

# Asmens dialektikos filosofija ir politinės dešinės idėjinės pozicijos

MARIUS KUNDROTAS

puritonas@gmail.com

Straipsnyje aptariamas santykis tarp žmogiškos atskirybės ir bendrybės Vakarų filosofinėje ir politinėje tradicijoje. Teksto pradžioje glaustai aptariamos konceptualiausios Apšvietos ir klasikinės racionalistinės filosofijos (René Descartes'o, Immanuelio Kanto, Georgo Hegelio), gyvenimo filosofijos autorių ir egzistencialistų (Arthuro Schopenhauerio, Sørenio Kierkegaardo, Friedricho Nietzsche's, Jeano-Paulio Sartre'o) idėjos bei įžvalgos, išryškinant esminius skirtumus tarp moderniojo objektyvizmo ir subjektyvizmo apraiškų.

Vėliau dėmesys perkeliamas į šiuolaikinio komunitarizmo ir personalizmo filosofų (Jeano Lacroix, Nikolajaus Berdiajevo, Charleso Tayloro, Rogerio Scrutono, Michaelo Sandelo, Yoram Hazony'o) teorijas, kuriose, iškeliant žmogaus asmens reikšmę ir svarbą, aiškinamasi, ar asmuo gali visaverčiai gyvuoti kaip atomizuotas individas, ar čia esama dialektinio principo, jungiančio bendrybę su atskiryste gyvame santykiuose. Po to glaustai aptariamos intelektualinės konservatizmo ir nacionalizmo tradicijos nuo Edmundo Burke'o ir Johanno Gottfriedo Herderio iki Gilberto Keitho Chestertono, aiškinantis atskirybės ir bendrybės santykį, jo vertinimus ir interpretacijas šiose tradicijose.

Galiausiai, remiantis atliktoje analizėje gautais duomenimis, atskleidžiama, kaip komunitarų ir personalistų išskleistas asmens dialektikos principas gali praturtinti šiuolaikinę dešiniąją (ir ne tik) politiką.

**Esminiai žodžiai:** asmuo, atskirybė ir bendrybė, personalizmas, komunitarizmas, žmogus, prasmė, santykis, būtis, dešinė, konservatizmas, nacionalizmas.

## 1. Atskirybės ir bendrybės dilema

Jau daugelį amžių įvairių filosofinių kryptų ir mokyklų mąstytojai diskutuoja, kas yra pirmesnė ar bent svarbesnė žmogiškosios būties kategorija: *atskirybė* ar *bendrybė*. Skirtumas tarp šių dviejų pozicijų – disproporcinis, nes itin retas bendrybės pirmenybės šalininkas išvis neigtų atskirybę. Priešingai, požiūris, jog visą žmogiškąją būtį sudaro asmuo, o visuomenė – tik

asmenų sanakaupa, būdingas itin respakabilioje politinėje retorikoje.

Visuomenės interesų pirmenybę prieš asmenį dar antikos laikais skelbė Aristotelis veikale „Politika“. Anot šio mąstytojo, polis (valstybė), taigi – ir visuomenė yra pirmiau nei individas<sup>1</sup>. Organišką požiūrį į asmens ir bendruomenės santykį teigė ir apaštalas

<sup>1</sup> Aristotle, *Politics*. *Bard College*. Prieiga per internetą: <https://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Aristotle-Politics.pdf>, p. 31. [Žiūrėta 2024 10 11].

Paulius, vadindamas krikščionis vieno kūno – Bažnyčios – nariais (1 Kor 12, 12)<sup>2</sup>. Visgi krikščioniškoji tradicija akcentuoja asmens atsakomybę ir individualų išganyimą<sup>3</sup>, tad organiškumas čia skiriasi nuo aristotelinio kolektyvo primato.

Individo kaip autonomiškos būtybės idėja taip pat siekia Biblijos laikus, konkrečiai – Pradžios knygą, kurioje visa žmonija kildinama iš vieno protėvio, net moteris – iš vyro šonkaulio. Pasak šios tradicijos, asmuo, jei ne svarbos, tai būties atžvilgiu yra pirmesnis už bet kokią bendruomenę. Visgi individo kaip save grindžiančios esybės idėją reiktų sieti su racionalizmo klasiko René Descartes'o apmąstymais, jog žmogus pirmiau nei bet ką kita, įskaitant Dievą ir pasaulį, suvokia save<sup>4</sup>. Vėliau šią idėją išplėtojo liberalai, teigdami asmens pirmenybę.

Asmens ir individo sąvokos kasdienėje kalboje vartojamos kaip sinonimai, sukelia tam tikros painiavos. Nepriklausomai nuo to, kaip individą suvoktų įvairių laikotarpių ir kryptių filosofai, šiandien tai, pirmiausia, biologijos sąvoka. Ir ji reiškia konkrečios rūšies vienetą. Asmuo – priešingai, yra kažkas pirmesnio už rūšį ar kolektyvą. Individas gali būti ir gyvūnas, ir net augalas: tai – fizinė būtis. Asmuo – tai dvasinis subjektas.

Filosofiškai asmens ar individo ir bendrijos santykio klausimas primena dilemą apie vištą ir kiaušinį. Visgi genetika šiandien

pagrindžia asmens pirmenybę. Jau pripažįstama, kad visa žmonija kilo iš vienos Ievos, atvira diskusija lieka tik apie Adomų skaičių. Bet lieka klausimas, jaudinęs ir Aristotelį: ar įmanoma asmenybė be kolektyvo, mokančio asmenybę kalbos, mąstymo, veiklos ir pirminių dorybių?

Literatūriniai Mauglio ir Tarzano personažai iliustruoja būseną, kuo virsta žmogus, atsijęs nuo kitų žmonių bendruomenės. Istoriniai mameliukai ir janyčarų pavyzdžiai rodo, kaip radikaliai gali kisti žmogaus tapatybė, iš prigimtinės bendruomenės patekus į kitą, politiskai, socialiai ir kultūriškai visiškai kitokią bendruomenę.

Liberalai, mažų mažiausiai – nuo Johno Stuardo Millio traktavę individą kaip visą ko atskaitos tašką ir matą, pastaraisiais dešimtmečiais vis labiau krypta į socialines, jei ne socialistines, kategorijas. Žmogus vis labiau suvokiamas kaip tam tikros grupės – rasės, tautos, lyties ar lytinės orientacijos – atstovas. Maža to, vienos grupės traktuojamos kaip dekonstruotinos – titulinė tauta, prigimtinė šeima ar prigimtinė lytis, kitos – kaip labai saugotinos ir gerbtinos – tautinės ir lytinės „mažumos“.

Tai rodo, kad kolektyvo neigimas veikia kaip spyruoklė: anksčiau ar vėliau vis tiek pereinama prie kolektyvinių kategorijų. Panašiai veikia ir individo neigimas: fašizmo ir jo dukterinių ideologijų atveju absoliutus individo subordinavimas kolektyvui stokoja nuoseklumo, iškeliant ir sudievinant vado asmenį.

Šiandien turime per mažai žinių, kad galėtume be abejonių spręsti apie pirmojo žmogaus santykius su kažkuo kitu. Žinome tik tiek, kad šiuolaikinio žmogaus pradžia glūdi už jo kaip individo ribų. Jis gimsta

2 Pirmasis laiškas korintiečiams. *Biblija.lt*. Prieiga per internetą: [https://biblija.lt/index.aspx?cmp=reading&doc=BiblijaRKK1998\\_1\\_Kor\\_12,12](https://biblija.lt/index.aspx?cmp=reading&doc=BiblijaRKK1998_1_Kor_12,12) [Žiūrėta 2024 10 11].

3 Apreiškimas Jonui. *Biblija.lt*. Prieiga per internetą: [https://biblija.lt/index.aspx?cmp=reading&doc=BiblijaRKK1998\\_Apr\\_2,23](https://biblija.lt/index.aspx?cmp=reading&doc=BiblijaRKK1998_Apr_2,23) [Žiūrėta 2024 10 11].

4 R. Descartes, *Rinktinė*. Vilnius: Margi raštai, 2021, p. 231.

iš dviejų kitų asmenų santykio, išmoksta kalbėti ir mąstyti santykyje, savo „aš“ taip pat išreiškia santykyje.

Taigi svarstymai apie asmens ar bendruomenės pirmenybę laiko atžvilgiu prasmingi tikrai kaip intelektualinė mankšta. Daug rimtesnis klausimas – kaip šiandien gimsta, bręsta ir save išreiškia žmogus.

Jau R. Descartes'as visą būties pažinimo ir suvokimo grandinę veda iš atskirybės, iš savojo „aš“ buvimo suvokimo. Dar toliau ėjo Baruchas Spinoza, perkėlęs individualumą ir subjektyvumą į moralinės dorybės lygmenį: anot jo, kuo daugiau žmogus siekia gero sau, tuo daugiau jo tenka visuomenei<sup>5</sup>.

Kaip R. Descartes'as ėjo nuo savojo „aš“ pažinimo link Dievo ir pasaulio būties suvokimo, taip Immanuelis Kantas nuo žmogaus – kaip racionalios būtybės – vertės ėjo žymiosios savo etinės maksimos, taikytos universaliai, link. Žmogaus kaip asmenybės vertę jis laikė absoliučia, kaip tikslą savaime, ir kartu teigė, jog tikras moralinis imperatyvas yra toks tiek, kiek taikomas visiems ir kiekvienam<sup>6</sup>.

Tai, ką R. Descartes'as teigė gnoseologiniu lygmeniu, I. Kantas pakartojo moraliniame lygmenyje, o būtent – idėją, kad individualume turime ieškoti universalumo. Didįjį žingsnį absoliutaus universalumo link reikėtų sieti jau su kita karta ir mokykla, kurios žymiausiu atstovu galime laikyti Georgą Hegelį.

Iš pažiūros G. Hegelis tik tęsė R. Descartes'o ir I. Kanto judesį nuo atskirybės prie bendrybės. Visgi čia pat glūdi priešinga mintis: atskirybė išeinanti iš bendrybės, atskira sąmonė – iš visuotinės būties, o tada per savimonę individuali sąmonė grįžtanti į universalią būtį<sup>7</sup>.

Šiame etape „sau-estinčios arba negatyvios savimonės, kurioje pasirodė protas, apibrėžtis įveikta; toji savimonė aptiko tikrovę, kuri būtų jos neiginy ir tik kurią įveikdama ji realizuotų sau savąjį tikslą“. „Tikslas ir būtis-savyje pasirodė esą tas pats, kas ir būtis-kitam bei iš anksto duota tikrovė“<sup>8</sup>.

Radikalus G. Hegelio universalizmas, politikoje prigijęs ir kraštutinėje kairėje, ir tokiuoje pat kraštutinėje dešinėje, sukėlė principinę reakciją, grąžinant filosofinį žvilgsnį prie atskirybės – subjekto. Čia ypač pasižymėjo Arthuras Schopenhaueris, Sørenas Kierkegaardas, Friedrichas Nietzsche. Pavyzdžiui, A. Schopenhaueris rašė: „Aš egzistuoju ir be manęs nėra nieko. Kadangi pasaulis – mano vaizdinys“<sup>9</sup>. Taigi, ten, kur R. Descartes'as pradeda, A. Schopenhaueris ir lieka.

R. Descartes'as teigė, jog suvokus save atrandama Dievo idėja, kuri, apibrėždama kažką tobulesnio už patį žmogų, gali būti padiktuota tik iš šalies – iš paties Dievo, o kadangi Dievas esąs tobulas, jis nesąs apgavikas, tad – su tam tikromis išlygomis – galime pasitikėti jo suteiktais pasaulio pažinimo būdais ir pripažinti, jog pasaulis taip pat egzistuoja<sup>10</sup>.

5 The Philosophy of Spinoza. Ed.: J. Ratner. Gutenberg.org. Prieiga per internetą:

https://www.gutenberg.org/cache/epub/31205/pg31205-images.html, p. 269 [Žiūrėta 2024 10 24].

6 I. Kant. Groundwork for the Metaphysic of Morals. Early Modern Texts. Prieiga per internetą: https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/kant1785.pdf, p. 11–28 [Žiūrėta 2024 10 24].

7 G. W. F. Hegel, *Dvasios fenomenologija*. Vilnius: Pradai, 1996, p. 206, 210, 294, 325.

8 Ten pat, p. 294.

9 А. Шопенгауэр, *Мир как воля и представление*, т. 2. Москва: Наука, 1993, p. 122.

10 R. Descartes, *Rinktinė*. Vilnius: Margi raštai, 2021, p. 116, 191, 193–195.

Taigi R. Descartes'as nuosekliai veda I. Kanto nuostabos link, kai subjektas gėrisi dviem dalykais – išorėje spindinčiu dangumi ir doros dėsniu savyje. A. Schopenhaueris gi akcentą iš objekto (šiuo atveju – spindinčio dangaus) perkelia į subjektą, kuris tą dangų stebi ir savotiškai perleidžia per save<sup>11</sup>.

Būtų klaidinga manyti, jog A. Schopenhauerio filosofija gimė tuštumoje: čia galime atpažinti paties I. Kanto teiginį, jog objektas savyje išvis nėra pažinus, jį pažįstame tiktai kaip reiškinių, koks jis reiškiasi mums, arba – A. Schopenhauerio žodžiu – kaip vaizdinį. Panašu, kad šis tas perimta ir iš G. Hegelio, bet visiškai kitaip perinterpretuota. Jei G. Hegeliui pasaulis – tai dvasios savęs pažinimas, A. Schopenhaueriui tai – valios savęs pažinimas<sup>12</sup>. A. Schopenhaueriui ši valia – iracionali, stichiška, glūdinti subjekte.

