



ALGIRDAS DEGUTIS

Mykolo Romerio universitetas

LIBERALIZMAS: METAFIZINĖS IŠTAKOS

Liberalism: Metaphysical Roots

SUMMARY

As a political doctrine Liberalism is premised on the idea that there are no ultimate values based in reason, no highest good in accordance with which individuals' final preferences could be ranked. The idea is an expression of a modern metaphysics that denies the classical teleological world-view and assumes the fact/value dichotomy. By proclaiming the equality of all values before the tribunal of reason, liberalism has endorsed "non-discrimination" as the absolute value and "open society" as the ultimate political goal. A huge question mark has thus been posed over the inherited social and moral order. The moral energy has been redirected to moral inversion, to the reversal of traditional valuations. By raising non-discrimination to the rank of the highest good, liberalism has become a purely destructive force in host societies. Yet this is an *ending* that seems to have evolved from its basic premises.

SANTRAUKA

Liberalizmas kaip politinė doktrina remiasi prielaida, kad nėra racionaliai pagrindžiamų galutinių vertybių, nėra aukščiausiojo gėrio, kurio atžvilgiu galėtų būti objektyviai vertinamos individų preferencijos. Ši prielaida išreiškia vyraujančią metafizinę modernybės poziciją, kuri atmeta klasikinę teleologinę pasaulio sampratą ir postuluoja griežtą faktų/vertybių dichotomiją. Šios prielaidos pagrindu skelbdamas visų vertybių lygybę prieš proto tribunolą, liberalizmas iškelia „nediskriminavimą“ kaip aukščiausiąją vertybę ir „atvirą visuomenę“ kaip galutinį politinį tikslą. Visai tradicinei socialinei ir moralinei tvarkai šio tikslo atžvilgiu dedamas klausuko ženklas, o moralinė energija nukreipiama į moralinę inversiją, į tradicinių vertybių nuvertinimą. Kovą su diskriminacija padaręs savo aukščiausiu tikslu, liberalizmas tampa grynai destruktvyvia jėga savo visuomenės atžvilgiu. Tačiau atrodo, kad ši baigtis jau glūdi jo pamatinėse prielaidose.

Kaip apibūdinti dabartinę dvasinę Vakarų situaciją? Kaip besitęsiantį „laisvės žygį“ (Hegelis) ar kaip spartėjantį „degradacijos“ procesą (Nietzsche)? Ar vyksta vadavimasis nuo išliekančių priespaudos struktūrų, ar veikia Vaka-

RAKTAŽODŽIAI: liberalizmas, moderni metafizika, scientizmas, nihilizmas, vertybės, destruktvyvi jėga.

KEY WORDS: liberalism, modern metaphysics, scientism, nihilism, values, destructive force.

rų civilizacinių pagrindų griovimas? Nesiliaujanti žmogaus teisių „infliacija“ ir kartu „politinio korektiškumo“ režimo griežtėjimas; lygių galimybių plėtra ir kartu kvotų kordonų statyba; tolerancijos ribų trynimasis ir kartu fanatiškas priešiškus tradicijai; demokratijos retorika ir kartu kova su populizmu; Vakarų globalinis ekspansionizmas ir kartu Vakarų kolonizavimas trečiojo pasaulio migrantais – visas procesas atrodo prieštaringas, mįslingas ir šaukiasi paaiškinimo. Ar negali būti taip, kad tai, ką dauguma žmonių laiko pažanga, yra tolydžiai spartėjanti atžanga? Ar kritimas į bedugnę negali būti suvokiamas kaip laisvas skrydis? Juolab kad Vakaruose įsivyrąja toji dvasia, kuri tvyrojo Romos imperijos pabaigoje, kai, pasak šv. Augustino, buvo „gėda nebūti begėdžiu.“¹

Liberalizmas, visada buvęs sudedamoji Vakarų moderniosios pasaulėžiūros dalis, galiausiai tapo vyraujančia ideologija. Tad jam nebereikia, kaip anksčiau, taikstyti su priešingomis idėjomis bei ideologijomis ir ieškoti kompromisų. Jis gali radikalizuotis ir reikštis vis grynesniu pavidalu. Esminis grynojo liberalizmo bruožas yra jo negatyvumas. Grynas liberalas pirmiausia yra kritikas ir griovėjas. Jo taikiklis visada nukreiptas į tai, kas kaip nors riboja asmens laisvę.

Istoriškai liberalizmas kilo kaip valdžios ir valstybės galių kritikas. Tačiau dabar, daugelyje Vakarų šalių pats tapęs valstybine ideologija, savo kritikos smaigalį jis kreipia į tai, ką J. S. Millas vadino „pačio despotija“. Dabar jis pirmiausia yra visuomenės ir jos paveldo kritikas. Dauguma tradicinių reikalavimų ir suvaržymų, anksčiau laikytų civilizacijos ramsčiais, jam tėra prietarų ir priespaudos dariniai. Jie yra kliuviniai kelyje į laisvesnę, atviresnę visuomenę, kurioje kiekvienas galėtų netrikdomai realizuoti savo siekius. Jie verčia individą aukoti savo autonomiją ir autentiškumą, veidmainiauti, taikstyti su neprisiimtomis pareigomis ir primetamais standartais. Tradiciniai kanonai, tradicinės gyvenimo normos ir struktūros – visa tai yra tamsios praeities atgyvenos, negyvųjų priemesta našta gyviesiems. Šios naštos atskratymo, asmens išlaisvinimo siekis yra vyraujanti šiuolaikinio apsišvietusio žmogaus nuostata. Pati „apsišvietusio žmogaus“ sąvoka jau implikuoja tokią nuostatą. Asmens saviraiškos, savikūros ir naujausioji „transgresijos“ laisvė – štai tipiški laisvės šūkliai, kuriais šiandien vadovaujasi Vakarų šviesuomenė. Šią nuostatą kursto ir palaiko universitetai, žiniasklaida, įtakingiausios politinės partijos. Liberalioji pasaulėžiūra triumfuoja.

