



MANTAS RADŽVILAS

Vilniaus universitetas

POLITINĖS FILOSOFIJOS MODERNIZACIJA KAIP ŽINOJIMO SISTEMŲ KAITA: TEORINIO MODELIO IR GYVENAMOJO PASAULIO INVERSIJOS LOGIKA

Shifting Systems of Knowledge as a Process of Modernization
of the Political Philosophy: The Logic of Inversion
between the Theoretical Model and Lifeworld

SUMMARY

This paper is dedicated to the analysis of the influence of the process of modernization on the condition of contemporary political philosophy. It is an attempt to show that the relation between the empirical political reality and the theoretical model of the best possible political order is determined by historically shifting forms of discourse of the political philosophy. These forms of discourse are structured by the *systems of knowledge*, which can be described as sets of fundamental rules that regulate the formation of different types of statements that determine a particular form of discourse of the political philosophy.

SANTRAUKA

Šiame straipsnyje analizuojama modernizacijos proceso įtaka šiuolaikinei politinės filosofijos būklei. Darbe bandoma parodyti, jog politinės tikrovės ir geriausios politinės tvarkos teorinio modelio ryšį nulemia istoriškai kintančios politinės filosofijos diskurso formos. Šias diskurso formas sąlygoja vadinamosios *žinojimo sistemos* – rinkiniai tam tikrų pamatinių taisyklių, reguliuojančių politinės filosofijos diskursą sudarančių teiginių konstravimo principus.

RAKTAŽODŽIAI: politinė filosofija, žinojimo sistema, diskursas, modernizacija, Michelis Foucault.

KEY WORDS: political Philosophy, system of knowledge, discourse, modernization, Michel Foucault.

3. POLITINĖS FILOSOFIJOS MODERNIZACIJA KAIP „MODERNIOS“ POLITINĖS TEORIJOS ŽINOJIMO SISTEMOS FORMAVIMOSI IR TRANSFORMACIJOS PROCESAS

Apibrėžti politinės filosofijos modernizacijos sąvoką ir šio vyksmo ribas yra labai sudėtingas uždavinys. Praktiškai neįmanoma atsakyti į klausimą, nuo kada prasideda „modernioji“ politinė filosofija ir kuriuo savo raidos momentu „modernios“ politinės teorijos forma įgauna tuos bruožus, kuriuos kai kurie autoriai, nors ir nesutariama dėl „postmodernizmo“ prigimties ir jo santykio su „modernybe“⁴⁹, priskiria „postmoderniajai“ politinei teorijai. Vis dėlto, kadangi šiame darbe politinės teorijos formų kaita siejama su žinojimo sistemų kaita, o modernizacijos procesas – su „klasikinės“ politinės teorijos žinojimo sistemos palaipsniu atsisakymu ir naujos žinojimo sistemos struktūros formavimosi pradžia, „modernios“ politinės teorijos pradininkais galima laikyti tuos politinius mąstytojus, kurių darbuose atsisakoma pamatinių, arba žinojimo sistemos nulemtų, „klasikinės“ politinės filosofijos principų.

Pirmasis mąstytojas, kurio darbuose išvelgiami požymiai, jog žinojimo sistema pradeda transformuotis, yra Renesanso politinis mąstytojas Niccolo Machiavellis. Tokią išvadą galima daryti, atidžiai panagrinėjus šio mąstytojo požiūrį į žmogaus prigimtį ir atskleidus šios prigimties sampratos ryšį su idealaus valdovo savybių ir pačios politikos prigimties aiškinimu.

Anot Machiavellio, ankstesnis politinis mąstymas buvo utopinis, kadangi rėmėsi ne kasdieniais politinės tikrovės faktais, o siekė normatyviškai aprašyti

pageidautiną politinę tvarką, kuri, tačiau, būdama nesuderinama su praktinės politikos tikrove, būtų pasmerkta neišvengiamai žlugti⁵⁰. Pagrindinė priežastis, dėl kurios ankstesni apmąstymai apie politinę santvarką buvę utopiški – klaidingas požiūris į žmogaus prigimtį. Anot Machiavellio, „žmogus, priimančias norima už esamą, veikiau rengia sau pražūtį, nei kuria savo gerove, nes jis, trokšdamas kas žingsnis daryti gera, prapultų tarp žmonių, nepripažįstančių gero“⁵¹. Suformulavęs šį teiginį, mąstytojas moko, jog „valdovas, norėdamas išsilaikyti soste, turi kartais būti ir blogas, ir naudotis blogiu ir gėriu – nelygu koks reikalas“⁵².

Šie teiginiai rodo, jog Machiavellis atsiriboja nuo „klasikinės“ politinio mąstymo tradicijos, kadangi kaltina ankstesnį politinį mąstymą naiviu utopiškumu ir pateikia visiškai naują požiūrį į žmogaus ir politikos prigimtį.

Anot jo, žmonės yra „nedėkingi, nepastovūs, veidmainiai ir sukti, bailūs pavojaus akimirka ir savanaudiški tol, kol jiems darote gera, atsidavę tau, pasirengę atiduoti savo kraują, turtą, paaukoti savo ir vaikų gyvybę, kai, kaip esu sakęs, pavojus toli, bet vos tik tau iškyla grėsmė, jie tuoj pat nusigręžia nuo tavęs“⁵³. Būtent šiuo „realistiniu“ požiūriu į žmogaus prigimtį filosofas grindžia teiginį, jog valdovas turi siekti ne bendrojo gėrio, o rūpintis išsaugoti savo valdžią ir politinę tvarką net ir tomis priemonėmis, kurias įprasta vadinti „nemoraliomis“. Anot jo, valdovas turi derinti lapės ir vilko savybes – būti ir stiprus, ir klastingas, nes tik šitaip galės apsisau-

goti nuo jo valdžiai potencialiai pavojingų išorės ir vidaus priešų. Taigi politika suvokiama kaip tam tikra valdžios išlaidavimo technologija, kuri neturi būti subordinuota moralės principams. Anot šio mąstytojo, valdovas galėtų elgtis vien moraliai, jei visi žmonės būtų moralūs. Kadangi jie iš prigimties nėra moralūs ir yra pavojingi, tai prasilenkiantys su morale valdovo veiksmai yra pateisinami, jei padeda valdovui išlaikyti valdžią ir politinę tvarką.⁵⁴ Machiavellio darbuose valdovo veiklos ir vykdomos politikos tikslas nebėra „klasikinei“ politinei minčiai rūpėjęs bendrasis gėris. Atsisakoma ir „klasikinio“ principo, jog teisėti tik tie valdovo veiksmai, kurie tarnauja bendrajam gėriui.

