

<https://doi.org/10.15388/vu.thesis.413>
<https://orcid.org/0000-0001-6270-7624>

VILNIAUS UNIVERSITETAS

Vytautas Sinica

Moderniosios Europos vienijimosi projekto filosofiniai pagrindai

DAKTARO DISERTACIJA

Humanitarinių mokslų sritis,
Filosofijos mokslo kryptis (H 001)

VILNIUS 2022

Disertacija rengta 2016–2022 metais Vilniaus universitete.

Mokslinis vadovas – prof. dr. Vytautas Radžvilas (Vilniaus universitetas, humanitarinių mokslų sritis, filosofijos mokslų kryptis (H 001)).

<https://doi.org/10.15388/vu.thesis.413>
<https://orcid.org/0000-0001-6270-7624>

VILNIUS UNIVERSITY

Vytautas Sinica

Philosophical Foundations of the Unification Project of Modern Europe

DOCTORAL DISSERTATION

Humanities,
Philosophy (H 001)

VILNIUS 2022

This dissertation was written between 2016 and 2022 at Vilnius University.

Academic supervisor:

Prof. dr. Vytautas Radžvilas (Vilnius University, Humanities, Philosophy – H 001)

Turinys

ĮVADAS / 6

1. VAKARŲ KRIKŠČIONIJOS POLITINĖ VIENYBĖ TAUTINIO
PARTIKULIARIZMO IR BENDRAŽMOGIŠKOJO UNIVERSALIZMO DILEMOS
PERSPEKTYVOJE / 29
 - 1.1. Žmonių vienybės paieškos klasikinėje politinėje teorijoje / 29
 - 1.2. Europa kaip problema / 36
2. MODERNIOSIOS VIENINGOS EUROPOS IDĖJOS IŠTAKOS / 42
 - 2.1. Individo problema / 42
 - 2.2. Samuelis Pufendorfas ir nauja žmonių vienybė / 49
 - 2.3. Gotfrydas Leibnizas ir naujasis viršvalstybiškumas / 58
3. VIENINGOS EUROPOS SUBJEKTIŠKUMO STEIGTIS:
NUO INDIVIDO SAVIKŪROS PER VALIĄ GALIAI / 67
 - 3.1. Imanuelis Kantas ir vieningos Europos idėja? / 67
 - 3.1.1 Galutiniai amžinosios taikos straipsniai / 68
 - 3.1.2. Pasaulinė pilietija ir naujas žmogus / 74
 - 3.2. Friedrichas Nietzsche ir gerieji europiečiai / 81
 - 3.2.1. Istorijos tikslo atsisakymas / 82
 - 3.2.2. Savikūros principas – valia viešpatauti / 83
 - 3.2.3. Gerieji europiečiai valios viešpatauti epochoje / 85
4. EUROPOS VIENYBĖS SVARSTYMAI XX AMŽIAUS
PRIMOJOJE PUSĖJE / 89
 - 4.1. Europos krizė ir vienijimosi nesėkmės / 89
 - 4.2. Richardo Nikolaus Coudenhove-Kalergi paneuropizmas / 91
 - 4.3. Krikščioniškoji vieningos Europos restitucija / 96
 - 4.4. Funkcionalizmas: vieninga Europa kaip šalutinis produktas / 101
 - 4.5. Atidėta problema / 104

IŠVADOS / 107

LITERATŪROS SĄRAŠAS / 112

IVADAS

Teorinis ir praktinis disertacijos aktualumas

Europos vienybės idealas, nors ir su išimtimis, visą antrąją XX amžiaus pusę dominavo pokario Europos politinių lyderių mąstyme ir buvo palaikomas visuomenių. Dviejų pasaulinių karų sukrėtimas ir ypač Vakarų Europos išgyventa nacizmo, kuris buvo plačiai (nors, kaip pastebi Hannah Arendt, klaidinškai¹⁾ suprastas kaip radikali nacionalizmo forma, patirtis lėmė nusigręžimą nuo XIX amžiuje vyravusio nacionalinės valstybės idealo. Siekta peržengti tautinius suverenumus ir suvienyti Europos šalis. Aiškiai įvardytas pirminis tikslas – tarpusavio taika ir ekonominis klestėjimas Europos šalyse, kurios priima jų suverenumą apribojančius susitarimus. „Mes iš vyriausybių norime atimti ruošimosi karui priemones ir riziką jo imtis“², – rašė būsimosios Europos Sąjungos projekto tėvu kūrėju visuotinai laikomas prancūzų politikas Robertas Schumanas. Europos vienybės idealas buvo ir yra įgavęs vienintelę aiškiai išreikštą institucinę formą – Europos Sąjungą (ES, iki 1992 metų – Europos ekonominė bendrija), kurios politinis dominavimas buvo toks akivaizdus, kad ne tik kasdienėje kalboje, bet ir Europos studijų lauke tapo įprasta tapatinti Europą ir Europos Sąjungą. ES projekto sėkmė buvo ir yra laikoma vieningos Europos projekto sėkmės matu. Ilgą laiką, iki 2008 metų pabaigoje kilusios globalios ekonominės krizės, šio projekto raida buvo, nors kai kuriais laikotarpiais stringanti, tačiau vienakryptė – tolesnės integracijos link. Pati integracijos sąvoka europeizacijos tyrimuose vartojama tarsi savaime suprantama ir nebandoma atskleisti jos turinio, pasitenkinant formalistiniais apibūdinimais. Šitai palaikoma regimybė, kad Europos integracija yra įprastai suvokiamas valstybių vienijimosi būdas ir vyksmas. Integracija buvo tiek plečiama prisijungiant naujas šalis, tiek gilinama perduodant Briuselio

1 Vieną giliausių nacionalsocializmo genezės analizių pateikusi H. Arendt rašė: „Naciai nebuvo paprasčiausi nationalistai. Jų nacionalistinė propaganda buvo skirta bendrakeleiviams, o ne įsitinkusiems jų bendražygiams; priešingai, pastariesiems niekada nebuvo leidžiama išleisti iš akių nuosekliai antnacionalinio politikos supratimo. Nacių „nacionalizmas“ ne vienu aspektu panašus į dabartinę propagandą Tarybų Sąjungoje, kuria ten irgi naudojamosi tik todėl, kad būtų palaikomi masių prietariai. Naciai jautė nuoširdžią ir niekada neišnykusią panieką nacionalizmo siaurakaktiškumui, nacionalinės valstybės provincialumui ir tarpais kartodavo, kad jų „sąjūdis“, savo tikslais toks pat tarptautinis kaip ir bolševikų sąjūdis, jiems svarbesnis už bet kokią valstybę, kuri neišvengiamai susijusi su tam tikrai konkrečia teritorija.“ Hannah Arendt, *Totalitarizmo ištakos*. Iš vokiečių kalbos vertė Arvydas Šliogeris. Vilnius: Tyto alba, 2001, p. 39.

2 Robert Schuman, *Už Europą*. Iš prancūzų kalbos vertė Irmėna Kovalčikienė. Vilnius: Eugrimas, 2002, p. 45.

kompetencijai vis naujas politikos sritis, kurias anksčiau tvarkė nacionalinės valstybės. Mėgstama pabrėžti, kad Europos integracija (turint galvoje ES) visada susidūrė su sunkumais ir iššūkiais, tačiau ignoruojama tai, jog tie iššūkiai niekada nepasiekė tokio masto ir svarbos, kad iš tiesų virstų ES dezintegracija. Vyraujanti diskusija vieningos Europos projekto tema vyko dėl integracijos tempo ar pauzių, bet ne dėl integracijos perspektyvų.

Pastarąjį dešimtmetį pagrįstai kilo būtent tokia diskusija, o ligtolinė ES raidos kryptis nebėra savaime suprantama. Per dešimtmetį Europos Sąjungą sukrėtus euro, migrantų ir Jungtinės Karalystės pasitraukimo krizėms, taip pat kartu su funkcinė integracija didėjant ir kritikai dėl ES legitimumo krizės, apie ES dezintegracijos perspektyvą pradėjo mąstyti visi – Europos Sąjungos ir jos šalių narių lyderiai, visuomenininkai, Europos tyrinėtojai ir pačios Europos šalių visuomenės. ES išlikimo klausimą akademinėse studijose kėlė tiek ES integracijos gilinimo šalininkai³, tiek šiai kryptčiai kritiški autoriai. Pastarieji paskelbė vadinamąjį Paryžiaus manifestą – keliasdešimties socialinių mokslų atstovų pasirašytą deklaraciją, kurioje išdėstyta ES raidos kritika ir reformos vizija⁴. Pastarąjį dešimtmetį daugėja akademinio darbo, analizuojančių atskirus ES krizės aspektus – nuo euro⁵ iki legitimumo⁶. Savitą vietą tarp šių darbų užima 2000 metais pasirodžiusi Larry Siedentopo knyga *Democracy in Europe*⁷, kurioje išsamiai ir giliai analizuojamos įtampų tarp ES federalizavimo ir nacionalinės valstybės išsaugojimo projektų teorinės bei istorinės ištakos, plačiai aptariamos Sąjungai būdingo demokratijos deficito ir legitimumo krizės priežastys ir mėginama pasiūlyti originalų, nors abejotiną, konstitucinį šių problemų sprendimą⁸. Pats kritiškas požiūris į ES projekto prasmę ir ateitį (vadinamasis euroskepticizmas) seniai tapo atskira studijų kryptimi.

Visa tai leidžia teigti, kad visais – politinio elito (sprendimų priėmėjų), Europos integracijos tyrinėtojų (analitikų) ir visuomenių (piliečių) – lygmenimis Europos vienybės projekto perspektyvos laikomos neaiškiomis, nebėra užtikrintumo dėl projekto ateities. Vieningai daugelio ES šalių vado-

3 Jorgen Habermas, *Europe: The Faltering Project*. Cambridge: Polity Press, 2009; John Gillingham, *The EU. An Obituary*. London: Verso, 2016; Jan Zielonka, *Counter-Revolution. Liberal Europe in Retreat*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

4 Philippe Bénétou et al., „The Paris Statement. A Europe We Can Believe In.“ Paris, 2017 [žiūrėta 2020-10-02]. <<https://thetrueeurope.eu/paryziaus-pareiskimas/>>.

5 Joseph Stiglitz, *The Euro: How a Common Currency Threatens the Future of Europe*. New York: W. W. Norton & Company, 2016.

6 Vivien Schmidt, *Europe's Crisis of Legitimacy: Governing by Rules and Ruling by Numbers in the Eurozone*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

7 Larry Siedentop, *Europos demokratija*. Iš anglų kalbos vertė Leonas Tamas. Vilnius: Vaga, 2003.

8 Ten pat, p. 1–77, 150–209, 232–263.

vų ir viršnacionalinių ES institucijų deklaruojamas siekis išsaugoti Europos Sąjungą yra aiškus įrodymas, kad tai yra svarbi ir sprendimo reikalaujanti politinė problema.

Aiškus akademinis atsakas į tai yra prieš dešimtmetį kartu su minėtomis krizėmis pradėta kurti Europos dezintegracijos teorija, plėtojama ne vienoje monografijoje. Joje siekiama atsakyti į klausimą, kaip vystosi ir vystysis dezintegracija, ir ši teorija jau yra tapusi gana svarbiu dėstomuoju Europos studijų dalyku⁹. Pagaliau nei politikų kalbos, nei tyrimų tendencijos nėra būtinos suvokti, kad Europos politinis likimas yra žemyne gyvenančių tautų ateities egzistencinis klausimas – ne vienai jų, taip pat Lietuvai, narystė ES buvo svarbiausias dešimtmečių įvykis, o jos siekimas – aiškiausias ilgalaikis tikslas. Bet kokie esminiai pokyčiai vieningos Europos projekte įvairiais aspektais tiesiogiai palietę daugelio ES šalių piliečių kasdienybę. Europos integracijos perspektyvos tapo aktualia praktine politine, teorine mokslinė ir net egzistencine europiečių problema. Europos vienijimo projektas išgyvena krizę, apimančią ne vien neofunkcinį integracijos modelį, bet ir pačios vieningos Europos idėjos filosofinius pagrindus. Šiai krizei įveikti būtina iš naujo juos permąstyti.

Europos Sąjunga nėra Europa, o vykstanti ES integracija nėra vienintelis galimas Europos integracijos projektas. Jų tapatinimas jau yra tapęs tyrėjų analizuojama problema¹⁰. Tačiau ES projektas buvo praktiškai realizuotas tiek, kad europiečių sąmonėje dideliu mastu Europa ir ES buvo pradėtos tapatinti. Reikšmingai susvyravusios jo tolesnės sėkmės perspektyvos verčia politinei žemyno atečiai neabejingus žmones klausti praktiškai reikšmingų klausimų. Kokia vieningos Europos projekto ateitis? Kokios vykstančios krizės priežastys? Kokie galimi pakeitimai Europos vienijimo projekte suteiktų jam didesnį gyvybingumą? Į klausimus apie vieningos Europos projekto ateitį atsakoma daugiau spekuliatyviai, o ne moksliškai. Europos vienybės projektą ištikusios krizės politinės, ekonominės, kultūrinės, demografinės ir kitokio pobūdžio priežastys yra analizuojamos. Galimi Europos vienijimo projekto institucinės sąrangos ir ją įtvirtinančių sutarčių pakeitimai svarstomi ir pristatomi ES viršnacionalinėse institucijose.

Po visais šiais klausimais slypi gilesnė problema, kurios nekelia nei politikai, nei Europos studijų lauko tyrinėtojai. Tai Europos vienijimo teorinių

9 Hans Vollaard, *European Disintegration: A Search for Explanations*. London, Macmillan, 2018; Webber, Douglas, *European Disintegration? The Politics of Crisis in the European Union*, London: Macmillan, 2019. Šios ir kitos studijos atspindi tendenciją, kad Europos dezintegracijos reiškinys analizuojamas Europos studijų lauke klasikinėmis laikytinų neofunkcionalizmo, tarpvyriausybės ir eurofederalizmo teorijų kontekste.

10 Ari Hirvonen, *Imagining Europe as Open Spaces*. London: Palgrave Macmillan, 2014.

pagrindų problema. Kokiomis idėjomis ir kokia žmogaus bei valstybės samprata remiasi vykstantis Europos vienijimas? Kas sudarė jam būtinas sąlygas ir prielaidas? Kokie bruožai yra neišvengiamai užprogramuoti šiame vienybės projekte ir negali būti pakeisti? Žvelgiant iš kitos pusės – kokia tokiu atveju būtų vienu ar kitu esamo vieningos Europos projekto bruožų atsisakymo kaina? Kokie pokyčiai įmanomi, o kokie – ne?

Egzistuoja milžiniškas atotrūkis tarp nepaprastai gausių ir įvairiapusių ES integracijos teorinių aiškinimų bei empirinių mokslinių tyrimų iš vienos pusės ir beveik visiško jos filosofinių pagrindų ignoravimo – iš kitos. Šis atotrūkis reikalauja paaiškinimo bent dėl kelių priežasčių. Viena vertus, nuo XVIII amžiaus akivaizdi refleksyvi politinės tikrovės prigimtis, tai yra aišku, jog politiniai dariniai ir jų santvarkos yra politinės filosofijos idėjų materializacijos ir jokie politiniai projektai neatsiranda be reflektuotų arba nereflektuotų politinių idėjų įtakos. Antra vertus, filosofinis tyrimas yra priemonė įvertinti empiriškai tiriamų politinių darinių tikroviškumą. Kaip rodo komunizmo kūrimo „mokslinių“ tyrimų Sovietų Sąjungoje pavyzdys, tyrimo dalyku gali būti ir utopinėje vaizduotėje egzistuojanti pseudotikrovė. Europos integracijos moksliniai tyrimai taip pat susiduria su panašiu iššūkiu, kurio egzistavimą tik patvirtina stiprėjančios abejonės esamo integracijos projekto tvarumu ir net gyvybingumu.

Europos vienijimo projektas neabejotinai remiasi konkrečiomis filosofinėmis idėjomis, o jo šalininkai – kaip ir bet kurio politinio projekto šalininkai – turėtų formuluoti kuo aiškesnę integruojamos Europos ateities viziją. Nepaisant to, vienas mįslingiausių dabartinės ES integracijos projekto bruožų yra tas, kad nuolatos aukščiausiu politiniu lygiu, ES sutartyse ir akademiniuose darbuose kalbama apie bendras europines vertybes. Jos yra abstrakčios ir neapibrėžtos, kol neatskleistas filosofinis jų pagrindas ir turinys, apskritai Europos Sąjungos filosofiniai pagrindai. Pats savaime šis faktas kelia pagrįstus klausimus – kodėl ES filosofinių pagrindų klausimas yra tendencingai apeinamas Europos studijų darbuose? Kokie yra svarbiausi autoriai, grindžiantys Europos integracijos projekto vizijas, ir jų idėjos?

Be aiškios apibrėžties lieka ir svarbiausios šių tyrimų sąvokos. Europos integracijos esmė paprastai laikomas vadinamosios europeizacijos procesas. Tačiau šis plačiai vartojamas terminas yra viena neapibrėžčiausių, daugia-reikšmiškiausių ir migločiausių mokslinės literatūros sąvokų. Dalykiškai atskleisti jos turinį ir prasmę įmanoma tik fundamentaliausiu – filosofinės analizės – lygmeniu, rekonstruojant dažnai į politizuotą ir ideologizuotą ne tik viešojo, bet ir akademinio ES integracijos diskurso kalbą įvilktas ir jos ideologemų užtemdytas skirtingas filosofines integracijos vizijas grindžiančias idėjas.

Tiek Europos Sąjungos, tiek pačios moderniosios Europos kūrimas buvo naujos politinės tikrovės konstravimas. Visuotinai pripažįstami ES tėvai kūrėjai R. Schumanas ir Jeanas Monnet, nepaisant fundamentalių jų požiūrių skirtumų, abu teigė, kad Europa turės būti sukurta, kad reikės sukurti naują jos suvokimą ir naują europiečių ryšį su Europos idėja. Tačiau R. Schumanas kalbėjo apie naują ryšį su jau egzistuojančia Europa, o J. Monnet projektavo Europą kaip naują socialinį konstruktą, niekuo netapatą ligtolinei Europos sampratai. „Ši idėja – EUROPA – visiems atskleis bendrus mūsų civilizacijos pamatus ir pamažu sukurs ryšį, panašų į tą, kurį susibrandino tėvynės“¹¹, – rašė R. Schumanas apie egzistuojančią Europą. „Europos vienybė yra procesas, sutelkiantis žmones ir tautas prisitaikyti prie kintančių aplinkybių [...] ir visam laikui keičiantis žmonių ir tautų santykius“¹², – rašė J. Monnet apie Europą, kurią dar tik reikės sukurti. Šių dviejų politikų Europos sampratos lėmė visiškai skirtingas Europos vienijimo projektų vizijas ir jas grindžiančius teorinius pagrindus. Ši esminė integracijos vizijų skirtis, ją lėmusios prielaidos ir jų pasekmės Europos vienybės projekto perspektyvoms plačiau analizuojamos paskutiniame darbo skyriuje.

Darbo pradžia pakanka konstatuoti, kad Europa yra politinė idėja ir kaip tokia jai reikalingas politinis ryšys su vieningos Europos gyventojais. Šiam ryšiui būtini tapatybiniai pagrindai, kurių paieškos, ypač po 1992 metų oficialaus ES virsmo iš ekonominės į politinę sąjungą, tapo nuolatinį pačios ES finansuojamų europinės tapatybės tyrimų ir kūrimo pastangų objektu. Kopijuojant modernių tautinių valstybių politinės ištikimybės ir lojalumo formulę ieškota, ką iš įprastai tautas vienijančių tapatumo pagrindų galima perkelti į daugiatautę Europos politinę tapatybę. Kalbų įvairovė tam pasirodė esanti visiškai netinkama, tačiau manyta, kad perspektyvūs pagrindai galėtų būti bendra istorija, bendros kultūrinės normos, bendri simboliai ir su bendra istorija glaudžiai susijęs bendras „didvyrių panteonas“. Parašyta daug darbų, analizuojančių tokios europinės istorijos ar europinių didvyrių naratyvą¹³. Tačiau Europos vienijimo projektas jokia prasme nėra vien bandymas perkelti tautinio tapatumo elementus į europinį lygmenį. Vienijant Europą ir kuriant tam būtiną lojalumą bei tapatumą reikia atsakyti į klausimą, koks yra europinės tapatybės santykis su tautinėmis ta-

11 Schuman, p. 22.

12 Jean Monnet, „A Ferment of Change.“ *Journal of Common Market Studies*, 1 (3), 1963, p. 2011.

13 Lietuvoje šią temą analizuoja Liutauras Gudžinskas, „Europos Sąjungos kultūros politika: integracija, dėl kurios nesiderama.“ Kn. *Istorijos politikos modeliai ir kryptys: Europos Sąjungos, Lenkijos, Rusijos ir Baltarusijos istorijos politika*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2014, p. 15–62; Adomas Pūras, *The Many faces of Jean Monnet: European identity projects in scholarly narratives*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2017.

patyčėmis? Principinė dilema yra tokia: ar jos gali papildyti, ar turi pakeisti viena kitą? Vienos ar kitos tautinių tapatumų strategijos pasirinkimas tiesiogiai priklauso nuo to, kokiomis teorinėmis prielaidomis remiasi pats integracijos projektas. Stiprėjančios ES viršnacionalinių institucijų lygmens diskusijos dėl galimos integracijos į federacinę valstybę liudija šios dilemos didėjančią aktualumą.

Ligšiolinis ES neapibrėžtumas europinės ir nacionalinės valdžios galių klausimu atspindi Imanuelio Kanto subsidarumo principą: nors ES sutartys aiškiai deklaruoja subsidarumą esant esminiu ES principu, jo taikymas neapibrėžtas ir yra nuolatinės politinės bei teisinės valstybių narių ir viršnacionalinių institucijų kovos objektas. Valstybių narių teismai nuolatos svarsto ES teisės viršenybės klausimus (dauguma atveju nėra tokie matomi kaip 2021 metų Vokietijos ir Lenkijos teismų sprendimai), o Europos Teisingumo Teismas per pirmuosius 15 metų nuo Maastrichto sutarties penkis kartus svarstė subsidarumo klausimą ir visus kartus priėmė viršnacionalinėms institucijoms palankius sprendimus. Nors įtvirtintas kaip valstybių narių suverenumo saugiklis, subsidarumo principas faktiškai veikia kaip priemonė viršnacionalinių institucijų galioms plėsti į detalai neapibrėžtas kompetencijos sritis.

Atliktų tyrimų apžvalga

Europos integracijos tyrimai yra plati, auganti ir mokslinė produkcija gausi sritis. Joje vyrauja institucinio pobūdžio tyrimai, nagrinėjantys ES institucijų veiklą (ES viešąją politiką) ir jos padarinius. Taip pat parašyta gausybė Europos integracijos istorijos studijų, tačiau jos yra faktologinės, jose dažniausiai nagrinėjama politinių įvykių, o ne politinių idėjų reikšmė Europos integracijos procesui. Jos neįžengia į idėjų istorijos sritį ir nėra aktualios šio darbo temai. Tas pat pasakytina ir apie ne mažiau gausius darbus plėtojant Europos integracijos teorijas, siekiančias konceptualizuoti Europos Sąjungoje vykstančius procesus ir jų empirinius tyrimus. Gausiuose Europos integracijos teoriją plėtojančiuose darbuose ieškoma ne teorinių Europos integracijos ištakų, o mėgina konceptualizuoti vykstančius empirinius ES tyrimus. Absoliuti dauguma jų atitinka H. Arendt formuluotą moderniosios teorijos sampratą, pagal kurią teorija yra „darbinė hipotezė, kintanti įkandin jos pasiektų rezultatų ir galiojanti priklausomai ne nuo to, ką ji „apreiškia“ ar „atskleidžia“, o nuo to, ar ji „veikia“¹⁴. Dar prieš prasidedant aptartai Europos integracijos procesą ištikusią krizių virtinei įvardyta, net ir kokio pobūdžio

14 Hannah Arendt, *Tarp praeities ir ateities. Aštuoni politinės filosofijos etiudai*. Iš anglų kalbos vertė Arvydas Šliogeris. Vilnius: Aidai, 1995, p. 48.

Europos integracijos teorijas ištikusi krizė – pasimetimas tiek tarp „siauros“ ir „plačios“ teorijos sampratos, tiek tarp „subjektyvumo“ ir „objektyvumo“¹⁵.

Empirinius Europos integracijos tyrimus konceptualizuoti skirtos ir „veikimo“ matu Europos studijų lauke vertinamos integracijos teorijos skirstomos įvairiais pjūviais, tačiau visais atvejais integracija traktuojama kaip mechaninis procesas, kurio veikimą reikia paaiškinti. Pagrindinėmis Europos integracijos teorijomis tradiciškai vadinamos tarpvyriausybinių derybų teorija, artima tarptautinių santykių realistų mokyklai, neofunkcionalizmas ir federalizmas. Skiriasi jų akcentuojami integracijos aspektai.

Neofunkcionalizmas kildinamas iš Davido Mitrany darbų. Pagrindinės neofunkcionalizmo prielaidos yra gera žmogaus prigimtis, sutarimas, taikaus bendradarbiavimo pripažinimas. Remiantis šia teorija valstybės turėtų pakeisti tarptautinės valdymo organizacijos, technokratiškai atliekančios joms skirtą funkciją. Tai esą kone neišvengiamas procesas, nes vienų sričių integracija skatina integraciją kitose. Šeštajame dešimtmetyje akademiniuose sluoksniuose dominavo neofunkcionalistinis integracijos procesų aiškinimas. Integracijos tempai lenkė planus, o viršvalstybinių institucijų įsigalėjimas atrodė tik laiko klausimas. Politikai praktikoje įgyvendino neofunkcionalizmo teiginius ir taip jį populiarino. Europos vienijimasis, prasidėjęs ekonomikoje, „natūraliai“ išplito ir į kitas sritis. Neofunkcionalizmas pasiūlė paneuropinio elito socializaciją, įtraukiant jo atstovus į sprendimų priėmimo procesus, ir diegiant dvigubą (tautinę ir europinę) tapatybę Europos visuomenėms. Viršnacionaliniai veikėjai, siekiantys dirbti tiesiogiai su interesų grupėmis, turėjo tapti svarbiausiais integracijos proceso dalyviais. Teorija konceptualizuoja vadinamąjį persiliejo (spillover) efektą – dėsni, kad integracija vienoje srityse savaime skatina integraciją ir kitose srityse, kur tai įvyksta be politinės valios, to sąmoningai nesiekiant.

Labiausiai Andrew Moravcsiko išplėtotą tarpvyriausybinių teoriją (liberalus tarpvyriausybiškumas) suvokia Europos Sąjungą kaip tarptautinę organizaciją, jos institucijas – kaip šalių sąveikų rezultatą, o pačią integraciją – priklausomą nuo besiintegruojančių narių politinių interesų. Valstybės perduoda kompetencijas, kai tai tenkina jų interesus, kurie nuolat kinta, tad ir ES atitinkamai turėtų būti vertinama kaip tarptautinis politikos koordinavimo režimas. Konkuruojančios interesų grupės yra pagrindiniai politikos veikėjai, formuluojantys interesus ir sulaukiantys politikų dėmesio. Valstybės bendradarbiauja, nes jų valdančius elitus spaudžia interesų grupės, reikalaujančios sprendimų, įgyvendinamų tik bendradarbiavimo sąlygomis.

15 Vytautas Radžvilas, „Europos integracijos tyrimai ir teorinės paradigmos paieškos.“ *Politologija*, 55 (3), 2009, p. 35–36; 45.

Pagrindinis šios teorijos tyrimo objektas – valstybių interesų formavimo procesas klausiant, kas valstybės viduje remia suinteresuotumą bendradarbiavimu? Naudos ir kaštų pasiskirstymas niekada nebūna tolygus, vienos valstybės išlošia daugiau už kitas, todėl visos siekia ginti savo nacionalinius interesus. Viršnacionalinės institucijos yra galimos ir toleruojamos tiek, kiek valstybės narės tą leidžia¹⁶.

Šios tradicinėmis vadinamos teorijos daugiausia kritikuojamos dėl bandymų paaiškinti daugiau, nei pajėgia, ypač dėl transformacijos iš ekonominės į politinę sąjungą. Neofunkcionalizmas negalėjo atsakyti, kodėl ne visur vyksta persiliejo efektas. Kodėl jis sustoja, tai yra įvairiose srityse arba neįvyksta, arba liaujasi veikęs? Pagal teoriją persiliejo sustojimai laikini, tad yra nefalsifikabilūs – to neįmanoma patikrinti. Tarpvyriausybiskumas ignoroja tai, kad sprendimai priimami ir viršnacionalinėse institucijose, nepaaiškina jų vaidmens, ignoroja kitus nei ekonominiai ir geopolitiniai interesus.

Tradicinių integracijos teorijų kritiką lydėjo naujosios teorijos, kurių ryškiausia – institucionalizmas. Ši teorija integraciją aiškina per institucijas ir atmeta politikų sprendimų įtaką. Institucionalizmas konstatuoja esant naują viršvalstybinį valdymą (*supranational governance*), kur interesų grupių veikla reiškiasi kaip transnacionalinės visuomenės formavimosi ir globalėjimo katalizatorius. Viršnacionalinės institucijos yra ne tik arbitrai, bet ir svarbiausi žaidėjai su savo darbotvarkėmis. Aiškinant negebėjimą atsisakyti nepavykusios politikos akcentuojama kelio priklausomybė.