DVI PASAULIO VIZIJOS

Tačiau ką konkrečiau reiškia ši liberalioji laisvė, asmens autonomija ir autentiškumas? Verta atidžiai išsiskaityti, kaip ją apibūdina turbūt įtakingiausias mūsų laikmečio liberalas Isaias Berlinas: „Moderniausi ir nuosekliausi liberalai

nori situacijos, kurioje kuo daugiau individų galėtų realizuoti kuo daugiau tikslų, šių kaip tokių vertės nenustatinėjant, nebent jeigu jie trukdo kitų tikslams. Jie nori, kad ribos tarp individų ar žmonių grupių būtų nubrėžtos atsižvel-

giant vien į būtinybę sutrukdyti susidūrimus tarp žmonių tikslų, kurie visi vienodai turi būti laikomi galutiniais.“²

Visuotinė kiekvieno individo siekių emancipacija ir „laisvės viešpatija“ – toks būtų galutinis šios nuostatos įgyvendinimo rezultatas. Nekalbant apie šios „laisvės viešpatijos“ pobūdį ir nekeliant klausimo, ar ji gali būti realizuota, reikia atkreipti dėmesį į pačios idėjos radikalumą. Liberalizmo išgalėjimo laipsnį liudija tai, kad ji laikoma akivaizdžia ir neginčytina. Norint suvokti, kad ji tokia nėra, pakanka apmąstyti esminę prielaidą, kurią ji postuluoja: kad galutiniai žmonių tikslai negali būti vertinami objektyviai, pagal nepriklausomą vertės matą; kad nėra objektyvios galutinių tikslų vertingumo hierarchijos; kad nėra objektyvaus arba absoliutaus Gėrio (Blogio).

Šią prielaidą formulavo jau modernybės šauklys ir liberalizmo pirmtakas Hobbesas, skelbęs, jog „žodžiai „gėris“, „blogis“ ir „niekingas“ visuomet yra vartojami santykiškai, visuomet būdami susiję su asmeniu, kuris juos vartoja“, pridurdamas, jog „mintys norams yra kaip žvalgai ir šnipai, kad toli nukeliautų ir surastų kelius trokštamiems dalykams.“³ Vėliau šią mintį šmaikščiai reziūmavo Hume'as: „protas yra ir turi būti aistrų vergas.“⁴ Protas, Hobbeso ir Hume'o supratimu, tėra aistrų įrankis, jis nėra jų valdovas. Protas padeda pasirinkti priemones aistrų tenkinimui, bet jis nesirenka ir negali rinktis galutinių tikslų. Jis juos gauna ir tik aptarnauja. Jis gali nustatyti instrumentinę (tarpinių tikslų) vertę, bet ne objektyvią galutinių tikslų vertę. Asmens galutiniai tikslai patys apibrėžia tai, kas yra gėris (blogis) *tam asmeniui*. Šis vertybinis subjektyvizmas arba reliatyviz-

mas yra prielaida, ant kurios liberalizmas stato savo idėjinį statinį.

Hobbesas ir Hume'as atvirai save priešino „metafizikai“, t. y. antikinei ir aristotelinei-tomistinei filosofijos tradicijai. Tad verta priminti kai kurias šios tradicijos nuostatas, kad aiškiau matytume kardinalų skirtumą tarp klasikinės ir moderniosios (liberaliosios) laisvės sampratos. Antai nors Platonas taip pat kalba apie laisvę, jo aukštinama laisvė yra Berlino laisvės priešybė. Platonui laisvė yra žmogaus sielos laisvė nuo vergavimo įgeidžiams ir žemoms aistroms. Laisvė – tai savitvarda arba savivalda, žemesniųjų potraukių pajungimas kilnesniems tikslams ir visų tikslų pajungimas aukščiausiajam Gėriui. Panašiai ir Aristoteliui laisvė yra gebėjimas vadovautis tokiais tikslais, kurių objektyvią vertę pripažįsta protas, ir ji turi tiek vertės, kiek padeda realizuoti žmogaus prigimčiai deramą tobulumą (*arete*). Tobulumo siekis yra gėris ne todėl, kad jį pasirenkame; priešingai, mūsų pasirinkimai yra geri, jeigu jie padeda tą tobulumą realizuoti. Klasikinė laisvė galima tik ten, kur protas nevergauja aistroms, kur jis yra jų šeimininkas, o ne pastumdėlis. Taigi, ką Hume'as arba Berlinas vadina laisve, Platonui ir klasikinei tradicijai yra veikiau vergovė! Modernybės žmogus klasikams neatrodytų būtybė, turinti aktyvų centrą savyje; jis jiems veikiau primintų įvairių gaivalų tąsomą pamišėlį.

Reikia taip pat pažymėti, jog modernusis emancipacijos žygis kilo dvasinėje ir kultūrinėje terpėje, kurią formavo krikščioniškas tikėjimas ir jo vertybės. Visas emancipacinis žodynas apie asmens laisvę, orumą ir nelygstamą vertę savo ištakomis siekia ankstyviausius krikščionys-

bės laikus. Krikščionybė praturtino anti-kinę laisvės sampratą pabrėždama žmogaus kaip asmens unikalumą. Atskirą žmogų ji traktuoja ne vien kaip žmonių giminės egzempliorių, bet kaip unikalų ir nepakeičiamą Dievo kūrinį, sukurtą pagal Dievo panašumą ir pašauktą amžinybės misijai. Kiekvieno žmogaus asmuo tokiu būdu įgyja absoliučios dvasinės vertės, nepalyginamai didesnės už kokią nors ekonominę ar politinę naudą. Iš čia toji beveik dieviška asmens orumo ir neliečiamybės aureolė, kuria krikščionybė gaubia žmogų kaip individą.