Anot šio mąstytojo, „visa, kas žmogui egzistuoja [...], vyksta tik jo sąmonėje“, tad „pats sąmonės pobūdis yra svarbesnis ir jis dažniausiai reikšmingesnis, negu tai, ką jinais atvaizduoja“<sup>13</sup>. Taigi dekartiškai-kantišką žvilgsnį į žvaigždėtą dangų ar į kitą subjektą (Dievą ar kitą žmogų) čia keičia žvilgsnis į save, į savo vidų.

Be išsamių istorinių ir sociologinių tyrimų sunku spręsti, kiek A. Schopenhaueris darė įtakos vėlyvojo modernizmo ir postmodernizmo kultūrai, o kiek ją išpranašavo, bet konceptai aiškiai sutampa. Šiuolaikinis vidutinis žmogus mažai teskai-

to filosofinių tekstų, bet juos skaito viešieji intelektualai ir „įtakdariai“, per mokslą, žiniasklaidą ir popkultūrą formuojantys visuomenės nuostatas. Tad subjektyvistinės filosofijos įtaka šiuolaikiniam žmogui, mažų mažiausiai, tikėtina.

Savo požiūrį į savęs ir kito santykį A. Schopenhaueris bene konceptualiau- siai išsako šiais žodžiais: „Juo turtingesnis žmogaus dvasinis pasaulis, tuo mažiau jam reikia išorės, tuo menkesnė kitų reikšmė“<sup>14</sup>. Iš dalies panaši, bet kartu – ir labai skirtinga yra egzistencializmo pirmtako S. Kierkegaardo filosofija. Vien malonumais gyvenantis žmogus nėra visavertė asmenybė, tokia ieškanti aukštesnės būties<sup>15</sup>. Būtį įprasmina Dievas, dėl kurio žmogus gali gyventi ir mirti. Visgi tiesa, pasak šio mąstytojo, patiriama subjektyviai, o ne išmąstoma stebint ir tiriant išorę. Šios minties atspindžius galime stebėti mistikų ir charizmatų srovėse.

Kaip rašė pats S. Kierkegaardas, jis ne vedantis prie egzistencijos (kuo iš dalies kaltina I. Kantą ir G. Hegelį), bet išvedantis viską iš jos, nes pati egzistencija esanti akivaizdi<sup>16</sup>. Egzistencija čia daugiau ar mažiau siejama su subjektyvia patirtimi. „Jei apskritai įgausiu kokią nors istorinę reikšmę, tai, be abejo, bus susiję tik su vieneto kategorija“ – pranašavo S. Kierkegaardas<sup>17</sup>.

Taigi, S. Kierkegaardas panašus į A. Schopenhauerį savo susitelkimu į subjektą, bet esmiškai skiriasi nuo savo

11 A. Schopenhauer, *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. Vilnius: Margi raštai, 1995, p. 45.

12 A. Шопенгауэр, *Об интересном*. Москва: Олимп, 1997, p. 378.

13 A. Schopenhaueris, *Gyvenimo išminties aforizmai*. Vilnius: Pradai, 1994, p. 10.

14 Ten pat, p. 54.

15 A. Andrijauskas, *Neklasikinės ir postmodernistinės filosofijos metamorfozės*. Vilnius: Meno rinkos agentūra, 2010, p. 171.

16 S. Kierkegaard, *Filosofiniai trupiniai, arba Truputis filosofijos*. Vilnius: Aidai, 2000, p. 151.

17 П. Роде, *Сёрен Киркегор сам о себе*. Челябинск: Урал LTD, 1998, p. 354.

vokiškojo kolegos tuo, kad šį subjektą įprasmina kitame, ieškodamas adresato, tegul šis adresatas tebutų paties subjekto vaizdiny. Nepriklausomai nuo klausimo, ar Dievas objektyviai egzistuoja, subjektyviai patiriama dievybė gali būti tik subjekto sukurtas vaizdiny. Visgi Dievo paieškos čia jau žymi didelį intelektualinį žingsnį nuo A. Schopenhauerio solipsizmo, nes žengiama į kažką kita, kuris nėra aš.

„Didžioji mano gyvenimo problema – surasti asmeninę tiesą [...], kuria vadovaudamasis aš norėčiau gyventi ir mirti“, rašė S. Kierkegaardas<sup>18</sup>. Čia glūdi dvilypumas. A. Schopenhaueris, apsiribodamas subjektu ir jo išgyvenimais, atrodo nuoseklesnis. S. Kierkegaardas tarsi ieško tiesos, net įsmeina ją Dieve, bet čia pat sako, kad tai – jo asmeninė tiesa ir jo asmeninis Dievas. O jei taip – kas yra ši tiesa, jei ne tik nuomonė ar pomėgis, ir kas tas Dievas, jei ne stabas? Nežiūrint to, kas jau mąsto apie Dievą, krypta objekto link, išorinės būties ir tikrovės link, to, kas peržengia ir viršija mano „aš“, link.

S. Kierkegaardo įžvalga apie asmeninę tiesą prasminga tuo, jog tiesą kiekvienas atpažįsta asmeniškai. Bet yra skirtumas tarp asmeniškai atrastos ir susikurtos tiesos. Jei tiesa priklauso nuo subjektyvių įgeidžių, patirčių ar net minčių, ji nėra visuotinė ir tada kyla klausimas, ar ji turėtų būti vadinama tiesa. Nėra abejonių, kad prie tiesos kiekvienas liečiamės asmeniškai, iš savo žinių, minčių, patirčių ir santykių perspektyvos. Tad kiekvienas, geriausiai atveju, pažįstame tik dalį objektyviosios tiesos. Tiek, kiek sugebame „suvirškinti“.

18 A. Andrijauskas, *Neklasikinės ir postmodernistinės filosofijos metamorfozės*. Vilnius: Meno rinkos agentūra, 2010, p. 186.

Visgi asmeniškai surasta ir asmeninė tiesa ontologiniu, gnoseologiniu ir net aksiologiniu požiūriu nėra visiškai tas pats. Mūsų sąmonė gali reflektuoti tai, kas ateina iš jos užribio, iš išorės, bet lygiai taip pat gali kurti savus vaizdinius, kurie gali atitikti išorinę tikrovę, o gali būti tiktai mūsų pačių projekcijos. Būties atžvilgiu tai – skirtumas tarp tiesos ir pramano, pažinimo atžvilgiu – tarp išorės suvokimo ir išvesčių iš savęs, vertybių atžvilgiu – tarp vertės kitame ir egoistinės vertės sau pačiam.

Jei A. Schopenhaueris ieškojo prasmės savo viduje, o S. Kierkegaardas – vidujybėje atrandamame Dieve, tai trečiasis neklasikinės filosofijos atstovas F. Nietzsche prabyla dar radikaliau už juos abu: anot jo apskritai nesą nieko, kad galėtų nustatyti gyvenimo vertę<sup>19</sup>. Nors vertės ir prasmės sąvokos yra skirtingos, bet sunku be vieno kalbėti apie kita. Jei gyvenama dėl kažko, tas kažkas ir sudaro to gyvenimo kokybę.

Būties vertinimo atsisakymas nuosekliai atsispindi F. Nietzsche's požiūryje į moralę. Anot jo, būties tikrovė – anapus gėrio ir blogio. Moralinis sprendinys esą grindžiamas tik tikėjimu tikrovėmis, kurių nėra. Moralinis požiūris tik iškraipantis tikrus reiškinius<sup>20</sup>. Moralę F. Nietzsche kildino iš galios santykių, anot jo – nėra objektyvaus gėrio ar blogio, yra tik subjektyvūs „gera“ ir „bloga“, kuriuos vyraujanti grupė primetanti visuomenei. Siekius įveikti individo egoizmą jis laikė paklydimu, fikcija ir netgi proto liga<sup>21</sup>.

19 F. Nietzsche, *Stabų saulėlydis*. Vilnius: Vaga, 2000, p. 19.

20 Ten pat, p. 64.

21 F. Nietzsche, *Apie moralės genealogiją*. Vilnius: Pradai, 1996, p. 34–35.

Jei S. Kierkegaardas plačiosiose masėse ilgai mažai kam žinomas, išskyrus filosofinį žingsnį žengti drįstančius religinius mistikus, totalinis pesimistas A. Schopenhaueris žinomas kiek plačiau, bent jau kūrybinėje inteligentijoje, tai F. Nietzsche su savo gaivališku voliuntarizmu, moraliniu pesimizmu ir galios kultu puikiai pažįstamas dažnam maištaujančiam paaugliui.

Jausena, mąstysena ir būseną „anapus“ gėrio ir blogio populiarūs ir šiandien. Banalesniausia jos išraiška – viešojoje politikoje kartojama tezė, jog moralė – ne šio pasaulio dimensija. Atmetus moralinį konsensą, dingsta ir dėmesys kitam. Galbūt čia glūdi F. Nietzsche's patrauklumas jauniems individualistams, kurių santykis su tėvais jau nusilpęs, o kitų socialinių ryšių dar nėra.

Subjektyvistinę filosofiją plėtojo įtakingiausi egzistencializmo ideologai laikomi Jeanas-Paulis Sartre'as, teigęs, jog žmogus yra toks, kokį pats save sukuria. Jis atmetė vidinio ir išorinio pasaulio dualizmą, teigdamas, jog nesą nieko išoriškesnio už kiautą, kuris dengia nuo išorinių žvilgsnių tikrąją objekto prigimtį<sup>22</sup>.

Vidus ir išorė esą taip susiję, kad nesą galimybės jų nagrinėti atskirai vieną nuo kito. Šio mąstytojo įsitikinimu, joks žmogus nėra pajėgus iversti savo subjektyvumo ir kartu laikė subjektyvumą didžiausia individui duota laisve. Jį kaltino – ir pats filosofas tuo skundėsi – žmonių solidarumo atmetimu ir žmogaus kaip būtybės izoliavimu. Tai, kad esame, esą pirmiau to, kas mes esame<sup>23</sup>.

22 Ж.-П. Сартр, *Бытие и ничто*. Москва: Республика, 2000, p. 22.

23 J.-P. Sartre, *Existentialism Is a Humanism*. Marxists.org. Prieiga per internetą: <https://www.marxists.org/reference/archive/sartre/works/exist/sartre.htm> [Žiūrėta 2024 10 16].

Žmogus visų pirma egzistuoja, susiduria su savimi pačiu, kyla pasaulyje ir pats save apsibrėžia. Iki tol jis tiesiog niekas, o po to jis yra toks, kokį save apsibrėžia. Žmogus atsakingas už tai, kokį save kuria. Tai, ką mes renkames kaip geriausią variantą sau, gali būti tikrai geriausias variantas visai žmonijai, nes kiekvienas žmogus savyje atstovaujantis visai žmonijai. Kurdami save, kuriame žmogų<sup>24</sup>.

Problema kyla klausiant, kam toks žmogus atsakingas. J.-P. Sartre'as atmeta Dievą, tad aišku, kad žmogus atsakingas tikrai ne jam. Galbūt žmogus atsakingas visuomenei? Šis autorius, žinomas ir garbdomas ir tarp socialistų, ir tarp anarchistų, atmeta ir tokią galimybę. Anot jo, žmogus atsakingas pats sau<sup>25</sup>.

Deja, kas atsakingas tik pats sau, nėra atsakingas niekam. Tai išplaukia iš paties J.-P. Sartre'o minties, kad kiekvienas žmogus – subjektyvus. Jei aš atsakingas tik pačiam sau, tai darau, ką noriu, ir pats nusprendžiu, ar tai – gėris, ar blogis. O dėl savų subjektyvių motyvų aš visada nusprendžiu taip, kaip man patinka. Jei man patinka blogis, vadinasi, blogis bus mano gėris. Tai sunaikina bet kokią atsakomybę kaip tokią.

J.-P. Sartre'as, kalbėdamas apie žmogaus būtį, galiausiai prieina itin pesimistinės išvados: gyvenime nėra jokios apriorinės prasmės<sup>26</sup>. Prasmės gyvenime yra tiek, kiek mes patys jos susikuriame. Tai tarsi turėtų išlaisvinti ir paguosti. Deja, tai tik supainioja. Prasmė visada reiškia kokį nors tikslą. Jei aš esu tikslas pats sau, tai reiškia, kad jokio

24 Ten pat.

25 Ten pat.

26 Ten pat.

tikslo savaime nėra. Tai, kas įprasmina, logiškai skiriasi nuo to, kas įprasminama. Filosofiskai J. P. Sartre'o tikslas reiškia tautologiją, socialiai ir psichologiškai – beviltišką vienatvę.

Ko gero, įmanoma rasti tikslo objektą be Dievo, kurį taip kategoriškai neigė J.-P. Sartre'as. Tik tiek, kad tas objektas, vadinasi – ir pats tikslas, bus laikinas. Gyventi dėl šeimos, draugų ar tautos bus prasminga tol, kol išseks kitų žmonių atmintis, kol mūsų vardas bus pamirštas, o mūsų darbų rezultatai baigsis.

Visgi tai – geriau nei nieko. Bet vargiai įmanoma prasmė be krikščioniškojo (o ir ne tik) idealo: artimo meilės. Prasmė, kuri nėra nukreipta į ką nors už mūsų ribų, nėra prasmė. Tai galima įvardyti įvairiai – nauda, malonumu, pasitenkinimu, bet tik ne prasme. Prasmė nėra taškas. Tai – vektorius. Linija, vedanti į kažką, dėl ko mes gyvename. Vedanti į santykį su kitu. Santykis su savimi turi vulgarų pavadinimą, kurio čia nėra būtinybės įvardyti. Tai, ką J. P. Sartre'as vadina prasme, išties yra prasmės profanacija. Ir universalistinės, ir subjektyvistinės filosofinės mokyklos atspindi ir politikoje. Bendrybės absoliutinimo pavyzdžiu galima laikyti Benito'ą Mussolini'į, teigusį, kad žmogus yra niekas, o valstybė – viskas. Visgi net ir fašistinė valstybė, kurios pradininkas buvo B. Mussolinis, pripažino ir net sudievinio asmenį – vado asmenį – kaip valstybės reprezentatorių. Atskirybės absoliutinimo atvejį radikaliausiai reprezentavo Margaret Thatcher, pareiškus, jog išvis nėra tokio dalyko kaip visuomenė.

