, p. 39–45; Tiziana di Maio, „Between the Crisis of the Liberal State, Fascism and a Democratic Perspective: The Popular Party in Italy“, in *Political Catholicism in Europe 1918–45*, vol. 1, ed. Wolfram Kaiser and Helmut Wohnout, London and New York: Routledge, 2005, p. 111–122.

19 Hugh McLeod, „Christianity and Nationalism in Nineteenth-century Europe“, in: *International Journal for the Study of the Christian Church*, 2015, nr. 1, p. 11. Religijos ir nacionalizmo įtampas (per nacionalizmo ir milenarizmo skirtį) bei įvairios jungtys (per tai, kaip nacionalizmas pasitelkė neotradicionalizmo, reformizmo ir neoklasikinio asimiliacionizmo religinius sąjūdžius) yra apžvelgtos nacionalizmo studijų klasiko Anthony D. Smitho: Anthony D. Smith, *Nacionalizmas XX a.*, iš anglų kalbos vertė Algirdas Degutis, Vilnius: Pradai, 1994, p. 25–61.

tas socialines negeroves, kurios itin išryškėjo XIX a. pabaigoje įvykus pramonės revoliucijai ir susiformavus kapitalistinei visuomenei, ir siekė sugrąžinti katalikus pasauliečius į visuomeninį gyvenimą, o per tai apginti religijos vietą socialinėje plotmėje. *Graves de communi* apskritai yra laikoma enciklika, formaliai davusia pradžią krikščioniškajai demokratijai kaip politiniam judėjimui.

Quadragesimo Anno pasirodė jau gana pasikeitusiame politiniame ir kultūriniame landšafte – nemaža dalis *Rerum Novarum* idėjų tarp katalikų įgavo praktinį pavidalą. Didele dalimi Pijaus XI inicijuota ir palaikoma Katalikų akcijos idėja ir Katalikų akcijos veikimo centrai įvairiose valstybėse įsitraukė į pilietinį dalyvavimą, darbininkų teisių gynimą bei socialinių problemų sprendimą²⁰, daug kur jau buvo galima kalbėti apie Bažnyčios ir pasaulietinės valdžios santykių normalizavimo procesus. Kita vertus, marksistinio socializmo grėsmė jau buvo įsikūnijusi į bolševikinį komunizmą. Enciklikoje *Quadragesimo Anno* dar labiau akcentuota socialinė problematika ir darbininkų padėtis (kaip ir apskritai šaknis „social-“ pasirodo daugiau kartų ir įvairesniais vediniais nei *Rerum Novarum*). Taip pat XX a. ketvirtajame dešimtmetyje akivaizdžiai brendo Bažnyčios konfliktas su fašistais Italijoje ir nacionalsocialistų režimu Vokietijoje. Įtampa dėl Bažnyčios vaidmens švietime bei katalikų akcijos ir katalikiško jaunimo organizacijų uždarymo atspindėta enciklikoje *Non Abbiamo Bisogno* (1931 m.), kurioje taip pat kritikuotas „pagoniškas valstybės garbinimas“. 1937 m. vokiškai publikuota enciklika *Mit brennender Sorge*, kurioje kritikuoti tiek konkordato su Šventuoju Sostu pažeidimai, tiek kai kurie nacių ideologijos aspektai bei nacių bandymai monopolizuoti švietimą. Taigi, lyginant su XIX a. viduriu ir pabaiga, buvo iškilę naujų kraštutinumų ir radikalizmų, nuo kurių Bažnyčios socialinį mokymą reikėjo aiškiai atiboti.

Į organiškiosios valstybės kūrybą didele dalimi atkartojama *Rerum Novarum* idėjinė linija – įtarimai žvelgiama tiek į liberalizmą, nevaržomą kapitalizmą ir individualizmą, tiek į socializmą, etatizmą ir kolektyvistines ideologijas. Svarbus, žinoma, buvo ir lokalus ideologinis-politinis kontekstas – neigiamai įvertinamas Lietuvos parlamentarizmo laikotarpis, kaip valstybę ir tautą skaldantis įvardijamas partinis susiskaldymas. O po 1926 m. perversmo įvestas autoritarinis režimas vadinamas pereinamuoju laikotarpiu ir kritikuojamas kaip „sustingimas“. Kaip organiškiosios valstybės koncepcija buvo galų gale priimta ir įvertinta skirtingų politinių grupių, reikėtų matyti bendresniame 1936 m. politiniame Lietuvos kontekste. Politinių permainų reikalavo daugelis politinių jėgų, tačiau 1936 m. birželį įvykę Seimo rinkimai šių lūkesčių ne tik neišpildė, bet ir įvyko priešingai – buvo iš anksto apribota opozicinių politinių partijų ir organizacijų veikla, pavyzdžiui, 1936 m. vasario 6 d. vidaus reikalų ministro Juliaus Čapluko nutarimu, Lietuvos krikščionių demokratų partija ir visi jos skyriai buvo oficialiai uždaryti²¹.

Lietuvos politinė sistema deklaracijos autorių neigiamai vertinta greičiausiai ir dėl to, kad, viena vertus, jiems atrodė nepriimtini nemažos dalies liaudininkų, socialdemokratų ir jaunųjų tautininkų antibažnytiniai ir laicistiniai sentimentai. Iš kitos pusės, dėl jaunųjų katalikų gana antiklerikalinės pozicijos nemaža dalimi įkvėptos popiežių enciklikų kvietimo į Bažnyčios

20 Žr. Paul Misner, *Catholic Labor Movements in Europe: Social Thought and Action, 1914–1965*, Washington, dc: Catholic University of America Press, 2015.

21 „1936 m. vasario 6 d. vidaus reikalų ministro Juliaus Čapluko nutarimas uždaryti Lietuvių krikščionių demokratų partiją“, in *Politinės partijos Lietuvoje 1918–1940. Dokumentų rinkinys*, sudarė Algis Bitautas, Artūras Svarauskas, Mindaugas Tamošaitis, Vilnius: Parlamentarizmo istorijos tyrimų centras, 2020, p. 368.

gyvenimą bei socialinį veikimą įsitraukti katalikams pasauliečiams, jiems svetimi buvo ir senieji krikdėmai (tokią vidinę dvasininkijos kritiką, pareikštą katalikų pasauliečių, gerai iliustruoja Jono Griniaus, Juozo Ambrazevičiaus-Brazaičio ir Igno Skrupskelio straipsnis „Panaikinkime pikta iš savo pačių tarpo“)²². Jaunųjų katalikų konfliktas su vyresniąja krikdėmų ir dvasininkijos karta, paskelbus deklaraciją, tik įgavo pagreitį: 1936 m. rudenį būta nemenko pasipiktinimo dėl A. Maceinos paskaitos Katalikų veikimo centro konferencijoje apie socialinį teisingumą, kurioje nemažai kritikos teko Katalikų Bažnyčios institucijoms dėl jos neva sukauptų turtų ir materializmo (šios paskaitos pagrindu parašyta knyga *Socialinis teisingumas*). Anuomet labai pikta į A. Maceinos idėjas reagavo vyskupai J. Skvireckas ir J. Staugaitis bei kita konservatyvesnė dvasininkija (draugiškesnis buvo tik K. Paltarokas)²³. Išeivijoje, praėjus tam tikram laikui, Maceina tą situaciją reflektavo taip: „Tai buvo greičiau susikirtimas tarp konservatorių ir pažangių katalikų, iš dalies tarp hierarchijos ir pasauliečių, arba dar tiksliau tarp klerikalų ir paprastų katalikų, kurie nori, kad geros idėjos būtų pirmiausia įvykdomos pačių katalikų.“²⁴ Tarp jaunųjų katalikų ir senųjų krikščionių demokratų rimtų nesutarimų būta ir dėl civilinės metrikacijos įteisavimo. Maža to, 1936 m. birželį uždarius krikdėmišką laikraštį *Rytas*, jo vietą iš esmės užėmė po kelių savaičių pradėjęs eiti *XX amžius*, kuriame jaunieji katalikai užėmė kur kas ryškesnę ir svarbesnę vietą (šis faktas buvo visai pozityviai įvertintas ir tautininkų režimo)²⁵.

Santykis su tautininkais ir jų intelektualiniais rėmėjais taip pat buvo komplikotas. Artūro Svarausko tezės, kad esą 1936 m. deklaracija ir konfliktas su krikdėmais buvo jaunųjų katalikų „dešiniojo radikalizmo“ požymis²⁶, o deklaracija buvo palankiai sutikta tautininkų, neatrodo pagrįsta. Visų pirma, deklaracija daugiausia buvo suprasta kaip politinis iššūkis ir buvo rimtai sukritikuota Vinco Rastenio, Domo Cesevičiaus, Vinco Trumpos, Tomo Broniaus Dirmeikio ir Vlado Juodeikos (į ilgą ir piktą polemiką su tautininkais dėl deklaracijos įsivėlė ir S. Šalkauskis)²⁷. Antra, dar tikrai nebuvo užmirštas spaudimas ateitininkams ir moksleivių ateitininkų veiklos uždraudimas. Kaip pažymi Dainius Noreika: „Tautininkų siekis išstumti krikdėmų ir juos rėmusios Katalikų Bažnyčios įtaką iš įvairių visuomeninio gyvenimo sferų lėmė trintį ir tarp šioms dviem skirtingoms jėgoms prijauciančių visuomenės grupių. Pavyzdžiui, jaunalietuvių veiklos ataskaitose netrūko įrašų, kad „su tautiškėmis organizacijomis santykiai geri, išskiriant pavasarininkus“, o provyriausybieniai jaunalietuviai ir skautai aktyviai varžėsi su katalikiškais ateitininkais“²⁸.

Įdomiausia tautininkų kritikoje turbūt yra tai, kad greta tautos suskaldymo, imperatyvo valstybei

22 Kęstutis Skrupskelis, *Ateities draugai. Ateitininkų istorija (iki 1940 m.)*, Vilnius: Naujasis Židinys-Aidai, Lietuvių katalikų mokslo akademija, 2010, p. 718–719.

23 Tatjana Maceinienė, *Pašauktas kūrybai. Antanas Maceina: filosofo asmenybės interpretacija*, Vilnius: Aidai, 2000, p. 76.

24 „Pokalbis su profesorium Antanu Maceina jo 60 metų sukakties proga“, in Antanas Maceina, *Raštai*, XIV t., sudarė Antanas Rybelis, Vilnius: Margi raštai, 2008, p. 438.

25 „Ištrauka iš Valstybės saugumo departamento mėnesinės apžvalgos, kurioje rašoma apie nesutarimus tarp krikščionių demokratų 1936 m. rugpjūtį“, in: *Politinės partijos Lietuvoje 1918–1940. Dokumentų rinkinys*, p. 370.

26 Artūras Svarauskas, „Studentai ateitininkai ir politika 1926–1940 metais“, in: *Bažnyčios istorijos studijos*, 2010, t. 3, p. 157; Artūras Svarauskas, Mindaugas Tamošaitis, „Lietuvos politinių partijų jaunosios kartos radikalėjimas XX a. 4-ame dešimtmetyje“, in: *Istorija*, 2007, nr. 68, p. 54.

27 S. Šalkauskis pats pozityviai įvertino deklaraciją ir ją matė kaip savo idėjų tęsimą (Stasys Šalkauskis, „Romuviečių deklaracija. Sveikintina iniciatyva visuomeninės minties srityje“, in: *Naujoji Romuva*, 1936, nr. 11, p. 241–246). Tautininkų kritinės reakcijos atrinktos čia: *Lietuva, kurios nebuvo*, p. 139–194.

28 Dainius Noreika, „1941 m. Birželio sukilimas: fenomeno pažinimo ir vertinimo problemos“, in: *Acta Historica Universitatis Klaipedensis*, 2016, nr. 32, p. 159. Svarbus kontekstas pateikiamas ir čia: Dangiras Mačiulis, „Moksleiviai ateitininkai nepriklausomoje Lietuvoje (1918–1940): veikimo laisvė ir politinis režimas“, in: *Bažnyčios istorijos studijos*, 2010, nr. 3, p. 37–133.

ir jos institucijoms neturėti pasaulėžiūros, su skepsiu aptariamas ir korporatyvizmas. Nors dalis tų pačių tautininkų autorių (visų pirma V. Juodeika) apie korporatyvizmą prieš tai buvo atsiliepę itin palankiai: „Visiems šiandien aišku, kad liberalizmo sistemos gadynė jau baigiasi. Bet kas jos vietoje turi ateiti? Gal socializmas? Bet pirma matėm, kad socializmas negali būti imamas kaip nauja visuomeninė sistema. Tenka ieškoti trečio kelio. O tas kelias yra. Ir jis yra tiek senas, jog turi kone tūkstančio metų istoriją. Jis yra vienintelis. Tai organišką korporacinę visuomenę ir ūkio santvarką“²⁹. A. Maceina jaunųjų katalikų sąjūdžio ir tautininkų korporatyvizmo sampratos skirtumą apibendrina taip: „Trimis dalykais deklaracija pasisakė prieš bet kokią fašistinę valstybės sąrangos pobūdį: 1) reikalavimu, kad korporacijos būtų kuriamos draugijiniu būdu iš apačios, o ne etatistiniu iš viršaus, kaip tai buvo vykdoma Italijoje ir Portugalijoje; 2) reikalavimu, kad „ideologinė laisvė būtų atjungta nuo politinių ir visuomeninių interesų“ (nepasaulėžiūrinės politikos prototipas) ir 3) reikalavimu įsteigti Administracinį Teismą, kuris apsaugotų pilietį nuo valdančiųjų organų ar asmenų savivalės.“³⁰ Taigi, net jei įmanoma rasti sąlyčio taškų tarp deklaracijos idėjų ir jaunųjų tautininkų autorių, jų santykių anaipol neišmanoma įvardyti kaip geraširdiškų. Maža to, *I organiškiosios valstybės kūrybą* aiškiai pabrėžiamas poreikis laisvų, visuotinių rinkimų į Seimą (su išlyga, kad bus sustiprinta vykdomoji valdžia). 1936 m. deklaracijoje pasirodanti organiškumo sąvoka vargu ar leidžia jaunųjų katalikų sąjūdžio idėjas interpretuoti kaip etatistines – bendruomenės ir draugijos, jos autorių supratimu, veikia natūralios bendruomenės, o ne šiaip valstybės dalys ar aukštesnės politinės valdžios kūriniai³¹.

Kaltinimai organiškiosios valstybės koncepcijos autoriams radikalizmu visgi labiau siejami su jų lydėjusiu skirtingų tekstų pluoštu³². Dažniausiai aptariant organiškiosios valstybės „radikalumą“

29 Vladas Juodeika, „Naujos socialinio gyvenimo gairės“, in *Lietuvos politinės minties antologija, I tomas. Lietuvos politinė mintis 1918–1940*, sudarė Justinas Dementavičius et al., Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2012, p. 236.

30 „Medžiaga Juozo Brazaičio monografijai: 1. Deklaracija „I organiškiosios valstybės kūrybą“, Nacionalinė M. Mažvydo biblioteka, Retų knygų ir rankraščių skyrius, f. 181, b. 74.

31 Kitos su A. Svarausko tezėmis susijusios problemos aptartos čia: Justinas Dementavičius, *op. cit.*, p. 136–137. Socialiniams klausimams skirtoje deklaracijos dalyje radikalumo apraiškas įžvelgia ir Ramūnas Labanauskas. Jis susieja jas su A. Maceinos veikalu *Socialinis teisingumas* ir netgi mato (bent ekonominės ir socialinės politikos kontekstuose) simpatijas komunistinėms idėjomis: „Tačiau, deklaruodami asmens laisvės prioritetą, jaunieji katalikai kartu buvo pasiryžę eiti individo (asmens) teisių apribojimo keliu. Štai primygtinai tvirtinama, kad privati nuosavybė yra neliečiama, tačiau A. Maceinos veikale *Socialinis teisingumas*, aiškiausiai perteikusiam jaunųjų katalikų socialines pažiūras, deklaruojamas privačios nuosavybės suvisuomeninimas, teigiant, jog pragyvenimui nereikalingas turtas jį turinčiam asmeniui faktiškai nepriklauso ir jį gali nusavinti valstybė. Jo propaguojamoje idealioje santvarkoje būtų įvesta nuosavybės naudojimo ir asmeninio gyvenimo kontrolė: buvo pasisakoma už pajamų ir išlaidų kontrolės įstatymą, reglamentaciją buities srityje (Ramūnas Labanauskas, „Katalikybės samprata ir vaidmuo jaunųjų katalikų sąjūdžio ideologijoje“, in: *Logos*, 2013, nr. 75, p. 139–140). Visgi klausimas, kiek visas A. Maceinos pažiūras galima sutapatinti su kitų deklaracijos autorių? Be to, nors pati organiškiosios valstybės koncepcija socioekonominė prasme yra „į kairę“ (akcentuojamos darbininkų teisės, profesiniai susivienijimai, socialinis teisingumas ir materialinių gėrybių persikirstymas), tačiau komunistine ją pavadinti sunku: privatinė nuosavybė neneigiama, jos neraginama atsisakyti, o ir akcentuotos laisvės bei teisės sunkiai dera su komunistiniais idealais, juoba nei klasių kova, nei revoliucija nepristatomos kaip gėris ar siekiamybė, o bendras mąstymo tonas tolimas ir kritiškas materialistinės filosofijos atžvilgiu.

32 Pavyzdžiui, Leonidas Donskis, dėl 1938 m. teksto „Tauta ir valstybė“ ir *Buržuazijos žlugimo*, savo kritikos esmę apibendrina taip: „Kalbant apie jaunąjį Maceiną, vėlyvais 1930-aisiais jis tuo pačiu metu buvo palinkęs bolševizmo ir nacionalsocializmo link, kuriuos abu suvokė kaip puikią alternatyvą nekenčiamam liberalizmui, kapitalizmui ir buržuazijai. Kai kuriuose socialinės filosofijos darbuose, pavyzdžiui, *Socialinis teisingumas* (1938), *Buržuazijos žlugimas* (1940) ir *Prometėjų problema* (1938) – Maceina nuėjo taip toli, kad buržuaziją apibūdino kaip amžiną metafizinį principą. (Maceinos garbei reikia atkreipti dėmesį, kad vėliau jis pripažino savo klaidas ir atmes šias niūrias pranašystes.)“ (Leonidas Donskis, *Loyalty, Dissent, and Betrayal Modern Lithuania and East-Central European Moral Imagination*, Amsterdam-New York: Rodopi, 2005, p. 20). Visgi toks A. Maceinos vertinimas yra sulaukęs nemenkos kritikos, ypač dėl to, kaip interpretuotas jo tautiškumo ir patriotizmo supratimas (Kęstutis Skrupskelis, „Tariamasis jaunųjų katalikų kartos fašizmas“, in: *Naujasis Židinys-Aidai*, 1999, nr. 4, p. 212–227; Kęstutis Girmius, „A. Maceinos „Tautinis auklėjimas“, *Naujasis Židinys-Aidai*, 2014, nr. 2, p. 11–12). Kitas dalykas, kad buržuazija A. Maceinai rūpėjo ne kaip marksistui (kaip klasė valdanti gamybos priemonės ir nusavinanti darbininkų kuriamą pridėtinę vertę), bet kaip kultūrinis-dvasinis

išskiriamas A. Maceinos tekstas „Individas – Asmuo ir Valstybė“³³. Tačiau redukuoti organiškiosios valstybės deklaracijos intelektualinį pagrindą ir kontekstą į išimtinai A. Maceinos tekstus nebūtų visiškai tikslu. Maža to, artimiausi intelektualiniai autoritetai tiek nacionalsocializmą ir fašizmą, tiek komunizmą ne kartą yra įvertinę neigiamai (S. Šalkauskis, F. Kemėšis), tiek ne kartą deklaravę demokratinius idealus (S. Šalkauskis, K. Pakštas). Jaunųjų katalikų sąjūdžiui taip pat priskiriamas su abiejų aptariamų deklaracijų autoriais artimai bendradarbiavęs Stasys Yla *Komunizmas Lietuvoje* taip pat nedviprasmiškai įvertino tiek komunizmą, tiek radikalų nacionalizmą: „Perdėto nacionalizmo kova taip pat dažnai negali būti sėkminga, nes jis kovoja su komunizmu tik dėl tarptautinių jo pretenzijų ir tik tiek, kiek jis (komunizmas) paliečia tautinius, valstybinius interesus. Šiaip jau perdėtas nacionalizmas tiek ideologinių pagrindų (materializmas), tiek santvarkos (totalizmas), tiek ir priemonių (jėga, prievarta) atžvilgiais dažnai beveik nesiskiria nuo komunizmo ir dėl to vietoj naikinti jo šaknis, genėja tik jo šakas ir lapus.“³⁴ Taigi idėjiniai bendražygiai taip pat nesimpatizavo radikalioms ideologijoms. O ir pačioje 1936 m. deklaracijoje piliečio ir asmens laisvės, kultūrinės autonomijos, teisės viršenybės akcentavimas vargiai gali būti pavadintas „radikaliu“ ar „nedemokratišku“. Nepaisant kritikos, organiškiosios valstybės koncepcijoje galima rasti prielaidas demokratinėi ir pliuralistinei visuomenei kurti³⁵. Atskira, ir čia nesvarstoma tema, –ar patys pilnutinės demokratijos autoriai pajėgė visuomet nuosekliai laikytis savo deklaruotų politinių principų.

tipas, kuriam būdingas apsiribojimas materialinių gėrybių ir fizinių malonumų sferoje.

33 Tekste, remiantis neotomistiniu antropologijos modeliu, išskiriamas individas kaip gamtinė-fizinė būtybė (žmogaus kūnas) ir asmuo dvasinė-kultūrinė būtybė, ir atitinkamai brėžiamas jų santykis su valstybe, ieškant sintezės tarp kolektyvizmo ir individualizmo: „Teoriškai personalistinė tezė yra aiški ir trumpa: individualybė yra palenkta valstybei, valstybė yra palenkta asmenybei“ (Antanas Maceina, „Individas – Asmuo ir Valstybė“, in A. Maceina, *Raštai*, XII t., sudarė Antanas Rybelis, Vilnius: Margi raštai, 2007, p. 48). Tekste autorius valstybei palieka plačią kompetenciją normuoti ir kontroliuoti žmonių reprodukciją, ekonominę ir ūkinę veiklą, sugestijuojamas net kažkoks biopolitikos variantas (esą tai sritys, kontroliuojančios „individa“), tačiau už valstybės kontrolės ribų iškeliamos sąžinės, mąstymo, kūrybos, spaudos ir žodžio bei kitokios saviraiškos laisvės, būrimasis į draugijas, taip pat ugdymas (kiek tai liečia jo turinį). Būtent šis dvilypumas, o ypač tai, kad žmogus kaip individas turi būti „palenkta valstybei“, yra vienas esminių kritikos, skirtos visam organiškiosios valstybės projektui, punktų (Ilona Bučinskytė, *Idealų vedami: ateitininkai išėivijoje XX amžiaus 5–7 dešimtmečiais*, Vilnius: Versus aureus, 2008, p. 39). Ką visgi svarbu pastebėti, tai, kad jau dirbant ties pilnutinės demokratijos konceptu A. Maceina peržiūri valstybės kontrolės ribas ir apskritai savo santykį su valstybės galia.

34 Juozas Daulis [Stasys Yla], *Komunizmas Lietuvoje*, Kaunas: „Šviesos“ spaustuvė, 1937, p. 217–218.

35 Koks galbūt galėjo būti santykis su deklaracijos idėjomis, pavyzdžiui, nuosaikaus demokrato Mykolo Rōmerio, aptarta čia: Rimantas Miknys, „Mykolas Rōmeris ir 1936 m. „naujųjų romuviečių“ deklaracija“, in *Florilegium Lithuanum: in honorem eximii professoris atque academici Lithuani domini Eugenii Jovaiša anniversarii sexagesimi causa dicatum*, sudarė Grasilda Blažienė, Sandra Grigaravičiūtė, Aivaras Ragauskas, Vilnius: Vilniaus pedagoginio universiteto leidykla, 2010, p. 281–289.

2 skyrius

ORGANINĖS VALSTYBĖS IR PILNUTINĖS DEMOKRATIJOS SVARBIAUSIEJI PRINCIPAI

Personalistinis principas ir sąžinės laisvė

Abiejose deklaracijose pabrėžiama, kad asmuo yra visa ko pagrindas ir centras: „Asmuo yra ne tik vertybių kūrėjas, ne tik jų turėtojas, bet ir pats nelygstama vertybė.“³⁶ Būtent esą asmens interesams turi tarnauti bendruomenės ir valstybė. Pilnutinės demokratijos koncepcija tai artikuliuoja dar aiškiau: „Totalizmas žmogaus asmenį kam nors pavergia: tautai ar ideologijai, rasei ar klasei, darbui ar kapitalui. Tuo tarpu demokratijoje asmuo stovi aukščiau už visus žemiškojo gyvenimo pradus. Žmogaus asmuo yra pati aukščiausiaji vertybė. Demokratija šią vertybę pripažįsta ir stengiasi valstybės gyvenime ją išreikšti. Demokratijos pagrindą sudaro asmens pirmumas prieš bendruomenę.“³⁷ Personalizmas suvoktas kaip atsvara tiek liberalizmo individualizmui, tiek komunizmo ir socializmo kolektyvizmui.

Personalistinės tezės svarba aiškiai deklaruota ir pabrėžta dar tarpukariu. 1939 m. *Lietuvos žiniose* publikuotoje trumpoje remarkoje A. Maceina ieškojo tiltų su liaudininkais ir pabrėžė, kad:

„Žmogaus asmenybė yra aukščiausia ir absoliutinė vertybė. Ji yra pati sau tikslas, ji niekados niekam negali būti priemone, ji yra visatos gyvenimo siekinys ir visatos tendencijų realizavimasis aukščiausiu laipsniu. Todėl savo santykiuose su visu gyvenimu ir su visomis jo sritimis žmogaus asmenybė apsieiškia kaip aukštesnis prad. Jai nusilenkia ir gamta, ir kultūra, ir religija. Net pats Dievas, kaip absoliutinė ir pilnutinė Asmenybė, pagerbia žmogaus asmenybę, visiškai respektuoja jos laisvę ir jos nusistatymus. Žmogaus sąžinės įsitikinimai yra aukščiausia jo veiksmų norma, padaranti jo gyvenimą priklausančią tik jam vienam, niekam kitam. Todėl ir valstybė yra palenkta žmogaus asmenybei. Šitas įsitikinimas yra pagrindinis, kuris katalikus suveda su liaudininkais ir kuris juos skiria nuo vad. fašistiškai nusiteikusių srovių, valstybę pastatančių aukščiau už žmogaus asmenybę. Šiuo metu pavojus žmogaus asmenybei, einas iš valstybės, yra labai didelis. Rytuose ir Vakaruose mes matome valstybių, kuriose žmogaus asmenybė yra visiškai pavergta ir paniekinta. Valstybė ten yra tapusi tąja apokaliptine žvėrimi, kuri, pasak Foersterio, yra viena iš antikristinės idėjos formų“³⁸.

Čia, žinoma, svarbi ir apskritai katalikiška filosofija bei teologija. Neabejotina, kad bent dalis organiškiosios valstybės deklaracijos autorių buvo susipažinę su prancūzų personalistais (1936 m. rudenį žurnale *Esprit* pasirodė paties žurnalo redaktoriaus Emmanuelio Mounier „Manifeste au service du personnalisme“, glaustai apibendrinęs bent keletą metų brandusias idėjas)³⁹.

36 „Į organiškiosios valstybės kūrybą“, in: *Lietuva, kurios nebuvo*, p. 82.

37 „Į pilnutinę demokratiją“, in: *Lietuva, kurios nebuvo*, p. 422.

38 Antanas Maceina, „Tai, kas mus jungia“, in: *Lietuvos žinios*, 1937, nr. 135 (birželio 17 d.), p. 37.

39 Emmanuel Mounier, „Manifeste au service du personnalisme“, in: *Esprit*, 1936, nr. 49 (Octobre 1), p. 7–14, [interaktyvi nuoroda]: <https://esprit.presse.fr/article/emmanuel-mounier/manifeste-au-service-du-personnalisme-30544>.

Galima pridėti, kad pokariu krikščioniškojo personalizmo įtaka tik sustiprėjo – 1947 m. pasirodo vienas reikšmingesnių Jacques'o Maritaino tekstų „Asmuo ir bendrasis gėris“ („La personne et le bien commun“), kuriame taip pat aptariama skirtis tarp asmens ir individo, bet kartu išpėjama dėl radikalaus jų atskyrimo⁴⁰. Tad pilnutinės demokratijos autorių idėjas reikia matyti būtent šiame kontekste. Tarp intelektualinių įtakų verta paminėti ir krikščioniškąjį egzistencializmą, ypač pirmaisiais pokario metais dariusį nemenką įtaką A. Maceinai ir kartu su juo nepasaulėžiūrinės politikos konceptą plėtojusiam J. Girniui. Sąžinės laisvės principas neabejotinai susietas su personalistine teze ir apskritai kultūros filosofijos kaip pirmosios filosofijos idėja.

Iš personalistinės tezės, kurioje žmogaus asmuo yra iškeliamas ir su jo saviraiška ir savęs išpildymu susiejama visų pirma kultūrinė kūryba, kyla tiek pasaulėžiūros laisvės, tiek kultūrinės autonomijos ir švietimo laisvės principai, prieš tai skelbti ir P. Būčio, ir S. Šalkauskio⁴¹.

Nors *Į pilnutinę demokratiją* tekstas yra orientuotas į tautinės lietuvių valstybės ateities viziją, tačiau deklaracijos tekstas pradedamas ne nuo kolektyvinės perspektyvos ar bendriausio tikslo, o nuo mažiausio elemento – asmens ir jo laisvės, o taip pat grėsmių jiems. Esminė žmogiškoji laisvė deklaracijos autorių siejama visų pirma su tikėjimo (religine) ir kultūros (kūrybine) laisvėmis, mat būtent jos sudaro sąžinės laisvės turinį: „Kai valstybė pradeda įsakinėti, kas ir kaip turi būti kultūroje daroma, tada žūsta bet kuri kūrybos laisvė, asmuo tampa valstybės įrankiu, valstybei priklausančiu ne tik kaip darbo jėga, bet ir savo dvasia, kaip valstybinių pažiūrų reiškėjas“⁴².

Vėliau matysime, kaip ši nuostata formuoja svarbiausius politinius programos principus, bet dabar svarbiau užakcentuoti dėmesį asmeniui ir bendriausia prasme dvasinei plotmei. Nors, kitaip nei tarpukarinėje deklaracijoje, *Į pilnutinę demokratiją* nėra plėtojama problemiška individo-asmens skirtis (keliose teksto vietose individas ir asmuo net naudojamos kaip sinoniminės sąvokos, tačiau bendrosios antropologinės prielaidos veikiau paliekamos anapus teksto), visgi kalbėjimas būtent apie asmenį turi kelias apibrėžtas priežastis. Visų pirma tai leidžia kiek atsiriboti nuo liberalios tradicijos (nors Johno Locke'o įtaka nėra atmetama) ir ypač grynai materialistinio požiūrio į žmogų, o taip pat aiškiai deklaruojamas ryšys su katalikiška personalistine filosofija. Kaip apibendrinamas katalikų personalistų asmens-individo skirtį pastebi Bernardas A. Gendreau:

40 J. Maritaino įtaka apskritai gali būti sunkiai pervertinta. Kaip jam numirus *Aiduose* reflektavo J. Girnius: „Didelis Maritaino poveikis buvo ir lietuviuose. Dažnai jį citavo St. Šalkauskis savo universitetiniuose kursuose ir straipsniuose. Estetikos kurse jį naudojo J. Grinius, kultūros filosofijos – A. Maceina. Savo studentų ir pažįstamų rate Maritaino raštus populiarino ir Pr. Kuraitis. Ypač visuomeninės Maritaino idėjos, žadinusios katalikus iš konservatizmo, turėjo įtakos ir mūsų jauniems katalikų intelektualams. Tų šešiolikos „Naujojo Romuvo“ paskelbtoji deklaracija „Į organinės valstybės kūrybą“ (1936, nr. 8) nemaža dalimi rėmėsi Maritaino mintimis. Bet taip pat savas jis buvo ir apskritai krikščionims demokratams. Jų organe „Tėvynės Sarge“ 1948 m. buvo paskelbta Maritaino „Krikščionybė ir demokratija“. Tame pačiame žurnale vėliau prie Maritaino krikščioniškosios demokratijos grįžo kun. V. Bagdanavičius (1957, nr. 14). Mūsų žurnale (1955, nr. 4–5) Maritaino politines pažiūras svarstė L. Dambriūnas. Grigaliaus universitete Romoje 1959 m. A. Tamošaitis, S.J., yra parašęs disertaciją, kaip Maritainas sprendžia Bažnyčios ir valstybės santykių klausimą. Pats irgi esu dėkingas Maritainui. Nors ir teko kritiškai vertinti jo tautos sąvoką, tačiau jo valstybės sampratą laikau autentišku demokratijos pagrindu. Rėmiausi ir Maritaino mintimis, kai savo metu svarsčiau krikščionybės ir liberalizmo santykį (V. Kavolio redaguotame kolektyviniame veikale „Lietuviškasis liberalizmas“, 1959) ir šiuo klausimu vedžiau polemiką“ (Juozas Girnius, „Jacques Maritainui mirus“, in: *Aidai*, 1973, nr. 9).

41 Beje, P. Dielininkaičio 1933 m. Sorbonoje apginta disertacija taip pat buvo skirta švietimo laisvei ir mokykloms, lyginama Prancūzija, Olandija, Belgija ir Sovietų Sąjunga (L'État et l'éducation: étude de quelques régimes consacrant une solution synthétique du problème de l'organisation scolaire). Lietuviškasis leidimas: Pranas Dielininkaitis, *Mokyklos laisvė ir valstybė: sovietų, prancūzų, belgų ir olandų mokyklų sistemos sintetinio sprendimo paieškos*, Šiauliai: Saulės delta, 2000.

42 „Į pilnutinę demokratiją“, in: *Lietuva, kurios nebuvo*, p. 383.

„Mounier prisijungė prie Maritaino, pabrėždamas svarbų skirtumą tarp individo ir asmens, kaip žmogaus viduje esančių aspektų, kaip būtiną priemonę, skatinančią personalistinę ir komunitarinę alternatyvą kolektyvizmui ir individualizmui. Susvetimėjamą skatinanti materialistinė, egocentriška ir neigiama tendencija, randama individe, gyvenančiame kaip visumos, kurių sudaro individų visuomenės dalis, priešpriešinama humanizuojančiai, dvasinei, kūrybingai ir atvirai žmogaus kaip visumos tendencijai, kuri vystosi kaip centras, veikiančiame aš ir dinamiškoje asmenų bendruomenėje. Mounier šis skirtumas analizuojamas iš egzistencinės *praxis* pozicijos, o ne iš metafizinio objektyvistinio požiūrio, kaip Maritaino“⁴³.

Kitaip tariant, personalistų supratimu „individas“ yra materialistinė ir redukcionistinė sąvoka, neišreiškianti žmogiškosios prigimties ir nenusakanti jo santykio su pasauliu. E. Mounier *Personalizme* paskiria skyrelį pristatyti tam, kaip jis supranta asmens (asmenybės) sąvokos raidos istoriją. Jo požiūriu, būtent krikščionybė įveda asmenį (asmenybę) kaip pasaulio centrą (tai jis iš dalies priešina senųjų graikų filosofijai ir pasaulėvaizdžiams), tačiau svarbi ir personalistinės idėjos raida filosofijoje. Kaip savotišką viršūnę ir kulminaciją šio istorinio proceso E. Mounier nekukliai regi prancūzišką katalikų personalistų filosofiją ir pažiūras, dar tarpukariu pradėtas dėstyti jų žurnale *Esprit*⁴⁴.

Bendresne prasme, krikščioniška personalistinė filosofija reagavo į socialinius, politinius ir kultūrinius iššūkius, moderniose Vakarų visuomenėse išryškėjusius jau XIX-XX a. sandūroje, ir turinio sėmėsi iš neotomistinės filosofijos ir Katalikų Bažnyčios socialinio mokymo, akcentavo asmens orumo ir jo savirealizacija pagrįstos pasaulėžiūrinės laisvės idėjas, numatė ne vieną Vatikano II Susirinkimo idėją. Pavyzdžiui, tiek personalistai, tiek tas pats A. Maceina dar iki Susirinkimo labai aiškiai pasisakė už religijos laisvės principų įgyvendinimą kaip natūralią tąsą pagarbos asmeniui ir jo laisvei. Nepublikuotame šešto dešimtmečio rankraštyje „Valstybinė religija?“ A. Maceina teigia, kad „[...] reikia kovoti ne už Katalikybės paskelbimą valstybine religija, bet už Bažnyčios laisvę tiek asmens, tiek bendruomenės srityje. Dvasinių dalykų pirmenybė tačiau anaipol nereišianti valdžios ir privilegijų politinėje plotmėje“⁴⁵. Tai, žinoma, yra ne tik religijos laisvės kitiems apsaugojimas bei klerikalizmo kritika, tačiau ir Bažnyčios (tiek kaip institucijos, tiek kaip dvasinės bendruomenės) saugojimas nuo politinių intervencijų. Pilnutinės demokratijos projekte ši nuostata virsta tiek asmens, tiek bendruomenių laisvės religijoje, švietime ir kultūroje įtvirtinimu.

Tautiškumas ir valstybė

Abiejose deklaracijose labai aiškiai pasirodo valstybės kaip tautinio projekto idėja. Justinas Dementavičius atkreipia dėmesį, kad čia nėra nieko nuostabaus (ar savaime įtartino radikalizmu), nes tarpukariu dar buvo labai gyva ir svarbi tautų apsisprendimo teisės idėja⁴⁶. Į *organiškosios valstybės kūrybą* valstybės funkcija apibrėžiama kaip kultūros globa, o kultūra suprantama kaip tai, kas sujungia konkretų asmenį ir tautą: „[k]iekvienas asmuo yra konkretus žmogus, gimęs

43 Bernard A. Gendreau, „The Role of Jacques Maritain and Emmanuel Mounier in the Creation of French“, *The Personalist Forum*, Spring 1992, Vol. 8, No. 1, Supplement: Studies in Personalist Philosophy. Proceedings of the Conference on Persons (Spring 1992), p. 103.

44 Emanuelis Munjė, *Personalizmas*, iš prancūzų kalbos vertė Petras Račius, Vilnius: Pradai, 1996, p. 39–53.

45 Antanas Maceina, „Valstybinė religija“, Lietuvos nacionalinė M. Mažvydo biblioteka, Retų knygų ir rankraščių skyrius, f. 181, b. 96, l. 3.

46 Justinas Dementavičius, *op. cit.*, 151.

tam tikroje šalyje, gyvenąs tam tikrame amžiuje ir kalbąs tam tikra kalba. Kultūra yra padaras konkretaus žmogaus, kurį apsprendė [sukūrė] jo tauta ir toji visuomenė, kurioje jis gyvena. Tautiniai, kultūros bruožai iš esmės yra suaugę su kultūrine kūryba. Kiekviena konkreti kultūra yra tautinė“⁴⁷.

Organiškosios valstybės koncepcijos autoriams tauta yra natūrali bendruomenė: „Valstybė yra jėga, kuri jungia ir organizuoja tautą. Tuo tarpu tauta yra organiška. Tauta nėra įsteigta, bet atsiradusi ir išsivysčiusi“⁴⁸. Remiantis šia organiškumo prielaida iškeliamas tautinės valstybės kaip pačios natūraliausios, geriausiai suderancios su tauta kaip bendruomene, idėja, o štai problemų esą atsiranda, kai yra neatitikimas ir susvetimėjimas tarp tautos kaip bendruomenės ir valstybės kaip politinės organizacijos (šią problemą savaip, tik su priešingomis išvadomis, bandė conceptualizuoti ir tautininkai, reikalavę tautos ir valstybės vienybės per vienpartinį autoritetinį režimą). Kas įdomu, J. Girnius *Tauta ir tautinė ištikimybė* (1961) taip pat plėtoja šį organiškos simbiozės tarp tautos ir tautinės valstybės argumentą ir net polemizuoja su J. Maritainu, kuris būtent tautinėje valstybėje įžvelgė fašizmo ir antidemokratinės reakcijos grėsmes (J. Maritaino idėjose, kai kuriais požiūriais, J. Girnius matė didžiųjų valstybių ir tautų imperializmo ir kolo-nializmo apologetiką)⁴⁹. Kaip apibendrina J. Girnius: „Tautos laisvė – jos valstybinė nepriklausomybė“⁵⁰.

Visgi šis apibrėžimas slepia ir kitą elementą, kuris kiek labiau išryškėja pokario svarstymuose apie nepasaulėžiūrinę politiką ir, vėliau, pilnutinę demokratiją – į valstybę žiūrima iš esmės įtariai, manant, kad jos galias reikia riboti. Organiškosios valstybės koncepcijoje tai daroma labai atsargiai, pabrėžiant kultūrinės autonomijos ir kūrybos laisvės principus ir akcentuojant „teisinės valstybės“ tikslą bei jos pajungimą žmogaus asmeniui, o jau pokarinėje pilnutinės demokratijos koncepcijoje gerokai aiškiau reikalaujama laikytis valdžių atskyrimo principo, nors Johno Locke'o stiliaus valdžių atskyrimo principą nesunkiai galima įžvelgti ir 1936 m. deklaracijoje. Šis įtarumas valstybei gali būti siejamas ir su apskritai dar S. Šalkauskio pradėta mąstymo tradicija, kurioje politinių mąstymą ar politines problemas užgožia kultūros ir jos reikalų laukas – S. Šalkauskio požiūriu, didieji Lietuvos politiniai ir net geopolitiniai iššūkiai (buvimas tarp Rytų ir Vakarų) yra kultūrinio pobūdžio ir užtat interpretuoti per kultūrinės problematikos prizmę⁵¹.

Išeivijoje, vėlgį, lietuviškoji diaspora visų pirma būrėsi tautiniu pagrindu ir valstybės kaip tautos namų idėja buvo itin jautri: „Tautos suverenumo idėjos iškilimas ir įsitvirtinimas teisėje nuosekli nelygstamo žmogaus asmens vertingumo sampratos išvada. [...] Žmogaus tautinė priklausomybė savaime sutelkia žmones į vieną tautinę bendruomenę, kuri organiškai siekia savo nepriklausomybės, praktiškai įmanomos tik sukūrus savo valstybę“⁵². Nors, ypač organiškojoje valstybėje, neskiriamas tiesioginis dėmesys tautinėms ir religinėms mažumoms, tači-

47 „Į pilnutinę demokratiją“, *Lietuva, kurios nebuvo*, p. 83.

48 *Ibid.*, p. 81.

49 Juozas Girnius, *Raštai*, III t., Vilnius: Mintis, 1995, p. 20–27.

50 *Ibid.*, p. 27.

51 Šią problematiką keliais skirtingais aspektais jau yra tyręs Alvydas Jokubaitis: Alvydas Jokubaitis, Linas Jokubaitis, „Politinė Stasio Šalkauskio kultūros filosofijos prasmė“, in: *Politologija*, 2020, p. 100, p. 8–33; Alvydas Jokubaitis, „Stasys Šalkauskis ir Antanas Maceina kaip politikos filosofai“, in Alvydas Jokubaitis, *Liberalizmo tapatumo problemos*, Vilnius: Versus aureus, 2003, p. 203–227.

52 „Į pilnutinę demokratiją“, *Lietuva, kurios nebuvo*, p. 408.

au kultūrinės autonomijos principas turėtų garantuoti ir joms valstybės apsaugą bei teises⁵³. Kultūrinę autonomiją savaip leidžia pagrįsti ir trečiasis svarbiausias organiškąją valstybę ir pilnutinę demokratiją vienijantis principas.

Subsidiarumas, korporatyvizmas ir bendruomeniškumas

Šis principas tiesiogiai ateina iš RKB socialinio mokymo ir enciklikų. Kaip rašoma *Quadragesimo Anno* (Nr. 79): „Tai, ką individas gali pasiekti savo iniciatyva ir savo jėgomis, negali būti atimta iš jo ir paskirta visuomenei, nes taip nusižengiama teisingumui; jei į tai, ko negali pasiekti ir sėkmingai užbaigti mažesnės ir kitų vadovaujamos bendruomenės, pretenduoja didesnės ir organizuotesnės bendruomenės, tai yra labai neigiamas dalykas ir trikdo visą visuomeninę tvarką“⁵⁴. Ką gali atlikti pavienis asmuo, to nereikia pavesti bendruomenei, ką gali atlikti bendruomenė – to nereikia pavesti valstybei. *Rerum Novarum* (Nr. 14) kartu pabrėžia, kad, pavyzdžiui, jei šeima yra patekusi į tokią bėdą, su kuria ji pati negali susitvarkyti, šios ribos gali būti peržengtos ir jai turi būti suteikta pagalba.

Korporatyvinės santvarkos užduotis vėlgi nėra tiesiog užtikrinti socialinę gerovę ar teisingą darbo užmokestį, bet apskritai palaikyti socialinio audinio struktūrą. *Rerum Novarum* aiškiai pabrėžiama, kad vienas blogiausių dalykų, nutinkančių modernybėje, yra situacija, kai individas lieka vienas prieš valstybės jėgą. Darbo santykiuose draugijos ir profesinės sąjungos turėtų būti tas tarpinis elementas ar bendruomenė, kuri padeda reguliuoti darbdavio ir darbuotojo santykius. Pilnutinės demokratijos koncepcijoje pabrėžiama, kad socialinė apsauga svarbi ir bendrai demokratinės visuomenės politinei struktūrai palaikyti: „Kad demokratijos bendrasis principas galėtų būti įvykdytas žmogaus santykiuose su ūkiu, kad asmuo ir ūkyje turėtų pirmenybę, netapdamas priemone ūkiui, reikalinga tokia ūkio organizacija, kuri, iš vienos pusės, apsaugotų asmenį nuo pavergimo ūkiui, iš antrosios, apsaugotų ir patį ūkį nuo palaidos, savivališkos, tik grobuoniško pelno geidimo skatinamos privačios iniciatyvos, apsaugotų ir pačią privačią iniciatyvą nuo pavergimo valstybės biurokratiniam etatizmui [...]. Kiekvienas žmogus yra asmuo, kiekvienas turi jaustis pasaulyje laisvas ir saugus, todėl kiekvienas turi šį tą turėti. Nuosavybės asmeniškumas yra jos visuotinio pagrindas“⁵⁵. Čia nėra kažko itin originalaus – pokariu katalikai ir kitose šalyse diskutavo apie korporatyvizmo principų taikymą formuojant naujo tipo demokratines valstybes⁵⁶.

Todėl *Į pilnutinę demokratiją* įsivaizduojamas tokia socialinio audinio struktūra: asmuo-šeima-bendruomenės-platesnė visuomenė-valstybė. Ir subsidiarumo principas čia taikomas tiek socialinės politikos vizijoje (pasisakoma už didelį gėrybių persikirstymą, korporatyvistinį būrimąsi

53 Taip kultūrinės autonomijos funkciją 1928 m. taip įvardino ir K. Pakštas: „Kultūrinė autonomija būtų ne tik laisvės ir iniciatyvos ugdytoja, bet, kas dar svarbiau, ji būtų visų respublikos piliečių taikintoja, tolerancijos nešėja, vienybės vykdytoja. Susidarytų greičiausia kokios penkios bendruomenės, pasaulėžiūromis pagrįstos: katalikų, sentikų – pravoslavų, protestantų, izraelitų ir laisvamanių. Užuo viena kitą išnaudojus ar skriaudus, tos bendruomenės ramiai ir gražiai bendradarbiautų kultūrinio federalizmo pagrindais“ (Kazys Pakštas, „Iš praėjusio dešimtmečio į ateinantį“, in: Lietuvos politinės minties antologija I: Lietuvos politinė mintis 1918–1940 m., sudarė Justinas Dementavičius *et al.*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2013, p. 202).

54 Vertimas į lietuvių kalbą iš: Joseph Höffner, *Krikščioniškas socialinis mokymas*, iš vokiečių kalbos vertė Loretta Anilionytė, Vilnius: Aidai, 1996, p. 51–52.

55 „Į pilnutinę demokratiją“, *Lietuva, kurios nebuvo*, p. 394.

56 Visgi, kaip pažymi Marco Zaganella, pavyzdžiui, Italijoje katalikiško korporatyvizmo idėjos nebuvo itin populiarios ir labiau apsirobojo intelektualų rateliais, nes neretai buvo asocijuojamos su fašistine ideologija (Marco Zaganella, „Democratic Corporatism – The Italian Debate during the „First Republic“ (1948–1992)“, in: *Estudios Ibero-Americanos*, 2016, vol. 42, nūm. 2 (mayo–agosto), p. 433–434).

į profesines ir socialines organizacijas), tiek kultūros, švietimo ir religijos klausimuose (religinių ir kultūrinių bendruomenių autonomiškumas ir pavedimas joms spręsti savo svarbiausius švietimo, moralinio ir kitokio gėrio klausimus). Bendruomenė ir įvairūs susibūrimai kaip tik turi būti papildomas sluoksnis apsaugantis individą nuo perdėto valstybės kišimosi ir kontrolės. Įdomi inovacija pilnutinės demokratijos idėjų kontekste – subsidiarumas čia plačiau apima ne vien socialinius-ekonominius klausimus, bet bandomas taikyti ir su pasaulėžiūra ir švietimu susijusiuose klausimuose. Tokia nuostata, iš vienos pusės, natūraliai susisieja su kultūrinių ir pasaulėžiūrinių bendruomenių autonomija bei su korporatyvistine socialinės ir ekonominės sanklodos vizija, o iš kitos pusės, leidžia nuosekliai atsiriboti nuo kolektyvizmo ir etatizmo (taip pratęsiant ir popiežių enciklikų kritikos liniją). Tiesa, *Į pilnutinę demokratiją* nėra rimtai nagrinėjama, ar toks socialinis modelis nesukeltų visuomenės fragmentacijos ir to, kas vėliau pavadinta balkanizacija.

Bendruomeniškumas susijęs ir su tuo, ką galima įvardinti pozityvios laisvės siekiu. A. Maceinos teigimu, tikra „demokratinė valstybė tarnauja ir padeda ne atskiram individui, suprastam izoliuotai, bet žmogui, gyvenančiam natūraliose bendruomenėse, kuriomis yra šeima ir tauta. Demokratinė valstybė paima žmogų į savo globą ne tiesioginiu būdu, bet tiktai per pirmąsias bendruomenes, į kurias žmogus yra įstatytas pačios prigimties“⁵⁷. Valstybė ir politika, kaip jau buvo sakyta, yra suvokiamos kaip antrinės likusio socialinio ir kultūrinio gyvenimo atžvilgiu, bet nors bendruomenė yra suvokiama kaip itin svarbi žmogiškai egzistencijai, tačiau ji taip pat personalistiniu požiūriu yra antraeilė asmens atžvilgiu:

„Bendruomenė yra tik sąlyga asmens gyvenimui. Ji niekad negali virsti asmens tikslu, o asmuo jai – tik priemone. Jeigu žmogus dažnai daug ką bendruomenei savo laisva valia aukoja, jis tatau daro ne savo asmens atsisakydamas, bet jį dar labiau pabrėždamas. Bendruomenei negalima aukoti dalykų, susijusių su asmens esme, kaip sąžinė, įsitikinimai, tiesa, dorovė.

Antra vertus, bendruomenė – šeiminė, profesinė, religinė – nėra žmogui atsitiktinis dalykas, bet pačios jo prigimties siekimas. Žmogus pačia savo esme yra apspręstas [skirtas] būti drauge su kitais. Ir šis buvimas reiškiasi bendruomeninėmis formomis. Buvimas drauge asmens ne tik nenaikina, bet jį išstobulina, išskleidžia jo visuomeninę pusę. Pilnutinis asmens išsivystymas yra galimas tik bendruomenėje. Todėl demokratija ima asmenį ne atitrauktą nuo kitų, ne vienišą, bet gyvenantį bendruomenėje, siekiantį bendrosios gerovės ir atsakingą už savo veiklos lauką“⁵⁸.

Tad pilnutinės demokratijos požiūriu žmogus yra, parafrazuojant Aristotelį, socialinis gyvūnas, tačiau nesuprastinas redukcioniškai kaip visų socialinių ar materialinių santykių ir sąlygų mazgas, kurį galima ar pageidautina palenkti kolektyvo reikmėms.

Taigi tiek organiškiosios, tiek pilnutinės demokratijos koncepcijose išlaikomas ir trisritiškumas išskiriant socialinę ir ekonominę sritį (tvarkomą pagal korporatyvizmo principus), pasaulėžiūros ir kultūros (ar šalkauskiškai tariant, ideologijos)⁵⁹, kuri tvarkoma pagal asmens sąžinės laisvės ir bendruomenių kultūrinės autonomijos principą, ir politikos bei teisės sritį,

57 Antanas Maceina, „Demokratinės valstybės prasmė“, in: *Lietuva, kurios nebuvo*, p. 287.

58 „Į pilnutinę demokratiją“, in: *Lietuva, kurios nebuvo*, p. 423.

59 Kaip straipsnyje Bostono *Lietuvių enciklopedijoje* (1953–1966 m.) teigia J. Girnius, pasaulėžiūros sąvoka į lietuviškame intelektualiniame kontekste išpopuliarino S. Šalkauskis, o pats žodis yra vertimas iš vokiško *Weltanschauung* (Juožas Girnius, „Pasaulėžiūra“, in: *Raštai*, t. I, Vilnius: Mintis, 1991, p. 550–554).

tvarkomą demokratiškai ir laikantis valdžių atskyrimo bei teisės viršenybės principų. *I pilnutinę demokratiją* tekstas taip pat palydimas glausta atožvalga į 1936 m. deklaraciją ir svarbiausius jos aspektus, todėl, be jokios abejonės, prie 1958 m. pilnutinės demokratijos projekto dirbę autoriai matė reikalą pabrėžti šį tęstinumą⁶⁰.

Demokratija

Kokią demokratijos sampratą siūlo pilnutinės demokratijos projektas? Tai nėra vien konceptualinis klausimas – norint suprasti pilnutinės demokratijos specifiką, vertėtų į ją pažiūrėti iš istorinės hermeneutikos perspektyvos. Pirmasis klausimas, į kurį vienaip ar kitaip tenka atsakyti, nagrinėjant evoliuciją nuo organiškos valstybės iki pilnutinės demokratijos: iš kur atsiranda demokratijos lūkestis ar paskata prisiminti S. Šalkauskio pilnutinės demokratijos sąvoką? Čia greičiausiai esama ir praktinio-politinio paskatinimo. Katalikiškos politinės ir socialinės minties tyrinėjimuose dažnai minimas ir akcentuojamas popiežiaus Pijaus XII 1944 m. kalėdinis kreipimasis, kaip tas atskaitos taškas, nuo kurio katalikai į „teisingai suprastą demokratiją“ pradeda žiūrėti kaip į iš tiesų geriausią įmanomą santvarką. Šis kreipimasis neabejotinai svarbus, nors greičiau tik įgarsino jau egzistuojantį sentimentą, nei pradėjo visiškai naują tendenciją. Po 1944 m. tarp Lietuvos intelektualų gerojai sunkiau surasti nacionalsocializmo, fašizmo ar bolševikinio komunizmo simpatikų, neskaitant tiesioginių kolaborantų. Daugeliui išeivių turbūt buvo reikšminga ir patirtis gyvenimo Vakarų demokratinėse visuomenėse (svarbi ir komunistų okupuotos šalies refleksija bei besiplėtojanti totalitarizmo kritika). Dera pažymėti, kad apskritai pasikeitė politinių pažiūrų žemėlapis ir konsensusas: tarpukario tautininkai ir jaunieji katalikai diskutavo klausimu „ar demokratija?“ (jaunieji katalikai čia buvo demokratijos šalininkai), o išeivijos santariečiai ir Lietuvos fronto bičiuliai bei ateitininkai mėgino atsakyti į klausimą „kokia demokratija?“ Tai leido į patį demokratijos sampratos klausimą žvelgti tiek nuosekliau, tiek giliau.