Vis dėlto novatoriškai Machiavellio mąstymo bruožai nepaneigia autoritetingų tyrinėtojų išvados, kad nors šis Renesanso autorius akivaizdžiai skiriasi nuo „klasikinės“ epochos politinių mąstytojų, jam dar nepavyko suformuluoti nuoseklios ir išbaigtos naujo tipo politinės teorijos, juo labiau sukurti „tikro“ politikos mokslo.⁵⁵ Savo darbuose jis siekė išdėstyti ne geriausios politinės tvarkos teoriją, o veikiau atskleisti veiksmingus politinės veiklos ir valdymo principus. Kuriant naują politinio mąstymo paradigmą, lemtingas buvo Thomaso Hobbeso indėlis.

Neatsitiktinai jo veikalas *Leviatanas* pradedamas svarstymais apie žmogaus prigimtį ir jos nulemtą prigimtinę būklę. Anot Hobbeso, nepaisant kai kada matomos žmonių fizinės ir/ar protinės nelygybės, skirtumai tarp žmonių nėra dideli ir gali būti kompensuojami, tad pagrindo kalbėti apie žmonių prigimtinę nelygybę nėra. Kadangi žmonių galimy-

bės lygios, jie tiki gali pasiekti visus savo tikslus ir patenkinti troškimus. Tačiau iš tikrųjų trokštamų gėrybių – daiktų ir malonumų – kiekis yra ribotas, ir tai yra pagrindinė visuotinio karo tarp žmonių priežastis. Kiekvienas žmogus suvokia kitus kaip potencialiai keliančius grėsmę jo interesams, todėl siekia juos sunaikinti arba pavergti. Iš čia kyla ir visuotinis žmonių nepasitikėjimas vienas kitu.⁵⁶ Anot Hobbeso, prigimtinėje būklėje toks visuotinis karas vyksta todėl, kad nėra valdžios, kuri priverstų žmones iš baimės elgtis tam tikru, jų natūralios prigimties neatitinkančiu būdu. Prigimtinėje būklėje niekas neturi jokių garantijų dėl savo asmens ar turto saugumo bei nėra suinteresuotas dirbti kurioje nors veiklos srityje, nes jo pastangų rezultatus bet kada gali pasisavinti ar sunaikinti kiti. Apibendrinamas šios būklės blogybės Hobbesas teigia, jog jai esant „*žmogaus gyvenimas yra vieniškas, skurdus, bjaurus, gyvuliškas ir trumpas*“⁵⁷.

Prigimtinės būklės vaizdinys suponuoja aiškia žmogaus sampratą. Ši lemia politinės tvarkos koncepcijos logiką. Anot filosofo, prigimtinėje būklėje esantį žmogų nuolat persekioja instinktyvi baimė dėl savo gyvybės. Ši baimė ir skatina sudaryti su kitais žmonėmis visuomenės sutartį, nes tik šitaip įveikiama prigimtinių karo būklė.⁵⁸ Taigi, savaime ir patogesnio gyvenimo siekimas yra dalykai, kurių žmogus siekia ir kurių negali užtikrinti joks prigimtinis įstatymas, tad šie motyvai paskatina žmones sudaryti sutartį ir sukurti valstybę – dirbtinį „politinį kūną“, kurį Hobbesas dar vadina „mirtingu dievu“, arba Leviatanu. Visuomenės sutartis iš esmės yra žmonių sutikimas paklusti tam asmeniui ar jų gru-

pei, kurie įgaliojami valdyti, o šio susitarimo pagrindas yra tas, kad visi žmonės vienodai atsisako prigimtinėje būklėje turėtos laisvės. Įgaliotas valdyti žmogus ar jų grupė tampa suverenu, kuriam priklauso aukščiausioji ir absoliuti valdžia bei prievartos monopolis.⁵⁹

Nors Machiavellio ir Hobbeso politinės teorijos daugeliu atžvilgių yra labai skirtingos, tik ką glaustai aptartos jų pažiūros į žmogaus ir valdžios prigimtį leidžia išvelgti už skirtumų glūdinčius gelminius mąstymo būdo ir pamatinės jo struktūros panašumus. Abiejų teoretikų tekstuose akivaizdžiai ryškėjanti „modernaus“ politinio mąstymo struktūra daro jų darbus pereinamąja grandimi iš „klasikinės“ į „moderniąją“ politinę filosofiją. Šie mąstytojai jau neabejotinai „modernūs“, nes atsisako „klasikinės“ žmogaus prigimties ir politinės tvarkos santykio sampratos. Jiems politinė tvarka jau nebėra kosminę pasaulio tvarką atitinkančios žmogaus prigimties atspindys ir šios prigimties realizacijos erdvė. Priešingai – ir anaipol neatsitiktinai – šių autorių plėtojama antropologinė koncepcija yra pesimistinė. Žmogus suvokiamas kaip iš prigimties ydinga būtybė, kurios egzistavimui grėsmę kelia jos pačios prigimtis. Atsisakoma ir idėjos, jog žmogus iš prigimties yra bendruomeniška ir politinė būtybė. Abu mąstytojai nebesivadovauja „klasikine“ politinės teorijos formulavimo logika, jog politinė tvarka yra tiesioginis žmogaus prigimties vedinys ir yra tobula tiek, kiek harmoningai atspindi žmogaus prigimtį kaip regimą ir tiesiogiai patiriamą kosmoso tvarkos reprezentaciją. Šių autorių darbuose ryškėja radikaliai priešingas politinės tvarkos ir žmogaus prigimties santykis. Po-

litinė tvarka imama suvokti kaip tam tikras potencialiai destruktivios ir pačiam žmogui pražūtingos jo prigimties kontrolės mechanizmas, apsaugantis individą nuo su(si)naikinimo ir sukuriantis sąlygas visuomenei rasti ir gyvuoti.