Absoliutus individualizmas veda į žmonių susvetimėjimą ir visuomenės išsibars-tymą. Kuris iš šių procesų grėsmingesnis

žmogui kaip tokiam – sunku pasakyti, bet viena eina drauge su kitu. Savo ruožtu absoliutus kolektyvizmas – tai tiesus kelias į totalitarizmą, kuriame žmogaus asmuo tiesiog paskęsta. Čia irgi esama paradokso, nes totalitarinis lyderis, grupė ar net visuomenės dauguma taip pat reiškia individą ar jų sumą, kurie primeta savo valią ir mąstyseną kitiems individams ir jų grupėms.

Kolektyvas nėra tai, kas galėtų gyvuoti ir veikti atskirai nuo individualaus subjekto ar subjektų. Taigi „bendrasis gėris“, kai jis absoliutinamas asmens sąskaita, reiškia tik vieno subjekto tironiją kitiems. Kita vertus, radikali individo „emancipacija“ tik teoriškai gali būti visuotinė. Praktikoje individai ir jų grupės pernelyg skiriasi, kad būtų galima išvengti konflikto tarp vieno ir kito individo laisvių ar teisių. Bendrybės atmetimas sunaikina darnos motyvą ir atsigręžia stipresnių individų ir jų grupių tironija silpnesniems.

Pagaliau pats individas pakimba ore be dvasinio, kultūrinio ir socialinio konteksto. Nebeaišku, nei kam, nei dėl ko jis gyvena. Tad vargu, ar tik atsitiktinis sutapimas tai, kad postmodernizmo, dekonstrukcijos, radikalaus subjektyvizmo amžius yra ir depresijų, neurozių, tapatybių krizių ir savižudybių amžius.

## 2. Dialektinių sprendimų paieškos

Daugybė skirtingų kryptių ir mokyklų atstovų svarstė, kaip įveikti istoriškai susiklosčiusią priešpriešą tarp žmogiškosios atskirybės ir bendrybės. Pradžių pradžia galima laikyti Trejybės doktriną, įsivyravusią krikščionybėje IV a., pagal kurią pats Dievas suvoktas kaip viena ir kartu – bendruomeninė esybė. Žmogiškosios



būties lygmeniu asmens ir bendruomenės santykis apmąstytas dar anksčiau – jau minėto apaštalo Pauliaus tekstuose, kur kiekvienas bendruomenės narys kartu ir individualus, ir labai svarbus, ir organiškai susietas su kitais nariais.

Šiais laikais tai sprendžia bent dvi filosofinės mokyklos, nors jas galima pavadinti ta pačia mokykla skirtingais vardais. Tai – personalizmas ir komunitarizmas. Kaip pažymi Thomas D. Williamsas ir Janas Olofas Bengtssonas, personalizmas – tai veikiau komunitarizmo srovė, nei kažkas atskiro nuo jo. Personalistai yra tokie komunitarai, kurie atmeta asmens naudingumo kitam asmeniui kriterijų ir kalba grynai apie santykio prasmę ir vertę<sup>27</sup>.

Personalistas Jeanas Lacroix, skirdamas individą ir asmenybę, teigė, jog asmenybė išplėtoja ir perkeičia individą, išvesdama jį už jo paties ribų. Būti asmenybe reiškia perkeisti beasmeniškumą į „mes“. Asmenybė gyvena tarp kitų asmenybių, „aš“ sudaro vieną visumą su kitu, o kitas – su „aš“<sup>28</sup>.

Atrodytų, personalizmas galimas tik tokiose minties tradicijose kaip krikščionybė ar hinduizmas, kur pačios dievybės sampratoje vienas asmuo su kitu sudaro vieną esybę. Dievo asmenų tarpusavio santykis tobuliausiu laipsniu ir būdu atskleidžia principą, kurio žmonės savo santykiuose gali tik siekti. Iš pažiūros personalizmas sunkiai įmanomas tokiose tradicijose kaip judaizmas ir islamas, kur asmuo lygus

esybei.

Užtai itin įdomus Martino Buberio atvejis: šis personalistas atėjo iš judėjų tradicijos. Anot jo, pasaulis yra dvejopas, jame viską galima suskirstyti į diadas. Pirminė diada – „aš“ ir „tu“, antrinė – „aš“ ir „jis“. Pirmuoju atveju santykis aktyvus, antruoju – pasyvus. Per „tu“ žmogus tampa „aš“<sup>29</sup>.

Žmogus tampa savimi būtent skirdamas save nuo to, kas jis nėra. Tai – negatyvioji santykio pusė. Pozityvioji pusė – tai, kad asmenybė save suvokianti kaip besidalijančią būtimi. Individas save suvokiąs kaip „tą ir tą, ir nieko kito“. Asmenybė žvelgianti į savo „aš“, individas – į „mano“: savo rūšį, savo rasę, savo kūrinių, savo genijų<sup>30</sup>. Čia glūdi didis paradoksas: išskirdamas save iš visumos individas joje ir paskęsta.

Šį paradoksą savame kontekste aptarė jau Jėzus Kristus: kas sieks išsaugoti savo gyvenimą, tas jį praras, o kas paaukos savo gyvenimą dėl manęs, tas jį atras (Mt 10, 39)<sup>31</sup>. Pasak personalistinės logikos, žmogus įgauna būti tam, kad ją atiduotų, o atiduodamas jos įgauna vis daugiau. Praktiškai tokia forma šią mintį išsakė jau Airijos apaštalas Patrikas V a. Krikščioniškasis požiūris skiriasi nuo budizmo ar stoicizmo, kur asmuo, atradęs savyje visumą, visiškai į ją įsilieja, prarasdamas savo „aš“.

Komunitaras Charlesas Tayloras teigia, jog žmogaus tapatybė, jo „aš“, jo asmenybė glaudžiai susijusi su kontekstu, kuriame ji formuojasi, bręsta, reiškiasi. Pasitelkdamas

27 T. D. Williams, J. O. Bengtsson. *Personalism: Moodle USP*. Prieiga per internetą: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5585401/mod\\_resource/content/1/Personalism.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5585401/mod_resource/content/1/Personalism.pdf), p. 5. [Žiūrėta 2024 10 15].

28 Ж. Лакруа, *Избранное: Персонализм*. Москва: РОССПЭН, 2004, p. 5–13.

29 M. Buber, *I and Thou*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1923, p. 3, 28.

30 Ten pat, p. 63–64.

31 Evangelija pagal Matą, *Biblija.lt*. Prieiga per internetą: [https://biblija.lt/index.aspx?cmp=reading&doc=-BiblijaRKK1998\\_Mt\\_10\\_39](https://biblija.lt/index.aspx?cmp=reading&doc=-BiblijaRKK1998_Mt_10_39) [Žiūrėta 2024 10 16].



menininko įvaizdį Ch. Tayloras rašė, jog visa, ką darome, tikėdamiesi prasmės, orientuota į vieną ar kitą adresatą, į auditoriją, net jeigu ji – tik įsivaizduojama. Žmogaus veikla vyksta tam tikruose horizontuose, kuriuos kuriame ne patys<sup>32</sup>. Jie mums duoti – jei ne Dievo, tai istorijos, kultūros ar sociumo.

Anot šio mąstytojo, mūsų tarpusavio įvairovė – lytinė, idėjinė ar kultūrinė – vertinga ne pati savaime, o dėl to, kad, būdami įvairūs, galime vienas kitą papildyti, suteikdami vienas kitam tai, ką galime suteikti tik mes. Čia ir glūdinti individualumo prasmė. Šio autoriaus mintyse kaip ir nėra tokios radikalių individo ir asmenybės skirties kaip aptartuose personalistų tekstuose, jis labiau akcentuoja autentiškumą, iškeltą individualizmo kultūros, ir siūlo ją ne rauti su šaknimis, bet nukreipti šį idealą žmogaus taurinimo linkme<sup>33</sup>.

Iš pirmo žvilgsnio individo ir asmenybės išskyrimas tėra žongliravimas žodžiais. Jei socialų žmogų pavadinsime asmenybe, o asocialų – individu, tai vargu ar išspręs klausimą: kas kam subordinuota – atskirybė ar bendrybė? Kas vardan ko? Čia ryškėja prasmės klausimas. Kaip rašė konservatyvus komunitaras Rogeris Scrutonas, žmogus įgyja vis daugiau žinių, kaip siekti savo tikslų, bet vis migločiau besuvokia, kokių tikslų ir kodėl reikėtų siekti?<sup>34</sup> Ir asmens, ir bendruomenės idėja reikalauja prasminio pagrindimo.

Nikolajus Berdiajevas, priskiriamas egzistencialistams, personalistams ir konservatoriams, matė Dievą kaip prasmės teikėją. Antra vertus, šis mąstytojas laikė

žmogų kaip asmenybę savaiminiu tikslu. Jis nėra priemonė Dievui, nes Dievas kaip asmenybė ir žmogus kaip asmenybė sudaro santykį, kuriame abi pusės viena į kitą žvelgia kaip į tikslą<sup>35</sup>. Nežiūrint to, N. Berdiajevas pripažįsta, kad žmogus turi paskirtį.

Anot jo, žmogus pats yra prasmės nešėjas. Bet ši prasmė atsiskleidžia tada, kai dingsta objektiškumas. Visa, kas man yra objektas, yra beprasmiška. Prasmė glūdinti žmogaus viduje, jo dvasioje. Daiktų prasmė atsiskleidžianti ne jų intervencijoje į žmogų, šiam esant pasyviui, o per kūrybinį aktyvumą kelyje iš beprasmybės į prasmę. Prasmės šaltinis – ne objekte, o subjekte, konstruojančiame savo pasaulį.

Būtis privalo turėti prasmę, kad būtų vertybė. N. Berdiajevas konstatavo, kad prasmė turi būti aukščiau būties. Prasmė glūdi bendradarbiavime su Dievu, gėrio skleidime ir naujų vertybių kūryboje<sup>36</sup>.

N. Berdiajevas pritarė egzistencialistams, jog žmogus save kuria pats, bet jam ši kūryba reiškia dieviško ir universalaus prado išsiskleidimą. Drauge jis kritiškai vertina mintį, jog asmuo pavaldus visuomenei. Anot jo, ne asmuo yra visuomenės dalis, bet visuomenė sudaro asmens dalį. „Aš“ yra tas, kuris gali pasakyti – „tu“, ir kartu gali pasakyti – „mes“. „Aš“ yra egzistencinis centras, o „tu“ ir „mes“ – jo išraiškos<sup>37</sup>.

32 Ch. Taylor, *Autentiškumo etika*. Vilnius: Aidai, 1996, p. 49–57.

33 Ten pat, p. 65, 83.

34 R. Scruton, *Modernioji kultūra*. Vilnius: Margi raštai, 2024, p. 59.

35 Н. Бердяев, О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики. *Vehi.net*. Prieiga per internetą: <https://www.vehi.net/berdyaev/rabstvo/011.html> [Žiūrėta 2024 10 16].

36 Н. Бердяев, О назначении человека, p. 12, 16, 43, 86. *Litres.ru*. Prieiga per internetą: [https://www.litres.ru/static/or4/view/or.html?url=/download\\_book/177081/105703174/](https://www.litres.ru/static/or4/view/or.html?url=/download_book/177081/105703174/) [Žiūrėta 2024 10 17].

37 Н. Бердяев, О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики. *Vehi.net*. Pri-

Viena žmogiška asmenybė yra tai, prieš ką nublanksta visas likęs pasaulis. Žmoguje glūdintis ir dieviškas, ir gyvuliškas pradas. Žmogaus asmenybė rodanti, kad pasaulis gali būti įveiktas ir pranoktas. Žmogus nesąs šio pasaulio vaikas, jame glūdintis pradas iš kažkur kitur. Iš prigimties jis – tik individas. Dvasiškai jis – asmenybė.

Asmenybė nėra kažkas baigtinio. Tai – žmonijos idealas ir uždavinys. Apie tai, ar žmogus yra asmenybė, sprendžia ne jis pats. Sprendžia kiti. Asmenybė save kurianti, semdamasi iš būties, kuri ją pranoksta. Asmenybė – tai pergalė prieš individą, kuris tik reprezentuojantis socialinę grupę. Maža to. Asmenybė – ne tiek substancija, kiek aktas, būtent – kūrybinis aktas. Tai – pergalė prieš pasaulio vergovę<sup>38</sup>.

Viktoras Franklis aktualizuoja personalistų ir komunitarų įžvalgas, teigdamas, jog žmogaus būties prasmės reikia ieškoti ne žmogaus viduje ar jo sąmonėje, bet pasaulyje. Žmogaus sąmonė nėra uždara sistema. Jai būdinga savęs transcendencija. Buvimas žmogumi nukreiptas ne į save, bet į kažką kito. Ar tai būtų prasmė, kurią reikia įgyvendinti, ar kitas žmogus, su kuriuo reikia bendrauti. Kuo labiau žmogus pamiršta save – dėl kokio nors tikslo ar dėl kito žmogaus, tuo jis žmogiškesnis ir tuo geriau įprasmina save<sup>39</sup>.

