

Socialinès
filosofijos
pagrindai



VILNIAUS
UNIVERSITETAS

Albinas Plėšnys

Socialinės
filosofijos
pagrindai



Mokomoji
knyga

VILNIUS
2011

UDK 30:1(075.8)

Pl-55

Apsvarstė ir rekomendavo išleisti
Vilniaus universiteto Filosofijos fakulteto
taryba (2011 m. vasario 23 d., protokolas Nr. 77)

Recenzavo:

Prof. habil. dr. Vytautas Karvelis
(Šiaulių universitetas)

Dr. Leonardas Lapašinskas
(Vilniaus Šv. Juozapo kunigų seminarija)

ISBN 978-9955-634-56-0

© Albinas Plėšnys, 2011

© Vilniaus universitetas, 2011

TURINYS

Pratarmė	7
A NTIKINĖS SOCIALINĖS FILOSOFIJOS YPATUMAI	15
Socialinės problematikos formavimasis antikoje	16
Platono valstybės teorija.....	25
Aristotelio socialinės pažiūros.....	40
Stoikų etikos ypatumai	50
A SMENS SAMPRATA KRIKŠČIONIŠKOJE VAKARŲ EUROPOS KULTŪROJE	53
A SMENS KAIP LAISVOS BŪTYBĖS SAVITUMAS.....	69
Asmuo ir valios laisvės problema	70
Laisvės įgyvendinimas būtinumo sąlygomis.....	78
Laisvės įgyvendinimas laisvės sąlygomis	82
E SENCIALISTINIS SOCIALINIŲ SANTYKIŲ AIŠKINIMAS	93
Elgesio vertinimo principų grindimas	94
Objektyvus elgesio vertinimo principų grindimas	97
Subjektyvus elgesio vertinimo principo grindimas.....	110
Intersubjektyvus elgesio vertinimo principo grindimas	123
Apie krikščioniškąjį socialinį mokymą.....	132
Krikščioniškasis socialinis mokymas ir socialinės vertybės.....	134
Socialinės vertybės ir jų grindimo problema nominalizme	135

Socialinės vertybės ir jų grindimo problema esencializme.....	142
Visuomenės struktūros kaip socialinės vertybės krikščioniškajame socialiniame mokyme	150
Funkcinės socialinės vertybės krikščioniškajame socialiniame mokyme.....	177
Teisingumas ir teisė.....	184
POLITINĖ FILOSOFIJA IR NOMINALIZMAS	197
Visuomenės sutartis ir valdžių atskyrimo principas.....	198
Marxistinė socialinė teorija	219
Liberalioji politinė mintis	235
Literatūra	269

PRATARMĖ

Nėra taip paprasta atsakyti į klausimą, kas yra socialinė filosofija. Kasdieniškas supratimas leistų tarti, kad socialinė filosofija turėtų tyrinėti klausimus apie visuomenės veikimo problemas ir žmonių elgesį visuomenėje. Pagrindinės socialinės filosofijos temos turėtų apimti individo ir socialinių organizacijų veikimą bei jų tarpusavio santykius. Socialinė filosofija siektų suprasti visuomenės struktūrą, jos ypatumus, taip pat visuomenės kaitą ir tos kaitos tendencijas. Žinoma, tai tik dalis socialinės filosofijos temų. Didesnių problemų lyg ir neturėtų kilti.

Tačiau paėmę anglišką enciklopediją ar žinyną, turbūt iš viso nerasime socialinės filosofijos termino. Ten bus rašoma nebent apie politinę filosofiją. Žinoma, nieko nuostabaus, kad socialinės filosofijos pagrindinės sritys persipina su politine filosofija. Juk valstybė yra tam tikra socialinė struktūra ir jos analizė priklauso socialinei filosofijai. Bet paimekime vokišką žinyną ar enciklopediją. Ten apie politinę filosofiją rasime mažai informacijos, užtai bus plačiai aptarta socialinė filosofija, akcentuojant mūsų jau nurodytus jos bruožus. Pavartę prancūzišką enciklopediją sužinosime, kad svarbiausia yra socialinių mokslų filosofija. Kitaip tariant, yra daugybė socialinių mokslų: psichologija, sociologija, politologija, ekonomika, socialinę komunikaciją ir pan., o socialinių mokslų filosofija tyrinėja tų mokslų metodus, juos vertina, analizuoja, kuria. Prancūzams bus linkę pritarti ir vokiečiai, iš dalies net ir anglai, tačiau be jokio entuziazmo. Kodėl susiklosto tokia padėtis?

Iki renesansiniu laikotarpiu visuose teoriniuose tyrinėjimuose, tiek filosofijoje, tiek teologijoje, tiek gamtos filosofijoje ar socialinė-

je teorijoje vyravo realistinis požiūris. Čia žodį „realizmas“ mes vartojame pažymėti tokiai filosofinei pozicijai, kuri tvirtina, kad bendrųjų sąvokų objektai egzistuoja realiai. Priešingas, nominalistinis, požiūris aiškina, kad bendrųjų sąvokų objektai realiai neegzistuoja, o yra žmogiškojo susitarimo dalykas. Vis tik žodis „realizmas“ šiais laikais įgijo daugybę įvairių reikšmių, todėl mes dažniau vartosime kaip sinonimą Karlo Raimundo Popperio pasiūlytą esencializmo terminą. Nors šis terminas, mūsų galva, labai tinkamas, tačiau vis tik vartojamas labai retai. Todėl kartais, kai reikės aiškių nuorodų į filosofijos istoriją, vartosime ir realizmo sąvoką.

Kokie yra būdingi visų esencialistinių teorijų bruožai? Pirma, visoms esencialistinėms (realistinėms) teorijoms būdingas organinis arba holistinis požiūris į tiriamąjį dalyką. Primename, kad holizmas (gr. ὅλος reiškia visą) tai idėja, kad visos sistemos savybės negali būti paašškintos, remiantis vien ją sudarančių dalių savybėmis. Priešingai, sistemos dalys gali būti suprastos, tik žinant visumą. Antra, tariama, kad kiekvienas tiriamas objektas yra vienis ir turi esmę, kuri nurodo, kad tas objektas yra. Esminiai požymiai yra tie, be kurio objekto neįmanoma mąstyti. Aišku, patys iš savęs esmę turi tik natūralūs (prigimtiniai) dalykai, o ne dirbtiniai. Nustatyti, išsiaiškinti tą esmę ir yra vienas iš pažinimo uždavinių. Pagaliau trečia, kiekvienas esmę turintis natūralus objektas turi ir sau būdingą prigimtinių tikslą, kurio jis sąmoningai ar nesąmoningai siekia. Pavyzdžiui, paleistas iš tam tikro aukščio akmuo krinta vertikaliai žemyn, nes siekia savo prigimtinio tikslo – Visatos centro, kuris sutampa su Žemės centru. Taigi, holistinė teorijos turi šiuos jau paminėtus bruožus:

1. Visuma \neq Σ dalys (visuma nelygi dalių sumai)
2. Esmė.
3. Tikslas.

Iki renesansiniu laikotarpiu, tiek antikoje, tiek viduramžiais vyravo esencializmas ir holistinės teorijos. Tiesa, ankstyvojoje antikoje, taip vadinamų vėlyvųjų gamtos filosofijos atstovų darbuose

susiduriame su kitokia mechanistine tiriamojo objekto samprata. Vienas iš jos bruožų – požiūris, kad dalių suma yra lygi visumai. Tokio požiūrio laikėsi, pavyzdžiui, Anaksagoras ir antikos atomistai. Sokratas ir jo šalininkai negailestingai sukritikuoja šį požiūrį, ir vėliau jis visai praranda populiarumą. Štai „Faidone“, Sokratas sako, kad norėdamas sužinoti, kas yra žmogus, atsakymo ieškojęs Anaksagoro veikaluose, tačiau jais nusivylęs, nes sužinojo tik tiek, kad žmogus sudarytas iš smulkiausių medžiagos dalelių – raumenų, kaulų, kraujo ir pan. (Platonas 1999: 86–88).

Padėtis ima keistis vėlyvaisiais viduramžiais, formuojantis *via modernai* – Ockhamo ir jo sekėjų nominalistinei filosofijai. Okamistai siūlo nedidinti esmių skaičiaus be reikalo ir iš viso nepripažįsta bendrosioms sąvokoms realumo. Bendrosios sąvokos, anot Ockhamo, egzistuoja tik prote. Ockhamas visiškai atskiria teologiją nuo filosofijos, tvirtindamas, kad Dievo egzistavimas yra neįrodomas, nes egzistavimą galima konstatuoti tik tiesioginės intuicijos būdu, o ne samprotaujant. O ir pati filosofija jam ima trauktis iki gamtos filosofijos, nes patyrimo peržengimas esąs daugiau nei problemiškas. Ockhamistai, pirmiausia Buridas, Pranciškus Markietis, Pierre’as Olivi ir ypač Mikalojus Orezmietis jau XIV a. padėjo naujosios fizikos pamatus. Mikalojus Orezmietis dviem šimtais metų anksčiau už Descartes’ą pasiūlė koordinačių sistemą, nustatė kūno kritimo dėsnius, kuriuos vėliau atrado Galilėjus, su Paryžiaus mokyklos okamininkais svarstė Žemės judėjimo aplink Saulę problemas ir pan. Tačiau naują teorinį mąstymą galutinai įtvirtina Galilėjus ir Descartes’as, pasiūlęs mechanistinį gamtos aiškinimą, gerokai primirštą dar antikos laikais. Pamažu holistinis požiūris visiškai išstumiamas iš gamtotyros ir pakeičiamas mechanistiniu. Newtono fizika – mechanistinės gamtos teorijos didžiausias triumfas.

Pamažu mechanizmas ir nominalizmas įsigali ir socialiniuose moksluose. Tačiau čia, kitaip negu gamtos moksluose, esencializmas ir holizmas nėra visai išnaikinami. Krikščioniškasis socialinis mokymas yra esencialistinė socialinė teorija.

Kokie yra mechanizmo ir nominalizmo bruožai? Pirma, laikomasi prielaidos, kad visuma yra lygi dalių visumai, kad žinant kas yra dalys įmanoma pilnai suprasti visumą. Antra, atmetamos visokios esmės ir jų paieškos (būdingas nominalizmui bruožas). Trečia, užuot ieškojęs esmės dabar tyrinėtojas siekia nustatyti, kaip reiškiniai yra susiję vienas su kitu, kitaip tariant, atrasti dėsnį, pagal kurį kinta objektas. Tada tampa problemiška kalbėti apie tikslus. Ir čia susiformuoja du socialinės filosofijos variantai. Pirmasis variantas yra marksistinė socialinė filosofija. Ji save tapatina su gamtos mokslu, nes visuomenės veikloje randanti būtina procesą, kuris yra savaiminis ir nepriklauso nuo individų keliamų tikslų. Tokiai veiklai tirti, anot marksistų, įmanoma taikyti mokslinius (tokius kaip gamtotyros) tyrimo metodus. Trumpai pakartosime mechanistinės ir nominalistinės gamtamokslinės (ir, marksistų nuomone, marksistinės socialinės teorijos) pagrindinius bruožus:

1. Visuma = Σ dalys (visuma lygi dalių sumai)
2. Dėsnis (reiškinų ryšys)
3. Būtinumas.

Be marksistinio socialinės teorijos varianto susiformuoja dar ir kitas, būdingas liberaliajai tradicijai socialinės filosofijos variantas. Tai irgi nominalistinės ir mechanistinės filosofijos variantas, tačiau kitoks. Jis pripažįsta, kad socialinė filosofija skiriasi nuo gamtamokslinės. Liberaliosios socialinės teorijos pagrindinius bruožus galima apibūdinti taip:

1. Visuma = Σ dalys
2. Dėsnis
3. Tikslas ir racionalumas.

Pateikę šią labai apytikrą ir supaprastintą schemą galime atsakyti į klausimą, kodėl vieni autoriai vengia kalbėti apie socialinę filosofiją ir pripažįsta tik politinę filosofiją ir socialinių mokslų filosofiją, o kiti įtariai (ar bent iš aukšto) žiūri į politinę filosofiją ir kalba apie

socialinę filosofiją, neprieštaraudami, kad įmanoma ir socialinių mokslų filosofija. Iš tikrųjų visuomenėje egzistuoja įvairios struktūros, tokios kaip šeima, tauta, valstybė, įvairios įmonės, įstaigos, tautinės ir religinės bendruomenės ir kt. Ar įmanoma jas visas paaiškinti, remiantis tais pačiais teoriniais principais?

Ne, atsakys esencialistas. Kai kurios socialinės struktūros turi savo esmę ir jas reikia aiškinti, remiantis ta esme. Kita vertus, socialiniai reiškiniai yra susiję (ir grindžiami) su etiniais principais, kaip visuotinę reikšmę turinčiomis žmogiškojo elgesio normomis. Todėl socialinė teorija irgi turi kalbėti apie tuos principus. Politinė filosofija taip pat priklauso socialinei filosofijai, nes valstybė, yra viena iš esminių socialinių struktūrų. Tačiau socialinės filosofijos jokiū būdu neįmanoma suvesti į politinę filosofiją, nes, tarkime, šeima funkcionuoja kitaip negu valstybė, o atskiras individas dar kitaip.

Žinoma, kad visas socialines struktūras įmanoma paaiškinti, remiantis tais pačiais teoriniais principais. Užtenka žinoti, kas yra individas, vadovautis racionaliū mąstymu ir visos socialinės struktūros bus kuo nuodugniausiai ištyrinėtos. Tai kas, kad žmonės turi skirtingas gėrio sampratas, siekia skirtingų tikslų ir remiasi skirtingomis vertybėmis. Žinodami interesus, įvertinę laukiamą naudą ir laikydami individus racionaliai mąstančiomis būtybėmis išsiaiškinsime visokių socialinių struktūrų funkcionavimą, nesigilindami nei į gėrio sampratą, nei į sąžinę nei į asmenines vertybes. Socialinė filosofija niekuo negali skirtis nuo politinės filosofijos. Bendruosius visuomenės funkcionavimo pagrindus tiria politinė filosofija, tai kam reikalingas jos nevykęs variantas – socialinė filosofija. Be to, etika visiškai nepriklauso politinei arba, jei jūs to būtinai pageidaujate, jūsų taip vadinamai socialinei filosofijai. Etika, jei ji iš viso įmanoma kaip teorija, politinei filosofijai nerūpi niekaip.

Taigi nominalistinių socialinių teorijų šalininkai kalbėtų apie politinę filosofiją ir ginčytų socialinės filosofijos reikalingumą, mark-

sistai būtų linkę savo visuomenės analizę iš viso laikyti mokslu, o esencializmo gynėjai būtinai gintų socialinės filosofijos idėją.

Tai kaip supažindinti skaitytoją su socialine filosofija, jeigu šiuo metu paplitę bent keli iš pagrindų besiskiriantys požiūriai? Supažindinti galima dviem būdais. Pirmąjį pavadintume normatyviniu, o antrąjį aprašomuoju (deskriptyviniu). Normatyvinio požiūrio šalininką domina, kokiomis normomis ir principais turi remtis priimtina socialinė teorija, kaip reikia tas normas pagrįsti, kokių elgesio taisyklių turi laikytis žmonės, kad jų kooperacija būtų sėkminga, kokie yra tikrieji visuomenės uždaviniai ir tikslai ir pan.?

Kitaip socialines problemas svarsto deskriptyvistas. Jis aiškinasi, kokios yra normos ir principai, kuriomis remiasi viena ar kita socialinė struktūra. Kokios socialinės struktūros susiklostė tam tikru istoriniu laikotarpiu, kokie visuomeninio gyvenimo tikslai ir idealai buvo keliami, kaip kito normos, principai ir struktūros istorijos raidoje?

Nenuostabu, kad deskriptyvizmas labiau būdingas ne filosofinei analizei, o istoriniam ar kultūriniam tyrimui. Atrodytų, kad aprašomasis požiūris būtinai bus istorinis, kad normatyvistas bus filosofas (pavyzdžiui, socialinės filosofijos kūrėjas) o deskriptyvistas – istorikas (pavyzdžiui, socialinės filosofijos istorijos žinovas). Bet tai tik iš dalies teisinga pažiūra. Deskriptyvistas gali visai nesiremti istoriniu požiūriu. Jį gali dominti klausimai, kokiais pagrindais remiantis iš viso buvo konstruojami socialinės filosofijos variantai, kokia yra jų struktūra, kokiomis normomis ir kodėl remiasi skirtingos socialinės filosofijos koncepcijos? Kokie jų yra tarpusavio santykiai? Kaip ir kiek įmanoma grįsti vienokias ar kitokias normas, remiantis pagrindiniais jas pripažįstančių teorijų principais? Su kokiomis conceptualinėmis problemomis susiduria skirtingų teorinių požiūrių šalininkai? Kaip įprasto socialinei filosofijai sąvokos vartojamos skirtinguose teoriniuose kontekstuose? Kokias socialines problemas sąlygoja viena ar kita teorinė koncepcija? Tai, sakyčiau, tarpinė pozicija tarp įprasto normatyvizmo ir deskriptyvizmo. Ji būdinga ana-

litinei filosofijos tradicijai, kuri pirmiausia buvo išplėtota Ludwigo Wittgensteino kalbos filosofiniuose tyrinėjimuose.

Šios tradicijos mes ir stengsimės laikytis. Kadangi mūsų aprašomojo pobūdžio analizė lies tik pagrindines socialinės filosofijos temas savo kursą pavadinsime socialinės filosofijos pagrindais.



ANTIČINĖS SOCIALINĖS
FILOSOFIJOS YPATUMAI



SOCIALINĖS PROBLEMATIKOS FORMAVIMASIS ANTIKOJE

Į filosofinių svarstymų akiratį žmogaus ir visuomenės gyvenimo klausimai patenka šiek tiek vėliau negu atsiranda filosofija. Pirmieji graikų filosofai ieškojo pradų ir principų, kurie leistų paaiškinti tiek kosmoso (tvarkos) kilmę iš chaoso (netvarkos), tiek to kosmoso struktūrinę įvairovę. Žmogui jie nedarė išimties, suprasdami jį kaip kosmoso dalį, pavaldžią bendriems tikrovės principams, t. y. manė, kad, pažinę kosmosą, atskleis ir žmogaus prigimtį.

Kaip aiškina Friedrichas Augustas von Hayekas knygoje *Teisė, įstatymų leidyba ir laisvė* (Hayek 1998: 63–83) senovės graikai skyrė du tvarkos tipus. Vieną tvarkos tipą jie žymėjo žodžiu *kosmos* (gr. κόσμος), o kitą – žodžiu *taksis* (gr. ταχίς – išsidėstymas tam tikra tvarka). *Kosmos* reiškė savaime susiklostančią tvarką. Tokios tvarkos pavyzdžiu gali būti kristalų tvarka, kuri susidaro kietėjant skystam kūnui, tokia tvarka pasižymi pusiau brangių akmenų piešinys. Iš pradžių su tokių akmenų būdingu piešiniu graikai ir siejo žodį *kosmos*. Jie manė, kad ir mus supantis pasaulis yra tokios, savaime susiklostančios tvarkos padarinys, ir kosmosu ėmė vadinti visą pasaulį. Beje, žodis *kosmetika*, kurį taip gerai žino moteriškės, yra tos pačios kilmės kaip ir kosmosas.

Antrąjį, padarytos, žmogiškųjų pastangų dėka įsteigtos tvarkos tipą, kaip sako Hayekas, graikai vadino žodžiu *taksis*. Pavyzdžiui, kai mes susitvarkome savo kambarį, stalčius ar knygų lentynas, tai sukuriame *taksis* pobūdžio tvarką. Kuo skiriasi šios dvi tvarkos rū-

šys? Vėliau, aiškindami laisvės ir laisvos valios sąvokas tai plačiau aptarsime, o dabar tik pažymėsime, kad, savaime susiklostančią esinio tvarką nulemia jo prigimtis. Todėl, tyrinėdami prigimtį, galime aptikti pagrindus, kurie tą tvarką sąlygoja (pavyzdžiui, tam tikras jėgas, priežastis, pradus ir pan.) ir nustatyti bendruosius jos reiškimosi dėsningumus. Kitaip yra su padarytąja arba dirbtine *taksis* tvarka. Čia apie jokią prigimtį negali būti nė kalbos. Tokią tvarką kažkas įveda dėl tam tikro tikslo, kurį jis pats ir žino. Tai specialiai sumanyta tvarka. Aišku, jei tokios tvarkos kūrėjas nepasako dėl kokio tikslo jis ją įkūrė, mes mažai ką apie ją galime pasakyti.

Hayeko idėja yra įdomi, tik mūsų galva, abejotina. Jeigu remsimės brandžiosios antikos laikotarpiu, tai tvarkos supratimas buvo ne visai toks, kaip aiškina Hayekas. Filosofai skyrė, pirma, prigimtinę tvarką, kuri susijusi su objekto esme ir, antra, žmonių sudarytą tvarką, kuri susijusi su idėja, kurią meistras siekia įkūnyti kūrinyje. Pavyzdžiui, natūraliai arba prigimtiniai tvarkai paklūsta grūdas, kai jis, kritęs į tinkamą dirvą, sužaliuoja, nužydi ir subrandina naujų grūdų. Tokiai prigimtiniai tvarkai paklūsta ir akmuo, kai paleistas iš rankos, savaime krinta į Visatos centrą, kaip prigimtinei savo vietą. Taigi savaiminė tvarka yra apspręsta daiktų esmės ir prigimties. Taip, ji yra savaiminė, tačiau ne savaime susiorganizuojanti, o apspręsta daiktų prigimties ir esmės.

Yra ir padarytoji tvarka. Pavyzdžiui, stalius pagamina stalą, kuris neturi prigimties. Jame įkūnyta staliaus idėja. Jis, matyt, norėjo turėti baldą, ant kurio galėtų pasidėti maistą ar dar kai ką. Visi natūralūs objektai graikams turi savo esmę, prigimtį ir tikslą. O dirbiniai teturi idėją, kurią realizuoja meistras bei tikslą, kurį meistras priskiria. Prigimtinių tikslų dirbiniai neturi. Pavyzdžiui, Marko Tveno vaikas skirtoje knygoje „Princas ir elgeta“, pasakojama, kaip apsišaukėlio princo klausinėjama apie didįjį valstybės anspaudą. Jis nesupranta klausimo, nes tai jam buvo prietaisas riešutams gliaudyti. Pasakyti, kas yra tas anspaudas, gali tik tas, kuris jį naudoja pagal jį padariusio meistro idėją. Pats savaime toks objektas esmės

neturi. Dirbinys neturi ir savaiminės vertės, nes ta vertė susijusi su objekto esme. Tačiau dirbinys turi santykinę vertę. Pavyzdžiui, dar visai neseniai rašomosios mašinėlės buvo vertingas daiktas, nes jomis buvo galima daug greičiau ir aiškiau nei ranka rašyti. Dabar jos jau niekam nereikalingos, nes kompiuteriu daug paprasčiau atlikti tai, ką leidžia atlikti rašomoji mašinėlė. Jų vertė pranyko. O, pavyzdžiui, žmogaus asmuo turi savo nelygstamą vertę, nepriklausomai nuo jokių aplinkybių.

Antikos laikais buvo populiarī idėja, kad visuomeninis gyvenimas sutvarkytas taip, kaip ir pasaulis. Graikų polis (miestas bei jo apylinkės, sudarantys valstybinį vienetą) yra įsivaizduojamos kosmoso tvarkos atitikmuo. Ta pati tvarka sieja kosmoso ir visuomenės struktūras. Pavyzdžiui, *arche* (gr. ἀρχή – pradžia, principas) – pirmoji priešastis, struktūrinis pradas, tai kas chaosą paverčia kosmosu, yra ir valdymo principas, paverčiantis minią darniai funkcionuojančia visuomene (palyginkite: monarchas – „vienas pradas“).

Tiesą sakant, požiūris, kad visuomenės gyvenimas sutvarkytas taip pat kaip ir pasaulis, nėra filosofų išradimas. Šią idėją filosofai perima iš mitinio mąstymo. Tik mitiniame mąstyme kitur negu filosofijoje sudėlioti akcentai. Jeigu pirmieji filosofai, gamtos filosofijos atstovai, mano, kad, remiantis tuo pačiu pradū, kuriuo paaiškinama pasaulio tvarka, galima paaiškinti ir socialinę tvarką, tai mituose socialinė tvarka yra pasaulio tvarkos pagrindas.

Iš tikrųjų, nuvertęs nuo sosto savo tėvą Kroną (graikams χρόνος reiškia laiką), Dzeusas sutvarko pasaulį – padalina dangų, vandenį ir požemius tarp dievų: dangus atitenka Dzeusui, vandenys – Poseidonui, o požemiai – Hadui. Žemę visi dievai valo kartu. Įvedus socialinę tvarką tarp dievų, kosmose įsivyrāuja taika bei harmonija. Nereikia pamiršti ir to, kad graikams dievai artimai susiję su gamtine stichija. Turime galvoje ne tik tai, kad Dzeusas yra ir žaibų valdovas, o audras jūroje sukelia dievybės, kad Saulė – tai dievas Helijas, kasdien vežėčiomis kylantis dangus skliautu, bet ir tai, kad Gaja – Žemė yra ir paprasta žemė, ir deivė, gimdanti dievus, sle-

pianti juos savo viduriuose, drebanti, kai supyksta ir panašiai. Pasaulio tvarka griūva, kai kas nors pažeidžia socialinę tvarką: tarkime, kai Fajetonas, vietoje tėvo sėdęs Saulės vežiman, nesuvaldo arklių ar kai titanai, pasiūsti Gajos, sukelia maištą prieš Dzeusą.

Kosmoso tvarkos pažeidimas, senovės graikų požiūriu užtraukia būtiną bausmę, t. y. kosmose veikia būtinas teisingo atlygio principas. Štai Orestą, nužudžiusį motiną, persekioja erinijos – krešto deivės, tėvų žudikus išvedančios iš proto. Tik dievų įsikišimas nutraukia tą persekiojimą, tačiau kosminis teisingumas, nors ir kitokiu pavidalu, vis tiek įvyksta. Tai matyti ir Prometėjo mite. Pasmerktas amžinai būti prikaustytas prie Kaukazo uolos, Prometėjas, po to, kai jį išvaduoja Heraklis, ant piršto privalo mūvėti žiedą su Kaukazo akmens akimi – taip jis išlieka „prikaustytas“ prie uolos. Visagalio likimo nežino net dievai – Dzeusas, nuvertęs tėvą nuo sosto, nežino, kas nuvers jį patį, ir tik Prometėjas paaiškina, ko Dzeusui reikia vengti, kad jo neištiktų tėvo likimas. Ateitį išvelgti galėjo ir Apolonas, kuris pats savo likimo nežino. Kai Kasandra apgauna Apoloną, už pranašystės dovaną iš pradžių sutikusi, o paskui atsisakiusi priimti jo meilininimąsi, šis negali atšaukti pranašavimo dovanos, tačiau padaro taip, kad Kasandra niekas netikėtų.

Pirmieji filosofai daugybę pasaulėžiūrinių nuostatų yra perėmę iš mitologijos. Žmogaus ir kosmoso aiškinimas remiantis tais pačiais pagrindais vyrauja graikų filosofijoje iki pat demokratijos įsigalėjimo.

Senovės Graikijoje socialiniais klausimais itin susidomima apytiksliai V–VI a. pr. Kr., po sėkmingų kovų su persais. Šios kovos ypač sustiprino Atėnus – jie tapo svarbiausiu graikų miestu-valstybe (poliu). Išmintingų Periklio reformų dėka taikos ir ramybės metais suklesti ir intensyvėja visos gyvenimo sritys. Įsigalėjus demokratijai, laisviesiems piliečiams atsiveria galimybės tvarkyti viešąjį gyvenimą, atvirai svarstyti valstybės reikalus ir juos spręsti, ginti savo teises ir interesus. Todėl didėja domėjimasis politika, teise ir apskritai žmonių bendravimu. Laisvas žmogus pasijunta ne tik savo gyvenimo,

bet ir visos mažos valstybės šeimininku. Susirinkę agoroje (miesto aikštėje) svarstyti miesto reikalų, piliečiai turėjo mokėti įtikinti minią savo siūlymų teisingumu ir, aišku, gerai išmanyti valstybės tvarkymo dalykus. Todėl nenuostabu, kad populiarūs tapo žmonės, ruošiantys jaunuomenę valstybinei veiklai – sugebantys perteikti iškalos ir disputo meno, logiško mąstymo pagrindus. Tokie mokytojai buvo sofistai (išminčiai).

Sofistai manė, kad viską galima įrodyti ir viską įmanoma nu-neigti, t. y., kad nėra jokios objektyvios tiesos. Tiesa yra tai, ką aš laikau tiesa. Ji tampa visuotine, jei aš sugebu kitus įtikinti tuo, kas man naudinga laikyti tiesa. Taigi ir senosios filosofijos pretenzijos į objektyvią tiesą esančios gyvi niekai. Pasak sofistų, visų dalykų matas esą žmogus, t. y. skirtumas tarp tiesos ir netiesos pridera vien nuo žmogaus. Todėl svarbu mokėti primesti priešininkams savo nuomonę, įtikinti juos savo pažiūrų teisingumu. Tai ir esanti iš-mintis, o toks mokėjimas yra labai naudingas, nes leidžia visada išsisukti iš keblios padėties, sausam išlįsti iš balos ir blogą padėtį paversti geresne. Už savo mokslą sofistai ėmė užmokestį (reikėjo juk iš kažko gyventi).

Sofistai suprato, ir tuometinis visuomenės gyvenimas tą rodė, kad gamtos filosofijos išmanymas toli gražu nesuteikia išminties gyvenime. Taigi sofistinė kritika pasikėsino į svarbiausią ligtolinės filosofijos tikslą – objektyvios tiesos paieškas ir ginčijo tų ieškojimo srities (kosmoso) reikšmingumą žmogui pažinti.

Sofistai turbūt buvo pirmieji mąstytojai aiškiai supratę, kad žmogus yra autonominis, individualus ir laisvas. Tiesa sakant, laisvę jie suprato kaip žmogaus galimybę pačiam konstruoti tiesos ir gėrio normas. Jei egzistuo-tų objektyvi tiesa ir gėris, tai visi žmonių veiks-mai būtų normuojami jų pagalba. Bet tada žmogus negalėtų būti laisvas. Tačiau matome, kad jis yra laisvas. Todėl nei objektyvios tiesos, nei objektyvaus gėrio nėra. Tai, kad laisvai sprendžiančio as-mens elgesio norma, kuri kyla tik iš jo paties ir iš niekur kitur, kartu gali būti ir visuotinė, tiek sofistai nebuvo sumąstę.

Sofistų nuomone, visuomenę sudaro laisvų, autonomiškų, turinčių savus interesus ir siekiančių savosios laimės žmonių grupė. *Valstybės* dialoge Platonas pateikia vieno iš sumanesnių sofistų, Glaukono požiūrį į teisingumą ir žmonių bendruomenės susiformavimą: „Taigi išklausk, ką sakiau pirmiausia išdėstysias – kas yra teisingumas ir iš kur jis kilo. Sakoma, kad neteisingai elgtis paprastai yra gera, o patirti neteisingumą – bloga. Bet patirti neteisingumą yra didesnis blogis už tą gėrį, kuri patiria tasai, kuris neteisingai elgiasi. Todėl žmonės, paragavę ir vieno, ir kito, tai yra ir elgęsi neteisingai, ir kentėję nuo neteisingumo, nusprendė, kad jeigu jau negalima vieno iš tų dalykų išvengti ir laikytis kito, tai geriausia vieniems su kitais susitarti ir nei daryti skriaudų, nei jų patirti. Tada jie pradėjo leisti įstatymus ir daryti tarpusavio sutartis, o įstatymų nuostatus pavadino teisėtais ir teisingais. Tai tokia esanti teisingumo kilmė ir esmė. Teisingumas užima trapinę vietą tarp to, kas yra visų geriausia, tai yra neteisingai elgtis ir likti nenubaustam, ir to, kas yra visų blogiausia, tai yra kęsti skriaudas ir negalėti atsikeršyti. Teisingumas yra viduryje tarp šių dviejų dalykų, ir žmonės jį vertina ne todėl, kad jis yra gėris, bet todėl, kad patys neįstengia skriausti kitų. Juk tam, kuris gali daryti skriaudas ir yra tikras vyras, niekuomet neateis į galvą susitarti, jog negalima skriausti ar būti skriaudžiamam – nebent jis būtų išprotėjęs! [...] Kad ir tie, kurie elgiasi teisingai, daro tai prieš savo valią ir tik dėl to, kad neįstengia neteisingai elgtis, geriausiai pamatysime, jei mintyse įsivaizduosime šitokį dalyką: ir teisingam, ir neteisingam žmogui duokime valią daryti, ką tik jie nori, ir pažiūrėkime, kurs juos nuves jų polinkiai. Teisingąjį užklupsime einantį tuo pačiu keliu, kaip ir neteisingasis, abu ves savanaudiškumas, kiekviena prigimtis siekia naudoti sau ir laiko ją gėriu, ir tik įstatymas jėga priverčia gerbti lygybę“ (Platonas 1981: 64).

Šiame Platono pasakojime turbūt pirmą kartą susiduriame su visuomeninės sutarties idėja, taip plačiai plėtota naujaisiais laikais. Liberaliosios minties šalininkai ne kartą yra apgailestavę, kad tokia brandi sofistinė idėja nesusilaukė tęsinio ir nebuvo plėtojama.

Sofistų nuomonę, kad gamtos filosofijos išmanymas neteikia orientacijos visuomenėje ir netinka jos problemoms spręsti, perima ir filosofai. Štai Platonas, kaip jau minėta, *Fedone* pasakoja, kad Sokratas, norėdamas sužinoti, kas yra žmogus, atsakymo ieškojęs Anaksagoro veikaluose, tačiau jais nusivylęs, nes sužinojo tik tiek, kad žmogus sudarytas iš smulkiausių medžiagos dalelių – raumenų, kaulų, kraujo ir panašiai. O juk Anaksagoras žadėjo pilnai išanalizuoti žmogų, atskleisti, kas jis yra, ko siekia, kokia jo gyvenimo prasmė, kodėl jis elgiasi taip, o ne kitaip ir pan. Sokrato nuomone, Anaksagoras klysta, bandydamas iš dalių suvokti, kas yra žmogus. Tinkamesnis yra priešingas kelias – suvokus visumą, įmanoma suvokti ir kas yra dalys. Toks požiūris, kurį atstovauja Sokratas, ir žinoma, jo mokinys Platonas, gali būti pavadintas holistiniu arba organiniu, o Anaksagoro ginamas – mechanicistiniu. Garsiausias antikinio mechanizmo atstovas buvo atomizmo šalininkas Demokritas. Negailėstingos Platono ir vėliau Aristotelio kritikos dėka antikinėje filosofijoje įsivyrąja organinis požiūris.

Filosofai, ginčydami sofistų požiūrą neabejojo, kad egzistuoja objektyvi, turinti visuotinę reikšmę tiesa ir gėris. Tačiau, norint atremti sofistų kritiką, dabar reikėjo parodyti, pirma, kad šios prielaidos yra suderinamos su žmogaus laisve ir, antra, paaiškinti, kaip, remiantis tuo pačiu vertinimo principu, įmanoma orientuotis įvairiausiose gyvenimo situacijose. Pirmasis išeitį iš sofistų skelbto tiesos reliatyvumo pasiūlo Sokratas. Pasak jo (vėliau taip teigė ir Platonas), iš tiesų kiekvienas žmogus išmano tam tikrą, konkrečią sritį. Nusimanymas ir jo turinys visada yra konkretūs. Bet tada nusimanymo sritis taip pat konkreti. Antra vertus, išmintis (bendras nusimanymas) nėra susijusi su konkrečia sritimi, ji apima visas įmanomas sritis. Sofistai samprotavimų reliatyvumą įžvelgė todėl, kad siejo išmintį su konkrečiu nusimanymu. Filosofija, pasak Sokrato, turi orientuotis ne į konkretų objektą, o į sugebėjimą, galią spręsti visais gyvenimo atvejais. Filosofijos uždavinys ir yra tą sugebėjimą atskleisti. Sokratas siūlo būdą, kaip tai padaryti. Pirmiausia

jis stengiasi šalinti klaidas iš pašnekovo samprotavimų, leisdamas jam apibrėžti svarstomą bendrąją sąvoką ar problemą. Toliau analizuodamas pateiktą apibrėžimą, atskleidžia jo klaidingumą, nejučia versdamas pašnekovą formuluoti teiginį, priešingą pradiniam. Sokratas ypač pabrėžia, kad žmogus, autoritetingas vienoje srityje, nuolat klysta, tardamas, jog išmano visus kitus dalykus. Iš tikrųjų tai neišmano, tačiau gali artėti prie išmanymo. Sokratas, neleisdamas susidaryti klaidingos nuomonės, manė padedęs žmoguje gimti tiesai. Savo metodą jis, prisimindamas savo motiną akušerę, vadino dvasios meeutika (pribuvėjos amatu). Mat jis padedęs gimti jau esančiai jo mokinių dvasinei tiesai.

Sokratas neformuluoja visuotinių tiesų. Antraip jis pats sau prieštarautų. Juk laisvo žmogaus tiesa turi būti jo, o ne Sokrato tiesa. Sokratas tegali išugdyti žmoguje tam tikrą sugebėjimą, polinkį į žinojimą. Žinojimas Sokratui yra dorybė ir gėris, o neišmanymas – yda. Gera yra tai, kas protinga, ką įmanoma pasiekti, nedarant klaidų. Sokrato etika ištiesai intelektualiai, dorybės, jo manymu, išmokstama bendru proto lavinimu.

Sokrato, kaip ir sofistų, nedomino gamtos filosofijos klausimai. Jis taip pat teigė, jog žmonės nieko tikro nežino. Tačiau, kitaip negu sofistai, jis manė, kad objektyvi tiesa yra, kad egzistuoja išmintingumo dorybė ir ji yra gėris. Sokratui filosofija yra ir etika, ir gyvenimo būdas. Mes socialinei filosofijai teikiame siauresnę prasmę negu Sokratas, palikdami jai tik žmogaus ir bendruomenės santykio su kitais žmonėmis ar bendruomenėmis ir su savimi pačiu apmąstymą, bet ne to santykio raišką.

Sofistų populiarumas ilgai nesitęsė. Jų įtaka sumenko toli gražu ne dėl to, kad sofistai būtų neišlaikę filosofų varžymosi. Priežastys, matyt, kitos. Atėnų klestėjimo laikotarpis truko neilgai. Po pralaimėjimo Spartai Peleponeso kare Atėnų demokratija žlugo ir įsitvirtino tironija – trisdešimties tironų, Spartos statytinių, valdžia. Vėliau ją keitė demokratija, apribota atėniečius žeminančia taikos sutartimi su Sparta. Atrodė, kad dievai užsirūstino ant polio gyvenotojų. O kokios tos rūstybės priežastis?

Graikų religija visada ypatingą dėmesį skyrė protėvių kultui. Šeimynos tėvas kasdien prie namų židinio atnašaudavo aukas savo giminės ir miesto įkūrėjui, dažnai laikomam pusdieviu arba dievu, ir protėviams iki ketvirtos kartos. Visas polis buvo tarsi didžiulė šeimyna, saistoma giminystės ryšių. Ne be reikalo polio gyventojai jautė atsakomybę vienas už kitą. Prašalaitis galėjo būti priglaustas mieste ir įtrauktas į plačią giminę, įvesdintas į šeimos židinį ir dalyvavdavau aukojime. O jei aukų negaudavo, protėviai likdavo alkani ir pikti, todėl virsdavo kerštaujančiais demonais. Taip pat ir polio įkūrėjas, kuriam būdavo skiriamos aukos, užmirštas ar negavęs aukų imdavo niršti. Galima suprasti, kokia griežta bausmė graikams tapdavo išvijimas iš šeimynos ir polio. Tai reiškė, kad žmogus neturės ramybės nei šiame gyvenime, nei po mirties, bus užmirštas ir nesusilauks aukų, jeigu jo nepriims kita šeimyna ir miestas.

Dievų rūstybės, nusmukdžiusios poliį, priežastį atėniečiai išvelgė sofistų mokyme. Mat kai kurie jų, neigdami objektyvios tiesos buvimą, abejojo net dievų egzistencija ir sakė, kad visai neaišku, yra dievai ar ne. Atėniečiai išsigando, kad tokiomis kalbomis sofistai užtraukė dievų kerštą. Žinoma, norėdamas šunį mušti, lazda visuomet rasi. Bedievyse, jaunimo tvirkinimu ir valdžios įžeidimu buvo apkaltintas net Sokratas. Įrodęs kaltinimų nepagrįstumą, Sokratas tik supykde teisėjus, kurie pasmerkė jį myriop. Draugai siūlė Sokratui bėgti iš kalėjimo, net sargybą buvo papirkę, tačiau jis atsisakė tai daryti ir ramiai išgėrė nuodų taure. Sokratas įstatymus laikė socialinės tvarkos pagrindu, o pabėgimas būtų įstatymus pažeidęs ir tvarką griovęs. Sokratas iki pat mirties gyveno taip, kaip mąstė.

Po susidorojimo su sofistais graikų mąstytojai vėl grėžėsi tradicinių filosofijos principų link. Atėnuose populiarios tampa Anaksagoro pažiūros. Pomirtinės šlovės susilaukia ir Sokratas. Tačiau dabar filosofai naujai apmąsto pasaulio ir gyvenimo pagrindus. Išskirtinis dėmesys tenka ne gamtai, o valstybei ir žmogui kaip valstybės piliečiui. Vis dėlto asmens išskirtinumas bei jo filosofinis aptarimas, pradėtas sofistų, išsprūsta iš filosofų akiračio. Vis tik antikoje vy-

rauja supratimas, kad žmogus yra ne autonominis, o išvestinis, yra „dalis“ – kosmoso dalis ikisokratinėje filosofijoje, visuomenės ar valstybės dalis Platonui ir Aristoteliiui. Pirmasis asmens pajungimo valstybei teoriją pasiūlo Aristotelio mokytojas Platonas.

PLATONO VALSTYBĖS TEORIJA

Matydamas ir išgyvendamas savo krašto negandas, Platonas, ištikimas Sokrato mokinys, ieško priežasčių ir mano, kad gyvenimą reikia tvarkyti ne bet kaip, o moksliškai. Kalbėdamas apie esminius būties klausimus, jis analizuoja ir žmonių gyvenimą, nes nori parodyti atėniečiams, kokia turi būti valstybė. Savo socialines pažiūras Platonas išdėsto dialogo forma parašytuose kūrinuose „Valstybė“ ir „Įstatymai“.

Platonas sukuria pirmąją filosofijos istorijoje organinę valstybės teoriją. Kaip jau esame minėję, organinei (arba holistinei) teorijai būdinga tarti, kad tiriamosios sistemos, kuri yra organizmas, dalis galime suprasti tik pažinę visumą, ir jas apibūdinti tik remdamiesi ta visuma. Pavyzdžiui, suprasti, kas yra akis, galime tik suvokdami jos sąveiką su smegenų funkcijomis. Kita vertus, iš sistemos dalių analizės negalime suvokti, kas yra visuma. Visuma visada yra daugiau už dalis. Tai kas sistemą ar objektą daro tuo, kuo jis yra, vadinama jo esme. Kiekviena organinė sistema turi esmę, prigimtį ir savąjį tikslą. Platono valstybės teorija yra organinė ir esencialistinė.

Platonas mano, kad pasaulio, valstybės ir žmogaus struktūra yra vieninga ir trejinė. Kosmose Platonas išvelgia amžinųjų idėjų, pagal kurį Demiurgas, geriausia iš priežasčių, sukūrė šį kintantį pasaulį, planą. Antra, kosmosas tobuliausias ir protingiausias iš kūrinų, yra

tobuliausios rutulio formos ir turi sielą, kaip judėjimo bei tikslo priešastį. Ir pagaliau, trečia, šis pasaulis yra medžiagiškas, matomas bei liečiamas. Tai, dėl ko kosmosas siekia idėjų pasaulio, kaip savo prigimtinio tikslo, yra gėrio idėja, viršijanti visas idėjas ir jas atskleidžianti, padaranti jas matomas.

Trejinė yra ir valstybės struktūra. Inteligibilaus idėjų pasaulio analogas valstybėje yra filosofai-valdovai, kurie sugeba teisingai spręsti visose gyvenimo situacijose ir todėl turi valdyti valstybę. Veiklųjį pradą, kurį kosmose atstovauja pasaulio siela, valstybėje atitinka gynėjai, o medžiagišką – amatininkai. O tai, dėl ko valstybė gali tobuliausiu būdu būti, tai, ką kosmose atitinka gėrio idėja, valstybėje atitinka teisingumo idėja.

Trejinė yra ir žmogaus, tiksliau jo sielos, struktūra. Tai, kas kosmosui yra idėjų pasaulis, žmogaus sielai yra protingasis pradas. Žmogaus sielos protingoji dalis yra nemirtinga, ji leidžia pažinti (prisiminti) idėjas, kurių pasaulyje ji gyveno iki išikūnijimo. Netgi žmogaus sandara rodanti, kad protingoji sielos dalis, esanti galvoje, iš esmės skiriasi nuo kitų dviejų mirtingų sielos dalių – galva atskirta nuo viso kito kūno kaklu. Veiklųjį sielos principą atitinka impulsyvusis pradas, kuris yra žmogaus krūtinėje, o medžiagišką – geidžiantysis pradas, kurio vieta yra pilvas. Tai kas leidžia žmogui tobuliausiu būdu būti, tai, kas kosmosui yra gėrio idėja, o valstybei teisingumo idėja – yra dorybė.

Platonas teigia, kad žmogų padaryti doru gali tik valstybė, kurioje įgyvendintas teisingumas. Jo dėka žmogus tampa doras ir taip įgyvendina savo prigimtinį tikslą. Turint galvoje, kad žmogaus siela yra sudėtinė, dorybės siekis turi apimti visas sielos dalis. Nors dorybė, kaip sielos harmonija, yra viena, tačiau ji pagal sielos pradus skirstoma į tris pagrindines dorybes. Harmoningos sielos protingojo prado dorybė yra išmintis, impulsyviojo prado – narsumas, o geidžiančiojo – saikingumas. Visus sielos pradus harmonizuoja, t. y. suteikia jiems dorybę, teisingumas. Teisingumas yra būtina doro gyvenimo prielaida. Taigi tik valstybė žmogų padaro doru.

Nereikia manyti, kad teisingumo dorybės harmonizuoti žmonės visi bus vienodi. Toli gražu ne. Žmoguje, priklausomai nuo jo prigimties, dominuoja vienas pradas, taigi harmoningas bus ir tas žmogus, kuriame vyraus, pavyzdžiui, impulsyvusis pradas. Jis bus narsus karys. Lygiai taip, turintis vyraujantį geidžiantįjį pradą, gali būti doru amatininku, pasižyminčiu saikingumo dorybe. Svarbu, kad veikdamas žmogus vadovautųsi tuo sielos pradą, kurio tam veiksmui reikia, pavyzdžiui, mąstydamas vadovautųsi protinguoju, o ne impulsyviuoju ar geidžiančiuoju pradą, mūšyje vadovautųsi impulsyviuoju, o ne, tarkime, protinguoju ar geidžiančiuoju pradą ir pan.

Pasak Platono „valstybė atsiranda tada, kai kiekvienas iš mūsų jaučiasi negalįs pats vienas viskuo apsirūpinti, nes reikia dar daugelio dalykų. Ar tu manai esant kokią kitą valstybės susidarymo priežastį?

– Ne, nemanau.

– Vadinasi, kiekvienas žmogus pasiteikia tai vieną, tai kitą žmogų, kad patenkintų vieną ar kitą poreikį, ir kadangi visiems daug ko trūksta, žmonės susiburia į draugę, kad bendrai gyventų ir vieni kitiems padėtų: tokią bendriją ir vadiname valstybe“ (Platonas 1981: 75). Žmonių prigimtis yra skirtinga, taip pat skirtingi sugebėjimai dirbti vieną ar kitą darbą. Žmogus geriausiai išmano vieną kurį darbą, o ne daugelį, todėl, pasak Platono, geriausia bus, jei kiekvienas dirbs tą darbą, kuris jam labiausiai tinka iš prigimties. Būtent tokia tvarka valstybėje įgyvendins teisingumą. Platonas teisingumą taip apibūdina: teisingumas yra pareiga kiekvienam piliečiui dirbti kurį nors vieną visuomenei reikalingą darbą, kuriam jis iš prigimties geriausiai tinka, ir nesikišti į kitus.

Valstybė, kurioje įgyvendintas teisingumas, veikia idealiai: jos piliečiai yra dori bei laimingi, gyvena pagal savo prigimtį ir darosi vis geresni. Platonas mano, kad kiekvienam žmogui galima nurodyti jo gyvenimo idealą. Be to, žinant kosmoso, valstybės ir žmogaus sandarą bei dėsnius, įmanoma sukurti tokį visuomenės modelį, kad

žmogaus gyvenimo idealas būtų įgyvendintas. Kitaip tariant, kiekvieną žmogų galima priversti būti laimingu. Laimės per prievartą teorija ir yra Platono valstybės teorija, Kokia turi būti tokios valstybės struktūra?

Pirmiausia valstybėje privalo būti gamintojai – žemdirbiai, amatininkai, pirkliai. Jei gamintojai norės turėti pakankamai žemės, tai jos teks atrėžti iš kaimynų. Vadinasi, valstybei reikalingi ir kariai. Kadangi žmogus geriausiai išmano tik vieną darbą, kariais taps tie, kurie turi karo menui reikiamų savybių. Lygiai taip pat valstybei reikalingi valdovai. Jais tegali būti žmonės, kuriuose vyrauja pats svarbiausias protingasis pradai, ir, valdant valstybę, išsiugdo išminties dorybę.

Taigi, pasak Platono, valstybėje turi būti: 1) gamintojai – žmonės, kuriuose stipriausiai pasireiškia geidžiantysis pradai, ir, kurie, būdami gamintojais, įgyja vyraujančią saikingumo dorybę; 2) kariai, kurie iš prigimties yra impulsyvūs ir, tapdami kariais, išsiugdo narsumo dorybę; 3) filosofai-valdovai, kurie iš prigimties yra protingi ir, būdami valdovais, įgyja vyraujančią išminties dorybę. Jei kiekvienas iš trijų luomų užsiims savo reikalais ir nesikiš į jam nepriderančius darbus, valstybėje vyraus harmonija, o valstybės valdymo pagrindas bus teisingumas.

Žmogų valstybės gyvenimui, anot Platono, reikia ruošti iš mažumės. Kadangi tėvai dažniausiai paiso ne prigimtų vaikų savybių, o stengiasi jiems užtikrinti pareigas pagal savo pareigų vertinimo sampratą, idealioje valstybėje neturi būti šeimų. Visi vaikai nuo gimimo turi būti auklėjami bendrai, kol ims ryškėti jų prigimtosios savybės. O tai, Platono nuomone, atsitinka apie dešimtuosius metus. Tada vaikai suskirstomi į grupes pagal polinkius.

Atimti iš tėvų tik gimę, kartu auginti tol kol sulaukė amžiaus kai ima ryškėti sielos pradai, vaikai suskirstomi į grupes pagal polinkius ir auklėjami ugdam jį sielos pradus taip, kad jie taptų dorybėmis. Auklėjimas turi būti labai gerai apgalvotas. Vardan tinkamo ugdyimo, Platono valstybėje klesti griežta cenzūra. Pirmiausia Platonas

siūlo uždrausti tuos mitus, kuriuose dievai pykstasi, bijo, ištvirkauja, kerštauja, nes dievai gali būti tik geri. Todėl pirmasis valstybės įstatymas ir pirmoji taisyklė dėl dievų bus tokia: ir kalbose, ir poetiniuose kūrinuose reikia teigti, kad dievas yra ne viso ko, o tik gėrio priežastis. Antra taisyklė bus tokia: dievai – ne burtininkai, jie nekeičia savo pavidalo ir neapgaukinėja mūsų nei žodžiais, nei darbais. Pasak filosofo, cenzūruoti reikia ne tik mitus, bet ir visas dvasinio gyvenimo sritis. Cenzoriai griežtai prižiūri net muzikinį lavinimą. Štai fleitos garsai, Platono požiūriu, yra lepinantys, todėl tas instrumentas visai netinka karių lavinimui. Taip pat kariams netinka dermės, kurios sukelia jų išglebimą ir yra būdingos užstalės dainoms. Tokios yra joninė ir lydinė dermė. O štai dorinė ir fryginė dermės yra tinkamos ir geros. Siekiant auklėti, sakė Platonas, reikia ne vien cenzūruoti mitus, bet sugalvoti ir specialių pasakojimų, kurie skatintų vienos ar kitos mokinių savybės vystymąsi. „Nors jūs, valstybės piliečiai, visi esate broliai, – sakysiu jiems, tęsdamas mitą, – bet dievas, lipdydamas tuos iš jūsų, kurie bus tinkami valdyti, įmaišė aukso, todėl jie yra vertingiausi; lipdydamas jų padėjėjus, jis įmaišė sidabro, o žemdirbius ir įvairius amatininkus – geležies ir vario. Jūs visi esate giminingi, bet vaikus dažniausiai gimdote panašius į save, nors gali atsitikti, kad iš aukso gims sidabro vaikas, o iš sidabro – auksinis; panašiai ir kitais atvejais. Iš valdovų dievas visų pirma ir, svarbiausia, reikalauja, kad kaip tik čia jie būtų šaunūs sargybiniai ir nieko taip uoliai nesaugotų, kaip savo palikuonis, ir žiūrėtų, kokio metalo priemaišų yra jų vaikų sieloje; kad, jeigu vaikas gims su geležies ar vario priemaišomis, jokių būdu negailėtų, o atsižvelgtų į jo prigimtį ir padarytų iš jo amatininką arba žemdirbį; o jeigu gims vaikas su aukso arba sidabro priemaiša, tai reikia pagarbiai pervesti jį į sargybinius arba padėjėjus. Juk buvo išpranašauta, kad valstybė pražus, kai ją saugos geležinis arba varinis sargybinis. Sakyk, kaip priversti patikėti šiuo mitu?

– Dabartinių žmonių tuo neįtikinsi, – atsakė Glaukonas, – bet šitai galima įteigti jų sūnums ir vėlesnėms kartoms“ (Platonas 1981:

131–132) Kalbėdamas apie karius ir filosofus Platonas sako, kad „nė vienas iš jų neturi turėti jokios asmeninės nuosavybės, išskyrus būtiniausius dalykus. Paskui niekas negali turėti tokių namų ar sandėlio, į kuriuos negalėtų laisvai įeiti kiekvienas, kuris tik panorės. Maistą, reikalingą narsiems ir nuosaikiams kariams, jie turi gauti iš kitų piliečių kaip atlyginimą už savo tarnybą. Jo turi gauti tiek, kiek reikia vieneriems metams, nei daugiau, nei mažiau. Jie valgys bendrai ir gyvens bendrai kaip karo stovykloje. Dėl aukso ir sidabro jiems reikia pasakyti, kad jie savo sieloje visą laiką nešiojasi dievų jiems suteiktą dievišką auksą ir sidabrą, todėl jiems nėra jokio reikalo turėti dar ir žmonių aukso, ir kad būtų nedora suteršti dieviškąjį auksą mirtingojo aukso priemaišomis; jų auksas turi būti švarus, ne toks, kaip auksinių monetų, kurios dažnai nedorai padirbinėjamos. Iš visų piliečių tik jiems vieniems nebus leidžiama naudoti, net paliesti aukso ir sidabro nei būti su jais po vienu stogu, nei puošti auksiniais ir sidabriniais papuošalais, nei gerti iš auksinių ir sidabrinų taurių. Tik šitaip jie gali išsaugoti ir save, ir valstybę. Kai tik jie įsigis žemės, nuosavus namus ir pinigų, tuoj pat iš sargybinių pasidarys namų šeimininkais ir žemdirbiais, iš kitų piliečių sąjungininkų – jų viešpačiais ir priešais. Patys neapkęsdami ir nekenčiami, kitiems spąstus spęsdami ir patys jų baimindamiesi, jie visą laiką gyvens daug labiau bijodami vidinių priešų negu išorinių, ir tada ir jie patys, ir valstybė atsidurs prie pražūties slenksčio“ (Platonas 1981: 133–134). Platonas labai rūpestingai apsvarsto naujos kartos auklėjimą ir stebisi kaip šeimininkai rūpinasi šunų veislių gerinimu ir kaip maža dėmesio skiriama žmonių veislei gerinti. Jo nuomone, tai didžiulė spraga visuomenės gyvenime, kurią užtaiso jo pasiūlymai. Bet verčiu pasiklausykime paties Platono: „Tu, Glaukonai, pasakyk man štai ką: tavo namuose aš matau daug medžioklinių šunų ir geriausių veislių paukščių. Vardan Dzeuso, pasakyk, ar tu skyrei dėmesio jų poravimuisi ir dauginimuisi?

– Ką tu turi galvoje?

– Pirmiausia, ar tarp jų nėra geresnių ir blogesnių, nors visi jie geros veislės?

- Yra.
- Ar tu daugini visus, ar tik geriausiuosius?
- Tik geriausiuosius.
- Ar geriausią praeauglį veda tie, kurie visai jauni arba visai seni, ar tie, kurie yra pačiame stiprume?
- Tie, kurie yra pačiame stiprume
- O jeigu šito nežiūrėsi, tai ar labai pablogės šunų ir paukščių veislė?
- Žinoma, labai.
- Na, o arklių ir kitų gyvulių? Ar čia ne panašiai yra?
- Būtų keista, jei būtų kitaip.
- Ak, mano mielas, – tariau, – kokie šaunūs žmonės turės būti mūsų valdovai, jei ir žmonių giminėje yra taip pat.
- Iš tikrųjų yra taip pat. O kas iš to?
- Mat, – tariau, – jiems reikės naudoti labai daug įvairių vaistų. Kai kūnui nereikia vaistų ir žmogus noriai laikosi režimo, pakanka ir vidutinio gydytojo. Bet kai reikia skirti vaistus, žinome, jog tada prireiks narsesnio gydytojo.
- Teisybė. Bet ką tu nori tuo pasakyti?
- Ogi štai ką, – tariau. – Atrodo, kad valdovai pavaldinių labai dažnai turės meluoti ir juos apgaudinėti. Juk mes sakėme, kad melas dažnai būna naudingas kaip gydymo priemonė.
- Teisingai sakėme.
- Atrodo, kad šitai labiausiai derės santuokų sudarymo ir giminių pratęsimo atžvilgiu.
- Kodėl?
- Iš to, dėl ko mes sutarėme, išplaukia, kad geriausi vyrai turi poruotis daugiausia su geriausiomis moterimis, o blogiausi, priešingai, – su blogiausiomis: geriausių vyrų ir moterų palikuonis reikia auginti, o blogųjų – ne, jeigu mūsų nedidelė kaimenė turi būti rinktine. Bet, išskyrus valdovus, daugiau niekas neturi šito žinoti, kad sargybinių kaimenėje nekiltų jokia nesantaika. [...] Reikės įvesti ir tam tikras šventes, per kurias suvesime nuotakas ir jaunikius. Jų

metu bus aukojamos aukos; mūsų poetai turės sukurti himnus tinkamus toms vestuvėms. Vedybų kiekį pavesime nustatyti vadovams, kad jie galėtų išsaugoti pastovų vyrų skaičių – žinoma, atsižvelgiant į karus, ligas ir panašius dalykus, – ir mūsų valstybė pagal galimybes nepasidarytų nei per didelė, nei per maža.

– Teisingai.

– O burtų traukimą, aš manau, reikia sutvarkyti taip, kad dėl kiekvienos santuokos netikėtai žmonės kaltintų likimą, o ne valdovus. [...]. Užgimusius kūdikius iškart perims kaip tik tam paskirti pareigūnai – vyrai arba moterys, arba ir vieni ir kiti, nes užimti pareigas galės lygiai ir vyrai, ir moterys.

– Taip.

– Iš gerų tėvų gimusius kūdikius tie žmonės nuneš į lopšėlį ir atiduos žindyvėms, kurios gyvena atskiroje miesto dalyje. O blogiausių arba luošų tėvų kūdikius jie paslėps, kaip pridera, neprieinamoje, slapoje vietoje.

– Taip, nes sargybinių luomas turi būti grynas.

[...] Kiekvienas vadins savo vaikais visus tuos, kurie gimė dešimtą ar septintą mėnesį nuo jungtųjų dienos – berniukus sūnumis, o mergaites dukterimis, o tie vaikai juos vadins tėvais; jų palikuonis jie vadins savo vaikų vaikais, tie juos – seneliais ir močiutėmis, o visus tuos vaikus, kurie gimė tuo laiku, kai jų tėvai ir motinos gimė palikuonis, – broliais ir seserimis, todėl, kaip sakėme, negalės su jais santykiuoti. Broliams ir seserims bus leista tuoktis tik tuo atveju, jei taip lems burtai ir jei pitija tai patvirtins. (Platonas 1981: 181–183).

XX a. istorijoje buvo tokių „žmonių veislės gerintojų“ pirmiausia fašistinėje Vokietijoje, ir mes visi gerai žinome gėdingą jų pabaigą.

Kaip matome, dviem luomams – filosofų ir karių – Platonas nepripažįsta nuosavybės. Maistą ir kitus būtinausius dalykus jiems privalo tiekti gamintojai kaip atlyginimą už tarnybą. Kadangi ir neturtas ir perteklius gadina gamintojus, materialinių gėrybių jie privalo turėti tiek, kad galėtų geriausiai dirbti. Kariai privalo atidžiai

sekti, kad prabangos dalykai ir ar neturtas neprisiskverbtų į valstybę. Auksą ir sidabrą Platonas siūlo valstybėje uždrausti: kariai ir valdovai ir taip neturi nuosavybės, o gamintojams prabanga žalinga. Taigi kariai vykdo ne tik armijos, bet ir valstybės saugumo pareigas. Pagrindinė karių užduotis – palaikyti vidaus tvarką.

Platonas samprotauja ir apie valstybės didumą. Jo nuomone, optimali yra tokia valstybė, kuri dar išlieka vieninga. Svetimšaliai, samprotauja Platonas, vargu ar norėsia pulti tokią valstybę. Visų pirma jos kariai ir valdovai, niekinantys auksą, bus nepaperkami, o antra, profesionali armija įveiksianti ir gausesnes, kaip Platonas svarsto net dešimt kartų, karines pajėgas. Kariai nesisielos nei dėl šeimų, nei dėl turto ar namų, todėl jiems rūpės tik kova. Užimti idealią valstybę niekas nepanorės, nes joje nebus ko grobti: turintys saikingumo dorybę gamintojai gamina tik būtinus dalykus. Tokia valstybė būtų darni ir geriausia iš galimų. Bendrai auklėjami vaikai vienas kitą vadintų broliais ir seserimis, o tinkamo amžiaus suaugusius tėvais ir mamomis, daug vyresnius žmones – seneliais. Kokia idilė – nors verk.

Žinoma, dėl karo ar dėl kitų priežasčių valstybėje gali pasikeisti tobulos luomų proporcijos, tarkime labai sumažėti karių. Kaip matėme, ir čia Platonas rado išeitį, siūlydamas sudaryti daugiau laikinų santuokų tarp karių, nes iš jų turėtų gimti vaikai, kurių daugelis turės karių savybes. Juk panašus gimdo panašų. Čia verta atkreipti dėmesį, kad Platonas yra lyčių lygybės šalininkas. Jo nuomone, tiek kariais, tiek filosofais, tiek amatininkais gali būti tiek vyrai, tiek moterys. Moterys paprasčiausiai yra šiek tiek fiziškai silpnesnės už vyrus. Beje, ir vyrų tarpe ne taip maža tokių, kuriuos moterys įveiktų.

Platoną galima laikyti pirmuoju idealių visuomeninių organizacijų kūrėju. Kai kurie jo valstybės tvarkymo principai kartosis daugelyje vėlesnių idealių valstybės modelių. Pirma, žmogaus pajungimas valstybei ir požiūris, kad žmogus įgauna vertę tik per valstybę ir nėra vertingas savaime; antra, įsitikinimas, kad blogį lemia ne laisvo žmogaus apsisprendimas, o politines santvarkos nesklaidumai, to-

dėl kova už gėrį yra ne asmeninė, o visuomeninė; trečia, reikalavimas, kad valstybė visiškai kontroliuotų žmogaus gyvenimą ir veiklą (totalitarinės valstybės principas). Pastarasis reikalavimas gali būti įgyvendintas tik panaikinus privačią nuosavybę, kaip žmogaus asmeninės iniciatyvos šaltinį ir išardžius šeimą, kaip vieną iš žmogaus autonomiškumo prielaidų (šeimos reikalai laikomi svarbesniais už kitus bendruomeninius reikalus ir totali asmens kontrolė tampa vargiai įmanoma). Pasak Platono, nuosavybė yra blogis, dėl kurio išsigimsta valstybė ir žmogus, o šeima trukdo valstybei įgyvendinti teisingumą.

Platonas trumpai aptaria ir išsigimusias valstybes, skirdamas keturias blogo visuomenės valdymo formas. Anot jo: „labiausiai giriama kretietiškoji arba lakedemonietiškoji santvarka; antroje vietoje, mažiau giriama, yra oligarchija, labai ydinga santvarka; toliau eina pastarajai priešinga demokratija, o garsioji tironija, kuri skiriasi nuo jų visų – tai ketvirtoji ir sunkiausia valstybės liga“ (Platonas 1981: 277).

Kokios tai santvarkos? Pirmąjį idealios valstybės išsigimimo etapą Platonas aiškina imdamas pavyzdžiu Spartos valdymą. Platonas žavėjosi Sparta. Pagal jį Spartos įstatymus sukūręs pats Apolonas, o Kretos – Dzeusas, su kuriuo bendravęs karalius Minas. Tokią santvarką Platonas dar vadina timokratija (gr. τιμη – garbė, vertė, užmokestis) arba „timarchija“. Tai valdymas paremtas garbės, ypač karinės garbės siekiu. Ši santvarka yra tarpinė tarp idealiosios, kuomet valdė kilmingi (aristokratai) ir oligarchinės (gr. ὀλίγος – mažai, ὀρχή – pradas, valdymo principas). Į idealios valstybės santvarką timokratija panaši tuo, „kad bus gerbiami valdovai, kad šalies gyventojai susilaikys nuo žemės darbų, amatų ir visokių kitokių pelningų užsiėmimų, bendru maitinimusi, gimnastikos pratimais ir karinėmis varžybomis, – visais šiais dalykais ši santvarka primins ankstesniąją“ Tačiau „jie bijos išmintingiems vyrams patikėti valdžios vietas, nes jau nebebus nuoširdžių ir tiesių žmonių, o tik mišraus būdo; jie mėgs smarkius ir paprastesnio būdo žmones, iš

prigimties daugiau tinkamus karui, negu taikai, laikys garbingais dalykais klastą ir apgaulę, kurių griebiamasi karo metu. [...] Tokie žmonės bus godūs turtu, kai įprasta oligarchijoje. Tarsi laukiniai jie garbins tamsoje auksą ir sidabrą, turės iširengę savo asmeninius sandėlius ir saugyklas, savo namus apsupus sutvirtinimais; jie gyvens pasislėpę tuose savo lizduose ir švaistys pinigus moterims ir kam tik panorės. [...] Malonumams jie atsiduos slapta, stengdamiesi pabėgti nuo įstatymo kaip vaikai nuo griežto tėvo, nes jie buvo auklėjami ne įtikinėjimu, o prievarta, nepaisė tikrosios Mūzos, tos, kurios sritis – dialektika ir filosofija, ir labiau vertino gimnastiką negu dailiuosius menus.“ Toje santvarkoje viskas sumišę. „Tik vienas dalykas joje krinta į akis – garbės troškimas ir jos vaikymais, atsiradęs dėl to, kad ten viešpatauja aistros“ (Platonas 1981: 278–231).

Antrasis valstybės išsigimimo etapas yra oligarchija – mažumos valdžia. „Tai santvarka, paremta turto cenzu, – valdo turtingieji, o skurdžiai nedalyvauja valdyme [...] Kuo labiau jie (valdantieji – A. P.) vertina tolesnį žengimą pirmyn turtėjimo keliu, tuo mažiau gerbia dorybę. Turtas ir dorybė yra tokie skirtingi, kad, uždėjęs juos abu ant svarstyklių lėkščių, vienas iš jų visada nusvers kitą. [...] Turto cenzas tampa įstatymu ir oligarchinės santvarkos norma: kuo santvarka labiau oligarchine, tuo cenzas didesnis, kuo mažiau oligarchinė – tuo mažesnis. Tiems, kurie neturi nustatyto turto, neleidžiama dalyvauti valdžioje. Tokia santvarka įvedama arba ginklu, arba įbauginant piliečius. [...] Pagrindinė yda, – tariau, – tai pats jos (valstybės – A. P.) pagrindas. Tik pagalvok, kas atsitiktų, jei vairininkai laivuose būtų skiriami pagal turto cenzą, o vargšui, net jei jis geriau sugebėtų vairuoti laivą, neleistų būti vairininku“ (Platonas 1981: 234–235).

Trečiasis valstybės išsigimimo etapas yra demokratija. Anot Platono, „oligarchija pereina į demokratiją maždaug šitaip: tai atsitinka, kai žmonės atsiduoda nepasotinamam tariamo gėrio vaikymuisi – pasidaryti kuo turtingesniems [...]. Oligarchijoje valdantieji, turintys savo rankose valdžią tik todėl, kad yra labai turtingi, ne-

panorės įstatymu uždrausti palaidiems jaunuoliams švaistyti savo turtą ir jo netekti, nes patys, supirkinėdami jų turtus ar skolindami jiems už palūkanas pinigus, tikisi dar labiau praturtėti ir pasidaryti dar galingesni.[...] Tokios valstybės piliečiams neįmanoma kartu ir turtą garbinti, ir būti pakankamai nuosaikiems – jie neišvengiamai nepaisys arba vieno, arba kito iš tų dviejų dalykų. [...] Oligarchijoje nekreipiama dėmesio į palaidumą ir leidžiama jam klestėti, todėl kartai ir kalnūs žmonės ten neišvengia skurdo.[...] Tokiose valstybėje šie žmonės sėdi be darbo, bet už tai jie turi geluonį ir yra apsiginklavę; vieni iš jų įbridę į skolas, kiti netekę pilietinių teisių, dar vienus ištiko ir viena, ir kita; jie nekenčia ir stato pinkles tiems, kurie dabar valdo jų turtus, taip pat ir kitiems, ir trokšta perversmo[...] O palūkininkai, paskendę savo reikaluose, tarsi nepastebi tokių žmonių; jie dairosi į kitus ir, radę kur nuolaidesnį, suleidžia jam geluonį – piniginę paskolą – ir, lupdami už paskolintus pinigus palūkanas, kurios daug kartų viršija skolą, veisia valstybėje tranus ir elgetas [...]. Kai valstybėje įsiliepsnoja toks blogis, jie nenori jo gesinti, uždrausdami elgtis su savo turtu kaip kam patinka arba išleisdami kitą įstatymą, pašalinantį šią nelaimę.

– Kokį?

– Įstatymą, kuris paremtų pirmąjį ir priverstų piliečius siekti dorybės. [...]

– Panašiai kaip liguistam kūnui užtenka mažiausio išorinio sukretimo, kad apsirgtų, o kartais jame atsiranda sutrikimų ir be išorinių priežasčių, taip ir panašioje būklėje esanti valstybė dėl mažiausios dingsties suserga ir kariauja pati su savimi; be to, kai kurie jos piliečiai pasikviečia į pagalbą kurią nors oligarchinę valstybę, o kiti – demokratinę, tačiau kartis vidaus karas kykla ir be išorinio įsikišimo. [...] Demokratija, mano nuomone įsigali tada, kai vargšai, nugalėję savo priešus, vienus iš jų išžudo, kitus išstremia, o visus kitus sulygina pilietinių teisių ir valstybės valdymo atžvilgiu – valstybės pareigos demokratijoje dažniausiai skirstomos burtų keliu.

– Taigi šitaip įvedama demokratija – arba ginklu, arba kai jos priešininkai išsiganę atsitraukia.

– Kaip žmonės gyvena šioje santvarkoje ir kokia ji yra? [...]

– Visų pirma tai bus laisvi žmonės, valstybėje įsigalės visiška laisvė ir atvirumas, ir kiekvienas galės daryti, ką nori. [...] Demokratinėje valstybėje visai nebūtina dalyvauti valdyme, nors ir turėtum tokių sugebėjimų; nebūtina ir paklusti, jei nenori, arba kariauti, kai kiti kariauja, arba gyventi taikoje kaip kiti, jei neori taikos. Kita vertus, jei įstatymas ir draudžia tau valdyti arba teisti, tu vis tiek gali vadyti ir teisti, jei tik tau ateisi į galvą tokia mintis. [...] Na, o gailėstingumas nuteistųjų atžvilgiu? Argi tu nesi matęs, kaip šitokioje santvarkoje žmonės, nuteisti mirti arba išstremti, pasilieka ir sukinėjasi visuomenėje, vaikščioja tarsi didvyriai – tarytum jie niekam nerūpėtų ir niekas jų nepastebėtų? [...] Šitas atlaidumas – tai ne kokia nors demokratinės santvarkos smulkmena; tai panieka visam tam, ką mes laikėme svarbiais dalykais, kurdami savo valstybę. Mes sakėme, kad, jei žmogus neapdovanotas gabumais, jis niekada netaps dorybingas; tas pat bus ir tuo atveju, jei jis iš mažens žaisdamas ir mokydamasis nesusidurs su grožiu. Tuo tarpu demokratija, išdidžiai pamynusiu visa tai, visai nesirūpina, kas nuo kokių užsiėmimų pereina prie valstybinės veiklos. Žmogui reikiama pagarba, jei tik jis parodo savo palankumą miniai. [...] Štai tokios savybės būdingos demokratijai – santvarkai, neturinčiai jokio valdymo, bet maloniai ir margai. Joje įgyvendinama savotiška lygybė – sulyginami lygūs ir nelygūs“ (Platonas 1981: 292–300).

Ketvirtasis, paskutinis ir blogiausias valstybės išsigimimo etapas yra tironija. Kaip demokratija virsta tironija? Anot Platono, valstybes pražudo tai, ką jos laiko gėriu ir nepasotinamai siekia. Taip oligarchiją pražudė nepasotinamas turtų siekimas ir nesirūpinimas nieku kitu. Demokratiją pražudo nepasotinamas laisvės siekis. Pernelyg didelė laisvė paprasti virsta pernelyg didele vergija. Vadinasi, tironija atsiranda ne iš kurios nors kitos santvarkos, o tik iš demokratijos. Demokratinę valstybę Platonas siūlo padalyti į tris dalis. Vieną iš tų dalių sudaro tranai, kurie oligarchijoje negali suklestėti, nes jie niekinami ir neprileidžiami prie valdžios. O demokratijoje jie

vos nevaldo valstybės: nuodingiausieji tranai sako kalbas ir veikia, o kiti sėdi aplik tribūną, dūzgia ir nepakenčia, jei kas pamėgina kitaip kalbėti. Antrą grupę sudaro tie, kurie iš prigimties yra tvarkingesni, ir dažniausiai tampa turtingesni. Iš jų tranai gauna daugiausiai medaus ir lengviausiai jį iščiulpia. Todėl tokie turtuoliai yra vadinami tranų ganykla. Pagaliau trečiąją grupę sudaro liaudis, tie kurie dirba savo rankomis. Jiems svetimas veršlumas ir jų turtas yra mažas. Bet ir jie gauna savo dalį, nes valdžia gali atimti iš turtingųjų jų nuosavybę ir išdalyti ją liaudžiai, didžiausią dalį pasilikdama, aišku, sau. Turtingieji ginasi ir būna apkaltinti sąmokslu. Norom nenorom jie pasidaro oligarchijos šalininkais. Tada prasideda vaidai tarp atskirų žmonių grupių. Liaudis paprastai išsirenka kurį nors vieną žmogų kaip savo lyderį ir pradeda jį aukštinti. Tironas, anot Platono, visada iškyla kaip liaudies statytinis. Manau, kad šią Platono įžvalgą istorija pilnai patvirtina.

Kaip pastebi Platonas, „pirmosiomis savo valdymo dienomis tironas šypsosi visiems, sveikina kiekvieną sutiktąjį ir ginasi esąs tironas. Jis dalija pažadus ir paskiriems piliečiams, ir visai valstybei, jis panaikina skolas ir išdalija žemę, liaudžiai ir savo svitai. Jis apsimeta esąs visiems gailestingas ir malonus. [...] O kai jis susidoroja su savo priešais – su vienais susitaiko, kitus sunaikina – ir kai jie nebekelia jam pavojaus, jis pirmiausia įtraukia piliečius į karus, kad liaudžiai būtų reikalingas vadas. [...] O jeigu jis įtars ką nors galvojant kitaip ir nenorint pasiduoti jo valdžiai, tokius žmones jis sunaikins ta dingstimi, kad jie esą pasidavę priešams. Todėl tironas visada turi kurstyti karą. [...]. Jis turi budriai sekti tuos, kurie yra narsūs, didžiadvasiai, protingi, turtingi. Tirono klestėjimas pagrįstas tuo, kad jis neišvengiamai yra priešiškas visiems tiems žmonėms ir rezga prieš juos pinkles, kol apvalo nuo jų valstybę.“ (Platonas 1981: 305–306).

Aptaręs penkis vis blogėjančios valstybės tipus – aristokratiją (idealią valstybę), timokratiją, oligarchiją, demokratiją ir tironiją – Platonas, remdamasis sau įprasti įvaizdžiu, tuo, kad asmuo aiškin-

tinias kaip valstybės bei kosmoso kopija, teigia, „kad žmonių būdų būtinai yra tiek pat rūšių, kaip ir valstybės santvarkų“ (Platonas 1981: 277). Aristokratiją atitinkantis žmogus yra geras ir teisingas. Labiausiai į akis krintanti timokratinio žmogaus savybė – garbės troškimas ir jos vaikymasis, atsiradęs dėl to, kad ten viešpatauja aistros. Trokšdamas valdžios ir garbės, toks žmogus mano, kad valdžios pagrindas turi būti ne iškalba ir kiti panašūs dalykai, be kariniai žygdarbiai ir apskritai karo dalykai: todėl jis mėgsta gimnastiką ir medžioklę. Oligarchinis žmogus neturės jokių kitų minčių, išskyrus tai, kaip padidinti savo kuklius išteklius. Be turto ir turtuolių, daugiau niekas nekels jam susižavėjimo ir pagarbos, o jo garbės troškimas apsiribos turtų kaupimu ir visu tuo, kad padeda jį įsigyti. Toks žmogus nekreips dėmesio į savo išsilavinimą. Dėl išsilavinimo stokos, sako Platonas, jame atsiranda trano polinkiai – iš dalies elgetiški, iš dalies nusikaltėliški, nors iš atsargumo ir tramdomi. Demokratinis žmogus „diena iš dienos gyvena, pataikaudamas jį apėmusiam troškimui: čia jis girtauja, grojant fleitai, čia staiga geria tik vandenį ir kankina save, čia susižavi gimnastikos pratimais, čia jį apima tingulys, ir jis nieko nenori. Kartais jis susidomi pokalbiais, kurie atrodo esą filosofiški, dažnai užsiima visuomeniniais reikalais: staiga pašokęs, pasako, kas jam, užėjo ant liežuvio, ir puola vykdyti. Susižavėjo karingais žmonėmis – ir pasuko į tą pusę, o jeigu verslininkais – tada kita kryptimi. Jo gyvenime nėra jokios tvarkos, jo nevaldo būtinybė; tokį gyvenimą jis vadina maloniu, laisvu, ir laimingu ir taip gyvena visą laiką“ (Platonas 1981: 298). Tironiško tipo žmonės, „nesvarbu, su kuo jie bendrautų, reikalauja pataikauti jiems ir visada būti pasirėngusiems jiems patarnauti, o jei jiems patiems ko nors prireikia, jie šliaužioja prieš kitus, nesidrovėdami apsimeta jų draugais, bet kai tik pasiekia savo tikslą, iškart atsuka jiems nugarą [...] Tokie žmonės per visą gyvenimą neturi draugų – jie arba viešpatauja, arba vergauja; tikrosios draugystės ir laisvės tironiška prigimtis niekada neparagauja“ (314 psl.). Ir kiek toliau Platonas priduria: „tikras tironas, nors kai kas su tuo ir nesutiks, iš

tikrųjų yra vergas, žemiausias tarnas, pataikaujantis nedoriausiams žmonėms; jis negali patenkinti savo troškimų, jam labai trūksta daugelio dalykų – tai tikras skurdžius, jei kas sugeba aprėpti žvilgsniu visą jo sielą. Jis visą gyvenimą visko baiminasi, dreba ir kankinasi. [...] Valdžia neišvengiamai padaro jį pavydų, neištikimą, neteisingą, nedraugišką, nedorą; ji palaiko ir puoselėja visokias ydas. Pamažu visa tai jame dar labiau stiprės; jis bus nelaimingiausias žmogus ir padarys nelaimingus savo artimuosius“ (Platonas 1981: 320).

Kad ir kaip ten bebūtų, bet išsigimusios valstybės tipus ir jos bruožus Platonas analizuoja daug labiau įtikinančiai, nei idealiosios. Ne vieną šių dienų realiją galima išvelgti jo pateiktoje ypač demokratijos ir tironijos kritikoje.

ARISTOTELIO SOCIALINĖS PAŽIŪROS

Aristotelio socialinės pažiūros išdėstytos „*Politikoje*“ ir jo etikose, pirmiausia „*Nikomacho etikoje*“. Jau pirmoje *Politikos* knygoje Aristotelis apibūdina valstybę. Jo nuomone, kiekviena valstybė „yra tam tikra bendrija, o kiekviena bendrija yra susikūrusi dėl kokio nors gėrio (juk visi viską daro to, ką jie laiko gėriu, labui), akivaizdu, kad visos jos siekia kokio nors gėrio, o labiausiai ir aukščiausiojo gėrio siekia ta bendrija, kuri yra visų svarbiausioji ir apima visas kitas; ši bendrija ir vadinama valstybe, arba pilietine bendrija“ (Aristotelis 1997: 63).

Kai kurios bendrijos susikuria natūraliai. Jos ir yra Aristotelio svarstymo objektas. Pirmiausiai neišvengiamai susijungia į porą tie, kurie vienas be kito negali egzistuoti – moteriškas ir vyriškas pradai giminei pratęsti. Ir tai lemia, sako Aristotelis, ne laisvas pasirinki-

mas, bet prigimtis. Antra, iš prigimties jungiasi į bendriją ir valdantysis bei valdomasis, nes yra žmonių, kurie turi vergišką prigimtį ir negali savarankiškai veikti. Tokia bendrija yra naudinga ir vergui ir šeimininkui. Matome, kad Aristotelis, kitaip negu Platonas, yra žmonių nelygybės šalininkas. Iš šių dviejų bendrijos rūšių kyla ūkis arba ūkinė bendrija.