Kaip jau matėme, tam tikri demokratizacijos reikalavimai gana aiškiai artikuliuojami ir 1936 m. tekste (tai buvo aišku ir aršiausiems anuometiniams šios deklaracijos kritikams), tačiau anaip tol ne taip ryškiai ir intensyviai kaip 1958 m. tekste (tarpukariu demokratija apskritai nebuvo „madinga“ sąvoka, kalbėti apie demokratiją vartojant eufemistinius terminus taip pat galėjo būti politinių paskatų). Savotišku lūžio tašku svarstant čia galima laikyti 1943–1944 m. nacių okupacijos metais jau pagrindiniame Lietuvių fronto leidinyje *I laisvę* pasirodžiusius tekstus „Į reformuotą demokratiją“ (autoriai A. Maceina, J. Brazaitis). Iš karto po karo A. Maceinos ir J. Girniaus svarstymai apie nepasaulėžiūrinę politiką *Mažajame židinyje*, kuriuose pabrėžta, kad valstybė turinti būti neutrali visais svarbiausiais pasaulėžiūriniais ir religiniais klausimais, vienareikšmiškai užsiima demokratinės ir pliuralistinės visuomenės apologija: „Netiesa, kad demokratija tėra abstrakti sąvoka ir kad gyvenime yra tikrai marksistinė, liberalistinė, laicistinė, krikščioniškoji ar kuri kita demokratija, vadinasi, jau apspręsta [nulemta] tam tikros pasaulėžiūros. Visi mes žinome, kas yra demokratija savo esmėje [iš esmės] ir kas sudaro jos turinį. Demokratijos esmė glūdi asmens pirmavime prieš kolektyvą. Demokratijos turinį sudaro tos pagrindinės asmens laisvės, kurios yra išreiškiamos sąžinės, įsitikinimų, žodžio, auklėjimo,

60 Kas įdomu, vienas svarbiausių principų, kuris pakartojamas ir *I pilnutinę demokratiją* pridodant 1936 m. deklaracijos ištraukas, ir gal kiek netikėtas politinio pobūdžio deklaracijoje – meilė. Spėtina, kad tai buvo galutinį 1958 m. leidinį redagavusio J. Brazaičio iniciatyva. 1960 m. taip pat pasirodė jo straipsnis, toliau plėtojantis artimo meilės kaip socialinio veikimo pagrindo idėją (Juozas Brazaitis, „Artimo meilė visuomeniniame veikime“, in: *Laiškai lietuviams*, 1960, vol. XI, no. 5, p. 134–138).

organizavimosi laisvių vardu. Kur ir kiek šitos laisvės yra įvykdytos, ten ir tiek valstybė yra demokratinė. Kur šitų laisvių nėra, ten demokratija gali dangstyti koku ji nori vardu, vis tiek ji nebus demokratija.⁶¹ Nepasaulėžiūrinės politikos tekstų serijoje valstybė ir politinis gyvenimas vaizduojami labai pesimistiškai – visuomet yra potencialas politikai virsti prievartos sfera, kur skirtingos grupės kovoja dėl dominavimo ir laimėjusieji visai likusiai visuomenei primeta savo vertybes ir įsitikinimus. Iš to J. Girnius ir A. Maceina daro išvadą, kad geriausia, jei bus nubrėžtos aiškios ribos, kur valstybės ir politinių institucijų kompetencijos užsibaigia. Jų supratimu, politika – tai tuščia erdvė, antrinė kultūriniam ir socialiniam gyvenimu. A. Maceinos pirmaisiais pokario metais rašyti tekstai „Kultūrinė demokratija“, „Socialinė demokratija“ ir „Politika ir pasaulėžiūra“ taip pat gali būti laikomi idėjinio pasirengimu *Į pilnutinę demokratiją*.

Čia galima atkreipti dėmesį ir į A. Maceinos ir J. Girniaus egzistencinės filosofijos pokarinius tyrimus (nors savęs egzistencialistai jie nelaikė ir ypač skeptiškai vertino Sartre'o ir apskritai ateistinio-kairiojo egzistencializmo sroves), mat nepasaulėžiūrinės politikos projektas yra kuriamas tuo pat metu, kai A. Maceina rašo savo garsiąją *Cor Inquietum* trilogiją (*Didysis inkvizitorius*, *Jobo drama*, *Niekšybės paslaptis*), o J. Girnius rašė *Žmogaus problema technikos amžiuje*. Ne veltui viena svarbiausių nepasaulėžiūrinės politikos sąvokų buvo asmens sąžinė, mat į sąžinės laisvę atsirėmė tiek žmogiškosios prasmės klausimų sprendimas, tiek tų sprendimų išsiskleidimas kultūriniame lauke. 1946 m. *Didžiajame inkvizitoriuje* A. Maceina rašė: „[g]yvenimo prasmės klausimas – mano *asmeninio* gyvenimo prasmės – jau yra gilus sąžinės klausimas“⁶². A. Maceina net patį žmogiškumą čia susiejo visų pirma su galimybe spręsti pagal savąją sąžinę. Nepasaulėžiūrinė politika ir pilnutinės demokratijos nuostatos dėl kultūrinės autonomijos kyla iš krikščioniško žmogaus asmens nelygstamumo supratimo ir sąžinės laisvės idėjos. J. Girnius *Žmogaus problemoje technikos amžiuje* skiria nemažai dėmesio pavojams, keliamiems masinės visuomenės ir daugumos tironijos, kuriose dėl lygybės ar net visuomenės suniveliavimo yra pagundų paaukoti asmens sąžinės ir kūrybos laisvę⁶³. Egzistencinis ir politinis dėmuo susisieja tuo požiūriu, kad asmens prasmės ir sąžinės klausimai, J. Girniaus ir A. Maceinos manymu, negali būti sprendžiami ar panaikinami politinėmis priemonėmis. Todėl jie abu nuosekliai pasisako už kultūros primatą prieš politiką. Iš visų tezių asmens ir sąžinės laisvės principui galima rasti daugiausia plėtotės ir pagrindimo pilnutinės demokratijos autorių filosofiniuose tekstuose. A. Maceina tam iš esmės skiria pagrindinę dėmesį, siedamas ją tiek su religine, tiek su egzistencine prasmės problematika: „Jeigu nieko nėra, jeigu nėra nei Dievo, nei sielos nemirtingumo, tai bet kuri aukštesnė žmogaus pastanga neturi jokios prasmės. Kam tada varginti žmones sąžinės laisve, apsisprendimu, nepriverstu tikėjimu, kad vietoje to geriau yra duoti jiems duonos, nuraminti jų sąžinę autoritetu ir leisti jiems nusidėti“⁶⁴.

Reikšminga ir tai, kur pradedamas *Į pilnutinę demokratiją* dokumentas, – pirmoji tema jau yra nebe praeities politinė kritika ar valstybės ir tautos santykis, o pradedama nuo demokratijos, kultūros ir švietimo klausimų, taip pat totalitarizmo (vadinto totalizmu) kritikos:

„[d]emokratijos asmens pirmenybė, kuri šiuo atžvilgiu įprasta vadinti sąžinės laisve, kultūros

61 A. Maceina, „Politika ir pasaulėžiūra“, *Lietuva, kurios nebuvo*, p. 262.

62 Antanas Maceina, „Didysis inkvizitorius“, in Antanas Maceina, *Raštai*, t. III, sudarė Antanas Rybelis, Vilnius: Mintis, 1990, p. 162–163.

63 Juozas Girnius, *Žmogaus problema technikos amžiuje*, Vilnius: Aidai, 1998, p. 132–164.

64 Antanas Maceina, „Didysis inkvizitorius“, in: *Raštai*, t. III, Vilnius: Mintis, 1990, p. 96.

ir religijos srityje yra labiausiai būtina, labiau kaip bet kurioje kitoje žmonių gyvenimo srityje. Totalizmas yra baisus ne tik tuo, kad paneigia politines laisves bei teises ar kad pajungia žmogų ūkio bei technikos vyksmui. Totalizmas, svarbiausia, baisus ypačiai tuo, kad verčia asmenį prisiimti jam svetimas pažiūras, sistemas, net meno stilių. Totalizmas įsakinėja kūrėjams, kas ir kaip turi būti kuriama. Totalizme valdančiųjų pažiūros bei nusistatymai yra ne tik kūrybai negatyvinis matas, kurio nevalia peržengti, bet ir pozityvinė norma, kūrėjui privali savo kūriniais patvirtinti, išaiškinti ir skleisti [...]. Kai valstybė pradeda įsakinėti, kas ir kaip turi būti kultūroje daroma, tada žūsta bet kuri kūrybos laisvė, asmuo tampa valstybės įrankiu, valstybei priklausančiu ne tik kaip darbo jėga, bet ir savo dvasia, kaip valstybinių pažiūrų reiškėjas [...]. Demokratija, nors ir neteikdama asmens pasireiškimui absoliučios laisvės, įgalina asmenį laisvai apsispręsti ir pagal šį apsisprendimą kurti ir veikti. Demokratija reikalauja, kad valstybė nespręstų ir neįsakinėtų kultūrinio gyvenimo turinio⁶⁵.

Dabarties skaitytojui, žinoma, tokia totalitarizmo kritika per kūrybos laisvės klausimą gali atrodyti keistai, tačiau ji iš esmės susijusi su prieš tai dėstyta antropologine asmens-individo vizija. Greta kultūrinės demokratijos, kaip būtina, bet nepakankama sąlyga tikrai demokratijai pasiekti, iškeliamas ir poreikis demokratiniam interesų atstovavimui politikoje ir socialinėje-ekonominėje srityje. Dera pažymėti, kad autoriai, būdami įsitikinę katalikai, taip pat mato reikalą gerbti kitų tikėjimų, agnostikų ir laicistų sąžinės laisvę ir užbrėžti ribas savo ideologinėms ir vertybinėms pretenzijoms.

Užtat totalizmo (totalitarizmo) kritika ir demokratijos apologija yra viena svarbiausių gijų visuose pilnutinės demokratijos projekto tekstuose ir būtent nuo šios temos pradedama: „Totalizmas yra baisus ne tik tuo, kad paneigia politines laisves bei teises ar kad pajungia žmogų ūkio bei technikos vyksmui. Totalizmas, svarbiausia, baisus ypačiai tuo, kad verčia asmenį prisiimti jam svetimas pažiūras, sistemas, net meno stilių. Totalizmas įsakinėja kūrėjams, kas ir kaip turi būti kuriama. Totalizme valdančiųjų pažiūros bei nusistatymai yra ne tik kūrybai negatyvinis matas, kurio nevalia peržengti, bet ir pozityvinė norma, kūrėjui privali savo kūriniais patvirtinti, išaiškinti ir skleisti“⁶⁶.

Vėlgi, grįžtant prie S. Šalkauskio demokratinų idėjų tradicijos, akcentuojamas poreikis demokratinėje valstybėje saugoti mažumas (ko buvo galima pasigesti 1936 m. deklaracijoje): „Skirtumas tarp daugumos ir mažumos demokratijoje yra reliatyvus. Ir daugumos, ir mažumos pareigos bei teisės esmėje [iš esmės] yra tos pačios. Teisingai yra pastebėjęs S. Šalkauskis, kad „nei dauguma, nei mažuma negali valstybiniame gyvenime nusistatyti ekskluzyvistiniu būdu, t. y. monopolizuoti valdžios prerogatyvas savo naudai. Demokratinė tvarka kaip tik reikalauja, kad daugumos nauda būtų atseikėta teisėtais mažumos reikalais visuotinio solidarumo dvasioje“ (*Židinys*, 1926 m. 8–9 nr. 41 psl.).⁶⁷ Demokratija be formalių saugiklių ir taisyklių A. Maceinos jau nebelaikoma tikra demokratija:

[p] pastarojo šimto metų demokratija į daugumą žiūrėjo kaip į absoliutinę savo valdovę, galinčią nuspręsti ir pačios demokratijos, ir jos pagrindinių principų likimą. Šio tarpsnio demokratijoje dauguma galėjo ne tik tvarkyti jau esantį demokratinį gyvenimą, bet ir pasirinkti, ar ji nori

65 „Į pilnutinę demokratiją“, *Lietuva, kurios nebuvo*, p. 383.

66 „Į pilnutinę demokratiją“, in: *Lietuva, kurios nebuvo*, p. 383.

67 „Ibid., p. 416.

demokratijos, ar ne, ar ji pripažįsta demokratines laisves bei teises mažumai, ar ne. Demokratija čia virto, kaip ne vienas yra pastebėjęs, daugumos diktatūra. Šiandien ir ši pastaroji klaida yra taisoma. Šiandien jau yra suprantama, kad dauguma gali viską, išskyrus vieną dalyką: apsispręsti prieš demokratiją. Daugumai šiandien yra nubrėžiamos sienos, kurių viduje ji yra savarankiška, tačiau kurių peržengti jai nevalia, šitas sienas jai nubrėžia patys demokratiniai principai. Formalinė demokratija dabar virsta realia ir todėl gyvenimiška demokratija. Pirmesnioji demokratija buvo pašalinama. Ji negalėjo apsiginti nuo ją pačią ardančių veiksnių, nes ji buvo pastatyta ant abstrakčiai formalaus pagrindo. Dabartinė demokratija darosi pastovi, nes ji neleidžia niekam – net ir daugumai – kėsintis prieš ją pačią. Dabartinė demokratija jau yra ne tik visuotinė, apimanti visus žmones, bet ir pilnutinė, išryškinanti savo principus iki galo.⁶⁸

Pastebėtinas ir dar vienas pokytis – *Į pilnutinę demokratiją* nebepasirodo individo ir asmens skirtis, prieš tai kėlusios interpretacinių problemų (ypač su maceiniška teze, kad individas turi būti pajungtas valstybės žinion). Atsisakant šio dualizmo dar stipriau apibrėžiama asmens laisvės nuo valstybės sritis ir sustiprinamas subsidiarumo principas. Nebėra ir nuolaidų autoritetui bei autoritetizmui (autoritarizmui) buvusių 1936 m. tekste. Tiesa, sunku teigti, kad tai yra drastiškas pakeitimas – veikiau individo-asmens dualizmo atsisakymas leidžia išvengti visos filosofinės antropologijos problematikos aptarimo ir aiškinimo.

1958 m. programoje pilnutinei demokratijai siūloma politinės sistemos „architektūra“ kiek skiriasi tiek nuo organiškosios valstybės, tiek nuo S. Šalkauskio rankraštyje siūlytos sistemos (jai taip pat skiriama santykinai daugiau dėmesio). Autoriai siūlo perimti anglosaksiškų politinių sistemų, apie kurias iki tol lietuviams trūkę žinių, patirtį. Siūlomi duje parlamento rūmai – Seimas, kaip svarbiausia politinės valdžios institucija, kurioje grupuojamasi pagal politines ideologijas – balsuojama ne už partinius sąrašus, bet už asmenis, ir Senatas, atstovaujantis pagal kultūrinių-pasaulėžiūrinių bendruomenių susigrupavimą ir profesinių darbuotojų ir darbdavių susigrupavimą (Šalkauskio rankraštyje numatytas net trijų lygių parlamentas: ideologinių bendruomenių rūmai, kartu atstovaujantys tautinėms mažumoms, ekonominių-socialinių korporacijų rūmai, kuriuose skirtingiems ekonominiams sektoriams numatytas skirtingas vietų skaičius, ir politiniai rūmai). Vykdomosios valdžios atveju pasiūlomi du variantai: 1) tiesiogiai renkamas Prezidentas, kuris pasirinktų Vyriausybės ministrus ir jai vadovautų; 2) dar painesnis variantas: „[p]rezidentas būtų renkamas pačios tautos arba iš seimo ir vietos, veikmens bei kultūros savivaldybių atstovų sudaryto ypatingojo susirinkimo, kad prezidentas seimui pasiūlytų kandidatą į ministerius pirmininkus, nors seimas galėtų ministerių pirmininką ir iš savo kandidatų parinkti, bet kad ministeris pirmininkas kitus ministerius pats pasirinktų ir juos tvirtintų tik prezidentas ir kad seimas ministeriui pirmininkui nepasitikėjimą pareikšti galėtų tik tuo būdu, kad absoliutine visų seimo balsų dauguma išrinktų naują ministerių pirmininką. Savaiame suprantama, kad tokį seimą, kuris ministeriui pirmininkui išrinkti negalėtų sudaryti absoliutinės visų seimo balsų daugumos, prezidentas turėtų turėti teisę paleisti.“⁶⁹ Teisminei valdžiai taip pat tektų prižiūrėti tam saugiklius ir atsvaras: Prezidento teikiamas ir Seimo tvirtinamas Aukščiausiasis Teismas prižiūrėtų įstatymų leidybos ir kitų valdžios šakų sprendimų konstitucingumą (Šalkauskis savo pilnutinės demokratijos politiniame projekte prie saugiklių

68 Antanas Maceina, „Demokratijos principai“, in: *Lietuva kurios nebuvo*, p. 270.

69 „Į pilnutinę demokratiją“, in: *Lietuva, kurios nebuvo*, p. 416–417.

ir atsvarų sistemos dalies taip pat priskyrė valstybės audito instituciją)⁷⁰.

A. Maceina 1946 m. tekste „Demokratinės valstybės prasmė“, atmesdamas socialinio kontrakto teoriją, laikosi pozicijos, kad nors valstybė yra dirbtinis žmogaus kūrinys (istoriškai valstybė pakankamai nesenas reiškiny), būtent demokratinė valstybė atitinka žmogaus prigimtį ir teisingai papildo socialinius institutus, kurie yra senesni nei valstybė (šeima, giminė, bendruomenė, tauta):

„Kas tada yra demokratinė valstybė su savo idėja ir su savo praktika? Palyginti su totalizmu, demokratija yra pirmą kartą tikros valstybės prasmės atstatymas [atkūrimas]. Tai yra paties burtininko, pačios žmogiškosios prigimties išsikūlimas, kad sustabdytų nevykusius mokinio darbus ir jį patį išgelbėtų iš pražūties. Totalizmas paskandino asmenį, šeimą ir tautą valstybiniame buvime. Šitie pirmą kartą žmogiškosios bendruomenės pagrindai neteko buvimo sau, neteko savo vertės ir savo prasmės. Demokratija kaip tik ir ateina pataisyti šią klaidą ir atitiesti šią iškrypimą. Josios tad vaidmuo yra dvejopas: negatyvinis – nuimti nuo valstybių valdovės karūną ir grąžinti ją į tarnybinių priemonių eilę, ir pozityvinis – suteikti žmogui vertės ir kilnumo jo asmens, jo šeimos ir jo tautos gyvenime, iškeliant jį į tikslų kategoriją. Totalizmas buvo sukeitęs priemonę su tikslu. Valstybė jam buvo tikslas, o žmogus – priemonė. Demokratija turi atstatyti [atkurti] tikrąją vertybių rikiuotę. Jai žmogus yra tikslas, o valstybė jam priemonė. Todėl demokratinė valstybė niekada nebuvo ir negali būti viešpataujanti. Ji yra tarnybinė iš esmės. Ji yra išsiskleidimas anos pirmą kartą pagalbos asmeniui ir šeimai, kad šie galėtų atlikti žemiškuosius, pačios prigimties jiems uždėtus uždavinius visuomenėje, ūkyje, auklėjime, moksle, mene, religijoje ir apskritai visoje kultūroje“⁷¹.

Dėl tų pačių priežasčių kritikuojamas ne tik totalizmas, tačiau ir atomistinis liberalizmas. Demokratija užtat pilnutinės demokratijos kūrėjams yra tiek bendresnis kultūrinis laisvės principas, tiek kaip konkrečios institucijos (pabrėžiamas poreikis J. Locke'o tradicijoje atskirti skirtingas valdžios šakas, siūlomi duji parlamento rūmai). Demokratija suprantama netgi ne visai kaip politinis principas (ar politiką peržengianti idėja), todėl demokratinis interesų derinimas siūlomas išskaidyti į kelias dalis: 1) kultūrinę laisvę (ar kultūrinę autonomiją), kur žmonės ir jų bendruomenės veikia be valstybės prievartos, bet su valstybės parama; 2) ekonominių ir socialinių interesų derinimą demokratiniais principais (jie iš esmės pasisako už savotišką korporatyvizmo variantą); 3) demokratinę parlamentinę politiką. Kaip suformuluoja A. Maceina: „Kol demokratija yra nepilna, tol yra ir netikra. Politinių teisių lygybė neturi jokios reikšmės, jeigu žmogus praktiškai negali turėti nuosavybės, negali tvarkyti savo darbo pagal žmogiškuosius reikalavimus, negali savo vaikų auklėti bei mokyti pagal savo įsitikinimus, negali viešai savo pažiūrų išpažinti ir pagal jas gyventi. [...] Žmogus yra aukščiausia vertybė. Jis yra tikslas pats sau. Jam yra palenka visa kaip priemonės ir medžiaga. Todėl jis ir siekia, kad šitas jo pirmavimas įvyktų viso gyvenimo plote. Todėl tikra ir gyvenimiška demokratija yra tikrai pilnutinė. Iš principinės žmogiškojo asmens pirmenybės, iš nepaneigiamos ir nelygstamos jo vertybės kyla savaimingas reikalavimas demokratijai, kaip konkrečią šitos pirmenybės formą, išplėsti į visas gyvenimo sritis. Demokratija turi būti ne tik politinė, bet ir kultūrinė, ir socialinė“⁷².

70 S. Šalkauskis, „Pilnutinė demokratija“, in: *Lietuva, kurios nebuvo*, p. 201.

71 Antanas Maceina, „Demokratinės valstybės prasmė“, in: *Lietuva, kurios nebuvo*, p. 286.

72 Antanas Maceina, „Socialinė demokratija“, in: *Raštai*, t. XII, sudarė Antanas Rybelis, Vilnius: Margi raštai, 2007, p. 163.

Pilnutinės demokratijos idėjos esmė – visa apimanti demokratija, tačiau ji paradoksaliai kuriama užbrėžiant demokratinio politinio sprendimo ribas. Žinoma, labiausiai problemiška vieta lieka tai, kad nėra iki galo nurodomi aiškūs kriterijai, kurie klausimai yra suprantami kaip grynai kultūriniai, ūkiniai ar politiniai – galiausiai ir klausimas apie šių sferų atskyrimą savo esme yra politinis. Politikos aspektui vertėtų skirti atskirą dėmesį.

Nepasaulėžiūrinė politika

Politikos nepasaulėžiūriškumas. Politikos ir pasaulėžiūrinių (visų pirma religinių ir moralinių) klausimų atribojimas yra daugiausia diskusijų ir kritikos susilaukusi pilnutinės demokratijos projekto idėja. Verta jos išskleidimui skirti atskirą dėmesį. Juoba, kad tekstai apie nepasaulėžiūrinę politiką pasirodė kaip iš esmės parengiamieji svarstymai prieš pokarinę pilnutinės demokratijos išskaidą. Užuominų apie politikos ir pasaulėžiūros atskyrimą jau buvo ir tarpukariu, tačiau plačiai šie svarstymai pasirodo tik pokariu. Čia taip pat reikia pastebėti, kad nors tiesiogiai ir nederbo prie deklaracijos *Į pilnutinę demokratiją*, nepasaulėžiūrinės politikos idėją kartu su A. Maceina plėtojo kitas išeivijos katalikų filosofas J. Girnius, taigi nepasaulėžiūrinė politika nesuvestina vien į svarstymus apie pilnutinę demokratiją ir todėl nepasaulėžiūriškumo politikoje idėją dar aptarsime atskirai.

Nepasaulėžiūrinės politikos idėja pilnutinėje demokratijoje yra grindžiamas kultūros nepriklausomumu nuo politikos: „[...] kultūra yra esmingai susijusi su pasaulėžiūra, kultūros kūryba priklauso sąžinės laisvės sričiai. Sąžinė apima žmogaus įsitikinimus, jo filosofiją ir religiją. Tai gi pasaulėžiūra yra sąžinės turinys. Todėl sąžinės laisvė reiškia ir pasaulėžiūros laisvę“⁷³. Iš to kyla ir politikos atskyrimas nuo kultūros ir švietimo. Politikos nepasaulėžiūriškumas iš esmės suprantamas kaip kuo didesnio kultūrinių, religinių ir moralinių klausimų kiekio iškėlimas anapus politinio sprendimo ribų, šiuos klausimus paliekant asmenims ir bendruomenėms (ekonominė ir socialinė prasme pilnutinės demokratijos projekto autoriai pasisako už materialinių gėrybių perskirstymą ir valstybės ekonominę paramą švietimui ir kultūrai).

Nepasaulėžiūrinė politika kartu tiesiogiai susijusi su personalistinėmis autorių nuostatomis. Maceina 1946 metais *Didžiajame Inkvizitoriuje* rašė: „Neprasmingo gyvenimo žmogus negali pakelti [...]. Kam mes gyvename ir koks mūsų pačių žygis sudaro mūsų asmeninio gyvenimo prasmę, galime atsakyti tik savo giliausia būtimi, prabylančia sąžinės balsu“⁷⁴. Tad jei yra vertinamas žmogus kaip asmuo, o ne vien kaip kūniška būtybė, turi būti vertinama ir sąžinės laisvė. Maceinos žodžiais: „Eiti prieš savo sąžinę reiškia eiti prieš patį save, paneigti savo būtį ir moraliai ją sunaikinti. Savos sąžinės paneigimas yra paneigimas pagrindinės savo vertybės ir tuo pačiu pats didžiausias dorinis nuosmukis“⁷⁵. Atsisakyti savo sąžinės reiškia save nuasmeninti ir nužmoginti. Anot Maceinos, sąžinė yra asmenybės ypatumas ir todėl žmogiškumo pagrindas, o pasaulėžiūra yra sąžinės „turinys“⁷⁶. Taigi, sąžinės laisvės pripažinimas (sau ir kitiems) yra susijęs su žmogiškojo orumo ir jo autonomijos, kuriant prasmingą gyvenimą, pripažinimu.

Pasaulėžiūra gali semti savo nuostatus iš religijos arba kitokios įsitikinimų sistemos (pvz., politinės ideologijos), net būti joms tapati, bet svarbu pridėti, jog, pasak J. Girniaus, žmogus negali

73 „Į pilnutinę demokratiją“, in: *Lietuva, kurios nebuvo*, p. 384.

74 Antanas Maceina, „Didysis Inkvizitorius“, in: Antanas Maceina, *Raštai*, t. III, Vilnius: Mintis, 1990, p. 162–163.

75 *Ibid.* 160–161.

76 Antanas Maceina, „Politika ir pasaulėžiūra“, in: Antanas Maceina, *Raštai*, t. XII, Vilnius: Margi Raštai, 2007, p. 137.

neturėti pasaulėžiūros, mat net ir pats banaliausias, primityviausias ar mažiausiai reflektuotas nusistatymas, kad ir toks kaip *carpe diem*, taip pat yra tam tikra pasaulėžiūra⁷⁷. Pasaulėžiūra įgyjama šeimoje, mokykloje, dalyvaujant organizacijose ir ugdant save⁷⁸. Ji yra neatsiejama žmogaus gyvenimo dalis, reikšmingai nulemta aplinkos, kurioje žmogus užaugo, o vėliau patvirtinta arba atmesta subrendusio asmens apsisprendimu.

Kultūroje pasireiškia asmuo ir jo laisvė: jo įsitikinimai, mintys, dvasia objektyvuoja ir įgauna apčiuopiamą pavidalą. Maceinos teigimu, kultūra yra iš esmės pasaulėžiūrinė⁷⁹. Pagrindinė žmogaus savybė yra kūryba, kuri yra laisvės pagrindas: „Žmogaus tapimas yra kūryba [...]. Dvasia kuriasi iš nebūties. Ji turi galios kurti save pačią [...]. Tik kūrybos koncepcija išvidiniame dvasios tapime išgelbsti žmogų iš determinizmo pinklių ir apgina jį, kaip laisvą dorinę būtybę [...]. Žmogus yra kūrėjas ne tik pasaulio, bet ir savęs paties.“⁸⁰. Žmogus yra tiek, kiek jis kuria, o visiškas kūrybos nutraukimas reiškia ir žmogiško egzistavimo pabaigą. Štai kodėl nepasaulėžiūrinėje politikoje itin akcentuojama kultūros ir kūrybos laivė. Todėl be laisvės kultūros srityje nėra įmanoma sąžinės laisvė.

Natūralus visuomeninis pliuralizmas pilnutinės demokratijos autoriams neatrodo kaip savaiminė vertybė, veikiau neišvengiamas gyvenimo faktas – todėl jie kaip tik ieško nereliatyvistinių argumentų už pliuralizmą politikoje ir kultūroje. Personalistinė prieiga svarbi ir dėliojant akcentus: nepasaulėžiūrinės politikos autorių supratimu, tiesos siekimas negali būti įgyvendintas per prievartą ar politinėmis-teisinėmis priemonėmis, todėl sąžinės laisvės įtvirtinimas nėra reliatyvizmo pripažinimas ar įtvirtinimas valstybės lygmeniu.

Nepasaulėžiūrinės politikos idėja kritikų kaltinta „abejingumu tiesai“ ir apskritai klausta, kaip galima reikalauti, kad tam tikri klausimai būtų iškelti anapus politikos, ar tai nebūtų irgi savotiškas veikimas prieš sąžinę ar žmogaus suskaldymas? Šį konfliktą aiškiai reflektavo ir J. Girnius: „Kuria prasme politinis nepasaulėžiūriškumas gali būti tame pačiame žmoguje suderintas su asmenine jo pasaulėžiūra? Kaip tas pats žmogus vienu metu, reikšdamasis kultūriname gyvenime, gali būti pasaulėžiūriškas, o antru metu, politikoje dalyvaudamas, gali tapti nepasaulėžiūriškas?“⁸¹. J. Girniaus atsakymas (koncentruojant jo tezes): 1) neįmanoma neturėti pasaulėžiūros; 2) nepasaulėžiūrinės politikos idėja pati kyla ne iš neutralumo (ar abejingumo), o iš tam tikros pasaulėžiūros (J. Girnius mano, kad argumentus tam galima rasti net iš kelių skirtingų pasaulėžiūrų). J. Girniaus manymu, nepasaulėžiūrinė politika konkretaus politiko veikloje gali būti pagrįsta tiek tuo, ką jis vadina idealistine nuostata („tarnyba tautai“ ir bendrajam visuomenės gėriui) ir tolerancijos nuostata: „Būti *tolerantiškai* nusiteikusiam politikui reiškia vadovautis žmogaus, bet ne vienminčio, atseit asmeninio žmogaus vertingumo, bet ne partinio jo savumo principu – vertinti žmones ne pagal tai, kiek jie savi, bet kiek jie objektyviai vertingi. Praradusi šitą nusiteikimą, kiekviena partija, net jei ji formaliai ir būtų demokratinė, neišvengiamai virsta savanaudine klika, kuriai pagrindiniu siekimu, užuot tautos gerovės, tampa valdžios vairo laimėjimas“⁸². Prie tolerancijos idėjos ir sutarimo su liberalais bendruose

77 Juozas Girnius, „Pasaulėžiūra“, in: Juozas Girnius, *Raštai*, t. I, Vilnius: Mintis, 1991, p. 550–554.

78 Vincas Natkevičius, „Kultūrinė autonomija“, in: *Naujasis židinys-Aidai*, 1995, nr. 2, p. 137.

79 Antanas Maceina, „Politika ir pasaulėžiūra“, in: Antanas Maceina, *Raštai*, t. XII, p. 133.

80 Antanas Maceina, „Socialinis teisingumas“, in: Antanas Maceina, *Raštai*, t. II, sudarė Antanas Rybelis, Vilnius: Mintis, 1992, p. 148–149.

81 Juozas Girnius, „Nepasaulėžiūrinė politika pasaulėžiūros žvilgiu“, in: *Lietuva, kurios nebuvo*, p. 301.

82 *Ibid.*, p. 302.

„humanizmo“ pagrinduose J. Girnius grįžta ir savo Santarai-Šviesai adresuotame tekste „Liberalizmas ir krikščionybė“. J. Girniaus gausiai cituojamo J. Locke'o „Laiškų apie toleranciją“ pagrindinis argumentas už (visų pirma religinę) toleranciją remiasi idėja, kad prievarta neįtikina, o verčia žmogų veidmainiauti. Tačiau prie prieštaravimų nepasaulėžiūrinei politikai dar sugrįšime.

Ekonomika ir socialinė politika

Pilnutinės demokratijos koncepcija imasi spręsti ir socialinius bei ekonominius klausimus, o pati prieiga įvardinta kaip „socialinė demokratija“. Anot deklaracijos, nepakankama vien suteikti formalias politines ir pilietines teises, tačiau reikia suteikti socialines sąlygas žmonėms jas įgyvendinti ir jomis naudotis. Akcentuojama ir privatinės nuosavybės principas, laisvė dirbti ar kurti verslą, tačiau taip pat teigiama, kad kuomet demokratija bus ne tik politinė (formaliai suteikianti visiems lygias teises), bet ir socialinė (suteikianti realias oriam gyvenimui reikalingas sąlygas), tik tuomet ją bus galima laikyti tikra – būtent pilnutine – demokratija.

Kaip atkreipia dėmesį K. Girnius – šis pilnutinės demokratijos projekto aspektas ir dviprasmiškumas atspindi tiek to laiko katalikų politines idėjas, tiek jame justi nemenka A. Maceinos *Socialinio teisingumo* įtaka: „Kildindami teisę į nuosavybę iš darbo, bet ribodami jo vartojimą pagal poreikius, autoriai svyruoja tarp dviejų socialinio teisingumo sampratų. Pagal pirmąją, žmogus turi teisę į tai, ką uždirba ar sukuria; pagal antrąją, poreikiai nustato teisėtos nuosavybės apimtį“⁸³. Visgi šis prieštaravimas nėra reflektuojamas, juo labiau deklaracijoje nekeliami ekonominės teorijos ar ideologijos klausimai (pavyzdžiui, ar iš principo įmanoma tų pačių tikslų pasiekti per skirtingas ekonominės ir socialinės politikos nuostatas?). Šis prieštaravimas ir atvirumas interpretacijai randamas ir korporatyvistinėse idėjose, ypač kaip jas dar tarpukariu pristatė S. Šalkauskis:

„Tuo tarpu praktikuojama dabar parlamentarizmo kraštuose tiesioginių valstybės intervencijų sistema ne tik nėra neatskiriama demokratinės tvarkos savybė, bet dargi prieštarauja tikro demokratizmo reikalavimams ekonominėje socialinėje srityje, kuri turi būti tvarkoma organingomis korporatyvinės santvarkos priemonėmis. Tokiu būdu reikalas atpalaiduoti parlamentą ir vykdomąją vyriausybę nuo daugumos ekonominių socialinių pareigų, suprantamų tiesioginės intervencijos prasme, ne tik gali būti pateisintas akivaizdoje specialinio kompetentingumo stokos, bet ir yra aktualus obalsis [šūkis], kuriuo einant [vadovaujantis] tegali būti realizuota tikra demokratija ekonominėje socialinėje tvarkoje. Demokratizmo dvasia kaip tik reikalauja decentralizuoti valstybės pareigas visose tose srityse, kur reikalingas yra individualinių teisių laidavimas mažiau ar daugiau tiesioginiu suinteresuotų asmenų dalyvavimu savo reikalų tvarkyme. Todėl, pavyzdžiui, profesinė sąjunga, atstovaudama individualiniams tam tikros grupės žmonių reikalams, gali reikalauti sau teisėtos padėties atitinkamų klausimų sprendime. Tai ir įvyksta korporatyvinėje visuomenės santvarkoje, kurios centriniai organai ne tik yra autonomingi, bet ir kompetentingi autoritetiškai šiuos klausimus spręsti“⁸⁴.

Deklaracijoje taip pat tuo pat metu pasisakoma ir už didelį persikirstymą ir socialinę orientaciją, bet bijoma vien politinių institucijų dominavimo. Pasisakoma už privatinės nuosavybės prin-

83 Kęstutis Girnius, „Ar pilnutinės demokratijos ūkiniai pasiūlymai įgyvendintini“, in: *Lietuva, kurios nebuvo*, p. 514.

84 Stasys Šalkauskis, „Momento reikalai ir principų reikalavimai“, in: *Lietuva, kurios nebuvo* p. 53.

cipą, bet kartu teigiama, kad žmogaus poreikius viršijantis perteklius turėtų būti perskirstomas. Bet, klausimas, kurio neužduoda K. Girnius, galėtų būti toks: kiek dėstomos socialinės politikos nuostatos yra esminės pilnutinės demokratijos projektui? Pasisakymas už didesnę gėrybių perskirstymą pilnutinėje demokratijoje gali būti interpretuojamas ir ne kaip kylantis iš tam tikros (socialinio) teisingumo teorijos, bet veikiau vertinamas instrumentalistiškai. Kaip teigiama 1958 m. deklaracijoje: „žinoma, krašto ūkinių gėrybių pasiskirstymo matematinės lygybės pasiekti niekada nebus galima. Tačiau reliatyvi lygybė turi būti siekiama. Socialinė demokratija turi įgalinti kiekvieną padorų, normalų žmogų naudotis krašto ūkinėmis gėrybėmis bent tiek, kad žmogus galėtų išplėtoti savo gabumus, išlaikyti bei išugdyti šeimą, patenkinti savo ir šeimos kultūrinius reikalus“⁸⁵. Kitaip tariant, ekonominės ir socialinės politikos tikslas turėtų būti asmenų, šeimų ir bendruomenių savęs realizacija. Kad tas pačius tikslus galima interpretuoti skirtingai ar siekti skirtingomis priemonėmis rodo ir popiežių socialinių enciklikų ir socialinio mokymo raida XX a.⁸⁶

Tarptautinis suverenumas ir Lietuvos padėtis Europoje

Organiškoje valstybėje buvo apsiribota vien tautinės valstybės rėmais. O čia jau būta ir reakcijos į Europos anglių ir plieno bendrijos įkūrimą 1951 m. Numatoma, kad, Lietuvai tapus nepriklausoma, norint išlikti ir stiprėti bei pasirūpinti piliečių interesais ir gerove, ji turės su kitomis valstybėmis jungtis į viršvalstybinius darinius („antvalstybę“) ir toks darinys taip pat turės būti tvarkomas demokratiniais pagrindais. Kaip pirmoji natūrali tokia sąjunga numatoma Baltijos valstybių federacija. Į *laisvę* puslapiuose jau 1955 m. pasirodė Jono Griniaus straipsnis „Lietuva federacinėje Europoje“:

„prieš mūsų akis atsistoja penktoji galimybė – VAKARŲ EUROPOS FEDERACIJA. Jos užuomazgą tėra sudariusios šešios valstybės, kurios įeina į Plieno ir Anglies Bendruomenę. Jei jos būtų realizavusios suprojektuotą Europos Gynybos Bendruomenę, jos būtų turėjusios greit prieiti prie politinės antvalstybinės bendruomenės su federaciniu parlamentu ir vykdomąja vyriausybe. Nors šitoji bendruomenė pradžioj teapimtų Belgiją, Liuksemburgą, Olandiją, Prancūziją, Vokietiją ir Italiją, tačiau ji su savo pramone sudarytų tokią didelę jėgą, kad ir Iberų ir Skandinavų valstybės pradėtų prie šitos bendruomenės savaime šlietis ir pagaliau į ją įeity. Taigi į šitą Vakarų Europos tautų bendruomenę turėtų taip pat įeiti išlaisvintos Vidurio Europos ir Pabaltijo tautos, nes Estija, Latvija, Lietuva nuo krikščionybės priėmimo laikų jautėsi priklausančios Vakarų pasauliui“⁸⁷.

„Pilnutinės demokratijos pagrinduose“ A. Maceina pabrėžia, kad šis viršvalstybinių darinių kūrimas neturi virsti tautinės kultūros atsisakymu ar posūkiu visiško kosmopolitizmo link. Greičiau, jo įsivaizdavimu, taip yra pratęsiama hierarchinė grandinė asmuo–šeima–bendruomenė–tauta–valstybė–antvalstybė–žmonija: „*Tautos meilė yra žmonijos meilės pagrindas, kaip savęs meilė yra artimo meilės pagrindas.*“⁸⁸ Savaip, visgi, tai irgi galima laikyti grįžimu prie S. Šalkauskio ir K. Pakšto idėjų, kuriose mąstoma ne tik apie santvarką, bet ir geopolitinę, civilizacinę pasaulio tvarką bei Lietuvos vietą joje. Galima matyti ir katalikiško universalizmo

85 „Į pilnutinę demokratiją“, in: *Lietuva, kurios nebuvo*, p. 391.

86 Viena išsamiausių šios raidos apžvalgų: Maciej Zięba, *Papal Economics: The Catholic Church on Democratic Capitalism, from Rerum Nevarum to Caritas in Veritate*, Wilmington, DE: Rutgers Intercollegiate Studies Institute Press, 2013.

87 Jonas Grinius, „Lietuva federacinėje Europoje“, in: *Į laisvę*, 1955, nr. 5, p. 12.

88 „Į pilnutinę demokratiją“, in: *Lietuva, kurios nebuvo*, p. 376.

įtaką. Grįždamas prie šalkauskinių kultūros sintezės ir Vakarų–Rytų paribio problematikos A. Maceina pažymėjo: „[i]vairumo ir vienybės principai yra viso europinio gyvenimo pagrindiniai bruožai. Tautiškumas ir europiškumas yra jėgos, kurios mūsų kontinento istorijai ir kultūrai davė pavidalą ir jį duos ateityje. Vienybę Europa ir ateityje gyvens dviejose dimensijose, nes jos vienybė reiškiasi ne atskirų individų ar tautinių grupių skeveldrų suliejimu į naują tautą, kaip tai, sakysim, vyksta Amerikoje, bet suartėjimu ir susipratimu sąmoningų, kultūroje pasireiškusių, istorijoje gilų pagrindą turinčių tautų. Ne individai arba uniforminės masės, bet tautos yra ir liks konkretūs europinės vienybės nešėjai“⁸⁹.

Kaip parodyta organiškiosios valstybės idėjos iš vienos pusės susietos su Katalikų Bažnyčios socialinės minties principais, iš kitos – su Lietuvos kontekstu ir politinėmis realijomis. Deklaracija *Į organiškiosios valstybės kūrybą* neabejotinai yra 1958 m. programos *Į pilnutinę demokratiją* šaltinis. Tai rodo tiek pastarosios autorių išdėstytos intencijos, tiek svarbios bendros prielaidos: 1) personalizmo ir iš jo kylančio asmens laisvės ir orumo idėjos; 2) tautos kaip natūralios istoriškai susiklosčiusios bendruomenės idėja ir tautinės valstybės idealas; 3) subsidiarumo principas, iš kurio kyla tiek skirtingų valstybės ir socialinių institucijų funkcijų suskaidymas ir apribojimas, tiek korporatyvistinė ekonominė ir socialinė visuomenės vizija; 4) kaip esminės valstybinio ir visuomeninio gyvenimo sritys regima politika (tvarkoma pagal demokratijos principus), kultūra ir švietimas (tvarkomi pagal kultūrinės autonomijos principus), ekonominė ir socialinė sfera (tvarkoma korporatyviniais principais).

Visgi tarp organiškiosios valstybės ir pilnutinės demokratijos konceptų ir jas išdėstančių tekstų esama ryškių skirtumų. *Į pilnutinę demokratiją* nebelieka keistos individo-asmens antropologijos, suskaldančios žmogų į vidinį (dvasinį) ir išorinį (kūnišką). Gerokai labiau pabrėžiamas poreikis kurti būtent demokratinę visuomenę, kurioje visos sritys būtų tvarkomos demokratiniais principais, kartu užtikrinant apsaugą religinėms ir tautinėms mažumoms, būtų apribota daugumos savivalė ir politinių institucijų kontrolės galimybės. Lyginant 1936 m. ir 1958 m. tekstus, akivaizdu, kad *Į pilnutinę demokratiją* daugiau dėmesio skirta valstybės politinės sistemos sąrangai ir valdžių atskyrimo principų išplėtojimui. Pilnutinės demokratijos projektas turi ir kur kas labiau išreikštą geopolitinį matmenį, raginantį burtis į federacinius darinius su kitomis valstybėmis ir taip stiprinti suverenitetą, Lietuvos vietą, idealiuoju atveju, regint europinėje sąjungoje. Visus šiuos pokyčius galima sieti tiek su bendra katalikiškos minties evoliucija (kai kuriais atvejais tiesiog S. Šalkauskio minčių reaktualizacija), tiek su bendru išeivijos lietuvių politinių pažiūrų poslinkiu ir nauja politine patirtimi. Šios idėjos dėl tarptautinio valstybių bendradarbiavimo ir integracijos dar kartą buvo pakartotos ir 1974 m. „Lietuvos fronto bičiulių *credo*“. Tad pilnutinė demokratija, nors yra organiškiosios tąsa, negali visiškai būti sutapatintina su organiškiosios valstybės idėja.

89 Antanas Maceina, „Baltų emigracijos europinis uždavinys kultūros filosofijos požiūriu“, *Į laisvę*, 1968, nr. 16–17, p. 44.

3 skyrius

NEPASAULĖŽIŪRINĖ POLITIKA KAIP POLITINIO LIBERALIZMO PROJEKTAS?

Žvelgiant į XX a. katalikiškos politinės minties horizontus – nepasaulėžiūrinės politikos idėja turbūt pati įdomiausia visoje pilnutinės demokratijos koncepcijoje, tačiau conceptualiai ji nėra išskirtinė ar itin originali. Kai kuriais savo aspektais nepasaulėžiūrinė politika primena vėlesnį J. Rawlso politinio liberalizmo projektą. Į tai dėmesį yra atkreipęs ir K. Girnius: [...] Johnas Rawlsas, [...] savo knygoje *Political Liberalism* klausia panašius klausimus: kokiais principais demokratinė visuomenė, kurioje vyrauja minčių ir pasaulėžiūrų įvairovė, turėtų tvarkyti opius kultūros ir dvasios reikalus? Bet Rawlsas siūlo kitokį atsakymą: viešose politikos diskusijose piliečiai turi vengti pasaulėžiūrinių ir visuminių doktrinų principų, kurie kitiems yra svetimi ir nepriimtini, ir pasikliauti vien argumentais, kurie dera su viešojo proto reikalavimais, arba kurie gali būti išversti į pasaulietiškus principus. Atsisakius pasaulėžiūrinių koncepcijų viliama-si, jog būsias pasiektas konsensusas, kuriam visi galės pritarti ir kuris nustatys gaires įstatymų leidybai⁹⁰. Politinio liberalizmo tikslas – pasiūlyti sugyvenimo ir politinio bendradarbiavimo formą susikertančių pažiūrų piliečiams ir grupėms. J. Rawlso politinio liberalizmo siūlomas valstybės neutralumas turi pasižymėti šiomis savybėmis (pavyzdžiui):

„a) kad valstybė turi garantuoti visiems piliečiams lygias galimybes realizuoti bet kurią jų išpažįtamą gėrio sampratą;

b) kad valstybė turi susilaikyti nuo veiksmų, kuriais siekiama privilegijuoti kurią nors atskirą visuminę doktriną ar teikti didesnę paramą tiems, kurie ją išpažįsta;

c) kad valstybė turi susilaikyti nuo veiksmų, kurie didintų tikimybę, jog individai priims tam tikrą, o ne bet kurią kitą doktriną, nebent tokiais veiksmais siekiama ištaisyti politiką, kurios padariniai turi tokį poveikį“⁹¹.

Dar galima pridėti, kad valstybės neutralumas politiniame lygmenyje suprantamas ne tik kaip valstybės institucijų neutralumą piliečių gėrio sampratų atžvilgiu, tačiau ir procedūrinis neutralumas – neutralios procedūros galėtų būti priimtinos skirtingoms piliečių grupėms dėl to, kad nėra atremtos į kokią nors moralinio gėrio sampratą. J. Rawlsas neteigia, kad siūlo visiems priimtina absoliutų neutralumą. Tiesiog jo manymu, kadangi visuomenėje iš esmės nėra sutarimo tarp skirtingų gėrio sampratų, reikalingas tam tikras susitarimo pagrindas ir todėl jis gerokai didesnę reikšmę teikia teisingumo problematikai. Lyginant su pilnutinės demokratijos projektu, J. Rawlsas pateikia gerokai išsamesnius kriterijus tokiam sutarimui pasiekti savo 1971 m. veikalė *Teisingumo teorija* jis per „nežinojimo uždangos“ mintinį eksperimentą pristato pirminės pozicijos (*original position*) idėją. Pirminė pozicija siūloma kaip bendrus racionalumo kriteri-

90 Kęstutis Girnius, „Apie nepasaulėžiūrinę politiką“, in: *Naujas Židinys-Aidai*, 2013, nr. 3, p. 161.

91 John Rawls, *Politinis liberalizmas*, iš anglų kalbos vertė Algirdas Degutis, Vilnius: Eugrimas, 2002, p. 222.

jus atitinkantis susitarimo „taškas“: įsivaizduodami, kad esame už nežinojimo uždangos mes mėginame suspenduoti visą savo turimą žinojimą apie savo poziciją ar interesus visuomenėje ir atrasti tokius principus, kurie būtų tinkami visuomenei valdyti nepaisant to, kokioje pozicijoje atsidursiu uždangai pakilus (t. y. toks hipotetinis testas leistų atpažinti nesąžiningą šališkumą politiniuose sprendimuose). J. Rawlso teisingumo kaip sąžiningumo idėja visų pirma reiškia, kad dėl sąžiningo bendradarbiavimo turi susitarti laisvi ir lygūs piliečiai, tačiau jis taip pat bando nubrėžti tam tikras ribas ir saugiklius. *Politiniame liberalizme* jis taip pat mėgina išskirti pirminių gėrybių (primary goods) sąrašą, kurios būtų racionalių ir universaliai suprantamos, apimančios pamatinės laisvės ir teisės, socialiniam gyvenimui būtinus atributus ir principus.

Atsispiriant nuo šios apžvalgos jau galima matyti tam tikrus politinio liberalizmo ir nepasaulėžiūrinės politikos panašumus. Socialinės politikos klausimuose J. Rawlso teisingumo kaip sąžiningumo ir paskirstomojo teisingumo idėja veda socialdemokratinės politikos išvadų link, tad ir čia galima įžvelgti pilnutinės demokratijos artimumą J. Rawlso politiniam liberalizmui. Bet artimumas socialiniais klausimais visgi labiau paviršinis, o ne principinis. Nors A. Maceina turbūt pritartų J. Rawlso nuostatai, kad socialinė ir ekonominė nelygybė turėtų būti sutvarkyta taip, kad būtų kuo naudingesnė mažiausiai pasiturintiems visuomenės nariams, visgi socialinių problemų sprendimas per gėrybių perskirstymą pilnutinės demokratijos kūrėjams yra instrumentas, siekiant asmens ir bendruomenių kultūrinio ir dvasinio klestėjimo. J. Rawlso paskirstomojo teisingumo koncepcijoje tai yra ne tik instrumentas, tačiau ir savaiminis tikslas, kadangi J. Rawlsas siekia ne tik spręsti „socialinį klausimą“, tačiau siūlo metapolitinę teisingumo teoriją.

Ryškesnis yra nepasaulėžiūrinės politikos ir politinio liberalizmo panašumas. Tai, ką J. Rawlsas vadina visuminėmis doktrinomis, pilnutinės demokratijos autoriai įvardina kaip pasaulėžiūrą, nepasaulėžiūrinę politiką kaip ir politinis liberalizmas taip pat siekia pasiūlyti tam tikrą, visiems priimtina, neutralumą. Visgi esama ir vieno svarbaus niuanso: savo politinei koncepcijai pagrįsti J. Rawlsas pasitelkia gerokai išsamesnį teorinį aparatą ir mėgina kuo aiškiau apibrėžti savo naudojamas sąvokas bei prielaidas. Pilnutinės demokratijos kūrėjai išeina veikiau iš „sveiko proto“ pozicijos, kad jų šiaip jau pasaulėžiūrinių konkurentų politinėje ir kultūrinėje arenoje idėjos, vertybės ir netgi epistemologinės prielaidos yra radikaliai nebendramatės. Jų atveju tai nėra tezė apie ontologinį ar epistemologinį pliuralizmą (jie tiki krikščionybės mokymo tiesa), tačiau kyla iš grynai pragmatinės nuovokos: politinėje arenoje dažnai susiduria žmonės, grupės ir bendruomenės su radikaliai skirtingais interesais ir principais. Jeigu jie negali įtikinti vienas kito racionaliais argumentais, jie gali imtis politinių priemonių savo valiai primesti ar net smurto, todėl geriau tiesiog šiuos klausimus kiek tik įmanoma iškelti anapus politikos (rimtai nesvarstant klausimo, ar tai visgi įmanoma tiek praktiškai, tiek konceptualiai).

Pilnutinė demokratija yra labiau politinė programa parašyta filosofų, nei politinės filosofijos tekstas – čia nėra sprendžiami baziniai socialinės teorijos klausimai ar politikos filosofams rūpimos konceptualinės problemos. Ši bendresnė filosofinė ir teorinė problematika pilnutinės demokratijos ir nepasaulėžiūrinės politikos tekstuose veikiau gali būti įžvelgta žiūrint į platesnį šių idėjų autorių tekstų korpusą. Toliau pasižiūrėkime kaip nepasaulėžiūrinės politikos koncepte yra žvelgiama į politiką, pasaulėžiūrą ir nepasaulėžiūriškumą.

Politikos problema

Straipsnyje *Politika ir pasaulėžiūra* (1948 m.) A. Maceina teigia, kad politika yra iš esmės prie-

vartinio veikimo sritis. Politika, anot A. Maceinos, neapeliuoja į sąžinę ar protą, ji neįtikinėja, neteikia įrodymų, bet paprasčiausiai *įsako*: „Jau pats balsavimas, kuriuo prasideda kiekvienas tikras *politinis* aktas [...] yra prievarta, nes dauguma čia pareiškia savo valią ir mažuma turi nusileisti, nors *iš vidaus* daugumos nutarimo ir nepriimtų[...]. Kitos politinės priemonės, kaip įstatymas, įsakymas, taisyklės, statutai, yra dar labiau prievartiniai, nes kiekvieną jų, dažniausiai *expressis verbis*, lydi numatytos sankcijos tiems, kurie jų nesilaikytų. Kiekvienas juos *turi* vykdyti, nes už jų stovi policija, teismas ir kalėjimas ar kuri kita bausmė“⁹².

Politika esą iš esmės esanti tik tuščia forma. Ta pati mintis pasirodo ir tekste „*Kultūrinė demokratija*“ (1947 m.): „*politika yra skirta valstybės turiniams tvarkyti, bet ne jiems kurti. [...] demokratinė politika iš esmės yra formalinis dalykas. Kitaip sakant, demokratinė politika savo atskiros, tik jai vienai būdingo turinio neturi*“⁹³. Maceina teigia, kad valstybinio gyvenimo turinys visados yra „socialinis ar ekonominis, mokslinis ar meninis, pedagoginis ar visuomeninis“, o tai savo ruožtu reiškia, kad šis turinys yra „visados apspręstas tos srities, kuriai jis priklauso ir pagal kurios principus jis yra sukurtas.“ Anot Maceinos, tikra demokratinė politika stovi viršum visų šitų turinių, bet ne kaip atskira aukštesnė savarankiška sritis, bet tiktai kaip jų tvarkytoja bei derintoja valstybės visumoje⁹⁴. „Kai politika pamėgina eiti gyvenimo turinių kurti, ji peržengia pačios prigimties jai nubrėžtas sienas ir virsta *nedemokratiškai*“⁹⁵. Taigi, čia taip pat galima įžvelgti artimumą politinio liberalizmo idėjai, kad esą valstybė turi užimti neutralaus arbitro vaidmenį, mintis apie politiką kaip tuščią vietą taip pat pasirodo XX a. politinėje filosofijoje.

Kokias galima padaryti išvadas apie maceiniškąją politikos supratimą? Visų pirma, nėra daroma skirtis tarp valstybinio gyvenimo ar valstybės ir politikos. Ten, kur yra valstybė, kad ir kokia ji bebūtų, yra ir vienokia ar kitokia politika. Kaip tekste *Socialinė demokratija* teigia Maceina: „Kai žmogus santykiuoja su valstybe, gauname *politinį* gyvenimą“⁹⁶. Kartu politika nėra kažkokia savaime vertinga ar juo labiau egzistenciškai svarbi gyvenimo sritis – Maceinos supratimu socialinis ir kultūrinis gyvenimas yra reikšmingesnis⁹⁷. Politika yra tuščia forma, pasižyminti tik tam tikru savybių minimumu. Viena iš tokių savybių yra ta, kad potencialiai viskas gali tapti politikos objektu. Tai nereiškia, kad viskas yra politika, bet greičiau, kad viskas potencialiai yra politiška, t. y. gali tapti politinio sprendimo, o todėl ir valstybinės kontrolės ar priežiūros objektu. Politikos apibrėžime neslypi jokios jai iš anksto duotos vertybės ar turiniai, todėl ji potencialiai gali neturėti jokių ribų (pvz. totalitarinėse valstybėse viskas yra maksimaliai supolitinta ir todėl virsta valstybinės kontrolės sritimi). Savo ruožtu apribojimas politikai gali būti tik iš šalies, iš kitų sričių, politikos nevertinančių ir todėl ją apribojančių prielaidų. Tokiomis prielaidomis gali tarnauti nelygstamas žmogaus orumas, jo laisvės ar autonomiškumo vertinimas. Kultūrinės srities ir jos laisvės kaip vertybės pripažinimas taip pat gali skatinti apriboti politiką. Taigi jeigu politika yra demokratinė, t. y. leidžianti skleisti pasaulėžiūros, kultūros ir kitokioms laisvėms, ji turi apimti ir kontroliuoti kuo mažiau iš kitų gyvenimo sferų ateinančių turinių⁹⁸.