Modernybė perėmė šią pakylėtą asmens laisvės retoriką, tačiau palaipsniui išplovė pozityvų transcendentinį jos turinį. Kilusi iš krikščionybės, modernioji laisvės ir laisvinimo idėja rutuliojosi jau ne krikščionybės globojama. Ištrūkdama iš šios globos ji galiausiai prisišliejo prie pasaulėžiūros, nesuderinamos nei su krikščioniškąja žmogaus prigimties ir paskirties samprata, nei su antikine žmogaus ir pasaulio vizija. Tiesa, joje išliko krikščioniškų dorybių, tačiau, kaip taikliai rašė Chestertonas, pabirdamos nuo „sulaužytos religijos schemas“, tos dorybės „išprotėjo todėl, kad buvo atskirtos viena nuo kitos ir klaidžiojo vienatvėje.“⁵

Žinoma, šio pasaulėžiūrinio lūžio moraliniai ir politiniai padariniai pasireiškė ne iš karto, o ryškėjo kelių šimtmečių bėgyje. Ankstyvasis arba „klasikinis“ liberalizmas, kurį skelbė tokie autoriai kaip Locke'as ir Adamas Smithas, aukštindamas individo laisvę vis dar rėmėsi teologiniais argumentais (žmogus kaip Dievo nuosavybė) ir buvo saistomas klasikinio įsitikinimo, jog egzistuoja objektyvi, žmogaus protui ir sąžinei prieinama mo-

ralinė tvarka, kuriai individas privalo paklusti. Tačiau tolesnėje raidoje jo liberalusis komponentas metodiškai stūmė lauk klasikinius ir teologinius komponentus. Liberalizmas nuolat radikalizavosi nepaisant mėginimų jį stabilizuoti. Šio radikalizmo triumfą iliustruoja liberalizmas, dominuojantis šiandienos Vakarų pasaulyje. Vienintelė vertybė, kurią jis išpažįsta ir iškelia virš kitų, yra lygi visų laisvė, visų vertybių lygiavertiškumas ir vertybių pasirinkimo laisvė – individo savikūros ir saviraiškos laisvė. Individas gali daryti ką nori, su vienintele sąlyga – jeigu nepažeidžia tokios pat kitų individų laisvės. Jokia vertybė, jeigu ji nėra laisvai pripažinta individo, negali būti jį saistančiu ar ribojančiu veiksmu. Iš čia kyla liberalizmo priešiškus tradicinėms dorybėms bei struktūroms ir permanentinės revoliucijos geismas.

Taigi asmens laisvės idėja ilgainiui buvo transformuota taip, kad virto klasikinės ir krikščioniškosios idėjos antipode. Tiek klasikinė, tiek krikščioniškoji asmens laisvė yra pozityviai orientuota – laisvė turi vertę ne pati savaime, bet dėl to, kad padeda realizuoti aukščiausiąjį tikslą arba gėrį, *summum bonum*. Tai nereikia, kad dėl šio gėrio prigimties buvo visuotinai sutariama. Tačiau buvo sutariama, kad toks gėris egzistuoja ir kad jis gali būti pažintas. Naujoji laisvės samprata išmetė lauk šią idėją arba, tiksliau, į *summum bonum* vietą iškėlė ne kokį nors naują specifinį tikslą, o pačią tikslų pasirinkimo laisvę. Laisvės kaip tarnavimo gėriui idėją pakeitė pasirinkimo laisvės idėja. Individo savivalė užėmė aukščiausiojo gėrio vietą. „*Non serviam*“, šis moto, nusirašytas nuo Liuciferio, tapo moderniosios emancipacijos devizu.

METAFIZINIS MAIŠTAS

Platono ir Aristotelio, Augustino ir Akviniečio puoselėtas pasaulėvaizdis, teikęs Vakarams bendrą pasaulio ir žmogaus viziją, jau Hobbeso laikais susidūrė su nauja ir agresyvia pasaulio ir žmogaus vizija. Nors jai buvo priešinamasi (ir yra priešinamasi, pirmiausia tomistiniuose *philosophia perennis* sluoksniuose), naujoji pasaulėžiūra pamažu nustūmė į šalį lig tol vyravusį klasikinį pasaulėvaizdį ir galiausiai pati įsitvirtino kaip ortodoksija.

Mėginkime į šią transformaciją pažvelgti iš paukščio skrydžio – siekdami atskleisti ne konkrečią istorinę jos raidą, o jos bendrą dinamiką, įsuktą iškiliaušiams mąstytojams atsisakant kai kurių pamatinių klasikinio pasaulėvaizdžio prielaidų ir pamažu pereinant į poziciją, priešingą ir priešišką klasikinėms nuostatoms. Svarbiausias čia yra filosofinis arba metafizinis šios transformacijos aspektas, nes būtent metafizinių vizijų kaita lemia žmogaus savivokos kaitą. Kad ir kokie rafinuoti ar naivūs būtų metafiziniai principai, jie visada *implicite* glūdi žmogaus savivokos pamatuose. Prarandant tikėjimą vienokiais metafiziniais principais, jų vietą užima kitokie: metafizikos vieta niekada nebūna tuščia. O tai, kokio pobūdžio principai užima šią vietą, turi esminės reikšmės žmogaus praktinei orientacijai. Šią tiesą suvokė jau Aristofanas, „Debesyse“ parodydamas, kaip radikaliai pasikeičia žmonių santykiai jiems įtikėjus, kad „jau Dzeuso nėra, o vietoje jo dabar Sūkurys viešpatauja.“

Tiesa, gali būti paprieštarauta, kad metafizinių vizijų laikai yra praeityje, kad šiuolaikinis žmogus vadovaujasi tik

logika ir mokslo faktais. Tačiau, kaip matysime, toks prieštaravimas pats remiasi metafizinėmis prielaidomis ir kartu demonstruoja, kaip nesąžiningai veikia „antimetafizinė“ metafizika.