Šis pokytis yra itin svarbus nagrinėjant „moderniosios“ politinės teorijos žinojimo sistemą: jis liudija, jog įvyko reikšminga antropologinės koncepcijos ir politinės teorijos santykio inversija. Politinė teorija imama suvokti kaip destruktivios ir iš esmės asocialios žmogaus prigimties suvaržymo ir disciplinavimo būdų bei „technologijų“ paieškos. Jų paskirtis – laiduoti galimybes visuomenei rasti ir išlikti. Realizuoti žmogaus prigimtį nebėra politinės tvarkos tikslas. Priešingai, politinė teorija turi grįsti ir teisinti individo prigimties subordinavimą „aukštesnei“ socialinei tvarkai, kuri yra racionaliai sukonstruota dirbtinė būklė. Be to, yra redukuojama pati antropologinė koncepcija, nes politinė teorija domisi tais žmogaus prigimties bruožais, kurie kelia grėsmę socialinei, o kartu ir politinei, tvarkai. Antropologinė koncepcija ima funkcionuoti kaip tam tikra probleminius ir/ar pavojingus žmogaus prigimties aspektus išryškinanti teiginių sistema. „Modernėjančioje“ politinėje filosofijoje šie aspektai tampa pamatine problema, kurią turi „išspręsti“ teorija. Tai reiškia, jog konstruojant „moderniąją“ žmogaus koncepciją pasitelkiama filosofinė-racionalistinė refleksija, leidžianti iš empiriškai stebimų žmogaus elgesio formų išskirti ir suvisuotinti tuos elementus, kuriais pagrindžiamas politinės teorijos aprašomos „pageidaujamos“, prigimtine būkle panaikinamos politinės tvarkos reikalingumas ir būtinumas.

Šiomis „modernios“ politinės teorijos formulavimo taisyklėmis vadovavosi ir vėlesnieji politiniai mąstytojai, tarp jų ir autoriai, gyne – tai svarbu pabrėžti – radikaliai priešingą žmogaus prigimties sampratą. Jeanas Jacquesas Rousseau savo politinėje filosofijoje bene labiausiai nutolsta nuo Hobbeso aiškindamas prigimtinės ir pilietinės būklės skirtumus. Anot Rousseau, žmogus iš prigimties yra gyvūnas – „*gudragalvė mašina, gamtos apdovanota jausmais, kad galėtų pati užsiveisti ir šiek tiek apsisaugoti nuo viso to, kas galėtų ją sunaikinti arba sugadinti*“⁶⁰. Žmogaus protas esąs ilgos evoliucijos rezultatas, todėl pirmieji žmonės nuo gyvūnų skyrėsi tik savo laisva valia. Galimybės ją panaudoti didėja evoliucionuojant protui.⁶¹ Prigimtinėje būklėje tarp žmonių nebuvo jokių moralinio pobūdžio santykių, nes nebuvo jokių gėrio ir blogio sampratų, todėl žmonės vieną nuo kito saugojo natūralus užuojautos jausmas, saugojęs žmonių rūšį ir atlikęs dorovinių principų funkciją. Anot filosofo, to visiškai pakako, nes žmonės nepaliekė tarpusavio santykių, sukeliančių tokias potencialiai destruktivias aistras kaip garbės ir turto troškimas ar neapykanta.⁶² Rousseau teigia, jog žmonių pilietinė organizacija tapo reikalinga atsiradus nuosavybei. Augantis žmonių skaičius ir vis sunkėjanti kova dėl išlikimo skatino vystyti protą ir kalbą bei sudarė sąlygas formuoti bendruomenėms. Socialinė organizacija ir proto raida suformavo nuosavybės sampratą, peraugusią į troškimą kaupti turtą. Taip radosi žmonių nelygybė ir kilo poreikis sukurti organizaciją nuosavybei apsaugoti.⁶³ Būtent nuosavybės ir apsaugos poreikis, anot Rousseau, atvedė prie vi-

suomenės sutarties. Ja sukurta bendruomenė laiduoja kiekvieno savo nario ir jo nuosavybės apsaugą. Nors žmogus iš prigimties yra laisvas ir niekas neturi prigimtinės teisės valdyti kitą žmogų, tačiau visuomenės sutartimi individas savo laisvės atsisako. Jis tampa dalimi visuomenės, išreiškiančios tokią bendrąją valią, kuri yra naudinga visam socialiniam organizmui. Anot Rousseau, suverenai, išreiškiantis bendrąją valią, yra visi sutartimi sudarytos bendruomenės nariai, todėl tarnauja bendrajam tikslui, kuris sutampa su visų bendruomenės narių interesais.⁶⁴ Rousseau koncepcijoje vienintelė pateisinama valdžia yra piliečių valdžia, kadangi suverenitetą sudaro jų kolektyvinė išreikšta valia.

Nors Rousseau požiūris į žmogaus prigimtį ir jos sąlygojamą prigimtine būkle skiriasi nuo Machiavellio ir Hobbeso koncepcijų, principai, kuriais remiantis konstruojamas politinės teorijos tekstas, išlieka tie patys. Abu mąstytojai prigimtine žmogaus būkle suvokia kaip netobulą arba negalinčią savaime išlikti žmonių santykių būklę. Jos trūkumus turi įveikti tam tikra socialinė organizacija ir iš jos kylanti politinė valdžia. Kaip ir kitų „modernios“ politinės teorijos kūrėjų darbuose, žmogaus prigimties analizė funkcionuoja kaip aksiominių prielaidų ir teiginių sistema. Ja remiantis ir apeliuojant į žmogaus prigimties netobulumą pagrindžiama politinės tvarkos būtinybė bei apibrėžiama politinės tvarkos forma ir suvereno valdžios ribos. Be to, šių autorių antropologinės koncepcijos taip pat yra reflektyvines: iš žmogiškojo gyvenimo ir veikimo formų įvairovės išskiriami tam tikri elementai, kuriais pagrindžiamas politinės tvarkos

konceptiją formuluojantis teorinis samprotavimas.