Daugiapakopis valdymas (*multi-level governance*) kaip teorinis požiūris iškilo XXI amžiaus pradžios reformų kontekste. Pagal jį politikos formavimas iš nacionalinių valstybių lygmens perkeliamas į europinio lygmens institucijas. Šalys prarado sprendimų priėmimo proceso kontrolę ir nebėra pagrindiniai proceso veikėjai. Europą valdo glaudžiai susiję nacionalinio, viršnacionalinio ir subnacionalinio lygmens dariniai. Nacionalinių vyriausybės sprendimai gali būti sukritikuoti elektorato, apeiti vietos valdžios institucijų ar interesų grupių, bet kito lygmens institucijos gali sėkmingai įgyvendinti sprendimus tais pačiais klausimais. Politikos kūrime dalyvauja viešasis ir privatus sektoriai, o valstybių suverenumas ir sprendimų atitiktis nacionaliniams interesams tiesiog nebesvarbus. Jei valstybės sutinka, kad tolesnė integracija turi vykti, šio proceso taisyklės nustato ES institucijos ar net interesų grupės. Subnacionalinėms interesų grupėms nereikia vyriausybės palaikymo, užtenka jį pasiekti europinėse institucijose, kuriose visi (valstybės ir interesų grupės) lygiai kovoja dėl politikos formavimo.

16 Andrew Moravcsik, *Europos pasirinkimas*. Iš anglų kalbos vertė Jonas Čičinskas ir Daiva Grigelytė. Vilnius: Margi raštai, 2008.

Kaip Europos integracijos teorijos kartais pateikiami konstruktyvizmas, politinių tinklų analizė ir kitos prieigos, kurių kaip integracijos teorijos statusas nėra įsitvirtinęs. Visos aptartos integracijos teorijos, besąlygiškai vyraujančios Europos integracijos tyrimuose, aiškina integracijos proceso „mechaniką“ – kas ir kaip lemia integracijos procesus, jų greitį ir kryptį, skirtingų veikėjų svarbą procese. Nė viena jų nėra teorija – ji ne konceptualizuoja empirinius Europos integracijos tyrimus, o siekia grynai teorinio Europos vienijimo aiškinimo. Yra gausu darbų, skirtų plėtoti ir tobulinti empirinius tyrimus konceptualizuojančias Europos integracijos teorijas, tačiau labai mažai darbų, skirtų pačios Europos integracijos filosofinių pagrindų analizei.

Disertacijoje nagrinėjama tema – kokie yra Europos vienijimo projekto teoriniai pagrindai – beveik nėra specifiškai tyrinėtas. Tarp teorinių Europos studijų visiškai dominuoja ne Europos idėjos, o Europos Sąjungos kaip politinio darinio raidos studijos. Simboliška, jog Europos Parlamento svetainėje pateiktame šimto rekomenduojamų knygų apie Europą sąrašė dominuoja knygos, skirtos ne Europai, o Europos Sąjungai. Trūksta ne vien kritiškos, bet ir apskritai nuo ES projekto atsietos literatūros apie vieningos Europos idėjos raidą. Tarp Europos idėjos raidos tyrimų randama vieningos Europos idėjos raidai skirta literatūra gana vienpusiška ir skurdi. Vyrauja dvi tokių tyrimų kryptys. Viena jų nagrinėja, kaip istoriškai kito Europos termino vartojimas ir reikšmė¹⁷. Kitos krypties darbai apžvelgia teoretikų ir politikų pateiktus konkrečius Europos vienijimo projektus¹⁸. Abiejų kryptių studijos skiriasi savo išsamumu, akcentuojamais autoriais, chronologinėmis tyrimo objekto ribomis ir kitais aspektais. Tačiau abiem atvejais netiriama, kokios teorinės ir istorinės prielaidos lėmė būtent tokią Europos vienybės projektų raidą, o dėstymas yra daugiau deskriptyvus ar apskritai antologijos žanro.

Kaip ryškią pastarosios tendencijos išimtį galima pažymėti Gerard Delanty veikalą *Europos išradimas: idėja, tapatumas, realybė* (2002). Autorius iš tiesų mėgino pateikti tam tikrą nuoseklų Europos idėjos raidos ir jos istorinių bei politinių, bet ne teorinių prielaidų vaizdą. Tą pačią ambiciją demonstruoja ir du nauji darbai, kurių vienas mėgina Europos idėjos istoriją

17 Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea*. New York: Harper & Row, 1966; Kevin Wilson, Jan van der Dussen (eds.), *What is Europe? The History of the Idea of Europe*. London: Routledge, 1993; Heikki Mikkeli, *Europe as an Idea and an Identity*. London: Palgrave Macmillan, 1998; Anthony Pagden, *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

18 Denis de Rougemont, *The Meaning of Europe*. London: Sidgwick and Jackson, 1965; Denis de Rougemont, *The Idea of Europe*. Cleveland: World Publishing Company, 1968; Catriona Seth and Rotraud von Kulesa (eds.), *The Idea of Europe: Enlightenment Perspectives*. Cambridge: Open Book Publishers, 2017.

analizuoti iš pokolonijinės perspektyvos ir atsisakant europocentristinio mąstymo¹⁹, o kitas analizuoja atskirų filosofų požiūrį į Europos idėją, o ne vieningos Europos projektus²⁰.

Iš pažiūros labai glaudžiai susijęs su disertacijos tema, tačiau jai netapatus yra Europos tapatybės klausimas, ypač dominęs tuometę krizę reflektavusius tarpukario Europos mąstytojus ir taip paskatinęs darbų apie to laikotarpio Europos idėją ir vienybę gausą. Tačiau tapatybės klausimas savo esme yra kultūrinis, o ne politinis, nors turi reikšmingų ir akivaizdžių politinių pasekmių ir būtent dėl šiurkštaus politinio aspekto ignoravimo neretai klaidingai sprendžiamas. Atsakymai į klausimą, kas yra išimtinai europietiška, su disertacijos tema susiję glaudžiu dvejopu ryšiu: viena vertus, jie priklauso nuo to, kokių politinių idėjų pagrindais vienijama Europa, antra vertus, pats europietiško suvokimas lemia, kokiais pagrindais mėginama politiškai vienyti vienaip ar kitaip apibrėžiamą Europą. Bendriausia prasme Europa suvokiama kaip apibrėžta (neretai klaidingai vadinama uždara) ir pasižyminti konkrečiu kultūriniu bei civilizaciniu turiniu, kuris ir nubrėžia jos ribas, arba kaip neapibrėžta ir pasižyminti visų pirma būtent atvirumu Kitam ir gebėjimu save peržengti, kuris padaro Europą potencialiai universaliu politinės organizacijos modeliu. Pirmasis požiūris XX amžiuje vyravo daugiausia krikščioniškoje politinės minties tradicijoje, antrasis – įvairiose moderniose srovėse. Vertinant politiniu aspektu skirtingi požiūriai į europietišumą atspindi ir skirtingas vizijas, kokiais pagrindais turi ir gali būti vienijama Europa. Ši Europos sampratų takoskyra buvo itin akivaizdi jau tarpukariu – krikščioniškąją atspindėjo Gonzague de Reynold (*Tragiškoji Europa. Naujųjų laikų revoliucija. I–III dalys*, 1938), Lietuvoje – Juozas Lomanas (*Quo Vadis, modernioji Europa*, 1932); alternatyviąją – Richard Nikolaus Coudenhove-Kalergi (*Pan-Europa*, 1923, *Praktinis idealizmas*, 1925), Edmund Husserl (*Philosophy and the Crisis of European Humanity*, 1935)²¹.

Daug Europos tapatybės paieškoms skirtų studijų buvo paskelbta pokariu, jų gausu ir mūsų dienomis. Daugelį jų galima sugrupuoti į tas, kuriose nacionalinės tapatybės ginamos nuo „ištirpimo“ universalizme, ir į kitas, ku-

19 Shane Weller, *The Idea of Europe: A Critical History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

20 Darian Meacham, Nicolas de Warren (sud.), *The Routledge Handbook of Philosophy and Europe*. New York: Routledge, 2021.

21 Gonzague de Reynold, *Tragiškoji Europa. Naujųjų laikų revoliucija. I–III dalys. Iš prancūzų kalbos vertė B. Stočkus*, Kaunas: Sakalas, 1938; Juozas Lomanas, *Quo Vadis, modernioji Europa*. Kaunas: Tiesos kelias, 1932; Richard Nikolaus Coudenhove-Kalergi, *Pan-Europa*, Wien: Pan-Europa-verlag, 1923; *Praktischer Idealismus*, Wien/Leipzig, 1925; Edmund Husserl, *Philosophy and the Crisis of European Man*, paskaita Vienos universitete, 1935.

riose siūloni Europą peržengiantys ir potencialiai visą žmoniją įtraukiantys universalūs tapatybės pagrindai. Pirmieji darbai dažniausiai apytikriai gali būti siejami su euroskepticizmu, antrieji – su eurooptimizmu, nors abi sąvokos yra ideologizuotos ir probleminės. Retos šios srities tyrimų išimtis yra bandymai pasiūlyti ne atvirą, o civilizaciniais pagrindais apibrėžtą europinę tapatybę (šitoks kelias siūlomas Davido Engeldo sudarytoje straipsnių rinktinėje „Renovatio Europae“²²). Tokia europinės tapatybės paieškų dinamika aiškiai rodo, kad civilizaciškai apibrėžtos europinės tapatybės paieškos iš tiesų vyksta vangiai ir sunkiai randa vietą Europos tapatybės tyrimų srityje. Europos tapatybės klausimas nėra šios disertacijos objektas, tačiau disertacija siekiama parodyti, jog toks Europos tapatybės klausimo likimas nėra atsitiktinis, ir atskleisti to teorines priežastis.

Intensyviai tarpukario Europos būseną analizuota įvairiose tiek politinės istorijos²³, tiek politinės minties istorijos studijose²⁴, tačiau jos teorinių ištakų šiose studijose nebuvo ieškoma. Johno P. McCormicko darbas *Habermas, and transformations of the European state: constitutional, social, and supranational democracy* (2007)²⁵ šiame kontekste laikytinas reta išimtimi, nes jame į Europos vienijimo problemą žvelgiama iš platesnės sociologinės ir filosofinės perspektyvos ir analizuojamos ilgu istoriniu laikotarpiu vykusios europinės valstybės transformacijos. Tai daroma remiantis Maxo Weberio ir Jurgeno Habermaso idėjų analize, kuri tačiau vykdoma tik vienu aspektu – žvelgiant į Europos integraciją per nacionalinės ir supranacionalinės demokratijos santykio prizmę. Šiandieninėse lietuviškose Europos studijose vyrauja tos pačios tendencijos: dominuoja empiriniai Europos integracijos procesų, institucijų sąveikų, sprendimų priėmimų ir panašių politikos mokslus dominančių aspektų tyrimai. Parengta daug darbų tiriant ekonominius, institucinius, sociologinius Europos Sąjungos veiklos aspektus (Gediminas Vitkus, Ramūnas Vilpišauskas, Klaudijus Maniokas, Margarita Šešelgytė ir kiti). Europos vienijimosi istorijos ar europinio tapatumo tyri-

22 David Engels (ed.), *Renovatio Europae. Plädoyer für einen hesperalistischen Neubau Europas*, Berlin: Manuscriptum, 2019.

23 Carl Pegg, *Evolution of the European Idea 1914–1932*. London: University of North Carolina Press, 1983; Peter Stirk, *European Unity in Context: The Interwar Period*. London: Pinter Publishers, 1989.

24 Mark Hewitson, *Europe in Crisis: Intellectuals and the European Idea 1917–1957*. New York: Berghahn Books, 2012; Vittorio Dini, Matthew D'Auria, *The Space of Crisis*. Brussels: Peter Lang, 2013; Philomena Murray, Paul Rich, *Visions of the European Unity*. New York: Routledge, 2018; Matthew D'Auria, Jan Vermeiren, *Visions and Ideas of Europe during the First World War*. New York: Routledge, 2019.

25 John P. McCormick, *Habermas, and transformations of the European state: constitutional, social, and supranational democracy*. New York: Cambridge University Press, 2007.

mams skiriamas daug mažesnis dėmesys²⁶, o šiuolaikinių lietuviškų studijų, mėginančių atsekti filosofines Europos integracijos prielaidas, šios disertacijos autoriui nėra žinoma. Ryškiausias ir naujausias darbas Europos tapatumo tema – Povilo Aleksandravičiaus 2019 metų monografija „Europa kaip mąstymo būdas: atviros visuomenės pagrindai“. Monografijos tikslas – atskleisti mąstymo būdą, sudarantį Europos tapatybę. Joje ginama tezė – europietiš-kumas yra nuolatinių pastangų reikalaujantis procesas, intelektualinė atviro santykio su Kitu formavimo pastanga ir paieška, kuri kartu yra ir Europos Sąjungos filosofinis pagrindimas²⁷. Pabrėžiama, kad „europietiš-kumas yra ne substancinio pobūdžio tapatybė, o mąstymo būdas“²⁸. Autorius remia šias tezes būtent E. Husserlio pradėta ir jo mokiniams įvardijamų Jano Patočkos ir Paulo Ricoeuro tęsta europietiš-kumo suvokimo tradicija²⁹ ir pats jai atsto-vauja. Tokia prieiga, pagal kurią europinė tapatybė neturi kultūrinio turinio, o yra atvirumu grįstas mąstymo būdas, leidžia abiem minimiems autoriams lengvai išspręsti europinės ir nacionalinės tapatybės santykio klausimą – jos esą nebendramatės ir vien dėl to negalinčios konfliktuoti. Vis dėlto išeinant už šios prieigos rėmų ir atsižvelgiant į politinio Europos vienijimo keliamą būtinybę sukurti ir politinę (tai yra politinį lojalumą užtikrinančią) Europos tapatybę, šis paties autoriaus išvengtas klausimas lieka atviras. Atvirumas kaip mąstymo būdas vieningos Europos projektui būtino politinio lojalumo nekuria.

Be to, knygoje įdomiai, tačiau remiantis kitais autoriais ir pjūviais nei šioje disertacijoje, analizuojama moderniajai Europai būdinga padalyto suve-renumo idėja. Galima sakyti, kad tai prancūzų filosofo Jeano Marco Ferry iš-plėtota koncepcija. J. M. Ferry rekonstrukcinės etikos modelis reikalauja per-mąstyti skausmingas ir ryšius iškraipiančias santykių patirtis, šitaip suvokti konfliktų priežastis ir judėti link politinės vienybės. Kitaip negu J. Habermaso diskusijos etikoje J. M. Ferry teigia, esą vien argumentacijos nepakankama, kad būtų pasiektas sutarimas dėl sprendimų – tam būtina ir intelektualinė intuicija, dalyvių pojūtis, kad dėl sprendimo ne tik sutarta, bet jis atitinka tikrovę³⁰. Tobula praktinė šio europietiš-kumo suvokimo iliustracija – to pa-ties J. M. Ferry, kuriuo daugiausiai remiasi P. Aleksandravičius, nuostata, jog

26 Vytautas Rubavičius, „Naujas pilietinis europietiš-kumas ir nacionalumo raiška“, Kn. Antanas Andrijauskas (sud.), *Nacionalinio tapatumo testinumas ir savikūra eurointegracijos sąlygomis*. Vilnius: Kronta, 2008, p. 86–100; Vytautas Rubavičius, *Nacionalinis tapatumas, kultūrinė atmin-tis ir politika*. Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2018.

27 Povilas Aleksandravičius, *Europa kaip mąstymo būdas: atviros visuomenės pagrindai*. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas, 2019, p. 6.

28 Ten pat, p. 9.

29 Rodolphe Gasche, *Europe, or the Infinite Task*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

30 Ten pat, p. 40–45.

„Turkijos negalima priimti į ES, bet ne dėl to, kad kultūriškai, geografiškai ar istoriškai ji nepriklauso Europai, o todėl, kad ji nepripažįsta esminio etinio jos principo [...] nepripažindama įvykdyto armėnų genocido“³¹. Monografijoje, kaip ir paties J. M. Ferry darbuose, sprendžiant šį klausimą ignoruojama tai, kad etika ir politika yra susijusios, bet atskiros sritys, tad politinių problemų negalima redukuoti į etines, o pastarųjų sprendimas nesprensdžia politinių. Žmonių politinius santykius ir rezultatus sąlygoja daugybė veiksnių, kurių neaprėpia moralinė analizė. Neatsitiktinai egzistuoja atskiros moralės ir politinės filosofijos sritys.

Ši koncepcija jungiama su padalyto suverenumo koncepcija, kurią autorius kildina iš XXI amžiaus Ulricho Becko ir J. M. Ferry tekstų. Padalytas suverenumas jų koncepcijoje reiškia tai, kad įmanoma derinti suverenumą valstybės ir ES lygiu, nepaaukojant pirmosios „negatyvaus“ suverenumo (neverčiant tautos elgtis prieš jos valią), o derinant sprendimų priėmimą ir taip sukuriant sąlygas, kai ir tauta apsisprendžia, tad išsaugo suverenumą, ir sprendimas yra ES mastu, todėl įgalina „pozityvų“ suverenumą kaip sprendimo svorį globalioje arenoje³². Knygoje apsiribojama konstatuojant, kad šį projektą įgyvendinti yra sudėtinga, tačiau nesvarstomi jo probleminiai aspektai. Šio darbo temos požiūriu svarbiau tai, kad P. Aleksandravičiaus monografija, nors skirta iš pažiūros labai artimai temai ir pabrėžianti tą patį padalyto suverenumo veiksnį vieningos Europos genezei, visiškai neanalizuoja jo teorinių prielaidų ir raidos modernio epochoje.

Teorinis ir metodologinis darbo pagrindas

Disertacijoje Europos vienijimo teorinių pagrindų ištakų ieškoma analizuojant Samuelio Pufendorfo, Gotfrydo Leibnizo, Imanuelio Kanto ir Friedricho Nietzsche's politinę filosofiją. Šie autoriai pasirinkti todėl, kad gali būti laikomi tiesioginiais Europos vienijimo filosofinių projektų pirmtakais. Jų darbuose Europos vienybės klausimas dar buvo keliamas paneuropinės (S. Pufendorfas ir G. Leibnizas) ir pasaulinės (I. Kantas) taikos projektų pavidalu. Nuo XV amžiaus besiformavusi modernioji Europos sąvoka iki XVIII amžiaus pabaigos dar nebuvo visiškai išgryninta teoriniu požiūriu ir europiečių sąmonėje tebebuvo persipynusi su viduramžių Vakarų krikščionijos vaizdiniu, kuris pakeistas tik kitame šimtmetyje. F. Nietzsche traktuojamas kaip ker-

31 Jean-Marc Ferry, „Apie dvasinį Europos uždavinį.“ *Bernardinai.lt*, 2018-05-18 [žiūrėta 2018-05-22]. <<https://www.bernardinai.lt/2018-05-18-apie-dvasini-europos-uzdavini-pokalbis-su-je-anu-marcu-ferry/>>.

32 Aleksandravičius, p. 78–79.

tinis mąstytojas, ne tik galutinai „atradęs“ Europą kaip filosofinę idėją, bet ir autentiškiausiai ir giliausiai suvokęs jos politinio suvienijimo naujais pagrindais problemos mastą ir sudėtingumą bei formulavęs šią problemą nacionalinio partikuliarizmo ir kosmopolitinio universalizmo dilemos ir įtampos teorinėje perspektyvoje. XX amžiuje formuluoti ir vienokiu ar kitokiu mastu mėginti įgyvendinti Europos integracijos projektai buvo grindžiami filosofinėmis prielaidomis, kurios laikytinos tik skirtingais teoriniais atsakymais į F. Nietzsche's darbuose išryškėjusią dilemą. Europos vienijimo projektai yra analizuojami ir vertinami per universalizmo ir partikuliarizmo dilemos prizmę, tai yra vertinant, ar baigtinės žmonių bendrijos – kokios yra ir tautos – gali būti integruotos į universalius virštautinius darinius, įgyvendinant moderniuosius Europos vienijimo projektus. Remiamasi prielaida, kad modernieji Europos vienijimo projektai gali būti įvertinti tik iš teorinės distancijos – lyginant klasikinę ir moderniąją politinio universalizmo sampratą.

Visa vieningos Europos idėjos ir Europos vienijimo bandymų istorija disertacijoje traktuojama kaip nuolatinės įtampos tarp universalizmo idealo ir politinės tikrovės partikuliarizmo išraiška. Modernybės epochoje ši universalizmo ir partikuliarizmo įtampa įgavo konkretesnius kovos pavidalus: iš pradžių renesansinio humanizmo (universalizmas) ir protestantiškųjų denominacijų (partikuliarizmas), vėliau – švietėjiškojo kosmopolitizmo (universalizmas) ir romantiškojo nacionalizmo (partikuliarizmas). Šioje perspektyvoje kosmopolitizmui atstovavo racionalistai Apšvietos mąstytojai, siūlę grįsti žmonių santykius racionalumu, o nacionalizmui – romantizmo srovės idealistai, žmonių santykių pagrindu siūlę laikyti kultūriškai ribotą simpatijos jausmą. Apšvietos kertinis bruožas – tikėjimas žmogaus proto racionalumu, intelektualinės pažangos galimybėmis ir tokios pažangos galia tobulinti žmonių visuomenes ir individų gyvenimą. Romantizmas akcentavo individo emocijas, gamtos žavesį, idealizavo praeitį, o mokslo ir kitokią pažangą vertino įtariai. Tačiau abiejose vizijose individas tebuvo savo rūšies – žmonijos ar tautos – atstovas, vertingas tiek, kiek dalyvauja bendrame pažangos procese³³. Šios iš pažiūros priešingos XVIII–XIX amžių mąstymo srovės, nepaisant gausių skirtumų, pasižymėjo ir tuo bendrumu, jog žmogų traktavo instrumentiškai – kaip priemonę pažangos procese ir rėmėsi modernio prielaida, kad istorija yra tobulesnio žmogaus kūrimo arena. Kaip šis požiūris reiškėsi I. Kanto politinėje filosofijoje, atskleidžiama 3.1.2 disertacijos dalyje.

Visais laikais žmonija egzistavo tik susiskirsčiusi į ribotas, save apibrėžiančias bendrijas, o vieninga žmonija tebuvo normatyvinis idealas. Viena

33 Anthony D. Smith, „Romanticism and Nationalism.“ *The Antiquity of Nations*. Cambridge: Polity Press, 2008, p. 239.

universaliausių šių ribotų bendruomenių apsibrėžimo formų, nepriklausomai nuo kintančios jos sampratos, yra tauta. Nacionalizmo studijose nėra sutarimo dėl to, ar tautos atsirado modernio sąlygomis, ar egzistavo ir ikimoderniajame pasaulyje. Įvairios nacionalizmo studijų paradigmos nevienodai atsako šį klausimą. Modernistai (įskaitant konstruktyvistus, laikančius tautas „įsivaizduojamomis bendruomenėmis“, kurias masių sąmonėse dirbtinai kurdama tradicijas paskleidė įvairių šalių inteligentija) mano tautas atsiradus dėl modernio sąlygų poveikio, etnosimbolistai teigia, kad kultūrinės tautos kaip tokios egzistuoja nuo civilizacijos pradžios, o nacionalizmo atsiradimas XIX amžiuje tik laidavo jų virsmą į modernias politines tautas. Iki XX amžiaus vidurio dominavo perenialistinė paradigma, tautas suvokusi kaip antlaikiškas prigimtines bendruomenes³⁴. Disertacijoje remiamasi būtent etnosimbolistine tautų raidos samprata, pagal kurią modernybė ne sukūrė tautas, o tik pavertė tautiškumą politinės legitimacijos ir organizacijos principu.

Taip pat skiriamos kultūrinė ir politinė tautiškumo dimensijos, kurias visiškai skirtingai veikia politinio vienijimosi procesai. Kultūrinė tauta, anot Anthony D. Smitho, apibrėžiama kaip „įsivardijusi ir save apibrėžusi žmonių bendrija, kurios nariai turi tuos pačius mitus, kolektyvinę atmintį, vertybes bei tradicijas, gyvena istorinėje tėvynėje ir su ja tapatinasi, kuria atskirą (savitą) viešąją kultūrą, laikosi bendros teisės ir papročių“³⁵. Tokia tauta galėjo egzistuoti ir ikimoderniuoju laikotarpiu. Politinė tauta „reiškia etnokultūrinę žmonių bendriją, egzistuojančią kaip organizuota ir savivaldi politinė bendruomenė, kartu su kitomis lojaliomis tautinėmis bendrijomis kurianti ar pasiekianti kokią nors valstybingumo formą. Paprasčiau tariant, politinė tauta yra kultūrinė tauta, siekianti valstybingumo ar jį įgijusi.“³⁶ Politinė tauta įmanoma tik moderniojo nacionalizmo sąlygomis.

Empiriškai liudijamo partikuliarizmo ir siekiamo universalizmo įtampa driekiasi per visus žmonijos istorijos amžius. Jų skirtis slepia klausimą, koks yra santykis tarp vadinamųjų bendražmogiškų ir specifinių tautų vertybių, arba kiek priklausydamas konkrečiam ribotam dariniui žmogus yra ir žmonijos narys. Pirmame skyriuje nagrinėjama vieningos žmonijos egzistavimo

34 Etnosimbolistinė poziciją, jog etninės (kultūrinės) tautos egzistavo visais žmonijos istorijos tarpsniais, plačiais empiriniais tyrimais pagrindžia įvairūs šių laikų autoriai. Paminėtini veikalai: Azar Gat, *Nations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013; Aviel Roshwald, *The Endurance of Nationalism*. New York: Cambridge University Press, 2006; Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997; Anthony D. Smith, *Ethno-symbolism and Nationalism*. New York: Routledge, 2009.

35 Anthony D. Smith, *The Cultural Foundations of Nations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 19.

36 Vytautas Sinica, „Pilietinės tautos kūrimas: galimybės ir ribos“, *LOGOS*, 2016, 87, p. 73.

galimybės teorinių svarstymų raida ikimoderniuoju laikotarpiu. Klausimas, ar egzistuoja vieninga žmonija, apima dvi skirtingas žmonių bendrabūvio dimensijas. Viena vertus, tautų įvairovė ir kovos yra akivaizdus istorinis faktas, liudijantis žmonijos susiskaldymą. Tai politinis aspektas³⁷. Antra vertus, normatyviai egzistuoja moralinis aspektas: ar įmanoma vienodai rūpintis kiekvienu žmonijos nariu? Moralinės žmonijos vienybės perspektyvos ir realiai egzistuojančios tautų įvairovės bei konkurencijos įtampa tapo pagrindu teoriškai kelti klausimą, ar apskritai egzistuoja, o praktiškai – ar yra įmanoma politiškai vieninga žmonija?

Panašiomis teorinėmis prielaidomis vieningos Europos idealo klausimą nagrinėja 2014 metų autorių kolektyvo studija *Europe Beyond Universalism and Particularism*³⁸. Knygos straipsniai skirti politinio universalizmo sampratos raidai, Europos kaip idėjos kantiškąją prasmę kvestionavimui remiantis E. Husserlio ir J. Derrida Europos sampratomis, pastarojo ir J. Habermaso požiūriais į vieningos Europos problemą. Daug dėmesio knygoje skirta Europos tapatybės ir su ja tiesiogiai susijusiems Europos Kito ir Europos erdvinio apibrėžimo klausimams. Nors ši studija susijusi su darbo tema, Europos vienyjimo teorinių pagrindų genezė joje neaptariama.

Universalizmo ir partikuliarizmo įtampa, ikimoderniuoju laikotarpiu spręsta apeliuojant į religinę ir metafizinę žmonijos vienybės plotmę, modernybėje įgavo visiškai naują formą ir visapusiškiausiai bei aštriausiai išsiskleidė XIX amžiuje romantizmo ir Apšvietos teorinio ginčo kontekste. Jų konfliktas pasireiškė paieška, kaip universalius proto principus realizuoti konkrečioje bendruomenėje, su kuria žmogus – baigtinė būtybė – pajėgus tapatintis. Europos integracijos požiūriu tai virto klausimu, kaip remiantis abstrakčiais, pavyzdžiui, habermasiškojo diskurso principais, išsaugoti pakankamai plačiai individus aprėpiančią bendruomenę, dėl kurios žmogus galėtų aukotis, su kuria tapatintųsi ir būtų lojalus. Apšvietos racionalizmas reikalauja save suvokti kaip visiškai abstraktų visos žmonijos atstovą ir net kultūrinius skirtumus laiko praeinančia iliuzija, kuri turi būti arba visiškai suniveliuota į vieningą pasaulinę kultūrą, arba netekti bet kokios integracinės funkcijos. Neaišku, kas tą funkciją perimtų. Tokioje perspektyvoje dezintegruojasi net individas, netekęs tapatumo atskaitos taškų, pirmiausia – apibrėžtos bendruomenės. Kolektyvinio tapatinimosi poreikis yra prigimtinis

37 Politinių tautų suderinamumo su Europos integracijos projektu klausimas disertacijos autoriaus išsamiau nagrinėtas 2015 metų straipsnyje „Tautų ateitis Europos integracijos perspektyvoje“, *LOGOS*, Nr. 84–86, 2015.