Kalbėdamas apie šiuolaikinį maištaujančią žmogų, Albertas Camus savo knygoje *L'Homme révolté* įsimenamai pažymėjo, kad šio maištingumo ištakos siekia „metafizinį maištą“. Naujoji pasaulėžiūra pradėjo formuotis kaip iššūkis ir priešstata aristotelinei-tomistinei metafizikai. Sunku nurodyti pirmuosius metafizinius maištininkus, tačiau turbūt galima pradėti nuo viduramžių nominalistų, tokių kaip Ockhamas, suabejojusių klasikinės tradicijos „esmių“, „prigimčių“ ir „substancinių formų“ realumu. Nominalistui realiai egzistuoja tik atskirybės; bendrybės arba universalijos jam tėra sąvokos arba net tik vardai (*universalia sunt nomina*). Tad ir aristotelinės „formos“ bei „esmės“ jam tėra intelektiniai dirbiniai, o ne tikrovės elementai. Iš šios prielaidos išplaukia, jog daiktus grupuojame į klases valios sprendimu, jog daiktų klasės pačios savaime neturi bendros esmės arba prigimties. Daiktų klasifikacijos išreiškia veikiau mūsų apsisprendimą specifiškai suvokti daiktus, o ne klasifikuojamų daiktų prigimtį ar esmę. Atitinkamai nėra „esmių įžvalgos“, nėra „intelektinės intuicijos“. Iš čia taip pat išplaukia, jog nėra jokios „prigimtinių tvarkos“ nei daiktų pasaulyje, nei žmonių visuomenėje. Visa tvarka yra tik konstruktas – vienas iš galimų konstruktų – nenumatomos Dievo valios arba mūsų pačių savivalės produktas. Galima sakyti, jog būtent nominalizmas pradėjo

redukcionizmo žygį prieš klasikinę metafiziką. Destruktyvias nominalizmo implikacijas vėliau išrutuliojo Hume'as, savo garsia dichotomija – kad visos tiesos yra arba juslinės, arba loginės – skelbdamas mirties nuosprendį metafizikai ir... savo paties filosofijai⁶.

Kertinė modernybės figūra yra Descartes'as. Būtent jis daugiausia prisidėjo nustatant tas intelektines gaires, kurios orientavo visą vėlesnę filosofijos, o per ją ir platesnės Vakarų pasaulėžiūros, raidą. Buvęs vieningas, nors ir hierarchizuotas, antikos ir krikščionybės pasaulis („didžioji būties grandinė“) Descartes'o buvo perskeltas į dvi Dievo prižiūrimas dalis – į išorinio pasaulio – *res extensa* ir vidinio pasaulio – *res cogitans*. Iš pirmosios buvo pašalinta visa teleologija ir permesta į *res cogitans* valdas. Apvalytas dar ir nuo „ant-rinių kokybių“ išorinis pasaulis tapo išgrynintu „mechaninės filosofijos“ objektu. Vidinis *res cogitans* pasaulis, mįslingai įsikūręs žmogaus kūne, virto „šmėkla mašinoje“ (pasak taiklios Gilberto Ryle'o charakteristikos). Santykis tarp šių pasaulių liko skendėti migloje, o vėlesni mėginimai susigrąžinti pasaulio vienybę paprastai baigdavosi materialistine arba idealistine (spiritualistine) vienos iš šių dalių redukcija į kitą.

Logoso, objektyvios teleologijos ir prigimtinių tvarkos (*lex naturalis*) sąvokos, aplink kurias sukosi klasikinė metafizika, buvo paskelbtos fiktyviomis, o „gamta“ („prigimtis“) buvo galiausiai perinterpretuota taip, kad joje neliktų teleologinio sando. Iš ketverto Aristotelio priešasčių „mechaninės filosofijos“ teorinėje apyvartoje liko tik dvi: materialioji ir judinančioji. Formalioji ir tikslinė

priežastis nukeliavo į subjektyvaus „vidinio pasaulio“ juodąją dėžę. Modernioji „gamtos“ arba „prigimties“ (*natura*) sąvoka, prarasdama teleologinį sandą, kartu prarado normatyvinę prasmę ir galiausiai virto nespecificine bet kokio vyksmo, bet kokios būklės sąvoka: viskas tapo „gamta“ arba „natūra“, neliko nieko, kas būtų „nenatūralu“. Klasikinis ir krikščioniškasis įsitikinimas, kad pasaulį valdo Protas, buvo išstumtas įsitikinimo, kad visas pasaulio protas sutelpta žmogaus galvoje.

Modernusis skepticizmas, besipuojuojantis kaip kritinis mąstymas, perėjęs raidos („pažangos“) pakopas nuo teizmo prie deizmo, ir galiausiai prie ateizmo, neturi nei Dievo, nei „daiktų prigimties“, nei objektyvios vertybių tvarkos, į kuriuos galėtų apeliuoti sprendamas praktinių galutinių tikslų pasirinkimo klausimą. Jo pasaulį sudaro tik mokslo „atomai ir tuštuma“ bei žmogiškojo subjektyvumo juodosios dėžės. Todėl niekas jame neturi savaiminės vertės ar prasmės. Vienintelė prasmė, kurią koks nors dalykas gali turėti, yra toji prasmė, kurią jam individualiai arba kolektyviai suteikiame. Tokioje pasaulio sampratoje daiktai ir veiksmai gali būti ko nors verti tik jeigu jų geidžiame, o gėris (blogis) gali būti tik tai, kas tenkina (netenkina) mūsų norus. Visuomeninio bendrabūvio principai negali žmogui nieko pasakyti apie tai, kaip jam gyventi, o tik gali – geriausiu atveju – nurodyti, kaip jam tenkinti savo norus sukeliant mažiausią kitų žmonių pasipriešinimą. Efemeriška valių konvergencija, „visuomeninė sutartis“, yra daugiausia, ką tokiomis sąlygomis galima pasiekti. Tokia yra išėities pozicija

cija, pamatinė pasaulio vizija, kuria remiasi liberalizmas. Liberalizmas kaip politinė doktrina yra šios moderniosios vizijos produktas ir išraiška.

Kai su šia nuostata liberalas žvelgia į realią visuomenę, jis joje mato begalę nesuprantamų darinių, atsiradusių, jo akimis žiūrint, dėl nemokslinio jos klostymosi pobūdžio ir dėl žmonių tamsumo ir inertiškumo. Beveik visos jos struktūros, skirtys bei hierarchijos jam atrodo dirbtinės ir neracionalios, paremtos neįrodomomis prielaidomis ir prietaisais. Joje beveik nematyti tokių institucijų ar vertybių, kurios tenkintų mokslinio racionalumo reikalavimus. Imkime paradigmą atvejį: ar patriotizmas, kuris tradiciškai laikomas itin svarbia visuomeninio gyvenimo vertybe, gali būti pagrįstas atsižvelgiant į modernaus racionalumo reikalavimus? Tam jis turėtų

būti dedukuotas iš prielaidų, kuriose figūruoja tik instrumentinio pobūdžio žinios apie tikslų/priemonių ryšį ir juodosios subjektyvumo dėžės, „atominiai“ individai, kiekvienas su savo preferencijų skale. Tokia dedukcija nepavyktų jau todėl, kad ji reikalautų įrodyti, jog individui naudinga nepaisyti savo naudos. Apskritai šio pobūdžio dedukcija paprastai virsta redukcija: mėginant aukštesnius dalykus kildinti iš žemesnių, jie yra ne paaiškinami, o veikiau diskredituojami ir „nuaiškinami“ (*explained away*) redukuojant juos į žemesnius. Tipiškas tokios redukcijos pavyzdys – patriotizmo kaip grupinio savanaudiškumo paaiškinimas (demaskavimas). Voegelinas taikliai apibūdina šią Apšvietos laikais įsivyravusią nuostatą: „aistrų netvarka buvo pripažinta kaip normali žmogaus sielos tvarka.“⁷