Pirmoji jau ne kasdieniniams poreikiams tenkinti iš kelių ūkių susidariusi bendrija yra kaimas. Kaimo bendruomenė yra lyg didelė šeimyna, kurią valdo vyresnysis. „Iš kelių kaimų susidedanti baigtinė bendrija yra valstybė, jau pasiekusi, jei galima taip pasakyti, visiško sau pakankamumo lygį, susidariusi gyvenimo, o gyvuojanti gero gyvenimo labui. Todėl kiekviena valstybė, kaip ir ankstesnės bendrijos, yra nulemta pačios prigimties, nes valstybė yra jų tikslas ir prigimtis yra tikslas – juk koks yra kiekvienas dalykas, pasibaigus jo tapsmui, tokią ir sakome esant jo prigimtį, pavyzdžiui, žmogaus, arklio, ūkio“ (Aristotelis 1997: 66). Kitaip tariant, šeima sugeba įgyvendinti ne visus su žmogaus prigimtimi susijusius dalykus. Daugiau jų įgyvendina ūkinė bendrija, dar daugiau – kaimas, ir visa ko tik reikalauja žmogiška prigimtis realizuojama valstybėje. Todėl valstybė yra pakankama žmogaus tinkamo buvimo sąlyga.

Kaip ir Platonas, Aristotelis plėtoja organinės valstybės teoriją. Anot jo „valstybė pagal prigimtį yra pirmesnė už ūkį ar kiekvieną iš mūsų, nes visuma neišvengiamai yra pirmesnė už dalį: suardžius visą [kūną], nebebus nei rankos, nei kojos, nebent išliks tik pavadinimas, kaip tuomet, kai kalbama apie akmeninę ranką, bet sugadinta ranka jau nebebus ranka. [...] Tad akivaizdu, kad valstybė ir iš prigimties yra pirmesnė už kiekvieną [atskirą žmogų]; juk jei žmogus, būdamas atskiras, nėra sau pakankamas, jo santykis su visuma yra panašus į kitų dalių santykį su visuma, o tas, kuris negali įsijungti į bendriją ar yra sau pakankamas ir nieko nestokoja, nėra ir valstybės dalis, taigi yra arba gyvulys, arba dievas“ (Aristotelis 1997: 67).

Aprašęs, iš kokių dalių susideda valstybė, Aristotelis aptaria ūkio funkcionavimą, nes ūkis yra pagrindinė valstybės sudedamoji dalis.

Viena iš ūkio valdymo meno dalių, Aristotelio nuomone, yra įsigijimo menas arba to meno rūšys. Įsigijimo menas turi pasirūpinti, kad būtų išteklių, kurie yra kaupiami ir kurie yra būtini gyvenimui bei naudingi valstybės arba ūkio bendrijai. Svarbi įsigijimo meno rūšis yra turtėjimo menas. Jis atsiranda tada, kai kiekviena nuosavybė imama vartoti dvejopai – įprastiniu tam daiktui būdu ir neįprastiniu, kaip, pavyzdžiui, sandalo atveju – sandalas gali būti avimas arba keičiamas į kitus daiktus. Pirminėje bendrijoje (o tokia yra ūkis), anot Aristotelio, mainai yra nereikalingi, nes ūkio nariai visa savo nuosavybe naudojami bendrai. Tarp ūkių susidaro mainai, kai naudingi daiktai keičiami vieni į kitus, pavyzdžiui vynos į javus ir panašiai. Tokie mainai, anot Aristotelio, nėra priešingi prigimčiai, taip pat jie nėra turtėjimo meno dalis. Tačiau kai į mainų procesą įsijungia svetimos šalys, iš kurių įsivežama tai ko stokojama, atsiranda būtinybė naudoti pinigus. Dėl būtinų minų atsiradus pinigams, atsiranda turtėjimo meno rūšis – prekyba. Todėl turtėjimo menas labiausiai susijęs su pinigais. Iš mainų kilęs turtėjimo menas yra peiktinas, nes jis susijęs su palūkanomis, o palūkininkavimas pagrįstai nekenčiamas, nes čia nuosavybe tampa patys pinigai, naudojami ne tuo tikslu, dėl kurio jie buvo išrasti. Juk jie buvo išrasti tam, kad būtų galima įsigyti prekių, o ne tam, kad skolinant pinigus būtų gaunama daugiau pinigų. Kadangi palūkanos yra pinigai, kuriuos teikia pinigai, o ne prekės, tai ši turtėjimo meno rūšis yra itin priešinga prigimčiai.

Aptardamas ūkio valdymo meną, Aristotelis pažymi, kad ūkio valdyme moterys ir vyrai dalyvauja ne vienodai. Mat vyriškas pradas pagal savo prigimtį labiau tinka valdyti negu moteriškasis. Kitaip negu Platonas, Aristotelis mano, kad vyrai ir moterys nėra lygūs.

Valstybė yra tam tikra pilietinė bendrija. Tačiau koks tas bendrumas turi būti? Platonas savo *Valstybėje* aiškino, kad bendri turi būti ir vaikai, ir žmonos ir nuosavybė. Aristotelio nuomone, valstybė, tapdama vieningesne negu tai turėtų būti pagal jos prigimtį, virsta ūkiu, o iš ūkio – tuo, kuo yra žmogus. Be to, „tuo kas daugeliui

bendrai priklauso, mažiausiai rūpinamasi, nes labiausiai visi rūpinasi tuo, kas nuosava, o tuo, kas bendra, – mažiau arba tik tiek, kiek tai svarbu kiekvienam atskirai; be kita ko, abejingesniais tampama dar ir dėl to, kad tuo, kas bendra, esą rūpinasi kažkas kitas – panašiai ir ūkio darbuose daug tarnų kai kada patarnauja blogiau nei nedaugelis. Kiekvienas iš piliečių turi tūkstančius sūnų, ir nė vienas iš jų nėra kurio nors atskirai sūnus, bet kuris vienodai yra bet kurio piliečio sūnus, tad visi bus vienodai jiems abejingi“ (Aristotelis 1997: 93). Pasak Aristotelio, „yra du dalykai, kurie labiausiai žmones verčia rūpintis ir prisirišti: tai, kas nuosava, ir tai, kas mylima; nė vieno iš jų negali būti tokioje valstybėje, kur tvarkomasi tokiu būdu (kokį siūlo Platonas – A. P.)“.

Nuosavybės bendrumas, anot Aristotelio, irgi yra nepriimtinas. Kadangi žmonės nėra lygūs nei naudodamiesi darbo vaisiais, nei dirbdami, todėl tie, kurie naudojasi arba ima daug, o dirba mažiau, susilaukia kaltinimų iš mažiau imančių ir daugiau dirbančių. Apskritai, gyventi kartu ir dalytis viskuo, kas reikalinga žmogui, yra sunku. Daug geriau, „kai nuosavybė yra privati, tačiau naudojimo reikalui subendrinama; o kad piliečiai nusiteiktų būtent taip – tai įstatymų leidėjo darbas“ (*Politika*, 98 psl.). Pasak Aristotelio, jeigu žmonės bus dori ir vienas kitą laikys draugu, tai, nuosavybės vartojimas bus bendras, kaip sakoma ir patarlėje „kas draugų, tas bendra“, tačiau nuosavybės turėjimas privalo būti privatus, nes kitaip nuosavybe niekas nesirūpins ir tarp žmonių įsivyras vaidai bei nesantaika.

Anot Aristotelio, Platonas klysta, siekdamas sugriauti šeimą ir įvesti žmonių bendrumą. Kas tuomet rūpintis namų ūkiu, kai žmonos bus bendros? – klausia Aristotelis. Platono klaidos priežastis, yra ta, kad jis remiasi neteisinga prielaida, tardamas, jog valstybė gali būti tiek vieninga kaip ir ūkis. Taip, ūkis ir valstybė turi būti vieningi, bet ne visais atžvilgiais, kitaip valstybė negalės įgyvendinti visų dalykų, kurių reikalauja žmogaus prigimtis.

Aptardamas valstybės tikslus, Aristotelis atkreipia dėmesį į tai, kad „žmogus iš prigimties yra pilietinis gyvūnas; dėl to net ir ne-

būdami reikalingi savitarpio pagalbos žmonės nė kiek ne mažiau trokšta gyventi kartu. Tačiau juos suveda ir bendra nauda, nes kiekvienam atitenka tam tikra gero gyvenimo dalis. Taigi pagrindinis tikslas yra būtent tai – tiek visų kartu, tiek kiekvieno atskira; tačiau jie susiburia ir palaiko pilietinę bendriją ir dėl paties gyvenimo, 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 gyvenimo, tarsi jame slypėtų tam tikra palaima ir prigimtinė saldysbė“. (Aristotelis 1997: 145).

Pagrindinis valstybės tikslas Aristoteliui yra bendrasis gėris arba nauda, kurią įgyvendinti ir turėtų valstybė. Gerą valstybę Aristotelis lygina su ažuolo gile, kuri pasodinta derlingoje žemėje išauga galin-gu medžiu, o patekusi į nederlingą ar uolėtą dirvą sunyksta ar auga skurdžiu medeliu. Taip ir valstybė, siekdama bendrojo gėrio turi leisti plėtotis asmenybei ir sudaryti sąlygas laimei pasiekti.

Viso žmogaus veikimo tikslu Aristotelis laiko laimės siekimą. Jo nuomone, patyrimas rodo, kad žmogui toks siekimas yra būtinas. Priemonės siekti laimės žmogus renkasi laisvai. Pasirinkimas įmanomas dėl dviejų žmogaus galių – proto ir valios: protas svarsto, o valia vykdo patį pasirinkimo aktą.

Aristotelis sako, kad „laimė nėra [sielos] nuostata. Jeigu tai būtų laimė, tai ją turėtų ir tas, kuris visą gyvenimą miegotų arba gyven-tų kaip augalas, arba patirtų didžiausias nelaimes [...] laimę reikia laikyti veikla, o iš veikos rūšių vienos yra būtinos ir kaip priemonės tikslui siekti yra vertos pasirinkti, o kitos – vertos pasirinkti savai-me (Aristotelis 1990: 261). Aišku, kad laimė yra veikla pasirinktina dėl jos pačios. Žmogui laimę teikia protinga ir naši veikla, visų jo jėgų išplėtojimas, o ypač tas veikimas, kuris išskiria žmogų iš kitų būtybių – dorovingas veikimas. Malonumas tėra tik tokio veikimo rezultatas. Aristotelis nelaiko blogais nei pramogų, nei pasilinksmi-nimų. Jo nuomone, laimės pilnatvei reikalinga: kad žmogaus gyve-nimas truktų tam tikrą laiką, kad žmogus neturėtų kūno negalių ir

būtų pakankamai aprūpintas materialiai (vargė gyvendamas laimingas nebūsi), kad žmogus turėtų draugų. Tačiau pramogos ir materialinė gerovė jokiū būdu nėra pakankama laimės sąlyga. Pramogos – tai poilsis, o poilsis negali būti veikimo tikslas. Todėl laimė nėra pramogos. Aristotelium laimė yra veikla – būtent dorovinga veikla. Dorybė, pasak filosofo, yra dviejų rūšių – intelektualinė (dianoetinė) ir būdo (etinė). Intelektualine dorybė, susijusi su proto veikla, dažniausiai kyła ir toliau auga remdamasi mokslais, todėl jai reikia patyrimo ir laiko.

Etinė dorybė – sutvarkytas elgesys, apimantis aistrų, instinktų, polinkių sritį. Svarbiausios etinės dorybės yra narsumas, saikingumas ir teisingumas. Aristotelis mano, kad nei viena etinė dorybė nėra įgimta. „Etinės dorybės mumyse neatsiranda nei iš prigimties, nei iki prigimties, – mes tik sugebame jų įsigyti, o paskui jas išvystome įpratimo dėka“ (Aristotelis 1990: 84–85). Kadangi žmogus, būdamas laisvas iš prigimties, gali elgtis vienaip ar kitaip, tai etinės dorybės žmonėse reikia išugdyti, auklėjant juos nuo mažumės. Tik per nuolatinius pakartojimus mūsų veikla tampanti dora. Etinės dorybės Aristotelis lygina su matininko, laivo vairininko ir panašiais įgūdžiais. Etinės dorybės tobulina žmogų, išlavina jame polinkį trokšti gėrio ir gerai elgtis.

Aristotelis mano, kad siekiant etinių dorybių reikia laikytis vidurio kelio, t. y. saiko. Dorybė yra polinkis, kuris veiksmą arba daiktą padaro gerą. Žmogus yra geras, jei gerai atlieka savo funkcijas. Etinė dorybė – tai žmogaus apsisprendimas afektų, aistrų, polinkių, pykčio, baimės, drąsos, draugystės ir panašiai – atžvilgiu. Patys savaimė afektai nėra nei blogi, nei geri. Jie žmogaus veikloje reiškiasi trejopai: su trūkumu, su pertekliumi ir saikingai. Veiksmas, kaip mano Aristotelis, yra geras tada, kai afektai yra saikingi – kai prie jo, pasak priešodžio, nei pridėsi, ei atimsi. „Etinė dorybė yra kažkoks vidurys, kadangi siekia vidurio. Be to, klysti galima įvairiai, nes, kaip tvirtina pitagoriečiai, blogis priklauso begalybei, o gėris tam, kas ribota. Be to, teisingai galima elgtis tik vienu būdu, todėl gėrį pasiekti sunku,

o blogi lengva, nes tikslo nepasiekti lengva, o pasiekti sunku. Dėl to perteklius ir stoka priklauso blogiui, o vidurys – gėriui“ (Aristotelis 1990: 92). Žmonės tik vienu atveju yra geri, o daugybe atvejų blogi. „Bet ne kiekvienas veiksmas ir ne kiekvienas išgyvenimas gali turėti vidurį. Kai kurių išgyvenimų jau patys pavadinimai rodo blogi, pavyzdžiui, džiaugsmas dėl kito nelaimės, begėdiškumas, pavydas, o iš veiksmų – svetimoteriavimas, vagystė, žmogžudystė. Apie šiuos ir panašius dalykus sakoma, kad jie savaime yra blogi, o ne dėl pertekliaus arba stokos“ (Aristotelis 1990: 92).

Be etinių dorybių, kaip jau minėjome, Aristotelis skiria dar ir intelektines dorybes. Šios dorybės dar skirstomos į dvi kategorijas: dorybes, priklausančias praktiniam protui (susijusias su menais), ir priklausančias grynajam protui – inteligenciją, mokslą ir išmintį. Intelektinės dorybės tobulesnės už etines. Pati tobuliausia esanti išminties dorybė – sugebėjimas protui išvelgti tiesą. Teorinė, proto, veikla neieško tikslo šalia savęs, ji pati sau yra tikslas. Todėl išminties dorybėje glūdi didžiausia laimė

Anot Aristotelio, valstybės narių uždavinys yra tapti dorais ir naudingais valstybės piliečiais. Kelią į šį tikslą nurodo etika. Etika Aristoteliui yra politikos dalis. Dorybė jam savo esme yra pilietiška

Pažiūra, kuri žmogaus gyvenimo tikslu laiko laimės siekimą, vadiname eudaimonija. Aristotelio pasiūlytas vidurio kelias yra tiesus kelias tarp dviejų blogybių – stokos bei pertekliaus. Tiesus kelis veda į laimę, o daugybė kreivų kelių klaidina žmogų.

Kad įgyvendintų bendrąjį gėrį, pasak Aristotelio, valstybė turi verti piliečius tiesiu doros keliu – sudaryti jiems sąlygas pasiekti tikrąją laimę. Valstybė, visų pirma, turi išauklėti juos dorais piliečiais, tačiau, antra vertus, ji privalo remti jų gerovę, nes laimę lemia ne vien dorybingumas, bet ir sveikata, draugystė bei kita. Valstybė turi remti šeimą, ūkį ir nuosavybę, nes jos prigimtimi esančios pirmesnės už valstybę, todėl valstybė negali jų naikinti.

Valstybinės santvarkos, „kurios siekia bendros naudos, yra teisingos absoliutaus teisingumo požiūriu, o tos, kurios siekia tik valdan-

čiųjų asmenines naudas, visos yra klaidingos, jos yra nukrypimai nuo teisingų santvarkų, nes yra despotiškos, o valstybė yra laisvųjų bendrija“ (Aristotelis 1997: 146).

Aristotelis skiria tris geras valstybių santvarkas: monarchiją – vieno žmogaus valdymą, aristokratiją – kilmingųjų valdymą ir politėją – visų piliečių dalyvavimą valdžioje. „Nukrypimai nuo minėtų santvarkų yra tironija (nuo karalystės), oligarchija (nuo aristokratijos) ir demokratija (nuo politėjos), nes tironija yra monarchija, siekianti to, kas naudinga monarchui, oligarchija – to, kas naudinga turtingiesiems, demokratija – to, kas naudinga neturtingiesiems, o bendram labai nė viena iš jų nėra naudinga“ (Aristotelis 1990: 147).

Norint nustatyti, kuri iš nurodytų trijų santvarkų (monarchijos, aristokratijos, politėjos) yra geriausia, reikia nustatyti, „kuriai esant valstybė geriausiai tvarkoma, o geriausiai būtų tvarkoma ta valstybė, kuriai labiausiai pavyktų pasiekti laimę [...] . Mes teigiame, kad laimė yra veikla tobulai taikant dorybę, be to, ne santykinai, bet absoliučiai. Sakydamas „santykinai“ turiu galvoje būtinybę, o sakydamas „absoliučiai“ – kilnumą; pavyzdžiui, reikaluose, susijusiuose su teisingumu, teisėtos nuobaudos ir bausmės kykla iš dorybės. Tačiau yra nulemtos būtinybės, ir kilnumas joms būdingas tik iš būtinybės (juk labiau norėtume, kad niekam – nei žmogui, nei valstybei tokių dalykų visai neprireiktų), o veiksmai, kuriais siekiama garbės ir klestėjimo, yra kilniausi absoliučiai. [...] Doras žmogus gali kilniai pasinaudoti ir skurdu, ir liga, ir kitomis nelaimėmis, tačiau palaimą teikia priešingi dalykai. [...] tai verčia žmones manyti, kad laimė priklauso nuo išorinių gėrybių; tai tas pat, kaip manyti, kad nepriekaištingo ir malonaus skambinimo priežastis veikiau yra lyra, o ne [atlikėjo] menas“ (Aristotelis 1990: 309).

Monarchija arba karaliaus valdžia yra grindžiama valdančiojo asmens verte, kitaip tariant asmenine jo dorybe, arba jo giminės dorybe. Karalius stengiasi sergėti, kad turintys nuosavybę nepatirtų jokios neteisybės, o liaudis niekur nebūtų skriaudžiama. Monarchija

viena iš geriausių santvarkų, užtai jos priešybė – tironija pati galimi blogiausia. Tironas labiau siekia pinigų, o karalius garbės. Tironas visiškai nesirūpina bendrąja gerove, ir žiūri tik savo interesų. Tirono tikslas yra malonumas, o karaliaus – kilnumas. Tironijai būdingos ir oligarchijos ir demokratijos blogybės: su oligarchija bendra, kad jos tikslas yra turtas ir visiškai nepasitikima dauguma, o su demokratija – karas su didikais, ir atviras ir slaptas jų naikinimas ta dingstimi, kad jie rengia sąmokslus, kad vieni trokšta patys valdyti, o kiti nori vergauti. Iš to ir kilo Periandro patarimas Trasibului – nupjauti išsikišusias varpas, taigi, kad visada reikia pašalinti kuo nors iš kitų išsiskiriančius piliečius.

Aristokratinė valdžia yra grindžiama valdančiųjų garbe. Tai santvarka, kurioje gali iškilti kilmingi, dėl savo dorybių tinkami vadovauti laisvų piliečių daugumai. Vadovaudami piliečiams, kilmingieji siekia įgyvendinti bendrąjį gėrį, rūpindamiesi visais žmonėmis, ir visų žmonių laimė yra jų laimė. Bet aristokratija gali išsigimti į oligarchiją, turto cenzu paremtą valdžią. Tada valdo ne dori ir kilmingi, o turčiai. Jie siekia tik savo naudos, o ne bendrojo gėrio. Tačiau, Aristotelio nuomone, oligarchija yra mažesnė blogybė už tironiją.

Politėja remiasi valdymu pagal įstatymus, kuriais valdžia dalinama tiems, kurie yra turtingi ir turi nuopelnų. Politėjejoje galioja įstatymų viršenybės principas. Tačiau ir politėja gali išsigimti. Politėja išsigimsta į demokratiją, laisve paremtą valdžią, kuri, vis tik, yra pati geriausia iš blogiausių valdžių. Pasak Aristotelio, „demokratijos susidarymą lėmė požiūris, kad jeigu visi yra lygūs kuo nors, tai jie yra lygūs absoliučiai (nes visi, būdami vienodai laisvi, mano esą absoliučiai lygūs), o oligarchijos – požiūris, kad jeigu visi yra nelygūs pagal kokį nors vieną požymį, tai jie yra visais atžvilgiais nelygūs (nes, būdami nelygūs turto atžvilgiu, mano esą absoliučiai nelygūs). Pirmieji, remdamiesi tuo, kad yra lygūs, mano esą verti visur dalyvauti lygiomis, o antrieji, remdamiesi tuo, kad nėra lygūs, siekia gauti daugiau [už kitus], nes daugiau ir yra nelygu“ (*Politika*, 216 psl.). Pagrindinis „demokratinės santvarkos principas yra laisvė.

Įprasta teigti, kad tik šioje santvarkoje visi dalijasi laisve, nes kaip sakoma, to siekia kiekviena demokratija. O vienas iš laisvės bruožų – pakaitomis būti valdomam ir valdyti pačiam, nes demokratiškai suprantamas teisingumas yra lygybė skaičiaus, bet ne vertės atžvilgiu; taip suprantant teisingumą, dauguma privalo viešpatauti, ir, kad ir ką nuspręstų daugumam, tai turi būti galutinis ir teisingas sprendimas [...], tad neturtingieji demokratijoje tampa galingesni už turtinguosius, nes jų yra daugiau, o lemiamą galią turi tai, ką nusprendžia dauguma“ (Aristotelis 1997: 264). Tai, anot Aristotelio, yra pirmasis laisvės požymis ir pirmasis demokratijos principas. Antrasis jos principas – „gyventi kaip kas nori, nes sakoma, kad tai ir yra laisvės reiškimas, o gyventi ne taip, kaip nori, reiškia būti vergu“. Iš šio principo kyla siekimas „arba apskritai nebūti valdomam, arba, jei tai neįmanoma, bent jau pakaitomis [valdyti ir būti valdomam]“ (Aristotelis 1997: 264). Valstybėje neturtingųjų visada yra daugiau nei turtingųjų, todėl demokratija rūpinasi vien beturčių reikalais ir nesiekia bendrojo gėrio. Visos geros valdžios rūpinasi piliečių gerove ir jų reikalais, sudarydamos sąlygas žmonių laimei, o visos išsigimusios – valdančiųjų nauda.

Ir Aristotelis, ir Platonas bando aptarti žmogaus prigimtį. Jų abiejų nuomone, tinkamas (dorybingas, laimingas, teisingas ir panašiai) gyvenimas pasiekiamas tik laikantis tam tikrų principų. Laimę leidžia pasiekti dora, o dora įmanoma dėl to, kad egzistuoja teisingumas, kurį įkūnija valstybė, visuomenė. Ir Platonui, ir Aristoteliui valstybė yra moralinė – ne žmogus atsakingas pats už save, ne jis pats lemia savo buvimą, o valstybė formuoja žmogų kaip visuomeninį individą. Net ir žodžiai – tiek graikų *ἦθος*, tiek lotynų *mores* – reiškia papročius, tai, kas įgundama, įprantama daryti. Valstybė – moralės sergėtojas bei mokytojas – perteikia žmonėms tinkamo elgesio pagrindus, įpratina juos gerai elgtis. Atrodytų, kad gero elgesio žmogus gali išmokti ir pats, be jokios valstybės. Juk, pavyzdžiui, Aristotelis mano, kad dorą elgesį nuo nedoro galima atskirti, remiantis protu. Taigi protas būtų lyg ir pakankamas elgesį

sąlygojantis veiksnys. Tačiau, Aristotelio nuomone, taip nėra, nes būdo dorybės yra susijusios su veikimu, o veikimui vien supratimo nepakanka. Mes, tarkime, labai gerai galime nusimanyti apie automobilio variklį ir mokėti eismo taisykles, bet pirmą kartą sėdę už vairo gerai nevažiuosime. Elgesio yra išmokstama, įprantama nuolatinio veiksmų kartojimu. Tai tinka tiek doram elgesiui, tiek bet kiam veikimui. Elgimuisi reikia įgūdžių, ne tik proto. Tuos įgūdžius formuoja valstybė. Kad žmonės būtų geri ir laimingi, Aristotelio ir Platono nuomone, reikia tinkamai sutvarkyti valstybę. Žmogui čia skiriamas šalutinis vaidmuo.

STOIKŲ ETIKOS YPATUMAI

Graikų miestų-valstybių klestėjimas ilgai netruko. Aleksandro Makedoniečio apie 334 m. pr. Kristų pradėtų nukariavimų dėka žlunga graikų miestai valstybės, demokratinė politinė tvarka ir susikuria galinga imperija, vėliau suskilusi į tris dideles valstybes. Dabar filosofų dėmesys nukrypsta į žmogų, o politiniai klausimai beveik neliečiami. Jeigu demokratinuose graikų poliuose laisvas pilietis galėjo įtakoti valstybinį gyvenimą, tai imperijose jo įtaka valstybei tampa tiesiog bereikšme. Jis priklauso nuo socialinių jėgų, kurių pats iš tikrųjų negali keisti. Todėl vėlyvojoje antikoje filosofiniame mąstyme svarbesnė tampa ne politika, o etika. Kaip tik tuo metu suklesti stoikų mokymas, etikos klausimams skyres daugiausia dėmesio.

Ir stoikų etikai būdingas požiūris, kad filosofinė analizė turi atskleisti žmogaus prigimtį, kad ta prigimtis yra bendra individams ir apibrėžiama remiantis tuo, su kuo susijęs žmogus (visuomene, kosmosu ar panašiai).

Stoikai pasaulį aiškino remdamiesi dviem principais, kurie negali būti atskirti vienas nuo kito. Pirmas principas – tai materija, antras – tai veikianti protingoji pasaulio priežastis. Pastaroji yra ugninės kilmės. Ji yra visuotinis protas – teikia pasauliui pavidalą ir tvarko pasaulį pagal tikslingumo dėsnius. Pasauliniame prote glūdi visų daiktų idėjos, kurios realizuojasi ir reiškiasi daiktuose.

Pasaulinis protas pasaulio raidoje pasireiškia kaip Apvaizda, kuri visa veda ir visa kreipia. Šios Apvaizdos veikimas yra Fatumas (likimas). Todėl visa turi priežastį ir vyksta būtinai. Pasaulio raida stoikų paprastai suprantama kaip ciklinis procesas. Išniręs iš kosminės ugnies, pasaulis vėl į ją grįžta. Kažkada gyveno ir mokė Sokratas: praeis daug laiko, pasaulis vėl gims iš ugnies, ir vėl Sokratas vaikščios su mokiniais po Atėnus, vėl kamantinės gerbiamus piliečius, vėl gers nuodų taure, ir viskas kartosis iš naujo.

Toks požiūris į pasaulį lemia ir stoikų pažiūras į žmogų. Aukščiausias gėris jiems – dorybė, o dorybingas gyvenimas suprantamas kaip gyvenimas, atitinkantis prigimtį. Prigimtyje reiškiasi pasaulinio proto įstatymas, o gyventi pagal pasaulinio proto valią yra vienintelis gyvenimo uždavinys ir kartu pareiga ir dorybė. Žmogus, turėdamas protą ir valią, sugeba rinktis vieną iš kelių dalykų, ir todėl, stoikų supratimu, yra laisvas. Jeigu jis rinksis ne tai, kas būtina, ko reikalauja prigimtis, jis patirs tik kančias, o tai, kas turi vykti, vis tiek įvyks. O suvokdamas būtinumą, t. y. tai, ko reikalauja prigimtis, žmogus rinksis pagal būtinumą ir bus laimingas. Taigi tikroji laisvė stoikams yra būtinumo supratimas, nes rinktis įmanoma tik turint gaires (suvokiant būtinumą).

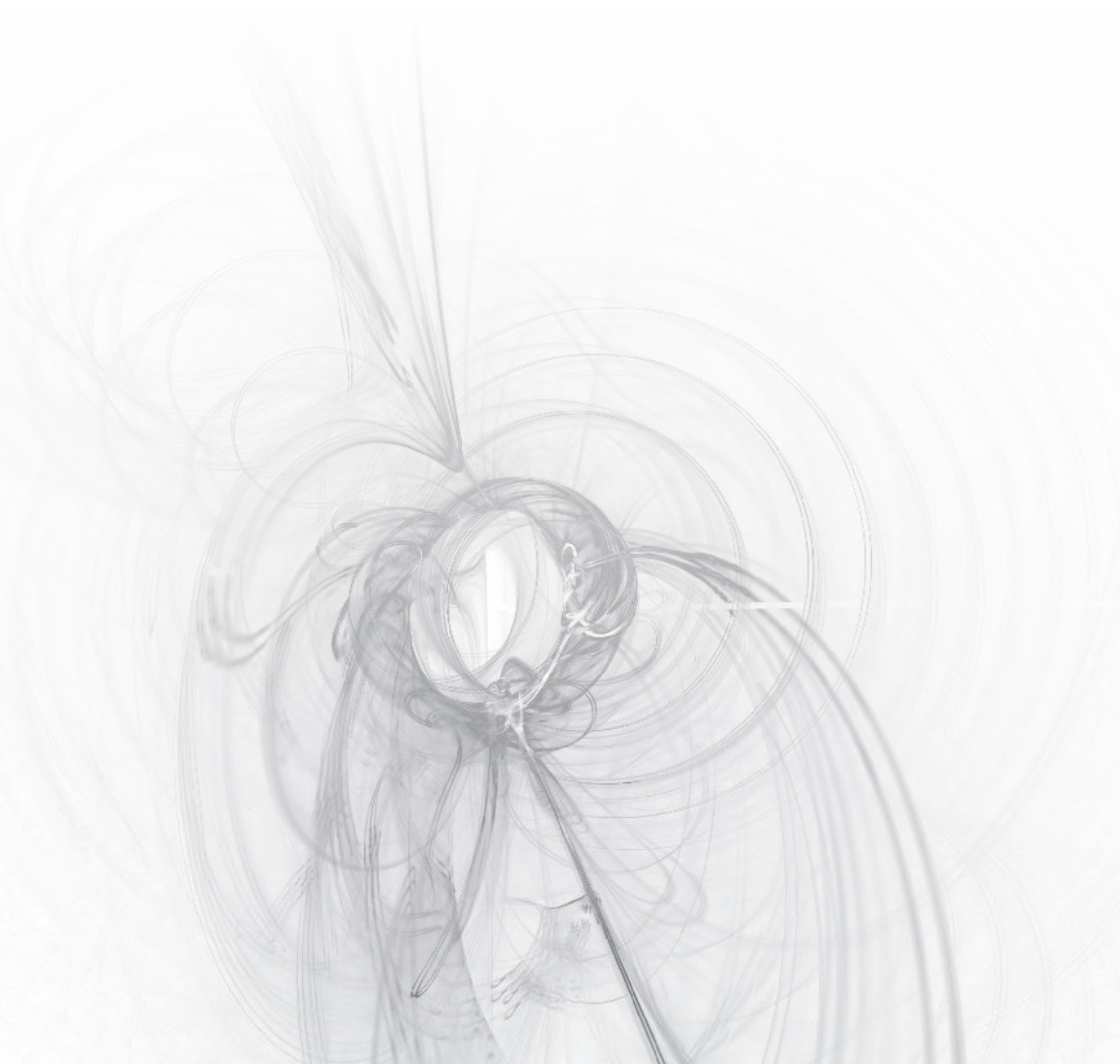
Stoikų laisvės supratimą galėtų iliustruoti kad ir toks pavyzdys. Įsivaizduokime mamą, kuri nusprendžia išvesti savo mažą vaiką pasivaikščioti. Ji, aišku, bando jį aprengti: mauna pėdkelnes, auna batus, velka megztinį. Kaip dažnai pasitaiko, vaikas ima ožiuotis. Spardotsi, neleidamas užmaiti pėdkelnių, mosikuoja rankomis ir visaip bando išsisukti nuo nemalonios procedūros. Koks bus visų jo pastangų rezultatas? Greičiausiai vaikas gaus į kailį, bus aprengtas

ir vis tiek eis pasivaikščioti. Mama bus pikta, o vaikas nelaimingas. O juk viskas galėjo būti visai kitaip. Užuoat priešinęsis, vaikas galėjo džiugiai padėti mamai. Tada rengimosi procedūra būtų visai nevarginanti, o jis ir mama laimingi eitų pasivaikščioti be jokių ašarų ir pykčio. Taip ir kiekvienas žmogus būtinų, neišvengiamų įvykių atžvilgiu turi išlikti ramus ir palankiai nusiteikęs.

Taigi stoikams dorybė yra gyvenimas pagal prigimtį. Viskam, kas nėra dorybė, žmogus turi būti abejingas. Dorybingam ir natūraliam gyvenimui būdinga tai, kad žmogus visus žmones priima pagarbiai ir su meile, kaip iš prigimties giminingus.

Išminčius stoikui yra tas, kuris viskam abejingas, išskyrus dorybę. Jis abejingas aistroms, atitraukiančioms jį nuo teisingo sprendimo, abejingas skausmui, džiaugsmui, laimei ir rūpesčiams.

ASMENS SAMPRATA
KRIKŠČIONIŠKOJE VAKARŲ
EUROPOS KULTŪROJE



Mūsų aprašyta antikinė visuomenės ir ypač žmogaus samprata labai stipriai keičiasi vėlyvojoje antikoje, įsigalėjus krikščionybei. Tiesą sakant, tas pokytis truko labai ilgai, kai kuriais atvejais išsitiesė per visus viduramžius ir netgi naujuosius laikus, kol tapo kultūrinio paveldo dalimi. Mes patys dažnai net nesuvokiame, kad daugybė atrodytų savaime suprantamų dalykų iš tikrųjų sunkiai skyrėsi kelią, kol tapo savaime suprantamais. Jei ne krikščionybės įtaka dabar neturėtume nei žmogaus laisvių ir teisų sampratos, nei šiuolaikinės demokratijos, nei asmens orumo ir vertės suvokimo. Pabandydysime aptarti kai kuriuos, bent jau svarbesnius iki krikščioniško ir krikščioniško asmens sampratos bruožus.

Pirmiausia antikoje iki sokratiniu laikotarpiu žmogus buvo laikomas kosmoso dalimi ir tiriamas tais pačiais principais kaip ir kosmosas. Sokrato ir jo šalininkų kritika atskleidė pirmųjų filosofų, gamtos filosofijos atstovų supratimo apie žmogų trūkumus. Todėl vėliau žmogus imamas aiškinti kaip tam tikra organinė visuma, turinti savo prigimtį, o ne mechaninė elementų sandauga. Tačiau jis nėra laikomas autonomišku, savarankišku. Žmogus Aristoteliui, kaip pamenate, yra visuomeninis gyvūnas – jis tiek žmogus, kiek yra visuomeninis. Valstybė žmogui, antikos mąstytojų nuomone, teikia žmogiškumo sąlygas, formuoja elgesio vertinimo principus, t. y. moralės normas, išmoko teisingai gyventi ir yra būtina sąlyga laimei pasiekti. Anot Platono, tik valstybėje gali reikštis teisingumo idėja; Aristoteliui valstybė yra vienintelis moralės principų šaltinis. Senieji mitai traktuoja žmogų irgi kaip visuomeninę būtybę. Tiek antikinėje kultūroje, tiek kitose iki krikščioniškose kultūrose vyrau-

ja bendruomeninė asmens samprata: visuomenė yra asmens gyvenimą lemianti jėga, žmogus yra dalinis dydis ir, žinoma, mažiau vertingas nei visuma.

Krikščioniškoji kultūra atmeta žmogaus asmens kildinimą iš gamtos, nes žmogus laikomas sukurtas kitaip nei gamta, sukurtas pagal Dievo paveikslą. Jis yra dvasingas, apdovanotas kūrybine galia, sugebantis save kurti, kaip asmuo atskiras nuo kitų. Jeigu Dievui, taip pat ir mums, visa tikrovė rūpi kaip rūšis, tai kiekvienas žmogus rūpi kaip atskiras asmuo, kitaip tariant, Dievui rūpi ne žmonija, o pirmiausia kiekvienas konkretus žmogus: Jonas, Marytė, ar Petras. Todėl žmogaus asmuo yra neapibrėžiamas, individualus, nepakartojamas. Juk apibrėžiamo visada per giminę ir rūšinį skirtumą. Tačiau šitaip galima apibrėžti tik bendrąsias sąvokas. O juk mes bendraujame ne su žmogiškąja būtybe kaip tokia, o su konkrečiu asmeniu, turinčiu vardą. Aišku, žmogus kaip individas turi bendrą žmogiškąją prigimtį, bet ji yra nepakankama žmogui kaip asmeniui charakterizuoti, asmuo yra unikalus, vienintelis. Kaip su unikaliu, vieninteliu bendraujama tik su asmeniu. Tiesa, mes kartais linkę sužmoginti savo augintinius, šunis ar kates. Duodame jiems vardus ir į juos projektuojame žmogiškus bruožus. Šeiminkui tai jo mylimas Reksas, o mums bjaurus, agresyvus kiemsargis. Vaikai linkę sužmoginti net ir negyvus daiktus. Tai kas mums yra plastmasės gabalas, mergaitei gali būti jos mylima lėlytė, jos vaikas. Bet toksai sužmoginimas įmanomas tik tada, kai žmogaus asmuo suprantamas kaip atskiras, individualus. Iš graikų, turbūt sofistai labiausiai buvo priartėję prie žmogiškojo asmens unikalumo ir autonomiškumo supratimo. Jie manė, kad žmogaus asmuo yra atskiras, protingas ir laisvas, kad jis yra visų tiesų ir vertybių pirminis šaltinis.

Vakarų Europos kultūrinėje tradicijoje žmogaus asmeniui yra pajungta visa kas kita, kas apibūdina žmogų: asmens yra kūnas, asmens yra siela, asmens yra mintys, jo yra poelgiai ir pan. Kitaip tariant, krikščioniškoje kultūrinėje tradicijoje žmogaus asmuo yra pirminis. Kitaip mąstė senovės graikai. Štai Platonas *Valstybėje* taip

aprašo pomirtinę žmogaus lemtį: „jo siela, kai tik išėjusi iš kūno, kartu su kitomis sielomis atvykusi į kažkokią nuostabią vietą. Žemėje ten vienas šaliai kito žiojėję du plyšiai, o priešais juos, danguje, irgi du. Tarp jų sėdėję teisėjai. Kai tik jie padarydavę nuosprendį, teisingiems žmonėms liepdavę eiti keliu į dešinę ir aukštyn į dangų ir užkabindavę jiems iš priekio ant kaklo lentelę su nuosprendžiu, o neteisingiems įsakydavę eiti į kairę ir žemyn ir užkabindavę jiems ant nugaros lentelę, kurioje būdavę surašyti jų nedori darbai. [...] Sielos, gavusios nuosprendį, nueidavusios į du plyšius – vieną dangaus, kitą – žemės, o per kitus du ateidavusios – vienos iškildavusios iš žemės, nuvargusios ir apsinešusios dulkėmis, o kitos nužengdavusios iš dangaus švarios. [...] Vienos pasakojusios verkdamos ir aimanuodamos, prisiminusios, kiek visko turėjusios iškęsti ir ką mačiusios, keliaudamos po žeme – ta kelionė trunkanti tūkstantį metų, – o kitos, nusileidusios iš dangaus, pasakojusios apie didžiausią palaimą ir neapsakomo grožio regionį. [...] Svarbiausia buvę štai kas: už kiekvieną kam nors padarytą skriaudą nedoreliai buvę baudžiami dešimteriopai, – bausmė trunkanti šimtą metų, nes tiek tęsiasi žmogaus gyvenimas, – kad už kiekvieną nusikaltimą tektų atkentėti dešimteriopai.

[...] Aplink Sirenas vienodu atstumu nuo jų sėdėjusios sostuose kitos trys būtybės, apsirengusios baltais drabužiais, su vainikais ant galvų: tai buvusios Anankės dukros Moiros: Lachesė, Klota ir Atropė (Anankė – gr. „būtinybė“; Moiros – likimo deivės; Lachesė – „duodanti traukti burtą“; Klota – „verpėja“, verpianti žmogaus likimo siūlą; Atropė – „nepakeičiamoji“, „nepajudinamoji“). Jos dainavusios vienu balsu su Sirenomis – Lachesė apie praeitį, Klota apie dabartį, o Atropė apie ateitį. [...] Atvykę jie (žmonių sielos – A. P.) tuojau turėję eiti pas Lachesę. Kažkoks pranašas sustatęs juos į eilę, o paskui paėmęs nuo Lachesės kelių burtus ir gyvenimo pavyzdžius, užlipęs ant aukštos pakylės ir taręs: „Anankės dukros Lachesės žodis. Vienadienės sielos! Štai naujo rato, kuris mirtingųjų giminei baigiasi mirtimi, pradžia! Ne jus demonas burtais ištrauks,

bet jūs pasirinksite demoną. Kas pirmas ištrauks burta, tas tegul pirmas pasirenka gyvenimą, kurį jam neišvengiamai teks gyventi. [...]“. Šitaip pasakęs, pranašas metęs burtus į minią, ir kiekvienas pasiėmęs tą burta, kuris nukritęs arčiausiai jo [...]. Kiekvienas tada sužinojęs, kelintas jis pagal eilę pasirinkti gyvenimą. Paskui pranašas išdėliojęs prieš juos ant žemės gyvenimų pavyzdžius – jų buvę daug daugiau negu sielų, ir labai įvairių: visokių gyvulių gyvenimai, visos žmonių gyvenimo rūšys [...]. Kai visos sielos pasirinkusios gyvenimus, tada jos iš eilės, kaip buvo ištraukusios burtus, ėjusios pas Lachesę. Ši kiekvienai sielai davusi demoną (čia turimas galvoje žmogaus sielos demonas, „genijus“ – geras arba piktas), kurį ta buvo pasirinkusi. Šis sargas pirmiausia vesdavęs sielą pas Klota ir pastatydavęs ją po jos ranka ir po jos sukamu verpstu – taip jis patvirtindavęs sielos pasirinktąjį likimą. Palietus verpstą, jis vesdavęs sielą prie Atropės siūlų, kad padarytų nepakeičiama tai, ką priverpusi Klota. [...] Kai ir kitos sielos perėjusios per sostą, tada jos visos kartu per baisą, sloginančią kaitrą ėjusios į Letės lygumą. Lygumoje nebuvę nei medžių, nei kitokios augmenijos. Atėjus vakarui, jos apsisistojusios nakvynės prie Ameleto upės (upės, nusinešančios visus rūpesčius), kurios vanduo nesilaikąs jokiam inde. Visos sielos turėjusios saikingai atsigerti to vandens [...]. Vos tik atsigėrusios, viską užmiršusios. Kai jos sumigusios, vidurnaktį pasigirdęs griausmas ir pradėjusi drebėti žemė. Sielas staiga ėmę nešti į visas puses, į tas vietas, kur joms buvo lemta gimti...“ (Platonas 1981: 363–370). Tokiu vaizdingu pasakojimu Platonas perteikia graikams būdingą supratimą apie asmenį. Kaip matome iš pasakojimo, graikai mano, kad žmogus yra sudarytas iš dviejų dalių – sielos ir kūno. Siela yra nemirtinga, o kūnas – mirtingas. Kitur (*Faidone*) Platonas aiškina, kad siela iki įsikūnijimo gyvenusi idėjų pasaulyje, ir ten nesugebėjusi išlikti dėl prisirišimo prie kūno, vėl grįžta į šį pasaulį. Kūnas sielai yra lyg kalėjimas.. Be to, nemirtinga siela įgyja vis naują ir naują asmenybę. Kitaip tariant kūnas ir žmogaus asmenybė yra kintantys ir laikini, o siela nemirtinga.

Visai kitoks supratimas yra būdingas krikščioniškai Vakarų Europos kultūrinei tradicijai, kuri perima veikiau judėjų, o ne graikų įvaizdžius apie žmogaus asmenį. Krikščioniškoje tradicijoje išlieka būtent asmuo, o ne siela. Asmens sampratai labiau tiktų Aristotelio, bet ne Platono įvaizdžiai. Asmuo yra vienis, jo kūnas būtų materialioji, o siela formalioji priežastis. Ir krikščioniškasis tikėjimas „kūnų iš numirusių prisikėlimu“, yra ne kas kita kaip tikėjimas asmens amžinumu. Be to, graikams kūnas – tai sielos kalėjimas. Krikščioniškoje kultūroje yra kitaip. Kaip aiškina Tomas Akvinietis, kai kam atrodo, kad sielos būseną yra tobulesnė, nei buvimas su kūnu. Tačiau iš tikrųjų tobuliau žmogaus asmeniui būti su siela ir kūnu, nes tai labiau atitinka Dievo duotą prigimtį. Žmogus tobulai, be trūkumo būna, kai yra su siela ir kūnu. Tikėjimo tiesa, kad žmogaus siela yra nemirtinga, reiškia, kad Dievas pažada išlaikyti žmogaus asmenį ir nepilnoje, bekūnėje būsenoje.

Todėl suprantama, kad kitokie nei Vakarų Europos kultūrinė tradicija pasaulėžiūrinėse sistemose paplitusios sielų persikūnijimo ar reinkarnacijos teorijos negali būti netgi suformuluotos, remiantis mums įprastais įvaizdžiais. Tai, kas mūsų kultūroje svarbiausia, žmogaus asmuo, nepersikūnija. O be asmens išlikimo, persikūnijimas yra beprasmis. Taip galima kalbėti ir apie kūno „persikūnijimą“, kai, žmogui mirus, jis tampa kirminų ar augalų maistu ir „persikūnija“ į kitus gyvuosius organizmus.

Kaip jau esame minėję, iki krikščioniškose kultūrose vyrauja bendruomeninė asmens samprata. Krikščionybė vienpusį – bendruomenišką – žmogaus supratimą pakeičia dvipuse bendruomeniškumo ir individualumo harmonija – asmuo yra ne tik individualus, autonominis, bet ir bendruomeniškas, nes gyvena ne pats savaime, o kitų dėka. Bendruomeniškumas reiškia, kad žmonės nėra aritmetinė atskirųjų suma. Jau žmogaus kūniškumas rodo, kad jis egzistuoja iš kito. Ir ne vien todėl, kad vaikas gimsta iš tėvų, bet ir dėl to, kad juo rūpinamasi ir kad be tėvų jis neišgyventų net kelių dienų. Gryna dvasia galbūt galėtų manyti egzistuojanti savaime, ta-

čiau ši mintis yra kitokių samprotavimų tema. Šeima yra mažiausia bendruomenė, kurioje mes geriausiai suvokiame, kad gyvename iš kito ir kad kiti gyvena iš mūsų.

Žmogus, aišku, yra ne tik kūniškas. Žmogaus dvasia priklauso nuo kalbinės aplinkos, tautos papročių. Žmogus perima istorinę tautos patirtį, kurios tiesiogiai nėra išgyvenęs; iš praeities jis dabartyje kelia tikslus ateičiai. Dievas ne veltui sumaišė Babelio bokšto statytojų kalbas ir vėliau išganymo keliu vedė išrinktąją tautą. Kultūrinių formų įvairovė yra viena iš žmonių tobulėjimo prielaidų. Tačiau doriniai principai ir bendrabūvio normos perduodamos tautiniu pavidalu. Žmogus yra tautiškas ir istorinis. Neegzistuoja dekartiškasis žmogus (*cogito, ergo sum*), kuris iš savęs lyg voras tinklą išaustų visą pasaulinę kultūrą. Žmogus nekuria savęs, pradėdamas nuo nieko. Savitumą ir naujumą jis gali susikurti tik susijęs su kitais žmonėmis, tik būdamas bendruomenėje, kuri jį sąlygoja ir formuoja. Žmogus būna tam tikrame bendruomeniniame tinkle, kuris lyg dvasins apmatas yra virš kiekvienos asmeninės egzistencijos. Tiek blogi, tiek geri mes gauname lyg bendrą paveldėjimą.

Žmogaus asmuo per visą savo gyvenimą išlieka vieningas, visą laiką tas pats, nors ir kitoks, bet ne kitas. Tai, kas padeda asmeniui suvokti save kaip tapatų sau, yra jo atmintis. Atminties dėka sudabartindamas praeitį asmuo susivokia esąs visą laiką tas pats. Atminties praradimas sunaikintų jo tapatybę. Pavyzdžiui, psichinis ligonis, kurio atmintis sutrikusi, gali vieną rytą pabusti nebe Jurgiu ar Petru, o Cezariu, Napoleonu ir panašiai. Toks ligonis nebesuvokia savo tapatybės, jo praeitis dabartyje yra nutrūkusi ir jis egzistuoja jau kaip kitas.

Asmuo išlieka tapatus sau dabartyje išgyvendamas visą savo praeitį ir iš praeities dabartyje užpildydamas ateitį savo tikslais, siekiais, lūkesčiais. Jei ir norėtų jis „sudeginti tiltus“ į praeitį ar stengtųsi ne iš praeities dabartyje kurti ateitį, tai, nesuardžius savo asmenybės, jam būtų neįmanoma. Negalėdamas peržengti dabarties, asmuo ir ateičiai ir praeičiai suteikia dabarties bruožų, šitai atgaivindamas

tris laiko matmenis – praeitį, dabartį ir ateitį. Tačiau atgaivina juos nebe tokius, kokie jie buvo ar bus. Praeitis ir ateitis asmenyje egzistuoja dabartyje, perėjusios per jo subjektyvumo prizmę. Praeitis veikia dabartį ir šiuo savo veikimu virsta dabartimi. Be praeities dabartis būtų akimirka, neturinti savojo turinio. Praeitis įprasmina dabartį, paverčia ją tolydžia. Šiame tolydiniame istorijos vyksme asmuo išskyla kaip vienkartinis. Asmuo žino, kas jis yra tik savo praeities dėka. Beje, individuali praeitis negali būti atsietą nuo bendruomeninės praeities, nes ši sąlygoja asmens mąstymo turinį ir asmens praeitis savaime įgyja istorinę apimtį. Asmens dorinės nuostatos, jo tikėjimas, jo mąstymo būdas yra neatskiriami suaugę su ta kultūra, kurioje jis būna.

Atmintis, viena vertus, sudabartina asmens individualią praeitį kultūros, kurioje jis gyvena pavidalais, ir, antra vertus, ta pati kultūra tampa asmeniui sava, tarsi jo paties patirta ir išgyventa. Tai įmanoma todėl, kad savo individualų buvimą suvokiame tik bendruomeninės atminties formomis, pirmiausiai gimtosios kalbos kaip savo tautos atmintimi. Asmuo ne vienas kuria kultūrą. Iš dalies teisingas Aristotelis, teigęs, kad žmogus yra visuomeninis gyvūnas. Žmonėmis mes tampame ne dėl biologinio paveldėjimo, o dėl kultūros tradicijų. Žmogus iš artimos aplinkos, iš tėvų, iš tautos perima kalbą, tradicijas, civilizacijos bei kultūros pasiekimus ir jų pavidalais įprasmina savąją patirtį. Net ir save mes apibūdiname, kaip tam tikros tautos, tam tikros šeimos atstovą, nurodome tai, ką veikiame savo ir bendruomenės labui – mokomės, dirbame, kuriame, nurodome laiką kada gyvename ir pan.

Tai, kas pasakyta apie praeitį, kaip esančią dabartyje, tinka ir ateičiai. Jei ateities nepripildytume savais lūkesčiais, viltimis, tikslais, ji litų neapibrėžta. Ateitį asmuo atkelia į dabartį, aplenkdamas tai, kas bus. Ateitis, kaip ir praeitis, yra dabartyje, o šio susitikimo erdvė – asmuo. Norėdami suvokti, kur link einame, kas mūsų laukia, ką galime pasiekti, pirmiausia turime išmanyti praeitį.

Ne veltui G. Orwello romane *1984* Vyresniojo Brolio vadovaujama partija pabrėžia jog tas *kas valdo dabartį, valdo ir praeitį, o kas valdo praeitį, tas valdo ir ateitį*. Ateitis mums skleidžiasi praeities turiniu. Minėtame romane aprašyta Tiesos ministerija geidžia perdirbti praeitį, ją suderinti su dabartimi ir ateities tikslu, kuris žmogui ir partijai būtų vienodas. Pagrindinis knygos veikėjas Smitas dirba Tiesos ministerijoje, cenzūros skyriuje, kuriame nuolat peržiūri senus laikraščius, knygas, enciklopedijas, net Vyresniojo Brolio kalbas, jų turinį priderindamas partijos suvokiamam dabarties vaizdui. Pakeista istorija patvirtina partijos vadovavimo teisingumą, jos bei Vyresniojo Brolio neklaidingumą. Tačiau netenkama pernelyg daug. Tas nuostolis – nuasmeninimas, atminties iškraipymas, asmens virtimas partijos šukių garsiakalbiu, jos sraigteliu, asmens pajungimas visumai. Racionaliai pertvarkyta istorija ima atrodyti dėsninga kaip gamta, istorijos vyksmas virsta būtinu nenutrūkstamu procesu, besirutuliojančiu neva partijos numatytų tikslų linkme. Asmeniui belieka tą prikišamai rodomą būtinumą suprasti ir jam atsiduoti. Žinoma, tai tik romanas, bet Orwelo aprašytoje niūrioje ateityje, nuasmenintų, nemąstančių, istorijai primesto būtinumo vykdytojų gyvenime nejučia išvelgiame ir kai kurias savo laikmečio ypatybes.

Krikščioniškuoju supratimu žmogus yra ir bendruomeniškas ir labai individualus. Krikščioniškoje kultūroje pagrindžiamas asmens kaip individualaus vertingumas. Kaip tai padaroma? Kristus – tikras Dievas ir tikras žmogus – sulaužo aplinkos diktatą, pakeičia istoriją. Vienas žmogus tampa pasaulio gelbėtoju. Žmogus nekildinamas nei iš gamtos, nei iš visuomenės. Jis kilęs iš Dievo. Kaip panašus į Dievą, žmogus yra individualus. Kristaus asmenyje kiekvienas žmogus tampa visų žmonių išganymo prielaida. Taigi vienas žmogus yra tiek pat vertingas kaip ir visi. Todėl krikščionybė žmogaus asmenį laiko pačia didžiausia vertybe. Vienas žmogus tiek pat vertingas kaip ir visi, ir kiekvienas žmogus lygiai vertingas. Čia aritmetika negalioja. Mat vienas žmogus yra tokia pati nelygstama vertybė, kaip ir daug žmonių ir kiekvienas iš to daugelio tiek pat vertingas kaip ir

visi likę. Tokios didžiausios vertybės yra tiek negimęs kūdikis, tiek olimpinis čempionas, tiek mirštantis ligonis, tiek Nobelio premijos lauretas tiek proto negalią turintis asmuo. Mes ne tik gyvename iš kitų, bet ir kiti gyvena iš mūsų. Atrodo, kuo mes galime gyventi iš proto negalią turinčio žmogaus. Kad jis gali gyventi iš mūsų, tai aišku. Bet gyvename. Juo rūpindamiesi, jam padėdami ir sudarydami žmoniškas gyvenimo sąlygas mokomės artimo meilės, užuojautos, atsakomybės už kitą žmogų ir taip tobulėjame kaip asmenybės. Sunku pasakyti, kas kam daugiau duoda mes jam, ar jis mums. To vargiai galėtume pasiekti gyvendami vieni vieni. Žmogaus asmuo krikščioniškoje kultūroje laikomas didžiausia vertybe, tačiau nuosekliai pateisinti ir pagrįsti tokią nuostatą įmanoma tik atsižvelgiant į bendruomeniškąjį matmenį – mūsų gyvenimu iš kitų ir kitiems. Apie tai dar kalbėsime, o dabar reikėtų atkreipti dėmesį į tai, kad gyvenimo prasmės klausimai gali būti sprendžiami tik turint galvoje abu matmenis – bendruomeniškąjį ir individualųjį.

Susiklosčius tam tikroms sąlygoms, ypač yrant bendruomeniškam gyvenimo būdui, nuo Renesanso laikų krikščioniškojoje Vakarų Europos kultūroje iš lėto ima stiprėti individualistinės tendencijos. Buvusioji dvipuse žmogaus samprata – bendruomeniškojo ir individualiojo pradų vienybė – keičiama į vienpusę. Asmuo imamas laikyti visai atskiru, unikaliu, nepriklausomu nuo kitų vieniui.

Šis renesansinės kultūros ypatumas – individualizmo įsigalėjimas – keičia net religiją, XVI a. atsiranda protestantizmas. Supratimas, jog žmogus – visai atskiras, nuo nieko nepriklausomas asmuo, tvirtėja iki šių dienų. Individualizmo išraiška yra liberalinės asmens ir visuomenės teorijos. Jos nesusijusios su jokia konfesija, tačiau reikia prisiminti, kad be krikščioniškos pasaulėžiūros išsivyravimo Europoje nebūtų galėjusi atsirasti jokia individualistinė teorija, – būtent krikščioniškoji kultūra įtvirtino ne tik bendruomenišką, bet ir individualią asmens sampratą. Kalbėdami apie krikščioniškąjį žmogus suvokimą, mes turėsime galvoje abu – individualųjį ir bendruomeninį aspektus.

Antikoje valstybė laikoma svarbesne ir pirmesne prigimtimi už žmogų. Krikščioniškojoje Vakarų Europos kultūroje valstybės veikla vertinama pagal tai, kiek ji įgyvendina didžiausio asmens vertingumo, asmens laisvės, bendruomeninio gėrio ir panašius principus.

Reikia paminėti dar vieną antikos ir Vakarų Europos kultūrų skirtingumą. Antikos laikais buvo manoma, kad žmogaus tikslas yra gyventi pagal prigimtį. Toks gyvenimas yra dorybingas ir laimingas. Dorybė, pirmiausia būdo dorybė, antikoje buvo suprantama kaip tam tikras vidurys tarp dviejų kraštutinumų – trūkumo ir pertekliaus. O kodėl žmogus turėtų pasirinkti gerą elgesį, o ne blogą? Todėl, kad dorai elgdamasis jis bus laimingas, mano Aristotelis. O ar tikrai bus nelaimingas, elgdamasis blogai? Toli gražu neaišku. Juk laimės supratimas yra pakankamai individualus. Esant toms pačioms sąlygoms, vienas gali jaustis laimingas, o kitas nelaimingas. Be to, ne kiekvienam pakanka valios suvaldyti savo nedorus norus. Ne kiekvienas pirmiau pagalvoja, o paskui daro. O jokio prigimtinio valios polinkio į gėrį, anot antikos filosofų, žmogus neturįs. Pavyzdžiui, Aristotelis manė, kad dora nėra įgimta nei kaip taisyklė, nei kaip polinkis, nei kaip galia. Todėl reikalingas principas, kuris padarytų dorą elgesį reikšmingą visiems. Juo tampa teisingumas – atlyginimo už bet kokį elgesį principas, kuris nulemia veikimo būdo pasirinkimą. Nedaryk blogai, ne dėl to, kad šitaip laimės nepasieksi, o dėl to, kad susilauksi atpildo už savo darbus.

Taigi turi būti tas, kas tą teisingumą įgyvendina. Juk pats veikiančysis negali būti teisingumo principo reiškėjas. Senovės religijose teisingumą įgyvendindavo arba dievai, arba ypatingos kosminės galios. Antikos posokratinio laikotarpio filosofų – tiek Platono, tiek Aristotelio – nuomone, teisingumą įgyvendina valstybė. Todėl žmogus ir yra visuomeninis gyvulys, nes be valstybės jis negali įgyvendinti savojo žmogiškumo. Kadangi teisingumą teikia valstybė, tai etika antikos mąstytojams tampa politikos dalimi (Sokratui ji buvo pažinimo teorijos dalis), o pati valstybė tampa moraline. No-

rint suteikti laimę visiems žmonėms, reikia tinkamai organizuoti visuomenės struktūrą – sukurti teisingą valstybę.

Vakarų Europos kultūroje doros principų paieškos siejamos su žmogus dvasine prigimtimi (sąžine), su jo santykiu su kitais žmonėmis, su jo ryšiu su Dievu, kuris pirmiausia reiškiasi ryšyje su savo artimu. Tuomet doros principai svarstomi atsižvelgiant į žmogaus prigimties ypatumus bei Kūrėją, kaip jos šaltinį. Neatsitiktinai krikščioniškoje Vakarų Europos kultūroje etikos klausimus nagrinėjo moralinė teologija. Viduramžiais gal tik Petras Abelaras buvo pasiūlęs autonomiškos (tiksliau, nepriklausančios nuo moralinės teologijos) etikos koncepciją, kuri, beje, nebuvo palankiai sutikta. Ir tik Renesanse, atgimstant antikinio mąstymo srovėms, padėtis ima keistis. Tačiau savarankiškos etikos teorijos yra veikiau Apšvietos, o ne Renesanso filosofų nuopelnas, ir vienas pirmųjų buvo Johno Locko mokinys ir draugas Anthony'is Ashleris Cooperis, geriau žinomas Šaftesberio grafo pavarde.

Pasak Thomo Akviniečio, egzistuoja Amžinasis įstatymas, kuris yra aukščiausias moralinio gėrio standartas. Tam tikras Amžinojo įstatymo pasireiškimas mumyse yra prigimtasis įstatymas, kaip žmogaus prigimtis. Antra vertus, dalis Amžinojo įstatymo yra Šventajame Rašte kaip Apreikštasis įstatymas. Per prigimtį Amžinasis įstatymas protingas būtybes natūraliai nukreipia į būtiną veiklą ir tikslą.

Antikoje blogis buvo suprantamas kaip gėrio trūkumas ir nežinojimas arba laikomas kosmine jėga. Blogio ir gėrio kaip kosminių jėgų samprata ypač paplito helenistiniu laikotarpiu, kai po Aleksandro Makedoniečio žygių graikai patyrė persų kultūros įtaką. Persų religijoje gėris siejamas su šviesos dievu Ormuzdu, o blogis – su tamsos dievu Arimanu. Žemė laikoma šių dviejų kosminių jėgų arena.

Tuo tarpu Vakarų Europos kultūroje moralinis gėris ir blogis (būtent moralinis, o ne ontologinis) yra laisvas apsisprendimas būties šaltinio atžvilgiu. Čia galima pastebėti, kad ontologine prasme

gėris yra tai, ko sąmoningai ar nesąmoningai kaip savojo tikslo siekia kiekviena būtis ir kiekvienos būties atitikimas savajai esmei. Šia prasme, santykiyje su valia kiekviena būtis yra gėris.

Antikinė kultūra visai kitaip, negu mes, suprato istoriją. Antikoje istorija laikomi du skirtingi dalykai. Pirma, istorija laikomas įvykių, kuriuos autorius mate arba girdėjo, aprašymas. Toks istorijos supratimas būdingas Herodotui, vėliau Tacitui, Juozapui Flavijui ir kitiems. Antra, vėlyvojoje antikoje, išivyravus stoicizmui, paplinta požiūris, kad visa, kas vyksta pasaulyje, turi priežastis, o tos priežastys susijusios nuolatiniu, nepertraukiamu ryšiu. Buvo mąstoma, kad viskas, kas buvo ar bus, yra nulemta būtinumo. Įvykių eigos neįmanoma pakeisti, tačiau įmanoma tiksliai numatyti. Pasaulio, kaip visumos, raida gali būti iki smulkmenų nusakyta. Šios tendencijos ryškios ir neoplatonizmo filosofijoje. Toks požiūris sudaro prielaidas paversti istoriją tokio tikslumo mokslu, kokie yra, pavyzdžiui, gamtos mokslai. Būtent šį požiūrį perima Marxas, kurdamas savo socialinę teoriją. Jis buvo įsitikinęs, kad jo socialinė teorija yra ne filosofija, bet mokslas, kuris nesiremia vertybėmis ir ideologinėmis nuostatomis, o atranda visuomenės gyvenime būtiną procesą, kokiu esąs gamybos procesas, ir jo analize paaiškina visuomenės funkcionavimą.

Istorijos, kaip būtinos, tiksliai numatytos pasaulio raidos, samprata svetima krikščioniškajai Vakarų Europos kultūros tradicijai. Čia istorija suprantama kaip laisvo žmogaus tikslų įgyvendinimas laike, kaip jų skleidimasis kultūroje. Laisvas žmogus yra visa ko pradžia, laisvas veiksmas neišvedamas iš išorinių priežasčių, veiksnių ar poveikių. Todėl laisvo veiksmo neįmanoma tiksliai numatyti, jį galima tik pateisinti. Asmens tikslus krikščioniškoje Vakarų Europos kultūroje pirmiausia formuoja religija. Ji teikia kultūrai pačius bendriausius bruožus bei linkę. Pripažinę bendriausiųjų bei tolimiausiųjų asmens tikslų objektyvų vertingumą, galime vertinti istorinius įvykius. Istoriniai įvykiai nėra numatomi, kaip kad manė stoikai ir marksistai, tačiau jie turi prasmę bei vertę, nors žmonijos tikslas yra

ne istorinis, o užistorinis. Pirmasis tokios istorijos pavyzdys būtų Senajame Testamente pateikta žydų tautos istorija. Joje aprašomi įvykiai Izraelio tautai turi išganomąją prasmę.

Be to, graikai neturėjo istorinio laiko sampratos. Platonui idėjos egzistuoja ne laike, o amžinybėje. Jam istorija virsta involiuciniu (priešingu evoliuciniam) procesu – tolydžiu idealios valstybės išsigimimu. Stoikams, ir iš dalies Aristoteliui, laikas yra cikliškas. Visi procesai kartojasi, todėl tobulu laikomas amžinas ir pasikartojantis judėjimas apskritimu.

Europos kultūroje laiko samprata jau visai kita. Laikas yra ne cikliškas, o tiesinis, judantis viena kryptimi ir negrįžtantis atgal. Atpirkėjo prisikėlimas, paskutinis teismas bei amžinojo gyvenimo pažadas yra rėmai, kuriuose vyksta istorija.

Dar vienas skirtumas, kurį verta paminėti, nagrinėjant antikos ir Vakarų Europos požiūrius į asmenį, yra tas, kad antikinėje kultūroje laisvė siejama arba su būtinumu, arba su atsitiktinumu kaip būtinumo nebuvimu. Jeigu žmogaus gyvenimą nulemia būtinumas, tai laisvė, kaip sugebėjimas rinktis, įgyja prasmę tik tada, kai egzistuoja rinkimosi orientyrai, t. y. tada, kai pažįstamas būtinumas. Šiuo atveju laisvas žmogus gali atsidurti Buridano asilo kailyje – jeigu dvi vienodos šieno kupetos bus vienodai nutolę nuo asilo, tai jis negalės teikti pirmenybės nei vienai kupetai ir dvėms badu, nesugebėdamas nuspręsti, nuo kurios krūvos pradėti ėsti. Tačiau žmogus nėra asilas. Jo pasirinkimą nulemia ne išorinės priežastys, o laisva valia, kaip vidinis apsisprendimas. Todėl Buridano asilo dilema jam neiškyla. Reikia pažymėti, kad valios laisvė, kurią kaip rimtą problemą antikoje suvokė ir analizavo Aristotelis, buvo plačiausių diskusijų objektu viduramžiais, nes krikščioniškoji kultūra asmenį laikė laisvu ir individualiu (taip pat ir bendruomenišku). Turbūt vargiai ar rasime viduramžių filosofą, kuris būtų neparašęs knygos *Liberum arbitrium* (Apie laisvąjį sprendimą) ar bent nebūtų šio klausimo svarstęs. Vakarų Europos kultūroje laisvė suprantama kaip asmens galia pačiai spręsti savo buvimą. Ji yra už būtinumo ar atsitiktinumą ribų.

Skiriasi Vakarų Europos kultūros ir antikos demokratijos supratimas. Demokratija antikoje – tai tiesiog laisvųjų piliečių, „demoso“ valdžia, arba daugumos valdžia. Jei ant Arėjaus (graikų karo dievo) kalvos įstatymą siūlantys Atėnų piliečiai garsiau rėkdavo už tuos, kurie įstatymo nenori (ar mesdavo į specialų indą juodos arba baltos spalvos akmenukus), tai įstatymas tapdavo visiems privalomas. Įstatymo pažeidimas graikams reiškė visuomeninės tvarkos griovimą – veiksmą, kuriuo visuomenė grąžinama į chaoso būseną. Todėl antikinės demokratinės visuomenės nubaustas mirtimi už savo kalbas Sokratas atsisako pabėgti iš miesto, nes pažeistų įstatymus. Vargu, ar mes sutiktume demokratine vadinti tvarką, kai už kalbas žmogus pasmerkiamas mirti. Be to, teisės demokratinuose Atėnuose turėjo tik laisvieji piliečiai, o vergai buvo beteisiai. Tai irgi niekaip nesiderina su mums įprastu demokratijos įvaizdžiu. Galėtume išvardinti ir daugiau graikiškos demokratijos skirtumų nuo dabartinio demokratijos įvaizdžio.

Tačiau svarbiausia, kad Vakarų Europos kultūrinėje tradicijoje demokratija yra ne daugumos valdžia, o tam tikras visuomenės organizavimas įstatymais, kurie laiduoja visų žmonių laisvą egzistavimą ir nelygstamą vertę, t. y. gina žmogaus teises (suformuluotas Visuotinėje žmogaus teisių deklaracijoje, kurią Jungtinės Tautos priėmė 1948 m. gruodžio 10 d.), kurioje galioja įstatymų viršenybės principas, o politiniame valdyme remiamasi įstatymų leidžiamosios, įstatymų vykdomosios ir teisinės valdžios atskyrimo principu.

Kalbant apie Vakarų Europos kultūrinę tradiciją, reikia pabrėžti, kad asmens ir jo nelygstamos vertės, asmens laisvės, socialinio teisingumo, demokratijos ir kitų idėjų turinys nebuvo išaiškintas staiga – per šimtmetį ar per du. Tai sudėtingas, painus, nuolatinės kovos ir karštų ginčų kupinas procesas. Kai kurios idėjos, pavyzdžiui, asmens vertės, laisvės, žmogaus teisių, tapo neatskiriami kultūros dalimi. Prabėgus dviem tūkstantmečiams po Kristaus gimimo, jos nebesiejamos su krikščioniškąja pasaulėžiūra, nors šioji ir buvo tų idėjų šaltinis.

ASMENS KAIP LAISVOS BŪTYBĒS
SAVITUMAS



ASMUO IR VALIOS LAISVĖS PROBLEMA

Socialinėje filosofijoje laisvė suprantama toli gražu nevienodai. Vienoks jos supratimas buvo būdingas Vakarų Europos krikščioniškai pasaulėžiūrai, kitoks – liberaliajai nominalistinei Naujųjų laikų socialinei filosofijai. Kadangi krikščioniškasis asmens ir visuomenės, taip pat ir asmens laisvės, aiškinimas dažniausiai rėmėsi (ir remiasi) nuosaikiojo realizmo filosofine tradicija, kalbėdami apie asmens laisvę kaip apie valios laisvę, kartais sakysime „realistinis (arba esencialistinis) laisvės supratimas“. Ypač taip elgsimės, kai priešinsime krikščioniškajai Vakarų Europos kultūrinei tradicijai būdingą požiūrį su liberaliuoju nominalistiniu laisvės supratimu. Johnas Stuartas Millis, knygoje *Apie laisvę* pateikęs platų liberalųjį laisvės supratimą, savo aptariamąją laisvę vadina pilietine arba visuomenine laisve ir priešina ją valios laisvei. Toks priešinimas, mūsų galva, yra tinkamas ir priimtinas. Reikia pastebėti, kad nominalistinės socialinės teorijos valios laisvė nedomina, o realistinės socialinės teorijos linkę arba ignoruoti pilietinę laisvę arba bent jau laikyti ją išvestine iš valios laisvės. Todėl manome, kad vartoti tokias priešstatas kaip realistinis laisvės supratimas ir nominalistinis laisvės supratimas, turint galvoje valios laisvės priešinimą pilietinei laisvei yra bent jau nepapiktinantis.

Norėdami aptarti valios laisvę, pirmiau aptarkime žmonių veikimą. Kai kurie žmonių veiksmai yra intuityvūs ir vyksta be intelekto ir laisvos valios įsikišimo. Tokie yra savaiminiai biologiniai ir jutiminiai procesai, tokie kaip kvėpavimas, maitinimasis, augimas,

senėjimas ir pan. Kai nudegęs ranką žmogus atitraukia ją nuo karšto daikto, ar suskaudus surinka – tai irgi veiksmai nereikalaujantys intelekto ir laisvos valios. Tokie veiksmai viduramžiais buvo vadinami žmogaus veiksmas (*actus hominis*). Tačiau žmogui būdingi ir kitokie veiksmai, tokie veiksmai kurie kyla iš supratimo ir laisvos valios. Tokie veiksmai buvo vadinami žmogiškaisiais veiksmais (*actus humani*). Būtent žmogiškieji veiksmai ir yra susiję su asmens laisve. Žmogiškasis veiksmas yra laisvas veiksmas.

Kaip matome iš žmogiškųjų veiksmų apibūdinimo, juos sudaro du principai: proto ir valios. Valia gali ko nors siekti tik tuomet, kai yra žinoma, kas yra tas „kas nors“. Todėl žmogiškojo veiksmo esminės sąlygos yra tokios: siekiamąjį objekto pažinimas, dėmesys veiksmui, kuriuo siekiama objekto, ir sprendimas apie veiksmo vertę. Taigi žmogus pirmiausiai turi žinoti, kas yra tas objektas, kurio jis siekia. Protu tyrinėdamas žmogus pažįsta objektą, išsiaiškina jo savybes, sandarą, suvokia, kaip jį naudoti. Antra, žmogus turi sąmoningai suvokti veiksmą, kuriuo siekia objekto, kaip tam tikro tikslo. Jis supranta, kad pats yra savo veiksmo šeimininkas, kad yra atsakingas už tai, ką daro ir privalo įvertinti savo konkretų veiksmą tiek trokštamo gėrio ir nepageidaujamo blogio, tiek paties veiksmo gerumo aspektu. Pavyzdžiui, jeigu žmogus meluoja, norėdamas išvengti kokios nors bausmės ar rūpesčių, tai jis įvertina savo veiksmo (melo) pasekmes objekto atžvilgiu (išvengs bausmės ar nemalonumų) ir veiksmo paties savaime atžvilgiu (meluoti yra blogai). Pagaliau trečia, pagal tuos aspektus, kurie žmogui yra žinomi, jo veiksmas yra geras arba blogas. Pavyzdžiui, gyvas yra prietaras, kad nusideginus odą, reikia ją patepti sviestu, aliejumi ar kitais riebalais. O būtent to daryti jokiū būdu negalima. Odą reikia ilgesnį laiką vilgyti vėsiu vandeniū, nes tada nei pūslės iškils, nei bus pažeisti gilesni audiniai. Tačiau kai kurios mamos net savo apsideginusius vaikus teploja riebalais, tikrai norėdamos jiems vien gera. Todėl negalima sakyti, kad jos kaltos dėl blogo veikimo.

Kiekvienas žmogiškasis (valingas) veiksmas turi būtinąjį elementą – gėrio siekimą. Juk dalyko, kurį ištyrinėjo protas, siekiame dėl to, kad jį protas pateikia kaip gerą. Antra, kiekvienas toks veiksmas turi ir laisvąjį elementą – konkretaus objekto, kuriame ieškome gėrio, pasirinkimą. Dėl šio antrojo aspekto ir sakome, kad žmogiškasis veiksmas yra laisvas. Žmogaus protas apsvarstęs pasiūlo daug įvairių dalykų ir parodo, kodėl jie yra geri, taip pat paaiškina, kokiais veiksmais (gerais ar blogais) galėtume tuos dalykus pasiekti, o valia nori to, ką protas pristato kaip gerą, ir to siekia. Laisvos valios dėka žmogus pasiekia trokštamą dalyką, objektą ar tikslą. Taip jis įgyvendina savo laisvę. Aišku, ne viskas, ko norime yra valios padarinys. Pavyzdžiui, protingas karalius, aprašytas Antoine de Saint-Exupéry *Mažajame prince*, įsakydavo Saulei leistis tik tada, kai ateidavo saulėlydžio valanda, tačiau tokio noro įvykdymas visai nepriklausė nuo jo valios.

Kaip matome, laisvės esmė yra sugebėjimas pasirinkti tinkamas priemones, vedančias į pasirinktąjį tikslą. Žmogaus laisvas pasirinkimas, kaip matėme, priklauso nuo to, kaip žmogus supranta tiesą ir gėrį. Neskirdamas tiesos nuo klaidos ir gėrio nuo blogio, žmogus iš viso nebūtų laisvas. Todėl tiesos ir gėrio supratimas turėtų būti ugdomas jaunojoje kartoje.

Tačiau nurodyti dalykai nėra pakankami žmogaus laisvei apibūdinti. Žmogus, turėdamas tiesos pažinimą, protu apsvarstęs ir išsikėlęs tikslus, remdamasis gėrio suvokimu, įvertina, kuris tikslas yra geras, ir, tiek tiesos tiek gėrio pagalba suvokęs, kiek geras yra kelias, kuriuo jis sieks trokštamo tikslo, įgyvendina savo ketinimus. Tačiau gali būti ir taip, kad žmogus, suvokdamas, jog būdas, kuriuo jis siekia tam tikro gėrio, toli gražu nėra geras. Pavyzdžiui, norėdamas soti ir be rūpesčių gyventi, žmogus gali imti vagiliauti, apgaudinėti, ar dar kokių netikusiu būdu prasimanyti pinigų. Jis puikiai suvoks, kad elgiasi blogai, tačiau tikslas, kurio jis siekia – sotus ir nerūpestingas gyvenimas – vis tik yra tam tikras gėris. Sakysime, kad žmogus veikia iš blogos valios, kai, vardan trokštamo tikslo kurį protas

pristato kaip gerą, jis, nepaisydamas to, kad jo veikimas yra aiškiai blogas, tą tikslą pasiekia. Bet vėlgi. Tikslas, kurio žmogus siekia, jam, gali atrodyti geras, tačiau jis supranta, kad kitiems žmonėms jis bus blogas. Pavyzdžiui, vagis, pasisavinęs pinigus gali be rūpesčių tam tikrą laiką gyventi, ir tai jam bus gera, tačiau apvogtam žmogui padaryta žala, kuri jam yra blogis. Todėl, vertinant siekiamą tikslą, reikia žiūrėti į jį kaip į poelgių ir pasekmių visumą. Reikia atsiminti, kad tiesa ir gėris yra objektyvūs dalykai, ir tai kas gera man, o kitam bloga, nėra gėris. Žmogus gali veikti tiek iš geros, tiek iš blogos valios. Todėl jis ir yra laisvas. Laisvas veiksmas nėra nulemtas išorinių priežasčių. Jis yra vidinis žmogaus apsisprendimas. Todėl už laisvus veiksmus žmogus yra atsakingas. Jis atsakingas ne tik už tai, realizavo ar ne sau tinkamą tikslą, atsakingas jis ir už kitus asmenis, kuriuos liečia jo veikla, nes laisvė pasireiškia žmonių tarpusavio santykiuose. Brandaus sveiko proto pakanka, kad žmogus suprastų, jog visa, ko nori, kad jam darytų žmonės, ir jis turi jiems daryti (Tai vadinama „auksinė taisyklė“). Laisvė ir atsakomybė yra neatskiriamai tarpusavyje susijusios.

Jei aš esu laisvas, tai reiškia, kad savo laisvę galiu vartoti geriems arba blogiems tikslams. Tinkamai laisvę taikydamas, tampa geresnis ir mano vykdomas gėris teigiamai veikia aplinką. Tačiau jei laisve remiuosi klaidingai, manyje ir aplink mane išsisknija bei pasklinda blogis. (Jonas Paulius II 2005: 43). Čia kaip toje pasakoje apie vištytę ir gaidelį, kurioje gaidelis išmušė vištytei akį. Blogis, kita vertus, ir gėris, plinta pasaulyje, kaip ratilai vandenyje nuo įmesto akmens. Tai dar labiau verčia susimąstyti apie mūsų veiklos atsakomybę.

Žmogaus veikla yra integrali. Joje vienybėn susipina įvairiausi dvasiniai gebėjimai. Kaip pažymi popiežius Jonas Paulius II (Jonas Paulius II 2005: 44–45), šioje sintezėje vedlio vaidmenį atlieka valia. Taip subjektas savo veiklai suteikia racionalumo. Žmogus trokšta tam tikro gėrio ir jį renkasi, todėl vėliau jis atsako už savo pasirinkimą. Vėlgi, tradiciškai tomistinėje filosofinėje tradicijoje pripažįstamas tam tikras etinis skirtumas gėrio tipų. Tai skirtumas

tarp tauriojo arba garbingojo gėrio (*bonum honestum*), naudingojo gėrio (*bonum utile*) ir malonaus gėrio (*bonum delectabile*). Šie trys gėrio tipai visi kartu organiškai apibūdina žmogaus veiklą. Veikdamas žmogus renkasi tam tikrą gėrį, kuris tampa jo veikos tikslas. Jei žmogus pasirenka *bonum honestum*, tai jo tikslas sutampa su pačia veiksmo objekto esme ir todėl tai yra taurusis gėris. Jis taurina žmogaus asmenybę ir leidžia įvertinti siekiamą tikslą kaip moraliai gerą. Kai pasirinkimo objektas būna *bonum utile*, tai tikslas tampa subjekto gaunama nauda. Šiuo atveju veiksmo moralumo klausimas lieka neatsakytas: tik tada, kai veiksmas, iš kurio gaunama nauda, yra moraliai geras ir veikimo būdas yra geras, tai ir tikslas bus geras. Deja, naujieji laikai palaidojo tiek pirmąjį ir pagrindinį gėrio aspektą – *bonum honestum*, tiek žmogaus esminio ryšio su kitais žmonėmis suvokimą, pakeitę jį siekiančio savojo gėrio savo pasirinktu būdu atskirų individų samprata.

Tauriojo gėrio (*bonum honestum*) įgyvendinimą, pasak Thomo Akviniečio, visuomet lydi džiaugsmingasis gėris (*bonum delectabile*) – vidinis džiaugsmas, gėrio džiaugsmas, kuris yra *bonum honestum* pasekmė. Utilitaristai gėrio džiaugsmą keičia malonumų paieška. Tomistinį *bonum delectabile* utilitaristinis mąstymas transformuoja į malonumą ir paverčia savarankišku gėriu ir tikslu. Tas malonumas, aišku, nėra vien juslinis malonumas, anot Millio, malonumas gali būti ir dvasinis. Tačiau tai esmės nekeičia. Sekdamas utilitaristų mąstymu, žmogus ieško ne *bonum honestum*, o malonumo kaip savarankiško gėrio. Tą požiūrį teisėtai kritikuoja Kantas, nors ir remdamasis kitokiais nei mūsų aptariamieji pagrindais.