38 S. Lindberg, S. Prozorov ir M. Ojakangas (sud.), *Europe Beyond Universalism and Particularism*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

žmogaus bruožas. Remiamasi prielaida, kad būtent šis konfliktas yra gelminė Europos Sąjungą kamuojančių įtampų priežastis.

Tyrimo problema – disertacijoje siekiama atsakyti į klausimą, ar abstraktaus individo sąvoka grindžiamos moderniosios politinės filosofijos rėmuose įmanoma sukurti nuoseklų ir gyvybingą Europos politinės integracijos projektą, įgalinantį teoriškai pagrįsti pusiausvyrą tarp nacionalistinio partikuliarizmo ir kosmopolitinio universalizmo ir atveriantį galimybę išspręsti iš jų prieštaravimo bei įtampos kylančią praktinę dilemą – valdysena be valstybės ar valstybė be tautos?

Tyrimo objektas – filosofinis Europos integracijos diskursas.

Tyrimo tikslas – teoriškai rekonstruoti ir kritiškai išanalizuoti Europos vienijimo projektą – katalikiškojo, neofunkcinio ir kairiojo – filosofinius principus, apmąstant ir kritiškai įvertinant jų ontologines ir antropologines prielaidas. Vadovaujamosi nuostata, kad visi politiniai projektai yra filosofinių idėjų padarinys ir remiasi konkrečia tikrovės ir būties samprata³⁹. Siekiama išryškinti šių būties ir tikrovės sampratų branduolius ir parodyti jų poveikį Europos politinės vienybės projektams.

Tyrimo uždaviniai:

- apžvelgti ir kritiškai įvertinti esamą Europos integracijos filosofinių pagrindų tyrimų būklę, atskleisti teorinius-metodologinius jų privalumus bei trūkumus, išsiaiškinti neišspręstas svarbiausias šios srities problemas ir įvertinti šių tyrimų kūrybiškos arba alternatyvios plėtros kryptis bei perspektyvas;
- atskleisti pagrindinių Europos vienijimosi filosofinių teorinių koncepcijų idėines ir istorines ištakas, jų formavimosi ir raidos socialinį, kultūrinį bei idėjinį kontekstą, tarpusavio teorines sąsajas ir praktinį poveikį Europos integracijos procesui;
- atlikti kritinę lyginamąją filosofinių Europos integracijos koncepcijų pamatinių principų ir turinio analizę, siekiant atskleisti jų panašumus bei skirtumus ir išsiaiškinti jų konstruktyvios plėtros kryptis arba potencialias teorines šių koncepcijų alternatyvas.

Disertacijos mokslinis naujumas

Tyrime teoriškai rekonstruojamos XX amžiaus Europos integracijos projektų filosofinės prielaidos modernybės epochos politiniame mąstyme, nagrinėjant

39 Kaip pastebi Leo Straussas, šią nuostatą formulavo dar E. Burke'as „Apmąstymuose apie Prancūzijos revoliuciją“. Leo Strauss, *Prigimtinė teisė ir istorija*. Iš anglų kalbos vertė Aldona Radžvilienė. Vilnius: Tyto alba, 2017, p. 337–339.

žemyno vienybės vizijų istorinę raidą ir kaitą per kosmopolitinio universalizmo ir nacionalistinio partikuliarizmo dilemos prizmę. Sistemingų tokio pobūdžio darbų akademinėje literatūroje nėra, fragmentiškai šiuo aspektu nagrinėtos tik pavienių disertacijos aptariamų mąstytojų įžvalgos.

Tokia tyrimų padėtis nulemta akademių ir politinių priežasčių samplaikos. Vieningos Europos projekto filosofinių pagrindų analizę akademinėse institucijose keičia vyraujantis vadinamasis Europos vertybių diskursas. Tokia tendencija iš dalies nulemta politinių prioritetų, užfiksuotų ir Lisabonos sutartyje. Joje įtvirtinta, kokiomis vertybėmis remiasi vieningos Europos projektas ir kokios yra kultūrinės istorinės jo ištakos. Sutarties preambulės konstatuojamoje dalyje įvardytos kultūrinės istorinės vieningos Europos projektą įkvėpusios ištakos: „SEMDAMIESI ĮKVĖPIMO iš Europos kultūrinio, religinio ir humanistinio paveldo, iš kurio susiformavo visuotinės vertybės, kurias sudaro neliečiamos ir prigimtinės žmogaus teisės, taip pat laisvė, demokratija, lygybė ir teisinė valstybė.“⁴⁰ Šio paveldo turinys nėra specifikuojamas, nors pradinuose sutarties projektuose dar buvo kalbama apie krikščioniškosios civilizacijos paveldą ir vertybes. Ši nuostata jau ilgą laiką iki sutarties pasirašymo buvo viena pamatinių vienijimo idėjų ir dvepojai atspindėjo, renkantis Europos integracijos tyrimų kryptis.

Pirma, vadinamasis Europos vertybinis pagrindas, kiek jis yra deklaruojamas, savaime implikuoja vertybinį trūkį jos raidoje. Toks trūkis mažų mažiausiai numanomas, nes nutylėjimas apie krikščionybę ir kalbėjimas apie humanistinę bei Apšvietos paveldą reiškia Europos vienijimą esant dar vienu Apšvietos projektu, praktiškai nutraukiančiu saitus su visa ikimoderniąja Vakarų civilizacijos tradicija. Šitoks gijos su tradicija nutraukimas implikuoja, kad susidaro kliūtys analizuoti teorines ES ištakas. Neįmanoma nutiesti jokios rišlios ir nuoseklios filosofinės linijos nuo antikos per viduramžius iki mūsų dienų. Vyraujanti tyrimų strategija yra šią spragą tiesiog nutylėti. Dėl šios priežasties esama gausių tyrimų apie Europos tapatumą, Europos idėjos istoriją, Europos vienybės projektus, tačiau nedaug darbų, analizuojančių Europos vienijimo projektų teorines prielaidas moderniojoje politinėje filosofijoje ir pateikiančių klasikinės politinės teorijos lyginamąją perspektyvą.

Antra, Europos politinio vienijimo projektas privalo turėti filosofines prielaidas, kurių tačiau negali reflektuoti ir įvardyti. Tokioje situacijoje atsirado savotiškų ideologinių kliūčių. Pati J. Monnet nuostata susitelkti į ekonominę integraciją ir techninius aspektus, atsiribojant nuo ideologinių ir fi-

40 Oficialus Lisabonos sutarties tekstas. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/LT_TXT/?uri=uriserv%3AOJ.C_2007.306.01.0001.01.LIT&toc=OJ%3AC%3A2007%3A306%3ATOC#g-001>.

losofinių klausimų, savaime lėmė Europos studijų abejingumą filosofiniams integracijos tyrimams⁴¹. Tokia padėtis susidarė dėl plačiai paplitusio tikėjimo, kad Europos integracija yra vienakryptis ir neatšaukiamas procesas, kuris neišvengiamai pasibaigs neapibrėžta sėkme. Europos integracijos studijose iš esmės nekeltas klausimas, koks yra galutinis integracijos tikslas ir kaip iš filosofinės perspektyvos turi atrodyti būsimoji suvienyta Europa. Buvo apeinamos būsimojo europiečio antropologinio ir kultūrinio tapatumo problemos. Lisabonos sutarties 1 straipsnyje vertybinis integracijos pagrindas formuluojamas abstrakčiai: „Sąjunga yra grindžiama šiomis vertybėmis: pagarba žmogaus orumui, laisve, demokratija, lygybe, teisine valstybe ir pagarba žmogaus teisėms, įskaitant mažumoms priklausančių asmenų teises. Šios vertybės yra bendros valstybėms narėms, gyvenančioms visuomenėje, kurioje vyrauja pliuralizmas, nediskriminavimas, tolerancija, teisingumas, solidarumas ir moterų bei vyrų lygybė.“⁴² Interpretuoti politinius darinius ir jų santvarkas grindžiančių vertybių turinį visada buvo esminis politinės filosofijos uždavinys. Įvairios jos kryptys šias vertybes interpretuoja skirtingai. Tačiau Europos integracijos projektas šiuo atžvilgiu yra unikali išimtis, nes beveik nesama mokslinių lyginamųjų darbų, kuriuose būtų nagrinėjama, kokiomis konkrečiai filosofinėmis prielaidomis yra grindžiamas šis projektas, taip pat kokios buvo filosofinės jo alternatyvos.

Tad šio tyrimo savitumas ir kartu keblumas kyla iš tos aplinkybės, jog iki šiol nesama teorinės diskusijos disertacijoje nagrinėjamu klausimu. Išankstinė prielaida, kad Europos integracija yra negrįžtamas pažangos procesas, lėmė daugybės apie Europą kalbėjusių autorių nuostatą, esą integracijos procesas yra savaime suprantamas, ir tai, kad šie autoriai daugiau sia plėtojo projekto sėkmę turėjusius pagrįsti motyvus. Šią prielaidą galima sąlygiškai pavadinti progresistine optimistine pozicija, įgavusia įvairiausias kryptis ir formas. J. Derrida apie Europą kalbėjo klausdamas, kaip dekonstruoti senąją Europą⁴³. Emanuelis Levinas svarstė atsivėrimo kitoms civilizacijoms perspektyvą⁴⁴, nekeldamas klausimo, kuo tokia kryptis grindžia-

41 Ümit Kurt, „Europe of Monnet, Schumann and Mitrany: A Historical Glance to the EU from the Functionalist Perspective“, *European Journal of Economic and Political Studies*, 2009, 2 (2), p. 55.

42 Oficialus Lisabonos sutarties tekstas.

43 Jacques Derrida, *The Other Heading. Reflections on Today's Europe*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

44 Taip teigti leidžia tai, jog E. Levino „Kitas“ yra abstrakcija ir būtent todėl paneigia bet kokią substancialų santykį su asmeniu kaip turinčiu civilizacinį ir kultūrinį apibrėžtumą. Reikalavimas atsiverti Kitam yra reikalavimas atsiverti abstrakčiam individui, o tai reiškia – visiems be atrankos. Būtent todėl atsivėrimo Kitam reikalavimas tapo multikultūralizmo politikos teoriniu pagrindu. Kito samprata pristatoma lietuviškai išverstame paskaitų cikle Emanuelis Levinas, *Laikas ir Kitas*. Iš prancūzų kalbos vertė Viktoras Bachmetjevas. Vilnius: Jonas ir Jokūbas, 2017.

ma ir kokie galimi jos padariniai. Georgas Steineris krikščioniškos Europos mirtyje įžvelgia galimybę tapti sekuliaraus humanizmo pavyzdžiu religinio fundamentalizmo kamuojamam pasauliui⁴⁵. Priešingos regresyvinės pesimistinės pozicijos atstovų esama nedaug, vienas ryškiausių yra Pierre Manent⁴⁶. Šie autoriai abejoja integracijos sėkme ir perspėja, kad šis integracijos projektas ves prie ne tik tautinių tapatumų, bet ir paties europinio civilizacinio tapatumo sunaikinimo, europietiškumui išstipstant Kitame. Abi šias pozicijas galima pavadinti kultūrologinėmis. Tačiau darbų, kuriuose būtų sistemingai nagrinėjami Europos vienijimo projektų filosofiniai pagrindai, o ne jų nulemti Europos tapatybės ar Europos sampratos raidos klausimai, pasitaiko retai. Disertacijoje kalbama ne apie Europos tapatumą, o apie politinių jos suvienijimo projektų teorinius pagrindus, tuo mėginant užpildyti šią tyrimų lauko spragą.

Pagrindinis ginamasis teiginys

Modernieji Europos politinio suvienijimo projektai yra teoriškai priešaringi ir praktiškai neįgyvendinami dėl moderniąją politinio mąstymo paradigmą grindžiančiai abstraktaus individo sampratai būdingo radikalaus dvilypumo, sąlygojančio neįveikiamą įtampą tarp absoliučios individų lygybės / vienodumo ir beribės individų empiriniais bruožais paremtų skirtubių sklaidos, dėl kurios Europos politinė integracija, būdama beribis individų įtraukties ir jų skirtubių niveliavimo vyksmas, tuo pat metu yra begalinis jų diferenciacijos ir vis naujas jų skirtubes generuojantis procesas, kuriantis taktišką „tampancio europiečio“ tapatybę ir darantis negalimą apibrėžtą ir stabilią beribiškai integruojamos Europos politinio valdymo formą.

Ginami šalutiniai teiginiai

1. Europos integracija yra žemyno modernizavimo procesas, kurio metu katalikiška kultūriškai ir politiškai suvienyta viduramžių Vakarų krikščionija transformuojasi į refleksyviai konstruojamą naują, Europa vadinamą erdvėlaikinį bei kultūrinį sociopolitinės tikrovės darinį, kuris galėtų būti politiškai suvienytas tik visiškai naujais pagrindais.

45 George Steiner, *The Idea of Europe*. New York: Overlook Press, 2015, p. 37.

46 Savo kritišką požiūrį į europietišumą kaip bet kokių apibrėžtų kolektyvinių tapatumų peržengimą Pierre Manent plėtoja įvairiuose veikaluose, tačiau aiškiausiai studijoje *A World Beyond Politics? A Defence of a Nation-State*. Princeton: Princeton University Press, 2006, kuria remiamasi ir šioje disertacijoje.

2. Esminė nuo XVI amžiaus iškilusi ir iki šiol nesėkmingai sprendžiama moderniosios Europos politinės integracijos praktinė problema – kaip suderinti europiečio lojalumą atsiradusiai nacionalinei valstybei ir lojalumą viduramžių Katalikų bažnyčiai ir Šventąją Romos imperiją turinčioms pakeisti viršnacionalinėms valdymo struktūroms, privalančioms laiduoti politinę naujai suvienytos Europos vienybę ir taiką.
3. Ankstyvosios modernybės laikotarpiu ši problema buvo keliama ir sprendžiama S. Pufendorfo ir G. Leibnizo pasiūlytų paneuropinės taikos Šventosios Romos imperijos politiniuose rėmuose projektų pavidalu, Apšvietos laikotarpiu ji buvo formuluojama I. Kanto pasaulinės amžinosios taikos plano kontekste, o XIX amžiuje F. Nietzsche's darbuose galutinai išryškėjo kaip uždavinys politiškai suvienyti Europą visiškai naujais pagrindais, reikalaujantis teoriškai ir praktiškai išspręsti prieštaravimą tarp nacionalistinio partikuliarizmo ir kosmopolitinio universalizmo.
4. Moderniojoje politinėje filosofijoje nacionalistinio partikuliarizmo ir kosmopolitinio universalizmo dilema buvo teoriškai apmąstoma ir mėginama spręsti atsisakant klasikinės metafizinės žmogaus universalios prigimties sampratos ir ją pakeičiant naujo tipo filosofine antropologija, grindžiama abstraktaus, tai yra apibrėžtų ir pastovių prigimtinių bruožų neturinčio individo sąvoka, kurią atradus iš esmės pasikeitė ligtolinis universalizmo ir partikuliarizmo dilemos turinys ir prasmė.
5. Moderniąja individo samprata pagrįsta abstrakčios visų individų lygybės (pripažįstant tik kiekybinius jų skirtumus) ir laisvės (savivalės laisvės kaip galimybės nevaržomai jokių prigimtinių apribojimų apibrėžti save) prielaida implikavo anksčiau net teoriškai neegzistavusią valdymo formą – absoliučiai suverenų valdymą, turėjusį užtikrinti pilietinę taiką nacionalinėje valstybėje, bet kartu stūmusį Europos valstybes į hobsiškąją prigimtinių visų karo su visais būklę ir vertusį iš pradžių ieškoti būdų, kaip bent sąlygiškai atkurti taiką tarp religiškai susiskaidžiusio žemyno šalių.
6. Moderniosios nacionalistinio partikuliarizmo ir kosmopolitinio universalizmo kontroversijos teoriniai parametrai ir jos istorinės sklaidos vidinė logika iš pat pradžių buvo apibrėžti pačioje individo sampratoje glūdėjusios įtampos tarp laisvės ir lygybės, kurios subalansavimas tapo svarbiausiu filosofinių Europos vienybės paieškų teoriniu klausimu ir iki šių dienų tebėra integracijos projektų kūrimo idėjinė varomoji jėga.
7. Moderniosios politinės filosofijos pastangos teoriškai išspręsti individo laisvės prielaida grindžiamo politinio nacionalinės valstybės partikuliarizmo ir individų lygybės prielaida grindžiamo viršnacionalinio paneuropinio universalizmo dilemą gali būti sąlygiškai skirstomos ir tris – ikinatinį, ikinyčinį ir ponyčinį – tarpsnius.

8. Ikikantiniam laikotarpiui būdingas ikimodernios ir modernios tikrovės ir žmogaus sampratų samplaikos nulemtas susidvejinimas, skatinęs ieškoti kompromiso tarp ikimoderniosios ir moderniosios universalizmo ir partikuliarizmo kontroversijos sprendimo alternatyvų.
9. F. Nietzsche'ė išgrynino moderniąją šios dilemos prasmę teigdamas, kad politinis Europos vienijimas reikalauja suvienodinti europiečius, niveliuojant politiškai svarbius jų kolektyvinius tapatumus ir panaikinant nacionalines valstybes galinčias steigti tautas.
10. F. Nietzsche's įžvalgų perspektyvoje kosmopolitizmo ir nacionalizmo įtampą analizavę XX amžiaus tarpukario mąstytojai, pasiūlė iš esmės tris skirtingas strategijas, kurias galima prasmingai apibrėžti per jų santykį su F. Nietzsche's įžvalgomis šia tema.
11. Krikščioniškasis integracijos projektas, atstovaujamas Jacqueso Maritaino, mėgino restauruoti ikimoderniąją Europos vienybės sampratą, kuriai įgyvendinti nebebuvo jokių teorinių ir praktinių priedaidų. Kairioji, Ricardo Nikolauso Coudenhove-Kalergi išplėtotą integracijos viziją nuosekliai sekė F. Nietzsche's išvadomis ir rinkosi tautų asimiliacijos modelį, tačiau buvo nesuprasta, nes iki Antrojo pasaulinio karo tautiniai tapatumai dar buvo per stiprūs, kad politikai ar visuomenės pajėgtų jų sąmoningai atsisakyti. Funkcionalistiniu modeliu mėginta „išpolitinti“ Europos integraciją, apeinant tautų ir valstybių ateities vieningoje Europoje klausimą, o vienybę kurti per vis naujas tautų ir valstybių tarpusavio priklausomybes.
12. Sisteminė ES krizė XXI amžiuje rodo, kad funkcionalistinio modelio įgyvendinimo taktikos atidėti politinį sprendimą galimybės jau yra išnaudotos, todėl tolesni mėginimai atgaivinti politiškai vieningos Europos idėją siūlant perspektyvesnius integracijos projektus reikalaus sugrįžti prie F. Nietzsche's pamatinių įžvalgų ir iš naujo teoriškai apmąstyti jo suformuluotą nacionalistinio partikuliarizmo ir paneuropinio universalizmo dilemą.

Disertacijos struktūra

Disertacijos pirmame skyriuje pristatoma universalizmo ir partikuliarizmo įtampos bei politinių bendrijų apibrėžimo klausimo sprendimo raida ikidėniuoju laikotarpiu, išryškinamas pagoniškosios ir krikščioniškosios filosofijų skirtumas šiuo aspektu, paaiškinamos krikščioniškojo žmonijos vienybės problemos sprendimo filosofinės prielaidos. Antroje skyriaus dalyje apžvelgiama Europos sąvokos ir kartu europinės savimonės raida ikimodėniuoju laikotarpiu. Ši disertacijos dalis įgalina išlaikyti teorinę distanciją toliau

analizuojant modernių autorių – S. Pufendorfo, G. Leibnizo, I. Kanto ir F. Nietzsche's – idėjas.

Atitinkamuose skyriuose paaiškinamas disertacijoje analizuojamų autorių pasirinkimas, bendrai nulemtas hipotezės, jog būtent jų politinės minties inovacijos turėjo lemiamą įtaką modernybės sąlygomis ieškant politinio vienijimosi sprendimų prielaidų. S. Pufendorfo filosofijoje aptinkamos prielaidos Thomo Hobbeso įtvirtinto absoliutaus suverenumo atsisakymui, nors pats autorius jų dar nerealizuoja. G. Leibnizo racionalizmas įgalina kosmopolitinį požiūrį į žmonijos vienybę ir suverenumą. I. Kanto individo samprata lemia perėjimą prie XIX amžiaus istoriosofijos ir nuostatos, jog žmonijos vienybės klausimą spręsti galima tik istorijos pabaigoje, o jos pagrindas turėtų būti absoliuti fragmentacija formalios lygybės sąlygomis. F. Nietzsche'ė pasirinktas kaip autorius, ne tik suvokęs disertacijoje analizuojamą individo dvilypumo programuojamą įtampą, bet ir konstatavęs esminę išvadą, jog individų vienybė modernybės sąlygomis galima tik panaikinant tautas. F. Nietzsche'ė laiko tai būtinu Europos istorijos etapu, o jį žengti gebėsiančius individus įvardija geraisiais europiečiais.

Paskutinėje darbo dalyje analizuojamos ir lyginamos XX amžiaus pirmojoje pusėje išryškėjusios vieningos Europos koncepcijos, ieškoma jų esminių skirtumų – vienu pergalei ir įsitvirtinimo Europos politiniame mąstyme ir integracijos praktikoje, o kitų – nesėkmės priežasčių. XX amžiaus Europos vienijimo arba kūrimo vizijos analizuojamos siejant jas su ankstesnių laikotarpių įtaka, lėmusia skirtingų vizijų prielaidas ir pobūdį, ypač su F. Nietzsche's geruo europiečio samprata. Tam apžvelgiamos trys Europos vienijimo vizijos, įvardijamos kaip krikščioniškoji, kairioji ir funkcionalistinė.

1. VAKARŲ KRIKŠČIONIJOS POLITINĖ VIENYBĖ TAUTINIO PARTIKULIARIZMO IR BENDRAŽMOGIŠKOJO UNIVERSALIZMO DILEMOS PERSPEKTYVOJE

1.1. Žmonių vienybės paieškos klasikinėje politinėje teorijoje

Politinio partikuliarizmo ir universalizmo teorinės problemos ištakos pirmiausia yra praktinės. Kiekviena politinė bendrija ar darinys privalo pagrįsti savo teisę egzistuoti bent dviem atžvilgiais. Pirmą, reikia laiduoti savo narių lojalumą įtikinant juos savosios politinės santvarkos pranašumais. Antra, būtina parodyti bendrijos lygiavertiškumą kitoms politinėms bendruomenėms, o turint ekspansionistinių ir užkariaujamųjų siekių – ir savosios santvarkos pranašumą prieš jas. Abiem atvejais remiamasi lyginimu ir orientyras iš principo yra galimybė pretenduoti į savosios santvarkos universalumą teigiant, kad ji gali būti visuotinai reikšminga kaip visai žmonijai tinkamos santvarkos pavyzdys.

Idėjinėje plotmėje politinės bendrijos laikė save universalios tiesos reprezentantėmis⁴⁷. Pasak Erico Voegelino, įvairiose istorinėse epochose buvo reprezentuojama vis kitokio tipo tiesa. Senovės Rytų šalyse tai buvusi kosmologinė tiesa. Bet ji vyravo tik iki Karlo Jasperso aprašyto ašinio laiko, kai per kelis šimtmečius įvyko gelminis civilizacinis virsmas – perėjimas nuo kosmologinės-natūralistinės prie antropologinės-humanistinės pasaulėžiūros. Politikoje tai reiškė politinės reprezentacijos sampratos pokyčius: kosmologinės tiesos reprezentaciją keitė antropologinės tiesos reprezentacija⁴⁸. Pirmoji grįsta tikėjimu, esą egzistuoja amžina makrokosmoso tvarka, kurią tobulai įkūnija konkreti politinė bendrija – mikrokosmosas, atspindintis makrokosmosą ir laikytinas jo daliniu atveju, tai yra miniatiūriniu atspindžiu. Tokios sampratos požiūriu kiekviena politinė bendrija pretenduoja politiškai reprezentuoti savaip suprastą universalią pasaulio tvarką su savais dievais, tačiau nepripažįsta panašių kitų politinių bendrijų pretenzijų. Esamą valdžią šia tiesos reprezentacijos samprata besivadovaujančiose bendrijose legitimavo tariamąs jos valdomos bendrijos santvarkos atitikimas universaliai tvarkai, o kartu tai leido pagrįsti ir ekspansines bendrijų pretenzijas. Savąją tvarką, atitinkančią makrokosmoso tvarką ir todėl teisingą, buvo reikalinga ir pagrįsta prievarta primesti ją kitoms politinėms bendrijoms, esančioms už makrokosmoso ribų.

47 Eric Voegelin, *The New Science of Politics*. London: The University of Chicago Press, 1987, p. 58–59.

48 Ten pat, p. 60.

Antropologinės tiesos reprezentacija buvo grindžiama nuostata, kad geros politinės santvarkos šaltinis ir modelis yra ne kosmosas, bet tobula žmogaus siela. Lemiami jos formavimosi prielaida buvo ašiniu laiku įvykęs svarbus žmogiškojo mąstymo lūžis, kurį įkūnijo naujas mąstymo ir pažinimo būdas, kiek vėliau pavadintas filosofija. Ji buvo svarbus žingsnis, vaduojantis iš antropomorfizmo ir įgalino plėtoti visuotinio Dievo sampratą – pradedant Ksenofanu randasi supratimas, kad tikrasis Dievas negali turėti žmogiško pavidalo, yra bendras visiems žmonėms ir valdo visą pasaulį. Lemiamas žingsnis teoriškai atveriant šią perspektyvą buvo Sokrato filosofijoje išskleista sielos samprata. Atrasta ir sparčiai plėtojama filosofinės žiūros perspektyva iš principo įgalino kelti žmonijos vienybės klausimus, grindžiant žmonių bendrumą vieno Dievo, vieno visuotinio proto ar vienos prigimties sielos egzistavimu.

Tačiau nors ir atsivėrė principinė galimybė pripažinti žmonijos vieningumą, iki pat polio kaip politinės bendruomenės žlugimo dominavo oikumeninė pasaulio samprata, kuria buvo grindžiama civilizuotų graikų ir necivilizuotų barbarų skirtis. Oikumenė (graikiškai oikouménē) – civilizuotas pasaulis, toms pačioms kultūros vertybėms ir etinėms normoms paklūstančių politinių bendruomenių visuma. Oikumeninė pasaulio samprata – pasaulio suvokimas, paremtas civilizuotos ir barbariškos pasaulio ir žmonijos dalių skirtimi.

Antikinė vieningos žmonijos idėja gimė Aleksandro Makedoniečio vižijoje, tačiau teoriškai galutinai išplėtotą tik stoikų III amžiuje po Kristaus. Praktinės prielaidos rasti šiai idėjai buvo Aleksandro nukariavimai ir politinis poreikis suvienyti jo valdomą imperiją. Išraiškingiausias kosmopolitinės žmonijos vienybės vizijos liudijimas aptinkamas Aristotelio ir Aleksandro Makedoniečio ginče⁴⁹. Aleksandras nepaklūsta Aristotelio siūlymui laikyti save graikų hegemonu, o užkariautus Azijos tautų atstovus traktuoti kaip barbarus – kosmopolitinė (visų žmonių bendrystės perspektyva paremta) žmonijos samprata įsivyrąja vietoje žlungančios oikumeninės. Šią vienybės idėją perėmė ir pritaikė kinikai, galiausiai ji buvo išplėtotą stoikų, tokių kaip Julijus Anėjus Seneka ir Markas Aurelijus, filosofijoje.

Teoriškai plėtoti ir detaliau pagrįsti tik iš principo užčiuoptą žmonijos vienybės idėją skatino graikų polio žlugimas ir Aleksandro Makedoniečio užkariavimais sukurta nauja politinė tikrovė, kurios skiriamasis bruožas buvo didvalstybės⁵⁰. Kitaip negu graikų poliai, jos buvo daugiatautės. Užtikrinti

49 Jonathan Barnes, „Politics.“ Kn. Benjamin Jowett, *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation, vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1984, p. lix.

50 Sąvoka „valstybė“ darbe vartojama plačiąja prasme, t. y. kaip politinio darinio (polity), apimančio ikimodernas imperijas, miestus-valstybes ir modernias nacionalines valstybes, įvardijimas, o ne kaip nurodanti išimtinai moderniąją valstybę, susiformavusią kartu su naujomis prigimtinės teisės, individo ir suverenumo sampratomis.

daugiatautės valstybės politinę vienybę Aleksandro Makedoniečio, o vėliau – Romos imperijoje buvo įmanoma tik teoriškai iš naujo apmąčius valdinių santarvės ir vidaus taikos pagrindą. Juo tapo naujai politinei tikrovei pritaikyta platesnė žmogiškumo samprata, ir tai buvo kosmopolitinės žmonijos vizijos šerdis. Aristoteliui žmonių lygybė buvo galima dar tik rinktinėje piliečių grupėje (polyje), o helenistiniame pasaulyje atsirado privatų gyvenimą gyvenančio asmens ir visuotinės žmonijos, kurios kiekvienas narys apdovanotas bendra žmogiška prigimtimi, koncepcijos⁵¹. Stoikai iškėlė pasaulinės valstybės idėją: teisingas protas yra jos konstitucija, o visi dievai ir žmonės – jos piliečiai. Šis teisingas protas yra prigimtinis įstatymas, prieš kurį lygūs graikai ir barbarai. Kiekvienam žmogui galioja jo valstybės ir pasaulinės valstybės įstatymai, kurie yra viršesni, nes papročiai įvairūs, o protas vienas visiems⁵². Taip pat ir visų valstybių teisinės sistemos tėra prigimtinių teisės atšakos, besiskiriančios dieviškojo proto leidžiamose ribose, todėl iš principo suderinamos.