92 Antanas Maceina, „Politika ir pasaulėžiūra“, in: Antanas Maceina, *Raštai*, t. XII, p. 125.

93 Antanas Maceina, „Kultūrinė demokratija“ in: Antanas Maceina, *Raštai*, t. XII, p. 194.

94 *Ibid.*

95 *Ibid.*

96 Antanas Maceina, „Socialinė demokratija“, in: Antanas Maceina, *Raštai*, t. XII, p. 165.

97 *Ibid.* p. 164.

98 Komentuodamas XIX a. pesimistinio katalikiško konservatizmo atstovo Donoso Cortezo idėjas A. Maceina net priešpriešina religiją ir laisvę politikai apskritai: „Laisvė šiandien kaip tik todėl ir yra negyva, kad politika įsiskverbė visur – net į sąžinę, net į pasaulėžiūrą, net į intymiausią žmogaus gyvenimą. Ir kol ji iš šios srities nebus pašalinta, kol žmogus vietoje politikos nepastatys

J. Girniaus politikos ir jos ribų klausimą taip pat daugiausia analizuoja per demokratijos ir totalitarizmo problemų prizmę. Galima teigti, kad jo politikos supratimas taip pat buvo artimas maceiniškajam. J. Girnius įsitikinęs, jog politinių priemonių panauda pasaulėžiūrinių konfliktų sprendimui ar valstybės kišimasis į kultūros sritį visuomet įgauna prievartinį pobūdį, o pati politika visuomet yra kova: „Politinė veikla savaime visada drauge yra kova tarp žmonių. O kovoje sąžinė greičiau nutilsta ir už mūzas. Todėl „švari politika“ ir lieka paprastai tik platoninė uždanga, kuria dangstoma machiavelinė tikrovė“⁹⁹.

Kitas dalykas, į kurį J. Girnius atkreipia dėmesį 1947–1948 m. rašytame darbe *Žmogaus problema technikos* amžiuje, demokratijoje taip pat glūdi daugumos arba masės tironijos pavojus, ypač sprendžiant laisvės ir lygybės santykio problemą. Jo manymu, šiuolaikinės masinės demokratijos lygybės siekis neretai išvirsta niveliacija ir ryškesnių asmenybių užgniaužimu, todėl bendriau J. Girniui rūpi apsaugoti asmenį nuo tironijos ir prievartos, kad ir kokiais kilniais tikslais jos būtų grįstos¹⁰⁰. Bet jei A. Maceina labiau akcentavo kultūrą ir kūrybą kaip pagrindinę laisvės erdvę, J. Girnius pasirinko kitokį personalizmo aspektą: asmens gyvenimo prasmė yra jo, o ne kolektyvo reikalas, todėl ir asmuo ir jo laisvė yra aukštesnė vertybė¹⁰¹.

Angažuotumas, tariamasis ir tikras neutralumas

Nepasaulėžiūrinės politikos centre yra religijos ir politikos santykio problema. Aptardami politikos ir pasaulėžiūros sąveikos būdus A. Maceina ir J. Girnius išskiria tris tipus: pasaulėžiūrinė politika, laicistinė (arba tariamasis neutralumas) ir nepasaulėžiūrinė. Pirmu atveju kuri nors pasaulėžiūra ar ideologinė sistema pajungia sau politiką ir valstybę kaip priemonę įsitvirtinimui ir dominavimui, o kartu bando politinėmis priemonėmis išeliminuoti visas galimas alternatyvas. Pasak Maceinos, šitoks pasaulėžiūros ir kultūros pajungimas valstybei neretai buvo būdingas Viduramžiams – kryžiaus karai, inkvizicija ar kitų religinių konfesijų atstovų išstūmimas anapus įstatymų ribų. Pasaulėžiūrinė politika buvo būdinga ir absoliutinėms monarchijoms – šiuo atveju jau ne Bažnyčia laikė savo rankose pasaulietinę valdžią, o pasaulietinė valdžia mėgino sau pajungti visas pasaulėžiūras, siekdama įtvirtinti absoliutų savo viešpatavimą prieš visas kitas socialines ir kultūrines institucijas¹⁰². Pasaulėžiūrinės politikos kriterijus esą atitinka ir totalitarinės valstybės, kuriose įtvirtinama viena pasaulėžiūra arba ideologija, tampanti atskaitos tašku, pagal kurį kontroliuojamos visų žmonių pažiūros ir šalies kultūra. Visa tai trumpai įkūnią posakis *cuius regio, eius religio* – kieno valdžia, to ir tikėjimas¹⁰³.

Tiek A. Maceinos, tiek ir J. Girniaus manymu, tai yra visų pirma pražūtinga pasaulėžiūrai, nes šioji yra laisvo apsisprendimo dalykas: žmogaus sąžinei ji negali būti primesta naudojant prievartą vietoje įtikinimo. Be to, šitoks mėginimas primesti pasaulėžiūrą kartu yra ir mėginimas nu-

religijos su savo sąžine ir su savo asmenybe, tol laisvė neprisikels. Šiandien politika yra kaip tie vėžio apimti gangsteriški narveliai, kurie auga be jokio saiko, apima visą organizmą ir jį galop pražudo. Politika yra geras dalykas. Tačiau ji turi turėti savo ribas. Ji negali virsti gangsterišku narveliu, kuris peraugtų visus bendruomeninio gyvenimo organus ir visus juos užnuodytų. Politinis mąstymas šiandien turi būti pakeistas religiniu mąstymu. Tai yra mūsų dienų uždavinys. Religija neša laisvę, politika neša prievartą. Kalbėti apie laisvę ir sykiu pabrėžti politines priemones yra prieštaravimas savyje“ (Antanas Maceina, „Politika ir religija“ in: Antanas Maceina, *Raštai*, t. XIII, p. 141).

99 Juozas Girnius, „Daugiau pagarbos žodžiui ir žmogui“, in: *Aidai*, 1955, nr. 3, p. 139.

100 Juozas Girnius, *Žmogaus problema technikos* amžiuje, Vilnius: Aidai, 1998, p. 132–164.

101 Arūnas Sverdiolas, „Juozo Girniaus praktinė filosofija“, in: Juozas Girnius, *Raštai*, t. III, p. IX–X.

102 Antanas Maceina, „Kultūrinė demokratija“, in: Antanas Maceina, *Raštai*, t. XII, p. 183–188.

103 *Ibid.* p. 185.

asmeninti žmogų, tai yra nepagarba tiek asmeniui, tiek pasaulėžiūrai, kurią bandoma įtvirtinti: „Kaip pasaulėžiūrinė tiesa gali tapti tikrai sava tik egzistenciniu jos pasisavinimu, taip ji negali būti ir išsižadėta be savo paties išdavimo, t. y. be moralinio savęs paties paneigimo“¹⁰⁴. Totalitarinėje valstybėje užtat žmogus tampa valstybės įrankiu jau ne tik fizine prasme (pavyzdžiui, kontroliuojant jo darbą), tačiau ir dvasine – jis privalo tapti valdančiųjų pažiūrų reiškėju ir gynėju, priemone klasei, rasei, partijai ar valdovui¹⁰⁵. Taigi, pasaulėžiūrinė politika atimdama pasaulėžiūrą ir sąžinės laisvę, siekia nužmoginimo ir žmogaus pavertimo priemone.

Žinoma, istorijoje rasime ir švelnesnių pasaulėžiūrinės laisvės suvaržymo apraiškų, kai žmogus nebūdavo visiškai nuasmeninamas ar paverčiamas kažkieno įrankiu, bet jo sąžinės laisvė būdavo varžoma. Geras pavyzdys yra santuokos institucija tarpukario Lietuvoje. Civilinė santuoka neegzystavo, buvo tiktai skirtingų konfesijų religinių bendruomenių ar bažnyčių teikiama santuoka. Kaip teigia A. Maceina, reikalavimas ateistui tuoktis bažnyčioje yra jo sąžinės prievartavimas, nes santuokos liudijimas prieš Dievą jam nieko nereiškia. Tokiu atveju atlikdamas sakramentus jis elgiasi nesąžiningai visų pirma pats su savimi, tačiau abejotina ir ar krikščionybė nuo to taip pat ką nors laimi. Katalikui taip pat santuoka civilinės metrikacijos biure nieko nereiškia – tikroji santuoka jam yra bažnyčioje¹⁰⁶.

Antrasis pasaulėžiūros ir politikos santykio tipas – kai valstybė užima neva neutralią, pasaulėžiūroms indiferentišką pasaulietiską poziciją, kuomet viešojoje erdvėje yra radikalai sekuliarizuojama ir visos religijos yra išstumiamos į grynai privačią sferą – tai laicistinė arba laisvamaniška politika. Tačiau tiek J. Girnius, tiek A. Maceina atkreipia dėmesį, kad laicistinė politika iš tikrųjų irgi yra pasaulėžiūrinė politika. Mat ir tikėjimas konkrečia pažiūrų sistema ar religija, ir laicizmas „kyla iš žmogaus sąžinės“. Paskiras žmogus gali būti agnostikas, ateistas ar tiesiog indiferentiškas religijai arba kitoms pasaulėžiūroms, tačiau valstybės mastu tokia pozicija esą negali būti neutrali, nes tai yra pozicija kitokias pažiūras turinčiųjų atžvilgiu; netgi iš pavienio žmogaus perspektyvos tai nėra joks neutralumas, o tam tikra pozicija, turinti savą filosofiją, pasaulėžiūrą ir savaip apeliuojanti į sąžinę¹⁰⁷.

Diegiant laicizmą iš viešosios erdvės politikos, kultūros gyvenimo ir švietimo yra išstumiamos kitos pasaulėžiūros. J. Girnius ir A. Maceina nesutinka, kad laicizmas atitinka neutralumo reikalavimus: atmesti visas filosofijas irgi yra tam tikra filosofija, atmesti metafiziką irgi yra savotiška metafizika, nes vienos metafizinės sistemos idėjų atmetimas apie bendrąją pasaulio ir tikrovės tvarką vis vien suponuoja kažkokią alternatyvią tikrovės sampratą. Taigi, šiuo atveju, kažkieno nuostatą, kad ir skeptinę ar agnostinę, bandoma padaryti visos valstybės oficialiu kultūriniu pagrindu¹⁰⁸. Todėl negali būti neutralaus ugdymo ir švietimo. Kryžiaus pakabinimas klasėje ar auditorijoje neabejotinai yra pasaulėžiūriška pozicija, tačiau taip pat nėra nešališka kryžių nukabinti arba jo nekabinti išvis, kadangi tai yra tiesiog kitokios – laicistinės ar ateistinės – pasaulėžiūros apraiška. Laicistai irgi atlieka tam tikrą pasaulėžiūrų atranką – jiems priimtinas pažiūras paskelbia oficialiomis ir padaro privalomomis valstybinėse institucijose, pavyzdžiui, mokyklose¹⁰⁹. Vadinasi, toks santykis nėra neutralus, o laicistinė politika tokiu greičiau yra neu-

104 Juozas Girnius, „Idealas ir laikas“, in: Juozas Girnius, *Raštai*, t. III, p. 299.

105 Antanas Maceina, „Politika ir pasaulėžiūra“, in: Antanas Maceina, *Raštai*, t. XII, p. 136.

106 Kęstutis Girnius, „Apie nepasaulėžiūrinę politiką“, in: *Naujasis židinys-Aidai*, 2012, nr. 3, p. 160–161.

107 Juozas Girnius, „Nepasaulėžiūrinė politika pasaulėžiūros žvilgiu“, in: *Naujasis židinys-Aidai*, 1991, Nr. 8, p. 36–38.

108 Antanas Maceina, „Politika ir pasaulėžiūra“, in: Antanas Maceina, *Raštai*, t. XII, p. 131.

109 Antanas Maceina, „Kultūrinė demokratija“, in: Antanas Maceina, *Raštai*, t. XII, p. 201.

tralumo įspūdžio kūrimas. Cituojant Maceiną: „Savo esme laicizmas yra ne kas kita, kaip oficialia pasaulėžiūra paverstas pozityvizmas ir scientizmas, vadinasi, viena devynioliktojo šimtmečio pasaulėžiūrinė srovė. Tačiau kodėl ji, o ne kuri kita?“¹¹⁰.

Laicizmas tarsi palieka laisvę pasaulėžiūroms privačioje erdvėje, tačiau viešąją erdvę (mokyklas ar kitokias valstybines institucijas) užpildo savais turiniais. J. Girnius abejoja ar tai tikrai atitinka sąžinės ir saviraiškos laisvės principus: ko yra verta pasaulėžiūra, jeigu jai neleidžiama virsti darbais, kūriniais, jeigu jai paliekama vieta vien žmogaus sąžinės gelmėse, namuose ar bažnyčioje, bet ne anapus jų? Jo manymu, žmogus savo viduje gali būti „laisvas“ ir be laicistinės valstybės, o nedavimas šiai laisvei pasireikšti yra ne kas kita kaip pažiūrų slopinimas¹¹¹. Taigi, remiantis visu tuo, kas išvardinta aukščiau, galime daryti išvadą, jog A. Maceina ir J. Girnius atmeta laicistinę valstybės sampratą kaip tik todėl, kad tai nėra tikras valstybės neutralumas pasaulėžiūrų atžvilgiu. Nors tai nėra eksplikuojama, tačiau pasaulėžiūrinės politikos ir laicizmo kritiką jie turbūt taikytų ir pilietinės religijos apraiškoms.

Trečiasis išskiriamas galimas politikos ir pasaulėžiūros santykis – nepasaulėžiūrinė politika. Kadangi A. Maceinai ir J. Girniui sąžinės laisvė yra sąlygojama kultūros laisvės, nepasaulėžiūrinė politika jiems yra vienintelė tikrai demokratinė politika, laiduojanti asmens laisvę. Jeigu pasaulėžiūrą sau pajungiančios valstybės *motto* gali būti *cuius regio, eius religio*, tai priešinga jai pozicija yra: kas yra Cezario – Cezariui, kas Dievo – Dievui. Šią maksimą galima performuluoti ir taip: kas valstybės – valstybei, kas sąžinės – sąžinei. Nepasaulėžiūrinė politika reiškia politikos nesikišimą į pažiūrų ir jų objektyvacijų kultūroje ir švietime sritį. Ji kyla iš jau pirmose dvejose šios knygos dalyse aptartų prielaidų: žmogus yra vertingas savaime, jo kaip asmens sąžinės ir pasaulėžiūros laisvė skleidžiasi būtent per kultūrą, todėl, jeigu vertinamas žmogus ir jo laisvė, kultūros srityje laisvė turi būti užtikrinta apsaugant ją nuo valstybės ir politinių institucijų kontrolės. Kitaip tariant, ji kovoja ne tik už išvidinę sąžinės laisvę, bet ir už laisvę reikšti savo įsitikinimus žodžiu, kultūros kūriniu, atitinkamai ugdyti savo vaikus ir pan.¹¹².

Nepasaulėžiūrinėje politikoje siekiama atskirti politiką ir pasaulėžiūrinius klausimus bei atitinkamai pašalinti pasaulėžiūrų ir ideologijų kovas dėl hegemonijos. Kaip pastebi Girnius, pasaulėžiūrų lauke, kitaip nei ekonomikos ir finansinių interesų srityje, negali būti kompromisų (pvz. katalikas negali daryti kompromisų kalbant apie dekalogą ir idėjiniams oponentams reikalaujant atsisakyti kelių Dievo įsakymų)¹¹³. Pasaulėžiūros iš kovos politinėje arenoje šalinamos dar ir dėl to kad, pasak šių lietuvių filosofų, jau pati jų prigimtis reikalauja joms kreiptis į žmogaus sąžinę, siekti jį įtikinti. Jų įsitikinimu prievarta žmogaus neįtikina, nebent priverčia veidmainiauti. Tačiau pasaulėžiūrų pašalinimas iš politikos srities nereiškia jų pašalinimo iš viešumos, t. y. kultūrinio gyvenimo. Kaip tik priešingai – ištraukus iš politinės prievartos lauko, joms turėtų atsiverti didžiausia įmanoma laisvė įtikinti kitus ir skleisti. Girnius tai dar vadina tikruoju laicizmu, nes jo manymu tik nepasaulėžiūrinė politika atspindi demokratijos esmę – laiduoja laisvę skleisti žmogaus asmenybei pagal jo laisvai pasirinktą pasaulėžiūrą¹¹⁴. Nepasaulėžiūrinėje politikoje valstybės neutralumas reikštųsi lygiu visu pasaulėžiūrų traktavi-

110 *Ibid.*, p. 203.

111 Juozas Girnius, „Nepasaulėžiūrinė politika pasaulėžiūros žvilgiu“, in: *Naujasis židinys-Aidai*, 1991, Nr. 8, p. 36.

112 Antanas Maceina, „Politika ir pasaulėžiūra“, in: Antanas Maceina, *Raštai*, t. XII, p. 137.

113 Juozas Girnius, „Nepasaulėžiūrinė politika pasaulėžiūros žvilgiu“, in: *Naujasis židinys-Aidai*, 1991, Nr. 8, p. 34.

114 *Ibid.*, p. 35–37.

mu, o ne tariamai neutralia valstybine pasaulėžiūra¹¹⁵. Tiesa, reikia pastebėti, kad kitaip negu J. Rawlsas šie lietuvių filosofai nesiima svarstyti procedūrinio neutralumo klausimo (jeigu reikėtų spėti – jam turbūt pritartų, nes nepasaulėžiūrinė politika neneigia bendrų valstybės institucijų poreikių).

Labai svarbu tai, kad nepasaulėžiūrinės politikos šalininkai akivaizdžiai nepriskiria politikos ir valstybinio gyvenimo egzistenciškai svarbių žmogaus veiklų laukui. Nors jiems politinis dalyvavimas nėra, kaip kokiems senovės graikams, bendruomeninio gyvenimo pamatas ar jį formuojantis dalykas, bet pati koncepcija neneigia bendruomeniškumo kaip žmogui įgimto ypatumo. Girnius rašo: „Žmogaus bendruomeniškumas ir tuo pačiu jo bendruomeninės pareigos yra nepaneigiamas dalykas. Tačiau personalistiniu supratimu yra lygiai nepaneigiamas dalykas ir tai, kad žmogus yra ir daugiau negu tik bendruomeninė būtybė. Bendruomenėje buvimas dar nereiškia viso žmogiškojo buvimo, ir bendruomeniniai tikslai dar neišsemia visų žmogiškųjų tikslų.“¹¹⁶. Taigi galima daryti išvadą, jog bendruomenė Girniaus ir Maceinos mąstyme greičiau yra priemonė, o ne tikslas savaime. Bendruomenė nėra aukščiau žmogaus, bet vis dėl to yra jam svarbi.

Maceina 1949 m. savo laiške prelatui Pranciškui Jurui yra rašęs: „[...] nepasaulėžiūrinė politika yra ne kas kita, kaip kitu (gal nevykusi, nes per daug abstrakčiu!) vardu pavadinta kultūrinė autonomija“¹¹⁷. Ji iš esmės reiškia tai, jog valstybė atsisako pretenzijų reguliuoti kultūrą, o skleidžiasi tuo būdu, kad visą švietimą, auklėjimą, ugdymą, šeimą, santuoką, meną ir mokslą perduoda įvairioms pasaulėžiūrinio pagrindu susibūrusioms bendruomenėms (pvz. Bažnyčiai). Taigi praktikoje nepasaulėžiūrinė politika reikštųsi kaip kultūrinė autonomija (pamėgtas pavyzdys tarp lietuvių mąstytojų dar nuo kun. P. Būčio yra Kvebeko provincija Kanadoje). Valstybėje veiktų ne tik ūkiniais, bet ir kultūriniais interesais besivadovaujančios savivaldos. Tai būtų pasaulėžiūrinės bendruomenės, kurioms būtų perduotas ugdymo institucijos, religijos reikalai, mokslas, menas, spauda ir kultūrinės-ideologinės organizacijos. Maceinos žodžiais, „politiniai organai pasilieka tiktai priežiūros ir kontrolės teisę“¹¹⁸. Esą valstybinėms institucijoms reikėtų tik pasirūpinti materialinių išteklių aprūpinimu šioms kultūrinėms savivaldybėms¹¹⁹. Šios savivaldos arba bendruomenės turėtų sukurti erdvę piliečiams gyventi, kalbėti, kurti, mąstyti ir auklėti savo vaikus pagal savo įsitikinimus.

Dėl pastarojo dalyko ypatingai didelis dėmesys skiriamas švietimui ir mokykloms. Kadangi mokykla jauno žmogaus pasaulėžiūros formavimesi atlieką turbūt svarbų vaidmenį, mokymosi turinių kontrolė yra vienas svarbiausių klausimų nepasaulėžiūrinės politikos siūlomai kultūrinės autonomijos sampratai. A. Maceinai ir J. Girniui nepriimtina valstybinių mokyklų sistema, kurioje ugdymo turiniai yra besąlygiškai kontroliuojami valstybės, todėl jie siūlo verčiau atsižvelgti į tėvų pageidavimus, pagal kokią pasaulėžiūrą jų vaikai turėtų būti ugdomi, arba lygiai kaip ir valstybės remti privačias mokyklas. Šitaip būtų išvengta mokymosi programų ir pasaulėžiūrinių dalykų dėstymo priklausymo nuo, tarkim, su rinkimų rezultatais susijusių partijų pasikeitimų ir, apskritai tariant, daugumos tironijos. Vaikų švietimas nebebūtų besikeičiančių

115 *Ibid.*, p. 38.

116 *Ibid.*, p. 39.

117 Antanas Maceina, *Antano Maceinos laišakai prel. Pranciškui Jurui*, sudarė Antanas Liuima, Vilnius: Lietuvos katalikų mokslų akademija, 1997, p. 42.

118 Antanas Maceina, „Kultūrinė demokratija“, in: Antanas Maceina, *Raštai*, t. XII, p. 202.

119 *Ibid.*

valdančių partijų įkaitu, bet galbūt net dar svarbiau yra tai, kad tėvai, o ne valstybė turėtų geriau žinoti kaip ir pagal kokias pasaulėžiūrinės nuostatas auklėti savo vaikus¹²⁰.

Kaip jau minėta, J. Girniaus ir A. Maceinos manymu politika – jėgos ir galios sritis, todėl jai turėtų būti palikta tik tai, kas negali įpleikti vertybinių ginčų. Priešingu atveju kiltų vertybiniai karai tarp skirtingų pasaulėžiūrų atstovų, kurie potencialiai vestų prie vienos dominavimo ir kitų priespaudos. Jų manymu, politikoje viskas veikia pagal griežtos būtinybės dėsnius, todėl politika, geriausiu atveju, turėtų būti kažkas panašaus į biurokratinio administravimo sferą, neliečiančia su pasaulėžiūromis susijusių klausimų. Bet ar toks nepasaulėžiūriškumas yra įmanomas?

Pasak jų, tikroji demokratijos idėja turėtų nurodyti į sąžinės laisvės idėją; demokratijoje turėtų būti suteikta galimybė laisvai apsispręsti, kuri pasaulėžiūra yra vertingiausia. Tai yra sąžinės laisvės esmė, o demokratijos esmė yra tai moralinis nusistatymas laiduoti kiekvienam teisę laisvai reikštis, išskleisti savo asmenybę, tai yra atsisakymas daugumos valią prievartiniu būdu primesti mažumai¹²¹. Demokratinė politika turėtų nesikišti į pasaulėžiūrinio gyvenimo turinius. Prievarta žmogaus neįtikina, nebent priverčia jį veidmainiauti. „Pasaulėžiūra yra [...] laisvo vidinio apsisprendimo dalykas“¹²². Kadangi, kaip jau minėta anksčiau, pasaulėžiūra yra sąžinės turinys, tad pasaulėžiūros laisvė reiškia sąžinės laisvę.

Taigi demokratinė politika yra ne tik tokia, kurioje lemiamą svorį turi piliečių ar jų atstovų daugumos valia priimami sprendimai, bet tai, kad šiais sprendimais kontroliuojama sritis būtų kuo mažesnė ir kiek įmanoma mažiau apimtų su pasaulėžiūra susijusius dalykus. Kaip rašė Girnius: „demokratija yra visų pirma ne teisinės technikos, o moralinės valios dalykas, t. y. ne institucijų, o žmogaus problema.“¹²³. Nepakanka vien demokratinio ar parlamentinio valdymo, kad santvarka galėtų būti vadinama demokratija, tačiau reikia dar paskirą asmenį ir mažumas apsaugoti nuo daugumos tironijos. Čia irgi yra akivaizdžios autorių sąsąukos tiek su klasikiniiais liberalais, tiek konkrečiai su politiniu liberalizmu.

Apibendrinant galima tarti, jog nepasaulėžiūrinė politika yra idėja, siekianti plačios kultūrinės autonomijos švietimo, ugdymo, kultūros, kūrybos srityse. Kadangi jos tikslas sukurti erdvę, kurioje piliečiai galėtų gyventi ir kurti pagal savo įsitikinimus, prie šio sąrašo norėtusi prirašyti ir dorovę arba moralę. Pasaulėžiūrinė laisvė lyg ir turėtų numanyti ir kažkokią dorovinės autonomijos sampratą, tačiau kartu yra sunku įsivaizduoti piliečius, kurių pagrindinės moralinės nuostatos ne tik dramatiškai skiriasi, bet gal net kardinaliai kertasi, taikiai sugyvenančius. Be to, ne paslaptis, kad ir už įstatymų, kurie turi padėti užtikrinti viešąją tvarką, slypi tam tikros moralinės maksimos, kurios savo ruožtu kyla iš konkrečios pasaulėžiūros. Ką daryti su jomis valstybėje, deklaruojančioje nepasaulėžiūrinę politiką? Tai labai rimtas klausimas, todėl verta pereiti prie pristatytos idėjos kritinės analizės.

120 Vincas Natkevičius, „Kultūrinė autonomija“, in: *Naujasis židinys-Aidai*, 1995, nr. 2, p. 140.

121 Juozas Girnius, Žmogaus problema technikos amžiuje, p. 160–164.

122 Juozas Girnius, „Nepasaulėžiūrinė politika pasaulėžiūros žvilgiu“, in: *Naujasis židinys-Aidai*, 1991, Nr. 8, p. 34.

123 Juozas Girnius, Žmogaus problema technikos amžiuje, p. 153.

Du prieštaravimai nepasaulėžiūrinei politikai

Šio skyriaus tikslas yra apžvelgti pagrindinius priekaištus nepasaulėžiūrinės politikos idėjai, problemiškausias jos aspektus: pasaulėžiūros ribų, kultūrinių autonomijų ribų ir visoms pasaulėžiūrinėms bendruomenėms bendrų principų klausimus. Svarbu ir tai, kad šie klausimai yra tarpusavyje labai glaudžiai persipynę, todėl itin griežtai jie ir nebus perskiriami.

Tiesa, nepasaulėžiūrinės politikos idėją lydėjo nemažai ideologinių ginčų ir skandalų: Maceina dėl savo idėjų netgi buvo įskųstas Vatikanui¹²⁴. Visgi įvairios politinės peripetijos bei intrigos nėra šio teksto objektas. Pagrindiniai priekaištai, kurių savo laiku už nepasaulėžiūrinės politikos idėją susilaukė A. Maceina ir J. Girnius, buvo sistemiškiausiai išdėstyti Vytauto Bagdanavičiaus¹²⁵.

Pirmasis kaltinimas, kurio susilaukė šie lietuvių filosofai – žmogaus suskaldymas. Problemos esmė paprasta: kaip įmanoma suderinti tapatinimąsi su tam tikra pasaulėžiūra ir dalyvavimą politinėje veikloje, jeigu joje privalu apriboti savo pasaulėžiūrinės pretenzijas? Kodėl turėtum susilaikyti ir neremti geresnio įstatymo, jeigu jis yra pagrįstas tavo pasaulėžiūra? Ar čia neišskyla ta pati problema, kurią buvo mėginta išspręsti su visu nepasaulėžiūrinės politikos projektu – elgiamasi priešingai nei reikalauja sąžinė? A. Maceinos ir J. Girniaus šitas priekaištas buvo atremtas tarsi pakankamai nesunkiai: kadangi politikoje išvis nelieka pasaulėžiūrinių klausimų, todėl nebėra reikalo joje ir vadovautis pasaulėžiūra – šitokiu būdu esą nėra jokio konflikto ar žmogaus suskaldymo¹²⁶.

Vis dėlto, šis atsakymas pernelyg supaprastina problemą: reikia aiškiai nubrėžti valstybės ir politikos kompetencijos ribas, o tai kartu reikalauja apibrėžti tai, kas yra pasaulėžiūriška ar nepasaulėžiūriška. Esminis klausimas čia toks: ar išvis galimas politinis ir pasaulėžiūrinis neutralumas? J. Girnius ir A. Maceina kritikavo laicistinę politiką už tariamą neutralumą, parodydami, kad toks neutralumas yra neįmanomas. Tačiau ar ši kritika negali būti pritaikyta ir nepasaulėžiūrinės politikos idėjai?

J. Girnius šį neutralumo klausimą bandė apeiti ne ieškodamas absoliutaus neutralumo, o veikiau žvelgdamas į tai kaip į pragmatinį klausimą: esą nepasaulėžiūrinės politikos idėją galima pagrįsti laikantis ir kitokių pažiūrų, grindžiamų humanizmu ar personalizmu, t. y. pažiūrų, skelbiančių žmogų savaiminiu tikslu, pripažįstančių jo laisvės vertę. Tai lyg ir turėtų reikšti, jog koncepcijos neįgalina vien tik maceiniškosios-girniškosios prielaidos, jog ją įmanoma pagrįsti racionaliai, taip pat atrasti jai bendrus vardiklius su kitokiomis pasaulėžiūromis, bet tai nebūtų universalus neutralumas. Pats Girnius pažymi, kad kolektyvistinis ar materialistinis mąstymo tipas iškrenta iš šios galimybės susikalbėti¹²⁷. Kartu, tai parodo, jog ne bet kokioms pasaulėžiūrinėms bendruomenėms gali būti vietos nepasaulėžiūrinės politikos valstybėje, nes jeigu kokios nors bendruomenės pasaulėžiūra radikaliai kirstųsi su kitų pasaulėžiūrinių bendruomenių ar juo

124 Kęstutis Girniu, „Apie nepasaulėžiūrinę politiką“, in: *Naujasis židinys-Aidai*, 2012, nr. 3, p. 160.

125 Žr. Vytautas Bagdanavičius, „Nepasaulėžiūrinės politikos klausimu“, in: *Naujasis gyvenimas*, 1948, nr. 10 ir 11. Perspausdinta: Vytautas Bagdanavičius, „Nepasaulėžiūrinė politika“, in: *Lietuva, kurios nebuvo*, p. 443–460.

126 Antanas Maceina, „Politika ir pasaulėžiūra“, in: Antanas Maceina, *Raštai*, t. XII, p. 136–146.; Juozas Girnius, „Nepasaulėžiūrinė politika pasaulėžiūros žvilgiu“, in: *Naujasis židinys-Aidai*, 1991, Nr. 8, p. 34.

127 Juozas Girnius, „Nepasaulėžiūrinė politika pasaulėžiūros žvilgiu“, in: *Naujasis židinys-Aidai*, 1991, Nr. 8, p. 38–41.

labiau siektų politinėmis arba bendrai smurtininkėmis priemonėmis įtvirtinti savo įsitikinimus, ji negalėtų būti toleruojama. Nepasaulėžiūrinės politikos naudai byloja nebent tai, jog ji mėgina išplėsti pasaulėžiūrinę laisvę kiek įmanoma labiau.

Bet lieka neatsakytas vienas esminių klausimų: kas yra pasaulėžiūriška, o kas ne? Juk atsakymas į šį klausimą irgi kyla iš pasaulėžiūrinio nusistatymo, tad nėra jokio objektyvaus atsakymo, todėl greičiau reikia sakyti, jog viskas yra pasaulėžiūriška. Tačiau kur tada brėžti demarkacines linijas tarp valstybės ir pasaulėžiūrinių bendruomenių? J. Girnius ir A. Maceina bando atskirti žmogaus gyvenimo sferas: kultūrą ir pasaulėžiūrą, kaip asmens sferai priklausančias sritis, siūlo perduoti pasaulėžiūrinėms bendruomenėms, o ekonomiką, kitus ūkinius klausimus – valstybės reguliavimui. Išsiskiria jų nuomonės dėl socialinės sferos, mat Maceina teigia, kad socialiniai principai yra pasaulėžiūriniai¹²⁸, o Girnius socialinius klausimus atskiria nuo pasaulėžiūros¹²⁹. Vis dėlto, net jei valstybei būtų paliktas tik ūkio dalykų tvarkymas, vis vien gali iškilti prieštarų su kai kurių piliečių pasaulėžiūra. Juk teisingumo supratimas, moralinės gėrio-blogio, o ne teisinės teisėta-neteisėta distinkcijos prasme, kyla iš žmogaus pasaulėžiūros. Pavyzdžiui, jeigu pilietis yra libertaras, tikintis, kad valstybė turėtų visiškai nesikišti į dalykus susijusius su ekonomika ir kapitalu, kad valstybė neturėtų rūpintis turto ir pajamų perskirstymu tarp gyventojų, tuomet net tokioje politinėje arenoje, kokios norėtų J. Girnius ir A. Maceina, jo pasaulėžiūra kirstųsi su valstybės primetama pozicija. Pakanka kiek kitokios žmogaus ir teisingumo sampratos ir tam tikroms, net ne ekstremistinėms pasaulėžiūroms, ir šis lietuviškosios politinės minties projektas nebetinka. Klausimai susiję su ekonomika, mokesčiais, verslo kontrole, socialine rūpyba yra susiję su teisingumu, o teisingumo supratimas su konkrečia pasaulėžiūra, taigi – ekonomikos, socialiniai ir kiti panašūs klausimai irgi yra pasaulėžiūriški¹³⁰.

Kaip pastebi K. Girnius, politinio liberalizmo atveju lygiai taip pat išlieka grėsmė dėl žmogaus skilimo susidūrus su skirtingais politinės bendruomenės reikalavimams, pavyzdžiui, jeigu mano privatūs moraliniai ar religiniai įsitikinimai prieštarauja „viešajam protui“, aš kaip pilietis veikiausiai turėsiu pasirinkti „vidinę emigraciją“ ar apolitišką ir nepilietišką laikyseną.

Be to, dar lieka neišspręstas bendrosios tvarkos klausimas. Nepasaulėžiūrinės politikos autoriai lyg ir numano, jog viešosios tvarkos klausimai turėtų priklausyti tai sričiai, dėl kurios visi galėtų sutarti. Sveikas protas lyg ir kužda, kad dėl tokių dalykų kaip vagystė, žudymas ar kitų panašių nusikalstamų poelgių būtų įmanoma susitarti ir netgi gan skirtingai mąstantiems ir kiek kitaip į pasaulį žiūrintiems piliečiams. Bet net ir tokie beveik universaliai paplitę moraliniai imperatyvai, kaip „nevok“ ir „nežudyk“, yra surišti su papildomomis prielaidomis, nuo kurių priklausytų poelgio, kaip nusikalstamo ar ne, interpretavimas. Ką vienas traktuotų kaip vogimą ar valstybinio turto grobstymą, kitas vadintų „mokėjimu suktis“. Tačiau, be griežto ir valingo vienos interpretacijos nustatymo tokiais klausimais, gyvenimas valstybėje būtų tiesiog neįmanomas.

Dar vienas neblogas pavyzdys, supurtantis nepasaulėžiūrinės politikos argumentus – eutanazijos leidimo klausimas. Įstatymas šiuo atveju, lygiai kaip ir jo nebuvimas, visada vienaip ar kitaip liečia žmogų. Nėra galimas joks neutralus sprendimas. Todėl jeigu būtų uždrausta eutanazija, tai kiltų iš tam tikro antropologijos supratimo, o jei būtų leista, tai tiesiog numanytų kitokią

128 Antanas Maceina, „Politika ir pasaulėžiūra“, in: Antanas Maceina, *Raštai*, t. XII, p. 130.

129 Juozas Girnius, „Nepasaulėžiūrinė politika pasaulėžiūros žvilgiu“, in: *Naujasis židinys-Aidai*, 1991, Nr. 8, p. 34.

130 Kęstutis Girnius, „Apie nepasaulėžiūrinę politiką“, in: *Naujasis židinys-Aidai*, 2012, nr. 3, p. 161.

antropologiją. Ar eutanazija – gyvybės ir mirties klausimas – būtų paliktas nepasaulėžiūrinėms bendruomenėms? Nepasaulėžiūrinėje politikoje tai yra konfliktas tarp prielaidos apie savaiminę žmogaus vertę ir pasaulėžiūrinių įsitikinimų laisvės.

Tačiau nereikia ir tokių drastiškų pavyzdžių. Pakanka paimti ir tokius viešosios moralės klausimus kaip gėrimas ir girtumas arba nuogumas viešoje vietoje. Visuomenėje šie klausimai turėtų būti vienaip ar kitaip apibrėžti, o apibrėžimas priklausytų nuo tam tikrų prielaidų. Akivaizdu, kad Europoje šitokie klausimai būtų išsprendžiami kitaip, negu, tarkim, musulmoniškajame pasaulyje. Ir šioje vietoje atrodo neįmanoma išvesti visuotinių taisyklių, bet tiesiog turėtų būti priimtas sprendimas. Ne šiaip sau vienas iš liberalizmo tėvų Johnas Locke'as teigė, jog ten, kur negali būti universaliai dedukuojamų racionalių taisyklių, suverenai turėtų tiesiog valingai priimti sprendimą, bet geriausia būtų, jeigu tas sprendimas būtų priimtas atsižvelgiant į krašte vyraujančias tradicijas ir papročius. Kontekstai ir prielaidos pasirodo esantys neišvengiami, o nuo jų priklauso, kaip apibrėžiami visiems privalomi įstatymai ir elgesio normų minimumas. Kaip teigiama *Į pilnutinę demokratiją*: „nedemokratinės partijos ar sąjūdžiai, neigiant demokratines asmens laisves, demokratijoje neturi būti toleruojami“¹³¹.

Tam tikrų bendrų prielaidų, vertybių ir taisyklių minimumas būtinas, tačiau, iš principo, pakankamai homogeniškoje visuomenėje sutarimas dėl jų įmanomas. Tiesa, jis nebūtų universaliai galiojantis ir pritaikomas visoms pasaulio visuomenėms, o tik tai, kuri dėl jo susitarė, bet tai nereiškia, kad jis dėl šios priežasties būtų labai prastas. Todėl nepasaulėžiūrinė politika yra įmanoma tik visuomenėje, kurioje būtų istoriškai susiklosčiusi jai palanki kultūrinė ir intelektualinė atmosfera – skirtingos bendruomenės viena kitą gerbtų bei paliktų laisvę gyventi pagal savo tradicijas. Bet nejaugi pasaulyje nebūta ir nesama ar negali būti tokių visuomenių? Sprendimas įmanomas (o tokiu atveju ir nepasaulėžiūrinė politika), jeigu visuomenėje yra sutariama dėl tokių fundamentaliausių vertybių kaip laisvė, žmogiškasis orumas ir nelygstama žmogaus vertė. Svarbu pabrėžti žodį „sutariama“, nes jos niekuomet nėra iki galo racionaliai dedukuojamos ar kylančios iš kompromiso (tuomet keltų naujas aistras, nepasitenkinimą bei tos visuomenės rėmuose stokotą tvarumo). Dėl jų turi būti tiesiog sutariama.

Antrasis priekaištas kurio susilaukė nepasaulėžiūrinės politikos autoriai iš V. Bagdanavičiaus – moralinis reliatyvizmas. Jie buvo kaltinami tuo, kad pripažįsta visas pasaulėžiūras esant vienodai vertingas. Bet tiek J. Girnius, tiek A. Maceina, teigia nelaikantys pasaulėžiūrų lygiavertėmis, tačiau pats laisvo žmogaus apsisprendimo principas reikalauja visoms pasaulėžiūroms suteikti vienodas teises¹³². Pasak jų, reikalingumas apsispręsti pasaulėžiūros klausimu žmogui nėra panaikinamas ir J. Girnius išreiškia viltį, kad labiau pagrįstas, labiau įtikinančias pasaulėžiūras žmonės rinksis laisvai ir savarankiškai¹³³. Tai nebūtinai visuomet bus teisinga. Bet priešinga alternatyva tokiai pasaulėžiūrų laisvei galėtų būti nebent su nepasaulėžiūrinės politikos idėja besikertantis paternalizmas, kuriame valstybė, grupelė intelektualų ar ideologų piliečiams „iš viršaus“ nuleistų vienintelę „tikrąją Tiesą“. Regis, nepasaulėžiūrinė politika visuomet būtų rizika, kurią prisiimti turbūt galėtų tik visuomenė, kurioje piliečiai yra labai aukštos kultūros ir didelio sąmoningumo.

131 „Į pilnutinę demokratiją“, in: *Lietuva, kurios nebuvo*, p. 424.

132 Antanas Maceina, „Politika ir pasaulėžiūra“, in: Antanas Maceina, *Raštai*, t. XII, p. 146–147.; Juozas Girnius, „Nepasaulėžiūrinė politika pasaulėžiūros žvilgiu“, in: *Naujas židyns-Aidai*, 1991, Nr. 8, p. 41.

133 Juozas Girnius, „Nepasaulėžiūrinė politika pasaulėžiūros žvilgiu“, in: *Naujas židyns-Aidai*, 1991, Nr. 8, p. 41.

galimybe tikintiesiems ir laicistiškai nusiteikusiems liberalams rasti sutarimą po plačiu humanistinių vertybių skėčiu, o skirtingoms politiniams įsitikinimų grupėms demokratinėje santvarkoje, taip pat ieškojo dialogo ir būtent jo tekstas „Liberalizmas ir krikščionybė“ pradėjo V. Kavolio sudarytą *Lietuviškojo liberalizmo* (1958) rinktinę.

J. Girnius kaip vieną sutarimo su liberalais pagrindų, randa idėjoje, kad nuoseklus liberalizmas gina sąžinės laisvės ir demokratijos idėjas ir todėl liberalai turi pripažinti savo pasaulėžiūros įgyvendinimo politinėmis priemonėmis ribas. J. Girnius net teigia, kad kaip pasaulėžiūra liberalizmas neturi metafizinio dėmens: „[...] **liberalizmas savyje neimplikuoja nei vienokio, nei kitokio metafizinio nusistatymo** (nei Dievo buvimo, nei sielos nemirtingumo, nei kitais panašiais pasaulėžiūriniais klausimais). Tik todėl galėjo liberalizmą atstovauti faktiškai skirtingų pasaulėžiūrų asmenys“¹³⁸. Tiek J. Girnius, tiek A. Maceina, tiesa, skiria anglosaksiškąjį ir kontinentinį liberalizmą – pastarąjį laikydami pavojingu, o pirmąjį iš esmės nepriešišku jų pažiūroms¹³⁹.

Galima pastebėti, kad pokariu kiek subtilesnis tapo ir A. Maceinos požiūris į liberalizmą. Nors Maceina kritikavo liberalizmą, o ypač daug polemikos susilaukė jo tekstas „Liberalizmo kelias į bolševizmą“ (1948 m.), kuriame jis vystė savo J. J. Rousseau ir A. Comte'o „kontinentinio“ liberalizmo kritiką, tačiau esama keleto svarbių niuansų, kurie gali likti nepastebėti. Tiek savo tekste „Liberalizmo teisinimas“, tiek rankraštyje „Pilnutinės demokratijos pagrindai“, tapusiame pagrindu *Į pilnutinę demokratiją*, jis pabrėžia, kad jo liberalizmo kritika išimtinai nukreipta į J. J. Rousseau ir A. Comte'o kontinentinio liberalizmo tradiciją, rusoistines socialinio kontrakto ir bendros valios idėjas, bet ne anglosaksiškąjį J. Locke'o liberalizmą, pripažįstantį negatyviąją laisvę ir saugantį mažumą nuo daugumos: ‘

„Rousseau pasaulėžiūra rado atgarsio ne tik Prancūzijoje. Ji buvo kitados vyraujanti ir Vokietijoje, ir Italijoje, ir Ispanijoje, kur *volonté générale*, tasai demokratiškai išrinktas parlamentas, slėgė mažumą, manydamas, kad jam visuomenės yra pavestos visos teisės. Todėl nenuostabu, kad popiežiai Pijus IX ir Leonas XIII kaip tik kovojo su Rousseau, ne su Locke'u, visuomeninėse savo enciklikose. Jūs patys sakote, kad Rousseau demokratija vedanti į daugumos diktatūrą ir pripažįstate, kad „Robespierro diktatūrą, konventą ir terorą, besivadovaujantį daugumos despotizmu, daug kas riša su Rousseau“. Todėl aš jį savo straipsnyje ir iškėliau, nes jis, ne Locke, yra kontinentinio liberalizmo tėvas [...]. Aš mielai sutikčiau su Jumis nelaikyti Rousseau liberalu. Iš tikro Locke'o prasme, jis nėra liberalas“¹⁴⁰.

Vėlesniuose interviu A. Maceina taip pat pastebėjo, kad tarpukariu paprasčiausiai turėjo mažai sąlyčio su anglosaksiška filosofija (anglų kalbos nemokėjimas prie to taip pat prisidėjo). Kaip jau matėme, neabejotinai esama tam tikrų jungčių tarp A. Maceinos ir J. Girniaus politinių apmąstymų ir kai kurių liberalizmo autorių (pavyzdžiui, politinės sferos ir valstybės institucijų matymas kaip savotiško nešališko arbitro yra viena tokia jungianti gija). Tačiau jų politiniai svarstymai anaip tol nesutelpa vien į liberalizmo tradicijai būdingus ir rūpimus klausimus.

138 Juozas Girnius, „Liberalizmas ir krikščionybė“, in: *Lietuviškasis liberalizmas*, antroji laida, red. Vytautas Kavolis, Vilnius: Versus aureus, 2008, p. 70.

139 Didelių ginčų išeivijoje sukėlęs A. Maceinos tekstas plėtoja šią kritikos „kontinentiniam liberalizmui“ liniją: Antanas Maceina, „Liberalizmo kelias į bolševizmą“, in: Antanas Maceina, *Raštai*, t. XII, p. 205–226.

140 Antanas Maceina, „Liberalizmo teisinimas. Atsakymas Julijui Kaupui“, in: Antanas Maceina, *Raštai*, t. XII, p. 241–242.

4 skyrius

BENDRUOMENIŠKUMAS IR KULTŪRINĖ AUTONOMIJA: PILNUTINĖ DEMOKRATIJA – KOMUNITARINIS PROJEKTAS?

Žodis „bendruomenė“ (ir jo vediniai) yra vienas dagiausia į pilnutinę demokratiją pasirodančių žodžių. Lietuvoje apie pilnutinės demokratijos ir komunitarizmo panašumus jau mėginta šiek tiek rašyti. Tačiau visų pirma reikėtų pastebėti, kad visiškai vienareikšmiško komunitarizmo apibrėžimo ar komunitarizmo kaip vienos politinės koncepcijos nėra. Tai veikiau tam tikras spiečius autorių ir idėjų. Kitas svarbus momentas, kurį derėtų pastebėti, kad nors komunitarinė politinė mintis anglosaksiškoje terpėje yra visų pirma siejama su Charleso Tayloro, Michealo Sandelo ir Alasdairo McIntyre'o liberalizmo kritika (ypač J. Rawlso politinio liberalizmo projektui), tačiau būtų klaidinga komunitarizmą matyti tik kaip reakciją į J. Rawlso liberalizmą ar tik anglosaksiškos politinės minties reiškinių. Visgi, jeigu lyginti su kuo nors iš komunitarų pilnutinės demokratijos idėja ir autorius, tai turbūt visų pirma su Ch. Tayloru.

Teisinga pastebėti, kad liberalizmo ir ypač individualizmo (atomizmo) kritika yra viena svarbiausių komunitarinių teorijų temų. Atomistinio liberalizmo kritika, o taip pat bendruomenių ir jų tarpusavio sugyvenimo problematika ryški ir pilnutinės demokratijos svarstymuose. Tačiau dar ryškesni panašumai yra žiūrint į tai, kaip suprantama socialinė tikrovė, politinė ir kultūrinė bendruomenė.

Valstybė ir kultūrinė bendruomenė

Pilnutinės demokratijos autoriams neabejotinai rūpėjo ir tautinės valstybės idėja (bei tautinė kultūra ir katalikybė). Jiems valstybė yra suprantama kaip tautos išsipildymo garantas. Žvelgiant į tarpukario jaunųjų katalikų ginčus su tautininkais ar senąją krikdemų kartą galima matyti, kad pilnutinė demokratija siekia sutaikyti tautinį partikuliarizmą ir katalikišką universalizmą. Matant tai, kad vienos svarbiausių temų *Į pilnutinę demokratiją* yra kultūra ir švietimas, valstybė kaip politinė bendrija pasimeta tarp dviejų polių: ar valstybė yra funkciškai antraeilė asmens ir bendruomenių reikmėms, ar visgi pati valstybė yra kultūrinis projektas? Aiškaus atsakymo deklaracijoje nerandame, veikiau bendro pobūdžio teiginį, kad tautinė valstybė yra „savaimingas žmogaus asmens išsivystymas į tautinio suverenumo organizaciją“¹⁴¹. Taigi numanoma, kad valstybė taip pat yra kultūrinė bendrija (ar skirtingų bendrijų bendrija). Bendruomenės, kultūros ir istorijos reikšmė politinių bendrijų egzistavimui ir jų valdymo principams išsamiau nagrinėjama komunitarinėje politinėje filosofijoje.

Vienas iš pagrindinių komunitarų priekaištų liberalams yra tai, kad liberalizmas per daug dėmesio skiria abstrakčioms, idealizuotoms schemoms, nekreipiant dėmesio į realų socialinį audinį.

141 „Į pilnutinę demokratiją“, in: *Lietuva, kurios nebuvo*, p. 408.

Kaip Ch. Taylora poziciją apibendrina Alvydas Jokubaitis: „bendruomenė neišivaizduojama be konkrečią kalbinę išraišką turinčių moralinių horizontų, ir, kita vertus, tie horizontai traktuoti ni kaip būtina tapatumo sąlyga“¹⁴². Kitaip tariant, vakarietiškomis teisėmis ir laisvėmis besinaudojantis individas toks yra socialinio ir kultūrinio prasminio horizonto bei visuomenės dėka. Šis hermeneutinis horizontas egzistuoja pirmiau individo ir jo laisvų pasirinkimų. Politinę bendruomenę, jos institucijas taip pat steigia tam tikra kultūra. Mūsų supratimas apie teisingumą, laisvę yra bent iš dalies istoriškai ir kultūriškai sąlygotas, o visuomenė empiriškai nėra duota kaip abstrakčių individų, susitariančių dėl abstrakčių principų rinkinys.

J. Rawlso išeigos taškas – abstrahuotas individas (liberalizmo istorijoje tai nėra nauja idėja) ir pirminės pozicijos „archimedinis taškas“, nors J. Rawlsas tikrai nemano, kad galima visiškai „suspenduoti“ visus kontekstus ir tapatybinius elementus. Komunitarų gi išeigos taškas priešingas – žmogus apaugęs visais savo kontekstais. Maža to, Ch. Tayloras atomistiniam pasaulėvaizdžiui priekaištuoja ir todėl, kad jame nelieka vietos įsipareigojimui bendrajam gėriui ar patriotizmui:

„[...] patriotizmo pagrindas – tapatinimasis su kitais konkrečioje bendruomenėje. Aš nesu pasirengęs ginti tiesiog kiekvieno žmogaus laisvę, bet jaučiu solidarumo su savo tėvynainiais ryšį mūsų bendruomenėje, ryšį, kuris yra bendra visų mūsų orumo išraiška [...]. Draugystė sieja mane su konkrečiais žmonėmis. O mano patriotinis atsidavimas nesaisto manęs su individualiais žmonėmis – mat aš galiu nepažinti daugumos savo tėvynainių ir galiu nenorėti, juos sutikęs, itin su jais bičiuliauti. Bet konkretumas atsiranda todėl, kad mano ryšys su šiais žmonėmis realizuojamas per mūsų dalyvavimą bendrame politiniame darinyje. Gyvuojančios valstybės šiuo atžvilgiu primena šeimas, o tai, kas saisto žmones, yra bendra jų istorija. Šeimyniniai saitai arba seni draugystės ryšiai yra stiprūs dėl to, ką mes drauge išgyvenome, o valstybės saisto laikas ir pereinamieji pavojų periodai“¹⁴³.

Pilnutinės demokratijos autoriai šia prasme artimesni komunitarams – sekdami personalistais jie kalba apie asmenį, esantį santykyje su sudėtingesne socialine struktūra ir tikrove, nei individas-valstybė. Panašias išvadas prieina ir Karolis Wojtyła *Asmuo ir veiksmas*, kur bando derinti krikščionišką personalistinę, neotomistinę ir fenomenologinę filosofiją. K. Wojtyła rašo: „Būtent bendruomenėje atrandame dalyvavimo realumą kaip tos asmens savybės, kurios dėka jis gali egzistuoti ir veikti „kartu su kitais“, tuo realizuodamas save. Dalyvavimas kaip asmens savybė yra drauge savitas *constitutivum*, jos esminis bruožas. Dėl šios savybės asmuo ir bendruomenė tarsi suauga, o ne yra vienas kitam svetimi ar priešiški, kaip individualistinėje ir antiindividualistinėje mąstysenoje apie žmogų“¹⁴⁴.

Pilnutinės demokratijos artimumą komunitarams galima įžvelgti ir jų kalbėjime apie kultūrinę autonomiją – tik tokie komunitarai kaip Ch. Tayloras, W. Kymlicka rašo apie daugiakultūriškumą (multikultūralizmą). Tiesa, komunitarai taip pat susilaukia tokios pačios kritikos dėl to, kokiais kriterijais remiantis vienos bendruomenės būtų valstybės pripažįstamos (ar net palaikomos), o kurios ne, – kultūrinės autonomijos ir daugiakultūriškumo idėjos savaime nesiūlo jokių atsakymų tokių kriterijų nustatymui.

142 Alvydas Jokubaitis, „Įvadas: Charleso Taylora komunitarizmas“, in: Charles Taylor, *Autentiškumo etika*, iš anglų kalbos vertė Alvydas Jokubaitis, Vilnius: Aidai, 1996, p. 17.

143 Charles Taylor, „Susipynę tikslai: liberalų–komunitarų ginčas“, in: *Šiuolaikinė politinė filosofija. Antologija*, sudarė János Kis, iš anglų kalbos vertė Vytautas Radžvilas, Vilnius: Pradai, 1998, p. 532.

144 Karol Wojtyła, *Asmuo ir veiksmas*, iš lenkų kalbos vertė Romanas Plečkaitis, Vilnius: Aidai, 1997, p. 335–336.

Kaip ir komunitarai, pilnutinės demokratijos autoriais suprantą laisvę ne tik kaip individualią, bet ir kaip bendruomeninę:

„Ateities Lietuvos konstitucija turi aiškiai nustatyti ne tik kultūrinės savivaldybės kompetenciją, bet ir pagrindinius jos organizacijos dėsnius: kiek narių pasaulėžiūrinė bendruomenė turi turėti, kad įgytų bendruomenės teises, t. y. kad taptų kultūrinės savivaldybės vienetu; koku būdu negausios pasaulėžiūrinės bendruomenės turi būti įgalintos sudaryti kultūrinės savivaldybės vienetą; kas ir kaip tampa pasaulėžiūrinės bendruomenės nariu; ar galima likti šalia bendruomenių [...]. Suprantama, žmogus yra laisvas ir jokiai pasaulėžiūrinei bendruomenei nepriklausyti ir kultūrinėje savivaldybėje nedalyvauti. Tai yra sąžinės laisvės sritis, ir bet kuri šio srity žmogui daroma prievarta būtų nusikaltimas pagrindinei demokratinei laisvei“¹⁴⁵.