Už tuos dalykus, kurie nepriklauso nuo jo laisvos valios, žmogus nėra atsakingas. Taip jis nėra atsakingas, kad auga ar serga, kad sens-ta, kenčia alkį, ar turi instinktyvius polinkius. Tačiau už norų polinkių, aistrų, kiek jų sąlygojamą veiklą gali valdyti valia, pasekmes žmogus yra atsakingas. Tarkime, žmogus, vairuojantis automobilį, nėra atsakingas už tai, kad dėl nuovargio, ar kitų priežasčių užsinori miego. Jis, valios pastangomis, gali kovoti su miegu, nes žino, kad

užmigęs prie vairo padarys avariją. Pamatęs, kad miego nesugebės įveikti, žmogus kelionę nutrauks. Žmogus nėra kaltas ar atsakingas už savo polinkius, tačiau proto ir valios pagalba jų sąlygojamą veikimą privalo kontroliuoti, idant nepasielgtų blogai. Šiuo atveju krikščioniškoji tradicija tvirtina, kad nė vienas nebus labiau gundomas, nei galėtų tai išverti.

Kai susiduriame su asmenybe, kuri nesugeba suvaldyti savo polinkių, kuriems atsidavusi valia siektų blogio, sakome, kad susidūrėme su liguista, psichiškai nesveika asmenybe. Pavyzdžiui, yra žmonių, kurie turi nenumaldomą norą vogti (jie vadinami kleptomanais), nors dažnai pavogtus daiktus tiesiog išmeta, jais nepasinaudoję, yra narkomanų, kurie negali išverti be narkotikų, nesuvaldančių savo iškreipto lytinio potraukio ir pan. Visa tai liguistos asmenybės, kurioms reikalinga mūsų pagalba. Tačiau žmogus, kuris turi norą svaigintis narkotikais arba vogti, ar turi kokį kitą nedermą polinkį, tačiau savo valios pastangomis susidoroja su juo, nėra liguista asmenybė. Tai normalus žmogus.

Praeitame skirsnyje kalbėdami apie asmenį sakėme, kad asmuo yra vienkartinis, logiškai neaptariamas, nedalijamas, tapataus savu, save lemiantis, tampantis ir laisvas. Asmuo save nulemia, dėl savęs įgyvendindamas savąją laisvę ir tuo būdu tapdamas. Asmens laisvė yra su jo prigimtimi susijusi esminė savybė, kurios dėka jis save apsprendžia ir kuria. Todėl žmogus turi prigimtinę teisę į laisvę.

Aptariant asmens laisvę kartais paranku, skirti laisvę kaip galią nuo laisvės įgyvendinimo. Tą skirtį, dažnai ją nepagrįstai sureikšmindami, ypač pabrėžė egzistencinės filosofijos. Iš tikrųjų apsisprendimas yra ne tik galia, bet ir vyksmas. Asmuo būna laisvas apsisprenddamas, tapdamas. Todėl laisvė, kaip galia, pati mus veda į laisvę, kaip veiksmą – būname laisvę įgyvendindami. Laisvės neįgyvendinti asmuo negali. Netgi atsisakydamas ką nors daryti ar atsiduodamas kitam asmeniui, net ir pakludamas prievartai, asmuo elgiasi laisvai, nes jis nusprendžia kaip jam veikti. Asmuo yra laisvas (turi galią) ir tada, kai yra uždarytas kalėjime ar ligos prikaustytas

prie lovos. Tuo tarpu gyvulys visais atvejais bus laisvas tik perkeltine prasme, kai sužmoginsime jo veikimą.

Laisvė kaip galia nėra santykio kategorija, todėl ji negali būti apribota. (bet kaip galia ji gali būti naikinama. Prasdamas sugebėjimą skirti gėrį nuo blogio ir tiesą nuo klaidos, ar sugebėjimą visuose veiksmuose trokšti gėrio ir vengti blogio, ir pan. žmogus praranda laisvę kaip galią.). Kita vertus, laisvė kaip trokštamų pasirinktų tikslų įgyvendinimas, visada yra santykio kategorija, nes tikslą mes įgyvendiname tam tikroje aplinkoje, o manęs ir aplinkos ryšys visada yra santykis. Sakydami, kad asmuo, sėdintis kalėjime yra laisvas, teigiame jo vidinę galią apsispręsti; sakydami, kad jis yra nelaisvas, liudijame laisvės įgyvendinimą, t. y. jau kalbame apie santykį ir sakome, kad kalinio laisvė yra apribota.

Dažnai paranku skirti šias dvi laisvės sąvokos reikšmes. Kasdieninėje kalboje laisvę, kaip galią, tapatiname su laisve, kaip įgyvendinimu. Tai gali sudaryti prielaidas taip kėsintis į žmogaus laisvę, kad tokių kėslų žmogus net nepastebės. Juk laisvės įgyvendinimas kaip santykio kategorija visada yra ribota ir būtinai nukreipta į išorę, į aplinką. Kaip santykis, laisvės įgyvendinimas turi savo subjektą, kuris veikia, ir objektą, į kurį tas veiksmas nukreipiamas net ir tada, kai vykdomoji galia atsigręžia į save patį. Todėl laisvės įgyvendinimo apribojimai yra nesunkiai pastebimi. Jie būtinai susiję su draudimais atlikti tam tikrus veiksmus. O draudimus mes galime lengvai pastebėti.

Laisvės kaip galios pažeidimai irgi gali būti susiję su draudimais ar prievarta. Pavyzdžiui, įkalinimas gali ne tik suvaržyti laisvės įgyvendinimą, bet ir griauti laisvę – mažinti kalinio galią apsispręsti. Tada sakome, kad žmogus kalėjime palūžo, prarado žmogiškumą. Laisvę kaip galią galima ir visai sunaikinti. Toks pavyzdys pateiktas Čingizo Aitmatovo knygoje *Ilga kaip šimtmečiai diena*. Ten aprašytas mankurtas – žmogus, kurio apsisprendimo galia sunaikinta tam skirta fizine prievarta – uždedant ant belaisvio galvos iš žalios kupranugario odos padarytą ypatingą šalną, kuris saulėkaitoje ver-

žia galvą ir per kelias dienas paverčia žmogų paklusniu vergu, išvairdamas jį iš proto. Daug subtilesnis pavyzdys pateiktas G. Orwelo knygoje *1984-ieji*. Joje rašoma, kaip totalitarinis režimas žingsnis po žingsnio priverčia žmogų patikėti klaidingais dalykais ir sulaužo jo valią. Niūrūs šiuolaikinėse antiutopijose piešiami ateities žmonių nužmoginimo vaizdai, nebūtinai gali būti įgyvendinami pasitelkus siaubą keliančiomis priemonėmis arba su draudimais ir prievarta. Pakanka sumaniai painioti tiesą su melu ir sujaukti pamatines vertybes, blogį gražiam įpakavime pateikiant kaip gėrį ir, parodymus jo patrauklumą, įtvirtinti jį kaip savarankišką savąjį gėrį, kuris teikia malonumą ir netrukdo kitam siekti jo gėrio. Kitaip tariant, griauti laisvę kaip galią įmanoma ir be jokios išorinės prievartos. Priešingai, tai dažniausiai daroma didesnės laisvės, tolerancijos, modernumo ir panašiais siekiais. Žmogus, neskirdamas laisvės kaip galios ir laisvės kaip įgyvendinimo, gali pagalvoti, kad laisvės priešingybė yra prievarta. O jei jis prievartos nepastebi, tai reiškia, kad į jo laisvę niekas nesikėsina. Jei laisvę suprasime ne tik kaip įgyvendinimą, bet ir kaip galią, tokios klaidos greičiausiai jau nebedarysime.

Ontologiškai laisvės priešybė yra ne prievarta, o būtinumas. Būtinai esanti būtybė santykio požiūriu negali būti laisva – būti sąlygojama ir sąlygoti. Kita vertus, laisvė nėra susijusi su atsitiktinumu. Ji iš esmės skiriasi nuo atsitiktinumo. Atsitiktinumas žymi priežasčių nebuvimą, o laisvė susijusi ne su priežasčių nebuvimu, bet su asmens galia būti savo paties buvimo priežastimi.

Suprantama, tai nereiškia, kad žmogui būtinumas yra nepriširtinas. Jau esame minėję, kad mes, žmogiškieji individai, esame apriboti būtinumu. Pavyzdžiui, negalime sustabdyti savo senėjimo, augimo procesų, reguliuoti daugelio organizmo funkcijų. Antra vertus, kaip asmenys esame laisvi, ir ta laisvė nėra aprėžta, neturi ribų. Įgyvendindamas laisvę aš negaliu, arba galiu tik iš dalies, savęs nulemti fiziškai, tačiau apsisprendimu kaip dvasinga būtybė, kaip asmuo.

Įgyvendindamas savąją laisvę, asmuo sužmogina tikrovę, tikslingai ją pertvarko. Laisvės įgyvendinimas neatskiriamas nuo

tikslo. Tik pajėgus apibrėžti savo veiklos tikslą asmuo yra laisvas, o laisvę jis įgyvendina to tikslo siekdamas. Kas sąlygoja laisvo asmens tikslus?

Iš būtinumo tikslas neplaukia. Pavyzdžiui, automobilio nesukuria klasikines mechanikos dėsniai ar radijo aparato Maxwello elektromagnetinė teorija. Žmogus, gerai išmanantis mechaniką, chemiją, matematiką, nebūtinai bus geras automobilių konstruktorius. Įmanoma, kad gabus fizikas teoretikas nesugebės ne tik sukonstruoti, bet ir pataisyti radijo imtuvo, o menkai išmanęs teorijos dalykus radijo meistras tai lengvai padarys. Taigi gamtos dėsnių žinojimas nėra technologinių procesų kūrimo priežastis.

LAISVĖS ĮGYVENDINIMAS BŪTINUMO SĄLYGOMIS

Aplinka, kurioje įgyvendiname savo laisvę, pirmiausia yra pasaulis – mus supanti gamta. Gali pasirodyti, kad būti pasaulyje ir būti laisvam yra priešingybės. Ne vienas mano, kad laisvė išskiria būtinumą. Juk ir mes sakėme, kad būtinas įvykis yra sąlygojamas išorinių priežasčių arba priežasčių, kurios būdamos vidinės yra nuo mūsų nepriklausomos (pavyzdžiui, negalime sulaikyti savo senėjimo), o laisvas asmuo yra savo principų kūrėjas ir savo paties priežastis. Šiuo atveju netgi nedera sakyti „priežastis“. Mat laisvas veiksmas ir įvykis visada yra pati pradžia, yra priminis, o jo pasekmė visuomet savita, nes laisvas veiksmas nėra sąlygojamas priežasties ir pasekmės.

Ką duoda žmogui jo paties protas susidūręs su gamtiniu būtinumu? Kaip aš galiu įgyvendinti savo laisvę, galiojant gamtos dėsniams? Žinoma, gamtos atžvilgiu žmogus nėra laisvas, t. y. negali atšaukti, sukurti ar pakeisti gamtos dėsnių. Aš, tarkime, negaliu

uždrausit, kad nustotų galioti antrasis Newtono dėsnis ar energijos tvermės dėsnis. Būtent dėl to žmogus gali juos pažinti kaip visuotinius. Matyt, tą turėjo galvoje ir Newonas, kai tvirtino hipotezių neišsugalvojęs.

Igyvendinti laisvę pirmiausia reiškia įgyvendinti savo tikslą gamtoje. O kas nulemia asmens tikslus? Tai klausėme ankstesniame skyriuje. Iš dalies galima atsakyti, apžvelgus jau pateiktus pavyzdžius. (Galutinai į šį klausimą atsakyti neįmanoma. Tai rodo anksčiau pateikta asmens samprata. Juk asmuo yra tampantis, ne tik esantis. Vadinasi, mes tik aptariame svarbias sąlygas, kurios nulemia tikslus. Būtų klaidinga iš tų sąlygų išvedinėti tikslus). Štai automobilių konstruktoriui svarbu žinoti gamybos technologijos istoriją, išmanyti, kaip elgėsi jo pirmtakai kurdami naujus modelius, ir, žinoma, atsižvelgti į konkretų visuomenės poreikį. Gal reikės siekti geresnių aerodinaminių mašinos savybių, kurti kurą taupiau vartojantį ir mažiau teršiantį orą variklį, o gal svarbiau bus galingam greitai mašina. Šiaip ar taip, konstruktorius pirmiausia turės išmanyti konstravimo technologijos praeitį ir dabartį. Technologine atminti ir yra svarbiausia sąlyga, kuri leidžia tikslingai veikti dabartyje. Tai pasakytina ne tik apie technologinius dalykus, bet ir apie visą tikslingą žmogaus veiklą. Galime tarti, kad praeities atmintis dabartyje leidžia kelti tikslus ateičiai.

Ne veltui G. Orwelo romane *1984-ieji* Vyresniojo Brolio vadovaujama partija pabrėžia, jog tas, kas valdo dabartį, vardo ir praeitį, o kas valdo praeitį, tas valdo ir ateitį. Ateitis mums skleidžiasi praeities turiniu. Minėtame romane aprašyta Tiesos ministerija geidžia perdirbti praeitį, ją suderinti su dabartimi ir ateities tikslu, kuris žmogui ir partijai būtų vienodas. Pagrindinis knygos veikėjas Smitas dirba Tiesos ministerijoje, cenzūros skyriuje, kuriame nuolat peržiūri senus laikraščius, knygas, enciklopedijas, net Vyriausiojo Brolio kalbas, jų turinį priderindamas partijos suvokiamam dabarties vaizdui. Pakeista istorija patvirtina partijos vadovavimo teisingumą, jos bei Vyresniojo Brolio neklaidingumą. Tačiau netenkama

pernelyg daug. Tas nuostolis – nuasmeninimas, atminties iškrypimas, asmens virtimas partijos šūkių garsiakalbiu, jos sraigteliu, asmens pajungimas visumai. Racionaliai pertvarkyta istorija ima atrodyti dėsninga kaip gamta, istorijos vyksmas virsta būtinu nenutrūkstamu procesu, besirutuliojančiu neva partijos numatytų tikslų linkme. Asmeniui belieka tą prikišamai rodomą būtinumą suprasti ir jam atsiduoti. Žinoma, tai tik romanas, bet Orwelo aprašytoje niūrioje ateityje, nuasmentų, nemažančių, istorijai primesto būtinumo vykdytojų gyvenime nejučia išvelgiame ir kai kurias savo laikmečio ypatybes.

O kas yra pats tikslas? Paprasti tikslas yra norimi įvykiai, reiškiniai, procesai ar jų visuma. Remiantis tais pačiais dėsniais, įmanoma sukelti įvairiausių reiškinius. Reiškinių sąlygoja ne tik dėsniai, bet ir pradinės sąlygos. Tarkime, pagal tuos pačius dėsnius (visuotinės traukos ir Archimedo) veikianti žmogaus sukurtas aerostatas gali kilti į orą, sklandyti ar leisti žemyn. Mums nereikia keisti jėgos krypties visuotinės traukos dėsnyje, Žemę versti kūnus stumti arba jų iš viso netraukti, ar silpnai traukti.

Įmanoma sukelti įvairiausių procesu ir reiškinius. Mes galime padaryti, kad šiluma iš šaltesnio kūno tekėtų į šiltesnį, ir šaltesnis kūnas dar labiau atšaltų, o šiltesnis – išiltų. Taip veikia šaldytuvai. Galime priversti upes tekėti į viršų. Taip vanduo teka, pavyzdžiui naktimis Kruonio hidroakumuliacinėje elektrinėje. Ir čia nepažeidžiami jokie gamtos dėsniai. Tiesa, norint sukelti tokius procesus, reikia panaudoti energiją. O ar būtų galima įgyvendinti laisvę būtinumo sąlygomis, jei kiekvienas sugebėtų kaitalioti gamtos dėsnius? Turbūt ne.

Savo valia ir savo tikslais naudodamas gamtos dėsningumus, asmuo jų atžvilgiu tampa laisvas. Dar daugiau, būtinumas gamtoje kaip tik sudaro sąlygas laisvę pasaulyje įgyvendinti. Jei gamtos daktai elgtųsi laisvai, negalėtume numatyti savo veiklos pasekmių ir tuo pačiu įgyvendinti savo laisvės. Pavyzdžiui, jei mūsų vairuojamo automobilio vairas suktų ratus kur jis, o ne mes norime, tokiu auto-

mobiliu nenuvažiuotume į norimą vietą. Įsivaizduokite, jūs sėdate į automobilį, kad nuvažiuotumėte į darbą, o jis, bjaurybė, nusikosėja ir sako, kad niekur nevažiuos, kad nori į servisą. Iškart atsirastų keblumų norint laiku suspėti į darbą. Todėl laisvame automobilyje būtume nelaisvi – negalėtume įgyvendinti savo laisvės.

Vadinasi, ir būtinumo sąlygomis, t. y. pasaulyje, kuris pats yra nelaisvas, galime būti laisvi. Laisvė įgyvendinama tik tada, kada galime iš anksto žinoti veiklos rezultatus. O numatyti iš anksto galime tik tada, kai įvykio eigą lemia būtinumas. Laisvė būtinybės neneigia, priešingai – ja remiasi. Žmonija apvaldo gamtą, suteikdama būtinybei naują linkmę ir prasmę, o gamtinei tikrovei – savo tikslus, kurdama kultūrą. Kultūra mes vadiname sužmogintą, pertvarkytą tikrovę, ją skirdami nuo prigimtines, nepertvarkytos gamtos. Kultūrinis vyksmas – pasaulio sužmoginimas – eina iš kartos į kartą, perteikdamas laimėjimus kaip bendrą žmogaus paveldą. Tuo būdu kultūros kūrimas virsta nepertraukiamu vyksmu laike, o tą vyksmą mes vadiname istorija.

Kultūrinis vyksmas, kaip gamtos sužmoginimas, yra svarbus filosofijos klausimas, reikalingas specialių tyrimų. Jis problemiškas, nes gamtinis būtinumas nėra pakankamas jam apibūdinti. Iš tikrųjų būtinumas gamtoje negali sąlygoti kur link pasaulyje bus įgyvendinta žmogaus laisvė.

Tačiau tai nereiškia, kad to būtinumo nereikia paisyti. Pavyzdžiui, konstruktoriaus pastangos sukurti amžinąjį variklį bus nesėkmingos, nes tokio variklio idėja prieštarauja energijos tvermės dėsnui. Būtinumas riboja tikslų įgyvendinimo galimybes kai kurias jų drausdamas, tačiau paties tikslo paprastai nepanaikina. Pavyzdžiui, visuotines traukos ir aerodinamikos dėsniai nesudaro kliūčių žmogui pakilti į orą (nors tie dėsniai leistų tvirtinti, kad plasnodamas rankomis žmogus, žinant jo kūno sandarą, tikrai nepaskris).

LAISVĖS ĮGYVENDINIMAS LAISVĖS SĄLYGOMIS

Būti pasaulyje nereiškia būti tik gamtoje. Žmogus gyvena ir veikia tarp kitų asmenų, laisvų kaip ir jis. Kaip gali asmuo įgyvendinti savo laisvę, būdamas drauge su kitais? Juk būti drauge reiškia ir laisvę įgyvendinti drauge. Tačiau laisvė todėl yra laisvė, kad sprendžiu aš pats, ir todėl galiu spręsti kitaip negu kartu esantys asmenys. O įgyvendinta gali būti tik viena laisvė. Ar aš galiu būti tikras, kad bus įgyvendinta būtent mano laisvė? Tiesa, aš galiu išlikti laisvas ir tada, kai įgyvendinama ne mano laisvė. Tarkime, patekęs į karinę tarnybą šauktinis privalo laikytis griežtos tvarkos ir veikti taip, kaip jam nurodo jo karininkai. Jeigu jaunuolis yra įsitikinęs, kad jo tarnyba yra prasminga, kad jis tarnauja savo tėvynei ir kad armija yra vyriškumo mokykla, tai įgyvendindamas kito valią ir jai paklusdamas, jis vis tiek išlieka laisvas, nes mano, kad dera tai valiai paklusti. Tarnaudamas armijoje jis jausis visiškai laisvu. Tačiau jeigu jis bus prievarta paimtas tarnauti, laikys, kad armijos vadai yra pasipūtę stuobriai, o jis pats ruošiamas kaip patrankų mėsa, kad kareivis miega, o tarnyba tęsiasi, jeigu jis braukys kalendoriuje dienas, skaičiuodamas kiek laiko dar liko tarnauti, tai tokį savo būvimą laikys nelaisvės ir prievartos pavyzdžiu. Jis jausis nelaisvas ir jus grėsmę, kurią jam kelia galinti laisvę įgyvendinti aplinka. Taigi, kai individo keliami tikslai ir vertybės dėl kurių apsispręsta, sutampa su laisvos aplinkos tikslais bei jos ginamomis vertybėmis, jis jaučia, kad jo laisvė nevaržoma. Priešingu atveju jis manys, kad kišamasi į jo laisvės įgyvendinimo sritį ir jaus grėsmę savo laisvei. Tas pavojus gali kelti net tokias slogias vizijas, kokias, pavyzdžiui, romane „Procesas“ aprašė Francas Kafka, kuomet herojus, siekdamas pasipriešinti išorinei prievartai, pražūva. Kuo individas stipriau priešinasi svetimos laisvės įgyvendinimui, tuo labiau stiprėja ir prievarta.

Kaip išvengti buvimo kartu grėsmės? Įvairūs autoriai, artimi egzistencinei filosofijai nurodo tuos pačius būdus, kurie yra tapę tiesiog klasikine kliše. Matyt pirmasis siūlomas išeitis paminėjo Jacques Maritaine, kiek vėliau tą patį pavyzdį pateikia Karlas Jaspersas, o dar vėliau lietuvių filosofas Antanas Maceina. Kadangi pavyzdys visai neblogas, ir mes juo pasinaudosime, remdamiesi Maceinos knyga *Dievas ir laisvė*. Joje Maceina aptaria tris galimas laisvės įgyvendinimo kartu išeitis. Pirmoji išeitis yra gana paprasta. Jei aš ir su manimi drauge esantis asmuo negalime tam tikromis sąlygomis įgyvendinti savo laisvės kartu, tai galime išsiskirti, kad atskirai kurtume savo laisvės karalystę.

Turbūt labiausiai ryškus tokio išsiskyrimo pavyzdys yra skyrybos šeimoje. Šeimoje žmonės yra labiausiai subendrinę savo laisvės įgyvendinimą. Abu sutuoktiniai gyvena vienas kitu ir savo pasiaukojimu sukuria aplinką – ypatingą laisvės erdvę, kurioje vaikas gali ugdyti savo orumą ir pasiruošti savajam, vieninteliam ir nepakartojamam pašaukimui. Šeima yra didžioji meilės ir atsakomybės mokykla. Savo sugebėjimu kelti bendrus tikslus bei juos įgyvendinti ji yra pavyzdys kiekvienai bendruomenei. Ne visada yra lengva tiek gyventi kitam ir kitu, kaip to reikalauja šeima. Skyrybos šeimoje kartais būna vienintelė, nors ji ir nėra gera, išeitis išvengti grėsmės, kurią kelia nesugebėjimas kartu įgyvendinti laisvę.

Išsiskyrimas, kaip laisvės įgyvendinimo būdas, pasitaiko ne vien šeimose. Yra daugybė išsiskyrimo atvejų. Nuo atsiskyrimo su draugu, išėjimo iš darbo ir ar atsiskyrimo nuo kolektyvo iki radikalaus išsiskyrimo – kai žmogus iš viso atsisako gyventi visuomenėje ir pasitraukia į atokią vietą. Tokių atvejų ypač padažnėja per revoliucijas, religines reformas ar karus. Pavyzdžiui, Rusijoje prieš keletą šimtmečių, vykstant religinei reformai, taip pat porevoliuciniu laikotarpiu daug žmonių savo noru išvyko į negyvenamas Sibiro vietas. Iki šiol yra išlikusių tokių atsiskyrėlių ar jų bendruomenių.

Nereikia manyti, kad senovės atsiskyrėlių bėgimas į dykumą, siekiant vienatvėje suartėti su Dievu, ar stojimas į vienuolyną yra išsis-

kyrimo pastanga. Siekiantys vienuolinio gyvenimo ir jaučiantys tam pašaukimą turi sugebėti gyventi bendruomenėje – jie neturėtų patirti didesnių bendravimo sunkumų, noro užsisklęsti, atsiriboti, ar išvengti grėsmės kurią kelia laisvės sritis, nes tik nugalėję sunkumus, kuriuos kelia bendruomeninis gyvenimas, jie gali atlikti vienuolišką pašaukimą. Neretai apie dykumos atsiskyrėlius susiburdavo ištisos sekėjų bendruomenės, kurias palikę dykumos tėvai keliaudavo toliau į dykumą. Negyvendami kitiems ir dėl kitu, neturėdami artimo ir Dievo meilės, vienuoliai negalės savo pašaukimo įgyvendinti, o meilė ir atsidavimas turi bendruomenišką prigimtį.

Iš to, ką pasakėme, nesunku suprasti, kad išsiskyrimas nėra tikroji išeitis iš grėsmės, kurią kelia laisvės įgyvendinimas drauge; grėsmės, kad mano laisvė nebus įgyvendinta ir aš negalėsiu savęs nulemti. Atsisakęs su kitu dalytis savo laisve, asmuo praranda tam tikrą aplinką, kurioje jis galėtų kurti savo asmenybę. Išsiskyrimas visada palieka ne tik palengvėjimo, bet ir tuštumos jausmą. Juk žmogus ne tik dalija, dalydamas jis ir gauna.

Išsamesnė vienišumo aptartis peržengia socialinės filosofijos klausimų ratą ir tampa socialinės psichologijos dalimi. Todėl mes plačiau šio klausimo neaptarsime.

Antra išeitis išvengti grėsmės, kad mano laisvė liks neįgyvendina, yra priversti kartu su manimi būnantį asmenį įgyvendinti tik mano laisvę, atsisakant savosios. Šiuo atveju asmuo suvokia tik savo „aš“ (nepaisydamas savęs kaip kito asmens „tu“) ir žvelgia į kitą asmenį kaip į objektą, nors vadina jį subjektu. Kitą asmenį jis stengiasi apvaldyti taip, kaip apvaldoma gamtinė būtinybė. Asmuo, save suvokiantis kaip vienintelį „aš“, tariasi esąs svarbesnis už kitus. Toks tironas nenori būti vienišas. Jam gyvybiškai reikalingi kiti, kad galėtų juo valdyti, versdamas vykdyti jo valią.

Savo išskirtinį vertingumą tironas privalo pagrįsti. Jis turi motyvuoti, kodėl jo laisvei būtina naikinti kitų laisvę. Kita vertus, teorinio grindimo jam beveik niekada neužtenka, todėl savo išskirtinį statusą tenka įtvirtinti, remiantis jėga ir prievarta. Pavyzdžiui, auto-

ritarinėse visuomenėse, tokiose kaip senovės Egiptas ar Babilonija, faraonai ir kiti valdovai buvo laikomi dievais; Romos imperatoriai manė esą pusdieviai ar turintys dievišką kilmę, viduriniais amžiais karūnavimas ar bajorystė teikė išskirtinumo teisę. Naujaisiais laikais prievartautojo filosofija buvo kiek kitokia. Pavyzdžiui Hegelis germanų tautose, o marksizmas darbininkų klasėje įžvelgė ypatingą pašaukimą – būti istorinės pažangos varikliu.

Mažiau vertinga visuomenės dalis yra neribotai pajungta prievartautojui kaip objektas, daiktas, neturinti valios. Tokiu nuasmenintu objektu gali būti ir atskiras žmogus (pavyzdžiui, vergas) ir kiekvienas tam tikros grupės, kurios veikla neva nutolsta nuo istorinės misijos vykdymo, narys (pavyzdžiui, buržuazija marksistams). Versdamas kitą asmenį įgyvendinti jo valią, prievartautojas tampa kito asmens gyvenimo vagimi, jėga versdamas kitą, kad jis savos laisvės sritį teiktų jam kaip jo laisvės sritį.

Atrodytų, kad aprašytoji situacija yra palanki prievartautojui, leisdama jam tapti pilnaverte asmenybe, ir nepalanki patiriančiam prievartą, nes verčia jį daiktu. Iš tikrųjų ji nepalanki tiek prievartautojui, tiek aukai. Įgyvendindamas savo „misiją“, prievartautojas veikia ne savo vardu ir atsakomybe, o to, kas jį įgalino „misiją“ atlikti, vardu. Pavyzdžiui, komunistų partijos veikėjas veikia proletariato vardu, fašistas – tautos vardu, rasistas – rasės vardu ir įgaliojimu ir panašiai. Tačiau veikdamas ne savo, o tam tikros institucijos vardu jis nėra atsakingas dėl savo veiksmų. Ta atsakomybė perkeliama institucijai. Ne be reikalo daktaras Josephas Goebbelsas sakė, kad fiureris yra jo sąžinė. Taigi pirmas bruožas, būdingas tironiškai asmenybei yra atsakomybės už savo veiklą ir jos padarinius nebuvimas.

Beje, institucijos vardu šiek tiek veikia kiekvienas dirbantis asmuo. Tarkime pardavėja parduoda prekes, policininkas saugo viešąją tvarką, mokytojas moko ir auklėja jaunąją kartą. Kodėl visuomenines funkcijas žmonės atlieka kitaip nei privačiai veikdami – ryžtingiau, tiksliau? Pabandykite be institucijos įgaliojimo veikti kaip pareigūnas, ir suprasite, ką reiškia neturėti tokio įgaliojimo.

Institucija turi tą galią, kuria remdamasis jos atstovas gali įgyvendinti tam tikrą laisvę, tačiau ne savo, o institucijos, nors ir susidaro įspūdis, kad įgyvendinama asmens laisvė. Todėl visai suprantama, kad už savo darbuotojų veiksmus atsako institucija. Jei, pavyzdžiui, policininkas, gindamas viešąją tvarką grubiai elgiasi su protestuotojais ar mitinguotojais, tai kalta institucija, o ne pareigūnas. Tai pat ir pardavėja nėra kalta, kad pardavė nekokybišką prekę ar kad pardavinėja didelėmis kainomis. Už pareigūno veiksmus atsakomybė tenka institucijai.

Žinoma, konkretus asmuo savo noru apsisprendžia, dirbti jam tam tikroje institucijoje ar ne. Tai jis sprendžia pasitardamas su savo sąžine. Dirbti institucijoje, kurios veiklą jis laiko nepriimtina, padorus asmuo tikrai neis.

Veikdamas institucijos vardu ir valia, asmuo yra daug ryžtingesnis, tikslesnis, veiklesnis, nei veikdamas savo vardu ir valia. Toks ryžtingas veikimas paprastai atrodo kaip stiprios individo valios išraiška. Tačiau taip iš tikrųjų nėra, nes veikia ne individo valia. Veikimas institucijos valia ir galia nerodo asmeninės valios stiprumo.

Žinoma, čia mes pateikime ne visai tinkamą pavyzdį. Institucinis asmens veikimas paprastai užima nedidelę jo gyvenimo dalį. Grįžęs iš darbo, asmuo veikia visai kaip privatus asmuo. O prievartautojas, kuris remiasi tam tikra visuomenine struktūra ar partija, veikia institucijos vardu ir visame savo gyvenime. Demokratinėje visuomenėje nėra taip paprasta rasti struktūras, kurios funkcionuotų kaip totalitariniai dariniai, kurie ir yra prievartautojų buvimo pagrindas. Čia totalitarine vadiname tokią struktūrą, kuri siekia reguliuoti ir kontroliuoti absoliučiai visą žmogaus gyvenimą.

Su tokiu veikimu aptinkami stebėdami sektų veiklą. Visas sektanto gyvenimas paprastai yra reguliuojamas sektos, ir jis nebeveikia jau kaip savarankiškas asmuo. Kai sektantas platina visokias keistas brošiūras, kabinėjasi prie praeivių ar šiaip elgetauja, atrodo, lyg jis būtų atkaklus valingas, pasišventęs savo veiklai. Iš tikrųjų taip nėra. Jo protas yra suardytas sektos ideologijos, jo valia visai sunykusi, ir

aplinkiniai stebi sektos kolektyvinės valios apraiškas, jo jausmai yra atbukę ir virtę lengvai kintančių emocijų proveržiais. Pabandykite pasikalbėti su sektantu. Tai tas pats, kas bendrauti su radijo aparatu. O kai sekta išardoma, susiduriame su visiškai nevalinga būtybe, kuri vargiai gali savarankiškai gyventi ir kuo greičiau siekia susirasti kitą sektą. Pažiūrėkite, kokie jie beširdžiai ir nepakantūs bendraudami su kitaip mąstančiais ir kokie jie meilūs ir nuoširdūs numatomoms aukoms.

Apibendrinant galima sakyti, kad prievartautojas, veikdamas tam tikros kolektyvinės galios būdu sunyksta kaip asmenybė. Jis praranda atsakomybės jausmą ir sąžinę, jo valia atrofuojasi, protas ir jausmai irgi sunyksta. Todėl šis antrasis laisvės įgyvendinimo būdas yra pats galimai blogiausias – naikinantis tiek prievartautoją, tiek auką kaip asmenybes, tiek griaua pačią laisvės esmę.

Vienintelė priimtina išeitis įgyvendinti laisvę drauge yra savo laisvės apribojimas kito laisvės dėlei. Jei dvi laisvės neišsitenka drauge, jas abi reikia apriboti, leidžiant pirmajam įgyvendinti savo laisvę antrojo laisvės įgyvendinimo sąlygomis, o antrasis savo ruožtu turi apriboti save, kad pirmasis jo laisvės sąlygomis įgyvendintų savąją laisvę. Tokį sprendimą remia pati asmens samprata. Būdamas protinga būtybė asmuo pats nusprendžia, kaip jam elgtis, ir valios galia tą apsisprendimą įgyvendina. Kaip protingas ir valingas, asmuo privalo būti laisvas. Laisvė yra viena iš prigimtinių žmogaus teisių, o prigimtinė teisė glūdi ne konkrečioje, istorinėje vieno ar kito žmogaus prigimtyje, bet paties žmogaus esmėje. Kiekvienas asmuo turi teisę į gyvybę, į asmens laisvę ir saugumą. Todėl kiekvienas gali reikalauti, kas visur ir visada būtų pripažįstamas kaip teisės subjektas. Aš turiu turėti teisę įgyvendinti savo laisvę lygiai taip, kaip ją turi kiekvienas žmogus.

Laisvės srityje, t. y. kitų asmenų atžvilgiu, laisvės sąlygos atsiveria mūsų laisvės įgyvendinimui tiek, kiek kiti mums užleidžia savo laisvės įgyvendinimo sąlygas. Užleisti savo laisvės įgyvendinimo sąlygas kitam, reiškia sutikti, kad kitas veiktų tavojoje laisvės įgyvendini-

mo srityje vietoje tavęs. Tai įmanoma padaryti tik tada, kai tą kitą žmogų laikai savo artimu, kai jį myli ir gerbi, nes kažkiek daliniesi su juo tuo, kas yra labai asmeniška – savo laisve. Antra vertus, ir kitas žmogus užleidžia savo laisvės įgyvendinimo sąlygas man, kaip artimui, kaip tam, kurį myli. Todėl nenuostabu, kad savąsias laisves labiausiai subendrina šeimos nariai. Ir toks laisvių subendrinimas atitinka žmogiškąją prigimtį. Subendrinta laisvė nesumažėja, priešingai, ji padidėja. Čia yra kaip su evangelijoje minimu duonos padauginimo stebuklu (žr. Mt 14, 13–22). Subendrindami savo laisves mes mokomės vienas iš kito meilės, rūpinimosi silpnesniais ir savo artimaisiais, užuojautos, kantrumo, ugdome savyje tas dvasios ypatybes, kurių kitaip neišsiugdytume.

Jei žmonės nepajęgtų subendrinti savo laisvės įgyvendinimo sąlygų, tai jie nesugebėtų tinkamu, giliausiai žmogišku būdu įgyvendinti savo laisvės, laisvės sąlygomis. O juk asmuo kuria save, įgyvendindamas laisvę. Todėl žmogiškoji asmenybė negalėtų pasiekti deramos brandos, liktų paliegusi, neištobulinusi savęs. Žmogaus asmuo ir šia prasme yra bendruomeniškas, nes tik veikdamas kito laisvės sąlygomis jis gali išstobulinti save.

Žinoma, kai asmuo užleidžia kitam asmeniui savo laisvės įgyvendinimo sąlygas, jis nenustoja būti už jas atsakingas. Juk tai jo laisvės sritis. Bet laisvė ir atsakomybė yra neatskiriami dalykai. Tuo būdu žmogus tampa atsakingas už kitą asmenį. Mums atrodo savaime suprantama, kad tėvai didžiuojasi savo vaikų laimėjimais, kaip ir vaikai didžiuojasi savo tėvais, kai šie gerai elgiasi. Jei kuris nors šeimos narys pasielgia nedorai, gėdą jaučia visi šeimos nariai. Tai žmonių, subendrusių savo laisves tarpusavio atsakomybės pasekmė.

Laisvių subendrinimas gali būti labai įvairus, didesnis ar mažesnis. Kaip sakėme, labiausiai laisvės yra subendrinamos šeimoje, mažiau – darbiniam kolektyve, draugijose, tautose ir pan. Senovės žmonės jautė didesnę tarpusavio ryšį ir bendrumą, negu mes. Štai graikų polis gyveno kaip viena šeimyna, jausdami gėdą ar pasidi-

džiavimą dėl kiekvieno tokios šeimos nario. Ir mūsų laikais yra likę tokio bendrumo atgarsių, kai džiaugiamės savo sporto komandų pergalemis, ar didžiuojamės mūsų mokslininkų ar menininkų pasiekimais, tik, deja, jau neįsivaizduojame gėdos, perskaitytę, kad Skandinavijos šalių žmonės perspėja kaimynus saugoti savo daiktus, nes atvažiavo mašina su lietuviškais numeriais.

Pastarasis laisvės įgyvendinimo būdas susiduria su vienu svarbiu klausimu. Jei kitas mano laisvės sąlygomis įgyvendina savo laisvę, tai ar ją įgyvendins taip, kaip aš įgyvendinčiau? Galbūt kitas asmuo elgsis visai kitaip nei aš norėčiau, gal jis apsispręs kitaip nei aš. Juk apsispręsti galima įvairiai. O kokiam žmogui jūs patikėtumėte savo laisvės sąlygomis įgyvendinti jūsų laisvę, tarkime, atlikti sutartą darbą, sutvarkyti santykius tarp žmonių? Atsakyti, manau, nesunku. Darbą patikėtumėte žmogui, kuris mąsto panašiai kaip jūs, dirba panašiai kaip jūs, o svarbiausia, panašiai vertina žmonių elgesį, t. y. panašiai kaip jūs supranta gerį ir blogį.

Todėl kyla pagrįstas klausimas, ar yra požymis, kuriuo galėtumėte vertinti asmens apsisprendimą? Jei vienas doru laikys vienokį elgesį, o kitas, įgyvendindamas savo laisvę primojos laisvės įgyvendinimo sąlygomis, dorais laikys kitokius veiksmus, tai vargu ar jie įstengs kartu įgyvendinti laisvę. Tuomet geriau pasirinkti anksčiau aptartą pirmąjį laisvės įgyvendinimo būdą (antrasis yra visiškai nepriimtinas, o pirmasis kartais įmanomas). Taigi mūsų klausimą galima formuluoti taip: ar egzistuoja proto principas, kuris leistų spręsti apie įgyvendinamos laisvės vertę – vienokį elgesį laikyti blogu, o kitokį geru? Toks elgesio vertinimo principas privalo būti universalus, t. y. vienodas visiems asmenims arba didesnei jų daliai.

Bet juk akivaizdu, kad žmonės gyvena kartu, jie myli, draugauja, kartu įgyvendina savo laisvę – gyvena bendruomenėje. Todėl neįsivaizduojame, kad egzistuoja universalus ir bendras elgesio vertinimo principas. Problema yra veikiausiai kita. Kaip egzistuoja toks principas, kokiu būdu šis principas yra – ar jis įgimtas asmeniui, ar asmuo jį gauna iš visuomenės (tada jį sąlygoja kultūrinė aplinka) ir kaip jis

funkcionuoja? Tai svarbiausias praktinės filosofijos klausimas, kurį aptarsime kitame skyriuje.

O dabar atkreipsime dėmesį į tai, kad šiame skyrelyje aptartas laisvės įgyvendinimo laisvės srityje problemos sprendimas yra būdingas esencialistinio požiūrio šalininkams. Visai kitaip šią problemą sprendžia nominalistinės socialinės filosofijos sekėjai. Jų nuomone, kai žmonės, siekdami savojo tikslo arba, kitaip tariant, savojo gėrio, susiduria su kitais žmonėmis, siekiančiais savųjų gėrių, išėitį iš susidariusios probleminės situacijos paprastai suranda nustatydami tam tikrą taisyklę, kuri leidžia be konflikto kiekvienam įgyvendinti savąjį tikslą. Tokių taisyklių pavyzdžiu galėtų būti eismo taisyklės. Keliais zuja daug mašinų. Kiekvienas vairuotojas nori patekti į savo pasirinktą vietą. Tam, kad jie saugiai ir netrukdydami įgyvendintų savus tikslus, tarnauja eismo taisyklės. Jos yra betikslės, todėl kiekvienam leidžia siekti savo tikslo, nurodydamos eismo eiliškumą, saugų greitį ir nustatydamos važiavimo pirmumą. Intensyvėjant eismui, atsirandant naujiems automobiliams, tos taisyklės pamažu keičiasi, tobulėja. Kaip sako Friedrichas Augustas von Hayekas, taisyklės, kurios pasirodo efektyviausios kurioje nors socialinėje grupėje, nurungia kitose grupėse taikomas taisykles ir plačiai paplinta. Tokiu būdu klostosi spontaninė taisyklių tvarka. Tokios taisyklės yra betikslės ir universalios, tinkančios įvairiausioms visuomenės grupėms. Jos visiškai nepriklauso nuo individualių gėrio sampratų. Mums visai nesvarbu, ar už vairo sėdi nusikaltėlis, ar teisuolis. Svarbu, kad jis gerai žinotų eismo taisykles ir saugiai vairuotų.

Tokios betikslės taisyklės nors ir klostosi savaime, spontaniškai, vis tik yra racionalaus išmąstymo rezultatas. Remdamiesi savo protu, galime sugalvoti tinkamas taisykles. Išmanydami matematinę lošimų teoriją tokias racionaliai sukonstruotas taisykles galėsime patobulinti. Taigi matematinių metodų taikymas politiniuose ir socialiniuose moksluose gali leisti sukurti tobulesnius žmonių bendravimo modelius. Visuomenėje susiklosčiusi spontaninė tvarka padeda kiekvienam siekti savojo gėrio ir netrukdyti kitam individui siekti jo gėrio, jo pasirinktu būdu.

Kita vertus, žmonės siekdami savo naudos, dažnai pamato, kad didžiausią naudą gali gauti veikdami kartu. Egzistuojančios spon-
taninės tvarkos fone, arba, kitaip tariant, esamo betikslių taisyklių
tinklo pagrindu, jie gali sudaryti bendrijas, kurios sieks jau kon-
krečių bendrų tikslų. Į tas bendrijas bus buriamasi dėl didžiausios
naudos siekio. Tikslingai veikianti bendrija taip pat nustato savo
funkcionavimo taisykles, nustato ryšius tarp bendrijos narių, parei-
gas, darbo pobūdį, gautos naudos pasiskirstymo modelį ir daugybę
panašių dalykų. Žinoma, tokia tikslingai veikianti bendrija negali
funkcionuoti remdamasi vien betikslėmis taisyklėmis. Joje privalo
būti organizuotos arba padarytos tvarkos taisyklės, kurios yra tiks-
linės, o ne betikslės. Jei savaiminių, betikslių taisyklių atžvilgiu visi
žmonės yra vienodi ir pakeičiami, tai su tikslinėmis taisyklėmis taip
nebus. Pavyzdžiui, gamyklos direktoriaus ir sargo negalima sukeis-
ti vietomis. Tikslinių taisyklių atžvilgiu žmonės nėra lygūs. Pagal
tikslines organizuotos tvarkos taisykles veikia įvairios bendrijos, ga-
mybiniai kolektyvai, kurie siekia konkretaus tikslo kaip gaunamos
naudos. Aišku, panorėjęs asmuo gali atsisakyti dalyvauti tokiaime
kolektyve. Būtina organizuotos tvarkos (arba tikslinių) taisyklių
buvimo prielaida yra betikslių taisyklių fonas. Aišku, nominalistai
ieško ne tik būtino, bet ir tokio pakankamo pagrindo, kuris leistų
klostytis priimtinausioms organizuotos tvarkos taisyklėms. Viena
garsiausių teorijų, analizuojanti tokio pobūdžio problemas yra Joh-
no Rawlso procedūrinio teisingumo teorija.

Trumpai tariant, esencialistai sako, jog bendrauti galima tiks su
geru žmogumi ir siūlo neiti su velniu obuoliauti, nes neteksi ne tik
obuolių, bet ir maišo. Tuo tarpu nominalistai sako, kad bendradar-
biauti galima su kiekvienu žmogumi, tiek blogu, tiek geru, kitaip
tariant siūlo eiti su velniu obuoliauti, tik siūlo sudaryti tinkamą
sutartį ir įsitikinti, kad sutarties bus laikoma. Nespręsimė, kurie iš
jų teisūs. Tai siūlome padaryti jums patiems. Dabar grįšime prie
esencialistinio socialinių santykio aiškinimo, o vėliau aptarsime ir
nominalistinę politinės filosofijos sampratą.

ESENCIALISTINIS SOCIALINIŲ SANTYKIŲ AIŠKINIMAS

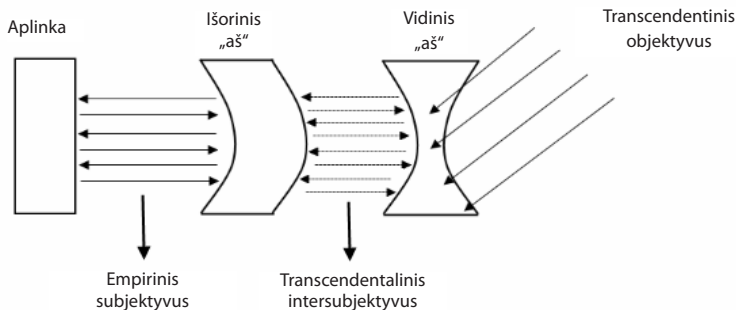


ELGESIO VERTINIMO PRINCIPŲ GRINDIMAS

Kaip sužinojome praityje paskaitoje, esencialistai mano, kad veikti drauge, kartu įgyvendinti laisvę, galima tik subendrinus laisvės įgyvendinimo sritis – kitam žmogui užleidus savąją laisvės įgyvendinimo sritį ir iš jo gavus jo laisvės įgyvendinimo sritį. Tai yra įmanoma tada, kai žmonės vadovaujasi panašiomis vertybėmis, siekia panašių tikslų, kitaip tariant, kai turi vienodą gėrio sampratą. Kad žmonės veikia kartu, nėra jokia paslaptis, tai tiesiog akivaizdu. Vadinasi, egzistuoja tam tikras bendras moralinio gėrio supratimas, bendras elgesio vertinimo principas. Filosofinė problema yra ne ta, egzistuoja ar neegzistuoja bendras elgesio vertinimo principas, o ta, kaip jis egzistuoja.

Istoriškai taip susiklostė, kad Europos kultūrinėje tradicijoje išsiskyrė trys elgesio vertinimo principo sampratos. Norėdami jas detaliau charakterizuoti, pasinaudosime modifikuota Carlo Gustavo Jungo schema, kuri, beje, gerokai panaši į tą, apie kurią kalbėjo Henri Bergsonas.

Kaip aiškina Jungas, lotyniškasis asmens pavadinimas *persōna*, kuris dar reiškia ir kaukę, ir teatro vaidmenį yra kilęs iš graikiško *prosopon* turėjusio panašų reikšmių spektrą, ir pirmiausiai žymėjusį graikų teatro kaukę, kurią, atlikdamas vaidmenį dėvėjo aktorius. Lietuvių kalboje tokių sąsajų nėra išlikę, bet, pavyzdžiui, rusų kalboje šis reikšmių spektras išlikęs – *лицо* – veidas, *личность* – asmenybė ir *личина* – kaukė, yra bendrašakniai žodžiai. Pateiktoje sche-



moje *persōna* atitinka išorinį „aš“, tai kaip žmogus reiškiasi aplinkoje, kaip jis suvokia ją, o aplinka jį, tai daugmaž būtų tai, kaip mus suvokia aplinkiniai ir kaip mes suvokiame juos bei pasaulį, kitaip tariant, mūsų vaidmuo pasaulio scenoje. Šio išorinio „aš“ poveikis į aplinką pažymėtas rodyklėmis, nukreiptomis nuo vidinio „aš“, o aplinkos poveikis asmeniui – rodyklėmis nukreiptomis nuo aplinkos. Žinoma, tiek aplinkos atsaką į individo poveikį, tiek asmens reakcijas į aplinką visada galima išreikšti faktus aprašančiais teiginiais. Tie filosofai, kurie mano, kad elgesio vertinimo principas gali būti suformuluotas, remiantis aplinkos ir išorinio „aš“ ryšiais, priklauso empirikų stovyklai. Jų nuomone, elgesio vertinimo principą galima išreikšti arba faktus aprašančiais teiginiais, arba jis yra individo emocinė reakcija. Kaip ten bebūtų, individo reakcija į aplinkos poveikį visada yra subjektyvi, todėl empirikai etikoje yra subjektyvistai.

Be išorinio „aš“, Jungas pripažįsta esant vidinį „aš“, kuris labiausiai yra susijęs su pašąmonine asmens struktūra, niekada tiesiogiai nepasirodanti, tačiau sąlygojanti asmens raišką. Tai būtų tarsi žmogiškąjį pažinimo būdą lemiančių ikipatyriminių formų sistema, tam tikru būdu sutvarkanti juslinio patyrimo, intelekto ir tam tikra prasme proto turinį. Reikia manyti, kad Jungas tą vidinį „aš“ pasiūlė, remdamasis I. Kantu. Kanto nuomone, metafizika, kuri siekia būti mokslu, o ne nuolatinių ginčų, prieštaravimų ir klaidų arena, privalo tirti ne transcendentinius (nuo lot. *transcendens* – peržengiantis; peržengiantis patyrimą, esantis už, virš jo, pavyzdžiui, daik-

to buvimas už proto) objektus, bet pažinimo būdą, kiek jis galimas a priori. Kiekvieną pažinimą, kuriam apskritai labiau rūpi ne objektai, bet būdas, kuriuo mes pažįstame objektus, kiek šis būdas turi būti galimas a priori, Kantas vadina transcendentaliniu (žr. Kantas 1982: 62). Todėl tą tyrinėjimą, kuris elgesio vertinimo principo ieško atsižvelgdamas į vidinio ir išorinio „aš“ sąryšį, ir vadinsime transcendentaliniu. Kadangi šiuo atveju tiriamas elgesį sąlygojantis moralinis principas kiek jis yra galimas a priori, tai toks tyrimas yra ne tik transcendentalinis, bet ir intersubjektyvus, būdingas visiems žmogiškiesiems subjektams. Nesunku nuspėti, kad aprašyto požiūrio laikėsi I. Kantas.

Viduriniaisiais amžiais vyravo objektyvistinis elgesio vertinimo principo grindimas. Anot jo, Dievas įdiegė mumyse prigimtinį įstatymą (*lex naturalis*), kuris remiasi loginiu prieštaravimo principu, teigdamas, kad gėris nesuderinamas su blogiu, ir skatina siekti gėrio bei vengti blogio. Kita vertus, objektyvistinio elgesio principo šalininkai mano, kad iš prigimties praktiniam protui būdingas tam tikras ikipatyriminis žinojimas, *prigimtinis habitus*, kurį Thomas Akviniėtis vadina *synderesis*. Jis yra bendras visiems žmonėms, nekinantis ir nenykstantis ir leidžia atskirti moralinį gėrį nuo moralinio blogio kaip objektyviai esančius. Todėl mes ir vadiname tokį elgesio vertinimo principą objektyvistiniu. Abu šie žmogiškosios prigimties principai yra sąžinės pagrindas ir aišku, jie yra Dievo mums duoti. Tokiu būdu objektyvistinis elgesio vertinimo principas pagrindžiamas ir svarstomas ne filosofijoje, o teologijoje. Iki pat švietimo idėjų paplitimo Europos kultūroje etikos problematika priklausė moralinei teologijai, nors pastangų kurti autonomišką etiką yra buvę. Turbūt vienas pirmųjų viduramžių mąstytojų tai pabandė padaryti Petras Abeliaras, tačiau jo pastangos nesusilaukė pritarimo.

OBJEKTYVUS ELGESIO VERTINIMO PRINCIPŲ GRINDIMAS

Prieš aptardami objektyvistinį elgesio vertinimo principą, kuris glaudžiausiai susijęs su esencialistiniu (realistiniu) požiūriu į būtį, trumpai priminsime svarbiausius gėrio sampratos bruožus, būdingus tam požiūriui. Esencializme, ir pirmiausiai aristotelinėje bei atomistinėje filosofijoje, gėris suprantamas dvejopai. Pirmą, būties teorijoje (ontologijoje) tvirtinama, kad gėris yra natūralus siekimo objektas – tai ko siekia visa būtis. Intelektui gėris yra tiesa, gyvuliui gėris yra maistas ir panašiai. Šitaip suprantamas gėris yra gėris dėl kito, dėl to, ko siekiama. Būtis gėrio siekia sąmoningai arba nesąmoningai. Antra vertus, būties gerumas yra jos atitikimas savo tikslui. Pavyzdžiui, laikrodis yra geras, kai jis rodo tikslų laiką. Šuva yra geras, kai jis atitinka savo veislės savybes. Taigi turime dvi gėrio sampratas. Gėris yra tai, ko siekia kiekviena būtis, ir gėris yra objekto atitikimas savo tikslui. Logiškai mąstytytume, kad siekis yra pirmesnis už tikslą, tačiau ontologiškai tikslas yra svarbesnis. Juk daiktas yra geras ne dėl to, kad jo norime, priešingai – jo norime dėl to, kad jis geras. Todėl tikslas yra svarbiau ir gėris visų pirma yra susijęs su tikslu. Antra vertus, gėris tobulina daiktą, yra jo siekio objektas.

Kol kas kalbėjome apie ontologinį gėrį. Sakėme, kad šuva yra geras, kai jis atitinka savo veislės savybes. O žmogus? Aptardami asmenį, susiduriame su antrąja gėrio samprata – moraliniu gėriu. Nuo šiol kalbėdami apie gėrį ir blogį, vartosime tik moralinio gėrio ir blogio sąvokas. Moralinis gėris neatskiriamas nuo laisvo asmens. Ontologine prasme vartojamas gėris yra transcendentinė sąvoka. (Primename, kad transcendentinėmis vadinamos pačios bendriausios sąvokos, kurios apima visas gimines bei rūšis ir požymius, bendrus visiems be išimties esiniams. Transcendentinės sąvokos gauna-

mos grynuoju mąstymu, protui tarsi peržengiant tiek intelektinę daikto esmės išvalgą, tiek proto apibendrinimą. Jos gaunamos ne apibendrinimo, bet proto išvalgos būdu. Tomistinėje filosofijoje tokios sąvokos yra: būtis (*ens*), esinys (*res*), vienis (*unum*), buvimas kažkuo (*aliquid*), tiesa (*verum*) ir gėris (*bonum*). Moralinio gėrio sąvoka, kaip susijusi tik su laisvo asmens veikla, nėra transcendentinė. Moralinis gėris yra ypatingas ontologinio gėrio analogas. Moralinis gėris yra, pirma, vertybė, išreiškianti vidiniai gerą žmogaus veiksmo (kuris yra laisvas!) kokybę, antra moralinis gėris yra tai, į ką žmogus linksta, ko siekti žmogus yra tinkamas kaip laisvas veiksnys. Moralinis gėris ugdo, tobulina asmenybę. Gėris yra valios siekimo objektas.

Vienas pirmųjų objektyvistinį elgesio vertinimo principo grindimą pasiūlė šv. Augustinas (354–430). Analizuodamas laisvos valios sąvoką, Augustinas aiškina ją dvejopai. Pirma, laisvą jis vadina valią, kuri iš įvairių dalykų sugeba pasirinkti vieną. Tokį sugebėjimą pasirinkti Augustinas mano esant esmine valios ypatybe, nes neturėdama jos, valia iš viso nebūtų jokia valia. Tačiau žmogaus valia turi dar vieną savybę – skirti gėrį nuo blogio ir siekti gėrio. Tačiau ši žmogiškosios valios savybė nėra esminė valios ypatybė. Todėl, sako Augustinas, ji tenka mums kaip Dievo malonė. Su Dievo malonės pagalba esame išvaduoti nuo blogio ir įgyjame jėgos norėti daryti gera. Skatinimas siekti gėrio ir vengti blogio, yra sąžinės balsas mūmyse. Kaip buvo sakoma viduramžiais, *gratia supponet naturam*, kitaip tariant malonė paremia, tobulina ir gerina prigimtį, kita vertus malonė reikalauja tinkamos prigimties.

Augustino nuomone, laisvė, kaip sugebėjimas pasirinkti, *liberum arbitrium* yra neprarandama, tačiau laisvė skirti blogį nuo gėrio gali būti prarasta, jeigu mes, blogai elgdamiesi, tampame nepajėgūs priimti Dievo malonės. Kai mes elgiamės iš blogos valios, t. y. darome blogai, žinodami, kad tai yra bloga ir nepaisome sąžinės priekaištų, mūsų sugebėjimas skirti gėrį nuo blogio silpnėja. Mes tampame blogesni. Nuolat elgdamiesi blogai, suformuojame ydą, polinkį į

blogą veikimą ir atvirkščiai, nuolat gerai elgdamiesi įgyjame dorybę, būdo ypatybę, palengvinančią gerą veikimą. Kadangi žmogus, nuolat blogai elgdamasis, Augustino nuomone, nustoja skirti kas gera ir kas bloga iš pradžių subtiliuose dalykuose, o paskui ir paprastesniuose, jis ima elgtis blogai, nesuvokdamas, kad tai bloga. Jo sąžinės balsas darosi vis tylesnis. Tačiau tada jis dažnai elgiasi blogai jau ne iš blogos valios. O kai elgiasi be blogos valios, tai ir neblogėja. Vadinas, iki galo prarasti sąžinę, pasidaryti absoliučiai blogu, žmogus praktiškai negali. Todėl Augustinas lieka optimistu dėl galutinio žmogaus likimo.

Tačiau nesugebėjimas suvokti savo kaltės, sąžinės nebylumas yra grėsmingesnė dvasinė liga, nei kaltės jausmas, kai sąžinė graužia ir priekaištuoja. Tas, kuris vogdamas ar žudydamas nesuvokia, kad žudyti ar vogti yra blogai, yra labiau puolęs, nei tas, kuris taip nusikalsta, suvokdamas savo poelgio bjaurumą. Neveltui Psalmių knygos autorius prašo Dievą: „Savo klaidas kas gali pastebėti? Apvalyk mane nuo kalčių, kurių nejaučiu“ (Ps 19, 13). Sąžinės balsas mumyse sudaro prielaidas priimti Dievo ir žmonių meilę bei siekti tiesos. Žmogus, kurio sąžinė visiškai kurčia, negali išgirsti Dievo balso. Jis tampa neprieinamas nei Dievui, nei žmonėms. Bet tai jo kaltė. Juk žmogus panorėjęs gali atsiverti Dievo tiesai, nes yra Jo kūrinys.

Blogis, anot Augustino, nėra realus ontologine prasme, t. y. blogis nėra substancija. Visa kas yra, yra gera. Blogis, tai tik gėrio trūkumas. Jis yra asmenybės iškrypimas, dvasios liga. Dievas negali kurti blogio. Tačiau laisvai būnanti būtybė gali apsispręsti būties griovimo, nuasmeninimo kryptimi, lygiai kaip ir būties tikslo kryptimi, dvasinio tobulėjimo linkme. Jeigu nebūtų gėrio, tai negalėtų būti nei gėrio trūkumo. *Malum per se* negali būti. Blogis yra nukreiptas prieš prigimtį, nes iš jos atima jai priklausanti gėrį. Kitaip tariant, blogis yra prigimties apiplėšimas, suardymas.

Augustinas skiria dvejopą blogį: *malum culpae* (kaltės blogis) ir *malum poene* (bausmės blogis). Kaltės blogis yra moralinio gėrio trū-

kumas. Jis atsiranda tada, kai žmogus, ignoruodamas didžiausią gėrį siekia laikinųjų gėrybių. Tos gėrybės nėra savaimė blogos, tačiau, teikdamas joms pirmenybę prieš didžiausią gėrį, žmogus griaua dieviškąją tvarką. Bausmės blogis yra didžiausio gėrio praradimas per moralinį blogį. Šis praradimas sukelia nemalonę. Šiame gyvenime nemalonės būseną nėra taip akivaizdžiai jaučiama, nes žmogiškoji veikla ir jos rezultatai dar teikia šiokių tokių gėrybių pakaitalą, tačiau pomirtiniame gyvenime tokio pakaitalo nebėra. Tada nemalonė juntama kaip didžiausia nelaimė. Tai ir yra moralinio blogio bausmė. Tokios bausmės reikalauja Dievo teisingumas. Teisingumo prasme bausmė yra gėris, nes yra teisybės veikimas. Blogiu ji yra tik nubaustajam, tačiau jis pats dėl to yra kaltas.

Taigi geras darbas, Augustino nuomone, reiškia esminį artėjimą prie Dievo kaip aukščiausios būties, o blogai darbai žmogų nutolina nuo aukščiausios būties, artindami jį prie nieko, prie nebūties.

Aišku, kad norėdamas taisyti, žmogus turi elgtis gerai. Už blogus darbus reikia atsilyginti, stengtis taisyti ir blogai nebesielgti. Nuolatos gerai besielgiančio žmogaus sąžinės jautrumas didėja, jis vis subtiliau ir aiškiau ima matyti kitus žmones ir sugeba vis teisingiau spręsti, atsiverdamas Dievo malonei. Ypač svarbus sąžinei ugdyti atgailos sakramentas kaip regimasis Dievo malonės ženklas.

Toliau objektyvistinį elgesio vertinimo principo supratimą vystė Thomas Akvinietis. Sutikdamas su tuo, kad gėris yra valios siekimo objektas, Thomas Akvinietis sako, kad tai, ką valia galėtų turėti savo siekimo objektu, pirmiau turi būti proto pažinta. Taigi proto pažinimas Thomui Akviniečiui yra pirmesnis už valios veikimą. Praktinį ir teorinį protą jis laiko ta pačia galia, tik teorinis protas pažįsta tiesą, o praktinis protas stengiasi rasti, kokiais būdais galima vieną ar kitą gyvenimo tikslą realizuoti.

Pagal viduriniųjų amžių tradiciją (nuo XII a.), sąžinės sąvoka apėmė du tarpusavyje susijusius lygmenis, kurie buvo vadinami *synderesis* (arba *synteresis*, gr. συντησις – išsaugojimas, išlaikymas) ir *conscientia*

(lot. *con – scientia* yra pažodinis graikiško žodžio συν-είδηση [sun-eidesis] vertimas, panašiai kaip ir lietuviškas žodis są-žinė [su-žinoti]). Jeigu sąžinė kaip *conscientia* (gr. συνείδηση) buvo žinoma helenistinei tradicijai, tai *synderesis* kilmė nėra tokia aiški. Endre von Ivanka (Ivanka 1964: 315–351) nuomone, *synderesis* supratimas į viduramžių sąžinės aiškinimą atėjo iš stoikų mokymo apie mikrokosmą.

Sąvoka *synderesis* tikriausiai atsirado klaidingai nurašant žodį συνείδησις šv. Jeronimo komentare Ezekielio knygai. Turime galvoje komentarą knygos eilučių, pasakojančių apie regėjime matytus keturis gyvūnus, kurie turėjo žmogaus išvaizdą, bet kiekvienas buvo su keturiais veidais ir turėjo keturis sparnus. Gyvūnų veidai atrodė šitaip: visi keturi turėjo žmogaus veidą iš priekio, visi keturi turėjo liūto veidą dešinėje, visi keturi turėjo jaučio veidą kairėje ir visi keturi turėjo aro veidą iš užpakalio (žr. Ez 1, 10). Pasak Jeronimo filosofuojantys krikščionys tuos keturis veidus aiškina, sekdami Platono mokymu apie tris sielos pradus. Protingąjį sielos pradą vaizduoja žmogaus veidas, impulsyvųjį pradą – liūto snukis, o geidžiantįjį – jaučio. Ketvirtąjį, aro veidą, kitaip negu Platonas, krikščionys, anot Jeronimo, laiko tuo, ką graikai vadina συνείδησις, pradą, esantį virš ir anapus trijų minėtų pradų. Tai sąžinės kibirkštis, neužgęstanti net Kaino krūtinėje, kai jis buvo išvytas iš Rojaus. Mes įveikti geismų ar įniršio, kartais net apgauti to, kas panašu į protavimą, sąžinės kibirkštis dėka jaučiame nusidedantys. Tad štai ją filosofuojantys krikščionys priskiria arui. Šis pradas nesimaišo su anais trimis, bet juos pataiso“ (Bonaventūra 2009: 148).

Tomas Akviniėtis *synderesis* laiko įgimtu proto gebėjimu (lot. *habitus*) suvokti galutinius moralinius principus, kurie nėra suvedami į dar esmingesnius ir iškartojami praktiniu suvokimu. *Synderesis* dėka žmogus žino savo egzistencinius tikslus ir iš jų kylančius pagrindinius moralinius principus. O Bonaventūra mano kitaip. Jo nuomone, *synderesis* yra ne gebėjimas suvokti, bet valios galia, verčianti žmogų priimti žinomą gėrį ir jį realizuoti.

Gilių išvalgų atskleidžiant *synderesis* prasmę, pateikė Jozefas Ratzingeris (popiežius Benediktas XIV) veikale *Werte in Zeiten des Umbruchs*. Anot jo, abejotina ir neaiškia *synderesis* sąvoką vertėtų pakeisti žymiai aiškesne ir labiau apibrėžta Platono filosofijoje vartojama anamnezės (gr. ἀνάμνησις – prisiminimas) sąvoka. Anot Platono, siela iki žmogaus gimimo gyvenusi idėjų pasaulyje. Įsikūnijimo momentu ji viską užmiršusi, ir tyrinėdama regimąjį pasaulį, kurį demiurgas sukūręs pagal idėjų pasaulio pavyzdį, prisimena idėjas, kitaip tariant, pažinimas iš tikrųjų yra prisiminimas.

Pasak Ratzingerio, žodis anamnezė turėtų tiksliai perteikti tai, ką Paulius sako laiško Romiečiams antrame skyriuje: „kai jokio įstatymo neturintys pagonyš iš prigimties vykdo įstatymo reikalavimus, tada jie – neturintys įstatymo – yra patys sau įstatymas. Jie įrodo, kad įstatymo reikalavimai įrašyti jų širdyse, ir tai liudija jų sąžinė...“ (Rom 2, 14–15). Panašiai, tik daug trumpiau sako ir šv. Augustinas: mes negalėtume spręsti, kad vienas dalykas yra geresnis už kitą, jei mumyse nebūtų įdiegtas gėrio supratimo pagrindas.

„Vadinasi, – sako Ratzingeris, – pirmasis, galima sakyti ontologinis sąžinės fenomeno lygmuo yra tas, jog mumyse įdiegta kažkas panašaus į teisingą gėrio ir tiesos (abu jie yra tapatūs) prisiminimą; kad į Dievo paveikslą sukurto žmogaus būtyje yra vidinis polinkis į tai, kas atitinka Dievą. Žmogaus būtis pagal kilmę suderinama su vienu ir prieštarauja kitam. Ši anamnezė, kilmės prisiminimas, plaukia iš mūsų būties sanklodos atitikimo Dievui, ir tai nėra sąvokiniu būdu artikuliuotos žinios, saugykla tam tikrų turinių, kuriuos galima ištraukti iš atminties. Tai veikiau vidinis jausmas, sugebėjimas vis iš naujo atpažinti, todėl žmogus, į kurį krypsta šis jausmas, ir žmogus nebėgantis nuo savęs, atpažįsta savyje jo aidą. Jis mato: kaip tik į tai rodo buvimo žmogiškumas ir į tai jis nukreiptas.

Šia Kūrėjo anamneze, kuri tapati mūsų egzistencijos pagrindui, remiasi skelbimo galimybė ir teisė. Evangelija gali ir netgi privalo būti skelbiama pagonims, nes jie patys slapta jos laukia (žr. Iz 42,

4). [...] Štai kodėl šv. Paulius gali pasakyti: pagonys patys yra sau įstatymas, – turėdamas omenyje ne Naujaisiais laikais atsiradusią liberalią autonomiškumo ir subjekto nelygstamumo idėją, – bet daug gilesnį požiūrį, tai, kad man niekas taip menkai nepriklauso, kaip aš pats. Manasis „aš“ yra giliausio savęs peržengimo ir sąlyčio su tuo, iš kur atėjau ir kur einu vieta“. (Ratzinger 2005: 121)

Kita vertus, „mūsų būtyje glūdinčiai anamnezei reikia išorinės pagalbos, kad ji suvoktų save. Ir šis išoriškumas yra ne priešingas anamnezei, bet su ja susijęs. Jis atlieka majeutinę (t. y. akušerės meno; terminas, plačiai vartotas Sokrato. – A. P.) funkciją, nieko svetimo nuo savęs nepridėdamas, tik realizuodamas jos vidinį atvirumą tiesai. [...] Evangelijoje nuolat sakoma, kad mokiniai suprasavo Kristaus žodžius prisiminimo būdu. Susitikimas su Jėzumi mokiniams davė tai, ką gavo visos kartos lemiamajame susitikime su Viešpačiu per krikštą ir Eucharistiją: naują tikėjimo anamnezę, kuri, panašiai kaip anamnezė apie kilmę, skleidžiasi nuolatiname vidinio ir išorinio dialoge“.

Antrasis lygmuo, apibūdinantis sąžinę, yra, kaip jau minėjome, vadinamas *conscientia*. Anot Thomo Akviniečio, bendrasis žinojimas (*conscientia*) – tai žinojimo taikymas konkrečiam veiksmui. Taikymą reikėtų suprasti kaip svarstymą ar suvokimą, kad veiksmas yra moraliniu požiūriu teisingas ar neteisingas. Moraliniu požiūriu vertinti mes galime pačius įvairiausius veiksmus. Kartais, sugalvoję tikslą, veikiamo visai nesusimąstydami, ar teisinga taip veikti. Daugelis mūsų veiksmų, ypač įprastų, atliekami visai nesusimąščius apie jų gerumą. Tačiau kartais mes pagalvojame, ar tikrai gerą tikslą esame išsikėlę, ar verta jo siekti. Mus gali neraminti ne tik tikslas, bet ir priemonės, kurių pagalba tas tikslas gali būti pasiektas. Tokiu atveju kalbame apie išankstinę sąžinę. Gali būti, kad sąžinė siūlys tikslo atsisakyti. Kitais atvejais žąsinė ima svarstyti mūsų poelgių teisėtumą jau pradėjus siekti tikslo. Gali būti, kad ji prabils tada, kai veiksmas bus atliktas ir, pavyzdžiui, ims priekaištauti, nors mes, galbūt, tokio rezultato ir norėjome. Šiuo atveju turime vėlesnę sąžinę. Gali būti,

kad ir po veiksmo mes nesusimąstysime, tinkamai pasielgėme ar ne. Tada sakysime, kad sąžinė veiksmo nevertina.

Kokį žinojimą, vertindama moraliniu požiūriu, sąžinė taiko veiksmui? Thomas Akvinietis tą žinojimą suskirsto į tris dalis. Pirmą, tai yra žinojimas apie bendriausius moralinius principus. Tokį bendriausią dorovės principų suvokimą Thomas Akvinietis vadina, kaip jau esame minėję, *synderesis*. Anot jo, *synderesis* yra prigimtinis *habitus* (kaip žinia, *habitus* – viena iš dešimties Aristotelio kategorijų, kuri reiškia turėjimą). *Habitus* gali būti prigimtinis ir įgytas. Pavyzdžiui, aš nemoku vokiečių kalbos, tačiau turiu prigimtą galimybę ją išmokti. Jei tą kalbą išmoksiu, tada turėsiu įgytąjį *habitus*. Beždžionė irgi nemoka vokiečių kalbos, tačiau jos išmokti niekaip negali, nes neturi prigimtojo *habitus*. Kadangi *synderesis* yra prigimtinis *habitus*, jis yra bendras visiems žmonėms, istoriškai nekintantis ir nenykstantis. Taikomas veiksmui, šis žinojimas funkcionuoja normatyviai, kai reikia praktiškai įvertinti, kodėl ir ką pasirinkti, be to, tai yra sprendimas apie konkrečius, norimus atlikti arba jau atliktus veiksmus. Sąžinė įgalina prisiimti atsakomybę už atliktus veiksmus. Jei žmogus pasielgia blogai, teisingas jo sąžinės sprendimas dar gali paliudyti, jog visuotinė moralinė tiesa galioja, o konkretus jo pasirinkimas buvo blogas. Be to, sąžinės nuosprendis laiduoja viltį ir pasigailėjimą. Pripažindamas padarytą kaltę, tas nuosprendis primena, kad reikia prašyti atleidimo, ragina vėl daryti gera ir skatina, Dievo malonės padedamam, ugdyti dorybes. Trumpai tariant, sąžinė mus giria, kai elgiamės gerai ir peikia, kai elgiamės blogai.

Synderesis yra pats bendriausias žinojimas, o žmogus veikia konkrečiose situacijose ir aplinkoje. Situacijos žinojimas priklauso ne tik nuo prigimties ypatybių, bet nuo gausybės įgytų žinių bei požiūrių. Atsižvelgdamas į įgytas žinias bei vertinimus, sąžinėje (t. y., *conscientia* viduje) Thomas Akvinietis skiria dar vieną lygmenį, susijusį su pasaulėžiūrine orientacija, kurį jis vadina *sapientia* (lot. išmintis). Žinoma, *sapientia* yra įgytasis *habitus*. Norėdamas parodyti, kaip sąžinės sprendimas priklauso nuo pasaulėžiūrinio

lygmens, A. Anzenbacheris pateikia tokį pavyzdį. Visi gerai žinome evangelinį pasakojimą apie gailėstingąjį samarietį, kuris, radęs plėšikų nuskriaustą žmogų, pasirūpino juo. Mūsų kultūros atstovams samariečio elgesys yra visiškai pagrįstas ir motyvuotas. Tačiau tar- kime, sako Anzenbacheris, kad veiksmo vieta yra kažkur Indijoje, plėšikų sužeistas žmogus yra neliečiamųjų kastos, o pro šalį trau- kiantis žmogus priklauso brahmanams. Brahmanas yra įsitikinęs, kad neliečiamasis dėl savo karmos visiškai pagrįstai kenčia ir kad kentėdamas jis turi galimybę išpirkti savo ankstesniojo gyvenimo kaltę. Be to, liesdamas neliečiamąjį jis susiteps, ir užuot jam padėjęs tik pakens. Todėl brahmanas ramiai praeis pro nuskriaustąjį, pa- klausęs savo sąžinės balso, lygiai kaip kitos kultūros žmogui sąžinė lieps pasirūpinti nuskriaustuoju (Anzenbacher 1995: 82)

Pagaliau trečiasis sąžinės lygmuo yra susijęs su konkrečiu veiki- mu pasaulyje, su jo dėsningumą bei ypatybių pažinimu. Thomas Akvinietis tą lygmenį vadina *scientia* (lot. mokslas, žinojimas). Kitaip jį būtų galima pavadinti pasaulėvaizdiniu lygmeniu. *Scien- tia* kaip ir *sapientia* yra įgytasis habitus. Jo funkcionavimą galima iliustruoti kad ir tokiu pavyzdžiu. Turbūt iki pat XX a. pradžios buvo manoma, kad elektros srovės apsvaigintą arba žaibo nutrenktą žmogų reikia užkasti į žemę, kad iš jo ištekėtų elektra. Suprantama, toks žmogaus gelbėjimo būdas yra visiškai nepagrįstas. Iš tikrųjų elektra nėra specialus skystis, kuris gali žmoguje susikaupti. Todėl tokį žmogų reikėtų gaivinti atliekant dirbtinį kvėpavimą, žinoma, prieš tai atjungus jį nuo srovės šaltinio.

Ši tripakopė žinojimo sąžinėje darinių galime vadinti žmogaus motyvacijos horizontu. Jame pasaulėžiūrinės bei pasaulėvaizdinės nuostatos (*scientia ir sapientia*) yra įgytos, todėl įvairių žmonių mo- tyvacijos horizontai gali skirtis. Jie, aišku, priklausys nuo socialinės ir istorinės aplinkos. Žinoma individualios sąžinės sutampa *syndere- sis* aspektu, ir kiekvienas žmogus turi sąžinę.

Nuo ko priklauso laisvo žmogiškojo veiksmo vertė? Anot Tomo Akviniečio, ji priklauso nuo trijų dalykų: pasirinktojo objekto; sie-

kiamojo tikslo, arba kitaip tariant, intencijos (noro, ketinimo); veikimo aplinkybių.

Pasirinktasis objektas yra gėris, kurio sąmoningai siekia valia. Valios akto dorinė vertė priklauso nuo to, ar protas tą objektą laiko ar nelaiko atitinkančiu tikrąjį gėrį. Jei valia siekia objekto, kurį protas laiko geru, valia yra gera, o jei siekia objekto, kurį protas pažįsta kaip blogą, valia yra bloga.

Intencija, kitaip nei objektas, priklauso nuo veikiančiojo subjekto. Intencija, kylanti iš pačios veiksmo laisvės ir nurodanti dėl ko yra veikiamas, yra esminis dorinę veiksmo vertę apsprendžiantis elementas. Intencija pirmiausiai yra nukreipta į tikslą, nurodantį, ko veikiant siekiama. Intencija neapsiriboja tik poveikiu atskiriems mūsų veiksams. Ji gali sutelkti daugelį veiksmų tam pačiam tikslui pasiekti. Net visą gyvenimą ji gali nukreipti į galutinį tikslą. Reikia atkreipti dėmesį į tai, kad gera intencija (pavyzdžiui, noras padėti artimui) netinkamo elgesio (pavyzdžiui, melavimo) nepadaro geru ar teisingu. Tikslas priemonių nepateisina. Kita vertus, ir geras veiksmas tampa blogas, jei daromas bloga intencija. Tarkime, jei aš padėsiu artimui iš puikybės, norėdamas, kad visi matytų koks esu šaunus ir geras.

Veikimo aplinkybės veiksmo vertei turi antraeilę reikšmę. Jos gali sumažinti arba padidinti žmogaus veiksmų moralinį gerumą ar blogumą. Jos gali sušvelninti ar pasunkinti veikėjo atsakomybę (pavyzdžiui, jei jis blogai elgiasi bijodamas grasinimų). Tačiau aplinkybės negali pakeisti veikimo dorinės kokybės – blogo veiksmo jos negali padaryti nei geru, nei teisingu.

Moralės ir teisės tvarką Tomas Akviniėtis sieja su amžinuoju įstatymu (*lex aeterna*). Amžinasis įstatymas – tai dieviškosios išminties planas, kuris valdo visus veiksmus ir judėjimus. Visos būtybės dalyvauja amžinajame įstatyme, nes turi substancinę formą, kuri yra jų veikimo ir reagavimo vidinis judėjimo principas. Iš tos substancinės formos kyla būtybių prigimtiniai polinkiai, kuriais jos remiasi, kiekviena pagal savo rūšį siekdamas tam tikrų, jų prigimtį atitinkan-

čių tikslų. Pavyzdžiui, bitės lipdo korius ir neša medų, vorai audžia tinklą ir gauda muses ir pan. Kiekvienas gyvūnas elgiasi pagal savo prigimtį.

Protingos būtybės taip pat dalyvauja amžinajame įstatyme. Tačiau jame jos dalyvauja ypatingu būdu, nes turi protą ir laisvą valią. Kaip jau sakėme, dieviškasis protas per amžinąjį įstatymą planuodamas numato istorijos ir gamtos įvykius (Dievo apvaizda). Žmogaus protas dalyvauja Apvaizdoje numatydamas save „sau ir kitiems“ (Žr. Anzenbacher 1995: 85). Tą amžinojo įstatymo veikimą protingoje būtybėje Tomas Akvinietis vadina prigimtinio įstatymu (*lex naturalis*). Prigimtinis įstatymas kyla iš žmogaus prigimties, kreipia žmogų į galutinį prigimtinį tikslą ir yra atpažįstamas prigimtinio proto šviesoje. Protas, su kuriuo susijęs prigimtinis įstatymas, visų pirma yra praktinis protas. Praktinis protas, kitaip nei teorinis protas, ne tiek aiškina tikrovę, kiek siekia ją keisti. Todėl jam rūpi konkrečios praktikos teisingumas. Aišku, praktinis protas glaudžiai susijęs su teoriniu, nes sprendžia remdamasis jo išvalgomis. Pavyzdžiui, jau minėti *scientia ir sapientia* priklauso teoriniam protui.

Prigimtinis įstatymas saisto kiekvieną žmogų visais laikais ir visur, nes jo pagrindas – žmogaus prigimtis. Savo esminiais bruožais jis yra bendras visiems. Visi pašaukti pasiekti tą patį galutinį tikslą ir gerbti tuos pačius egzistencinius tikslus iš esmės tuo pat būdu, netgi jei šis būdas savo realizavimo detalėmis skirtingai atrodytų. Bendriausias prigimtinio įstatymo principas teigia: pažintas gėris turi būti įgyvendinamas, o blogio reikia vengti.

Tomas Akvinietis ir tomistinė tradicija skiria pirminius ir antrinius prigimtinio įstatymo principus. Pirminiai principai yra tos normos, kurias tikrai kiekvienas normalus žmogus gali pažinti savo protu. Jos yra savaimė aiškios iš prigimties. Visi žmonės žino apie jų egzistavimą. Antriniai principai yra tos tolesnės prigimtinio įstatymo išvados, kurios ne taip visuotinai žinomos ir labiau pasiduoda klaidai.

Lex naturales remiasi loginiu prieštaravimo dėsnio ir teigia, kad blogis ir gėris tarpusavyje yra nesuderinami. Primename, kad šis

įstatymas ragina siekti pažintojo gėrio ir vengti blogio. Pirminiai prigimtinio įstatymo principai yra akivaizdūs, bet jie nėra aprioriniai moraliniai sprendimai. Jie yra sąlygoti patirties. Tačiau syki patirti, jie praktiniam protui iš karto būna aiškūs. Kai tik proto išsivystymas leidžia žmogui suvokti mintis, kurias išreiškia pirminiai principai, jie iš karto pripažįstami kaip savaime suprantami. Juk ir visuotinį prigimtinio įstatymo principą, kurį aukščiau minėjome – pažintas gėris turi būti daromas, o blogio reikia vengti – protui yra savaime suprantamas.

Bet kas yra gera ir ko verta žmogui trokšti? Paprastai manoma, kad su prigimtiniu įstatymu susiję ir vienodai aiškūs visiems žmonėms šie principai; 1) išsaugok ir palaikyk savo kūno gyvybę; 2) išsaugok ir palaikyk savo socialinį koegzistavimą; 3) atlik savo luomo (ypač tėvystės ir motinystės) pareigas; 4) teisėto autoriteto (ypač tėvų) reikia klausyti; 5) ko nenori, kad tau kiti darytų, nedaryk ir tu jiems; 6) kiekvienam palik tai, kas jo, ir atiduok, kas yra jo; 7) gerbk susitarimus ir jų laikykitės. Žinoma, toks sąrašas veikiausiai yra iliustracinė prigimtinio įstatymo priemonė, nei jo turinio išaiškinimas.