Joks dalykas nėra savaime prasmingas, galbūt išskyrus Dievą, kuriame glūdi visa

įmanoma tobulybė. Visgi trinitarinėje krikščionybėje, kurią nuo šventojo Atanazo laikų galima laikyti savotiška preliudija tam, kas vėliau išsiskleidė personalizmu ir komunitarizmu, net pats Dievas įprasmina save patį per artimą santykį tarp dieviškųjų asmenų. Taigi kiekvienas dalykas turi prasmę tikrai kitame dalyke, kuris yra kažkas kito.

V. Franklis, tiesa, nėra priskiriamas nei personalistams, nei komunitarams, bet gražiai papildė šias tradicijas savo įžvalgomis. Jis palieka asmeniui spręsti, kas jam prasminga, bet tai nėra objektyvios prasmės apibrėžimas. Anot V. Franklio, saviraiška įmanoma tikrai kontekste, esant konkrečiam adresatui. Kuo labiau žmogus siektų išreikšti save dėl savęs paties, tuo labiau šis tikslas nuo jo toltų. Užtai saviraiška – tik šalutinis savęs transcendencijos efektas<sup>40</sup>. Čia svarbiausias ne „aš“. Net ne „mes“. Čia svarbiausia – „tu“ arba „tai“.

Jei nuo gilesnių metafizinių, ontologinių ir psichologinių principų pereitume prie žemiškesnės socialinės, kultūrinės ir politinės tematikos, čia vertingų įžvalgų pateikia jau minėtas konservatyvus mąstytojas R. Scrutonas, taip pat priskiriamas ir komunitarų stovyklai. Savo moderniosios kultūros kritikoje šis filosofas dekonstruoja dar Apšvietos iškeltą teiginį, jog priklausyti visuomenei yra tik laisvo pasirinkimo klausimas, o pati visuomenė – tik čia ir dabar gyvenančių žmonių bendrija. Anot jo, nei viena, nei kita nėra tiesa.

R. Scrutonas teigia, jog čia ir dabar esančius bendruomenės narius suvienija atsidasimas jos praeičiai ir ateičiai. N. Berdiajevo

eiga per internetą: <https://www.vehi.net/berdyayev/rabstvo/024.html> [Žiūrėta 2024 10 16].

38 Н. Бердяев, О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики. *Vehi.net*. Prieiga per internetą: <https://www.vehi.net/berdyayev/rabstvo/011.html> [Žiūrėta 2024 10 16].

39 V. E. Frankl, *Žmogus ieško prasmės*. Vilnius: Katalikų pasaulis, 1997, p. 103.

40 Ten pat, p. 104.

maniera anglų mąstytojas rašo, jog tradicija ir originalumas yra du vieno proceso, kuriuo individas prisistato per narystę istoriškai susiformavusioje grupėje, komponentai<sup>41</sup>. Taigi bendrystė socialiniame, kultūriniame, o per tai – ir politiniame kūne yra kai kas daugiau nei rinka, bet tikrai ne mažiau. Žmogaus originalumas – o taip pat ir jo originalūs pasirinkimai – labai svarbu, bet tai nėra visa, kas svarbu.

Daug dėmesio skirdamas jausmams – ir čia būdamas gana artimas gyvenimo filosofams – R. Scrutonas griežtai ir argumentuotai kritikuoja sentimentalizmą, kur svarbesnis ne jausmo objektas, bet subjektas<sup>42</sup>. Anot paties R. Scrutono, jausmui prasmę suteikia tai, į ką jis nukreiptas.

Sentimentalūs žmonės, laikydami save itin autentiškais, iš tiesų krypta į primityvų schematiškumą. Ar gali būti geresnis apibūdinimas lotyniškoms arba indiškomis muilo operoms, kurias taip mėgsta nekritiškos namų šeimininkės ir darbininkės? Nelaiminga meilė, prarastas kūdikis, mergina iš nieko tampa viskuo, tikrosios meilės atradimas arba senosios sugrįžimas, stebuklingai sugrįžtantis vaikas, laiminga pabaiga. Viena kita detalė gali skirtis, bet bendra siužetinė linija visur ta pati. Keičiasi tik vardai.

Aptardamas maištą, tokį svarbų asmenybės saviraiškai išties ar tariamai represyvioje visuomenėje, nuo gyvenimo filosofijos kulminacijos iki šiuolaikinio postmodernizmo, R. Scrutonas itin tiksliai pažymi, jog maištas per popkultūrą tampa šių dienų konformizmu<sup>43</sup>. Kultūriniai revo-

liucionieriai, atėję į valdžią, įtvirtino tai, kas vakar buvo maištas, bet šiandien jau nėra. Būtent valstybė, o tiksliau – revoliucionieriai jos vardu, įtvirtina postmoderniąją kultūrą, kuri be šios paramos tiesiog žlugtų, nes visuomenei ji nėra reikalinga<sup>44</sup>.

Vargu ar gali būti mažiau dėkingas vaidmuo nei maištaujančios asmenybės vaidmuo postmodernioje dekonstrukcinėje visuomenėje. Maištauti prieš savus, esančius politinėje, kultūrinėje ir socialinėje aukštumoje, kaip ir nėra prasmės. Pritarimas jiems mažiausiai panašus į maištą ar bent ką nors originalaus. Dabartiniai maištininkai – būtent konservatoriai, šiuolaikinio elito piešiami kaip represyvaus elito atstovai, kai realus elitas – būtent antikonservatyvios jėgos. Vienintelė reali revoliucija šiandien yra kontrrevoliucija.

Asmenybei su savo originalumu postmodernioje santvarkoje tenka slėptis. Vyraujantis elitas jai sako – būk originalus, būk savimi, bet tai, ką reiškia buvimas originaliu savimi, nustato pats elitas.

Tai – didis postmodernios kultūros paradoksas. Ideologija, skirta asmenybėms iki revoliucijos, šiandien tampa represyvia masių ideologija, o tai, kas gynė tradicines kultūras, šiandien yra maišto forma.

Dar toliau į politiką eina komunitarizmo klasikas Michaelas Sandelas. Anot jo, liberalai dažnai didžiuojasi, kad jie gina tai, kam patys prieštarauja – nuo pornografijos iki komunizmo. Nepriklausomai nuo to, pritaria jie tam ar ne, jie aukščiau keliantys toleranciją, pasirinkimo laisvę ir procedūrinį teisingumą. Čia M. Sandelas klausia: kodėl šios vertybės turėtų būti

41 R. Scruton, *Modernioji kultūra*. Vilnius: Margi raštai, 2024, p. 26, 78.

42 Ten pat, p. 106.

43 Ten pat, p. 180.

44 Ten pat, p. 146.

keliamos aukščiau kitų? Jei liberalai reikalauja atsisakyti moralinio vertinimo, nes visos vertybės esančios subjektyvios, tai subjektyvios ir pačių liberalų vertybės<sup>45</sup>.

M. Sandelas polemizuoja su liberalu Johnu Rawlsu, teigiančiu, kad kiekvienas žmogus pasižymintis tam tikra autonomija, kuri esanti aukštesnė net už visuomenės gerovę. M. Sandelas klausia, kaip įmanoma užtikrinti žmogaus laisvę, atsisakant vertinti jo tikslus? Maža to. Kaip taikliai pastebi M. Sandelas, patys liberalai tarpusavyje ginčijasi, kokios būtent teisės laikytinos pamatinėmis. Egalitariniai liberalai prie tokių priskiria teisę į gerovę, libertarai mano, kad gėrybių persikirstymas tik pažeidžia žmogaus teises<sup>46</sup>.

Dar daugiau painiavos kyla vertinant konkrečių grupių teises. Šiuolaikinės liberaliosios demokratijos beveik unisonu sutaria, kad imigrantų teisės labiau gintinos nei titulinių tautų, o teisė į abortą ar lytines preferencijas – aukščiau nei užsimezgiusios gyvybės teisė gimti ar prigimtinės šeimos šalininkų teisė reikšti savo nuomonę.

Deja, šiuolaikinis liberalizmas, pasiskolinęs iš radikaliosios kairės politinio korektiškumo kodeksą, pasirodo visiškai bejėgis, kai kyla konfliktai tarp pačių globojamų grupių: žydų ir musulmonų, musulmonų ir homoseksualų, senosios kartos feminisčių ir transseksualų, pretenduojančių į moterų sportą ar kitas teises.

Šie ir panašūs atvejai reikalauja tam tikros hierarchijos ir skirtingos liberalų grupės nustato skirtingas hierarchijas. Ne-

kalbant jau apie tai, kad pats hierarchijos principas prieštarauja teigiamai žmonių lygybei ir vertybiniam neutralumui. Pagaliau už globojamų ar diskriminuojamų grupių dingsta unikalūs asmuo.

M. Sandelas komunitarų vardu teigia, jog žmogus gali būti išties autonomiškas tik tada, jeigu jis turi aiškius tikslus<sup>47</sup>. Nors mano gyvenimo istorija ir atvira, ji išauga iš tų bendrijų, kurios sąlygoja mano tapatumą: ar tai būtų šeima, ar partija, ar gentis, ar tauta. Atsieti žmogų nuo jo ryšių reiškia ne įsivaizduoti idealiai laisvą bei racionalų žmogų, o žmogų be charakterio, be jokios moralinės gėlmės<sup>48</sup>.

Anot M. Sandelo, turėti charakterį – tai žinoti, jog dalyvaui istorijoje, kai nesi jos užsakovas, bet susijęs su ja priežastčių ir pasekmių ryšiais savo sprendimuose ir elgesyje. Tai mus sieja su vienais žmonėmis ir skiria nuo kitų. Liberalioji linija slopinanti mąstymą apie tai, atskirdama žmogų nuo to, ko jis siekia ir ką lemia<sup>49</sup>.

M. Sandelas atsiriboja nuo ginčo, ar asmuo, ar bendruomenė, mažuma ar dauguma visais atvejais laikytina aukščiau: jam svarbiausias klausimas – ar teisė svarbesnė už gėrį kaip tokį. Čia svarbiausia tai, ar viena arba kita teisė kuria kokį nors moralinį gėrį. Nepriklausomai nuo to, kiek jis palaikomas visuomenėje ar įtvirtintas vienoje arba kitoje tradicijoje<sup>50</sup>.

Čia glūdi tam tikra dialektinė įtampa. M. Sandelas pripažįsta, kad svarbus asmenybės istorinis, kultūrinis ir socialinis kontekstas, bet kartu apskritai atmeta

45 M. J. Sandel, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*. Cambridge, Massachusetts – London: Harvard University Press, 2005, p. 147–148.

46 Ten pat, p. 151.

47 Ten pat, p. 153.

48 Ten pat, p. 167.

49 Ten pat, p. 168.

50 Ten pat, p. 252–254.

skirtį tarp atskirybės ir bendrybės kaip kriterijaus moralinei tiesai. Teisingi dalykai yra tiesiog teisingi, ar juos palaikytų tik vienas žmogus, ar plati bendruomenė. Iš čia galima daryti išvadą, kad kiekvienas žmogus laisvas ir atsakingas spręsti, kas yra gėris, bet tai jis turi spręsti vadovaudamasis ne tik asmenine gerove, bet ir bendruoju gėriu, pagal tai, kokią poveikį tai turės kitiems.

Dar vienas komunitarų stovyklai priskiriamas autorius – Yoram Hazony'is. Jis priekaištauja liberalams, kad šie užmiršo moralinį minimumą teisėtai valdžiai, mėgindami visą politinę ir socialinę struktūrą aiškinti vien individo laisve. Lygiai taip pat liberalai atmetė realius žmonių tarpusavio ryšius, išskyrus laisvą sutikimą. Individas pasak liberalų esąs įpareigotas bendruomenei tiek, kiek pats laisvai įsipareigoja.

Y. Hazony'is šį požiūrį kritikuoja, teigdamas, kad yra pareigų, kurios nei sukuriama laisvu pasirinkimu, nei kur nors dingsta, atsisakius su jomis sutikti<sup>51</sup>. Pirmu pavyzdžiu šis autorius renkasi šeimą, kur nei broliai, nei seserys, nei anūkai nėra pasirenkami, bet sveikas protas diktuoja, kad su jais esama ypatingų ryšių, kurie kyla iš kitų šaltinių nei pasirinkimas.

Tas pats klausimas keliamas, kalbant apie tautas ir valstybes: tautos nariai susaisyti tarpusavio ištikimybės ryšiais per kartų kartas istorine patirtimi, kalba ir kultūra, čia tapatinamasi su protėviais ir įsipareigojama palikuonims. Iš tautos kylanti ir valstybė, kurią grįsti vien laisvu žmonių pasirinkimu būtų ribota<sup>52</sup>.

51 Y. Hazony, *Nacionalizmo dorybė*. Vilnius: Valstybinio studijų centras, 2023, p. 32–33.

52 Ten pat, p. 33–34.

Pasakojimą, kad valstybės ir valdžios kyla iš laisvo gamtos būklėje gyvenančių žmonių sutarimo, Y. Hazony'is lygina su teorija, kad vaikus atneša gandrai. Šis mąstytojas apskritai atmeta liberalų prigimtinės būklės vaizdinį, teigdamas (gal kiek per drąsiai, kol pirmojo tikro žmogaus istorija mokslui vis dar paslaptis), jog tiek, kiek gyvuoja žmonės, jie visad buvo ištikimi šeimai, genčiai ar kitai bendruomenei. Bendruomenė, įgavusi centralizuotą valdžią, tampa valstybe. Iš dalies – iš susitarimo, bet iš dalies – dėl kitų priežasčių<sup>53</sup>.