SCIENTIZMO TRIUMFAS

Šis skeptiškas ir net ciniškas požiūris į paveldėtą visuomenės tvarką ir tradicines nuostatas yra moderniosios pasaulio vizijos prielaidų loginio rutulio rezultatas, vėliau įvardintas kaip „scientizmas“. Juk kaip turi būti suvokiamas pasaulis, kad „švietėjų“ nuostata atrodytų suprantama ir pagrįsta? Jis turi būti suvokiamas „moksliškai“: kaip nuo visos teleologijos išvalytas, jokios savaiminės prasmės ar vertės neturintis „atomų ir tuštumos“ pasaulis. „Vertybiniai sprendiniai“ čia netenka buvusio ontologinio įžeminimo ir todėl tampa vien individų kaprizingos valios raiška. Kaip rašo liberalizmo kritikas A. MacIntyre'as: „Pagrindinė moralinė priešata yra tarp

vienokios ar kitokios atmainos liberalaus individualizmo ir vienokios ar kitokios aristotelinės tradicijos.“⁸ Liberalus individualizmas jam yra „Apšvietos projekto“ konstruktas, suręstas atmetus klasiškinę teleologinę žmogiškosios prigimties sampratą ir iškėlus žmogiškąjį subjektyvumą į demiurgo poziciją. Turbūt tiksliau būtų sakyti, kad liberalus individualizmas yra viena iš voliuntarizmo atmainų, atsiradusių kaip atsakas į kylantį scientizmą. Vertybinį pasaulio nusikurdimą (garsųjį *Entzauberung*) atnešė scientizmas ir tokios jo atmainos kaip redukcionizmas, materializmas, natūralizmas, empirizmas bei pozityvizmas – tipiška modernioji metafizika, besipui-

kuojanti „antimetafizikos“ vardu. Pamatų jai padėjo Descartes'o atlikta pasaulio perskyra, o ją išgarsino ir net įtvirtino Comte'as savo trijų istorinių fazių teorija, kuri teologiją ir metafiziką paskelbė esant tuščiomis spekuliacijomis ir vien mokslą paliko ant pažinimo pjedestalo.

Scientizmo tezė skelbia, kad mokslas, ir visų pirma fizikinis gamtos mokslas, yra vienintelis tikro pažinimo šaltinis⁹. Kad suvoktume šios tezės paradoksalumą, pakanka paklausti, ar įmanoma ją pagrįsti gamtos mokslų metodais: stebėjimais, eksperimentais, matavimais ir matematiniais skaičiavimais. Pati tokia pastanga būtų *petitio principii*. Aiškiai matyti, jog scientizmo tezė nėra jokio gamtos mokslo tezė, ji yra veikiau apriorinė tezė apie mokslą. Pasak paties scientizmo kriterijaus, nebūdamas mokslo teze scientizmas nėra tikro pažinimo šaltinis. Norint pagrįsti scientizmo pretenzijas, reikėtų įrodyti metafizinę tezė, kad visa pasaulio reiškinių įvairovė gali būti aprašyta ir paaiškinta vien fizikiniais terminais. Tokių mėginimų filosofijoje būta daugybės, pradedant Demokrito atomine teorija (atmesta Aristotelio), kuri vėliau buvo atgaivinta „mechaninės filosofijos“ ir kurią tęsia naujesnės materializmo atmainos. Visų jų esminį paradoksalumą liudija jau tai, kad siekiant tokias teorijas pagrįsti, jas pačias reikėtų redukuoti į beprasmes atomų ar panašių elementų kombinacijas. Descartes'as suvokė tokių mėginimų beviltiškumą ir todėl neatsitiktinai sušlavė į *res cogitans* visus tuos pasaulio aspektus, kurie nepaaiškintini mechaniškai.

Fizikiniai gamtos mokslai pasaulį traktuoja specifiniu aspektu, abstrahuodamiesi nuo kitų jo aspektų. Manyti, kad

tas aspektas vienintelis atskleidžia realybę, reiškia būti panašiam į garsųjį plaktuką, kuris visur mato tik vinis. Žinoma, mechanika kaip mokslas ir kaip technologija nėra kalta dėl to, kad kai kurie filosofai ją pavertė „mechaninės filosofijos“ stabu. Panašiu stabu vėliau jie pavertė evoliucijos teoriją ir, konkrečiai, Darwino natūraliosios atrankos teoriją. Kuo juos patraukia Darwino teorija? Pirmiausia tuo, kad ji žada galutinį objektyvios teleologijos pašalinimą net iš gyvosios gamtos. Teorija, kad gyvūnijos rūšys atsiranda atsitiktinių mutacijų ir labiausiai prisitaikiusių individų išlikimo būdu, puikiai dera su „mechaninės filosofijos“ pastanga išsiversti be Aristotelio „formaliųjų“ ir „tikslinių“ priežasčių. Bet ar nėra taip, kad teleologija, išvaryta pro duris, sugrįžta pro langą?