Kas yra gera ir bloga, galiausiai pasako sąžinė. Todėl gera yra tai, ką sąžinė laiko geru, ir bloga tai, ką ji laiko blogu. Žmogaus sąžinė yra tas matas, kuriuo matuojami visi poelgiai ir veiksmai. Žmogus yra laisvas ta prasme, kad jis nusprendžia kaip jam būti ir ko siekti ir sugeba to tikslo siekti. Tikslo jis siekia dėl to, kad tikslas yra geras. O gerumas įvertina sąžinė. Ji yra galutinė instancija, nurodanti, kas yra gera ir bloga. Čia mes susiduriame su žmogaus sprendimo autonomija. Kada mes elgiamės gerai? Kai elgiamės pagal sąžinę. O jeigu mums kiti žmonės sako, kad elgiamės blogai, o sąžinė tvirtina kad elgiamės gerai. Ko reikia klausyti? Tomas Akvineitis atsako, kad sąžinės, nes ji yra autonominis gėrio ir blogio matas. Tačiau, kaip jau esame minėję, sąžinė, veikdama konkrečioje situacijoje, apima ir pasaulėžiūrinį ir pasaulėvaizdinį lygmenį (*scientia ir sapientia*), kurie nėra universalūs. Todėl visai įmanoma, kad sąžinė gali klysti. Iš tikrųjų, Tomas Akvinietis pripažįsta, kad mes galime turėti kly-

tančią sąžinę. Tačiau klystančios sąžinės reikia laikytis tai pat, kaip ir teisingos sąžinės. Todėl kas meluoja, kad padėtų artimui sunkią valandą, būdamas įsitikinęs, jog taip daryti yra artimo meilės veiksmas, iš tiesų atlieka pagirtiną broliškos meilės veiksmą, ir jeigu jis elgtųsi kitaip, nei liepia klystanti sąžinė, nusidėtų.

Prievolė laikytis net ir klystančios sąžinės grindžiama tuo, kad įsitikinusi sąžinė, net jeigu ji klaidingai suvokia, kas yra gera, o kas bloga, mano, kad tai moralinis įpareigojimas ir Dievo valia. Nepaklusti šiam tikram, nors ir klaidingam sąžinės sprendimui reikštų nepaklusti tam, kuo subjektyviai tikima kaip moraline pareiga ir Dievo valia, todėl tai būtų nuodėmė.

Kadangi sąžinės sprendimas gali būti ir klaidingas, žmogus turėtų atsargiau spręsti ir klausti kitų patarimo. Dažnai dėl neišmanymo kaltas būna pats žmogus, nes jam per mažai terūpi ieškoti tiesos bei gėrio. Klaidingo dorinio elgesio pagrindas gali būti ir blogi kitų pavyzdžiai, pasidavimas aistroms, klaidingas sąžinės autonomijos supratimas, nesiskaitymas su Bažnyčios autoritetu ir jos mokymu, krikščioniškos meilės stoka. Tokiais atvejais žmogus yra atsakingas už daromą blogį. Blogis vis tiek lieka blogis, trūkumas, netvarka. Todėl reikia taisyti sąžinės klaidas. Tam ypač padeda atgailos sakramentas. Vis dėlto, padaręs visa kas įmanoma, kad nuspręstų teisingai, žmogus turi teisę ir pareigą klausyti savo sąžinės netgi kai ji klysta. Tai nereiškia, kad kartais negali reikėti visuomenei įsikišti į tam tikrus veiksmus, kylančius iš klaidingos jos valdinių sąžinės, kad būtų išvengta blogų padarinių. Kiek tai susiję su kitų klystančia sąžine, mes turime gerbti jų dorus įsitikinimus. Vis dėlto klaida dažniausiai yra žalinga, ir rasti būdą jai pašalinti būtų artimo meilės darbas.

SUBJEKTYVUS ELGESIO VERTINIMO PRINCIPO GRINDIMAS

Subjektyvus elgesio vertinimo principo grindimas, tiesa sakant, neturėjo sekėjų iš esencialistų (realistų) tarpo. Jo laikėsi nominalistinės pakraipos filosofai, kurie socialinėje filosofijoje gynė požiūrį, kad etika nėra reikšminga atskirų asmenų kooperacijai klostytis, kad susitarti gali ir tie asmenys, kurie siekia savojo gėrio savo pasirinktu būdu. Todėl subjektyvi elgesio vertinimo principo grindimo analizė kaip ir nepriklausytų socialinei filosofijai, o būtų vien etikos problema. Vis tik tokia pažiūra nesusiformavo iš karto. Net ir nominalizmo šalininkai iki pat XIX a. antrosios pusės taip radikaliai neskyrė socialinės filosofijos ir etikos problematikos. Kita vertus, tiek subjektyviojo, tiek intersubjektyviojo požiūrių analizė turėtų padėti geriau suvokti elgesio vertinimo principų grindimo specifiką ir to grindimo sąsajas su socialine filosofija.

Subjektyvaus elgesio vertinimo principo grindėjai remiasi prielaida, kad elgesio vertinimo principą įmanoma pagrįsti remiantis vien patyrimo turiniu. Todėl jie gali būti vadinami empirikais. Jie žmogiškuosius poelgius interpretuoja kaip aplinkos poveikio asmeniui (mūsų schemoje „išorinis aš“) ir asmens reakcijos rezultata. Todėl, žinodami, aplinkos poveikius ir individo reakcijas turėtume galėti vienareikšmiškai nusakyti individo elgesį. Vadinasi, pagal empirinio ryšio modelį žmogiškasis veikimas aiškinamas deterministiškai, jei tik iš viso siekiama jį aiškinti.

Subjektyvaus požiūrio į elgesio vertinimo principo grindimą šalininkai atsiranda jau antikoje ir yra susiję su sofistais. Tokie yra hedonizmo (gr. ἡδονή – malonumas) gynėjai kirėniečiai. Jų mokyklos įsteigėjas buvo Aristipas Senasis iš Kirėnės (435–355 m. pr. Kr.). Iš pradžių jis buvo Protagoro, o vėliau Sokrato mokinys, tačiau daugeliu atžvilgių liko ištikimas sofistų pažiūroms. Jis pirmasis iš Sokrato

mokinių grįžo prie sofistų įpročio imti už mokymą pinigus. Aristipas neigė pažinimo objektyvumą ir gynė juslinį subjektyvizmą. Jo nuomone, mes pažįstame tik savo būsenas, o ne daiktus, sukeliančius tas būsenas. Kadangi mes žinome tik būsenas, kurios būna malonios arba nemalonios, tai šios būsenų savybės skatina mus rinktis vieną iš jų. Aišku, mes visados sieksime malonumo, ir vengsime nemalonumo. Aristipo nuomone vienintelis žmogui gėris yra laimė, o ją teikia tik malonumas. Lygiai taip vienintelė nelaimės priežastis yra nemalonumas. Kita vertus, malonumas yra praeinanti būseną, kuri trunka tik tam tikrą laiką – tol, kol veikia jos šaltinis. Atskiras malonumas yra geistinas pats savaime, o laimė – ne pati savaime, bet dėl tokių atskirų malonumų visumos. Aristipo nuomone, malonumai yra kūniškos prigimties ir skiriasi tik intensyvumu, bet nesiskiria kokybiškai. Viskas yra vienodai gera, jei vienodai teikia malonumą, net dora yra vertinga tik dėl jos teikiamo malonumo. Tiesa, atskirais malonumais mėgautis reikia sumanumo (išminties) ir dorumo, kuris yra susivaldymas. Sumanumas yra reikalingas, kad pašalintume visokius prietarus, kurie kliudo siekti malonumo ir kad sugebėtume sumaniai derinti įvairius malonumus. Dorybė reikalinga, kad susivaldydami galėtume išvengti nemalonumų, kurie gali būti malonumo pasekmė. Pavyzdžiui, smagu yra su draugais pabendrauti prie bokalo alaus ar taurės vyno, tačiau daug ir ilgai „bendraujant“ ryte gali būti labai prasta savijauta. Dorybė kaip tik padeda nepersisotinti malonumų, o juos maksimalizuoti ir optimizuoti. Kaip matome, elgesio vertinimo principas Aristipui yra individualus, o dorybė (susivaldymas) ir sumanumas – universalūs.

Kitokį hedonizmo variantą sukūrė Epikūras, gyvenęs visu šimtmečiu vėliau. Jis mano, kad didžiausias gėris yra laimė (eudaimonija), kuri pasiekama patiriant malonumą, o didžiausia nelaimė – kančia. Čia Epikūras sutinka su Aristipu. Tačiau nuo Aristipo jis skiriasi tuo, kad gėriu laiko ne malonumą, kuris plaukia iš veiklos, bet malonumą, kurį kelia neveikimas. Jo nuomone, pats gyvenimas jau yra malonumas. Todėl nebuvimas skausmų ir kančių yra links-

mos nuotaikos pagrindas. Taip yra dėl to, kad iš prigimties žmogui yra gera, svarbu tik, kad kančia gyvenimo nesugadintų; natūrali žmogaus būseną, kai jam neatsitinka nieko nei gero nei blogo yra maloni, ir pats gyvenimas yra džiaugsmas. Tas džiaugsmas yra įgimtas ir rūpintis juo nereikia. Pagrindinį epikūrizmo principą galima būtų suformuluoti taip: džiaugsmas ir kančia gyvenime yra glaudžiai susiję, todėl elkis taip, kad per savo gyvenimą patirtum kuo daugiau džiaugsmo, patirdamas kuo mažiau skausmo. Todėl nereikia susižavėti akimirkos geismui, priešingai, reikia atsakyti džiaugsmo, jei jis atneš vėliau kančias. Kita vertus, reikia priimti kančią, jei ją keis didesnis džiaugsmas. Kad būtų galima optimizuoti džiaugsmą ir sumažinti kančias, žmogui reikalinga dorybė. Epikūriui dorybė nėra pati sau tikslas, bet priemonė, leidžianti pasiekti džiaugsmą, kuris pirmiausia yra neveikimo džiaugsmas. Galima sakyti, kad Epikūras siūlo „ištingėti situaciją“. Ką tai reiškia? Štai studentui artėja egzaminas. Neverta persimokyti, ieškoti pas draugus užrašų ar kalti per naktis visokius niekus. Geriau pamiegoti, gamtoje paiškylauti, skaniai pavalgyti, gal televizorių pažiūrėti ar kompiuteriu palašti. Praeis tie egzaminai, ir pasirodys, kad ne tokie jie baisūs. Tai ir yra situacijos ištingėjimas. Juokai juokais, tačiau Epikūras mano, kad dorybė vis tik svarbiau už „situacijos ištingėjimą“. Jo nuomone, svarbiausios dorybės yra: išmintis, narsumas, susivaldymas ir teisingumas. Dorybė Epikūriui yra išminties pagrindas. Išminčius rūpinasi gyvenimu, o mirtis jam visai nerūpi. Kol mes gyvename, mirties nėra, o kai mes mirštame mūsų jau nebėra, todėl mirtimi rūpintis nereikia. Jokio pomirtinio gyvenimo Epikūras nepripažįsta, ir visą savo dėmesį jis koncentruoja į dabartį.

Kaip matome, antikos hedonistai laikėsi nuomonės, kad elgesio vertinimo principas yra individualus ir subjektyvus, o dorybės universalios.

Krikščioniškoje viduramžių filosofijoje subjektyvus elgesio vertinimo principo grindimas galima sakyti neturėjo šalininkų. Ir iš viso, etika nebuvo savarankiška filosofinė disciplina – ji buvo teologijos

dalis ir funkcionavo kaip moralinė teologija. Gal tik Petras Abeliaras (1079–1142) buvo vienas iš nedaugelio viduramžių mąstytojų, pasiūliusių savarankišką etikos teoriją. Savo veikale „*Sito te ipsum*“ jis aiškino, kad krikščioniškasis doros mokymas yra tik reformuotas prigimtinis doros dėsnis, kurio laikėsi jau antikos filosofai. Todėl Abeliaras labai giria antikos filosofų dorumą ir moralinį tobulumą. Jo nuomone, antikos etinės teorijos buvo daug tobulesnės už Mozės mokymą ir prilygo Kristaus mokymui. Anot jo žmogiškajame veikime svarbiausia yra intencija, kuri ir apsprendžia veiksmo moralumą, o pats iš savęs veiksmas nėra nei geras nei blogas. Tokiu būdu Abeliaro etika yra subjektyvi: ketinimas arba intencija yra individualūs.

Padėtis pasikeitė renesanso laikais, atgimus įvairiems antikos mokymams ir humanistams ėmus laikyti individą visų tyrimų pagrindu. Tiesa, autonomiškai etika susiformuoja kiek vėliau, apšvietos laikotarpiu. Pirmiausiai imamas kritikuoti Hobbeso natūralistinis visuomenės aiškinimas, paremtas požiūriu, kad žmogus žmogui yra vilkas, kad visi žmonės iš prigimties yra savanaudžiai, o didžiausias gėris esąs savo interesų patenkinimas ir savęs įtvirtinimas. Tariama, kad savanaudiškumas yra nepakankamas moralei pagrįsti. Štai Richardas Cumberlendas (1632–1719) siekia sukurti dorovės ir teisės teoriją, kuri būtų paremta altruistiniais žmogaus polinkiais. Jo amžininkai Williamas Wollastonas ir Samuelis Clarkas doru laikė tokį elgesį, kuris dera su viso pasaulio harmonija ir atitinka objektyvius daiktų santykius ir tuo būdu neprieštarauja Dievo valiai. Jų nuomone, etika yra elgesio logika ir gali būti paaiškinta, remiantis grynuoju protu. Tačiau įtakingiausias autonominės etikos kūrėjas buvo Antony's Ashleris Cooperis, Šaftsberio (Shaftesbury) grafas (1671–1713). Jo auklėtoju buvo Johnas Locke'as, ilgą laiką gyvenęs Šaftsberio dvare. Jo nuomone, etika, kaip ir menas gali būti suprasta iš jos pačios psichologinių principų, kitaip tariant, kad dorovės pažinimas nepriklauso nuo išorinio pasaulio pažinimo. Analizuodamas žmogaus vidų, Šaftsberis jame aptinka du prigimtinius polinkius:

bendruomeninį (simpatinį), kuris siekia kurti bendrąjį gėrį ir savanaudišką (idiopatinį), nukreiptą į asmeninį gėrį. Bendruomeninis polinkis visada yra geras, o savanaudiškas – kartais geras, o kartais blogas. Jis blogas tada, kai nustelbia bendruomeninį polinkį ir geras, kai sudaro su juo pusiausvyrą. Anot Šaftsberio, pusiausvyros atveju bendruomeniniai polinkiai turi vyrauti, ir savanaudiški polinkiai priklausyti nuo bendruomeninių. Tą pusiausvyrą mes nusistatome remdamiesi įgimtu dorovės instinktu, kurį vadiname moraliniu jausmu. Moralinis jausmas ir yra mūsų dorovės norma. Etiškai malonus arba geras yra tas elgesys, kuriame yra harmoningai suderinti egoistiniai ir altruistiniai polinkiai. Harmonija teikia džiaugsmą, o disharmonija – liūdesį. Todėl doras ir tuo pačiu harmoningas elgesys yra pranašesnis už nedorą. Dora ne tik teikia džiaugsmą, bet ir veda į laimę.

Taigi, anot Šaftsberio, moralė yra visiškai nepriklausoma nuo religijos. Gėris ir blogis su Dievu niekaip nesusiję. Ateizmas dorovei nekenkia.

Savitą autonominės etikos teoriją pasiūlo ir J. Locke'as. Jo nuomone, gėriu vadiname tai, kas mums teikia malonumo, o blogiu – kas kelia skausmą. Pasak Locke'o, mes kalbame apie moralinį gėrį ir blogį, nes, pakludami doros įstatymui, įgyjame fizinių gėrybių, patiriame malonumą, gauname užmokestį, o nepakludami doros įstatymui, patiriame nemalonumą, fizinį skausmą ir kančias. Visuomenė per ilgą laiką patyrė, kas yra malonu, o kas nemalonu, ir tai formulavo kaip doros įstatymus ar viešąją nuomonę. Kitaip tariant, doros principas yra visuomenėje įsitvirtinusi apibendrinta patyrimo medžiaga. Laikui bėgant, maloniausias veikimo būdas tampa papročiu, kuris išgali nebūtinai tiesiogiai suvokiant jo priežastį. Locke'as sutinka su tuo, jog žmonės ne visada elgiasi taip, kad patirtų didžiausią malonumą. Mes, deja, esamą malonumą vertiname labiau negu būsimą. Kuo vėliau sulaukiame malonumo, tuo mažiau jis mus vilioja, lygiai kaip grėšiantis skausmas tuo mažiau baisus, kuo vėliau mus ištinka. Lockeas ragina žmones blaiviai protauti ir

nesiekti greitesnio pasmaginimo ar atidėti rūpesčius ateičiai. Pasak Locke'o visą laiką gyvendamas šiandiena, žmogus elgiasi neprotingai. Visuomenė, geru laikydama tą elgesį, kuris galiausiai teikia didžiausią malonumą, racionalizuoja žmonių veiklą. Savo etinėje teorijoje Locke'as jungia hedonizmo ypatybes – dora jam iš esmės yra malonumas, ir remiasi visuomenės, kaip perteikiančios žmogaus patirtį, samprata.

Panašią į Šaftsberio etinę teoriją pasiūlo D. Hume'as. Jo pažiūras rekonstruosime remdamiesi A. Anzenbacheriu (Anzenbacher 1995: 25–29). Hume'as savo etinius svarstymus pradeda nuo paprasčiausio klausimo: ką žmonės paprastai laiko morale? Kas laikoma moraliai vertinga, kam pritariama, kas yra giriama? Tai apsvarstęs, Hume'as prieina išvados, kad mes giriame tuos žmones, kurie yra palankiai nusiteikę kitų žmonių bei žmonių bendruomenės atžvilgiu, kai jie siekia kitiems žmonėms patarnauti ir padeda jiems siekti laimės. Vadinsi, mes moraliai pritariame tiems žmonėms, kurie yra altruistai, ir taip socialiai motyvuoti, kad siekia kitų gerovės bei visuotinės naudos.

O kodėl taip yra? Su kokiomis asmens ypatybėmis susijęs jo moralinis jausmas? Spręsdamas šį klausimą, Hume'as žmoguje skiria dvi jausmų grupes – tiesioginius ir netiesioginius jausmus. Tiesioginius jausmus sukelia patys objektai. Jie mums yra malonūs arba nemalonūs. Todėl mes juos vertiname kaip blogus arba gerus.

Antra jausmų grupė – netiesioginiai jausmai. Hume'as skiria dvi netiesioginių jausmų poras: puikybę ir nuolankumą, bei meilę ir neapykantą. Puikybės ir nuolankumo pora tiesiogiai liečia mūsų asmenį. Yra savybės, kuriomis aš didžiuojuosi (puikybė) ir savybės, kurios manyje man pačiam nepatinka (nuolankumas). Antroji pora – meilės ir neapykantos jausmai – susiję ne su manimi, bet su kitais asmenimis. Dėl kai kurių savybių tie asmenys man patinka (meilė), o dėl kitų savybių – man nepatinka (neapykanta). Mums rūpi, kad mūsų netiesioginių jausmų vertinimai sutaptų su kitų žmonių vertinimais, kad tos savybės, kuriomis mes didžiuojamės,

patiktų ir kitiems žmonėms. Kaip sako Anzenbacheris, tas, kuris yra doras, galės didžiuotis savimi ir būti vertas kitų meilės; ir jis mylės tuos, kurie dėl to yra verti meilės, kad gali didžiuotis savimi.

Kaip ten bebūtų, Hume'ui moralinis jausmas grindžiamas savita malonumo ir nemalonumo motyvacija. Tai liečia net ir netiesioginius jausmus.

Pačią brandžiausią subjektyvaus elgesio vertinimo principo grindimo variantą sukūrė utilitaristai (nuo lot. *utilitas* – nauda). Utilitarizmo užuomazgos susiformavo jau anglų apšvietos filosofijoje mūsų minėtų Šaftsberio, Davido Hume'o, Adamo Smitho ir kt. empirizmo šalininkų dėka. Utilitaristų požiūris į dorą buvo gana savitas. Pirmiausia, ji buvo pozityvi – teigė, jog gyvenime svarbiausia pasiekti kuo daugiau malonumų ir naudos. Kita vertus, ji buvo racionali – teigė, jog etikoje reikia vadovautis ne jausmais, bet protu. Pagaliau trečia, ji buvo visuomeniška – siekė bendros naudos visai visuomenei, o ne tik atskiram individui.

Tačiau tikrasis utilitarizmo pradininkas buvo Jeremy's Benthamas (1748–1832), apie save sutelkęs bendraminčių grupę, ypač įtakingą Anglijos politiniam gyvenimui. Benthamo grupei priklausė tokie žymūs žmonės kaip Thomas Robertas Malthusas, žinomos demografinės teorijos autorius (teigęs, kad pragyvenimo ištekliai, laikui bėgant, gausėja aritmetine progresija, o gyventojų skaičius – geometrine), Davidas Ricardo, vienas iš politinės ekonomijos kūrėjų, kurių ypač dažnai savo *Kapitale* cituoja Karlas Marxas, žinomas istorikas George'as Grote ir žymus filosofas Jamesas Millis, garsiojo liberalizmo apologeto ir utilitaristo Johno Stuardo Millio tėvas.

Sekdamas hedonistais, Benthamas gėriu laikė tik malonumą, o blogiu kančią, nes, jo nuomone, visi žmonės geidžia malonumo ir vengia kančios. Anapus šių jausmų nieko neesą nei gera nei bloga, viskas yra neutralu. Benhamo teorijai buvo būdingi šie bruožai.

Pirma – ši teorija rėmėsi pasekmių principu. Poelgio moralinė vertė priklauso tik nuo laukiamų poelgio pasekmių arba padarinių.

Nėra jokių poelgių, kurie moraliniu požiūriu būtų geri ar blogi savaime, nepriklausomai nuo pasekmių.

Antra, ji buvo grynai kiekybinė – daiktų ir poelgių vertę lemia vien malonumo kiekis, o malonumo rūšis yra visai nesvarbi. Pavyzdžiui, kaip sako Benthamas, žaisti kėgliais yra tiek pat vertinga kaip ir skaityti Williamo Shakespeare'o sonetus, jeigu tai suteikia vienodą malonumo kiekį. Kitaip negu Benthamas, J. S. Millis, kokybinio hedonizmo atstovas, bando klasifikuoti malonumus į dvasinius ir juslinius, aukštesnius ir žemesnius. Kritikuodamas Benthamo kiekybinę malonumų apskaitą, jis sakė, kad geriau norėtų būti nepatenkintu žmogumi, negu patenkintu paršu. Benthamas manė, kad malonumas tuo didesnis, kuo jis 1) intensyvesnis, 2) kuo ilgiau trunka, 3) kuo tvirčiau jį patiriame, 4) kuo greičiau jį patiriame, 5) kuo labiau tikėtina, kad šį malonumą lydės kiti malonumai, 6) kuo labiau tikėtina, kad jis nesukels nemalonumų ir 7) kuo daugiau žmonių jį patiria.

Trečia – daikto ir poelgio vertę lemia ne tik tas malonumas, kuris patiriamas iš karto, bet ir tas, kurį teikia tolimesni jo padariniai, t. y. padarinių principas. Kaip tik šis principas Benthamo hedonizmą paverčia sveiko proto doktrina, o ne jausmine teorija. Ne intuicija, o blaivi malonumų apskaita leidžia deramai įvertinti daiktus ir poelgius. Norėdamas nurodyti, kad turi galvoje ne iškart daikto ar poelgio suteiktą malonumą, bet ir tolesnius jo padarinius, Benthamas rašė apie daikto naudą, tuo žodžiu pavadindamas malonumą, kokių tik galima iš daikto ar poelgio gauti, visumą

Ketvirta – gėris yra ne tik mano patiriamas malonumas, bet ir kiekvieno žmogaus patiriamas malonumas. Todėl Benthamo utilitaristinė teorija yra neegoistinė. Vystydamas šią idėją, Benthamas siekia pagrįsti teiginį, kad visuomenės malonumai yra asmeninių malonumų priemonė. Vis tik patenkinamo šio teiginio pagrindimo jis nepasiūlo. Savo hedonizmą, apskaičiuojamą ir visuotinį Benthamas apibendrino savo garsiąja formule – didžiausias gėris yra daugiausia malonumų (naudos) didžiausiam skaičiui individų.

Nors laikui bėgant utilitarizmo idėjos sudėtingėjo ir buvo vystomos, vis tik pagrindiniai dar Benthamo suformuluoti principai liko kaip pagrindiniai utilitarizmo principai. Utilitarizmas buvo paskutinė išplėtota subjektyvi elgesio vertinimo principo grindimo teorija. Vėliau buvo suabejota tais principais, kuriais remdamasis Benthamas formulavo savo „didžiausios naudos didžiausiam skaičiui žmonių“ principą. Benthamas manė, kad visi žmonės iš prigimties yra panašūs, nes visų sąmonė formuojasi tuo pačiu pojūčių ir jų sąveikos pagrindu. Be to, visi žmonės turi tą patį interesą – patirti kuo daugiau malonumų. Žmogus turi protą, o protas leidžia suprasti, koks yra žmogaus tikrasis interesas. Remdamasis tokiomis prielaidomis apie žmogų, Benthamas ir galėjo suformuluoti bendrą ir visuotinį žmogiškojo elgesio vertinimo principą.

Dar vėliau iš viso suabejota etikos teorijų prasmingumu. Matyt, radikaliausią požiūrį pasiūlė loginio pozityvizmo atstovai, Vienos būrelio nariai. Vienas iš loginio pozityvizmo lyderių, Rudolfas Carnapas teigė, kad etika kaip teorija yra neįmanoma, o visos etinės išraiškos yra beprasmiškai pseudo teiginiai. Savo garsiajame straipsnyje *Metafizikos įveikimas kalbos loginės analizės būdu* Carnapas rašo, kad beprasmiškumo „nuosprendis skelbiamas visai vertybių ir normatyvinei filosofijai, kiekvienai etikai ir estetikai kaip normatyvinei disciplinai. Juk vertybės ar normos objektyvus reikšmingumas negali būti (aksiologų požiūriu) empiriškai verifikuotas arba išvestas iš empirinių teiginių; todėl jis iš vis negali būti (prasmingu teiginiu) išreikštas „Geram“, „gražiam“ bei kitiems normatyviniuose moksluose vartojamiems predikatams empiriniai jų požymiai nurodomi arba nenurodomi. Pirmuoju atveju teiginys, apimantis tokį predikatą, tampa empiriniu sprendiniu apie faktus, o ne vertinimo sprendiniu; antruoju atveju jis virsta pseudo teiginiu; teiginio, kuris išreikštų vertinimo sprendinį, išvis neįmanoma sudaryti“ (Carnapas 1993: 185). Tokios išvados Carnapas prieina, remdamasis savuoju prasmės ir reikšmės kriterijumi. Jo nuomone žodis *a* turi reikšmę tada, žinomas *a* empirinis skiriamasis požymis; kai žinoma iš ko

galima išvesti protokolinius teiginius $S(a)$. Čia protokoliniai laikomi teiginiai, aprašantys tiesioginio patyrimo faktus. Be to, turi būti nurodytos $S(a)$ teisingumo sąlygos ir žinomas $S(a)$ verifikavimo būdas, arba, kitaip tariant teisingumo nustatymo būdas (žr. jau minėtą straipsnį, p. 175). Remiantis nurodytu reikšmės kriterijumi, visos etikos sąvokos yra bereikšmės. Pasak Carnapo, teiginys turi prasmę, jie jis yra tiesiogiai verifikuojamas, t. y. išskaidomas į tiesioginių patyrimą aprašančius faktus arba verifikuojamas netiesiogiai, t. y. iš jo, specialių prielaidų pagalba, yra išvedamos tiesiogiai verifikuojamos išvados, kurių iš vienu specialiųjų prielaidų tiesiogiai neplaukia. Taip pat prasmingi yra teiginiai, kurie yra teisingi ar klaidingi tik dėl savo formos – tai logikos ir matematikos teiginiai, nieko nesakantys apie tikrovę. Žinoma, tokie yra matematikos ir logikos teiginių neiginiai, kontradikcijos, jie yra besąlygiškai, t. y. dėl savo formos, klaidingi. Visos kitos išraiškos yra beprasmiai pseudo teiginiai. Carnapas 1993: 184). Todėl visi etikos teiginiai yra pseudo teiginiai.

Mažiau radikalaus požiūrio į etiką laikosi šiuolaikiniai subjektyvistai emotyvistai. Vieno jų Charles'o L. Stevensonso nuomone, moraliniai žodžiai tėra emocinės išraiškos. Tačiau svarbu yra ne mūsų emocinė raiška, o tai, kad mes tomis emocinėmis išraiškomis galime įtakoti kitus, siekdami sukelti tokias pat emocijas, kurias jaučiame. Kaip nurodo Anzenbacheris (Anzenbacher 1995: 260), Stevensonso nuomone, moraliniai sprendiniai iš esmės naudojami ne faktams nurodyti, o kažką įtakoti. Jie ne tik aprašo žmonių nusiteikimą, bet ir jį keičia arba stiprina. Jie veikia siūlo tam tikrą nusiteikimą objekto atžvilgiu, o ne nurodo, kad toks nusiteikimas yra. Pavyzdžiui, jei kažkas kažkam sako, kad nereikia vogti, tai tuo ne tik norima pasakyti, kad žmonės nepritaria vagystei. Veikia siekiama jį patį įtikinti nepritari vagystei. Šis moralinis sprendimas turi tariamą imperatyvią jėgą. Jeigu dėl įtaigumo ši jėga tampa veiksminga, tai kažkam leidžia pradėti keisti savo nuostatą. Anot Stevensonso, žodžiai per jų vartojimo istoriją apaugo emocine reikšme, taigi įgijo

galimybę sukelti afektyvias žmonių reakcijas. Emocinė moralinės kalbos funkcija pasireiškia ir tuo, kad, bandant morališkai paveikti, linkstama vartoti stipraus emocinio krūvio žodžius. Pavyzdžiui, asmenims prikljuojamos etiketės, miesčionis, senamadiškas, nevykėlis ir pan. arba pažangus, modernus, puikus. Ypač gerai tinka sustiprinti negatyvias etiketes nešvankūs žodžiai. Svarbu, kad tokie emociniai priedėliai neturi jokios argumentacinės reikšmės, jiems būdinga tik sugestyvi funkcija.

Dar kito požiūrio laikosi vienas iš analitinės etikos korifėjų Richardas Mervynas Hare'as. Etinius požiūrius jis skirto į deskriptyvinius ir nedeskriptyvinius (kartais tuos požiūrius vadina kognityvinistiniais ir nekognityvistiniais). Deskriptyvistai (kognityvistai) moralinius sprendinius laiko faktus aprašančiais teiginiais, kurie gali būti teisingi arba klaidingi. Savo ruožtu deskriptyvistus Hare'as skirto į natūralistus ir intuityvistus. Pirmieji siekia perteikti patirtines (stebimas) poelgių savybes (pavyzdžiui, Benthamo „didžiausiais malonumas didžiausiam skaičiui žmonių“), o antrieji moralinius „faktus“ sieja su intuicija, kaip moralinio mąstymo specifiškumu (pavyzdžiui, Moore'as, Rawlsas, Nozickas ir kt.). Nedeskriptyvistai yra arba emotyvizmo šalininkai (kaip Stevensonas) arba laikosi preskriptyvizmo pozicijos, iš dalies pripažindami deskriptyvizmo pagrįstumą. Šios pozicijos laikosi ir Hare'as.

Žodis *praeskriptus* lotyniškai reiškia nurodymą, paliepiamą, įsaką. Preskripcijos yra liepiamieji, o ne aprašomieji sakiniai. Liepiamuosiuose teiginiuose Hare'as išskiria deskripcinį, t. y. aprašomąjį, komponentą ir preskripcinį, liepiamąjį komponentą. Pavyzdžiui, prašymo „uždaryk duris“ deskripcinis komponentas yra „kad tu uždarytum duris“, o preskripcinis – „prašau“! Tai pritaikoma, kalbant ir apie moralinius samprotavimus.

Deskripcinį ir preskripcinį komponentus, anot Hare'o, galima skirti ir žodžio „geras“ vartojime. Taip yra ir tada, kai žodį „geras“ vartojame ir nemoraline prasme. Deskriptyvusis žodžio „geras“ dėmuo yra kintantis, nes aprašo būdingas konkrečių daiktų, kuriuos

laikome gerais, savybes. Pavyzdžiui, automobilis turės kitas savybes, dėl kurių jis bus laikomas geru, negu, tarkime, šachmatininkas. Preskriptyvusis žodžio „geras“ dėmuo yra, pasak Hare'o pastovus. Šis dėmuo siūlo teikti pirmenybę vienoms objekto savybėms prieš kitas ar vienam veikimo būdui prieš kitą.

Hare'o nuomone, preskriptyvus dėmuo yra sąlygojantis deskriptyvų ir štai dėl ko. Pirmą, vertinanti reikšmė „geras“ yra pastovi visiems objektams, kuriems pritaikomas šis žodis. Objektą, kuris yra geras, mes rekomenduojame. Kadangi skirtingus objektus rekomenduojame dėl skirtingų priežasčių, tai deskripcinė reikšmė kiekvienu atveju yra kits. Antra, preskripcinį (vertinantį) žodžio turinį galime panaudoti, siekdami pakeisti to žodžio deskripcinį (aprašomąjį) turinį. Pavyzdžiui, kylant degalų kainoms ir didėjant oro užterštumui, gerasis galime imti vadinti ne greitus ir galingus, o mažai kuro naudojančius ir mažiau teršiančius orą automobilius, nors jie būtų ir brangesni, ir ne tokie galingi.

Norėdami tam tikrą objektą rekomenduoti kaip gerą, turime nurodyti, kodėl jis yra geras, t. y. remti to objekto deskriptyviomis savybėmis. Logikoje savybės yra vienviečiai predikatai. O predikatai yra universalūs. Vadinasi, žodis „geras“ dėl savo deskriptyviaus dėmens funkcionuoja kaip universalus predikatas. Pavyzdžiui, jei automobilis X yra geras dėl to, kad vartoja mažai degalų ir yra saugus, tai kiekvienas automobilis Y, kuris vadinamas geru, turės tas pačias savybes – bus saugus ir vartos mažai degalų. Kitaip tariant, preskripcijos dėl jų deskriptyvių dėmenų ypatumų tampa universalios.

Iki šiol neišskyrėme moralinės šio žodžio reikšmės. Kaip aiškina Hare'as, moralinę reikšmę žodžiui „geras“ teikia jo kintantys deskriptyvieji komponentai, kitaip tariant, objektas, apie kurį kalbama. Jeigu kalbame apie gerą vairininką, gerą virėją ar gerą įsilaužėlį, tai nors ir kalbame apie žmones, bet ne apie žmones kaip žmones, o apie žmones, kurie rekomenduotini dėl tam tikrų sugebėjimų arba įgūdžių. Čia žodis „geras“ vartojamas ne moraline prasme. Jeigu žodį „geras“ vartojame moraliniams santykiams rekomenduoti, tai

visada tiesiogiai ar netiesiogiai rekomenduojame asmenis. Ir sakydami „geri darbai“ ar pan. netiesiogiai tai siejame su asmenimis. Todėl kalbėdamas apie moralinį gėrį, Hare’as kalba tik apie „gerą žmogų“. Vartodami žodį „geras“ moraline prasme, atsižvelgiame į žmones kaip žmones, ir nurodome savybes, dėl kurių žmogų vadiname geru. Šiuo atveju „geras“ funkcionuoja kaip universalus predikatas. Hare’o nuomone, universalumas ir preskriptyvumas yra svarbiausi moralines argumentacijos bruožai.

Tačiau lieka neatsakytas klausimas, kokių kriterijumi remiantis poelgius ar apsisprendimus turėtume laikyti gerais. Juk preskriptyvius teiginius įmanoma išvesti tik iš preskriptyvių premisų. Tai buvo nustatęs dar Hume’as. Todėl turi būti pradinės daugiau nebepagrindžiamos premisos. Jas individas priima arba atmeta (decizionizmas), bet neįrodo. Kaip jos priimamos, ir koks jų šaltinis? Čia Hare’as linksta laikytis utilitarinio požiūrio. Anot jo, moralinio mąstymo metodas yra toks: reikia patikrinti pasitaikančius moralinius principus, remiantis jų sukeltais padariniais, ir tada bus aišku, ar galima juos priimti. Kita vertus, jis neabejoja, kad žmones įtakoja bendri, socialiai aprobuoti, kultūriškai paveldėti moraliniai principai, kurie perimami kaip papročiai. Pažeidus tuos principus, žmogų gali graužti sąžinė. Taigi moralinis principas yra asmeninio apsisprendimo, už kurį žmogus yra atsakingas, dalykas. Knygoje *Moralinis mąstymas: jo lygmenys, metodai ir požiūris* Hare’as pasiūlo vadinamąją „auksinę argumentavimo taisyklę“: priimdamas moralinį sprendimą, turiu apsvarstyti, ar galiu norėti, kad kiekvienas veiktų lygiai tokiu būdu visuose galimuose pasauliuose, nepriklausomai nuo to, kas tuose pasauliuose aš būčiau. Taigi preskripcijas Hare’as mėgina grįsti argumentuodamas panašiai kaip Kantas savo kategoriniame imperatyve: elkis taip, tartum tavo elgesio maksima per tavo valią turėtų tapti visuotiniu gamtos dėsnium.

Hare’as skiria loginį ir moralinį būtinumą. Jo nuomone, universalumo reikalavimas yra loginis ir tai savaime suprantama, nes predikatų universalumas yra loginė prielaida. Tačiau tada lieka ne-

atsakytas klausimas, kodėl kai kurie logiškai taisyklingi nurodymai privalo būti moralinė pareiga? Kodėl mums iš viso turi rūpėti moralė? Atsakyti į šiuos klausimus galima tik padarius prielaidą, kad žmogus savo esme yra moralinis subjektas ir turi galią priimti laisvus sprendimus, siekdama to, ką jo protas pristato valiai kaip gėrį. Bet toks tyrimas peržengia subjektyvios gėrio traktuotės rėmus.

Jeigu esencialistinėse socialinėse teorijose vyravo požiūris, kad etika ir politika yra glaudžiai susiję, kad bendruomeninis veikimas yra įmanomas tik tada, kai žmonės laikosi vienos gėrio sampratos, o socialinės vertybės yra išvestinės iš etinių, tai nominalistai ir tuo pačiu subjektyvaus elgesio vertinimo principo grindimo šalininkai, laikėsi nuomonės, kad etika ir politika tarpusavyje nėra susiję, o bendruomeninis veikimas yra įmanomas ir tada, kai žmonės siekia savojo individualaus gėrio, taigi, bendruomenę gali sudaryti individai, turintys skirtingas gėrio sampratas. Svarbu tik suvokti, kad kooperacija su kitais yra naudinga ir susitarti dėl bendravimo taisyklių. Taigi politika imta laikyti nepriklausančia nuo etikos sritimi. Todėl elgesio vertinimo grindimas subjektyvistams galiausiai tampa neaktualus, aiškinant socialinę veiklą.

INTERSUBJEKTYVUS ELGESIO VERTINIMO PRINCIPO GRINDIMAS

Intersubjektyvų elgesio vertinimo principą pasiūlo Immanuelis Kantas. Doros problemą jis sprendžia panašiai, kaip sprendė gryojo proto klausimą – ieškodamas ikipatyriminių (apriorinių), būdingų žmogaus protui (šiuo atveju praktiniam protui) vertinimo principų. Kantas klausia, ar egzistuoja ir kaip egzistuoja moralinis dėsnis, kuris būtų visuotinis vertinamasis elgesio principas?

Pirmiausia reiktų išsiaiškinti, kas turėtų būti būdinga moralės dėsniui. Anot Kanto, toks dėsnis turėtų būti visiems besąlygiškai privalomas, ir, aišku, reikšti absoliutų būtinumą. Bet privalomumo pagrindo negalima ieškoti žmogaus prigimtyje – tada moralės dėsnis tiktų tik žmogiškosioms būtybėms, o netiktų, pavyzdžiui, angelams, jei tokie būtų. Taip pat negalima to dėsniu ieškoti išorinėse aplinkybėse, nes tada nebūtų įmanoma pagrįsti jo visuotinumą, todėl toks dėsnis, jei jis iš viso įmanomas, turi būti ieškomas vien apriorinėse gryojo proto sąvokose. Kitaip tariant, Kanto nuomone, moralės dėsniu jokiais būdais negalima bandyti išvesti iš pavyzdžių, nes jis negalės būti visuotinas.

Jei svarstomasis dėsnis yra moralės dėsnis, tai jis turi aiškinti, kas yra gera. O norint turėti gėrio atskaitą, pirmiausia reiktų išsiaiškinti, ar yra tai, kas būtų gera visada, nepriklausomai nuo aplinkybių, vietos, laiko, sąlygų ir pan. Jeigu tokio dalyko nebus, tai toliau nėra ko ir ieškoti. Tai, kas vienų sąlygų atžvilgiu yra gera, o kitų bloga, negali tapti gėrio atskaita. Krikščionys problemą sprendė apeliuodami į Dievą, tačiau Kantui tas kelias yra nepriimtinas. Jo nuomone, niekur pasaulyje nėra tokio dalyko, kurį neapribojus galima būtų pavadinti geru, išskyrus vien tik gerą valią. Todėl reiktų plačiau ją patyrinėti.

Kanto nuomone, protas mums duotas ne tik kaip teorinė, bet ir kaip praktinė galia, kitaip tariant, kaip galia įtakojanti valią. Tikroji proto paskirtis yra sukurti valią, ne tiek kaip priemonę kuriam nors tikslui, o gerą valią pačią savaime. Iš tikrųjų, protas yra savo paties priežastis, ir priežastis ta prasme, kad jo sprendimas visada yra pradinis, nesąlygotas jokių vidinių polinkių ar išorinių priežasčių. Pasak Kanto: „jei protas yra sprendimo galia, tai neįmanoma net pagalvoti apie protą, kuris pats sąmoningai leistųsi savo sprendimuose vadovaujamas kieno nors kito: tokiu atveju savo sprendimo galios dispoziciją subjektas turėtų priskirti ne savo protui, o kažkokiai paskatai. Protas į save turi žiūrėti kaip į savo principų kūrėją“ (Kantas 1980: 83.) Iš tikrųjų, jeigu aš atlieku tik tai, ką man diktuo-

ja kažkas kitas, tai ne aš sprendžiu, o tas kitas. Pavyzdžiui, šuva gali besąlygiškai klausyti šeimininko komandų, tačiau protauja ne šuo, o jo šeimininkas. Priimdamas sprendimą, praktinis protas sukuria valią kaip galią elgtis pagal principų supratimą. Tačiau iš principų kildinti poelgius reikia proto, todėl valia yra ne kas kita, kaip praktinis protas.

Na, o su moraliniu veikimu turi būti susijusi gera valia. Kas yra būdinga gerai valiai? Pirma, geros valios pačios savaime, be jokio kito tikslo, veikimui būdinga tai, kad ji sąlygoja tik pareiga, bet ne polinkiai, simpatijos ar savanaudiški tikslai, nes jie ir būtų kitas tikslas. Vadinas, jeigu aš veiksma atlieku dėl polinkio, tai jis moralinės vertės neturi. Taip pat neturi, Kanto nuomone, moralinės vertės elgesys, kurį sąlygoja tam tikras tikslas. Pavyzdžiui, jei krautuvininkas tiek su mažu vaiku, atėjusiu nusipirkti saldainio, ir blogai pažįstančio pinigus, tiek su suaugusiu žmogumi elgiasi vienodai mandagiai ir paslaugiai, jo elgesys neturi moralinės vertės, nes jis tai daro siekdamas pelno, bet ne dėl to, kad taip gera elgtis. Antra, ir tai savaime aišku, poelgio iš pareigos moralinę vertę lemia ne tas tikslas, kuris turėtų būti tuo veiksmu pasiektas, o maksima (taisyklė) pagal kurią buvo nuspręsta elgtis. Iš šių dviejų teiginių, plaukia trečiasis: pareiga yra poelgio būtinybė iš pagarbos dėsniai. Remdamasis tuo kas pasakyta, Kantas daro išvadą: „Niekas kitas, o tik paties dėsnio supratimas, kurį, aišku, turi vien protinga būtybė, nes tas supratimas, o ne laukiamas rezultatas sudaro jos valios pagrindą, yra tas nuostabus gėris, kurį vadiname moraliu; to gėrio nereikia laukti iš rezultatų, nes jis yra pačiame žmoguje, kai šis veikia pagal minėto dėsnio supratimą“ (Kantas 1980: 28). Taigi, jei moralės dėsnis egzistuoja, tai jis turi būti apriorinis valios kaip praktinio proto besąlyginis principas, kurio mes laikomės iš pagarbos pareigai, ir kuris neturi jokio kito tikslo tik save patį.

Kas dar, Kanto nuomone, būdinga ieškomam doros principui? Pasak jo, protinga būtybė turi valią arba galią veikti pagal dėsnį supratimą, t. y. pagal principus. Kadangi iš dėsnų kildinti poel-

gius reikia proto, tai valia yra ne kas kita, kaip praktinis protas. Jei protas neišvengiamai sąlygoja valią, tai poelgiai, kurie pripažįstami objektyviai būtinai, būtini ir subjektyviai. Vadinasi, valia yra galia pasirinkti tik tai, ką protas nepriklausomai nuo polinkių pripažįsta geru, t. y. praktiškai būtinu. Kadangi objektyvus principas valiai reiškia prievartą, jo supratimą vadiname proto įstatymu. Iš tikrųjų, konkrečiam žmogui laikytis objektyvaus proto principo nebūtinai yra malonu, nes malonumai yra individualūs: vienam malonu viena, kitam – kita. Todėl, pasak Kanto, ieškomasis doros dėsnis turi būti imperatyvinis – įsakmaus pobūdžio (Kantas 1980: 40–41). Taigi doros dėsnis, jei tik jis egzistuoja, turi būti apriorinis proto principas (imperatyvas), privalomas kiekvienam protingam asmeniui objektyviai – nepriklausomai nuo subjektyvių priežasčių, norų, tikslų, siekių, įvaizdžių ir paremtas tokiais pagrindais, kurie reikšmingi kiekvienai protingai būtybei.

Pasak Kanto, objektyvus principas valiai reiškia prievartą, todėl jo supratimą vadiname proto įsakymu, o įsakymo būdą – imperatyvu. Visi imperatyvai reiškia privalomumą, nes protas liepia valiai, nepriklausomai nuo valios polinkių, elgtis taip, o ne kitaip. Tuo gėris skiriasi nuo malonumo, nuo to, kas valią veikia per pojūčius (gėris veikia per protą). Pojūčiai yra subjektyvūs ir svarbūs tik konkrečiam žmogui. Jie niekaip negali būti proto principo, galiojančio visiems, pagrindu. Todėl gėrio išvesti iš malonumo ar pojūčių niekaip neįmanoma.

Kantas aiškina, kad visi imperatyvai įsako arba hipotetiškai arba kategoriškai. Hipotetiniai imperatyvai poelgio praktinį būtinumą nurodo kaip priemonę pasiekti kažką kita. Kitaip tariant, hipotetiniai imperatyvai yra susiję su tikslu. O kategorinis imperatyvas yra tas, kuris kokį nors poelgį nurodyto kaip objektyviai būtiną, neatšizvelgiant į jokių tikslų. Taigi, sako Kantas, jei poelgis būtų geras tik kaip priemonė kažkam kitam, tai imperatyvas būtų hipotetinis, o jei jį suprastume kaip gerą savaime, taigi kaip būtiną valiai, kuri pati atitinka protą kaip savo principą, tai imperatyvas būtų kategorinis.

Hipotetinis imperatyvas tik sako, kad poelgis yra geras kokiam nors galimam ar tikram tikslui pasiekti. Jeigu poelgis yra geras galimam tikslui, tai toks hipotetinis imperatyvas yra probleminis (galimas), o jeigu geras tikram tikslui – tai hipotetinis imperatyvas yra asertorinis (tikras) praktinis principas. Kantas probleminių imperatyvų grupei priskiria techniškuosius (priklausančius meistriškumui) imperatyvus, o asertorinių imperatyvų grupei – pragmatinius (priklausančius gerovei) imperatyvus. Aristotelis, tardamas, kad žmogaus gyvenimo tikslas yra laimė (eudaimonija), kaip tam tikra, nuolatinė ir ilgalaikė būseną, kurią teikia doras gyvenimas, dorumą siejo su laime. Kantas pabrėžia, kad laimė gali būti siejama tik su hipotetiniu, tiksliau, pragmatiniu imperatyvu, bet ne su kategoriniu imperatyvu, kurio pavidalą turi doros dėsnis. Anot Kanto, kad jaustumėsi laimingas, reikia elgtis ne pagal nustatytus principus, o tik pagal empirinius patarimus, pavyzdžiui: dietos, taupumo, mandagumo, santūrumo ir t. t., apie kuriuos patyrimas sako, kad jie paprastai labiau padeda gerai savijautai. Iš čia plaukia, kad pragmatiniai imperatyvai visiškai negali įsakyti, t. y. objektyviai vaizduoti poelgius kaip praktiškai būtinus, kad juos geriau tiktų laikyti proto patarimais, negu įsakymais. Vadinasi, kadangi laimė yra ne proto, bet vaizduotės idealas, besiremiantis tik empiriniais pagrindais, iš kurių nereikia laukti, kad jie nustatytų, kuris poelgis padės pasiekti visumą pasekmių, kurių iš tikrųjų yra be galo daug, tai laimės požiūriu nėra galimas joks imperatyvas, kuris griežtai įsakytų daryti tai, kad suteikia laimę (Kantas 1980: 48).

Klausimas, kaip galimas dorovės imperatyvas, pasak Kanto, yra vienintelis, kurį reikia išspręsti, kadangi tas imperatyvas visai ne hipotetinis, bet kategorinis ir, vadinasi, objektyviai suvokiamo būtinumo jis negali paremti jokia prielaida, kaip tai būna hipotetiniuose imperatyvuose. Kai mąstome hipotetinį imperatyvą, tai iš anksto, kol neduodama sąlyga, yra nežinoma, ką jis turi savyje. Tačiau kai mąstau kategorinį imperatyvą, sako Kantas, tai tuoj pat žinau, ką jis turi savyje. Juk jei imperatyvo turinyje, be dėsnio yra

tik maksimos (subjektyvaus veikimo principo) būtinumas – atitikti šį dėsni, o dėsnis savo turinyje neturi jokios jį apribojančios sąlygos, tai ten nelieka nieko, išskyrus visuotinumą dėsnio, kuri turi atitikti poelgio maksima, ir ką atitikimą kaip būtiną ir pateikia imperatyvas. Iš šių samprotavimų tiesiogiai plaukia kategorinio imperatyvo formuluotė: *elkis tik pagal tokią maksimą, kuria vadovaudamasis kartu galėtum norėti, kad ji taptų visuotiniu dėsniu, arba, kitaip tariant: *elkis taip, tarytum tavo elgesio maksima per tavo valią turėtų tapti visuotiniu gamos dėsniu.**

Reikia pasakyti, kad Kanto pateikta kategorinio imperatyvo, kaip dorinio principo formuluotė, nėra labai nauja. Evangelijose ji formuluojama taip: „kaip norite, kad jums darytų žmonės, taip ir jūs darykite jiems“ (Lk 6, 31; Mt 7 12). Panašai aiškino ir Konfucijus. Ši taisyklė, gerai žinoma auksinės taisyklės vardu, nesvetima daugeliui kultūrų.

Tačiau Kantas neapsiriboja kategorinio imperatyvo suformulavimu. Kol kas, dėsni suformuluodamas, jis tik parodė, kad toks dėsnis yra galimas. O įrodyti reikia nepalyginamai daugiau: tai, kad būtinas yra dėsnis, jog kiekviena protinga būtybė kiekvieną savo poelgį vertintų pagal tokias maksimas, kurių ji galėtų norėti kaip visuotinių dėsnių. Kanto nuomone, jei toks dėsnis yra, tai jis turi būti (visiškai aprioriškai) susijęs su protingos būtybės valios sąvoka.

Valią Kantas aiškina kaip sugebėjimą elgtis pagal proto nustatytų principų supratimą. Valios apsisprendimo objektyvus pagrindas yra tikslas, o tikslą suformuluoja ir iškelia protas. Tikslai yra įvairūs. Tikslai, kuriuos protinga būtybė savo nuožiūra numato kaip poelgio rezultatus, anot Kanto, yra reliatyvūs – vertę jie įgyja tik dėl subjekto sugebėjimo jų geisti. Todėl jie sudaro tik hipotetinių imperatyvų pagrindą. „Bet jei sutiktume, – sako Kantas, – kad yra kažkas, kiemo buvimas savaime turi absoliučią vertę, kas kaip tikslas pats savaime galėtų būti tam tikrų dėsnių pagrindas, tai jame būtų galimo kategorinio imperatyvo pagrindas“ (Kantas 1980: 61).

Žmogus kelia savo tikslus ir juos įgyvendina dėl savęs, todėl jis egzistuoja kaip tikslas pats savaime, o ne kaip priemonė, kurią viena ar kita valia galėtų naudoti savo tikslams. Protingos būtybės vadinamos asmenimis, nes jų prigimtis jau išskiria juos kaip tikslus pačius savaime, t. y. kaip kažką kuo neleidžiama pasinaudoti vien kaip priemone. Todėl kategorinio imperatyvo pagrindas turi būti toks: protinga prigimtis egzistuoja kaip tikslas pats savaime. Kadangi kiekviena protinga būtybė taip supranta savo egzistenciją, tai tas proto pagrindas, kuris galioja ir man, galioja ir jai, kitaip tariant jis yra objektyvus principas, iš kurio turėtų būti galima išvesti visus valios dėsnius. Todėl, sako Kantas praktinis imperatyvas skambėtų taip: elkis taip, kad nei savo asmenyje, nei kieno nors kito asmenyje niekada žmogaus nepanaudotum vien kaip priemonės, o visada kaip tikslą.

Kantas atkreipia dėmesį į tai, kad valia ne paprastai paklūsta dėsniui, o paklūsta tiems dėsniams, kuriuos pati sau nusistato. Atsižvelgus į tai, kas buvo pasakyta apie praktinį imperatyvą, tie valios nustatyti ir jos įgyvendinami dėsniai yra visuotiniai. Kiekviena protinga būtybė pati nusistato visuotinius dėsnius ir jais remdamasis sprendžia apie save pačią ir savo elgesį, todėl susidaro galimybė visoms protingoms būtybės bendrauti, remiantis tais dėsniais. Moralę sudaro visų poelgių santykis su tais dėsniais ir dėl to įmanomas žmonių bendravimas. Kiekvienos valios, kaip visuotinių dėsnių kūrėjos, maksimą protas priskiria visoms valios ir visiems veiksmams, atsižvelgdamas į save patį. Tai jis daro ne dėl kokios nors naudos, o remdamasis protingos būtybės orumo idėja, tuo, kad ta būtybė paklūsta tik dėsniui, kurį pati sau nustato.

Remdamasis šiais samprotavimais, Kantas dabar jau gali paaikškinti ir geros valios sąvoką. Anot jo, visiškai gera valia yra ta, kurios maksima, paversta visuotiniu dėsniu, niekada negalėtų sau prieštarauti. Pagrindinis geros valios dėsniu būtų toks principas: elkis visada pagal tokią maksimą, kurios visuotinumą tu galėtum norėti kaip dėsniu; tai vienintelė sąlyga, kurios laikydamosi valia niekada pati sau neprieštaraus, o toks imperatyvas – kategorinis.

Anot Kanto, valia yra protingų būtybių priežastingumo rūšis, o laisvė yra tokia to priežastingumo savybė, kai valia gali veikti nepriklausomai nuo pašalinių ją sąlygojančių priežasčių. Tuo tarpu gamtinį būtinumą sąlygoja pašalinės priežastys. Nors laisvės nesąlygoja gamtos dėsniai, tačiau ji nėra visai nuo dėsnių nepriklausoma. Laisvė susijusi su tam tikros rūšies dėsniais, kitaip nebūtų įmanoma laisva valia, nes valios laisvė yra autonomija, valios ypatybė būti pačiai sau dėsniu. Valia visuose poelgiuose yra pati sau dėsnis – išreiškia principą elgtis pagal maksimą, kurios objektu gali būti ji pati ir kaip visuotinis dėsnis. O tai ir yra kategorinio imperatyvo formulė ir dorovės principas. Todėl Kantui laisva valia ir dorovės dėsniui paklūstanti valia yra tas pat.

Kanto nuomone, kategoriniai imperatyvai yra galimi dėl to, kad laisvės idėjos dėka, aš esu protu suvokiamo pasaulio narys. Jei žmogus būtų tik tokio pasaulio nariu, tai visi jo poelgiai atitiktų valios autonomiją. Tačiau žmogus yra ir jutimų pasaulio narys, todėl jo poelgiai privalo atitikti valios autonomiją.

Žmogus gali vadovautis protu dėl to, kad jis yra laisvas. O jeigu jis yra laisvas, tai turi būti galimas ir kategorinis imperatyvas. Todėl į klausimą, kaip galimas kategorinis imperatyvas, galime atsakyti tik nurodydami laisvės idėją. O kaip galima pati laisvė, kaip valios priežastingumas, atsakyti neįmanoma. Filosofija čia patenka į ydingą ratą: laisvė galima, todėl, kad galimas kategorinis imperatyvas, o kategorinis imperatyvas yra galimas, todėl, kad žmogus turi laisvą valią. Išeiti už šio rato filosofija nepajėgia ir tai yra galutinė žmogiško proto riba. „Praktinio proto kritikoje“ Kantas rašo: „Du dalykai pripildo sielą vis naujo ir vis stiprėjančio susižavėjimo bei giliausio pagarbumo, kuo dažniau ir ilgiau apie juos susimąstome, – žvaigždėtas dangus virš manęs ir moralės dėsnis manyje“ Kantas 1982: 186). Pritardami Kanto išpūdžiui, vis tik galime suabejoti kai kuriais jos neabejotinai dailiai suręstos teorijos dalykais.

Pirma abejonė, ar tikrai poelgio moralumas priklauso vien nuo valios principo, iš pačios veiksmo laisvės kylančios ir veikimo tikslą

nurodančios intencijos? Pavyzdžiui, gera intencija padėti savo artimui netinkamo elgesio, tarkime pamelavimo, nepadaro nei geru nei teisingu. Liaudies patarlė sako, kad gerais norais ir pragaras grįstas. O ir tikslas priemonių nepateisina. Todėl Kanto aptariamas kategorinis imperatyvas kaip doros principas yra aiškiai per siauras.

Antra abejonė susijusi su kategorinio imperatyvo taikymu konkrečioms atvejams. Pavyzdžiui, į savižudybę linkęs žmogus gali norėti, kad jo polinkis taptų visuotiniu principu. Tačiau tokio principo niekas nelaikys geru ir savižudybės neteisins. Aišku, Kantas mums galėtų prieštarauti, kad jo kategorinis imperatyvas draudžia tokį elgesį, kuris asmenį laiko priemone, o ne tikslu; šiuo atveju savižudybės šalininkas kitus laiko priemone, tam tikram tikslui įgyvendinti. Tačiau griežtai nurodyti sąlygas, kurios leistų asmens, kaip priemonės naudojimą atskirti nuo jo kaip tikslo naudojimo neįmanoma vien formalizuotas, ypač matematines ir fizikines teorijas – pabandyti surinkti esminius principus, kuriais remiasi krikščioniškasis socialinis mokymas, juos nuosekliai išdėstyti, vėliau krikščioniškąjį socialinį mokymą pateikti kaip „visumą įgytų žinių apie žmonių visuomenės esmę bei tvarką socialiniu-filosofiniu (pagal realią socialinę žmogaus prigimtį) ir socialiniu-teologiniu (pagal krikščionišką išganymo struktūrą) būdu ir apie iš viso to išplaukiančias ir dabartiniams istoriniams santykiams pritaikomas normas bei santvarkos uždavinius“ (plg. Höffner 1996: 20–21). Tai visai priimtinas akademiškas susipažinimo kelias, moksliškas, nuoseklus, darnus. Tačiau jis reikalauja nemenkų skaitytojo intelektualinių pastangų, verčia nuolatos grįžti prie pradinių principų ir nepamesti minčių eigos. Kita vertus, šis kelias kuria iliuziją, neva galima viena vienintelė krikščioniškoji socialinė teorija. Mes būtume linkę ginčyti tokią nuomonę.

Galima paieškoti ir paprastesnio aiškinimo būdo, atsisakant nuoseklumo, nesibijant dėstymo fragmentiškumo ir tikintis, kad pilnas vaizdas susiklostys lyg mozaika, pačiam skaitytojui dėliojant fragmentus į visuminį vaizdą ir leidžiant vaizduotei užpildyti trūks-

tamas vietas. Na, o jeigu toks kelias netenkintų, niekada nevēlu pasukti akademiškomis vėžėmis. Būtent tokiu aprašomuoju, lyginamuoju ir fragmentiniu būdu pabandysime pakalbėti apie krikščioniškąją socialinį mokymą.

APIE KRIKŠČIONIŠKĄJĄ SOCIALINĮ MOKYMĄ

Kalbėti apie krikščioniškąją socialinį mokymą yra gana keblu jau dėl to, kad nėra vieningos apibrėžtos socialinės teorijos, su kuria susipažinę galėtume tvirtinti: štai čia yra tikroji krikščioniška socialinė teorija, kuri iš savo pradinių postulatų logiškai darniai išveda visus socialinio gyvenimo sekmenis, nurodo kokios socialinės struktūra yra tinkamiausia, kokie turi būti socialiniai institutai, kokių tikslų jie turi siekti ir kaip privalo funkcionuoti.

Veikiau galime kalbėti apie principus, kurių paiso krikščionis mąstytojas, kurdamas ar vertindamas konkrečius visuomenės funkcionavimo modelius. Tie principai yra pernelyg bendri, kad jais remdamiesi galėtume sukonstruoti konkrečią teoriją. Tokios teorijos yra atskiro mokslininko ar jų grupės kūrybinės veiklos rezultatas, paremtas istorine visuomenės institucijų bei esamų politinių ir socialinių teorijų analize. Čia yra panašiai kaip su technologiniais procesais. Pavyzdžiui, iš Maxwello elektromagnetinio lauko teorijos neįmanoma išvesti konkretaus televizoriaus, radijo aparato ar kompiuterio modelio, nors jų konstrukcija remiasi elektromagnetinio lauko ypatybių žinojimu. Konstruktorius, kurdamas naują prietaisą, remiasi ankstesnių toje srityje dirbusių inžinierių patirtimi, ne vien teorinės fizikos žiniomis. Taip ir socialinių teorijų neįmanoma išvesti iš jų kūrėjų pasaulėžiūrinių nuostatų, tačiau tos nuostatos

gali būti tinkamu sukurtųjų teorijų vertinimo ar tikslinimo pagrindu. Skirtingi technologai, remdamiesi ta pačia fizikine teorija gali pasiūlyti skirtingus prietaisų modelius.

Ir socialinių teorijų kūrėjai, laikydamiesi vienodų pasaulėžiūrinių nuostatų, gali pasiūlyti ganėtinai skirtingas teorijas. Todėl krikščioniškasis socialinis mokymas būtų ne tiek konkrečios socialinės teorijos (bet jos irgi), kiek tokių teorijų kūrimo ir vertinimo principai, tam tikras, savitas požiūris į socialinius reiškinius, taip pat socialinių reiškinių ir socialinių institutų veiklos tyrinėjimai ir vertinimai, jų tobulinimo gairės ir pan. Žinoma, vertinimai bus konstruktyvūs ne tada, kai nurodys, kad tas ar kitas yra blogai, bet tada, kai pasiūlys išeitį iš blogos padėties, paaiškins, kaip ją pataisyti.

Dėl tokių krikščioniškojo socialinio mokymo savitumų nelengva pasirinkti ir supažindinimo su juo būdą. Galima aiškinti taip, kaip paprastai daroma perteikiant formalizuotas, ypač matematinės ir fizikines teorijas – pabandyti surinkti esminius principus, kuriais remiasi krikščioniškasis socialinis mokymas, juos nuosekliai išdėstyti, vėliau krikščioniškąjį socialinį mokymą pateikti kaip „visumą įgytų žinių apie žmonių visuomenės esmę bei tvarką socialiniu-filosofiniu (pagal realią socialinę žmogaus prigimtį) ir socialiniu-teologiniu (pagal krikščionišką išganymo struktūrą) būdu ir apie iš viso to išplaukiančias ir dabartiniams istoriniams santykiams pritaikomas normas bei santvarkos uždavinius“ Höffner 1996: 20–21). Tai visai priimtinas akademiškas susipažinimo kelias, moksliškas, nuoseklus, darnus. Tačiau jis reikalauja nemenkų skaitytojo intelektualinių pastangų, verčia nuolatos grįžti prie pradinių principų ir nepamesti minčių eigos. Kita vertus, šis kelias kuria iliuziją, neva galima viena vienintelė krikščioniškoji socialinė teorija. Mes būtume linkę ginčyti tokią nuomonę.

Galima paieškoti ir paprastesnio aiškinimo būdo, atsisakant nuoseklumo, nesibijant dėstymo fragmentiškumo ir tikintis, kad pilnas vaizdas susiklostys lyg mozaika, pačiam skaitytojui dėliojant fragmentus į visuminį vaizdą ir leidžiant vaizduotei užpildyti trūks-

tamas vietas. Na, o jeigu toks kelias netenkintų, niekada nevēlu pasukti akademiškomis vėžėmis. Būtent tokiu aprašomuoju, lyginamuoju ir fragmentiniu būdu pabandydysime pakalbėti apie krikščioniškąjį socialinį mokymą

KRIKŠČIONIŠKAS SOCIALINIS MOKYMAS IR SOCIALINĖS VERTYBĖS

Kodėl žmonės siekia tokių skirtingų tikslų ir taip nevienodai elgiasi ir vertina socialinius reiškinius? Pavyzdžiui, vienas rinksis mažiau apmokamą, bet įdomesnę darbą, kitą – vilios didesnis atlyginimas, vienas manys, kad jo gyvenimo laimei būtina darni šeima ir jo mylimi artimi žmonės, kitas labiau vertins laisvę ir nepriklausomumą, vienam triūsas tėvynės labui bus vertas gyvenimo tikslas, kitam – visiškai tuščias dalykas, vienas žavėsis konservatorių politine ir socialine programa, kitam prie širdies bus socialdemokratai, vienas, kad ir kas bebūtų, paisys sąžinės balso ir stengsis elgtis tik dorai, kitas žiūrės tik kaip jam išsisukti iš keblios padėties, nepaisydamas jokių doros normų.

Gyvendami visuomenėje, dirbdami ir siekdami savų tikslų, žmonės vadovaujasi vertybėmis, tuo, dėl ko jų nuomone, verta gyventi, ko verta siekti ir kas įprasmina jų gyvenimą. Vertybės gali būti labai įvairios, tačiau be vertybių žmogaus gyvenimas taptų beprasmis ir betikslis.

Su žmogaus veikla pirmiausia susijusios jo individualios vertybės. Dora, mokslas, menas, sveikata, materialinė gerovė, meilė, draugystė, garbė, ištikimybė ir daugybė kitų dalykų yra tai, ką asmuo laiko vertinga. Galima sakyti, kad visos vertybės tam tikra prasme yra individualios ar asmeniškios, nes jomis vadovaujasi ir jas pripažįsta vertybėmis atskiras asmuo. Kai kurios vertybės gali būti realizuotos ir palaikomos atskiro asmens pastangomis, kitoms reikalingas bendras veikimas. Pavyzdžiui, elgtis pagal savo sąžinę žmogus gali praktiškai beveik visose situacijose, o štai gauti gerą matematinę

ar filologinį išsilavinimą – ne visada. Tarkime, laisvę kaip vertybę sunku realizuoti, kai valstybė kontroliuoja ir reglamentuoja visą žmogaus veiklą, arba šeimai kaip vertybei, kils pavojus, jei valstybė nepripažins jai ypatingo statuso ir jos negins. Kai kurios vertybės yra ypač priklausomos nuo bendro žmonių veikimo ir esamų socialinių struktūrų funkcionavimo. Taigi, visuomenėje gali būti tam tikrų vertybinių nuostatų, kurias visa visuomenė laiko svarbiomis bei gintinomis ir siekia jas išsaugoti.

Vertybinių nuostatų saugojimas ir diegimas visuomenėje gali būti įgyvendinamas kelias būdais. Pirma, tuo gali rūpintis valstybinės institucijos – mokyklos, gydymo įstaigos, socialinės rūpybos sistemos, teismai ir pan. Tačiau daugelį vertybinių nuostatų, svarbių asmenybės brandai, gali formuoti ir nevalstybinės struktūros, tradiciškai susiklosčiusios visuomenėje. Svarbiausia iš jų turbūt yra šeima, dar bažnytinės bendruomenės, tauta, ir pagaliau pati valstybė funkcionuoja kaip vertybes sauganti ir perteikianti socialine sistema. Prie tokių sistemų gali būti priskirtos ir įvairios bendrijos, darbo kolektyvai, šeimynos ir pan. Kai kurios iš šių bendrijų (paprastai šeima, bažnytinė bendruomenė, tauta ir valstybė) laikomos būtinomis asmenybei ugdyti, t. y. tariama, kad jokia valstybinė institucija iš principo negalėtų jų pakeisti arba pakeistų tik iš dalies. Kai kas tokioms struktūroms pripažįsta esminių socialinių struktūrų, atspindinčių bendruomenišką asmens prigimtį, statusą, kiti mano, kad esminių struktūrų iš viso nėra ir būti negali. Pirmuoju atveju pačios tos struktūros laikomos savitomis socialinėmis vertybėmis. Tačiau tai aptarsime kiek vėliau.

SOCIALINĖS VERTYBĖS IR JŲ GRINDIMO PROBLEMA NOMINALIZME

Skirtingais istoriniais laikotarpiais ir skirtingose kultūrinėse tradicijose pripažįstamos ne tos pačios socialinės vertybės. Pavyzdžiui, garbė, ištikimybė, dosnumas, dievobaimingumas labiau vertinti

viduriniaisiais amžiais, o individo laisvė, visų žmonių lygybė, iniciatyvumas versle, veiklumas – naujaisiais laikais. Vienos vertybės vyrauja liberalioje sekuliarizuotoje visuomenėje, kitos – religingose musulmoniškos kultūros šalyse. Legendose, pasakose, tautosakoje atsispindi idealai ir vertybės, kurie būdingi tų tekstų atsiradimo laikotarpiu. Vertybiniai skirtumai yra būdingi ne tik atskiriems istoriniams laikotarpiams, bet ir skirtingiems socialiniams sluoksniams. Pavyzdžiui, karaliaus Artūro legendose (pasakojimuose apie šv. Graļį) atsispindi aukštuomenės idealai, o pasakojimuose apie Robiną Hudą – žemesniųjų visuomenės sluoksnių vertybinės nuostatos.

Ar vertybės yra sąlygiškos, kintančios, spontaniškai besiklostančios kultūrinėje visuomenės raidoje, o gal jos yra prigimtinės, su žmogaus esme ir kūrėjo skirtu mums tikslu susijusios charakteristikos? Yra įvairių požiūrių į vertybes, taip pat ir socialines. Nekeldami tikslo visus tuos požiūrius detalizuoti, apsiribosime nurodę dvi būdingiausių požiūrių į socialines vertybes grupes. Visus kitus požiūrius būtų galima priskirti vienai iš mūsų nurodytų grupių. Požiūrių grindimas ir jų teorinė analizė priklauso filosofijos sričiai.

Tie mąstytojai, kurie laikosi požiūrio, kad socialinės vertybės yra spontaniškai susiklosčiusios, istoriškai kintančios, kultūriškai sąlygotos visuomenės ir žmogaus gyvenimo vertinimo normos, principai bei siekiai, priklauso *nominalizmo* stovyklai. Tai svarbus, tačiau ne vienintelis nominalistinio požiūrio į vertybes bruožas. Daug svarbesnis kitas aspektas. Vertybės mūsų kalboje funkcionuoja ir yra suprantamos dviem visiškai skirtingomis reikšmėmis. Norėdami jas paaiškinti, pasinaudosime L. Wittgensteino samprotavimais apie etiką (Wittgenstein 1956). Pirmąja reikšme vartojamas vertybės vadina sąlyginėmis (santykinėmis, trivialiosiomis) vertybėmis. Jeigu aš, pavyzdžiui, sakau, kad šita kėdė yra gera, tai reiškia, kad jina tinka iš anksto numatytam tikslui (patogiai ant jos sėdėti) ir kad žodis „geras“ tiek įgyvendintas, kiek tas tikslas iš anksto yra apibrėžtas. Jei sakome, kad žmogus yra geras šachmatininkas, tai reiškia, kad jis nuolatos laimi prieš daugelį žaidėjų. Yra sudary-

tos net reitingų lentelės, įvardinančios pačius geriausius pasaulyje šachmatininkus. Kai klausiamo koks yra geriausias kelias nuvažiuoti iš Vilniaus į Kauną, žodį „geriausias“ taip pat vartojame sąlygine reikšme. Pavyzdžiui, jei į Kauną vyksime automobiliu, geriausias kelias, matyt, bus autostrada. Taip keliaudami suvartosime mažiausiai degalų, greičiausiai pasieksime tikslą, mažiausiai pavargsime. Jei skristume lėktuvu, jotume žirgu ar važiuotume dviračiu, pasirinktume kitą maršrutą. Taigi sąlyginės vertybės visada yra susijusios su konkrečiu tikslu. Antra, jos vertina būdą, kuriuo to tikslo siekiame. Vieno tikslo atžvilgiu tas būdas gali būti tinkamas, o kito – netinkamas. Trečia, jos visada susiję su duomenimis, kuriuos galime išmatuoti, patikrinti, palyginti ir išreikšti faktus aprašančiais teiginiais. Vertybės, kurios gali būti aprašytos teiginiais, kitaip tariant, sakiniiais, turinčiais teisingumo vertes (teisingais arba klaidingais) yra dar vadinamos kognityvinėmis vertybėmis. Beje, šis terminas gerokai populiariesnis už sąlyginių vertybių terminą.

Kitaip yra su absoliučiomis arba besąlyginėmis vertybėmis. Viena vertus, jos yra kokybinės, bet ne kiekybinės charakteristikos, susijusios su objekto esme, prigimtimi ir galutiniu jo tikslu. Antra vertus, jos yra privalomos visų įmanomų tikslų atžvilgiu, t. y., kad ir kokie būtų iškelti tikslai šių vertybių vis tiek reikia siekti. Visos moralinės vertybės yra absoliučios, nes, kad ir ką žmogus darytų, jis privalo elgtis gerai, žodį „gerai“ suprantant moraline prasme.

Siekdamas parodyti absoliučia ir santykinę reikšmę vartojamo žodžio „geras“ skirtumą, Wittgensteinas pateikia tokį pavyzdį. Įsivaizduokite, kad jūs žaidžiate tenisą su draugu ir pralošiate. Draugas gali jums sakyti, kad esate blogas žaidėjas. Jeigu jūs atšausite, kad jūs ir nenorite būti geru žaidėju, nes savo laiką skiriate kitiems darbams, būsite suprastas. „Na, tada viskas tvarkoje“, – gali atsakyti jūsų draugas. Dabar įsivaizduokite, kad jūs pasielgėte kaip paršelis, ir draugas jums sako: „jūs esate blogas žmogus“. Jeigu jūs atsakysite, „bet aš ir nenoriu būti geras“, – liksite nesuprastas. „Bet tu privalai norėti būti geras“, – paprieštarautų draugas. Šiuo atveju besąlygiš-

kai turi stengtis būti geras. Taigi, kai žodis „geras“ vartojamas kaip etinė sąvoka, negali būti jokių išlygų, todėl ir sakome, kad šiuo atveju žodis vartojamas besąlygiškai arba absoliučia reikšme. Visos etinės vertybės nurodyta prasme yra absoliučios ir galioja besąlygiškai. Tačiau, kita vertus, jų neįmanoma išreikšti jokia faktus aprašančių teiginių aibe ar kiekybiškai įvertinti, kaip pavyzdžiui, reitingų lentelėje yra išrikiuojami tenisininkų sportiniai rezultatai.

Jeigu žodį „geras“ pavartosime absoliučia prasme ten, kur jis turėtų būti vartojamas santykinė, gausime beprasmį klausimą. Tarkime, klausimas, „koks iš viso geriausias kelias?“ yra beprasmis, nebent mes su Oboladzės filmo „Atgaila“ herojais susimąstytume ties senos moteriškės klausimu: „kam iš viso reikalingas kelias, jeigu jis neveda į šventyklą?“ Tai būtų kelias, kuriuo mes būtinai privalėtume eiti. Taigi, kai siekiame konkretaus tikslo, kalbėdami apie geriausius (efektyviausius) būdus tikslui pasiekti, turime galvoje sąlyginę žodžio „geras“ reikšmę, kuri nieko bendra neturi su moraline reikšme, o kada kalbame apie žmogiškojo veikimo kaip tokio kokybę, turime galvoje to žodžio absoliučią reikšmę.

Socialinėje teorijoje su vertybinėmis nuostatomis susiduriame dviem aspektais. Pirma, yra vertinamas tikslas, kurio mes siekiame, ir antra, vertinamos yra sąlygos, priemonės, būdai, metodai, tam tikslui pasiekti.

Pirmiausia pakalbėkime apie tikslo vertingumą. Tikslai gali būti labai įvairūs. Galima siekti konkrečių tikslų, tarkime, perskaityti naują knygą, papietauti, įsigyti konkretų daiktą ar sukaupti turto. Tikslai gali būti ir abstraktūs. Pavyzdžiui, išugdyti savo asmenybę, pasiekti visuomeninio pripažinimo, laimingai ir prasmingai nugyventi gyvenimą ir pan. Visi išvardintieji tikslai yra individualūs. Juos asmuo pasirenka, remdamasis savąja vertybine sistema. Todėl tam tikras tikslas vienam asmeniui bus labai siektinas, o kitas jį gali laikyti nevertu dėmesio. Tačiau, neturėdamas vertybinių nuostatų, asmuo iš viso negalėtų nei kelti tikslų, nei jų siekti. Patį tikslą kaip vertybę sąlygoja visa vertybinė asmens sistema. Kodėl mes siekia-

me tikslo? Todėl, kad tikslas yra geras? O kuris tikslas yra geras? Nominalistas veikiausiai atsakys – tas kurį aš laikau geru. Juk jokio absoliutaus gėrio nėra.

O ar galima kalbėti apie bendruomeninius tikslus? Vėlgi, galima tada, kai pripažįstamos su bendruomenės funkcionavimu susijusios vertybės, kitaip tariant, socialinės vertybės. Tokie tikslai gali būti labai konkretūs, pavyzdžiui, aprūpinti visus gyventojus butais, garantuoti visiems žmonėms gydymo paslaugas, nutiesti tankų kelių tinklą, garantuoti visiems minimalias pajamas ir pan. Tikslai gali būti ir abstraktūs, pavyzdžiui, įgyvendinti socialinį teisingumą, bendruomeninį gėrį, sudaryti kiekvienam sąlygas siekti savų tikslų ir pan. Čia ir vėl iškyla tikslų grindimo problema. Kodėl reikia siekti bendrųjų tikslų? Ir iš viso, ar tikrai jų reikia siekti? Kodėl šis, o ne kitas tikslas yra geras? Atrodytų lyg ir aišku. Tikslas geras dėl to, kad sudaro prielaidas ugdytis kiekvienai asmenybei.

Nominalistui toks atsakymas pasirodytų visiškai nevykęs. Kokie yra geros asmenybės kriterijai? Kaip sužinoti, kad šis asmuo yra brandesnė asmenybė negu kitas? Tokiais kriterijais gali būti nebent absoliučios vertybės. Tačiau jos, nominalistų požiūriu yra tik emocinės išraiškos ir pažintines vertės neturi. Jei yra iškeltas tam tikras tikslas, tai nurodyti prielaidas, kurios efektyviausiu keliu leistų tą tikslą pasiekti, nėra neišsprendžiamas uždavinys. Būtent sąlyginės vertybės (sąlyginės, nes sąlygotos tam tikro tikslo) ir leidžia išspręsti šį uždavinį.

Kita vertus, pats bendrojo (abstraktaus, bet ne konkreta) tikslo iškėlimas turi remtis absoliučiomis vertybėmis. Toks tikslas yra asmens ir bendruomenės gėris. Tačiau jeigu visuomenės tikslą suprasime kaip sąlygų efektyviausiai ūkio plėtrai sukūrimą ar didžiausių galimybių siekti savų tikslų savo pasirinktu būdu realizavimą, tai toks tikslas su gėriu (vartojamu absoliučia reikšme, moraliniu gėriu) yra nesusijęs. Todėl nominalistai ir sako, kad nėra ir neturi būti jokių bendrųjų socialinių tikslų, įgyvendinančių gėrį, socialinį teisingumą ir pan. moralines nuostatas. Jų nuomone valstybė privalo būti nemoralinė ir tokių tikslų nekelti, nes jie beprasmiai.

Tiesa, bendrųjų tikslų, susijusių su gėrio ir kitų absoliučių vertybių realizavimu, nereikalingumas grindžiamas dažniausiai ne absoliučių vertybių beprasmiškumu, o kitais argumentais. Tiek Karlas Raimundas Popperis, tiek Friedrichas A. von Hayekas (šalininkai liberalizmo – vieno iš nominalistinių požiūrių į socialinį veikimą bei vertybes. Toliau tekste kalbėdami apie nominalistinį supratimą, kaip taisyklė turėsime galvoje liberalųjį požiūrį, nors taip vartoti sąvokas nėra tikslu. Liberalai yra nominalistai, bet ne kiekvienas nominalistas yra liberalas) aiškina, kad visuomenei tokių tikslų primesti galima, tačiau jo pasekmės visada bus labai liūdnos. Žmonės gali susitarti tik dėl labai nedaugelio tikslų. Ir patys tie tikslai bus labai riboti. Norint tam tikrą tikslą įgyvendinti, reikalingos lėšos, pastangos ir laikas. Todėl žmonės, užuot siekę savo individualių tikslų, bus priversti gaišti laiką, eikvoti energiją ir aukoti lėšas nedideliame skaičiui tikslų, kurių siekti jie šiaip galbūt nenorėtų. O kiti jų tikslai taip ir liks neįgyvendinti. Kitaip tariant, siekis įgyvendinti bendruosius tikslus yra tiesus kelias į vergovę. Taip, beje, ir vadinasi viena garsi Hayeko knyga.