Konkretaus empirinio politinio darinio (polio) ir žmonijos, kaip idealios dvasinės protingų būtybių bendrijos pasaulinės valstybės (kosmopolio), dualizmą perėmė pagoniškoji romėnų filosofija. Markas Aurelijus rašė: „Jeigu sugebėjimas mąstyti mums visiems yra bendras, tai bendras ir protas, dėl kurio mes esame protingos būtybės; jeigu taip, tai bendras ir valdantis protas, įsakantis ką daryti ir ko nedaryti; taigi bendras yra ir įstatymas, o jeigu taip, tai mes esame piliečiai, priklausantys tam tikrai santvarkai, ir pasaulis yra tarsi valstybė.“⁵³ Iš šios bendros valstybės, suprantamos stoiška prasme, jis kildina protą ir įstatymus. „Mano, kaip Antonino, valstybė ir tėvynė yra Roma, o kaip žmogaus – pasaulis. Taigi man yra gera tik tai, kas naudinga abiem šioms valstybėms.“⁵⁴ Kiek yra saistomas kilmės ir kultūros, žmogus atsakingas savo visuomenei ir yra savosios valstybės pilietis, tačiau kartu būdamas tiesiog žmogumi jis turi pareigą daryti tik tai, kas naudinga visam pasauliui.

Vis dėlto ikikrikščioniškajame pasaulyje oikumeninė samprata niekada nežlugo visų pirma dėl to, kad antikinis universalizmas taip ir liko vidujai nenuosekli teorija. Praktikoje jis irgi buvo nenuoseklus, nes Romos imperija visada tapatinosi su kosmopoliu⁵⁵. Ši teorija negalėjo būti nuosekli ir teoriškai, nes pagoniškasis pasaulis rėmėsi prigimtaine žmogaus samprata. Kadangi kosmopolitai manė, jog kosmopolis – ideali dvasinė žmonija – yra saistomas jam

51 George H. Sabine ir Thomas L. Thorson, *Politinių teorijų istorija*. Iš anglų kalbos vertė Rasa Asminavičiūtė et al. Vilnius: Margi raštai, 2008, p. 167.

52 Ten pat, p. 172–173.

53 Markas Aurelijus, *Pačiam sau*. Vilnius: Alma littera, 2010, p. 37.

54 Ten pat, p. 75.

55 Voegelin, p. 91.

priklausančių skirtingų tautų žmonių meilės jų sielose esančiam protingam pradui, pagal platonišką sielų skirstymą ne visi žmonės vienodai myli protą, tad ir pats protas juose nevienodas.

Krikščionybė transformavo ir išplėtė neišvengiamai ribotą pagonišką prigimtinės žmonijos vienybės sampratą, papildydama ją transcendentinės žmonių vienybės perspektyva. Krikščioniškojoje pasaulio sampratoje teigiamas Dievo miestas reprezentuoja žmonių moralinės lygybės principą, kuris potencialiais Dievo miesto nariais verčia visus žmones ir šiame pasaulyje iš principo neleidžia nuvertinti jokio žmogaus, remiantis koku nors empiriniu tikro žmogiškumo požymiu. Krikščioniškoji žmogaus samprata ir krikščionybėje suvisuotintas meilės principas atveria antgamtinę žmogaus egzistavimo dimensiją ir skatina ją elgtis ikikrikščionišku požiūriu nenatūraliai – mylėti kitą kaip save patį ir taip pranokti prigimtinio ryšio ribas, kurios suponuoja tvirtus įsipareigojimus tik šeimai ir tautai. Tačiau būtent ši dimensija ir jos sąlygojamas nenatūralumas įgalina visuotinį žmonių ryšį ir vienybę.

Krikščioniškasis visų žmonių lygybės prieš Dievą principas visiškai pakeitė žmonijos reprezentacijos sampratą: dvasiškai vieningą žmoniją reprezentuoja kartu su krikščionybė atsirandantys du reprezentaciniai žmonijos potencialios vienybės lygmenys. Religinėje plotmėje visuotinė žmonijos reprezentacija yra Bažnyčia kaip mistinis Kristaus kūnas, o politinėje plotmėje – Šventoji Romos imperija kaip žmonijos politinės vienybės horizontas⁵⁶. Tarp šių dviejų polių skleidžiasi viduramžių *universitas hominum* – visuotinė dvasinė ir politinė tos epochos žmonių bendrija. Antgamtinį pradžą reprezentuoja Bažnyčia, suprantama kaip tobula visuomenė – visuotinė būsimojo pasaulio valstybė. Prigimtinėje plotmėje įsikūrusi žemiškoji politinė bendrija – Vakarų krikščionija. Ji yra krikščionybės principais pagrįstas Pasaulio miestas – potencialiai bendražmogiška ir universali pasaulio pilietija, kurią empiriškai reprezentuoja Šventoji imperija.

Vakarų krikščionija pasaulio erdvei priskyrė unikalią tvarką (*nomos*). Tarptautinės teisės subjektai buvo Vakarų krikščionija, pagonių teritorijos, Bizantija ir islamiškasis kalifatas. Pagonių žemės buvo misijų teritorijos, kurias valdovams ar ordinams galėjo dalyti popiežius. Santykis su Bizantija buvo probleminis, tačiau faktiškai – tik Balkanuose. Islamiškasis kalifatas buvo mirtinas priešas (toks, kuris sunaikinamas), o jo žemės – priešiškos teritorijos, jas krikščionys turėtų užimti kryžiaus žygių metu ir tai būtų ne tik teisingas, bet – jei paskelbtas popiežiaus – dar ir šventas karas. Karai krikš-

56 Paul Alan Fimister, *Neo-Scholastic Humanism and Reunification of Europe*. Brussels: Peter Lang, 2008, p. 48.

čionių žemėse tarp krikščioniškų valdovų buvo suvokiami ne kaip tikri karai, o kaip valdovų ginčai dėl jų teisių pripažinimo ir realizavimo, nepažeidžiantys krikščionijos vienybės ir nemetantys išsūkio jos vidinei tvarkai (*nomos*)⁵⁷. Ši tvarka iš tiesų veikė: kad ir kaip traktuojami, krikščionių valdovų tarpusavio karai įsitvirtinus Vakarų krikščionijos *nomos*, palyginti su naujaisiais amžiais, buvo itin reti.

Viduramžių politiniame mąstyme vadovautasi dviejų kalavijų doktrina, tačiau ji ne iš karto laidavo Vakarų krikščionijos ir ją grindžiančios krikščionių savivokos susikūrimą. Šią doktriną laiškė imperatoriui dar V amžiuje suformulavo popiežius Gelazijus I: „Esama dviejų [valdžių] – didingojo imperatoriaus, kuris valdo pirmiausia šį pasaulį, valdžios, šventosios dvasininkijos ir karaliaus valdžios... Jei patys vyskupai, pripažindami, kad imperatoriaus titulas buvo Tau duotas iš Dievo malonės, paklūsta Tavo įstatymams tiek, kiek turima galvoje viešosios tvarkos sritis..., su koku uolumu, aš klausiu Tavęs, Tu turi paklusti tiems, kurie paskirti tvarkyti šventąsias paslaptis [religijos reikaluose]?“⁵⁸ Principas, kad bažnytinė valdžia (*sacerdotiom*) sprendžia dvasinio, o pasaulietinė valdžia (*regnum*) – žemiškojo gyvenimo reikalus, ilgus amžius nekėlė įtampų ir buvo sėkmingai realizuojamas ta prasme, kad užtikrino stabilų ir taikų valdžios pasidalijimą. Konflikto išvengta pirmiausia todėl, kad šio principo taikymas buvo persmelktas dvilypumo.

Iki XI amžiaus būtent imperatorius laikytas Kristaus vietininku ir aukščiausiąja valdžia. Nors būta nesutarimų su popiežiais, dvasininkija rėmė imperatoriaus valdžią viskam, taip pat ir pačiai Bažnyčiai. Šiuo laikotarpiu imperatoriai patys skyrė dvasininkus, įskaitant popiežius, šaukė Bažnyčios susirinkimus ir priimdavo dokumentus. Vyskupas savo valdose skyrė ir kiti krikščioniškų šalių valdovai. Bažnyčia suvokta ne kaip regima teisinė struktūra, atskira nuo politinės valdžios, o kaip krikščionių liaudis (*populus christiana*), valdoma ir pasaulietinės, ir bažnytinės valdžios, pastarajai peržengiant valstybių sienas⁵⁹. Tarp šių valdžių imperatorius suvoktas kaip Kristaus vietininkas, o popiežius – kaip Šv. Petro vietininkas, pirmasis tarp lygių vyskupų. Tokia samprata neleido abejoti imperatoriaus viršenybe, o kaip viršesnysis ir skiriantis bažnytinę valdžią, jis laikytas atsakingu ir už krikščionių sielų išganymą. Kaip apibendrina George'as Sabine „iki XI amžiaus imperatoriaus

57 Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Candor: Telos Press Publishing, 2006, p. 58–59; p. 112.

58 Brian Tierney, *The Crisis of Church and State, 1050–1300, with Selected Documents*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1964, p. 13–14.

59 Harold J. Berman, *Teisė ir revoliucija*. Iš anglų kalbos vertė Arvydas Šliogeris. Vilnius: Pradai, 1999, p. 128–129.

įtaka popiežiaus institucijai buvo didesnė ir veiksmingesnė negu popiežiaus įtaka imperatoriui⁶⁰.

Pasaulietinei valdžiai pavaldūs vyskupai ir kiti dvasininkai buvo smarkiai įsitraukę į politinį ir ekonominį gyvenimą bei struktūras, nikolaizmas (dvasininkų santuokos) ir simonija buvo labai problemiški reiškiniai. Dvasininkai buvo pavaldūs vietiniams pasauliečiams valdytojams, kuriems priklausė investitūros teisė skirti juos į pareigas. Jie privalėjo būti lojalūs savo geradariams ir turėjo būti skolingi už iš jų gautas pareigas bei kitas donacijas. Karaliaus valdžia gynė dvasininkus nuo vietos feodalų įtakos, bet šitokia globa neleido dvasinei valdžiai veikti savarankiškai.

Šią situaciją iš esmės pakeitė ir Vakarų krikščionijos galutiniam susiformavimui pamatus padėjo popiežių revoliucija, pradėta Grigaliaus VII. Pats iškeltas į sostą imperatorius, jis paskelbė „Popiežiaus įsakus“, dokumentą, kuriuo įtvirtino visiškai naujas popiežiaus galias skirti ir nušalinti imperatorių, taip pat visus vyskopus, skelbti susirinkimus, įstatymus, atleisti nuo ištikimybės priesaikos, o po kelių metų uždraudė ir investitūrą. Tai buvo visiškai naujas popiežiaus galių supratimas, faktiškai reiškęs to meto krikščionių mąstymo revoliuciją. Iki 1075 metų dviejų kalavijų doktrina veikė faktiškai abu juos atiduodama imperatoriui, o nuo 1075 metų abu kalavijus į savo rankas paėmė popiežius. Karų dėl investitūros esmė buvo dvejopa: kova dėl politinės valdžios (kas skiria dvasininkus, to ir tikroji politinė valdžia) ir dėl sielų išgany-
mo (kas skiria dvasininkus, tas galiausiai atsako už valdinių sielų išgany-
mą).

Tokia tvarka, nors ir įsitvirtinusi, visiškai neatitiko viduramžių krikščioniškosios ontologijos principų. Krikščioniškuoju suvokimu, visa turi priežastį ir tikslą, o visos kūrinijos priežastis ir tikslas yra Dievas. Kiekvienas dalinis esinys turi savo dalinį tikslą, bet kartu ir svarbesnį galutinį tikslą. Visuma visada svarbesnė už dalį, galutinis tikslas – už dalinį. Kas galioja visai kūrinijai, galioja ir žmonijai, kuri yra visumos dalis, o tautos ir valstybės – jos dalis⁶¹. Esmingai svarbu, kad Vakarų krikščionija suvokta kaip žmonija, jos vienybė – kaip žmonijos vienybė. Jai reikalingas vienas įstatymas, taigi ir viena valdžia. Visa valdžia kylanti iš Dievo ir padalyta į dvasinę ir pasaulietinę. Tačiau pasaulietinė tenkina žemesnį tikslą, todėl logiškai turi būti subordinuota dvasi-
nei, iš kurios ir kyla. Šis principas užtikrina, kad siekiant pasaulietinių tikslų pirmenybė būtų teikiama galutiniam žmogaus gyvenimo tikslui – sielos išga-
nymui. Kadangi pasaulietinė valdžia kyla per Bažnyčią, o pozityvi teisė – iš dieviškosios teisės, popiežius prirėkęs yra imperatoriaus teisėjas, jį pavaduo-

60 Sabine ir Thorson, p. 242.

61 Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1900, p. 9–10.

toja ar jį nušalina⁶². Skelbiama žmonijos vienybė Bažnyčios ir imperijos valdžioje turėjo reikštis tik tose srityse, kuriose buvo reikalinga žmonijos (taigi krikščionijos) tikslui pasiekti. Dalinių tikslų siekia mažesnės bendrijos ir tarp universalios žmonijos bei konkretaus asmens yra daugybė tokių skirtingų bendrųjų skirtingiems tikslams siekti.

Popiežiaus viršenybė prieš pasaulietinius valdovus tapo galutinai akivaizdi krikščioniją pasiekus Aristotelio filosofijai. Pasak Aristotelio, žemesnės formos egzistuoja dėl aukštesniųjų ir yra joms pavaldžios. Tą itin aiškiai perteikia geriausiai Aristotelio ir krikščionybės sintezę realizavęs Tomas Akvinietis: „Žmonės buriasi tam, kad drauge gyventų taip gerai, kaip pavieniui gyvendami negalėtų. Tačiau geras gyvenimas yra doras gyvenimas. Vadinasi, doras gyvenimas yra žmonių sambūrio tikslas. [...] Kadangi dorai gyvenantis žmogus kreipiamas į aukštesnį tikslą, kuris, kaip jau sakėme, yra gėrėjimasis Dievu, tai būtina, kad tas pats vieno žmogaus tikslas būtų visų žmonių daugumos tikslas. Vadinasi, galutinis susibūrusios daugumos tikslas yra ne doras gyvenimas, o doru gyvenimu pasiekti gėrėjimąsi Dievu. Jeigu šis tikslas būtų pasiekiamas žmogiškosios prigimties galia, tai vedimo į jį pareiga neišvengiamai priklausytų karaliui, nes sakoma, jog karaliumi vadinamas tas, kuriam aukščiausia valdžia žmogiškuosiuose reikaluose patikėta. O valdžia yra tuo aukštesnė, kuo į tolimesnį tikslą veda. Bet kadangi gėrėjimasis Dievu pasiekiamas ne žmogaus, o Dievo galia, tai apaštalas skelbia: *Dievo malonės dovana – amžinasis gyvenimas* (Rom 6, 23). Ir į šį tikslą vesti turi ne žmogiškasis, o dieviškasis valdymas. [...] Kad dvasiniai dalykai būtų atskirti nuo žemiškųjų, šios karalystės aptarnavimas yra pavestas ne žemiškiems karaliams, o kunigams, ir ypač aukščiausiam kunigui, Petro įpėdiniui, Kristaus vikarui, Romos vyskupui, kuriam visi krikščionių karaliai privalo būti paklusnūs kaip pačiam Viešpačiui Jėzui Kristui ir jo nurodymais vadovautis, nes tam, kuriam priklauso rūpintis galutiniu tikslu, privalo paklusti tie, kuriems priklauso rūpintis pirmesniais tikslais.“⁶³

Apie tris šimtmečius – nuo popiežių revoliucijos iki modernybės užuomazgų – Vakarų krikščionija buvo politiškai ir dvasiškai suvienyta po popiežiaus valdžios pagal Akviniečio išdėstytą principą. Jį lydėjo įsitvirtinusi nuostata, kad visa valdžia kyla iš Dievo – Bažnyčia tiesiogiai iš Jo gavusi teisę valdyti dvasinį gyvenimą, o imperatorius ir kiti pasaulietiniai valdovai per Bažnyčią iš Dievo gavę pasaulietinę valdžią. Žmonių bendruomenės laikytos visų pirma integralia dalimi žmonijos, tapatinotos su Vakarų krikščio-

62 Ten pat, p. 13–14.

63 Tomas Akvinietis, *Politiniai traktatai*. Iš lotynų kalbos vertė Gintautas Vyšniauskas. Vilnius: Valstybingumo studijų centras, 2021, p. 99–100.

nija ir laikytos įkurtomis bei valdomomis Dievo⁶⁴. Nors dvasinė ir pasaulietinė valdžia rūpinasi skirtingomis žmogaus gyvenimo dimensijomis, Bažnyčia visada turi viršenybę prieš pasaulietinę valdžią tiek dėl savo galutinio tikslo, tiek dėl to, kad yra tiesiogiai įsteigta Kristaus. Popiežiaus ekskomunikuotas valdovas praranda legitimaciją ir galimybę reikalauti valdinių paklusnumo. Dar XIII amžiuje joks valdovas nebūtų drįsęs atimesti popiežiaus autoriteto ir pasirinkti ekskomuniką kaip nuolatinę būseną, o jau XVI amžiuje tai tapo įmanoma ir buvo įgyvendinta⁶⁵. Šis pokytis geriausiai žymi viduramžių politinės sistemos žlugimą.

Žmogų ir politinius kūnus sekuliarizavusi modernybė panaikino metafizinio tautų ir žmonių bendrumo perspektyvą ir anksčiau taikyto žmonijos vienybės problemos sprendimo galimybę. Viduramžių žmonių Vakarų krikščionija nežinojo kosmopolitizmo ir nacionalizmo įtampų, bet ir nežinojo esanti Europa.

1.2. Europa kaip problema

Šiandieninėse diskusijose apie Europos integraciją ir europines vertybes dažniausiai remiamasi neįvardyta prielaida, esą Europa egzistavusi visada. Daugybė viešosios erdvės autorių ir tyrinėtojų kalbėdami apie Europą rašo ir apie laikotarpius iki naujųjų amžių. Tai reikšmingai prisideda prie kitos tokias diskusijas į aklavietę vedančios klaidos – nesuprantama arba deramai neįvertinama, kad tuo pačiu Europos vardu įvardijami keli fundamentaliai skirtingi civilizaciniai reiškiniai. Ypač dažnai nepagrįstai sutapatinama Europa ir Europos Sąjunga. Šios klaidos neišvengia net analizuojantys ES kritiką⁶⁶. Europos istorinis subjektiškumas ir europinė tapatybė laikomi duotybe, todėl dažniausiai nesivarginama analizuoti ir apibrėžti patį europietiško turinį. Plačiai tikima, kad europietiško reikšmė savaime suprantama, nors politinis gyvenimas akivaizdžiai rodo, jog taip nėra.

Retrospektyvus žvilgsnis į istoriją atskleidžia, kad toks mąstymas yra klaidingas. Kada galime pradėti kalbėti apie Europą? Šioje disertacijoje laikomasi požiūrio, kurį galima išsakyti Remi Brague žodžiais, esą Europa atsiranda tada, kai randasi žmonių bendrijos, save suvokiančios Europos dalimi, nors ir daug ankstesni laikotarpiai Europos teritorijoje paliko bendros kul-

64 Fimister, p. 10.

65 Richard W. Southern, *Western Society and The Church in the Middle Ages*. London: Penguin Books, 1990, p. 21.

66 Jan Zielonka, *Counter-Revolution. Liberal Europe in Retreat*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 100.

tūros pėdsakų, kuriuos retrospektyviai įprasta vadinti europietiškais⁶⁷. Toks požiūris reiškia, kad ieškant Europos, pirmiausia reikia ieškoti to, ką būtų galima vadinti europietiška žemyno gyventojų savivoka.

Ikimoderniaisiais laikais būsimoji Europa egzistavo tik kaip mitinis vardas (iš pradžių mitinės moters, vėliau Nojaus sūnui Jafetui tekusios pasaulio dalies)⁶⁸. Graikai retkarčiais skirstė pasaulį į Europą ir Aziją kaip Vakarų ir Rytus, tačiau tai buvo išimtinai geografinė, ne politinė skirtis, o pačiam Europos vardui neteikta didelės reikšmės⁶⁹. Iškiliausi mąstytojai skyrė graikų pasaulį tiek nuo Europos, tiek nuo Azijos. Pagoniškoji Roma perėmė šią sampratą, tačiau abiejose civilizacijose Europos sąvoka vartota retai.

Krikščionybei tapus valstybine religija, Romos imperiją IV–V amžiais romėnų autoriai, pavyzdžiui, Šventasis Augustinas, pradeda suvokti kaip krikščioniškąją valstybę (*Christiana Respublica*, *Christianum imperium*). Prasideda ilgas, beveik tūkstantmetį trukęs procesas, kurio metu iš esmės tik geografinę fizinę, jokio dvasinio ir politinio turinio bei prasmės neturėjusią, Europos sąvoką lėtai keičia krikščionija, reiškianti krikščioniškąją pasaulio dalį – paprastai geografiškai neapibrėžiamą, nes potencialiai turėjusią apimti visą pasaulį. VII amžiuje Šv. Kolumbanas vartoja Europos terminą, o VIII amžiuje Beda Garbingasis dar neturi krikščionijos termino, nors nurodo jos apibrėžimą⁷⁰. Vis dėlto krikščionija įsivyrąja iš pradžių kaip geografinė (visi krikščioniški kraštai), o vėliau – ir kaip politinė sąvoka. Įsigalėjus krikščionybei, taigi viduramžiais, geografinės Europos gyventojai savo gyvenamą pasaulio dalį suvokė ne kaip Europą, o kaip Vakarų krikščioniją – visuotinio katalikų tikėjimo vienijamą žmonių bendriją.

Europa buvo minima ypač retai ir tik santykyje su visos krikščionijos išoriniais priešais. Dažniausiai išskiriami tik keli tokie atvejai: 732 metais Karolis Martelis nugalėjo maurus prie Puatjė, 955 metais Otas Didysis laimėjo prieš tuo metu krikščionijai svetimus vengrus Lechveldo mūšyje ir abiem atvejais nugalėtojai vadinami europiečiais ar Europos išlaisvintojais⁷¹. Iš tiesų Europos vardo paminėjimų būta daugiau, ypač Karoliui Didžiajam amžininkų priskirtuose tituluose⁷². Vis dėlto brandžiaisiais viduramžiais Europos vardas minimas vos keletą kartų ir tik nurodant santykį su išore. Net kvies-

67 Remi Brague, *Ekscentriškoji Europos tapatybė*. Iš prancūzų kalbos vertė Regina Matuzevičiūtė ir Kristina Kazakevičiūtė. Vilnius: Aidai, 2001, p. 10–11.

68 Denis de Rougemont, *The Idea of Europe*. Cleveland: The World Publishing Company, 1968, p. 20–21.

69 Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea*. New York: Harper & Row, 1966, p. 3–4.

70 Ten pat, p. 28.

71 Inga Bieliauskienė, „Europos samprata nuo Ovidijaus iki šių laikų“. *Liaudies kultūra*, 3 (72), 2000, p. 9.

72 De Rougemont, *The Idea of Europe*, p. 46–48.

damas į kryžiaus žygius prieš musulmonus XI amžiaus pabaigoje Urbonas II neįvardija Europos, nors mini Aziją ir Afriką⁷³. Tačiau jis jau aiškiai kalba apie krikščioniją kaip politinį vienetą.

Tik XV amžiuje Europos vardas pradedamas vartoti dažniau, tačiau tik kaip krikščionijos sinonimas, nesuteikiant jam jokios savitos reikšmės. Po Konstantinopolio užėmimo gynyba prieš turkus telkiama ir įvardijama kaip krikščionių Europos gynyba. XVI amžiuje Renesanso įtakoje pradedama kalbėti apie tai, kas vėliau bus įvardyta kaip Europa, – jau ne kaip apie religinę kategoriją. Niccolo Makiavelis priešino Azijos ir Europos šalių politinės organizacijos bruožus, tačiau Europos naująja prasme dar neįvardija⁷⁴. Europinė savimonė ir pati nereliginė Europos sąvoka paplito pakeisdama Vakarų krikščioniją, iš kurios išsirutuliojusi Europa yra visiškai nauja modernio politinės ir istorinės tikrovės forma. Europos sąvoka kaip nebe krikščionijos sinonimas politiniame žodyne pagaliau įsivyrąja tik apie 1700 metus.

XII–XIII amžius galima laikyti Vakarų krikščionijos vienybės klestėjimo laikotarpiu, kai religinė, politinė ir socialinė žemyno sąranga nuosekliau siai rėmėsi krikščionių vienybės idealu. Išsamiai šios sistemos genezė analizuojama medievalisto Richardo Southerno knygoje *Scholastic humanism ir Europos suvienijimas*⁷⁵. Jau XIV amžiaus pradžioje atsiranda pirmieji pavieniai – Dantės Aligjerio ir normanų teisininko Pierre Dubois – žemyno vienybės projektai. Pirmasis siūlė įkurti universalią paneuropinę monarchiją, antrasis – tribunolą, tačiau abiejų siekis buvo įtvirtinti instituciją, turinčią galią spręsti politinių suverenų nesutarimus⁷⁶. Nė vienas siūlymas nesulaukė politinio palaikymo. Įvairūs žemyno vienijimo projektai skelbti ir vėliau. Mąstymai šia kryptimi itin suaktyvėjo 1623–1713 metais, kai per šimtmetį buvo paskelbta bent penki reikšmingi, o taip pat nemažai atgarsio nesulaukusių projektų, kurių paskutinis, abato de Saint Pierre'o Amžinosios taikos projektas, buvo itin plačiai pasklidęs. Visi jie siūlė įsteigti viršvalstybinius tribunolus, kurti asamblėjas, koordinuoti ekonominę veiklą žemyno mastu ir steigti bendrą armiją vietoje atskirų monarchų armijų⁷⁷. Nė vienas jų taip pat nesulaukė platesnio politinio palaikymo. Tokių projektų dinamika sutampa su Europos politinės situacijos kaita. Dantė traktatą *Apie monarchiją* rašė

73 Kevin Wilson ir Jan van der Dussen (sud.), *What is Europe? The History of the Idea of Europe*. London: Routledge, 1993, p. 26–27, 28.

74 Niccolo Machiavelli, *Valdovas*. Iš italų kalbos vertė Petras Račius. Vilnius: Vaga, 2009, p. 23–26.

75 Richard Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe I. Foundations*. Cambridge: Blackwell Publishers, 1995; Richard Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe II. Heroic Age*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

76 Denis de Rougemont, *The Meaning of Europe*. London: Sidgwick and Jackson Ltd., 1965, p. 68–69.

77 Ten pat, p. 72.

ryškėjant pirmiesiems žemyno politinės tvarkos destabilizacijos ir nacionalinių valstybių stiprėjimo ženklams⁷⁸, visiško Šventosios Romos imperijos valdovo statuso ir svarbos nuosmukio metu, o produktyviausiai šių ieškojimų imamasi beprecedenčio absoliutizmo suklestėjimo epochoje.

Dantės *Monarchijoje* išdėstyta vizija išsiskiria iš kitų savo svarba vie-ningos Europos idėjos gimimui. Ne vienas autorius Dantės požiūrį vadina lūžiniu⁷⁹. Jis pasiūlo visiškai naują žmonių vienybės perspektyvą, visais esminiais aspektais besiskiriančią nuo tos, kuri siejo Vakarų krikščionijos na-rius. Dantė rašo: „Galutinis pačios žmogiškosios prigimties potencijos bruo-žas yra potencija, arba intelektualinis sugebėjimas. O kadangi ta potencija negali būti visiškai ir iš karto paversta veiksmu viename žmoguje arba vie-noje iš atskirų, anksčiau išvardytų visuomenės grupių, būtina, kad žmonių giminėje egzistuotų daugybė atsirandančių jėgų, kurios visą šią potenciją pa-verstų veiksmu [...]“⁸⁰ Žmoniją jungia galimas intelektas, kurį ši potencialiai gali realizuoti ne per atskirus asmenis, o tik visa. Tam būtina taika, o šiai bū-tina politinė vienybė. Kaip rašo Dantė, „žmonių giminė, būdama ramybėje, ir niekieno nedrumsčiamame pasaulyje turi daugiausiai laisvės ir paslankumo atlikti savo darbą, [ir kadangi] visa žmonių giminė [...] jungiasi į kažką vie-ną, turi būti kažkas vienas, tvarkantis ir valdantis, ir tas vienas turi vadintis monarchu arba imperatoriumi. Taigi aiškėja, kad pasaulio gerovei užtikrinti būtina monarchija arba imperija.“⁸¹ Tai milžiniškas pokytis, palyginti su kla-sikine krikščioniškąja politine filosofija. Kaip akcentuoja Ettiene’as Gilsonas, Dantės *Monarchijoje* krikščioniją kaip idealą pakeičia žmonija, popiežių kaip vienybę įkūnijantį asmenį pakeičia imperatorius, išganyką kaip žmonių tiks-lą pakeičia „galimo intelekto“ realizavimo ir tam būtinos taikos siekis, paga-liau katalikų tikėjimą, kaip žmoniją vienijantį pagrindą, pakeičia žmogaus protas⁸².