Itin reikšmingą įtaką „modernios“ politinės teorijos raidai padarė politikos analizei pritaikyta Immanuelio Kanto transcendentalinė filosofija. Jos atsiradimas paspartino politinio mąstymo modernėjimo procesą ir faktiškai lėmė jo esminį lūžį, dėl kurio radikaliai pasikeitė pačios politinės teorijos pobūdis ir samprata. Dar „modernesnis“ antropologinės koncepcijos formulavimo būdas pradėtas grįsti *transcendentaliniais*, arba iš ikipatyriminių apriorinių žmogaus sąmonės struktūrų kildinamais principais. Jais Kantas grindžia ir savo etiką, ir politinę teoriją, kurios taip pat buvo negalimos be originalių išvalgų apie žmogaus prigimtį. Anot Kanto, etikos pamatas yra žmogaus prote iki empirinės patirties turimos aksiomos, kurios yra universalios, visuotinai būtinos ir nepriklauso nuo jokių empirinių tikslų. Iš šių apriorinių struktūrų Kantas, samprotaudamas apie politinę tvarką, išveda *apriorinius* pilietinės būklės principus: žmogaus laisvę, valdinių lygybę ir piliečio savarankiškumą.⁶⁵ Anot Kanto, šie principai „leidžia sukurti valstybę, apskritai atitinkančią grynaisiais proto principais pagrįstas išorines žmogaus teises“⁶⁶. Pilietinė visuomenė yra tokia žmonių bendrija, kurios tikslas ir aukščiausia bet kurios kitos pareigos formali išorinė sąlyga yra „teisė žmonių, paklūstančių viešiesiems prievartiniams įstatymams, kuriais kiekvienam jo vieta apibrėžiama ir apsaugoma nuo visų kitų kišimosi“⁶⁷. Kitaip tariant, Kantas, remdamasis aprioriniais žmogaus kaip autonomiškos (laisvos ir savarankiškos) būtybės principais, pagrindžia savo požiūrį, jog pilietinės

bendruomenės tikslas yra teisė, padedanti kiek įmanoma apsaugoti kiekvieno žmogaus laisvę ir autonomiją nuo jam žalingų kito žmogaus veiksmų. Dėl šios priežasties mąstytojas pasisako prieš globėjišką valdžią, kuri, primesdama žmonėms tam tikrą laimės ir jos siekimo būdų koncepciją, yra despotiška ir nesuderinama su transcendentaliniais žmogaus prigimties principais.⁶⁸

Kanto transcendentaliniais principais grindžiama politinės tvarkos samprata laikytina lemtingu Vakarų politinio mąstymo raidos lūžiu, nes radikaliai apverčia teorijos ir empirinės tikrovės santykį. Antropologinė koncepcija, kuri yra pamatinis politinės teorijos atskaitos taškas, čia galutinai praranda savo evidentišką empirinį pradą. Kantas remiasi formaliais iki bet kokio empirinio pažinimo esančiais proto principais, kurie nebėra empirinės patirties apibendrinimas. Atvirkščiai, šie principai tampa formaliomis taisyklėmis, kuriomis turi būti grindžiama žmogaus veikla gyvenamajame pasaulyje. Tokia antropologinė koncepcija yra formali, racionalistiniu (aprioriniu-dedukciniu) teoriniu samprotavimu sukonstruota struktūra, kuri, anot Kanto, yra universali ir nepriklausoma nuo jokios empirinės patirties. Jos pobūdis ir lemia, jog transcendentaliniais principais grindžiama politinės tvarkos teorija taip pat yra sintetinės, pasitelkus racionalistinę logiką suformuluotos ir todėl išlaisvintos nuo būtinybės atspindėti empirinę tikrovę struktūros pavyzdys. Žmogaus prigimties apibrėžimas tampa tik vienu iš teorinio samprotavimo elementų. Praradęs referentą empiriškai patiriamoje tikrovėje, jis tampa laisvai keičiama struktūra, kurios sklai-

dos ribas ir „objektyvumą“ apibrėžia racionalistinio samprotavimo kriterijai.

Georgo Wilhelmo Friedricho Hegelio filosofijoje išdėstomas dar radikalesnis nei Kanto požiūris į žmogaus ir politinės bendruomenės santykį. Ši slinktis atrodo natūrali turint omenyje Jurgeno Habermaso teiginius, jog būtent Hegelis modernybės savęs identifikavimo problemą paverė pagrindine filosofijos problema ir atskleidė, kad naujųjų laikų principas esąs subjektyvumas.⁶⁹ Kanto politinė teorija buvo grindžiama požiūriu, jog žmogus yra protinga būtybė, kuri geba elgtis moraliai, kadangi pajėgia suvokti prote esantį apriorinį etikos principą. Šia žmogaus kaip autonomiško moralės subjekto koncepcija Kantas grindžia savo požiūrį, jog žmogus turi tam tikrą statusą ir teises, kurias turi apsaugoti politinė bendruomenė. Hegelis atsisako šių savo pirmtako principų ir teigia, jog individualaus žmogaus moralumas, nors ir apibrėžia asmenį kaip subjektą, yra subjektyvus, abstraktus, ribotas ir formalus.⁷⁰ Anot šio mąstytojo, egzistuoja už moralę aukštesnė objektyvi žmogiškojo elgesio forma, kurią Hegelis apibrėžia dorovės sąvoka. Ji apima šeimą, pilietinę visuomenę ir valstybę. Doroviškumas, kitaip nei visada subjektyvus moralumas, yra objektyvus, o dorovė yra „laisvės sąvoka, tapusi estinčiu pasauliu ir savimonės prigimtimi“⁷¹. Doroviškumas yra protingas, todėl kaip objektyvi elgesio forma užima abstraktaus gėrio vietą. Valstybę Hegelis suvokia kaip aukščiausią dorovinės idėjos tikrovę – pačiai sau aiškia, substancialią valią, kuri yra objektyvios dvasios savivokos aukščiausia forma. Anot šio mąstytojo, valstybė eg-

zistuoja atskiro žmogaus savimonėje, žinojime ir veikloje kaip žmogaus esmė, tikslas, veiklos produktas ir substanciali žmogaus savimonės laisvė.⁷² Taip samprotaudamas filosofas daro išvadą, jog „valstybė yra objektyvi dvasia, pačiam individui būdingas objektyvumas, tiesa ir dorovė tiek, kiek jis yra valstybės narys“⁷³. Hegelis teigia, jog aukščiausia žmogaus pareiga yra būti pavyzdingu savo valstybės nariu, kadangi valstybė yra protingas ir savitiksliis reiškiny, sukuriantis individui galimybę peržengti subjektyvaus moralumo ribas ir objektyvuoti save valstybės apibrėžiamo elgesio forma. Tačiau individas tam tikra prasme yra nesąmoningas šios dvasios raidos etapo įrankis.⁷⁴