Anot vieno iš nominalistinių požiūrių atstovų, liberalizmo šalininkų, tikslus turi kelti tik atskiras individas. Kiekvienas žmogus turi savo vertybinę sistemą, kuri niekuo nepranašesnė už kito individo vertybinę sistemą. Arba bent neįmanoma to pranašumo niekaip įrodyti. Taigi egzistuoja tik individualūs tikslai, o bendruomenės uždavinys – sudaryti pačias palankiausias sąlygas individualiems tikslams realizuotis. Asmuo pats pasirenka savo gyvenimo būdą ir jo gyvenimo būdas niekuo nėra pranašesnis už kito asmens gyvenimą. Yra daugybė variantų gyventi šiame pasaulyje, ir individas gali rinktis kiekvieną iš jų, jei tik jo pasirinkimas nevaržo kitų asmenų pasirinkimo galimybių. Tiek valkata, renkantis atmatas šiukšlyne, tiek įmonės direktorius, vadovaujantis gamybai, turi vienodą teisę gyventi pagal savo pasirinkimą. Bendrasis visuomenės tikslas nominalizmo šalininkų galėtų būti suprastas nebent taip: socialinis tikslas – tai sudarymas sąlygų visumos, kiekvienam žmogui leidžiančių

gyventi savąjį gyvenimą ir įgyvendinti savąjį pasirinkimą, kiek jis netrukdo kitų žmonių tikslams bei pasirinkimams.

Kokios yra tos sąlygos, kurios nominalistinėje socialinėje teorijoje funkcionuoja kaip pamatinės socialinės vertybės? Pirmiausia ir visų svarbiausia – tai individo laisvė (tiksliau: pilietinė laisvė) kaip galimybė siekti savojo gėrio savo pasirinktu būdu – kelti tikslus ir juos realizuoti, jei tai netrukdo kitų asmenų siekiams. Ji pamatinė ta prasme, kad, anot Johano Rawlso: „prefekcionistinių vertybių požiūriu ji turi absoliučią reikšmę. Pavyzdžiui, negalima iš tam tikrų visuomenės grupių atimti lygių politinių laisvių, remiantis tuo, kad, turėdamos šias laisves, jos galėtų blokuoti politiką, kuri laiduoja ekonomikos efektyvumą ir jos augimą“ (Rawlsas 1998: 186).

Labai glaudžiai su individo laisve susijusi ir kita nominalizme pripažįstama socialinė vertybė – tai privačios nuosavybės teisė. Tik turėdamas teisę į privačią nuosavybę, ir teisę į save kaip savo nuosavybę, asmuo yra priklausomas ne nuo kitų asmenų, o vien tik nuo savęs.

Pagaliau trečioji socialinė vertybė yra laisvojo verslo sistema, kuri, viena vertus, yra pati efektyviausia gamybos sistema, kita vertus, leidžia individui pačiam rinktis savąją veiklą. Savaime susireguliuojantis pasiūlos ir paklausos mechanizmas kiekvienam racionaliai mąstančiam individui teikia galimybę susivokti, kuria kryptimi verta kreipti savo pastangas, kad pasiektų geidžiamą tikslą. Laisvoji verslininkystė yra tarsi spontaniškai besiklostanti signalų sistema, informuojanti, kur link kreipiamos pastangos pateisins lūkesčius. Reikia tik mokėti tuos signalus atpažinti.

Valstybė šiame socialiniame modelyje atlieka naktinio sargo (valstybė – nuosavybės teisės gynimo institutas, kaip sako marksistai, t. y. aktyvus sargas arba naktinis sargas, kaip sako liberalai) ir remonto brigados vaidmenį, nuolat atkurdamą verslininkystės laisvę ir tobulindama procedūras, leidžiančias individui būti laisvam. Tokios procedūros sudaro ketvirtosios socialinės vertybės – procedūrinio teisingumo teorijos turinį.

Apibendrinami galime pasakyti – nominalistiniame (liberaliajame) socialiniame modelyje nei asmeniui, nei šeimai, nei valstybei ir apskritai jokiai socialinei struktūrai nepripažįstama esmė (jina, beje, iš viso nepripažįstama), nėra jokių absoliučių vertybių, kurios galėtų tapti prielaidomis tai esmei išsiskleisti, nėra jokių bendrųjų tikslų, kurie įtvirtintų absoliučias vertybes ar sudarytų sąlygas brandžiai asmenybei formuotis, nes ir pats brandumas yra su tomis vertybėmis susijusi charakteristika. Nurodykite konkretų tikslą, ir galėsime surasti konkrečius kriterijus, kuriais remiantis bus galima nustatyti, ar pasirinktos priemonės yra efektyvios tikslui pasiekti. Tie kriterijai ir bus santykinės vertybės, o juos analizuojanti teorija – socialinių mokslų filosofija.

Liberalusis socialinis modelis (beje, brandžiausia nominalistinė socialinė doktrina) remiasi prielaida, kad visuomenę sudaro atskiri, racionalūs individai, kurie siekia savų individualių tikslų. Socialinės vertybės šiuo atveju – tai principai, kurie leidžia efektyviausiai įgyvendinti tą siekį. O kas, jeigu individas nėra racionalus? Net ir tada galima sukurti taisykles, „racionalizuojančias“ individą. Tokia taisyklė galėtų būti kad ir privalomo draudimo sistema. Bet tai jau atskiras klausimas.

Žinoma, liberalioji socialinė doktrina nėra vienintelė nominalistinė socialinė pažiūra. Nominalistinis socialinis modelis gali remtis ir prielaida, kad visuomenę reikia tyrinėti ne kaip sistemą, sudarytą iš autonomiškų individų, o kaip organinę visumą, kurioje atskirų individų tikslai, dėl jų skirtingumo bei įvairumo negali būti aprėpti ir išanalizuoti. Šiuo keliu ėjo marksistinės socialinės teorijos kūrėjai, apie kuriuos esame kalbėję anksčiau.

SOCIALINĖS VERTYBĖS IR JŲ GRINDIMO PROBLEMA ESENCIALIZME

Visai kitaip vertybės, taip pat ir socialinės, aiškinamos realistiniuose arba esencialistiniuose, kaip pasakytų K.R. Popperis, socialinės

veiklos modeliuose. Esencialistinis, o ne nominalistinis požiūris yra būdingas ir krikščioniškajam socialiniam mokymui. Remiantis šiuo požiūriu, svarbiomis pripažįstamos tiek sąlyginės, tiek absoliučios (besąlyginės) vertybės. Pastarosiomis laikomos su objekto ar struktūros esme susijusios kokybinės charakteristikos. Esmė, prigimtis, tikslas – tai esencialistų žodyne dažnai pasitaikantys žodžiai. Kai aiškinamės asmens nelygstamą vertę, prigimtį, esmę, visuomenės bendrąjį gėrį, galutinį tikslą ir pan., laikomės esencialistinio požiūrio.

Asmens autonomiškumo ir bendruomeniškumo santykis – svarbi esencialistiškai interpretuojamų socialinių teorijų tema. Esencialistai esmę ir prigimtį, kaip taisyklę, sieja ne tik su atskiru asmeniu, bet ir su tam tikroms su žmogaus prigimtimi susijusiomis socialinėms struktūroms, kurios yra esminės žmogaus prigimtiniam tikslui įgyvendinti. Štai Aristotelis sako, kad žmogus yra visuomeninis gyvūnas, žmogaus esmei pripažindamas ir visuomeniškumą. Išskleisti savo esmę, realizuoti savąjį žmogiškumą, įgyvendinti savo pašaukimą ir tikslą asmuo gali tik per santykius su kitais žmonėmis. Jis yra ne tik individualus, bet ir bendruomeniškas. Jei asmens bendruomeniškumas nėra redukuojamas į jo individualumą, esmė vienaip ar kitaip bus pripažįstama ir bendruomeninėms struktūroms. Šiuo atveju mes visada susiduriame su socialiniu modeliu, kuris į bendruomenę žiūri kaip į tam tikrą organišką visumą. Tokie socialiniai modeliai visada pasižymi organiška (arba holistine, kaip kartais sakoma) socialinės struktūros samprata. Paaiškinsime tai kiek plačiau.

Kaip pasakoja Platonas *Fedone*, Sokratas, norėdamas sužinoti, kas yra žmogus, atsakymo ieškojęs Anaksagoro veikaluose, tačiau jais nusivylęs, nes sužinojo tik tiek, kad žmogus sudarytas iš smulčiausių medžiagos dalelių – raumenų, kaulų, kraujo ir pan. Nors asmuo yra tam tikru būdu organizuota struktūra, tačiau kartu jis yra ir vienis, turintis esmę. Žmogus pažįstamas kaip tam tikra visuma, jis neišvedamas iš atskirų dalių ar funkcijų apibendrinimo. Dalių analizė neleidžia aptikti ir suprasti esminių visumos ypatybių,

priešingai, tik žinios apie visumą leidžia suvokti dalis. Tai ir yra organišką požiūrio pagrindas.

Radikalus organišką požiūrį remiasi prielaida, kad organizmo dalių funkcionavimas gali būti suvoktas iš visumos pažinimo, ir kad dalys visiškai pajungtos visumai. Pavyzdžiui, žmogaus organizme nuolat atsiranda ir žūva daugybė ląstelių, bet visuma išlieka stabili. Dar daugiau, norint išlaikyti gyvybingą organizmą, tenka pašalinti blogai funkcionuojančią jo dalį, tarkime, amputuoti gangrenuojančią galūnę, ar pašalinti auglį. Tokia radikali organišką pažiūra visumą laiko visada svarbesne už dalį, pavyzdžiui, socialinėse teorijose toks radikalumas reikšis visuomenę interpretuojant kaip organizmą, turintį savo esmę bei tikslą, o atskirą asmenį laikant išvestiniu iš visuomenės ir mažiau svarbiu už ją. Tokiu atveju žmogaus asmuo jau nebėra laikomas autonomišku, jis suprantamas kaip grynai bendruomeniškas. Radikalus organišką požiūris gali būti būdingas kai kurioms (bet toli gražu ne visoms) esencialistinėms socialinėms teorijoms. Vienas pirmųjų filosofų, pasiūliusių radikalų organišką esencialistinį idealios valstybės modelį buvo Platonas.

Krikščioniškoje Vakarų Europos kultūroje paplitusi kita, nuosaikioji organišką visuomenės funkcionavimo samprata, skirtingai negu radikalus organiškumas traktuojanti asmenybės ir visuomenės santykį. Toks nuosaikus organišką požiūris būdingas ir krikščioniškajam socialiniam mokymui. Ši pažiūra remiasi prielaida, kad žmogaus asmuo yra didžiausia ir nelygstama, kiekybiškai nematuojama vertybė (tokių vertybių, kaip pamename, nepripažįsta nominalistai). Todėl asmens ir visuomenės santykis, palyginus su tuo, kuris būdingas radikaliam organiškam sampratai, yra tiesiog priešingas. Ne asmuo egzistuoja dėl visumos, o visuma egzistuoja dėl asmens, t. y. žmogaus niekada negalima aukoti visumai, kaip kad ligotas organas aukojamas tam, kad gyventų organizmas. Šiuo atveju visumos tikslas yra suprantamas kaip sudarymas sąlygų kiekvienai asmenybei išsaugoti savo žmogišką orumą ir įgyvendinti savąjį pašaukimą.

Žinoma, šiuo atveju žmogui pripažįstama savarankiška esmė, neišvedama iš visuomenės kaip visumos.

Žmogaus asmens kaip nelygstamos vertybės, autonomiško ir bendruomeniško, turinčio laisvą valią, save apsprendžiančio ir įgyvendinančio savąjį pašaukimą, atsakingo už save ir už kitus samprata yra krikščionybės nuopelnas. Krikščioniškoji kultūra per ilgus amžius formavo tą supratimą, kuris gerokai skyrėsi nuo vyravusio antikinėje Graikijoje.

Galbūt graikai vėliau būtų priėję išvados apie žmogaus asmens nelygstamą vertę, kaip kad sofistai priartėjo prie autonomiško, laisvo, save apsprendžiančio asmens sampratos? Gal graikų teorinis mąstymas dar nebuvo tiek išvystytas, kad jie suvoktų žmogaus asmens nelygstamą vertę, galbūt vėliau asmens samprata, kuri būdinga krikščioniškajai Vakarų Europos kultūrai, būtų atsiradusi kokioje nors kitoje kultūroje? Deja, nebūtų. Viena vertus, antikiniai graikai, sukūrę teorinį mąstymą, iš viso vargu ar buvo kvailiesni už mus, o kita vertus, iš jokių grynojo proto samprotavimų asmens nelygstamos vertės principas negali būti išvestas. Tai tikėjimo būdu priimama prielaida, kurią įmanoma pateisinti (bet neįrodyti), remiantis teologiniais argumentais. Kodėl žmogaus vertė yra nelygstanti? Pirmiausia todėl, kad žmogus sukurtas pagal Dievo paveikslą, kitaip nei visa kūrinija. Todėl jis ir vertesnis už kitus Dievo kūrinis. Tačiau šis teologinis argumentas nėra pakankamas. Jis negali paaiškinti, kodėl vienas žmogus nėra vertingesnis už kitą, arba kodėl keli žmonės nėra vertingesni už vieną, t. y. kodėl asmens vertė nėra kiekybiškai matuojama. Žmogaus asmens nelygstamą vertingumą pilnai pagrindžia tik krikščioniškoji pasaulėžiūra. Iš tikrųjų Jėzus Kristus, tikras Dievas ir tikras žmogus vienas atperka visus, t. y. vienas yra tiek pat vertas, kaip ir visi ir tos vertės negali būti kiekybiškai išmatuotos.

Tokia samprata atrodo paradoksali. Argi žymus politikas arba mokslininkas nėra vertingesnis už vagišių ar kokį nepilno proto vargetą? Taip, nėra. Visi žmonės kaip asmenys yra nepalyginamos

vertės. O vienas kvailys argi nėra mažiau vertingas už šimtą protin-
gų?“ Vėlgi, nėra. Palyginti kiekybiškai negalima. Gerasis ganytojas
palieka avių pulką ir eina ieškoti paklydėlės. O sugrįžusiam sūnui
palaidūnui tėvas ištaiso vaišes.

Tokį aritmetiškai nematuojamą asmens vertingumą galima kaž-
kiek ir pagrįsti. Juk, iš tikrųjų, mes gyvename iš kitų žmonių ir
jie gyvena iš mūsų. Pavyzdžiui, šeimoje tėvai rūpinasi vaikais, juos
išlaiko, jaučiasi už juos atsakingi, didžiuojasi jų pasiekimais ir liū-
di dėl nesėkmių, sudaro sąlygas formuoti jiems kaip asmenybėms,
formuoja jų vertybinį supratimą, perduoda savo patirtį ir pan. At-
rodytų, kad vaikai gyvena iš tėvų. Taip vis tik nėra. Ir tėvai gyvena
iš vaikų, mokydami, mylėti, jaustis atsakingais už kitą ne tik už
save, padėti, auklėti, formuoti kito žmogaus asmenybę, dalyti savo
džiaugsmis ir rūpesčiais. Galima sakyti, ne tik kad tėvai turi vaikus,
bet ir vaikai turi tėvus. Tai liečia ne tik šeimą, bet ir visus visuome-
nės narius. Štai neįgalus žmogus ne tik gyvena iš kitų jų išlaikomas,
bet ir kiti, atjausdami ir mylėdami, padėdami ir prisiimdami atsa-
komybę už jį, gyvena iš to žmogaus, ugdydami savo žmogiškumą.
Tik tuomet, kai kitas žmogus yra man tikslas, kai aš kažkam rūpiu,
ir esu svarbus, kai man rūpi kitas žmogus ir jis man yra svarbus, gy-
venimas įgyja prasmę. Mylėdami kitą ir jausdami atsakomybę už jį,
įprasminame savo buvimą. Nemylėdami artimo, neesame pajėgūs
mylėti ir Dievą.

Kaip asmens didžiausios vertės principas reiškiasi kultūrinėje
tradicijoje? Plačiau apie tai pakalbėsime vėliau, o dabar tik atkreip-
sime dėmesį kelis dalykus. Pavyzdžiui, kokia nors paukščių gripo
epidemija gali nusinešti daugybės žmonių gyvybes. Kaip kurti efek-
tyviausią vakciną? Turbūt apkrėtus ta liga ne tokį jau didelį skaičių
kalinių ar bepročių, dalis jų išliktų gyvi ir iš jų kraujo gana greitai
būtų galima vakciną pagaminti. Tačiau toks pasiūlymas normaliam
žmogui pasirodys visai beprotiškas ir niekaip nepriimtinas, neetiš-
kas. Kodėl? Būtent dėl to, kad asmens didžiausio vertingumo prin-
cipas mums jau tapo kultūriniu paveldu ir savaime suprantamu

dalyku. Arba vėl, mes nepateisintume poelgio, jeigu vienas žmogus būtų verčiamas pasiaukoti už kitus, net ir saugant kitų gyvybes. Tarkime, jei karo vadas įsakytų pavaldiniui susprogdinti priešo ginklų sandėlį ir pačiam žūti, kad priešas atsisakytų puolimo, vargu ar pateisintume tokį vado įsakymą. Žinoma, visai kas kita, jei karys pats nuspręstų tai padaryti ir pasiaukotų dėl kitų laisvės ir gyvybės savo laisvu apsisprendimu. Tuomet jį laikytume didvyriu. Argi ne tokį atvejį mini sena Talino miesto legenda apie kareivį Tomą?

Kaip matome, esencialistinėse socialinėse teorijose susiduriame su kelių tipų teorinėmis konstrukcijomis – radikalia organiška, kuri būdinga, pavyzdžiui, Platono valstybės teorijai ir nuosaikia organiška, būdinga krikščioniškajam socialiniam mokymui. Tiek vieno, tiek kito tipo teorijos socialines vertybes laiko absoliučiomis kokybinėmis objektų ir struktūrų charakteristikomis, susijusiomis su jų esme. Tačiau vienoje visuma yra svarbesnė už dalį ir dalis pajungta visumai, o kitose – dalis (asmuo) svarbesnis už visumą, ir visuma pajungta asmeniui.

Esmė ir vertybiškumas pripažįstami ne tik asmeniui, bet ir bendruomeninės struktūroms, tokioms kaip šeima, tauta, valstybė ir pan. Kokioms konkrečiai struktūroms tai bus pripažįstama, tai jau kitas klausimas. Čia galima plati įvairovė. Priklausomai nuo tokios struktūros, susiklostys absoliučių vertybių hierarchizuota sistema. Pavyzdžiui, krikščioniškajame socialiniame mokyme tokios hierarchijos viršūnėje yra žmogaus asmuo, turintis nelygstamą vertę. Kitos socialinės struktūrinės vertybės – tokios kaip šeima, tauta, valstybė ir pan. bus pajungtos asmeniui, t. y., jų prigimtinis tikslas ir esmė bus siejama su asmeniu. Nereikia manyti, kad hierarchizuotoje vertybių sistemoje tik viena vertybė yra absoliuti. Ne, absoliučios yra visos struktūrinės vertybės, nes jos susijusios ne su konkrečiu struktūrų reiškimosi atveju, ne su atskiru siekiamuoju tikslu, bet su pačia jų esme. Jos yra absoliučios, kaip su esme susijusios charakteristikos.

Kitas svarbus socialinių vertybių bruožas, būdingas esencialistinei vertybių sampratai, yra tas, kad socialinės vertybės būtinai bus

susijusios su individualiomis vertybėmis. Atrodytų, tas ryšys lyg ir savaime aiškus. Tačiau nominalistiniame supratime socialinės vertybės laikomos nesusijusiomis su individualiomis. Tarp jų žioji praraja. Anot nominalistų (čia turiu galvoje liberalų požiūrį), atskiras, autonomiškas individas turi susiklosčiusią vertybių sistemą, kurioje jis pats hierarchizuoja tas vertybes ir, jomis remdamasis, kelia savus tikslus. Socialinės vertybės čia reiškiasi tik kaip prielaidos kiekvienam siekti individualiai pasirinktų tikslų. Socialinei filosofijai, anot nominalistų, iš viso neturėtų rūpėti nei individualūs tikslai, nei individualios vertybės. Kaip asmuo grindžia savo vertybes, pripažįsta ar nepripažįsta absoliučių vertybių, remiasi tik santykinėmis vertybėmis, ar iš viso apie vertybes negalvoja, tai jo privatus reikalas. Etika ir socialinė filosofija yra visai skirtingi dalykai. Šia prasme socialinė teorija yra nemoralinė visuomenės teorija. Kai liberalai kalba apie nemoralinę valstybę, būtent tai jie turi galvoje.

Kitaip yra esencialistinėje sampratoje. Čia individualios vertybės būtinai susijusios su socialinėmis ir etika yra susijusi su socialine filosofija. Etinių ir socialinių vertybių ryšys esencializme gali būti suprantamas dvejopai: kai turime radikalią organišką visuomenės sampratą, etinės vertybės tampa išvestinėmis iš socialinių (ar politinių). Štai Platonas savo idealios valstybės koncepcijoje aiškina, kad teisingumo dorybė, kuri jo suprantama kaip socialinė vertybė, dorybėmis paverčia tris žmogaus sielos pradus – protingasis pradas įgyja išminties dorybę, impulsyvusis – narsumo, o geidulingasis – susivaldymo.

Priešingas etinių ir socialinių vertybių santykis yra būdingas nuosaikijai organiškai koncepcijai, kurios pavyzdžiu gali būti krikščioniškas socialinis mokymas – čia etinės vertybės sąlygoja socialines ir pastarosios yra grindžiamos pirmosiomis. Nebijodami kartotis, primename, kad esencialistiškai interpretuojama valstybės teorija visad bus moralinės valstybės teorija.

Ar esencialistinėse socialinėse teorijose pripažįstamos tik absoliučios socialinės vertybės? Gal nominalistai nenagrinėja absoliučių

socialinių vertybių, o esencialistai santykių? Taip nėra. Esencialistinėse socialinėse teorijose sutinkamos tiek absoliučios, tiek santykinės socialinės vertybės. Nominalistų pripažįstamos socialinės vertybės – asmens laisvė (tiksliau: pilietinė laisvė) , privačios nuosavybės teisė, laisvojo verslo sistema bei teisingumo samprata ir esencialistiniame modelyje laikomos socialinėmis vertybėmis. Šias vertybes sąlyginai galima pavadinti funkcinėmis socialinėmis vertybėmis, atskiriant jas nuo struktūrinių socialinių vertybių (pastarųjų nominalistai nepripažįsta). Jos yra santykinės, tačiau ne visai ta prasme, kuri teikiama nominalizmo šalininkų. Esencializme šios vertybės yra subordinuotos struktūrų (pavyzdžiui, asmens, šeimos ar valstybės) prigimčiai, todėl gali būti vadinamos santykinėmis. O nominalizme šios vertybės laikomos sąlygomis, efektyviausiai užtikrinančiomis plačiausias galimybes individams kelti ir įgyvendinti savo tikslus, t. y. jos yra santykinės, kiekybinės socialinio modelio efektyvumą apibūdinančios sąlygos. Požiūrių į šias vertybes skirtumai lemia, aišku, nevienodą šių vertybių turinio sampratą esencializme bei nominalizme.

Pagaliau trečiąją socialinių vertybių grupę esencializme sudaro bendrosios dvasinės vertybės kaip visuomenės kultūrinio vyksmo rezultatas. Tokių socialinių vertybių pavyzdžiu galėtų būti kultūra, religija, mokslas, menas, dora, teisė. Žinoma, šis sąrašas nėra išsamus ir gali būti sėkmingai papildytas. Mes išvardinome tik svarbiausias iš vertybių.

Dabar jau galime detalizuoti socialines vertybes krikščioniškajame socialiniame mokyme. Šį mokymą mes aptarsime ne kaip konkrečią teoriją (tokia iš viso vargu ar įmanoma), o kaip gaires (jomis ir yra socialinės vertybės) krikščioniškai gyvenimo sampratai.

Turbūt pirmoji ir svarbiausia struktūrinė vertybė, kurią derėtų apsvarstyti, yra žmogaus asmuo. Jau minėjome, kad jis krikščioniškajame socialiniame mokyje yra laikomas nelygstama vertybe. Visos socialinės struktūros kaip socialinės vertybės yra pajungtos asmeniui ir funkcionuoja dėl jo. Visuomenė turi tvarkytis taip, kad sudarytų palankiausias sąlygas žmogaus asmenybei, žmogaus orumui, jo saviveiksmiškumui ir atsakomybei ugdytis. Asmens nelygstamos vertės principas buvo tas pagrindas, kurio dėka Vakarų Europos kultūrinėje tradicijoje susiformavo žmogaus orumo gynimo, žmogaus teisių ir laisvių besąlygiško pripažinimo sistema ir susidarė prielaidos, demokratijai ne kaip daugumos valdžiai, o tokiai socialinei struktūrai, kuri remiasi žmogaus teisių ir laisvių, valdžių atskyrimo, visų asmenų lygybės prieš įstatymus, visuotiniu dalyvavimu visuomenės valdyme ir tvarkyme, nešališko teismo, prigimtinės teisės primato ir teisingumo bei pan. principais.

Žmogus yra sukurtas kitaip negu gamta. Jis turi laisvą valią, jausmus bei protą, kuriais vadovaudamasis gali įgyvendinti savo pašaukimą ir tikslą. Ir Dievui kiekvienas atskiras žmogus rūpi kaip jis – konkretus Jonas, Petras ar Marytė, bet ne kaip apskritai žmonijos atstovas. Dievas myli kiekvieną iš mūsų kaip konkretų asmenį, o ne kaip abstrakčią žmoniją. Ir iš viso, neišmanoma mylėti žmonijos, nemylint konkretaus žmogaus. Asmuo yra tikras vienis, nesuskaidomas į sudėtines dalis. Asmens vieningumo įvaizdis yra krikščioniškosios kultūros suformuotas. Pavyzdžiui, antikinėje Graikijoje vyravo nuomonė, kad žmogaus asmuo yra sudarytas iš dviejų dalių: kūno ir sielos. Taip aiškino, pavyzdžiui, Platonas.

Krikščioniškoji asmens sampratai yra kitokia. Matyt, mums artimesnis būtų Aristotelio suvokimas, pagal kurį žmogaus sielą galima interpretuoti kaip formaliąją priežastį, o kūną – kaip materialiąją. Formos ir materijos atskyrimas yra įmanomas tik mintyse, bet ne

tikrovėje. Kalbant apie žmogaus kūno ir sielos santykio sampratą krikščioniškajame mąstyme, matyt, būtų galima iš dalies pasinaudoti analogija, kuri yra kiek gruboka, bet padeda suprasti dalyką. Pabandykime pagalvoti, ar mes kaip asmenys sumažėjame, praradę ranką ar koją? Turbūt akivaizdu, kad kaip asmenys, nesumažėjame. Tai kiek kūno mes galime prarasti, išlikdami kaip asmenys? Na, šiuolaikinė medicina, matyt, gali pakeisti vos ne visus organus dirbtiniais, bet galvą veikiausiai bus privalu palikti. Dievas, pats tobuliausias medikas, gali išlaikyti žmogaus asmenį ir visai bekūnėje būsenoje. Tokia asmens būseną ir yra sielos būseną. Aišku, ji nėra stabili. Jei Dievas, tarkime, užmirštų, kad šitoje būsenoje konkretų asmenį reikia palaikyti, tai asmens ir nebeliktų. Krikščionys tiki Dievo duotu amžinojo gyvenimo pažadu ir žino, jog žmogaus siela nemirtinga. Tomas Akvinielis svarstydamas, kokia žmogaus būseną yra tobulesnė, sielos ar sielos su kūnu, priėjo išvados, kad tobulesnė būseną su kūnu, nes ji labiau atitinka žmogaus prigimtį. Areopage klausydami Pauliaus aiškinimo apie gerąją naujieną, atėniečiai klausėsi tol, kol Paulius ėmė aiškinti apie prisikėlimą iš numirusių. „Išgirdę kalbant apie prisikėlimą iš numirusių, vieni ėmė tyčiotis, o kiti sakė: „Apie tai pasiklausysime kitą kartą“ (žr. Apd 17,32). Graikui prisikėlimas iš numirusių nėra jokia gera naujiena. Priešingai, anot Platono, žmogaus sielai yra nelaimė palikti idėjų pasaulį ir įsikūnyti. Laiminga yra grynos sielos, o ne sielos ir kūno būseną. Žinoma, graikai turėjo ir kitokių įvaizdžių. Tarkime, Homero „Odisėjoje“ aprašytas vėlių likimas požemių pasaulyje toli gražu nėra džiugus. Štai Odisėjas, kreipdamasis į į mirusio Achilo šešėlį sako, kad Achilas yra laimingas – gyvą jį žmonės garbino kaip dievą, ir čia, Hado šalyje, jis viešpatauja negyvelių tarpe. Tačiau Achilas liūdnas atsakė, kad jis verčiau sutiktų žemėje bernauti pas kitą žemdirbį žmogų, būdamas beturčiu ir nesitikėdamas praturtėti, o ne valdyti kad ir visus mirusiuosius.

Vieningas, neskaidomas į dalis asmuo turi laisvą valią, kurios dėka save apsprendžia, ir tą apsprendimą įgyvendindamas realizuoja

savo tikslus. Tačiau žmogus tam tikra prasme nėra visų savo sprendimų tikrasis šaltinis. Žmogus yra ne tik individualus, autonomiškas, bet kartu ir bendruomeniškas. Santykis su kitais žmonėmis ir su Dievu yra būtinos sąlygos žmogiškajai esmei plėtotis savajam pašaukimui įgyvendinti. Kaip pamenate, ir žmogaus nelygstamos vertės principas gali būti suprastas tik per jo ryšius su kitais žmonėmis. Formos, kuriomis laisvą valią turintis asmuo apsprendžia save, yra bendruomeninės prigimties. Iš kitų žmonių, pirmiausiai iš šeimos ir tautos mes perimame mąstymo formas, kalbą, kartų sukauptą patirtį, papročius, dorinius principus, veikimo būdus, vertinimus ir pan. Pagaliau artimųjų ir Dievo meilė įprasmina mums gyvenimą.

Aristotelis, aiškindamas asmens ir visuomenės santykį, pateikė vaizdų palyginimą – kaip ažuolo gilė, patekusi į trašią dirvą gali išaugti drūtu medžiu, o skurdžioje dirvoje visai sunykti, taip ir žmogaus asmuo pilnai išvysto visas prigimtines galias tik tinkamoje visuomenėje, kuri yra lyg ta dirva. Žmogaus prigimtis yra tarsi jo potencialumas, tai, ką asmuo gali realizuoti, o asmenybė – tarsi aktualumas, tai, kas yra realizuota. Galima sakyti, kad nelygstamos vertės žmogaus asmuo yra ir autonomiškas, ir bendruomeniškas.

Kaip reiškiasi žmogaus asmens didžiausios (nelyginamos) vertės principas visuomenėje? Pirmiausia tuo, kad vienoda, kiekybiškai nematuojama didžiausia vertybe yra laikomas visas asmens gyvenimas, tiek dar negimusio kūdikio, tiek vaiko, tiek suaugusio, veiklaus ir darbingo žmogaus, tiek mirštančio ligonio.

Kažkada kai kurie Darvino sekėjai manė, kad žmogaus gemalas, vystydamasis iki naujagimio, pereina tam tikras stadijas ir būna panašus į žuvies, varlės, roplio ir pan. gemalus. Atseit yra atkartojamos gyvūnų evoliucijos stadijos. Na, jeigu žmogaus žudyti ir negalima, tai kodėl negalima žudyti varlės ar roplio? Aišku, tokia evoliucinė interpretacija yra visiškai klaidinga. Iki genetikos mokslo susiformavimo ji gal dar ir galėjo turėti šalininkų. Tačiau dabar jos klaidingumas yra akivaizdus. Užtenka paklausti, ar bent vienu tokiu laikotarpiu ir chromosomų rinkinys yra būdingas žuviai ar varlei, ar vis

tik žmogaus gemalas visada turi visą žmogui būdingą chromosomų rinkinį, kad paaiškėtų tokios evoliucinės hipotezės absurdiškumas. Nuo pat pradėjimo momento žmogaus gemalas yra žmogus, ir kaip asmuo yra vertingas tiek pat, kaip ir kiti žmonės. Todėl negimusios gyvybės žudymas (abortai) niekaip ir niekada nebus suderintas su asmens nelygstamos vertės principu.

Abortų legalumas kartais argumentuojamas tvirtinant, kad moteris turi teisę į save kaip savo nuosavybę ir gali pati spręsti, gimdyti užsimezgusią gyvybę ar negimdyti. Iš tikrųjų, jeigu pripažįstamas krikščioniškas asmens nelygstamos vertės principas, asmuo negali turėti savęs kaip savo nuosavybės, kitaip tariant, asmens vertė visada yra svarbesnė už nuosavybę. Todėl katalikų Bažnyčia pasisako prieš abortus, ir niekada nesilaikys kitos nuostatos. Tai ne modernumo ar konservatyvumo klausimas, tai esminė nuostata. Atsisakyti asmens nelygstamos vertės principo krikščioniškoji socialinė teorija negali, nes tas principas yra ne tik socialinis, bet ir teologinis principas. Nereikia užmiršti ir to, kad žmogiškojo orumo, žmogaus teisių ir laisvių gynimas, kuriuo taip didžiuojasi Vakarų Europos kultūrinė tradicija susiklostė tik kaip asmens nelygstamos vertės principo pasekmė.

Ta pati argumentacija tinka ir kalbant apie eutanaziją – nepagydoma liga sergančio ligonio, kuriam beliko gyventi keli mėnesiai, nužudymą, jam pačiam prašant. Jeigu sveikas ir darbingas žmogus siektų, kad jį nužudytų kitas žmogus, toks jo siekis iš karto susilauktų neigiamos visuomenės reakcijos, o žmogžudys būtų teisiamas. O ar yra esminis skirtumas tarp sveiko ir ligoto žmogaus vertingumo? Jeigu laikysimės asmens didžiausio vertingumo principo, sutiksime, kad nėra.

Tai kaip motyvuojamas eutanazijos priimtinumai? Pirmiausia tuo, kad ligonio pagydyti nebeįmanoma, kad jam nebeilgai liko gyventi, kad jis kenčia ir kentės skausmus, kad jis pats nori mirties. Taip argumentuojant, žmogaus asmuo jau nebelaikomas nelygstama, kiekybiškai nematuojama, absoliučia vertybe. Kenčiančio ir

nepagydoma liga sergančio žmogaus gyvenimas laikomas mažiau vertingu, negu sveiko, dar daugiau, jis laikomas tiek nevertingu, kad jį bet kada galima nutraukti. Ekonomiškai tai lyg ir apsimokėtų – nebereikėtų gaišinti gydytojų ir artimųjų, susitaupytų mokesčių mokėtojų ir giminaičių lėšos.

Tačiau toks samprotavimas yra papiktinantis. Kenčiančio žmogaus gyvenimas yra ne mažiau vertingas negu to, kuris kančių nepatiria. Argi šv. Kūdikėlio Jėzaus Teresėlės, sirgusios džiova, tais laikais nepagydoma liga, ir kentusios kančias, gyvenimas buvo beprasmis? Argi jos meilė Dievui ir artimui, jos kančia ir maldos, aukojamos už gyvuosius bei skaistytkloje kenčiančias sielas, jos gyvenimo pavyzdys leidžia nuvertinti jos gyvenimą? Tie, kurie susipažinę su jos gyvenimo istorija, niekada nesutiks su eutanazijos šalininkų argumentacija. Be to, asmens gyvenimas nesibaigia šiapusybėje. Krikščionys tiki amžinuoju gyvenimu, ir šis Dievo pažadas neleidžia nuvertinti net ir labiausiai suvargusio žmogaus gyvenimo Žemėje. Kitaip tariant, amžinasis gyvenimas yra viena iš žmogaus asmens nelygstamo vertingumo prielaidų.

Kita vertus, šiuolaikinės nuskausminimo priemonės leidžia išvengti nepakeliamų skausmų, ir žmogus gali gyventi nesikankindamas. Tinkamai taikyti nuskausminimą, viena iš gydytojo pareigų. Sumanus gydytojas gali ilgam pratęsti mirštančiojo gyvenimą. Žinoma, mirštantis ligonis turi teisę atsisakyti gydymo ir prašyti, kad jo natūrali gyvenimo eiga nebūtų žūtbut pratęsinėjama. Toks pageidavimas nėra eutanazija.

Gydytojo pašaukimas yra ne žudyti, o gydyti. Eutanazijos gynėjai ne tik kad siekia sugriauti žmogaus asmens didžiausio vertingumo principą, bet ir iškreipia gydymo tikrąją prasmę bei gydytojo pašaukimo tikslą. Gydytojas neturi būti budelis. Beje, kiekvienas galėtų pagalvoti, ar, sunkiai susirgęs, jis norėtų gydytis pas eutanazijos „specialistą“. O gal būtų linkęs pasirinkti kitą gydytoją?

Gali būti taip, kad mirštantis ligonis prašys jį numarinti. Tačiau tokio pageidavimo priežastis veikiausiai glūdės ligonio artimuosiuo-

se, o ne jame. Niekas iš tikrųjų mirti nenori. Bet matydamas pavargusius ir rūškanus artimųjų veidus, vis rečiau ir rečiau lankomas, jausdamasis vienišas, apleistas ir nemylimas, vengdamas būti našta kitiems, ligonis lengvai palūžta. Tada jis griebiasi eutanazijos.

Taip, artimiesiems iš tikrųjų sunku. Tačiau tai yra garbingas vargas ir našta, meilės artimui ir gerumo mokykla, atverianti gražiausius asmenybės klodus. Argi mes nejaučiame pagarbos žmogui, kuris iki galo rūpinasi savo mirštančiais artimaisiais? Ir ar atsisakydami nešti savąjį kryžių esame tikri, kad Dievas vėliau mums neduos dar sunkesnio? Nė vienas nebus gundomas daugiau, negu gali pakelti. Tiek mirštantysis, tiek slaugytojai. Nekraukime kitiems savo naštos ir kantriai ją neškime. Todėl ir argumentas, kad mirštantysis pats nori būti nužudytas, yra tik nevykęs teisinimasis to, kuriam stinga meilės artimiesiems ir ryžto deramai atlikti savo pereinimą.

Siekis įteisinti eutanaziją, lygiai kaip negimusios gyvybės žudymas yra nukreiptas ne tik prieš asmens nelygstamą vertingumą, bet ir prieš žmonių tarpusavio ryšio pagrindus, kitaip tariant prieš žmogaus asmens bendruomeniškumą ir tuo pačiu prieš visas socialines struktūras, kurios būdamos susijusios su asmens prigimtimi ir pačios turėdamos prigimtį bei esmę, funkcionuoja kaip socialinės vertybės. Pirmiausia tai nukreipta prieš šeimą, kaip socialinę vertybę, prieš tėvų meilę vaikams ir vaikų meilę tėvams, prieš šeimos narių tarpusavio atsakomybę, pagarbą, supratimą ir pareigas. Tiek eutanazija, tiek negimusios gyvybės žudymas griauna žmogaus atsakomybės ir pareigos supratimą. Asmuo yra atsakingas pirmiausia už savo vaikus, už brolius ir seseris, už savo tėvus, pagaliau už savo draugus, už savo tautą ir už kiekvieną, su kuriuo subendrina savo laisvę. Vargu ar atsakomybės ir pareigos vengimas galiausiai palengvins žmogaus gyvenimą, na, bet kad nuskurdins asmenybę, tai jau tikrai.

Kaip čia neprisiminus žymaus austrų psichiatro ir psichoterapeuto, logoterapijos kūrėjo Viktoro Franklio gyvenimo epizodo. Vokiečių fašistams užgrobus Austriją, Franklis per vargus gavo JAV

įvažiavimo vizą, tačiau niekaip negalėjo apsispręsti – pasinaudoti ja ar pasilikti su tėvais. „Vieną dieną jis nuėjo į bažnyčią ir meldėsi, prašydamas Dievo duoti jam ženklą, kuris padėtų priimti sprendimą. Grįžęs namo, rado verkiantį tėvą. Paklaustas kas atsitiko, šis atsakė: Viktorai, naciai sugriovė sinagogą“, – ir parodė jam marmuro gabaliuką, kurį pasiėmė iš griuvėsių. Jame buvo Toros fragmentas – viena raidė, kuria prasideda priesakas „Gerbk tėvą ir motiną“. (Paprastai virš įėjimo į sinagogą, fasado viršuje, įrengiamos plokštės su dešimčia Dievo įsakymų. – A. P.) Tą pačią dieną V. E. Franklis paskambino į Amerikos ambasadą ir atsisakė vizos. Jis gavo ženklą“. (Frankl 1997: 4) Franklis pasirinko meilę šeimai, savo tautai, o vėliau, konclageryje tapo dvasine kalinčiųjų atrama.

Franklis ištvėrė konclagerio pragarą, nepalūžo dvasia, išlaidė žmogiškumą ir vėliau sukūrė naują psichoterapijos mokyklą, sulaukusią daugybės sekėjų visame pasaulyje. Net beviltiškose situacijose jis matė gyvenimo prasmę ir nepalūžo. Likti gyvam lageryje beveik nebuvo vilties. Tokioje situacijoje vieni sužvėrėdavo, o kiti likdavo kilniomis asmenybėmis. Galbūt žuvo ir tie ir tie. Bet kaip geriau mirti, ar kaip žmogui, ar kaip žvėriui? Žinoma, Franklis galėjo paprasčiausiai išvykti į Ameriką, palikęs tėvus vienus nacių susidorojimui. Juk ir likdamas jis jų neišgelbėjo. Tačiau jis pasielgė pagal savo sąžinę, pagal savąjį žmogiško orumo, pareigos ir gyvenimo prasmės supratimą. Jeigu jis būtų pabėgęs į Ameriką, vargu ar dabar turėtume logoterapijos mokyklą ir vargu ar kas nors iš viso ką nors būtų girdėjęs apie Franklį. Kiekvienas mūsų veiksmas, kuris yra atliktas paisant sąžinės balso, visada sukelia neabejotinai geresnes pasekmes, už kiekvieną veiksmą, nesuderinamą su sąžine. Mylintiems Dievą ir paisantiems Jo valios viskas išeis į gera.

Antroji socialinė struktūra, kuriai krikščioniškajame socialiniame mokyme pripažįstama esmė, prigimtis, su esme susijęs tikslas ir, aišku, vertingumas, yra šeima. Šeima yra didžioji meilės, atsakomybės už save ir už kitą, pirmoji ir svarbiausioji žmogaus bendruo-

meniškumo mokykla. Šeimoje, mylėdami vienas kitą, žmonės labiausiai subendrina savo laisvės įgyvendinimo sritis, labiausiai save atiduoda kitam ir gauna sau kitą asmenį. Žmogus tampa atsakingas ne tik už save, bet ir už tą asmenį, su kuriuo subendrina savo laisvės įgyvendinimo sritis. Šeima yra didžioji meilės mokykla, kurioje asmuo ne tik pats myli, bet ir jaučia kitų meilę.

Niekur kitur, jokioje kitoje socialinėje struktūroje asmenys tiek nesubendrina savo laisvės įgyvendinimo sričių, kaip šeimoje. Šv. Rašte pasakyta, kad du taps vienu. Subendrinamas savo laisvės įgyvendinimo sritį su kitu asmeniu, aš sudarau prielaidas kitam įgyvendinti savo laisvę manosios laisvės srityje ir gaunu galimybę savo laisvę įgyvendinti jo laisvės įgyvendinimo srityje, kitaip tariant, laisvę imame įgyvendinti drauge. Toks savosios laisvės apribojimas įmanomas tik mylint kitą asmenį.

Kita vertus, kuo stipriau subendrintos yra laisvės, tuo didesnis kyla pavojus, kad įgyvendinta bus tik kurio nors vieno asmens laisvė. Kai asmenys myli vienas kitą, jie siekia ne pasisavinti kitą asmenį, ne priišti jį prie savęs, o sudaryti pačias palankiausias sąlygas kito asmenybei plėtotis, kitaip tariant, siekia ne tiek savo, kiek savo artimo žmogaus gėrio. Todėl mylintys vienas kitą žmonės gali labai subendrinti savo laisvės ir likti iš tiesų labai laisvi. Kol meilė stipri – pavojaus nėra. Bet niekas nėra garantuotas, kad meilė išblės, ir gyvenimų bendrumas laikui bėgant netaps našta.

Krikščioniškoje kultūroje egzistuoja bent dvi prielaidos, kurių dėka toks glaudus gyvenimų bendrumas vis tik tampa įmanomas neribotą laiką. Pirmiausia, santuoka krikščioniškame supratime yra sakramentas, o sakramentas visada yra Dievo malonės ženklas. Kitaip tariant, sutuoktiniai, jeigu tik jie nepraranda dėl netikusio gyvenimo būdo galimybės priimti Dievo malonės, visada gaus pakankamai stiprybės gyventi kartu. Dievo malonė ne tik atitinka bet ir ištbulina prigimtį, kitaip tariant, jei žmogus šiaip jau nesugebėtų, remdamasis vien savo jėgomis, įgyvendinti tam tikro tikslo, tai malonės dėka jis tikslą gali įgyvendinti.

Gyvenimo kartu galimybę, ir tai būdinga ne vien krikščioniškosios kultūros supratimui, užtikrina sutuoktinių tarpusavio meilę, t. y. jie turi sugebėti pamilti ir mylėti vienas kitą. O kokia yra antroji prielaida (pirmoji – Dievo malonė), laiduojanti sugebėjimą pamilti ir mylėti. Ta prielaida yra besituokiančiųjų ir susituokusiųjų skaisnumas. Ir šis reikalavimas – būti skaisčiam – liečia ne tik moteris, bet ir vyrus. Jeigu mergina ir jaunuolis iki vedybų išliko skaisčius, tai jiems bus daug lengviau mylėti vienas kitą, nei tuo atveju, kai jie turi lytinio gyvenimo patirties. Ir iš viso, palaidas gyvenimas gali labai sužaloti jauno žmogaus dvasią, jaunuolis gali prarasti galimybę pamilti ir mylėti. O jei sutuoktiniai neturi lytinių santykių už šeimos ribų, nesusiranda meilūžių tiek fizine, tiek dvasine prasme, tai tokioje šeimoje daug palankesnės sąlygos sutuoktinių meilei stiprėti.

Čia vertingu pavyzdžiu būtų ir kitos kultūros, pavyzdžiui, musulmonų patirtis. Toje kultūroje ypač vertinamas tiek moterų tiek vyrų skaisnumas (pirmasis, matyt, labiau). Vedybos ten retai kyla jaunųjų įsimylėjimo pagrindu. Dažniausiai tėvai sutaria ir nutaria, kas ką turėtų vesti ar tekėti. Šeima prasideda tarsi ne nuo meilės, tačiau sutuoktinių ikivedybinis skaisnumas sukuria prielaidas vienas kitą vėliau pamilti. Krikščionims tokia tradicija nėra priimtina, bet skaisnumo reikšmė dėl to nėra mažesnė.

Todėl visokie nelabai atsakingų socialinių veikėjų raginimai jaunuoliams viską išbandyti ir patirti, atseit kontracepcinės priemonės garantuoja saugumą, nekaltumas – tai tik archaiškos kultūros sukurtas prietaras, o savo aistrų tramdyti nesą jokio reikalo, atima iš jaunuolių didžiulę vertybę – sugebėjimą mylėti. Kartais atrodo, tarsi kažkoks nenaudėlis tyčia siekia atimti iš mūsų meilės galimybę. O juk meilė – krikščionybės esmė.

Šeimoje skleidžiasi įvairiapusė meilė – nuo sutuoktinių tarpusavio meilės ir tėvų meilės vaikams, iki broliškos ir seseriškos meilės. Šeimoje gimsta ir susiformuoja žmogaus asmuo. Iš santuokinio ryšio gimęs vaikas yra visiškai bejėgis, ir gali gyventi tik tėvų meilės

bei rūpescio dėka. Augdamas vaikas formuojasi kaip asmenybė, iš šeimos perimdamas mąstymo formas, kalbą, papročius, dorines nuostatas ir pan. Laikui bėgant, jis tampa vis labiau save suvokiantis, savarankiškas. Galiausiai šeima paruošia jį laisvei ir atsakomybei – savarankiškam gyvenimui bei savos šeimos sukūrimui.

Zoopsichologai aiškina, kad, pavyzdžiui, beždžionės jauniklis, kai jis auginamas visiškai atskirai nuo savo motinos, kad ir rūpestingai maitinamas prižiūrėtojų, bet neturėdamas kontaktų su savo gentainiais, užauga nepilnavertišku padaru, neurotine būtybe, visai nesugebančia bendrauti su savaisiais ir negalinčia pratęsti savo giminės. Padėtis būna šiek tiek geresnė, kai beždžionės jaunikliui duodamas pliušinis žaislas, iš dalies atstojantis jam motiną. Ir tik beždžionės auginamas beždžioniukas išauga pilnaverčiu gyvūnu. Nors su žmonėmis niekas nedarė tokių eksperimentų, bet be šeimos augančių vaikų problemos žinomos ne tik vaikų namų auklėtojams. Manau, kad visos socialinės utopijos, kuriose siūloma suardyti šeimas (pradedant Platono idealia valstybe ir Kampanelos Saulės miestu), jei tik būtų realizuotos, virstų tokiu socialiniu košmaru, koks nė nesisapnavo garsiajam antiutopistui G. Orwellui.

Šeimoje ne tik vaikai gyvena iš tėvų, yra apgaubti tėvų rūpescio, auklėjami, mokomi, išlaikomi, mylimi. Tėvai lygiai tiek gyvena iš vaikų, kaip ir vaikai iš tėvų. Mylėdami, rūpindamiesi, būdami atsakingi už savo šeimos narius, tėvai irgi formuojasi kaip asmenybės. Žmogus tik tada jaučia gyvenimo prasmingumą, kai yra bent vienas asmuo, kuris jam rūpi, ir bent vienas, kuriam jis rūpi. Šeimoje formuojasi įvairiausi žmogiški santykiai: tėvų ir vaikų, brolių ir seserų, vaikų ir senelių ir pan. Lygiai kaip tėvai privalo rūpintis vaikais, taip ir vaikai privalo rūpintis savo senais tėvais, juos mylėti ir gerbti. Kartu santykiai šeimoje irgi yra brandžią asmenybę formuojantis veiksnys.

Turbūt nerasime visuomenės organizacijos, kurioje šeima nebūtų pripažįstama socialine vertybe. Tai, kad tam tikrai struktūrai pripažįstamas socialinės vertybės statusas, rodo specialiós teisės,

reglamentuojančios tos struktūros funkcionavimą, buvimas. Paveldėjimo teisė, specialus šeimos kodeksas, tai vis šeimos vertingumo pripažinimo visuomenėje pavyzdžiai. Savo ruožtu, tokia teisė yra teisingumo įgyvendinimas ir atitinka žmogiškąją prigimtį. Iš tikrųjų, atrodo savaime suprantama, kad mirus tėvams, jų turtą paveldi vaikai, o ne visi visuomenės nariai, arba, kad auklėti, bausti ar skatinti aš labiau galiu savo vaikus, o ne svetimus.

Krikščioniškame socialiniame mokyme šeimai pripažįstama būdinga prigimtis, esmė ir su ja susijusi kokybinė charakteristika – vertingumas. Šeimą, pirmiausia, sudaro santuokos ryšiu susiję sutuoktiniai, vyras ir moteris, taip pat iš jų santuokos gimę vaikai, įvaikiai, dar, galbūt, tėvai ir pan. Tačiau, matyt, esmingiausia, charakterizuojant šeimą, yra santuokiniu ryšiu susiję sutuoktiniai – vyras ir moteris. Žinoma, galimos ir nepilnos šeimos, kai, mirus sutuoktiniui, lieka vyras ar žmona su vaikais.

Nominalistiniuose socialiniuose modeliuose tokios charakteristikos kaip prigimtis, esmė, galutinis tikslas ir pan. yra laikomos tuščiomis ar neprasmingomis. Todėl, aišku, jokiai socialinei struktūrai esmė negali būti priskirta, o pavadinimai įvairioms spontaniškai susiklosčiusioms struktūroms gali būti gana laisvai priskirti. Todėl kai kurie liberalai, kaip nominalistinio požiūrio į socialinį gyvenimą atstovai, gali samprotauti, sau neprieštaraudami, jog šeima bus ir du ar keli tos pačios lyties homoseksualūs individai.

Tuo tarpu esencialistinio požiūrio gynėjų, taip pat ir krikščioniškojo socialinio mokymo šalininkų nuomone, toks požiūris yra susijęs su esmės klaida. Kitaip sakant, yra visiška nesąmonė šeima vadinti lesbiečių ar gėjų sąjungas, nes jos neturi esminių šeimos požymių. Aš galiu pavadinti savo šuniuką višta, bet dėl to jam plunksnos neišdygs ir kiaušinių jis nepradės dėti, o atėjęs svečias sakys: „koks mielas tavo šunytis“, o ne: „kokia žavi tavo vištytė“. Todėl iš dviejų ar daugiau tos pačios lyties suaugusių asmenų susidarę draugijos turėtų būti įvardintos kitu, bet ne šeimos terminu.

Atskiras klausimas, kokios teisės galėtų būti toms draugijoms priskirtos. Problema yra ta, kad visuomenė, pripažindama vienokį

ar kitokį vertingumą tam tikrai socialinei struktūrai, tą pripažinimą išreiškia specialiais teisiniais aktais, tam tikromis normomis. Juk ir pačios teisinės normos funkcionuoja kaip socialiniai vertinimai. Visose valstybėse yra priimti specialūs šeimos kodeksai, kurie rodo, kad visuomenė pripažįsta šeimos vertingumą. Tarkime, kad visuomenė pripažins tam tikrą socialinį vertingumą ir vienos lyties žmonių sąjungomis, gali būti, kad teisė, reguliuojanti tokių sąjungų narių ryšius nesiskirs nuo šeimos teisės, bet ir tokiu atveju minėtos sąjungos netaps šeimomis, žiūrint iš esencializmo pozicijų, nes neatitiks šeimos esmės. Tokią kelių žmonių draugiją vadinant šeima, siekiama iškreipti šeimos esmę ir jos prigimtinių tikslų, kitaip tariant, taip pažeidžiamos šeimos teisės ir, svarbiausia, šeimos vertingumas. Šeimos esmės ir vertingumo griovimas pažeidžia, pirma, šeimos teises, o antra, neišplečia homoseksualių asmenų teisių. Todėl bandymai įteisinti homoseksualų „santuokas“ bei „šeimas“ toli gražu negina homoseksualių asmenų teisių, o paprasčiausiai naikina šeimų, vaikų ir, galiausiai, asmenų prigimtines teises. Jei homoseksualūs asmenys siektų tokių pačių teisių arba net ir didesnių teisių negu turi šeimos, nesiekdamos įteisinti „šeimos“, „santuokos“ ir pan. terminus savų draugijų veiksmas pavadinti, tą siekį galima būtų suprasti. Tarpusavyje jie gali naudoti kokius nori pavadinimus, tačiau visuomeninio pripažinimo tie pavadinimai negali turėti. Juk ir mafija savo struktūrinius vienetus vadina „šeimomis“, tačiau nieks dėl to nekelia problemų.

Reikėtų atkreipti dėmesį ir į dar vieną socialinių struktūrų bruožą, susijusį su esencialistine samprata. Kaip žinia, esencialistai pripažįsta tam tikras socialines struktūras, kurios turi joms būdingą esmę, prigimtį ir gėrį. Ontologine prasme gėris yra visai būčiai būdinga transcendentinė (neišvedama iš patyrimo ir viršijanti jį) savybė. Santykyje su valia kiekviena būtis yra gėris. Remiantis tomistine filosofine tradicija, kiekviena būtis iš savo prigimties sąmoningai ar nesąmoningai siekia savo prigimtinio tikslo ir, tą tikslą pasiekusi, juo džiaugiasi, jei tik turi jausmus. Šia prasme gėris yra tai, ko kie-

kviena būtis siekia kaip savo prigimtinio tikslo. Kita vertus, gėris yra būties atitikimas savo prigimtiniam tikslui. Iš čia nesunku suprasti, kad gėris tobulina būtį, kuri jo siekia.

Laisvą valią turinti būtybė gali siekti to, kas atitinka jos prigimtinį tikslą, bet gali siekti ir to, kas to tikslo neatitinka. Būtent skirtingų lyčių asmenų seksualinis potraukis ir siekis sudaryti santuoką atitinka žmogiškųjų asmenų prigimtį, o seksualinis potraukis į tos pačios lyties asmenį tos prigimties neatitinka. Pats polinkis nuo valios gali būti nepriklausomas—tarkime, asmuo gali jausti lytinį potraukį tos pačios lyties asmeniui, tačiau veikimą valia jau apsprendžia – ar asmuo realizuos savo potraukį ar ne, tai priklauso nuo jo valios. Nei nuodėmingumo nei nusikaltimo potraukyje nėra. Su tuo yra susijusi polinkio realizacija. Todėl homoseksualus asmuo, turėdamas prigimties neatitinkantį polinkį, iš tikrųjų yra pašauktas skaistybei, ir skaisčiai gyvendamas išlieka garbingas ir doras, o realizuodamas priešingus prigimčiai tikslus elgiasi blogai. Taigi homoseksualų sąjungos, kai jos siekia prigimties neatitinkančių tikslų, funkcionuoja kaip nedoros struktūros ir negali būti visuomenėje skatinamos. Nereikia manyti, kad nedori yra tik homoseksualūs lytiniai santykiai. Nedori yra visi nesantuokiniai lytiniai santykiai, todėl ikivedybinis tiek merginų tiek vaikinų skaistumas turėtų būti visuomenėje skatinamas ir giriamas.

Teisiškai įteisintas visuomenės struktūras mes savaime priimame kaip tinkamas, kaip teisingas, kaip geras. Tačiau visuomenė ne visada leidžia tik tai, kas yra gera ir draudžia tai, kas yra bloga. Dažnai tas, kas nėra labai bloga, gali būti leidžiama. Pavyzdžiui, tikrai nėra gera išgerdinėti ar rūkyti, tačiau cigaretės ir degtinė yra parduodami. Nėra geri ir smurtą, žiaurumus ar palaidumą propaguojantys kino filmai. Tokiais atvejais reikia nurodyti, kad tabakas ar alkoholis kenkia sveikatai, pažymėti, kad viena ar kita laida nėra tinkama, nepardavinėti tokių prekių nepilnamečiams ir pan., t. y. sudaryti sąlygas, kad žmonės, pirmiausiai tie, kurių vertybinės nuostatos nėra aiškiai susiformavusios, suprastų kas yra gerai, o kas blogai. Legalumas iš

tikrųjų nereiškia gerumo. Veikiau jis reiškia visuomenėje vyraujančią požiūrį, kad leidžiamasis dalykas nesukelia didelės žalos, ar požiūrį, jog tos žalos įmanoma išvengti (nežiūrėti, nevartoti).

Tai liečia ir homoseksualius santykius. Jeigu visuomenėje vyrauja požiūris, kad jie nesukelia didelės žalos aplinkiniams ir gali būti teisiškai reglamentuojami, t. y. legalizuojamai, iš to dar neplaukia išvada apie jų gerumą. Vis gi nedirščiau tvirtinti, kad visuomenė yra pakanti šiai ydai, nors tą pakantumą siekiama žūtbūt išugdyti, netgi keičiant sąvokas, kurios kalboje turi neigiamą atspalvį, į neutralias sąvokas.

Dar viena socialinė struktūra, kuriai esencialistiniuose socialiniuose aiškinimuose skiriamas dėmesys, ir kuri beveik niekada neapartinėjama nominalistinio požiūrio šalininkų, yra tauta. Iš tikrųjų liberalioji visuomenės samprata, kaip taisyklė, remiasi prielaida, kad visuomenę sudaro atskiri, autonomiški, racionalūs individai, kurie turi savus prioritetus ir savu būdu siekia įgyvendinti savo tikslus. Veiklos racionalumas pirmiausia reiškiasi pasirenkant efektyviausią tikslų įgyvendinimo būdą. Tokios socialinės struktūros kaip šeima ar tauta yra atsitiktinės, ir tik tam tikro tikslo atžvilgiu gali būti pateisintos. Tačiau tokia visuomeninio gyvenimo schema labai dirbtina ir menkai atitinka realių dalykų padėtį. Žmogus yra ne tik individualus, autonomiškas, bet jo asmeniškumas reiškiasi ir per ryšius su kitais asmenimis, pirmiausiai per šeimą, paskui per tautą ir valstybę. Kaip šios struktūros įtakoja žmogaus asmenį?

Pirmiausiai per šias struktūras asmuo įgyja didžiąją savosios partitės dalį. Iš tikrųjų visa ką mes žinome apie pasaulį, jo sandarą, apie žmogų, apie socialinį gyvenimą ir t. t. yra ne mūsų pačių gauti rezultatai. Papročių, elgesio būdų, įvairiausių dalykų vertinimų mus išmokė tėvai ir mokytojai. Iš šeimos mes perimame elgesio vertinimo būdus, išmokstame orientuotis kasdieninėje aplinkoje. Vaikas gimsta nieko nemokėdamas ir tik kitų rūpesčiu jis gali išgyventi bei tapti brandžia asmenybe. Žinoma, vaikas ugdomas šeimos ir bendruomeninių ar valstybinių institucijų rūpesčiu. Tačiau būdas,

kuriuo asmuo perima ankstesnių kartų dvasinį paveldą kaip kultūrinę tradiciją, taip pat pavidalai, kuriais jis įprasmina savąją patirtį, yra susiję su tauta, kuriai asmuo priklauso.

Pagrindinė priemonė, kuria perduodama bendruomeninė patirtis yra kalba, nes jos žodžiai ir sakiniai turi apibrėžtą, bendraujantiems žmonėms vienodai suprantamą prasmę. O kalba yra viena svarbiausių tautą apibūdinančių dalykų. Kalbos pirmiausia yra tautinės kalbos. Jau tai rodo, kad kalbos paskirtis nėra vien komunikacinė. Kitaip žmonija, matyt, seniai būtų sukūrusi bendrą kalbą, pavyzdžiui, panašią į esperanto, kuri nurungtų gyvasias kalbas. Vis dėlto dirbtinių kalbų (taip pat ir esperanto), perspektyvos nėra džiugios.

Svarbu tai, kad kalbos loginėje sandaroje įtvirtintas tautos mąstymo būdas. Mąstymo nuoseklumas, logiškumas, vaizdingumas, atsispindi kalbos sandaroje, sąvokų jungimo būde, žodžių valdyme, sintaksėje. Mokydamasis kalbėti, vaikas sintaksiniais žodžių junginiais išmoksta tam tikru būdu mąstyti. Jam gimtosios kalbos žodis įgyja visas prasių galimybes, o tos galimybės – tai tikrovės ir jos objektų patirtis, kurią tauta sukaupe per kartų kartas. Kalbos loginė struktūra yra ne tik patirties perdavimo būdas, bet ir asmens mąstymo pagrindas. Mes mąstome tokiomis formomis, kurias perėmėme kartu su kalba. Kuo skurdesnė asmens kalba, kuo paprastesnės ir menkesnės jo vartojamos kalbos sintaksinės formos, tuo skurdesnis asmens mąstymas. Todėl labai svarbu, kad mokslo darbai būtų rašomi gimtąja kalba, nes tai netiesiogiai padės ugdyti ateinančių kartų mąstymą ir orientaciją pasaulyje, o kalbos funkcionavimo sritis plėsis.

Žinoma, išmokdamas kalbėti vaikas išmoksta ne tik mąstymo būdus. Jo žodynas atspindi tautos kultūrinę patirtį – kiek ji įvaldžiusi, pertvarkiusi tikrovę, kiek ji išstobulinusi dvasinę patirtį. Skirtingų tautų tiek dvasinė, tiek fizinė patirtis nėra vienoda. Pavyzdžiui, kaip liudija Afrikos tautos tyrinėję gamtininkai, gyvulių augintojai masajai turi per 200 žodžių karvei pavadinti. Dviem žodžiais nusakytą

gyvulį masajų piemuo lengvai randas didžiulėje bandoje. O ir lietuviai arklį ar karvę vadina ne vienu žodžiu, netgi jų spalvoms specialius žodžius sukūrė. Pavyzdžiui, nė vienas lietuvis nesakys kad karvė yra ruda, ar kad yra rudas arkllys. Šuva gali būti rudas, o arkllys ar karvė – ne. Neabejotina, kad mūsų tauta turėjusi nemažos gyvulių augintojų ir žemdirbių patirties.

Sąvokos, žyminčios daiktus, apibūdina ir tų daiktų paskirtį. Antra vertus, tikrovę pažįstame, kurdami idealiuosius jos modelius, o tų modelių struktūrinis pagrindas yra sąvokomis įvardyti objektai. Taigi žodyno apimtis ir sąvokos prasminė talpa, kurią formuoja kartų patirtis, lemia asmens galimybes pažinti pasaulį. Mes aptarėme materialiąją pažinimo pusę. Ne mažiau svarbi yra ir dvasinė patirtis. Žmogaus dvasinė patirtis – gėrio, grožio, tiesos, žmonių tarpusavio santykių suvokimas yra sąlygotas tautos dvasinės patirties. Matyt, iš dalies yra pagrįsta kultūros tyrinėtojų romantikų hipotezė, kad net atskiruose žodžiuose ir jų sandaroje slypi tautos etinis patyrimas. Visgi tautos dvasinio gyvenimo ypatumus, aukščiausius žmogaus siekius perteikia ne pavienis žodis, o pasakos, patarlės, dainos, mitai, žodžiu visa tautosaka. Tautos pasaulėjauta bei pasaulėžiūra savaip išreiškiama liaudies mene, ornamentikoje, papročiuose, darbuose, šventėse ir pan. Iš tėvų vaikas perima tautos sukauptą patirtį kalbos, tautosakos, papročių pavidalu. Tai tampa asmens savastimi. Jis save suvokia perimtos tautinės patirties formomis ir būdais. Kita vertus, ir asmuo savo kūrybine veikla praturtina tautos patirtį, kuri vėliau perimama kitų asmenų.

Ne be reikalo žymus anglų rašytojas George'as Orwellas savojoje antiutopijoje *1984-iejį*, aprašydamas totalitarinį režimą, įsivyravusį netolimos ateities Anglijoje, aiškina, kaip valdžia, siekdama paversti žmones paklusniais režimo įrankiais, nužmoginti ir sunaikinti jų valios laisvę, kaip vieną iš priemonių kuria ir diegia šalyje specialią kalbą – naujakalbę. „Naujakalbės tikslas buvo ne tik išreikšti angso (naujosios socialinės tvarkos Anglijoje – A. P.) pasaulėžiūrą bei mąstymo būdą, bet ir padaryti neįmanomus kitus mąstymo būdus.

Kai naujakalbė įsigalės ir senkalbė (norminė anglų kalba – A. P.) bus užmiršta, bet kokia eretiška mintis – kitaip tariant, nukrypstanti nuo angsoco principų – taps tiesiog neįmanoma, bent jau tiek, kiek ji priklausoma nuo žodžių. Jos žodynas buvo sudarytas taip, kad galėtų tiksliai ir gana subtiliai perteikti bet kokią partijos nariui galinčią kilti sąvoką, atmetant visas kitas sąvokas ir net užkertant kelią joms atsirasti netiesioginiais būdais. Tai iš dalies buvo atliekama kuriant naujus žodžius, bet dažniausiai – naikinant nepageidautinus žodžius, šalinant visas nelojalias reikšmes. Imkim vieną pavyzdį. Žodis *laisvas* dar buvo naujakalbėje, bet jau įmanomas tik tokiuose pasakymuose kaip „Šis šuo laisvas nuo blusų“ arba „Šitas laukas laisvas nuo piktžolių“. To žodžio nebegalėjai pavartoti sąvokomis „politiškai laisvas“ arba „intelektualiai laisvas“, nes politinė ir intelektualinė laisvė, kaip idėjos, nebeegzistavo, tad nebebuvo reikalo jas ir įvardyti. Be eretiškų žodžių slopinimo, buvo dar ir kitas bendras tikslas – kaip galint sumažinti žodyną, nepaliekant nė vieno žodžio, be kurio įmanoma išsiversti. Naujakalbės paskirtis buvo ne plėsti minties erdvę, o mažinti ją ir tam tikslui netiesiogiai tarnavo iki minimumo apribotas žodžių pasirinkimas“ (Orwell 1991: 320–321).

Ką čia ir bepridėsi. Bet ar tikrai Orwello naujakalbė kaip būdas keisti žmogaus mąstymą yra ateities vizija? Pagalvokime, kas yra laisvė – ar galimybė siekti tiesos ir gėrio, o gal galimybė siekti savojo gėrio savo pasirinktu būdu; kas yra šeima – ar žmonos ir vyro sąjunga, ar bet kokių dviejų žmonių sutartis; kas yra prigimtis – ar su esme susijusi objekto bei individo ypatybė, ar tai, kas susiklosto spontaniškai, be specialaus organizavimo; su kuo susijusi tolerancija – su pakanta kito pastangomis siekti savo gėrio savo pasirinktu būdu ar su pakanta gėrio ir tiesos siekiui ir pasipriešinimui blogiui?

Per šeimą ir tautą formuojasi žmonių santykių su kitais asmenimis tinklas, vertybinės nuostatos, asmens keliamų tikslų spektras. Tauta susijusi su giliausia asmens struktūra, ne tik su žemiškuoju, bet ir su galutiniu jo tikslu bei prigimtimi. Tautos svarba bene ryškiausiai atsiskleidžia Senajame Testamente, Dievo išrinktosios

tautos pavyzdyje. Žydų tauta pirmoji išgirsta Viešpaties kvietimą ir sudaro sandorą su Kūrėju. Nuo išvedimo iš Egipto žemės iki Išganytojo atsiuntimo matome, kaip Dievo malonė veikia tautoje, ir kaip per tautą stiprėja žmogaus ryšys su Dievu. Asmeniniai ryšiai reiškiasi ir tautinėmis formomis.

Ryšių su tauta praradimas, tėvynės meilės stoka, kuria klajūno tipą, kuris yra veikiau kultūros vartotojas, bet ne kūrėjas. Toks žmogus negali suprasti, kam statyti namą, kuris stovės kelis šimtmečius. Juk nė vienas šimtą metų negyvensime. Ar ne geriau pasistatyti palapinę ar pašiūrę, laikysiančią keletą metų? Tai kas, kad daugelis mūsų gyvename ne pačių pasistatytuose namuose. Arba kam sodinti mišką, jei jis užaugs tik tada, kai sodintojo jau nebus gyvo? Bet mus džiugina ne tiek jaunuolynas, kiek sena giria. Klajūnas vartotojas neplečia kultūrinės patirties, nekuria kultūrinio paveldo, kuris taptų atspirties tašku tolesnei kultūros plėtotei.

Atsakomybės, tarpusavio solidarumo, bendrumo, rūpinimosi vienas kitu ir pan. jausmai, jungiantys tautą, yra svarbi žmogiškosios asmenybės dalis. Klajūno tipui sunku suvokti džiaugsmą, kurį kelia darbas, teikiantis naudą ne tik dirbančiajam, bet ir ateities kartoms. Nors mes naudojames praeties kartų paveldu. Kaip jau buvo minėta, tautoje kaupiama daugybės kartų patirtis, kuri perduodama ateinančioms kartoms, o šios, praturtindamos tą patirtį, toliau plėtoja tautos kultūrinę tradiciją, sudarydamos sąlygas asmenybės formuotis.

Visa tai klajūnui yra svetima. Jam svarbu kuo intensyviau ir efektyviau vartoti. Negalima optimizuoti vartojimo čia, reikia kraustyti kitur. Šitoks klajūno tipas nesistengs susisaistyti nei su tauta, nei su šeima. Nusenusiems tėvams yra senelių namai, o vaikams – pedagoginio ugdymo įstaigos. Neveltui sakoma, kad tas kuris rūpinasi savo senais tėvais, mirs tėvynėje ir tarp artimųjų. Tauta ir šeima glaudžiai tarpusavyje susijusios.

Toks klajūno tipas sieks vien imti, bet neduoti. Tačiau, deja, tik duodami gauname. Tai ypač ryšku dvasiniame gyvenime. Galiau-

siai vartotojiškumas priveda prie dvasinės tuštumos, nuobodulio ir nusivylimo. Beje, dabar dažnai susiduriame su viena keista tendencija – kalbama apie toleranciją, apie pakantumą kitokios rasės, kitos religijos ar kitos tautybės žmonėms, apie tautines mažumas, bet nekalbama apie tautą ir neugdomas tautiškumas. Bet juk neįmanoma gerbti ir mylėti kitų tautų, jeigu nemyli ir negerbi savosios. Tautiškos savimonės trūkumą visuomenėje rodo visokių neonacistinių, fašistinių ir kitokių neapykantos artimui struktūrų paplitimas.

Neapykantos artimui struktūros yra tiesioginė žmonių susvetimėjimo visuomenėje pasekmė. Kaip teigia popiežius Jonas Paulius II (Jonas Paulius II 1992: 84 [4 sk 41]), susvetimėjimo esmė – tai pasikeitęs priemonių ir tikslų santykis.

Čia reiktų trumpai apžvelgti ir tolerancijos problemą. Krikščioniškajame socialiniame mokyme tolerancija siejama su pagarba žmogaus asmeniui ir jo orumu. Iš esmės žmonės yra lygūs savo kaip asmenų orumu ir iš jo išplaukiančiomis teisėmis. Bet kokia pagrindinių asmens teisių diskriminacija, susijusi su skirtinga lytimi, kilmė, odos spalva, socialine padėtimi, kalba arba religija, turi būti įveikta ir panaikinta, nes yra priešinga Dievo planui. Ateidamas į pasaulį žmogus neturi viso to, kas yra būtina jo fiziniam ir dvasiniam gyvenimui išvystyti. Jam reikalingi kiti žmonės. Atsiranda skirtumai, susiję su amžiumi, fizinėmis galimybėmis, intelektualiniu ar moraliniu pajėgumu, bendraujant su kitais įgytu pranašumu, turto pasiskirstymu. Talentai nėra išdalinti vienodai, tačiau jie yra skirti pirmiausiai bendruomenės labui. Skirtumai paskatina ir įpareigoja žmones būti didžiadvasiškais, geranoriškais ir linkusiais dalytis su kitais. Taigi tolerancija arba pakanta yra pagarba kokio nors vieno ar daugelio žmonių kitoniškumui, taip pat teisiųjų nuostatų, kuriomis siekiama apsaugoti kitoniškumą bei laiduoti taikų sugyvenimą, pripažinimas ir skatinimas.

Kita vertus, žmogiškoji laisvė, kaip sugebėjimas pasirinkti gerą tikslą, ugdantį asmenybę ir prisidedantį prie bendruomeninio gėrio, būtinai susijusi su tiesa ir gėriu. Tik turėdamas gėrio supratimą,

asmuo siekia tikslo ir siekia jo dėl to, kad laiko geru. Kita vertus, tiesos pažinimas, vystantis protą, sudaro prielaidas sukonkretinti tikslus ir parinkti tinkamas priemones jiems pasiekti. Nesuvokdamas tiesos ir gėrio, asmuo nebus pajėgus pažinti nei savęs nei kitų. Įsivaizduokime, jei mokinys yra įsitikinęs, kad du karat du yra penki, tai ar jis žino matematiką? Argi klaidingas žinojimas yra žinojimas ir ar nežinantis žmogus gali orientuotis tikrovės ir gyvenimo klausimuose? Bendruomeninis gėris reikalauja, kad visuomenėje būtų skleidžiama tiesa ir gėris. Taigi, kitu aspektu tolerancija yra susijusi su pritarimu tiesai ir gėriui. Pavyzdžiui, pamatęs kaip vagis ištraukia nieko neįtariančiam žmogui piniginę, aš nesielgsiu tolerantiškai, leisdamas nusikaltėliui įgyvendinti savo kėslus. Arba, jei pamatęs rūkančius ir geriančius alų jaunesnių klasių mokinius aš paprašysiu užrūkyti ir pavaišinsiu juos vynu, būsiu tolerantiškas ar ne? Matyt, kad ne. Tik pikta darantį sudrausdamas, nežinantį pamokydamas, abejojančiam patardamas galiu būti tolerantiškas.

Kitaip tolerancija suprantama nominalistinėse socialinėse teorijose. Ten tolerancija iš viso nesiejama su asmens verte ir orumu, o siejama tik su veiksmais, su asmens elgesiu. Ten kiekvienam asmeniui pripažįstama teisė siekti savojo gėrio savo pasirinktu būdu, jeigu tai nepažeidžia kito žmogaus teisės siekti jo gėrio. Būtent nepažeidimas kito žmogaus teisės siekti jo gėrio ir yra tolerancija. Kadangi nominalizmas nepripažįsta jokio objektyvaus ir besąlygiško gėrio, tai kiekvieno privatus reikalas yra, ką jis laikys gėriu. Skirtingai suprantant toleranciją, atsiranda skirtingos konkretaus elgesio interpretacijos. Pavyzdžiui, veikla, kuri žemina žmogaus orumą arba susijusi su nederamu, nuodėmingu elgesiu, žvelgiant iš, esencializmo pozicijų, yra netoleruotina, nors galbūt tiesiogiai ir netrukdo man siekti savojo gėrio savo pasirinktu būdu. Tuo tarpu nominalistas tokią veiklą laikys toleruotina. Pavyzdžiui, katalikiško socialinio mokymo požiūriu tiek abortai, tiek eutanazija yra susijusi su nuodėmės struktūromis, griauna žmogaus nelygstamą vertingumą, kėsina į žmogaus orumą bei prigimtines teises, todėl toleran-

tiškas bus žmogus kovojantis prieš jų legalizavimą. Nominalistas aiškina, kad žmogus turi turėti save kaip savo nuosavybę ir kaip jis siekia savųjų tikslų, tai yra jo reikalas, todėl tolerantiškas bus žmogus pritariantis tiek eutanazijos, tiek abortų galimybei, kaip laisvam asmens apsisprendimui. Kitaip tariant, toleravimas nederamo elgesio yra netolerancija, nors nominalizmo šalininkas tai gali vadinti tolerancija.

Ir pagaliau paskutinė socialinė struktūra, kuriai krikščioniškajame socialiniame mokyme pripažįstama esmė bei prigimtis ir kuri turi su šia prigimtimi susijusį tikslą bei vertę yra valstybė. Remiantis krikščioniškuoju socialiniu mokymu, atskiri asmenys, šeimos ir įvairios grupės, iš kurių sudaryta politinė bendruomenė, žino, kad jie vieni negali padaryti visko, kas priklauso pilnutiniam žmogiškam gyvenimui. Todėl jie siekia sukurti didesnę bendruomenę, kurioje visi, siekdami bendrojo gėrio, geriau ir pastoviau panaudotų savąsias jėgas. Taigi galutinis valstybės tikslas yra bendrasis gėris, iš kurio ji įgyja pateisinimą ir prasmę ir gauna pirminę bei tiesioginę teisę. Bendrasis gėris apima visas socialinio gyvenimo sąlygas, kurių dėka atskiri asmenys, šeimos ir grupės gali geriau ir greičiau pasiekti savo tobulumą. Anot krikščioniško socialinio mokymo, savo jėgomis žmogus negalėtų atskleisti visos pilnatvės ir turtingumo to, ką Dievas davė jam kaip pradmenis. Todėl reikalinga socialinė struktūra, valstybė, kurios dėka geriausiu būdu būtų realizuota žemiška gerovė. Žmonių bendruomenės reikalauja pati žmogaus prigimtis, todėl valstybė yra ne žmogiškojo įgeidžio rezultatas, o struktūra, kurios reikalauja žmogaus prigimtis. Kaip pamename, nominalistai laikosi kitokios nuomonės, pavyzdžiui, liberalioji teorija ima savo idėjas iš Hobbeso, Locko ir kt. pasiūlyta visuomeninės sutarties teorija.

Kaip aiškina Josephas Höffneris (Höffner 1996: 226), pagal krikščionišką sampratą, valstybinė valdžia yra plaukianti iš prigimties kaip ir valstybė, net ir prieš piliečių valią. Be vieningo, bendros gerovės siekiančio valstybinio autoriteto neįmanoma įgyvendinti valstybės tikslo, nes individai dažnai vaikosi asmeninės naudos, kuri

gali būti priešinga bendrajam gėriui. Kadangi valstybė yra didžiausia bendrojo gėrio saugotojam jos valdžia turi būti vieninga, daug apimanti, suvereni ir būtina. Valstybė turi atsižvelgti į žmogiškąją prigimtį ir orumą, atskirų žmonių ir grupių interesus, kitų tautų prigimtinę teisę, o pirmiausia į Dievo duotą tvarką.

Pagal katalikišką sampratą, kurią XVI a. išvystė ispanų prigimtinės teisės teoretikai, valstybinė valdžia pirmiausia priklauso visai tautai, o ne atskiram žmogui, ne miniai, bet politiškai vieningiems valstybės piliečiams. Kadangi tauta kaip visuma valstybinės valdžios negali tinkamai vykdyti, reikia jos valdymą perduoti tam tikriems asmenims. Jei valdantieji nutolsta nuo bendrojo gėrio kaip pagrindinio valstybės tikslo ir virsta tironais, tauta turi teisę valstybinę valdžią vėl paimti į savo rankas ir nuversti valdovus.

Krikščioniškoji valstybės teorija nesusijusi su jokia konkrečia valstybės forma. Kiekviena valstybės forma, siekianti bendrojo gėrio yra gera. Kokiai valstybės formai kokių metų ir kokiems santykiams esant teikiama pirmenybė, lemia istorija. Šiuolaikinio žmogaus gyvenimo jauseną ir mąstyseną geriausiai atitinka demokratija, nors žmogiškas gyvenimas įmanomas ir egzistuojant kitoms valstybės formoms, pavyzdžiui, monarchijai. Kaip pažymi popiežius Jonas Paulius II, „toks vystymasis, kai negerbiamos ir varžomos žmogaus teisės, tiek asmeninės, tiek visuomeninės, tiek ekonominės ir politinės, įskaitant ir nacijų bei tautų teises, išties nėra vertas žmogaus. Šiandien galbūt aiškiau negu praeityje suvokiamas vidinis vystymosi tik ekonominiu aspektu prieštaravimas. Jis grubiai pajungia žmogų ir jo pačius svarbiausius poreikius ekonominio planavimo bei išimtinio pelno reikalavimams. /.../ Tikrasis vystymasis, atsižvelgiantis į deramus žmogui – vyrui ar moteriai, vaikui, suaugusiam ar seneliui – reikalavimus, apima visų ir kiekvieno individo teises, o kartu ir būtinumą gerbti kiekvieno teisę pilnai naudotis mokslo bei technikos laimėjimais“ (Jonas Paulius II 1990: 33).

Be to, akcentuodamas demokratijos svarbą, popiežius šioje enciklikoje pabrėžia, kad yra šalių, kurios „turi pertvarkyti kai kurias ne-

teisingas struktūras, būtent savo politines institucijas, kad pakeistų išsigimusius, diktatoriškus ir autoritarinius režimus demokratiniais režimais, sudarančiais palankias sąlygas bendradarbiavimui /.../, nes politinės bendruomenės „sveikata“, pasireiškianti visų piliečių laisvu dalyvavimu valstybiniuose reikaluose ir atsakomybe už juos, teisės tvirtumu, pagarba žmogaus teisėms ir jų išaukštinimu, yra „kiekvieno žmogaus ir visos žmonijos“ vystymosi būtina sąlyga bei tvirta garantija“ (Jonas Paulius II 1990: 44).