Dantė domina ne bet koks, ne atskiro žmogaus, o visos žmonijos poten-cialus protas, kurį ji tik visa yra pajėgi realizuoti ir tam privalo visu mastu siekti tokio pat bendradarbiavimo, koks jau realizuojamas valstybėse (poli-tinėse bendrijose), kaip tą apibrėžia Tomas Akvinietis⁸³. Žmonijos potencia-laus proto realizavimo argumentas Dantei eina pirma teologinio argumento,

78 Antony Black, *Political Thought in Europe 1250–1450*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 97.

79 Claude Lefort, *Writing: The Political Test*. Durham: Duke University Press, 2000, p. 145–146.

80 Dante Aligjeris, *Monarchija*. Iš lotynų kalbos vertė Benediktas Kazlauskas. Kn. Bronislovas Genzelis (sud.), *Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai*. Vilnius: Mintis, 1980, p. 488.

81 Ten pat, p. 489–490.

82 Ettiene Gilson, *Dante. The Philosopher*. New York: Sheed & Ward, 1949, p. 164, 166, 168.

83 Ten pat, p. 168.

tačiau kaip papildomas pasitelkiamas ir šis, tiesa, visiškai naujai interpretuojant Šventąjį Raštą – žmonija yra geros būklės, kai yra panašiausia į Dievą, o tokia yra, kai yra didžiausioje vienybėje ir vienoje valdžioje⁸⁴. Tačiau žmonija turi būti suvienyta ne Kristuje, kaip vienybę suvokė viduramžių mąstytojai, bet politiškai imperatoriaus valdžioje tam, kad užtikrintų sąlygas (pirmiausia taiką) realizuoti žmonijos proto potencialą, konkrečiai, tiesos pažinimui⁸⁵. Ta pačia logika žmonijos vienybei grįsti vėliau remsis ne vienas moderno autorius, įskaitant I. Kantą, kurio įžvalga apie istorijos procese turimą realizuoti žmogaus pradų pilnatvę iš esmės atkartoja viduramžių mąstytojo idėją apie vienos valdžios laiduojamos taikos sąlygomis išsiskleisiantį kolektyvinio žmonijos intelekto potencialą. Retrospektyviai žvelgiant ši sąsaja atrodo natūrali ir neišvengiama, nes Dantės pasiūlyta vieningos žmonijos perspektyva veda link būsimos moderniosios žmogaus sampratos, pagal kurią individo prigimtis ne apibrėžta, o atvira, numatanti savikūrą, realizuojant nežinomus prigimties pradus ir šios savikūros rezultatus pasiekiant ne asmeniškai, o visos žmonijos pažangos pavidalu.

Dantė, kaip ir dauguma ankstyvųjų vienybės projektų autorių, dar nekalbėjo apie Europą. Kaip ir ankstesni autoriai, šią sąvoką jis mini tik nepolitine prasme. Europos politinės vienybės klausimas galėjo iškilti palyginti vėlai, kai įvyko ir buvo suprastas Vakarų krikščionijos kaip vieningos religinės ir politinės erdvės žlugimas. Šio proceso metu pradėjo irti pagrindai, kuriais rėmėsi ankstesnė Vakarų krikščionijos vienybė.

Ši irimą lėmė įvairios susipynusios priežastys, visų pirma religinės. Reformacija nuo asmens iki valstybės lygmens skatino religinį pliuralizmą: individualų ir subjektyvų religinės bei moralės tiesos suvokimą, Romos politinio autoriteto atsisakymą valstybių plotmėje. „XVII a. pradžioje Vakarų Europos valstybės vis dar suvokė save kaip dalis vieno krikščioniško politinio kūno, kurį siejo aukštesni ryšiai nei tautiniai skirtumai. Nacionalinė politika buvo kuriama tik universalių krikščionijos tikslų fone ir sėmėsi legitimumo tik iš šios versmės.“⁸⁶ Tačiau paraleliai brendo pokyčiai. Ir protestantiškose, ir katalikiškose valstybėse per XVI amžių išryškėjo ankstesnės popiežiaus valdžios paneigimas. Valstybių vadovai pradėjo suvokti save kaip nesaistomus nei aukštesnio autoriteto, nei bendrų tiesų ir normų⁸⁷.

XVI amžiaus viduryje Jeanas Bodinas jau skelbia religinę toleranciją ir absoliučią monarchų valdžią. Tačiau ji nesaistoma tik žmonių leidžiamų

84 Claude Lefort, *Dante's Modernity*. Berlin: Berlin Press, 2020, p. 15–16.

85 Ten pat, p. 170–171.

86 Hans Kohn, *The Idea of Nationalism*. New York: The Macmillan Company, 1945, p. 187.

87 Ten pat, p. 190–191.

įstatymų – prigimtinis įstatymas, pasak J. Bodino, vis dar galioja⁸⁸. Tačiau tame pačiame amžiuje atsirandančios teorijos atmeta ir prigimtinio įstatymo valdžią, ir jo dievišką kilmę. Tai visiškai pakeitė suverenumo sampratą: modernus valdovas valdo nebe pagal universalios tiesos, tikrovės ir moralės parametrus ta prasme, jog turi teisę ir pareigą nustatyti savus, tai yra jo suverenumo šie parametrai neberiboja. Ankstesnę politinę bendriją taip keitė naują politinį vaidmenį įgavusios nacionalinės valstybės, katalikų vienybę – politinę reikšmę iškart įgijusi religinė įvairovė.

Kaip apibendrina prancūzų filosofas P. Manent, „antroji politinė reformacijos pasekmė buvo [suvokimas], kad jeigu dvasinė bendrija, krikščionija, nebėra Katalikų bažnyčia, ja turi būti politiškai ir laikiškai apibrėžta bendruomenė. Tokia bendruomenė buvo tauta. Taigi liuteroniškoji reformacija didele dalimi buvo tautinė revoliucija.“⁸⁹ Tačiau krikščionijos vienybės ir joje vyravusios dieviškos valdžios legitimacijos iškart nepakeitė tautinės valstybės ir joms būdinga legitimacija tautos valia. XVII amžiui būdingas tarpinis etapas, tai – absoliutizmas, nutiesęs kelią nacionalizmui per valstybių centralizaciją, formalią piliečių lygybę prieš įstatymą ir religijos „sutauginimą“. „Krikščionybės suasmeninimas buvo neatsiejamas nuo jos sutautinimo“⁹⁰, o šis savo ruožtu reiškė politinės žemyno vienybės pabaigą ir naujų vienybės pagrindų paiešką.

Taigi Europa kaip politinė ir kultūrinė kategorija atsiranda tada, kai susiformuoja politinė ir kultūrinė bendrija, besijaučianti jos dalimi. Europiečio savimonė atsiranda ir bent raštinguose sluoksniuose pasklinda tik naujaisiais amžiais, pakeisdama ligtolinį Vakarų krikščionijos tapatumą. Europos gimimas neatsiejamas nuo įtampos tarp stiprėjančio modernių nacionalinių valstybių suverenumo ir prarasto sąlyginai vieningo žemyno idealo. Pirmieji Europos gyvavimo amžiai pažymėti nesėkmingų pastangų vienybę atkurti naujais pagrindais.

88 Sabine ir Thorson, p. 400–403.

89 Pierre Manent, „Birth of the Nation.“ *City Journal*, 2013 [žiūrėta 2017-09-15]. <<https://www.city-journal.org/html/birth-nation-13529.html>>.

90 Pierre Manent, *Miesto metamorfozės*. Iš prancūzų kalbos vertė Ringailė Kuokštytė. Vilnius: Valstybingumo studijų centras, 2020, p. 336.

2. MODERNIOSIOS VIENINGOS EUROPOS IDĖJOS IŠTAKOS

2.1. Individo problema

Modernioji politinė teorija apibrėžtą prigimtį ir objektyviai fiksuojamą vietą bendruomenėje turintį žmogų pakeičia teoriniu konstruktu – individu, kuris savo ruožtu tampa būtina moderniosios suverenios valstybės sampratos prielaida. Visiškai nežinoma antikoje, individo sąvoka iškyla viduramžių krikščioniškojoje filosofijoje kaip asmens sąvokos priešingybė. Jų skirtis reiškia, kad individo sąvoka yra nusakomas žmogaus buvimo gamtinis ir socialinis matmuo, o asmens sąvoka žymimas jo egzistencinis transcendentinis matmuo, implikuojantis įsaknytumą aukštesnėje dvasinėje tvarkoje.

Šio tyrimo požiūriu lemtingas individo sampratos lūžis įvyko Viljamo Okhamo filosofijoje. Pasak amerikiečių filosofo Roberto R. Reilly, nominalistinėje ir voliuntaristinėje V. Okhamo metafizikoje buvo ne tik atsisakyta esinių substancijų esmių sampratos, bet taip pat nukirstas intelekto ir valios ryšys tiek Dievuje, tiek ir žmoguje⁹¹. Kartu buvo ne tik paneigta substanciali ir racionali žmogaus prigimtis, bet ir galimybė sužinoti, kas apskritai yra pats žmogus, koks yra jo prigimčiai būdingas gyvenimo tikslas ir aukščiausias siektinas gėris. Buvo sugriauta ir antikoje suformuota, o viduramžių mąstytojų, ypač Tomo Akviniečio, išplėtotą prigimtinio įstatymo samprata: „Iš tiesų nominalizmas įgalina žmogaus protą daryti su prigimtimi ką tik nori. Būtent žmogaus protas projektuoja į pasaulį tokią tvarką, kokią jame mano esant. Jo pasirinkimas grindžiamas tik jo valia ir aistromis.“⁹² Tai leidžia teigti, kad V. Okhamo nominalizmas ir voliuntarizmas yra mėginimas teoriškai išsilaisvinti iš ankstesnės filosofijos plėtotos esencialistinės antropologijos, jis atvėrė kelią jau visiškai protomoderniai individo sampratai. Netekusio prigimtinių savybių ir nepažinaus žmogaus vienintele savybe tampa gebėjimas laisvai apibrėžti save nevaržomai eksperimentuojant su savo prigimtimi. Savivalės laisvė kaip galimybė nevaržomai kurti save – šitaip gali būti formuluojama V. Okhamo filosofijoje išskylanti ankstyvoji moderniojo individo apibrėžtis.

Tačiau ji buvo visapusiškai išplėtotą tik XVI amžiuje, kai, pasak Alasdairo MacIntyre'o, buvo galutinai atrastas individas, kurio atradėju religijos srityje buvęs Martinas Lutheris, o politinėje – N. Macchiavellis: „Makiavelis ir Liuteris savaip įprasmina atsiskyrimą nuo hierarchiškos besijungiančios vi-

91 Robert R. Reilly, *America on Trial. A Defence of the Founding*. San Francisco: Ignatius Press, 2021, p. 117.

92 Ten pat, p. 125.

duramžių visuomenės ir aiškų perėjimą į naujųjų laikų pasaulį. Abiejų darbuose atsiranda figūra, kurios nėra Platono ir Aristotelio laikų dorovės teorijose – tai „individas“.⁹³ Individas yra save kuriantis žmogus be savybių ir socialinių vaidmenų, neturintis beveik jokių (pagal Th. Hobbesą ar Johną Locke'ą), o galiausiai ir visai jokių (pagal Jeaną Jacquesą Rousseau) iš prigimties būdingų savybių. V. Okhamo atrasta abstraktaus individo sąvoka implikavo beribę savikūros laisvę: neturėdamas jokių savybių iš prigimties, kartu individas gali įgyti bet kokias iš anksto nenuspėjamas savybes, o su jomis ir socialinius vaidmenis. Šios savikūros mastas nuosekliai plečiasi visą modernybės laikotarpį, apimdamas vis naujas žmogiškojo tapatumo dimensijas.

Individo sąvokoje glūdėjęs teorinis potencialas išsiskleidė tik Th. Hobbeso politinėje filosofijoje. Jis suformulavo tos sąvokos turiniui išskleisti būtinos specifiškai modernios prigimtinės būklės, prigimtinių įstatymo, visuomenės sutarties, valstybės ir suverenaus valdymo sampratas. Visos jos susijusios glaudžiu loginiu ir dalykiniu ryšiu ir sudaro nuoseklų conceptualinį tinklą. Th. Hobbeso politinėje teorijoje pats individas tampa tarsi pirminiu neapibrėžtu ir abstrakčiu socialiniu vaidmeniu, atliekančiu euristinę funkciją – prie jo galima „pririšti“ visus kitus vaidmenis. Individo vaidmenį steigia modernioji valstybė, kiekvienas yra individas kaip jos subjektas ir valdinys. Kaip rašo individo sampratą tyrinėjęs L. Siedentopas, „valstybės suverenumas individų atžvilgiu reiškė atsiradimą to, ką galima vadinti pirminiu vaidmeniu, būdingu visiems, o kiti socialiniai vaidmenys, – sakysim, tėvo, vyriausybės pareigūno ar kirpėjo – tampa antriniais, palyginti su tuo pirminiu vaidmeniu. Prie to pirminio [individo] vaidmens galima pridėti neribotą skaičių kitų socialinių vaidmenų kaip piliečio požymių, bet galima jų ir nepridėti. Tačiau piliečio jie neapibrėžia.“⁹⁴

Suverenus valdymas buvo visiškai nauja teorinė politinės valdžios samprata, kurią praktiškai įkūnijo absoliuti monarchija – viduramžiais net teoriškai neįsivaizduota valdymo forma. Ji buvo negalima, nes, kaip pažymi R. Reilly, „dvigubas suverenitetas reiškė *apribotą* suverenitetą, nes nei bažnyčia, nei valstybė negalėjo pretenduoti į visą žmogų. Viduramžių pabaiga suteikė *dviem* tiesoms – viena vertus, tik tikėjimui, arba fideizmui; kita vertus, tik protui – tik *vieną* kardą. Šis pokytis smarkiai sustiprino besiskleidžiančią nacionalinių valstybių galią, kadangi likęs kardas buvo jų. V. Ockhamas ir M. Lutheris (padedami kitų) pribagė Vakarų krikščioniją ir paklojo pamatą

93 Alasdair MacIntyre, *Trumpa etikos istorija*. Iš anglų kalbos vertė Inesa Šeškauskienė. Vilnius: Charibdė, 2000, p. 117.

94 Larry Siedentop, *Europos demokratija*. Iš anglų kalbos vertė Leonas Tamas. Vilnius: Vaga, 2000, p. 104.

neribotam valstybės suverenumui, kuris netrukus pareikš pretenzijas į visą žmogų dėl savęs paties.⁹⁵

Th. Hobbeso išplėtotai suverenumo kaip naujos valdymo formos sampratai būdingi du skiriamieji bruožai. Nėra joks atsitiktinumas, kad *Leviatane* kategoriškai postuluoama visų individų intelektualinė ir net fizinė lygybė⁹⁶. Iš pirmo žvilgsnio ji gali pasirodyti esanti humaniško ir pagarbaus požiūrio į visus žmones išraiška – tarsi ankstyva demokratinės lygybės idealo formuluotė. Tačiau, kaip teigia Th. Hobbeso politinę teoriją analizavęs Leo Strausas, toji lygybė yra ne kas kita, o lygus valdinių beteisiškumas prieš suvereną⁹⁷. Būtent šį pirmąjį moderniojo suverenumo aspektą pabrėžia ir L. Siedentopas, atkreipiantis dėmesį į tokio suverenumo ir individo ryšį – modernusis suverenumas įsteigia individo vaidmenį. Šios sampratos neatsiejamas. Suverenumas kaip absoliuti ir aukščiausia valdžia suponuoja, kad „visi visuomenės nariai yra vienodai pavaldūs valdovui“, „įstatymai reiškia valdovo įsakymus, skirtus, bent jau potencialiai, visiems“⁹⁸. Modernus suverenas valdo ne per tarpininkus (feodalus, Bažnyčią, šeimas), o tiesiogiai ir vienodai visus valdinius. Nuo XVI amžiaus ir tautinės valstybės atsiradimo gimstančioje Europoje visuomenė pradedama suprasti kaip individų asociacija ir tai iš esmės skyrėsi nuo ligotolinio suvokimo, kai manyta, jog visuomenę sudarė ne individai, o natūraliomis laikytos bendrijos – šeimos, gentys, klanai, o žmonės save suvokė ne kaip individualius, unikalius interesus turinčius vienetus, o kaip tokių natūralių kolektyvų dalis⁹⁹. Suprantama, tokia teorinė samprata užtruko praktikoje išsiskleisti iki visų piliečių lygybės prieš įstatymą koncepcijos, ilgą laiką egzistavo skirtingos bausmės, pareigos ir teisės skirtingų luomų atstovams. Tačiau tai buvo tradicinės visuomenės sanklodos palikimas, modernybės amžiais nuosekliai nykęs kaip prieštaraujantis naujai valstybės ir visuomenės sampratai. Modernaus suvereno ir individų santykis įkūnijo naują „lygios laisvės“ idealą, kai visi valdiniai kaip piliečiai yra lygūs, turi tą patį statusą ir to negali pakeisti kiti jų socialiniai vaidmenys.

Antrasis suverenaus valdymo požymis yra absoliuti suvereno teisė savo nuožiūra leisti įstatymus. Ši teisė iš tikrųjų suteikia neribotą galią iš prigimtinės būklės chaoso laisvai kurti visuomenės tvarką, kuri iš esmės prilygsta dieviškai galiai kurti pasaulį *ex nihilo*¹⁰⁰. Ši ankstesnėje politinėje te-

95 Reilly, p. 127.

96 Thomas Hobbes, *Leviatanas*. Iš anglų kalbos vertė Kęstutis Rastenis. Vilnius: Pradai, 1999, p. 135–136.

97 Strauss, p. 220.

98 Siedentop, *Europos demokratija*, p. 101.

99 Larry Siedentop, *Inventing the Individual*. Cambridge: Harvard University Press, 2014, p. 7.

100 Strauss, p. 196.

orijoje ir praktikoje precedento neturėjusi moderniojo suvereno kuriamoji galia buvo pagrindžiama ir pateisinama tik remiantis *Leviatane* išdėstyta nauja prigimtinio įstatymo samprata. Jos išeities taškas – individo pirmumas prieš visuomenę ir valstybę ir absoliutus teisės į gyvybę primatas prieš bet kokias pareigas. Naujasis prigimtinis įstatymas iš esmės yra tik proto diktuojama taisyklė, padedanti išsaugoti individo gyvybę. Kitaip negu ankstesnysis prigimtinis įstatymas, jis neimplikuoja jokio bendrojo individų gėrio ir nenumato jokių juos saistančių bendrųjų tikslų. Pasak P. Manent'o, toks įstatymas paneigia antikinę prigimties ir krikščioniškąją malonės sampratą: „Kaip veikia Hobbesas, ant kokio pamato stato valstybę, kuri įdiegs pilietinę taiką, sutramdydama demokratinius reikalavimus ir Bažnyčios pretenzijas? Žinoma, kad jis savo statinį grindžia vienu vieninteliu elementu – žmogiškojo individo teisėmis. Pagrindinė individo teisė kyla iš įsakmaus reikalavimo išlikti gyvam.“¹⁰¹

Partikuliarizmo ir universalizmo problemos požiūriu dar svarbesnis už piliečių tarpusavio lygybę yra individo vienmatiškumas. Pradedant Th. Hobbeso politinę teoriją, individas neturi sielos ir anapusbės perspektyvos. Nors moderniojoje politinėje teorijoje dar gana ilgai buvo išsaugotas krikščioniškasis žodynas ir vaizdiniai, modernusis individas traktuojamas kaip išimtinai šiapusinė būtybė. Jo paties gyvenimo tikslai ir valstybės tikslai jo atžvilgiu (ar pareigos jam) yra išimtinai šiapusiniai, niekaip nebesusiję su krikščioniškuoju žmogaus vaizdiniu ir amžinybės perspektyva. Valstybės tikslas – užuot puoselėjus valdinių dorybes užtikrinti jų fizinį saugumą ir gerovę. Apie individą nebegalima pasakyti, – kaip teigė krikščionybė, – kad jis sukurtas pagal Dievo paveikslą ir šiuo bruožu dalijasi su visais kitais individais. Individams bendras tik jų prigimties atvirumas ir formali jų kaip piliečių lygybė valstybėje. Iš šios atviros prigimties neįmanoma išvesti jokių empirines skirtis peržengiančių bendrųjų vardiklių su kitais individais.

Priešingai, individų empiriniai bruožai yra begalinių tapatumų ir skirtubių tarp individų šaltinis. Individo vienmatiškumas reiškia, kad vienintelis pagrindas jų vienybei gali būti empirinis arba juridinis vienodumas valstybės akyse. „Jei valstybės nėra, identiteto šaltiniai gali būti nepaprastai įvairūs. Bet jie negali suteikti esminės statuso lygybės, o suvereni valstybė kaip tik tą ir daro.“¹⁰² Kadangi iš prigimties joks, tačiau potencialiai visoks galintis būti individas empiriškai yra begalinių skirčių ir visuomenės fragmentacijos šaltinis, jo vienijimo pagrindu tapo nuolatinis formalus individų vienodinimas. Jo

101 Pierre Manent, *Žmogaus miestas*. Iš prancūzų kalbos vertė Petras Račius, Vilnius: Margi raštai, 2005, p. 50.

102 Siedentop, *Europos demokratija*, p. 105.

esmė ir paskirtis – sujungti izoliuotus, bendro gėrio ir tikslo nesaistomus individus išoriniu valstybės sukuriamu prievartiniu ryšiu palenkiant juos įstatymui, suprantamam kaip unifikuojanti ir niveliuojanti visiems individams bendra elgesio taisyklė. P. Manent'as glaustai ir taikliai apibūdina principinį senojo prigimtinio įstatymo ir šio naujojo įstatymo skirtumą: „Jis pasireiškia kaip paprastas prigimties slopinimas, o ne kaip jos ugdymas siekiant jos tobulėjimo, kaip priemonė pasiekti aukštesnį gėrį. Aistringai mylėti taisyklę, kuri slegia kaip tik todėl, kad slegia, žinoma, yra *prieš prigimtį*, kad ir kažin kaip būtų *suprantama* toji prigimtis. Taip suprastą dorybę galima teisti, tai yra atmesti, neįaučiant reikalo patikslinti „prigimtį atitinkančio“ veiksmo savybes ir netgi neįaučiant apskritai reikalo daryti kokią nors prielaidą apie žmogiškąją prigimtį.“¹⁰³

Tokioje perspektyvoje *Leviatane* kategoriškai teigiama demokratinė individų lygybė virsta esminiu naujo, visas skirtybes niveliuojančio valdymo elementu. Tai yra visiškai naujas valdymo principas ir metodas, kurie buvo nežinomi ikihobsiškoje politinėje teorijoje, reikalavusioje valdant atsižvelgti į įvairius, pirmiausia moralinius ir intelektualinius, valdomųjų sielų skirtumus ir net valdymo formas grindžiusioje skirtingomis piliečių dorybėmis. Disertacijoje nagrinėjamo klausimo požiūriu itin svarbu tai, kad ši individualius skirtumus slopinančio ir niveliuojančio įstatymo samprata grindžiama valdymo forma paties Th. Hobbeso buvo laikoma universalia, tai yra pritaikoma neribotam skaičiui individų, potencialiai – visai žmonijai.

Būtent ji lemia, kad, kaip jau minėta, ir Europos integracija negali būti suprantama kaip paprastas tautų ir valstybių vienijimosi procesas. Moderniąją politinę teoriją ir praktiką grindžianti individo samprata reiškia tai, kad visi politiniai dariniai, tarp jų moderniosios nacionalinės valstybės ir dabartinė Europos Sąjunga, savo esme yra individo pagrindu konstruojamos įvairaus masto mechaninės mašinos. Būtent tokią prasmę turi P. Manent'o darbe *Demokratija be tautų* išsakoma mintis, esą vyksta šimtų milijonų *individų blokų* [kursyvas mano – V. S.] vienijimas¹⁰⁴. Toks negatyvus, tai yra slopinantis ir unifikuojantis, įstatymas veikia kaip universalus niveliuojančio integravimo įrankis, iš principo pritaikomas bet kurio masto individų junginiams.

Tačiau jo veikimo sritis yra apribota pamatinio fakto, kad individas yra absoliuti duotybė, pirmesnė už visus socialinius konstruktus, tarp jų – ir patį įstatymą. „Prieš pakludamas tiek politiniam, tiek religiniam įstatymui, in-

103 Manent, *Žmogaus miestas*, p. 37.

104 Pierre Manent, *Demokratija be tautų. Apie savivaldos pabaigą Europoje*. Iš prancūzų kalbos vertė Jūratė Navakauskienė. Vilnius: Versus Aureus, 2008, p. 12.

dividas yra kai kas, o tai yra visybė, nes faktiškai ir teisiškai turi savyje pakankamą visų savo veiksmų šaltinį. Kiekvienas žmogus yra savipakankama visybė, pirmesnė už įstatymą. Ši idėja, kad žmogus yra visa, kas yra pirmiau už bet kokią įstatymą, politiką arba religiją, bus svarbiausias demokratinio žmogaus savimonės komponentas. [...] Žinoma, tai nereiškia, kad individas, kuris iš prigimties yra tobula ir atskira visybė, gali gyventi apskritai be įstatymų. Jam reikia įstatymo, bet tik tam, kad apgintų savo prigimtį, kokia ji buvo pirma įstatymo. Šiuolaikinės valstybės įstatymas, liberalus įstatymas yra paprastas prigimties įrankis, vadinasi, jis nekeičia ir netobulina prigimties.¹⁰⁵ Pirminė ir tikroji individo prigimtis, aprašyta *Leviatano* 13 skyriuje, iš esmės yra psichologinis individo portretas. Be pamatinio siekio išsaugoti gyvybę bet kuriomis priemonėmis, prigimtinės būklės individas išsiskiria tuo, kad jis gali ir turi teisę „trokšti visko“ – šis jo bruožas yra lemiamai svarbus. Jis leidžia suprasti, kaip iš pamatinės individo teisės į gyvybę nuosekliai išsirutulioja kitos žmogaus teisės ir kas jos yra apskritai – įstatymo neslopinamas arba valstybės įstatymu legalizuotas individo troškimas.

Tai reiškia, kad moderniuoju prigimtiniu įstatymu grindžiama valstybės teisė funkcionuoja kaip savotiškas juridinis filtras, atsijojantis socialiai priimtinus ir todėl legitimuojamus troškimus. Tačiau šie troškimai egzistuoja iki ir anapus įstatymo esančio prigimtinio individo sąmonėje, kuri ir yra jų gelminis šaltinis. Beribiai troškimai, kai jie įsisąmoninami, virsta interesais, kurie, kaip nurodo Michelis Foucault, jau britų empiristų, ypač Davido Hume'o, buvo suprantami kaip esantys absoliučios ir tiesioginės subjektyvios, niekaip nepagrindžiamos individo valios racionalizuota išraiška¹⁰⁶. Bėgaliniai individo troškimai yra bedugnis racionaliai nepagrindžiamų interesų šaltinis, todėl valstybės įstatymais turima valdyti visuomenė tampa „fenomenine interesų respublika“¹⁰⁷. Tokioje „respublikoje“ reiškiasi ir jos politinio gyvenimo varomąja jėga tampa dviejų prieštaringų ir konfliktuojančių tendencijų nuolatinė įtampa ir kova, neleidžianti politiniam dariniui įgyti apibrėžtos ir stabilios formos.

Šios įtampos pagrindas glūdi pačioje dvilypėje moderniojo individo sampratoje. Viena vertus, individų absoliučios lygybės prielaida grindžia individus integruojantį, todėl tam tikrus troškimus slopinantį ir paliekantį anapus teises unifikuojančio ir skirtumus niveliuojančio įstatymo veikimą. Antra vertus, prigimtinio individo absoliučios ir lygios laisvės prielaida sąlygoja ne-

105 Manent, *Žmogaus miestas*, p. 51.

106 Mishel Foucault, *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978–1979*. Hampshire/New York: Palgrave MacMillan, 2008, p. 273.

107 Ten pat, p. 46.

paliaujamos ir iš principo beribės individų diferenciacijos vyksmą, kai siekiant legitimuoti vis naujus individų troškimus iškyla ne tik įstatymą kaip visuotinę elgesio taisyklę, bet ir viso politinio darinio stabilumą potencialiai griauinantys reikalavimai įgyvendinti juridinę žmogaus teisių išraišką įgyjančius individų interesus. Šitokia integracijos ir diferenciacijos dialektika yra naujas ir specifinis moderniosios visuomenės bruožas, būdingas visiems socialiniams dariniams. Tokios visuomenės – nuo privačių kolektyvinių sambūrių iki didžiulių politinių darinių – vienybė tampa nuolatos tostančia siekiamybe. Tų darinių taip pat nuolatos tyko dezintegracijos grėsmė, nes individų konkurencija ir kova, kai nėra bendrojo gėrio ir bendrojo visuomenės tikslo sampratos, gali būti apribota tik kuriam laikui pasiekiamos galios santykių pusiausvyros.