Iš kitų priežasčių Y. Hazony'is išskiria ištikimybę, kuri gali kilti iš visai kitų šaltinių nei susitarimas. Šeimos pavyzdys rodo, kad vienas ištikimybės motyvas gali būti prigimtis: tikri ar (tautos atveju) – iš dalies tikri, iš dalies – įsivaizduojami kilmės ryšiai.

Kita priežastis gali būti kultūra, kitaip tariant – bendras prasmų laukas, bendri požiūriai į gyvenimą ir pasaulį. Šis motyvas gali kilti iš laisvo pasirinkimo, bet jis nėra vienintelis galimas motyvas: daugelis žmonių net ir moderniaje pasaulyje sutinka su kultūra, gauta auklėjimu.

Y. Hazony'is piešia du kelius susidaryti valstybei: laisvą pasirinkimą ir prievartą<sup>54</sup>. Čia autorius iš dalies pats sau prieštarauja. Iš pradžių be gailės traukė liberalų pasakojimą apie laisvą susitarimą, jis po to pats pripažįsta, kad šis valstybės kūrimo(si) kelias – mažų mažiausiai – vienas iš dviejų galimų.

Prasmingiausia įžvalga, galinti kilti iš Y. Hazony'io samprotavimų – tai, kad pats asmens ar individo sprendimas susisiekti su viena ar kita socialine, kultūrine ar politine

53 Ten pat, p. 64–66.

54 Ten pat, p. 67–68.

struktūra atsiranda ne tuščioje vietoje (kas taikliai pašiepiama asociacija su gandro teorija) ar tik iš savanaudiškų interesų (ką iš dalies skelbia liberalizmas).

Bendruomenė, o galiausiai – ir valstybė, teikia mums kur kas daugiau nei tik mūsų asmens, turto ar laisvių apsaugą: ji yra kontekstas, kur per bendrą tapatumą skleidžiasi bendros prasmės ir įprasminama mūsų būtis.

Net ir savanoriškiausia asociacija gimsta iš to, kad susiburia žmonės, turintys ką nors bendro. Šis bendrumas yra kai kas pirmiau už mūsų pasirinkimą. Jį gali teikti kraujo ryšiai, auklėjant įgytos vertybės, vėliau – savikūra, kuri taip pat vyksta kito kontekste, nuolatiniame santykio procese. Mes galime rinktis vertybes ir prasmes, bet žinių apie jas nuolat semiamės iš kitų, nors ir galime jas pildyti savo mąstymu.

Pagaliau teigdami vieną ar kitą vertybę arba prasmę, turime tikėti, jog tai – tikra vertybė ar prasmė, šis tas daugiau nei tik mūsų užgaida. Net aršiausi subjektyvistai ir dekonstruktoriai, atmetę kultūriškai paveldėtus bendrus principus, anksčiau ar vėliau pradeda kurti savus principus su pretenzija į universalumą.

Tai gali būti individo laisvė, egzaltuota tolerancija, lygybė. Teigdami tai kaip principus noromis ar ne sufleruojame, kad šiuos principus turi priimti ir pripažinti kitas. Antraip teks sutikti su tuo, kad kitas sunaikins tai, kuo tikime.

Netgi didžiausi laisvės, lygybės ar tolerancijos šalininkai pripažįsta jų ribas ten, kur susiduriama su priešišku laisvei, lygybei ar tolerancijai, o Vakarų Europos ir Šiaurės Amerikos liberaliosios demokratijos dažnai rodo, kad kaip tik šių vertybių

skelbėjai būna jautriausi net ir nuosaukiai jų vertybių kritikai.

Iš Y. Hazony'io pateiktų pavyzdžių ir įžvalgų, taip pat – iš jų sufleruojamų išvadų matyti, jog individas kaip save apibrėžianti esybė ir jo laisvas sprendimas kaip jo būties pagrindas, mažų mažiausiai, diskutuoti. Galima sutikti su gyvenimo filosofijos atstovais, kad individas (o gal teisingiau – asmuo) pats save apibrėžia, bet net ir negatyvus apibrėžimas reikalauja konteksto, nuo kurio apibrėžiama, o pozityvus apibrėžimas, kitą su jo būtimi, vertybėmis ir prasmėmis įsileidžiant į apibrėžto rato vidų, atomizmą paneigia iš esmės.

Tam, kad asmuo ar individas galėtų laisvai rinktis, jis privalo turėti, iš ko rinktis. Tam tikrame proto brandos etape jis gali dalį pasirinkimų susikurti pats. Bet net ir laisviausias mąstytojas mąsto kalbos pagrindu, o kalba gaunama iš kitų. Net ir dirbtinės kalbos kuriamos iš esamų kalbų medžiagos.

Net ir didžiausias kultūros normų laužytojas naudoja instrumentus, sukurtus kitų – rašymo priemonę, televiziją ar sceną, pagaliau – savo kūną, kurį sukūrė ne jis. Net ir visiškai politinis anarchistas naudoja mintis, kurias jam perdavė kiti. Solipsizmą galima vertinti kaip atsvarą perdėtam universalizmui, bet abu palieka atvirų klausimų be atsakymų. Žmogaus raida, raiška ir prasmė – gerokai sudėtingesnė ir subtilesnė problema nei redukcionistiniai svarstymai apie „aš savyje“ ar apibendrintos visumos abstrakcijos.

Personalistai ir komunitarai šią problemą sprendžia dialektiškai. Pirmą – žmogaus asmenybė, jos unikalumas ir autonomija – išskirtinai svarbūs žmogiškosios

būties aspektai. Antra – asmenybė daugiau arba mažiau glaudžiai susijusi su kitomis asmenybėmis ir bendruomene. „Aš“ ir „kitas“, atskirybė ir bendrybė, asmuo ir bendruomenė čia tampa viena kitą atspindinčiomis tezėmis, kurios jungiamos į dialektinę sintezę.

Personalizmo ir komunitarizmo filosofija peržengia politinių ideologijų ribas. J. Lacroix buvo artimas marksizmui, M. Buberis buvo sionistas, N. Berdiajevas ir R. Scrutonas – konservatoriai. Ch. Tayloras save atrado socialdemokratų partijoje, M. Sandelas buvo artimas leiboristams, Y. Hazony'is – konservatyvus nacionalistas. Visgi visi jie skelbė žmogaus asmenybės dialektiką, jos transcendenciją, kuo žymiai praturtina filosofinę argumentaciją apie bendruomenės svarbą, kokia tai bebūtų bendruomenė.

Šiais laikais Europoje ir kituose kontinentuose susiduriant globalioms, imperinėms ir nacionalistinėms jėgoms, personalistiniai ir komunitariniai argumentai įgauna beprecedentės svarbos. Šiandien kaip niekad akcentuojamos žmogaus teisės ir kitos nuorodos į žmogų kaip atskirybę, iš jos išvedant žmoniją kaip absoliučią bendrybę, kuriai – kaip aiškėja – trūksta esminių jungiamųjų grandžių.

Paradoksalu, bet didžiausi universalistai dabar yra ir didžiausi fragmentuotojai. Įsivaizduodami žiną, ko reikia kiekvienam žmogui, globalios liberaliosios demokratijos skelbėjai šį įsivaizduojamą poreikį ir prasmį sąrašą kelia į žmonijos lygį. O tada stebisi, kad atskiros grupės, šalys ir ištisos civilizacijos atmeta jų globalios laimės receptą, projektuojamą iš universalizuoto individualizmo.

Čia kaip reakcija kyla konservatyvių ir nacionalistinių jėgų atgimimas. Kai kur jis įgauna net kontroversiškų formų, kur už tautos dingsta žmogus ir žmonija. Šiuolaikinės informacinės ir transporto technologijos kuria globalaus kaimo regimybę, o globali ekonomika, tarptautinė teisė ir masinė kultūra šią regimybę dar sustiprina. Lygiagrečiai vyksta priešingas – fragmentacijos – procesas, kai konkrečius žmones konkrečioje vietoje vis mažiau kas bejungia prasmės požiūriu. Šios tendencijos reikalauja naujų sprendimų.

Nieko nuostabaus, kad pavargę nuo viešumo globalioje dykumoje tarp daugybės prašalaičių žmonės gręžiasi į konservatyvias, religines, tautines vertybes ir prasmes. Visgi šių laikų dešinei tenka ieškoti gilesnių argumentų nei akivaizdybė – kokia tauta, bažnyčia ar šeima atrodė dar prieš gerą pusę šimtmečio. Tada savęs tapatinimas su šiomis bendruomenėmis buvo savaime suprantamas, bet šiuolaikinės tendencijos tai keičia. Dešinei reikia naujų atsakymų ir čia pasitarnauja personalistiniai bei komunitariniai argumentai.

Šioje vietoje pereiname į kitą apmąstymų etapą. Kaip politiškai marga filosofinė tradicija gali atliepti šiuolaikinei dešinei? Ar personalistiniai-komunitariniai argumentai dešinėje tėra dirbtiniai inkliuzai, instrumentiškai naudojami politinėje diskusijoje, iš tiesų siekiant visai kitų tikslų nei diktuoti šie argumentai, ar visgi esama natūralių sąsajų tarp aptartos filosofinės mokyklos ir įvardytos politinės stovyklos? Atsakant į šiuos klausimus prasminga peržvelgti konservatizmo ir nacionalizmo klasiką ir įsigilinti į jos pasaulėvaizdį.



### 3. Dešinės atsakas

Prabilus apie politinę dešinę, mintyse pirmiausiai iškyla konservatizmo tėvo Edmundo Burke'o figūra. Šis mąstytojas gyveno ir kūrė gerokai iki didžiosios schizmos, kai G. Hegelis suabsoliutino bendrybę, o jo oponentas A. Schopenhaueris – atskirybę. E. Burke'o laikais Europoje dar vyravo krikščioniška organiškos visuomenės samprata, siekianti apaštalo Pauliaus laiškus. Atskirybė ir bendrybė visiškai išskirtos vėliau.

Žinoma, slinktis link individualizmo jau vyko. Prieš gerą dešimtmetį iki fundamentaliausio E. Burke'o veikalo apie Prancūzijos revoliuciją Jeremys Benthamas paskelbė savo įvadą į moralinius principus, kuriame visuomenę įvardijo fikcija, o individą – vienintele žmogiška tikrove. Pats E. Burke'as į konservatorių stovyklą atėjo iš liberaliosios vigų aplinkos, tad liberalų polinkis į individualizmą jam buvo žinomas. Visgi tada radikalus individualizmas labiau reiškėsi elito salonuose, o visuomenės dauguma buvo korporatyvinė.

E. Burke'o kartai asmuo ir bendruomenė vis dar buvo duotybės, apie kurias buvo galima svarstyti moraliniais, socialiniais ar politiniais aspektais, bet atskirybės ir bendrybės santykis kaip toks vertintas išvestiniais principais. Vienas tokių principų konservatizmo patriarchui buvo laisvės sąvoka. Šia tema jis rašė: „Kas yra laisvė be išminties ir be dorybės? Tai – didžiausias įmanomas blogis, nes tai – kvailystė, yda ir beprotystė be išprusimo ar susivaldymo“<sup>55</sup>. Taigi, kur nėra išminties ar dorybės, ten

nėra pagrindo laisvei.

Iš to kyla mintis, kad asmuo ar individas, stokojantis įvardytų savybių, turi būti kontroliuojamas. Laisvė nėra savaiminė vertybė, laisvei būtina suteikti kryptį. Žmogaus ugdymas prasideda šeimoje, tęsiasi mokykloje, tam pasitarnauja ir gera literatūra, o valstybės teisė ir pareiga visa tai prižiūrėti. Daug dėmesio skyręs religijai ir net įvardijęs ją visuomenės pagrindu, šis autorius griežtai skyrė politiką nuo sakyklos. Jas supainiojus nukenčia abi. Religijos srityje E. Burke'as išpažino laisvę, pakantumą ir pagarbą<sup>56</sup>.

Anot jo, žmogus savo galimybes įgyvendina per bendruomenę, ypač – kai siekia tęstinių ir tvarių tikslų. Drauge bendruomenės sudaro daugybę tarpinių grandžių tarp asmens ir valstybės<sup>57</sup>.

Žmogiškosios būties ir santykių daugiaplaniškas, be kita ko, užtikrina demokratijos kokybę – asocijuoti piliečiai gali efektyviau ginti savo interesus prieš valstybinę valdžią (o šiais laikais – ir transnacionalines jėgas), nei pavieniai piliečiai. Religinės, socialinės, kultūrinės bendrijos taip pat užtikrina efektyvesnę tarpusavio paramą ir labdarą, nei tai gali padaryti valstybė.

Reta sąvoka sulaukė tiek šio mąstytojo paniekos, kaip liberalizmo, o vėliau ir socializmo įsimylėtosios „žmogaus teisės“. Jų skelbėjus visų dalykų matu E. Burke'as vadino šunadvokačiais ir šarlatanais. Abstrakčioms „žmogaus teisėms“ jis priešpriešino anglų teises, sąlygotas konkrečios tautos kultūros, istorijos, interesų<sup>58</sup>. Drauge

<sup>56</sup> E. Burke, *Apmąstymai apie Prancūzijos revoliuciją*. Vilnius: Žara, 2009, p. 23, 79–80, 121–122, 192, 207–210.

<sup>57</sup> Ten pat, p. 127–130.

<sup>58</sup> Ten pat, p. 38.

<sup>55</sup> E. Burke, *Select Works*. Vol. 2. Ed. E. J. Payne. Oxford, 1881: Clarendon Press, p. 290–291.

pabrėžė, jog žmonės meliau galvoja apie savo teises nei apie pareigas, tam aiškiai nepritaromas. Jei žmogus, naudodamasis laisve, prasilenkia su dorybe, jis tos laisvės nevertas<sup>59</sup>.