Šiuolaikinei biologijai esminis gyvos būtybės komponentas yra DNR molekulė. O kaip ji apibūdinama, koks žodynas vartojamas jai aprašyti? Sakoma, kad DNR molekulė turi genetinį „kodą“, „informaciją“ arba „programą“, pagal kurią ji stato specifinės rūšies organizmą. „Kodas“, „informacija“, „programa“ yra ne fizikinės, o teleologinės, intencionalios sąvokos. Tačiau be tokių sąvokų neįmanoma apibrėžti DNR esmės ir funkcijos. Taigi pamatiniame gyvybės lygmenyje biologas susiduria su sąmonės neturinčia struktūra, kuri pasižymi tikslingumu bruožais, – nors dualisto požiūriu tikslingumas gali priklausyti tik *res cogitans* charakteristikai. Kitaip sakant, šiuolaikinis biologas turi reikalą su objektyvia teleologija – dalyku, kuriam tiek daug dėmesio skyrė Aristotelis. Bet jeigu teleologija reiškiasi jau molekuliniam lygmenyje, kodėl ji turi nesireikšti aukštes-

niuose lygmenyse? Kodėl pati evoliucija negali būti teleologinis procesas? Tik todėl, kad scientizmui savo apriorinę antiteleologinę prielaidą pavyko įtaigiai, bet apgaulingai pateikti kaip empirinį teiginį, esą mokslas eliminavo tikslinį priežastingumą. Tačiau pati ši prielaida nėra nei biologijos, nei jokio kito mokslo tezė; ji tėra scientistinės metafizikos nuostata, scientizmo mitas¹⁰.

Kitas scientizmo mitas, kuris nuo Hume'o laikų pateikiamas kaip svarbus filosofinis atradimas, yra vadinamoji „faktų/vertybių dichotomija“. Esą jokia nuoroda į faktus neleidžia pagrįsti vertybinio sprendinio, jokia „privalomybė“ nekyla iš „esamybės“. O kadangi šioje dichotomijoje tik faktai laikomi objektyvia būtimi, tai reiškia, kad vertybės neturi objektyvaus pagrindo ir yra tik subjektyvių vertinimų projekcijos. Tokiu būdu tapdamos vienodai nepagrindžiamos, visos vertybės tampa lygiavertės. Iš čia liberalas daro išvadą, kad jos visos yra vienodai gerbtinos arba toleruotinos kaip individų autentiško subjektyvumo raiška. Tačiau lygiai taip pat galima padaryti išvadą, kad jos visos yra vienodai negerbtinos, ir įkandin Nietzsche's reikalauti visų vertybių pervertinimo. Kiekvienu atveju tos vertybės dažnai konfliktuoja tarpusavyje. Nesant objektyvaus jų pagrindimo ir atrankos kriterijaus,

lieka tik voliuntaristiniai ir legalistiniai tokių konfliktų sprendimai.

Tačiau prieš darant tokias išvadas verta suabejoti pačia dichotomija. Ji gali būti prasmingai formuluojama tik tokioje pasaulio vizijoje, iš kurios pašalintos tikslinės ir formaliosios priežastys, kurioje daiktai neturi savo prigimties, esmės ar paskirties. O tai ir yra redukcionistinė scientizmo vizija, aprioriškai šalinanti teleologiją iš savo regėjimo lauko. Nesunku suprasti, kad atmetus šią viziją, jokios prarajos tarp faktų ir vertybių (gėrybių) nelieka. Suvokdami daikto esmę arba prigimtį kartu suvokiame, koku mastu jis realizuoja ją ir kas jam yra gėris (arba blogis). Antai, kalbant paprastai: aštrus peilis yra geras, atšipęs peilis – blogas; augalo palaistymas vandeniui yra gėris, o palaistymas druskos rūgštimi – blogis. Panašiai žmogui kaip racionaliai būtybei tiesos siekis yra gėris, jos vengimas – blogis. Kitaip sakant, jeigu teleologinis pasaulio sandas nėra ignoruojamas, tai pasaulis teikia pagrindo objektyviems vertinimams, visiškai nepriklausomiems nuo subjektyvių preferencijų¹¹. Klasikinė tradicija nežinojo faktų/vertybių dichotomijos ne todėl, kad painiojo faktus ir vertybes, o todėl, kad nesivadovavo tuo nusუსintu pasaulio vaizdiniu, kuriuo vadovaujasi scientizmas.

NUO SCIENTIZMO – PRIE NIHILIZMO

Scientizmo metafizika, kuria remiasi liberalioji modernybė, atmeta objektyvios normatyvinės tvarkos galimybę, o tai patį liberalizmą nenumaldomai stumia į voliuntarizmo glėbį. Gali pasiro-

dyti, kad objektyvumas, kurio toji metafizika taip atkakliai siekia, yra nesuderinamas su liberalizmo aukštinama žmogaus laisve. Tačiau tikroji padėtis yra kaip tik priešinga: visą objektyvumą nu-

stumdamas į gamtos determinizmo sritį, liberalizmas jai gali priešstatyti niekuo nesaistomą žmogaus subjektyvumą – ir būtent dėl to, kad modernybės „gamta“ („prigimtis“) žmogui nebeteikia jokių vertybinių gairių. Pasinaudojant analogija su Leo Strausso teze „Egzistencializmas pradeda ten, kur baigia pozityvizmas. ...Egzistencializmas yra pozityvizmo tiesa“¹² ir ją apibendrinant galima sakyti, jog scientizmo tiesa yra voliuntarizmas. Atmetęs prigimties orientyrus modernybės žmogus atsikrato savo būties įžeminimo ir pasijunta ontologiškai laisvas. O tada visi tie saitai, kuriais jo laisvė apraizgoma realioje visuomenėje, jam tampa našta arba net nepakeliama priespauda. Jis tampa liberalu, kovotoju už laisvę, potencialiu maištininku.

Šis dvasinis posūkis yra visiškai natūralus. Beprasmybės jausmas, kurį žmogui sukelia apšviestoji „mokslinė“ pasaulėžiūra, jam kelia nerimą ir verčia ieškoti savo gyvenimo įprasminimo būdų, pradedant nekaltais hedonistiniais malonumais bei Pascalio *divertissements* ir baigiant Stirnerio susidievinusio individo satanizmu. Visa tai yra privataus individo mėginimai suteikti savo būčiai prasmę beprasmiame pasaulyje. Tačiau panašią problemą turi spręsti ir visuomenė. Ji negali išlikti kaip visuma be savo tapatybės suvokimo, be ją vienijančių aukštesnių ir transcendentinių vertybių. Žmonėms jų bendrabūvyje visada reikia juos vienijančio tikėjimo nepajudinamais, absoliučiais, šventais dalykais. Šia prasme jiems visada reikia religijos arba jos atitiktens, atliekančio šią gyvybiškai svarbią funkciją. Ir kiekviena gyvybinga visuomenė visada jį jau turi – paprastai savo tradicijos pavidalu.