Bendruomenės svarba pilnutinėje demokratijoje svarbi ir todėl, kad laikomasi subsidarumo principo. Kaip ir pilnutinės demokratijos autoriai, Ch. Tayloras mano, kad reikia pripažinti ne tik individų orumą, tačiau ir bendruomenių bei tapatybių skirtumus, perspėja dėl tariamo liberalizmo neutralumo kuriamo netikro homogeniškumo¹⁴⁶. Visgi esama ir rimtų skirtumų. Kaip ir lyginant su politiniu liberalizmu – komunitarai pateikia gerokai išsamesnį savųjų premisų išaiškinamą nei pilnutinės demokratijos autoriai. Pavyzdžiui, Ch. Tayloras, veikiamas visų pirma hermeneutinės filosofijos tradicijos, kreipia didelę dėmesį į kalbą ir komunikaciją. Jo kiek netikėtas priekaištas liberalams-atomistams: jų socialinė ontologija nesuderinama su dialogu ir dialogišku santykiu, atomistinė viešoji erdvė ir visuomenė tokiu atveju labiau egzistuoja kaip monologų sankaupa¹⁴⁷. Tiesa, vėliau A. Maceina ir J. Girnius jau bus geriau susipažinę su hermeneutine filosofija, ir vėlesniuose jų tekstuose galima rasti nemenko intelektualinio papildymo jų supratimui apie istoriją, tautą, kultūrinę ir politinę bendruomenę, tačiau kuriant nepasaulėžiūrinės politikos ir plėtojant pilnutinės demokratijos projektus to dar nematome.

Posūkis nuo egzistencinio individualizmo link bendruomeninės hermeneutikos

Nepasaulėžiūrinės politikos idėjoje artikuliuojamas bendras atsargumas politikos ir valstybinių institucijų atžvilgiu, kaip atkreipia dėmesį, A. Jokubaitis, ryškus ir kituose A. Maceinos tekstuose (ypač jo viduriniuoju laikotarpiu, labiau orientuotu į krikščioniškąją egzistencializmą)¹⁴⁸. A. Maceina suprantą žmogų kaip visų pirma esantį konflikte su visuomene. Maceina dar 1938 m. straipsnyje *Masės atbudimas* mąsto panašiai, gal net kiek radikaliau. Jis pripažįsta, jog žmogus yra „visuomeninis gyvulys“ (pagal Aristotelio *zoón politikón*). Bet siūlo tuo nesididžiuoti, o greičiau gėdytis, nes „Aristotelio žodžiuose prabyla egzistencinis žmogaus pažeminimas“¹⁴⁹. Ir ne dėl to, kad žmogus yra pavadinamas gyvuliu, o dėl to, kad jis „visuomeninis“.

Panašių minčių galima rasti ir J. Girniaus 1940 m. tekste „Žmogiškoji kančios problema“. J. Girniui, o pokariu ir A. Maceinai didelę įtaką padarė egzistencinė filosofija, apmąsčiusi žmogaus būtį, jos prasmę kančios ir nebūties akivaizdoje. Kančia esą išryškina tai, jog asmuo, kitaip nei individas ar gyvūnas, yra laisvas. Kančia, anot J. Girniaus, nėra kaip būtinybė priimtas skausmas:

145 „Į pilnutinę demokratiją“, in: *Lietuva, kurios nebuvo*, p. 387.

146 Charles Taylor, „The Politics of Recognition“, in: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited by Amy Gutmann, New Jersey: Princeton University Press, 1994, p. 41–44.

147 *Ibid.*, p. 533–535.

148 Alvydas Jokubaitis, „Kultūra kaip politika“, in: Simas Čelutka, Alvydas Jokubaitis, Aistė Noreikaitė, Politika ir moralė. Ontologinė perspektyva, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2022, p. 200–201.

149 Antanas Maceina, „Masės atbudimas“, in: Antanas Maceina, *Raštai*, t. XII, p. 7.

„Kančia ir yra ne kas kita kaip sąmoningas laisvos žmogiškosios būtybės savosios baigtinybės išgyvenimas. Žmogiškoji kančia radikalai skiriasi nuo ir gyvulių pažįstamo skausmo. Gyvulys betarpinėje (nerefleksinėje) sąmonėje išgyvena skausmą kaip akiai būtiną jo gyvenimo momentą. Savo skausmą gyvulys teigia ir taria jam „taip“ ir tada, kai pabūdęs bėga nuo jo šalin. Kitaip yra žmogus. Refleksine galia žmogus save išskiria ir atsistoja priešais gamtinį pasaulį ir, būdamas laisvas, gali tarti „ne“ visiems jį su šiuo pasauliu siejantiems ryšiams, nors ir niekada jis negali iš jų išsilaivinti.“¹⁵⁰. Tai anot J. Girniaus liudija įtampą tarp kūno (individo) ir dvasios (asmens), o kartu realybės ir idealo, kadangi tik žmogus gali mąstyti kaip turėtų būti, siekti tikslų¹⁵¹. Šis svarstymas labai tiesiogiai susijęs ir su politika bei totalitarizmo kritika: „Totalinei valstybei yra esminga reikšti savo nelygstamą teisę į visą žmogų, jo kūną ir dvasinį gyvenimą. Žmogui ji nenori pripažinti jokios subjektyvios, pvz. laisvo mąstymo, sferos, kuria valstybė nesidomėtų ir kurioje jis galėtų tvarkytis kaip tinkamas. Totalinė valstybė nori viso žmogaus ir būtent kaip savo objekto. Žmogus visada turi būti pasiryžęs totalinei valstybei visa paaukoti nežiūrėdamas skausmo“¹⁵².

Šis skeptiškumas bendruomenės ir ypač visuomenės atžvilgiu keistai kontrastuoja su komunistiška pilnutinės demokratijos projekto dvasia bei apskritai tautiniu patriotizmu. Tačiau įdomu pastebėti, kad kaip tik jau po svarstymų apie pilnutinę demokratiją ar nepasaulėžiūrinę politiką vėlesniuose savo tekstuose tiek J. Girnius, tiek A. Maceina gerokai sušvelnina savo toną. J. Girniaus vienas svarbiausių iševijoje rašytų veikalų – *Tauta ir tautinė ištikimybė* (1961 m.) kaip tik siekia nubrėžti įsipareigojimo savo tautai principus ir pagrindus.

K. Girnius yra apžvelgęs savo tėvo tautos sampratą (ir į kontekstinę nacionalizmo teoriją kontekste). Pasak jo:

„[Juozui] Girniui visi jo minėti objektyvūs veiksniai (kalba, kilmė, gyvenimo būdas ir istorinis palikimas) yra sulydyti į vieną visumą, į kultūrą, kuri esanti tautos forma. Kultūra sukuria tautą, nes jai priklauso visi tie ryšiai kurie sieja tautą (p. 79). Etninė bendruomenė išauga į tautą, susikurdama savo kultūros individualių stilių ir išsiskirdama iš kitų tautų [...]. Galima vadinti kultūrą tautą objektyvių ryšių derinį, kuris apima daugiau negu siaurai suprastą bendruomenės gyvenimo būdą. Bet Girniui „kultūra“ turi ir kitą reikšmę – kultūra nėra tik visuma tų objektyvių savybių, kurias pastebėtų akylūs antropologai ir sociologai, bet ir tautos „pašaukimas“, „paskirtis“ bei „uždavinys“ gyventi vertingai ir kurti. Šiuo atžvilgiu kultūra ir tauta yra ne tik egzistuojančios tikrovės dalys, bet ir moralinis imperatyvas, skatinantis kurti tai, kas dera būti“¹⁵³.

J. Girniaus atveju kultūra tuomet tampa ta jungtimi tarp asmens ir bendruomenės. Pačių priežasčių, kodėl tautinė ištikimybė yra svarbi, J. Girnius nesuproblemina, veikiau pasikliauja postulatu, kad „Nutausti – tai netekti savo dvasinės individualybės, išsiraujant iš savosios tautos“¹⁵⁴. Kitaip tariant, priklausymas tautai kaip tam tikrai kultūrinei bendruomenei jo manymu reikalingas pačiam asmens dvasiniam klestėjimui.

150 Juozas Girnius, „Žmogiškoji kančios prasmė“ in: *Lietuvos politinės minties antologija, t. I: Lietuvos politinė mintis 1918–1940*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2012, p. 76.

151 *Ibid.*, p. 76–77.

152 *Ibid.*, p. 84.

153 Kęstutis Girnius, „Juozo Girniaus tautos ir tautinės ištikimybės samprata“, in: *Naujasis Židinys-Aidai*, 2011, nr. 4, p. 239.

154 Juozas Girnius, „Tauta ir tautinė ištikimybė“, in: *Lietuvos kultūros tyrimai 9. Valstybė ir kultūra: Lietuvos valstybės atkūrimo šimtmetį pasitinkant*, p. 110.

A. Maceinos atveju daroma panaši jungtis – labiausiai akcentuojant istoriją ir kalbą. A. Maceinos „hermeneutinis posūkis“ jo požiūryje į kalbą, kultūrą, istoriją ir politiką aiškiausiai matomas jo brandžiojo laikotarpio veikaluose *Filosofijos kilmė ir prasmė* (1978 m.) bei *Asmuo ir istorija* (1981 m.). Įmesties į pasaulį motyvas čia išlieka svarbus, tačiau įgyja ne tik egzistencinę, tačiau ir kultūrinę perspektyvą – priklausymas tam tikrai kultūrai ir kalbai, jų turėjimas kaip savų yra likiminis dalykas. Žmogus gimsta į tam tikrą aplinką, kažkuri kalba jam yra gimtoji, kažkurią vietą jis gali laikyti savo tėvyne. Jau ir pats *Asmuo ir istorija* pavadinimas parodo, kad personalistiniai principai A. Maceinai išlieka svarbiausi, tačiau yra papildomi istorijos, priklausymo kultūrinei ir kalbinei bendruomenei svarbos suvokimu. Be istorijos ir kalbos mes negalime suprasti konkretaus asmens. Akivaizdu, kad bet koks įmanomas lyginimas su komunitarais, ypač A. Maceinos atveju, įmanomas tik kaip tik žiūrint į jo vėlyvojo periodo filosofinę kūrybą. Todėl toliau pamėginsime išskleisti jo požiūrį į istoriją ir kalbą.

Kaip teigia A. Maceina, žmogus esąs ne tik protinga, kalbanti, visuomeninė ar Dievą garbinanti būtybė, tačiau ir istorinė būtybė (*ens historicum*)¹⁵⁵. Istorija nėra išoriška žmogaus būviui, o kaip tik jam būdinga. Kadangi žmogus, pasak A. Maceinos, yra prasmingai buvojanti būtybė, tad ir istorija iškrenta iš aklos, abejingos gamtos tvarkos ir juda į tikslą, įprasmina žmogaus būvį¹⁵⁶. Tad iš gamtos tvarkos iškrenta ne tik asmuo, kaip laisvę, nepriklausomumą nuo būtinybės turinti žmogaus pusė, tačiau ir istorija. Asmeniui, pasak A. Maceinos, būdingas tapatumas, jo vienintelis tikras laikas yra dabartis, todėl šia prasme laikas asmens nekeičia (ta prasme, kad yra visas išorines kaitas pergyvenantis subjektas, kuris nors ir gyvenimo kelyje tampa kitoks, bet ne kitas); laiko praeinamumas, nešantis ir žmogaus mirtį, ne tik nesunaikina, nepakeičia asmens, bet įtvirtina jo vienkartiškumą, nepakartojamumą. Istorijai gi būdingas (kaip ir laikui) kintamumas, vyksmas, tėkmė, bet istorija nėra tas pats kas laikas – A. Maceina mano, jog nors skruzdėlė būna laike, apie jos istoriją galima kalbėti tik perkeltine prasme, iš žmogiškosios perspektyvos, t. y. šis pasaulis buvuoja laike (ir erdvėje), bet tik žmogaus būvis iš laikiško, pavirsta į istorišką; gamta neturi istorijos, nes ji yra sąlygota būtinų dėsnių (A. Maceina nesuvokia istorijos kaip dėsniais apibrėžiamo proceso). Istorija, A. Maceinos manymu, neatsiranda kartu su istorine sąmone, istorijos tyrinėjimais, ji yra pirma jų, kaip sąlyga mąstyti istoriškai. Istoriniai lūžiai, epochų kaita, radikalūs perversmai tik paskatina ją apmąstyti. Kadangi istoriniai virsmai dažnai reiškiasi kaip egzistencinė grėsmė žmogui, tad, Maceina sako, jog, istorijos filosofija gimsta iš kančios: „Istorijos filosofija yra esmėje ne kas kita, kaip žmogiškojo likimo apmąstymas [...]. likimo žemiškojo laiko tėkmėje“¹⁵⁷. Čia dar galima išvelgti į kančią ir egzistencijos tragizmą viduriniojo periodo A. Maceinos filosofijos obalsius, tačiau atsiranda ir naujas lygmuo (arba pagaliau naujai permąstoma kultūrfilosofinis paveldas, kurį jis gauna iš S. Šalkauskio, bei angažuotumas savaip suprastam tautiškumui).

Istorija yra žmogaus skleidimasis laike, o žmogaus, kaip prasmingai buvojančios būtybės, veikla yra laiko pavertimas prasmingu pasakojimu, t. y. istorija. Vis dėlto, žmogus nėra visagalis istorijos kūrėjas: istorijos virsmai, įvykiai žmogui gali būti skausmingi ar net pražūtingi. Tačiau čia svarbu tai, jog A. Maceina nepostuluoja jokios absoliučios, nuo žmogaus visiškai nepriklausomos, tačiau jį apsprendžiančios, istorijos dvasios ar gudriojo istorijos proto. Pavienis žmogus

155 Antanas Maceina, „Asmuo ir Istorija“, in: Antanas Maceina Raštai, t. VI, sudarė Antanas Rybelis, Vilnius: Mintis, 1994, p. 319.

156 *Ibid.*, p. 342.

157 *Ibid.*, p. 343.

nėra visagalis prieš istoriją, kaip jis nėra visagalis prieš visą žmoniją arba gamtą, bet tuo pat metu jis nėra visiškai pavaldus nei gamtai, nei istorijai, nors esti jų sąlygotas.

Kodėl asmeniui svarbi istorija? A. Maceinos manymu, istorija (praeitis) formuoja, nulemia asmens tapatybę, jo priklausymą tautai ar kultūrai. Tačiau istorija tai ne bet kokia praeitis (nes, ontologiškai ar bent augustinėškai žiūrint, praeities nebėra, kaip dar nėra ateities, nors jos susiriša dabartyje), tačiau tokia praeitis, kurios ženklų ir liekanų yra dabartyje, todėl ji yra dabartiška ir keičianti dabartį¹⁵⁸. Net istorijos kaip mokslo objektu ir gali būti tik tai, kas dabartyje turi žymių, įrodančių koki nors daiktą, miestą ar žmogų kažkada tikrai buvus. Kol nėra praeities pėdsakų dabartyje, tol apie tariamą praeities objektą negalima kalbėti kaip apie tikrai istorinį, o tik kaip apie nepagrįstą pasakojimą ar spėjimą. Kaip sako A. Maceina: „istorija yra praeities sudabartinimas“¹⁵⁹. Nors istorija kalba apie tai, kas praeita, vis dėlto ji būna dabar, o kaip sakyta anksčiau žmogaus tapatybei būdingas dabartiškumas – asmens tikrasis buvimas visuomet yra dabartyje¹⁶⁰. Taigi, tarp asmens tapatumo bei dabartiškumo ir istorijos, kaip iš tikrųjų esančios dabartyje, esame atitikimo. Žmogus kovoja su laiku, su savo praeinamumu, o istorija kaip tik yra šios kovos išraiška: istorija įdabartina tai, kas turėtų būti praėję¹⁶¹.

Maceina remiasi Karlu Jaspersu ir teigia, jog žinoti kas esi, tegali žinodamas savo praeitį¹⁶². Istorija atskleidžia ne tik praeitį, bet ir dabartį, nes parodo šios kilmę. Istorija egzistuoja žmogaus dabartyje. Dar daugiau, ji lemia tai, kokia bus kuriama. A. Maceinai tatau labu svarbu dėl priklausymo tautai ir tautinio tapatumo išsaugojimo išėivijoje – istorija įrodo objektyvų priklausymą tautai, kaip istorijoje besiskleidžiančiai bendruomenei; laiko tėkmėje susiformuoja specifinės kultūros, tautos su sava kalba – visa tai formuoja tapatybę dabartyje. Priklausymas vienai ar kitai tautai kyla iš praeities, todėl ir jos istorija žmogui yra sava. Negalima bet kada panorėjus tapti prancūzų ar angliu, nes reikia priklausyti tos tautos istorijai, dalintis su ja bendra praeitimi. Taigi, viena vertus, žmogus yra apibrėžtas savosios istorijos, kaip dabartis yra nulemta ateities, tačiau A. Maceina nepostuluoja būtino istorijos tekėjimo, kaip gamtos dėsnių nulemtu vyksmo, tarsi dabartyje nebūtų laisvo pasirinkimo, galimybės pakeisti ateitį. Praeitis nėra absoliučiai determinuojanti jėga, todėl istorija nelemia kokio nors būtino ateities scenarijaus. Istorija kaip tik nubrėžia dabarties horizontą, be kurio žmogaus paprasčiausiai būtų pasimetęs. Jo tapatumui reikalinga istorija, todėl jis ir yra istorinė būtybė. Šiame horizonte asmens laisvė skleidžiasi ne kaip gebėjimas konstruoti *ex nihilo*, išardyti ir perkonstruoti, o kaip turininga, sodri laisvė, esanti santykyje su istoriškai suvokiamu palikimu, tradicija, gimtąja kalba. Tai anaip tol nėra laisvės suvaržymai, o greičiau turiningos laisvės sąlygos.

Kartu per istoriją atsiskleidžia ir asmens santykis su bendruomene: „Aš esu istorinis tik todėl, kad buvoju bendruomenėje, būtent jos dabartyje, kurioje buvoja jos praeitis, apglobianti ir mane. Istorijos plotas, būdamas nepasiekiamas bei neaprepiamas individualinės atminties, atgyja ir gyvena bendruomeninėje atmintyje, konkrečiai kalbant, tautos atmintyje. Aš dalyvauju šioje atmintyje, todėl tautos atsiminimai tampa mano atsiminimais, o tautos istorija darosi

158 *Ibid.*, p. 357–359.

159 *Ibid.*, p. 359.

160 *Ibid.*, p. 357.

161 *Ibid.*, p. 360.

162 *Ibid.*, p. 361.

mano istorija”¹⁶³. Vis dėlto, vien santykio su istorija

Filosofijos kilmės ir prasmės priedas „Filosofija ir lietuvių kalba“ pristato A. Maceinos filosofijos ir kalbos kaip interpretacijos prieigą. Kas pažymėtina, A. Maceina nekalba apie idealiąją kalbą, metagramatiką ar kalbos struktūrą – jį domina hermeneutinis kalbos ir tikrovės santykis. Pasak jo, be kalbos žmogui yra neįmanomas joks mąstymas ir joks pažinimas. Tikrovės pažinimas yra susijęs su tikrovės *pavadinimu*, paženkliniu žodžiais. A. Maceinos manymu, tikrovės pažinimas ir mąstymas visuomet yra diskursyvūs. Užtat kiekvieną kalbą A. Maceina mato kaip savotišką pasaulio interpretavimo būdą ar net „regėjimo kampą“. Pavyzdžiui, lietuviškas žodis „siuvėjas“ akcentuoja siuvimo veiksmą, o vokiečių kalboje siuvėjo darbe pažymimas kirpimas (vok. *Schneider*). Skirtingos kalbos regimame pasaulyje pabrėžia skirtingus aspektus, uždeda skirtingus interpretacinius akcentus. A. Maceina, tiesa, nepasiduoda kalbiniam solipsizmui, kuriam kalba nusakoma ar aprašoma tikrovės egzistuoja tik pačioje kalboje. Kalba kaip interpretacija tik atveria pasaulį, bet ne jį sukuria, tačiau ir nėra tik medija, įtarpinanti informaciją: „gimtoji kalba yra mąstymo „a priori“, kuriuo yra apsprendžiamas mąstomasis objektas, būtent gimtoji kalba suteikia žmogui „matymo kampą“¹⁶⁴.

Užtat iš visų priklausymo tautinei bendruomenei elementų A. Maceinai kalba atrodo pačiu svarbiausiu: „tauta pati save kalboje pasako [...]. Kalba yra laidininkas, kuriuo teka į mus tautos kūryba: jos dainos ir pasakos, jos epas ir lyrika, jos drama, jos filosofija ir net jos mokslas. Trumpai tariant, gimtoji kalba perteikia vaikui anaipol ne žodžius, bet daiktus, norus, jausmus, veiksmus ir santykius žodžio lytimi. Gimtojoje kalboje žodis iš tikro tampa „kūnu“ ir tik kaip „kūnas“ jis esti suvokiamas bei išmokstamas. Vaiko amžiuje išmokstame ne kalbos, bet mes išmokstame pažinti kalba nusakytą pasaulį, kuriame buvojame. Pasaulis ateina į mūsų sąmonę kalbiškai apipavidalintas“¹⁶⁵.

Taigi, būtent per istorijos ir kalbos savumą A. Maceina įveikia asmens susvetimėjimą su visuomene ir valstybe. Priklausymas tam tikrai istorinei ir kalbinei bendruomenei jo suvokiamas kaip objektyvus faktas (savosios istorijos ir gimtosios kalbos nepasirenkame). Užtat jo vėlyvojo periodo tekstuose nebelieka žmogaus opozicijos bendruomenei, nebeakcentuojamas jo fundamentalus egzistencinis vienišumas – juos kaip tik pakeičia santykio, dalyvavimo ir priklausymo motyvai. Šia prasme, jo brandžiojo periodo tekstai gerokai labiau dera su pilnutinės demokratiškos idėjomis ir vizija nei tarpukariniai ar ankstyvojo pokario egzistencialistiniai ieškojimai.

163 *Ibid.*, p. 344.

164 Arūnas Sverdiolas, *Kultūra lietuvių filosofų akiratyje*, Vilnius: Apostrofa, 2012, p. 436

165 Antanas Maceina, „Asmuo ir istorija“, in: Antanas Maceina, *Raštai*, t. VI p. 351.

5 skyrius

ATVIROJI VISUOMENĖ IR ORGANIŠKOJI VALSTYBĖ

Atvirosios visuomenės sąvoka sudaro vieną pagrindinių šiuolaikinės socialinės filosofijos kategorijų. Tačiau ją naudoti būtina atsargiai: jai būdingas daugiaprasmiškumas neretai paslepia jos fundamentalias prasmes. Be to, ši sąvoka nuo pat jos atsiradimo laikų yra laikoma prieštaringa: Bergsono ir Popperio tekstuose ji traktuojama skirtingai, netgi priešingai. Čia atskleisime atvirosios visuomenės koncepto radimosi aplinkybes: kai kurios iš jų prieštarauja visuotinai istoriografijoje įsigalėjusioms nuostatoms. Taip pat parodysime fundamentalias jo prasmes, kurios ne tik išskiria Bergsono ir Popperio sampratas, bet ir, kitoje plotmėje, gali jas apjungti.

Atvirosios visuomenės koncepcija – kompleksiška teorija, atsiradusi reaguojant į laikmečio dvasią. Bet į laikmečio problemas ir dvasią reagavo ne tik Bergsonas ir Popperis. Daugybė mąstytojų kitose tautose plėtojo analogiškus mąstymus ir pasiekė formaliai panašių, nors ir ne tos pačios filosofinės gelmės, rezultatų. Todėl taip pat nagrinėsime vieną ryškiausių politinių koncepcijų Lietuvos politinės minties istorijoje – organiškiosios valstybės sampratą. Konstatuosime struktūrinius atvirosios visuomenės ir organiškiosios valstybės turinius, taip pat jų antropologinių pagrindų, atitikmenis. Vis dar nesulaukusi pakankamo politikos filosofų dėmesio, organiškiosios valstybės teorija demonstruoja tarpukario Lietuvos mąstytojų išisaknijimą į pasaulinį politinio mąstymo procesą ir rodo potencialą, kuris yra pavyzdinis šiandienos piliečiams.

Bergsono ir Popperio atvirosios visuomenės sampratos: sąvokos atsiradimai, skirtumai ir sąsajos

Atvirosios visuomenės sąvoką sukūrė Henri Bergsonas 1932 metais publikuotame veikle *Du moralės ir religijos šaltiniai*¹⁶⁶. Visuotinai priimta manyti, jog iš Bergsono šią sąvoką perėmė ir pasauliniu mastu išpopuliarino Karlas Raimundas Popperis 1938-1942 metais rašytame ir 1945 metais išleistame veikle *Atviroji visuomenė ir jos priešai*¹⁶⁷, iš esmės pakeisdamas jos prasmę ir pasiūlęs nuo Bergsono filosofijos nepriklausomą atviros visuomenės koncepciją. Tai patvirtina dvi istoriškai susiformavusios idėjinės srovės: Eric'as Voegelinas savąją atviros visuomenės sampratą kūrė remdamasis Bergsono teiginiais¹⁶⁸, kaip ir Dante Germino¹⁶⁹, abu negailėję kritikos Popperui; Friedrichas Von Heyek'as grindė originalią atvirosios visuomenės sąvoką, neslėpdamas savo refleksijų išisaknijimo Popperio politinėje filosofijoje¹⁷⁰, iš kurios įkvėpimo sėmėsi ir pastarojo mokinys Londono Ekonomikos mokykloje (*London School of Economics*) George'as Sorošas – abu ignoravę Bergsono koncepciją.

166 H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris: PUF, 2008.

167 K. R. Popperis, *Atviroji visuomenė ir jos priešai*, iš anglų k. vertė A. Šliogeris, Vilnius: Pradai, 1998.

168 T. Gontier, Voegelin, Symboles du politique. Paris: Michalon. 2008, p. 60-61; Courtine-Denamy, S., Le peuple élu et la communauté universelle. De Bergson à Voegelin. *Ethique. Politique. Religions* 7, 2015, p. 119-130; P. Aleksandravičius, *Europa kaip mąstymo būdas: atviros visuomenės pagrindai*. Vilnius: MRU, 2019, 92-93.

169 Germino, D., Von Beyme K., *The Open Society in Theory and Practice*. Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

170 Heyek, F. A., *Teisė, įstatymų leidyba ir laisvė*. T. 3. Vilnius: Eugrimas, 1998-1999; Hayes, C., *Popper, Heyek and the Open Society*. London, New York: Routledge, 2009.

Pats Popperis Bergsono atvirosios visuomenės sampratai dėmesio beveik neskyrė. Minėtame veikale Bergsono pavardė paminėta 10 kartų (visada tik tarp kitko), iš kurių 5 yra skirti jo „hegelizmui“ pabrėžti, taigi kyla iš nesusipratimo¹⁷¹. Atmetus formalias nuorodas, lieka 2 reikšmingesni paminėjimai. Vienas iš jų, neabejotinai vertas atskiros tyrimo, pripažįsta intuicijos svarbą racionalumui ir atviros visuomenės kūrimui. Kaip intuicijos įkvėpto protavimo bei tokios visuomenės kūrėjo pavyzdį jis nurodo Sokratą¹⁷². Šis netikėtas Popperio reveransas Bergsonui (nors Voegelino akyse jis neabejotinai reikštų austrų analitiko nenuoseklumą) kai kurių tyrinėtojų yra laikomas galimybe suartinti abu mąstytojus¹⁷³. Tačiau kita, labiausiai išplėta Popperio pastaba apie Bergsoną šią galimybę neigia kaip tik svarstymų apie racionalumą lygmenyje, nors ją patvirtina kitoje – uždaros visuomenės apibūdinimų – tematikoje, prie kurios sugrįšime vėliau. Šioje pastaboje Popperis savąją atviros/uždaros visuomenės skirtį vertina kaip „racionalią“ ir ją apibrėžia taip: „Uždarai visuomenei priskiriamas tikėjimas magiškais draudimais, tuo tarpu atvira visuomenė, mano požiūriu, yra tokia, kurioje žmonės yra išmokę į tuos magiškus draudimus žiūrėti kiek kritiškai, o savo sprendimus grįsti savojo intelekto (paremto diskusijomis) autoritetu“¹⁷⁴. Popperiu perėjimas iš uždarosios į atvirąją visuomenę vyksta įsivyraujant racionalioms diskusijoms, palaipsniui eliminuojančioms magišką mąstymą. Racionalumą jis suvokia kaip „faktais“ ir savimi pačiu grindžiamą loginį conceptualų instrumentą, pakankamą bet kokiai žmogiškai patirčiai išaiškinti bei bet kokiai žmogaus gyvenimo sferai organizuoti tiek, kiek tai apkritai įmanoma pagal „kritinio falibilizmo“ principą¹⁷⁵. O Bergsono atviros/uždaros visuomenės perskyrą Popperis interpretuoja kaip „religinę perskyrą“, tiesiogiai priešinamą racionalumui. Pagrindą tokiai interpretacijai duoda Bergsono pabrėžiamas mistikų („mistinės intuicijos“) vaidmuo, formuojant visuomenės atvirumą, o mistiką Popperis supranta „kaip paprasto uždaros visuomenės vieningumo ilgesio išraišką, taigi kaip reakciją prieš atviros visuomenės racionalumą“¹⁷⁶. Išeitų, jog Bergsonas, kurdamas atvirosios visuomenės sampratą ir analizuodamas jos išsipildymo perspektyvas, „ilgėjosi“ „tikėjimo magiškais draudimais“, taigi uždarosios visuomenės.

Sunku paaiškinti tokios interpretacijos motyvus. Susidaro įspūdis, kad Popperis tiesiog nėra skaitęs Bergsono teksto. Iš tiesų, pastarajame yra skiriama daug dėmesio ir maginiam mąstymui

171 Nematome reikalo neigti Popperio daromos asociacijos tarp Hegelio dialektikos ir Bergsono judėjimo sampratos (pvz. Popper, *Atviroji visuomenė ir jos priešai*, p. 711): teigdamas tokius dalykus, Popperis yra tiesiog nesusipažinęs su prancūzų filosofo mąstymo turiniu. Čia belieka pacituoti aršią Voegelino kritiką, išsakytą 1950 m. rašytuose laiškuose Leo Strauss'ui: „Šitas Popperis jau keletą metų <...> yra visur besipainiojantis akmenukas, kurį nuolatos turime nuspirti šalin <...> Jo knyga yra kvailas ir dilantistiškas šlamštas. Kiekvienas jos sakinytis skandalas“ (cituota iš Courtine-Denamy, *Le peuple élu et la communauté universelle. De Bergson à Voegelin*, p. 120).

172 „Dėl H. Bergsono *Two Sources* aš visai sutinku, kad kiekvienoje kūrybiškoje mintyje esama iracionalaus ar intuityvaus elemento, bet šį elementą galima aptikti ir racionaliame moksliniame mąstyme. Racionalus mąstymas nėra neintuityvus; veikiau tai yra *intuicija, palenкта patikrinimui ir kontrolei* (priešingai „laukinei“ intuicijai). Šią mintį taikydamas atviros visuomenės kūrimo problemai, aš pripažįstu, kad tokie žmonės, kaip Sokratas, buvo įkvepiami intuicijos“ (Popper, *Atviroji visuomenė ir jos priešai*, p. 784).

173 Tai nuosekliai daroma Didier Delsar'o 2018 m. Liono 3-iaje universitete apgintoje disertacijoje „Atviros visuomenės“ sąvoka pagal Bergsoną ir Popperį“. Esame dėkingi autoriui už galimybę susipažinti su disertacijos tekstu, kol jis dar nėra publikuotas atskiros veikalo pavidalu. Žr. Delsart, D., *La notion de « société ouverte » chez Bergson et Popper*. Lyon: Thèse de doctorat de l'université de Lyon, 2018.

174 Popper, *Atviroji visuomenė ir jos priešai*, p. 520.

175 Žr. ypač *Atvirosios visuomenės ir jos priešų* priedą, parašytą 1961 m. ir pavadintą „Faktai, kriterijai ir tiesa“ (Popper, *Atviroji visuomenė ir jos priešai*, p. 488-515). Šiame priede aršiausia kritika yra skiriama Hegeliui, kurio mokyklai, kaip minėjome, Popperis klaidingai priskiria Bergsoną.

176 Popper, *Atviroji visuomenė ir jos priešai*, p. 520.

(kuris yra kraštutinė žymiosios „fabulų funkcijos“, *fonction fabulatrice*, forma), ir nereliginei bei religinei, ypač krikščioniškai, mistikai¹⁷⁷. Tačiau Bergsonas detaliam atskleidžia maginio mąstymo ir mistikos antagonizmą, o ne jų giminybę: tai – priešingi vienas kitam judėjimai, lemiantys arba „statišką religiją“ ir „uždarą visuomenę“, arba „dinamišką religiją“ ir „atvirą visuomenę“¹⁷⁸. Bergsoniškai aiškinamą mistiką traktuoti kaip magijos atitikmenį, kaip tai savo pastaboje daro Popperis, yra tiesiog neįmanoma, skaitant *Du moralės ir religijos šaltinius* net ir paviršutiniškai. Įsiskaičius giliau, tampa taip pat neįmanoma priešinti mistiką racionalumui. Pagal Bergsoną, mistika, intensyviausias intuicijos aktas, būdingas keliems istoriniams veikėjams (be Kristaus, Bergsonas cituoja Sokratą, Plotiną, kai kurių kitų graikų mokyklų atstovus, įvairius religijų, ypač krikščionybės, mistikus), sukelia fundamentalią „kuriančiąją emociją“, kuri yra perduodama iš kartos į kartą ir, išgyvenama didžiųjų asmenybių, reiškiasi religinėmis reformomis, naujomis meno formomis ir genialiais kūriniais, mokslo atradimais, novatoriškomis teisingo politinio sugyvenimo paieškomomis¹⁷⁹. „Kuriančioji emocija“, kaip savo veikale nuosekliai parodo Bergsonas, yra tų proto ir valios aktų, kuriais yra kažkas sukurama arba atrandama bet kurioje gyvenimo srityje, šaltinis. Ji yra ir racionalumo, būtino atvirajai visuomenei formuotis, pagrindas. Kitaip tariant, Bergsonas, skirtingai nuo Popperio, nelaiko racionalumo save patį grindžiančiu instrumentu, bet atskleidžia žmogaus sąmonės būseną, kuri sudaro etinio pobūdžio kriteriologinę racionalumo funkcionavimo bazę. Atvirajai visuomenei formuotis, pasak Bergsono, priešingai Popperui, neužtenka tik kritiško ir diskutuojančio racionalumo: tam yra būtina psichinė (dvasinė) energija, egzistenciškai patiriama kaip universalios brolybės išgyvenimas ir teisingumo siekis¹⁸⁰, iš bet kokios kritikos ir diskusijų eliminuojanti instinktyvią egoizmo tendenciją. Be šios sąmonės energijos, racionalumas, jo vykdoma kritika ir diskusijos, natūraliai tampa instinktyvios kovos už vienos iš grupių interesus įrankiu, galiausiai – homogeniškos visuomenės, besipriešinančios kitai visuomenei, siekiu. Atvirėjanči visuomenei natūraliai ir vėl užsidaro, kai tik joje ima blėsti individualiai ir bendruomeniškai išgyvenama fundamentali kuriančioji sąmonės būseną, maitinanti protus ir valias. Apibendrinant Bergsono poziciją, mistika yra racionalumo šaltinis ir apsauga nuo etinio pobūdžio nukrypimų, o ne polinkis į iracionalumą.

Skaitant Popperio kritiką Bergsono filosofijai, kyla klausimas: kodėl jis iš prancūzų mąstytojo perėmė „atviros visuomenės“ terminą? Kategoriška Voegelino nuomone, jis tai padarė dėl to, kad šis terminas, „šie žodžiai“, „gražiai skamba“ („they sound good to him“)¹⁸¹. Tačiau Didier Delsar'o atliktas tyrimas veda prie kur kas labiau intriguojančios išvados: Popperis iš Bergsono atviros/uždaros visuomenės termino neperėmė! Rašydamas savo veikalą, Popperis net nebuvo girdėjęs apie Bergsono knygą. Informacija apie ją jį bus pasiekusi prieš pat publikuojant *Atvirąją visuomenę ir jos priešus*, ir austrų mąstytojas tik paskutinę minutę įterpė savo pastabas apie *Du*

177 Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 112-113, 225-255.

178 Tikrovėje, pabrėžia Bergsonas, niekada nerasime nei grynai uždaros, nei visiškai atviros visuomenės: priešingos tendencijos visada sudaro tam tikrą susimaišiusią, *mixte* (*ibid.*, p. 227) visuomenės būseną, kurios dinamiką lemia svyravimas į vieną arba į kitą pusę – dažniausiai į uždurumą.

179 Aleksandravičius, P., 2021. Kuriančioji emocija ir demokratijos suvokimas H. Bergsono filosofijoje. *Problemos*, 2021, 99, p. 8-20.

180 Riquier C. Atvirosios visuomenės properšos Europoje: teisingumas, demokratija, brolybė. In: Europa Lietuvoje: filosofinės ir juridinės atviros visuomenės raidos interpretacijos, sud. P. Aleksandravičius. Vilnius: MRU, 2019, p. 33–57.

181 Voegelin, E., Strauss, L., 2004. *Foi et philosophie politique: La Correspondance Strauss-Voegelin, 1934-1964*. Paris: Vrin, 2004, p. 98.

moralės ir religijos šaltinius (ar Bergsono filosofiją apskritai), kuriuos perskaitė (jeigu perskaitė) paskubomis. Iš čia – šių pastabų paviršutiniškumas ir tarpusavio prieštaračiai, kuriuos nurodėme¹⁸². Vėlesniuose tekstuose pats Popperis atmetė perėmimo versiją ir teigė, jog atviros ir uždarnos visuomenės konceptai jam ir Bergsonui kilo paraleliai: „Rašydamas ir pavadindamas savo knygą *Atvirosi visuomenė ir jos priešai* <...>, „atviros visuomenės“ terminą laikiau savo paties išradimu. Tik vėliau sužinojau, kad prancūzų filosofas Henri Bergsonas jį jau naudojo, kad ir labai skirtinga prasme, ir aš užsiminiau apie tai savo knygoje“¹⁸³; „Atviros visuomenės sąvoka, priešinama uždarnos visuomenės sąvokai, kyla iš svarbaus prancūzų filosofo Henri Bergsono tekstų ir, nors ir kita prasme, iš mano veikalo *Atvirosi visuomenė ir jos priešai*“¹⁸⁴.

Taigi, formaliai žvelgiant, atviros/uždarnos visuomenės termino vienalaikis atsiradimas Bergsono ir Popperio tekstuose tėra atsitiktinumas. Nuodugniau susimąščius, taip būti negali. Popperis nieko nežinojo apie Bergsono konceptą, kai kūrė savąjį, tačiau to paties termino sukūrimas, reaguojant į to paties laikmečio ir tos pačios visuomenės (susiformavusios nacionalinės, besiformuojančios europinės bei pasaulinės) gyvenimą, keliant tas pačias problemas (prievaratos procesai), pasisakant už tą pačią sprendimo kryptį (žmogaus laisvė, socialinis teisingumas ir demokratija), negali būti laikomas atsitiktinumu. Žodžiai „atvirumas“ ir „uždarumas“ perneš lyg taikliai išreiškė laikmečio klausimus, todėl įspiršo savaime dviejų skirtingų autorių, nieko nežinojusių vienas apie kitą, raštuose bei rado platų atgarsį pasaulyje. Bergsono ir Popperio atviros visuomenės sąvokų atsiradimą, vykusį tarpusavyje nepriklausomai, lėmė tų pačių socialinių-politinių reiškinių analizė ir tam tikrame lygmenyje sutampanti mąstymo kryptis. Akivaizdu, kad abiejų filosofų atliekamos analizės vedė prie skirtingų išvadų, todėl jų siūlomų atviros visuomenės sampratų turinys yra skirtingas. Nepaisant to, jų refleksijos turi kažką bendro, kas ir lėmė to paties termino išradimą, kaip toje pačioje pastaboje pabrėžia Popperis. Pažvelkime į tai atidžiau.

Skaitant *Du religijos ir moralės šaltinius* ir *Atvirąją visuomenę ir jos priešus*, galima užčiuopti dvi jiems bendras problemines linijas, nors abu autoriai dėlioja skirtingus akcentus: 1) karo problemą bei perėjimo prie nuolatinės taikos klausimą (ši linija dominuoja Bergsono tekste, tačiau yra pabrėžiama ir Popperio), 2) socialinio teisingumo bei demokratijos problemą arba vidinės visuomenės reformos klausimą (dominuoja Popperio knygoje, bet yra svarbi ir Bergsonui). Kaip liudija ne tik veikalų turinys, bet ir gausūs abiejų autorių pasisakymai apie jų rašymo aplinkybes¹⁸⁵, abi tematikos, iš esmės susijusios, buvo gvildenamos atidžiai reflektuojant pasaulinius įvykius bei siūlomas išeitis iš dramatiškų situacijų. Galime išskirti keturis socialinius-politinius fenomenus, kurie Bergsono ir Popperio akyse atliepė paminėtoms probleminėms linijoms¹⁸⁶: 1) suverenių nacionalinių valstybių susiformavimas vertė kelti jų tarpusavio santykių, dažnai linkusių į susipriešinimą, reguliavimo klausimą. Po I pasaulinio karo prezidento W. Wilsono

182 „Niekas nesupranta, kas paskatino Popperį iš Bergsono perimti „uždarnos visuomenės“ ir „atviros visuomenės“ sąvokas. Tačiau priežastis paprasta: šis perėmimas yra legenda, kuri buvo kruopščiai perduodama knygose ir straipsniuose. Be paliovos kartojama, klaida tapo viena iš tų visuotinai priimtų tiesų, kurių banalumas trukdo paneigimą. <...> Rašydamas *Atvirąją visuomenę*, Popperis nieko nežinojo apie bergsoniškąją skirtį tarp uždarnos ir atviros visuomenės: jis manėsi esąs jos autorius“ (Delsart, *La notion de « société ouverte » chez Bergson et Popper*, p. 10-11).

183 Popper, K., *After Open Society*. London-New York: Routledge Classics, 2012, p. 388.

184 Popper, K. *L'avenir est ouverte*. Paris: Flammarion, 1995, p. 165.

185 Chevalier, J. *Entretiens avec Bergson*. Paris: Plon, 1959; Soulez, P., Worms F., *Bergson*. Paris: PUF, 2002; Popper, K., *After Open Society*. London-New York: Routledge Classics, 2012.

186 Aleksandravičius, P., 2020. Atvirosi visuomenė Henri Bergsono supratimu: jos politinės raiškos ir antropologinis pagrindimas. *Politologija*, 2020, nr. 3 (99), p. 41-63.

siūlomas Tautų sąjungos ar Prancūzijos ministro pirmininko A. Briand'o – Europos federacijos projektai, nors ir patyrę nesėkmę, buvo bandymai spręsti šį klausimą. Reikėjo dar vieno karo, kad analogiškai bandymai būtų sėkmingesni. 2) Europinio kolonializmo sistema tapo vis labiau kvestionuojama, keliant klausimą apie skirtingų tautų tarpusavio bendravimo pobūdį, moralinę bei kultūrinę kiekvienos iš jų vertę, vis labiau akcentuojant principinį lygiavertiškumą bei galimybę perimti viena kitos patirtį, neprarandant savosios tapatybės. 3) Individo gyvenimo vertės pabrėžimas kiekvienos valstybės viduje tapo kova už Žmogaus teisių įtvirtinimą, taigi įvairiomis formomis besireiškiančiu rūpesčiu kiekvienam asmeniui ar bendruomeniniams ryšiais siejamai grupei sudaryti optimalias sąlygas etiniam bei ekonominiam gerbūviui realizuoti. 4) Naujų problemų bei gyvenimo situacijų susidarymas vertė ieškoti novatoriškų institucinio visuomenės reformavimosi, vis labiau suvokiamo kaip nuolatinis procesas, modusų.

Savąsias atvirosios visuomenės sampratas Bergsonas ir Popperis kūrė kaip čia paminėtų problemų sprendimų filosofinį pamatą. Nepaisant terminologinio sąvokos tapatumo, pati socialinio atvirumo koncepcija, taigi kriteriologinė sprendimų priėmimo bazė, jų filosofijose skyrėsi¹⁸⁷. Šį skirtumą jau įvardijome: Popperio manymu, antropologinio atvirumo esmę sudaro racionalumas bei iš jo kylanti diskusija, o Bergsonas teigia, jog socialinis atvirumas gali kilti tik iš gilesnio „sielos atvirumo“¹⁸⁸. Skirtumas atrodo mažiau radikalus, supratęs, jog Bergsonas į savąją antropologiją yra nepriekaištingai integravęs racionalumą bei diskusijų procesą kaip būtiną intuityvaus kontakto su tikrove išdavą. Jis dar labiau sumažėtų, pritarus D. Delsart'o teiginiui, jog Popperio filosofijoje galima aptikti „žinoma, ne mistinį atvirybės modalumą, bet tam tikrą *tikėjimą* žmonių brolyste, kas leidžia suponuoti, kad ir jam racionalistinis modalumas nėra pats sau pakankamas“¹⁸⁹.

Realii sąsaja tarp Bergsono ir Popperio koncepcijų ima ryškėti, abiem mąstytojams gilinantis į priežastis, kurios lemia visuomenių susipriešinimą ir karą, atskirų individų bei grupių persekiojimą, vidinę stagnaciją – visa tai, ką abu pavadino uždara visuomene. Mūsų jau komentuotoje pastaboje Popperis pripažįsta: „Tarp Bergsono ir manęs esama ir tam tikro panašumo, kurio nenoriu neigti“. Panašumą jis nurodo pateikdamas nuorodą į „Bergsono uždaros visuomenės apibūdinimą“, kurį reziumuoja šia prancūzų filosofo citata: „Žmonių visuomenė, tik ką išėjusi iš gamtos iščių“¹⁹⁰. Kitaip tariant, abu mąstytojai turi „panašią“ socialinio uždarumo idėją: jie sutaria, kad žmonių mąstymas *natūraliai*, iš prigimties, pagal biologinę sąrangą („gamtos iščios“) yra linkęs į moralinio pobūdžio užsidarymą, kurio išraiškų aprašymai jų abiejų tekstuose iš esmės sutampa. Tiesa, akcentus jie dēlioja skirtingai: Bergsonas labiau pabrēžia visuomenės užsidarymą kitų, išorinių jai visuomenių atžvilgiu, taigi „karo instinktą“¹⁹¹, ir vidinę jos stagnaciją arba „discipliną“ interpretuoja kaip priemonę arba pasiruošimą „pulti“¹⁹²; Popperis pirmenybę teikia natūraliam poreikiui nieko nekeisti, „nediskutuoti“, paklusti rutinai ir „protėvių įstatymams“¹⁹³, taigi būtinybei eliminuoti bet koki kitoniškumą, karo prieš kitas visuomenes inicia-

187 Aleksandravičius, P., Socialinio atvirumo kilmė ir prasmė Bergsono ir Popperio mąstyme. *Problemos*, 2019, nr. 95, p. 55-66.

188 Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 34.

189 Delsart, *La notion de « société ouverte » chez Bergson et Popper*, p. 562.

190 Popper, *Atviroji visuomenė ir jos priešai*, p. 520.

191 Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 306.

192 „Iki šiol taika visada buvo pasiruošimas gynybai ir netgi puolimui, bet kuriuo atveju – karui. Mūsų socialinės pareigos siekia socialinės vienybės; sąmoningai ar ne, jos inspiruoja disciplinos prieš atžvilgiu laikyseną“ (*ibid.*, p. 27).

193 Popperis išdėsto savo uždaros visuomenės koncepciją, atitinkamai interpretuodamas Platono *Įstatymus*, žr. visą 1-ąją *Atviros visuomenės ir jos priešų* tomą.

tyvą traktuodamas tik kaip atsaką į grėsmę nusistovėjusiai tvarkai. Tačiau, pagal abu mąstytojus, abi uždarumo formos – uždarumas išorei ir viduje – kyla tiesiogiai iš „prigimtinės“ visuomenės, kuri yra egzistencinė grėsmė sau pačiai ir iš kurios, moraline prasme, reiktų išeiti, jeigu rastųsi tokia galimybė.

Abiejų autorių atviros visuomenės koncepcijos yra tokių galimybių paieškos. Ir Bergsonas, ir Popperis šias koncepcijas kuria ne kaip atskirtus nuo realybės idealus, bet kaip konkrečias priemones, užkardančias natūralią visuomenės tendenciją į uždarumą, kuri suvokia „panašiai“, t. y. kaip stagnaciją (socialinį neteisingumą) ir karą, ir sudarančias sąlygas taikos bei kūrybos procesui, kuri abu vadina visuomenės atvirumu ir supranta skirtingai. Bergsonui atvirumas yra pirmiausia psichologinio pobūdžio atvirumas kitoms visuomenėms ir „visai žmonijai“¹⁹⁴, duodantis impulsus vidinėms reformoms (socialiniam teisingumui¹⁹⁵, Žmogaus teisių gynimui bei demokratijai¹⁹⁶); Popperui – racionali diskusija visuomenės viduje, verčianti visuomenes bendradarbiauti tarptautiniame lygmenyje. Bet kuriuo atveju, abu autoriai atvirąją visuomenę suvokia kaip atotrūkio nuo uždarosios visuomenės modalumus arba atvirumo properšas prigimtiniame uždarumo audekle. Tiesa, pagal Bergsoną, atvirėjimo procesas, inspiruojamas „kuriančiosios emocijos“, yra taipogi išaknytas žmogaus prigimtyje, gilesnėje už instinktyviąją (Bergsono antropologijoje žmogaus prigimtis yra suvokiama kaip daugiasluoksni, apglėbianti prieštaringas tendencijas), o Popperis atvirėjimo sąsajos su prigimtimi klausimo iš esmės nekelia. Abu pabrėžia žmogiškosios prigimties ir uždarumo ryšį, kuris lemia uždaros visuomenės išsilaikymą net ir vykstant atvirėjimo procesams: užčiuopti šią dinamiką yra būtina, norint suvokti abiejų autorių politinę mintį.

Reziumuokime pirminę Bergsono ir Popperio koncepcijų konfrontaciją, taip įvardindami tolimesnės refleksijos kryptis ir sudarydami kriteriologinę bazę svarstymams apie vieną iš svarbiausių lietuviškosios politinės filosofijos momentų – organiškiosios valstybės sampratą.

1. Uždaroji visuomenė abiejų autorių darbuose yra suvokiama kaip prigimtinė žmogaus mąstymo tendencija, pasireiškianti a) socialine stagnacija, lemiančia socialinį neteisingumą, b) priešišku kitoms visuomenėms, peraugančiu į karinį konfliktą. Ir Bergsoną, ir Popperį jungia ta pati atviros visuomenės idėja, jeigu ją suvoksime kaip priešinimąsi minėtai tendencijai, taigi socialinio teisingumo (abu autoriai jį sieja su demokratija ir Žmogaus teisėmis) ir taikos sieki. Žinoma, šis priešinimasis yra sąlygojamas visuomenės narių mąstymo transformacijos, kurios nuodugną antropologinį pagrindimą atlieka Bergsonas, Popperui apsiribojant tik svarstymais apie įvairius racionalumo veikimo būdus.

2. Popperio ir Bergsono atviros visuomenės esmės traktavimas yra skirtingas. Popperio akyse, atvirėjimo procesui užtenka loginio racionalumo ir iš jo kylančios argumentuotos diskusijos. Bergsonas pabrėžia, kad atvirumui yra būtinas gilesnis dvasinio pobūdžio, psichinės energijos maitinamas vyksmas, vadinamas „fundamentaliąja“ arba „kuriančiąja emocija“, inspiruojantis realų brolybės išgyvenimą ir pagrindžiantis tinkamą racionalumo bei diskusijos funkcionavimą.

Galime identifikuoti šiuos konkrečius visuomenių atvirėjimo modusus (akivaizdu, kad tai tik

194 Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 28-29.

195 *Ibid.*, p. 68-80.

196 *Ibid.*, p. 299-302.

trapios tendencijos):

3. Tarptautinių organizacijų kūrimas, suteikiantis galimybę pasaulio visuomenėms bendradarbiauti, sprendžiant bendras problemas ir siekiant nuolatinės taikos.

4. Pakitę santykiai tarp valstybių-nacijų, tautų, etnosų: siekis dominuoti keičiamas pagarbos ir priėmimo principais. Čia privalome konstatuoti skirtumą tarp abiejų nagrinėjamų autorių. Bergsono koncepcijos esmė – žmogaus ir visuomenės atsivėrimas „visai žmonijai“, bet – kitas esminis momentas – šis atsivėrimas stiprina originalų visuomenių tapatumą¹⁹⁷. Popperiu tapatybės fenomenas yra pavojingas: jis natūraliai veda priešinga kryptimi, „žmonių brolybę“ keisdamas „totalitariniu nacionalizmu“¹⁹⁸. Popperiu artima, Pierre'o Manent'o žodžiais, „žmonijos religija“, kurioje tapatybiniai skirtumai privalo išnykti taikos ir bendro gerbūvio vardan¹⁹⁹. Kompleksiškus šiuolaikinės globalizacijos ir multikultūralizmo reiškinius atviros visuomenės koncepto kontekste yra įmanoma tinkamai reflektuoti tik turint omenyje šį fundamentalų skirtumą tarp Bergsono ir Popperio filosofijų.

5. Visuomenės viduje vykstantis socialinis dialogas, kuriuo siekiama kiekvienam individui ar bendruomenei užtikrinti optimalias sąlygas gyventi laimingai. Bergsono ir Popperio požiūriai į šio dialogo modalumus čia vėlgi kontrastuoja. Dalyvavimas šiame dialoge, Popperio nuomone, yra neišvengiamai sąlygojamas žmonių pajėgumo būti logiškai racionaliais. Kadangi akivaizdu, kad šio pajėgumo daugumai trūksta, Popperis pasisako už „socialinę inžineriją“, kurią vykdytų pajėgieji analizuoti „faktinę informaciją, reikalingą kurti ir keisti visuomenės institucijoms, atitinkančioms mūsų norus ir siekius“²⁰⁰, visam tam realizuojantis nepaisant nepajėgiųjų dalyvauti racionalioje diskusijoje pozicijų. Bergsono brolystės koncepcija reikalauja atsižvelgti į kiekvieno konkretaus asmens vidinę (sąmonės) būklę ir inspiruoja ypatingą racionalumo formą, kurią, sekdami Paul'o Ricoeur'o bei Jean-Marc'o Ferry terminologija, galime vadinti naratyviniu racionalumu²⁰¹. Šio etinės esmės racionalumo yra iš principo pajėgus kiekvienas žmogus, netgi protiškaitei atsilikęs. Todėl, žvelgiant iš bergsoniškosios perspektyvos, socialiniame dialoge gali dalyvauti visi²⁰².

6. Demokratinę institucijų, užtikrinančių socialinę teisingumą ir žmogaus teises, kūrimas. Abu autoriai pripažįsta šio proceso dinamikos būtinybę: tik nuolatinė reforma švelnintų įvairių socialinio teisingumo formų ir žmogaus teisių tarpusavio konfliktą. Popperio nuomone, racionalios kritinės diskusijos ir socialinės inžinerijos užtenka sėkmingam tokių institucijų funkcionavimui. O Bergsonas akcentuoja realų brolybės išgyvenimą, be kurio visos institucijos, turinčios

197 Aleksandravičius, *Atviroji visuomenė Henri Bergsono supratimu: jos politinės raiškos ir antropologinis pagrindimas*.

198 Popper, *Atviroji visuomenė ir jos priešai*, p. 277. „Jokia teorija, tvirtinanti, kad tautą sieja bendra kilmė, bendra kalba ar bendra istorija, nepriimtina ir nepritaikoma praktikoje. Nacionalinės valstybės principas ne tik nepritaikomas, bet niekada nebuvo suvoktas pakankamai aiškiai. Tai mitas. Tai iracionali, romantiška ir utopiška iliuzija, natūralizmo ir gentinio kolektyvizmo iliuzija“ (*ibid.*, p. 278-279).

199 Manent, P., *Demokratija be tautų* Vilnius : Versus Aureus, 2008; Manent, P. *La loi naturelle et les droits de l'homme*. Paris: PUF, 2019.

200 Popper, *Atviroji visuomenė ir jos priešai*, p. 38.

201 Ferry, J. M., *L'Éthique reconstructive*. Paris: Cerf, 1996; Aleksandravičius, P., *Europa kaip mąstymo būdas: atviros visuomenės pagrindai*. Vilnius: MRU, 2019.

202 Šios problemos kontekste ypatingai reikšminga yra Simo Čelutkos Vilniaus universitete 2021 m. apginta daktaro disertacija „Politikos autonomija kaip moralinis projektas. H. Arendt, M. Oakeshotto ir C. Schmitto koncepcijų analizė“, kurioje yra išryškintas „ontologinis“ socialinio dialogo lygmuo, atitinkantis, mūsų požiūriu, naratyvinį racionalumą bei bergsoniškąjį brolystės konceptą.

padėti visuomenės atvirėjimui, lengvai atkrinta į uždaro mąstymo schemas²⁰³.