Tiek liberalizmas, tiek marksistinė socialinė teorija akcentuoja ekonominio gyvenimo svarbą socialinių institutų funkcionavimui bei struktūrai. Taip pat jie pabrėžia ekonomikos reikšmę visuomenės pažangai vertinti. Krikščioniškam socialiniam mokymui tokia pozicija yra svetima. Kaip sakoma mūsų jau minėtoje enciklikoje *Sollicitudo rei socialis*, „vien tik ekonominis išsivystymas negali išvaduoti žmogaus, priešingai, galų gale jis dar labiau jį pavergia. Vystymasis, kuris neapima kultūrinių, transcendentinių ir religinių žmogaus ir visuomenės dydžių, mažai prisideda prie tikrojo išsivadavimo, nes nepripažįsta šių dydžių egzistavimo ir nelaiiko jų savo tikslu. Žmogus yra visiškai laisvas tada, kai pats jaučia savo teisių ir pareigų pilnatvę; tą galima pasakyti ir apie visą visuomenę“ (Jonas Paulius II 1990: 46).

Valstybinės valdžios užduočių sritį – įstatymų leidybą, įstatymų įgyvendinimą ir teisėtvarką – sąlygoja valstybės tikslas – bendruomeninis gėris, kaip sukūrimas sąlygų, leidžiančių sėkmingai atsiskleisti individams, įvairioms socialinėms grupėms ir visai visuomenei. Kaip pastebi Höffneris, pagrindiniai valstybinės valdžios uždaviniai yra: sienų apsauga, garbinga ir teisinga užsienio politika, vidines teisėsaugos sukūrimas ir rūpinimasis ja (pirmiausia tai turi būti išreikšta valstybės konstitucijoje, ekonominėje sistemoje, civilinėje ir baudžiamojoje teisėje); teisingas valdymas ir teisėsauga, taip pat rūpinimasis visuotine gerove. Čia dar kartą atkreiptinas dėmesys į tai, kad valstybė turi rūpintis ne tik tuo, kaip kuriama ekonominė ir socialinė materialioji gerovė, bet ir rūpintis nematerialia gerove,

pirmiausia pasireiškiančia socialinio teisingumo įgyvendinimu, dorinėmis vertybėmis pagrįstu visuomenės švietimu, aukšta kultūra ir mokslu, pavyzdinga sveikatos apsauga, taip pat rūpintis sąžinės ir religijos laisve.

Kita vertus, valstybės vaidmuo ūkinėje veikloje taip pat svarbus. Ūkinė veikla, ypač rinkos srityje negali vykti institucinėje, teisinėje ir politinėje tuštumoje. Priešingai, ūkinė veikla leidžia tvirčiau jaustis individui, nes garantuojama individuali laisvė ir privati nuosavybė, be to pinigų stabilumas ir gerai veikiančios viešosios tarnybos. Svarbiausias valstybės uždavinys, kaip pažymi popiežius Jonas Paulius II – garantuoti, kad žmogus, kuris dirba ir kuria, galėtų naudotis savo darbo vaisiais, vadinasi turėtų akstiną atlikti tą darbą, kuo geriau ir sąžiningiau.

Kita valstybės funkcija yra saugoti žmonių teises ūkinėje srityje ir jomis vadovautis, tačiau čia didžiausia atsakomybė tenka ne valstybei, atskiriems žmonėms ir įvairioms grupėms, iš kurių susideda visuomenė. Valstybė negalėtų tiesiogiai garantuoti visiems piliečiams teisės į darbą be griežtos disciplinos ūkiniame gyvenime ir nevaržydama laisvos individų iniciatyvos. Valstybės pareiga yra remti įmonių veiklą, sudarant sąlygas, kurios garantuotų teisę į darbą, skatintų ten, kur toji veikla yra nepakankama, ar suteiktų paramą krizės metu.

Valstybė taip pat turi teisę įsikišti, jei ypatinga situacija dėl monopolio egzistavimo stabdo vystymąsi arba sudaro jam kliūčių. Be vystymosi derinimo ir vadovavimo jam, išskirtiniais atvejais valstybė gali vykdyti pavaduojamąją funkciją, jei besikuriantys visuomeniniai sektoriai yra silpni ar įmonių organizacijos nepajėgia vykdyti savo uždavinių. Tos pavaduojamosios intervencijos, kurios pateisinamos skubiu poreikiu, susijusiu su bendruoju gėriu, turi pagal galimybes trukti ribotą laiką, kad iš minėtų sektorių ir įmonių organizacijų visam laikui nebūtų atimtos joms būdingos kompetencijos, pakenkiant ir ūkinei, ir pilietinei laisvei (Jonas Paulius II 1992: 48).

Tokio pobūdžio išplėtotos intervencijos sudaro sąlygas kurtis taip vadinamoms „gerovės valstybėms“, kurios turėjo išspręsti neturto ir

žmogui nederančio skurdo problemą. Tačiau tokios valstybės dėl piktnaudžiavimo valstybės galia ir perlenkimų virsta „globos valstybėmis“. Kaip pažymi popiežius Jonas Paulius II, globos valstybės neveiklumas ir trūkumai kyla dėl neteisingai suprastų valstybei būdingų uždavinių. Čia turi būti laikomasi pagalbos principo, pagal kurį labiau išsivysčiusi visuomenė neturi kištis į žemesnio lygio visuomenės vidinį gyvenimą ir menkinti jos kompetenciją, o veikia turi remti ją esant būtinybei ir padėti derinti jos veiklą su kitų visuomeninių grupių veikla, siekiant bendrojo gėrio Tiesiogiai kišantis ir atleidžiant visuomenę nuo atsakomybės, globos valstybės žmonės tampa vangūs, o pernelyg išpūstose viešosiose struktūrose, kurioms išlaikyti reikia didelių išlaidų, dominuoja biurokratinė logika, o ne rūpinimasis žmonėmis ((Jonas Paulius II 1992: 48).

Toliau, sekdami Höffneriu, aptarsime tris valstybei svarbias ir gyvai svarstomas etines problemas: valstybės teisę apmokestinti; valstybės teisę skirti mirties bausmę ir valstybės teisę kariauti.

- 1) Krikščioniškas socialinis mokymas laikosi trijų principų dėl teisės apmokestinti.
 - a) Valstybės teisė rinkti mokesčius grindžiama bendrojo gėrio reikalavimais, o bendrasis gėris negali būti įgyvendintas be piliečių pasirengimo aukotis. Remiantis socialinio teisingumo principais, mokesčių dydis nustatomas pagal tuo metu egzistuojančius bendruomeninio gėrio reikalavimus. Nustatant mokesčių lygį reikia atsižvelgti ir į didelių mokesčių socialinius padarinius. Dideli mokesčiai stabdo verslo iniciatyvumą, lėtina ūkio plėtrą, trukdo formuotis kapitalui ir atbaido užsienio investicijas, skatina klastoti ir meluoti, vengiant mokėti mokesčius. . Tuo tarpu labai maži mokesčiai neleidžia įgyvendinti bendruomeninio gėrio, didina visuomenės narių pajamų skirtumus, pažeidžia socialinį teisingumą.
 - b) Mokesčius reikėtų paskirstyti pagal piliečių finansinį pajėgumą, labiau apmokestinant didesnes pajamas gaunančius pi-

liečius, t. y. valstybė, siekdama įgyvendinti bendruomeninį gėrį, gali įvesti progresyvinius mokesčius. Tik čia svarbu, kad nebūtų sunaikinta asmeninė iniciatyva.

- c) Mokesčių įstatymai įpareigoja pagal sąžinę. Krikščioniškas socialinis mokymas pabrėžia, kad pareiga mokėti mokesčius yra sąžinės pareiga: „atiduokite visiems ką privalote: kam mokėstį – mokėstį, kam muitą – muitą, kam baimę – baimę, kam pagarbą – pagarbą“ (Rom 13,7). Pilietis turėtų pagalvoti, kad didelius mokesčius sąlygoja būtini valstybės uždaviniai ir kad, be kita ko, valstybė susiduria su dilema: arba rinkti didelius mokesčius, arba vykdyti infliacinę politiką, o ji bendruomeniniam gėriui yra žalingesnė.
- 2) Valstybinės valdžios teisė, remiantis teisėtu nuosprendžiu, įvykdyti mirties bausmę nusikaltėliui Vakarų Europoje iki pat apšvietos išgaliojimo retai buvo ginčijama (išskyrus kai kuriuos Bažnyčios tėvus). Anot Höffnerio, krikščioniškasis socialinis mokymas dėl valstybinės valdžios teisės skirti mirties bausmę pateikia tris principinius teiginius. Pirmia, tik valstybė turi teisę už sunkius nusikaltimus skirti mirties bausmę ir įvykdyti nuosprendžius. „Nori nesibijoti valdžios? Daryk gera, ir susilauksi iš jos pagyrimo. Ji juk yra Dievo tarnaitė tavo labui. Bet jei darai bloga – bijok, nes ji ne veltui nešioja kalaviją. Ji Dievo tarnaitė ir rūsti baudėja darantiems pikta“ (Rom 13, 3–4) . Antra, pripažinimas, kad valstybė gali bausti mirties bausme asmenis, kurie savo nusikaltimu prarado teisę gyventi jokiais būdais nepaneigia aukščiausių žmogiškųjų vertybių, ypač žmogaus gyvybės. Jeigu asmens pasikėsinimas į Dievo nustatytą tvarką ir į asmens gyvybę yra tiek didelis, kad jo negalima kitaip sustabdyti kaip tik baudžiant mirties bausme, tai tokia bausmė yra teisėta ir pasitar nauja bendruomeniniam gėriui. Trečia, valstybės teisė nuteisti mirties bausme nereiškia, kad valstybei nėra leista atsisakyti vykdyti šią teisę. Popiežius Jonas Paulius II enciklikoje *Evangelium Vitae* rašo: „negalima imtis kraštutinumų ir bausti mirties baus-

me be būtino reikalo, kitaip tariant, kai visuomenę galima apginti kitais būdais. Šiandien, nuosekliai pagerėjus baudžiamosios sistemos organizacijai, tokia būtinybė yra labai reta, o praktiškai gal ir nebūtina“ (Jonas Paulius II 1995: 56).

- 3) Kaip pažymima *Pastoracinėje konstitucijoje apie bažnyčią šiuolaikiniame pasaulyje Gaudium et spes* (Gaudium et spes 1968: 78) kol žmonės lieka nusidėjėliais, tol jiems gresia karo pavojus, ir ši grėsmė egzistuoja iki Kristaus atėjimo. Tačiau, jungiami meilės, jie nugali nuodėmę ir nugali jėgos panaudojimą, iki bus įvykdytas Šv. Rašto žodis: “Jie perkals kalavijus į arklus ir ietis į pjautuvus. Tauta nepakels kalavijo prieš tautą ir daugiau nesiginkluos karui“ (Iz 2,4).

Deja, karai dar nepašalinti iš žmonijos istorijos. Ir kol bus karo grėsmė, kol nebus sudaryta kompetentinga tarptautinė valdžia, turinti realią jėgą, tol, išsekus visoms taikingų derybų priemonėms, teisėtai valdžiai lieka teisė gintis nuo užpuoliko. Todėl valstybių vadovams tenka sunki pareiga saugoti jiems pavestųjų žmonių reikalus. Tačiau vienas dalykas kariauti teisėtai, ginant savo tautą, ir visiškai kas kita norėti pavergti kitas tautas. Karinių pajėgų turėjimas dar nereiškia teisės jas naudoti kariniams ar politiniams tikslams. Be to, iškilus karui, kovojančioms pusėms irgi dar ne viskas leistina.

Anot Höffnerio, galima išskirti tokius principus liečiančius karą ir taiką. Pirmą, taikos esmė – ne karo nebuvimas. Tai Dievo tvarkos vaisius, kurią turi įgyvendinti žmonės, nuolat siekdami vis tobulesnio teisingumo. Antra, krikščioniškai taikos misijai prieštarauja teorija, karą suvokianti kaip tinkamą ir gerą priemonę ginčytiniams klausimams tarp valstybių spręsti. Tautinės garbės ar prestižo siekimas negali būti teisėta karo priežastis. Trečia, nėra teisėta karo priežastis gynyba nuo bet kokio neteisingumo. Jei karo atnešama žala yra nepalyginamai didesnė negu patiriamas neteisingumas, galima įsipareigoti priimti neteisingumą Turint omenyje šiuolaikinių karų sugriovimus ir padarinius, teisėta karo priežastimi negalima laikyti teritorinių pretenzijų, nors jos ir būtų teisėtos. Ketvirta, kol

kyla karo grėsmė ir kol nėra kompetentingos tarptautinės organizacijos, turinčios realią galią, tol, išsekus visoms taikių derybų priemonėms, negalima iš vyriausybės atimti teisės griebtis doroviškai leistinos gynybos. Esama gėrybių, kurias dieviškoji tvarka įpareigoja besąlygiškai gerbti ir užtikrinti, taigi saugoti ir ginti. Šios gėrybės gali būti tokios svarbios žmogiškajam bendrabūviui, kad ginti jas nuo neteisėtų antpuolių yra visiškai pateisinama. Jeigu į tas gėrybes pasikėsinama, tautų šeimos solidarumas reikalauja neapsimesti bejausmiu neutralu, bet padėti tautai, kuriai kilo grėsmė (žr. Höffner 1996: 238).

Asmens, šeimos, tautos, valstybės ar kitų socialinių struktūrų santykis krikščioniškajame socialiniame mokyme nusakomas kaip subsidiškumo santykis. Jis reiškia, kad platesnės struktūros turi remti siauresnes, mažesnes, sudaryti sąlygas joms funkcionuoti ir siekti savo tikslo. Kita vertus, smulkesniosios struktūros perima tas socialiai reikšmingas funkcijas, kurias atlikti jos gali pagal savo prigimtį. Pavyzdžiui, šeima daug geriau ir palankiau asmenybės brandumui gali auklėti jaunąją kartą, negu vaikų namai ar panašios valstybinės įstaigos. Tai tegul šeima juos ir auklėja, jei tai tik įmanoma. Tai, ką gali spręsti seniūnijos, neturi spręsti savivaldybės, tai, ką įmanoma atlikti savivaldybės pastangomis, neturi būti atliekama ministerijos ir pan.

FUNKCINĖS SOCIALINĖS VERTYBĖS KRIKŠČIONIŠKAJAME SOCIALINIAME MOKYME

Krikščioniškoji socialinė doktrina pripažįsta ne tik su asmens ar esminių socialinių struktūrų prigimtimis susijusias absoliučias vertybes, bet ir santykinės vertybes, kurios socialinio tikslo atžvilgiu funkcionuoja kaip principai ir normos, leidžiantys tinkamiausiu būdu pasiekti tą tikslą. Tos vertybės pripažįstamos ir nominalistinėse socialinėse teorijose, tačiau ten jos traktuojamos kitaip, nes nelaikomos susijusiomis tiek su moralinėmis vertybėmis, tiek su

struktūrinėmis socialinėmis vertybėmis. Tokios vertybės yra individo laisvė, privati nuosavybės teisė, laisvojo verslo sistema ir su ja susijusios vertybės, taip pat teisė ir socialinis teisingumas.

Pirma, krikščioniškoji socialinė doktrina savaip aiškina individo laisvę. Kai pamename, liberalizmo klasikas Johnas Stuartas Millis veikalė *Apie laisvę* iš karto apsibrėžia savojo tyrimo sritį, sakydamas, kad jis svarstys ne valios laisvę, o pilietinę laisvę, ir, jo nuomone, vienintelė laisvė, verta šio vardo, yra laisvė siekti savojo gėrio savo pasirinktu būdu, kol nemėginame atimti iš kitų jų gėrį arba trukdyti jų pastangoms jį įgyti. Bet siekti savojo gėrio savo pasirinktu būdu gali tik tas, kas turi valios laisvę, o prielaida, kad kiekvienas visuomenę sudarantis individas turi sugebėjimą suvokti sau tinkamą gėrį ir pasirinkti tinkamus būdus tam gėriui pasiekti, neatitinka tikrovės, nes visuomenę sudaro ne vien brandūs individai, bet ir vaikai, kurie turi suformuoti savąją valios laisvę, kad galėtų naudotis pilietine laisve, taip pat ir suaugę individai, kurių valios laisvės formavimui tikrai reikalingas visuomenės veikimas. Valios laisvė reiškiasi kaip sugebėjimas rinktis tai, ką individas laiko geru ir teisingu, o pilietinė laisvė, taip kaip ją supranta Millis, visumą galimybių pateikia kaip vienodai tinkamus pasirinkimus, tuo sudarydama iliuziją, kad visi pasirinkimo variantai yra lygiaverčiai.

Millis tikėjosi, kad pilietinė laisvė, kaip jis ją suprato, bus, viena vertus, prielaida brandžiam ir nuovokiam individui formuotis, nes tik ginčiuose gimsta tiesa, ir tik tada, kai dėl tiesos kovojama, kai jis bandoma nuneigti, tiesa tampanti aktuali. Kitu atveju, kai tiesa įtvirtinama kaip dogma, ji praranda aktualumą ir jos tiesiog nesi-laikoma. Kita vertus, imdamas pavyzdžiu Kiniją ir Vakarų Europą, Millis aiškina, kad pilietinė laisvė yra ir tautų pažangos pagrindas, nes įtvirtinus kad ir labai gerus papročius, visuomenė sustabarėja laike. Tačiau taip nėra. Priešingai Millio lūkesčiams, jo deklaruojama laisvė sulygina įvairiausių „gėrius“ ir jų siekimo būdus. Todėl individo pasirinkimą ima lemti reklama, o ne valios laisvėje tvirtai įsišaknijęs gėrio ir tiesos supratimas.

Laisvė, kaip jau sakėme, yra galėjimas pasirinkti priemones, vandančias į pasirinktą tikslą. Priežastis, kodėl mes geidžiame vieno ar kito dalyko, yra jo gerumas. Prieš valiai apsisprendžiant, protas pripažįsta dalyką esant gerą. Tačiau protas gali ir suklysti. Tada siekiame tariamo gėrio vietoje tikro. Valia irgi gali siekti to, kas priešinga protui. Tada valia laisvę panaudoja piktam. Kai žmogus nusideda, jis elgiasi ne pagal protą — žino, kad tai yra blogai, bet vis tiek daro. Toks žmogus yra nuodėmės nelaisvėje. Todėl jis nėra laisvas tikrąja to žodžio prasme.

Proto potvarkį mes vadiname įstatymu. Prigimtinis įstatymas yra žmogaus protas, įsakęs daryti gera ir vengti blogio. Prigimtinis įstatymas yra Amžinojo įstatymo dalis. Visuomenė, nebūdama žmogaus prigimties versmė, negali būti nei tą prigimtį atitinkančio gėrio, nei blogio šaltinis. Gėris ir blogis yra pirmesni už visuomenę. Todėl socialinė laisvė pasiekama, kai valstybės įstatymai padeda mums gyventi taip, kaip reikalauja Amžinasis įstatymas.

Pamatinis valstybės valdžios tikslas yra sudaryti prielaidas piliečiams siekti žemiškojo gyvenimo gerovės. Valstybė neturi trukdyti siekti žmogui aukščiausių gėrybių, todėl turi būti užtikrinta laisvė ta prasme, kad asmuo galėtų laisvai siekti gėrio vengdamas blogio. Kas yra teisinga ir dora, valstybėje turi būti skleidžiama laisvai, o melas ir nedorybės slopinami. Kaip jau sakėme, neribota laisvė, kurią skelbia liberalai, viską sulygina. Daugelis piliečių sunkiai gaudosi dialektinėse vingrybėse, ypač jei jos pataikauja aistroms. Todėl žodžio ir spaudos laisvė gali būti įgyvendinta tik slopinant melą ir nedorybes.

Aišku, tas slopinimas turėtų būti suprantamas labai plačiai, jokiū būdu ne kaip kategoriškas draudimas. Įstatymo griežtumas yra sąlyginis dalykas. Pavyzdžiui, už narkotinių medžiagų platinimą galima susilaukti labai griežtas bausmės – ilgų kalėjimo metų, o ant silpną narkotinių poveikį turinčių ir sveikatai kenkiančių cigarečių pakelių įstatymas įpareigoja spausdinti informaciją apie rūkymo žalą ir draudžia rūkalus pardavinėti nepilnamečiams. Panašiai yra ir

su alkoholio pardavimu bei reklamos draudimu. Kodėl draudimai skiriasi? Narkotinės medžiagos daug pavojingesnės žmonių sveikatai nei tabakas ar alkoholis, todėl draudime yra įvertinama galima žala individui ir visuomenei. Ar Lietuvoje paisoma šių nuostatų? Vienaip ar kitaip paisoma. Apie alkoholį ir tabaką jau kalbėjome. Pavyzdžiui, per informacijos priemones draudžiama platinti smurtą, palaidumą, skelbti rasinę ar tautinę neapykantą. Kino filmai, kurie galėtų daryti žalą nepilnamečiams, žymimi specialiais ženklais, juos leidžiama transliuoti tik vėlai vakarais ir pan. Draudimai turi būti gerai apsvarstyti, nuosaikūs, atsižvelgti į galimą žalą, paisyti kultūrinių tradicijų ir tarnauti bendruomeniniam gėriui.

Laisvės ryšys su tiesa bei gėriu liečia ir mokymo laisvę. Tiesoje glūdi protingų būtybių gėris, tikslas ir tobulumas. Pasak krikščioniškosios socialinės doktrinos, yra dvi skelbtinos tiesų rūšys – prigimtinių ir antgamtinių. Kiekvienas mokslas, kurį sveikas protas sukūrė ir kuris atitinka tikrovę, yra geras ir gali prisidėti prie Apreiškimo tiesų aiškinimo. Gamtos mokslas, remdamasis protu, neturi būtino sąlyčio su religijos ir krikščioniškosios doros mokslui pats nustato savo raidos kryptis. Aišku, visuomeninė tvarka turi laiduoti visų piliečių sąžinės laisvę, nedaryti kliūčių vykdant Dievo valią taip, kaip įpareigoja sąžinė.

Krikščioniškoji socialinė doktrina pripažįsta privačios nuosavybės teisę, kuriai ypač daug dėmesio skyrė popiežius Leonas XIII enciklikoje *Rerum novarum* ir popiežius Jonas Paulius II enciklikoje *Centesimus annus*. Pasak popiežiaus Jono Pauliaus II, žmogus, netekęs visko, ką galėtų pavadinti savu, netekęs galimybės užsidirbti pragyvenimui iš savo verslo, pasidaro priklausomas nuo visuomenės ir tų, kurie ją kontroliuoja, todėl jam tampa sunku išlaikyti žmogiškąjį orumą. Be privačios nuosavybės žmogus pavirstų valstybės sraigtelium. Darbu gautą atlyginimą darbininkas gali suvartoti kaip tinkamas, įgydamas kilnojamąjį arba nekilnojamąjį turtą.

Krikščioniškoji socialinė doktrina nuosavybę aiškina kitaip nei komunistai ar liberalai. Komunistų siekis panaikinti privačią nuo-

savybę grasina žmogaus asmens laisvei ir vertei. Liberalai, kalbėdami apie individualią neribojamą nuosavybės teisę, neatsižvelgia į bendruomeninį gėrį. Krikščioniškosios socialinės doktrinos požiūriu, žmogus išorinius daiktus, kuriuos turi privalo laikyti ne tik savo, bet ir bendra žmonių nuosavybe, kadangi ne tik jam bet ir kitiems tie daiktai turi būti naudingi. Kitaip tariant, nuosavybės santykiuose reikia skirti turtų *turėjimą ir naudojimą*. Turtų *turėjimas* yra asmeninis, o *naudojimas* visuomeninis. Tai svarbiausias krikščioniškojo socialinio mokymo apie nuosavybę bruožas. Nuosavybės turėjimas reiškiasi administravimu, valdymu. Ir komunistai, ir liberalai nuosavybės turėjimo ir naudojimo funkcijų neskiria. Pirmieji abi funkcijas linkę visuomeninti, antrieji – suasmeninti. Žmogus į šio pasaulio gėrybes turi žiūrėti ne kaip į visiškai nuosavas, bet kaip į bendras, ir prireikus dalytis su kitais. Jo pareiga patenkinus tai, kad pačiam yra būtina ir derama, likusiais turtais padėti stokojantiems. Ši pareiga kyla iš artimo meilės, bet ne iš teisingumo. Taigi negalima to reikalauti įstatymiškai. Tikrą žmogaus vertę sudaro doras gyvenimas, bet ne vartojimo ir turėjimo mastas; doras gali būti tiek vargšas, tiek turtingas.

O ar mūsų visuomenėje nuosavybės turėjimo ir naudojimo funkcijos yra atskirtos? Iš dalies taip yra. Juk mokesčiai, ir ypač didesni mokesčiai turtingiesiems, yra tas nuosavybės vartojimo subendruomeninimas. Vienu metu Lietuvoje plačiai buvo svarstoma, ar didesnes pajamas gaunantys asmenys (berods 5 000 litų) turi mokėti mokesčius, pirmiausia socialinio draudimo, nuo sumų, viršijančių tą sumą. Liberalų nuomone, tokių mokesčių mokėti nereikia, nes ir šimtą metų gyvendamas, asmuo neatsiims kaip pensijos išmokėtų sumų, nebent susirgtų reta ir sunkia liga. Neapmokestinant daug uždirbančių, kaip taisyklė gerų specialistų, būtų galima išlaikyti Lietuvoje aukštos kvalifikacijos darbuotojus. Jokia apeliacija į didesnes mokamas sumas, kurios niekaip nebus gražintos, krikščioniškojo socialinio mokymo sekėjo neįtikins, ir jis tokią argumentaciją laikys nepriimtina. Mokesčius reikia mokėti visai dėl kitų priežasčių – nuosavybės naudojimas turi būti bendruomeninis, ir tas, kuris

patenkino savo poreikius turi dalintis savo turtais su kitais, nes to reikalauja bendruomeninis gėris.

Nereikia užmiršti ir to, kad gamybos priemonių nuosavybė ir žemės ūkyje, ir pramonėje yra teisėta, kai tarnauja naudingam darbui, tačiau yra neteisėta, kai nėra produktyvi ar trukdo kitų darbui, taip pat, kai duoda pelno, kurio šaltinis yra spekuliacija, išnaudojimas, bei griaua dirbančiųjų solidarumą. Siekiant bendruomeninio gėrio, nuosavybės teisė gali būti apribotas. Po Didžiojo karo nepriklausomoje Lietuvoje krikščionių demokratų lyderio M. Krupavičiaus parengta žemės reforma, kuriai įtakos turėjo ir vyskupo Jurgio Matulaičio socialinės idėjos, numatė nusavinti į svetimus kraštus pasitraukusių, dažnai Lietuvos respublikai priešišku ir žemės nedirbusių dvarininkų žemes, jas išdalinant savanoriams bei ūkininkams. Krikščioniškosios socialinės doktrinos požiūriu, toks privačios nuosavybės teisės ribojimas pateisinamas, nes bendruomeninis gėris lemia privačios nuosavybės teisės funkcionavimą.

Krikščioniškoji socialinė doktrina sutinka, kad laisvoji rinka yra veiksmingiausia priemonė panaudoti atsargas ir patenkinti poreikius, tačiau tik tuos, už kurių patenkinimą galima atsilyginti ir kurie turi perkamąją galią. Tačiau yra daug poreikių, kurių negalima įsigyti rinkoje. Laikantis tiesos ir teisingumo, negalima leisti, kad būtų nepatenkinti svarbiausi žmogaus poreikiai ir taip skurdinama žmogaus būtis, sako popiežius Jonas Paulius II (Jonas Paulius II 1992: 4,35).

Ūkis yra svarbi žmogaus veiklos sritis. Tačiau nereikia užmiršti ir dvasinio prado. Jeigu prekių gamyba bei vartojimas galų gale tampa visuomenei svarbiausia ir vienintele vertybe, kuri reguliuoja visuomenę, o ne visuomenė ją, tai priežasties reikia ieškoti ne tiek ūkinėje sistemoje, kiek visoje kultūroje. Tai ji, nevertindama etikos ir religijos, tiek susilpnėjo, kad tenkinasi tik gėrybių kūrimu ir paslaugų tiekimu.

Krikščioniškoji socialinė doktrina, kitaip negu liberalai ir komunistai sprendžia apie žmogaus darbą. Darbas šios doktrinos požiūriu

yra pagrindinis žmogaus egzistencijos Žemėje ypatumas. Darbas išreiškia lemiamą žmogaus įtaką Žemei ir tą įtaką ugdo. Dievas įsako žmogui Žemę apvaldyti. Darbas tarnauja žmogui įgyvendinant jo žmogiškumą, vykdant asmeninį pašaukimą, kuris žmogui būdingas dėl jo žmogiškumo. Žmogaus, kaip to, kuris užvaldo Žemę, darbas turi etinę vertę, nes asmuo yra sąmoningai ir laisvai sprendžiantis subjektas. Antikoje darbas ir ypač fizinis darbas, buvo laikomas daug žemesniu už grynojo proto veiklą. Išmintis, kaip su mąstymu susijusi veikla ir svarbi pati dėl savęs, laikyta didžiausia dorybe. Krikščionybė išaukština darbą, nes ir Kritis yra darbininkas – dailidė. Darbo garbingumo šaknų reikėtų ieškoti ne objektyvioje plomėje (darbo rezultate), o subjektyvioje (žmogaus asmenyje). Svarbiausias darbo vertinimo matas yra žmogus. Darbas žmogui, o ne žmogus darbui. Todėl objektyvi darbo vertė yra antrinė. Galų gale darbo tikslas yra ne gaminys, o pats žmogus. Taigi klysta ir liberalai, ir marksistai žmogaus veiklos vertę matuodami jos materialiuoju rezultatu – produktu. Kadangi darbas yra ne tik naudą teikiantis, bet ir garbingasis gėris, atitinkantis žmogaus orumą, jį išreiškianti ir gausinantis, tobulinantis žmogaus asmenį, todėl už darbą turi būti atlyginama pirmiausia subjektyviu būdu, t. y. darbininkas turi gauti tokį užmokestį, kad jis iš savo darbo galėtų išlaikyti save ir savo šeimą, ir antra, kiekvienas asmuo turi turėti galimybę dirbti. Krikščioniškosios socialinės doktrinos požiūriu, darbo užmokestis turi būti pakankamas sukurti ir tinkamai išlaikyti šeimą, neverčiant antrojo situotinio dirbti, nes motinystė yra labiau vertinama už apmokamą arba ne šeimoje.

Ar mūsų visuomenėje yra realizuoti šie principai? Tik iš dalies. Minimalus darbo užmokestis ir yra vienas iš būdų atlyginti už darbą pagal subjektyviąją jo vertę. Bet ar gali darbininkas, gaudamas minimalų darbo užmokestį, išlaikyti save ir savo šeimą? Vargu.

Taip pat visuomenėje turėtų būti sudarytos sąlygos visiems žmonėms dirbti. Sunkiausia susirasti darbą turintiems neįgalumą asmenims. Jie negalėtų išlaikyti konkurencijos darbo rinkoje, jei visuo-

menė jų neremtų. Kaip ta parama galėtų būti realizuota? Įsivaizduokime, kad valstybė gali skirti tam tikrą sumą pinigų neįgaliųjų darbinei veiklai remti. Galima elgtis dvejopai. Mokėti pašalpas, tiesiog išdalinant tas lėšas, ir antra, organizuoti darbo vietas, pavyzdžiui, finansiškai remiant konkrečias darbo vietas ir mokant neįgaliesiems deramą užmokestį. Kadangi organizuoti darbo vietas reikia ne tiek mažai lėšų, gali atsitikti, kad neįgalus asmuo gaus tiek pat arba net mažiau dirbdamas, palyginus su tuo, ką jis gautų jei pašalpa būtų tiesiog jam skiriama, nesirūpinant dirba jis ar ne. Net ir tokiu atveju krikščioniškasis socialinis mokymas siūlytų kurti darbo vietas, o ne mokėti pašalpas, nes darbas yra ir garbingasis gėris.

Darbo jėgos prilyginimas prekei, kaip tai daro marksistai, reiškia subjektyviosios darbo savybės nepaisymą. Todėl krikščioniškoji socialinė doktrina remia darbininkų vieningumą. Kovoti už teisybę, ginti darbo žmonių teises bei saugoti jų orumą turi profsąjungos ir kitos į jas panašios organizacijos. Solidarumo sąjūdžiai turi apimti darbininkus, inteligentus, žemės ūkio darbininkus, bedarbius ir panašiai. Jeigu darbininkas būtinybės verčiamas sutinka dirbti menkesnėmis sąlygomis, kurias nustato darbdavys, tai nusilenkiama jėgai, prieštaraujančiai teisingumui. Dirbančiųjų solidarumas turėtų tokią padėtį taisyti. Žmogus veikia gamtą sunkiu darbu, tačiau sutaurindamas darbu medžiagą, jis neturi prarasti savo orumo. Pripažindama dirbančiųjų solidarumą, krikščioniškoji socialinė doktrina laiko klasių kovą blogiu, nes tos kovos tikslas yra ne bendra visuomenės gerovė, o nauda tam tikrai visuomenės grupei, kuri stengiasi sunaikinti visa, kas prieštarauja jos naudai.

TEISINGUMAS IR TEISĖ

Kaip jau esame minėję, esencialistinėse socialinėse teorijose socialinės vertybės yra glaudžiai susiję su etinėmis vertybėmis. Kai turime grynąją organinę teoriją, etinės vertybės yra išvedamos iš politinių, o tokiose teorijose, kuriose, kaip krikščioniškame socialiniame mo-

kyme, asmuo laikomas didžiausia vertybe ir pripažįstamas žmogaus asmens tiek ypatingas autonomiškumas, tiek bendruomeniškumas, etinės vertybės laikomos pagrindu, kuriuo remiasi socialinės vertybės. Etikoje teisingumas yra viena iš keturių kardinalių dorybių, ant kurių kaip ant durų vyrų (lot. *cardo* – durų vyriai) laikosi visos kitos dorybės.

Plačiausia prasme, sudėtinė teisingumo samprata apima tris elementus ir yra taikoma visoms situacijoms, kur tie elementai randami kartu. Pirmasis elementas gali būti pavadintas *kitus nukreipiančiu*: teisingumas yra susijęs su individo santykiais ir susitarimais su kitais asmenimis; jis yra intersubjektyvus ar tarpasmeninis. Antrasis elementas tinkamoje teisingumo sampratoje yra *pareiga*, dėl to, ką esi skolingas ar tai, kas priklauso kitam, ir, atitinkamai, tai, į ką kitas asmuo turi teisę (t. y. maždaug, į tai, kas yra jo ‚paties‘ ar bent teisėtai ‚jam priklauso‘). Trečiasis tinkamos teisingumo sampratos elementas gali būti pavadintas *lygybe*. Tačiau, dargi labiau negu turint galvoje kitus du elementus, šis elementas privalo būti aiškinamas analogine prasme. Norint išvengti klaidingo supratimo ir pernelyg didelio supaprastinimo, gal labiau tiktų kalbėti apie proporcingumą ar net apie pusiausvyrą.

Vienas pirmų teisingumo problemą, kaip pamename, nagrinėjo Platonas bei sofistai. Tačiau pagrindus tos teisingumo analizės, kuri turėjo lemiamos reikšmės Vakarų Europos kultūrinei tradicijai, padėjo vis tik Aristotelis.

Aristotelis suskirstė visą teisingumo problemų sritį į dvi plačias klases. Pirmąją problemų klasę jis pavadino paskirstomojo teisingumo (*dianemetikon dikaion*), problemomis ir apibūdino šias problemas būtent taip: jie elgiasi su bet kuriuo priklausančiu bendruomenei kaip su visais, tačiau dalija skirstydami tarp jos narių. Antrąją problemų klasę jis pavadino *taisančiuoju* teisingumu (*diorthotikon dikaion*), teisingumu, kuris suderina ar atitaiso nevienodumus, kurie iškyla individų tarpusavio susitarimuose (*synallagmata*). Šie ‚susitarimai‘ gali būti arba savanoriški kaip pardavinėjant, samdant

ir kituose verslo sandoriuose, arba nesavanoriški, kai vienas asmuo ,susitaria su‘ kitu iš jo vogdamas, jį nužudydamas ar šmeiždamas (Aristotelis. *Nikomacho etika*, V, 2, 1131a–1131b) Todėl, Aristotelio nuomone, *synallagmata* turi būti suprantama labai plačiai, ir neapribota abipusiais ,mainais‘. Tikroji problema dėl Aristotelio nuomonės yra ta, kad joje pabrėžiamas atitaisymas, *ištaisyimas* nelygybės, kuri atsiranda, kai vienas asmuo padaro žalą ar paima kažką iš kito, ar tada, kai viena grupė įvykdo savo sandėrio pusę, o antroji to nepadaro. Tai iš tikrųjų yra viena teisingumo problemų sritis. ,Atitaisymas‘ ir ,sugražinimas‘ yra sąvokos, parazituojančios tam tikrą pirmesnę apibrėžimą to, kas yra laikoma nusikaltimu, deliktu, įpareigojančia sutartimi ir pan. (žr. Finnis 1996: 178)

Todėl Thomas Akvinietis, ketindamas tiksliai interpretuoti Aristotelį, tyliai pakeitė Aristotelio antrosios klasės konkretaus teisingumo prasmę ir sugalvojo jam naują terminą: ,komutatyvusis teisingumas‘. Daugelis Thomo Akviniečio sekėjų suprato *commutativa* kaip ,susijęs su mainais‘. Tačiau Thomo Akviniečio naujojo termino pranašumas yra būtent tas, kad, jo vartojimo neriboja nei atitaisymo, nei savanoriškų ar verslo sandorių prasmės, ir jis visada yra tiek platus, kiek ir terminas *commutatio* klasikiniėje lotynų kalboje ribojamas vien tik žmonių bendravimo srities konteksto. Todėl šiuo terminu galime apimti visą sritį, kaip bendrųjų išteklių paskirstymo ir kitų panašių problemų aibę, kurioje iškyla problema kaip apibrėžti, kokie sandoriai yra teisingi tarp asmenų. (žr. Finnis 1996: 178)

Kaip aiškina Finnis, tolesnei problemos raidai reikšmės turėjo Cajetano darbai. Komentuodamas Thomo Akviniečio *Summa Theologiae*, Cajetanas pateikė naują visos aristotelinės schemos interpretaciją. Pasak jo, yra trys teisingumo rūšys, kaip kad yra trys kiekvienos ,visumos‘ sąryšių tipai: dalių tarpusavio sąryšiai, visumos sąryšiai su dalimis, ir dalių sąryšiai su visuma. Panašiai yra trys teisingumai: legalusis, paskirstomasis ir komutatyvusis. Nes legalusis teisingumas nukreipia dalis į visumą, paskirstomasis visumą į dalis, o komutatyvusis nukreipia dalį vieną į kitą. (Finnis 1996: 185).

Šiuolaikinė tipiška pokajetaninė tradicija aukščiau pateiktas mintis išdėsto taip: yra trys sąryšių rūšys: sąryšių dalies su visuma, sąryšių visumos su dalimis, sąryšių vienos dalies su kita dalimi. Legalusis teisingumas priklauso pirmajai rūšiai, nes jis susieja piliečius su valstybe. Paskirstomasis teisingumas priklauso antrajai rūšiai, nes jis susieja valstybę su piliečiais. Komutatyvusis teisingumas priklauso trečiai, susiedamas viena privatų asmenį su kitu.

Nuo XIX a., kaip aiškina Höffneris, šalia šių trijų teisingumo rūšių pradedama minėti ketvirtoji rūšis – socialinis teisingumas, kurio, pavyzdžiui, Thomas Akvinitis nemini, kaip nemini jis ir legaliojo teisingumo. Labiausiai socialinio teisingumo terminą išplatino popiežius Pijus XI enciklikoje *Quadragesimo anno* taip formuluoja vieną iš socialinio teisingumo dėsnių: „ne kiekvienas išteklių bei turtų paskirstymas tinka Dievo nustatytam tikslui pilnai pasiekti arba bet tam tobulumui, kuris žmogiškose sąlygose yra visai įmanomas. Dėl to turtais, kurie ekonominės bei socialinės pažangos dėka nuolatos auga, turi būti taip skirstomi atskiriems žmonėms bei luomams, kad būtų išlaikytas, kaip Leonas XIII sako, jų naudingumas bendruomenei, arba, kitaip kalbant, kad būtų apsaugota bendroji visuomenės gerovė. Šitas socialinio teisingumo dėsnis draudžia, kad vienas luomas neleistų kitam luomui naudotis šituo gėrybių paskirstymu“ (*Quadragesimo anno* 1949: 276). Dabar socialinio teisingumo terminas yra plačiai paplitęs, ir tas teisingumas siejamas su bendruomeninio gėrio įgyvendinimu. Dalis krikščioniškojo socialinio mokymo tyrėjų socialinį teisingumą sieja su legalioju teisingumu, nes, vienaip ar kitaip, legaliojo teisingumo galutinis rūpestis yra visuotinė gerovė, o paskirstomajam ir komutatyviajam teisingumui labiau rūpi individas. Kiti specialistai socialinį teisingumą sieja su komutatyviuoju ir paskirstomuoju teisingumu, laikydamiesi artimesnio Thomui Akviničiui požiūrio, ir tardami, kad socialinis teisingumas atitinka tai, ką Thomas Akvinitis vadino bendruoju teisingumu, kaip glaudžiai tarpusavyje persipynusių komutatyviojo ir paskirstomojo teisingumo visuma, nes visi jie vienaip ar kitaip

susiję su bendruomeniniu gėriu. Kaip ten iš tikrųjų turėtų būti, galima palikti specialistų teismui. Viena atrodo tikra, kad socialinis teisingumas nėra ketvirta teisingumo rūšis.

Taigi pirmiausia komutatyvusis teisingumas siejasi su nustatytais santykiais tarp individų. Jeigu A be rimtos priežasties nevykdo savo sandorio su B, jis pažeidžia komutatyvųjį teisingumą; ir Anglijos (kaip ir Prancūzijos) teisėje reikalaujama, kad pagal komutatyvųjį teisingumą jis atlygintų nuostolius B, net tada kai dėl nesėkmės jis nebuvo kaltas. Jeigu A šmeižia B, nepaisydamas faktų teisingumo, ar praneša savo šmeižtą asmenims, kurie nesiekia tikslo ir neturi aiškios priežasties išgirsti apie tai, koks blogas yra B, jis pažeidžia dėl B komutatyvųjį teisingumą,

Ir vėlgi, jeigu A melagingai prisiekia byloje prieš B, jis nuskriaudžia B pagal komutatyvųjį teisingumą; taip pat yra ir tuo atveju, jeigu jis apskundžia nuosprendį, ne dėl to, kad tiki, jog turėtų laimėti bylą pagal teisę ar teisingumą, bet kad užvilskintų nuosprendžio dėl skolos įvykdymą. Beje, būtų naudinga apgalvoti, kad laikymasis tų komutatyviojo teisingumo tarp vieno *individuo* ir kito pareigų yra neatsiejamas ir būtinas pagarbos bei pritarimo bendruomeniniam gėriui aspektas.

Individas gali turėti komutatyviojo teisingumo pareigas daugybei labiau ar mažiau nenustatytų individų. Individas, kuris piktnaudžiauja, išnaudoja, ar „gauna už dyką“ iš tam tikros sistemos, kuri yra jam ir kitiems naudinga, žinodamas, kad jo piktnaudžiavimas gali sukelti programos apribojimus ar priversti jos atsisakyti komutatyvumo požiūriu elgiasi neteisėtai visų tų, kurie galėtų ateityje turėti pradinės programos teikiamas privilegijas, atžvilgiu.

Be to, individas turi komutatyviojo teisingumo pareigą nulemti savo bendruomenės valdžią. Taigi melagingas liudijimas ir teismo negerbimas pažeidžia komutatyvųjį teisingumą tiek šiuo aspektu, tiek kitais. Bendroji tiek valdininkų, tiek privačių piliečių pareiga paklusti teisėtiems (o kartais net ir neteisėtiems) įstatymams yra komutatyviojo teisingumo pareiga. Pagaliau, asmenys turintys viešąją

valdžią (negrįžta dabartinių šimtmečių terminija ‚valstybė‘) turi pareigas tos savo valdžios subjektams. Mokesčių planas ir socialinis aprūpinimas turi būti paskirstymo atžvilgiu teisingi; jo teisėtas ir darnus valdymas yra komutatyviojo teisingumo dalykas, privalomas visiems tiems, kurie turi patikrinamas teises, galią, neliečiamumą ar su tuo susijusias pareigas. (žr. Finnis 1996: 184)

Taigi komutatyvusis teisingumas apima visuomenės narių tarpusavio santykius. Pavogus, padarius žalą, pasikėsinus į asmens gyvybę ar sužalojus sveikatą, nusižengiama teisingumui, todėl šis pažeidimas turi būti atitaisomas. Kaip pažymi Höffneris, pramoninėse visuomenėse komutatyvusis teisingumas pasireiškia keturiose srityse. Pirma, jis apima kainų teisingumą, nes daugybė namų ūkio paslaugų ir prekių yra perkama. Antra, jis apima darbo santykius (teisingą atlyginimą ir darbo pareigų vykdymą), nes daugumą visuomenės sudaro samdomi darbininkai. Trečia, jis apima socialinės apsaugos sistemą, kai sudaromos privataus draudimo sutartys. Jei, pavyzdžiui, sudarius namo draudimo sutartį ir ištikus nelaimę draudikas atsisako mokėti už sugadintą turtą, pažeidžiamas komutatyvusis teisingumas. Ketvirta, komutatyvusis teisingumas vis didesnę reikšmę įgauna šių dienų transporto srityje. Komutatyvusis teisingumas remiasi kiekybiniu žalos atlyginimo principu, t. y. kuo didesnė žala yra padaryta, tuo daugiau reikia ir atlyginti. Kiekybinis įvertinimo principas leidžia žalą išreikšti pinigų kiekiu.

Žmonių bendrabūviui svarbus ir paskirstomasis teisingumas. Lygybė yra pagrindinis ir pirmasis teisingumo supratimo elementas, taigi ir paskirstomojo teisingumo elementas. Konkrečiai, *visi* bendruomenės nariai *vienodai* turi teisę pagarbaus dėmesio, kai iškyla paskirstymo problema. Tačiau, sprendžiant paskirstomojo teisingumo problemas, lygybė yra liekamasis principas, nusvertas kitų kriterijų ir taikomas tik tada, kai tie kiti kriterijai yra nepritaikomi ar apvilia teikiant kokią nors išvadą. Mat teisingumo tikslas yra ne lygybė, bet bendruomeninis gėris, visų bendruomenės narių klestėjimas, ir nėra jokios priežasties manyti, kad šis visų klestėjimas yra

padidinamas, kai vis laikomi vienodais, skirstant vaidmenis, progas ir išteklius. Taigi, grįžtant prie klausimo apie privačios nuosavybės teisę: bendruomenėje, kurioje yra dideli gerovės skirtumai, neteisina-
ga ne pati nelygybė kaip tokia, bet tai, kad (kaip nelygybė įteigia) turtuoliams, kad būtų įgyvendintos esminės vertybes jų pačių gyvenime, nepavyksta perskirstyti tos jų gerovės dalies, kuri gali būti geriau panaudojama kitų.,

Antrasis teisingo paskirstymo kriterijus yra *pareigos*, kurioms, taip sakant, turi būti tiesioginiai susiję ne su pagrindinėmis žmogiškomis gėrybėmis, bet su vaidmenimis ir įsipareigojimais bendruomenei. Trečiasis iš jų yra *gabumai*, susiję ne tik su vaidmenimis kolektyviniuose steiginiuose, bet ir su asmeninės pažangos galimybėmis. ‚Fleitos fleitininkams‘: jeigu aukštesnis išsilavinimas yra pasiekiamas (ar privačios, ar visuomeninės iniciatyvos dėka), jis tenka tik tiems, kurie sugeba juo pasinaudoti. Ketvirta, *nuopelnai ir įnašai*, išvedami arba iš pasiaukojimo arba iš pagirtino pritaikymo pastangų ir gebėjimų, yra deramas paskirstymo kriterijus; draugystės atveju tai pasireiškia jaučiant dėkingumą, kuris yra didelė žmogiška gėrybė, tiek gavėjui, tiek davėjui. Penkta, skirstant kolektyvinių sumanymų išlaidas ir netektis nešališkumas dažnai gali sudominti tuo, kad kai kurios grupuotės sukuria ar bent nuspėja ir priima išvengiamas rizikas, kai tuo tarpu kitos nei kuria jų nei turi galimybes jas nuspėti, jų išvengti ar nuo jų apsisaugoti (žr. Finnis 1996: 173–174).

Paskirstomojo teisingumo tikslas – sudaryti sąlygas individui dalyvauti visuotinėje gerovėje, kad kiekvienam būtų suteikta galimybė tobulėti dvasiškai, doroviškai. Paskirstomajam teisingumui taikomas kokybinis, bet ne kiekybinis, kaip kad buvo komutatyviajame teisingume, principas. Pavyzdžiui, mažas pajamas gaunantys visuomenės nariai moka mažesnius mokesčius. Arba, tarkime, įgyvendinant privalomą ir nemokamą mokymą, neturtingų šeimų vaikams gali būti skiriami nemokami vadovėliai ir pietūs mokykloje, kitaip tariant, kad visi vienodai galėtų siekti mokslo, nevienodai skirstomos lėšos. Tas pats principas galioja ir sveikatos apsaugos sistemoje.

Pavyzdžiui, gydant vėžiu sergančius pacientus, vartojami labai brangūs vaistai. Juos visuomenė kompensuoja, kad kiekvienas žmogus turėtų lygias galimybes gyventi. Paskirstomąjį teisingumą iškreipia korupcija, individams ar jų grupėms teikiamos privilegijos. Visada, kai susiduriame su garsiuoju Orvelo principu: visi gyvuliai yra lygūs, bet kai kurie gyvuliai yra lygesni už kitus, susiduriame ir su paskirstomojo teisingumo pažeidimais.

Pagaliau trečioji teisingumo rūšis, jeigu laikysimės toli gražu ne visuotinai priimto, o Thomo Akviniečio kai kurių sekėjų net ir ginčijamo, požiūrio yra legalusis arba įstatymų teisingumas. Jis yra skirtas visuotinei gerovei kurti. Anot Höffnerio, struktūros požiūriu, legaliojo teisingumo pradžia yra įstatymų leidėjai ir valdantieji, o tik paskui kaip įgyvendinamas teisingumas, jis išskyla tarp piliečių. Koks yra valdymas – demokratinis, autoritarinis ar totalitarinis, ir koks jis turėtų būti – sprendžia legalusis teisingumas. Trijų valdžių: įstatymų leidimo, įstatymų vykdymo ir teisės apsaugos santykiai ir funkcionavimo ypatumai taip pat priklauso legaliajam teisingumui. Įstatymų leidėją legalusis teisingumas įpareigoja teisingai leisti įstatymus ir valdyti: iš piliečių legalusis teisingumas reikalauja paklusti įstatymams ir, iškilus būtinybei, visuotinę gerovę ginti savo turtu, ir net gyvybe. Legalusis teisingumas pirmiausia susijęs su valstybe, bet jis reiškiasi visur, kur tik reikia apsaugoti visuotinę gerovę.

Daugelis visuomenės gyvenimą reguliuojančių normų yra teisinio pobūdžio. Tos normos išreiškia visuomenės vertybines nuostatas, ir pačios funkcionuoja kaip vertybės. Teisė apima normas, reguliuojančias tiek individų, tiek visuomenės funkcionimą. Ta teisė vadinama objektyviaja teise. Normos, reguliuojančios tai, ko reikalauja pati teisė yra vadinama subjektyviaja teise. Kaip pažymi Höffneris, teisė pripažįsta žmogaus kaip Dievo atvaizdo orumą. To orumo pripažinimas reikalauja žmogui priskirti tam tikras gėrybės. Kita vertus, teisė liudija žmogaus nesaugumą, nes kai kurioms gėrybėms gresia pavojus, todėl jas turi ginti teisė.

Pagal Thomą Akvinietį yra trys teisės ypatybės. Pirma, teisė atsiranda tada, kai susiformuoja daugelio žmonių ryšys. Pavyzdžiui, Robinzonas negyvenamoje saloje negalėjo turėti jokios teisės, bent iki tol, kol nepasirodė Penktadienis. Antra, teisės sričiai priklauso tik tos normos, kurioms reguliuoti teisė yra būtina. Pavyzdžiui, paprotinių normų, kurias asmuo priima kaip savaime suprantamas ir dažnai net nemano, kad iš viso galima kitaip elgtis, teisė nereguliuoja. Dėkingumui ir meilei žmogus taip pat neturi teisinių pretenzijų. Trečia teisės sąlyga yra atlikto veiksmo ir atpildo lygybės taisyklė. Už padarytą skriaudą reikia pilnai atlyginti, tačiau atpildas neturi būti nepamatuotai griežtas. Visa, ko neapima ši taisyklė yra už teisės ribų.

Pati svarbiausioji teisė yra prigimtinė teisė. Prigimtinė teisė yra prigimtinio dorovės dėsnio dalis. Ji yra pagrįsta amžinu Dievo įstatymu (*lex aeterna*) ir įpareigota sąžinės. Čia reiktų atkreipti dėmesį į tai, kad krikščioniškame socialiniame mokyme teisė, kitaip nei nominalistinėse socialinėse teorijose, yra glaudžiai susijusi su doros teorija, t. y. etika, ir jų atskirti viena nuo kitos nederėtų. Nors teisinės normos grindžiamos etiniais principais, vis tik etinės normos nesutampa su teisinėmis. Žmogiškasis įstatymas, kaip moko Tomas Akvinietis, skirtas daugelio žmonių bendruomenei, kuri dėl savo didumo tiesiog negali būti tobulai dorovinga. Todėl teisė draudžia ne visas ydas, bet tik tuos nusižengimus, kurių neuždraudus negalėtų egzistuoti žmonių visuomenė. Todėl žmogiškasis įstatymas draudžia, pavyzdžiui, žudyti, vogti ir kt.

Prigimtinė teisė yra esminė teisė. Ji susijusi su Dievo duota žmogui prigimtimi ir galutinio jo tikslu. Kaip pamename, liberalioji tradicija aiškina, kad prigimtis (graikiškai *physis*, lot. *natura*) yra tai, kas susidaro be mūsų specialaus sumanymo. Pavyzdžiui, natūrali kaina yra ta, kuri savaime nusistovi laisvojo verslo sistemoje, ir jokiū dekretu nėra nustatoma, natūrali (prigimtinė) teisė yra ta teisė, kuri spontaniškai susiformuoja visuomenėje ir pan. Taip sudaromos prielaidos panaikinti skirtumą tarp prigimtinės ir pozityviosios (ki-

taip tariant, sukurtosios) teisės. Krikščioniškojo socialinio mokymo atstovai, aišku, niekaip su tuo negali sutikti. Prigimtinė teisė yra esminė teisė, o pozityvioji teisė yra proto teisė. Prigimtinėje teisėje, krikščioniško socialinio mokymo nuomone, glūdi iš žmogaus prigimties kylančios, amžinai galiojančios, aukščiausios ir visuotinės, todėl teisėtvarakai tokios svarbios, pagrindinės normos. Aišku, klaida būtų manyti, kad šių normų pakanka žmonių bendruomenės tvarkai palaikyti ir atsisakyti pozityvių įstatymų. Tik pozityvūs įstatymai (konstitucinė, administracinė, baudžiamoji ir pan. teisė) sukuria šiuolaikinius visuomeninius santykius.

Prigimtinai teisei, kaip esminei teisei, būdingi tokie bruožai: visuotinumumas, nekintamumas ir pažinumas. Prigimtinė teisė yra visuotina teisė. Kadangi ji kyla iš pačios žmogiškos prigimties, todėl įpareigoja kiekvieną žmogų. Prigimtinės teisės normos yra nekintančios, nes remiasi nekintančia žmogaus prigimtimi. Tuo tarpu pozityviosios teisės normos yra kintančios, jos priklauso nuo susiklosčiusių istorinių, kultūrinių, politinių aplinkybių ir pan. Kaip pažymi Höffneris, kai kurie viduramžių teologai prigimtinę teisę bandė grįsti ne Dievo sukurtu žmogaus esme, bet Dievo valia, kuri, nekeisdama žmogaus prigimties, savo nuožiūra galinti keisti prigimtinės teisės normas (pavyzdžiui, įsakyti nekęsti Dievo, vokti, laikytis santuokinės neištikimybės ir pan.; Williamas Ockhamas). Ši moralinė pozityvistinė tezė minima ir Petro Abeliario bei Jono Dunso Škoto kūrinuose. Ji neturi ontologinio prigimtinės teisės pagrindo, iš tiesų glūdinčio ne Dievo valioje, bet esmėje. Prigimtinai teisei yra būdingas pažinumas. Esminės prigimtinės teisės nuostatas žmogus pirmiausia įgyja šeimoje, nuo vaikystės jas išgyvendamas ir išmokdamas. Šeima yra pagrindinius teisinius elementus formuojanti socialinė struktūra. Vis tik iššifruoti ir suvokti įstatymo branduolį, kurį Dievas įrašė žmonių širdyse, dažnai yra sunkus ir pavojų suklysti keliantis sumanymas. Kaip sako Höffneris, didžiausia prigimtines teisės neišmanymo ir klaidingo aiškinimo priežastis yra žmogaus dvasios netobulumas ir tos dvasios sudrumstimas gimtąja nuodėme.

Nuramina tai, kad Kristus pavedė Bažnyčiai, tiesos mokytojai, autoritetingai aiškinti ir patvirtinti dorovinės tvarkos principus, kurie kyla iš pačios žmogaus prigimties.

Prigimtinė teisė yra privaloma teisė. Kitaip tariant, joks pozityviosios teisės aktas iš viso nėra teisės aktas, jeigu jis prieštarauja prigimtinei teisei. Pavyzdžiui, fašistinės Vokietijos „teisiniai“ aktai, „įteisinę“ žydų persekiojimą ir naikinimą, buvo neteisėti nuo pat pradžių ir nebuvo teisės aktai, o paprasčiausias savivaliavimas. Todėl fašistinės Vokietijos vadovai ir buvo teisiami Niurnbergo procese už nusikaltimus žmonijai. Įstatymo, priešingo prigimtinei teisei, kiekvienas asmuo privalo nesilaikyti, kitaip jis bus teisės pažeidėjas ir užsitrauks bausmę.

Kokios yra prigimtinės teisės? Dievas žmogų sukūrė kaip asmenį ir suteikė jam prigimtinių teisių, pavyzdžiui, teisę į gyvybės neliečiamumą, kūno neliečiamumą, sąžinės laisvės teisę. Prigimtinės žmogaus teisės išvardintos 1948 m. gruodžio 10 dieną Jungtinių Tautų priimtoje *Visuotinėje žmogaus teisių deklaracijoje*: kiekvienas turi teisę į gyvybę, į asmens laisvę ir saugumą. Niekas negali būti laikomas vergijoje ar būti priklausomas... Kiekvienas gali reikalauti, kad visur būtų pripažįstamas kaip teisės subjektas“.

Klausimas, kas priklauso prigimtinei teisei vis tik nėra labai paprastas. Jis pirmiausia susijęs su romėnų teisėje vartotomis *jus naturae* ir *jus gentium* sąvokomis. Istoriskai *jus gentium* yra kilusi iš romėnų įstatymų, galiojusių svetimšaliams, o Romos piliečiai vienas kito atžvilgiu laikėsi *nationale jus proprium*. Teisės filosofija aiškina, kad *jus gentium* teoriją išplėtojo stoikai, pirmiausia Ciceronas. Anot jo, *gentium* yra tiesiog suformuluota *jus naturale*. Prigimtinė teisė yra bendra visiems žmonėms, todėl visose tautose ji turėtų galioti kaip *jus gentium*.

Thomo Akviniečio plėtotas krikščioniškos teisės mokymas rėmėsi stoicizmu, bet buvo toliau plėtojamas. Prigimtinėje teisėje, anot Thomo Akviniečio, glūdi pagrindinės žmonių bendro gyvenimo normos, pagrįstos natūralia (prigimtine) būties tvarka ir galiausiai

Dievu, jos suvokiamos žmogaus protu. Prigimtinės teisės principus taikant gimtosios nuodėmės po nupuolimo pažeistam žmogui, susiformuoja tam tikri *jus gentium* sudarantys principai. Taigi *jus gentium* atsižvelgia į nuodėmingą žmogaus prigimtį ir yra prigimtinės teisės vedinys, pasak Thomo Akviniečio nedaug tenutolęs nuo tų principų, todėl jam būdingas prigimtinis teisinis pobūdis ir jis gali būti pavadintas tam tikra prasme prigimtiniu.

Tokiu būdu *jus naturale* atitiktų prigimtinę teisę, kiek ji susijusi su žmogaus prigimti, nepriklausomai nuo to, kiek tą prigimtį sudarkė gimtoji nuodėmė. Tuo tarpu *jus gentium* atitiktų prigimtinę teisę, kuri būdinga jau nupuolusiam žmogui. Praktiškai nuo Suareso laikų, o ypač XIX a. katalikiškoji socialinė mintis *jus naturale* vadina pirmine prigimtaine teise, o *jus gentium* – antrine prigimtaine teise. Tipiškas antrinės prigimtinės teisės pavyzdys yra nuosavybės teisė, o teisė į gyvybę arba sąžinės laisvę yra pirminės prigimtinės teisės pavyzdžiai.

Pozityvioji arba sukurtoji teisė, kurios aktai yra apspręsti istorinių aplinkybių, kultūrinių veiksnių ir pan. yra racionalaus žmogiškojo sprendimo rezultatas. Pozityviosios teisės normos kuriamos tada, kad iškyla poreikis reglamentuoti tam tikrą žmonių veiklą ar jos sritį. Pavyzdžiui, visi aktai susiję su internete skelbiamos informacijos platinimo reglamentavimu, arba internetinės bankininkystės normos yra neseniai atsiradę, nes anksčiau tokių taisyklių paprasčiausiai nebuvo reikalo kurti. Tačiau visos pozityviosios teisės nuostatos tik tada priklauso teisės turiniui, kai neprieštaruoja prigimtinės teisės normoms. Kitu atveju, tokie įstatai yra tiesiog savivaliavimas ir teisės pažeidimas.

POLITINĒ FILOSOFIJA
IR NOMINALIZMAS



VISUOMENĖS SUTARTIS IR VALDŽIŲ ATSKYRIMO PRINCIPAS

Pozityvizmo nuostatos, kad moksliniai metodai yra vieninteliai metodai teikiantys pažinimą, kad gamtos mokslų bendruosius dėsnius bei tyrimo principus būtina pritaikyti ir mokslui apie žmones ar žmoniją, kad tik teiginiai apie faktus sudaro visą pažinimo turinį, o visuomenės raida pasižymi pažanga, kurią lemia pramoninė gamyba ir mokslas, rado platų atgarsį socialinėse XIX a. teorijose. Pirmiausia šiuos principus socialinei teorijai kurti pritaikė Karlas Maršas, pasiūlęs socialinę teoriją, kuri, jo nuomone, yra griežtai mokslinė, nesiremianti jokiais metafiziniais principais, ir tyrinėjanti būtiną visuomenės procesą – gamybos procesą. Nors Maršas, tyrinėdamas gamybą kaip savaimingai (spontaniškai) besivystantį procesą leidžia suprasti, kad tarp jo ir Hegelio idėjų yra ryšys, vis tik, pavarčius svarbiausią Maršo veikalą *Kapitalas*, ir pastebėjus, kaip plačiai jis cituoja Ricardo, kartais net nenurodydamas šaltinio, tenka suabejoti glaudžiu Maršo ir Hegelio idėjų bendrumu. Idėjos, skelbiamos „filosofų radikalų“ būrelio, kuriam priklausė ir Ricardo, daug artimesnės Maršo socialinei teorijai, nei Hegelio samprotavimai. Taip pat nesunku pastebėti Comte'o ir Maršo idėjų ryšį. Kiek vėliau, ypač V. Lenino veikalo *Materializmas ir empiriokriticizmas* dėka, socialinio pozityvizmo ir marksizmo principai imta pernelyg radikaliai skirti. Tame veikale Leninas atriboja empiristinę kritinio pozityvizmo nuostatą nuo materialistinės. Iš tikrųjų galima sakyti,

kad empirizmas yra modernus nominalizmas, pažinimo turinį siejantis su patyrimo elementais, o lenininis materializmas yra veikiau senjo nominalizmo atmaina, pripažįstanti objektyvios tikrovės egzistavimą, tačiau neigianti bendrųjų sąvokų objektų buvimą. Kaip tvirtino Leninas, materija yra filosofinė kategorija objektyviai realybei pažymėti, realybei, kurią sąmonė atspindi, kopijuoja. Todėl, galima sakyti, kad marksistinė socialinė teorija yra nominalistinė socialinė teorija, nors ir kitokia nei su socialiniu pozityvizmu susijusi dar viena nominalistinė socialinė teorija – liberalizmas.

Dar Hume'as griežtai skyrė „fakto tiesas“ nuo „idėjų santykių“. Anot jo, pasaulį sudaro faktų visuma, tačiau nė vienas faktas nėra būtinas. Kad pasaulis yra toks, koks jis yra, tai grynas atsitiktinumas. Todėl visi teisingi teiginiai apie pasaulį yra atsitiktiniai, jų teisingumas priklauso nuo esamų faktų. Jokia prasme jie nėra būtinos tiesos. Ir atvirkščiai, visos būtinos tiesos yra teiginiai ne apie pasaulį, o apie idėjų santykius. Jų teisingumas priklauso nuo atitinkamų idėjų loginių santykių bei prasmų. Hume'o nuženklintu keliu ėjo pozityviojo mokslo ir analitinės filosofijos kūrėjai. Jų nuomone, mokslo hipotezės, tai teorinių universalių teiginių pavidalą turinčios formalios loginės struktūros, kurios kartu su specialiomis prielaidomis leidžia numatyti (dedukuoti) faktinius teiginius. Vienintelė mokslinių hipotezių prasmė yra empirinė arba faktinė jų prasmė. Kaip sakė L. Wittgensteinas, mokslo hipotezė yra tarsi formalių ryšių tinklas, leidžiantis faktų aprašymui suteikti vieningą formą. Tai, kad faktai gali būti aprašyti formalių ryšių tinklu, nieko nesako apie faktus, išskyrus tai, kad jie gali būti taip aprašyti.

Panašaus požiūrio į socialinę teoriją laikosi ir nominalistinių socialinių teorijų kūrėjai, pavyzdžiui liberaliosios politinės minties atstovai. Kitaip tariant, teorijas jie supranta taip, kaip ir analitinės filosofijos atstovai. Tai minčiai pagrįsti pasinaudosime Miltono Friedmano 1953 m. publikuotu straipsniu „*Pozityviosios ekonomikos metodologija*“, kurio idėjas rekonstruosime, remdamiesi M. Holliu (Hollis 2000: 67–69). Anot Friedmano, pozityviosios ekonomikos

tikslas yra sukurti apibendrinimų sistemą, kuria naudojantis būtų galima patikimai prognozuoti bet kokių aplinkybių pasikeitimo padarinius. Šio tikslo siekiama kuriant tam tikrą „teoriją“ arba „hipotezę“, leidžiančią daryti įtikinamas ir prasmingas prognozes apie dar nestebėtus reiškinius. Teoriją sudaro du komponentai – kalba ir tam tikra aibė substancinių (susijusių su faktais) hipotezių, abstrakčiai perteikiančių esminius sudėtingos realybės bruožus. Funkcionuodama kaip kalba, teorija neturi jokio substancinio turinio, ji tėra tautologijų aibė. Jos paskirtis – būti katalogavimo sistema. Atlikdama substanciją funkciją, teorija vertinama pagal jos galią prognozuoti reiškinius, kuriuos ji siekia paaiškinti ir vienintelis hipotezių (teorijos) patikrinimo būdas yra jos prognozių palyginimas su patirties faktais. Kaip sako Hollis, grynoji teorija Friedmanui tėra tautologijų aibė, arba kalba, atliekanti duomenų ir hipotezių katalogavimo funkciją. Bet apibūdinti grynąją teoriją kaip katalogavimo sistemą, nereiškia jos sumenkinti. Antai matematikos raida, teikianti netikėtus teoremas, liudija didžiulę intelektualinę pažangą, ir aišku, yra atradimų procesas. Tačiau tie atradimai nepraplečia mūsų žinių apie pasaulį, nes matematika yra tautologija. Ji išreiškia idėjų santykius, bet ne tikrovės faktus. Gera katalogavimo sistema išties yra vertinga vien dėl to, kad teikia naujų empirinių hipotezių; pavyzdžiui, kad ir kompiuterinės ieškos programa, kuri leidžia duomenų bazėje aptikti naujų įdomių, empiriškai tikrinamų koreliacijų. Epistemologinis kalbos ir fakto skyrimas – būdingas analitinio požiūrio į pažinimą bruožas.

Nominalistinių socialinių teorijų spektrui priklauso dvi gerokai skirtingos socialinės teorijos – liberalioji socialine doktrina ir komunistinė socialinė doktrina. Pirmoji savąjį visuomenės tyrimą pradeda nuo prielaidos, kad visuomenę sudaro autonomiškai veikiantys, racionalūs, laisvi individai, keliantys savus tikslus. Antrieji mano, kad visuomenės tyrimo išėjties pozicija yra visuomeninės gamybos, kaip būtino, nesąlygoto individualių tikslų, proceso tyrimas, o visuomenės struktūrą nulemia gamybos procesas, t. y. visuomenės struktūra yra išvestinė.

Idėjoms, kuriomis remiasi liberalusis požiūris, sąlygos plėtotis susidarė tik renesanse. Ir tai nenuostabu. Liberalizmas remiasi moderniojo nominalizmo filosofine tradicija, o viduramžiais dėl teologinių motyvų, nominalizmas susilaukdavo griežtos kritikos. Susiformavę pasaulėžiūriniai įvaizdžiai, sąlygoti katalikų tikėjimo ir realistinės filosofijos, kito labai lėtai. Vienas pirmųjų žingsnių nureliginant kultūros, kaip laisvai veikiančių žmonių kūrybos rezultata, buvo renesanse išplėtotą prigimtine (arba natūralioji) kultūros sistema. Anot šios sistemos, mąstantis individas, remdamasis savo protu, gali savarankiškai įvertinti tiek gamtos, tiek socialinius reiškinius. Augustiniškasis „tikiu, kad suprasčiau ir suprantu, kad tikėčiau“ keičiamas į „visa suprantama prigimtinu protu“.

Kodėl mes galime pasikliauti protu? Dar okamistai, *via moderna* atstovai, atskiria tikėjimą nuo proto, o renesansas įtvirtina nuostatą, kad pasaulis sukurtas protingai – todėl pasaulio dėsniai atitinka proto dėsnius ir protas pajėgus juos pažinti. Įtvirtinant autonomiško proto autoritetą pirmiausia pasitarnavo prigimtinės religijos sistema, kurios vienas iš svarbiausių plėtotojų buvo lordas Herbertas of Cherbury. Anot jo, žmogiškasis protas pažįsta visuotines sąvokas ir tiesas. Todėl norint pažinti visuotines religines tiesas reikia iš istoriškai susiklosčiusių religijų pašalinti visa, kas yra jose savita ir palikti tik tai, dėl ko visos tautos sutinka, tik tas tiesas, kurios visais amžiais visų tautų buvo pripažįstamos teisingomis. Cherbury's krikščionių religiją priešina prigimtinai religijai, kuri vienintelė esanti tikra ir teisėta. Prigimtinės religijos pagrindu Anglijoje plėtojosi deizmas, požiūris, kad Dievas sukūrė ir sutvarkė visą tikrovę, toliau nebesikišdamas į žmonių bei gamtos gyvenimą. Deistai atmets Dievo malonę ir laikosi nuomonės, kad Dievui žmogiškasis asmuo nerūpi.

Herbertas of Cherbury's padėjo pagrindus prigimtinės (natūraliosios) religijos sistemai, o Hugo Grotius prigimtinės (natūraliosios) teisės teorijai. Prigimtinės teisės (*ius naturale*) sąvoka buvo išplėtotą dar romėnų teisėje ir plačiai svarstoma viduramžiais. Tačiau tada prigimtinė teisė buvo suprantama kaip prigimtinio dorovės

dėsno dalis, kuri pagrįsta amžinu Kūrėjo įstatymu (*lex aeterna*) ir įpareigota sąžinės.

Anot Hugo Grotiaus, teisėje reikia išskirti dvi sritis: dieviškąją arba apreikštąją teisę ir žmogiškąją teisę. Dieviškąją teisę turi nagrinėti teologija, o žmogiškoji teisė skylanti į dvi dalis – sukurtąją (pozityviają) teisę (*ius civile*) ir prigimtinę teisę. Sukurtoji teisė remiasi laisva valia, leidžiančia įstatymus, t. y. atsiranda dėl žmogaus praktinės veiklos ir priklauso nuo politinės padėties, žmogaus poreikių, aistrų, proto. Ji yra kintanti ir priklauso istorijos mokslo objektui. Tuo tarpu prigimtinei teisė, anot Grotius'o yra teisių suma, kurią galima išvesti iš protingos žmogaus prigimties ir nepriklauso nuo žmogaus gyvenimo būdo. Todėl prigimties kūrėjas tuo pačiu yra ir prigimtinės teisės davėjas. Dievas negalėtų pakeisti prigimtinės teisės, nes ji neatimamai Jo duota kartu su prigimtimi. Prigimtinės teisės pamatas, anot Grotius'o yra visuomeniškumas.

Ta idėja nėra nauja. Panašiai mąstė ir Aristotelis. Tačiau Gotius visuomeniškumo idėją susiejo su visuomeninės sutarties idėja, kuri, buvo žinoma jau Platonui. Štai antrojoje „Valstybės“ knygoje sofistą Glaukonas, svarstydamas su Sokratu ir jo bičiuliais teisingumo problemą, taip aiškina, kas yra teisingumas, ir iš kur jis kilo. „Sakoma, kad neteisingai elgtis paprastai yra gera, o patirti neteisingumą – bloga. Bet patirti neteisingumą yra didesnis blogis už tą gėrį, kurį patiria tasai, kuris neteisingai elgiasi. Todėl žmonės, paragavę ir vieno ir kito /.../, nusprendė, kad jeigu jau negalima vieno iš tų dalykų išvengti ir laikytis kito, tai geriausia vieniems su kitais susitarti ir nei daryti skriaudų, nei jų patirti. Tada jie pradėjo leisti įstatymus ir daryti tarpusavio sutartis, o įstatymų nuostatus pavadino teisėtais ir teisingais. Tai tokia esanti teisingumo kilmė ir esmė. Teisingumas užima tarpinę vietą tarp to, kas yra visų geriausia, tai yra neteisingi elgtis ir likti nenubaustam, ir to, kas yra visų blogiausia, tai yra kęsti skriaudas ir negalėti atsikeršyti. Teisingumas yra viduryje tarp šių dviejų dalykų, ir žmonės jį vertina ne todėl, kad jis yra gėris, bet todėl, kad patys neįstengia skriausti kitų. /.../ Jei mintyse įsivaizduosi-

me šitokį dalyką: ir teisingam, ir neteisingam žmogui duokime valią daryti, ką tik jie nori, ir pažiūrėkime, kur juos nuves jų polinkiai. Teisingąjį užklupsime einantį tuo pačiu keliu, kaip ir neteisingasis, – abu ves savanaudiškumas, kiekviena prigimtis siekia naudoti sau ir laiko ją gėriu, ir tik įstatymas jėga priverčia gerbti lygybę“ (Platonas 1981: 64). Glaukonas siūlo visuomenei sudaryti įstatymų tinklą, kurio atžvilgiu visi žmonės būtų lygūs. Taigi, visuomeninės sutarties, kaip būdo suderinti skirtingus interesus turinčių ir skirtingus tikslus keliančių individų veikimą, idėja yra beveik 2 500 metų senumo. Gaila tik, kad Platonas nepritarė Glaukono idėjai ir ją kritikavo.

Grotius tą Platono idėją ir vysto. Anot jo, žmonės siekdami patenkinti savo interesus, sukuria valstybės organizaciją. Ji kuriama susitarimu, sudarant visuomeninę sutartį, nes turi atitikti tiek žmonių prigimtį, tiek jų tarpusavio santykių prigimtį. Prigimtinė teisė ir yra filosofijos objekto sudėtinė dalis.

Taigi Grotius prigimtinę teisę paverčia autonomišku filosofinio svarstymo objektu. Tačiau toks autonomiškumas dar lieka iki galo nemotyvuotas. Juk tradicinis prigimtinės teisės supratimas siejo ją su prigimtiniu doros dėsniu, kurio svarstymas priklausė moralinės teologijos sričiai. Todėl, nuosekliai mąstant, ir doros dėsnis turėjo būti autonomizuotas. Kaip deistinė proto religija pasiskelbė nepriklausanti nuo Bažnyčios autoriteto ir šv. Rašto, taip ir moralinė filosofija švietimo laikotarpiu atsiskyrė nuo tikėjimo. Dorovės filosofijos autonomiškumo pradininkas buvo Johno Locke'o mokinys Anthony's Ashleris Cooperis, Shaftesbury'io grafas. Iki Shaftesbury'io vyravo tarpusavyje konkuravę du požiūriai: anot pirmojo, einancio iš viduriniųjų amžių tradicijos, doros principai buvo grindžiami teologiškai, o anot antrojo, kurį išplėtojo Hobbes'as, dora buvo aiškinama natūralistiškai. Tačiau Hobbeso interpretacija susilaukė gana griežtos kritikos, kuri atskleidė, kad, remiantis egoizmo principu, doros pagrįsti neįmanoma. Shaftesbury's pasiūlė naują variantą. Pasak jo, gėris yra kažkas savaiminga, ir jį galima paaiškinti remiantis juo pa-

čiu, nepriklausomai nuo teologinės idėjos ar nuo paskatų, sąlygotų žmogiškųjų polinkių. Nuo to laiko natūralistinei doros traktuotei alternatyva tampa ne teologinis doros grindimas, o savarankiška gėrio samprata.

Anot Shaftesbury'io, etiką, kaip ir meną, reikia suprasti iš jos psichologinių principų. Žmoguje esantys du savaiame vienodai teisėti polinkiai – visuomeninis, nukreiptas į visuotinę gerovę ir savanaudiškas, nukreiptas į asmeninę gerovę. Pirmasis visada yra geras, o antrasis gali būti tiek geras, tiek blogas. Jei savanaudiškas polinkis yra tiek stipraus, kad nustelbia visuomeninį polinkį, tai jis yra blogas. Tačiau tas polinkis yra geras, jei jis yra saikingas ir dera su visuomeniniu polinkiu. Norint dorai gyventi, reikia sukurti pusiausvyrą tarp visuomeninių ir savanaudiškų polinkių. Pusiausvyros siekiame remdamiesi įgimtu doros instinktu, kurį vadiname moraliniu jausmu. Jis ir yra mūsų doros norma. Malonus ir geras yra tas elgesys, kuriame harmoningai susijungia egoistiniai ir altruistiniai polinkiai. Taigi, dora yra visai atskira nuo religijos. Gėrio ir blogio sąvokos visai nesusiję su Dievo sąvoka. Galima būti moraliai geru ir dorybingu net ir neturint jokios religijos. Ateizmas dorai nekenkia.

Atribojus prigimtine teisę nuo teologijos, ji dar kurį laiką buvo laikoma esmine teise, t. y. susijusia su žmogaus esme, o jos turinį galėjo atskleisti protas. Tačiau vėliau prigimties sąsajos su esme nyko, užleisdamos vietą dviem „prigimties“ interpretacijoms, susijusiomis su liberaliąja tradicija. Kaip rašo Friedrichas A. von Hayekas, „viduramžių scholastikoje susiklostė viena daug žadanti kryptis, beveik pripažinusi tarpinę kategoriją reiškinių, kurie yra „žmogiškojo veiksmo, bet ne žmogiškojo sumanymo rezultatas“. XII amžiuje kai kurie scholastai *naturalis* kategorijai buvo pradėję skirti visa tai, kas nėra žmogiškojo sumanymo, arba tikslingo kūrimo, rezultatas ir vis labiau buvo pripažįstama, kad daugelis socialinių reiškinių priklauso būtent šiai kategorijai. Paskutiniųjų iš šių scholastų, XVI amžiaus ispanų jėzuitų, visuomenės problemų svarstymuose *naturalis* iš tiesų tapo techniniu terminu, apibūdinančiu tokius socialinius

reiškinius, kurie nėra sąmoningos žmogiškosios valios kūriniai. Pavyzdžiui, vieno iš jų, Luiso Molina'os darbe aiškinama, kad „natūrali“ daiktų kaina yra vadinama todėl, kad „ji atsiranda iš paties daikto nepaisant įstatymų ir įsakų, ir ji priklauso nuo daugybės kintančių aplinkybių. /.../ Tačiau šias evoliucinio požiūrio užuomazgas XVI ir XVII amžiuje nustelbė iškilęs konstruktyvistinis racionalizmas, kuris visiškai pakeitė „proto“ ir „prigimtinio įstatymo“ terminų reikšmę. „Protas“, kuris anksčiau reiškė sąmonės sugebėjimą skirti gėrį nuo blogio, t. y. skirti tai, kas atitinka priimtas taisykles, nuo to, kas jų neatitinka, pradėjo reikšti sugebėjimą tokias taisykles konstruoti dedukciškai išreikštų prielaidų pagrindu. Atitinkamai prigimtinio dėsno sąvoką pakeitė „proto dėsno“ sąvoka – beveik priešybė to, ką ji anksčiau reiškė. Tiesą sakant, šiai naujai racionalistinei prigimtinio dėsno sampratai, kurią iškėlė Grotius bei jo sekėjai, lygiai taip pat, kaip jų pozityvistiniams antagonistams, yra būdingas bendras įsitikinimas, jog visi šie dėsniai yra kuriami proto ar bent gali būti visiškai grindžiami protu. Nuo savo antagonistų jie skyrėsi tik prielaida, kad tie dėsniai gali būti logiškai dedukuoti iš apriorinių prielaidų; pozityvistai, priešingai, juos traktavo kaip intelektines konstrukcijas, kurios remiasi empirinėmis žiniomis apie jų padarinius žmogiškiesiems siekiams“ (Hayekas I 1998: 39–40). Taigi prigimtinė teisė, buvo pradėta suprasti ne kaip esminė teisė, o kaip racionaliai konstruojama teisė, arba spontaniškai susiklosčiusi teisė.