Liberalizmas kaip viešojo gyvenimo filosofija taip pat turi atlikti šią funkciją; liberalas taip pat turi rasti visuomenę vienijančius tikslus. Kaip jau galima suprasti, ši užduotis jam turi būti rimtas galvosūkis, nes liberalizmas įtariai žvelgia į visus „aukštesnius“ tikslus ir iš principo neigia, kad kuris nors galutinis tikslas yra geresnis už kitus. Substancinių galutinių tikslų atžvilgiu liberalas geriausiu atveju užima agnosticizmo arba neprincipinio pragmatinio taikstymosi poziciją. Principinė jo nuostata – lygios laisvės siekis – jį nuolat skatina tokius tikslus kvestionuoti, neigti ir šalinti iš viešojo gyvenimo arenos kaip prietarų ir priespaudos reliktus. Ir vis dėlto visuomenei reikia jos *summum bonum*. Ką jai gali pasiūlyti ir siūlo liberalizmas? Jis siūlo išties originalų sprendimą, kurį galima pavadinti vertybių *inversija*. Visuomenę vienijančiu tikslu jis siūlo laikyti ne aukščiausiojo gėrio siekį, bet kovą su *didžiausiu blogiu*. Tas blogis jam yra lygios visų laisvės nepripažinimas, netolerancija ir diskriminacija, o jo skleidėjai yra tie, kurie visuomenei primeta „absoliučias“ vertybes ir „prigimtinę tvarką“, kurie neigia visų vertybių lygią vertę ir atitinkamai diskriminuoja vertybes ir žmones.

Tokiu būdu kovą su *summum malum* padarydamas visuomenės *summum bonum* liberalizmas tariasi atradęs savo sprendimą visuomenės suvienijimo problemai. Iš tiesų įsitikinimas, kad diskriminacija yra didžiausias blogis, kad visos vertybės turi nusilenkti ir tarnauti *nediskriminacijos* gėriui, yra tapęs neginčytina tikėjimo dogma Vakarų politiniam ir akademiniam elitui. Skepticizmas objektyvių vertybių atžvilgiu yra virtęs

fanatišku tikėjimu „atviros visuomenės“ idealu. Kova už „atvirą visuomenę“ liberalui reiškia kovą prieš diskriminaciją, kurią jis išvelgia pirmiausia tradicinėse visuomenės struktūrose. Todėl būtent tradicija yra tapusi liberalizmo *bête noire*. Paveldėtoji religija ir moralė, tauta, šeima, tradiciniai lyčių santykiai, padarumo normos, taip pat įsitikinimai, nuostatos, ištikimybės ryšiai, pasakojimai, įvaizdžiai ir kanonai, kuriais remiasi tradicinės struktūros ir institucijos, – visi tokie dalykai yra diskriminaciniai pačia savo prigimtimi: individui jie kelia reikalavimus, jie reikalauja skirstyti žmones į geresnius ir blogesnius, į savus ir svetimus. Tad jie yra *blogis*, kuris turi būti metodiškai šalinamas, bent jau iš viešojo gyvenimo.

Atitinkamai Vakarų elitas dabar grumiasi su „religiniu fundamentalizmu“, „rasizmu“, „nacionalizmu“, „okcidentalizmu“, „ksenofobija“, „patriarchalizmu“, „seksizmu“, „homofobija“ ir su begale kitokių naujai atrandamų tradicinės diskriminacijos apraiškų, kurios trukdo žengti į atviros visuomenės rojų. Ši kova vyksta kaip vertybinių hierarchijų inversija: kas anksčiau buvo diskredituojama ir niekinama, turi būti akredituojama ir garbinama. Žodžiu, vyksta permanentinė revoliucija ir toks masinis vertybių pervertinimas, apie kurį Nietzsche galėjo tik svajoti. Žinoma, laisvė, kurią liberalizmas neša diskriminacijos aukoms, reiškia laisvės apribojimą diskriminacijos kaltininkams. Ir, žinoma, tokio plataus fronto kova reikalinga nepaliaujamos valstybės galių ekspansijos. Tačiau liberalui visa tai yra kaina, kurią neišvengiamai tenka mokėti už atviros visuomenės gėrį¹³.

Galima pažymėti, kad „atvira visuomenė“ liberalizmo ideologijoje atlieka tokią pat funkciją, kokią „beklasė visuomenė“ atlieka marksizme. O destrukcijos įrankio funkciją, kurią marksizmas skyrė „proletariatui“, liberalizmas dabar skiria „mažumoms“. Šis panašumas nėra atsitiktinis, nes „laisvės viešpatija“ (Marxo terminas) yra abiejų ideologijų skelbiamas tikslas. Abiem atvejais turime reikalą su negatyvia intencija, kuri pateikiama kaip pozityvus siekis. Bėgimas nuo tariamo „klasinės priespaudos“ ar „diskriminacijos“ blogio nėra bėgimas į specifinį pozityvų tikslą. Abiem atvejais jis veda tik į nihilistinę destrukciją: „pasaulį seną išardysim“.