Antropologiniai ir psichologiniai uždaro visuomenės aspektai: karo instinktas ir normų griežtumas

Visuomenė formuojasi kaip uždaras darinys dėl biologinių faktorių²⁰⁴. Ji yra natūralus prigimties reiškiny. Todėl jos arba, tiksliau, ją formuojančių faktorių jėgai yra beveik neįmanoma pasipriešinti. Toks realus bandymas galėtų kilti nebent gavus iš tos pačios prigimties, o galbūt iš ją transcenduojančios būties plotmės, kitonišką alternatyvų impulsą. Visi kiti bandymai – tik porcelianinio kalavijo smūgis į akmens uolą.

Pradėdamas paskutinį *Dviejų moralės ir religijos šaltinių* skyrių, Bergsonas reziuumuoja uždaro visuomenės pobūdį ir jos biologinę kilmę šiais žodžiais: „Uždara visuomenė yra ta, kurios nariai būna tarpusavyje, indiferentiškai visų kitų žmonių atžvilgiu, visada pasiruošę pulti ar gintis, t. y. apspręsti kovinei laikysenai. Tokia yra žmonių visuomenė, kai gamta ją paleidžia iš savo rankų. Žmogus yra padarytas jai, taip kaip skruzdė – skruzdėlynui“²⁰⁵. Frazė apie žmogišką visuomenę, kurią, uždara, pagimdo gamta, Popperui padarė tokį įspūdį, kad jis, iš esmės atmesdamas kitus pagrindinius Bergsono teiginius, ją pavertė sava: „Nepaisant žymaus šių terminų [uždaro ir atviros visuomenės] vartosenos skirtumo (nulemta visiškai skirtingo požiūrio į beveik visas filosofijos problemas), tarp Bergsono ir manęs esama ir tam tikro panašumo, kurio nenoriu neigti. (Žr. Bergsono uždaro visuomenės apibūdinimą [...]: „Žmonių visuomenė, tik ką išėjusi iš gamtos įsčių“)“²⁰⁶. Popperis sutiko su Bergsono požiūriu, kad visuomenės uždarumą lemia biologinė žmogaus prigimtis ir kaip tik dėl to atsivėrimo procesas yra nepaprastai sunkus: „Perėjimas nuo uždaro prie atviros visuomenės gali būti apibūdintas kaip viena didžiausių žmonijos patirtų revoliucijų. Dėl to, ką mes pavadiname biologine uždaro visuomenės prigimtimi, šis perėjimas turėjo būti išgyventas tikrai labai skaudžiai“²⁰⁷.

Kita vertus, kaip tik biologinis žmonių visuomenės aspektas sukuria pamatinę galimybę pradėti atsivėrimo procesą: biologija yra evoliucija. Jeigu augalų ir gyvūnų karalystėse tokie atsivėrimai reiškia naujų rūšių radimąsi, ką šis procesas reiškia žmogui?²⁰⁸

Biologinė prigimtis lemia socialinio atsivėrimo sunkumus, kadangi ji su nenumaldoma, natūralia jėga skatina visuomenę užsidaryti. Tiesa, žmonių visuomenės atveju, šis procesas yra sudėtingesnis, nei gyvūnų, kuriuos gamta aprūpino ne tik burtis skatinančia energija, bet ir absoliučiai visomis priemonėmis – kūno organais bei instinktyviu žinojimu – tai įgyvendinti. Žmonės buvo duota tik energija, o vietoje priemonių – protas, pats tas priemonės susikuriantis.

203 Aleksandravičius, P., Kuriančioji emocija ir demokratijos suvokimas H. Bergsono filosofijoje. *Problemos*, 2021, nr. 99, p. 8-20.

204 Apie Bergsono socialinės filosofijos ir biologijos ryšį, arba „sociobiologiją“, žr. Keith Ansell Pearson, John Mullarkey (ed.), *Henri Bergson: Key Writings*, New York: Bloomsbury Academic, 2002, ypač p. 37; John Mullarkey, *Bergson and Philosophy*, Indiana: Notre Dame, 2000, p. 88-105.

205 Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris: PUF, 2008, p. 283. Bergsonas tęsia pabrėždamas, kad analogijos nereiktų pvertinti: žmogaus ir skruzdėlės biologinė struktūra skiriasi, vienas paklūsta protui, kita – tik instinktui; be to, žmonės ir jų visuomenė yra pajėgi gauti kitokį gyvybinio polėkio impulsą, skatinanti „atsiverti“.

206 Karl Raimund Popper, *Atvirosi visuomenė ir jos prieštai*, p. 520.

207 *Ibid.*, p. 181.

208 Bergsonui tobulai atsivėręs žmogus yra mistikas, o kiekvienas mistikas – tarsi „nauja rūšis“. Čia negalime tęsti šių ypatingai įdomių teiginių tyrimo. Tik pažymėsime, kad jie reiškia biologinės žmogaus prigimties galimybes kol kas neįsivaizduojamos naujų perspektyvoms.

Ir Bergsonas, ir Popperis akcentuoja proto vaidmenį formuojantis visuomenei, jo kūrybinės galios, kurių dėka visos žmonių grupės tarpusavyje skiriasi²⁰⁹. Medžioklės ir laisvalaikio įpročiai, papročiai ir moralinės normos, idėjos ir dievų panteonas gali skirtis kardinaliai, peržengus upelį. Tačiau visur – ta pati biologinė energija, verčianti gyventi tik tarp savų, gintis nuo kitokių, ir gyventi taip pat, gintis nuo pokyčių. Abu autoriai sutinka skirti „medžiagą“ nuo „turinio“²¹⁰, uždarančią energiją nuo begalės socialinių normų, skirtingai išvedamų atskirų bendruomenių vaizduotėse, prigimtį nuo sutartinio reikalo. Visas klausimas glūdi čia: turininiams skirtumams neturint jokios reikšmės, kas lemia visiems vienodos energijos efektyvumą? Tai supratus, kaip jai pasipriešinti?

Akivaizdu, kad šios energijos pirminė ir galbūt vienintelė raiška – socialinis ryšys, individų jungtis, nepaleidžianti nė vieno iš jų niekur kitur. Bergsono akyse, šis ryšys kyla iš poreikio gintis nuo kito: „Kas nemato, kad socialinis vieningumas didžiąja dalimi kyla iš visuomenės poreikio gintis nuo kitų ir kad, pirmiausia nusistačius prieš kitus, mes mylime tuos, su kuriais gyvename?“²¹¹ Uždaramą kurianti biologinė energija yra karo energija ir prigimtinis žmonių socialinės sąmonės instinktas yra „karo instinktas“²¹². Uždara visuomenė yra pirmiausia kariaujanti. O Popperio vertinimu, individus siejanti jungtis kyla iš konkrečiai išgyvenamo poreikio „fiziškai“ būti kartu, jaustis saugiu tarp tokių, kuriuos tobulai pažįstame. Todėl uždaramą kurianti prigimtinė energija steigia mažas bendruomenes, kurių svarbiausias bruožas – socialinių normų įprastumas, ne-galimybė keistis, stabilumas, t. y. pažintinumas. „Permainos [gentiniame gyvenime] nėra grindžiamos racionaliomis pastangomis pagerinti socialines sąlygas. Be tokių – pasitaikančių retai – permainų, visus gyvenimo aspektus griežtai reguliuoja ir valdo tabu. Jie apima beveik viską. Šitaip gyvenant daug problemų neiškyla ir nesama nieko panašaus į moralines problemas“²¹³. Uždara visuomenė yra pirmiausia stagnuojanti.

Uždaros žmonių visuomenės formavimąsi Bergsonas interpretuoja kaip instinkto ir proto santykių žaismą. Jo taisyklės nustato biologiniai poreikiai, ir biologinis aspektas reiškia nenumaldomą jėgą: ryšys tarp individų uždaroje visuomenėje prilygsta ryšiui tarp skruzdėlių skruzdėlyne ir netgi tarp ląstelių organizme. Instinktyvus individų veikimas šioje prigimtineje visuomenėje yra iš esmės automatinis, ir klausti reikia ne apie tai, kaip sąmoningo žmogaus veiksmai tampa mechaniniais nesąmoningais įpročiais ir gestais, o apie tai, ką apskritai čia dar veikia sąmonė. „Kasdieninio egzistavimo programą individui nubraižo visuomenė. Nepaklūstant jos nurodymams ir jos įpareigojimams, neišeina gyventi šeimoje, realizuoti profesinę veiklą, rūpintis tūkstančiais buities uždavinių, apsipirkinėti parduotuvėje, vaikščioti gatvėje ir netgi būti namuose. Kiekvieną akimirką turime rinktis, bet natūraliai renkamės tai, ką diktuoja taisyklės. Tai vyksta be jokių pastangų ir sąmonė tai lydi beveik užgesusi. Kelias yra nudriektas visuomenės, mes jį aiškiai matome ir juo keliaujame. Norint eiti kitur, reikėtų

209 Egzistuoja ir fundamentali prigimtis, ir išradimai, kurie, pridengę prigimtį, ją imituoja, bet netampa ja. Žingsnis po žingsnio artėjame prie kilminės uždaros visuomenės, kurios bendrasis planas buvo primestas mūsų rūšiai, taip kaip skruzdėlynas skruzdėlei, tik su skirtumu, kad pastaruoju atveju buvo taip pat iš anksto primestos visos socialinio organizavimosi detalės, o pirmuoju – tik bendri apmatai, kelios kryptys“, Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 289. „Būta didelių skirtumų tarp graikų ir polineziečių gyvenimo būdo, nes gentinė santvarka, aišku, yra nevienoda. Nesama standartizuoto „gentinio gyvenimo būdo““, Popper, *Atviroji visuomenė ir jos priešai*, p. 178.

210 Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 84.

211 *Ibid.*, p. 28.

212 *Ibid.*, p. 303.

213 Popper, *Atviroji visuomenė ir jos priešai*, p. 178.

daugiau iniciatyvos. Bet taip suvokiama pareiga visada pildosi automatiškai²¹⁴. Instinktyvūs gyvenimo visuomenėje automatizmai yra interiorizuoti mūsų psichikoje, todėl gyvendami jais, paprastai nejaučiame diskomforto, o visa, kas jų neatitinka, laikome nukrypimu nuo prigimties: „Net jei teoriškai būtume įpareigoti tik kitiems žmonėms, šį įpareigojimą išgyventume kaip įsipareigojimą sau, kadangi socialinis solidarumas pradeda egzistuoti tik tada, kai socialinis aš kiekviename iš mūsų įsilieja į individualų aš. Puoselėti šį „socialinį aš“ yra mūsų įsipareigojimo visuomenei esmė. Be šio apsigyvenimo manyje, visuomenėje negalėtų manęs užvaldyti. Mums beveik nereikia jos atskirai identifikuoti: mes jaučiamės savimi, kai ji yra mumyse“²¹⁵; „Visiems duodamas imperatyvas atrodo kaip gamtos įstatymas. [...] Taip nusižengimas socialinei tvarkai įgauna ėjimo prieš prigimtį pobūdį: net ir dažnai pasikartodamas, jis mūsų akyse yra tokia pati išimtis visuomenėje, kokia yra išsigimėlis gamtoje“²¹⁶. Bergsonas nuodugniai analizuoja nusi-kaltimo ir nusikaltėlio psichiką ir jos santykį su socialiniu aš²¹⁷, bet mums svarbiau pabrėžti, pri-siminus jo darytą skirtį tarp uždaro visuomenės normų „medžiagos“ ir „turinio“, kad tokioje visuomenėje nukrypimais nuo prigimties yra laikomos kitų visuomenių normos tik todėl, kad jos yra kitokios: medžiagos energija uzurpuoja turininių normų suvokimą.

Taip įpareigojanti instinkto jėga tampa uždarančia ir puolančia jėga. Norint tiksliai suvokti an-tropologinius bergsoniškosios uždaro visuomenės pamatus, svarbu suprasti, kokia psichinė energija užveda užsidarymo mechanizmą ir palaiko jo funkcionavimą. Įpareigojimas, kurio dėka konsoliduojasi uždara visuomenė, semia savo stiprumą iš priešiško nuostatos, iš pačios priešiškos laikysenos. Gynybos ir puolimo pozicija kitoniškų grupių atžvilgiu yra konsolidaciją maitinanti energija. Šiuo požiūriu, Bergsono antropologinės analizės atitinka C. Schmitt'o poli-tikos struktūravimosi koncepciją²¹⁸. Jos taip pat dera su šiuolaikiniais gyvūnų, ypač hominidų, elgsenos tyrimais, atliktais, pavyzdžiui, K. Lorenzo, Franso de Waalo²¹⁹. Žmogbeždžionių ben-druomeninė struktūra, jų švelnūs tarpusavio ryšiai, bendro gyvenimo taisyklės ir įpročiai for-muojasi atidžiai stebint bendruomenę supančią aplinką, tiksliau – joje glūdinčius pavojus, t. y. sėlinančius kitų genčių atstovus. Ši sargybinių atliekama stebėjimo funkcija yra egzistenciškai tokia svarbi, kad, reikalui esant, potencialių priešų einama ieškoti ir juos provokuoti: priešas būtinas bendruomenės konsolidacijai. Įspūdinga yra priešo puolimo, sučiupimo ir sudorojimo procedūra: priešo-aukos daužymas, mėsinėjimas, kruopščiai išlupant nagus ir kitus organus, srūvančio kraujo gėrimas, triumfališkas šokinėjimas ant leisgyvio kūno yra organizuojami lyg teatro scena, stebint ir leidžiant džiaugsmo riksmus visiems bendruomenės nariams²²⁰. Analogiškas „triumfo ceremonijas“ galima išvysti žąsų bendruomenėse. Čia vienas iš žąsinių, paprastai stipriausias, bendruomenės akivaizdoje puola tikrą arba tokiu palaikytą priešą, o jį nugalėjęs (kartais, pažymi Lorenzas, pergalė yra abejotina, bet žąsinas vis tiek elgiasi kaip nu-galėtojas) su triumfu grįžta tarp savų, kurie jį pasitinka sveikinančiais klegėjimais ir tarsi iš naujo atgimę, konsoliduoti, galintys toliau gyventi tarpusavio meilėje, kol prireiks kitos tokios pačios ceremonijos: „Išpildžius agresiją prieš kaimyną-priešą, švelnumas sutuoktinei ir vaikams trykš-

214 Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 12-13.

215 *Ibid.*, p. 8.

216 *Ibid.*, p. 5.

217 *Ibid.*, p. 10-11.

218 Carl Schmitt, *The Concept of the Political. Expanded Edition*, vertė G. Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

219 Konrad Lorenz, *L'agression*. Paris: Flammarion, 1977; Frans de Waal, *Le singe en nous* [Beždžionė mumyse]. Paris: Fayard, 2006. Už šias nuorodas esdame dėkingi Didier Delsart'ui.

220 Frans de Waal, *Le singe en nous*, p. 171.

ta be apribojimų. Mylimųjų artuma yra tuo intensyvesnė, kuo stipresnė agresija prieš svetimą įsikišimą²²¹. Žmonių visuomenėse organizuojami susidorojimai su kitokiu, kurių psichologinį mechanizmą galime stebėti ne tik viešose egzekucijose miestų aikštėse bei stadionuose, bet ir mūsų mokyklų kiemuose vykstant patyčioms, liudija apie žmonių ir gyvūnų bendrystę. Ji atskleidžia biologinę uždaros žmonių visuomenės kilmę. Ši kilmė skleidžiasi per „karo instinktą“: „Užsidarymas tarp savų, vienybė, hierarchija, vado absoliutus autoritetas – visa tai reiškia discipliną, karo dvasią. [...] Karo instinktas yra toks stiprus, kad kaip tik jis pasirodo pirmiausia, kai trindami civilizacijos sluoksnį ieškome gamtinės prigimties“²²².

Bergsono uždaros visuomenės koncepcijos antropologinis subtilumas, kaip ir pagrindinis argumentas, kyla iš žmogaus sąmonės psichologinės analizės. Šioji nepalieka jokių prošvaisčių keisti elgseną ir ištrūkti iš uždaro vien tik savųjų meilės rato tol, kol prigimtis negaus radikaliai kitokio impulso, nei biologinis instinktas. Juk būtų galima klausti, ar, pasitelkus universalios moralės modelį ir geriausius auklėjimo metodus, savųjų meilės nėra įmanoma išplėsti kitiems žmonėms. Galbūt meilė artimui yra universalios meilės užuomazga? Bergsonas šį optimizmą neigia. Jo analizės veda prie išvados, kad meilė saviems pačia prigimtimi reikalauja daryti atskirtį nuo kokių nors kitų, natūraliai virstančių svetimais, pavojingais, priešais. Meilė saviesiems priklauso nuo šios atskirties: tokia yra jos psichologinė ir esminė specifika. Būtent šiuo pastebėjimu remiasi Bergsono uždaros visuomenės radikalumas. Pasipriešinti jai, remiantis prigimtimi, nėra įmanoma. Atsivėrimas galimas tik tuo atveju, jei žmogaus sąmonėje rastųsi biologinę prigimtį radikaliai transformuojantis faktorius, absoliučiai kitas „moralės ir religijos šaltinis“.

Biologinis instinktas kariauti sudaužo į šipulius bet kokias meilės universalumą teigiančias teorines moralines nuostatas, kai retsykiais žmonės tokiomis ima svaigti. Užtenka paskelbti karą ir moralieji, dažnai religingi, šeimos tėvai, savo vaikus mokę laikytis universalių moralės įstatymų, tampa žudikais, plėšikais, prievartautojais. „Kai mes tvirtiname, kad pareiga gerbti kito gyvybę ir nuosavybę yra fundamentali socialinio gyvenimo sąlyga, reikia išsiaiškinti, apie kokią visuomenę kalbame. Ir išsiaiškinsime pakankamai, kai įvertinsime tai, kas dedasi karo metu. Žudymas ir plėšimas, kaip ir klaida, apgaulė ir melas netampa tik legalūs: jie tampa nuopelnais. Kariaujantieji kalbės kaip *Makbeto* raganos: *Fair is foul, and foul is fair*. [...] Norint sužinoti tai, ko visuomenė nori, nereikia per daug klausyti, ką ji šneka. Reikia matyti, ką ji daro“²²³. Mes nevaldome prigimtinio karo instinkto idėjomis: jos pasitraukia tą pačią akimirką, kai nuaidi priešą sutriuškinti kviečiantis trimitas. Instinktyvi biologinės kilmės žmogaus elgsena plėtojasi automatiškai ir sąmoningumas čia apskritai yra nereikalingas. Šią automatinės sąmonės būseną Bergsonas apibūdina kaip pasidavimą savieigai (*laisser-aller*): „Kartoti, imituoti, atsiduoti – visam tam užtenka savieigos. Pastangos reikia kritikai“²²⁴. Šalia biologinio karo instinkto, pagrindinio uždara visuomenę formuojančio faktoriaus, Bergsonas išskiria ir socialinės rutinos fenomeną, nuolatos apėmusį tokią visuomenę.

Kaip matome, „socialinis aš kiekviename iš mūsų užlieja individualų aš“²²⁵. Biečia paklausti, kodėl taip yra ir koks yra individualios sąmonės, kuri juk taip pat yra sukurta gamtos ir gyvy-

221 Konrad Lorenz, *L'agression*. Paris: Flammarion, 1977, p. 180-185.

222 Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 302, 303.

223 *Ibid.*, p. 26.

224 *Ibid.*, p. 143-144. Racionali kritika yra pagrindinis atviros visuomenės bruožas pagal Popperį.

225 *Ibid.*, p. 8.

binio polėkio, vaidmuo.

Sąmonė, kuri, „žmogaus atveju, yra labiausiai protas“²²⁶, reiškiasi kaip individualus iniciatyvumas, polinkis atrasti ir pažinti, noras būti laisvam. Ji ypatingai reiškiasi per tai, kad žmogus privalo pats sau susikurti gyvybei palaikyti reikalingas priemones, kai gyvūnui jos sutampa su kūno organais. Todėl, aprašydamas žmonių ir gyvūnų visuomenių panašumus, Bergsonas akcentuoja ir jų skirtumus: „Avilyje ar skruzdėlyne, individo veiksmai yra vedami pačios jo struktūros, ir visa organizacija reliatyviai nesikeičia, o žmonių sambūrio forma keičiasi, atvira įvairioms pažangoms“²²⁷. Kaip tarpusavyje sugyvena ir derinasi prieš tai teigtas žmogaus visuomenėje nesąmoningumas, valdomas biologinio instinkto ir primenantis gyvūnų pasaulį, ir čia ryškėjantis sąmoningumas, nušviečiamas proto ir skiriantis žmogų nuo gyvūno? Ar šiame skirtume jau išvysime properšą, kurią Bergsonas traktuos kaip atviros visuomenės radimąsi?

Instinktyvi žmogaus prigimtis „suvokia“, kad, gamindamas įrankius išgyvenimui, protas gyvybei taip pat kelia pavojų. Yra du esminiai pavojai, ir instinktas juos puikiai neutralizuoja, panaudodamas to paties proto resursus. Protas įerdvina patirtį²²⁸. Tai reiškia, jis skaido, dalina, lygina, pritaiko: tokia yra jo, kaip įrankių naudai pasiekti kūrėjo, esminė funkcija. Lyg „pridėtinę vertę“, protas iš grupės išskiria individą ir jo asmeninius poreikius. Iš čia – „tiesus kelias į egoistinius apsisprendimus“²²⁹. Toks yra pirmasis proto keliamas pavojus: proto individo egoistinės tendencijos kelia grėsmę bendruomenės vienybei²³⁰. Antrąjį pavojų sukelia proto pajėgumas numatyti ateitį. Jis būtinas, kad protas, gamindamas ir naudodamas įrankius, nuspėtų įvairiausias veikimo sąlygas ir galimas kliūtis bei joms pasiruoštų iš anksto. Bet, tarsi šalutinis ateities spėjimo efektas, gimsta baimė: medžioklė ne visada bus sėkminga, derlius – palankus, šūvis į priešą – taiklus. Baimė gali sukelti veikimo paralyžių. Ji būtinai sukels pats svarbiausias, paslaptiingiausias ir akivaizdžiausias ateities įvykis – mirtis. Gyvūnai neturi nesėkmės ir mirties suvokimo, todėl veikimą paralyžiuojanti baimė jiems yra svetima. Žmonių bendruomenė būtų nepajėgi išsilaikyti, apimta šio paralyžiaus. Tačiau „gamta budi“²³¹, ir biologinis „instinktas, apsupęs protą“²³², neveluoja apsaugoti grupę nuo egoizmo ir baimės, t. y. nuo suirimo. Taip kaip protas žaidžia vaizduote, kuri jam leidžia kurti įrankius, išskirti savo poreikius, numatyti ateitį ir bijoti, taip instinktas ima naudoti vaizduotę tam, kad sukurtų tikrovės alternatyvą, kurios percepcijos išpūdziai nė kiek nenusileistų jauslėmis identifikuojamiems faktams, taigi kad ši alternatyvi tikrovė būtų laikoma tokia pat tikra, kaip ir jauslėmis aptinkama ir proto analizuojama tikrovė. Biologinis išgyvenimo instinktas vaizduote pasižyminčios būtybės prote pažadina „fabulų kūrimo funkciją“. „Faktams nesipriešina niekas. Todėl jeigu iš pat pradžių reikėjo sulaikyti protą nuo individiui ir visuomenei pavojingų polinkių, tai buvo galima padaryti tik tariamais kon-

226 *Ibid.*, p. 267.

227 *Ibid.*, p. 22.

228 Proto vykdoma įerdvinimo funkcija, būtina tikrovės analizei, yra viena iš svarbiausių Bergsono temų, kurią jis gvildena visuose savo tekstuose.

229 *Ibid.*, p. 94.

230 Tai nereiškia, kad primityviose grupėse individo percepcija yra tolygi individualaus veikimo ir asmeninės atsakomybės principams. Priešingai, individo veiksmas, laužantis grupinės normas, yra tuoj pat suvokiamas kaip bendras visos grupės reikalas, tarsi „liga, kuri užsikrėtimo būdu galėtų žingsnis po žingsnio išplisti ir apimti visą visuomenę“, *ibid.*, p. 129. Ši primityvi grupė, „tik ką išėjusi iš gamtos įsčių“, gyvena mūsų kolektyvinėse sąmonėse ir šiandien. Pasak Bergsono, laukia ilgas dvasinio gyvenimo ir auklėjimo kelias, kol primityvus egoizmas transformuosis į asmeninę atsakomybę prieš bendruomenę, o represyvos sankcijos – į rūpestį psichologiniu asmens gerbūviu.

231 *Ibid.*, p. 126.

232 *Ibid.*, p. 124.

statavimais, faktų fantomais: nesant realios patirties, reikėjo sukelti dirbtinę patirtį. Fikcija, jei vaizdinys gyvas ir įkylus, gali tiksliai imituoti suvokimą ir taip sutrukdyti ar koreguoti veiksmą. Sistemiskai simuliuojama patirtis, peršama protui, geba jį sulaikyti, kai jis pradeda daryti pernelyg pavojingas išvadas, remdamasis tikra patirtimi. Taip veikia gamta. Todėl nesistebėkime, kad protas, vos buvo suformuotas, užsikrėtė prietarais, kad būtybė, kurios esmė – protas, yra natūraliai prietaringa ir kad tik protingos būtybės yra prietaringos²³³. Baimė mirti yra numalšinama „gyvenimo po mirties vaizdinio“²³⁴ bei įsitikinimo, kad mirusieji lieka tarp mūsų, medžiuose arba jų padarytuose atvaizduose. Religija randasi taip pat malšinant nesėkmės baimę įtikinančiu vaizdiniu, kad gamtos jėgos yra apgyvendintos sąmonių, kurios gali padėti. Jeigu jos trukdo, yra įmanoma sutarti maginiais veiksmais, pakeisti jų nuostatą, susiderėti, išsipirkti, įpareigoti. Fabulas kurianti religinė funkcija iš pat pradžių reguliuoja ir moralę, užkirsdama kelią individo egoizmui: kur tik reikia, dievai nustato tabu.

Vaizduotė iš prigimties yra kuriantis sąmonės elementas. Tačiau, vedama instinkto, ji tik perkurs ir turtins „pirminius duomenis“²³⁵ – įpročių ir tikėjimų sistemą, reikalingą sociumo koherencijai užtikrinti. Istoriskai sistemos turinys gali būti plėtojamas be saiko, fabulos tapti fantastinėmis ir perkrautos detalėmis, nuo primityviausių tabu ir tikėjimų šmėklomis išsivystyti į gerai struktūruotus pasakojimus apie bendrą dievų ir žmonių gyvenimą, bet šie vaizduotės žaidimai tebus visuomenės psichės sukimasis savo viduje. Sofistiškiausi mitai neturi „nieko iš tiesų naujo“, yra tik „primityvaus animizmo ir magijos variacijos“²³⁶. Kiekvienas radikalus nukrypimas nuo iš karto duotų, sociumo vienybei išlaikyti užtekintų normų, kels nerimą ir bus likviduotas kartu su jo autoriais. Pirmuoju uždaros visuomenės bruožu laikydamas polinkį karui, Bergsonas akcentuoja ir fundamentalią šios visuomenės stagnaciją, kuri nė kiek neprieštarauja paviršutiniškiems fantazijos žaislams²³⁷. Jie netgi padeda stagnacijai, nes išblaško jos keliamą nuobodulį. Valdoma biologinio instinkto, turtingo turinio įpročius kurianti vaizduotė tik „imituoja instinkto pastovumą“²³⁸. Uždara visuomenė iš paviršių atrodo pertekusi be saiko srūvančiais vaizdiniais, bet jos fundamentalus karkasas atitinka skruzdžių ir bičių bendruomenes, „kurių organizacija yra reliatyviai nepakeičiama“²³⁹.

Taip ryškėja esminis uždaros visuomenės bruožas, tiksliau, iš pagrindų ją formuojantis antropologinis, biologijoje įsišaknijęs, procesas: žmogaus sąmonėje protas yra reguliuojamas instinkto. Kad ir kaip įspūdingai atrodytų proto ištaros, argumentai, idėjos ir idealai, realų poveikį žmonių visuomenės gyvenimui turi ne protas, o jame virtualiai veikiantis biologinis instinktas. Moderniosios visuomenės, šiuo požiūriu, niekuo nesiskiria nuo pirmųjų žmonių grupių, kurias jos su panieka buvo įpratusios vadinti „primityviomis“. Racionalaus mąstymo plėtotė istoriskai keitė kultūrinio gyvenimo turinį, technologinis progresas transformavo aplinką, materiją, kūną, neutralizuodamas daugybę gyvenimo sunkumų, tačiau biologinis karkasas liko tas pats. Paklusimas instinktui yra biologinės prigimties ir gali būti traktuojamas kaip gryna forma, nepriklausomai nuo turinio: jis „išlieka toks pats ir mūsų laikais, mūsų moralinėje prigimtyje. Savaimė suprantama, kad, protingos būtybės atveju, į šią formą įsiliejantis turinys yra tuo

233 *Ibid.*, p. 113, cf. p. 124.

234 *Ibid.*, p. 136.

235 *Ibid.*, p. 143.

236 *Ibid.*, p. 197.

237 *Ibid.*, p. 204.

238 *Ibid.*, p. 49.

239 *Ibid.*, p. 22.

protingesnis ir rišlesnis, kuo intensyviau vyksta civilizacijos progresas, jis atsinaujina be perstojo, nebūtinai aiškiai ir tiesiogiai reikšdamas savo formą, bet spaudžiamas į ją išprausto protingo turinio logikos. Ir mes jau matėme, kaip turinys, kuris yra skirtas kitokiai formai, kuris atsirado, tam tikrais rakursais, ne dėl socialinio koherentiškumo poreikio, o dėl individualios sąmonės polėkio, vis dėlto priima šią [biologinio instinkto] formą, į ją įliedamas savo intelektualumą, kaip ir visa, kas priklauso moralės sričiai. Kiekvieną kartą, kai ieškome to, kas įpareigojime yra imperatyvaus, ir netgi kai ten randame visus turtingus proto sukurtus turinius, visus proto argumentus, atsimušame į tą pačią fundamentalią struktūrą²⁴⁰. Racionalaus mąstymo progresas, kurio priežastis dar analizuosime, gali lemti kolosalų kultūros ir technologijų postūmį, fundamentali biologinė struktūra diktuos tą patį *modus vivendi*. „Kad atsirastų Stiuartas Millis, reikėjo daugybės amžių kultūros, bet Stiurtui Milliui nepavyko įtikinti visų filosofų, ką jau kalbėti apie paprastus žmones“²⁴¹. Nelaukdamas, kol racionalūs argumentai ims skleisti savo galią ir burs piliečius, virtualus biologinis instinktas problemą išsprendžia tuoj pat: visuomenė darniai funkcionuoja, reguliuojama nusiteikimo priešo atžvilgiu (karas) ir pajėgumo kurti fabulas (virtualios tradicijos laikymasis). O kam idėjos ir žodžiai atrodo užburiančiai gražiai, patartina prisiminti, kad tiesa apie žmogų ir žmonių visuomenę pasirodo ne tada, kai klausomasi, ką ji šneka, bet tada, kai stebima, ką ji daro. Ir „primityviose“ bendruomenėse, ir „moderniose“ mūsų laikų visuomenėse pamatinis veiksmas yra tas pats: kai randasi grėsmės socialinei koherencijai pajauta, kultūra virsta propaganda, technologijos – ginklais. Pagrindų požiūriu, paviršiaus variacijos svarbos neturi: žynio ištara yra verta tiek pat, kiek partijai tarnaujančio ideologo diskursas, paleista strėlė siekia to paties, kaip ir ilgo nuotolio raketa. Žmogaus sąmonę – vaizduotę, protą, valią, jausmus – stumiantis faktorius ir pirmaisiais, ir mūsų laikais yra biologinis instinktas. Kad jo formuojamoje uždaroje visuomenėje imtų vertis properšos, yra būtina instinktui prilygstanti, bet etiškai visiškai kitokia, jėga.

Popperis nėra antropologas, jo įsigilinimas į amžininkų antropologų darbus nėra iš tolo neprilygsta Bergsono atliktam analitiniam darbui ir išvadų pagrįstumui. Jam iš principo svetima biologiskai evoliucionistinė žmonių visuomenės vizija, kurią jis interpretuoja per Hegelio filosofijos prizmę²⁴², ir sociobiologijos idėja, kurios vienu iš pradininkų galime laikyti Bergsoną ir kuri šiandien užima vis reikšmingesnę vietą socialinėje filosofijoje²⁴³. Tačiau Popperis taip pat pripažįsta uždaros visuomenės biologinę prigimtį: „Normali uždara visuomenė gali būti pagrįstai lyginama su organizmu. Kai galima visai sėkmingai pritaikyti vadinamąją organinę arba biologinę valstybės teoriją“²⁴⁴. Tiesa, antropologinės išvalgos Popperio tekste nesiekia instinkto plotmės ir apsiriboja išoriškai identifikuojamų santykių tarp grupės narių analize: „Uždara visuomenė primena kaimenę arba gentį tuo, kad tai yra pusiau organinis junginys, kurio narius sieja pusiau biologiniai ryšiai – giminystė, gyvenimas kartu, bendros pastangos, bendri pavojai, bendri džiaugsmas ir bendros bėdos. Tai vis dar konkreči grupė, sudaryta iš konkrečių individų, tarpusavyje susijusių ne tokiais abstrakčiais socialiniais ryšiais kaip darbo pasidalijimas ir prekių mainai, bet konkrečiais fiziniais ryšiais, pavyzdžiui, lytėjimu, uodimu ir žvilgsniu“²⁴⁵.

240 *Ibid.*, p. 84. Vėliau sugrįšime prie proto kuriamo „turinio, skirto kitokiai formai“.

241 *Ibid.*, p. 126.

242 Kaip matėme, per Hegelio filosofijos prizmę Popperis sugebėjo interpretuoti ir bergsonizmą, ką reikia vertinti kaip grubų nesusipratimą.

243 Puikią šio klausimo santrauką yra atlikęs D. Delsart, *La notion de „société ouverte“ chez Bergson et Popper*, p. 20-25.

244 Popper, *Atviroji visuomenė ir jos priešai*, p. 179.

245 *Ibid.*

Net jeigu šie paviršiuje regimi „fiziniai“ ir „pusiau biologiniai“ ryšiai Popperio veikale nesulaukia solidaus antropologinio pagrindimo, jų psichologinės analizės leidžia suvokti jėgą, kuri išlaiko grupės vienybę ir kuri derinasi su Bergsono teigta instinkto jėga. Ji teikia saugumo ir „savų namų“ psichologinį pojūtį: „Gentinė bendruomenė (o vėliau ir „miestas“) yra toji vieta, kur genties narys jaučiasi saugiai. Apsuptas priešų ir pavojingų ar net priešiškų magiškų jėgų, gentinę bendruomenę jis suvokia taip, kaip kūdikis suvokia savo šeimą ir namus, kur atlieka tam tikrą vaidmenį, vaidmenį, kurį jis gerai žino ir kuris jam gerai tinka“²⁴⁶. Šiame poperiskame uždaros visuomenės apibūdinime matome panašią jos nario psichologijos struktūrą, kurią išviešino bergsoniška refleksija: tie patys elementai, tik jų svarba paskirstyta kitaip. Savi namai yra apibrėžti riba, kuri saugo nuo priešiškų jėgų (žmogiškų arba magiškų), juose vykdoma veikla sustiprina saugumo pojūtį atliekamo vaidmens suprantamumu. Pastarasis yra fundamentalus uždaros visuomenės bruožas pagal Popperį: namuose vykdoma gerai pažįstama veikla plėtojasi į normatyvinę įpročių sistemą, kuri, be to, integruoja maginių praktikų tradiciją, leidžiančią neutralizuoti „priešiškas magiškas jėgas“. Iš čia – visuomenės homogeniškumas, palaikomas nekritiškumo, tiksliau, kritikos baimės, atsirandančios dėl to, kad bet kokia naujovė ir reforma grasina „atliekamo vaidmens“ įprastumui: reiškiamą kritika ir reforma „piliečius turi veikti panašiai, kaip rimti vaidai šeimoje ir šeimos židinio suirimas veikia vaikus“²⁴⁷. Skirtingai nuo Bergsono, karinis priešų puolimas kaip savisaugos priemonė Popperui yra tik antrinis uždaros visuomenės bruožas, bet vis dėlto jis, kaip matysime, taip pat akcentuojamas.

Aprašydamas uždaros visuomenės *modus vivendi*, Popperis akcentuoja valdančiosios klasės despotizmą. Sugebėjimas priversti paklusti, net jeigu jis reiškiasi švelnaus pritraukimo sužadiniu²⁴⁸, yra svarbiausias įpročių laikymosi, taigi visuomenės vieningumo, pačios sistemos, variklis. Popperis cituoja Platoną, kurio filosofiją laiko, kaip žinia, europietiškojo totalitarizmo šaltiniu (*Istatymai* 942a-d): „Svarbiausias principas yra toks: niekas, nei vyras, nei moteris, niekada neturi likti be vado. Nei rimtai dirbant, nei žaidžiant niekas neturi pratintis ką nors daryti savarankiškai. Ne, ir karo, ir taikos metu reikia nuolat žiūrėti į savo vadą ir ištikimai juo sekti. Ir net smulkiausiuose dalykuose reikia klausyti vado. Pavyzdžiui [...] tik jam įsakius, reikia sustoti, žengti žingsnį, praustis ar valgyti [...] Žodžiu, ilgai pratinantis, reikia išmokyti savo sielą niekada net nesvajoti veikti savarankiškai ir padaryti ją tokią, kad ji visiškai to nesugebėtų. Šitai visi nugyvens savo gyvenimą visiškai bendrai. Nėra ir nebus įstatymo, aukštesnio už šį, už jį geresnio ir labiau padedančio pasiekti ramybę ir pergalę kare. Pratintis valdyti kitus ir būti valdomam kitų reikia ir taikos metu, ir nuo pat ankstyviausios vaikystės. Net menkiausias savavaliavimas turi būti pašalintas iš visų žmonių gyvenimo ir net iš žmonėms tarnaujančių gyvulių gyvenimo“²⁴⁹. Savarankiško protavimo, sprendimo ir veikimo atėmimas iš savo narių yra esminis uždaros visuomenės elementas, akivaizdus mūsų laikų totalitarizmuose.

Vis dėlto gilinimasis į psichologinę šios visuomenės narių būseną priverčia Popperį atpažinti dar

246 *Ibid.*, p. 182-183.

247 *Ibid.*, p. 183.

248 Popperis pripažįsta Platono kritiką galimam sargybinių žiaurumui, cituodamas *Valstybę* (416a): „Baisiausias ir šlykščiausias dalykas – tai jeigu piemenys taip augina šunis kaimenėms saugoti, kad šie dėl nepaklusnumo arba iš bado, dėl blogo įpročio daro avims bloga ir yra panašūs ne į šunis, o į vilkus“; sargybiniai privalo valdyti žmones išmintimi ir švelnumu: „Pamatęs nepažįstamą žmogų, šuo urzgia, nors prieš tai nebūtų patyręs iš jo nieko bloga, o pamatęs pažįstamą, vizgina uodegą, nors niekados nebūtų patyręs iš jo nieko gera. [...] Nepriekaištingas valstybės sargybinis turės būti iš prigimties siekiantis išminties, siekiantis pažinti, bet to, aršus, vikrus, stiprus“ (cituojama *ibid.*, p. 66).

249 *Ibid.*, p. 114.

vieną jos susidarymo faktorių, veikiantį ne iš viršaus, o iš apačios, iš pačios žmonių sąmonės, ir taip modifikuoti totalitarizmo prigimties supratimą: „Mano pastanga suprasti Platoną pagal analogiją su moderniuoju totalitarizmu, mano paties nuostabai, privertė mane pakeisti totalitarizmo sampratą. Mano priešiškus totalitarizmui neišnyko, bet galiausiai aš supratau, kad ir senovės, ir naujųjų laikų totalitarinių režimų galybę lėmė tas faktas, jog jų kūrėjai bandė atsiliepti į visai realų poreikį, kad ir kaip blogai būtų buvęs suprstas šis atsakas“²⁵⁰. Šio „visai realaus poreikio“ analizė Popperio tekstuose virto moralinės žmogaus prigimties apibūdinimais, galiausiai susiejusios jo uždarnos visuomenės koncepciją su bergsoniškąja. Juk šis visai realus poreikis – tai poreikis jaustis saugiam ir susivienijusiam su grupe, „lyg šeimoje“, įsiliejant į tam tikrą įpročių sistemą. Kaip ir Bergsono uždarnos grupės atveju, poperiškoji uždara bendruomenė palaiko jos narių saugumo ir vienybės poreikį, jo emocionalumą, kurdama socialinių normų natūralumo įvaizdį, t. y. laikydama socialines normas gamtinių ir fizinių normų dalimi: čia „nesama perskyros tarp paprotinių arba sutartinių visuomeninio gyvenimo taisyklių ir dėsningumų, pastebimų „gamtoje“. Su tuo dažnai susijęs įsitikinimas, kad ir taisyklės, ir dėsningumai nustatyti antgamtinės valios“²⁵¹. Taip socialiniai įpročiai tampa sumišusiais su maginėmis praktikomis. Papročių sistemos nekintamumas, privaloma rutina taip pat atitinka šį natūralistinių požiūrį, malšinantį nesaugumo ir atskirtumo baimę ir tuo pačiu maitinantį baimę kažką keisti: „Galimas daiktas, kad visuomenės papročių griežtumas dažniausiai yra tik kitas to paties požiūrio aspektas. (Esama pagrindo manyti, kad šis aspektas dar senesnis ir kad antgamtinis tikėjimas yra savotiška nusistovėjusio gyvenimo permainingų baimės racionalizacija; tokią baimę patiria ir visai maži vaikai)“²⁵². Nors Popperis, kaip matėme, nurodo „pusiau-biologinį“ šio „visai realaus poreikio“ pobūdį, ieškodamas jo priežasčių, jis neatlieka antropologinės analizės ir lieka psichologiniame lygmenyje. Reguliarumo poreikį kelia banali priežastis – mūsų psichologinis įprotis, kažkam įvykus, laukti to įvykio pasikartojimo. Baimę kelia galimas nepasikartojimas, ją malšina nuolatinis regularumo įsitikrinimas. Indukcija atitinka mitinio mąstymo struktūrą²⁵³. Nepasiekdamas Bergsono analizių antropologinės gelmės, Popperis užčiuopia uždaro mąstymo cikliškumą, „sukimosi ratu“ fenomeną, kurį taip pabrėžė prancūzų filosofas: „Vienas svarbiausių senovinės gentinės arba „uždarnos“ visuomenės magiškosios sąmonės bruožų yra tas, kad ši sąmonė likusi tikėti, jog gyvenimas skleidžiasi nekintančių tabu, įstaimų ir papročių užburtame rate; visi tie draudimai laikomi tokiais pat neišvengiamais kaip saulės patekėjimas, metų laikų kaita arba panašūs akivaizdūs pasikartojimai, pastebimi gamtoje“²⁵⁴. Visa, kas vyksta ir kaip vyksta, to būtinybė ir to kokybė yra pateisinami vieninteliu argumentu: „Taip darė mūsų protėviai, tokia dievų valia“. Tokiu būdu šio „visai realaus poreikio“ išpildymas reikalauja eliminuoti kritinio mąstymo, naujovės ir reformos galimybę. Poreikis gyventi geriau nėra iš tolo neprilygsta poreikiui gyventi taip pat. Psichologinis uždarnos kolektyvistinės visuomenės susidarymo procesas sutampa su asmeninės atsakomybės eliminavimo arba nuasmeninimo mechanizmu: „Pagrįstos kolektyvine gentine tradicija, [uždarnos visuomenės] institucijos neleidžia reikštis asmeninei atsakomybei. Draudimai, nustatantys tam tikrą grupinės atsakomybės formą, gali būti tas šaltinis, iš kurio išaugo tai, ką vadiname asmenine atsakomybe, bet apskritai jie esmingai skiriasi nuo tokios atsakomybės. Jie pagrįsti ne sąmoninga atsakomy-

250 *Ibid.*, p. 176-177.

251 *Ibid.*, p. 178.

252 *Ibid.*

253 Popper, *La connaissance objective*. Paris: Flammarion, 1979, p. 68-69.

254 Popper, *Atviroji visuomenė ir jos priešai*, p. 70.

be, o magiškėmis idėjomis, pavyzdžiui, likimo valdžios permaldavimo idėja²⁵⁵.

Esminis uždarančios rutinos elementas Popperio akyse – grupės ribų nustatymas, saugantis nuo išorės priešų. Priešiškumas, istoriškai be perstojo peraugantis į karą, Popperio taip pat yra pripažįstamas kaip uždaro visuomenės bruožas. *Atviros visuomenės ir jos priešų* autorius šiam bruožui neskyrė tiek dėmesio, kiek įpročių stagnacijos fenomenui, tačiau pats veikalo pavadinimas, naudodamas priešų kategoriją, liudija apie konfliktinio pobūdžio žmonių susiskirstymą. Tokio suskirstymo psichologinį motyvą Popperis regi emocinėje žmogaus sąmonės plotmėje: „Juk mes negalime turėti tų pačių jausmų kiekvienam. Emociškai mes visi skirstome žmones į tuos, kurie arti mūsų, ir į tuos, kurie nuo mūsų toli. Žmonijos skirstymas į priešus ir draugus yra akivaizdžiausias emocinis skirstymas, kurį pripažįsta net krikščionybė, liepdama: „Mylėk savo priešus!“ Net pats geriausias krikščionis, realiai paklūstantis šiam liepimui (o tokių krikščionių nėra daug, kaip rodo vidutinio gero krikščionio požiūris į „materialistus“ ir „ateistus“), negali vienodai mylėti visų žmonių. Tiesą sakant, mes negalime mylėti „abstrakčiai“; galime mylėti tik tuos, kuriuos pažįstame. Taigi net mūsų geriausios emocijos, meilė ir užuojauta, gali tik suskirstyti žmoniją į skirtingas kategorijas. Silpnės emocijos ir aistros juolab patvirtina šią tiesą. Mūsų „natūrali“ reakcija – suskirstyti žmoniją į draugus ir priešus, į tuos, kurie priklauso mūsų genčiai, mūsų emocinei bendruomenei, ir tuos, kurie jai nepriklauso, į tikinčiuosius ir netikėjusius, į tėvynainius ir svetimuosius, į klasinius draugus ir klasinius priešus, pagaliau į vadus ir vedamuosius“²⁵⁶. Taigi, Popperio akyse žmonių skirstymasis į draugus ir priešus yra „natūralus“, prigimtinis reiškinys, kurio varomoji jėga yra emocijos. Netgi meilės emocija, pagal apibrėžimą trokštanti gėrio kitam, netgi priešui, galiausiai išvirsta į kito žmogaus neigimą kaip tik todėl, kad jis iš pat pradžių buvo palaikytas priešu. Meilė, jau nekalbant apie „silpnės emocijas“ ir aistras, yra akstinas kurti uždara, netgi nuožmiausią totalitarinę visuomenę: „Iš visų politinių idealų, idealas padaryti žmones laimingus, galimas daiktas, yra pats pavojingiausias. Jis visada sukelia pastangą mūsų „aukštesniųjų“ vertybių skalę primesti kitiems“²⁵⁷.

Popperio emocijų sampratą dar gretinsime su bergsoniškąja: ji yra esminė, siekiant suvokti abiejų autorių atvirosios visuomenės koncepcijas. Kol kas tik konstatuosime, kad priešiškumas kitam, peraugantis į karinį konfliktą, yra Popperio vertinamas kaip uždaro visuomenės atributas, nors ir neturi tokio antropologinio svorio, kokį savo teorijoje jam yra suteikęs Bergsonas. Jis yra „natūrali“ istorinė emocionalios psichikos išraiška, Popperio veikale labiau aprašyta, nei analizuota, turinti socialinės rutinos epifenomeno, o ne priežasties ar motyvo statusą: „Senovės graikų gentinė visuomenė daug kuo panaši į tokių tautelių, kaip polineziečiai ir maoriai, visuomenę. Nedidelės karių grupės, paprastai gyvenančios įtvirtintose gyvenvietėse, valdomos gentinių vadų, karalių ir aristokratinėlių šeimų, nuolat kariaudavo tarpusavyje ir jūroje, ir sausumoje. Žinoma, būta didelių skirtumų tarp graikų ir polineziečių gyvenimo būdo, nes gentinė santvarka, aišku, yra nevienoda. Nesama standartizuoto „gentinio gyvenimo būdo“. Tačiau man atrodo, kad esama tam tikrų bruožų, kuriuos galima rasti daugumoje – jei ne visose – gentinių bendruomenių. Turiu galvoje jų magišką arba iracionalų požiūrį į visuomeninio gyvenimo papročius ir atitinkamą tų papročių griežtumą“²⁵⁸. Karas Popperui yra tik emocinį socialinį gyvenimą lydintis natūralus reiškinys, toks natūralus, kad netgi kariaujančią Atėnų visuomenę

255 *Ibid.*, p. 179.

256 *Ibid.*, p. 446.

257 *Ibid.*, p. 447.

258 *Ibid.*, p. 178.

jis gali traktuoti kaip atvirą, lyg atvirumas pats savaime dar nevestų į karo priežasčių likvidavimą. Tokį išpūdį sudaro veikalas *Atviroji visuomenė ir jos priešai*. Vėliau šį išpūdį pats Popperis neigė, siedamas atvirosios visuomenės siekį su taikos siekiu: „*Atviroji visuomenė ir jos priešai* yra karo knyga. Tiesa, karo ji nemini tiesiogiai [Popperis čia turi omenyje knygos rašymo metu vykusį Antrąjį pasaulinį karą – P. A.] Bet jos pagrindinės temos yra karas, jo istorinis ir sociologinis kontekstas, ką dėl jo prarandame ir kokiais principais turime atstatyti taiką po karo. Nes karo filosofija, mano manymu, turi taip pat būti ir taikos įgyvendinimo filosofija. Man atrodo, kad tik nedaugelis mano knygą skaitė kaip karo knygą. Man atrodo, kad taip įvyko ne tik dėl to, kad joje tiesiogiai karas nėra minimas, bet dėl to, kad ji iš tiesų nėra knyga *apie* karą. Tai labiau knyga apie kovą – apie bandymą, panaudojant priemones, kurias tada turėjau, padėti nugalėti karą“²⁵⁹.

Antropologinė atviros visuomenės prigimtis: racionalumo ir kuriančiosios emocijos santykiai

Antropologinės ir psichologinės uždarnosios visuomenės formavimosi priežastys *de facto* nurodo galimo atsivėrimoodus. Pripažindamas biologinę ar „pusiau-biologinę“ šių priežasčių kilmę, Popperis jų antipodu laiko kritinį mąstymą. Individai yra pajėgūs keisti griežtą rutiną, reformuoti visuomenę. Šis pajėgumas yra pažadinamas, jiems įgaunant savęs pačių, kaip autonomiškų asmenų, suvokimą ir dėl to pradedant ieškoti objektyvaus gerbūvio. Tai – psichologinė žmonių branda, kurios požymis yra noras ir sugebėjimas atsiplėšti nuo infantilios emocinės būsenos, inspiruotos neracionalių baimių ir jų malšinimo įsilejant į kolektyvą: „Magiškoji, gentinė arba kolektyvistinė visuomenė [...] vadinama *uždara* visuomene, o visuomenė, kurioje gyvenantys individai turi priimti asmeninius sprendimus – *atvira* visuomenė“²⁶⁰. Taigi, toliau koncentruosimės ties Popperio nuostata, iš esmės neigiama, dėl emocionaliojo žmogaus sąmonės aspekto ir ties jo racionalumo samprata, tiek kiek ji padeda suvokti atviros visuomenės prigimtį.

Bergsonas visuomenės atsivėrimo procesą traktuoja kaip kur kas sudėtingesnį, sunkesnį, netgi sunkiai įmanomą antropologiniu ir psichologiniu požiūriu vyksmą. Uždarnosios visuomenės biologinę kilmę jis vertina kaip tam tikrą absoliutą, kuriam pasipriešinti biologinės būtybės tiesiog negali iš prigimtės. Instinktas yra jėga, kuri lengvai susidoroja su proto bandymais apeiti prigimtinių socialumo formas, t. y. uždaros grupės *modus vivendi*. Biologiniam instinktui pasipriešinti gali tik jam lygiavertė jėga, pažadinta to paties gyvybinio polėkio (*élan vital*). Bergsonas ją vadina kuriančiąja arba fundamentaliąja emocija, kuri sugeba inspiruoti ir kitaip organizuoti proto veiklą. Aptarsime Bergsono požiūrį, iš esmės skeptišką, į proto pajėgumus įgyvendinti radikalų pokytį instinkto nustatomos tvarkos atžvilgiu ir jo siūlomą kuriančiosios emocijos koncepciją. Tačiau matysime, kad Bergsono filosofijos jokių būdu negalima traktuoti kaip skatinančios „iracionalumą“. Protas yra bejėgis, kai pretenduoja reformuoti žmogaus gerbūvį pats iš savęs. Bet vienas jis ir nėra. Juo visada naudojasi fundamentalios biologinės jėgos – instinktas (*uždara* visuomenė) arba kuriančioji emocija (*atvira* visuomenė). Įkvėptas kuriančiosios emocijos, protas išlieka pagrindiniu žmogaus ir socialinio gyvenimo instrumentu, tik veikiančiu radikaliai kitaip, nei tada, kai paklūsta instinktui.

259 Popper, *After the Open Society*, p. 133.

260 Popper, *Atviroji visuomenė ir jos priešai*, p. 179.

Abu atvirosios visuomenės protagonistus vienija tikėjimas, kad yra įmanoma sulaužyti uždarmo karkasą ir atsiverti. Abu jie neigia istoricizmą, t. y. nuostatą, kad žmonijos istorija vystosi pagal jau nustatytus gamtinius-socialinius dėsnius. *Atvirosios visuomenės ir jos priešų* įvade Popperis rašo: „Ateitis priklauso nuo mūsų pačių, ir mes nesame priklausomi nuo kokios nors istorinės būtinybės“²⁶¹. Užbaigdamas *Du moralės ir religijos šaltinius*, Bergsonas kalba taip pat: „Mes netikime istorijos fatalumu. Nėra kliūčių, kurių pakankamai stiprios valios negalėtų panaikinti, jeigu tik to imasi laiku. Nėra neišvengiamų istorinių dėsnių“²⁶². Abu autoriai istorijos kūrimą, visuomenės atsivėrimo prasme, mato kaip antropologinę reformą, t. y. žmogaus sąmonės funkcionavimo pertvarką, aktyvuojant tam tikrus jos pajėgumus, subordinuojant jiems kitus. Popperui tai reiškia kritinį mąstymą, leidžiantį pranokti kai kuriuos emocinio pobūdžio poreikius, Bergsonui – kuriančiosios emocijos aktyvavimą, koreguojantį proto veiklą. Detaliau pristatysime šią sąmonės pertvarką, taip nurodydami socialinės atverties antropologinius pagrindus.

Ir Bergsono, ir Popperio teorijose išskyrėme tuos pačius uždarnosios visuomenės komponentus – socialinių normų sąstingį ir skirtingų grupių tarpusavio priešišumą. Abu komponentai, Popperio akyse, yra išsiskiriančios emocinėje sąmonės plotmėje. Normų griežtumas, kaip matėme, kyla iš „realaus poreikio“²⁶³, kuris reiškiasi „socialinėmis emocijomis“ – ištirpimo grupėje jausena, laiduojančia saugumo jutimą. Tas pats emocinis fonas ne tik gaubia, bet ir lemia priešišumą kitai grupei: „Emociškai mes visi skirstome žmones į tuos, kurie arti mūsų, ir į tuos, kurie nuo mūsų toli. Žmonijos skirstymas į priešus ir draugus yra akivaizdžiausias emocinis skirstymas“²⁶⁴. Pagaliau, fundamentaliausia jėga, stumianti žmones sugrįžti į uždarą visuomenės formą net išgyvenus jos atsivėrimą, yra emocinio pobūdžio: tai – nostalgija, kurią jaučiame stabiliai ir saugiai aplinkai, panašiai kaip motinos globai, ir Popperis reikšmingai akcentuoja „prarastą uždaros visuomenės vieningumo ilgesį“²⁶⁵.