Nors E. Burke'as gausiai vartojo individo sąvoką, ji labiau skirta aptarti konkrečioms atvejams, kaip individas veikia visuomenę ar yra jos veikiamas, o ne paties individo kaip būties reiškinio apmąstymams. Šis mąstytojas daugiau dėmesio skyrė konkrečioms žmogaus ir visuomenės gyvenimo aspektams, dorybėms, ydoms, taisyklėms, struktūroms ir institucijoms nei abstraktiems asmens ir bendruomenės apibrėžimams ar tarpusavio santykiams. Visgi iš pateiktų jo minčių matyti, kad asmuo ir bendruomenė čia regimi kartu.

Daug atidžiau asmens ir bendruomenės santykį gvildeno visa karta jaunesnis prancūzų konservatorius Josephas de Maistre'as. Tai – suprantama: jam teko išvysti tokius revoliucijos vaisius, kurių E. Burke'as matė tik žiedelius. Savo veikale prieš Jeaną-Jacquesą Rousseau J. de Maistre'as ištiesą skyrių pavadino: žmogus yra visuomeniškas savo esmėje. Tai liudijanti visa žinoma žmonijos istorija iki aprašomųjų laikų, tad sakantys priešingai patys turėtų įrodyti savo teisumą, o ne reikalauti pateikto teiginio įrodymų.

Savo drąsius žygius į moralės pasaulį, mokslus ir menus, viešpatavimą žemėje žmogus gali įgyvendinti tik visuomeniškame būvyje. Žmogus pašauktas tobulėti ir tai – visų jo savybių savybė, o tobulėti jis gali tik santykiyje su savo aplinka, kitaip jo gebėjimas tobulėti būtų bergždžias, be

objekto ir be medžiagos<sup>60</sup>. Visuomenišką žmogaus prigimtį įrodanti ir kalba, kuri įmanoma tik tarp vienas kitą suprantančių žmonių<sup>61</sup>.

Izoliuotas žmogus nėra gamtos žmogus, kurį šlovino Apšvietos filosofai. Jei tokių kada ir būta, žmonija tada dar nebuvo tuo, kuo ji turėjo ir galėjo būti<sup>62</sup>. Tad visuomeniškumas yra kai kas daugiau nei paties žmogaus darbo vaisius: tai – Kūrėjo suteikta prigimtis<sup>63</sup>. Niekas, kas individualu, negali būti didinga, nes didingumas kyla tik iš tikėjimo, o sau paliktos individualios nuomonės veda tik į skepticizmą, kuris viską griauja. Moralė, religija, įstatymai, papročiai – visa tai naikina skepticizmas<sup>64</sup>.

Šiandien kai kurie J. de Maistre'o argumentai skambėtų naivokai. Žmogaus, jo minčių ir sprendimų vertės suvedimas vien į religinį tikėjimą dvelkia redukcionizmu. Juolab kad religijų esama daug ir vienos iš jų teisingumas kitų atžvilgiu nėra tokia akivaizdžybė kaip atrodė J. de Maistre'ui. Dar labiau abejotina mintis, kad visa, kas individualu, yra menka ir beprasmiška. Tai gali būti tiesa, jei kalbame apie atomizuotą individą, kuris visa kuria tik sau, bet visiškai klaidinga neigti išskirtinį asmenį kaip didingiausios kūrybos šaltinį.

J. de Maistre'o apeliacija į istoriją kaip tik liudytų, jog didžiųjų atradimų autoriai buvo asmenybės, o ne minios. Vargu, ar šiame pasaulyje besužinosime, kas įžiebė

60 Ten pat, p. 31.

61 J. de Maistre. *Against Rousseau*. Ed. R. E. Lebrun. Montreal & Kingston–London–Buffalo: McGill–Queen's University Press, 1996, p. 3, 23, 30–33.

62 Ten pat, p. 48.

63 Ten pat, p. 49.

64 Ten pat, p. 107.

59 Ten pat, p. 75.

pirmąją ugnį, išrado ratą ar nužiedė puodą. Už paslapties šydo lieka ir pirmasis ištara žodį ar išradęs raštą. Visgi iš to, ką mums gali pateikti istorija, galima spręsti, jog dieji meno, mokslo, filosofijos ar politikos kūriniai priklauso išskirtinėms asmenybėms, kurias nuvertino didysis prancūzų konservatorius. Išradimai reikalauja originalumo, kurio stokoja minios.

Nežiūrint to, šio mąstytojo raštuose galima rasti ir prasmingų minčių, tinkamų ir mūsų laikmečiui. Tai – mintys, jog žmogus savo esmėje yra visuomeniškas, jog prasmingi sprendimai įmanomi tikrai konkrečiame asmenybės kontekste, jog prasmingai kūrybai reikalingas objektas. Kaip vėliau rašė N. Berdiajevas, mus įprasmina kažkas tokio, kas viršija tai, kas įprasminama, o Ch. Tayloras taikliai pastebėjo, kad bet kokiai kūrybai reikalingas adresatas. Tad galima sutikti su J. de Maistre'u, kad izoliuotas žmogus nėra žmogus.

E. Burke'o konservatizmas – nuosaikus. Čia pripažįstama asmens saviraiška per bendruomenę, bet nėra griežtų išpuolių prieš asmenį. J. de Maistre'as – radikalesnis, dėl ko kartais net išskiriamas iš konservatorių bendruomenės, jo mokyklą vadinant kitu vardu, pavyzdžiui – tradicionalizmu. Šis radikalus konservatizmas primena radikalų socializmą iš vėlesnių laikų, tik nuspalvintą tautinėmis bei religinėmis spalvomis. Jame ankšta asmenybei, įkalintai visuomeninėje struktūroje, atmetant individualų autentiškumą ir autonomiją.

Iš šių mąstytojų darbų matyti, kad konservatizmas savo ištakose akcentavo bendruomenę, nors čia esama dvilypumo. Abu šie konservatizmo tėvai šlovino monarchiją, atmesdami respubliką. Tuo pat

metu daugiau ar mažiau pajungdami eilinių valdinį visuomenei ir valstybei. Taigi elito sluoksnyje asmenybė iškelta virš masės, o kiti sluoksniai subordinuoti klusniai masei. Vėliau konservatizmas evoliucionavo, jame radosi vis daugiau vietos asmeniui, ką – be kita ko – liudija ir aptarti N. Berdiajevo bei R. Scrutono atvejai.

Nacionalizmas kaip artikuliuota politinė, socialinė ir kultūrinė filosofija – beveik konservatizmo amžininkas. Abi šios intelektualinės tradicijos turi daug bendro, nors XVIII–XIX a. konservatizmas gynė senąją imperiją ir monarchiją tvarką, o nacionalizmas siekė išlaisvinti tautas iš imperijų ir – optimaliu atveju – sukurti santvarką, kurioje tautos pačios valdytų save demokratiniu būdu. Visgi abi idėjų sistemos pabrėžia bendruomenę, saistomą bendros kultūros, o daugiau ar mažiau – ir bendros kilmės.

Nacionalizmas, kaip ir konservatizmas, dažnai kaltinamas, kad kuria uniforminę visuomenę, kurioje skęsta žmogiškoji atskirybė – asmuo. Šalia to manoma, kad nacionalizmas atmeta platesnę bendrybę – žmoniją, apsiribodamas sava tauta kaip savipakankama ir savimi besitenkinančia. Partikuliarumas žmonijos atžvilgiu ir totalumas asmens atžvilgiu, be abejo, gali būti būdingas radikalizuotam ir redukuotam nacionalizmui, bet, norint pažinti bet kurios pažiūrų sistemos esmę, pirmiausiai reiktų žvelgti į ištakas.

Nacionalizmo filosofijos pradininku pagrįstai laikomas didysis vokiečių švietėjas Johannas Gottfriedas Herderis. Jo plunksnai priklauso fundamentaliausia nacionalizmo tezė: „Natūrali valstybė – tai viena tauta, turinti vieną nacionalinį cha-

rakteri“<sup>65</sup>. Kai kas mano, jog to nacionalizmui ir pakanka. Tai – ne visai tiesa.

Prieš teigiant tautą kaip politinės organizacijos pagrindą pirmiau reikia išsiaiškinti svarbesnius dalykus, o visų pirma – tautos vietą žmogiškojoje būties grandinėje. J. G. Herderis čia pateikia savo atsakymą, išsyk paneigiantį stereotipus apie nacionalizmo partikuliarumą. Jis rašo: „viskas sudaryta iš skirtingų į viena sujungtų dalykų“<sup>66</sup>. „[Žmogus] visame savo egzistencijos cikle – visų Žemės organinių darinių brolis“<sup>67</sup>.

Taigi, ne tik žmogus žmogui, bet ir kiekviena gyva būtybė žmogui yra bent potencialus meilės objektas. XVIII a. pabaigoje šios mintys, veikiančiųjų subjektų sąmonėje šiaip taip įsitvirtinančios tik XXI a. pradžioje žaliosios politikos pavidalu, buvo ne tik pažangios, bet ir pranašiškos. J. G. Herderiui visa gyvoji kūrinija – tai vienas kitą apimančių koncentrinį ratų visuma, vienybė įvairovėje, kur kiekviena dalis turi savo prasmę.

Apie tautų įvairovę jis rašė: „žmonių giminės motina buvo nusiteikusi savo vaikus ne susprausti arti vienas kito, o plačiai paskleisti, laisvai juos pasodinti“<sup>68</sup>. „Kiekvienas medis turi rasti savo vietą, kad iš savęs augtų išlakis ir pasidabintų žiedų vainiku“<sup>69</sup>. Nors šis autorius santykinai mažai kalba apie žmogų kaip asmenį, akivaizdu, kad jo išsakyti žodžiai apie unikalias tautas tinka ir unikalioms asmenybėms. Asmuo

tautoje yra tokia pat vertybė, kaip tauta žmonijoje. Tai vis minėta skirtubių vienybė.

Apie asmens santykį su aplinka filosofas kalbėjo: „tame, ką priimi ir duodi, abiem atvejais būdamas veiklus, – tikrai čia glūdi tavo gyvenimas ir ramybė“<sup>70</sup>. Taigi, žmogus matomas santykyje. Nacionalizmo patriarchas išvelgė tai, ką daug vėliau filosofiskai išplėtojo ir pagrindė personalizmas ir komunitarizmas.

Žmogiškumo principą J. G. Herderis siejo su laisve, kuri yra esminė individualumo charakteristika. „Žmogus, kuriam reikia šeimnininko, yra gyvulys; kai tik jis tampa žmogumi, jam iš tikrųjų nebereikia jokio šeimnininko“<sup>71</sup>. Ten, kur gerbiama visuma, gerbiamas kiekvienas. Čia mąstytojas rašė: „tegu Žemėje tarpsta viskas, kas gali tarpti, ir tegu visa toji kūrinių įvairovė garbina Kūrėją“<sup>72</sup>.

Tai, ką J. G. Herderis formulavo filosofijos lygiu, Giuseppe Mazzinis perkėlė į politinę programą. Nacionalizmas tapo politine srove. Matydamas žmogaus teisių ideologijos kraštutinumus – jau XIX a. – šis mąstytojas kaip atsvarą kūrė žmogaus pareigų konceptą. Pripažindamas žmogaus teisių svarbą jis klausia, kaip suderinti skirtingų žmonių teises, jei ne tuo, kas yra aukščiau bet kokių teisių – pareiga?

Dėl individo savanaudiškumo laisvę skelbiančiose visuomenėse vieni žmonių tarpsta, o kiti – vargsta. Žmonija be tarpusavio ryšių, be jokių bendrų tikslų, siekdama vien mėgautis, sulaukė to, kad brolis trypia brolių. Štai, ko pasiekta teisių

65 J. G. Herder, *Idėjos žmonijos istorijos filosofijai*, I. Vilnius: Margi raštai, 2020, p. 369.

66 Ten pat, p. 265.

67 Ten pat, p. 33.

68 Ten pat, p. 315–316.

69 Ten pat.

70 Ten pat, p. 342.

71 Ten pat, p. 369.

72 J. G. Herder, *Idėjos žmonijos istorijos filosofijai*, II. Vilnius: Margi raštai, 2022, p. 22.

ideologija be deramos atsvaros. Visuomenę G. Mazzinis vadina žmonių susibūrimu su tikslu sutelkti daugelio jėgą, užtikrinant kiekvieno teises.

Šis italų tautos tėvas, turėjęs žymios įtakos tautinio atgimimo judėjimams visoje Europoje, o ilgainiui – ir už jos ribų, kėlė du gėrio kriterijus: individualią sąžinę ir bendrą sutarimą. Suabsoliutinus pirmąją žengiamo į anarchiją, redukcija į antrąją veda į tironiją. Pirmuoju atveju gilėja visuomenės skirtis, antruoju – užkertamas kelias bet kokiai pažangai. Individuali sąžinė ir bendras sutarimas – abu dalykai šventi vienodai. Vienas patvirtina kitą. Tiek izoliacija nuo pasaulio, tiek leidimas jam save praryti – vienodai beprasmiškai.

Individą šis autorius mato kaip reikšmingą visumos dalį. Individas miršta, bet jo indėlis į tiesą ir gėrį – nemirtingas. Jei Dievas būtų norėjęs, kad žmogus vykdytų jo įstatymą tik individualiu lygmeniu, jis būtų sukūręs žmogų vienišą. Individualus žmogus, laisva ir atsakinga būtybė, gali geram arba piktam naudoti savo gabumus, priklausomai nuo to, ar eina pareigos, ar aklo savanaudiškumo keliu. Taip jis gali pagreitinti ar sustabdyti savo asmeninę pažangą, bet ne Apvaizdos planą visai žmonijai

Asociacija yra priemonė žmogui pasiauginti savo galias, laukas, kuriame galima įgyvendinti savo pareigas, vykdydami pažangos įstatymą. Kaip tobulėja žmonija, taip gali ir turi tobulėti ir individas<sup>73</sup>.