Modernioji nacionalinė valstybė iš esmės buvo priemonė ir būdas spręsti naujose individo, prigimtinio įstatymo ir valstybės sampratoje užkoduotą individų vienybės problemą sąlygiškai didelės, bet kartu ribotos ir apžvelgiamos bendrijos rėmuose. Tokia bendrija tapo modernioji tauta ir jos politinė organizacija – nacionalinė valstybė. XVI amžiuje prasidėjusios naujų – empirinių ar juridinių – politinės bendrijos vienybės pagrindų paieškos tik XIX–XX amžių sandūroje galutinai įtvirtino tautų apsisprendimo teisės įkūnytą sprendimą, jog tautinė tapatybė yra vienintelė pakankamai plati ir kartu stipri tapatybė, galinti išlaikyti politinės bendrijos narius saistantį socialinį ir ypač politinį ryšį. Būtent tautinė tapatybė remiasi empiriniais individų bruožais (bendra kultūra, kalba, istorine savimone ir kitais), kurie yra pakankamai stiprūs, kad sukurtų lojalumą jais grįstai politinei bendrijai, apimantys plačią individų bendriją, kad ji galėtų kurti savarankišką politinį bendrabūvį, ir stabilūs, kad ir toks jais paremtas politinis kūnas būtų tvirtas, stabilus ir nepatirtų nuolatinių separatizmo ar pilietinio karo pavojų. Net nacionalinių valstybių viduje nuolatos ryškėja vis nauji individų empiriniai skirtumai (rasiniai, kalbiniai, etniniai, religiniai, socialinės atskirties, amžiaus, pilietybės, lyties ir kiti), galintys tapti visuomenės fragmentacijos pagrindu.

Individas atsiskleidė kaip vienu metu vienodumą įgalinanti ir skirtybės generuojanti teorinė konstrukcija, o ja paremtoje politinėje teorijoje žmonių perspektyvą apimančios vienybės pagrindo paieškos tampa šimtmečiais aktualių iššūkiu. Žmoniją vienijančio pagrindo pasirinkimo galimybes lėmė dviejų žmogaus sampratų – žmogaus kaip prigimtinio esinio, kurio savybės yra duotybės, ir žmogaus kaip abstraktaus individo, kurio savybės konstruojamos, susidūrimas. Šio susidūrimo politinė išraiška ir yra universalistinio kosmopolitizmo ir partikuliaristinio nacionalizmo konfliktas. Bandymai peržengti kol kas vienintelę šį iššūkį įveikusių tautinę valstybę ir ją grindžiantį bei stabilizuojantį tautinį tapatumą reiškia naujas šio pagrindo paieškas.

2.2. Samuelis Pufendorfas ir nauja žmonių vienybė

Reaguojant į Vakarų krikščionijos kaip vieningos politinės bendrijos irimą pradėtos paieškos, kaip suvienyti pagal naujas skiriamąsias linijas besidalijantį žemyną. Svarbu, kad šis vienijimas buvo ne tiesiogine prasme suskilusio politinio darinio restauracija, dažnai sutinkama politinėje istorijoje. Suirus Vakarų krikščionijai prasidėjo Europos kaip visiškai naujos politinės tikrovės egzistavimo formos konstravimas. Filosofinė jo prielaida buvo universalizuojantis racionalistinis mąstymas, teorinė šių pastangų išraiška – tarptautinės teisės projektai.

Vienas ryškiausių naujosios moralės ir politinės teorijos autorių buvo Samuelis Pufendorfas (1632–1694). Visą XX amžių tai buvo primirštas autorius, laikytas viso labo svetimų absoliutizmo idėjų skleidėju kontinentinėje Europoje ir apeitas moralės bei politikos filosofijos studijose. Jo teorinio palikimo ir idėjų tyrimai tik šiame šimtmetyje atgijo Šiaurės ir anglosaksų šalyse. Tačiau gyvenamuoju laikotarpiu S. Pufendorfas buvo vienas įtakingiausių mąstytojų. „Iki XVIII amžiaus antrosios pusės S. Pufendorfas buvo skaitomiausias moralės ir politikos filosofas Europoje, o jo prigimtinės teisės teorija tapo šios srities XVIII amžiaus diskusijų pagrindu. Jo darbai buvo verčiami į daugybę kalbų ir pateikiami kaip etalonas teisės ir filosofijos universitetinių studijų programose. Vien jo *De jure naturae et gentium* iki XVIII amžiaus pabaigos perleista 45 kartus.“¹⁰⁸ Paplitęs aiškinimas, kad S. Pufendorfo suformuluota nauda pagrįsto komercinio sociabilumo (*commercial sociability*) teorija ir prielaida apie galimą konstruktyviai nukreipti egoizmą kaip pagrindinį individų elgesio motyvą tapo škotų švietimo sąjūdžio ir net Adamo Smitho ekonomikos ir moralės teorijų pagrindu¹⁰⁹. Susidomėjimas S. Pufendorfu nebuvo nei siauras, nei trumpalaikis – jo politinę teoriją apibendrinęs veikalas *Apie žmogaus ir piliečio pareigas pagal prigimtinę teisę* per 150 metų susilaukė 150-ties leidimų. Apskritai S. Pufendorfas buvo skaitomas labiau už Th. Hobbesą, Hugo Grocijų ar J. Locke'ą, o jo teorija dėstyta kaip privaloma visapusiško išsilavinimo dalis ir modernaus moralės aiškinimo pavyzdys. Visa tai leidžia paneigti tebevyraujantį mitą apie S. Pufendorfo neoriginalumą.

Klasikinės moralės filosofijos tikslas buvo kuo tobulesnis žmogaus prigimties išpildymas ir sąlygų paieškos, o modernioji moralės filosofija paliko individui spręsti apie gyvenimo tikslus ir pati ėmėsi ieškoti tokių taisyklių,

108 Heikki Haara, *Pufendorf's Theory of Sociability: Passions, Habits and Social Order*. Helsinki: Springer, 2018, p. 4–5.

109 Išsamiausia analizė: Arild Seather, *Natural Law and the Origins of Political Economy: Samuel Pufendorf and the History of Economics*. New York: Routledge, 2017, p. 228–250.

kurios geriausiai užtikrintų taiką ir stabilų individų sugyvenimą¹¹⁰. Nors tai akivaizdžiausia Th. Hobbeso mąstyme, būtent taika ir stabilumas buvo pagrindiniai siekiai ir S. Pufendorfo prigimtinės teisės teorijoje. Jos tikslas buvo užtikrinti socialinį ir politinį stabilumą religiška susipriešinusioje Europoje.

S. Pufendorfas buvo nuosekliausias H. Grocijaus moderniosios prigimtinės teisės teorijos plėtotojas, o kai kurių autorių vertinimu – ir tikrasis pradininkas¹¹¹. Jis pats suprato savo darbus kaip indėlį į H. Grocijaus ir Th. Hobbeso pradėtą moderniosios prigimtinės teisės teorijos plėtrą ir gerbė H. Grocijų kaip šios disciplinos, ieškančios taikaus socialinio gyvenimo sąlygų, pradininką. Taip pat S. Pufendorfas iki šiol kaltinamas hobsiškumu, vadinamas Th. Hobbeso mokiniu; ir iš tiesų, ypač ankstyvuose darbuose, jis gynė Th. Hobbesą ir labai prisidėjo prie jo idėjų sklaidos Europoje. Aptarinėjami šie trys filosofai nuolatos gretinami ir lyginami. Jų santykis sudėtingas, nes tarp jų esama tiek įvairių panašumų, tiek ir skirtumų. Tačiau iš jų vienintelis S. Pufendorfas – nors šiandien mažiausiai žinomas – iš esmės tiesiogiai prisidėjo prie moderniosios vieningos Europos idėjos gimimo.

S. Pufendorfas, kaip ir H. Grocijus, buvo tos nuomonės, kad organizuoti individai formuoja visuomeninę struktūrą dar iki atsirandant politinei bendriai. Kaip ir Th. Hobbesas, jis manė, kad socialumo pagrindas yra individo savanaudiškumas (*self-interest*) – „žmonėms bendra mylėti tą, kuris daro jiems gera, ir nekėsti to, kuris kenkia“. Jis atmetė H. Grocijaus loginį atsainumą, dėl kurio šis paaukojo tiek individo, tiek politinės valdžios kilmės paaiškinimą. Kartu jis nepritarė Th. Hobbeso griežtai logikai, pagal kurią tik politinė valdžia gali sukurti politinę visuomenę. S. Pufendorfas mėgino suderinti racionalistinį ir empirinį mąstymą, kas leido jam sukurti modernesnę negu H. Grocijaus ir nuosaikesnę negu Th. Hobbeso teoriją¹¹². Kokie jos pagrindiniai bruožai?

Klasikinė prigimtinių įstatymo tradicija teigė, kad teisinga visuomenė yra tokia visuomenė, kurios kiekvienas narys, struktūros ir santykiai veda link jiems iš prigimties tinkamo gėrio (*tikslo*), o šis gėris yra pažinus žmogaus protui ir visuotinai galiojantis. H. Grocijaus moderniojoje teorijoje sprendžiama, kas teisinga visuomenei, pradedant tuo, kas teisinga žmogui, remiantis individo prigimtinių teisių idėja. Prigimtinis įstatymas čia yra privalomas, nes kyla iš žmogaus prigimties reikalavimų, tarp kurių svarbiausias yra socialumas, o pozityvioji teisė privaloma, tik jeigu jam neprieštarauja.

110 Kari Saastamoinen, *The Morality of the Fallen Man*. Helsinki: SHS, 1995, p. 13.

111 Heinrich Rommen, *The Natural Law. A Study in Legal and Social History and Philosophy*. Indianapolis: Liberty Fund, 1998, p. 67.

112 Leonard Krieger, *The Politics of Discretion: Pufendorf and the Acceptance of Natural Law*. Chicago: Cambridge University Press, 1965, p. 105–106.

Th. Hobbesas, priešingai, pilietinę teisę (tai yra suvereno sprendimus) iškėlė aukščiau už prigimtines¹¹³. S. Pufendorfas šiame kontekste siekė pagrįsti prigimtinių teisės viršenybę.

Žmogus klasikinėje prigimtinių teisės teorijoje suvokiamas kaip iš prigimties socialus – jam besąlygiškai reikia bendruomenės. Th. Hobbesas, priešingai, pristato žmogų kaip asocialų, besirenkantį visuomenę ir valstybę tam, kad savo prigimtį įveiktų. S. Pufendorfas siūlo vidurio kelią ta prasme, kad jo žmogus iš prigimties yra 1) vedamas meilės sau, tačiau gebantis ją valdyti; 2) ne socialus, o sociabilus – pajėgus socializuotis, suvokiantis šį poreikį ir siekiantis politinės būklės – valstybės, kuri įstatymais ją sukurtų. Šių dviejų prigimtinių bruožų – meilės sau ir sociabilumo – sąveika aiškinamas paklusimas prigimtinėi ir pilietinei teisei bei valstybės būtinumas.

Žmogus iš prigimties silpnas, savanaudiškas ir myli save. Tačiau kitaip nei Th. Hobbeso teorijoje, žmogus ir valdo savo instinktus bei aistras. Proto ir valios jėgomis jis laisvai renkasi savo veiksmus, o ne tiesiog reaguoja į baimės ar naudos impulsus. Valia čia suprantama kaip troškimų suvokimas ir gebėjimas jiems priešintis¹¹⁴. Teigiama, kad ši samprata perimta iš Juano Suarezo moralės filosofijos, pagal kurią žmogus yra laisvas, nes turi protą ir valią, kurie kartu įgalina žmogų pasirinkti veikti arba neveikti pagal aplinkybes ir troškimus. Intelektas pasitelkia protą įvertinti, kurie veiksmai atitinka jo reikalavimus (šiuos atpažįsta kaip prigimtinių įstatymų, taigi kaip Dievo valią), o žmogaus valia pagal tai gali pasirinkti veiksmą¹¹⁵. Žmogų ir prigimtiniame būklėje varžo moralės reikalavimai – prigimtinė teisė, kuriai žmogus paklūsta, nes supranta ją kaip protingą, atitinkančią žmogaus prigimtį. Dėl šio gebėjimo suprasti ir paklusti prigimtinėi teisei žmogus sociabilus – trokšta susisaistyti su kitais ir elgtis jų atžvilgiu taip, kad jie siektų ne jam pakenkti, o saugotų ir palaikytų jo gerą. Sociabilumas yra Dievo duotas žmogaus prigimčiai ir proto diktuojamas jam kaip pagrindinis prigimtinių teisės postulatų: „Saugoti ir puoselėti socialumą yra prigimtinių teisės pamatinis principas.“¹¹⁶ Žmogus saugus tik su kitų žmonių pagalba, o jos gali tikėtis tik socialiai elgdamasis. Kad jaustųsi saugus ir galėtų mėgautis jam tinkamu gyvenimu, jis priverstas ugdyti ir puoselėti socialumą. Labai svarbu, jog S. Pufendorfo teorijoje žmogus pats supranta šį būtinumą. Prigimtinė teisė jam diktuoja, jog

113 Thomas Hobbes, *Leviathanas*. Iš anglų kalbos vertė Kęstutis Rastenis. Vilnius: Pradai, 1999, p. 266.

114 Benjamin J. Bruxvoort Lipscomb, „Power and Authority in Pufendorf.“ *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 22, No. 3, 2005, p. 203.

115 Ben Holland, *Samuel Pufendorf and the Moral Person of State*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 81.

116 Samuel Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 35.

kiekvienas siekia apsaugoti savo gyvybę, kūną ir nuosavybę ir negali to padaryti be visuomenės, todėl turi siekti ją sukurti ir išlaikyti.

Kadangi žmogus valingas ir gali įveikti troškimus, meilė sau nėra moraliai problemiška – įgimtas rūpestis pirmiausia savimi skatina ir įkvepia rūpestį kitais. Aistros gali pakreipti meilę sau kovos su kitais kryptimi, tačiau žmogus racionalus ir suvokia nevaldomų aistrų pavojingumą bei socialumo naudą. Ir čia esmingas skirtumas nuo Th. Hobbeso – kaip akcentuoja Carr ir Seidler, S. Pufendorfas mano, kad žmogus pajėgus suprasti, jog socialumas būtinas egoistinei savisaugai, o elgtis asocialiai žmogui būtų prieš Dievo jam duotą prigimtį, kuri reikalauja socialios būklės¹¹⁷. Visa tai yra daug pozityvesnis nei Th. Hobbeso žmogaus suvokimas, tačiau svarbiau, kad tokia socialumo samprata yra pirminė moderniojo universalizmo prielaida – visų individų sugyvenimas, kuris iš principo įmanomas, nes grindžiamas ne apibrėžtais kultūriniais bruožais, o visuotine individų lygybe ir socialaus (nes saugaus) santykio su kitais individualiais troškimu.

Tačiau S. Pufendorfo teorijoje vis dar būtina socialinės būklės sąlyga yra suvereni valstybė. Individas turi polinkį į socialumą, tačiau tokiam gyvenimui stokoja gebėjimų ir įpročių, ir tik valstybėse juos pakankamai išvysto. Todėl socialia būtybe iš tiesų tampa auklėjimu, o ne iš prigimties¹¹⁸. Griežtai kalbant, individas tik kvazisocialus. Toks žmogaus prigimties suvokimas lemia, jog valstybė S. Pufendorfui, kitaip nei Th. Hobbesui, reikalinga ne tiesiog suvereno baismėmis užtikrinti įstatymo laikymąsi, bet per teisingus įstatymus ir nuolatinę jų besilaikančios visuomenės patirtį išugdyti socialaus elgesio įpročius ir polinkius.

Paties S. Pufendorfo žodžiais, „suverenumas prigimtinis, tai yra Dievas turėjo intenciją, kad žmonės savo tarpe įsteigtų suverenų, [...] kadangi žmonių gausybėje prigimtinė teisė negali būti lengvai pritaikyta praktikoje be suverenumo, akivaizdu, kad visagalis Dievas įsako žmonėms kurti tokias pilietines visuomenes, kiek jos tarnauja priemonėmis prigimtinėi teisei praktikuoti“¹¹⁹. Taigi Dievas reikalauja iš žmonių sukurti suvereną, tačiau palieka žmonėms rinktis ir apibrėžti jo galias. Pasak S. Pufendorfo, suvereni valstybė yra priemonė suvaldyti žmonių aistras, jos nauda akivaizdi ugdant žmonių socialumą. Būtent ši nauda užtikrina, kad valstybė yra ne tik proto reikalavimas, bet ir moralinė pareiga.

117 Craig L. Carr, Michael J. Seidler, „Pufendorf, Sociality and the Modern State.“ *History of Political Thought*, Vol. 17, No. 3, 1996, p. 368–370.

118 Haara, p. 55–56.

119 Ten pat, p. 373; Pufendorf, p. 138 (taip pat Samuel Pufendorf, *On the Laws of Nature and Nations*. 1686, p. 144).

Taigi S. Pufendorfas skiria du etapus. Pirma, valstybę žmonės sukuria dėl sau suvokiamos naudos – saugumo, o ne dėl prigimties ar socialumo poreikio. Prigimtinės būklės žmogus atsisako, nes nors prigimtis gera, iš žmonių valios kyla begalinė įvairovė veiksmų, įskaitant blogį, ir žmonės nori įveikti šį visišką nenusipėjamumą¹²⁰. Antra, baimė yra veiksnys, skatinantis sukurti valstybę, tačiau ji nėra pagrindinė jau susiklosčiusiuose piliečių ir suvereno santykiuose. Įsteigę valstybę individai siekia realizuoti prigimtinių sociabilumą.

Tačiau toks žmogaus suvokimas lemia požiūrį ne tik į valstybės būtinumą ir jos tikslus, bet ir į suverenumą – jo absoliutumo ir nedalomumo principus. Modernioji prigimtinės teisės teorija, kovodama dėl stabilumo ir taikos religiškai nevienalytėse valstybėse, pradėjo postuliuoti absoliučią suvereno valdžią, kraštutinę formą pasiekusią Th. Hobbeso teorijoje. S. Pufendorfas kėlė ne vieną absoliučios valdovo valdžios išlygą, jas visas galima apibendrinti principu: valdovas privalo skelbti prigimtinės teisės normas kaip pilietinę teisę, o kai joms prieštarauja, valdiniai turi teisę priešintis ir nepaklusti. Teisė ir įsakymo galia remiasi ne vien galia bausti (kaip teigia Th. Hobbesas), bet ir įsako racionalumu bei paklūstančiųjų sutikimu. Sutikimas reikalingas dėl jau aptartos protą ir valią derinančios laisvės sampratos. Prievarta reikalinga tik todėl, jog „dalies žmonių sugedimas per didelis“, kad jie paklustų proto reikalavimams¹²¹. Suverenas yra aukščiau už bet kokią pozityvią teisę, tačiau atskaitingas Dievui už prigimtinės teisės laikymąsi, ribojamas jam valdžią suteikusios sutarties sąlygų, pagal kurias gali turėti pareigą tartis su liaudies ar didikų taryba. Laisvo pasirinkimo kaip protui paklūstančios valios koncepcija leido S. Pufendorfui formuluoti teoriją, pagal kurią suverenas negali įsakyti prieš Dievo prigimtinių įstatymą, o valdiniai – tokiam įstatymui paklusti. S. Pufendorfas, o ne Th. Hobbesas, tad buvo tikrasis vestfališkojo suverenumo architektas, jis sukūrė prielaidas tokiai suverenumo sampratai, kuri leistų padalytą ir ribotą suverenumą, buvusį būtiną taikai tarp imperatoriaus ir kunigaikščių Šventojoje Romos imperijoje užtikrinti. Absoliuti ir ribota monarchija yra lygiai galimos santvarkos, be to, nesvarbu, ar valdo vienas, keli, ar daugelis¹²². Ribota valdžia nesukuria kelių suverenų, kaip baiminosi Th. Hobbesas, o tik sąlygoja suvereną.

S. Pufendorfas įsitraukė į po Vestfalijos taikos kilusią diskusiją dėl Šventosios Romos imperijos santvarkos. Jis nesutiko ŠRI laikyti nei monarchija, nei aristokratija, nei demokratija ir teigė, kad už valdymo formą daug svarbiau yra tai, ar valstybėje suverenumas padalytas (mišri valstybė – *res*

120 Pufendorf, p. 138.

121 Pufendorf, p. 155.

122 Krieger, p. 153.

publique), ar ne (gryna valstybė – *civitas*). Mišrias valstybes S. Pufendorfas laikė netikromis ir niekino – vieningas suverenumas daug svarbiau, nei kam jis priklauso. Jo vertinimu, tokia buvo ir ŠRI. Tai lūžinis momentas, nes šitaip S. Pufendorfas, nuvertindamas ŠRI, kartu atmeta ankstesniąją politinės vienybės sampratą ir modelį. Kaip sprendimą mišrioms valstybėms jis siūlė valstybes-sistemas (*systemata civitatum*), tai yra iš esmės šveicarišką modelį, kai kelios valstybės yra tiek susijusios, kad atrodo kaip viena, bet išlaiko savo suverenumą. Ryškiausia, bet ne vienintelė šio modelio forma buvo konfederacija, kurios narių perduotos galios neatėmė teisės panorėjus bet kada išeiti iš tokios būsenos. Tokios valstybės-sistemos dalys buvo nei visai susijungusios, nei naikino viena kitą. Vienybė čia kilo ne iš individų, o iš šalių sąjungos¹²³. Kadangi ŠRI imperatorius turėjo aukščiausią valdžią visais klausimais, kuriais tylėjo įstatymai, taip pat sprendė kunigaikščių tarpusavio ginčus ir jų ginčus su valdiniais, S. Pufendorfas ŠRI laikė kažkuo neįvardyta tarp monarchijos ir valstybių sistemos.

Vėliau jis išskyrė jau dvejopas valstybių sistemas: konfederaciją, kai moderniai suprantamos, mechanškai individus-mašinas jungti gebančios valstybės lygiais pagrindais susijungia į nuolatinę sąjungą, ir neįvardytą modelį (būsimąją federaciją), kai tokios valstybės tampa vieno valdovo subjektais. Benas Hollandas spėja, kad S. Pufendorfas siekė sunorminti federacinį Vokietijos modelį, siūlydamas imperatoriaus (bet suprantamo ne kaip hobsiškas suvereną) galią kaip formulę vokiečių religiniams karams įveikti¹²⁴. Spręsdamas savo laikmečio Vokietijos problemą, kaip suvienyti šalį imperatoriaus valdžioje, bet išsaugoti laisvę jam nepaklusti (nes jis katalikas), S. Pufendorfas reikšmingai prisidėjo tiek prie suverenumo principo raidos, tiek ir prie jo analizės.

S. Pufendorfas pateikia ne tik naują žmogaus sampratą, bet ir iš jos išveda naujus prigimtinių žmonių lygybės pagrindus, kurie tampa naujos vienybės perspektyvos pamatu. Žmonių vienybė, iki XVII amžiaus grįsta sukūrimu pagal Dievo paveikslą, S. Pufendorfo politinėje teorijoje jau grindžiama grynai fiziniais pagrindais – principiniu kiekvieno žmogaus gebėjimu užmušti kitą žmogų ir iš to kylančia egzistencine grėsme bei pagarba vienas kitam¹²⁵. Žmonių skirtumai atsiranda tik dėl visuomeninės būklės – valstybė įsteigia įvairius nelygybę sukuriančius statusus.

Antra vertus, skelbiama, kad „žmogus yra gyvūnas, kuriam būdingas ne tik stiprus troškimas išlikti, bet ir įgimtas bei subtilus savo vertės suvokimas.

123 Holland, p. 94–97.

124 Ten pat, p. 98–100.

125 Pufendorf, p. 61.

[...] Jaučiamas pačiame žmogaus varde glūdintis orumas, [tad] žmogaus prigimtis priklauso lygiai visiems ir niekas nenori bendrauti su tais, kas nelai-ko jų sau lygiais žmonėmis.¹²⁶ Greta lygios tarpusavio grėsmės, prigimtinės žmonių lygybės pagrindu tampa žmonių subjektyvus savivertės jausmas ir noras, kad šis jausmas būtų pripažįstamas teisingu. Tai iš esmės pragmatiškas aiškinimas – žmogiškumas pripažįstamas, nes žmogus gali išlikti tik bendra-darbiaudamas su kitais žmonėmis, visuomenėje, o sociali būklė įmanoma tik pripažįstant vieni kitų žmogiškumą. Kadangi S. Pufendorfo teorijoje „saugoti ir puoselėti socialumą yra prigimtinės teisės pamatinis principas“, akivaizdi pareiga vykdyti tam būtiną sąlygą – gerbti visų žmonių žmogiškumą. Abu šie prigimtinės žmonių lygybės argumentai yra nauji ir kuria naujo požiūrio į žmonių ir tautų santykius prielaidas.

Kartu siūloma natūraliosios religijos idėja, visiškai svetima ir nesu-derinama su krikščioniškąja žmogaus samprata ir ja grįsta politine tvarka. Natūrali religija atsiriboja nuo konkretaus Dievo ir tiesiog reikalauja pripažinti Dievo buvimą ir nepažinumą, protingą pasaulio sukūrimą, religijos būtinu-mą ir naudą visuomenės moralei. Pats S. Pufendorfas pabrėžia, kad natūrali religija neturi reikšmės žmonių išganymui, o tik šiapusinei tvarkai¹²⁷. Tokia religija yra specifiskai modernus išradimas, pretenduojantis į bendražmogišką universalumą dėl savo abstraktaus pobūdžio. Jos implikuojama abstrak-taus Dievo idėja iš esmės buvo atsakas į religinių karų priežastimi laikytą moderno religinį pliuralizmą, tad ji buvo suvokiama kaip būtina sąlyga at-kurti taiką karų siaubiamoje XVII amžiaus Europoje. S. Pufendorfas atskyrė moralę nuo religijos, o religiją pavertė maksimaliai privačia sritimi, apie ją kalbėdamas tik individo lygmeniu ir pabrėždamas religinį neutralumą. Visai politinei bendrijai būdingų ir ją apibrėžiančių empirinių bruožų – kaip religija ar vėliau tautiškumas – perkėlimas iš viešosios į privačią sferą skleidžiantis modernybei tapo viena iš individo dvilypumo valdymo strategijų, pagal ku-rią empiriniais skirtumais grįsti tapatumai gali egzistuoti ir multireliginėje ar multitautinėje politinėje bendrijoje, tačiau negali turėti įtakos viešajam gyve-nimui, kuris pretenduoja išlikti šiais požiūriais neutralus.

Kartu natūralios religijos samprata davė pradžią dviem iki šiol plėtoja-moms politinėms religijos problemos sprendimo kryptims: atviram politiniam ateizmui, besireiškiančiam įvairaus laipsnio laicizmo formomis ir grindžia-mam nuostata, esą „Dievas mirė“, ir paslėptam politiniam ateizmui, kurio išraiška yra nesibaigiantys mėginimai adaptuoti krikščionybę prie moder-niojo pasaulio realijų. Pastaruoju būdu religija paverčiama, I. Kanto žodžiais,

126 Ten pat, p. 61.

127 Ten pat, p. 43

„religija vien tik proto ribose“, tai yra natūralizuojama. Sutinkant su Carlu Schmittu, kad politiniai klausimai savo esme yra teologiniai, šis pokytis yra politiškai reikšmingas: senojo europiečio, kaip konkrečios religijos sukurtos civilizacijos atstovo, savimonę natūrali religija vis stipriau keitė į savimonę naujojo europiečio, kurio europietišumą geriausiai apibrėžia įvairiausių tapybių pliuralizmas ir begalinis atvirumas.

Modernus Dievo kaip absoliučios valios suvokimas taip pat lėmė, kad Dievo autoritetas S. Pufendorfo teorijoje įgauna naują prasmę, kurios neturėjo nei klasikinėje, nei H. Grocijaus teorijoje. Prigimtinė teisė galioja ir yra privaloma, nes yra protinga ir nes Dievas taip norėjo (*willed*). Tačiau tai nėra anapus Dievo egzistuojantis objektyvus dėsniš, o tarytum Dievo užgaida sukurti žmogų būtent tokį. Ji atsiranda kartu su žmogaus sukūrimu ir negalioja, jeigu nebūtų žmogaus ar Dievo. Prigimtinės teisės šaltinis šitaip atsiduria žmogaus prigimtyje, o ne anapus jo, ir tai duoda kelią begaliniam prigimtinės teisės normų išvedimui iš žmogaus prigimties, kaip protas ją supranta¹²⁸. Klasikinis požiūris, jog žmogus už visuomenės tegali būti Dievas arba gyvulys, tokioje mąstymo tradicijoje nesuprantamas ir neturi prasmės. Tai turėjo milžiniškų padarinių tolesnei žmogaus teisių ir apskritai prigimtinės teisės raidai. Atsižvelgiant į tai, jog ES kaip Europos vienijimo projektas vis ryškiau savo pamatine vertybe ir europietiškojo tapatumo pagrindu įvardija būtent žmogaus teises ir jų plėtrą, galima teigti, kad tokia eksponentinė žmogaus teisių raida ilgainiui tapo vienu esminių modernųjų europietišumą apibrėžiančių veiksnių.