Popperis priešina emocijas racionalumui. Būtent jos yra kaltos dėl to, kad žmogus yra kvailas, ir būtent kvailumas visuomenės rutiną ir neigiamas nuostatas kitų visuomenių atžvilgiu paverčia nusikalstamomis: „Esu įsitikinęs, kad toks iracionalistinis emocijų ir aistrų akcentavimas gali ausiai veda prie to, ką aš galiu pavadinti tik nusikaltimu“²⁶⁶. Popperio požiūrio į emocijas radikalumas atsiskleidžia jo žymiosiose diskusijose su B. Russellu. Šį požiūrį geriausiai apibūdintų šis teiginys: emocijos lemia visuomenės uždaramą ir veda į nusikaltimą net jeigu, įprastine prasme, jos būtų psichologiškai ir etiškai pozityvios, geros, nepriekaištingos, pvz. savųjų meilė arba laimės troškimas visiems žmonėms. Russellui tvirtinant, kad modernaus žmogaus nusikaltimai (karas) kyla iš kontrasto tarp intelektualinio progreso greičio ir moralinės evoliucijos lėtumo, kitaip tariant, iš moraliai neatsakingo technologijų naudojimo (Bergsonas visiškai sutiktų su šiais teiginiais), Popperis jam atsako priešingu teiginiu: „Mes esame geri, galbūt per daug geri, bet taip pat kvaili [...] ir mus lengva suvedžioti“²⁶⁷. Emocinio pobūdžio moralė gali būti aukšta, bet ji tampa anti-morale dėl racionalumo trūkumo. Didžiausi nusikaltimai, genocidai ir karai, kyla ne todėl, kad žmogaus prigimtis būtų morališkai sugadinta, bet, atvirkščiai, dėl

261 *Ibid.*, p. 19.

262 Bergson, *Deux source de la morale et de la religion*, p. 312-313.

263 Popper, *Atvirosios visuomenės ir jos priešai*, p. 177.

264 *Ibid.*, p. 446.

265 *Ibid.*, p. 520.

266 *Ibid.*, p. 445.

267 Popper, *Conjectures et réfutations*, p. 532.

moraliai nepriekaištingo troškimo pasaulį padaryti gerą. Hitlerio ir Stalino režimai įsitvirtino dėl tokio troškimo, dėl jo emocinės esmės ir racionalaus kritinio mąstymo stokos. Totalitarizmas gali reikalauti aukščiausios moralės ir pasiaukojimo, bet „kaip lengva nukreipti moralinį reikalavimą tolyn nuo jo tikslo“²⁶⁸, jei pritrūksta racionalių samprotavimų!

Kaip tik toks emocijų vertinimas tampa Popperio atskaitos tašku, kritikuojant Bergsono atviros visuomenės sampratą: kuriančioji emocija, kurios pirmąją ir intensyviausią tipą Bergsonas mato mistikų patirtyje, Popperio akyse tėra „paprasto uždarnos visuomenės vieningumo ilgesio išraiška“²⁶⁹. Tačiau Bergsonas sutiktų su viskuo, ką Popperis kalba apie emocijų vaidmenį uždarnos visuomenės formavimosi procese. Emocijas, kurias Popperis turi omenyje, Bergsonas vadina „infra-intelektualinėmis“ ir pripažįsta, kad jas galima „priešinti protui“. Tačiau kuriančioji emocija nepriklauso šiam tipui. Ji yra „supra-intelektualinė“ ir „gali tapti idėjų gimdytoja“²⁷⁰. Popperis šios skirties nepastebėjo. Todėl Bergsono atviros visuomenės koncepcija išslysta iš jo kritikos horizonto. Prie to dar grįšime.

Dabar turime apibūdinti Popperio teigiamo racionalumo, kaip visuomenės atsivėrimo antropologinio pagrindo, esmę. Ir norėdami iš karto užčiuopti kai ką esminio, privalome pabrėžti priešingą Popperio nusistatymą sąvokų abstraktumui, jo reikalavimą mąstymui būti konkrečiam ir praktiškam. Reikšmingus samprotavimus apie tai randame autobiografinėje Popperio knygoje *Nebaigtas tyrimas*, kurio VII skyrius yra pašvęstas esencializmo kritikai. Mūsų įprastinis mąstymas, ir filosofai neretai būna tipiški tokio mąstymo atstovai, veda į „verbalizmą“, t. y. apsiriboja vien tik žaidimu žodžiais, o tai – tiesiausias kelias į „intelektualinę prąžūtį“²⁷¹. Platonas yra klasikinis to pavyzdys. Jo samprotavimai apie teisingumo esmę atvedė į „totalitarinį teisingumą“²⁷², kuris yra didžiausias neteisingumas, todėl reiškinio esmė privalo būti apytikta kitur ir kitaip, ne žodyje ir ne dedukcinėje refleksijoje. „Jei kas mano, kad „teisingumas“ reiškia nevaržomą vienos klasės viešpatavimą, aš paprasčiausiai atsakysiu, kad be išlygų esu už neteisingumą. Kitaip tariant, aš esu įsitikinęs, kad viskas priklauso ne nuo žodžių, o nuo mūsų praktinių reikalavimų ir nuo siūlymų vykdyti tokią politiką, kurios mes nusprendžiame imtis“²⁷³. Lygiai taip pat Popperis ragina spręsti klausimą apie valstybės sampratą: „Mes neturime stengtis gauti atsakymo į esencialistinį klausimą: Kas yra valstybė, kokia jos tikroji prigimtis, kokia jos reali prasmė? Be to, neturime stengtis gauti atsakymo į istoricistinį klausimą: Kaip atsirado valstybė, ir kokios yra politinės pareigos ištakos? Mūsų klausimą turime išreikšti veikiau šitaip: Ko mums reikia iš valstybės? Ką siūlome kaip teisėtą valstybės veiklos tikslą“²⁷⁴. Kitaip tariant, racionali diskusija yra beprasmė ar netgi etiškai pavojinga veikla tol, kol koncentruojasi ties reiškinio esmės paieška. Prieiti konsensuso tokiais klausimais nėra įmanoma ir reiškinio esmė, „atrasta“ vienu, taps įrankiu primesti jį valią kitiems. Racionali diskusija privalo būti nukreipta į praktiką, jos išvados persijotos per empirinio gyvenimo nustatomų kriterijų prizmę. Šia prasme, mūsų nuomone, Popperio teorija artėja prie Williamo James'o pragmatizmo.

Įdomu pastebėti, kad Bergsono pastabos apie abstraktųjį racionalumą atitinka Popperio sam-

268 *Ibid.*, p. 533.

269 Popper, *Atviroji visuomenė ir jos priešai*, p. 520.

270 Bergson, *Les deux sources*, p. 41.

271 Popper, *La Quête inachevée: Autobiographie intellectuelle*, p. 251.

272 Šią temą Popperis analizuoja VI *Atvirosios visuomenės ir jo priešų* skyriuje, p. 97-129.

273 *Ibid.*, p. 102.

274 *Ibid.*, p. 119.

protavimus²⁷⁵. Prancūzų mąstytojas taip pat kritikuoja esencializmą, „verbalizmą“ ir pabrėžia būtinybę filosofui intuityviai pagauti (bergsoniškąją prasme) konkrečią realaus reiškinio trukmę ir tik po racionaliai jį išreikšti, taikant „lanksčius konceptus“²⁷⁶. Bergsonas yra kalbėjęs apie savo filosofijos artimumą Williamo James'o tiesos sampratai²⁷⁷. Vis dėlto bergsoniškasis ir poperiškasis pragmatizmai skiriasi. Praktinis veiksmas, atveriantis visuomenę, yra vedamas tam tikros emocijos, pagal Bergsoną. Toks veiksmas gali būti realizuotas tik kritinio ir praktiško racionalumo, pagal Popperį.

Kaip tik kritiškumas ir yra antrasis racionalumo, atveriančio visuomenę, bruožas, pagal Popperį. Norėdami suvokti poperiškąją kritikuojančio mąstymo prasmę, turime prisiminti jo požiūrį į mokslą (kritiškumo erdvę *par excellence*) apskritai. Jis neginčija filosofinėje istoriografijoje įsitvirtinusios nuostatos, kad racionalus arba mokslinis santykis su pasauliu atsirado pirmųjų graikų filosofų mąstyme. Popperis interpretuoja šį radimą kaip naujo tikslingumo, arba naujo mąstymo horizonto susiformavimą, taip vėlgi sutikdamas su vyraujančiomis racionalumo pradžios interpretacijomis, tarkim, Husserlio. Tačiau Popperis nesutinka daryti radikalios perskyros tarp mitologinio ir racionalaus mąstymo, pripažinti pertrūkio tarp jų: mokslas yra mitas, tik nuaustas iš kitaip reflektuotos medžiagos, t. y. to paties turinio forma yra kitokia. Abejais atvejais, žmogus naudoja savo kognityviniais pajėgumais – protu, vaizduote, intuicija, kūrybinėmis galiomis. Ir uždara, ir atviros visuomenės kūrėjas yra protingas žmogus. Skirtumo tarp mito ir mokslo, tarp uždara ir atviros visuomenės reikia ieškoti ne tam tikrų struktūrinių sąmonės pajėgumų (tarkim, proto) aktyvacijoje, taigi turinio dalykuose, o žmogaus laikysenoje. Racionali arba mokslinė laikysena pasižymi kritiškumu tradicijos atžvilgiu, arba, kitaip tariant, pradeda kritinę tradiciją tradicijos atžvilgiu. „Kritikos spaudžiami, patys mitai yra priverčiami taikytis prie naujo tikslingumo, kurio esmė – suteikti mums kuo adekvatesnę ir kuo detalesnę pasaulio, kuriame gyvename, reprezentaciją. Dėl šios priežasties moksliniai mitai, spaudžiami kritikos, yra tokie skirtingi nuo religinių mitų. Bet reikia suprasti, kad ir vieni, ir kiti, yra mitai arba fikcijos“²⁷⁸. Perėjimas iš uždara į atvirą visuomenę yra vykdomas ne proto nubudimo, bet jo laikysenos pasikeitimo.

Šis antrasis Popperio išskirtas racionalumo bruožas yra savas Bergsono teigiamai atviros visuomenės ir paties proto koncepcijai, kaip ir pirmasis. Kritišką proto funkciją Bergsonas ne tik laiko būtinu atsiverčiančios visuomenės atributu, reformų įrankiu, bet ją taip pat traktuoja kaip pastangą, taigi kaip laikyseną: „Kartoti, imituoti, atsiduoti – visam tam užtenka savieigos. Pastangos reikia kritikai“²⁷⁹. Skirtumas tarp Popperio ir Bergsono žmogaus ir visuomenės koncepcijų glūdi kritiškumo motyvų suvokime. Bergsono akyse, kritinį mąstymą motyvuoja tam tikra fundamentali emocija. Kas jį motyvuoja Popperio akyse?

VII-VI a. graikų visuomenė išgyveno radikalų ekonominio modelio pokytį, kurį lėmė prekyba jūriniais keliais. Istorikai sutinka šį pokytį laikyti kritiniu ir sieti jį su racionalaus mąstymo radi-

275 Šioje perspektyvoje būtų prasminga palyginti Popperio ir Bergsono socialinio teisingumo koncepcijas (Popper, p. 97-129 ir Bergson, p. 68-80).

276 Sistemiškiausiai šį klausimą Bergsonas aptarė pristatydamas savo filosofavimo metodą rinkinio *Mąstymas ir Judantysis Įvaduose* (p. 30-103).

277 *Ibid.*, p. 206-215.

278 Popper, *Conjectures et réfutations*, p. 194-195.

279 Bergson, *Les deux sources*, p. 143-144.

musi²⁸⁰. Popperis perima šią istoriografijoje įsitvirtinusią tezė ir ekonominius pokyčius laiko socialiniu kontekstu, leidusiu mąstymui keisti laikysena – tapti kritišku. Ekonominio modelio pasikeitimas, lydimas stiprių konfliktų tarp valdančiųjų ir prekyujančiųjų, likusių visuomenės narių akyse prilygo, pasak Popperio, šeimą išdraskiusio konflikto išgyvenimui: „Piliečius tai [turėjo veikti] panašiai, kaip rimti vaidai šeimoje ir šeimos židinio suirimas veikia vaikus“²⁸¹. Uždara visuomenė ėmė aižėti, gimdydama nostalgiją seniesiems laikams, t. y. jai pačiai. Bet krizė atvėrė ir kitą galimybę. Graikų visuomenė atsidūrė kryžkelėje: „Šie procesai ne tik paskatino imtis priemonių išsaugoti ir išlaikyti gentinę visuomenę jėga, kaip Spartoje, bet kartu sukėlė didžiąją dvasinę revoliuciją: atsirado kritinė diskusija, o paskui kritinis mąstymas, nebekaustomas magiškųjų apžavų“²⁸². Talis, Anaksimandras ir kiti ėmėsi realizuoti šią naują galimybę, pradėdami filosofinę diskusiją apie pasaulio pradmenis ir įtvirtindami graikų visuomenėje kritišką laikyseną.

Klausėme, kokie motyvai lėmė pirmųjų filosofų realizuotą mąstymo arba „dvasinę revoliuciją“. Popperis neatsako į šį klausimą, teigdamas, kad radiklios naujų dalykų pradžios istorijoje, genijų aktai, nesileidžia paaiškinami. Ekonominiai pokyčiai sudaro mąstymo pokyčių socialinį kontekstą, bet ne jų priežastį. Kad filosofai reagavo į sunkius visuomenės pokyčius „ne pamėgdžiodami Hesiodą, išradusį istoricistinį likimo ir žlugimo mitą, o pradėdami kritikos ir diskusijų tradiciją, o kartu su ja ir racionalaus mąstymo meną, yra vienas iš paslaptiškiausių mūsų civilizacijos ištakų faktų“²⁸³.

Kad radikali naujų dalykų pradžia yra susijusi su protu nenumatomais motyvais, kad būtent todėl jie yra radikaliai nauji, yra Bergsono tezė, išplėtotą jau cituotuose *Mąstymo ir Judančiojo* įvaduose. Tačiau Bergsonas šią pradžią sieja su fundamentalaus emocinio pobūdžio judesiu, išgyvenamu žmogaus sąmonėje. Racionalaus mąstymo ir filosofijos atsiradimą lydėjo emocinis fonas, kurį ryškiausiai įkūnijo mistinė Pitagoro mokykla ir, ypač, Sokratas²⁸⁴. Popperis irgi pastebi šį foną: „Netgi tie racionalistai į gentinės visuomenės vienovės prarastį reagavo daugiau emociškai“²⁸⁵. Tačiau, skirtingai nuo Bergsono, austrų filosofas pirmųjų mąstytojų išgyvenamą emociją, kuri lydėjo naują pradžią, vertino kaip neigatyviąją naujojo mąstymo pusę ar nostalgiką jo šešėlį, kuris stūmė šį mąstymą atgal, į antidemokratinės uždarnos visuomenės formas: „Jų protavimas išreiškia netikrumo jausmą, įtampą, susijusią su tais pokyčiais, kurių padarinys yra mūsų individualistinė civilizacija. Vienas seniausių posakių, išreiškiančių šią įtampą, priklauso Anaksimandrai, antrajam Jonijos filosofui. Individuali egzistencija jam atrodo esanti *hubris*, šventvagiškas neteisingumo aktas, piktybiškas uzurpavimo veiksmas, dėl kurio individai turi kentėti ir atgailauti. Socialinės revoliucijos vyksmą ir klasių kovą pirmasis aiškiai suvokė Herakleitas. Tai, kaip jis sąmoningai apmąstė savąjį nerimo jausmą ir sukūrė pirmąją antidemokratinę ideologiją ir pirmąją istoricistinę kismo bei likimo filosofiją, [kuri iš jo daro] pirmąją sąmoningą atviros visuomenės priešą. Beveik visus šiuos pirmuosius mąstytojus kankino tragiškos ir desperatiškos įtampos jausmas. Vienintelė išimtis, galimas daiktas, yra Ksenofanas, vyriškai nešęs savo našatę“²⁸⁶. Atviros visuomenės priešas, pagal Popperį, yra emocija.

280 Cf. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*.

281 Popper, *Atviroji visuomenė ir jos priešai*, p. 183.

282 *Ibid.*, p. 182.

283 *Ibid.*, p. 193.

284 Bergson, *Les deux sources*, p. 58-62, 229-234.

285 Popper, *Atviroji visuomenė*, p. 193.

286 *Ibid.*, p. 193-194.

Šis priešas sukelia iracionalią sąmonės būklę, kuri apibrėžia, kaip matėme, uždara visuomenę. Jeigu racionalumo iškilimo motyvai lieka „paslaptimi“, antropologinis klausimas apie tai, kaip visuomenė atsiveria, Popperio filosofijoje lieka neatsakytas. Racionalus žmogus negali racionaliai įtikinti iracionalaus žmogaus pradėti pasitikėti racionalumu ir jų diskusija. Juk šis pasitikėjimo aktas turėtų būti pirmas, o Popperis prisipažįsta nežinąs, iš kur jis kyla. Jis kyla iš fundamentalios emocijos, kurią sukelia didžios asmenybės, įvykiai ar sąjūdžiai, atsakytų Bergsonas, bet austrų mąstytojas tokios emocijos neišskyrė.

Bergsono požiūriu, atvirkščiai, vien tik racionalumo neužtenka visuomenės atsivėrimo procesui palaikyti. „Galime stipriai žavėtis samprotaujančiąja proto funkcija. Bet kai filosofai tvirtina, kad jos pakanka egoizmui ir aistrai užkardyti, jie tik parodo – ir turime juos už tai pasveikinti – kad nei vienas, nei kita jų gyvenimuose stipriai nesireiškė“²⁸⁷. *Dvejuose moralės ir religijos šaltiniuose* Bergsonas pademonstruoja, kaip bet kuri moralės filosofija gali būti deduktyviai išvesta iš vieno ar kito gyvenime veikiančio vektoriaus (altruizmo, empatijos, malonumo, asmeninio intereso, laimės, garbės, etc.), tačiau ne ji, o šis vektorius yra pirmesnis moralinio veiksmo lauke²⁸⁸. Pagaliau, visi nutuokiame banaliausią realiją: kiekvienam argumentui galima priešpastatyti kitą argumentą, ir įtikinimas įvyksta tik tada, kai žmogus nori būti įtikintas. O šis noras ir jo kilmė – jau visai kita istorija, visai kiti motyvai, nei gražiai formuluojamieji racionalioje diskusijoje. Racionalus argumentavimas sudaro gyvenimo mirą, tačiau realų poveikį turi instinktas arba jam prilygstanti jėga (emocinė) galia. „Žmogus, kurį auklėti imasi visuomenė, gali būti praturtintas ilgaamžės civilizacijos vaisiais, bet jam reikės to primityvaus instinkto, kad ir padengto šiuo storu lako sluoksniu“²⁸⁹. Štai kodėl gražiai išauklėti piliečiai, rūpestingi šeimos tėvai, pamaldūs bažnyčių lankytojai, gali tapti negailestingais kankintojais ir žudymo mašinomis, kai tik paskelbiamas karas ir nurodomas priešas. Instinktas prabilo ir moralė pasikeitė kaip keičiasi rūbas. Bet fundamentali emocija veikia taip pat, tik kita kryptimi. Ji kuria moralę, suteikdama jai jėgą. Režimuojant, intelektualinis gyvenimas – religinės fabulos arba filosofinės idėjos – yra paveikios tik tada, kai yra nešamos instinkto arba fundamentalios emocijos. Jau aptarėme instinkto poveikį ir uždaros visuomenės formavimąsi. Dabar pristatysime fundamentalios emocijos aktą ir atviros visuomenės organizavimąsi.

Emociją įprasta sieti su objektu: pyktis, džiaugsmas ar meilė yra ko nors išprovokuoti ir kam nors skirti. Bet kuri emocija kyla iš intelekto ar vaizduotėje susiformavusios objekto reprezentacijos. Tokią emociją Bergsonas vadina „infra-intelektualine“, „kaip tik ją dažniausiai tyrinėja psichologai ir kaip tik ji turima omenyje, kai jausmingumas yra priešinamas protui arba kai emocija yra traktuojama tik kaip reprezentacijos neaiškių kontūrų atspindys“²⁹⁰. Bergsono laikais psichologai ypatingai akcentavo emocijos pasyvumą, asocijuodami jį su „paralyžiumi“, „šoku“, „imobilizmu“²⁹¹. Emocija tėra subjektyviai reprezentuojamo objekto pasyvus išgyvenimas. Negali būti, kad intelektualinė objekto reprezentacija nebūtų pirma emocijos atžvilgiu. Neįmanoma, kad emocija būtų veikli, nes sąmoningas aktas priklauso valios, ne jausmingumo, sferai.

287 Bergson, *Les deux sources*, p. 88.

288 *Ibid.*, p. 85-96.

289 *Ibid.*, p. 27.

290 *Ibid.*, p. 41.

291 Bouaniche, A., „Morale ouverte“ et „religion dynamique“ dans *Les Deux Sources: unité ou distinction?* In: Bergson et la religion: Nouvelles perspectives sur les Deux Sources de la morale et de la religion, ed. G. Waterlot. Paris: PUF, 2008, p. 225.

Bergsonas pasipriešina tokiam emocijos traktavimui ne todėl, kad nepripažintų pasyvių ir kylančių iš intelektualinės reprezentacijos emocijų realumo, bet todėl, kad išskiria ypatingą emocijos tipą – emociją, atsietą nuo intelektualinio objekto ir pasižyminčią stipriu aktyvumu, pirminę proto ir valios atžvilgiu. *Dvejuose moralės ir religijos šaltiniuose* pavadinta „kuriančiąja emocija“ (*émotion créatrice*), ji natūraliai siejasi su „kuriančiąja evoliucija“ (*évolution créatrice*), kurios samprata buvo išdėstyta pagrindiniame Bergsono veikale *Kūrybinė evoliucija*. Prieš atskleidžiant kuriančiosios emocijos sąsają su gyvybine evoliucija bei parodant jos fundamentalumą proto ir valios atžvilgiu, būtina suprasti jos akto specifiką, kuri aiškėja tik suvokus jos nepriklausomumą nuo objekto.

Daugybėje veikalo vietų Bergsonas kelia klausimą: ar ši „aukštesnio lygmens emocija“, kurią jis be ilgesnių paaiškinimų sutapatina su meilės sąvoka²⁹², „ar ši meilė turi objektą?“²⁹³. Daugybėje teksto vietų yra pabrėžiamas atsakymas: ji yra „pakankama pačiai sau“, nepriklauso „nuo objekto traukos“, neatsirado „jo ieškodama“²⁹⁴. Ryškiausias yra šis teiginys: ji turi būti „apibūdinama per jos esmę, ne per jos objektą“²⁹⁵, t. y. suprasti kuriančiąją emociją yra įmanoma tik žvelgiant į ją pačią, atsietai nuo objekto. Ar tai reiškia, kad šios emocijos „esmė“ neturi ryšio su „objektu“? Tikrai ne. Bergsonas pripažįsta, kad būtų „sunku įsivaizduoti veiklią meilę, kuri niekam nebūtų skirta“, ir čia pat, tęsdamas kuriančiosios emocijos analizę aukščiausiam jos raiškos – „mistinės“ raiškos – lygmenyje, nurodo, kad ši meilė „prisijungia sau vertas mylėti būtybes“, kad mistiko sąmonėje dieviškasis kūrimo aktas yra kaip tik tas veiksmas, kuriuo meilė „sukuria būtybes“, tam kad jas mylėtų²⁹⁶. Taigi, kuriančiosios emocijos (meilės) esmė turi būti suvokiama nepriklausomai nuo objekto, tačiau tai nereiškia, kad objekto nėra. Objektas yra reikalingas meilės raiškai, bet pati meilė kyla ne iš jo ir liktų savimi, jeigu – grynai hipotetinė ir realybėje neįmanoma situacija! – neliktų jokio objekto. Mąstydamas apie kuriančiąją emociją, Bergsonas pertvarko tradicinę emocijos esmės/objekto santykio suvokimą: šio tipo emocijos esmė nepriklauso nuo santykio su objektu, jos specifiška nekyla iš objekto specifikos, nepaisant to, kad objektas visada yra. Kuriančiosios emocijos prasmė kyla iš jos pačios, ne iš jos objekto, kurio egzistencija nėra neigiama.

Šią pertvarką Bergsonas išsako taip: kuriančiosios emocijos „forma nepriklauso nuo jos turinio. (...) Meilė išliktų mylinčiajame netgi tada, jei [hipotetinė situacija] žemėje nebeliktų jokios kitos gyvos būtybės“²⁹⁷. Forma arba esmė kyla iš pačios emocijos ir tik jos kontingencinis turinys priklauso nuo objekto. Formos atskyrimas nuo objekto ir turinio saitai su objektu reiškia, kad kuriančiosios emocijos objektu gali tapti bet kas, „tinkamas mylėti“: visi žmonės, bet taip pat „gyvūnai, augalai, visa gamta“²⁹⁸. Meilės nepriklausomumas nuo objekto bergsoniškojoje perspektyvoje reiškia galimą jos objektų plėtrą iki begalybės.

Kuriančiosios meilės emocijos formos (esmės) nepriklausomumas nuo objekto ir jo įgalinta

292 *Dvejuose moralės ir religijos šaltiniuose* Bergsonas nekuria meilės apskritai teorijos. Yra akivaizdu, kad šiame veikale meilės sąvoka yra vartojama specifine kuriančiosios emocijos, vienos iš trukmės intuicijos raiškų, prasme. Kitaip tariant, čia yra atliekama specifinio meilės atvejo analizė, jos išplėtimas meilės sampratai apskritai sudarytų kitą objektą ir reikalaujant naujų svarstymų.

293 Bergson, *Les deux source de la morale et de la religion*, p. 270.

294 *Ibid.*, p. 35, 270.

295 *Ibid.*, p. 270.

296 *Ibid.*

297 *Ibid.*, p. 34.

298 *Ibid.*

objektų gausa nereiškia, kad meilė jiems visiems yra vienoda: jos turinys priklauso nuo objekto. Teigti tokį vienodumą būtų absurdas, nes yra akivaizdu, kad gamtą, augalus, gyvūnus, žmones, kiekvieną iš jų atskirai, mylime skirtingai, nes konkrečiai. Tačiau palikime trivialumus nuošalyje. Esminis Bergsono mąstymo momentas yra kitas. Nėra tas pats mylėti „infra-intelektualia“ meile ir mylėti čia analizuojama fundamentalia kuriančiąja („supra-intelektualia“) emocija, net jeigu abejais atvejais meilė adaptuojasi (turinio prasme) prie mylimo objekto. Išoriškai žvelgiant, kuriančiosios emocijos meilė gali įgauti „infra-intelektualios“ emocijos pavidalą. Tačiau pažvelgus atidžiau, esminis nepriklausomumas nuo objekto reiškia radikalų skirtumą tarp kuriančiosios emocijos ir įprastinės infra-intelektualios meilės. Šį skirtumą Bergsonas traktuoja ne kaip tos pačios emocijos lygmens ar laipsnio, o kaip prigimtinių skirtumą: čia veikia iš esmės skirtingos meilės. Koks yra šis skirtumas? „Infra-intelektuali“ meilė, kurios esmė priklauso nuo objekto, „renkasi [objektą] ir todėl atstumia tuos objektus, kurių nesirinko: [ji] gali skatinti kovai [karui]; [ji] neatmeta neapykantos. O [supra-intelektuali meilė] yra tik meilė. (...) Ji neišsitemia objekto traukoje; ji neieško tik jo; ji sklinda anapus“²⁹⁹. Infra-intelektuali meilė, priklausoma nuo objekto, juo ir apsiriboja, neretai reikšdama priešišumą anapus savo pasirinkto objekto likusioms būtybėms, žmonėms, grupėms. Supra-intelektuali meilė, nepriklausanti nuo objekto, pranoksta jo ribas ir siekia ne tik šio, bet ir kito konkretaus objekto. Ji yra judėjimas be sustojimo. Ji akcentuoja tapatybines objekto ribas, nes kaip tik jos kuria objekto konkretumą, bet taip pat visada šias ribas peržengia kito konkretaus objekto link. Šią „sielos nuostatą“ Bergsonas vadina „atvira siela“³⁰⁰. Kaip tik šiame žmogaus sąmonės atvirėjimo procese yra išsiskiriančios socialiniai ir politiniai procesai, kuriuos analizuodamas Bergsonas pasiūlė atviros visuomenės koncepciją.

Apibūdindamas kuriančiąją emociją kaip „supra-intelektualinę“, Bergsonas siekia ne tik atriboti ją nuo intelekto kuriamų reprezentacijų, įprastinių asociacijų su sentimentams būdingu sąmonės pasyvumu, nuo „sentimentų moralės“³⁰¹, bet ir atskleisti fundamentalią jos aktyvumą, sugebėjimą būti kilmine proto ir valios aktų instancija arba šaltiniu. Kilmės sąvoka čia reiškia „kur kas daugiau nei akstiną veikti“: kuriančioji emocija pati „gimdo mąstymą; o intelektualinio pobūdžio kūrybos substancija gali būti jausmas (*sensibilité*)“. Vengdamas nesusipratimo, kuris galėtų kilti dėl žodžių „emocija“ ar „jausmas“ turimų populiarių konotacijų, Bergsonas pabrėžia: „Emocija yra jausminio pobūdžio (*affectif*) sielos sujudinimas, bet viena yra paviršių audrinimas, ir visai kas kita – pakilimas iš gelmių, (...) kada visa yra stumiama į priekį“. Šis „visko“ postūmis į priekį, jungiamas, kaip vėliau matysime, su pagrindine Bergsono filosofijos sąvoka – gyvybiniu polėkiu, yra idėjų ir „intelektinių situacijų“ matrica arba „priežastis“. Fundamentali emocija yra „nėščia reprezentacijomis“, kurios gali gimti „iš jos substancijos, organiškai besivystydamos“, „mes turime omenyje ir pirmumą laike, ir tą santykį, kuris sieja gimdantįjį su gimstančiuoju“³⁰². Kuriančioji emocija yra mąstymo kūrėja. Įprastinė emocija atsispiria nuo reprezentacijų, kurias protas sukuria, pagal savus interesus suvokdamas pasaulyje atrandamus dalykus, todėl ji yra infra-intelektuali ir antrinė. O supra-intelektuali emocija sutampa su intuicija, kuri dar prieš reprezentacijų susiformavimą užčiuopia daiktų trukmę – jų „substanciją“ bergsoniškąja prasme. Ši intuityvi emocija transformuoja proto reprezentacijas, jas rekon-

299 *Ibid.*, p. 35.

300 *Ibid.*, p. 34.

301 *Ibid.*, p. 44.

302 *Ibid.*, p. 40-41.

figūruoja, o tuo pačiu autentiškai suformuluoja bei išsprendžia tikrovėje kylančias problemas arba sukuria kažką naujo: „Kaip tik [ši emocija] atgaivina, tiksliau – suteikia gyvybę visiems intelektualiniams elementams, su kuriais ji tampa viena, surenka juos į naują organizmą ir išgauna problemos formulotę, kuri pati iš savęs jau skleidžiasi kaip sprendimas. Įstabu, kaip tai veikia literatūroje ir mene! Genialus kūrinys dažniausiai kyla iš unikalios emocijos, kuri atrodo neišreiškiamą, bet panorėjo išsireikšti. Ar ne taip yra su bet koku [tikru] kūrinium?“³⁰³. Tai tinka ir moralės teorijos srityje: „Mes atstovaujame ne kažkokią „sentimentų moralę“, o kalbame apie emociją, pajėgią kristalizuoti reprezentacijas ir netgi doktriną“³⁰⁴, kam ir yra skirtas veikalas *Du moralės ir religijos šaltiniai*. Tai tinka ir socialinėje bei politinėje plotmėje. „Visko“ sąvoka („visa yra stumiami į priekį“) reiškia ir tai, kad Bergsonas nelaiko šios emocijos koku nors atskiru sielos pajėgumu šalia kitų (proto, valios, vaizduotės, „infra-intelektualių emocijų, juslių, etc.), bet pačia „substancine“ konkrečiau žmogaus konsistencija. Ji gali būti ir viso sociumo konsistencija: „Mums nekelia abejonių tai, kad nauja emocija gali duoti pradžią didiesiems mokslo bei meno kūriniams ir civilizacijai apskritai“³⁰⁵. Vakarų filosofinės tradicijos kontekste Bergsonas emocijai suteikia unikalų statusą.

Daug vietos veikale yra skirta kuriančiosios emocijos ir valios santykiui. Valios akto principas yra emocija, ne teorinis pažinimas. Esminė Bergsono mintis – valios akto kilmė iš intelektualinių reprezentacijų yra tik dar viena proto iliuzija, kuriai pasidavė dauguma filosofinių moralinių doktrinų. Kaip jau matėme, pasak Bergsono, proto konstrukcijos, kad ir įgavusios solidžių doktrinų išraišką, nėra efektyvūs valios veiksmų varikliai. Jais yra tik, viena vertus, instinktas ir iš jo kylanti įpročių sistema, kita vertus, kuriančioji emocija: „Nėra kito pasirinkimo“³⁰⁶. Valingas veikimas, kylantis iš instinkto, yra įprastinis žmonių ir jų organizuojamos visuomenės *modus vivendi*, apibrėžiamas per paklusnumo, įpročio ir uždarojo sąvokas. Valingas veikimas, kylantis iš kuriančiosios emocijos, yra sielos ir visuomenės kūrimo bei atvirėjimo gestas. Abiejų pobūdžių valios veiksmai gali būti panašūs išoriškai: valia vykdo tai, kas būtina. Tačiau vienu atveju yra kuriama uždara, neapykantą kitoms grupėms skatinanti, aplinka, kitu – atvira visuomenė, kurios vektorius yra paveiki meilė tam, kas gali būti mylima. Abstrakčios moralinės doktrinos yra bejėgės sukelti tokį rezultatą. „Prieš atsirandant naujai moralei ir naujai metafizikai, randasi emocija, kuri plinta kaip valios polėkis ir kaip jį aiškinančios proto reprezentacijos“³⁰⁷. Bergsonas ilgai lygina stoikų ir krikščionišką moralę: abiejų doktrinų turinys panašus, bet krikščionybė sukėlė galingą sąjūdį, o stoicizmas liko istoriniu paskirų individų reliktu; tai – fundamentalios emocijos kuriamos atmosferos plėtimosi arba jos stokos rezultatas. Veikalo puslapiai, skirti Sokratui, taipogi demonstruoja šio mąstytojo sukeltos „kūrybinės emocijos“ poveikį Vakarų civilizacijai: Platono vėliau užrašytos Sokrato refleksijos kyla iš „sielos būsenos“, paties Sokrato asmens, ir vėlesnėje filosofijoje plinta pirmiausiai stengiantis perimti Sokrato laikyseną³⁰⁸. Taigi, valia, tradiciškai aiškinta kaip aktyvumo principas, Bergsono tekstuose yra pasyvi (priimančioji) emocijos atžvilgiu, o emocija, tradiciškai vertinta kaip visiškai pasyvumas, Bergsono filosofijoje duoda impulsą valiai: bergsoniškojoje perspektyvoje antropologiniai dėmenys keičia savo vietas.

303 *Ibid.*, p. 43.

304 *Ibid.*, p. 44.

305 *Ibid.*, p. 40.

306 *Ibid.*, p. 35.

307 *Ibid.*, p. 46.

308 *Ibid.*, p. 58-62.

Bergsono indėlis į filosofinę antropologiją – fundamentalesnio sąmonės lygmens, nei protas ir valia, identifikavimas. Klystume, jei šį lygmenį, čia aprašytą kuriančiosios bei fundamentalios emocijos terminais, laikytume tik specifine jausmingumo forma. Jausmingumo aspektas neišsemia jo esmės. Norint suvokti šio lygmens esmę, būtina užčiuopti (trukmės intuicija galiausiai veda į tai) dinamišką sąmonės gilėjimo procesą, kuris pranoksta visus įprastai žinomus žmogaus sielos komponentus, sužadina naujus, įveda į transcendentinį žmogaus atžvilgiu gyvybinį vyksmą, galiausiai – į „patį gyvenimo principą“³⁰⁹. Kuriančioji emocija „nėra nei jausmingumas, nei racionalumas. Ji implikuoja ir vieną, ir kitą, ir yra kur kas daugiau. Nes ši meilė yra pačiose jausmingumo ir proto, kaip ir visų kitų dalykų, šaknyse. Susitapatinusi su Dievo meile jos kūrybos darbe, su meile, iš kurios kyla viskas, ji galėtų atskleisti kiekvienam, kuris mokėtų to užklausti, kūrimo paslaptį. Ji yra metafizinės esmės, dar labiau nei moralinės“³¹⁰. Protas pažįsta tik tai, kas jau sukurta, manipuliuoja tuo, kas jau duota, ir todėl nesugeba pagauti naujovės, o kuriančioji emocija yra susiliejęsi su pačiu tikrovės kūrybos judėjimu. Išvengus banalių „meilės“ sąvokos konotacijų, pastebime kuriančiosios emocijos jungtį su kuriančiąją evoliucija, o tiksliau, su šią evoliuciją inspiruojančiu gyvybinio polėkio šaltiniu, kuris paskutiniajame Bergsono veikale yra pavadinamas Dievu. Šis gelminis antropologinis taškas – žmogaus sąmonės jungimasis su fundamentalia gyvybine energija – yra Bergsono aprašomas per „mistikos“ sąvoką. Mistinė patirtis, analizuojama *Dvejuose moralės ir religijos šaltiniuose*, yra giliausias įmanomas trukmės intuicijos pasiektas lygmuo.

Kuriančioji emocija tuo pačiu aktu skleidžiasi ir ją išgyvenančiame, ir išgyvenamos tikrovės viduje: bergsoniškais terminais, vyksta dviejų trukmių įėjimas į tą patį ritmą, susiliejimas. Tai, kad ši emocija neturi specifškai jai pritaikyto objekto, o tik „šaltinį“ (kontaktą su gyvybės principu), reiškia, kad ji nėra apribojama jokios tikrovės, bet, ją išgyvendama, siekia visų kitų. Tai – „atviros sielos“ būklė: asmuo, mylėdamas kitą asmenį, neužsidaro jame, bet, vedamas fundamentaliosios emocijos, myli daugybę konkrečių žmonių, mylėtų netgi visus, jeigu tai leistų jo plėtojama trukmės intuicija. Tačiau Bergsono išvalga skverbiasi dar toliau. Kuriančioji emocija neplinta tik jos „subjekto“ požiūriu. „Subjektyvus“ procesas įgauna „objektyvų“ atitikmenį. Emocijos „subjektyvi“ plėtotė pažadina analogišką virsmą jos išgyvenamuose asmenyse, įvesdama juos į jų pačių trukmę ir atverdamą juos kitų trukmėms. Vieno asmens išgyvenama meilė kitam, pastarajame taip pat sužadina tą patį fundamentalų procesą, meilę. Kuriančioji emocija yra perduodama³¹¹ ir tampa daugybės žmonių saitų, silpnėjančiu ar stiprėjančiu, priklausomai nuo asmenybių sąmonės, rūpinantis šiais dalykais, intensyvumo. Šios emocijos, paties judėjimo, perdavimas, vykstantis „iš žmogaus į žmogų“, primena bangą ar „gaisro plitimą“³¹². Iš tiesų, tai – „gilesnio“ arba „supra-“ socialumo³¹³ sužadinimas, vykstantis ne per išorinį mokymą, o per patį žmonių, sąmoningai išgyvenančių ryšį su gyvybiniu principu, „buvimą“, kuris pasireiškia kaip „kvietimas“, kitų pajuntamas iš vidaus³¹⁴. Tik taip yra įmanoma paaiškinti specifinį poveikį, kurį istorijos eigai padarė didžiosios asmenybės, tokios kaip Sokratas, mistikai ir šventieji, kiti didieji moraliniai pavyzdžiai, kai kurie menininkai ar mąstytojai: lemiamą yra jų buvimo forma, ne mokymo turinys, kuris tik pasitarnauja buvimo formai komunikuoti. Komunikacinė kuri-

309 *Ibid.*, p. 52.

310 *Ibid.*, p. 248.

311 Emocijos komunikavimo fenomeną Bergsonas analizavo, remdamasis psichologo ir sociologo Gabriel'io Tarde'o tyrimais.

312 *Ibid.*, p. 59.

313 *Ibid.*, p. 65, 210.

314 *Ibid.*, p. 30.

ančiosios emocijos galia lemia, kad ji duoda impulsus fundamentaliai sociumo transformacijos procesui, nepriklausomai nuo jos tematinės srities (meno, mokslo, filosofijos, etc.) Įprastai visuomenė yra formuojama „nuasmenintų socialinių poreikių ir iš jų kylančių imperatyvų“³¹⁵ arba, kitais žodžiais, individų tendencijos į egoistinę savisaugą ir jos neutralizavimo per instinktyvų asocijavimą į grupę, priešišką kitoms grupėms (priešiškumas yra šio instinktyvaus konsolidavimosi momentas). Taip suformuotos visuomenės audekle kuriančioji emocija atveria properšas: ji inspiruoja judėjimus, kurie jungia žmones, jungdami giliausius jų sąmonės klodus ir kurdami kitokias socialines struktūras.

Viena iš originalių Bergsono tezių *Dvejuose moralės ir religijos šaltiniuose* yra ši: demokratija yra kuriančiosios emocijos rezultatas politinėje plotmėje³¹⁶. Ši emocija leidžia tam tikru laipsniu įsivyrėti „evangelinės esmės“³¹⁷ atmosferai, blokuojančiai ksenofobiją, įtvirtinančiai naujo tipo teisingumo koncepciją³¹⁸ bei „moralinio universalizmo“³¹⁹ nuostatą, lemiančią efektyvią politinio organizavimosi orientaciją Žmogaus teisių link. Vis dėlto esminis Bergsono indėlis į politinę filosofiją yra jo atlikta antropologinė analizė, parodanti, kad demokratijos esmė pirmiausia yra ne racionali diskusija, bet šią diskusiją grindžianti psichinė, mūsų įvardinta prasme, energija³²⁰. Demokratijos esmė „yra išgyvenama prieš ją reprezentuojant, ir po to negali būti įrodoma, jeigu nebuvo pajauta. Tai – gyvybinio tono skirtumo klausimas“³²¹. Jeigu šį Bergsono tvirtinimą yra sunku priimti daugybei politikos analitikų, kaip ir gausybei žmonių apskritai, tai, jo paties žodžiais, dėl jų „per daug intelektualistinės nuostatos“³²². Kitaip tariant, dėl tam tikro natūralaus intelektui tikslingumo ir jo lemiamo *modus vivendi*, bet ne dėl paties tikrovės pažinimo.

Bergsonas nenuvertina proto ir racionalumo, kaip buvo tapę įprasta teigti į jo tekstus neįsigilinusių autorių. *Kuriančiojoje evoliucijoje* jis parodė, kad protas yra biologiškai linkęs atrasti, kurti ir realizuoti progresą, jeigu tik jo gyvybinė energija neima suktis jame pačiame, veikiamą instinkto, kaip kad ji sukasi bet kurioje jau suformuotoje biologinėje rūšyje. *Dvejuose moralės ir religijos šaltiniuose* buvo ištirtas naujas proto veikimo pagrindas, besireiškiantis kaip kuriančioji emocija ir išpildantis naujo tipo moralę, religiją ir politiką. Pacituokime dar kartą teiginį, kuris parodo proto svyravimą tarp dvejų pagrindų: „Protingos būtybės atveju, į šią formą [instinktą] įsiliejantis turinys yra tuo protingesnis ir rišlesnis, kuo intensyviau vyksta civilizacijos progresas, jis atsinaujina be perstojo, nebūtinai aiškiai ir tiesiogiai reikšdamas savo formą, bet

315 *Ibid.*, p. 85.

316 Pabrėžtina, kad Bergsonas tikrąja demokratija laiko tik tą, kuri ėmė bręsti mūsų laikais, t. y. JAV kūrimosi metu ir pirmuoju Didžiosios Prancūzijos revoliucijos etapu: reikėjo ilgus amžius brandusios fundamentalios kūrybinės emocijos, kuri Bergsonui yra „evangelinės esmės“, tam kad rastųsi autentiškas demokratijos suvokimas. Atėnų demokratija, pagrįsta daugybės žmonių atstūmimo principu, vergovės egzistavimu, negali būti traktuojama kaip autentiška (*ibid.*, p. 74, 299-302; Riquier C., 2019. Atvirosios visuomenės properšos Europoje: teisingumas, demokratija, brolybė. In: *Europa Lietuvoje: filosofinės ir juridinės atviros visuomenės raidos interpretacijos*, sud. P. Aleksandravičius. Vilnius: MRU, 2019, p. 33–57).

317 Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 300.

318 Riquier, C., Teisingumas uždaroje ir atvirose visuomenėse: H. Bergsonas versus K. R. Popperis. *Problemos*, 2018, nr. 94, p. 95-107.

319 Kisukidi, Y., Création, universalisme et démocratie: la philosophie politique de Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion*. In: *Annales bergsoniennes*. V. Bergson et la politique: de Jaurès à aujourd'hui, ed. F. Worms. Paris: PUF, 2012, p. 245-265.

320 Kitur esame iškėlę hipotezę, kad kuriančiosios emocijos pavyzdžiu gali būti laikomas Sąjūdžio pakilimas, vykęs Lietuvoje 1988-1991 m. (Aleksandravičius, *Europa kaip mąstymo būdas: atviros visuomenės pagrindai*, p. 114-116).

321 Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 57.

322 *Ibid.*, p. 36.

spaudžiamas į ją išprausto protingo turinio logikos. Ir mes jau matėme, kaip turinys, kuris yra skirtas kitokiai formai, kuris atsirado, tam tikrais rakursais, ne dėl socialinio koherentiškumo poreikio, o dėl individualios sąmonės polėkio, vis dėlto priima šią [biologinio instinkto] formą, į ją įliedamas savo intelektualumą, kaip ir visa, kas priklauso moralės sričiai. Kiekvieną kartą, kai ieškome to, kas įpareigojime yra imperatyvus, ir netgi kai ten randame visus turtingus proto sukurtus turinius, visus proto argumentus, atsimušame į tą pačią fundamentalią struktūrą³²³. Proto kūriniai (meno, mokslo, religijos, moralinių bei socialinių normų...) yra pasisavinami instinkto ir dalyvauja uždaros visuomenės formavime, bet patys iš savęs yra struktūriškai paruošti kitai formai: visada šalia galingo instinkto silpnai veikia ir intuicija. Kuriančioji emocija yra sustiprėjusios intuicijos rodiklis. Ji kuria „kitą formą“ – „atvirą sielą“ ir „atvirą visuomenę“, bet tai daro tik atnaujindama proto ir valios veiklą, o ne juos kažkaip apeidama.

Atvirosios visuomenės ir organiškiosios valstybės atitikmenų įvardijimas

Bergsono ir Popperio tekstuose atvirosios visuomenės terminas ir sąvoka atsirado vienu metu, tačiau tarpusavyje nepriklausomai. Tai rodo jų tinkamumą reaguoti į tų laikų socialinius procesus bei problemas. Tai nurodo ir į tikėtiną analogiškų refleksijų buvimą kitų mąstytojų darbuose, kitose tautose. Remdamiesi prieš tai įvardintais atvirosios visuomenės koncepcijos kriterijais, patikrinsime, ar ir koku mastu lietuviškojoje politinėje filosofinėje istoriografijoje tuo pačiu laikmečiu atsiradusi organiškiosios valstybės samprata gali būti laikoma atvirosios visuomenės atitikmeniu. Tai svarbu, siejant lietuviškąją filosofinio mąstymo procesą su pasauliniu.

Atsikvošėjusi nuo Pijaus IX pontifikato ir jo epogėjų ženklusio *Sillabuso* („Svarbiausių mūsų laikų paklydimų sąrašo“), pasmerkusio visuomenės demokratėjimo tendencijas, Katalikų Bažnyčia, pradedant Leono XIII enciklika *Rerum novarum*, ėmėsi aktyviai dalyvauti demokratijos, socialinio teisingumo, taikos pasaulyje skatinimo procesuose³²⁴. Organiškiosios valstybės sampratos pirmtakai (P. Būčys, F. Kemėšis, K. Pakštas, S. Šalkauskis) bei jų mokiniai buvo iššakniję katalikybėje bei jos atsinaujinančioje socialinėje doktrinoje. Turint omenyje, kad Bergsonas visuomenės atvirumą aiškino kaip evangelinį judesį, o krikščionybę – kaip universalaus teisingumo, demokratijos ir Žmogaus teisių lopšį, jo atviros visuomenės koncepcijos sąsajos su organiškąja valstybe nebūtų netikėtumas. Popperio pabrėžiama racionalaus mąstymo bei socialinės reformos būtinybė taipogi asocijuojasi su organiškiosios valstybės koncepcijos kūrėjų intencijomis. Siekdami patikrinti šiuos ryšius, laikysimės tokio plano: 1) organiškiosios valstybės ir pilnutinės demokratijos sampratoje identifikuosime socialinio dialogo ir teisingumo siekius, turinčius realizuotis visuomenės viduje per institucines reformas ir atitinkančius Bergsono/Popperio atviros visuomenės koncepciją (4, 5, 6 kriterijai); 2) analizuosime šio proceso antropologinio pagrindimo, aptinkamo minėtos sampratos kūrėjų tekstuose, galimas sąsajas su Bergsono/Popperio filosofijomis (2 kriterijus); 3) peržvelgsime organiškiosios valstybės ir pilnutinės demokratijos sampratoje glūdinčias galimybes naujai įvertinti tarptautinius santykius (3 kriterijus). Realizuodami šį planą, nepamiršime to, kam priešinasi organiškiosios valstybės kūrėjai, identifikuodami to sąsajas su uždara visuomene, taip kaip ją apibrėžia Bergsonas ir Popperis (1 kriterijus).

323 *Ibid.*, p. 84.

324 Perėjimą iš Pijaus IX į Leono XIII, vėliau – iš Pijaus X į visų vėlesnių popiežių doktrinas galima būtų interpretuoti kaip vieną iš svarbiausių globalios socialinio mąstymo kaitos, kurią aptariame šiame skyriuje ir kuri lėmė atviros visuomenės koncepto radimąsi, raiškų.

Organiškoji valstybė: Socialinis dialogas ir teisingumas, institucinių reformų dinamika

Iš atvirosios visuomenės koncepcijos vokiečių sociologas U. Beck'as yra išvedęs inkliuzyvinio tipo sociumo organizavimosi modelį, kuriame tampa įmanoma suderinti skirtingas individualias bei kolektyvines tapatybes, netgi įvesti jas į tapatumo prasme praturtinantį tarpusavio santykį³²⁵. Šį modelį, jo konfrontacijas su kitais modeliais, esame analizavę monografijoje *Europa kaip mąstymo būdas: atviros visuomenės pagrindai*. Čia nekartosime analizės rezultatų, bet Bergsono/Popperio atviros visuomenės, kaip ir Beck'o modelio, bruožus identifikuosime organiškiosios valstybės teorijoje. Svarbiausias šių teorijų šaltinis – S. Šalkauskio tekstai. Viena iš jų, pavadintame *Momento reikalai ir principų reikalavimai*³²⁶, Šalkauskis išdėsto socialinio dialogo ir teisingumo principus. Prigimtinės žmogaus teisės ir pareigos kyla iš dvejopo šaltinio: bendrosios („rūšinės“) žmogaus prigimties ir kiekvieno žmogaus individualybės. Abejų tipų teisės privalo būti suderintos. Toks suderinamumas Šalkauskio akyse turi vykti kaip abipusis kompromisas: bendruomenei privalo rūpintis kiekvieno nario individualiais poreikiais, individualas turi pareigą gerbti bendruomeninę visumą taip, kad bendrų teisių sistema nebūtų pažeista. Ypač įdomus yra Šalkauskio išmąstomas ratas, iliustruojamas gausių pavyzdžių iš demokratinės santvarkos moderniaisiais laikais formavimosi istorijos, tarp kolektyvo ir individo teisių: abu tipai laiduoja vienas kitą, ir „lygios visų žmonių teisės [bendrosios teisės] telieka tuščias žodis toje vadinamoje demokratinėje visuomenėje, kur individualinės žmonių teisės neranda tam tikrų visuomeninės apsaugos laidų“³²⁷. Kaip priemonę šiam laidavimui, sąlygojančiam autentišką demokratiją, įsitvirtinti Šalkauskis siūlo „profesinius judėjimus“, kalbant apie socialines teises, bei „kultūrinės autonomijos organus“, kalbant apie kultūrinės (tautines, religines) teises. Šios grupuotės „įsiterptų“ tarp valstybės, ginančios bendrąsias teises, ir individų, turinčių savus poreikius, kaip abiejų pusių „pusiausvyros“ garantas. Institucinių reformų prasme, įdomus yra Šalkauskio siūlymas steigti „Centrinę ekonominę federaciją“ bei „Vyriausiąją kultūros tarybą“, kuriose būtų atstovaujamos visos profesinės bei pasaulėžiūrinės bendruomenės ir kurios turėtų galios svertus valstybės politikos nustatymui³²⁸. Šios institucijos sudarytų sąlygas nuolatiniam reformos vyksmui – dinamikai, kuri, kaip konstatavome, yra viena iš esminių ir Bergsono, ir Popperio atvirosios visuomenės koncepcijos dedamųjų. Vis dėlto Šalkauskio „organiškoji visuomenė“, atvirosios visuomenės analogas XX amžiaus pirmos pusės lietuviškojoje istoriografijoje, yra artimesnė Bergsono, ne Popperio, konceptui. Lietuvių mąstytojas pabrėžia žmogaus socialinės tapatybės fundamentalumą, kartu – būtinybę ją brandinti, atsiveriant kitų sociumų geriesiems bruožams³²⁹. Tai pažiūra, artima Bergsono trukmės, kaip tapatumo brandimo, sam-

325 Beck, U., *Understanding the Real Europe: a Cosmopolitan Vision*. In: *Diversity and Culture*. Paris: Centre d'Analyse et Prévision, 2007, p. 24-55.

326 Atkreiptinas dėmesys į pavadinime vartojamus žodžius: „momento reikalavimai“ semantiškai išreiškia laiko dviasį, tokią svarbią, kaip matėme, pačios „atvirosios visuomenės“ terminui atsirasti. Šį įspūdį ypač užaštrina Šalkauskio cituojami autoriai, kurių mąstymu jis, kaip prisipažįsta, remiasi (Šalkauskis, S., *Momento reikalai ir principų reikalavimai*. In: Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai, sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: VU, 2016, p. 49-71.). Organiškosios valstybės kritikai taip pat ironiškai atkreipia dėmesį, kad ši koncepcija „yra daugiau kompiliacija tų įvairių minčių apie korporatyvinę valstybę, kokių šiandien tiek daug yra Vak. Europos literatūroje“ (Cesevičius, D., *Romuviečių organinė valstybė*. In: Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai, sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: VU, 2016, p. 154).

327 Šalkauskis, S., *Momento reikalai ir principų reikalavimai*. In: Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai, sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: VU, 2016, p. 51.

328 *Ibid.*, p. 52-57. Institucinę reformą Šalkauskis projektuoja remdamasis prancūzų valstybės veikėjo Henri Chardon mąstymu.

329 Žymusis Šalkauskio veikalas „Tarp dviejų pasaulių“, skirtas moderniosios lietuvių tautos tapatybės susiformavimui, yra ypatingai ryškus atvirosios nacionalinės tapatybės, ją nuolatos brandinančios dinamikos teigimo pavyzdys, Šalkauskis, S., *Sur les Confins de deux Mondes: essai synthétique sur le problème de la Civilisation Nationale de Lituanie*. Genève: Atar. 1919.

pratai³³⁰. Šalkauskui yra svetima poperiška nacionalinės tapatybės baimė, kaip ir socialinės inžinerijos idėja, rizikuojanti eliminuoti individų reikšmę valstybės gyvenimui.