Ši individo ir valstybės santykio koncepcija natūraliai kyla iš absoliučios dvasios raidos sampratos. Hegelis išvengia Kanto transcendentalinėje filosofijoje atsiradusios objektyviai nepažinaus *daikto savaimė* problemos, tačiau visa empirinė tikrovė paverčiama idealia ir imama aiškinti kaip mąstymo raidos procesas.⁷⁵ Šio mąstytojo darbuose antropologinė koncepcija yra glaudžiai susijusi su jo teorine valstybės samprata, kadangi šių dviejų diskurso elementų santykį apibrėžia teiginys, jog individas yra subjektyvi moralinė būtybė, jo negalima laikyti objektyviai egzistuojančiu autonomišku esiniu, kurio prigimtis turėtų reikšmės valstybės raidai. Vadinasi, individas nustoja būti autonomiška, valinga ir sąmoninga būtybe⁷⁶. Priešingai, valstybė yra darinys, kuris sukuria sąlygas individui pereiti į objektyvios egzistencijos būklę ir tapti objektyviai mąstomos tikrovės esiniu. Vis dėlto antropologinė koncepcija išlieka

diskurso centru, kadangi žmogaus kaip subjektyvybės samprata pagrindžia Hegelio požiūrį, jog valstybė yra aukščiausia objektyvi tikrovė, prie kurios individas turi prisitaikyti, jei nori įgauti objektyvaus esinio formą. Tad šio mąstytojo darbuose ryški galutinai realizuota teorinio modelio ir gyvenamojo pasaulio **inversija**, kadangi empirinės tikrovės faktai nebėra reikšmingi teorijai, kuri visą patiriamą tikrovę paverčia idealia⁷⁷. Vis dėlto filosofas mano, jog subjektyvus individas, būdamas valstybės, kaip tam tikrą savarankišką ir *objektyvią* raidos istoriją turinčio darinio, narys, tampa objektyviu esiniu ir šis objektyvumas yra vienintelė ir „tikroji“ žmogaus **objektyvaus** gyvenimo sąlyga. Tai reiškia, jog Hegelis, nors ir paneigia empirinės patirties reikšmę, numato vienintelę „objektyvią“ galimybę žmogui egzistuoti racionaliai. Ši galimybė tarnauja pagrindžiant jo teorinį požiūrį į valstybę kaip į save mąstančios dvasios apraišką, kuri yra vienintelis racionalus politinės santvarkos teisingumo kriterijus, o individas turi neišvengiamai prie jo prisitaikyti. Ši *racionalistinio objektyvizmo* pozicija Hegelį leidžia priskirti „moderniajai“ politinės teorijos žinojimo sistemai.

Karlo Marxo politinę filosofiją priskirti „moderniai“ politinei teorijai įmanoma tik gana sąlygiškai, nes jo darbuose pirmą kartą pasirodo naujo tipo antropologinė koncepcija. Skiriamasis jos bruožas – akcentuojama *socialinė* žmogaus prigimtis ir su tuo susijęs antropologinės koncepcijos *reliatyvumas*. Marxas savo filosofinę argumentaciją grindžia teiginiu, jog „*žmogaus esmė nėra abstraktas, priklausantis atskiram individui. Savo tikrovėje ji yra visuomeninių santykių visu-*

ma“⁷⁸. Jo filosofijoje antropologinė koncepcija nebėra suvokiama kaip tam tikra universalių teiginių apie žmogaus prigimtį sistema. Anot šio mąstytojo, žmogaus ir jo santykio su visuomene ir valstybe samprata istoriškai kinta, o tai lemia gamybos priemonių raida, formuojanti tam tikrus visuomeninius ir politinius santykius. Šitaip Marxas įveda *istoristinę* žmogaus prigimties sampratą, nes, kaip taikliai pažymi Guy Debordas, su gamybinių jėgų raida sutapatinta ir todėl tapusi „tikra“ istorija nebeturi pabaigos.⁷⁹ Tai lėmė tolesnę pačios politinės teorijos transformaciją: ji vis labiau darėsi istorijos teorija, todėl Marxas pagrįstai laikomas mąstytoju, pradėjusiu „painioti“ politiką ir istoriją.⁸⁰

Marxas tikėjo, kad objektyvus empirinių faktų stebėjimas gali atskleisti ir modernios visuomeninės bei politinės struktūros sąryšį su kapitalistine gamyba. Pats savaime šis sąryšis esąs paslėptas, nes materialines gamybos priemones valdanti klasė kontroliuoja ir dvasines gamybos priemones, leidžiančias jai suformuoti tokią visuomenės narių saviromę, kad viešpataujančios klasės interesus suvokiamas kaip visos visuomenės interesus. Šitaip nuslepama išnaudotojiška valdančiosios klasės prigimtis. Valstybė esanti valdančiosios klasės interesus ginanti struktūra, kuri palaiko išnaudotojiškus gamybinius santykius.⁸¹ Anot Marxo, daugumos žmonių atskyrimas nuo gamybos priemonių kapitalizmo sąlygomis sukūrė socialinės veiklos sušvietimėjimą. Žmonės buvo atskirti nuo objektyvaus gyvenimo turinio ir paversti abstrakčiais, nelaisvais ir tarpusavyje konkuruojančiais individais, nebesuvokiančiais savo tikrųjų interesų.⁸² Vis dėl-