Keitėsi ir suvokimas pagrindų, kurie apsprendžia žmonių visuomeninę veiklą. Dar Aristotelis manė, kad pagrindinis valstybės uždavinys yra sudaryti piliečiams sąlygas pasiekti laimę, kurią teikia dorovingas veikimas. Kitaip tariant, žmogiškasis veikimas ir žmonių tarpusavio santykiai buvo aiškinami, remiantis doriniais principais. Doros ugdymas buvo suprantamas kaip tinkamų visuomeninių santykių garantas. Panašus požiūris vyravo ir viduramžiais. Tačiau renesanse padėtis ėmė keistis. Jei pasiklausime Albertu O. Hirschmanu (Hirschman 2001), nuo idėjos, kad, norint formuoti gerą

žmonių elgesį, reikia išugdyti dorybes, pamažu pereinama prie idėjos, kad norimo elgesio galima pasiekti supriešinant žmogaus aistras, pavyzdžiui, šykštumą ar godumą panaudoti valdžios troškimui ar geidulingumui pažaboti. Kiek vėliau aistrų tramdymui buvo pasitelkti interesai, pavyzdžiui, aiškinta, kad naudos siekimas gali sutramdyti piktumą, žiaurumą ir pan. Vėliau, kaip aiškina Hirschmanas, „vos atsiradusi intereso idėja tapo ir stačiai įgeidžiu, ir paradigma (panašia į Kuhno), ir staiga dažno žmogaus elgesio priežastys buvo aiškinamos paties interesu, kartais net pereinant į tautologiją. La Rochefoucauld aistras ir beveik visas dorybes išskyrė į asmeninius interesus, o Hobbesas panašų redukcionistinį veiksmą atliko Anglijoje. Vykstant šiems pokyčiams pradinė norma „interesas niekada nemeluoja“, reiškusi, jog reikia gerai suprasti interesą ir tada juo vadovautis suteikiant pirmenybę prieš kitus įmanomus veiksmus, inspiruotus kitais motyvais, amžiaus pabaigoje virto pozityvia patarle „interesas valdo pasaulį“. Pamišimas dėl intereso, kaip pagrindines priemones žmogaus veiksmams suprasti persikėlė į XVIII amžių, kai Helvetius, nepaisant jo egzaltacijos dėl aistrų, paskelbė: kaip materialųjį pasaulį valdo judėjimo dėsniai, taip moralinę visatą valdo interesas“ (Hirschman 2001: 46–47). Dar daugiau, buvo suvokta, kad naudos siekimas ir ekonomikos plėtra gerina žmonių tarpusavio santykius. Pavyzdžiui, prekybininkas, siekdamas savo naudos, privalo su klientais elgtis maloniai, sąžiningai, bet ne dėl to, kad jis turėtų tokias dorybes, bet dėl to, kad kitaip elgdamasis jis praras klientus ir negaus pelno. Galiausiai buvo prieita prie išvados, kad visą žmogaus ir visuomenės veikimą galima paaiškinti remiantis ne doriniais principais, o interesais.

Žmogiškosios veiklos aiškinimas interesais turi dar vieną patrauklų bruožą: žinant interesus ir laikant, kad juos turi racionalus veikėjas, galima ne tik numatyti tolimesnius jo veiksmus, bet ir ieškoti optimalios visuomenės struktūros bei jos funkcionavimo sąlygų.

Turbūt pirmąjį interesais paremtą visuomenės veikimo aiškinimą pasiūlė Thomas Hobbes'as. Hobbeso požiūriui formuotis lemia-

mą įtaką, matyt, turėjo jo mokytojo F. Backono empirinės pažiūros. (Vis tik nereikia pamiršti, jog Hobbesas manė egzistuojant tik kūnus. Tikroju empirizmo, pažinimo turinį siejančiu su patyrimo faktais, pradininku reikėtų laikyti J. Locke'ą). Hobbesas taria, kad filosofija teturinti išsiaiškinti dėl gamtinių priežasčių atsiradusias apraiškas ir numatyti tolesnius reiškinius, galinčius iš tų priežasčių kilti. Tačiau, kitaip negu Backonas, Hobbesas teisingu samprotavimo metodu laiko ne indukciją, o dedukciją.

Savo socialinėje teorijoje Hobbesas neigia laisvės kaip laisvo apsisprendimo galimybę, pripažindamas tiek tikrovei, tiek žmogus funkcionavimui deterministinį pobūdį. Pasak Hobbeso, iš veiksmui reikalingų sąlygų visumos galima dedukuoti būtinos valios veikimą, todėl valios veikimas tėra būtina priežastis. Tai, ką vadiname laisve, esanti žmogaus galia įvykdyti savo norus. Laisvė yra ne kas kitas, kaip laisvė nuo kliūčių įgyvendinti valios pasiryžimą. Noras yra būtinas, o laisvas gali būti tik veikimas. Šitokią laisvę turi ir žmogus, ir gyvulys.

Hobesą, matyt, galima laikyti pirmuoju mechanisticinio valstybės aiškinimo šalininku. Kaip žinia, mechanistinį tikrovės aiškinimą Vakarų Europos kultūroje išplėtojo Rene Descartes'as, kuris net žmogaus kūną traktavo kaip mechanizmą, kuriame patalpinta dvasinės prigimties siela. Hobbesas mechanizmo idėją išplečia iki valstybės. Iki jo vyravo idėja, kad valstybė yra organizmas, turintis savo prigimtį ir tą prigimtį atitinkantį tikslą. Taigi organinės valstybės koncepcija buvo glaudžiai susijusi su dar viena idėja, būdinga antikvai ir visiems viduramžiams, ta, kad valstybė yra savaimė, pagal savo prigimtį susiklostęs natūralus, t. y. prigimtinis, darinys, o ne žmogaus sukurtas dirbiny, neturintis savo prigimties ir kitos esmės nei ta, kurią tokiam dirbtiniam dariniui suteikia žmogus.

Natūralaus ir dirbtinio priešstata ryškiausiai suformuluota Aristotelio filosofijoje. Filosofijai buvo išprasta tyrinėti tai, kad yra natūralu, o ne tai, kas dirbtina. Dabar Hobbesas taria, kad: (i) valstybė yra mechanizmas, o ne organizmas, todėl jos veikimą galima

paiškinti, remiantis dalių funkcionavimu (organiniame supratime atvirkščiai – dalys suprantamos tik iš visumos perspektyvos); (ii) valstybė nėra natūrali, ji yra žmonių kūrinys ir jokios prigimties neturi; (iii) valstybės kilmę ir funkcionavimą galima aiškinti racionaliai, remiantis individo samprata; (iv) valstybė yra žmogaus kūrinys, padarytas pagal žmogaus pavyzdį.

Kaip sako Hobbesas: „Argi [...] negalėtume pasakyti, kad visi automatai (mechanizmai, kurie juda, judinami spyruoklių ir ratų, panašiai kaip laikrodis), turi dirbtinę gyvybę? Kas gi yra širdis, jei ne spyruoklė? Kas yra nervai, jei ne daugybė stygų; ir sąnariai, jei ne daugybė ratų, varančių visą kūną, kaip buvo sumanyta meistro? Mdenas eina dar toliau, mėgdžiodamas protinę ir nuostabiausią gamtos kūrinį – žmogų. Juk kas, jei ne menas sukūrė didįjį Leviataną, vadinamą Respublika arba Valstybe, lotyniškai Civitas, kuris yra ne kas kita kaip dirbtinis žmogus, nors didesnio masto už natūralų žmogų, kurį saugoti ir ginti jis buvo sumanytas ir kurio aukščiausioji vadžia yra dirbtinė siela, suteikianti gyvybę ir judėjimą visam kūnui; teisėjai ir kiti teismo ir vykdomosios valdžios pareigūnai –tai dirbtiniai sąnariai; atlyginimas ir bausmė (kuriais prie aukščiausios valdžios sosto pritvirtinti visi sąnariai ir kūno dalys yra verčiami atlikti savo pareigą) yra nervai, kurie tą patį daro natūraliame kūne: visų atskirų jo narių gerovė ir turtai yra galia; *salus populi* (tautos saugumas) yra jo rūpestis; patarėjai, kurie primena visus būtinus jam žinoti dalykus, yra atmintis; teisingumas ir įstatymai – dirbtinis protas ir valia; santarvė – sveikata; maištavimas – liga; pilietinis karas – mirtis. Galiausiai paktai ir sutartys, kuriomis šio politinio kūno dalys buvo iš pradžių sukurtos, draugėn susietos ir suvienytos, primena tą *fiat*, arba sukurkime žmogų, Dievo ištartą kuriant“ (Hobbes 1999: 29–30)

Nereikia užmiršti ir to, kad Hobbesas yra pirmasis individualizmo šalininkas. Visuomenę jo nuomone sudaro atskiri, autonomiški asmenys. Pasak jo, svarbiausias gėris žmogui yra savęs palaikymas bei asmeninių poreikių tenkinimas. Žmogus iš prigimties esąs sava-

naudis. Visų žmogaus veiksmų gerumo matas yra nauda. Jei veiksmas yra naudingas, tai jis yra ir geras. Jokio objektyvaus gėrio suvokimo jis nepripažįsta. Beje, tai įprastas empirikui požiūris.

Žmonių veiksmų vertingumą grindžiant nauda, natūralu tarti, kad žmogus turi neribotą teisę į visus ir visa, kas gali pasitarnauti jo egoizmui. Anot Hobbeso, žmogaus teisės siekia tiek, kiek ir jo jėga. Reikšminga tik galingojo teisė. Be to, Hobbesas neigia, jog žmonėms būdinga mylėti vienas kitą iš prigimties. Pasak jo, kiekvienas myli tik save. „*Homo homini lupus est*“ – žmogus žmogui vilkas. Žmogui priprasta yra nedraugiška, antisociali būsena – kova visų prieš visus.

Į bendruomeninį gyvenimą Hobbeso nuomone, pereinama iš prigimtinės būklės tokiu būdu. Visų žmonių prigimtinis siekis yra turėti kuo daugiau valdžios – daugiau turtų ir sau pavaldžių žmonių. Tačiau, Hobbeso nuomone, visi žmonės yra iš prigimties lygūs, suprantant lygybę kaip turėjimą maždaug vienodų gabumų ir jėgos, o ne taip kaip lygybę prieš įstatymus ar vertingumą. „Gamta sukūrė žmones tokius lygius jų kūno ir proto sugebėjimais, kad nors kartais ir pasitaiko žmogus, aiškiai stipresnio kūno ar guvesnio proto už kitus, tačiau, visa sudėjus, vieno ir kito žmogaus skirtumai nėra tokie dideli, kad tuo remdamasis vienas žmogus galėtų sau reikalauti kokios nors naudos, į kurią lygiai taip pat negalėtų pretenduoti kitas“ (Hobbes 1999: 135). Taigi kiekvienas žmogus pajėgus užmušti kitą žmogų. Net silpniausiais turi pakankamai jėgos užmušti stipriausią, surengęs sąmokslą ar susimokęs su kitais. Kita vertus, prigimtinės būklės sąlygos yra tokios, kad gėrybių stinga visiems žmonėms. Todėl dažnai du ar daugiau žmonių geidžia to paties daikto. Kas apsaugotų nuo užpuolimo – nėra. Todėl į mano daiktus gali kėsintis visi kas tik nori. Net ir nieko neturintis žmogus priverstas drebėti ir baimis ir laukti plėšikų užpuolimo.

Žmogus geidžia ne tik turtų. Turbūt labiau už turtus jam rūpi valdžia, supratimas kad gali valdyti kitus žmones ir būti jiems reikšmingas. Be to, tokį valdantįjį daug mažiau kas norės pulti. Todėl valdovas turi du pranašumus: savojo reikšmingumo patenkinimą ir

saugumo jausmą. Apskritai Hobbesas išskiria tris pagrindines priežastis, dėl kurių prigimtinės būklės sąlygomis užpuolami žmonės – dėl naudos, saugumo sumetimais (puoli kitą, kol dar jis tavęs neužpuolė) ir šlovės, kurią teikia valdžia. Iš žmonių lygybės, Hobbeso nuomone, kyla nepasitikėjimas, o iš nepasitikėjimo – karas. Todėl prigimtinė būseną yra labai nepatraukli. Tai visų karas su visais. O kodėl to karo negali sustabdyti ir nesustabdo moralė? Moralinės pareigos pripažinimas, reikia tikėtis, galėtų būti pakankamas pagrindas išvengti karo.

Hobbesas, matyt, mano, kad prigimtinės būklės sąlygomis moralė visiškai neįmanoma. Tai lemia žmogaus prigimtis ir su ja susijusi prigimtinė teisė. Pasak Hobbeso, prigimtinė teisė (*jus naturale*) „yra kiekvieno žmogaus laisvė naudoti savo paties jėgas, kaip jis pats nori, savo paties prigimčiai, t. y. savo paties gyvenimui, išsaugoti, taigi ir laisvė daryti viską, kas jo paties sprendimu ir supratimu yra tam tinkamiausia“. O laisvė, „tiksliaja to žodžio reikšme, yra suprantama kaip nebuvimas tokių išorinių kliūčių, kurios dažnai gali trukdyti žmogui visomis jėgomis daryti tai, ko jis norėtų, tačiau negali kliudyti jam panaudoti likusių savo jėgų taip, kaip jam diktuoja jo sprendimas ir protas“ (Hobbes 1999: 141).

Hobbesas apibrėžia ir prigimtinius įstatymus. Jie yra protu atrandamos normos, kurios suvokiamo vien ir tik vien iš individo, „gamtos sukurto žmogaus“ (Hobbes 1999: 135) prigimtys. Jo nuomone, „prigimtinis įstatymas yra proto surastas nurodymas ar bendra taisyklė, kuri draudžia žmogui daryti tai, kas pražūtinga jo gyvybei, ar atima iš jo priemonės ją išsaugoti ir nepadaro to, kas, jo manymu, gali geriausiai jo gyvybę išsaugoti“. Hobbesas skirai prigimtine teisę (*jus naturale*) nuo prigimtinio įstatymo (*lex naturales*): teisė yra laisvė ką nors daryti ar ko nedaryti, tuo tarpu įstatymas apibrėžia ir įpareigoja laikyti vieno kurio nors iš šių elgesio būdų; taigi įstatymas ir teisė skiriasi vienas nuo kito kaip privalėjimas ir laisvė, kurie dėl to paties dalyko yra nesuderinami“ (Hobbes 1999: 142) Anot Hobbeso, iš prigimtys žmogus turi teisę į viską. „Ir kol išlieka ši prigimtinė kie-

kvieno žmogaus teisė į viską, nė vienas žmogus negali būti saugus“ (Hobbes 1999: 142). Hobbesas „Levitane“ pateikia devyniolika prigimtinių įstatymų, pradedant pagrindiniu, tuo, kad „kiekvienas žmogus turėtų siekti taikos tol, kol jis turi viltį ją pasiekti; jeigu jis jos negali pasiekti, jam turi būti leista pasinaudoti visomis suteikiančiomis jam pranašumą karo priemonėmis“ (Hobbes 1999: 142); kad žmonės gali taikos vardan atsisakyti savo teisių į daiktus; kad privalu vykdyti susitarimus; kad keršydami žmonės žiūri ne į praeities blogio didumą, o į gėrio, kuris turi eiti po keršto, didumą ir pan. Kiti įstatymai susiję su teisingumu, nuosavybe, dėkingumu, arogancija ir kitais moralinio elgesio dalykais. Hobbeso nuomone prigimtinis įstatymas galima apibendrinti lengvai suvokiama formuluoote: „nedaryk kitam to, ko nenorėtum, kad kiti tau darytų“ (Hobbes 1999: 168), Tai gerai žinomos auksinės taisyklės „Tad visa, ko norite, kad jums darytų žmonės, ir jūs patys jiems darykite“ (Mt 7, 12) neigiama formuluoatė. Tačiau kaip iš esmės skiriasi evangelinė ir hobsiškoji traktuotė! Tarp „daryti gera“ ir „nedaryti bloga“ lygybės ženkle dėti negalima.

Aiškindamas, kodėl prigimtiniai įstatymai ar moralė negali padėti išvengti karo būsenos, Hobbesas sako: „Prigimtiniai įstatymai visada įpareigoja sąžinę, tačiau iš tikrųjų veikia tik ten, kur jie garantuoti. Prigimtiniai įstatymai privalomi *in foro interno*, arba jie įpareigoja norėti, kad jie būtų įgyvendinti; tačiau ne visada privalomi *in foro externo* arba ne visad įpareigoja, kad jie būtų įgyvendinti. Kadangi tas, kuris būtų kuklus ir paklusnus ir išpildytų visus savo pažadus tokiu laiku ir tokioje vietoje, kur ir kada niekas kitas to nedaro, tai taptų grobiu kitiems ir pats sau parengtų tikrą pražūtį, o tai prieštarauja visiems prigimtiniais įstatymams, kurie reikalauja išsaugoti gyvybę. Antra vertus, tas kuris yra pakankamai garantuotas, kad kiti laikysis tų pačių įstatymų jo atžvilgiu, pat jų nesilaiko, ieško ne taikos, o karo, vadinasi, ir savo prigimties sunaikinimo jėga“ (Hobbes 1999: 168). Todėl nei moralė, nei prigimtinis įstatymas neapsaugo žmogaus nuo karo su visais kitais žmonėmis būsenos.

Negalėdamas išverti kovos su visais, nes karas neleidžia tenkinti ir apsaugoti poreikių, žmogus ėmė ieškoti taikos ir jungtis į bendriją. Ta sąjunga vyksta sudarant sutartį. Ja visi žmonės atsisako savo neribotų teisių ir perduoda jas visumai, kad ši gintų bendrijos narius nuo užpuolikų. Bendrija, gavusi visų asmenų teises, yra valstybė. Tik valstybė teikia teises ir skiria pareigas. Valstybė Hobbesui yra ir doros šaltinis. Skirtumą tarp gera ir bloga nulemia valstybės įstatymai. Bloga yra tai, ką valstybė laiko blogu. Kaip matome, Hobbesas patobulina Platono *Valstybės* dialoge pateiktą Glaukono požiūrį.

Pasak Hobbes'o, bendruomenė, kaip pilnatis, privalo turėti bendrą valią, kuri saugotų valstybės tvarką ir vykdytų valstybės tikslus. Tačiau bendra valia privalo turėti konkretų reiškėją – asmenį arba jų grupę. Šis asmuo yra suverenas – turėtojas aukščiausios galios visa spręsti ir sprendimą vykdyti. Kadangi žmonės paiso tik savo poreikių, juos įmanoma valdyti tiktai prievarta. Taigi žmonės laikosi visuomenės sutarties tik bijodami bausmės.

Nors galybę valstybės valdovui, kaip suverenui duoda tauta, nuo tos akimirkos, kai ji tai padaro, tauta nustoja buvusi tauta ir tampa minia. Ji yra beteisė, o valdovo galybė neaprėžta. Visa ką suverenas daro, pasak Hobbeso, yra gera ir teisėta. Dorą laikydamas tik subjektyvia individo nuostata, Hobbesas daro išvadą, kad valstybė yra teisės šaltinis bei teisingumo pamatas, ir teisingumą remia valstybės galia.

Panašiomis kaip Hobbesas filosofinėmis prielaidomis savo valstybės teoriją kuria ir apšvietos filosofijos Anglijoje bei empirizmo pradininkas Johnas Locke'as. Laisvės sąvoką jis aptaria Hobbes'o būdu. Jis mano, kad nėra valios laisvės, esanti tik veikimo laisvė.

Locke'as toliau plėtoja visuomenės sutarties teoriją, tačiau savaip ją interpretuoja. Locke'as mano, kad valstybė sudaroma laisvu jos narių susitarimu tam, kad būtų apsaugotos bendros žmogaus teisės. Perėjimo iš prigimtinės būklės į pilietinę priežastis – nepatikimos teisės prigimtinėje būklėje. Kadangi valdžia privalo saugoti žmogaus teises, ji negali būti absoliuti. Vertindamas žmonių tarpusavio santykius, Locke'as kitaip nei Hobbes'as supranta ir valstybės pa-

skirtį. Pasak jo, valstybės tikslas yra išsaugoti žmonių veikimo laisvę ir ginti privatinę nuosavybę. Valstybės uždaviniai – leisti įstatymus, bausti už jų nesilaikymą bei ginti piliečius nuo išorės priešų.

Jei Hobbes’as, remdamasis žmogus savanaudiška prigimtimi, prieina išvados, kad visuomeninė sutartis yra tarsi visų kapituliacijos aktas prieš stipriausiąjį, o sutartį žmonės sudaro dėl to, kad visų karo su visais būseną yra daug blogesnė už taiką, klausant stipriausiojo, tai Locke’as ieško tokių taisyklių bei principų, kurie leistų apsaugoti žmonių veikimo laisvę bei nuosavybę, nepriklausomai nuo atskirų individų, taip pat ir valdovų, gėrio sampratų, jų egoizmo ar altruizmo. Vėliau tą idėją išplėtojo ir įtvirtino Charles Louis Montesquieu, ir supratimas, kad įmanoma susitarti su asmenimis, kurie laikosi skirtingų gėrio sampratų, tapo liberaliosios doktrinos pagrindu. „Neik su velniu obuoliauti, nes neteksi ne tik obuolių, bet ir maišo“, – sako liaudies išmintis. „Gali eiti, tik sudaryk gerą sutartį“, – aiškina liberalai. Kaip ten yra iš tikrųjų, čia mes nespėsime. Locke’as vienas pirmųjų suformulavo mintį, kad valstybėje, norint apsaugoti žmonių teisės ir laisvės, reikia įstatymų leidžiamąją valdžią atskirti nuo įstatymų vykdomosios valdžios. Tai formali taisyklė, nesusijusi su individualia gėrio samprata. Supratimas, jog egzistuoja formalus taisyklių tinklas, leidžiantis garantuoti galimai plačiausią individo laisvių bei teisų sistemą, kuris yra sukonstruojamas vien racionalaus išprotavimo pagalba, vėliau leis liberaliąją doktriną įtraukti į analitinės filosofijos kontekstą.

Pasak Locke’o, įstatymų leidžiamoji valdžia, sukūrusi įstatymus, nebeturi ką veikti, jos veikla tampa nebūtina ir gali vėl atsinaujinti, kai reikės išleisti naujus įstatymus. Tuo tarpu vykdomajai valdžiai reikia nuolat veikiančio organo. Todėl įstatymų vykdomoji valdžia, kurią skiria įstatymų leidžiamoji valdžia, privalo turėti savo atstovą. Jei turima valdžia valstybėje yra naudojama piktam, tai Locke’o nuomone, jos baudimas ir šalinimas revoliuciniu būdu yra teisėtas.

Savitą visuomenės raidos ir visuomeninės sutarties sampratą pasiūlo Jeanas Jacques’as Rousseau. Jis išgarsėjo jau pirmuoju veikalu,

kuris buvo atsakymas į Dižono akademijos klusimą: „Ar mokslų ir menų atgimimas sukilnino papročius?“. Rousseau atsakė į jį neigiamai ir laimėjo premiją. Rousseau padarė išvadą, kad mokslai, menai ir iš viso civilizacija ne tik kad nėra vertingi, bet dargi žalingi, nes kenkia dorovei ir yra kilę iš blogio. Anot Rousseau, astronomiją pagimdė prietarai (astrologija), retoriką – neapykanta, pataikavimas ir melas, geometriją – šykštumas, o visus kitus mokslus, neišskiriant nė etikos – puikybė. Mokslai ir menai, skurdindami vienus žmones, kuria prabangą kitiems, jie iškreipia skonį ir žlugdo dorą. Antrasis Rousseau veikalas apie žmonių nelygybės kilmę, taip pat buvo pateiktas kitam akademijos konkursui, tačiau premijos nelaimėjo. Tačiau svarbiausia socialinei filosofijai buvo jo *Du contrat social (Apie visuomeninę sutartį)*. Rousseau nuomone, jeigu žmogus būtų likęs gamtos vaiku, tai jis būtų buvęs geras ir laimingas. Visos jo galios būtų harmoningai išsiplėtoję, jis būtų natūraliai mylėję tiek save, tiek savo artimą. Bet protas ir mąstymas sudarė prielaidas atsirasti kultūrai, gamybai, kuri sukūrė darbo pasidalinimą ir vienapusiškai auklėjo žmones, todėl atsirado žmonių nelygybė, pavydas, egoizmas ir neapykanta. Dabar žmogus jau niekaip nebegali sugrįžti į prigimtinę būseną, kurioje jausmai ir instinktai galėjo laisvai reikštis. Tačiau, norėdami, kad civilizacijos sukkelto nelaimės nebedidėtų, turime kuo greičiau grįžti prie gamtos, auklėti vaikus atsižvelgiant į jų natūralius polinkius ir suartinti juos su gamta.

Panašiai kaip ir Hobbesas, Rousseau mano, kad pirmykštė natūrali žmonių būseną buvo nebendruomeniška. Tačiau tai nebuvo visų kova prieš visus, o tiesiog gyvenimas toks, kaip gyvena gyvūnai. Pirmieji žmonės kaip ir gyvūnai gyveno klajodami miškuose. Jie rėmėsi ne protu, o instinktu ir jausmais. Šitaip gyvendami jie buvo laisvi, nekalti ir laimingi. Bet kuo labiau tobulėjo žmonių protas, tuo sudėtingesnis bei įvairesnis tapo gyvenimas, ir tuo daugiau atsirado reikalų, kuriuos buvo įmanoma išspręsti tik veikiant kartu. Todėl žmonės buvo priversti telktis į bendruomenę. Bendruomenė buvo įsteigta sutarties būdu – žmonės sudarė visuomeninę sutartį,

pagal kurią kiekvienas savo neribotą laisvę perleido bendruomenei, tikėdamasis ją atgauti kaip pilietinę laisvę. Tai susidarė piliečių sąjunga – valstybė.

Tačiau ne nostalgija dėl nekalto ir laimingo gyvenimo gamos prieglobstyje skiria Rousseau nuo kitų visuomeninės sutarties šalininkų. Svarbiausias jo socialinės teorijos bruožas yra tas, kad valstybę Rousseau supranta kaip moralinį visetą, turintį savo valią. Valstybės, tiksliau tautos, tikslas, Rousseau nuomone yra bendroji gerovė, o jos esmė – visuotinė valia (volonté générale). Ji skiriasi nuo bendrosios valios (volonté de tous). Šiai visuotinei tautos valiai atskiras pilietis turi besąlygiškai paklusti. Pagal pirminę visuomeninę sutartį tauta yra tikrasis suverenas, kurio įsakymų, kad ir kokie jie bebūtų, privalo klausyti kiekvienas valstybės narys. Suverenitetas, aišku, reiškiasi įstatymų leidimu, ir įstatymai yra visuotinės tautos valios išraiška. Įstatymai, anot Rousseau visada yra teisingi, nes kiekvienas žmogus priklauso tautai ir tuo pačiu leidžia įstatymus, o juk niekas nenorės sau blogio. Rousseau samprotavimai susilaukė plataus atgarsio tuometinėje Prancūzijoje, o Didžiosios Prancūzų revoliucijos teroras buvo teisinamas Rousseau idėjomis.

Įstatymus vykdo vyriausybė. Todėl tauta kaip suverenas turi suformuoti vyriausybę, kurios vadovo turi klausyti visi valstybės piliečiai. Taigi, valstybės vadovas nėra suverenas. Anot Rousseau ji yra tik pirmasis tautos tarnas, vykdaš įstatymus. Todėl ir savo valdžią jis gali pavartoti tik tautos vardu. Aišku, tauta, kuri jam tą valdžią suteikė, gali iš jo bet kada atimti. Tai yra teisėtas aktas. O jei valstybės vadovas pasisavina įstatymų leidybą, tai jau nebereikia tautos sprendimo, norint jį pašalinti iš valdžios. Jis automatiškai valdžios nebetenka, o tauta turi griebtis savisaugos. Monarchija iš visų valdžios formų labiausiai linkusi užgrobti įstatymų leidybą, todėl respublika visada geresnė už monarchiją.

Tolesnei visuomenės sutarties sampratai formotis ypač svarbūs buvo prancūzų švietėjo Charles'o Louiso Montesquieu darbai. Savo pagrindiniame veikle „*Apie įstatymų dvasią*“ Montesquieu, remda-

masis Locke'o valstybės mokslu ir Anglijos įstatymų pavyzdžiais, nusakė pagrindinius konstitucinio valdymo principus. Montesquieu mano, kad valstybės santvarka turi kiek galima geriau išsaugoti piliečių laisvę. Tuo reikia pasirūpinti iš anksto, nepasikliaujant valdovo dosnumu ar pareigingumu. Kad valstybės valdžia nebūtų panaudota piktam, visuomenė privalo turėti valstybės valdžią ribojančią konstituciją.

Taigi konstitucija – tai draudimas, nustatantis suvereno galios ribas. Suvereniteto turėjimas reiškia, kad nėra jokios kitos galios, didesnės už suvereno. Suverenitetas įgyvendinamas leidžiant įstatymus. Montesquieu mano, kad suverenas yra tauta ir ji turi galią leisti įstatymus. Monarchas, jo nuomone nėra suverenas. Jis įstatymų neleidžia, o tik juos vykdo. Taigi monarchas yra pirmasis tautos tarnas, o ne valdovas. Jei suverenas turi neribotą galią santykiams, kuriuos jis tvarko, tai konstitucija, pasak Montesquieu, kaip tik ir nurodo, kur nebesiekia suvereno galia. Suverenas tegali leisti tokius įstatymus, kurie neprieštaruja konstitucijai.

Konstitucinėje teisėje Montesquieu skiria trejopą teisę: tarptautinę teisę, politinę teisę ir pilietinę teisę, kitaip tariant žmogaus teises. Švietėjų tarpe buvo paplitęs požiūris, kad ikisutartines žmogaus teises posutartinėje visuomenėje individas atgauna kaip piliečio teises. Iš tikrųjų toks skyrimas nėra svarbus.

Konstitucinėje teisėje remiamasi principu (jo laikosi ir Montesquieu), kad visa kita teisė neturi reguliuoti pilietinės teisės. Taigi pilietinė teisė privalo būti atskirta nuo politinės teisės. Pilietinė teisė yra tarsi apatinė suvereno galios riba, už kurios prasideda asmens viršenybė. Jeigu, kaip jau minėjome, apšvietos filosofai žmogaus ir piliečio teisių turinį sieja su prigimtine teise, kuri iki tol buvo suprantama kaip esminė teisė, tai vėlesni liberalizmo šalininkai, matomai įtakoti pozityvizmo idėjų, esminę teisę keičia racionaliai pagrindžiama teise.

Pilietinė teisė atskiriama nuo politinės teisės taip, kad skirtųsi sritis, kurias tos teisės reglamentuoja. Pasak Montesquieu, politinė teisė

turi tvarkyti valdančiųjų ir pavaldinių santykius, o pilietinė teisė – visų piliečių tarpusavio santykius. Antra vertus, pilietinė ir politinė teisė privalo būti atskirtos, nes politinių teisių kišimasis į pilietinių teisių sritį pažeistų asmens laisvę, kuri yra teisinės sistemos vertinamasis pagrindas. Politinės teisės pirmiausiai apima visuomenės formavimo, funkcionavimo bei struktūros klausimus. Kad valdantieji negalėtų primesti visuomenei savo valios, o vykdytų visų valstybės piliečių ar bent jų daugumos valią, Montesquieu siūlo politinėje srityje atskirti treją valstybės valdžią: įstatymų leidžiamąją, įstatymų vykdomąją ir teisiamąją. Nuo Montesquieu laikų toks reikalavimas yra svarbiausias demokratinės visuomenės valdymo principas.

Įstatymų leidžiamoji valdžia, Montesquieu nuomone, turėtų priklausyti tautai arba, dar geriau, tautos atstovams (parlamentui), nes įstatymai parodo visuotinę piliečių bendruomenės valią.

Įstatymų vykdomoji valdžia, pasak Montesquieu, priešingai – turi priklausyti monarchui, nes šiai valdžiai beveik visuomet reikia momentinio veikimo, todėl geriau ją tvarkytų vienas žmogus. Montesquieu gynė konstitucinę monarchiją. Vėlesni teisinės valstybės kūrėjai manė, kad vykdomąją valdžią reikia perduoti vyriausybei – ministrų kabinetui.

Montesquieu pasiūlo svarbią vykdomosios valdžios veiklos taisyklę: vykdomoji valdžia negalinti siūlyti įstatymų leidėjams jokie įstatymo, tačiau gali atsakyti kai kuriuos įstatymus vykdyti (atsisakydama irgi nesiūlo įstatymo). Savo ruožtu, įstatymų leidžiamoji valdžia neturi teisės atšaukti vykdomosios valdžios sprendimo: ji tegalinti iširti, kaip įstatymai vykdomi, ir jeigu vykdomoji valdžia (pasak Montesquieu, monarchas) savivaliauja užvaldydama įstatymų leidybą, monarcho patarėjai traukiami atsakomybėn. Teisiamoji valdžia (konstitucinis teismas), Montesquieu nuomone, turi būti tam tikram laikotarpiui renkama iš visos tautos ir turi žiūrėti, kad nebūtų pažeistos konstitucinės nuostatos.

Jeigu politinė ir pilietinė teisė apibrėžia vadinamąjį vidinį tautos suverenitetą – tiesę įsakinėti tiek piliečiams, sudarantiems tautą,

tiek žmonėms, gyvenantiems tos tautos teritorijoje, tai tarptautinė teisė nusako išorinį suverenitetą – teisę atstovauti ir priimti tautai prievoles santykiuose su kitomis tautomis. Tarptautinė teisė tvarko šalies gynybą bei santykius su kitomis šalimis. Sudarydama konfederacijas, tauta gali išorinį suvereniteto vykdymą perduoti federaciniams organams (Žinoma, perduoti gali tik tai, ką turi). Tuo tarpu vidinis suverenitetas niekam negali būti perduodamas. Jei išorinė galybė atima dalį vidinio tautos suvereniteto, tauta anksčiau ar vėliau praranda savarankiškumą ir nustoja egzistuoti kaip tauta.

Taigi, Montesquieu nuomone, teisinėje valstybėje, kurioje sudarytos sąlygos asmenybei laisvai vystytis, galioja konstitucija, kurioje skelbiamas: 1) trijų teisų –tarptautinės, politinės ir pilietinės atskyrimas; 2) politinėje teisėje – trijų valdžių: įstatymų leidžiamosios, įstatymų vykdomosios ir teisės sauginės atskyrimas. Norint atskirti teises, toks valdžios padalijimas yra būtinas.

Kaip matome, apšvietos filosofai žingsnis po žingsnio tobulino visuomeninės sutarties principus, racionaliai juos apsvarstydami. Žinant socialinės tvarkos tikslą ir remiantis grynuoju protu, galima kurti vis tobulesnes racionalias sistemas atitinkančias tą tikslą (pavyzdžiui, individo laisvę, kaip galimybę, anot Millio, siekti savojo gėrio, savo pasirinktu būdu). Čia aptartos idėjos padėjo pagrindus liberaliajai doktrinai formuotis. Jos gerai derėjo su pozityvizmo idėjomis, tokiomis, kaip visuomenės pažangos idėja, kuri priklausanči nuo technologijų plėtros ir vykstanti spontaniškai bei supratimo, kad pilietinė laisvė, kaip tautų ir asmenybių vystymosi prielaida neįmanoma be laisvosios verslininkystės sistemos.

MARKSISTINĖ SOCIALINĖ TEORIJA

Marksinė socialinė teorija nepriklauso analitinei filosofijai. Jeigu pasikliautume K. Marxu, marksistinę socialinę teoriją iš viso turėtume laikyti ne filosofine, o moksline teorija. Mus labiausiai domins marksstinė ideologijos, kaip socialinių santykių vertinimo ir normavimo politinių, teisinių bei dorovinių principų, interpretacija. Pagal požiūrį į socialinius vertinimus ir jų teorinio grindimo analizę marksstinė socialinė teorija priartėja prie analitinei filosofijai būdingos vertybių interpretacijos. Tačiau, norint rekonstruoti marksistinę ideologijos proceso sampratą, tenka rekonstruoti visos socialinės teorijos pagrindus.

Marksinės socialinės teorijos kūrėjai buvo Karlas Marxas (1818–1883) ir Fridrichas Engelsas (1820–1895). Savo teoriją jie formulavo ir plėtojo veikaluose *1844 metų ekonominiai filosofiniai rankraščiai*, *Komunistų partijos manifestas*, *Šventoji šeima*, *Vokiečių ideologija*, *Filosofijos skurdas*, *Kapitalas* ir pan.

Marxas mano, kad žmonių veiklos tyrimas gali būti toks pat moksliskai pagrįstas ir tikslus, kaip ir gamtos tyrimas. Šis įsitikinimas kaip jau matėme, yra bendra pozityvizmo šalininkų nuostata, kuriai pritarė ir Marxas, kad ir nelaikydamas savęs Comte'o sekėju.

Tačiau visuomenė vis tik skiriasi nuo gamtos. Gamtos objektai ir reiškiniai sąlygoti būtinų ryšių bei dėsnių, o visuomenėje veikia atskiri, laisvi, tikslingai savo veiklą tvarkantys individai. Kiekvieno individo keliamų tikslų bei motyvų, nei išvesti iš pradinių sąlygų, nei pagrįsti neįmanoma. Tačiau to ir nebūtina daryti. Visuomenės veikloje, Marxo nuomone, galima rasti tokį procesą, kuris būtų spontaniškas, savaiminis, nepriklausantis nuo atskirų individų norų ar nenorų, ir būtinas. Tas procesas esanti gamybinė veikla. Taigi Marxas atsisako tirti visuomenę, kaip struktūrą, sudarytą iš atskirų tikslingai veikiančių individų, ir tiria visuomenės kaip visumos tam tikrą veiklos aspektą – gamybinį procesą. Tai nereiškia, kad Mar-

xas ignoruoja žmonių veiklos tikslingumą, jis dargi atskleidžia jos objektyvų sąlygotumą. Individas ir jo tikslinga veikla Marxui tiek bus galimi aiškinti, kiek juos sąlygos būtinas ir objektyvus gamybos procesas.

Gamyba, pasak marksistų, yra savaiminis, būtinas, objektyvus ir besivystantis procesas. Žmonės gamina, siekdami patenkinti savo poreikius. Patenkinus vienus poreikius, dėl gamybos raidos iškyla nauji poreikiai ir tas procesas yra begalinis. Iš pradžių atskiras žmogus gaminosi beveik visus daiktus savam naudojimui. Tačiau gerai gaminti žmogus gali tik vienos rūšies daiktus. Todėl pačiai gamybai reikia darbo pasidalijimo. Taip ji tampa daug našesnė ir efektyvesnė. Atsiradus darbo pasidalinimui, būtini tampa mainai – norėdamas patenkinti įvairus poreikius žmogus priverstas savo darbo produktus mainyti su kitais gamintojais. Žinoma, ne visi mainų būdai yra priimtini. Pavyzdžiui, vagystė, apgavystė ar plėšikavimas nėra priimtinas produkto išsigijimo būdas. Tam tikri mainų būdai įsitvirtina visuomenėje kaip papročiai ir tampa savaimė suprantamais.

Toliau vystantis gamybai, mainų objektu tampa ir gamybos priemonės – darbo įrankiai, prietaisai. Jie, tiesa, tenkina ne kokį nors individualų poreikį, o sudaro galimybę dalyvauti gamybiniam procese. Kai mainų objektu tampa gamybos priemonės, susidaro galimybė mainų objektu tapti ir darbo jėgai. Iš tikrųjų, ne visi individai vienodai sėkmingai dalyvauja gamybinėje veikloje. Vieni jų praturtėja, kiti – nuskursta. Pastariesiems lieka vienintelė galimybė – perduoti savo darbo jėgą tiems, kurie turi pakankamai daug gamybinių priemonių. Kai mainų objektu tampa darbo jėga, Marxo nuomone, būtina tampa tam tikra institucija, kuri gina susiklosčiusius nuosavybės santykius. Tokia institucija yra vadinama valstybe. Teisinė gamybinių santykių išraiška yra nuosavybės santykiai. Taigi valstybė, anot Marxo, yra nuosavybės teisės gynimo institutas.

Kodėl reikalinga valstybė? Kol mainai yra menkai išvystyti ir darbo pasidalinimas nedidelis, žmonių tarpusavio santykiai gamyboje yra savaimė suprantami, reguliuojami paprotiniu būdu. Iš tikrųjų

natūralu manyti, kad tai, ką esi pasigaminęs, tau ir priklauso. Taip pat nesunku suprasti, kad tau priklauso tai, ką tu išsimainei. Bet tai, kad tu negali mainyti to, ką esi pagaminęs ir kad tavo pagamintas gaminys tau nepriklauso, nėra visai akivaizdu. Taigi, sudėtingėjant gamybiniams santykiams jie tampa nebe akivaizdūs. Kita vertus, tuos santykius nevienodai vertina skirtingos žmonių grupės. Todėl valstybė, kurios pagrindinė funkcija yra ginti nuosavybės teisę, tampa būtina.

Taip galėtume trumpai apibūdinti išankstinę marksistinę poziciją. Kaip matome, pagrindinis tyrimo objektas Marxui yra gamybinis procesas. Analizuodamas gamybinį procesą, Marxas išskiria tam tikrą jo struktūrą – *gamybines jėgas* ir *gamybinius santykius*. *Gamybines jėgas* sudaro žaliavos, gamybos priemonės, įrankiai, pagamintas produktas bei žmonės, kurie dirba tomis gamybinėmis priemonėmis. Matome, kad Marxas gana savitai supranta gamybos struktūrą – gamybinėms jėgoms priskiria dirbančius asmenis, jungdamas juos į vieną grupę su darbo įrankiais bei žaliavomis. *Gamybiniai santykiai* – tai žmonių tarpusavio santykiai gamyboje. Jie priklauso nuo darbo pasidalijimo ir reiškiasi kaip socialinių klasių tarpusavio santykiai valdant gamybos priemones ir paskirstant vartojimo reikmenis. Gamybinių jėgų vystymasis, Marxo nuomone, yra savaiminis procesas. Jeigu jau gamybinėms jėgoms pripažįstamas vystymasis, tai privalu nurodyti to vystymosi kriterijų. Matas, leidžiantis kiekybiškai įvertinti gamybinių jėgų išsivystymo lygį, yra darbo pasidalinimas. Kuo jis didesnis, tuo gamybinės jėgos labiau išsivystę. Gamybinės jėgos, Marxo nuomone, vystosi tolydžiai. Kas kita yra su gamybiniais santykiais. Jie yra paprotiniu, o vėliau teisiniu būdu reglamentuoti, juos gina speciali institucija – valstybė, todėl jie yra santykinai pastovūs.

Išskyręs tokią gamybos struktūrą, Marxas suformuluoja gamybinių jėgų ir gamybinių santykių priklausomybės dėsnį: tolydžiai vystantis gamybinėms jėgoms ir esant santykinai nekintantiems gamybiniams santykiams, gamybiniai santykiai pradeda nebeatitikti

gamybinių jėgų išsivystymo lygio ir trukdyti gamybinėms jėgoms vystytis. Palaipsniui atotrūkis tarp išsivysčiusių gamybinių jėgų ir sustabarėjusių gamybinių santykių tiek padidėja, kad seni gamybiniai santykiai yra pakeičiami naujais, atitinkančiais gamybinių jėgų išsivystymą. Tokį šuolišką gamybinių santykių pakeitimą paprastai atlieka socialinės klasės, kurios suinteresuotos senų gamybinių santykių pakeitimu naujais. Marksistai klasėmis vadina dideles žmonių grupes, kurios skiriasi savo vieta istoriškai apibrėžtoje visuomeninės gamybos sistemoje, savo santykiu (dažniausiai įstatymu įtvirtintu ir įformintu) su gamybos priemonėmis, savo vaidmeniu visuomeninėje darbo organizacijoje, savo turimos visuomenės turto dalies įgijimo būdais ir dydžiu. Klasės yra tokios žmonių grupės, kurių viena gali pasisavinti kitos darbą dėl jų vietos skirtumo tam tikroje visuomeninio ūkio santvarkoje (Tai lenininis klasės apibūdinimas, pateiktas jo straipsnyje *Didžioji iniciatyva*; (cituota pagal: Istorinis materializmas 1985: 29)

Remdamasis gamybinių jėgų ir gamybinių santykių priklausomybės dėsniu, Marxas istorijos raidą aiškina kaip besivystantį procesą. Tame procese jis skiria *visuomenės ekonominę formaciją*. Visuomenės ekonominė formacija – tai tam tikro darbo pasidalijimo apibrėžti gamybiniai santykiai. Nors ekonominė formacija apima tiek gamybinius santykius, tiek gamybines jėgas, tačiau ji charakterizuojama pirmiausia pagal esamus gamybinius santykius. Marxas išskyrė penkias ekonomines formacijas: bendruomeninę, vergvaldinę, feodalinę, kapitalistinę ir komunistinę. Tai, kad visuomenės raida yra dėsningas procesas, kurio eigoje visuomenė pereina objektyviai būtinas ekonomines formacijas, yra *pirmas didysis Marxo atradimas*.

Esant natūraliam darbo pasidalinimui, gamybiniai santykiai yra bendruomeniniai. Darbas ir vartojimas čia susiję tiesiogiai, visuomenėje nėra sukaupta turto, kuri valdant ir vartojant atsirastų socialinė nelygybė. Dėl natūralaus darbo pasidalijimo visos bendruomenės veikla organizuojama natūraliai – pagal paprotį. Bendruomeni-

niai santykiai daro grįžtamąjį poveikį gamybinėms jėgoms: jų raida yra labai lėta. Perėjimas iš bendruomeninės ekonominės formaciją vyksta spontaniškai, be klasių kovos, nes klasių dar nėra.

Suklestėjus žemdirbystei ir amatams, įsigali vergoviniai, o vėliau ir feodaliniai gamybiniai santykiai. Naujai susiformavęs darbo pasidalinimas pakeičia visuomenės struktūrą: vietoje gimininės bendruomenės susiformuoja ekonominė struktūra. Gimininiai ryšiai palaiapsniui netenka visuomenę vienijančios reikšmės. Pagrindinės struktūrinės grupės pasidaro valstiečiai, amatininkai, pirkliai, vergai ir pan. Šių grupių darbas bendruomeninę nuosavybę paverčia privačia: gamybos įrankiai ir darbo produktas tampa asmens nuosavybe. Atsiradusi nuosavybės teisė atskiria gamintoją ir vartotoją: nesvarbu, kas pagamino, svarbu, kas turi teisę vartoti ir antra, žmonių santykius paverčia daiktiškais: žmonės sieja ne tiek giminystės ryšiai, kiek daiktų mainai. (Istorinis materializmas 1985: 28–30). Susiformavę vergoviniai, o vėliau ir feodaliniai santykiai, Marxo nuomone, yra objektyviai būtini. Iš tikrųjų, kol gamybinių jėgų išsivystymo lygis yra menkas, gamintoją naudinga pririšti prie gamybos priemonių, nes, tarkime, prasiskolinęs ir nesugebantis atiduoti skolos asmuo, galėtų pasislėpti nuo skolintojo ir išgyventi. Vystantis gamybai ir didėjant darbo pasidalinimui, gamintoją pririšti prie gamybos priemonių neapsimoka. Vergų darbas yra nenašus, be to, jie nesuinteresuoti tausoti sudėtingesnes ir tuo pačiu brangesnes gamybos priemones. Samdomas darbas tampa konkurencingu dėl daug didesnio našumo ir mažesnių sąnaudų. Vergovinius santykius tada keičia feodaliniai. Amatams vystantis, atsiranda manufaktūros, kuriose vyrauja rankų darbas, tačiau čia jau darbas padalintas į atskiras operacijas. Toliau vystantis gamybai, darbo pasidalinimas dar labiau didėja, ypač įvedus konvejerinę sistemą. Amatininkas turėdavo gana ilgai mokytis, kol nuo pagalbinio darbininko pasiekdavo pameistro lygį, o meistrų tapdavo tik tada, kai sukurdavo šedevrą – dirbinį, kurį vertinimo komisija pripažindavo tinkamu meistro vardui gauti. Paprastai kelias iki meistro užtrukdavo keliolika metų.

Tuo tarpu prie konvejerio stovintis darbininkas dažnai įsuka tik kelis varžtus ar sumontuoja vieną detalę, ir niekaip vienas nesugebėtų pagaminti, tarkime automobilio ar radijo aparato. Tačiau tai, ką padaro grupė ne ypač aukštos kvalifikacijos darbininkų, nesisapnavo net nagingiausiam meistriui. Todėl išskaidymas į operacija labai išvysto gamybą.

Sparčiai besiplėtojanti gamyba reikalauja laisvos darbo jėgos. Todėl feodaliniai santykiai tampa trukdžiu gamybai vystytis ir yra pakeičiami naujais, kapitalistiniais gamybiniais santykiais. Kaip jau sakėme, kapitalistinė gamyba su plačiai įdiegta konvejerine sistema nereikalauja labai kvalifikuotos darbo jėgos. Aišku, būtinai reikia nedidelės grupelės labai kvalifikuotų inžinierių ir kūrybinių specialistų, kurie pasiūlytų reikiamą gaminį ir jo gamybą suskaidytų į operacijas. Tačiau tokių techninių darbuotojų gali būti labai mažai. Galima sakyti, kad kapitalistinėje gamyboje visuomenė susiskaido į dvi grupes – daugybę menkai kvalifikuotų darbininkų ir keletą kapitalistų. Kadangi, Marxo nuomone, kapitalistas darbininkui moka tiek, kad darbininkas atstatytų savo darbo jėgą, tai, suskaidžius gamybą į operacijas ir įtraukus į gamybą moteris bei vaikus, darbininkui galima mokėti labai mažai. Kol dirbo tik vyrai, darbininkas iš savo atlyginimo turėjo išmaitinti save ir savo šeimą. Padidėjus darbo pasidalinimui, galima darbininkui mokėti gerokai mažiau. Todėl darbininkų skurdas didėja, o kapitalistai vis labiau turtėja.

Dar vienas bruožas, būdingas kapitalistinei gamybai, Markso nuomone, yra gamybos suvisuomenėjimas. Tarkime, norint pagaminti automobilį, reikia ir metalo lydymo, ir chemijos, ir stiklo, ir naftos gamybos ir pan., pramonės. Praktiškai visa visuomenė įtraukiama į sudėtingos prekės gamybą. Kitaip tariant, gamyba tampa visuomeninė, o pasisavinimas išlieka privatus. Marxo nuomone, tai kapitalistinės visuomenės prieštaravimas, kuris gali būti įveiktas sukūriant naujus komunistinius gamybinius santykius. Įvesti naujus gamybinius santykius suinteresuota darbininkų klasė.

Senų gamybinių santykių pakeitimą naujais, kai tokia kaita vyksta klasių kovos būdu, Marxas vadina *socialine revoliucija*. Taigi, perėjimas iš bendruomeninės ekonominės formacijos į vergovinę nebuvo socialinė revoliucija, nes vyko be klasių kovos, o perėjimas iš vergovės į feodalizmą ir iš feodalizmo į kapitalizmą, taip pat iš kapitalizmo į komunizmą yra socialinės revoliucijos. Perėjimas iš kapitalizmo į komunizmą, Marxo nuomone, yra pasaulinis procesas, nes kapitalistiniai santykiai, peržengdami valstybių ribas apima visą pasaulį. Tačiau svarbiausia ypatybė, anot Marxo, būdinga perėjimui iš kapitalizmo į komunizmą, yra ta, kad visos socialinės revoliucijos baigdavosi naujos klasinės visuomenės sukūrimu, o komunistinė revoliucija baigiasi neklasinės visuomenės sukūrimu. Marxas ne kartą yra pažymėjęs, kad jo didysis atradimas yra ne tas, jog istoriniame visuomenės raidos procese visuomenė struktūruojasi į klases (tai, kad egzistuoja klasės, visiems gerai žinoma) ir netgi ne tas, jog vyksta nuolatinė klasių kova, (apie tai kalbėjo ne vienas filosofas), bet tas, jog klasių kova baigiasi beklasės visuomenės sukūrimu. Tai *antras didysis Marxo atradimas*.

Trečias didysis Marxo atradimas yra tas, kad dvasiniai visuomenės reiškiniai yra išvedami iš gamybinio proceso. Anot Marxo, gamybinių santykių visuma sudaro ekonominę visuomenės struktūrą, realią bazę, ant kurios stūkso juridinis ir politinis antstatas ir kurią atitinka visuomenės sąmonės tam tikros formos. Čia Marxas konstatuoja politinių ir teisinių santykių bei institutų ir atitinkamų visuomenės sąmonės formų ekonominį sąlygotumą. Tuo pačiu formuluojamas ir marksistinės socialines metodologijos principas – kad dvasiniai reiškiniai, kaip antstatiniai, gali būti paaiškinti objektyviu ekonominiu pagrindu (Istorinis materializmas 1985: 39–40). Aptardami visuomenės dvasinius reiškinius, Marxo sekėjai išskiria tokią jų struktūrą: 1) pažinimo idėjas; 2) religines idėjas; 3) estetiškes arba menines idėjas; 4) socialinės veiklos teorinius principus, kitaip tariant, ideologiją ir 5) papročius. Aktualiausia marksizmui yra ideologijos reikšmės analizė, nes tomis idėjomis vadovaujama-

si, organizuojant, tvarkant ir perkuriant visuomeninius santykius. Ideologijos atsiradimą, kitimą ir funkcionavimą marksistai aiškina, remdamiesi visuomeninės gamybos procesu.

Žmonių gyvenimas, galimybė kelti ir patenkinti savo poreikius priklauso nuo visuomenės, todėl žmonėms yra ne tas pat, kokia visuomenė yra. Jie vienaip arba kitaip ją vertina. Vertindami visuomenę, žmonės kartu sprendžia, kokia visuomenė bus geresnė, teisingesnė, kitaip tariant kuria visuomenės idealą, kuriuo vadovaujasi kaip socialinės veiklos principu. Tos vertinamojo bei normatyvinio pobūdžio idėjos, kurios yra visuomenės teorinis modelis (idealas), socialinės veiklos tikslas bei jos teisingumo kriterijus, vadinamos ideologija. Ideologijos sąvoką trumpai galima taip apibrėžti: ideologija yra socialinių santykių vertinimo bei normavimo principai. Socialinių idealų teisingumas visuomet yra įrodinėjamas, todėl ideologija yra teoriškai sutvarkytų ir vienokiu ar kitokiu būdu grindžiamų teiginių visuma. Socialinę veiklą apsprendžia socialinių santykių struktūra, todėl ideologijos sąvoką galima apibūdinti ne tik funkcinio, bet ir struktūrinio aspektu. Marksistų nuomone, tie santykiai gali būti trejopi. Pirmiausia tai nuosavybės santykiai (socialinių klasių ekonominiai ir teisiniai santykiai). Antra, tai politiniai santykiai, ir trečia doroviniai santykiai. Ideologijos teisiniai principai – tai teisingų nuosavybės santykių teorinis modelis arba socialinio teisingumo idealas. Ideologijos politiniai principai – tai geros valstybės teorinis modelis. Ideologijos doroviniai principai – tai doro elgesio teorinis modelis arba žmoniškumo idealas. Apibendrinus funkcinių ir struktūrinių ideologijos aptarimą, galima teigti, jog ideologija yra socialinių santykių vertinimo ir normavimo teisiniai, politiniai bei doroviniai principai.

Savo teoriniu pobūdžiu ideologija yra panaši į mokslą. Tačiau ji nuo jo gana aiškiai skiriasi. Visų pirma, ideologijai, kitaip negu mokslui, priklauso vertinamojo pobūdžio idėjos, ne tik teoriškai grindžiami teiginiai. O mokslui vertinamasis pobūdis yra nebūdingas. Antra, grindimo būdas ideologiniuose samprotavimuose skiriasi

nuo mokslinio. Paprastai mokslo teorija, remdamasi akivaizdžiomis arba pakankamai priimtinais prielaidomis ir loginiu (matematinu) išvedimo būdu suformuluoja galutines išvadas kaip teorinės veiklos rezultatą. Ideologiniame procese yra kitaip. Teisinės, politinės ar dorinės normos yra žinomos, tačiau, klasinėje visuomenėje yra priimtinos ne visiems visuomenės nariams. Ideologijos uždavinys ir yra įrodyti, kad tos normos yra teisingos ir geros. Taip padaryti būtina. Jeigu žmonės manys, kad esami įstatymai yra neteisingi, tai jokia bausmė neprivers jų tų įstatymų laikytis. Veikiau bus vadovaujamas principu: įstatymas kaip telegrafo stulpas, kam į jį lipti, jei galima apeiti. Todėl ideologiniame aiškinime einama priešingu keliu, negu moksle. Atsakymas iš anksto žinomas, tik reikia parinkti priimtina įrodinėjimo būdą. Pagal ideologinio įrodinėjimo schemą kartais veikia tingūs moksleiviai – žinodami uždavinio atsakymą, surašo tokius matematinius veiksmus, kad tas atsakymas lyg ir turėtų palaukti iš sprendimo. Bėda tik kad mokytojai ne visada pasiduoda ideologinei gražbylystei.

Marxo nuomone, ideologija atsiranda klasinėje visuomenėje. Neklasinė, bendruomeninė visuomenė gyvena pagal papročius. O papročiai, nors ir turi vertinamąjį pobūdį, ideologiniam procesui nepriklauso, nes nėra teoriškai grindžiami. Norėdamas paaiškinti, kaip klasių interesai atsispindi žmonių sąmonėje, kaip jie yra suvokiami, Marxas įveda susvetimėjimo sąvoką. Šiai sąvokai jis teikia gana savitą prasmę. Marxso nuomone, susvetimėjimas yra klasiinei visuomenei būdinga savybė sukurti tokius socialinius reiškinius, kurių žmonės negali kontroliuoti, valdyti, ir kurie valdo žmones kaip jų asmeniniam gyvenimui svetima jėga.

Susvetimėjimas atsiranda kartu su klasiine visuomene, įgydamas vis kitas formas, pasiekia savo maksimumą kapitalizme ir nunyks, nunykus klasėms. Vystanti gamybai, natūrinę ūkį pakeičia prekiniai piniginiai santykiai. Pinigai, anot Marxo, tampa stabais, kuriuos žmonės garbina, kurių galiai paklūsta. Šiuos stabus žmonės susikuria savo darbu tada, kai gamintojai nėra gamybos priemonių ir

produkto savininkai. Tokį procesą Marxas vadina darbo susvetimėjimu. Valstybė irgi tampa iliuzine visuomenės bendrumo išraiška, atitrukdama nuo bendrųjų interesų ir įgaudama savarankišką formą. Taip pat ir ideologiniai principai klasinėje visuomenėje imami traktuoti kaip savarankiškos vertybės, kurios iš tikrųjų, anot Marxo, yra ne kas kita, kaip iliuzinės formos, kuriomis vyksta tikroji įvairių klasių tarpusavio kova.

Galima sakyti, jog ideologija atsiranda dėl to, kad visuomeninis darbo pasidalinimas bei privati gamybos priemonių nuosavybė žmonių socialinę padėtį padaro nevienodą – suskaldo visuomenę į klases. Dėl to žmonės esančius socialinius santykius pradeda nevienodai vertinti. Nepatenkintoji visuomenės dalis suinteresuota visuomenę keisti, ir dėl to atsiranda teisingos visuomenės idealas, revoliucinės kovos tikslas. Pastangos keisti visuomenę, savo ruožtu skatina viešpataujančią klasę esančią visuomenę pateisinti. Šios socialinio teisingumo sampratos įgyja teorinių modelių pavidalą, atitruksta nuo realių interesų ir virsta ideologija (Istorinis materializmas 1985: 74).

Ideologiniame procese klasiniai socialiniai vertinimai įgyja visuotinių tiesų, absoliučių vertybių pobūdį ir todėl yra priimtini visiems žmonėms, nepriklausomai nuo jų realių interesų. Vertinimai tampa visuotiniais, įgydami teorinį pobūdį. Visuotinumą yra būtina ideologijos savybė klasinėje visuomenėje. Be jos ideologija negalėtų atlikti savo socialinio vaidmens – duoti bendrą tikslą nevieningai visuomenei. Anot Marxo, „kiekviena nauja klasė, kuri ateina prieš ją viešpatavusios klasės vieton, jau savo tikslui pasiekti turi savo interesą vaizduoti kaip bendrą visų visuomenės narių interesą, t. y. kalbant abstrakčiai, suteikti savo mintims visuotinumą formą, vaizduoti jas kaip vienintele protingas, visuotinai reikšmingas“ (Istorinis materializmas 1985: 75). Ideologinis susvetimėjimas, anot Markso, reiškiasi ir kaip abstrakti, savarankiška visuomenės samprata: ideologinės vertybės, t. y., visos socialinės vertybės, laikomos pirminėmis, neapspręstomis esamų gamybinių santykių ir lemian-

čiomis visuomenės santvarką. Tokį požiūrį Marxsas vadina žmonių santykių ideologizavimu, arba, vaizdingu jo išsireiškimu, santykiai apverčiami, pastatomi ant galvos (turima galvoje, kad, užuot kildinus tuos santykius iš materialių gamybos sąlygų, elgiamasi priešingai – iš santykių kildinamos materialios sąlygos).

Taigi, Marxsas laiko, kad visos socialinės vertybės yra istoriškai kintančios, išvestinės iš gamybinio proceso. Jos atsiranda dėl gamybos raidos ypatumų ir dėl tos priežasties galiausiai nunyks. Įvykus komunistinei socialinei revoliucijai, yra panaikinama privati gamybos priemonių nuosavybė bei klasinė visuomenės struktūra, ir, dėl kapitalizme jau susiformavusios visuomeninio pobūdžio gamybos, gamyba funkcionuoja savaime. Nunykus privačiai gamybos priemonių nuosavybei, išnyksta ir žmonių santykių susvetimėjimas. Todėl, aišku, turėtų nunykti ir jo padariniai. Pirmoji nunyksta valstybė, kaip privačios nuosavybės teisės gynimo institutas (panaikinus privačią gamybos priemonių nuosavybę, nebelieka ką ginti).

Antra, nunyksta asmenybė. Marxo nuomone, bendruomeninėje ekonominėje formacijoje individai neskyrė savęs iš bendruomenės ir visi interesai buvo tik bendruomeniniai. Atsiradus klasėms ir žmonių santykių susvetimėjimui, individas pradeda skirti savo interesą iš bendruomeninių interesu viseto. Tiek tikslai, tiek interesai tampa privatūs. Tai ir sudaro prielaidas formuotis autonomiškai, savarankiškai, siekiančiai save apspręsti ir kurti asmenybei. Komunistinėje visuomenėje, kurioje išnyksta gamybos būdo apspręstas susvetimėjimas, asmuo vėl nustoja save priešinti bendruomenei, nebeturi privačių interesų bei tikslų, todėl atskiras, individualus asmuo taip pat nunyksta. Todėl asmens kaip nelygstamos vertybės samprata yra ideologinio proceso padarinys, kuris nunyks kartu su ideologija. Marxui asmuo jokios savaiminės vertės neturi ir negali turėti.

Trečia, nunyksta šeima. Marxo ir Engelso nuomone, pirmykštėje bendruomenėje nebuvo šeimų. Jos atsirado tik kaip gamybos vystymosi pasekmė. Šeimos, kaip aiškino Engelsas savo veikale *Šeimos, privatinės nuosavybės ir valstybės kilmė*, pagrindas yra turiniai

santykiai, kurių keitimasis sukelia pokyčius šeimyniniame gyvenime. Formuojantis privačiai gamybos priemonių nuosavybei, susidaro sąlygos moterims ir vaikams tapti konkretaus vyro nuosavybe. Perėjimas nuo laisvų lytinių santykių į monogaminę šeimą, anot Engelsono, įvyko atsiradus vergoviniam gamybos būdai. Žinoma, gamybos raida sukuria ir prielaidas šeimai nunykti. *Komunistų partijos manifeste* Marxas ir Engelsas rašė, kad šeimos irimas yra savaiminis procesas, kurį komunistai remia, bet nesukuria. „Buržuazijos tauškalai apie šeimą ir auklėjimą, apie švelnius tėvų ir vaikų santykius kelia tuo didesnę pasiūlykštėjimą, kuo labiau, besivystant stambiajai pramonei, sutraukiami visi šeimos ryšiai proletarų tarpe ir vaikai paverčiami parastais prekybos objektais ir darbo įrankiais. Bet jūs, komunistai, norite įvesti žmonių bendrumą, – šaukia mums chorą visa buržuazija. Buržuazija laiko savo žmoną paprastu gamybos įrankiu. Jis girdi, kad gamybos įrankius manoma padaryti bendrai naudojamus, ir, žinoma, negali negalvoti, kad ir moteris turės ištikti toks pat likimas. /.../ Beje, nėra nieko juokingesnio, kaip mūsų buržuazija didžiai moralus pasibaisėjimas tariamuoju oficialiu komunistų žmonių bendrumu. Komunistams nėra reikalo įvesti žmonių bendrumą, jis buvo beveik visuomet. Mūsų buržuazija, nesitenkindami tuo, kad jų žinioje yra jų darbininkų žmonos ir dukterys, nekaltant jau apie oficialią prostituciją, jaučia ypatingai didelį malonumą, vieni iš kitų viliodami žmonas. Buržuazinė santuoka iš tikrųjų yra žmonių bendrumas. Komunistams galima prikišti nebent tai, kad veidmainiškai paslėptą žmonių bendrumą jie nori pakeisti atviru žmonių bendrumu“ (Marksas K., Engelsas F. 1970: 67–68). Taigi, pradėjusi nykti kapitalistinėje visuomenėje, šeima galutinai nunyksta komunizme, panaikinus privačią gamybos priemonių nuosavybę.

Ketvirta, nunyksta religija. Marso nuomone, religijos kilmės ir buvimo priežasčių reikia ieškoti ne individų psichikoje, ne jų proto ribotume, ne natūraliuose individų poreikiuose, o tam tikrose socialinėse sąlygose, nes religija yra socialinis reiškinys, atliekantis socialinę funkciją. Marso nuomone, šventomis, viršprigimtinėmis

paprastai laikomos tos socialinio bendravimo normos, kurios reguliuoja subjektyvų, asmenišką socialinės veiklos aspektą – tai, kas visuomenės gyvenime priklauso nuo žmonių laisvos valios, už ką atsakingas pats individas. Todėl religija didžiausią įtaką turi dorovei ir dorovės normos dažniausiai laikomos šventomis. Vystantis visuomenei, objektyvūs, nuo žmonių valios nepriklausantys socialinės veiklos aspektai (pavyzdžiui, ekonominė veikla), atsiskiria nuo religijos. Religija lieka šalia tos veiklos. Kitaip tariant, Marxo nuomone, religija nėra pažintinis gamtos ir visuomenės santykių atspindys, tegul ir iškreiptas. Ji yra žmonių asmeninio ryšio su jiemis svetimomis gamtos ir socialinėmis jėgomis būdas. Šventumo aureolė šias jėgas suasmenina ir išaukština, dėl to žmogus gali laisva valia joms paklusti, jas garbinti ir pan. Religija reikalinga žmonėms tokiose visuomenėse, kuriose, Marxo žodžiais tariant, žmonių santykis su gamta ir jų tarpusavio santykis yra riboti. Pavyzdžiui, žmonių santykiai su gamta yra riboti tada, kai žmonės nesupranta, jog gamta funkcionuoja kaip sistema, kurioje nėra jokių sąmoningai veikiančių, ją kuriančių ir valdančių dvasių, kai gamta sužmoginama. Socialiniai santykiai yra riboti ypač vergovinėse ir feodalinėse visuomenėse, kuriose siekiama išlaikyti nekintančias ir sudėtingas socialinio bendravimo formas. Tos formos individui ir bendruomenei primetamos kaip kažkas vientisa ir neskaidoma, kuo reikia tikėti ir vykdyti, o ne kritiškai vertinti, tikrinti ir įrodinėti. Markso įsitikinimu, šventi reikalavimai suprantami kaip Dievo valia, jie visada absoliutūs, besąlygiški, jais reikia tikėti ir vykdyti. Jie reiškiami mitiniais vaizdais, ritualiniais veiksmais, kurie gali sukelti atitinkamas kolektyvines ar individualias psichines būsenas. Ritualiniai veiksmai ir religiniai jausmai sudaro paprotinį religijos aspektą – religijos laikomasi kaip papročio, be teorinio argumentavimo. Antra, religijoje yra teorinis turinys, skelbiamas kaip apreišktoji tiesa, kuria reikia tikėti. Trečia, daugelis religijų turi socialinę organizaciją, – bažnyčią, kuri rūpinasi skleisti religiją, organizuoti kultą, auklėti tikinčiuosius. Tai sudaro prielaidas panaudoti religiją kurios nors klasės ideologijai skleisti.

Komunistinėje visuomenėje, išnykus žmonių tarpusavio santykių susvetimėjimui, išnyksta prielaidos tų santykių ribotumui, todėl išnyksta ir religija bei ideologija. Reikia pasakyti, kad žmonių santykio su gamta ribotumas nunyksta jau kapitalistinėje visuomenėje, sparčiai plėtojantis gamtos mokslams bei technologijoms, o socialinės religijos prielaidos išnyks tik komunistinėje visuomenėje.

Penkta, nunyksta tautinė savimonė. Kaip rašo K. Marxas ir F. Engelsas, „komunistams prikaišiojama, jog jie nori panaikinti tėvynę, tautybę. Darbininkai neturi tėvynės. Negalima iš jų atimti to, ko jie neturi. Kadangi proletariatas pirmiausia turi išsikovoti politinę valdžią, pakilti į nacionalinės klasės padėtį, pats konstituotis kaip nacija, jis pats dar tebėra nacionalus, nors ir visiškai ne ta prasme, kaip tai supranta buržuazija. Nacionalinis tautų atskirumas ir jų priešingumas vis labiau ir labiau nyksta jau besivystant buržuazijai, esant prekybos laisvei, pasaulinei rinkai, pramonės gamybos ir ją atitinkančių gyvenimo sąlygų vienodumui. Proletariato viešpatavimas dar labiau pagreitins jų išnykimą. Suvienytas bent civilizuo­tų šalių veikimas yra viena iš pirmųjų proletariato išsivadavimo sąlygų. Panaikinus individų vienas kito išnaudojimą, bus panaikintas ir nacijų viena kitos išnaudojimas. Išnykus klasių antagonizmui nacijos viduje, išnyks ir priešiški nacijų savitarpio santykiai“ (Marksas K., Engelsas F. 1970: 68 – 69).

Ir šešta, įsivyrąja visuotinė nediferencijuota lygiava. Kaip sakoma TSKP programoje: „bus sukurta neklasinė visuomenės santvarka, kurioje yra vieninga bendraliaudinė gamybos priemonių nuosavybė, visiška visų visuomenės narių socialinė lygybė, kai visapusiškai vystantis žmonėms nuolat kylančio mokslo ir technikos pagrindu išaugs gamybos jėgos, visi visuomeninio turto šaltiniai trykš pilnu srautu ir bus įgyvendintas didysis principas: „Iš kiekvieno pagal sugebėjimus, kiekvienam pagal poreikius“. Vargu, ar tokia ateities perspektyvos vizija peržengia mito rėmus.

Deja, visi trys didieji Markso atradimai yra klaidingi. Pirmiausia klaidingas teiginys, kad visuomenės raida yra dėsningas procesas,

kurio eigoje visuomenė pereina objektyviai būtinas ekonomines formacijas: bendruomeninę, vergovinę, feodalinę, kapitalistinę ir komunistinę. Sekant Marxsu, šis teiginys būtų teorijos, kuri tiria objektyviai būtiną procesą, išvada. Norint įrodyti tokios išvados teisingumą, reikia patvirtinti ją patyrimo teiginiais, kaip ir kiekvieną mokslinę teoriją. Juk Marxo teorija nėra abstrakti analitinė teorija, kuriai pagrįsti pakaktų logikos dėsnų. Tačiau kaip tik istorijos raida nepatvirtina Marxo išvados. Juk kai kurios šiuolaikinės bendruomenės, ypač Afrikoje, Pietų Amerikoje ar Okeanijoje gyvena pirmąsias bendruomenės sąlygomis. Kita vertus, vergovė ta prasme, kaip ji paprastai interpretuojama (tai, beje, ją interpretuoja ir Marxas) yra būdinga tik siauram regionui – ji buvo paplitusi senojoje Graikijoje ir ypač Romoje (nors graikų ekonomikai nebuvo svarbi: kai kurių tyrėjų nuomone vergai gamino iki 10% bendro nacionalinio produkto, kalbant dabar įprastais terminais). Kas yra būdinga vergovei? Pirmiausia tai, kad žmogus gali būti kito žmogaus privačia nuosavybe ir tapti mainų objektu, t. y. vergą galima nusipirkti ir parduoti. Nei senojoje Kinijoje, nei Indijoje, nei inkų imperijoje ir netgi senovės Egipte, individas negalėjo būti kito individo privati nuosavybė ir mainų objektas. Tiek žemė, tiek visi žmonės priklausė imperatoriui, faraonui, tam ar kitam valdovui. Kinų mandarinas buvo valstybės tarnautojas, sudėtingos egzaminų sistemos, kaip atrankos būdo, dėka pasiekęs tam tikrą valstybinę padėtį, kurią lengvai galėjo prarasti. Indijoje egzistuojanti kastų sistema ypač nepalanki taip vadinamiems neliečiamiesiems, kurie atlieka nemaloniausius darbus ir kurių prisilietimas sutepa aukštesniųjų kastų narius. Tačiau neliečiamieji negali būti mainų objektu. Net ir mūsų visuomenėje yra visokių valkatų (taip vadinamų bomžų, neturinčių konkrečios gyvenamosios vietos), bet jie nėra vergai. Dar daugiau, vergoviniai socialiniai santykiai buvo būdingi ganėtinai išsivysčiusioms (gamybinių jėgų atžvilgiu) visuomenėms, pavyzdžiui, JAV iki pat XIX a. vidurio.

Tirdamas istorinę medžiagą, Marxas susidūrė su socialine senovinių kultūrų įvairove ir netgi manė į ekonominių formacijų eilę

įterpti „azijinį“ gamybos būdą“. Tačiau šis niekaip nederėjo su bendra teorine schema ir Marxas pasielgė taip, kaip jo jaunystės dienų mokytojas Hegelis. Sakoma, kad vienas smalsuolis, išklauses Hegelio gamtos filosofijos paskaitos, sutrikęs paprieštaravo filosofinei įžymybei, kad jo aiškinimas prieštarauja faktams. Į tai Hegelis atrežęs pagal savo teorijos dvasią – tuo blogiau faktams. Marxas šios pamokos neužmiršo. Marxo teorijos sekėjai, remdamiesi jo pateikta istorinės raidos schema, didžiausiam istorikų siaubui, pabandė racionaliai rekonstruoti skirtingų tautų ir kultūrų socialinę istoriją. Taip gimė fantastiški istoriniai traktatai. Tai būtų galėję kelti juoką, tačiau prisimenant, kad tų sekėjų rankose buvo politinė valdžia, juoktis visai nesinorėjo.

Klaidingas ir antras didysis Marxo atradimas, tas, kad klasių kova baigiasi privačios nuosavybės panaikinimu ir beklasės visuomenės sukūrimu. Pirma, to nepatvirtina istorinė visuomenės raida. Komunizmas, turėjęs labai išvystyti gamybinės jėgas ir sukurti rojų Žemėje, žlugo, sukūręs beteisių žmonių, atsilikusių technologijų ir visuotinio skurdo visuomenę. Antra, kapitalizmo raida vyko visai ne pagal Marxo scenarijų. Marxas klaidingai aiškino darbo jėgos vertę tardamas, kad kapitalistas perka darbininko darbo jėgą už tiek, kiek reikia, kad atsikurtų darbininko fizinė galia, t. y. kad jis nemirtų badu ir turėtų primityviausią būstą bei drabužius. Anot Marxo, kol darbo pasidalinimas nesudaro galimybių į darbo procesą įtraukti moterų ir vaikų, darbininkas dar turi pramaitinti ir savo šeimą. Įvedus konvejerinę sistemą, paprastas technologines operacija gali atlikti moterys bei vaikai. Tada darbininkui galima dar mažiau mokėti – moterys ir vaikai patys sugeba išlaikyti gyvybinės jėgas. Todėl, vystantis gamybai, darbo užmokestis mažėja, o išnaudojimas didėja. Tačiau tokia schema nėra tiksli. Iš tiesų, XIX a. darbininkų išnaudojimas buvo didžiulis ir jų socialinė padėtis labai bloga. Tačiau darbininkų kova, ypač jų organizavimasis į profesines sąjungas, padėtį pagerino. Be to, nereikia pamiršti, kad privati gamyba siekia skatinti vartojimą, ir kapitalistas nesuinteresuotas mo-

kėti pagal Marxo pasiūlymą. Taip pat lieka neaišku, kodėl gamybos visuomenėjimas (tam, kad būtų sukurtas produktas, reikia labai daugelio žmonių veikimo) nesuderinamas su privačios nuosavybės buvimu. Čia, matyt, daroma loginė klaida – tariama, jog būtina yra tokia išvada: jei gamyba kolektyvinė, tai pasisavinimas negali būti privatus (individualus). Tačiau iš logikos tokios išvados būtinumas neplaukia. Prieštaravimas kultų tik nagrinėjant vieną objektą ir dar tuo pačiu pagrindu, kitaip tariant, teisinga loginė išvada būtų tokia: jei gamyba yra kolektyvinė, tai ji nėra individuali. Žinoma, ši išvada nėra informatyvi ir bereikšmė.

Klaidingas ir trečias didysis Marxo atradimas: tai, kad dvasiniai visuomenės reiškiniai yra apspręsti gamybinio proceso. Veikiau yra priešingai: dvasiniai reiškiniai, pirmiausia religija, yra kultūrą, taip pat ir materialias sąlygas, formuojantis veiksnys. Trečioji Marxo prielaida, kitaip negu pirmosios dvi, yra filosofinio, o ne gamtamokslinio pobūdžio, todėl patyrimu tiesiogiai nepagrindžiama. Vis tik, ja vadovaujantis, pasidaro labai sunku orientuotis kultūros istorijoje ir suprasti visuomenėje vykstančius procesus.

Marksistinė socialinė teorija, suklestėjusi XX a. pirmojoje pusėje, visiškai žlugo to amžiaus pabaigoje, tačiau, kad ir praradusi savo reikšmę, lieka įdomi filosofijos istorikui.

LIBERALIOJI POLITINĖ MINTIS

Daug glaudžiau nei marksizmas su socialiniu pozityvizmu ir analitinės krypties filosofija susijusi kita ryški socialinės ir politinės filosofijos kryptis – liberalizmas. Vėlgi, jos negalima laikyti grynai analitinės filosofijos kryptimi, juo labiau, kad liberalizmo koncepcija laikui bėgant kito ir sudaro ne vieną tiksliai apibrėžtą teoriją,

bet išplinta į daugybę artimų požiūrių. Liberaliąją politinę doktriną tiesiai sieti su analitine filosofija galima, matyt, nuo Rawlso *Teisingumo teorijos* laikų, tačiau, norint prie tos teorijos prieiti, tenka rekonstruoti liberaliosios politinės ir socialinės minties pagrindinius bruožus.

Kas būdinga liberalizmui? Visoms liberalios tradicijos atmainoms būdinga tam tikra žmogaus ir visuomenės santykio samprata. Pirmiausia liberalizmui būdingas *individualizmas* – moralinė asmens pirmenybė prieš bet kokio visuomeninio kolektyvo moralinį statusą; antra – *lygumas (egalitarizmas)*, t. y. suvokimas, kad visų žmonių moralinis statusas yra vienodas ir bereikšmis teisinei ar politinei tvarkai; trečia, *universalumas*, pripažinimas, kad moraliniu aspektu visi žmonės yra vienodi ir kultūrinės formos bei istorinės sąlygos turi tik antrinę reikšmę; pagaliau ketvirta, *meliorizmas* – suvokimas, kad visi socialiniai bei politiniai institutai gali būti pertvarkyti ir patobulinti (Gray 1992: 8).

Pirmasis ir pagrindinis liberalizmo principas yra individo laisvės principas – supratimas, kad visi žmonės, kaip protingi ir save lemiantys, yra laisvi, nesaistomi jokių bendrų tikslų. Laisvė yra individo racionalios savivaldos galimybė. Liberalizme individo laisvė yra pagrindinė socialinė vertybė. Individo laisvę liberalai supranta dar J. S. Millio nusakytu būdu – vienintelė laisvė, verta šio vado, yra laisvė siekti savojo gėrio savo pasirinktu būdu, kol nemėginame atimti iš kitų jų gėrį arba trukdyti jų pastangomis jį įgyti (Mill 1995: 32). Asmuo gyvena visuomenėje ir jo laisvė turi būti derinama su kitų asmenų laisve, todėl išskyla būtinybė nurodyti tokį konkretų laisvės turinį, kad kiekvienas individas būtų maksimaliai laisvas. Liberalai teigia, kad laisvas žmogus yra tas, kuris turi teises ir privilegijas, reikalingas jam savarankiškai mąstyti ir veikti, valdyti save patį, o nebūti valdomam kito. Akivaizdu, kad tokios laisvės yra sąžinės laisvė, susivienijimų, judėjimo laisvė, laisvė nuo savavališko arešto ir panašiai. Be šių pilietinių laisvių, liberalai numato, kad laisvė turi apimti ir ekonomines laisves.

Antrasis liberalizmo principas ir antroji socialinė vertybė – tai supratimas, kad buvimas laisvu žmogumi yra susijęs su savo paties kaip nuosavybės turėjimu ir privačios nuosavybės nepažeidžiamumas. Turėti savo paties asmenį kaip nuosavybę – vadinasi, sugebėti valdyti visus savo talentus, gebėjimus ir darbą. Priešingu atveju žmogus priklausys nuo kitų asmenų – bus kitų nuosavybė arba bendruomenės turtas (kaip komunizme). Liberalų nuomone, asmuo, neturėdamas savęs kaip nuosavybės, negalėdamas laisvai elgtis su savo kūnu ir darbais, negalės įgyvendinti savo tikslų ir savo vertybių: turės aukoti savo tikslus bendruomenei arba vykdyti kolektyvinius sprendimus. Taigi, pasak liberalų, nuosavybės teisė turi būti individuali, o ne bendruomeninė, ir nuosavybės teisė privalo būti nepažeidžiama.

Trečiasis liberalizmo principas ir trečioji socialinė vertybė – tai laisvosios verslininkystės sistema. Liberalų nuomone, individo laisvė ir privati nuosavybės teisė turi būti įgyvendinta kartu su laisvosios verslininkystės sistema. Pasak Adamo Smitho, žmonijos raida turi tam tikrą apibrėžtą kryptį, kuri, žmonijai perėjus įvairius etapus, užsibaiigia laisvosios verslininkystės sistema. Ši sistema yra pati efektyviausia, nes, individualius tikslus realizuojantiems individams, ji, per savaime besiklostančius pasiūlos ir paklausos mechanizmus, racionaliai veikiantiems individams teikia orientacinius signalus, kurias vadovaudamiesi, jie gali numatyti savo veiklos padarinius ir tinkamai kreipti savo pastangas. Laisvojo verslo sistema funkcionuoja spontaniškai, ji klostosi savaime, be specialaus organizavimo. Kiekvienas specialus organizavimas reikalauja lėšų savo funkcionavimui palaikyti. Savaime susiklostanti, spontaniška sistema organizuojasi nenaudodama lėšų. Pavyzdžiui, upių vanduo savaime teka žemyn, nereikalaudamas energijos sąnaudų, o norint, kad upė tekėtų aukšty, būtina panaudoti nemažą energiją. Būtent dėl organizavimosi spontaniškumo jokia sistema, liberalų požiūriu, nebus efektyvesnė už laisvojo verslo sistemą.