1936 metais, taigi autoritarinio režimo sąlygomis, 16 jaunų intelektualų (daugiausia S. Šalkauskio mokinių) pasirašytą deklaraciją *I organiškiosios valstybės kūrybą*, galime laikyti socialinio dialogo bei teisingumo, suvokiamų kaip valstybės pagrindas, manifestu³³¹. Atviros visuomenės koncepcijos kontekste yra įmanomos įvairios Deklaraciją interpretuojančios strategijos. Mūsų požiūriu, sėkmingiausia, didžiausią intelektualinį šio teksto potencialą užčiuopianti strategija – išeities tašku laikyti preambulėje akcentuojamą „tautos susitelkimo“ sąvoką. Šioji turi dvi skirtingas ir deklaracijoje ryškiai akcentuojamas prasmes, kurios atitinka uždaros/atviros visuomenės struktūrą. Deklaracija pradedama „mūsų valstybės gyvenimo tarpsnių“ apžvalga bei įvertinimu, išskiriant du periodus – pradinį „liberaliosios demokratijos“ bei dabartinį „autoritarizmo“. Pirmasis tarpsnis pasižymėjo poreikiu „statyti valstybę“ „ekonominių sunkumų ir vidinių bei išorinių priešų“ akivaizdoje, taigi vienyti „organizuojant, kovojant bei ginantis“. Toks konsolidacijos procesas – būdingas bet kuriai visuomenei, Bergsono ir Popperio traktuojamai pagal prigimtinio „uždarumo“ kategoriją. Kaip tik tendencija į uždarumą ir buvo realizuota antrojo valstybės tarpsnio metu. Pati tendencija apibūdinama terminais, atspindinčiais vieną iš Bergsono/Popperio uždaros visuomenės flangų – stagnaciją: „Po pirmųjų intensyvaus darbo metų demokratinės mūsų valstybės santvarka pradėjo pamažu stingti. Josios struktūra neberodė linkimo prisitaikyti prie naujo gyvenimo turinio ir prie kaskart vis labiau išsivystančios ir apsieiškančios tautos individualybės“. Tendencijos realizacija užsibaigia tipiškos uždaros visuomenės variantu: „Išeitį pasiūlė autoritetinis režimas“, išpildęs „tautos konsolidavimo“ užduotį, bet grasinantis „tapti prievartos apologija“. Deklaracijoje autoritarinė valstybė apibūdinama bergsoniškais terminais: jos „hierarchinė tvarka yra ne organiška, bet mechaniška. (...) Autoritetizmas veda į sustingimą ir tautos energijos susnūdimą“³³².

Kaip antipodą autoritarinei valstybei Deklaracijos autoriai siūlo „organiškiosios valstybės“ koncepciją. Jos fundamentalieji bendriniai apibūdinimai vėlgi sutampa su atvirosios visuomenės bruožais. Bergsonas teigė, jog pastarosios varomoji jėga yra fundamentali „kuriančioji emocija“, laisvės sinonimas, o Deklaracijos signatarai akcentuoja tautos „dviasią ir kūrybinę energiją“, kuri „reiškiasi tik laisvėje“. Popperio vertinimu, atviroji visuomenė organizuojasi vystant racionalios kritikos procesui, o organiškiosios valstybės apologetai jos realizacijos modusu nurodo „kritišką nusiteikimą“. Pagrindinė Deklaracijos dalis yra skirta organiškiosios valstybės esmei ir antropologiniams principams įvardinti. Pastaruosius analizuosime vėliau. O šios valstybės esmė – tautos, suvokiamos kaip „organiška bendruomenė“, „jungimas ir organizavimas“. Autoritarinė valstybė tautos vienybę realizuoja „mechaniškai“, „išoriškai“. Organiškoji – žadindama vidinius sąryšius (II.A.1: „Valstybė ir tauta“), kurie, mūsų požiūriu, siejasi su Bergsono teigtu „giliuoju arba supra- socialumu“, atvirosios visuomenės pamatu. Jie nenaikina skirtingumų (kaip autoritarizmo atveju), bet įaudžia juos į harmoniją (organiškumas), kuri kyla iš giliausios socialinės žmogaus prigimties. Pagarbos skirtingumui imperatyvas – tai valstybės rūpestis kiekvienu indvidu (II.A.2: „Valstybė ir individas“), kuomet yra realiai suderinamas bendrasis ir individualūs

330 Aleksandravičius, P., 2020. Atviroji visuomenė Henri Bergsono supratimu: jos politinės raiškos ir antropologinis pagrindimas. *Politologija*, 2020, nr. 3 (99), p. 41-63.

331 Girmius, K., Jankauskas, A., Peluritis, L. (sud.), 2016. *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*. Vilnius: VU, 2016, p. 79-92.

332 *Ibid.*, p. 79-81.

gėriai, vadovaujantis antropologiniu asmens pirmumo principu, prie kurio dar grįšime, bei jo gilioju suderinamumu su valstybės poreikiais. Giliausiasis socialumas, grindžiantis organišką valstybės vienybę, yra atskleidžiamas autonomiškoje nuo valstybės srityje – kultūroje, arba kuriščio asmens veiklos lauke (II.A.3: „Valstybė ir kultūra“). Nuo kūrybos arba kultūros lygmes priklauso konkretūs valstybės kūrimosi modusai, aptariami paskutinėje Deklaracijos dalyje. Visi šie modusai, realizuojantys vienybę puoselėjant skirtingumus, atitinka du esminius atvirajai visuomenei būdingus procesus: 1) nuolatinį dialogą „socialinėje ekonominėje srityje“ (III.1: „Korporatyvinė santvarka“) ir „ideologinėje kultūrinėje srityje“ (III.2: „Kultūrinė autonomija“), 2) nuolatinę institucinę politinio gyvenimo reformą (III.3: „Teisinės valstybės realizavimas“).

Analizuojant organiškiosios valstybės koncepcijos kritikų (V. Rastenis, V. Juodeika, D. Cesevičius ir kt.) požiūrį³³³, aiškėja jo atitikmuo Bergsono/Popperio uždarnos visuomenės, kurią U. Beck'as formalizuoja hierarchinės subordinacijos schemeje, teorijai. Šių kritikų akyse pati demokratija bei Žmogaus teisės yra etiškai įtartinas, rizikingas politinis projektas, kadangi skatina egoistinį individualizmą, taigi visuomenę siejančių ryšių trūkį. Todėl jų akyse, geriausias būdas telkti (politinę) tautą – autoritetas, reprezentuojantis kolektyvinį gėrį, kurio įgyvendinimas negali sau leisti prabangos specialių individų poreikių integracijai: turime „visumos pirmumo prieš dalį“ arba autoritarizmo formas, po 1926 metų perversmo realizuojamos tautininkų režimo, gynybą. Antai V. Juodeika rašo: „Kai laisvės principas paneigia autoritetą, tai visuomenę apima individualizmo ir anarchizmo gaisras. Visuomenė tada netenka vieno viską vienijančio centro. Ji suskyla į atomus, nebeturinčius tarp savęs normalaus kontakto. Sutelktinis organizuotas darbas tampa nebeįmanomas. Žmonės netenka bendros, visiems suprantamos, kalbos. Ir tada dažniausiai tik diktatūra padaro galą išsiliejusiam iš krantų individualizmo ir anarchizmo potvyniui“³³⁴. Kaip matėme, Bergsonas, pristatydamas uždarnosios visuomenės susidarymo mechanizmą, nurodo kaip tik į tokią kolektyvinę, iš tiesų – instinktyvią, reakciją į galimą egoizmą, kylantį iš intelektualinio susižavėjimo individualia laisve. „Gilesniojo arba supra- socialumo“, korporatyvinės santvarkos esmės, fenomeno organiškiosios visuomenės kritikai tiesiog nemato arba netiki jos veiksmingumu. „Netenka abejoti, kad kultūrinių bei ideologinių grupių autonomiškumas veda tautą į susiskaldymą, grupinį antagonizmą ir kovą, tautinių jėgų atomizaciją ir sunykimą. „Vieninga tautinė valstybė“, kurią ir romuviečiai teigia, nustoja savo tautinio charakterio, o pasidaro tik „tautybių bei ideologinių grupių valstybė“. (...) Suskaldžius tautos kultūros darbą atskiroms grupėms, bus ne tik sulėtinta ir apstabdyta tautinės kultūros taryba, bet kartu bus padaryta žala ir pačiai tautinei idėjai. Nebus tuomet vienos bendros, visus tautos narius jungiančios idėjos, o bus tik atskirų grupių ideologiniai bei kultūriniai reikalai. Išparceliavus tautą atskiroms ideologinėms bei kultūros grupėms, tuo pačiu tautos, kaip tokios, formavimosi vyksmas bus ilgiems laikams sustabdytas, nes vietoje vieno bendro tautinio idealo siekimo neišvengiamai turės užvirti tautoje tarp atskirų ideologinių grupių kova, kuri nereikalingai išseikvos daug tautinės energijos“³³⁵. Kultūrinės autonomijos idėjoje nesugebant įžvelgti prigimtinių socialinės har-

333 *Ibid.*, p. 139-194.

334 Juodeika, V., 2016. Organinė valstybė – kelias atgal. In: *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*, sud. K. Girmius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: VU, 2016, p. 32.

335 *Ibid.*, p. 146-147. Juodeikai antrina D. Cesevičius: „Nebus galima visiems susitarti“ (Cesevičius, D., Romuviečių organinė valstybė. In: *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*, sud. K. Girmius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: VU, 2016, p. 162) ir t. t. V. Kviklys korporatyvumą tapatina su „misticizmu“, kurį suvokia Mussolini bei Hitlerio sukeltų energijų kontekste (Kviklys, V., Organiškoji ar klasikinė demokratijos valstybė. In: *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*, sud. K. Girmius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: VU, 2016, p. 171-174). Čia turime antipodą Bergsono mistikos sampratai.

monijos, o tik susiskaldymo riziką ir pavojų tautai (suvokiamai kaip homogeniškas vienetas) hierarchinė subordinacija tampa visuomenės vienybės realizavimo priemone. Tiesa, autoritarinio režimo šalininkai kratosi stagnacijos bei kitaminčių persekiojimo etikečių. Priešingai, kaip tik autoritariškai valdomoje valstybėje, jų teigimu, yra įmanomos tikslingos reformos, keliančios tautos brandą. Autoritarinė valstybė taip pat leidžia egzistuoti kritikams bei geranoriškai toleruoja oficialios pasaulėžiūros neatitinkančias ideologijas³³⁶. Kalbėti kitaip – tai prieštarauti laiko dvasiai. Tačiau kalbėti yra viena. Kas kita – konkretūs veiksmai. Autoritarinis tautininkų režimas nebuvo reformų dinamizmo variklis. Ir 16 deklaracijos apie organiškąją valstybę signatarų ryžosi pavišinti savo pavardes tik kitame *Naujosios Romuvos* numeryje, baimindamiesi persekiojimų.

Antropologinis organiškiosios valstybės pagrindimas

Gilindamiesi į antropologinį organiškiosios valstybės pagrindimą, matome ryškias paralelas su poperiškąja, o ypač bergsoniškąja visuomenės koncepcija. Konstatavome, kad Bergsonas ir Popperis, kurdami savo atvirosios visuomenės sampratą, atsispiria nuo uždaros visuomenės realybės, kurią traktuoja kaip gamtinės, rūšinės žmogaus prigimties išraišką. Organiškiosios valstybės teorijos kūrėjai atlieka panašų žingsnį. S. Šalkauskis pabrėžia homogeniškos (autoritarinės), priešiškos kitoms bendruomenėms (visa tai atitinka Popperio/Bergsono uždaros visuomenės apibrėžtį) visuomenės „natūralizmą“: „Dar yra pakankamai nacionalistų, kurie mano, kad tautinių mažumų suvaržymas kultūrinio jų reikšimosi srityje yra naudingas daugumos tautybei ir valstybės stiprumui. Iš tikrųjų tai yra naivus natūralistinės politikos nusistatymas“³³⁷. Giliausią ir nuosekliausią antropologinį organiškiosios valstybės pagrindimą yra atlikęs S. Šalkauskio mokinys A. Maceina straipsnyje *Individas, asmuo ir valstybė*. Čia randame žymiąją skirtį „tarp žmogaus, kaip individo, ir žmogaus, kaip asmens“, pabrėžiant, kad abu skirtingi pradai yra persipynę nedalomoje žmogaus būtyje³³⁸. Plačiai komentuoto, kritikuoto teksto intelektualinis potencialas dar nėra iki galo atskleistas. Mūsų požiūriu, jame aptinkame iki šiol komentatorių nepastebėtą, bet stiprią sąsają su uždarosios/atvirosios visuomenės koncepcija. Individo pradą A. Maceina aiškina kaip „gamtinės tikrovės pradą“, kuris savo fiziniiais bei tam tikrais psichiniais procesais atstovauja „rūšies gyvenimui“ ir sutampa su „valstybės pradą“³³⁹. Valstybė yra gamtinis fenomenas, skirtas individo „pakrikimui“ sutvarkyti, įtraukti individą į rūšies gėrio dėsnio tvarkomą politinę bendruomenę. Taip aprašomas valstybės susidarymo procesas, jo santykis su individu, iš esmės atitinka Bergsono bei Popperio uždarosios visuomenės susidarymo mechanizmą, nors ir, be abejo, nesiekia bergsoniškųjų antropologinių analizių gelmės. Valstybė, kaip gamtinis prad, yra natūraliai „autoritarinė“, teigia A. Maceina, „uždara“, tvirtina Bergsonas ir Popperis. Bet kaip ir pastarieji, lietuvių mąstytojas tuo neapsiriboja, įžvelgdamas kitą, dar fundamentalesnį, žmogaus ir visuomenės gyvenimo pradą. Keistai atrodo kai kurių komentatorių

336 Rastenis, V., Kas toji „Naujosios Romuvos“ organinė valstybė? In: *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*, sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: VU, 2016, p. 139-142; Juodeika, V., Organinė valstybė – kelias atgal. In: *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*, sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: VU, 2016, p. 143-153; Cesevičius, D., Romuviečių organinė valstybė. In: *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*, sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: VU, 2016, p. 154-169.

337 Šalkauskis, S., Momento reikalai ir principų reikalavimai. In: *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*, sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: VU, 2016, p. 68.

338 Maceina, A., Individas, asmuo ir valstybė. In: *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*, sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: VU, 2016, p. 101.

339 *Ibid.*, p. 100, 102, 103.

A. Maceinai mesti kaltinimai „fašizmu“³⁴⁰, lyg jo teorija neturėtų antrojo – asmens – sando, kuriam nebūtų subordinuota individą subordinuojanti valstybė³⁴¹. Asmens pradą žmoguje jis traktuoja kaip „dvasios srities“ įsiveržimą į žmogaus būtį, naują jo veiksmų principą, „tiesioginės Dievo kūrybos padarinį“³⁴². Visa tai struktūriškai *mutatis mutandis* atitinka Bergsono socialinio atvirėjimo aprašymus.

Antropologiniai organiškiosios valstybės principai yra išdėstyti deklaracijoje *I organiškiosios valstybės kūryba*. Jų yra keturi: autoritetas, laisvė ir solidarumas, teisingumas, meilė (II. B.: „Organiškiosios valstybės pagrindai“)³⁴³. Visi jie struktūriškai, netgi terminologiškai, atitinka Bergsono kuriančiosios emocijos funkciją – visuomenėje skleisti pamatinę energiją, kuri, kildama iš didžiųjų asmenybių turimo kontakto su gyvybiniu polėkiu, duodama gelminius impulsus piliečių protams ir valioms, atveria properšas uždaros visuomenės audekle. Deklaracijos autoriai autoritetą apibrėžia kaip atsivėrusį transcendencijai asmenį: „Kiekvienu atveju asmuo čia yra aukštesniojo prado atstovas. (...) Jis kalba vardu aukštesnės idėjos, kurią jis savyje realizavęs. (...) Šitas aukštesnysis pradas gali būti valstybės ar tautos idėja, bendros gerovės ar tvarkos reikalas, visuotinis tautų bendradarbiavimas, žmogiškumo idealas arba pats Absolutas“. Siekiant patvirtinti šio teiginio sąsają su Bergsono „didžios asmenybės“ konceptu, reiktų ištirti kiekvieno iš čia minimų „aukštesnės idėjos“ varianto prasmę. Tačiau net ir neįvykdžius šio tyrimo, yra akivaizdu, kad Bergsono akcentuojamas kontaktas su gyvybiniu polėkiu, darantis žmogų didžiu, visiškai atitiktų autoriteto kilmę organiškiosios valstybės sampratoje. Antrasis organiškiosios valstybės principas apvienija asmens laisvę ir solidarumą, juos susiedamas su kūrybos procesu; tai simetriškai priešinama individo laisvei, egoizmui ir anarchijai: „Visiška individo laisvė veda į anarchiją ir į egoistinį išsiskyrimą. Asmens laisvė veda į solidarumą ir į kūrybą. (...) Kiekviena kūryba, vis tiek, ar ji bus mokslinė, ar meninė, ar politinė bei socialinė, suponuoja laisvą žmogaus asmenybę“. Čia lengvai atpažintume Bergsono kuriančiosios emocijos rezultatus – giliojo socialumo plėtrą bei naujovės radimąsi mokslinėje, meninėje, socialinėje bei politinėje plotmėje; verta prisiminti, jog fundamentali kuriančioji emocija Bergsono akyse yra autentiškos žmogaus laisvės sinonimas. Formuluodami trečiąjį principą, iš laisvės sąvokos deklaracijos autoriai išveda teisingumo sampratą: analogiška procedūra yra atliekama *Dvejuose moralės ir religijos šaltiniuose*³⁴⁴. Pagaliau, ketvirtasis organiškiosios valstybės principas – meilė – yra ir bergsoniškojo socialinio atvirėjimo principas, politinėje plotmėje įgaunantis brolybės koncepto pavidalą. Šie deklaracijos sakiniai terminologiškai atkartoja Bergsono formuluojamus brolybės impulsus: „Meilė kuria visuomenines institucijas ir malšina luomines, partines ir ideologines kovas. Meilė pati techniškai nesprendžia jokių juridinių ir politinių problemų. Bet ji rūpinasi, kad visos jos būtų humaniškai išspręstos. Meilė turi glūdėti šitų sprendimų pagrindu-

340 Donskis, L., *Tarp Karlaivo ir Klaipėdos: visuomenės ir kultūros kritikos etidai*. Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla, 1997, p. 213.

341 Mūsų įsitikinimu, A. Maceinos teorijos kritikai nėra atkreipę dėmesio į jo tvirtinamą žmogaus vienybę, nedalumą, kuris abu skirtingus pradus paverčia harmoninga visuma, atverdamas prigimtinus fenomenus dvasiniam vyksmui. Individo ir valstybės subordinacija asmeniui atrodo kaip abstrakcija tik žvelgiant teoriškai, dirbtinai skaldant tai, kas realybėje yra suvienyta. Realiam gyvenime ši vienybė, ši subordinacija skleidžiasi kaip konkretus, neprieštaringas vyksmas.

342 Maceina, A., *Individas, asmuo ir valstybė*. In: *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*, sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: VU, 2016, p. 102.

343 Girnius, K., Jankauskas, A., Peluritis, L. (sud.), *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*. Vilnius: VU, 2016, p. 83-86.

344 Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 68-82.

ose, juose vesti ir tvarkyti“. Jeigu suponuojame, kad problemos yra sprendžiamos racionaliu dialogu (Popperis), tai meilę čia turime traktuoti kaip antropologinį, egzistencinį, energiją teikiantį pagrindą šiam dialogui vykti sėkmingai (Bergsonas), o humanišką sprendimą hipotetiškai traktuoti kaip naratyvinio racionalumo, pranokstančio loginį-argumentacinį racionalumą, išdavą.

Naujos tarptautinės tvarkos reikalavimas

Nagrinėdamas moderniosios lietuvių tautos tapatybės susidarymo procesą veikale *Tarp dvejų pasaulių*, Šalkauskis išreiškia pasitenkinimą JAV prezidento W. Wilsono tarptautine politika: „Šis darbas, negalėjęs pasirodyti anksčiau, nors užbaigtas jau 1917 metais, yra paženklintas savo laiko. Tuomet išgyvenome pasaulinio karo periodą, kuomet rodėsi, jog prūsiškasis imperIALIZMAS nugalės ir atims iš tautų laisvę. Nepaisant to, autorius visada vylėsi geresnės ateities ir tikėjo, kad laimės tarptautinio teisingumo idėja, grindžiama tautų teise apsispręsti pačioms. Nuo tada situacija visiškai pasikeitė. Dabar autoriaus idėjos yra paremtos ne vien teoriškai, bet ir prezidento Wilsono autoritetu“³⁴⁵. 1918 metais Wilsonas, Bergsono gerbėjas³⁴⁶, paskelbė apie iniciatyvą kurti Tautų Sąjungą, kurios tikslingumas, kaip matėme, atitinka atvirosios visuomenės koncepciją. *Romuvos* 1 numeryje komentuodamas veikalą *Tarp dvejų pasaulių* bei pristatydamas savo pažiūras į tarptautinę politiką, Šalkauskis reiškė įsitikinimą, jog 1) visos pasaulio „civilizacijos“ (tautos) turi jungtis tarpusavyje, 2) ši jungtis nenaikina, o išryškina kiekvienos iš jų tapatumą: „Mūsų laikais tautų gyvenimas vyksta dvejomis priešingomis linkmėmis: mes matom, iš vienos pusės, atskirų valstybių tautinimą, arba tautų išivalstybinimą, o iš antros – vienatinį žmonijos susitelkimą. Tai parodo, jog tautų individualizacija ir žmonijos integracija yra suderinamos viena su kita“³⁴⁷ (kalba taisyta). Minėtame veikale Šalkauskis pabrėžia, jog tauta gali vystysis pagal savo prigimtį ir realizuoti savo vidinį potencialą tik tada, kai yra atsivėrusi visam pasauliui bei kitoms tautoms. Tautos atsivėrimo pasauliui, universaliam visą žmoniją apimančiam dvasiniam gyvenimui, uždavinys turėtų būti realizuojamas tautos intelektualų. Šie privalo puoselėti savo tautos savitumą ir juo didžiulotis, tačiau taip pat - sugebėti jį integruoti į viso pasaulio paveldą, į „universalią civilizaciją“. Šalkauskis kritikuoja kai kurių tautų polinkį užsidaryti savyje ir remtis tik savimi – jam tai reiškia ne tik tautos amoralumą ir išorinę agresiją, bet ir vidinę destruktiją. Tauta realizuos savo pašaukimą tik tada, kai dalyvaus viso pasaulio procese, išreikšdama domėjimąsi ir rūpestį kitomis tautomis, kartu su jomis sprendama bendras visoms tautoms problemas³⁴⁸. Tai atkartoja esminę Bergsono atvirosios visuomenės idėją: atsivėrdamos viena kitai ir gyvendamos bendrą gyvenimą, tautos išryškina savo tapatybinę specifiką. Deklaracijos *Į organiškiosios valstybės kūrybą* autoriai perima savo mokytojo mintis, užsimindami apie „visuotinę tautų bendradarbiavimą“³⁴⁹. Vis dėlto solidžios refleksijos apie tarptautinę padėtį ir šio bendradarbiavimo būtinybę autoriai nepateikia. Pripažindami Lietuvos geopolitinės situacijos sudėtingumą, jie koncentruojasi ties pačia Lietuva,

345 Šalkauskis, S., *Sur les Confins de deux Mondes: essai synthétique sur le problème de la Civilisation Nationale de Lituanie*. Genève: Atar, 1919, p. 10-11.

346 Bergsono įtaka Wilsono politikai bei naujos tarptautinės tvarkos kūrimui apskritai šiandien vis labiau nagrinėjama, Soulez, P., Worms F., *Bergson*. Paris: PUF, 2022.

347 Šalkauskis, S., *Sur les Confins de deux Mondes: essai synthétique sur le problème de la Civilisation Nationale de Lituanie*. Genève: Atar, 1919, p. 6.

348 *Ibid.*, p. 18-24.

349 Girmius, K., Jankauskas, A., Peluritis, L. (sud.), *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*. Vilnius: VU, 2016, p. 84.

jos vienos galimybėmis išlaviruoti tarp grėsmingų kaimynų, kai kada – keičiant lokaciją (K. Pakštas), bet nekelia klausimo apie novatorišką tarptautinę tvarką. Šis trūkumas ženklina Pirmosios Nepriklausomybės kartos politinio mąstymo ribas, jis yra būdingas ir kitų to meto tautų intelektualams. Už jį teko sumokėti brangią kainą: koncentruojantis ties sava tauta, o ne ties visų tautų bendro gyvenimo būtinybe, naujas karas tapo neišvengiamas. Akcentai pasikeitė tik po naujo kataklizmo.

6 skyrius

DARNUS VYSTYMASIS IR PILNUTINĖ DEMOKRATIJA

Darnaus vystymosi doktrina šiuo metu yra vienas populiariausių pasaulio vystymosi projektų, teoriškai puoselėjamų ir daugiau ar mažiau sėkmingai įgyvendinamų demokratinėse valstybėse. Šiame skyriuje pristatysime ne tik akivaizdžius šios doktrinos elementus, bet ir populiariame jos įvaizdyje neakcentuojamas, bet esmines dimensijas – tam tikrą technologijų tikslingumo ir ekonominio modelio kaitą, kultūros transformaciją, tarptautinio bendradarbiavimo pobūdžio pasikeitimą. Dar svarbesnis mūsų uždavinys – išryškinti darnaus vystymosi doktrinos filosofinius pagrindus. Ši filosofija yra sudėtinga, apimanti politinę, antropologinę, metafizinę grandį. Jos pagrindinis imperatyvas – teisingumo suvokimo atnaujinimas, įtraukiantis iki šiol per mažai politiškai aktualizuotą subjektyviąją žmogaus sąmonės pusę (empatiškumą) ir taip transformuojantis ne tik socialinių ryšių, bet žmonijos santykio su gamta paradigmą.

Vis dėlto pagrindinis šio skyriaus tikslas – atskleisti lietuviškosios politinės filosofijos potencialą, gretinant darnaus vystymosi doktriną ir pilnutinės demokratijos koncepciją. 1944 m. pasitraukusieji į Vakarų lietuvių mąstytojai (A. Maceina, J. Girnius ir kt.) dešimtį metų brandino būsimo, laisvę atgavusios Lietuvos valstybės viziją ir jos politinio organizavimosi teoriją. Jie mokėsi iš klaidų, padarytų pirmosios Lietuvos Respublikos laikotarpiu, bei rėmėsi „organiškos valstybės“ koncepcija, kurios kūrime tuo metu patys aktyviai dalyvavo. Šio brandinimo rezultatas – 1954 m. paskelbta plačios apimties studija „Į pilnutinę demokratiją“³⁵⁰. Vis dėlto šiame skyriuje remsimės ne tiek ja, kiek A. Maceinos išdėstytu filosofiniu jos pagrindimu, nes nagrinėjant darnaus vystymosi doktriną mums taip pat labiausiai rūpėjo jos filosofija. Asmens vertingumo ir pirmumo, tarptautinio bendradarbiavimo principų, formuluojamų A. Maceinos, analizė parodys, kad nepaisant chronologijos skirtumų, pilnutinės demokratijos kūrėjai puoselėjo tą pačią inspiraciją, kuri vėliau įkvėps gausius pasaulio mąstytojus pasiūlyti darnaus vystymosi koncepciją.

Darnaus vystymosi doktrina: populiarus įvaizdis ir neakcentuojami elementai

Darnaus vystymosi doktriną gaubia populiarus įvaizdis, kartojamas visų tuo besidominčių žmonių: doktrinos esmė – viena kitą moderuojančios ekonominė, ekologinė ir socialinė politikos, kurių sėkmei sudaro sąlygas demokratiniais principais grįstas tarptautinis bendradarbiavimas. Populiarus įvaizdis pagrindinį akcentą deda ant ekologinės žmonijos situacijos, ir visa darnaus vystymosi doktrina dažniausiai suvedama į kovos su klimato šiltėjimu procesą.

Nė vienas iš šio įvaizdžio elementų nėra klaidingas, ir netgi ekologinės dimensijos suabsoliutinimas gali būti pateisinamas, turint omenyje egzistencinę šios problemos svarbą žmonijai. Tačiau jis privalo būti papildomas kitais elementais, kurių integracija pagilina visos doktrinos prasmę

³⁵⁰ Publikuota antologijoje *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*, sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2016.

ir nurodo būtinas kryptis jos realizavimui, paprastai neakcentuojamas. Visų pirma, minėta trijų lypė struktūra gali būti sėkmingai įgyvendinama ne tik su sąlyga, kad vyks demokratiniais principais grindžiamas tarptautinis bendradarbiavimas, bet ir su garantija, kad technologinis progresas tolygiai plis po visą bendradarbiaujančią pasaulį. Šio progreso varikliai – atsinaujinančių energetinių išteklių infrastruktūros diegimas, 3D spausdintuvai, daiktų internetas ir, žinoma, dirbtinis intelektas. Antra, pristatant darnaus vystymosi doktriną, dažniausiai pamiršamas ją gaubiantis kontekstas – kultūrinis žmonijos vystymasis, kuriam privalo būti subordinuota bet kokia ekonominė, socialinė bei ekologinė politika, o taip pat technologijų panaudojimo klausimai. Kultūrą čia turime suprasti europietiskai³⁵¹ – kaip žmogaus asmens, kuriam priklauso absoliutus orumas, kūrybinį gyvenimą. Pagaliau, nėra visiškai aiškus demokratinų principų, kuriais vadovautis turėtų bendradarbiaujančios ir darnaus vystymo doktriną siekiančios realizuoti šalys, vaidmuo. Kokių jų demokratinės šalys turėtų reikalausti ir iš nedemokratinų valstybių, siekdamos darnaus vystymosi realizavimo platesnėje, t. y. pasaulinėje erdvėje?

Technologijos. Kokios yra šių nutylėjimų priežastys? Objektviu klausimo sudėtingumu juos paaiškinti būtų lengviausia. Vis dėlto jų motyvų reikia ieškoti giliau. Atsinaujinančiais ištekliais grindžiama energetika, 3D spausdintuvai, daiktų internetas, dirbtinis intelektas artina visuomenės infrastruktūros išlaikymą bei minimalių poreikių patenkinimą prie nulinių kaštų būklės bei žmogaus darbo tikslingumo pasikeitimo³⁵². Tai verčia kelti klausimus apie universalių bazinių pajamų, darbo kaip kūrybinio proceso, o ne pragyvenimo šaltinio, sampratą, žiedinės ekonomikos išgalėjimą. Akivaizdu taip pat, kad šia kryptimi besivystančios technologijos yra svarbiausias faktorius, lemiantis ekologinės planetos būklės gerėjimą. Kitaip tariant, taip panaudojama technologinė pažanga – efektyviausias būdas realizuoti darnaus vystymosi tikslus.

Tačiau šis procesas neišvengiamai lemia ekonominio modelio pasikeitimą. Technologijas panaudojant nemokamam bazinių poreikių išpildymo ir žiedinės-bendradarbiaujančios ekonomikos įgalinimui, netenka prasmės vartotojiškumo, kapitalo kaupimo bei bendro vidaus produkto augimo principai; atsinaujinantys energetiniai ištekliai ir iškastinių energijos resursų atsisakymas naikina politiškai piktnaudžiauti linkusius pasaulinius galios centrus, galiai pasiskirstant tolygiai po vietos bendruomenes. Tai paaiškina, kodėl net ir demokratinų šalių vyriausybės, deklaruodamos darnaus vystymosi doktrinos įgyvendinimo būtinybę, savo sprendimais šį įgyvendinimą stabdo. Ekonomikos modelio kaita joms yra pernelyg sudėtingas ir per daug pradinių investicijų reikalaujantis uždavinys, o atsispirti lobistų, palaikančių tradicinį modelį, poveikiui yra sunku. Vokietijos vyriausybių, nors oficialiai ir palaikančių darnaus vystymosi doktrinos įgyvendinimą, sprendimas statyti Nord Stream 1 ir 2 dujotiekius – iškalbingiausias šio neįgalumo pavyzdys.

Kultūra. Kultūrinio gyvenimo, kaip darnaus vystymosi doktrinos konteksto, nutylėjimas populiariame šios doktrinos įvaizdyje iš dalies paaiškinamas ta pačia priežastimi: ekologija, ekonomika ir bendruomeniškumas, inspiruojami darnaus vystymosi, palaipsniui eliminuoja vartotojiškumo, t. y. perteklinių (psichologiškai paviršinių, realiai nereikalingų) poreikių tenkinimo kultūrą. Ši doktrina reikalauja darnos su gamta, kitais žmonėmis bei savimi pačiu. Toks

351 Vadovaujames europietiskumo koncepcija, kurią esame išdėstę monografijoje Aleksandravičius, P., *Europa kaip mąstymo būdas: atviros visuomenės pagrindai*. Vilnius: MRU, 2019.

352 Rifkin, J., *The Zero Marginal Cost Society: The internet of things, the collaborative commons, and the eclipse of capitalism*. London: Palgrave Macmillan, 2014.

kultūrinio gyvenimo, t. y. mąstymo būdo ir kūrybos turinio, pasikeitimas yra nepriimtinas senojo ekonomikos modelio protagonistams³⁵³.

Analizuojant problemą atidžiau, vėl iškyla technologijų prasmės klausimas. Mąstymo ir kūrybos krypties kaita, atitinkanti darnaus vystymosi doktriną, yra technologijų panaudojimo būdo kaita. Iš mūsų keliamo klausimo perspektyvos, technologijų prasmės ir panaudojimo problemą tinkamiausiai yra analizavęs Henri Bergsonas³⁵⁴. Naujosios technologijos yra dvasinės žmogaus prigimties, naujo jos potencialo plėtotės įrankis: tokia jų pirmapradė misija. Tačiau jų atsiradimas moderniaisiais laikais sutapo su žmonijos polinkiu psichologinį gyvenimą redukuoti į malonumo principą, kam jos ir buvo naudojamos ir kas atitiko vartotojiškumo mechanizmu varomą ekonominį modelį. Mūsų dienomis žmonijai kryptant į „paprastumą“, vėl randasi polėkis naująsias technologijas naudoti pagal pirmapradį jų tikslumą – kuriančiosios žmogaus prigimties plėtotę (prie šio teiginio pagrįstumo problemos dar sugrįšime). Tai visiškai atitinka darnaus vystymosi doktrinos esmę, bet prieštarauja iki šiol vyrausiai modernių laikų nuostatai žmogų laikyti tik priemone, nešančia pelną. Tai skatina kitą pamatinę, bet iki šiol antrine likusią, modernių laikų nuostatą – žmogaus psichologinės ir dvasinės gerovės vystymąsi laikyti absoliučiu tikslu. Kitaip tariant, kultūrinių nuostatų pasikeitimas, būtinas darnaus vystymosi doktrinos sėkmei, iš esmės modifikuoja moderniosios visuomenės sanklodą, o tai sulaukia natūralaus priešinimosi iš tradicinės jos sanklodos šalininkų.

Tarptautinis bendradarbiavimas. Darnaus vystymosi doktrina reikalauja, viena vertus, jos įgyvendinimo universalumo ir, kita vertus, demokratiškumo. Universalumo imperatyvas kyla iš akivaizdaus suvokimo, kad tik dalinis, o ne pasaulinis, šios doktrinos įgyvendinimas smarkiai mažina jos efektyvumą: globalizuotame pasaulyje mezgami komunikaciniai, judėjimo, ekonominiai saitai šalis verčia priklausomomis vienas nuo kitų, todėl socialinė, ekonominė ir ekologinė politika tampa darnaus vystymosi nepripažįstančių šalių įkaite. Peršasi išvada, kad siekiant darnaus vystymosi tikslų įgyvendinimo, būtina plėtoti dialogą su visomis pasaulio šalimis. Šalimis čia turime laikyti ne tik valstybes, bet ir reikšmingą poveikį turinčias organizacijas, tokias kaip Katalikų Bažnyčia, didžiosios finansinės korporacijos ar GAAF³⁵⁵.

Tačiau darnaus vystymosi doktrina taip pat reikalauja ją įgyvendinančios visuomenės demokratizavimo. Nėra įmanoma įgyvendinti jos tikslų, nesuteikiant psichologinio saugumo ir autonomijos sprendimų priėmimo individams bei jų buriams bendruomenėms: tokia yra socialinės politikos, formuluojamos darnaus vystymosi doktrinoje, prasmė. Kadangi daugybė pasaulio šalių nėra ir neketina demokratizuotis, universalumo ir demokratiškumo principai įeina į tarpusavio konfliktą, kurį galima išreikšti šiuo klausimu: ar darnaus vystymosi realizacijos siekiančios demokratinės šalys turi bendradarbiauti (koku laipsniu ir kokios srityse?) su nedemokratinėmis šalimis?

Iki šiol demokratiname pasaulyje vyravo teigiamas atsakymas, manant, kad toks bendradarbiavimas gali paskatinti šalių demokratėjimo procesus. Bendradarbiavimo su Rusija, Kinija, finansinėmis korporacijomis patirtis parodė, kad toks manymas klaidingas. Nedemokratinės šalys ne tik neatsiveria demokratėjimo procesams, bet atvirkščiai, iš bendradarbiavimo su demokrat-

353 Šį klausimą esame nagrinėję monografijoje Aleksandravičius, P., *Europos mąstymo kryptys ir ateitis*. Vilnius: MRU, 2015.

354 Bergson, H., *Les deux source de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 2008, IV skyrius.

355 Google, Amazon, Apple, Facebook.

inėmis šalimis gaunamus finansinius dividendus panaudoja savų visuomenių totalitarizavimui. Dar didesnę pavojų kelia tai, kad dėl bendradarbiavimo atsiradusią šalių tarpusavio priklausomybę nedemokratinės šalys ima naudoti kaip politinio spaudimo priemonę prieš demokratinės šalis, taigi kompromituoja darnaus vystymosi įgyvendinimą jose. Rusijos veiksmai karo Ukrainoje metu pademonstravo viso bendradarbiavimo su ja žalą ir pavojų demokratinėms Europos valstybėms. Tai verčia permąstyti konflikto tarp darnaus vystymosi universalumo ir demokratiškumo sprendimą. Galbūt nedemokratinų šalių demokratizavimo procesą paspartintų ne bendradarbiavimas su jomis, o maksimalus bendradarbiavimo apribojimas, keliant hipotezę, kad laimingiau gyvenančios šalys (pagal aksiomą, kad demokratinėse šalyse žmonės yra laimingesni, nei nedemokratinėse) pačiu savo buvimu ir kultūriniu spindesiu darytų poveikį nedemokratinų šalių piliečiams?

Kad ir kokios refleksijos kiltų šiuo klausimu, galima abejoti, ar visa tai nebuvo suprantama dar prieš Rusijos karą su Ukraina. Atrodo, kad sprendimas bendradarbiauti su nedemokratinėmis šalimis buvo priimtas ne dėl sieko paskatinti jų demokratizavimą, bet dėl grynai pragmatinių ekonominių sumetimų. Nesame garantuoti, kad ši pragmatistinė, darnaus vystymosi įgyvendinimą kompromituojanti ir demokratinį pasaulį į pavojų stumianti logika neveikia ir toliau. Lietuvos sprendimas užmegzti diplomatinius ryšius su Taivanu, ekonomiškai nukenčiant nuo Kinijos, bet taip pat ir vaduojantis iš priklausomybės nuo jos, šiame kontekste atrodo lyg pranašiškas gestas.

Darnaus vystymosi filosofija

Darnaus vystymosi doktrinos filosofinis pagrindas – teisingumo sąvokos permąstymas, XX amžiuje žmonijai patekus į naują, egzistenciškai grėsmingą padėtį. Šią padėtį apibrėžia technologinio progreso ir globalizacijos proceso metu susiformavusios gyvyavimo sąlygos, kuriose konfliktai žmonijos viduje ir jos konfliktas su gamta reikalauja sprendimų, priimamų pasauliniu mastu.

Teisingumo sąvokos permąstymas visada yra santykio su kitu pagilinimas. Darnaus vystymosi doktrinoje šis pagilinimas ėmė apimti iki šiol apleistas sritis, t. y. žmonijos santykį su „naujomis“ kito figūromis, gamta ir būsimomis kartomis, bei koncentravosi ties „vystymosi“ sąvokos reforma ekonomikoje. Tokią darnaus vystymosi filosofiją pirmasis pagrindė Hansas Jonas veikale *Atsakomybės principas*³⁵⁶. Būtina atkreipti dėmesį, kad savo refleksijose Jonas esminių pasaulio vystymosi varikliu laikė technologinį progresą, kurio kryptis ir lems vystymosi rezultatus žmonijai – jos pražūtį arba įžengimą į autentiškesnę būvį. Čia verta prisiminti Jonaso atliktą kibernetikos, būdingos technologiniam transhumanizmo sąjūdžiui, kritiką. Net žmonijai perėjus prie naujų, ekologiškai švaresnių ir ekonomiškai išlaisvinančių, technologijų, klausimas apie jų panaudojimą nepraras antropologinio aktualumo. Dirbtinis intelektas gali sunaikinti žmoniją, jeigu pastaroji neįgaus jo atžvilgiu viršenybės, kylančios iš jo dvasinio vystymosi³⁵⁷. Kitaip tariant, Jonas akcentuoja doktrinos kultūrinį aspektą, jam subordinuodamas technologinį progresą, nuo kurio priklauso atnaujintos teisingumo sampratos realizacijos sėkmė, susietai vystant ekonomiką, ekologiją ir socialumą.

356 Jonas, H., *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt: Insel Verlag, 1979.

357 Jonas, H., *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*. Paris: De Boeck Université, 2001, p. 119-144.

Apibendrinant Jonaso požiūrį, darnaus vystymosi filosofija sukasi apie klausimą, kokiais antropologiniais pagrindais yra įmanoma tarpusavyje suderinti tai, kas šioje doktrinoje yra pirminiai vystymosi subjektai – ekonominį, technologinį bei kultūrinį žmonijos vystymąsi. Kitas esminis elementas – kaip ši vidujai darnų vystymąsi paversti žmonijos darma su savimi pačia, visomis jos kartomis, bei gamta, t. y. kaip realizuoti teisingumą. Tai atitinka socialinę bei ekologinę doktrinos dimensijas. Trečias elementas – kokie yra šio proceso universalizavimo, t. y. galimybės, kad jis bus priimtas visos žmonijos mastu, antropologiniai motyvai, kitaip tariant, kokio mąstymo pagrindais yra įmanomas visuotinis politinis dialogas³⁵⁸.

Vystymosi sąvokos transformacija. Ekonomikos vystymasis daugiau nebegali būti tapatinamas su savitiksliu ekonomikos augimu³⁵⁹. Kitaip tariant, darnaus vystymosi doktrina yra siekiama sustabdyti vartotojiškumo principo validumą ir įdiegti produkcijos atitiktį realioms, fiziniams ir dvasiniams, žmogaus poreikiams principą³⁶⁰. Doktrinos ekonominė dimensija – tai perėjimas nuo ekonomikos, kaip savitikslio turto kaupimo mažiausiais įmanomais resursais, į ekonomikos, kaip taupaus turtų naudojimo kilnesniems tikslams, koncepcijos. C. Castoriadis: „Anksčiau ar vėliau dabartinis technikos ir ekonomikos šėliojimas atsimuš į sieną. Nepasiturinčių šalių skurdo problema galės būti išspręsta ne per katastrofą, tik jeigu žmonija ims valdyti planetos resursus kaip taupus šeimos tėvas, radikaliai kontroliuodama technologijas ir produkciją, tik jeigu ji priims saikingą gyvenimo būdą. Tai gali būti padaryta autoritarinio ar totalitarinio režimo iracionaliai ir prievartiniu būdu; tačiau tai gali būti įgyvendinta ir demokratiškai organizuotos žmonijos, su sąlyga, kad ji nustos mąstyti vien ekonominėmis vertybėmis ir sieks kitokių reikšmių“³⁶¹.

Mąstymo kaita. Akivaizdu, kad šis ambicingas uždavinys priklauso nuo kultūrinio žmonių gyvenimo pobūdžio, kurį lemia jų turimo savosios psichės pažinimo lygmuo, „kitokios reikšmės“. Naujosios technologijos, transformuodamos darbo prasmę, t. y. darbą paversdamos kūrybiniu procesu, turėtų sudaryti sąlygas tokiam pažinimui ir tokioms reikšmėms. Kaip šio pažinimo nulemti individualūs kasdienio gyvenimo gestai galėtų tapti globalios politikos normalizavimo vektoriais? Šiuo klausimu klasikinius samprotavimus rasime Aristotelio *Nikomacho etikos* I knygoje, taip pat jo *Politikos* I ir III knygose, kur parodoma, koku būdu daugybė sprendimų, priimamų individualiame lygmenyje, lemia globalią sociumo būklę. Šiuos Aristotelio samprotavimus turime laikyti vienu iš svarbiausių darnaus vystymosi doktrinos filosofinių atramų: juk ši doktrina remiasi prielaida, kad globalios situacijos pobūdį įmanoma keisti tik labiausiai lokalias (galiausiai, individualios) instancijos rėmuose vykstančiais pokyčiais.

Jeigu ekonominis vystymasis bei technologinis progresas, keisdami darbo prasmę, sudaro sąly-

358 Šiame skyriuje neapsistosime ties šiuo trečiuoju elementu, kadangi jį jau esame nagrinėję kitur bei siejė su organiškiosios valstybės, pilnutinės demokratijos pirmtakės, koncepcija. Mūsų teigimu, darnaus vystymosi poreikiams būtino tarptautinio bendradarbiavimo antropologinis pagrindimas glūdi Bergsono, labiau nei Popperio, atvirosios visuomenės koncepcijoje. Žr. Aleksandravičius, P. *Europa kaip mąstymo būdas: atviros visuomenės pagrindai*. Vilnius: MRU, 2019; Aleksandravičius, P., Atviroji visuomenė Henri Bergsono supratimu: jos politinės raiškos ir antropologinis pagrindimas. *Politologija*, 2020, nr. 99, p. 41-63.

359 Apie šio netapatavimo būtinybę kalbėjo jau J. M. Keynes'as iškalbingai pavadintame esė *Mūsų anūkų perspektyvos*, „Perspectives pour nos petits enfants“, iš *Essai et persuasion*. Paris: Gallimard, 1931. Jis išskyrė du ekonominio vystymosi etapus: ekonominį augimą, kuriuo būtų išspręsta skurdo problema, ir ekonominį vystymąsi, kurio tikslas būtų gyvenimo pagal naujų vertybių sistemą palaikymas, atsiribojus nuo prekybinių verčių. Keynes'as mąstė etapais, o šiandieninė darnaus vystymosi doktrina siekia derinti abu jo išskirtus momentus.

360 Stiegler, B., Giffard A., Fauré, C., *Pour en finir avec le mécroissance*. Paris: Flammarion, 2009.

361 Castoriadis, C., *Le Monde morcelé. Carrefour du labyrinthe* 3. Paris: Seuil, 1990, p. 170.

gas novatoriškam kultūriniam, t. y. kūrybiniam žmonijos polėkiui ir mąstymo transformacijai, tai nereiškia, kad šis dvasinis polėkis nuo jų priklauso. XX amžiaus istorija nedviprasmiškai liudija, kad ekonominis ir technologinis progresas gali būti panaudoti ne dvasinei kūrybai, o instinktyviai destrukcijai³⁶². Mąstymo transformacijai įvykti reikia savų antropologinių motyvų. Apie juos kalba gausūs autoriai, ir visus juos, mūsų manymu, galima būtų apibendrinti žmonijos gyvensenos perėjimu nuo besaikio vartojimo į paprastumą. Apie šį perėjimo procesą nuodugniausiai kalbėjo Bergsonas, formuluodamas „dvigubo kraštutinumo“ dėsnį³⁶³. Šiame kontekste ypač iškalbingai atrodo Mahatmos Gandhio socialinė filosofija, kurioje psichologinį ir dvasinį išsipildymą realizuojantis paprastas gyvenimo būdas yra priešinamas orumą žeminančiam skurdui³⁶⁴. Blieka aiškintis, kiek šis mąstymo pokytis vyksta realiai: nuo to priklauso darnaus vystymosi sėkmė ir žmonijos likimas.

Mąstymo transformacija, būtina sėkmingai darnaus vystymosi realizacijai, lemia fundamentalius etinio pobūdžio pokyčius. *Teisingumo teorijoje* J. Rawls'as taip pat analizuoja socialinio gerbūvio paskirstymo šeimyninį modelį, apie kurį kalba C. Castoriadis: „Paprastai šeimos nariai nepageidauja tokio gerbūvio, kuriuo negalėtų naudotis jie visi“³⁶⁵. Keynes'as irgi kalbėjo apie „naują civilizaciją, kurioje per kultūrą besireiškianti meilė pakeistų tarpasmeninę konkurenciją ir neurotišką materialinių gėrybių troškulį“³⁶⁶. Visuomenės mąstymo transformacijos etinis pobūdis skleidžiasi kaip jos narių vidinė, gilios emocijos prasme, nuostata visų kitų narių atžvilgiu, kaip fundamentalus geranoriškumas ir noras dalintis. Tai – Bergsono atviros visuomenės bruožas, supra-socialiniais ryšiais siejamo socialinio audinio radimasis³⁶⁷. Analizuodamas ekonominio modelio pokyčius ir technologinį progresą, J. Rifkinas taip pat nurodo į „empatiškos visuomenės“ mezgimąsi³⁶⁸, išryškindamas Gandhio teigtą bendruomenės sampratą³⁶⁹. Popiežiaus Pranciškaus enciklika *Fratelli tutti* (2020) yra dar viena refleksija apie globalią mąstymo transformaciją ir jos lemiamą novatorišką socialinę struktūrą. Ankstesnė enciklika *Laudato si* (2015) į oficialią Katalikų Bažnyčios socialinę doktriną integravo ekologinę dimensiją. Galime kelti klausimą, ar popiežius Pranciškus neįtraukė darnaus vystymosi filosofijos į oficialią Bažnyčios doktriną, jai suteikdamas teologinį aspektą.

Empatiškoji teisingumo dimensija. Etinė mąstymo transformacija sutampa su demokratijos ir žmogaus teisių filosofijos pagiliniu, nes ji gimdo egzistencinį atsakomybės už kitą išgyvenimą, o ne tik abstraktų įsipareigojimą gerbti pilietines teises. Tokia atsakomybė už kitą reiškia naujo politinio sąmoningumo radimąsi. Šį sąmoningumą apibrėžiame kaip juntamai patiriamą, ne tik teoriškai mąstomą, suvokimą, kad konkrečios socialinės normos veikia konkrečių asmenų

362 Paraleliai galime plėtoti įžvalgas apie tai, kad ekonominis augimas tarnauja gyvenimo kokybei tik iki tam tikro laipsnio. Augant pajamoms, formuojasi kritinis momentas, kuomet yra susiduriama su poreikiu į gyvenimą įdiegti naujas vertybes, „kitokį mąstymą“, jeigu vis dar bus siekiama laimės. Jeigu šis poreikis nėra realizuojamas, pajamų augimas tampa nelaimingo gyvenimo faktoriumi. Ekonomikos tikslingumas privalo būti subordinuotas etinei gyvenimo dimensijai. Cf. Burbage, F., *Philosophie du développement durable*. Paris: PUF, 2013, p. 61-62.

363 Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 314-324.

364 Rahnama, M., *Quand la misère chasse la pauvreté*. Arles: Actes Sud, 2003; Id., Robert, P., *La Puissance des pauvres*. Arles: Actes Sud, 2008; Rifkin, J., *The Third Industrial Revolution; How Lateral Power is Transforming Energy, the Economy, and the World*. London: Palgrave Macmillan, 2011.

365 Rawls, J., *Théorie de la justice*. Paris: Seuil, 1987, p. 136.

366 Burbage, *Philosophie du développement durable*, p. 70.

367 Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 65.

368 Rifkin, J., *The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*. New York: Tarcher, 2010.

369 Rifkin, *The Zero Marginal Cost Society: The internet of things, the collaborative commons, and the eclipse of capitalism*. London: Palgrave Macmillan, 2014.

gyvenimą: tai tampa kriterijumi, nustatant tokias normas, kokių reikia kiekvienam piliečiui, tam kad jis būtų įgalintas siekti savo išsipildymo. Būtent tokį sąmoningumą, kokybiškai keičiantį demokratinio gyvenimo procesą, yra grindę, šalia gausybės kitų galimų nuorodų, J. M. Ferry (naratyvinio racionalumo ir iš jo kylančios rekonstruktyvinės etikos koncepcija³⁷⁰) ar M. Nussbaum (žmogaus pajėgumų įgalinimo koncepciją³⁷¹).

Toks sąmoningumas yra visais laikais trokštas saugiklis, stabdantis demokratijos vartimą į demagogiją, t. y. užkardantis manipuliacijos piliečiais mechanizmą. Iš tiesų, egzistencinių poreikių išryškėjimas ir universalus rūpinimasis jais keičia socialinio dialogo taisykles ir normų priėmimo procesą: valdžia yra įgalinama (rinkimai) ne tiek (pseudo)teorinių sankirtų, kiek realaus piliečių išsikalbėjimo/išklausymo išdavoje. Kitaip tariant, darnaus vystymosi doktrina reikalauja universaliai įtrauktos demokratijos, įmanomos tik pranokus instrumentinę-argumentacinę racionalumą (ne visi piliečiai yra pajėgūs dalyvauti socialiniame dialoge pagal šio racionalumo diktuojamas taisykles) ir įtvirtinus subjektyvumo dimensiją pasižymintį naratyvinį racionalumą (jo yra pajėgūs visi, netgi beraščiai ar psichiškai neįgalūs). Tik fundamentali ir giliai emociškai išgyvenama (ne)teisingumo pajauta yra įtrauki į demokratiją.

Fundamentali teisingumo pajauta, gilioji etinė socialinė emocija, iš esmės sprendžia ir žmogaus teisių konflikto problemą. Individų teisių konfliktai, kylantys iš egoistinių poreikių ir grynai teorinės-racionalios prieigos, negali kilti pilietinio įsiklausymo, kuris yra tiesiog žmogaus įsiklausymas į kitą žmogų, sąlygomis: ši „empatija“ likviduoja prigimtinę priešiško distanciją tarp individų, įgalindama laisva valia atsakyti vien tik savo gėrio dėl kito žmogaus, bet taip pat pažadindama „kuriančiąją vaizduotę“, kuri pasiūlo išradinę kompromisinę sprendimą, paradoksaliai patenkinantį visų pusių teises³⁷².

Teisingumas ir gamta (gyvybė). Darnaus vystymosi filosofija siekia koreguoti žmonijos santykį su gamta atitinkamai, t. y. suteikti vertę subjektyviajai jo dimensijai, atsisakant objektyvistinių nuostatų³⁷³. Ekologinė krizė, kurios sprendimas yra esminis darnaus vystymosi doktrinos tikslas, buvo sukurta žmonijos požiūrio į gamtą kaip į daiktą, kaip į išteklius aprūpinantį negyvą objektą, kurio esmė – būti manipuliuojamam moksliniais (pagal scientistinį mokslo supratimą) ir ekonominiais tikslais³⁷⁴. Bandymai „gelbėti“ gamtą, nepakeitus šio požiūrio, yra pasmerkti po tam tikro laiko kartoti tas pačias klaidas ir sukelti tą pačią krizę³⁷⁵.

370 Ferry, J. M., *L'éthique reconstructive*. Paris: Cerf, 1996. Ferry koncepciją esame komentavę monografijoje Aleksandravičius, *Europa kaip mąstymo būdas: atvirosios visuomenės pagrindai*, p. 40-50. Žr. taip pat mūsų pokalbį su Ferry, „Apie dvasinį Europos uždavinį“, www.bernardinai.lt, 2018 05 18, <https://www.bernardinai.lt/2018-05-18-apie-dvasini-europos-uzdavini-pokalbys-su-jeanu-marcu-ferry/> <žiūrėta> 2022 10 18.

371 M. Nussbaum vartoja *creating capabilities* ir *capabilities approach* sąvokas, Nussbaum, M. C., *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

372 Čia reziumuojame P. Ricoeuro „kuriančiosios vaizduotės“ funkcijos viešojoje politinėje erdvėje sampratą, kuri remiasi E. Levino etika. P. Ricoeuro ir E. Levino filosofijas neabejotinai turime laikyti mąstymo transformacijos, o taip pat darnaus vystymosi doktrinos, kaip atnaujinto teisingumo koncepcijos, ištakomis.

373 Cf. Husserl, E., *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*. In: *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. Paris: Gallimard, 1976, p. 347-383. Husserlio pastabos apie „europietiškojo“ mąstymo krizę, sukelto objektyvistinio santykio su tikrove, ir viltį ją išspręsti, grąžinus deramą vaidmenį subjektyviajai sąmonės dimensijai, gali būti traktuojamos kaip esminė darnaus vystymosi filosofijos dalis.

374 Cf. Heideggeris, M., *Technikos klausimas*. In: *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis, 1992, p. 217-243.

375 Akivaizdu, kad čia turėtume imtis svarstymų apie antropoceną – vieną iš pagrindinių šiuolaikinės filosofijos tematikų. To nedarome tik todėl, kad lietuviškosios pilnutinės demokratijos koncepcijos kūrėjams ši kategorija yra svetima, atrodo, netgi mąstymo potencialo prasme. Dėl vietos stokos privalome apeiti sudėtingą antropoceno sąvoką, net jeigu be jos darnaus vystymosi filosofija negali būti išplėta iki galo.