Pats S. Pufendorfas šių prielaidų nerealizuoja. Jo darbuose nėra jokių užuominų į suverenumo peržengimą ir kosmopolitinius idealus. Priešingai, S. Pufendorfui, kaip ir Th. Hobbesui, valstybės suverenumas santykyje su išoriniais veiksniais yra aksioma. Jis visiškai neigė tarptautinės teisės galimybę ir tvirtino, kad suverenai tarpusavyje sąveikauja kaip individai prigimtinėje būklėje, tik dar ir be pareigų, nes būdami įsteigti tik savo piliečių saugumui jie negali turėti jokių išorinių moralinių įsipareigojimų. Net sutartinių įsipareigojimų jis nelaiko savaiminiu suverenumo praradimu, mat atskirai numato, kad „iš nelygių sutarčių silpnesnei šaliai gali kilti dalies suverenumo praradimas“ ir „net nuolatiniai įsipareigojimai (kaip turėti tuos pačius draugus ir priešus) gali visai neriboti suverenumo“¹²⁹. Visiems suverenams jis palieka teisę vienašališkai trauktis iš bet kurio susitarimo, kuris atrodytų nenaudingas, įskaitant ir sudarytus pirmtakų. Taigi jis pripažįsta, kad visos suverenų sutartys ir tarptautiniai santykiai tebuvo valstybių interesų (kaip juos suprato patys

128 Rommen, p. 86.

129 Pufendorf, p. 174.

suverenai) funkcijos. S. Pufendorfas suvereno absoliutumą skaidė valstybės formos, tačiau ne tarptautinės teisės, prasme.

Ir vis dėlto S. Pufendorfo prigimtinės teisės ir suverenumo samprata laikytina lemiamu lūžiu ir posūkio tašku pereinant prie naujos politinės tikrovės, kuri vis dažniau bus vadinama Europa, vienijimo teorinio apmąstymo. S. Pufendorfo svarstymų tikrasis pobūdis ir turinys gali būti suprastas tik istoriniame ir politiniame to meto kontekste. Jo darbuose iš esmės keičiama prigimtinio įstatymo samprata neleidžia abejoti, kad Šventąją Romos imperiją siūloma pertvarkyti pirmiausia todėl, jog ji XVII amžiuje dar buvo natūraliai suvokiama kaip krikščionių politinės vienybės simbolis ir idealas, nors religinių karų draskomame žemyne negalėjo realiai atlikti jai iš inercijos priskiriamos funkcijos. Imperijos politinis pertvarkymas apmąstomas remiantis visiškai nauju pagrindu – iš pufendorfiškosios prigimtinio įstatymo perspektyvos. Ji leidžia imperiją pradėti suvokti kaip būsimosios vieningos Europos pirminį provaizdį. Iš pirmo žvilgsnio tai gali atrodyti paradoksalu, nes, kaip minėta, S. Pufendorfas nerašo apie jokią valstybių suverenumą galinčią riboti tarptautinę teisę ir atvirai neišsako jokios kosmopolitinės idėjos. Tačiau šis pirminis įspūdis gali būti gerokai apgaulingas, nes mąstytojo įžvalgos slepia tiesiogiai neįvardijamą integracinį potencialą, glūdintį jo novatoriškose prigimtinio įstatymo ir natūralios religijos sampratos. S. Pufendorfo darbuose teoriškai pagrįsta ir išsamiai išskleista sąlyginio suverenumo samprata skiriasi nuo hobsiškosios suvereniteto sampratos ne tik vidaus reikaluose, kur kas griežčiau apribodama ir suvaržydama suvereno galias valdinių atžvilgiu.

Šioje disertacijoje svarstomo klausimo požiūriu kur kas svarbiau yra tai, kad Th. Hobbeso teorijoje absoliutus valdovo suverenitetas yra visiškai nedalomas ir reikalauja santykius tarp valstybių ir tarptautinę tvarką traktuoti kaip neįveikiamą prigimtinę būklę. S. Pufendorfo sąlyginio suvereniteto samprata iš principo ir bent jau teoriškai suponuoja suverenų santykius apibrėžiančios tarptautinės teisės ir ja grindžiamos sutartimis formuojamos tarptautinės tvarkos galimybę. Šią galimybę leidžia realizuoti jo pateikiamas prigimtinio įstatymo aiškinimas, pagal kurį minėtą įstatymą žmogus realizuoja veikdamas ir šią veiklą suprasdamas kaip Dievo valios vykdymą. Tai reiškia, kad kitaip negu klasikinės prigimtinio įstatymo sampratos atveju pufendorfiškoji įstatymo samprata neturi jokio iš anksto apibrėžto turinio. Todėl šio įstatymo vykdymas iš esmės suvokiamas kaip žmogaus savikūros vyksmas, kurio metu yra peržengiamos ikimoderniojoje filosofijoje Vakarų krikščionijos žmogui įprastai priskiriamos antropologinės charakteristikos. Šį aspektą lemiamai sustiprina krikščionybę turinčios pakeisti natūralios ir potencialiai universalios Žmogaus religijos, kaip ją vadina P. Manent'as, samprata. S. Pufendorfo darbuose Vakarų krikščionio tipą

keičia potencialiai universalus, nukrikiščionintas ir nuolatine veikla naująjį prigimtinį įstatymą realizuojantis, tai yra save be galo kuriantis būsimasis europietis kaip ateities žmogaus tipas.

2.3. Gotfrydas Leibnizas ir naujasis viršvalstybiškumas

Dar gilesnį pėdsaką Vakarų minties istorijoje paliko S. Pufendorfo amžininkas Gotfrydas Leibnizas (1646–1716). Daug akivaizdesnis jo santykis su žmonijos vienybės idėja (Europos vienybės idėjos pirmtake, kol neišsigrynino europiečio sąmonė). G. Leibnizą būtų galima vadinti atviru žmonijos vienybės entuziastu. Laiške Petru I jis rašė: „Nesu vienas iš fanatiškų savo šalies ar tautos rėmėjų, noriu tarnauti visai žmonijai, nes Tėvyne laikau rojų ir visi geri žmonės yra jo piliečiai. Mieliau padaryčiau daug gero tarp rusų nei mažai gero tarp vokiečių“¹³⁰.

Tokia vienybės idealo raida nuo Vakarų krikščionijos link visos žmonijos ir tik vėliau link Europos savimonės nuosekli – Vakarų krikščionijos gyventojai jautėsi ne vienos iš civilizacijų, o pavyzdinės civilizacijos atstovais, kitų kraštų ir religijų žmonės – kiek išvis žinojo tokius egzistuojant ne mitologizuotų pasakojimų plotmėje – laikė geriausiu atveju atplaišomis, kurios anksčiau ar vėliau turėtų gražiuoju ar jėga būti įtrauktos į krikščionišką žmonių bendriją. Neatsitiktinai būtent apie Europos vienijimą pradedama kalbėti tuo metu, kai Europa pradedama suvokti kaip kosmopolitinis žmonijos pažangos modelis visam pasauliui. G. Leibnizas dar neturėjo šios Europos sampratos, Europos vienijimą jis dar mąstė grynai geopolitinėmis kategorijomis.

S. Pufendorfo prigimtinės teisės teoriją jis daugiausia kritikavo, ypač nuo Dievo valios priklausančios teisių ir pareigų kilmės aiškinimą. Pasak G. Leibnizo, prigimtinė teisė ir pareiga jai paklusti nepriklauso nuo Dievo valios ir jis negalėjo sukurti jokių kitų moralinių normų nei esamos. Atitinkamai ir moralės normų autoritetas kyla ne iš dieviško jų įsteigimo¹³¹. Dievas neturi galios keisti teisingumo. Tačiau apskritai jam S. Pufendorfas nebuvo vertas plačios polemikos ir jis plėtojo daugeliu aspektų savitą prigimtinės teisės teoriją.

Racionalizmo idėja, kurios nuosekliausias šalininkas yra G. Leibnizas, reiškia, kad visa tikrovė, taip pat ir politinė jos dimensija, yra homogenizuojama, atsiranda suvienodinto pasaulio vizija. Kaip viduramžių fizika yra kokybinė – skiria daiktų rūšis ir aiškinasi jų savybes, o moderni fizika ieško universaliai galiojančių dėsnių, lygiai taip pat ir G. Leibnizo politinėje teorijoje

130 Laiškas Petru I, 1716 m. sausio 16 d. Cituota iš De Rougemont, *The Idea of Europe*, p. 128.

131 Gotfried Wilhelm Leibniz, *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 72–74.

je racionalizmas reiškiasi pirmiausia tuo, jog viskas taikoma abstrakčiai politinei tikrovei, o žmonijos įvairovė traktuojama tik kaip paviršutinis reiškinys ar iliuzija. Iki racionalizmo manyta, kad žmonijos įvairovė – jos gyvenimo sąlygos, būdas, tautų fiziniai ir charakterio bruožai – lemia žmonių bendrųjų politinės organizacijos skirtumus. Empiristai, tokie kaip Šarlis Monteskjė, taip pat žmonių skirtumus laikė esminiais ir nepanaikinamais. G. Leibnizo racionalizmas suponuoja, kad visa įvairovė yra tik regimybė, tad gali ir turi būti panaikinta.

G. Leibnizo būties teorijoje teigiama, kad kūnai susideda iš imaterialių substancijų – amžinų, uždarų, iš savęs veiklių jėgos centrų, vadinamų monadomis. Jų veiklumas reiškiasi ne visada sąmoningu pasaulio (visų kitų monadų) įsivaizdavimu. Monadų skirtumai yra tik kiekybiniai ir pasireiškia begaliniais aiškumo ir ryškumo laipsniais¹³². Vaizduodamosi visą pasaulį monados tarp vaizdinių sukuria savotišką sąveikos iliuziją – iš anksto nustatytą darną arba, kitaip tariant, prestabilizuotą harmoniją. Pakankamas pamatas šiam reiškiniui gali būti tik išorinis – tobuliausia monada yra Dievas, kartu esantis pasaulio priežastimi¹³³. Žmogus taip pat yra monada ir daugumą vaizdinių išgyvena jų nepastebėdamas, o kuriuos pastebi, dėl prestabilizuotos harmonijos suvokia kaip nulemtus jo sąmonės, nors taip ir nėra.

G. Leibnizo manymu, visi kūnai susideda iš veiklių jėgų ir šis veiklumas kuria erdvinis santykius. Kiekviena monada turi aktyvią tobulesnę ir pasyvią (kėsmo) netobuląją pusę, kuri ir riša ją su kitomis monadomis. Kiekvienas kūnas yra susirišusių monadų kompleksas. Kūniškumas remiasi pasyviaja monadų puse, taigi jų veiklos netobulumu. Fizinis pasaulis ir pati erdvė tėra sujauktas monadų vaizdinys, netikra būtis. Kiekviena kūne, kaip monadų komplekse, yra tobuliausia monada, atliekanti sielos funkciją. Ji be perstojo kuria vaizdinius, todėl jie patiriami kaip nenutrūkstama seka.

Monadų kompleksai skirstytini į apsvaigusias (neorganizuotų kūnų ir augalų, neturinčias sąmoningų vaizdinių ir sielų, tik analogonus), gyvulių (turi sielas ir vaizdinius, atmintį, bet ne abstraktų protavimą), žmonių (turi vaizdinius ir gali kurti bendrąsias sąvokas, vienintelės vadintinos dvasiomis) ir aukščiausiąją monadą – Dievą.

Savo būties teoriją G. Leibnizas užbaigia moralės filosofijos principais. Valia šioje teorijoje yra veiklumo troškimas, lemiantis vaizdinių kaitą. Kūno ir sielos harmonija reikalauja, kad kiekvieną momentą valios procesus sąly-

132 Johanas Štrauchas, *Naujųjų amžių filosofijos istorija*. Vilnius: Amžius, 1996, p. 124.

133 Gotfrydas Vilhelmas Leibnisas, „Monadologija.“ Iš lotynų kalbos vertė Petras Račius. Kn. Bronius Genzelis (sud.), *Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas. II tomas*. Vilnius: Mintis, 1986, p. 447–448.

gotų ankstesnės sielos būsenos. Tai reiškia, kad valia visada determinuota, o jos laisvės iliuziją sukuria tai, jog ją determinuoja nesąmoningi vaizdiniai. Valios laisvė, griežtai kalbant, išlieka net ir šiuo atveju, nes laisvė suvokiama negatyviai: mūsų valia yra laisva, jei ją nulemia ne išoriniai veiksniai, o tik pati monados prigimtis¹³⁴.

Pirmiau monadų egzistuoja amžinosios tiesos, sukurtos dieviškojo proto. Jos hipotetinės, nereikalauja realaus daiktų buvimo, yra anapus žmogaus ir nuo jo nepriklauso. Dievas joms reikalingas kaip pastovi priežastis, lygiai kaip ir monadų vaizdinių įvairovei. Galiausiai Dievas turi būti mąstomas kaip monada, vienintelė neturinti pasyviosios sielos pusės. Tai grynasis veiklumas. Sukurdamas pasaulį Dievas realizuoja amžinąsias tiesas ir daro tai maksimaliai tobulai, nes yra be galo geras.

G. Leibnizo monadologija leidžia jam formuluoti ir naują požiūrį į pažinimą. Šis požiūris – perspektyvizmas, pagal kurį objektas skiriasi priklausomai nuo stebėtojo pozicijos. Toks požiūris atmeta objektyvios, laisvos nuo interpretacijos, empirinės tikrovės prielaidą. Nėra vienos perspektyvos, kuri integruotų skirtingus žiūros taškus ir taip įgalintų išvysti tikrovę tokią, kokia ji yra. Kadangi nėra objektyvios tikrovės pažinimo, nėra ir etinių ar epistemologinių absoliutų. Tiesa sukurama integruojant skirtingas perspektyvas. G. Leibnizas nelaiko monadų perspektyvų nulemtą pažinimo ribotumo šio pasaulio trūkumu, priešingai, mano, jog tai prisideda prie tikrovės turtingumo¹³⁵.

Žmogaus pažinimas tad yra perspektyvinis, ribotas ir baigtinis. Visada regime konkrečią perspektyvą ir niekada nematome visumos, kas įmanoma tik Dievui. Juo labiau suprantame Dievą, tuo platesnė mums atsiveria perspektyva, o kartu ir jos ribotumo suvokimas. Visi šie ribojimai galioja ir moksliniam pažinimui. Vertingiausia tad ne empirinio, o visuotinai galiojančio loginio pažinimo sritis. Būtent tokio pažinimo galimybė skiria žmogų nuo gyvulio, o kartu leidžia G. Leibnizui visiškai neatsisakyti objektyvaus tikrovės pažinimo galimybės. Tikrovė pažini, tačiau tik protu pažįstamų ir visuotinai galiojančių loginių dėsnių pavidalu.

Kaip pastebi Babettė Babich, religinio perspektyvizmo pradininkas buvo dar Mikalojus Kuzietis, mokęs, kad kiekviena religija suteikia vis kitą dalinį tos pačios tiesos vaizdą. G. Leibnizas išplėtojo šią teoriją teigdamas, kad skirtingų religijų atstovai gali būti išganyti, jei tik myli Dievą labiau už

134 Štrauchas, p. 144.

135 E. E. Sleinis, „Between Nietzsche and Leibniz: Perspectivism and Irrationalism“, Kn. Babette Babich (ed.), *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory*, Springer Netherlands, 1999, p. 70.

viską pasaulyje. Remdamasis šia prieiga, G. Leibnizas nesėkmingai mėgino suvienyti protestantų ir katalikų bažnyčias. Tačiau perspektyvizmą jis taikė ne tik religijai, bet ir civilizacijoms, teigdamas, kad europiečiai turi ko pasimokyti iš kinų (etikos, natūralios religijos), lygiai kaip ir šie iš europiečių. Šiuose teiginiuose gimsta neeuropocentrinės europiečių savivokos užuomazgos. Prielaida, kad visa tikrovė egzistuoja monadų vaizduotėje, kur kiekviena mato kitą vaizduojamos tikrovės perspektyvą, įgalina tokį požiūrį į civilizacijų santykius. Tiesa, perspektyvizmo G. Leibnizas netaikė istorijai (išskyrus neskelbtame 1768 metų laiško juodraštyje) ir todėl niekaip neopano savo laikmečio nuostatai, esą vyksta istorinė pažanga. Tą, remdamasis G. Leibnizu, padarė Johanas Herderis¹³⁶.

Būtent iš perspektyvizmo, pritaikyto istorijai, XIX amžiaus vokiečių filosofijoje išsirutulioja istorizmas, o vėliau ir F. Schleiermacherio, W. Dilthey'aus, M. Heideggerio, H. G. Gadamerio atstovaujama hermeneutika¹³⁷, atsisakiusi objektyvios tikrovės pažinimo ir siekianti suprasti prasmes, kurias subjektas suteikia savo veiksmams, kalbai ar kitokiai raiškai. G. Leibnizo įtaka postmodernizmo autorių mąstymui toli peržengė vokiečių tautos ribas. Plačiai dokumentuotas G. Leibnizo poveikis Gillesui Deleuze'ui, Walteriui Benjaminui ir kitiems.¹³⁸

G. Leibnizo būties teorija yra ir filosofo politinio mąstymo pamatas, lėmęs jo siūlytus svarbiausių šios srities klausimų sprendimus. Jo gyvenamuoju laikotarpiu vyraujantis politinis ginčas buvo dėl politinės valdžios kilmės – ar ji iš Dievo, ar iš visuomenės sutarties. G. Leibnizo neįmanoma priskirti nė vienai stovyklai, nes jis, viena vertus, negali sutikti su Dievo valia, o ne protu paremta dieviškos suverenumo kilmės teorija, antra vertus, griežtai atmetė visų individų lygybės prielaidą, todėl negalėjo priimti ir visuomenės sutarties¹³⁹. Individų lygybė absurdiška, nes individai yra monados, tarpusavyje besiskiriančios sąmoningumu ir panašumo į Dievą laipsniu. Politinė valdžia turi priklausyti išmintingiausiems, o ne lygiai visiems ir ne absoliučiam valdovui, kurio valia aukščiau už įstatymą, nes visa žmonija, nepriklausomai nuo politinės bendrijos, turi siekti kuo didesnio panašumo į Dievą, vadinasi, ir normų, kurios atitiktų visiems galiojančią objektyvią tvarką – ne todėl, kad ją būtų nustatęs Dievas, o todėl, kad ji objektyviai egzistuoja ir teisinga nepri-

136 Hugh Barr Nisbet, *On the Literature and Thought of the German Classical Era: Collected Essays*, Cambridge: Open Book Publishers, 2021, p. 38–45.

137 Ten pat, p. 48–49.

138 Noa Natalie Levin, *Living Mirrors of the Universe: Expression and Perspectivism in Benjamin and Deleuze after Leibniz*. London: Kingston University, 2019, p. 1–27.

139 Nicholas Jolley, *Leibniz*. New York: Routledge, 2019, p. 195–196.

klausomai nuo Dievo valios. Atmesdamas Th. Hobbeso teisinį pozityvizmą, G. Leibnizas jam priešpriešino racionalistinę prigimtines teisės teoriją.

Vadovaudamasis perspektyvizmo prieiga, G. Leibnizas atmetė ir Th. Hobbeso nedalomo suverenumo principą, teigdamas, jog įmanomas suverenumas pripažįstant kito (popiežiaus, imperatoriaus) viršenybę. Jokia monada, taigi ir joks žemiškas suverenas, nemato viso tikrovės vaizdo ir neturi pagrindo siekti būti visapusišku tikrovės parametrų steigėju savo valdiniam. Šios politinės nuostatos buvo palankios viršnacionaliniams projektams, o savo nuosekliai ginamą ŠRI santvarką Leibnizas laikė tinkamu politiniu modeliu visai krikščioniškai Europai. Šias nuostatas atskleidžia Leibnizo svarbiausias darbas apie suverenumą *Caesarinus Fürstenerius* ir laiškai apie abato Saint Pierre'o Amžinosios taikos projektą¹⁴⁰. G. Leibnizas mano, kad suverenas turėtų būti vienas asmuo, tačiau privalo griežtai paklusti prigimtiniam įstatymui – valdovo valia turi būti varžoma teisingumo, o ne nustatinėti, kas teisinga¹⁴¹. Absoliutus suverenumas negalimas nei santykiyje su valdiniais, nei santykiyje su kitais suverenais, priešingai, „reikšmingumas sprendžiant karo ir taikos klausimus Europoje“ yra G. Leibnizo suverenumo apibrėžimo dalis¹⁴². Puoselėdamas vieningos krikščioniškosios Europos, kurioje suverenai paklūsta Šventosios Romos imperijos viršenybei, idealą G. Leibnizas plėtojo argumentus Vokietijos kunigaikštysčių suverenumui pagrįsti. Tą darydamas, jis skyrė skirtingus suverenumo laipsnius. Suverenumas nereikalauja būti aukščiausia valdžia teritorijoje, užtenka viso labo gebėti kontroliuoti valdomas žemes ir jų gyventojus, o prireikus savarankiškai jas ginti¹⁴³. Virš suvereno gali būti aukštesni suverenai. Tokia nuostata yra visiškas ryšio nutraukimas su XVI–XVII amžiaus politinės minties tradicija, kur nuo J. Bodeno suverenumas suvoktas kaip būtina nedalomas, o federacinės valstybės neįmanomos ar, S. Pufendorfo vertinimu, išsigimusios. G. Leibnizas peržengia tuo metu jau susiklosčiusią vestfališkąją Europos viziją ir ją įkūnijusią galios pusiausvyrą grindžiamą nacionalinių valstybių sistemą kiek paradoksaliu būdu. Būsimosios paneuropinės daugiapakopio valdymo sistemos pamatus jis formuluoja įkvėptas politinės ištikimybės tuo metu kaip tik eizėjusiam senajam Europos vienybės idealui, kurį įkūnijo nusilpusi ir byranti Šventoji imperija. Buvimą suverenu lemia gebėjimas savarankiškai užtikrinti valdinių saugumą, o ne viršesnės valdžios nebuvimas.

140 Mogens Lærke, „Leibniz in Europe.“ Kn. Darian Meacham ir Nicolas de Warren (sud.), *The Routledge Handbook of Philosophy and Europe*. New York: Routledge, 2021, p. 32–35.

141 Leibniz, p. 29.

142 Ten pat, p. 27.

143 Ten pat, p. 116.

Tokia suverenumo samprata ir tikėjimas vieningos krikščionijos atkūrimu lėmė entuziastingą G. Leibnizo palankumą Europos viršnacionalinės vienybės projektams. Nors pats neformulavo federalistinės vizijos, 1715 metų laiškuose G. Leibnizas išsakė akivaizdų palaikymą abato Saint Pierre'o Amžinosios taikos projektui. „Tikiu, kad toks projektas kaip visuma yra įmanomas ir jo įgyvendinimas būtų vienas naudingiausių dalykų pasaulyje.“¹⁴⁴ Didelės apimties projekte abatas Saint Pierre'as siūlė sukurti nuolatinį kongresą, kuriame Europos valstybių atstovai ieškotų sprendimų taikai žemyne išsaugoti, o jo sprendimai būtų privalomi Europos šalims. G. Leibnizas netgi netiesiogiai kritikuoja projektą kaip nepakankamai radikalus: abato siūlyme kongreso nariai tėra atstovai, turintys atstovauti juos delegavusių suverenų nurodytoms pozicijoms. G. Leibnizui idealus modelis yra Šventosios Romos imperijos rūmų teisme posėdžiaujantys reprezentantai, laisvi priimti sprendimus pagal savo sąžinę¹⁴⁵. Tuo jis tik nuosekliai plėtoja paties Saint Pierre'o projekto logiką: jokia taika tarp suverenų nėra stabili ir *de facto* reiškia tik paliaubas, kol nėra jėgos, pajėgios bausti už taikos nesilaikymą¹⁴⁶. Tokia jėga turi būti sukurta ir turėti galią taikyti sankcijas. Kuo ji laisvesnė nuo deleguojančių suverenų interesų, tuo efektyvesnė. G. Leibnizas pagrįstai abejoja Saint Pierre'o plano įgyvendinimo perspektyvomis ir kritikuoja jo radikaliai istoriją iškreipiančius aiškinimus, neva Šventoji Romos imperija buvusi sukurta sutartimi, o praeities krikščioniškieji valdovai sąmoningai delegavę suverenumą. Tačiau net ir akivaizdžiai manipuliatyvus tekstas susilaukia G. Leibnizo palaikymo dėl priimtinos vizijos, dar svarbiau, normatyvinio tikslo, kuris buvo nei suprantamas, nei priimtinas XVII amžiaus politinei teorijai. XVII amžiaus pabaigoje racionalizmo raida atvedė prie naujos idėjos, kad tautų ir religijų įvairovė gali būti peržengta, nusilenkiant universaliam žmonių bendrumui.

Būtent G. Leibnizo filosofijoje galutinai atskleidžiamas visiškai naujas Europos politinės vienybės pagrindas, paremtas iš principo kitokia – kiekybine – kosmopolitizmo samprata. Individai, suvokiami tik kaip skirtingai intensyviai pasaulį įsivaizduojančios monados, savo esme yra vienodi. Toks kosmopolitizmas paneigia kokybinius žmonių skirtumus bei įvairovę ir numato žmonių, sudarytos iš vienetų individų, viziją. Būtent tokią Europos vienybės viziją įkūnija per monadologijos principų prizmę apmąstytas ir radikaliai transformuotas Šventosios Romos imperijos vaizdinys, tampantis teoriniu

144 Ten pat, p. 178.

145 Ten pat, p. 182.

146 Patrick Riley, „The Abbe de St. Pierre and Voltaire on Perpetual Peace in Europe.“ *World Affairs*, Vol. 137, No. 3, 1977, p. 187.

būsimojo suvienyto žemyno modeliu. Realiai dar egzistavusi imperija išgyveno negrįžtamą nuosmukį ir galėjo būti „atgaivinta“ tik tokia prasme, kokia Renesansas tapo modernia antikos reinkarnacija. Toji imperija G. Leibnizo taikos projekte tapo virtualia ją įsivaizduojančių homogeniškų individų-monadų vienmate politija, nors tokia realiai egzistavusi imperija niekada nebuvo. Lygiai taip pat monados, kaip daugiausia nesąmoningai pasaulį įsivaizduojančio individo, samprata daro iš principo negalimą ir absoliutų hobsiškąjį suverenumą, kuris teoriškai galėjo būti pagrįstas tik dekartiška ir hobsiškąja individo visiško sąmoningumo ir racionalumo prielaida.

Antra vertus, galima teigti, kad pačioje monados sampratoje glūdi neįveikiamas dvilypumas, kuris neišvengiamai turėjo atgimti ir politinės universalizmo ir partikuliarizmo dilemos pavidalu. Visus skirtumus paneigiantis universalizmas teoriškai ir praktiškai galėtų būti įgyvendintas tik įtvirtinus absoliutų galingiausios monados suverenumą, kuris iš tiesų reikštų visišką monadų niveliavimą panaikinant visus jų skiriamuosius bruožus, tarp jų tautinį apibrėžtumą ir tapatumą. Čia galima įžvelgti visiškai homogeniško, tai yra visiškai suvienodinto ir suniveliuoto europinio demoso vizijos idėjinės prielaidas. Tačiau G. Leibnizo monadų teorija suponuoja ir begalinio diferencijavimosi bei skaidymosi galimybę, nes absoliučiai niveliuojanti visus skirtumus galia, šios teorijos požiūriu, būdinga tik tobuliausiai monadai – Dievui. Kaip bus toliau parodyta disertacijoje, šis G. Leibnizo filosofijoje ir jo taikos projekte išryškėjantis teorinis dvilypumas ir jo sąlygojama partikuliarizmo ir universalizmo dilema jau daugiau kaip trys šimtmečiai tebėra fundamentaliausia ir vis dar laukianti sprendimo visų Europos vienijimo projektų problema.

Tačiau būtent vokiečių filosofo išskleistas homogenizuotos ir suniveliuotos žmonijos, kai individų skirtumai laikomi tik tariamais ir nureikšminami, vaizdiny yra jo iškeltos būsimos amžinosios taikos idėjos pamatinė prielaida, nes jis implikuoja įsitikinimą, kad žmonių skirtumai yra ne tik asmeninių, bet ir visų kitų, ypač politinių, konfliktų priežastis. Apšvietos kosmopolitizmas taip pat rėmėsi šia prielaida. Visas XVIII amžiaus Europos filosofinis klimatas brandino terpę žmonijos vienijimo siekiams. Švietėjų raštuose – nuo Vokietijos iki Amerikos – „filosofas“ ir „kosmopolitas“ vartoti ir suvokti kaip sinonimai¹⁴⁷. Šiuo laikotarpiu įsivyrąja tikėjimas abipusiai naudinga laisva prekyba, išstūmęs merkantilistinį tikėjimą, neva importas daro žalą jį priimančios šalies ūkiui¹⁴⁸. Ekonominė teorija laikyta neatsiejama nuo politinės,

147 Thomas Schlereth, *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought*. London: The University of Notre Dame Press, 1977, p. 145.