Liberalai laiko, kad pati tinkamiausia yra demokratinė valdymo forma. Demokratinė yra tokia valdymo forma, kurioje atskirtos trys

teisės: tarptautinė, politinė ir pilietinė, o politinėje teisėje atskirtos trys valdžios – įstatymų leidimo (parlamentas), įstatymų vykdymo (vyriausybė) ir teisėsaugos. Per parlamentą visa visuomenė įgyvendina savo kaip suvereno funkciją – leidžia įstatymus. Todėl demokratinėje visuomenėje yra užtikrinta visuotinė ir visiems lygi balsavimo bei išrinkimo valdžios atstovais teisė. Demokratinė yra tokia visuomenė, kuri savo nariams užtikrina pamatines žmogaus teises bei laisves – teisę į gyvybę (teisė nepatirti žudymo, kankinimo ar luošinio), žodžio, spaudos, minties ir jausmų laisvę, pažiūrų ir jausmų visais praktiniais ar spekuliatyviais, moksliniais, moraliniais ar teologiniais klausimais laisvę, laisvę turėti teisėtai įgytos nuosavybės, judėjimo laisvę, laisvę vienyti bet kuriam tikslui, nedarančiam žalą kitiems, religijos laisvę ir pan. Kaip pažymi Nigelis Ashfordas, žmogaus teisės turi atitikti tris kriterijus. Pirma, jos turi būti visuotinės, priklausyti visiems žmonėms, visais laikais. Antra, jos turi būti absoliučios. Jos negali būti teisėtai apribotos, apeliuojant į viešuosius interesus ar kainą. Jos gali būti apribotos tik tada, kai ima prieštarauti viena kitai. Pavyzdžiui, galima bausti mirties bausme teroristą, kuris nužudė kitus žmones. Trečia, žmogaus teisės yra neatimamos. Neįmanoma šių teisių atsisakyti ir perleisti jas kam nors kitam, pavyzdžiui, neįmanoma parsiduoti į vergiją (Ashord 2003: 58). Demokratijos supratimas liberaliojoje visuomenėje skiriasi nuo antikinio demokratijos supratimo. Antikoje demokratija buvo laikoma žmonių (demoso) valdžia, kas reiškė tiesiog daugumos valdymą. Šiuolaikine prasme demokratija – ne tiek daugumos, kiek tam tikrus kriterijus atitinkantis valdymo būdas.

Liberalai (išskyrus konservatyviojo liberalizmo atstovus) neabejoja žmonijos pažanga, o tos pažangos rodikliu laiko ekonominę žmogaus veiklą, kuri baigiasi laisvosios verslininkystės etapu. Smitho nuomone, ekonominė sistema keičiasi kartu su politine – verslininkystės laisvę natūraliai atitinka pilietinių ir politinių laisvių garantija. Liberalai, pripažindami visuomenės raidai pažangą ir nurodydami tos pažangos materialųjį kriterijų (ekonominės veiklos

efektyvumą), visuomenės institucijas aiškina kaip žmogiškųjų individų veiksmų padarinius, o ne kaip žmogaus intencijas.

Iki pat aštuntojo dešimtmečio liberaliojoje teorinėje mintyje šios trys socialinės vertybės – individo laisvė, privati nuosavybės teisė ir laisvojo verslo sistema buvo laikomos pagrindinėmis ir svarbiausiomis. Iš jų svarbiausia pripažįstama individo laisvė, kuri traktuojama kaip pirminė kitų vertybių atžvilgiu. Pirmumas suprantamas taip, kad pavyzdžiui, jei būtų surasta tokia ekonominė sistema, kuri užtikrintų greitesnę bei efektyvesnę gamybos augimą, tačiau apribotų individo laisves ir teises, tai reikėtų rinktis tokią ekonominę sistemą, kuri tų laisvių neribotų.

Padėtis pasikeitė 1971 m., pasirodžius Johno Rawlso veikalui *Teisingumo teorija*. Šios knygos pasirodymą lydėjo dviejų liberalizmo nuostatų revizija. Per ilgą liberaliosios socialinės ir politinės minties raidos laikotarpį (nuo pat XIX a. vidurio) vyravo požiūris, kad utilitarizmas esąs moralinė teorija, kuria remdamiesi liberalai turėtų nagrinėti moralės ir politikos klausimus. Dabar utilitarines nuostatas imta įnirtingai kritikuoti. Antra, iki Rowlso veikalo pasirodymo liberalai manė, kad teisingumas iš viso nėra verta dėmesio problema, ir siekė išsklaidyti socialinio teisingumo, kuriuo, jų nuomone piktnaudžiavo tiek komunistai, tiek krikščioniško socialinio mokymo atstovai, mitą.

Anot liberalų, teisingumo problemą galima traktuoti dvejopai. Pirma, teisingumą suprasti kaip skirstomąjį teisingumą. Šiuo atveju tariama, kad teisingumo įgyvendinimas yra susijęs su darbo rezultatų paskirstymu pagal tam tikrą schemą. Pavyzdžiu gali būti principas – visiems dirbantiems skirti vienodą produkto dalį. Tai lygiavinis paskirstymas. Gali būti kiek subtilesnis principas – kiekvienam pagal atlikto darbo kiekį. Abiem atvejais reikalinga speciali institucija, kuri visiems dalina po lygiai, arba apskaičiuoja atliktą darbą ir atriekia pagal tai įvertinto gėrybių pyrago dalį. Toks skirstymas liberalų nuomone yra neefektyvus, nes reikalauja specialios organizacinės tvarkos, kuriai išlaikyti naudojamos lėšos, o, kita vertus,

kad ir koks būtų skirstymas, pagrįsti jo teisingumo yra neįmanoma, nebent pripažinus teisingumui kažkokį transcendentinį turinį. Nei su nominalistine nuostata, būdinga visam liberalizmui, nei su individualizmu ir individo laisvės samprata toks aiškinimas iš principo negali būti suderintas. Liberalų nuomone, neįmanoma kartu turėti skirstomąjį teisingumą ir individo laisvės. Juk tada individas priklausys nuo skirstančiosios institucijos, o ne pats nuo savęs.

Liberalai manė, kad vienintelė priimtina teisingumo interpretacija yra jo kaip taisyklių teisingumo, bet ne skirstomojo teisingumo, interpretacija. Kaip suprasti tą taisyklių teisingumą? Visuomenėje esantys įstatymai funkcionuoja tarsi betikslių taisyklių tinklas. Pavyzdžiui, Friedricho A. von Hayeko supratimu, visuomeninė tvarka, iš esmės padidinati individualių veiksmų efektyvumą, atsiranda ne dėl to, kad tam tikros institucijos sugalvoja būdus, kaip tą efektyvumą padidinti, o dėl „proceso, iš pradžių vadinamo „augimu“, o vėliau „evoliucija“, kuriame praktinės veiklos schemas, iš pradžių priimtose dėl kitokių priežasčių arba net visiškai atsitiktinai, išliko todėl, kad jos padėjo grupei, kurioje atsirado, įveikti kitas grupes“ (Hayek 1998: 24). Tokia savaimė besiklostanti tvarka skiriasi nuo organizuotos tvarkos ne tik savo spontaniškumu. Kaip sako tas pats Hayekas, „taisyklės, valdančios spontaniinę tvarką, priešingai (negu organizuotos taisyklės – A. P.), turi nepriklausyti nuo tikslų ir vienodai galioti visiems nariams arba bent jau individualiai neįvardintoms jų grupėms arba klasėms. Jos naudojamos pagal individų turimas žinias bei tikslus; tas naudojimas nepriklauso nuo kokio nors bendro tikslo, kurį individas turėtų žinoti. Kalbant mūsų terminais tai reiškia, jog bendros teisinės taisyklės, kuriomis grindžiama spontaniinė tvarka, yra orientuotos į abstrakčią tvarką, kurios ypatingas arba konkretus turinys nėra niekam žinomas arba numatomas; o įsakai ir taisyklės, kuriomis valdoma organizacija, tarnauja konkretiems organizacijos vadovų tikslams“ (Hayek 1998: 80–81).

Taigi, laikui bėgant, susiklosto įstatymų, kaip betikslių taisyklių tinklas. Tinkamas tokių taisyklių pavyzdys būtų eismo taisyklės. Jos

nenurodo, kur mums reikia nuvažiuoti, bet aiškina, kaip važiuoti. Žinodami kelio ženklų išdėstymą, mes galime pasirinkti tinkamiausią kelią norimam tikslui pasiekti. Aišku, tokios taisyklės gali būti labiau ar mažiau painios, racionalus sprendėjas gali jas patobulinti ar tinkamiau išdėstyti ženklus. Jeigu tokios betikslės taisyklės yra vienodos visiems žmonėms, ir nė vienam neteikia privilegijų (pavyzdžiui, mersedesui neteikia pirmenybės prieš zaporozietį), tai galima teigti, kad jos yra teisingos. Kitaip tariant, liberalai mano, kad teisingumas taikomas tik taisyklėms, o ne rezultatams. Aišku, tiksliai kalbant, tai įmanoma tik tada, kai turime savaiminę, bet ne organizuotą tvarką. Pripažinę, kad įstatymai yra teisingi, nebegalime reikalauti ir rezultatų teisingumo. Jei visuomenėje, kuri vadovaujasi betikslių teisingų įstatymų tinklu, vieni žmonės nuskursta, o kiti pralobsta, tai jie gali kaltinti tik save. Teisingumas šiuo atveju yra nepažeidžiamas. Priešingai, jį pažeidžia lygiava, nes teikia privilegijas neveikliems žmonėms.

Iki Johno Rawlso *Teisingumo teorijos* pasirodymo buvo svarstomi šie du teisingumo variantai – skirstomasis teisingumas, kuris įmanomas tik esant organizuotai tvarkai ir liberalams nepriimtinas; antra, taisyklių teisingumas, vertinantis ne veiklos rezultatus, o įstatymus, kuriais remiasi visuomeninė veikla. Rawlsas pasiūlo trečią teisingumo variantą – procedūrinio teisingumo teoriją. Anot šios teorijos teisingumo principus teisingais daro ne jų pačių savybės, o būdas, kuriuo jie nustatomi, t. y. teisingumas yra susijęs ne su taisyklėmis, o su jų nustatymo būdu. Anot Rawlso, visuotinai pripažinti principai bus teisingumo principai tada ir tik tada, kai jiems visi pritaro su sąlyga, jog derybinė pozicija yra sąžininga. Rawlso nuomone, procedūrinio teisingumo teorija nėra atskira politinės filosofijos tema, tai ir yra politinė filosofija. Kaip aiškina János'as Kis'as, gerai sutvarkytoje visuomenėje visų vertybių, išskyrus teisingumą, turi būti siekiama vadovaujantis teisingumo principu. Kitaip tariant, teisingumas apibrėžia tikslus, kurių žmonėms leidžiama siekti. Antra, jeigu žmonės veikia pagal teisingumo reikalavimus, ta jie,

o ne valdžia turi spręsti, kokius tikslus jiems įgyvendinti, kuo tapti ir kaip nugyventi gyvenimą. Kartą nustačius ir apgynus tinkamus teisingumo principus, visa kita yra asmeninės etikos, o ne politinės ar socialinės filosofijos dalykas (žr. Kis 1998: 12–13).

Rawlso teisingumo teorijos principus paaiškinsime, remdamiesi jau minėto János'o Kis'o atlikta teisingumo teorijos rekonstrukcija. Pasak Rawlso, tinkamai suprasti teisingo paskirstymo problemą gali tik procedūrinio teisingumo teorijos, nes tik jos analizuoja visuomenės pamatinę struktūrą, o ne atskirus, individualius veiksmus (todėl teisingumo teorija ir yra politinė filosofija). Pamatinė struktūra yra normų ir procedūrų, reguliuojančių individualius žmonių veiksmus, tinklas. Kaip klostosi toks tinklas?

Žmonės siekia veikti bendrai, nes iš tokio veikimo tikisi daugiau naudos, negu veikdami atskirai. Tačiau nauda, atsiradusi iš bendrojo veikimo, gali būti paskirstyta labai nevienodai. Kokios skirstymo procedūros yra teisingos? Tarkime, kad kooperacinę sistemą sudaro laisvi, savarankiški ir racionalūs, galintys suprasti, kokia kooperacijos schema jiems yra naudingiausia, individai. Kad egzistuotų bent minimali sąlyga individui priimti jam naudingą sprendimą, tokioje bendrijoje kiekvienas individas privalo turėti veto teisę: kol visi individai nepripažįsta, kad sprendimas A yra pranašesnis prieš visas jo alternatyvas, sprendimas neįsigalioja, ir paieškos tęsiasi toliau. Ši sąlyga vadinama vieningumo sąlyga. Kai ji patenkinta, kooperacija visiems dalyviams teikia naudą, nes joks racionalus individas nepriartars paskirstymo schemai, jeigu jis galės prisidėti prie palankesnės kitos bendruomenės schemos arba gaus daugiau naudos veikdamas vienas.

Gali pasirodyti, kad vieningumo sąlygos ir ir racionalaus pasirinkimo teorijos pakanka, norint paskirstyti veikimo rezultatus. Juk kooperacija, atrodo, duoda geriausią įmanomą rezultatą visiems individams, todėl niekas negali skųstis, jog socialinė sistema su juo elgiasi nesąžiningai. Rawlsas su tuo nesutinka. Jo nuomone, abipusė nauda pati savaime dar neduoda moraliniu požiūriu geriausio rezul-

tato. Jei, tarkime, vienas iš dviejų derybininkų gyvybiškai suinteresuotas susitarti, ir sutiktų kooperuotis, jie gautų bent 10% laukiamo pelno, o antrasis derybininkas yra daug mažiau priklausomas nuo derybų baigties ir jam susitarimo rezultatas nėra taip svarbus, tai greičiausiai bus susitarta naudą dalintis santykiu artimam 1: 10. Bet tokia derybų baigtis vargu ar patenkins intuityvias sąžiningų derybų sąlygas. Todėl, anot Rawlso, teisingumas nėra įgyvendintas, jeigu kooperacijai pritariantys žmonės renkasi, sąžiningai nepaskirsčius derybų resursų.

Nustačius moralinius apribojimus, dėl teisingumo principų galima susitarti. Anot Rawlso, tai būtų sutartis, kuriai pritarėtų abipusiai nesuinteresuoti, racionalūs individai, jei jie svarstytų ją, kai pirminė pozicija būtų sąžininga. O kaip apibrėžti pirminę poziciją kaip sąžiningą? Rawlso nuomone, tai galima padaryti remiantis refleksyvios pusiausvyros metodu. Pirmiausia ištiriame atliktus ar dėl aplaidumo neatliktus veiksmus, kuriuos vertiname. Toliau savuosius vertinimus apibendriname iki bendrųjų principų, kurie leidžia struktūruoti atskiruosius vertinimus. Toliau bendruosius principus susiejame su bendrąja vertinamąja teorija. Tokių teoriškai sutvarkytų bendrųjų principų pagalba vertiname konkrečius veiksmus ir žiūrime, ar jie atitinka pradines intuityvias išvalgas, pradinius vertinimus. Jei tokio atitikimo nėra, taisome bendrąją teoriją ir koreguojame pradines išvalgas, grįždami prie principų ir keisdami savo moralinę sampratą. Judame pirmyn ir atgal tarp konkrečių vertinimų ir bendrųjų principų, kol nei mūsų apmąstyti vertinimai, nei mūsų abstraktūs principai neskatina jų persvarstyti. Taip, pagal Rawlsą, bus pasiektas refleksyvios pusiausvyros taškas.

Remdamasis šiuo metodu, Rawlsas tvirtina nustatęs pradines sąžiningumo sąlygas. Jis pradeda nuo išvalgos, kad žmonės reikia laikyti laisvais ir vienodai racionaliais asmenimis. Individai yra laisvi asmenys, nes jie sugeba sukurti ir įgyvendinti savas gėrio sampratas ir turi teisingumo jausmą, kitaip tariant, jie gali atitrūkti nuo savų troškimų ir paklausti, ar tikrai gera trokštamų dalykų siekti, ir ar

bus tas siekis teisingas, ar jo realizacija nenuskriaus kitų asmenų. Žmonės sugeba savo reikmes bei troškimus tikrinti, remdamiesi savosiomis gėrio ir teisingumo sampratomis, bei elgtis pagal tokio tikrinimo išvadas. Todėl žmonės yra autonomiškai asmenys ir yra lygūs tuo atžvilgiu, jog sugeba būti bent minimaliai autonomiškai. Nė viena socialinė sankloda, kuri nelaiko individų šiuo atžvilgiu lygiais, negali būti teisinga.

Tačiau kaip suprasti tą lygybę? Rawlsas kritikuoja iki tol liberalizme paplitusį utilitarinį požiūrį, anot kurio, įgyvendinant lygybę, reikia subendrinti visų individų preferencijas ir pasirinkti tą alternatyvą, kuri jas vidutiniškai geriausiai patenkintų – teiktų didžiausią naudą didžiausiam skaičiui žmonių. Anot Rawlso, bendra arba vidutinė nauda negali būti teisingumo standartas visuomenėje, kuri savo narius laiko lygiais, laisvais ir racionaliais asmenimis. Jo nuomone, tik susitarimo variantas yra tinkamas būdas teisingumo problemai spręsti. Žmones jis laiko ne tik individualių prioritetų, kuriuos bendrieji principai galėtų paversti kolektyviniais rezultatais, kūrėjais, bet ir tų principų steigėjais. Kad bendrasis interesas nenustelbtų individualaus, Rawlsas pasiūlo kiekvienam individui suteikti veto teisę.

Aptarus intuityviais laisvės ir lygybės idėjas ir susiejus jas su sutartimi, galima nustatyti pradines sąžiningo susitarimo sąlygas. Kadangi žmonės sugeba spręsti apie savo veiklos pasekmes, jie patys yra atsakingi už neatliktus ar blogai atliktus veiksmus. Todėl moraliniai principai nėra pažeidžiami, jei asmuo naudojasi pranašumais arba patiria netektis, kada tie dalykai yra apspręsti jo pasirinkimo ir pastangų. Tačiau toks gėrybių pasiskirstymas, kuriam įtaką daro nuo asmeninių pasirinkimų bei pastangų nepriklausantys veiksniai, yra šališkas moraliniu požiūriu, arba, kitaip tariant, nesąžiningas. Šiuo požiūriu šališkų pranašumų arba netekčių pavyzdys būtų individo klasinė padėtis, šeimos, kurioje jis gimė statusas ir pan. Rawlsas prie tokių pranašumų priskiria ir įgimtus talentus bei trūkumus. Jo teigimu, pirminė pozicija bus sąžininga tik tuo atveju, kai nepelnytos

nelygybės apraiškos neįtakos derybų proceso. Iš šių samprotavimų Rawlsas daro išvadą, kad vienintelė išeitis pirminei sąžiningai pozicijai pasiekti, yra dalyvių gaunamų žinių ribojimas. Sutarties šalys turi tartis už nežinojimo uždangos.

Tačiau nežinojimo uždanga kelia tam tikrų problemų. Rawlsas mano, kad pirminėje pozicijoje už nežinojimo uždangos patenka ne tik žinios apie paveldėtą socialinę padėtį ir įgimtus talentus, bet ir žinios apie asmens psichologines savybes bei konkrečias tinkamo gyvenimo sampratas. Bet tada, jei sprendėjai nieko neišmano apie būsimas vertybes bei prioritetus, kaip jie iš viso gali rinktis. Rawlsas daro prielaidą, kad yra tam tikros būtinos priemonės, taip vadina- mos pirminės gėrybės, reikalingos siekiant kiekvieno įsivaizduoja- mo tikslo. Tos priemonės yra būtinos, kad individai galėtų gyventi visuomenėje, siekti savų tikslų ir patenkinti gyvybiškus poreikius. Tam tikras pirminės gėrybės – sveikata, protinius sugebėjimus, vaiz- duotę ir kt. teikia gamta. Kitas – teisės ir laisvės, galimybes ir ga- lias, pajamas bei turta, socialinės savigarbos priemonės ir pan. teikia visuomenė. *Teisingumo teorijoje* aiškinama, kad racionalus asmuo, nepriklausomai nuo visų kitų savo norų, būtinai norės ir šių pirmi- nių gėrybių, be to, jis bus visada racionalus, trokšdamas daugiau, o ne mažiau pirminių gėrybių.

Dabar aptartos jau beveik visos prielaidos, svarbios rinkimuisi. Yra žinomos besirenkančiųjų asmenų savybės – jie yra racionalūs sprendėjai, maksimalizuojantys savo asmeninius prioritetus; žino- me apie jų informacinę aplinką – jie renkasi už nežinojimo uždan- gos, ir žinome jų svarbiausią siekį – tai pirminių gėrybių paketas. Turėdami šiuos duomenis, anot Rawlso, galime numanyti, kokie bus pasirinkti teisingumo principai. Tarkime, kad individui siūlo- ma rinktis vieną iš dviejų strategijų – A arba B. Jeigu jis pasirinks A strategiją, – sėkmės atveju gaus daugiau negu pasirinkęs B, tačiau nesėkmės atveju daugiau ir praras. Būdamas už nežinojimo uždan- gos, jis negalės nustatyti ką patirs – sėkmę ar nesėkmę. Linkęs į riziką asmuo rinksis A strategiją, o atsargus individas – strategiją

B. O kokia strategija iš tikrųjų yra išmintinga, jei asmenys už nežinojimo uždangos negali nustatyti galimų baigčių tikimybių? Kai vyrauja visiškas netikrumas dėl baigties, pranašumus dėl sėkmės pilnai nustelbia nesėkmės pavojus. Rawlso nuomone, tokiu atveju racionalu vadovautis maksimino principu rinktis tokią iš skirtingų galimybių, kurios blogiausia baigtis yra mažiausiai bloga. Remdamasis šiais samprotavimais, Rawlsas suformuluoja du teisingumo principus: 1) visi asmenys turi lygias teises į visiškai pakankamą lygių pamatinių laisvių sistemą, kuri yra suderinama su panašia laisvių visiems sistema; 2) socialinė ir ekonominė nelygybė turi tenkinti dvi sąlygas. Pirma, ji turi būti susijusi su pareigomis ir padėtimi, kurias galėtų užimti visi, esant nešališkai galimybių lygybei. Antra, ji turi būti maksimaliai naudinga blogiausioje padėtyje esantiems visuomenės nariams.

Reikia pasakyti, kad Rawlso pasiūlyta teisingumo teorija sukėlė plačią diskusiją, kuri nesibaigė iki šiol. Kaip ten bebūtų, šiuolaikiniame liberalizme pripažįstami nebe trys, o keturi principai, kurie funkcionuoja kaip socialinės vertybės – individo laisvė, privati nuosavybės teisė, laisvojo verslo sistema ir procedūrinio teisingumo teorija. Sakydami, kad šie principai yra socialinės vertybės, turime galvoje, jog jie atlieka reguliacinį vaidmenį socialinėse ir politinėse teorijose, t. y. tariama, jog priimtina yra ta visuomenės tvarka, kurioje šie principai yra realizuoti. Pavyzdžiui, jeigu visuomenėje pažėdinėjamos žmogaus teisės, arba yra įvesta valstybinės nuosavybės ir organizuotai tvarkomo (komandinio) ūkio sistema, tai reikia siekti geresnės sistemos – garantuojančios žmogaus teises, leidžiančios laisvąją verslininkystę ir privačią nuosavybę. Liberalizmo principus įtvirtinusi socialinė sistema yra geresnė, pažangesnė, priimtinesnė už kitais pagrindais funkcionuojančias socialines sistemas.

Aišku, minėtos socialinės vertybės yra ne absoliučios, o santykinės vertybės, jei taikysime Wittgensteino terminus, kitaip tariant, jos yra kiekybinės charakteristikos, išreiškiamos patikrinamais, faktus aprašančiais teiginiais. Pavyzdžiui, mes galime nurodyti kiek,

kokiu laipsniu įgyvendinta laisvojo verslo sistema ar garantuotos žmogaus teisės ir laisvės. Kitokios yra absoliučios vertybės, kurioms priklauso ir moralinės vertybės. Jos yra kokybinės charakteristikos, siejamos su objekto esme ir negali būti išreikštos faktus aprašančių teiginių visuma. Kaip žinia, Wittgensteino nuomone, neįmanoma suformuluoti prasmingų etinių teiginių ir etika iš viso negali būti išreikšta. Ji tik rodo save. Remiantis analitinėje etikoje priimta terminologija, galima sakyti, jog liberalizme pripažįstama kognityvinė vertybių interpretacija (vertinančioji išraiška laikoma teiginiu, kuriam galima priskirti teisingumo ar klaidingumo vertes). Kitaip ir negalėtų būti, nes liberalizmas yra nominalistinė filosofinė doktrina, jokių absoliučių vertybių nepripažįstanti. Be to, minėtos keturios socialinės vertybės liberalizme niekaip nesusiję su moraliniais vertinimais. Jos yra loginio pobūdžio charakteristikos, tam tikri veiklos racionalumo standartai.

Kol kas apie liberalizmą kalbėjome kaip apie vientisą socialinę bei politinę doktriną. Vis tik yra keletas liberalizmo modifikacijų, šiek tiek besiskiriančių tarpusavyje. Pirmoji liberalizmo atmaina yra **klasikinis liberalizmas**, kurio žymiausi atstovai buvo anglų filosofai švietėjai Johnas Lockas, Adamas Smithas, Johnas Stuartas Millis, Jeremy'is Benthamas, prancūzų filosofai šveitėjai Charles Louisas de Montesquieu, Voltaire'as, Antoine de Condorcet, o iš šiuolaikinių mąstytojų – Friedrichas A. von Hayekas, Karlas Raimundas Popperis, Johnas Rawlas ir kt. Klasikiniam liberalizmui būdingi mūsų jau išvardinti liberalizmo bruožai – individualizmas, egalitarizmas, universalizmas ir meliorizmas. Klasikinio liberalizmo doktrina yra aiškiai individualistinė – laikoma, kad visuomenę sudaro autonomiškai, laisvi, racionalūs, savų tikslų siekiantys individai. Klasikinis liberalizmas pripažįsta visas keturias pagrindines socialines vertybes – individo laisvę, individualią privačios nuosavybės teisę, laisvojo verslo sistemą ir, nuo aštuntojo XX a. dešimtmečio, procedūrinio teisingumo teoriją. Klasikinis liberalizmas pripažįsta visuomenės raidos pažangą ir nurodo tos pažangos

kiekybinius rodiklius – bendro nacionalinio produkto kiekį, tenkantį vienam gyventojui, žmogaus teisių padėtį, raštingumo lygį, vidutinę gyvenimo trukmę ir pan. Klasikinio liberalizmo socialinė doktrina yra racionalistinė ne tik ta prasme, kad visuomenę sudaro racionalūs, savų tikslų siekiantys individai, bet ir ta prasme, kad įstatymų, kaip betikslių taisyklių tinklas gali būti pagerintas, remiantis viena ar kita racionalaus pasirinkimo teorija.

Racionalaus pasirinkimo teorija pradeda nuo idealiai racionalaus veikėjo, kuriam priskiriamos šios savybės – visiškai sutvarkytos preferencijos, maksimalus informuotumas ir tobulas kompiuteris galvoje. Jis veikia racionaliai ta prasme, kad visada renkasi tokią veiksmą, kuris, jo išskaičiavimu, geriausiai tenkina jo preferencijas. Matematinė sprendimų teorija ir yra tas modelis, kuris padeda pasirinkti tinkamiausią veikimo būdą. Bendriausius situacijos, su kuria susiduria tyrinėtojas, ieškantis tinkamiausio veikimo būdo, bruožus galima taip charakterizuoti. Nagrinėjant konkrečią problemą, tam tikri teoriniai teiginiai, tyrimų rezultatai, prielaidos, nekelia abejonių ir tiriamosios problemos atžvilgiu laikomi akivaizdžiais. Tai yra taip vadinamos neabejotinos žinios. Be šių, neabejotinų žinių, sprendėjas turi dar tokią informaciją: 1) baigtinį skaičių hipotezių H_1, H_2, \dots, H_n , tokių, kad, remiantis visomis neabejotinomis žiniomis, gali būti teisinga tik viena (deja, iš anksto neaišku, kuri) hipotezė, t. y., $H_i \cap H_j$ visada klaidinga, kai $i \neq j$; 2) kiekvienos hipotezės H_i tikimybę $p(H_i, e)$ neabejotinų žinių e atžvilgiu; 3) baigtinį skaičių strategijų S_1, S_2, \dots, S_m , iš kurių jis gali pasirinkti tik vieną; 4) tų strategijų galimų rezultatų, kurių skaičius yra $n \times m$, aprašą. Minėti rezultatai turi patenkinti tokias sąlygas: a) tarus, kad hipotezė H_j yra teisinga, strategijos S_i pasekmė yra žinoma; b) sprendėjas turi galimybę įvertinti tą pasekmę tinkamumo savo tikslams aspektu. Be to, sprendėjas kiekvienam strategijos S_i rezultatui gali priskirti skaitinę vertę u_{ij} , kuri išreiškia naudą, veikiant būdu S_i . Sprendimų teorijoje įrodoma, kad iš veiklos S_i laukiama nauda

$$E(S_p, e) = \sum_{j=1}^n p(H_j, e) \cdot u_{ij}(H_j).$$

Remiantis Bejeso teorema, siūloma pasirinkti tokią strategiją, kad laukiama nauda būtų didžiausia. Panagrinėkime paprastą pavyzdį (pavyzdys paimtas iš knygos: Hollis M. Socialinių mokslų filosofija. Įvadas.–Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2000, p. 144). Tegul jums siūloma pasirinkti vieną iš dviejų žaidimų. Įmokate už žaidimą vieną litą ir traukiate atsitiktinę kortą iš visos kaladės. Už ištrauktą raudoną kortą jūs gaunate 3 litus, ir negaunate nieko, jie ištraukta korta yra juoda. Kitas žaidimas yra toks: jūs taip pat įmokate vieną litą ir traukiate kortą. Jeigu ištraukiate kryžius, gaunate 5 litus, o ištraukę kitokią kortą negaunate nieko. Kurį žaidimo variantą racionalu rinktis? Čia turime dvi strategijas. Kai renkamės pirmąją strategiją:

$$E(S_1) = p(H_1, e)u_{11}(H_1) + p(-H_1, e)u_{11}(-H_1),$$

čia $p(H_1, e) = 0,5$ (pusė kortų yra raudonos). Iš strategijos S_1 laukiama nauda $u_{11} = 3$, kai H_1 yra teisinga. Kadangi tenka įmokėti vieną litą nepriklausomai nuo to, ar laimime, ar pralaimime, tai žala $u_{11}(-H_1)$, kai hipotezė H_1 yra klaidinga, yra lygi -1 . Tada laukiama nauda

$$E(S_1, e) = p(H_1, e)u_{11}(H_1) - 1 = 0,5 \cdot 3 - 1 = 0,5.$$

Antruoju atveju laukiama nauda

$$E(S_2, e) = p(H_2, e)u_{22}(H_2) - 1 = 0,25 \cdot 5 - 1 = 0,25.$$

Racionalus veikėjas visada atmes mažesnio tikėtino naudingumo veiksmus ir bus indiferentiškas veiksams, kurių tikėtinas naudingumas vienodas. Vadinasi, reikia pasirinkti pirmąjį žaidimo variantą.

Sprendimo teorija aprašo ir įvertina situacijas, kai individas veikia nuo jo nepriklausančioje aplinkoje. Aplinka nustato parametrus, į kuriuos atsižvelgdamas racionalus veikėjas priima sprendimus. Tačiau racionaliam veikėjui tenka spręsti ne tik nepriklausomoje

aplinkoje. Žymiai dažnesnės situacijos, kai sprendimus tenka priimti, atsižvelgiant į kito veikėjo sprendimus. Sprendimai, priimami tarpusavio priklausomybės aplinkoje yra vadinami strateginiais sprendimais. Juos nagrinėja lošimų teorija, kurios pirmieji darbai pasirodė tuoj po antrojo pasaulinio karo (J. von Neumanno tyrinėjimai). Lošimų teorija analizuoja strateginius racionalius sprendinius tokioje idealizuotoje situacijoje, kurioje kiekvienas racionalus veikėjas be visa ko kita žino, kad ir kiti veikėjai yra racionalūs. Elementariausiam lošimų teorijos scenarijui reikia dviejų veikėjų, kurių kiekvienas gali rinktis vieną iš dviejų veiksmų. Tik kaip iliustracinį pavyzdį panagrinėsime paprasčiausią įmanomą situaciją, kuri vadinama koordinaciniu lošimu. Įsivaizduokime, kad siauru tiltu gali pravažiuoti tik vienas automobilis. Tegul iš priešingų tilto pusių atvažiuoja du automobiliai. Kokie galimi įvykio dalyvių sprendimai? Aišku, kad jie yra keturi – 1) pirmas ir antras automobilis važiuoja; 2) abu automobiliai stovi; 3) pirmas automobilis važiuoja, o antrasis stovi; 4) antras automobilis važiuoja, o pirmasis stovi. Pirmas ir antras atvejai yra aiškiai nepalankūs – pirmu atveju nepavyks išvengti susidūrimo, o antruoju – automobiliai nepajudės iš vietos. Palankūs yra trečiasis ir ketvirtasis atvejai. Tačiau kaip pasiekti, kad racionalūs veikėjai realizuotų būtent juos? Aišku, be derybų ir sutarties čia nepavyks išsiversti. Trečiojo ir ketvirtojo atvejų nurodyta padėtis – tai Nasho pusiausvyra, atvejis, kai yra strategijų pora, po vieną kiekvienam lošėjui, ir kiekviena iš jų yra geriausias atsakas kitam. Toji strategijų pora yra pusiausvira ta prasme, kad nusako stabilią baigmę, nes nė vienas iš lošėjų, žinodamas kito strategiją, neturi geresnės strategijos (ji vadinama Nasho pusiausvyra vieno iš lošimo teorijos kūrėjų Johno Nasho garbei). Esant tokiai pusiausvyrai, racionalūs veikėjai turi susitarti dėl taisyklės, kuri kaip tik realizuos tinkamiausią baigmę. Pavyzdžiui, minėtu tilto atveju galima įrengti šviesoforą arba atvažiuojančio transporto pirmenybės ženklą, arba pastatyti eismo reguliuotoją. Kaip ten bebūtų, bet koordinaciniuose lošimuose svarbiausia yra tai, kad abu lošėjai suinteresuoti suderinti

savo veiksmus. Kadangi čia nėra interesų konflikto, būtų keista, jei racionalūs veikėjai nesugebėtų priimti abipusiai naudingų sprendimų, bent jau kartotiniuose lošimuose. Koordinaciniai lošimai paaiškina, kaip galima visuomenė, kurioje kiekvienas siekia tik savo naudos. Tarus, kad bendruomenė naudinga visiems individams, visai nekeista, kad individai į ją buriasi. Aišku, koordinaciniai lošimai tėra tik vienas iš daugelio galimų lošimo variantų, kurie plačiai analizuojami šiuolaikinėje socialinėje filosofijoje (plačiau žr. Hollis 2000: 145–159).

Pagrindinių liberalizmo vertybinių principų įgyvendinimas susijęs su tam tikra valstybės samprata. Pasak liberalizmo atstovų, valstybė pirmiausia turi būti demokratinė – joje privalo būti įgyvendintas teisių atskyrimo principas: atskirtos tarptautinė, politinė ir pilietinė teisės, taip pat politinėje teisėje atskirtos valdžios – įstatymų leidžiamoji, įstatymų vykdomoji ir teisėsaugos. Tokioje valstybėje valdžios galią apriboja konstitucinių ir praktinių taisyklių sistema, kuri gerbia individo laisvę ir asmenų lygybę prieš įstatymą. Bendraja viešosios politikos taisykle liberalai laiko *laiser faire* (pranc.. laisvė nuo valdžios kontrolės) principą. Kaip sako Kantas, žmogus yra laisvas, jeigu jis privalo paklusti ne asmenims, o įstatymams. Kitaip tariant, valstybėje turi būti pripažintas įstatymų viršenybės principas. Kaip sako Hayekas, „atmetus visas smulkmenas, tai reiškia, kad visi vyriausybės veiksmai turi būti saistomi nustatytomis ir iš anksto paskelbtomis taisyklėmis – taisyklėmis, kurios leidžia numatyti su ganėtinu patikimumu, kaip valdžia panaudotų savo privartinę galią tam tikromis aplinkybėmis, ir šių žinių pagrindu kiekvienam planuoti savo individualius reikalus“ (Hayek 1991: 113). Mīnėtos taisyklės yra formalios. O formalios taisyklės „iš anksto pasako žmonėms, kokių veiksmų valstybė imsis tam tikro tipo situacijoje, apibrėžiamoje bendrais terminais, nenurodant laiko, vietos ar konkrečių žmonių. Jos nurodo tipines situacijas, į kurias gali patekti kiekvienas ir kuriose tokių taisyklių egzistavimas bus naudingas daugybei įvairių individualių tikslų. Žinojimas, kad tokiose

situacijose valstybė veiks apibrėžtu būdu arba reiklaus žmonių atitinkamai elgtis, yra suteikiamas žmonėms kaip priemonė sudarinėjant savo pačių planus. Taigi formalios taisyklės yra tik instrumentinės ta prasme, kad tikimasi, jog jos bus naudingos nežinomiems žmonėms, tikslams, kuriems tie žmonės nuspręš jas panaudoti, ir tokiomis aplinkybėmis, kurios negali būti detalios numatytos. Tiesą sakant, tai, kad mes nežinome jų konkretaus poveikio, kad mes nežinome, kokiems konkretiems tikslams šios taisyklės gali pasitarnauti arba kokiems konkretiems žmonėms jos pagelbės, kad joms tik suteikta tokia forma, kuri apskritai galėtų būti naudingiausia visiems jų paliestiems žmonėms, yra svarbiausias formalių taisyklių kriterijus, jei jas suprastume čia vartojama šio termino prasme. Jos nereikalauja pasirinkti konkrečių tikslų ar konkrečių žmonių, nes mes paprasčiausiai negalime iš anksto žinoti, kas ir kaip jomis naudosis“ (Hayek 1991: 116–117).

Valstybė, kurioje galioja įstatymų viršenybės principas, yra ne moralinė valstybė. Pavyzdžiui, Platono ar Aristotelio socialinėje teorijoje pateiktos moralinės valstybės sampratos, nes pati valstybė reglamentavo, koks elgesys yra doras, o koks nedoras ir nurodinėjo, kokių tikslų reikia siekti. Antikos didieji mąstytojai moraliniame valstybės veikime išvėlgė esminę valstybės paskirtį. Tuo tarpu liberalizmo doktrina besąlygiškai atmeta moralinę valstybės funkciją.

Pasak klasikinio liberalizmo sekėjų, moralinė valstybė negali palikti savo piliečiams galimybės pasirinkti, – kitaip ji negalės tiksliai numatyti savo veiksmų rezultato. Moralinė valstybė visada turi savo tikslą. Aristoteliui tas tikslas yra visų piliečių laimė, komunistinėje valstybėje – materialinių gėrybių gausa beklasėje visuomenėje ir pan. Liberalų nuomone, valstybė privalo padėti asmenims siekti savo tikslų, bet neparinkti tų tikslų. Tokiu būdu ne moralinė valstybė yra tik įstatymų saugotoja. Saugoti asmenų teises ir siekti, kad asmenys galėtų įgyvendinti didžiausią laisvę, yra svarbiausias, liberalų nuomone, valstybės uždavinys.

Vaizdžiai kalbant, liberalai valstybei priskiria naktinio sargo ir remonto brigados funkcijas. Kaip naktinis sargas valstybė turi saugoti įstatymus ir žiūrėti, kad žmonės jų laikytųsi, o kaip remonto brigada, ji turi rūpintis, kad visada darniai funkcionuotų ir nebūtų pažeidžiama laisvojo verslo sistema, kad nesikurtų karteliai, ar nebūtų sudaromi susitarimai, pažeidžiantys konkurencijos sąlygas, kad nebūtų teikiama pirmenybė vienoms verslo grupėms prieš kitas ir pan.

Anot liberalizmo šalininkų, nepriklausomai nuo to, ar individo interesai apsiribos jo paties poreikiais, ar jam nuoširdžiai rūpės visų žmogiškų būtybių gerovė, jo puoselėjami tikslai visuomet aprėps tik labai mažą žmonių dalį, t. y. kuo daugiau bus žmonių, tuo įvairresni, labiau skirtingi ir visapusiški bus tikslai. Mums vertinga tik maža visuomenės poreikių dalis, todėl individai turi vadovautis savo pačių, o ne kažkieno vertybėmis ir polinkiais. Individas, liberalų nuomone, yra svarbiausias savo tikslų teisėjas.

Kiekvienas individas turi daugybę tikslų ir vertybių. Tačiau jų kartu įgyvendinti paprastai neįmanoma. Vertybės, tikslai ir galimybės juos realizuoti yra nuolatinė savarankiškai veikiančio individo problema. Atsižvelgdamas į savo galimybes, individas atsisako vienu vertybių dėl kitų ir sudaro vertybių hierarchiją. Savaveiksmiškumas, liberalų nuomone, ugdo asmens atsakingumą. Žinodamas į kokias aplinkybes pakliūs, asmuo veiks tokiu, o ne kitu būdu, numatys savo veiksmų rezultatus. Toks asmuo tampa atsakingas ir moralus, o laisvojo verslo sistema tampa asmeninių vertybių hierarchiją formuojantis veiksnys.

Asmens pasirinktų vertybių apimtis yra tam tikras jo asmenybės brandumo rodiklis. Kas leidžia ją maksimaliai išplėtoti? Kada asmuo, jei pasikliausime liberalais, galės įgyvendinti savo laisvę? Atsakymas aiškus – kuo asmuo sugebės daugiau turėti ir vartoti, tuo didesnę vertybių visumą jis bus pajėgus aprėpti. Todėl turėjimas ir vartojimas liberalams tampa buvimo kokybės matu.

Klasikinis liberalizmas yra grynas individualizmas. Šio liberalizmo atstovui visos bendruomeninės žmonių sambūrio formos yra

menkavertės. Tokios formos yra šeima, tauta, religinė bendruomenė, įvairios bendrijos kooperatyvai ir panašiai. Kitaip į tai žiūri **konservatyviojo liberalizmo** atstovai. Jų nuomone, spontaniškai besiklostančioje visuomenės tvarkoje formuojasi įvairūs socialiniai dariniai, kurie sėkmingai atlieka daugelį socialinių funkcijų. Todėl, konservatyviųjų liberalų nuomone, tradicinėms bendruomenėms reikia skirti dėmesį ir pripažinti ne tik individualią nuosavybės teisę, bet ir įvairiausias tradiciškai susiklosčiusias nuosavybės formas.

Konservatoriai mano, kad valstybė turi pripažinti tradicines bendruomenės teises tose srityse, kuriose bendruomenės susitvarko be valstybės įsikišimo Tarp įvairių bendruomeninių visuomenės struktūrų galioja subsidiškumo ir (t. y. paramos) ir solidarumo principas. Valstybė turi remtis tradicines bendruomenes, o šios savo ruožtu, gali perimti daugelį valstybės funkcijų. Konservatoriai pasisako už galimai didžiausią valdžios išskaidymą – tai, ką gali išspręsti namų bendrija, neturi spręsti seniūnija, tai ką galima išspręsti seniūnijos lygmenyje, nereikia spręsti savivaldybėje, o juo labiau ministerijoje. Bendruomenėms reikia perleisti tiek funkcijų, kiek jos gali aprėpti. Todėl konservatoriai rūpinasi šeimos teise, religinių bendruomenių, tradicinių kolektyvų ar žemės ūkio kooperatyvų tradicine teise. Burke, Disraelio, Newmano, Tocqueville'io ir kitų konservatyviųjų liberalų nuomone, politinė valstybė privalo kuo mažiau kištis į ekonomikos, visuomenės ir moralės dalykus ir, antra vertus, daryti viską, ką galima, kad stiprėtų ir plėstųsi šeimos, vietinės bendruomenės ir savanoriškų kooperacinių bendrijų funkcijos (Nisbet 1993: 50).

Konservatorių požiūriu, visuomenė nėra mechaninė visuma dalių, kurias galima kaip nori keisti, visuomenė yra organiška visuma, nustatydama savo institucija bei savo funkcijas. Jeigu mes pažeisime ar pakeisime vieną visuomenės struktūros dalį, negrįžtamai keisis visa visuma. Todėl bet kokie revoliuciniai pertvarkymai, kiekvienas noras „pasaulį seną išardyti iš pačių pamatų ir tuo pasaulį naują pastatyti“, kaip giedama „Internacionale“, yra pražūtingi visuomenei ir nieko be nelaimių ir suirutės atnešti negali. Konservatorių šū-

kis – kai nebūtina keisti įstatymų, būtina jų nekeisti, kitaip tariant, nesugedo – netaisyk.

Nereikia manyti, kad konservatyvieji liberalai į tradicines bendruomenes žiūri kaip į kažką nekintamą ir duotą visiems laikams. Anaipol, jų nuomone bendruomenės klostosi spontaniškai visuomenės raidoje ir praktiškai įrodo savo gyvybingumą. Jeigu, laikui bėgant, jos nepasiteisins, tai nunyks savaime, ir, gal būt, atsiras naujos bendruomenės.

Konservatorių nuomone, klasikinio liberalizmo pavyzdžiu sutvarkyta visuomenė neišvengiamai sukuria milžinišką gausų biurokratų armiją: įstatymų prižiūrėtojus, kūrėjus ir saugotojus. Tradicinės bendruomenės pačios sugeba išspręsti ūkio reikalus ir sutvarkyti tarpusavio santykius, todėl joms tuos reikalus ir reikia patikėti.

Klasikinis liberalizmas remiasi švietėjų idėja, kad protas yra pajėgus paaiškinti pasaulį ir, norint sukurti tobulai funkcionuojančią visuomenę, pakanka sugalvoti tobulus įstatymus. Socialinės institucijos, klasikinių liberalų požiūriu, gali būti tikslingai pertvarkytos. Turintis išlavintą protą filosofas liberalas tariasi galintis sugalvoti gerus įstatymus kiekvienam kraštui – pavyzdžiui, niekada nei buvęs, nei gyvenęs Indijoje, anglas manė galintis sukurti šiai šaliai tobulą politinės ir ūkinės teisės sąvadą. Ši idėja konservatyviuosius liberalus piktina ne mažiau už norą viską tuoj pat sugriauti ir kurti iš naujo. Pasak konservatyvaus teoretiko Burke'o, žmonių lavėjimui ir tobulėjimui reikia proto, kylančio ne iš grynos logikos, bet iš jausmų bei didelės gyvenimo patirties. Žmogus turi būti nukreipęs mąstymą išminties ir dorybės keliu, kad apsisprendimo akimirka jam nebereiktų dvejoti. Dorumą, gyvenimo patirtį ir išmintį konservatoriai labiau vertina už išlavintą intelektą.

Į švietėjus filosofus, pasiryžusius vien spekuliatyvaus mąstymo galia pertvarkyti pasaulį, jie žiūrėjo ypač įtariai. Valstybė arba partija, kurios veiklos kryptis ir idėjas formuoja filosofai profesionalai, neturintys gyvenimo ir ūkininkavimo patirties, nepasižymintys dorovingumu ir blaviu protu, primena greitai mieste važiuojantį automobilį, už kurio vairo sėdi niekada nevairavęs žmogus, minti-

nai žinantis eismo taisykles. Tokiais atvejais avarija neišvengiama. Politikas filosofas ar valstybės veikėjais filosofas niekada konservatoriams nebuvo padorus žodžių junginys. Konservatoriai skiria „metodo žinojimą“ nuo „praktinio žinojimo“. Pirmasis įgyjamas intelektu, iš knygų ar auditorijose, tai pat pasitelkus loginio protavimo įgūdžius, o antrasis griežtai ribojamas patirties, veiklos ir to, kas išmokus tampa neatskiriam sąmonės ir asmenybės dalimi. Valstybių ir partijų vadovams yra būtinos praktinės žinios.

Konservatyvieji liberalai nepripažįsta visuomenės pažangos, kurios idėja taip viliojo klasikinio liberalizmo atstovus, pirmiausia Adamą Smithą. Visuomenės pažangos teorija būtinai turi nurodyti tinkamą pažangos kriterijų, kuriuo liberalams yra žmogaus laisvių ir teisių statusas, bei bendro nacionalinio produkto dalis tenkanti vienam gyventojui (kitai variant, turėjimo ir vartojimo mastas). Konservatoriai atsisako tokio kriterijaus ieškoti.

Konservatyvieji liberalai yra už dar minimalesnę valstybę nei klasikiniai liberalai. Viena vertus, jie mano, kad įvairios bendruomenės gali perimti daugelį valstybės funkcijų. Antra, jie mano, kad valstybės funkcijos gali būti decentralizuotos – perduotos žemesnio lygio valstybinėms institucijoms – seniūnijoms, savivaldybėms ir panašiai. Pagaliau, trečia, jie griežtai pasisako prieš bet kokią valstybinę nuosavybę, prieš valstybinį ūkinės veiklos organizavimą, nepripažįsta jokių „strateginių ūkio objektų“ bei „nacionalinių (ar valstybinių) interesų“. Netgi tuomet, kai susiduriama su neišvengiamu tam tikro verslo monopolium, valstybės įsikišimas nėra pageidautinas. Į tai atkreipia dėmesį žymus ekonomistas ir konservatyviojo liberalizmo gynėjas Miltonas Friedmanas. Anot jo, „valdžios paskirtis – atlikti tam tikrus veiksmus, kurių rinka pati savaime atlikti negali, būtent apibrėžti ir aiškinti žaidimo taisykles bei prižiūrėti, kad jų būtų laikomasi. Valdžios priemonėmis tai pat galima atlikti tokias funkcijas, kurias galbūt atliktų pati rinka, jeigu netrukdytų tam tikri techniniai ar panašūs sunkumai. Visais tokiais atvejais grynai savanoriškų mainų kaštai yra arba per dideli, arba mainai išvis neįmanomi.

Yra dvi bendros tokių atvejų klasės: monopolis arba panašūs rinkos defektai ir kaimynystės padariniai. Mainai iš tiesų yra savanoriški tik tada, kai yra beveik lygiavertė alternatyvaus pasirinkimo galimybė. Monopolis – tai alternatyvos nebuvimas, vadinasi, ir ribojama mainų laisvė. Monopolis dažnai, o gal ir dažniausiai atsiranda dėl valstybės paramos arba dėl individų susitarimo. Tokiu atveju problema gali būti sprendžiama nutraukiant valstybinį monopolijų skatinimą arba įvedant taisykles, panašias į antitrustinius įstatymus. Tačiau monopolis gali atsirasti ir tada, kai vienintelio gamintojo arba vienintelės įmonės buvimą lemia techninis efektyvumas. /.../ Paprasčiausiu pavyzdžiu gali būti telefono paslaugos tam tikroje bendruomenėje. Tokius atvejus vadinsiu „techninio“ monopolio atvejais. Kai dėl techninių sąlygų rinkoje natūraliai susikuria monopolis, turime rinktis vieną iš trijų alternatyvų: privatų monopolį, valstybinį monopolį arba valstybės reguliuojamą privatų monopolį. Visos trys pasirinkimo galimybės yra blogos, todėl turime rinktis vieną iš blogybių“ (Friedman 1998: 34–35). Friedmanas sako, kad pasimokęs iš paskutiniųjų dviejų blogybių jis nenoromis daro išvadą, jog privatus monopolis, matyt, būtų mažiausia iš blogybių. Kita vertus, „rinkimasis iš trijų blogybių – privataus monopolio, valstybinio monopolio ir reguliuojamo monopolio – negali būti vienas visiems laikams, nes keičiasi aplinkybės. Jeigu techninis monopolis susikuria vadinamųjų gyvybinių paslaugų srityje arba jeigu jo monopolinė galia tampa grėsminga, tada net trumpalaikiai privataus monopolio padariniai gali būti nepakeičiami. Tokiu atveju valstybinis reguliavimas ir nacionalizavimas gali būti mažesnė blogybė“ (Friedman 1998: 36). Tačiau techninis monopolis savaime negali pateisinti tokio valstybinio monopolio, kuris įkurtas remiantis įstatymu, draudžiančiu jam su kuo nors konkuruoti.

Antroji klasė atvejų, kada negalimi grynai savanoriški mainai, yra tokie atvejai, kai individo veiksmai daro poveikį kitiems individams, tačiau nei pastarieji, nei jis pats negali už tai gauti kompensacijos. Friedmanas juos vadina „kaimynystės padarinių atvejais“. Tokių

padarinių pavyzdys gali būti upės teršimas. Upę teršiantis asmuo verčia kitus žmones naudotis nešvariu vandeniu. Už tam tikrą kainą tie kiti gal ir sutiktų pakęsti žalą, tačiau jiems veikiant individualiai neįmanoma nei išvengti daromos žalos, nei išsireikalauti už ją deramos kompensacijos. Tačiau ir šiais atvejais valstybinio monopolio steigimas – labiausiai ginčytinas sprendimas. Tiek švietimo, tiek monetarinė, finansų ar fiskalinė (išdo) politika, sveikatos apsauga ar socialinė rūpyba, netgi šalies gynyba idealiu atveju galėtų būti nuvalstybinta.

Liberalizmo pakraipa, išplečianti, lyginant su klasikiniiais ir konservatyviaisiais liberalais, valstybės funkcijas, yra **socialistai arba socialdemokratai**. Kaip ir visi liberalai, svarbiausiomis socialinėmis vertybėmis jie laiko individo laisvę, privačios nuosavybės teisę ir laisvąją verslininkystę. Kitaip negu klasikiniai ir konservatyvieji liberalai, socialdemokratai pripažįsta socialinio teisingumo vertybę, valstybinės nuosavybės funkcionavimą laisvojo verslo sistemoje, verslo sistemos reguliavimą ir „gerovės valstybę“ laiko valstybinės veiklos tikslu.

Kaip ir visi liberalai, socialdemokratai mano, kad individo laisvė yra susijusi su jo turėjimo ir vartojimo matu. Kuo turėjimas ir vartojimas yra didesnis, tuo individas yra laisvesnis. Tačiau laisvojo verslo sistema sukuria visuomenę, kurioje laisvosios verslininkystės sukurtos gėrybės pasiskirsto labai nevienodai. Vieni visuomenės nariai vartoja labai mažai ir nėra laisvi, o kai kurie turi labai daug lėšų ir vartoja jas neracionaliai. Todėl, norint optimizuoti individų laisvę, reikia išlyginti produkto pasiskirstymo laisvojoje verslininkystėje netolygumus. Tai, pirmiausia galima padaryti per progresyviųjų mokesčių politiką. Kuo didesnius pelnus gauna verslo subjektai, tuo didesnius mokesčius, anot socialdemokratų, jie turėtų mokėti. Tie mokesčiai panaudojami įvairiausioms socialinėms programoms vykdyti: mokėti pašalpas mažiausias pajamas turintiems asmenims, aprūpinti visus visuomenės narius būtinų normaliai asmenybės palaikyti ir kurti gėrybių paketu, taip garantuojant visiems visuomenės

nariams minimalias laisvės sąlygas. Tą būtinų gėrybių paketą sudaro kiekvieno asmens teisė į gyvybės apsaugą – nemokamas būtinas gydymas ir slauga, asmens teisė į mokslą – nemokamas bendrasis išsilavinimas, kiekvieno asmens teisė į darbą – specialių darbo vietų kūrimas ir nedarbo pašalpų mokėjimas. Taip pat gali būti remiamas buto išlaikymas mažas pajamas turintiems asmenims, valstybės subsidijuojamas viešasis transportas ir pan. Toksai gėrybių paketas gali būti platesnis ar siauresnis, tačiau socialdemokratai niekada jo neatsisako ir valstybės tikslu laiko jo įgyvendinimą, kaip vieną iš socialinio teisingumo realizavimo sąlygų.

Toli siekiantys ir daug aprėpiantys valstybiniai tikslai reikalauja didelių mokesčių. O dideli mokesčiai, anot klasikinio ir ypač konservatyviojo liberalizmo atstovų, stabdo ūkio raidą. Tačiau socialdemokratai atsikerta, kad galima turėti abu dalykus: didelius mokesčius ir sparčią ekonomikos plėtrą. Skiriant pakankamai lėšų mokslinei veiklai bei naujoms pažangioms technologijoms diegti, skatinant jų veiklą, galima sparčiai plėtoti gamybą. Todėl efektyviai naudojami mokesčių mokėtojų pinigai nebūtinai lėtins gamybos augimą.

Tačiau turbūt pats didžiausias skirtumas tarp socialdemokratų ir kitų liberalų yra susijęs su socialdemokratų požiūriu į valstybės dalyvavimą organizuojant gamybą. Klasikinio ir konservatyviojo liberalizmo atstovai mano, kad valstybė privalo tik atkurti laisvojo verslo sąlygas ir saugoti įstatymus, bet jokia būdu neorganizuoti ir nevykdyti gamybos. Anot von Hayeko ir Popperio, tiesioginis valstybės įsikišimas į gamybą yra tiesioginis kelias į vergovę. Perėmusi gamybos kontrolę, valstybė neišvengiamai perima ir kitų žmogiškosios veiklos sričių kontrolę. Tai rodo makartizmo siautėjimas JAV, kaip „new deal“ (naujojo kurso) pasekmė. Pagaliau tai tiesiogiai pademonstravo tiek fašizmo, tiek marksizmo politinės sistemos.

Tuo tarpu socialdemokratai laiko, kad kai kuriais atvejais valstybė gali ir turi įsikišti į laisvos verslininkystės funkcionavimą ir perimti kai kurių gamybos sričių kontrolę. Tai pirmiausia susiję su technologinio monopolio ir kaimynystės padarinių atvejais. Čia, socialdemo-

kratų nuomone, valstybinis monopolis arba valstybės reguliuojamas privatus monopolis būtų geriausia išeitis. Gamybos sričių kontrolę socialdemokratai teisingai, remdamiesi Nobelio premijos laureato, žymaus XX a. ekonomisto Johno Maynardo Keynes'o teorija. Pabandydysime rekonstruoti kai kuriuos jos bruožus, remdamiesi Roberto Heilbronerio (žr. Heilbroner 1995: 275 –318) ir M. Friedmano aiškinimu.

Nuo 1879 iki 1913 metų JAV laikėsi aukso standarto. Tačiau tai iš tikrųjų nebuvo tikras aukso standartas. Valdžia leido savo popierinius pinigus, o privačių bankų depozitai tapo efektyviausia atsiskaitymų priemone. Bankų veikla buvo prižiūrima valstybinių agentūrų. Valstybės išdo, bankų ir individų turimas auksas sudarė ne daugiau 20% visos pinigų masės ir tas procentas kasmet mažėjo. Žiūrint iš dabarties pozicijų, padėtis buvo visai nebloga, tačiau to meto amerikiečiai manė kitaip. Žmonės baiminosi, kad JAV atsiskaitys aukso standarto, ir todėl doleris nuvertės užsienio valiutų atžvilgiu. Nepasitikėjimas doleriu ir kapitalo traukimasis svetur sukėlė defliaciją ir daugiausia nulėmė 1890 metų pradžioje kilusią sunkią kelerių metų depresiją. 1907 metais kilo panika, bankams sutartinai atsisakius konvertuoti indėlius į grynuosius pinigus. Nepasitenkinimas finansine sistema pagaliau virto reikalavimu valdžiai, kad toji imtųsi skubių priemonių. Kongresas įsteigė Tautinę pinigų komisiją, kuri rekomendavo įsteigti Federalinę rezervų sistemą. 1913 metais Federalinė rezervų sistema buvo įsteigta. Jos uždavinys buvo prižiūrėti bankus ir garantuoti įvairių pinigų formų tarpusavio konversiją. Šis valdžios organas turėjo didžiulę laisvę reguliuoti pinigų kiekį JAV ir įtakoti viso pasaulio finansų būklę.

Iki didžiosios 1929 metų krizės, ekonominiai procesai visuomenėje buvo suvokiami maždaug taip: ekonomikai plėtojantis, atsiranda didesnis kreditų poreikis, nes reikia pinigų gamybai vystyti. Bankai, norėdami teikti daugiau kreditų, kelia depozitų palūkanas, tuo skatindami žmones dėti pinigus į bankus. Tačiau dėl to kreditai brangsta. Procesas vyksta tol, kol verslininkams nebeapsimoka imti

brangių kreditų. Gamybos plėtra ima lėtėti, kreditų poreikis mažėja, todėl bankams tenka piginti kreditus ir mažinti už depozitus mokamas palūkanas. Kreditai vėl atpinga, verslui pasidaro naudinga imti kreditus ir plėsti gamybą. Toks svyruoklinis procesas gali tęsti be galo. Tačiau šiame procese yra viena silpna vieta ir ji susijusi būtent su bankais. Bankas sugeba gauti pelną dėl to, kad už kreditus ima didesnes palūkanas, nei moka už depozitus. Tai reiškia, kad pačiame banke grynųjų pinigų yra nedaug. Kai žmogus deponuoja litą į banką, bankas gali pridėti dešimt ar dvidešimt centų prie savo grynųjų pinigų. Likusią sumą jis išmoka pro kitą langelį. Tuos išmokėtus pinigus vėl galima vienaip ar kitaip deponuoti banke. Todėl kiekvienam litui grynais bankas turi kelių litų depozitinę skolą. Taigi depozitai didina bendrąją pinigų masę. Tam tikram grynųjų pinigų kiekiui bendroji pinigų masė yra tuo didesnė, kuo didesnę savo pinigų dalį visuomenė nori laikyti depozitų pavidalu. Kiekvienas masinis indėlininkų mėginimas „atsiimti savo pinigus“ neišvengiamai mažina bendrąjį pinigų kiekį. Vienas bankas, mėgindamas atsiskaityti su savo indėlininkais, pradės spausti kitus bankus susigrąžindamas paskolas arba parduodamas investicijas, arba atsiimdamas savo depozitus. Šie bankai savo ruožtu ims spausti kitus ir ydingas procesas plis savaimė – bankų pastangos gauti grynųjų pinigų numuš vertybinių popierių kainą ir pavers bankus nemokiais, nors šiaip jie būtų visai mokūs. Todėl kiekvienas per spaudą pareikštas nepasitikėjimas konkrečiu banku, yra labai žalingas pirmiausia bankui, o, galbūt, ir visai finansinei sistemai. Tokia padėtis sukeldavo bankų paniką iki Federalinės rezervų sistemos sukūrimo. Išėjties buvo ieškoma, atsisakant konvertuoti depozitus į grynuosius pinigus, kaip, pavyzdžiui atsitiko JAV 1907 metais. Nors toks sprendimas trumpam padėtį pablogindavo, tačiau panika nustodavo plisti ir padėdavo išvengti šiaip jau mokių bankų bankroto. Po kelių savaičių ar mėnesių, kai padėtis stabilizuodavosi, bankai vėl imdavo vykdyti depozitų operacijas ir parsidėdavo ūkio kilimas pinigų masei nesumažėjus. Viena iš pagrindinių priežasčių, dėl ko buvo sukurta Federalinė rezervų

sistema, ir buvo mėginimas išvengti panašių situacijų. Šiai sistemai buvo suteikta teisė ir galia leisti grynuosius pinigus tuo atveju, jei kiltų masinė visuomenės paklausa keisti depozitus į grynuosius pinigus. Bankai galėjo įkeisti savo akcijas ir gauti grynuosius pinigus. Taip buvo tikimasi sulaikyti bet kokią paniką, išvengti depozitų keitimo į grynuosius pinigus sustabdymo ir užkirsti kelią monetarinių krizių sukeliams depresijoms.

Tačiau 1929 – 1933 metų Didžioji depresija JAV parodė, kad lūkesčiai buvo nepamatuoti. Po Didžiojo karo Jungtinėse Valstijose sparčiai vystėsi ekonomika ir kilo žmonių pragyvenimo lygis. Žmonės tikėjosi, kad galiausiai bus galima atsikratyti skurdo ir kiekvienas žmogus bus turtingas. Štai Demokratų partijos pirmininkas Johnas J. Raskobas, aiškino: „jei žmogaus kas savaitę atideda 15 dolerių ir juos investuoja į perspektyvias paprastąsias akcijas, po dvidešimties metų jis turės mažiausiai 80 000 dolerių, o mėnesio pajamos iš tų investicijų sieks 400 dolerių. Jis bus turtuolis“ (žr. Heilbroner 1995; 276). Čia turima galvoje, kad žmogus gaunamus dividendus, maždaug 6% per metus nuolat reinvestuos. Tokia politika davė savo vaisių. Daugelis darbininkų pirkdavo akcijas ir, beje, gaudavo pelno. Dar daugiau. Ekonominio pakilimo metais apsimokėjo imti iš bankų kreditus, pirktis už juos akcijas ir iš dividendų gauti pelno. Tačiau taip elgtis yra labai rizikinga. Net ir įmonės pirkdavo kitų įmonių akcijas, užuot investavę į gamybą. Bet investuoti į akcijas ir į gamybą nėra vienas ir tas pats. Turintys nedidelį akcijų paketą, negali valdyti jų kurso. Jei, pavyzdžiui, pinigai investuojami į gamybą, gamintojas, žinodamas rinkos funkcionavimo principus ir orientuodamasis paklausoje bei pasiūloje, galėjo numatyti, kokio pelno jis daugmaž galėtų tikėtis. Su akcijomis yra kitaip. Jų kurso svyravimai daug sunkiau prognozuojami, ypač kai padėtis darosi nestabili, o akcijų kursas nepamatuotai pakilęs.

Dar daugiau, skatindama ūkio augimą, valstybė sudarė lengvatinės sąlygas vartojimo kreditų gavėjams. Vidutinis amerikietis savo geroje naudodavosi tiesiog savižudiškai: jis užstatydavo visą savo turtą, išteklius pavojingai didino pirkdamas išsimokėtinai, o paskui

apsidrausdavo, pirkdamas fantastiškus kiekius akcijų, ir dargi ne už savo pajamas, o už pasiskolintus pinigus. Akcijų kursas stabiliai, metai iš metų didėjo. Ir, aišku, jis tapo pernelyg išpūstas. Taip ilgai tęstis negalėjo. Užteko nedidelio akcijų kurso susvyravimo, kad labiausiai rizikavę jų pirkėjai pradėtų atsikratyti savų akcijų. Tai sukėlė akcijų kritimą. Norinčių parduoti akcijas labai sparčiai didėjo, o jų nebeperko niekas. Paskutinę 1929 metų spalio mėnesio savaitę vertybinių popierių rinka žlugo. Per du beprotiškus mėnesius rinka prarado tai, kas buvo sukurta per dvejus greito ūkio kilimo metus. Kaip pažymi Friedmanas, nuo 1929 m. rugpjūčio iki 1930 m. spalio bendroji pinigų masė sumažėjo beveik 3%. Kaip žinia, pinigų masę sudaro ne tik gryniesi banknotai, bet ir vertybiniai popieriai bei akcijos, taip pat įvairūs bankų įsipareigojimai. Federalinė rezervų sistema į tokią ekonomikos raidą visai nesureagavo ir nesutrūkdė pinigų masės mažėjimo.

Krizės dar paaštrėjo, kai 1930 lapkritį prasidėjo bankų bankrotai. To ir reikėjo tikėtis, nes, krintant akcijų vertei, kyla problemos gražinti kreditus, o tai, savo ruožtu, žeidžia bankų stabilumą. Žlugus vienam kitam bankui, indėlininkai apgulė bankus, mėgindami atgauti savo indėlius. Panika apėmė visą šalį ir pasiekė apogėjų 1930 metų gruodžio mėnesį, bankrutavus Jungtinių Valstijų bankui. Šis bankas buvo vienas didžiausių JAV bankų, turėjęs apie 200 milijonų depozitų. Kita vertus, visi manė, kad tai valstybinis bankas, nors šis bankas buvo privatus ir tik turėjo pasirinkęs skambų pavadinimą. Bankų bankrotai ir žūtbutinis indėlininkų noras atsiimti depozitus, stipriai sumažino bendrą pinigų masę. Anot mūsų jau minėto R. Heilbronerio, 1930 m. nacionalinės pajamos sumažėjo nuo 87 milijardų dolerių iki 75 milijardų. 1931 m. jos krito iki 59 milijardų, o 1933 metais jos pasiekė 39 milijardus. Įsisiautėjus krizei, bankrutavo 85 tūkstančiai firmų, gyvenamųjų namų statyba sumažėjo 95 procentais, bendra tarnautojų alga sumažėjo 40%, o darbininkų atlyginimai – 60%. Bedarbių armija padidėjo iki 14 milijonų žmonių.

Pagal klasikinę ekonomikos to meto ekonomikos funkcionavimo supratimą taip neturėjo atsitikti. Kaip jau esame sakę, ekonomika, remiantis klasikiniu supratimu, funkcionuoja pagal svyrųoklės principą. Ši koncepcija teigia, jog pačiame verslo cikle įmontuotas automatinis apsaugos reguliatorius – kai tik santaupų (depozitų) atsiranda per daug, jų skolinimasis atpinga, ir verslo žmonėms atsiranda palankesnės sąlygos investuoti. Ekonomika gali smukti, bet ji greitai pati turi ir atsitiesti. Tačiau Didžiosios depresijos metais palūkanų norma sumažėjo, bet niekas nepasikeitė. Ar santaupų srautas krizės dugne nesumažina palūkanų normos, o ši tada ar nepaskatina verslo pasinaudoti pigiais pinigais ir išplėsti gamybą? Keynes'as atsakė labai paprastai: krizės dugne jokio santaupų srauto nėra. Kai gamyba mažėja, pajamos joje mažėja, o pajamoms mažėjant santaupos nyksta. Stokojant pinigų visuomenė nebetaupo, ir depozitų beveik nelieka. Sunykę taupymo mastai griovė ne tik finansinį žmonių saugumą, bet ir paralyžavo ūkį. Į klausimą, kada bus pasiektas „dugnas“ ir ekonomika savaime ims kilti, Keynes'as atsakė – niekada. Savo veikale, *Bendroji teorija*, Keynes'as rašė: „Pirma, įžengusi krizėn, ekonomika gali joje ir likti. Jos veikimo mechanizme nėra nieko, kas ją iš krizės ištrauktų. „Pusiausvyra“ gali puikiausiai laikytis, ir kai yra nedarbas. Antra, klestėjimas priklauso nuo investicijų. Jei verslo išlaidos kapitalinėms investicijoms mažėja, gamyba atsiduria apimties mažėjimo spiralėj. Gamybos plėtojimosi spiralė ims veikti tik tada, kai verslo investicijos didės. Ir, trečia, investicijos yra autonomiška varomoji ašis ūkio mechanizme. Pati kapitalizmo šerdis – ne garantija, o netikrumas. Net kai verslo žmonės nedaro jokių klaidų, kapitalizmui nuolatos gresia persotinimas, o persotinimas yra ekonomikos smukimas“ (žr. Heilbroner 1995: 304).

Kai 1936 m. Keynes'o *Bendroji teorija* išvydo šviesą, jos rekomendacijos buvo ne tiek nauja ir radikali programa, kiek jau pradėto vykdyti kurso pagrindimas. Naujoji ūkio politika prasidėjo kaip laikinos priemonės darbo rinkoje. Nedarbas buvo pasiekęs tokį lygį, kad veiksmų buvo būtina griebtis ir dėl politinių priežasčių. Žmonės rausėsi šiukšliadėžėse, ieškodami maisto likučių, kėlė riaušes ir

protesto eisenas. Pagalbą bedarbiams pradėjo Hooveris, ir vėliau tęsė Rooseveltas, įsteigęs viešuosius darbus, kurie tapo rimtų ūkio projektų realizavimu. Keynes'o nuomone, valstybė, norėdami atgaivinti ūkį, turi investuoti į jo plėtrą, organizuodama ir kurdama visai šaliai reikalingas ūkio kryptis. Keynes'o pasiūlyta ekonomikos gaivinimo strategija padėjo: nacionalinės pajamos ir visuminis vartojimas po trejų metų vyriausybės finansinių injekcijų padidėjo 50%. Vėliau, Antrojo pasaulinio karo metais, vyriausybės išlaidos pašoko iki tam laikotarpiui neregėto 103 milijardų dolerių dydžio (palyginus su 15 milijardų 1936 metais). Tai sąlygojo ne tik visišką užimtumą, bet ir sukėlė infliaciją. Ir šiuo atveju Keynes'as pasiūlė išeitį. Knygoje *Kaip apmokėti karą* jis siūlo privalomą taupymą – kiekvieno atlyginimą gaunančio asmens uždarbio dalį privalomu būdu išmokėti vyriausybėmis obligacijomis, kurios nebūtų išperkamos, kol pasibaigs karas. Jeigu Didžiosios depresijos metais investicijų buvo per maža, tai karo metais jų apimtis buvo pernelyg didelė. Privalomas taupymas turėjo perskirstyti investicijas, sumažinti jų apimtis ir tokiu būdu sumažinti infliacijos riziką.

Investicijų svarbos ūkio plėtotei grindimas glaudžiai susijęs su Keynes'o pasiūlytu multiplikatoriaus faktoriumi. Supaprastintą Keynes'o modelį paaiškinsime, remdamiesi Friedmanu. Tarkime, kad valstybės išlaidos didinamos 100 dolerių, nepadidinus mokesčių. Tada žmonės, gavę šį papildomą šimtą dolerių, gaus didesnes pajamas. Dalį jų, tarkime trečdalį, jie sutaupys, o du trečdalius išleis. Tada antrame pinigų cirkuliacijos rate kažkas kitas gaus apie 66 dolerius pajamų. Jis savo ruožtu, dalį sutaupys, o dalį išleis. Jeigu kiekviename rate trečdalis sutaupomas ir du trečdaliai išleidžiami, tai 100 dolerių papildomų valstybinių išlaidų sukurs, pasak šios analizės, 300 dolerių pajamų. Tokia yra paprastoji Keynes'o multiplikatoriaus analizė, kai multiplikatorius lygus 3. Aišku, vienkartinė 100 dolerių injekcija greitai išblės, tačiau, jie valstybės išlaidos bus didinamos 100 dolerių kasmet, tai, pasak šios analizės, pajamos kasmet išliks trimis šimtais dolerių didesnės (Friedman 1998: 82).

Friedmanas labai skeptiškai vertina Keynes'o multiplikatoriaus idėjas. Pirma, jo nuomone, Keynes'as nenurodo, kaip valdžia išleidžia tuos 100 dolerių. Priklausomai nuo leidimo būdo, pajamos iš viso gali nepadidėti. Antra, nenurodoma, iš kur valdžia gauna tuo 100 dolerių. Jeigu skolinasi iš visuomenės, tai tiesiog dešine ranka 100 dolerių pasiskolina iš vienu žmonių, o kaire ranka perduoda kitiems. Pinigai atsiduria pas kitus žmones, tačiau bendras jų kiekis nepakinta. Reziumuodamas Friedmanas rašo: kuo atkakliau vartotojai laikosi vartojimo išlaidų dydžio, nepaisant pajamų dydžio ir kuo atkakliau kapitalinių prekių pirkėjai laikosi joms skirtų išlaidų dydžio nepaisant kaštų, tuo labiau rezultatas artės prie 300 dolerių papildomų pajamų ribos Keynes'o modelyje. Kita vertus, kuo atkakliau pinigų savininkai laikysis savo geidžiamos proporcijos tarp grynujų pinigų ir pajamų, tuo labiau rezultatas artės prie nulinio pajamų didėjimo griežtai kiekybiniame modelyje. Kaip bus iš tikrųjų, tai ne teorinis, o empirinis klausimas.

Valstybės įsikišimą į laisvojo verslo sistemą, investuojant tiesiogiai į gamybą, socialdemokratai teisina, remdamiesi aukščiau aptarta Keynes'o teorija. Jei, tarkime, kuri nors ūkio šaka, socialdemokratų nuomone svarbi visuomenei, neišlaiko konkurencijos laisvo verslo sistemoje, ją galima, o kartais ir reikia gelbėti investicijų pagalba arba net nacionalizuojant. Kai ūkis atsigaus ir gamyba taps rentabili, ją galima denacionalizuoti. Kiekviena valstybė daugeliu ekonominių ryšių yra susijusi su kitomis valstybėmis bei ūkio subjektais. Jei, tarkime, kitame krašte yra mažesni mokesčiai arba valstybė tiesiogiai remia eksportą (taiko neigiamą pridėtinės vertės mokesčių, kaip Kinijos atveju), tai valstybė gali aukštesniais muitais arba griežtesniais reikalavimais produkcijos kokybei įgyvendinti protekcionistinę politiką – apginti vietinius gamintojus nuo svetimų gamintojų spaudimo. Protekcionistine mokesčių bei muitų sistema valstybė gali siekti bendrųjų valstybinių tikslų, ypač skatindama mokslo ir pažangių technologijų plėtrą, sudarydama sąlygas harmoningam viso ūkio vystymuisi ir nacionalinių interesų saugojimui.

Kita vertus, krizės atveju valstybė gali tiesiogiai reguliuoti finansų sistemą, didindama biudžeto deficitą ir tuo pačiu valstybės skolą, tiek leisdama grynuosius pinigus, tiek imdama paskolas iš tarptautinių fondų, tiek perimdama bankų kontrolę. Reikia pasakyti, kad kol nėra finansinės krizės, patrauklesnė atrodo Friedmano sistema, bet ištikus krizei, politikų simpatijos krypsta į Keynes'o pusę.

Kaip matome, socialdemokratai yra už ypač stiprią valstybę. Jų idealas – gerovės valstybė. Pasiiekti tokį idealą padeda grynas protas – sumanus ir racionalus mąstymas.



LITERATŪRA

- Anzenbacher A. 1992. *Filosofijos įvadas*. Vilnius: Katalikų pasaulis
- Anzenbacher A. 1995. *Etikos įvadas*. Vilnius: Aidai,
- Ashord N. 2003. *Laisvosios visuomenės principai*. Vilnius: Aidai.
- Aristotelis, 1990. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Aristotelis, 1997. *Politika*. Vilnius: Pradai.
- Bonaventūra. 2009. *Sielos vadovas į Dievą*. Vilnius: Aidai.
- Carnapas R. 1993. **Metafizikos įveikimas klabos loginės analizės būdu**, in Nekrašas E. *Filosofijos įvadas*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, p. 172–188.
- Finnis John 1996. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon press.
- Frankl V. 1997. *Žmogus ieško prasmės*. Vilnius: Katalikų pasaulis.
- Friedman M. 1998. *Kapitalizmas ir laisvė*. Vilnius: Mintis.
- Gaudium et Specis. Pastoracinė konstitucija apie bažnyčią šiuolaikiniame pasaulyje. 1968, in *II Vatikano susirinkimo nutarimai*. Vilnius. Kaunas: Lietuvos TSR vyskupų ordinarų kolegijos leidinys
- Gray J. 1992. *Liberalizmas*. Vilnius: Pradai.
- Hart H. L. A. 1997 *Teisės samprata*. Vilnius: Pradai.
- Hayek Friedrich. A. von (Hajekas A. F. fon.) 1991 *Kelias į vergovę*. Vilnius: Pradai, 1991.
- Hayek Friedrich. A. von. 1998. *Teisė įstatymų leidyba ir laisvė. Taisyklės ir tvarka. I*. Vilnius: Eugrimas.
- Hayek Friedrich. A. von. 1998a. *Teisė įstatymų leidyba ir laisvė. Socialinio teisingumo mirażas. II*. Vilnius: Eugrimas.
- Hayek Friedrich. A. von. 1999. *Teisė įstatymų leidyba ir laisvė. Laisvosios visuomenės politinė tvarka. III*. Vilnius: Eugrimas
- Heilbronner R. 1995. *Didieji ekonomistai*. Vilnius: Amžius.
- Hirschman Albert O. 2001. *Aistros ir interesai*. Vilnius: Poligrafija ir informatika.
- Hobbes Thomas. 1999. *Levitanas*, Vilnius: Pradai.
- Höffner J. 1996. *Krikščioniškasis socialinis mokymas*. Vilnius: Aidai.

- Hollis M. 2000 *Socialinių mokslų filosofija. Įvadas*. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla.
- Istorinis materializmas (Metodinės rekomendacijos marksizmo-leninizmo universiteto klausytojams)*. 1985. (sudarė D. Kapačiauskienė), Kaunas.
- Ivanka E. von. 1964. *Plato christianus*. Einsiedeln
- Jonas Paulius II. 1990. Enciklika „Sollicitudo rei socialis“, *Logos 1*, p. 42–80.
- Jonas Paulius II. 1992. Enciklika „Centesimus annus“, *Logos 4*, p. 58–98.
- Jonas Paulius II. 2005. *Atmintis ir tapatybė*. Vilnius: Katalikų pasaulis.
- Jonas Paulius II. 1995. *Enciklika „Evangelium Vitae“* Vilnius: Aidai
- Kantas I. 1980. *Dorovės metafizikos pagrindai*. Vilnius: Mintis.
- Kantas I. 1982. *Grynojo proto kritika*. Vilnius: Mintis.
- Kis J. 1998. *Šiuolaikinė politinė filosofija. Antologija*. (Sudarė János Kis) Vilnius: Pradai.
- Maceina A. 1985. *Dievas ir laisvė*. Chicago.
- Maceina A. 1981. *Asmuo ir istorija*. Chicago.
- Marksas K. Engelsas F. 1970. *Komunistų partijos manifestas*. Vilnius: Mintis
- Mill John Stuart, 1995. *Apie laisvę*. Vilnius: Pradai
- Nisbet R. 1993. *Konservatizmas*. Vilnius: Atviros Lietuvos fondas, 1993.
- Orwell George (Orvelas Džordžas) 1991. *Gyvulių ūkis. 1984-iejį*. Vilnius: Vyturis.
- Quadragesimo anno. 1949. *Popiežių enciklikos ir kalbos: Paskutinių popiežių enciklikos ir p. Pijaus XII kalbų rinkinys svarbiausiais žmonijos viešojo gyvenimo klausimais* (spaudai paruošė vyskupas dr. Vincentas Brizgys, Kauno vyskupas augziliaras.). Tübinger: Lux. p. 257–309.
- Platonas, 1999. *Faidonas, arba apie sielą*. Vilnius: Aidai.
- Platonas, 1981. *Valstybė* Vilnius: Mintis.
- Plėšnys A. 1996. *Filosofijos įvadas*. Vilnius: Taura.
- Plėšnys A. 2010. *Analitinės krypties filosofija*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla
- Ratzinger J. 2005. *Werte in Zeiten des Umbruchs* Freiburg: Herder.
- Rawlsas J. 1998. Pamatinės laisvės ir jų prioritetas. in *Šiuolaikinė politinė filosofija. Antologija*. sud. J. Kis, Vilnius: Pradai.
- Weber M. 1997. *Protestantiškoji etika ir kapitalizmo dvasia*. Vilnius: Pradai
- Wittgenstein L. 1956. A Lecture on Ethics. *The Philosophical Review* 74 (I), p. 3–12).



PI-55 **Albinas Plėšnys.** Socialinės filosofijos pagrindai. Metodinė priemonė studentams. – Vilnius: Vilniaus universitetas, 2011. – 272 psl.

ISBN 978-9955-634-56-0

Mokomoji knyga skirta pirmųjų kursų studentams, norintiems susipažinti su socialinės filosofijos pagrindais. Knygoje trumpai apžvelgiamas socialinės filosofijos formavimasis ir pagrindinių jos idėjų nuo antikos iki šių dienų raida, siūlomas bendriausių požiūrių į socialinių reiškinių pagrindus klasifikavimo metodas. Knygoje liečiamos ir kai kurios politinės filosofijos bei etikos temos, kiek jos tiesiogiai susiję su socialine filosofija.

UDK 30:1(075.8)

Albinas Plėšnys

Socialinės filosofijos pagrindai

Mokomoji
knyga

Viršelio dailininkė *Audronė Uzielaitė*
Redaktorius *Albinas Plėšnys*
Maketavo *Nijolė Bukantienė*

13 aut. l., 17 sp. l. Tiražas 200 egz.
Išleido Vilniaus universitetas
Universiteto g. 3, LT-01122 Vilnius

Spausdino UAB „Ciklonas“
J. Jasinskio g. 15, LT-01111 Vilnius