to, atmesdamas žmogaus kaip tam tikru mastu nuo socialinės struktūros savarakiškos būtybės sampratą, Marxas išlieka „modernios“ žinojimo sistemos kontekste dėl jo „objektyvaus“ požiūrio į gamybos veiksmų, antropologinės koncepcijos ir politinės-socialinės tvarkos modelio ryšį. Anot šio teoretiko, gamybinių jėgų ir socialinės organizacijos formų visuma ir yra tas pagrindas, kurį ankstesni mąstytojai suvokė kaip autonomišką „žmogaus esmę“. Gamybinės jėgos yra *objektyvios*, todėl istorinis proletariato išlaisvinimas panaikinant kapitalizmo klasinę sistemą leistų žmonijai pereiti į kokybiškai naują istorinės raidos tarpinį – komunizmą. Marxas suvokia jį kaip tokią „objektyviai“ gamybinių jėgų sankloda grindžiamą socialinę-ekonominę santvarką, kuri sukurtų sąlygas galutiniam individo išlaisvinimui ir jo laisvai raidai.⁸³ Tad Marxas, nors ir plėtoja socio-genetinę žmogaus prigimties teoriją, išlieka „moderno“ filosofu, kadangi tiki, jog galima „objektyvių“ socialinių santykių suformuota žmogaus prigimtis, kuri yra „objektyvesnė“ ir „teisingesnė“ už kitų gamybinių-socialinių santykių formų laiduojamas žmogaus prigimties atmainas. Marxo teorinės pažiūros laikytinos pereinamąja grandimi tarp „modernios“ ir „postmodernios“ žinojimo sistemų, kadangi jo veikaluose grynai socialinė ir istorinė žmogaus prigimties samprata dera su tikėjimu gamybos jėgų objektyvumu ir šių jėgų plėtros nulemta „objektyvia“ žmogaus raidos logika.

Ši „pereinamojo“ laikotarpio politinės teorijos formulavimo logika ryški ir po Marxo rašiusių jos atstovų darbuose. Itin šios tendencijos ryškios vadinamosios

„Frankfurto mokyklos“ kritinėje teorijoje. Vienu iš reprezentatyviausių kritinės teorijos darbų galima laikyti Herberto Marcuses veikalą *Vienmatis žmogus*. Šio veikalo autorius teigia, jog išsivysčiusioje kapitalistinėje visuomenėje sukurta patogi, racionali ir demokratiška totalitarizmo forma, kuri didina gamybos efektyvumą, tačiau pavergia žmogų.⁸⁴ Anot Marcuses, sovietinis stalininis totalitarizmas ir išsivysčiusio kapitalizmo primetamos kontrolės formos panašios savo siekiu visiškai kontroliuoti visuomenę ir atskirus individus, panaudojant ekonomines-technines vadymo priemones. Vis dėlto sovietinis totalitarizmas laikomas sistema, kuri atvirai pavergia ir valdo žmogų, tuo tarpu brandus kapitalizmas totaliai valdo visuomenę ir kontroliuoja individo elgesį pasitelkdamas priemones, kurių represyvi prigimtis paslėpta po išorinės gerovės ir techninio racionalumo kauke. Techninis racionalumas yra tapęs gamybos ir visuomenės biurokratinio valdymo pagrindu. Jis laiduoja gamybos efektyvumą ir sukuria biurokatiškai valdomą gerovės valstybę, gebančią pašalinti proletariato neapsitenkinimą ir užkirsti kelią revoliucijai, kuri galėtų sugriauti kapitalistinę santvarką. Techninis racionalumas veikia ir kaip ideologinės kontrolės mechanizmas, kadangi, nors ir įkūnydamas ribotą racionalumo formą, jis tapatinamas su kur kas universalesne racionalumo samprata. Pozityvistinis sąvokų ir teiginių verifikavimo principas padeda iš diskurso pašalinti tam tikras patirties formas, kurios galėtų atskleisti sistemos iracionalų ar represyvų pobūdį, o žiniasklaidos priemonės formuoja tokius individus

poreikius, kuriuos gali patenkinti techniniu racionalumu grindžiama sistema. Dėl to žmogus kapitalistinėje sistemoje egzistuoja neautentiškai, kadangi techniniu racionalumu grindžiama biurokratinė visuomenės koordinavimo ir informavimo sistema įtvirtina vienmatį materialistinį tikrovės supratimą, kuris šalina egzistencinės patirties formas, atskleidžiančias totalitarinę ir iracionalią sistemos prigimtį.⁸⁵ Marcuse teigia, jog galimas ir „objektyvus“ racionalumas, kuris sukurtų sąlygas laisvam individui ir jo poreikių vystymuisi. Pati kritinė teorija yra instrumentas, kuriuo galima atskleisti iracionalią kapitalistinės sistemos logiką, šitai atveriant kelią iš tiesų racionaliai visuomenės raidai.⁸⁶

Tikėjimas „objektyviai“ teisingos antropologinės koncepcijos ir ją realizuojančios politinės tvarkos galimumu būdingas ir ryškiam XX a. liberalizmo teoretikui Friedrichui A. von Hayekui. Šis autorius savo darbuose kritikavo racionalizmo konstruktyvistinį projektą kaip keliantį grėsmę individui laisvei. Anot von Hayeko, nuo R. Descartes'o laikų Vakarų mąstymo tradicijoje dominavo racionalistinis konstruktyvizmas, kuris siekė radikalai perkonstruoti socialinę ir politinę tikrovę pagal abstrakčius proto kriterijus. Tačiau siekis paversti visuomenę racionaliai kontroliuojama mašina reiškia, jog planuotojas turi gebėti numatyti visus žmogiškajam protui neaprepiamus įvykių scenarijus. Todėl racionalus visuomenės konstravimas neišvengiamai veda totalios visų individų elgesio kontrolės link.⁸⁷ Racionalistinis konstruktyvizmas savyje jau slepia totalitarinio visuomenės planavimo logiką, ka-