Italų mąstytojo mintys stebina savo išbaigtumu ir subalansuotumu. Pateikęs

užtektinai kritikos suabsoliutintos laisvės ir teisių ideologijai autorius teigia: laisvė yra esminė sąlyga įgyvendinti savo pareigą.

Be laisvės nėra doros, nes ten, kur nėra pasirinkimo tarp gėrio ir blogio, ten nėra ir tikros atsakomybės. Be laisvės nėra ir tikros visuomenės, nes kokia gi gali būti asociacija tarp laisvo žmogaus ir vergo? Galima tik vieno viešpatystę kitam. Laisvė yra šventa, kaip šventas ir individas, kurio atspindys ji yra. Kur nėra laisvės, ten gyvenimas redukuojamas iki organinės funkcijos. Kai žmogus leidžia pažeisti savo laisvę, jis neigia savo prigimtį ir sukykla prieš patį Dievą<sup>74</sup>. O visgi laisvė yra priemonė, bet ne tikslas<sup>75</sup>.

G. Mazzinis net keliskart įspėja apie ryškėjančią komunizmo šmėklą, vadindamas šią ideologiją utopija ir pateikdamas ją kaip grėsmę, siekiant „praryti“ asmenybę<sup>76</sup>. Nors šiam autoriui akivaizdžiai skauda dėl skurstančių žmonių, jis šį klausimą siūlo spręsti ne žmogaus suvisuotiniu, paskandinant asmenį visumoje, bet dorybiniu ugdymu, akcentuojant pareigą, meilę ir solidarumą. Tai – aiškiai dešinysis sprendimas.

Nors konservatizmas ir nacionalizmas savo ištakose formavosi kaip skirtingos filosofinės mokyklos, o vėliau – ir politinės srovės, iš kurių pirmoji atstovavo seniesiems režimams, o antroji – pažangos idėjai, šios dvi srovės nuo pat pradžių papildė viena kitą. Abi šios idėjų sistemos pirmaisiai vertina dorą žmogų, o viena pagrindinių dorybių – tai atsidasavimas kitam, besireiškiantis per bendruomeniškumą.

73 G. Mazzini. *The Duties of Man*. London: Chapman, 1862, p. 10–12, 53–55, 60–67, 123–125.

74 Ten pat, p. 129.

75 Ten pat, p. 136.

76 Ten pat, p. 54, 183, 215.

Konservatizmas labiau akcentavo politinę tautą – ne tiek kaip suvereną, kiek kaip istoriškai įpareigojančią bendruomenę. E. Burke'as žmogaus teisėms priešpriešino anglų teises, J. de Maistre'as apskritai sakė nesąsūtikęs žmogaus kaip tokio, tikrai konkrečių tautų žmones. Nacionalizmas orientavosi į etninę tautą, ją vesdamas į politinį lygį, drauge – skelbdamas ją valstybės suverenu. Ne šiaip sau konservatizmo klasika gimė senose valstybėse, o nacionalizmo pradmenys – tautose, kurioms dar reikėjo sukurti savo valstybes.

Skirtingai nei dažnai interpretuojama šiandien, nacionalizmas nuo pat ištakų nėra doroviškai neutralus, apsiribojantis vieninteliu principu – kad sutaptų tautos ir valstybės ribos. J. G. Herderis ir G. Mazzinis nuo pat pradžių visą savo filosofiją statė ant dorybių pamato ir čia nacionalizmas artimas konservatizmui. Be to, konservatizmo tėvai buvo net arčiau to, kas šiandien ne itin pagrįstai vadinama nacionalizmu. Savipakankamos tautos vaizdinys buvo artimesnis konservatizmo nei nacionalizmo pradininkams.

Nacionalizmas gali būti revoliucinis ir progresyvistinis tautinės valstybės kūrimosi metu. Įtvirtinus tautinį valstybingumą jis natūraliai susilieja su konservatizmu ir to įrodymas – dauguma XX a. Europos tautininkų.

Idėjiniu lygiu konservatizmą ir nacionalizmą itin sėkmingai susiejo Gilbertas Keithas Chestertonas. Jis rašė: „Visi geri žmonės yra internacionalistai. Beveik visi blogieji – kosmopolitai. Norint tapti internacionalistu, reikia pirmiausia būti nacio-

nalistu“<sup>77</sup>. Taigi geram žmogui rūpi visos pasaulio tautos, bet pirmiausiai – savoji. Nereikia spėlioti autoriaus santykio su nacionalizmo ideologija, jis čia aiškiai matyti.

Kartu autorius yra klasikinis konservatorius. Jis aštriai kritikuoja bandymus prikelti seniai išnykusias tapatybes, dažnai jas tiesiog prasimanant, ar kurti tapatybes, kurios nėra perimtos natūralia seka iš protėvių per tėvus. G. K. Chestertonui šypsena kelia jo amžiaus bendrapiliečiai, kurie tiki pirmiau esą arijai nei anglosaksai ir pirmiau anglosaksai nei anglai<sup>78</sup>. Tapatybės, anot jo, nėra išrandamos ar atrandamos, jos perduodamos iš kartos į kartą, nuolat besikeisdamos ir praturtinamos. Tai – konservatyvus tradicijos kelias.

Ką šis mąstytojas kalba apie asmens ir bendruomenės santykius? Pasak jo, krikščioniškoji pasaulėžiūra, kuriai ir jis pats priklauso, iškėlė atskirą asmenį kaip kažką svarbaus, kuris nėra priemonė kažkam, bent jau nėra priemonė kitam žmogui<sup>79</sup>. Visgi kitur šis autorius teigia, jog individualizmas – tai gero oro, supraskime – geromis sąlygomis būdinga ideologija. Laisvė esanti tik dieviškas vienvėdis pavadinimas. Niūriomis aplinkybėmis žmogus suvokia, kad jam bloga būti vienam, taip atrandama bičiulystė<sup>80</sup>.

Iš šių fragmentų matyti, kad mąstytojas nuodugniai svėrė savo mintis, galbūt persigalvodamas, vengdamas vienos ar kitos

77 G. K. Čestertonas. *Esė*. Sud. A. Juozaitis. Vilnius: Mintis, 1989, p. 124.

78 G. K. Chesterton. *The Everlasting Man*. London: Hodder and Stoughton limited, 1926, p. 80.

79 Ten pat, p. 196–197.

80 G. K. Chesterton. *The Collected Works: The illustrated London news, 1905–1907*. Ed. G. J. Marlin. San Francisco: Ignatius Press, 1986, p. 190.

pusės kraštutinumų. Antra vertus, individą galima apmąstyti atskirai nuo individualizmo, tautą – nuo nacionalizmo ar socialinį sluoksnį – nuo socializmo. Idėjų sistema, į pirmą vietą kelianti vieną ar kitą žmogiškosios būties reiškinių, nėra sinonimas pačiam reiškiniui. Trečias dalykas – akcentuoti ką nors kaip esminę vertybę nėra tas pats, kas kelti šią vertybę į pirmą vietą.

G. K. Chestertoną galima vadinti individualistu, kai jis iškelia individą kaip savaiminį tikslą. Bet panašu, kad jį baugino perdėtas individualizmas, ryškėjęs jau jo laikais, kai individas atomizuotas, autarkizuotas ir vienišas gilioje beprasmybėje. Žinoma, jo teiginys, kad individualizmas – palankių aplinkybių produktas, kelia abejonių, jei ne šypseną. Už asmens laisvę ir žmogaus teises žuvo ir kentėjo daugybė žmonių, mažų mažiausiai – nuo XVII a. Tad šis autoriaus teiginys prasmingas tiktai kaip indikatorius jo pasaulėžiūrai.

Taigi nacionalizmas savo ištakose labai kryptingai akcentavo atskirybės ir bendrybės dialektiką. O jei dar tiksliau – milžinišką grandinę tarp pačios smulčiausios atskirybės ir pačios didžiausios bendrybės. Konservatizmo pradininkai taip pat akcentavo skirtubių vienybę, tačiau daug smulkesniu lygiu. Jei pirmiesiems nacionalistams rūpėjo bendražmogiška dimensija, tai senieji konservatoriai buvo didesni „nacionalistai“ šiandienine prasme, skirtubių vienybę nuo asmens per bendruomenę užbaigdami valstybe.

#### 4. Atsakas šiandienai

Individualizuotam šiandienos pasauliui, kvestionuojančiam viską ir bet ką, tenka

aiškinti tai, kas dar prieš gerą šimtmetį, o kai kur – ir prieš kelis dešimtmečius atrodė akivaizdu. XX a. pradžioje buvo svarbu, kuriai tautai save priskirti, ir atsakas į tai dažnai buvo itin paprastas: pagal gimtį, kalbą, kultūrą. Šiandien jau reikia atsako į klausimus: kam apskritai reikalinga tauta, šeima ar kita bendruomenė? Kodėl svarbus protėvių paveldas? Kodėl reikėtų laikytis vienos, o ne kitos dorybių sampratos?

Klasikiniame konservatizme tokio atsako stinga. Nebent atsaku laikysime Dievo Apvaizdą, kuri religinio pliuralizmo, reliatyvizmo ir agnosticizmo sąlygomis nėra tokia aiški, kaip atrodė konservatizmo tėvams. Nacionalizmo klasikoje toks atsakas jau ryškėja: žmogus įsiprasmina santykyje su kitais. Visgi čia šis atsakas – dar gana fragmentiškas, ne iki galo apmąstytas ir išdiskutuotas.

Tad į pagalbą šiandieninei politinei dešinei skuba personalistai ir komunitarai. Jie pagrindžia, kad žmogaus asmuo – be galo svarbus, bet jo reikšmė atsiskleidžia bendruomenėje. Bendruomenė nėra skirta tik drauge sumedžioti mamutą. Bendruomenė yra tai, kas gėrisi ant olos sienos nupieštu mamutu, arba juo bjaurisi, jei mamutas nupieštas blogai. Bendruomenė yra tai, su kuo aptariamos ir įgyvendinamos gyvenimo prasmės. Pagaliau, bendruomenė yra tai, iš kur atėjome ir kur nueisime per savo palikuonis ar mokinius.

Asmens tęstinumas laike ir erdvėje įprasmina asmenį. Mirties veiksnys baisesnis, kol visa žmogiškoji būtis apsiriboja individu. Kai individas tampa asmenybe ir išplečia save į bendruomenę, mirties pabaisa traukiasi. Žmogus perduoda savo mintis, kūrybą ir pačią būtiną kitiems, tokiu būdu įsiamžindamas.



Loginė prasmės struktūra yra tokia, kad įprasminamasis ir įprasminantysis dėmuo skiriasi. Prasmės horizontai atsiveria, kai aš esu prasmingas kitam, o kitas – prasmingas man. Štai, kodėl žmogaus asmuo yra esminė, bet ne savitikslių vertybė. Prasmė visada yra santykis.

Žmogaus sąmonės dialektiką būtina skirti nuo gniuždančio kolektyvizmo. Dialektinis principas reiškia, kad ir „aš“, ir „tu“ arba „tai“ yra svarbūs. Nors galima ginčytis dėl proporcijų, kas yra svarbiau, vieno nėra be kito. Be mano „aš“ kitas prarastų kažką reikšmingo. Be kito mano „aš“ liktų beprasmis.

Drauge šis dialektinis, net ir transcendentinis, principas saugo nuo bevaisio individualizmo. „Aš“ skleidžiasi „kitame“, „kitas“ skleidžiasi „manyje“. Tai nėra difuzija, kurioje skirtis tarp manęs ir kito išnyktų. Veikiau ir „aš“, ir „kitas“ susilieja į vieną visumą, kurioje kiekvienas išsaugo savo individualumą.

Visa, ką mąstome, ką kuriame, ką mylime, yra mūsų „aš“ dalis. Tam tikra prasme mūsų esmę apibrėžia net ir tai, kam priešinamės, bent jau neigiamąja prasme. Suvokimas, kas aš esu ir kas nesu, yra susiję.

Žmogaus būties dialektika prasideda dar iki mūsų gimimo. Ir ji prasideda santykiu. Du žmonės sukuria trečią. Vėliau bręstame kaip sąmoningos asmenybės, kai ką perimdami iš aplinkos, kai ką – atmesdami, kai ką pridurdami nuo savęs kūrybiniame procese, kai ką – perduodami kitiems.

Nėra žmogaus be žmogiškojo konteksto, bet ir šis kontekstas susideda iš žmonių. Žmogiškos atskirybės ir bendrybės dilema nėra sprendžiama pirmenybėmis visiems įmanomiems atvejams. Atskirybė pirmesnė

tais atvejais, kai jos saviraiška nėra priešinga bendrybės egzistencijai, atsižvelgiant į tai, kad bendrybę sudaro daug įvairių atskirybų. „Nepatinka“ nėra egzistencinė grėsmė, tad jei priešinimasis atskirybės saviraiškai remiasi vien kabutėmis išskirtu motyvu, jis nėra galiojantis.

Bendrybė pirmesnė už atskirybę tais atvejais, kai viena atskirybė parazituoja kitų atskirybų ir kartu – bendrybės atžvilgiu. Gyvenimas kito sąskaita nėra vertas vadinti gyvenimu.

V. Franklis rašė: visiškai įsisąmoninti tai, kas glūdi kito žmogaus asmenybės branduolyje, įmanoma tik jį mylint. Meilės dėka matome esminius mylimo asmens bruožus, netgi tuos, kurie dar nėra įgyvendinti, bet kuriuos reikėtų įgyvendinti<sup>81</sup>. Krikščioniškoji artimo meilės samprata galutinai išpildo dialektinį principą.