Požiūrio kaitą, mūsų įsitikinimu, įmanoma formuluoti gilinant gyvybės sąvoką. Gamta yra gyvybė. Žmogus – taip pat, ir psichologinė bei intelektualinė jo gyvybės forma jungiasi su biologine. Subjekto ir objekto skilimas, kalbant apie žmogaus ir gamtos santykį, įvyko todėl, kad buvo įsivaizduojamas skilimas žmogaus sąmonėje – skilimas tarp jo biologinės ir dvasinės gyvybės, moderniaisiais laikais į dogmos rangą iškeltas Dekarto ir tapęs europietiškosios pasaulėžiūros esminiu elementu. Dvasios ir kūno, intelekto ir materijos jungtis, reali žmogiškoje sąmonėje, tokia galėtų tapti ir antropologijoje. Taip atsinaujinusi antropologija leistų išvelgti gelminę, biologinę ir dvasinę, žmonijos jungtį su gamta. Gyvybinis principas žmoguje ir gamtoje yra tas pats, ir raiškų įvairovė – nuo fiziologinių procesų iki intelektualinių polėkių – yra apvienyta to paties impulso. Bergsono gyvybės koncepcija yra to pagrindimas, ir jos socialinė dimensija³⁷⁶ – dar viena darnaus vystymosi filosofijos atrama.

Kaip gyvybinio proceso integracijos į ekonominį vystymąsi pavyzdį galime nurodyti P. Viveret'o siūlymus keisti turto ir valiutos sampratos paradigmą. Iš galios valdyti būtų pereita į proto ir gyvybės simbiozę, kuri leistų kurti materialinę gerovę taip pat efektyviai, tačiau kitaip: „Galia kaip valdymas ir turtai kaip piniginei valiuta yra mirę. [...] Lotyniškai, vertė, *valore*, yra gyvenimo jėga. [...] Dvejiems svarbiausiems turto faktoriams, gyvybei ir protui, būtina sukurti sąlygas realizuoti savo potencialą, iki šiol slopintą. [...] Gyvybė, apjungta su protu, įgalina galingus pajėgumus kurti materialias ir nematerialias gėrybes“³⁷⁷. Techninis Viveret'o „naujosios ekonomikos“ įgyvendinimas yra vertas dėmesio, tačiau būtina konstatuoti jo vartojamos gyvybės sąvokos filosofinį neapibrėžtumą³⁷⁸. Tikslindami ją, čia pasitenkinsime apeliacija į pačią gyvybės pajautą. Iš tiesų, proto ir gyvybės atskirtis, būdinga racionalizuotai civilizacijai, sunaikino egzistencinį pajautimą, kad esame gyvi, giliają gyvybės emociją, kuri apima ir kūnišką, ir dvasinį žmogaus sąmonės procesą. Darnaus vystymosi filosofijos esmė – atrasti šią pajautą iš naujo ir perkelti ją į politinio organizavimosi procesą, ką kadaise reflektavo Aristotelis: žmonės „susiburia ir palaiko pilietinę bendriją ir dėl pačios gyvybės, nes jau vien tai, kad gyvename, taip pat turbūt yra tam tikra gėrio dalelė, jei tik nėra pernelyg didelio gyvenimo vargų pertekliaus; ir akivaizdu, kad dauguma žmonių pakelia gausybę kančių siekdami gyvybės, tarsi joje slypėtų tam tikra palaima ir prigimtinė saldybė“³⁷⁹.

Gyvybės patyrimo išgyvenimas: taip galėtume apibūdinti mąstymo transformaciją, reikalingą darniam žmonijos vystymuisi. Sužadindamas kuriančiąją emociją (Bergsonas) ir kuriančiąją vaizduotę (Ricoeuras), jis gali tapti socialinių-politinių normų šaltiniu, nes inspiruoja ne tik novatorišką teorinį, bet ir naratyvinį racionalumą bei, svarbiausia, supra-socialiuosius ryšius tarp žmonių ir tarp žmonijos ir gamtos. Šis racionalumas ir šie ryšiai, neutralizuodami konfliktus tarp įvairių fundamentalių teisių, suteikdami vertės pajautą kiekvienam visuomenės nariui, įkvepia pareigą siekti bendro gėrio, pritaikyto kiekvienai gyvai būtybei, ir kūrybinį polėkį savęs bei kito išsipildymui. Jie reiškia laisvės sąvokos pagilinimą, jos autentiškesnį ir universalesnį būvį. Todėl vienas iš reikšmingiausių darnaus vystymosi doktrinos teoretikų Amartya Sen'as

376 „Suteikime biologijos terminui labai suprantamą prasmę, kokią jis ir turėtų turėti, kokią jis vieną dieną galbūt ir turės, ir sakykime, kad bet kokia moralė [...] yra biologinės esmės“, Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 103. Puikų įvadą į Bergsono teigiamą žmogaus ir gamtos santykio tematiką rasime Ansell-Pearsons, K., *Bergson: Thinking Beyond Human Condition*. London: Bloomsbury, 2018, taip pat C. Zanfi [žangos žodyje į lietuviškąjį Bergsono veikalo *Mąstymas ir judantysis* vertimą. Vilnius: Phi knygos, 2021, p. 7-28.

377 Viveret, P., *Reconsidérer la richesse*. La Tour d'Aigues: Editions de l'aube, 2003, p. 31, 180, 190.

378 Cf. Burbage, *Philosophie du développement durable*, p. 97-99.

379 Aristotelis, *Politika*. Vilnius: Pradai, 1997, p. 145 (vert. pakeistas).

siejo „vystymąsi“ su laisvės „plėtra“: „Vystymosi esmę regiu kaip realių laisvių plėtros procesą, naudingą žmonėms. Laisvių plėtra yra pirmasis vystymosi tikslas ir pagrindinė jo priemonė“³⁸⁰.

Pilnutinės demokratijos sąsajos su darnaus vystymosi doktrina

Pilnutinės demokratijos koncepcija atsirado anksčiau už darnaus vystymosi doktriną, todėl tiesioginių sąsajų, reakcijos ar integracijos, tarp jų nėra. Tačiau jas sieja rūpestis socialinio teisingumo suvokimo atnaujinimu. Atidžiai analizuodami pilnutinės demokratijos autorių refleksijas, pastebime, kad jų plėtojama teisingumo sąvoka yra grindžiama tos pačios intuicijos, kuri maitina šiuolaikinę darnaus vystymosi doktriną.

Pilnutinės demokratijos koncepcijos autoriai demokratiją apibrėžia kaip žmogaus sąmoningumo ir kultūrinės kūrybos pasipriešinimą prigimtinai tendencijai į totalitarizmą. Kaip tik šiuo teiginiu A. Maceina pradeda savo platų conceptualųjį įvadą į pilnutinės demokratijos sampratą straipsnyje *Demokratijos principai*: „Demokratija nėra savaime aiškus ir pačios prigimties žmogui duotas dalykas. Nuolatinės pastangos ją įtvirtinti pasaulio istorijoje ir sykiu nuolatinis atkritimas į totalitarizmą rodo, kad ji yra labai kilni bei gili idėja, bet kaip tik dėl to reikalaujanti nemažo sąmoningumo iš atskiro asmens ir aukštos kultūros iš visos tautos“³⁸¹. Studijoje *Pilnutinės demokratijos pagrindai*, kurioje lietuvių mąstytojas nuodugniai plėtoja pilnutinės demokratijos idėją, taip pat akcentuojama tai, kad „demokratija reikalauja aukštos dvasinės kultūros“, o jos krizė visada yra „sąmonės krizė“³⁸². Kaip minėjome, sąmoningumas ir kultūra sudaro darnaus vystymosi doktrinos esmę, jeigu juos traktuosime per šią conceptualiai daugiaplanę prizmę: 1) jų turinys – mąstymo transformacija, reiškianti atsinaujinusią gyvybės ir laisvės pajautą, kuri įgalina gyvenimo būdo paprastumą bei socialinę empatiją; kaip tik pastaroji gimdo realią galimybę identifikuoti kiekvieno asmens individualius poreikius ir juos patenkinti socialiniame lygmenyje, išvengiant normų konfliktų, 2) jų konkreti raiška politinėje visuomenėje – novatoriškas visuomeninio gyvenimo modelis, derinantis ekonominę plėtrą, socialinį teisingumą bei ekologinį tikslumą, 3) jų instrumentai – technologijos ir tarptautinis bendradarbiavimas.

Kurie iš šių elementų siejasi su pilnutinės demokratijos autorių refleksijomis?

Mūsų įsitikinimu, pastarųjų puoselėjama žmogaus laisvės ir socialinio teisingumo intuicija atitinka nuostatas, būdingas darnaus vystymosi doktrinos protagonistams. Ši teiginį galima pagrįsti, analizuojant A. Maceinos dėstomus du demokratijos principus, asmens vertingumo principą, iš kurio kyla socialinė lygybė, ir asmens pirmumo principą, kuris lemia konkrečius visų visuomenės gyvenimo sričių formavimoodus, bei jo formuojamą tarptautinės politinės bendrijos pobūdį.

Asmens vertingumas. Žmogaus asmuo yra absoliutas savo verte: ši europinė antropologija yra natūraliai perimama pilnutinės demokratijos kūrėjų, čia nematome būtinybės to nuodugniai analizuoti. A. Maceina taikliai pastebi, kad asmens vertingumo pripažinimas lėmė laisvės ir iš jos kylančių socialinių teisių universalizavimą, t. y. socialinę lygybę tarp visų žmonių. Istorinė

380 Sen, A., *Un nouveau modèle de développement économique*. Paris: Odile Jacob, 1999, p. 56.

381 Maceina, A., *Demokratijos principai*. Iš *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*, sud. K. Girmius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2016, p. 269.

382 Maceina, A., *Pilnutinės demokratijos pagrindai*. Iš *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*, sud. K. Girmius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2016, p. 315, 316.

laisvės ir lygybės dinamika reiškėsi kaip perėjimas nuo senovės graikų demokratijos suvokimo prie Prancūzų revoliucijos demokratijos idėjos: „Prancūzų revoliucijos paskelbtoji lygybės idėja buvo, kaip sakėme, graikiškosios demokratijos pataisymas ta prasme, kad demokratinė laisvė skalė buvo pritaikyta visiems žmonėms, o ne tik tam tikram luomui“³⁸³. Mūsų tematikai yra aktualus būdas, kuriuo A. Maceina pristato laisvės ir lygybės universalizavimo esmę: „Didžiausias demokratas mato, kad savo fizinėmis, protinėmis ir moralinėmis savybėmis žmonės nėra lygūs. Tačiau šitoji faktinė nelygybė nepanaikina asmens vertingumo, tuo pačiu jo principinio lygumo kitam, ir todėl negali rasti išraiškos teisinėje srityje, suskirstydama žmones į vertingus ir nevertingus. [...] Nesveiki, mažiau gabūs, mažiau fiziškai ar protiškai pajėgūs, nesugebą kitiems prilygti apskrumu ir turtingumu yra tiek pat asmenys ir savo esmėje tiek pat vertingi, kai ir sveiki, kaip ir genijai, kaip ir boksininkai, spekuliantai ar kapitalistai. Todėl jiems visiems demokratija ir laiduoja tas pačias teises“³⁸⁴. Šiuose Maceinos teiginiuose yra įskaitomas rūpestis integruoti į politinį gyvenimą piliečius, kurių prigimtinių savybės neleidžia dalyvauti įprastinėse, instrumentinio racionalumo ar kitokios galios reikalingose, kovose, identifikuojant jų poreikius ir jų patenkinimą paverčiant socialinių normų formavimo kriterijumi. Tiesa, lietuvių mąstytojo tekstuose nerandame sisteminių pasiūlymų, kaip tai padaryti. Tačiau socialinės draugystės, netgi meilės sąvoka yra esminė pilnutinės demokratijos dimensija³⁸⁵. Tuo šios koncepcijos autoriai jungiasi prie darnaus vystymosi kūrėjų teigiamo visuomenės empatiškumo imperatyvo, priklausydami tai politinės filosofijos kryptiai, kuri skatina pranokti grynai instrumentiniu racionalumu ir galios žaidimais grindžiamos demokratijos formavimą ir kuri akcentuoja, bergsoniškąją prasmę, visus piliečius jungiančios emocijos (brolybės) fundamentalumą teisingumui realizuoti. Brolybės, meilės kategorija yra Maceinos teigiamo asmens vertingumo principo universalizavimo pagrindas.

Tą patį universalizavimą ir jo pagrindą, tą pačią istorinės demokratijos raidos, Prancūzų revoliucijos idėjoms koreguojant graikų demokratiją, analizę aptinkame ir Bergsono *Dvejuose moralės ir religijos šaltiniuose*. Tačiau savo veikale Bergsonas išplečia meilės raišką anapus žmogiškojo socialinio ir netgi žmonijos kaip tokios: „Jeigu sakytume, kad ji apima visą žmoniją, sakytume ne per daug, netgi nepakankamai, kadangi ši meilė apima ir gyvūnus, ir augalus – visą gamtą“³⁸⁶. Taip Bergsono atvirosios visuomenės koncepcija pagrindžia darnaus vystymosi filosofijai esminį žmogaus atsivėrimą gamtiniam pasauliui. Pilnutinės demokratijos kūrėjai to nedaro, savo politinę doktriną apribodami tik žmogiškuoju socialiniu. Ekologinis rūpestis dar nebuvo tapęs jų refleksijų varikliu.

Asmens pirmumas. Antrasis demokratijos principas, kaip jį formuluoja Maceina, yra absoliutus individualaus asmens pirmumas³⁸⁷. Atsiribojęs nuo antibendruomeniško „individualizmo“, pagrindęs individualaus asmens ir bendruomenės tarpusavio reikiamybę, lietuvių mąstytojas išskiria tris konkrečias socialinio gyvenimo sritis, kuriose reiškiasi asmens pirmumas ir ku-

383 Maceina, *Demokratijos principai*, p. 274.

384 *Ibid.*

385 Tuo pilnutinės demokratijos kūrėjai tęsia organiškiosios valstybės koncepcijos autorių refleksijas: „Meilė kuria visuomenines institucijas ir malšina luominės, partinės ir ideologinės kovas. Meilė pati techniškai nespėdžia jokių juridinių ir politinių problemų. Bet ji rūpinasi, kad visos jos būtų humaniškai išspręstos. Meilė turi glūdėti šitų sprendimų pagrinduose, juose vesti ir tvarkyti“, Deklaracija „Į organiškiosios valstybės kūrybą“, iš *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*, sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2016, p. 86.

386 Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 34.

387 Maceina, *Demokratijos principai*, p. 271-272.

rios sudaro demokratijos „pilnybės“ sąvokos turinį: „politinę“, „socialinę“ ir „kultūrinę“. Šią struktūrą Maceina nuodugniau paaiškina taip: „Norėdami išreikšti patį esminį demokratijos principą, galėtume pasakyti: demokratijos pagrindas yra asmens pirmumas prieš kolektyvą, prieš daiktą ir prieš idėją. Šis asmens pirmumas praktikoje kildina tris didžiulias demokratijas: politinę demokratiją, socialinę demokratiją ir kultūrinę demokratiją“³⁸⁸. Iš tiesų, tai, ką Maceina vadina socialine politika arba asmens pirmumu prieš daiktą, yra tam tikras ūkio organizavimo modelis, apjungiantis ekonominę ir socialinę dimensijas. Pasisakydamas prieš kapitalizmą, „kada asmuo yra padaromas priemone ekonominiams reikalams ugdyti“, ir prieš komunistinį socializmą („istorinį materializmą“), „[kada asmuo yra padaromas] ekonominių reikalų raidos išdava“³⁸⁹, Maceina reikalauja subordinuoti ekonominį visuomenės vystymąsi žmogaus, kaip asmens, prigimtiniams poreikiams realizuoti. Tai atitinka darnaus vystymosi doktrinoje formuluojamą ekonomikos ir socialinės politikos simbiozę, eliminuojančią vartotojiškumo mechanizmą ir transformuojančią vystymosi sąvoką: detaliai pristatydamas „socialinę demokratiją“ studijoje „Pilnutinės demokratijos pagrindai“³⁹⁰, Maceina aršiai kritikuoja iš kapitalizmo kylančią socialinę nelygybę³⁹¹ ir formuluoja imperatyvą organizuoti ūkį taip, kad būtų sudarytos „medžiaginės sąlygos žmogiškam gyvenimui. [...] Šis žmogiškas gyvenimas telkiasi aplinkui du pagrindinius rūpesčius: išvystyti žmogaus asmenybę ir kurti dvasinę kultūrą“³⁹².

Studijoje randame darnaus vystymosi doktrinai ypač artimus samprotavimus apie darbo prasmę ir technologijų panaudojimą darbo sąlygoms gerinti: „Tobulėjant technikai, turi būti trumpinamas darbo laikas. Žmogus negali virsti darbo vergu“³⁹³. Ar šioje deklaracijoje galime įžvelgti potencialų pritarimą universalių bazinių pajamų idėjai, kuri, kaip konstatavome, galėtų kilti iš darnaus vystymosi filosofijos? Jeigu šią idėją suprasime kaip galimybę piliečiui nedirbti apskritai, gaunamas pajamas panaudojant egoistiniam gyvenimo būdai tenkinti, Maceina pasisakytų griežtai prieš ją: jo požiūriu, „darbas yra vienintelis tikras žmogaus apsirūpinimo šaltinis“ ir „dirbti yra kiekvieno pareiga“³⁹⁴. Tačiau darnaus vystymosi doktrina taip pat prieštarauja tokiam universalių bazinių pajamų tikslingumui, jo filosofijos esmė – bendruomeniškumo inspiracija, plėtojant kiekvieno žmogaus asmenybės potencialą per kūrybiškumą. Kaip tik kūrybiškam darbui ir turėtų pasitarnauti universalios bazinės pajamos, eliminuojančios baimę netekti socialinio pragyvenimo minimumo³⁹⁵, ištikus nedarbo etapui, ir būtinybę paklusti darbaviui, kai šio reikalavimai prieštarauja prasmingam žmogaus gyvenimui. Tokioje perspektyvoje, pilnutinės demokratijos autorių mintys apie darbą kaip prasmingo gyvenimo šaltinį, visiškai atitinka darnaus vystymosi protagonistų viziją, netgi integruojant į ją universalių bazinių pajamų, kaip skatinančių užsiimti kūrybine darbine veikla, idėją. Kaip tik šiame kontekste įgauna svarbios reikšmės reti šių autorių svarstymai apie technologijų panaudojimą. Jie priartina piln-

388 *Ibid.*, p. 272 (kalba taisyta).

389 *Ibid.*

390 Maceina, *Pilnutinės demokratijos pagrindai*, p. 305-379.

391 *Ibid.*, p. 327-328.

392 *Ibid.*, p. 337.

393 *Ibid.*, p. 341.

394 *Ibid.*, p. 339, 340.

395 Pilnutinės demokratijos kūrėjų formuluojamas socialinės globos imperatyvas atitinka kaip tik šią universalių bazinių pajamų idėjos funkciją: „Socialinis gyvenimas niekad nebus tinkamai sutvarkytas, jeigu dirbantieji nebus privalomu būdu apsaugoti nuo įvairių netikėtumų, kurie ne kartą žmones ištinka ir nuo kurių nė vienas nėra saugus. Todėl sveikai suprastoje ir gerai vykdomoje socialinėje demokratijoje ligos, nelaimingų atsitikimų, nedarbo ir senatvės atvejais yra visuotinis draudimas“, *ibid.*, 349. Ten pat žr. šiuo klausimu įdomius svarstymus apie draudimo fondus. Taip pat žr. refleksijas apie būtinybę naikinti „egzistencijos netikrumą“, *ibid.*, 353.

utinės demokratijos koncepciją prie dar vieno esminio darnaus vystymosi doktrinos elemento: keisdamos darbo organizavimo procedūras, technologijos turi būti nukreiptos ne į egoistinio malonumo, o į paprasto, teisingo, bendruomeniško ir prasmingo gyvenimo realizaciją.

Kaip ir darnaus vystymosi doktrinoje, pilnutinės demokratijos koncepcijoje yra pabrėžiama tam tikra kultūros sąvoka. Darnus vystymasis suponuoja mąstymo perkeitimą. Pilnutinės demokratijos kūrėjas Maceina kultūrinio gyvenimo organizavimą apibrėžia kaip idėjos subordinaciją asmeniui. Ką tai reiškia? Studijoje *Pilnutinės demokratijos pagrindai* Maceina šią reikšmę pristato kaip „kultūrinės demokratijos“ reikalavimą, „kad politinė valstybės sritis nespręstų apie kultūrinio gyvenimo principus“³⁹⁶, kitaip tariant, kaip žymiąją pilnutinės demokratijos kūrėjų „nepasaulėžiūrinės politikos“ doktriną. Iš esmės, Maceinai, Girniui ir kitiems pilnutinės demokratijos koncepcijos autoriams kultūrinė demokratija reiškia sąžinės laisvės įgyvendinamumą. Tai – fundamentali sąlyga bet kokiai autentiškai mąstymo kaitai.

Tarptautinė politinė bendruomenė. Pilnutinės demokratijos autoriai artėja prie darnaus vystymosi doktrinos savo požiūriu į tarptautinius santykius. Pabrėždamas kiekvienos tautos teisę kurti savą valstybę, A. Maceina akcentuoja pasaulinės politinės bendruomenės būtinybę ir pateikia vertingų svarstymų apie jos organizavimosi principus³⁹⁷. Ši būtinybė kyla paskiros valstybės „nepakankamumo aprūpinti žmogaus reikalus“, taigi išspręsti materialaus socialinio-ekonominio pobūdžio problemas³⁹⁸. Įdomu tai, kad Maceina pasaulinės politinės bendruomenės poreikį mato ir pačioje kultūroje, taigi žmonijos sąmonės evoliucijoje: „Kultūrinis išsivystymas šiandien pasiekė tokio laipsnio, kad viena valstybė darosi čia nepajėgi. Šiandien kultūra jau apima visą pasaulį. Ji pralaužė atskirų tautų bei valstybių sienas ir virto visuotiniu dalyku. [...] Pats tad kultūros vyksmas stumia tas tautas į visuotinę draugiją. Tautų jungimasis į pasaulio bendruomenę yra natūrali kultūros visuotinumui apraiška“³⁹⁹. Maceinos požiūris į tautų ir politiškai apvienytos pasaulinės bendruomenės santykį visiškai atitinka bergsoniškąją atviros visuomenės koncepciją: „Pasaulio bendruomenė galės būti stipri tik tada, kai tautos bus stiprios savoje individualybėje ir iš jos kylančioje kultūroje. Tautų stiprumas yra pasaulio bendruomenės stiprumo laidas“⁴⁰⁰. Dar labiau šį požiūrį prie Bergsono politinės filosofijos priartina teiginys apie meilės fundamentalumą tarptautiniuose santykiuose: „Tas pats pasakytina ir apie žmonijos meilę, lyginant ją su savo tautos meile. Tautos meilė yra žmonijos tautos pagrindas, kaip savęs meilė yra artimo meilės matas“⁴⁰¹. Komentuodamas Bergsono atviros visuomenės koncepciją, F. Worms'as pasiūlė „atvirojo patriotizmo“ sąvoką⁴⁰², kuri derinasi su Maceinos nuostata: „Kas gerai panaudoja [tautos sukurtas priemones] mokslo, meno, technikos, ūkio srityse, tas tobulina savą tautą ir tuo pačiu dirba žmonijai. Toks žmogus yra patriotas ir sykiu kosmopolitas gerąja šio žodžio prasme“⁴⁰³.

Toliau Maceina išveda konkrečius tarptautinės politinės bendruomenės principus. Mūsų akyse svarbu tai, kad jis akcentuoja „žaliavų ir ūkinių gėrybių prieinamumą visoms tautoms“: „Yra

396 *Ibid.*, p. 361.

397 *Ibid.*, p. 373-379.

398 *Ibid.*, p. 375.

399 *Ibid.*

400 *Ibid.*, p. 376.

401 *Ibid.*

402 Worms, F., *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: PUF, 2004.

403 Maceina, *Pilnutinės demokratijos pagrindai*, p. 376.

didelis socialinis nusikaltimas vienos valstybės naikinti ūkines gėrybes, o kitose leisti mirti žmonėms badu. Reikia pergalėti šį „liūdną naudingumo principą“ (Pijus XII), kuris šiandien lemia ūkinius tautų santykius, ir vietoje jo padėti tautų reikalus pagal visuotinio solidarumo dvasią. Socialinė tad demokratija pasaulio bendruomenėje yra taip lygiai reikalinga, kaip ir kiekvienoje atskiroje valstybėje⁴⁰⁴. Šie principai visiškai atitinka darnaus vystymosi doktrinos tikslumą, o pilnutinės demokratijos koncepcijoje atskleidžia potencialą, kuriuo pasižymi lietuviškoji politinė mintis dabartinių mūsų tautos ir viso pasaulio problemų kontekste.

404 *Ibid.*, p. 378.

IŠVADOS

Nors pilnutinės demokratijos projektas atrodo kaip išskirtinis fenomenas lietuviškoje intelektualinėje istorijoje, tačiau, vertinant jį XX a. politinės minties kontekste, jis neatrodo kaip išimtis. Tai anaip tol nėra trūkumas – vadinasi, pilnutinės demokratijos idėjos reagavo į tuos pačius iššūkius ir problemas kaip kai kurie svarbiausi XX a. politiniai mąstytojai. Jau yra žinoma, kad pilnutinės demokratijos antropologinėms idėjomis lemiamą įtaką turėjo prancūzų personalistinė filosofija, o socialinės problematikos įsivaizdavimui – Katalikų Bažnyčios socialinis mokymas, tačiau pilnutinės demokratijos autorių idėjas galima kai kuriais aspektais gretinti su J. Rawlso ar jį kritikavusių komunitarų filosofiniais tyrinėjimais.

Iš vienos pusės, esama nemažai panašumų tarp A. Maceinos ir J. Girniaus nepasaulėžiūrinės politikos ir J. Rawlso politinio liberalizmo: visi šie autoriai ieško bendro „neutralaus“ ir „racionalaus“ pagrindo skirtingas pasaulėžiūras turinčių individų ir jų grupių sugyvenimui. Iš kitos pusės, savo socialinės tikrovės, bendruomenės svarbos, kultūros ir istorijos suvokimu pilnutinės demokratijos autoriai yra gerokai artimesni J. Rawlsą (ir bendrai liberalizmą) kritikavusiems komunitarams. Tiesa, pilnutinės demokratijos koncepcija nepateikia nei J. Rawlso lygio epistemologijos ar socialinės ontologijos filosofinės vizijos, nei personalistų ar komunitarų tipo antropologinės analizės, todėl bet koks šių idėjų lyginimas iš esmės remiasi paviršiniais panašumais. Čia galimybės lyginti su J. Rawlso, komunitarų ir personalistų idėjomis nubrėžtos tik pačiais bendriausiais bruožais, todėl palieka erdvės rimtesnei ateities analizei.

Galima pridurti, kad, norint pilnutinės demokratijos idėjas aktualizuoti XXI a., joms reikalingas naujas „išvertimas“ ar „perrašymas“ ir perinterpretavimas, atsižvelgiant į globalesnį politinės minties kontekstą bei naujas politines realijas, naujo tipo tironijų iššūkius demokratijoms. Kaip tik šioje perspektyvoje organiškiosios valstybės ir pilnutinės demokratijos koncepcijos gali būti gretinamos su jų amžininės atvirosios visuomenės samprata arba, žvelgiant dar radikaliau, su šiuolaikine darnaus vystymosi doktrina.

Bergsono ir Popperio atviros/uždaros visuomenės koncepcija yra kompleksiškas teorinis darinys. Jis turi abiejų autorių mintis vienijančius vektorius: reaguojama į tas pačias pasaulines problemas (prievara), siūlomi ta pačia kryptimi linkstantys sprendimai (demokratija, teisingumas), uždaroji visuomenė traktuojama iš esmės vieningai. Skirtumai išryškėja analizuojant jų siūlomas atvirosios visuomenės sampratas, tačiau galima klausti, ar šie skirtumai galiausiai nevirsta papildomumu: Popperio teigiamo racionalumo Bergsonas neginčia, kaip manė austrų mąstytojas, bet suteikia jam solidų antropologinį pagrindimą. Tiesa, šis pagrindimas išpildo Popperio racionalumo korekcinę funkciją: nei tapatybės neigimas, baiminantis natūralios tendencijos į užsidarymą, nei socialinės inžinerijos idėja, neutralizuojanti racionaliai nemąstančių žmonių pozicijas, tampa nereikalingi. Bet racionalumui ir intuicijai tampant ne priešiškais, o vienas kitą papildančiais žmogaus pajėgumais, Bergsono ir Popperio koncepcijos įgauna bendrą vardiklį. Įspūdinga tai, kad abu mąstytojai tą patį atvirosios visuomenės terminą sukūrė nepriklausimai vienas nuo kito. Šis faktas – tai laiko ženklas. Todėl nenuostabu, kad kitose tautose kiti mąstytojai, reaguodami į tas pačias problemas ir pasirinkdami tą pačią sprendimų kryptį, kūrė analogiškas visuomenės koncepcijas. Organiškoji valstybė – viena iš jų. Jos priešingumas autoritarizmui struktūriškai atitinka Bergsono ir Popperio atvirosios visuomenės priešingumą.

imą uždarajai visuomenei. Pati uždarnosios visuomenės ir autoritarizmo samprata, jų susidarymo mechanizmai yra apibūdinami vienodai. O organiškiosios valstybės koncepcija išreiškia Bergsono atvirosios visuomenės esmę ir turinio, ir principų lygmenyje, neneigdama Popperio racionalaus dialogo būtinybės.

Lietuviškąją pilnutinės demokratijos koncepciją ir pasaulinę darnaus vystymosi doktriną kūrė skirtingų kartų mąstytojai. Ryškiausias skirtumas tarp jų refleksijų, tarp jų laikmečių – ekologinės padėties įsisąmoninimas. Jeigu darnaus vystymosi doktrinoje žmogaus santykis su gamta užima centrinę vietą, tai pilnutinės demokratijos autoriai apie tai nekalba nė kiek. Tačiau kitos esminės sąsajos sieja abi filosofines teorijas. Darnaus vystymosi filosofijos esmė – teisingumo sąvokos praplėtimas ir pagilinimas. Šis conceptualus gestas reiškiasi kaip ekonominės, socialinės ir ekologinės sociumo dimensijos apjungimas į bendrą sistemą, kurioje visi elementai moderuoja vieni kitus. To rezultatas – novatoriškas ekonominis modelis, kuriame vystymosi sąvoka yra įgavusi naują reikšmę. Pilnutinės demokratijos autorių (A. Maceinos) darbuose ekonomikos moderavimas rūpesčiu įtraukti į pilnavertį socialinį gyvenimą visus jos narius, o patį šį gyvenimą subordinuoti asmens fizinės, psichologinės ir dvasinės gerovės tikslui, visiškai atitinka darnaus vystymosi doktrinos tikslumą. Ypač reikšmingai čia atrodo empatiškumo arba meilės dimensijos įtraukimas į socialinių ryšių audinį. Šia kryptimi teorizuojama mąstymo transformacija, darnaus vystymosi sėkmės sąlyga, atitinka asmens vertingumo ir pirmumo principus, formuluojamus A. Maceinos. Technologijų panaudojimas, turintis tarnauti tam pačiam tikslui, taip pat jungia abi koncepcijas. Galiausiai, abiejų sampratų protagonistai turi tą pačią tarptautinių santykių aksiologiją ir jos bendrą filosofinį-antropologinį pagrindą, sudėtą bergsoniškųjų politikos ir atvirosios visuomenės refleksijų. Iš to seka išvada, kad šiandien būtų tikslinga atnaujinti pilnutinės demokratijos teoriją: joje įrašytas potencialas galėtų virsti darnaus vystymosi teorijos papildiniu, sprendžiant šiuolaikines žmonijos problemoms.

Literatūra

Aleksandravičius, P., *Europos mąstymo kryptys ir ateitis*. Vilnius: MRU, 2015.

Aleksandravičius, P. *Europa kaip mąstymo būdas: atviros visuomenės pagrindai*. Vilnius: MRU, 2019.

Aleksandravičius, P. Socialinio atvirumo kilmė ir prasmė Bergsono ir Popperio mąstyme. *Problemos*, 2019, nr. 95, p. 55–66.

Aleksandravičius, P. Atviroji visuomenė Henri Bergsono supratimu: jos politinės raiškos ir antropologinis pagrindimas“. *Politologija*, 2020, nr. 3 (99), p. 41–63.

Aleksandravičius, P. Kuriančioji emocija ir demokratijos suvokimas H. Bergsono filosofijoje. *Problemos*, 2021, nr. 99, p. 8–20.

Aleksandravičius, P., Atviroji visuomenė ir organiškoji valstybė. *Socialinių mokslų studijos*, 2021, nr. 12, p. 8–28.

Ansell-Pearsons, K. *Bergson: Thinking Beyond Human Condition*. London: Bloomsbury, 2018.

Aristotelis. *Politika*. Vert. M. Strockis. Vilnius: Pradai, 1997.

Bagdanavičius, V., Nepasaulėžiūrinės politikos klausimu. *Naujasis gyvenimas*, 1948, nr. 10 ir 11.

Beck, U., Understanding the Real Europe: a Cosmopolitan Vision. In: *Diversity and Culture*. Paris: Centre d'Analyse et Prévision, 2007, p. 24–55.

Bergson, H. *Deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 2008.

Bergson, H., *Mąstymas ir judantysis*. Vert. P. Aleksandravičius. Vilnius: Phi knygos, 2021.

Bitautas A., Svarauskas A., Tamošaitis M. (sud.), *Politinės partijos Lietuvoje 1918–1940. Dokumentų rinkinys*. Vilnius: Parlamentarizmo istorijos tyrimų centras, 2020.

Blažytė, J., Religinis lietuvių gyvenimas DP stovyklose 1945–1950 m. *Oikos: lietuvių migracijos ir diasporos studijos*, 2008, nr. 5.

Bouaniche, A., „Morale ouverte“ et „religion dynamique“ dans Les Deux Sources: unité ou distinction? In: *Bergson et la religion: Nouvelles perspectives sur les Deux Sources de la morale et de la religion*, ed. G. Waterlot. Paris: PUF, 2008, p. 213–231.

Brazaitis, J., Artimo meilė visuomeniniame veikime. *Laiškai lietuviams*, 1960, vol. XI, no. 5, p. 134–138.

Bučinskytė, I., *Idealų vedami: ateitininkai išeivijoje XX amžiaus 5–7 dešimtmečiais*, Vilnius: Ver-sus aureus, 2008.

Burbage, F. *Philosophie du développement durable*. Paris: PUF, 2013.

Castoriadis, C. *Le Monde morcelé. Carrefour du labyrinthe* 3. Paris: Seuil, 1990.

Cesevičius, D. Romuviečių organinė valstybė. In: *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*, sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: VU, 2016, p. 154-169.

Chevalier, J., *Entretiens avec Bergson*. Paris: Plon, 1959.

Courtine-Denamy, S., Le peuple élu et la communauté universelle. De Bergson à Voegelin. *Ethique. Politique. Religions*, 2015, nr. 7, p. 119-130.

Čelutka, S., Jokubaitis, A., Noreikaitė, A., *Politika ir moralė. Ontologinė perspektyva*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2022

Daulis, J., [Yla, S.], *Komunizmas Lietuvoje*, Kaunas: „Šviesos“ spaustuvė, 1937.

Delsart, D., *La notion de « société ouverte » chez Bergson et Popper*. Lyon: Thèse de doctorat de l'université de Lyon, 2018.

Dementavičius, J., *Tarp ūkininko ir piliečio: modernėjančios Lietuvos politinės minties istorija*, Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla, 2015.

Dementavičius J., Girnius, K., Egzodo užduotis: lietuvių palaikymas tėvynės netekties šešėlyje. In: *Lietuvos politinės minties antologija. II t.: Politinė mintis išėjimoje 1944–1990 m.*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2013, p. 17–23.

Dielininkaitis, P., *Mokyklos laisvė ir valstybė: sovietų, prancūzų, belgų ir olandų mokyklų sistemos sintetinio sprendimo paieškos*, Šiauliai: Saulės delta, 2000.

Donskis, L. *Tarp Karlailo ir Klaipėdos: visuomenės ir kultūros kritikos etiudai*. Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla, 1997.

Donskis, L., *Loyalty, Dissent, and Betrayal Modern Lithuania and East-Central European Moral Imagination*, Amsterdam-New York: Rodopi, 2005.

Ferry, J. M. *L'éthique reconstructive*. Paris: Cerf, 1996.

Gendreau, B. A., The Role of Jacques Maritain and Emmanuel Mounier in the Creation of French. In: *The Personalist Forum*, Spring 1992, Vol. 8, No. 1, Supplement: Studies in Personalist Philosophy. Proceedings of the Conference on Persons (Spring 1992), p. 97–108.

Germino, D., Von Beyme K., *The Open Society in Theory and Practice*. Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

Girnius, J., Daugiau pagarbos žodžiui ir žmogui. In: *Aidai*, 1955, nr. 3.

Girnius, J., *Raštai*, t. III. Vilnius: Mintis, 1995.

Girnius, J., Jacques Maritainui mirus. *Aidai*, 1973, nr. 9.

Girnius, J., Pasaulėžiūra. In: *Raštai*, t. I. Vilnius: Mintis, 1991, p. 550–554.

Girnius, J., Žmogaus problema technikos amžiuje. Vilnius: Aidai, 1998.

- Girnius, J., Nepasaulėžiūrinė politika pasaulėžiūros žvilgiu. In: *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2016, p. 289–305.
- Girnius, K., Ar pilnutinės demokratijos ūkiniai pasiūlymai įgyvendintini. In: *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2016, p. 508–514.
- Girnius, K., Juozo Girniaus tautos ir tautinės ištikimybės samprata, *Naujasis Židinys-Aidai*, 2011, nr. 4, p. 238–249.
- Girnius, K., Žmogus, kuris pavargo, netapęs herojumi. *Naujasis Židinys-Aidai*, 1998, nr. 7–8, p. 411–423.
- Girnius, K., Apie nepasaulėžiūrinę politiką. *Naujasis Židinys-Aidai*, 2013, nr. 3, p. 160–161.
- Girnius, K., A. Maceinos „Tautinis auklėjimas“. *Naujasis Židinys-Aidai*, 2014, nr. 2, p. 11–12.
- Girnius, K., Jankauskas, A., ir Peluritis, L. (sud.). *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*. Vilnius: VU, 2016.
- Gontier, T., *Voegelin, Symboles du politique*. Paris: Michalon, 2008.
- Grinius, J., Lietuva federacinėje Europoje. *I laisvę*, nr. 5 (1955), p. 9–14.
- Heyek, F. A., *Teisė, įstatymų leidyba ir laisvė*. T. 3. Vilnius: Eugrimas, 1998–1999.
- Hayes, C., *Popper, Heyek and the Open Society*. London, New York: Routledge, 2009.
- Heideggeris, M. Technikos klausimas. In: *Rinktiniai raštai*, 217–243. Vilnius: Mintis, 1992.
- Höffner, J., *Krikščioniškas socialinis mokymas*, iš vokiečių kalbos vertė Loreta Anilionytė, Vilnius: Aidai, 1996.
- Husserl, E. La crise de l'humanité européenne et la philosophie. In: *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, 347–383. Paris: Galliamrd, 1976.
- Ištrauka iš Valstybės saugumo departamento mėnesinės apžvalgos, kurioje rašoma apie nesutarimus tarp krikščionių demokratų 1936 m. rugpjūtį. In: *Politinės partijos Lietuvoje 1918–1940. Dokumentų rinkinys*, p. 370.
- Į organiškiosios valstybės kūrybą. In: *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2016, p. 79–91.
- Į pilnutinę demokratiją. Svarstymai apie valstybės pagrindus. In: *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2016, p. 381–435.
- Jankauskas A., Pilnutinė demokratija: Lietuvos valstybės vizija išeivijoje. In: *Filosofija išeivijoje*, sud. R. M. Vabalaitė. Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2015, p. 117–138.
- Jokubaitis, A., Stasys Šalkauskis ir Antanas Maceina kaip politikos filosofai. In: *Alvydas Jokubai-*

tis, *Liberalizmo tapatumo problemos*. Vilnius: Versus aureus, 2003, p. 203–227.

Jokubaitis, A., Jokubaitis, L., Politinė Stasio Šalkauskio kultūros filosofijos prasmė. *Politologija*, 2020, p. 100, p. 8–33.

Jokubaitis, A., Įvadas: Charleso Tayloro komunitarizmas. In: Charles Taylor, *Autentiškumo etika*, Vert. A. Jokubaitis. Vilnius: Aidai, 1996.

Jonas, H. *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt: Insel Verlag, 1979.

Jonas, H. *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*. Paris: De Boeck Université, 2001.

Juodeika, V., Organinė valstybė – kelias atgal. In: *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*. Sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: VU, 2016, p. 143–153.

Juodeika, V., Naujos socialinio gyvenimo gairės. In: *Lietuvos politinės minties antologija, I tomas. Lietuvos politinė mintis 1918–1940*. Sud. J. Dementavičius et al. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2012, p. 233–249.

Kavolis, V., *Nepriklausomųjų keliais. Publicistikos straipsniai (1951–1965)*. Vilnius: Versus aureus, 2006.

Keynes, J. M. Perspectives pour nos petits enfants. In: *Essai et persuasion*. Paris: Gallimard, 1931.

Kisukidi, Y., Création, universalisme et démocratie: la philosophie politique de Bergson dans Les deux sources de la morale et de la religion. In: *Annales bergsoniennes. V. Bergson et la politique: de Jaurès à aujourd'hui*, ed. F. Worms. Paris: PUF, 2012, p. 245–265.

Kubekas, V., *Catholicism in Crisis: Praxis and Lexis of Antanas Maceina*. Budapest: Central European University Department of History, 2016, p. 9–11.

Kubekas, V., Sugrįžtant prie organiškiosios valstybės: apie katalikiškos sociologijos įtaką katalikiškajam korporatyvizmui. *Lietuvos istorijos studijos*, 2018, nr. 48, p. 66–77.

Kviklys, V., Organiškoji ar klasikinė demokratijos valstybė. In: *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*. Sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: VU, 2016, p. 170–179.

Labanauskas, R., *Jaunųjų katalikų sąjūdžio genezė, ideologiniai principai ir jų realizavimo praktika (1919–1940)*, daktaro disertacija, Vilniaus universitetas, 2011.

Labanauskas, R., Katalikybės samprata ir vaidmuo jaunųjų katalikų sąjūdžio ideologijoje. *Logos*, 2013, nr. 75, p. 131–143.

Lorenz K., *L'agression*. Paris: Flammarion, 1977.

Maceina, A., *Antano Maceinos laišakai prel. Pranciškui Jurui*. Sud. A. Liuima. Vilnius: Lietuvos katalikų mokslų akademija, 1997.

Maceina, A., Asmuo ir Istorija. In: Antanas Maceina, *Raštai*, t. VI. Sud. A. Rybelis. Vilnius: Mintis, 1994.

Maceina, A. Demokratijos principai. In: *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*. Sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2016, p. 269–280.

Maceina, A., Demokratinės valstybės prasmė. In: *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*. Sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2016, p. 281–288.

Maceina, A., Didysis inkvizitorius. In: Antanas Maceina, *Raštai*, t. III. Sud. A. Rybelis. Vilnius: Mintis, 1990.

Maceina, A., Individas, asmuo ir valstybė. In: *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*. Sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: VU, 2016, p. 98–107.

Maceina, A., Baltų emigracijos europinis uždavinys kultūros filosofijos požiūriu. *Į laisvę*, 1968, nr. 16–17, p. 41–57.

Maceina, A., Kultūrinė demokratija. In: Antanas Maceina, *Raštai*, t. XII. Sud. A. Rybelis, Vilnius: Margi raštai, 2007, p. 182–204.

Maceina, A., Liberalizmo teisinimas. Atsakymas Juliui Kaupui. In: Antanas Maceina, *Raštai*, t. XII. Sud. A. Rybelis, Vilnius: Margi raštai, 2007, p. 237–249.

Maceina, A., Medžiaga Juozo Brazaičio monografijai: 1. Deklaracija „Į organiškiosios valstybės kūrybą“. In: Lietuvos nacionalinė Martyno Mažvydo biblioteka, Retų knygų ir rankraščių skyrius, f. 181, b. 74.

Maceina, A. Pilnutinės demokratijos pagrindai. In: *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*. Sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2016.

Maceina, A., Politika ir pasaulėžiūra. In: *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*. Sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2016, p. 258–268.

Maceina, A., Politika ir religija. In: Antanas Maceina, *Raštai*, t. XIII. Sud. A. Rybelis. Vilnius: Margi raštai, 2007, p. 138–141.

Maceina, A., Socialinė demokratija. In: Antanas Maceina, *Raštai*, t. XII. Sud. A. Rybelis. Vilnius: Margi raštai, 2007, p. 161–181.

Maceina, Socialinis teisingumas. In: Antanas Maceina, *Raštai*, t. II. Sud. A. Rybelis. Vilnius: Mintis, 1992.

Maceina, A., Tai, kas mus jungia. *Lietuvos žinios*, 1937, nr. 135 (birželio 17 d.), p. 37.

- Maceina, A., Valstybinė religija. In: Lietuvos nacionalinė Martyno Mažvydo biblioteka, Retų knygų ir rankraščių skyrius, f. 181, b. 96
- Maceinienė, T., Ištikimi Dievui ir Tėvynei: Juozas Ambrazevičius-Brazaitis. *Naujasis Židinys-Aidai*, 2002, nr. 1–2, p. 39.
- Maceinienė, T., *Pašauktas kūrybai. Antanas Maceina: filosofo asmenybės interpretacija*. Vilnius: Aidai, 2000.
- Mačiulis, D., Moksleiviai ateitininkai nepriklausomoje Lietuvoje (1918–1940): veikimo laisvė ir politinis režimas. *Bažnyčios istorijos studijos*, 2010, nr. 3, p. 37–133.
- Mačiulis, D., Kultūrinės autonomijos idėja ir katalikiško švietimo sistema tarpukario Lietuvoje. *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*, 2001, t. 35, p. 75–112.
- Maio, T., Between the Crisis of the Liberal State, Fascism and a Democratic Perspective: The Popular Party in Italy. In: *Political Catholicism in Europe 1918–45*, vol. 1, ed. Wolfram Kaiser and Helmut Wohnout. London and New York: Routledge, 2005, p. 111–122.
- Manent, P., *Demokratija be tautų*. Vilnius: Versus Aureus, 2008.
- Manent, P., *La loi naturelle et les droits de l'homme*. Paris: PUF, 2019.
- McLeod, H., Christianity and Nationalism in Nineteenth-century Europe. In: *International Journal for the Study of the Christian Church*, 2015, nr. 1.
- Miknys, R., „Mykolas Römeris ir 1936 m. „naujųjų romuviečių“ deklaracija“, in *Florilegium Lithuanum: in honorem eximii professoris atque academici Lithuani domini Eugenii Jovaiša anniversary sexagesimi causa dicatum*, sudarė Grasilda Blažienė, Sandra Grigaravičiūtė, Aivaras Ragauskas, Vilnius: Vilniaus pedagoginio universiteto leidykla, 2010, p. 281–289.
- Misner, P., *Catholic Labor Movements in Europe: Social Thought and Action, 1914–1965*, Washington, dc: Catholic University of America Press, 2015.
- Mockūnas, L., *Pavargęs herojus: Jonas Deksnys trijų žvalgybų tarnyboje*. Vilnius: Baltos lankos, 1997.
- Mounier, E., Manifeste au service du personnalisme. In: *Esprit*, 1936, nr. 49 (Octobre 1), p. 7–14, [interaktyvi nuoroda]: <https://esprit.presse.fr/article/emmanuel-mounier/manifeste-au-service-du-personnalisme-30544>.
- Munjė, E., *Personalizmas*. Vert. P. Račius. Vilnius: Pradai, 1996.
- Natkevičius, V., Kultūrinė autonomija. *Naujasis židinys-Aidai*, 1995, nr. 2, p. 137–142.
- Noreika, D., 1941 m. Birželio sukilimas: fenomeno pažinimo ir vertinimo problemos. *Acta Historica Universitatis Klaipedensis*, 2016, nr. 32, p. 148–183.
- Nussbaum, M. C. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

Pakštas, K., Iš praėjusio dešimtmečio į ateinantį. In: *Lietuvos politinės minties antologija I: Lietuvos politinė mintis 1918–1940 m.* Sud. J. Dementavičius et al., Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2013, p. 198–214.

Plėšnys, A., Kapitalizmas kaip liga Antano Maceinos *Socialiniame teisingume*. *Problemos*, 2008, nr. 75, p. 65–76.

Pokalbis su profesorium Antanu Maceina jo 60 metų sukakties proga. In: Antanas Maceina, *Raštai*, t. XIV. Sud. A. Rybelis. Vilnius: Margi raštai, 2008, p. 431–452.

Popper, K. R., *Conjectures et réfutations*. Paris: Payot, 1985.

Popper, K., *La Quête inachevée: Autobiographie intellectuelle*. Paris: Presses Pocket, 1989.

Popper, K., *L'avenir est ouverte*. Paris: Flammarion, 1995.

Popper, K. R., *Atviroji visuomenė ir jos priešai*. Vert. A. Šliogeris. Vilnius: Pradai, 1998.

Popper, K., *After Open Society*. London-New York: Routledge Classics, 2012.

Pruskus, V., *Socialinė katalikybė tarpukario Lietuvoje. Jaunosios kartos lietuvių intelektualų katalikų įžvalgos*. Vilnius: Vilniaus pedagoginis universitetas, 2001.

Pruskus, V., Enciklika „Rerum Novarum“: percepcijos Lenkijoje ir Lietuvoje ypatumai ir atsako raiška. *Logos*, 2010, nr. 62, p. 151–161.

Rahnema, M., *Quand la misère chasse la pauvreté*. Arles: Actes Sud, 2003.

Rahnema, M., Robert, P. *La Puissance des pauvres*. Arles: Actes Sud, 2008.

Rastenis, V., Kas toji „Naujosios Romuvos“ organinė valstybė? In: *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*. Sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: VU, 2016, p. 139–142.

Rastenis, V., *Tarp kairės ir dešinės, tarp Lietuvos ir Amerikos. Straipsnių rinkinys*, Vilnius: Versus aureus, 2004.

Rawls, J., *Théorie de la justice*. Paris: Seuil, 1987.

Rawls, J., *Politinis liberalizmas*. Vert. A. Degutis. Vilnius: Eugrimas, 2002.

Riquier, C., Teisingumas uždaroje ir atviroje visuomenėje: H. Bergsonas versus K. R. Popperis. *Problemos*, 2018, nr. 94, p. 95–107.

Riquier, C., Atvirosios visuomenės properšos Europoje: teisingumas, demokratija, brolybė. In: *Europa Lietuvoje: filosofinės ir juridinės atviros visuomenės raidos interpretacijos*, sud. P. Aleksandravičius. Vilnius: MRU, 2019, p. 33–57.

Rifkin, J., *The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*. New York: Tarcher, 2010.

Rifkin, J., *The Third Industrial Revolution; How Lateral Power is Transforming Energy, the Econo-*

my, and the World. London: Palgrave Macmillan, 2011.

Rifkin, J. *The Zero Marginal Cost Society: The internet of things, the collaborative commons, and the eclipse of capitalism*. London: Palgrave Macmillan, 2014.

Schmitt C., *The Concept of the Political. Expanded Edition*, vertė G. Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

Sen, A. *Un nouveau modèle de développement économique*. Paris: Odile Jacob, 1999.

Signor, L. M., John Baptist Scalabrini and Italian Migration: A Socio-Pastoral Project. In: *Center for Migration Studies*, special issue, 1994, Vol. 11, Issue 2, p. 39–45.

Skrupskelis, K., *Ateities draugai. Ateitininkų istorija (iki 1940 m.)*. Vilnius: Naujasis Židinys-Aidai, Lietuvių katalikų mokslo akademija, 2010.

Skrupskelis, K., 1936 metų deklaracija. *Naujasis Židinys-Aidai*, 2012, nr. 6, p. 380–386.

Skrupskelis, K., Tariamasis jaunųjų katalikų kartos fašizmas. *Naujasis Židinys-Aidai*, 1999, nr. 4, p. 212–227.

Smith, A. D., *Nacionalizmas XX a.* Vert. A. Degutis, Vilnius: Pradai, 1994.

Soulez, P., Worms F., *Bergson*. Paris: PUF, 2002.

Stiegler, B., Giffard A., Fauré, C. *Pour en finir avec la mécroissance*. Paris: Flammarion, 2009.

Svarauskas, A., Nuo pamokslų iki partinės agitacijos. Politinė Krikščioniškosios Demokratijos institucionalizacija Europoje XIX a. pabaigoje – XX a. pirmoje pusėje. In: *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*, 2011, nr. 34, p. 107–140.

Svarauskas, A., Studentai ateitininkai ir politika 1926–1940 metais. *Bažnyčios istorijos studijos*, 2010, t. 3, p. 135–172.

Svarauskas, A., Tamošaitis, M., Lietuvos politinių partijų jaunosios kartos radikalėjimas XX a. 4-ame dešimtmetyje. *Istorija*, 2007, nr. 68, p. 43–57.

Sverdiolas, A., Juozo Girniaus praktinė filosofija. In: Juozas Girnius, *Raštai*, t. III. Vilnius: Mintis, 1995.

Sverdiolas, A., *Kultūra lietuvių filosofų akiratyje*. Vilnius: Apostrofa, 2012.

Šalkauskis, S., *Sur les Confins de deux Mondes: essai synthétique sur le problème de la Civilisation Nationale de Lituanie*. Genève: Atar, 1919.

Šalkauskis, S., Momento reikalai ir principų reikalavimai. In: *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*. Sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: VU, 2016, p. 49–71.

Šalkauskis, S., Romuviečių deklaracija. Sveikintina iniciatyva visuomeninės minties srityje. *Naujoji Romuva*, 1936, nr. 11, p. 241–246.

Šalkauskis, S., Pilnutinė demokratija. In: *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*. Sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: VU, 2016, p. 197–201.

Taylor, C., Susipynę tikslai: liberalų–komunitarų ginčas. In: *Šiuolaikinė politinė filosofija. Antologija*, sudarė János Kis, iš anglų kalbos vertė Vytautas Radžvilas, Vilnius: Pradai, 1998.

Taylor, C. The Politics of Recognition. In: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited by Amy Gutmann, New Jersey: Princeton University Press, 1994.

Voegelin, E., Strauss, L., *Foi et philosophie politique: La Correspondance Strauss-Voegelin, 1934-1964*. Paris: Vrin, 2004.

Vernant, J.-P., *Les origines de la pensée grecque*. Paris: PUF, 2013.

Viveret, P. *Reconsidérer la richesse*. La Tour d'Aigues: Editions de l'aube, 2003.

Waal Frans (de), *Le singe en nous*. Paris: Fayard, 2006.

Wojtyła, K., *Asmuo ir veiksmai*, iš lenkų kalbos vertė Romanas Plečkaitis, Vilnius: Aidai, 1997

Worms, F. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: PUF, 2004.

Zięba, M., *Papal Economics: The Catholic Church on Democratic Capitalism, from Rerum Nevarum to Caritas in Veritate*, Wilmington, DE: Rutgers Intercollegiate Studies Institute Press, 2013.

Zaganella, M., Democratic Corporatism – The Italian Debate during the „First Republic“ (1948–1992). *Estudos Ibero-Americanos*, 2016, vol. 42, núm. 2 (mayo–agosto), p. 430–453.

Zanfi, C. Mąstyti kaitoje. In: Bergson, H. *Mąstymas ir judantysis*. Vert. P. Aleksandravičius. Vilnius: Phi knygos, 2021.

1936 m. vasario 6 d. vidaus reikalų ministro Juliaus Čapliko nutarimas uždaryti Lietuvių krikščionių demokratų partiją. In: *Politinės partijos Lietuvoje 1918–1940. Dokumentų rinkinys*. Sud. A. Bitautas, A. Svarauskas, M. Tamošaitis. Vilnius: Parlamentarizmo istorijos tyrimų centras, 2020, p. 368.

**Tarp įsitikinimo ir atvirybės:
Pilnutinės demokratijos ištakos, kontekstai ir perspektyvos**
Monografija

Redagavo MB „Kopis“
Maketavo Jovita Jankauskienė
Tiražas 100 egz.
Išleido Mykolo Romerio universitetas
Ateities g. 20, 08303 Vilnius
www.mruni.eu
Spausdino UAB „Šiaulių spaustuė“
P. Lukšio g. 9G., 76200 Šiauliai
www.siauliuspaustuve.lt