kadangi individo laisvė yra nesuderinama su racionalistinio konstruktyvizmo pastanga numatyti jo elgesį ir įtaką visuomenės reiškiniams.⁸⁸ Hayekas iškelia alternatyvios spontaninės visuomenės tvarkos, vadinamosios *kosmos*, sampratą. Anot jo, visuomenė yra struktūra, susidariusi evoliucijos metu individams prisitaikant prie kintančių aplinkos sąlygų. Šios tvarkos sudėtingumo neriboja žmogiškojo proto ribos, o pati tvarka neturi jokio konkretaus žmogaus protui suvokiamo tikslo. Vis dėlto spontaninė tvarka savo esme yra racionali, kadangi individai, turėdami ribotą informaciją ir siekdami maksimizuoti savo naudą, turi galimybes laisvai veikti ir siekti savo tikslų. Laisva individų veikla, tarpusavio santykiai ir pastangos prisitaikyti prie kintančių sąlygų formuoja tam tikras elgesio taisykles ir kartu struktūrina visuomenės tvarką, kuri sukuria geriausias sąlygas veikti visiems individams. Tai lemia ir didžiausią įmanomą visuomenės veiklos efektyvumą, kadangi *kosmos* tvarka leidžia optimaliai panaudoti individų gebėjimus ir žinias.⁸⁹ Anot Hayeko, teisė yra nešališkos ir pastovios taisyklės, kurias teisminė valdžia taiko palaikant susiklosčiusią spontaninę tvarką ir sprendžiant konfliktus, atsirandančius susikirtus individų interesams ar susidarius situacijai, kai konfliktui išspręsti reikia papildomo teisinio reguliavimo.⁹⁰ Vienintelė pateisinama įstatymų leidžiamosios valdžios funkcija yra kurti valdžios institucijų ir kitų organizacijų, siekiančių konkretaus tikslo, veiklos taisykles, tačiau įstatymų leidybos institucija neturi teisės leisti įstatymų, kurie griautų spontaninę visuomenės tvarką ir taip suvaržytų individų laisvę.⁹¹

Aptartųjų „pereinamojo“ laikotarpio autorių darbus sieja būdas, kuriuo jie konstruoja savąsias geriausios politinės tvarkos sampratas ir *pagrindžia* jų pranašumą prieš alternatyvias politinės tvarkos teorijas. Visų šių teoretikų darbai pradedami teiginiu, jog žmogaus laisvė gyventi ir vystytis tam tikroje jau egzistuojančioje (pvz., kapitalistinėje ar socialistinėje) politinėje santvarkoje yra atimta, apribota ar šiai laisvei yra iškilęs pavojus. Ši žmogaus laisvei „pavojinga“ politinė tvarka supriešinama su „objektyviai geresne“ vieno ar kito autoriaus siūloma politine tvarka. Jos pranašumas pagrindžiamas pasitelkiant teorinių teiginių sistemą, kuria siekiama racionaliai pagrįsti pamatinį teiginį, jog siūloma politinės tvarkos teorija ir jos įgyvendinimo sąlygas sukuriantys politiniai veiksmai užtikrins didžiausią žmogaus saviraiškos ir vystymosi laisvę bei maksimalų visuomenės veiklos racionalumą ir efektyvumą. Šios teorijos nepateikia aiškaus žmogaus prigimties apibrėžimo, o patį žmogų laiko neatsiejama socialinės struktūros dalimi. Tačiau teigiama, jog įmanoma teoriškai apibrėžti tokią politinę tvarką, kuri sukurtų „objektyviai“ didžiausią įmanomą žmogaus gerovę. Šiose teorijose antropologinė koncepcija virsta pasakojimu apie žmogaus pavergimą tam tikros politinės tvarkos sąlygomis, o siūloma teorinė politinės tvarkos koncepcija konstruojama tokiu būdu, jog visi pradiniai jos teiginiai apie žmogaus pavergimą ir šio pavergimo priemonės negalėtų būti pritaikyti įgyvendinant siūlomą „geriausią“ politinę tvarką. Šio pereinamojo laikotarpio buvimas rodo, jog negalima kalbėti apie itin aiškia „modernios“ ir „postmodernios“ žinojimo

sistemų skirtį, – tai tik patvirtina išsakomas abejones, ar postmodernizmą galima laikyti nauju ir atskiru Vakarų mąstymo tarpsniu.⁹²

Vis dėlto pereinamasis laikotarpis išlaiko pamatinį „modernios“ žinojimo sistemos bruožą – siekiama įrodyti, jog egzistuoja „objektyviai“ geriausia politinė tvarka. Jos pranašumus galima pagrįsti racionalaus samprotavimo logika net ir tuo atveju, jei antropologinė koncepcija funkcionuoja ne kaip empirinės tikrovės referentas, o kaip teorinio samprotavimo būdu išvesta teiginių sistema. Ši savo ruožtu paverčiama racionalaus argumentavimo, kuriuo įrodinėjamas tam tikros politinės tvarkos pranašumas, atraminis (*transcendent(al)inio signifikato signifikanto* statusą turinčiu) teiginiu.

Apibendrinant galima teigti, jog nors įvairių autorių siūlomos politinės tvarkos koncepcijos skiriasi, o jų teiginių formulavimo taisyklės keitėsi, arba „modernėjo“, kai kurie „moderniąją“ politinės teorijos žinojimo sistemą konstituojantys pamatiniai principai liko tie patys. Vienu iš pastoviausių šių žinojimo struktūrą sudariusių principų galima laikyti teiginių sistemos, sudarančios antropologinę koncepciją, ir geriausios politinės tvarkos teorinio modelio santykį, kuris aiškiai skiria „klasikinę“ ir „moderniąją“ žinojimo sistemas. „Klasikinėje“ politinėje teorijoje žmogaus prigimtis buvo suvokiama kaip duotybė, reprezentuojanti universalią, objektyvią ir nekeičiamą kosmoso tvarką, prie kurios politinė tvarka turi prisitaikyti. „Moderniojoje“ žinojimo sistemoje žmogus suvokiamas kaip būtybė, kurios prigimtis yra netobula ir reikalauja sociopolitinės korekcijos arba „papildymo“. Tai reiškia, jog

žmogus suvokiamas kaip būtybė, kuri gali būti realiai žmogiška tik tam tikrame teoriškai apibrėžiamame ir praktiniais politiniais veiksmais sukonstruojamame kontekste. Jį formuluoti ir yra politinės teorijos paskirtis. Politinė tvarka suvokiama kaip būtinas instrumentas, turintis įveikti žmogaus prigimties „trūkumus“ ir sukurti sąlygas žmonėms harmoningai sugyventi visuomenėje. Antropologinė koncepcija šios formos diskurse funkcionuoja kaip argumentas, pagrindžiantis tam tikros politinės tvarkos reikalingumą. Politinės teorijos modernėjimas šio žmogaus – teorijos santykio principo nepakeitė, tačiau pasikeitė būdas, kuriuo buvo formuluojama antropologinė koncepcija. Iki atsirandant transcendentalinei filosofijai antropologinė koncepcija buvo konstruojama *racionaliai* ir *selektyviai* pasirenkant tam tikrus empiriškai stebimus žmogaus bruožus, kuriais remiantis buvo formuluojama suvisuotintų teiginių sistema, pagrindžianti tam tikrą politinę tvarką. Todėl Hobbesas galėjo teigti, jog žmogaus prigimtis bloga ir destruktivi, o Rousseau skelbti radikaliai priešingą žmogaus prigimties koncepciją, kadangi empiriškai stebimas žmogaus elgesys