Meilė iš esmės skiriasi nuo aistros. Aistra savo objektą sudaiktina. Šiuo atveju objektas tampa tuo, kas priklauso man, kam aš galiu diktuoti, net perkurti jį pagal save. Meilė savo objektą laiko bemaž lygiu sau, o tam tikra dalimi – ir kažkuo aukščiau savęs. Savęs atidavimas kitam yra žmogaus dvasios dialektikos esmė.

Meilė iš savo objekto reikalauja visko, bet pasitenkina mažu. Ji priima mus su visais trūkumais, bet imperatyviai teigia, kad mes turime keistis. Ne dėl to, kad mylinčiamam to norisi, o todėl, kad keisdami mes įgauname savo tikrąjį „aš“, kuris yra vertas egzistuoti, kuris išskleidžia mūsų tikrąją vertę ir prasmę.

Šia prasme savanaudiškumas uždaro mus siaurame individo taške ir užkerta

81 V. E. Frankl. *Žmogus ieško prasmės*. Vilnius: Pradai, 1998, p. 104.

kelią mūsų asmenybės sklaidai. Santykis tarp manęs ir kito yra tai, kas įprasmina mus abu.

Didžioji mūsų dienų filosofijos problema yra tai, kad meilė keičiama beveide „tolerancija“. Šis konceptas reikalauja priimti visa, kas priešinga mūsų vertybių sistemai, kartu pasakant, kad mūsų vertybių skirtumai nėra svarbūs. Tai – visiškai priešinga meilės principui, kur kitas asmuo yra svarbus, o jo vertybės – reikšmingos, ar pozityviaja, ar negatyviaja prasme. Meilė yra aktyvi, „tolerancija“ – pasyvi. Meilė keičia, „tolerancija“ reikalauja susitaikyti su esamybe. Taip ir „aš“, ir „kitas“ tampa niekuo.

Baimė būti kažkuo, nes būdamas kažkuo gali užgauti kitą, kuris tuo nėra, apibrėžia nūdienos „tolerancijos“ esmę. Priešingai nei „tolerancija“, meilė yra reikli. Nors čia sunku išvengti subjektyvaus aspekto, nes kiekvienas tikimės iš mylimojo, kad jis bus kuo panašesnis į mus. Įtampa tarp subjektyvumo ir objektyvumo žymi visą mūsų gyvenimo kelią.

Santykis tarp „aš“ ir „tu“, „aš“ ir „mes“ tęsiasi per visą mūsų būtį, ar ją laikytume laikina, ar amžina, ar ji tęstųsi tik šioje laikoje, ar amžinoje perspektyvoje. Tiek, kiek šioje būtyje figūruoja Dievas, jis figūruoja kaip objektyvi esybė, tuo pačiu principu mūsų „aš“ figūruoja kitas žmogus.

Taigi prasmė glūdi tik santykyje. Su amžinąja tiesa, su aukščiausiuoju gėriu, su kitu, kuris nėra tobulas, bet gali tobulėti tame pačiame santykyje, kaip ir mes. „Aš“ turi prasmę tik santykyje su tuo, kas nėra „aš“. Kuo didesnė žmogaus asmenybė, tuo sunkiau jai išsitemkti savyje. Tokia asmenybė nuolat veržiasi už savo ribų – į sociumą, į

tautą, į žmoniją, pagaliau – į visą kūriniją ir į patį kūrėją – Dievą.

Istoriniai dešinės akcentai – tauta, šeima, dora – personalizmo ir komunitarizmo dėka sušvinta ryškesnėje šviesoje. Personalizmo sąvoka buvo populiariesnė XX a. pradžioje, dabar dažniau sutinkamas terminas – komunitarizmas. Be to, šių dviejų sąvokų semantika skiriasi: personalizmas – apie asmenį, komunitarizmas – apie bendruomenę. Visgi ir vienas, ir kitas iš esmės kalba apie tą patį: apie žmogaus asmenį santykyje.

### Užsklanda

Taigi glaustai įvairiais aspektais aptarę asmens dialektikos filosofiją, pirmiausia galime teigti, kad būtent asmuo praturtina bendruomenę, o bendruomenė – asmenį. Žinoma, čia kalbama apie idealųjį atvejį. Yra savanaudiškų asmenų ir asmenų gniaužiančių, represyvių bendruomenių. Bet tai – atskirų situacijų lygis.

Kita vertus, principo lygyje asmuo yra daugiau nei statistinis bendruomenės vienetą, tai – pasaulis pasaulyje, savo ruožtu bendruomenė – tai erdvė, kur šie pasauliai pasaulyje susitinka, išreiškdami ir įprasmindami save.

Galiausiai asmuo įsiprasmina ne tik erdvėje, bet ir laike. Štai, kodėl svarbu tęsti visa tai, ką gero ir išmintingo sukūrė mūsų protėviai ir pirmtakai. Kitiškai atsirenkant ir pridedant kai ką iš savęs, o po to – perduodant savo epigonams. Tai sukuria vientisą seką, vadinamą tradicija. Tradicija gerąją prasmę jungia pirmąjį ir paskutinįjį šios Žemės žmogų. Mes įprasminame pirmtakus, epigonai įprasmina mus.

Šiais laikais, kai skelbiamas vertybių reliatyvumas, itin svarbu nusistatyti aiškų ir pagrįstą dorovės kompasą. Čia vėl kyla asmens ir bendruomenės santykio klausimas. Jei žmogus turi asmeninių ydų, o jų turi kiekvienas, jos ir turėtų likti asmeniniame lygmenyje. Tik šiame lygmenyje yda gali būti toleruojama. Kol ji nėra propaguojama visuomenei kaip norma. Priešingai dorybės turi būti skleidžiamos visai bendruomenei, visuomenei ir žmonijai. O dorybės esmė – praturtinti savimi kitą, kad jis, savo ruožtu, praturtintų trečią.

Personalizmo ir komunitarizmo tradicijos gali praturtinti ir dešiniąją, ir kairiąją ideologiją. Visgi dešinei šios tradicijos aktualesnės. Vartojime ir pramogose skendinčiam postmodernios kultūros žmogui itin sunku ką nors pasakyti apie prasmę. O prasmės klausimas anksčiau ar vėliau iškyla – gerai, jei ne mirties patale.

Šiuolaikinei kairei atstovaujant vartotojiškam hedonistui, kurio bene vienintelė vertybė – tolerancija šiam gyvenimo būdai, dešiniams, kalbantiems apie dorovę ir dvasingumą, tenka atsakyti: kas man iš to?

Jei dešinė istoriniu pavidalu apskritai išliks, ji bus personalistinė-komunitarinė. Ir vis daugiau šiuolaikinių dešiniųjų tai suvokia. Nuo Teisės ir teisingumo partijos Lenkijoje iki Suomų partijos.

Ateina laikas, kai klausama: kodėl aš čia? Vargu ar šiuolaikinė kairė turi, ką į tai atsakyti. Ji veikia apeis prasmės klausimą nei pateiks į jį įtaigų atsakymą. Čia yra, ką pasakyti dešinei. Bet ne tokiai dešinei, kuri bendruomenę ar individą piešia kaip savaime suprantamą. Kuri marksistiniu pavyzdžiu orientuojasi į ekonominę naudą ar galių santykius. Čia kyla dvasiniai klausimai ir atsakyti į juos reikia dvasiškai.

## Literatūra

Andrijauskas, A. *Neklasikinės ir postmodernistinės filosofijos metamorfozės*.

Vilnius: Meno rinkos agentūra, 2010, 648 p.

Apreiškimas Jonui.

*Biblija.lt*. Prieiga per internetą: [https://biblija.lt/index.aspx?cmp=re-ading&doc=BiblijaRKK1998\\_Apr\\_2,23](https://biblija.lt/index.aspx?cmp=re-ading&doc=BiblijaRKK1998_Apr_2,23) [Žiūrėta 2024 10 11].

Aristotle. *Politics*. Bard College. Prieiga per internetą: <https://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Aristotle-Politics.pdf>, 63 p. [Žiūrėta 2024 10 11].

Buber, M. *I and Thou*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1923, 127 p.

Burke, E. *Apmąstymai apie Prancūzijos revoliuciją*. Vilnius: Žara, 2009, 232 p.

Burke, E. *Select Works*. Vol. 2. Ed. E. J. Payne. Oxford, 1881: Clarendon Press, 1881, 384 p.

Chesterton, G. K. *The Collected Works: The illustrated London news, 1905–1907*. Ed. G. J. Marlin. San Francisco: Ignatius Press, 1986, 622 p.

Chesterton, G. K. *The Everlasting Man*. London: Hodder and Stoughton limited, 1926, 316 p.

Čestertonas, G. K. *Esė*. Sud. A. Juozaitis.

Vilnius: Mintis, 1989, 280 p.

Descartes, R. *Rinktinė*. Vilnius: Margi raštai, 2021, 384 p.

Evangelija pagal Matą. *Biblija.lt*. Prieiga per internetą: [https://biblija.lt/index.aspx?cmp=re-ading&doc=BiblijaRKK1998\\_Mt\\_10,39](https://biblija.lt/index.aspx?cmp=re-ading&doc=BiblijaRKK1998_Mt_10,39) [Žiūrėta 2024 10 16].

Frankl, V. E. *Žmogus ieško prasmės*. Vilnius: Pradai, 1998, 136 p.

Hazon, Y. *Nacionalizmo dorybė*. Vilnius: Margi raštai, 2023, 216 p.

Hegel, G. W. F. *Dvasios fenomenologija*. Vilnius: Pradai, 1996, 595 p.

Herder, J. G. *Idėjos žmonių istorijos filosofijai*, I. Vilnius: Margi raštai, 2020, 472 p.

Herder, J. G. *Idėjos žmonių istorijos filosofijai*, II. Vilnius: Margi raštai, 2022, 536 p.

Kant, I. Groundwork for the Metaphysic of Morals. *Early Modern Texts*. Prieiga per internetą: <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/kant1785.pdf>, 53 p. [Žiūrėta 2024 10 24].

Kierkegaard, S. *Filosofiniai trupiniai, arba Truputis filosofijos*. Vilnius: Aidai, 2000, 148 p.

de Maistre, J. *Against Rousseau*. Ed. R. E. Lebrun.

- Montreal & Kingston–London–Buffalo: McGill–Queen’s University Press, 1996, 204 p.
- Mazzini, G. *The Duties of Man*. London: Chapman, 1862, 220 p.
- Nietzsche, F. *Apie moralės genealogiją*. Vilnius: Pradai, 1996, 199 p.
- Nietzsche, F. *Stabų saulėlydis*. Vilnius: Pradai, 2000, 159 p.
- Pirmasis laiškas korintiečiams. *Biblija.lt*. Prieiga per internetą: [https://biblija.lt/index.aspx?cm-p=reading&doc=BiblijaRKK1998\\_1\\_Kor\\_12,12](https://biblija.lt/index.aspx?cm-p=reading&doc=BiblijaRKK1998_1_Kor_12,12) [Žiūrėta 2024 10 11].
- Sandel, M. J. *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*. Cambridge, Massachusetts – London: Harvard University Press, 2005, 292 p.
- Sartre, J.-P. Existentialism Is a Humanism. *Marxists.org*. Prieiga per internetą: <https://www.marxists.org/reference/archive/sartre/works/exist/sartre.htm> [Žiūrėta 2024 10 16].
- Sartre, J.-P. *Situations*, t. 1, Paris: Gallimard, 1947, 335 p.
- Schopenhauer, A. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. Vilnius: Pradai, 1995, 728 p.
- Schopenhaueris, A. *Gyvenimo išminties aforizmai*. Vilnius: Pradai, 1994, 313 p.
- Scruton, R. *Modernioji kultūra*. Vilnius: Margi raštai, 2024, 288 p.
- Taylor, Ch. *Autentiškumo etika*. Vilnius: Pradai, 1996, 129 p.
- Williams, T. D., Bengtsson, J. O. Personalism. *Moodle USP*. Prieiga per internetą: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5585401/mod\\_resource/content/1/Personalism.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5585401/mod_resource/content/1/Personalism.pdf), 19 p. [Žiūrėta 2024 10 15].
- The Philosophy of Spinoza. Ed.: J. Ratner. *Gutenberg.org*. Prieiga per internetą: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/31205/pg31205-images.html>, 377 p. [Žiūrėta 2024 10 24].
- Бердяев, Н. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики. *Vehi.net*. Prieiga per internetą: <https://www.vehi.net/berdyaev/rabstvo/011.html> [Žiūrėta 2024 10 16].
- Бердяев, Н. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики. *Vehi.net*. Prieiga per internetą: <https://www.vehi.net/berdyaev/rabstvo/024.html> [Žiūrėta 2024 10 16].
- Бердяев, Н. О назначении человека, 589 p. *Litres.ru*. Prieiga per internetą: [https://www.litres.ru/static/or4/view/or.html?baseurl=/download\\_book/177081/105703174/](https://www.litres.ru/static/or4/view/or.html?baseurl=/download_book/177081/105703174/) [Žiūrėta 2024 10 17].
- Лакруа, Ж. *Избранное: Персонализм*. Москва: РОССПЭН, 2004, 608 p.
- Роде, П. *Сёрен Киркегор сам о себе*. Челябинск: Урал LTD, 1998, 430 p.
- Сартр, Ж.-П. *Бытие и ничто*. Москва: Республика, 2000, 639 p.
- Шопенгауэр, А. *Мир как воля и представление*, т. 2. Москва: Наука, 1993, 672 p.
- Шопенгауэр, А. *Об интересном*. Москва: Олимп, 1997, 432 p.