Ižvalgesni mąstytojai seniai pastebėjo, kad liberalizmo ir komunizmo nesutariamai yra šeimyninis vaidas „pažangiečių“ ir „gnostinių utopijų“ stovykloje¹⁴. Visą stovyklą vienija pamatinė negatyvi nuostata tradicinės tvarkos atžvilgiu, o jos narius skiria požiūris į priemones, kurios gali būti naudojamos „laisvės viešpatijos“ („atviros visuomenės“) projektui realizuoti. Marksistai siekia nulaužti visuomenės stuburą vienu revoliuciniu kirčiu. Liberalai žengia atsargiau, tad ir sėkmingiau, bet žengia tuo pačiu nihilistinės destrukcijos keliu. O tai reiškia, kad visuomenei, įtikėjusiai liberalizmu, gresia civilizacinės atžangos ir lėto susinaikinimo pavojus. Beveik niekada neturėdamas tvirto neigiamo atsakymo į klausimą „kodėl ne?“, liberalizmas nuolat leidžia žemyn „diskriminuojamų“ vertybių ir jų skeidėjų pripažinimo karTELę ir tokiu būdu visuomenę stumia į situaciją, kurią taikliai apibūdina Nietzsche's „paskutinių žmonių“ idilė. Nuo šios atomazgos liberalizmo valdomą vi-

suomenę saugo tik joje išliekanti civilizacinė tradicijos įtaka. Tačiau būtent šiai įtakai susilpninti dabar metamos antidiskriminacinės politikos pajėgos. Liberalizmas, pats neturėdamas substancinių vertybių, visada parazituoja ant visuo-

menės civilizacinio kapitalo, kartu jį metodiškai naikina. Ir jis tai daro ne iš blogos valios, bet iš įsitikinimo, kad vykdo šventą žmonijos laisvinimo misiją. Jis kupinas eschatologinio entuziazmo betiksliame pasaulyje.

IŠVADOS

Analizuojant ir vertinant liberalizmą kaip politinę doktriną svarbu suvokti jo pamatines metafizines prielaidas. Nors doktrina kilo krikščionybės aplinkoje ir iki šiol naudojasi krikščioniška retorika, jos raidą daugiausia lėmė orientacija į naująją metafiziką, kuri save priešino klasikinei pasaulio vizijai. Viduramžių nominalizmas, o po to dekartiškas dualizmas, sujungtas su „mechanine filosofija“, galiausiai išstūmė teleologinę vieningo pasaulio sampratą iš ortodoksijos pozicijos. Padalindama pasaulį į dvi nesusiliečiančias dalis ir visą objektyvumą nukeldama į „išorinį“ pasaulį, modernioji metafizika žmogiškąjį pasaulį atidavė subjektyvumo valdoms. Atmetus objektyvių vertybių idėją, visuomenės

bendrojo gėrio problema tapo politinės minties galvosūkiu, kurį liberalizmas išsprendė originaliu būdu – aukščiausiaja politine vertybe paskelbė individo laisvę rinktis savo vertybes. Tokiu būdu bet koks individo laisvės varžymas liberalui tapo *prima facie* nepagrindžiamu. Pagal šią nuostatą kiekviena reali visuomenė liberalui atrodo kaip priespauda ir diskriminacijos viešpatija. Todėl kova su priespauda ir diskriminacija tampa liberalizmo darbotvarkės ašimi. Būdama grynai negatyvi, realiai ji reiškiasi kaip visuomenės tradicinių struktūrų silpninimas ir ardyimas, vedantis ne į „atvirą“, o į žlugusią visuomenę. Tokios baigties grėsmė glūdi jau metafizinėse liberalizmo prielaidose.

Literatūra ir nuorodos

- 1 Aurelijus Augustinas, *Išpažinimai*. Iš lotynų k. vertė E. Ulčnaitė, V. Stalioraitytė. Vilnius: Aidai, 2004, p. 43.
- 2 Isaiah Berlin, „Dvi laisvės sąvokos.“ Kn. Isaiah Berlin, *Vienovė ir įvairovė*. Iš anglų k. vertė A. Jokubaitis. Vilnius: Amžius, 1995, p. 428-429.
- 3 Thomas Hobbes, *Leviatanas*. Iš anglų k. vertė K. Rastenis. Vilnius: Pradai, 1999, p. 70, 91.
- 4 David Hume, *A Treatise of Human Nature*. Oxford: University Press, 1978, p. 415. Įdomu, kad nors ši Hume'o tezė dažnai tapatinama su antikos sofistų pozicija, Platono dialoge „Protagoras“ sofistas Protagoras atmeta idėją, jog protas „vergauja“ aistroms (352b ir toliau).

- 5 Gilbert Chesterton, *Ortodoksija*. Iš anglų k. vertė R. Drazdauskienė. Vilnius: Aidai, 1998, p. 34.
- 6 Nominalizmo aporijas sprendžiant pačių „vardų“ prasmingumo problemą įtaigiai atskleidžia Michael Polanyi, *Personal Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press, 1962, Chapter 5: „Articulation“.
- 7 Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, Durham: Duke University Press, 1975, p. 69.
- 8 *The MacIntyre Reader*, ed. by Kelvin Knight. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998, p. 97.
- 9 Įtaigią istorinę ir kritinę scientizmo analizę pateikia Friedrich August von Hayek, *The Coun-*

- ter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*. New York: Free Press of Glencoe (Macmillan), 1955.
- ¹⁰ Darvinizmo pastangas išsiversti be teleologinių sąvokų šmaikščiai kritikuoja David Stove, *Darwinian Fairy Tales: Selfish Genes, Errors of Heredity and Other Fables of Evolution*. New York: Encounter Books, 2007. Platesnę filosofinę materialistinio redukcionizmo kritiką pateikia Thomas Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly Wrong*. New York: Oxford University Press, 2012.
- ¹¹ Glaustą klasikinės pozicijos išdėstymą pateikia Edward Feser, *Aquinas: A Beginner's Guide*. Oxford: One World Books, 2009, p. 175 ir toliau.
- ¹² Leo Strauss, „Relativism.“ Kn. Helmut Schoeck, James M. Wiggins (eds.), *Relativism and the Study of Man*. Princeton: Van Nostrand, 1961, p. 154.
- ¹³ Plačiau apie liberalizmo galimybę virsti tironišku režimu žr. Algirdas Degutis, „Kaip galima liberalizmo tironija.“ *Logos*, 64, 2010, p. 51–61 ir *Logos*, 65, 2010, p. 14–22.
- ¹⁴ Eric Voegelin, *The New Science of Politics*. Chicago: University of Chicago Press, 1987 [1952], p. 173–178. Lietuvoje Antanas Maceina turbūt geriausiai suvokė šių ideologijų giminingumą, žr. Antanas Maceina, *Raštai*, t. 2. Vilnius: Mintis, 1992.