gali pagrįsti tiek vieną, tiek kitą nuomonę. Kiekvienoje teorijoje vienas iš žmogiškojo elgesio bruožų yra išryškintas ir paverčiamas teorinio samprotavimo atrama. Transcendentalinė filosofija panaikino empirinio fakto kaip objektyvaus referento statusą ir sukūrė sąlygas antropologinę koncepciją formuluoti grynai teoriškai, nenurodant politinės teorijos teksto empirinio referento. Jo pašalinimas leido rasti tokioms visapusiškoms racionalistinėms sistemoms kaip Hegelio filosofija. Kartu jis sukūrė sąlygas visiškai laisvai manipuluoti antropologinę koncepciją sudarančiais teiginiais abstraktaus teorinio mąstymo lygmeniu, taip atveriant kelią politinės tvarkos koncepcijų ideologinėms kovoms „pereinamuju“ politinės teorijos laikotarpiu: kiekviena politinė teorija siekė parodyti konkuruojančios sistemos „nežmoniškumą“ ir pagrįsti savo „objektyvią“ ir „humanišką“ prigimtį. Vis dėlto „moderniosios“ politinės teorijos principas, aiškiai skyręs antropologinę koncepciją ir politinę teoriją kaip tam tikru mastu autonomiškus diskurso elementus, išnyko tik susiformavus „postmoderniajai“ politinės teorijos žinojimo sistemai.

Literatūra ir nuorodos

⁴⁹ Apie ginčus dėl „postmodernizmo“ sąvokos ir jo santykį su modernybe žr. Fredric Jameson. *Kultūros posūkis: rinktiniai darbai apie postmodernizmą* (1983–1998). Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2002, p. 37–49.

⁵⁰ Nikolas Makiavelis. „Valdovas.“ Kn. Nikolas Makiavelis. *Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1992, p. 60.

⁵¹ Ten pat, p. 60.

⁵² Ten pat, p. 60.

⁵³ Ten pat, p. 64.

⁵⁴ Ten pat, p. 60–75.

⁵⁵ Hannah Arendt. *Tarp praetities ir ateities. Aštuoni politinės filosofijos etidai*. – Vilnius: Aidai, 1995, p. 155–156; Isaiah Berlin. „Machiavello originalumas“. Kn. *Vienovė ir įvairovė. Žvilgsniai į idėjų istoriją*. – Vilnius: Amžius, 1995, p. 222.

⁵⁶ Thomas Hobbes. *Leviatanas*. – Vilnius: Pradai, 1999, p. 135–137.

⁵⁷ Ten pat, p. 138.

⁵⁸ Ten pat, p. 140–141.

⁵⁹ Ten pat, p. 179–184.

- ⁶⁰ Žanas Žakas Ruso. „Samprotavimas apie žmonių nelygybės kilmę ir pagrindus.“ Kn. Žanas Žakas Ruso. *Rinktiniai raštai*, – Vilnius: Mintis, 1979, p. 77.
- ⁶¹ Ten pat, p. 77–82.
- ⁶² Ten pat, p. 89–94.
- ⁶³ Ten pat, p. 101–118.
- ⁶⁴ Žanas Žakas Ruso. „Apie visuomenės sutartį, arba politinės teisės principai.“ Kn. Žanas Žakas Ruso. *Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1979, p. 138–153.
- ⁶⁵ Immanuel Kant. *Politiniai traktatai*. – Vilnius: Aidai, 1996, p. 58–79.
- ⁶⁶ Ten pat, p. 79.
- ⁶⁷ Ten pat, p. 78.
- ⁶⁸ Ten pat, p. 78–110.
- ⁶⁹ Jürgen Habermas. *Modernybės filosofinis diskursas*. – Vilnius: Alma Littera, 2002, p. 26.
- ⁷⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Teisės filosofijos apmatai*. – Vilnius: Mintis, 2000, p. 182–191.
- ⁷¹ Ten pat, p. 248.
- ⁷² Ten pat, p. 364–372.
- ⁷³ Ten pat, p. 365.
- ⁷⁴ Ten pat, p. 364–502.
- ⁷⁵ Algis Mickūnas, David Stewart. *Fenomenologinė filosofija*. – Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 32.
- ⁷⁶ Ten pat.
- ⁷⁷ Ten pat.
- ⁷⁸ K. Marksas ir F. Engelsas. *Vokiečių ideologija*. – Vilnius: Mintis, 1974, p. 464.
- ⁷⁹ Guy Debord. *Spektaklio visuomenė*, – Kaunas: Kitos knygos, 2006, p. 86.
- ⁸⁰ Ten pat, p. 89.
- ⁸¹ K. Marksas ir F. Engelsas. *Vokiečių ideologija*, p. 63–65.
- ⁸² Ten pat, p. 28–32 ir 60–61.
- ⁸³ Ten pat, p. 31–38.
- ⁸⁴ Herbert Marcuse. *One-Dimensional Man*. – London and New York: Routledge Classics, 2007, p. 3–20.
- ⁸⁵ Ten pat, p. 21–203.
- ⁸⁶ Ten pat, p. 207–261.
- ⁸⁷ Friedrich A. von Hayek. *Teisė, įstatymų leidyba ir laisvė: taisyklės ir tvarka*. – Vilnius: Eugrimas, 1998, p. 23–54.
- ⁸⁸ F. A. fon Hajekas. *Kelias į vergovę*. – Vilnius: Mintis, 1991, p. 50–112.
- ⁸⁹ Friedrich A. von Hayek. *Teisė, įstatymų leidyba ir laisvė: taisyklės ir tvarka*, p. 63–86.
- ⁹⁰ Ten pat, p. 113–179.
- ⁹¹ Ten pat, p. 184–208.
- ⁹² Fredric Jameson. *Kultūros posūkis: rinktiniai darbai apie postmodernizmą (1983–1998)*, p. 37–49.

B. d.