148 Ten pat, p. 97–103.

o nacionalinė valstybė pradėta laikyti ne laimėjimu, o daugiau neišvengiamu blogiu užtikrinant pilietinę būklę ir jos teikiamą saugumą¹⁴⁹. Didžiausias tokių politinių bendrijų trūkumas – nuolatiniai tarpusavio karai, kurių visišką išgyvendinimą daugelis manė esant neįmanomą dėl žmogaus prigimties ydų, tačiau visais atvejais siektiną. Stiprėjo a) nuostatos, kad pilietybė turėtų būti laisvo pasirinkimo, o ne kilmės nulemtas dalykas; b) principas, kad geras patriotas privalo būti ir kosmopolitas; c) jausena, kad ši netobula būseną (nacionalinė valstybė) gali būti peržengta. I. Kanto politiniai traktatai, ypač I amžinąją taiką, vainikavo kosmopolitinius Apšvietos autorių svarstymus.

Iš racionalistinės pažinimo teorijos kylančios politinės idėjos, konkrečiai – kosmopolitizmas, įsivyravo visų XVIII amžiaus švietėjų mąstyme. Empiristo D. Hume'o kosmopolitinės nuostatos tapo šio konsensuso simboliu. Švietėjai tikėjo, kad yra vienas europinis civilizacijos standartas ir pareiga siekti jo sklaidos visame pasaulyje. Tačiau kosmopolitizmas įgijo įvairias formas, nes fundamentalus mąstymo skirtumas negalėjo būti peržengtas: empirizmas yra istoristinė, o racionalizmas – logistinė, taigi aistoristinė, doktrina. Būdami santykiniais kosmopolitais britų empiristai vis tiek aiškiai suvokė H. Arendt vėliau aprašytą skirtį tarp žmogaus ir anglo teisių¹⁵⁰, tai yra nepasidavė politinių bendrijų universalizavimui abstrakčioje žmonijoje.

XIX amžiuje ši mąstymo paradigma prisidėjo prie skirties tarp vadinaujamų vokiško ir prancūziško valstybės formavimosi kelio, arba etninio ir pilietinio nacionalizmo. Tyrinėtojai kaip pagrindinį šios skirties susiformavimo veiksnį akcentuoja ne mąstymo skirtumus, o istorines aplinkybes – vokiškąjį etninį nacionalizmą kildina iš padėties, kai tauta susiformuoja pirmiau už valstybę, o prancūziškąjį pilietinį nacionalizmą – iš situacijos, kai valstybė susiformuoja pirmiau už tautą¹⁵¹. Nors šias nacionalizmo formas iš tiesų lėmė daugiausia valstybingumo turėjimas arba neturėjimas, nepagrįstai ignoruojamos teorinės jų atsiradimo priežastys. Skirtumas tarp racionalistinio ir empiristinio mąstymo galiausiai iškilo į paviršių naujomis politinio mąstymo formomis. Vienybės ir universalumo idealas, nors įsivyravęs Apšvietos laikotarpiu, rėmėsi racionalistine įvairovės netikrumo ir pamatinio reiškinių vienodumo prielaida, kurios vienu svarbiausių pagrindų buvo ir G. Leibnizo monadologija, pripažinusi tik kiekybinius, bet ne kokybinius monadų tobulumo skirtumus.

149 Ten pat, p. 101.

150 Hannah Arendt, *Totalitarizmo ištakos*. Iš anglų kalbos vertė Arvydas Šliogeris. Vilnius: Tyto alba, 2001, p. 189.

151 Rogers Brubaker, *Pilietybė ir tautiškumas Vokietijoje ir Prancūzijoje*. Iš anglų kalbos vertė Saulius Pivoras. Vilnius: Pradai, 1998, p. 17–18.

Europos idėja formavosi būtent amžinosios taikos projektų pavidalais, nes Europos idėja kaip tokia net ir XVIII amžiuje buvo per ankstyva: Europos vienybės idėja dar buvo mąstoma ne kaip politiškai suvienytos Europos vizija, ji buvo reiškiamą taikos tarp Europos valstybių projektais, kurių įgyvendinimo logika jau implikavo tuomet dar tik tarpiniu pavidalu besiskleidžiančią vieningos Europos idėją. Yranti Vakarų krikščionija dar buvo pernelyg krikščioniška ir įvairi klasikine žodžio prasme. Siūlomi amžinosios taikos projektai, numatę naują tarptautinę teisę ir panašius sprendimus, buvo ne šiaip taikos garantas, bet ir priemonė naikinti natūralią Vakarų krikščionijai būdingą žmonių ir tautų įvairovę.

3. VIENINGOS EUROPOS SUBJEKTIŠKUMO STEIGTIS: NUO INDIVIDO SAVIKŪROS PER VALIĄ GALIAI

3.1. Imanuelis Kantas ir vieningos Europos idėja?

Naują puslapį europietiškojo kosmopolitizmo raidoje atvertė Imanuelis Kantas (1724–1804). Jis, kaip ir dauguma XVIII amžiaus antrosios pusės mąstytojų, kėlė žmonijos taikos, vienybės ir teisingumo idealus. Pačiu kosmopolitinių siekių skelbimu tiek pats I. Kantas tarp savo amžininkų, tiek ir apskritai Apšvietos atstovų pastangos nebuvo išskirtinės. Visai žmonijos istorijai būdinga nuolatinė, nors ir vis naujas formas įgaunanti, įtampa tarp faktinio susiskaldymo į konkuruojančias ar kariaujančias bendrijas ir teorinio vieningos žmonijos idealo. Istorikai pastangos formuluoti šį vieningos žmonijos siekį išgyveno pakilimus ir nuopusius. XVIII amžiaus Apšvietos mąstytojų darbai neabejotinai liudija tokį pakilimą. I. Kanto politiniai tekstai, ypač I amžinąją taiką, savo užmoju peržengti geopolitines laikmečio aplinkybes vainikavo šias pastangas. Tačiau svarbiau, jog I. Kanto politinė mintis rėmėsi jo transcendentaline filosofija, kurioje individas, valstybės ir žmonija jau egzistavo nauju būdu.

Nėra akivaizdu, kad apskritai egzistuoja I. Kanto vieningos Europos vizija. Kitaip nei daugelis jo amžininkų, tiesiogiai būtent apie Europos, o ne pasaulio, suvienijimą I. Kantas nėra kalbėjęs. Tačiau jo projektuojama kosmopolitinė pasaulinė pilietija laikytina būtent Europos vizija, nes yra grynai europietiško individų suvienijimo modelio projekcija į visą žmoniją, kuri taip pat turi būti „apšviesta“, kad galėtų būti vienijama tais pačiais I. Kanto siūlomais principais.

Žinoma, I. Kanto darbai istorijos tikslo ir žmonijos taikos klausimais buvo ir yra viso pasaulio diskusijos objektas ir davė pradžią ištisai liberaliajai tarptautinių santykių aiškinimo paradigmai. Būtent tarptautinių santykių disciplinos kontekste įprasta analizuoti I. Kanto pažiūras karo ir taikos bei valstybių ir tautų vienybės klausimais. Pripažįstant, kad I. Kantą domino pasaulinės pilietijos ir pasaulinės taikos galimybės, Europos studijose jo vizijos klausimai faktiškai nekeliami, nors netrūksta autorių, lakoniškai konstatuojančių, kad Europos Sąjungos raida iš esmės atspindi I. Kanto išdėstytą taikos kūrimo viziją.

Toks požiūris gali būti didelė klaida. Europos studijoms apskritai būdingas abejingumas Europos vienijimo projektus suformavusių idėjų tyrimams. Vietoje to vyrauja teorijos pavidalu pateikiami subjektyvūs autorių vertinimai arba kvaziteorinė kalba apibendrinti empirinių tyrimų rezultatai (europiečių, kaip sociologinių tyrimų objektų, sąmonės vaizdiniai ir t. t.), kas lemia, kad

teorija vis labiau pati konstruoja, o ne atspindi Europos vienijimo tikrovę¹⁵². Tokiame Europos studijų lauke kone disidentiniais balsais virsta tokie mąstytojai kaip P. Manent, teigiantys, kad Europos integracijos projektui kaip tik ir būdingas atsisakymas save apibrėžti. Jo žodžiais, „europiečių savitumas tas, kad jie nepaprastai kilniai ir didžiadvasiškai atviri žmogiškajam bendrumui arba universalumui. [...] minime Europą tik tam, kad ją panaikintume. Juk mes pripažįstame tik žmoniją [ir] netrokštame saviškos būties.“¹⁵³ Europa neturi ir negali turėti apibrėžtos tapatybės ir geografinių sienų, o jos pamatinės vertybės yra universalios ir teoriškai eksportuojamos visai žmonijai. Tai svarbu, nes taip suvokta Europa tampa ne tiek geografiniu ir politiniu dariniu, bet visų pirma vieningos žmonijos projektu, tikslu ir idėja kantiškąja prasme¹⁵⁴. Būtent taip suvokus Europą galima adekvačiai vertinti jos vienijimo projektų ryšį su kantiškosiomis amžinosios taikos ir pasaulinės pilietijos idėjomis.

I. Kantas atveria kelią Europos idėjos išgryninimui, pirmasis ją kaip subjektą pozicionuodamas priešpriešoje su visu likusiu pasauliui, kurį traktuoja kaip objektą¹⁵⁵. M. Foucault žodžiais, nuo tada europiečiai yra žaidėjai, žaidimas vyksta Europoje, bet statymai – visas pasaulis¹⁵⁶. Iš tokios perspektyvos kyla geopolitiniai projektai, paremti Europos kaip vientiso subjekto mąstymu. Europos dominavimas pasaulyje iškyla kaip principinė dominavimo idėja, besireiškianti amžinosios taikos projektu. Šiandieninis vieningos Europos projektas atnaujiną šią logiką ir Europos globalus dominavimas suvokiamas kaip pavyzdinis žmonių bendrabūvio modelis.

Norint atsakyti, kokia prasme I. Kanto amžinosios taikos ir pasaulinės pilietijos projektas gali būti laikomas ir vieningos Europos vizija, apžvelgiama ir analizuojama pasaulinės taikos užtikrinimo programa, jos nuostatos lyginamos su vykstančio Europos integracijos proceso pamatiniais principais.

3.1.1 Galutiniai amžinosios taikos straipsniai

I. Kanto kaip kosmopolitizmo šalininko pagrindinės tezės išdėstytos esė *I am-žinąją taiką* (1795). Joje remiantis prielaida, kad nuolatinė taika tarp valstybių ir tautų yra iš principo įmanoma, nors nebūtinai įvyksianti istorijoje, patei-

152 Radžvilas, *Europos integracijos tyrimai*, p. 45, 53.

153 Pierre Manent, *A World Beyond Politics? A Defence of a Nation-State*. Princeton: Princeton University Press, 2006, p. 77–78.

154 Rodolphe Gasche, „Is ‘Europe’ an Idea in the Kantian Sense?“ Kn. S. Lindberg, S. Prozorov ir M. Ojakangas (sud.), *Europe Beyond Universalism and Particularism*. New York: Palgrave Macmillan, 2014, p. 62.

155 Immanuelis Kantas, *Politiniai traktatai*. Iš vokiečių kalbos vertė Antanas Gailius ir Gediminas Žukas. Vilnius: Aidai, 1996, p. 132–134.

156 Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*. New York: Palgrave Macmillan, 2008, p. 56.

kiami principai, kuriais tokia taika galėtų būti pagrįsta. Jau vien teiginys, kad karas nėra neišvengiama žmogiškosios tikrovės dalis, o gali ilgai visiškai išnykti, I. Kantą išskiria iš amžininkų, taikos galimybę svarsčiusių kurioje nors geopolitinėje situacijoje, o ne kaip principinį klausimą. Svarstydamas taikos klausimą pats autorius aiškiai skiria sąlygas taikai paskatinti ir sąlygas, būtinas nuolatinės taikos užtikrinimui.

Pirmąsias I. Kantas išdėsto kaip parengiamuosius straipsnius. Jie reikalauja, kad taikos sutartys neturėtų išlygų būsimam karui, valstybės negalėtų įgyti kitos valstybės, būtų atsisakyta reguliarių kariuomenių, valstybės skolos nebūtų naudojamos užsienio reikalams (o iš tiesų – karams) tvarkyti, valstybės nesikištų į kitų šalių vidaus rekalus ir kare nesiimtų jokių veiksmų, kurie griautų šalių tarpusavio pasitikėjimą taikos laikotarpiu¹⁵⁷. Šių sąlygų laikymasis, paties I. Kanto manymu, negali užtikrinti nuolatinės taikos, o tik leidžia dažniau išvengti karų ir tuo prisideda prie amžinosios taikos sąlygų įgyvendinimo.

Pastarąsias I. Kantas vadina galutiniais straipsniais dėl amžinosios taikos. Jie skelbia, kad taikų bendrabūvį pasiekti gali tik respublikinės valstybės, tarptautinė teisė tarp jų turi būti pagrįsta laisvų šalių federacija, o pasaulinės pilietybės teisė turi būti apribota visuotinio svetingumo sąlygomis. Kiekviena sąlyga atitinka vieną iš trijų I. Kanto skirtų viešosios teisės dimensijų – konstitucinę, tarptautinę ir kosmopolitinę. Respublikos reikalavimas keliamas teisei valstybės viduje, federacijos reikalavimas – teisei tarp valstybių, o svetingumo reikalavimas – kosmopolitinei teisei, reguliuojančiai piliečių santykius ne su savo šalimi.

Į būsimąją federaciją gali būti priimamos arba ją kurti tik respublikos. Tokioje santvarkoje piliečių valia girdima, į ją atsižvelgiama ir tai neleidžia pradėti karų, nes piliečiai visada numato karo nuostolius ir jų vengia. I. Kantas skyrė respublikinį arba despotišką valdymo būdą ir valdančiųjų skaičių nusakančią valdymo formą, kuriai teikė daug mažesnę reikšmę. Respublikinis valdymas, pagal I. Kantą, remiasi visų individų kaip piliečių lygybe, jų kaip pavaldinių priklausomybe ir kaip žmonių laisve. Respublikai taip pat būdingas valdžių atskyrimas ir atstovavimas, teisės viršenybė ir pilietinės laisvės, kylančios iš reikalavimo individą laikyti tikslu savaime. Taigi, kaip pastebi ne vienas autorius¹⁵⁸, I. Kanto apibūdinta respublika yra iš esmės tai, ką šiandien vadiname liberalia demokratija.

157 Kantas, *Politiniai traktatai*, p. 112–116.

158 Eric Easley, *The War Over Perpetual Peace*, New York: Palgrave Macmillan, 2004, p. 164; Otfried Hoffe, *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 181 ir kiti.

Tačiau I. Kantas kategoriškai atmeta respublikoniškai valdomos demokratijos galimybę¹⁵⁹. Demokratiją jis supranta kaip piliečių teisių ir laisvių nesaugantį daugumos valios primetimą nesutinkančiai mažumai. Iš pažiūros tai atitinka paties I. Kanto keliamą atstovavimo principą, tačiau jis, kaip ir kiti švietėjai, tikėjo bendrąja tautos valia, tai yra galimybe rasti sprendimus, kuriems galėtų pritarti visi piliečiai. Monarcho autoritetas remiasi tuo, kad jis savo valioje vienija visos tautos valią¹⁶⁰. Bendroji valia galima, nes žmogaus prigimtis racionali ir protas gali formuluoti ją atitinkančius principus, kuriuos galima taikyti universaliai. Mažoritariniu daugumos principu grįsta demokratija, kaip ją suprato I. Kantas, atmeta tokią galimybę ir priima sprendimus daugumos valia, primesdama ją mažumoms ir neišvengiamai virsdama despotija.

I. Kanto respublikos samprata iš esmės atitinka Europos Sąjungos postuluojamą demokratijos sampratą. ES plačiai kritikuota už tai, kad savo svarbiausiose sutartyse skelbdamasi demokratine sąjunga ir reikalaudama demokratijos iš savo narių pati šio reikalavimo neatitinka¹⁶¹. Tačiau demokratija ES suprantama ne kaip atstovavimas daugumos valiai ir šiuo principu priimami sprendimai, o kaip pagarba žmogaus teisėms, laisvėms, valdžių atskyrimo ir teisės viršenybės principams. Tai tiesiog atkartoja I. Kanto respublikos sampratą. Būtent ši samprata yra privaloma visoms šalims narėms ir kandidatėms, lygiai kaip kantiškieji respublikos principai buvo privalomi jo numatomos federacijos narėms. Europeizacija yra naujųjų laikų „respublikanizacija“.

Tačiau čia glūdi esminė ES problema, kuri I. Kantui pagrįstai neatrodė nei teoriškai, nei praktiškai aktuali. XVIII amžiuje jo keltą liberalios teisinės valstybės idealą iš principo galėjo įgyvendinti apsišvietę valdovai, su kuriais ir pats mąstytojas siejo atitinkamų reformų viltis. Valdžios šaltinio ir subjekto klausimas tada apskritai dar nebuvo kilęs, o kaip rodo ankstesnioji ir vėlesnė Europos istorija (Anglijos šlovingosios revoliucijos ir Austrijos-Vengrijos imperijos pavydžiai), viršūnių inicijuojamos politinės reformos pereinančios nuo absoliutistinio prie konstitucinio monarchinio valdymo buvo iš principo įmanomos. Viena didžiausių šių dienų ES problemų yra vadinamasis demokratijos deficito klausimas. Žvelgiant į jį iš kantiškojo „respublikonizmo“ perspektyvos galima teigti, kad Europos Sąjungoje nėra būtent politinio subjekto, kuris galėtų ir privalėtų legitimuoti I. Kanto politinėje teorijoje išskleistus teisinės valstybės principus ir normas. ES sprendimų priėmimas vyksta virš-

159 Kantas, *Politiniai traktatai*, p. 123.

160 Ten pat, p. 54.

161 Giandomenico Majone, *Dilemmas of European Integration*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 25.

nacionaliniu, o demokratinė legitimacija – nacionaliniu lygiu, kur renkama vykdomoji bei legislatyvinė valdžia ir egzistuoja demokratinė atskaitomybė¹⁶². Šalys narės negali būti laikomos „grupe politinių subjektų“, nes joms pačioms atstovauja atstovai (politikai), atskaitingi realioms politiniams subjektams, tautoms. Kiekvienas iš jų yra atskaitingas savo demosui už politines pasekmes ir kiekvienas demosas turi vis kitus reikalavimus savo atstovams. Todėl apie ES kaip visumą neįmanoma teigti ją turint integralų politinį subjektą, kurio atžvilgiu galėtų būti vertinamas paties politinio projekto ir jo steigiamų normų legitimumas. Atskirus politinius subjektus turi tik ES valstybės narės.

Laisvų valstybių federacijos idėja yra antroji amžinosios taikos sąlyga. Ją formuluodamas I. Kantas kategoriškai atsisakė pasaulinės valstybės (nors iki šiol netrūksta autorių, kurie teigia priešingai¹⁶³), bet ne dėl to, jog ši būtų ydinga iš principo, o todėl, kad nematė būdų tinkamai ją įgyvendinti. Tokia valstybė neturėtų galimybės užtikrinti teisingumo visoje savo teritorijoje, o bandymai tą padaryti ir milžiniška valdžios rankose sutelkta galia vestų prie despotizmo, kurio I. Kantas bijojo labiausiai. Greičiausiai dėl šios priežasties, kitaip nei J. J. Rousseau, jis griežtai atmetė ir tokios federacijos kariuomenės, reikalingos taikai užtikrinti, idėją. J. J. Rousseau teigė, kad taikai Europoje išsaugoti reikalinga federacija, turinti stiprią kariuomenę ir pakankamą piliečių lojalumą¹⁶⁴, o I. Kantas uždraudė tokias pajėgas ir vėliau buvo dėl to plačiai kritikuojamas¹⁶⁵.

Atmetus centralizuotos valstybės idėją, federacijos vizija liko gana miglota. Jai įvardyti I. Kantas vartojo federacijos, sąjungos, tautų valstybės, pasaulinės respublikos terminus. „Laisvų valstybių“ federacija reiškia ne jos narių suverenumą, o respublikinį jų valdymo būdą. Neapibrėžtumas provokavo spekuliacijas. Pavyzdžiui, Francis Hinsley kėlė mintį, kad I. Kantui priskiriamas perdėtas kosmopolitizmas, o jis pats niekada nesiekė sujungti valstybes į kokią federaciją¹⁶⁶. Kiti teigė, kad I. Kanto išdėstyti principai sėkmingai suderinami su abiem scenarijais – ar tai būtų federacinė valstybė, ar tarpvalstybinė sąjunga¹⁶⁷. Svarstymai apie I. Kanto tarptautinės politinės tvarkos viziją

162 Schmidt, p. 62.

163 Yoram Hazony, *The Virtue of Nationalism*. New York: Basic Books, 2018, p. 199.

164 Jean Jacques Rousseau, *A Lasting Peace Through the Federation of Europe and the State of War*. London: Forgotten Books, 2015, p. 25.

165 Thomas Carson, „‘Perpetual Peace’: What Kant Should Have Said.“ *Social Theory and Practice*, 14 (2), 1988, p. 173.

166 Francis Harry Hinsley, *Power and the Pursuit of Peace*. Cambridge: Cambridge University Press, 1961, p. 62.

167 Claudio Corradetti, „Kant’s Legacy and the Idea of a Transitional Jus Cosmopoliticum.“ *Ratio Juris*, 29 (1), 2016, p. 119.

iki šiol dažniausiai nukrypsta į taiką užtikrinti turinčio viršnacionalinio darinio institucinės sąrangos klausimus ir pasirinkimą tarp federacinės valstybės ar transnacionalinės organizacijos. Tačiau šis ginčas nedaro didesnės įtakos kantiškajai vieningos Europos vizijai, nes – kaip aptariama toliau – I. Kanto vizijoje suvienytos žmonijos (kurios modelis yra Europa) politinės sąrangos klausimas nėra nei svarstomas, nei reikšmingas.

Trečioji būtina amžinosios taikos sąlyga yra visuotinis svetingumas. Svetingumo principas turi dvi puses: viena vertus, jis reikalauja nesiimti jokių priešiško veiksmų prieš šalyje viešinius svetimšalius, antra vertus, draudžia ir svetimšaliams mėginti primesti savo tvarką kitoje šalyje ir nepripažįsta teisės apsigyventi ne savo valstybėje¹⁶⁸. Tokiu reikalavimu I. Kantas sukuria teisinį santykį tarp valstybių ir kitų šalių piliečių. Tokiam santykiui nėra kito pagrindo, kaip tik įsivaizdavimas, jog egzistuoja pasaulinė valstybė, kurios piliečiais yra visa žmonija. I. Kantas pabrėžia, kad svetingumo principas neatstoja platesnių teisinių santykių svetimoje šalyje, o viso labo suteikia prielaidas jiems sukurti ir išplėtoti. Šio principo šiandieninė ES laikosi tik iš dalies, oficialiai pripažindama svetingumo taisyklę tik savo šalių narių piliečiams. Antra vertus, I. Kantas numatė visišką šalių laisvę neįsileisti imigrantų, o ES pastaruoju metu šiuo klausimu peržengė visus filosofo reikalavimus.

Svetingumo reikalavimą I. Kantas kėlė jį aiškiai taikydamas Europos kaip pasaulio centro ir europiečių kaip pasaulio šeimininkų sąmonei. Naujoji taiki pasaulio tvarka neišvengiamai turėjo prasidėti Europoje, kur buvo prielaidos respublikoms kurtis, tačiau iš Europos sklisti po pasaulį nebe kolonijiniiais, o respublikų lygiateisiškumo pagrindais. Respublikoniški principai turėjo sklisti iki susiformuojant tarpvalstybinėms sąjungoms. Kaip teigia Jamesas Tully, I. Kanto vizija visiems laikams pakeitė Europos savivoką, skatindama imperinio centro sąmonės transformaciją į kosmopolitinės federacijos centro sąmonę¹⁶⁹. XIX amžiuje imperinio dominavimo forma po truputį išsivėpė, užleisdama vietą dominavimui skleidžiant savo gyvenimo būdą. Pradedant Prancūzijos revoliucija, naujas universalizmo principas imtas taikyti laikant savo kultūrą esant istorijos avangarde ir reprezentuojant žmonijos ateitį¹⁷⁰. Šį vaidmenį Europai numatė jau I. Kantas ir jį šiandien ima si įgyvendinti tampanti Europa. Tai leidžia teigti, kad kantiškoji amžinosios taikos vizija ir pasaulinės pilietijos idėja yra paskutinis žingsnis steigiant Europos politinį subjektiškumą, kurio formavimosi pradžia pagrįstai galima

168 Kantas, *Politiniai traktatai*, p. 131–133.

169 James Tully, „The Kantian Idea of Europe: Critical and Cosmopolitan Perspectives.“ Kn. James Tully (sud.), *Public Philosophy in a New Key. Volume II: Imperialism and Civic Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 19.

170 Christopher Coker, *Twilight of the West*. Oxford: Westview Press, 1998, p. 12.

laikyti nuo XV amžiaus pabaigos europiečių vykdytą erdvės transformaciją. C. Schmittas yra išsamiai nagrinėjęs šį epochinio masto ir reikšmės procesą, kurio akivaizdžiausia išraiška yra kitų žemynų kolonizavimas ir jį lydėjusios Europos valstybių kovos dėl kolonijų.

Geografiniai atradimai ir pasaulio kolonizavimas lėmė, kad jau ne Vakarų krikščionijai, o būtent Europai atsivėrė veikimo erdvė, kurioje negaliojo Europos tarptautine teise (*jus publicum Europaeum*) paremti valstybių santykiai. Pasak C. Schmitt, protestantiškosios reformacijos sukeltas religinis skilimas nebūtų įgavęs fundamentalaus masto, jeigu nebūtų prasidėjęs konfliktas tarp sausumos ir jūrinės egzistencijos, kurios atsiradimas sutapo su modernybės ir Europos atsiradimu. Atradus Naująjį pasaulį, krikščionys valdovai dar kurį laiką buvo saistomi tos pačios krikščioniškos vienybės ir tarpusavio normų. Tačiau už Europos ribų baigėsi ir Europos teisinė erdvė. Anapus oficialiai prasidėjo erdvė, kur galiojo tik stipriojo teisė ir atrodė teisinga atitinkamai sąveikauti. Kitaip negu tikros jūrinės egzistencijos nepažinusiame senovės pasaulyje, čia nebuvo teisės normų, leidžiančių įvardyti nusikaltimus¹⁷¹. Dar vėliau pasaulis anapus Europos buvo pasidalytas, bet vėlgi subjektais laikant ne to pasaulio gyventojus, o Europos valdovus, besidalijančius visą likusį pasaulį į krikščionybės sklaidos ir kolonizacijos zonas.

Pokyčiai jūrininkystėje, įsibėgėję XVI–XVII amžiais, įgalino ne tik pasaulio dalybas, bet ir jūrinės civilizacijos formavimąsi. Jūrinei civilizacijai būdingas kitas žiūros taškas – sausumą ji vertina kaip pakrantes, kurias reikia užvaldyti, ir gilumas, kurias galima grobti ar eksploatuoti. Kartu jūrinė civilizacija tampa nuolatinės kaitos civilizacija – jos varomoji jėga yra ne visuomeniniai, o technologiniai pokyčiai, nes išgyvenimas jūroje reikalauja nuolatinės pažangos. Neatsitiktinai pirmąją tikrai jūrine civilizacija tapo Anglija ir būtent joje įvyko pramonės revoliucija. Daugelis technikos revoliucijos idėjų buvo gerai žinomos ankstesnėms visuomenėms, o daugybė išradimų nesukeldavo tokios grandininės reakcijos. Tačiau išradimai savaime nekuria pokyčių, jeigu jų imasi ne konkreti, jiems poreikį jaučianti visuomenė.¹⁷² Pramonės revoliucija įgalino industrinės visuomenės, kurioje nuolatos auga gerovė ir gyventojų skaičius, atsiradimą.

Tačiau kartu ji tapo dar viena moderniosios Europos raidos prielaida. Žemė buvo permąstyta kaip grynai mentalinė erdvė, egzistuojanti tik žmogaus vaizduotėje ir atvira nuolatiniam perkūrimui pagal šios vaizduo-

171 Schmitt, *Nomos of the Earth*, p. 92–94.

172 Carl Schmitt, „The Planetary Tension Between Orient and Occident and the Opposition Between Land and Sea“, *Revista de Estudios Políticos*, 81 (1955), p. 3–28. Cituota iš: <<https://doi.org/10.3998/pc.1232227.0005.011>> [žiūrėta 2022-03-22].

tės vaizdinius bei technines galimybes. Šios C. Schmitto įžvalgos leidžia rekonstruoti ir atsekti istorinį vyksmą, kurio metu Europa steigė savąjį modernų subjektiškumą. Šį subjektiškumą ikūnijo Žemę kaip abstrakčią erdvę struktūrinusios, tai yra ją besidalijusios ir dėl kolonijų tarpusavyje kovojusios valstybės. Vykstant šiam procesui Europa buvo vis labiau deteritorizuojama atsaistant jos vaizdinį nuo Vakarų krikščionijos religiniais, kultūriniais ir politiniais vaizdiniais apibrėžtos ir apribotos geografinės fizinės erdvės. Tačiau šitaip steigtas globalus Europos subjektiškumas, pavertęs anapus jos esantį pasaulį užkariavimo ir užvaldymo objektu, buvo padalytas, o pati atskirų valstybių struktūrinama pasaulio erdvė – fragmentuota ir nuolatos perstruktūrinama dėl nepaliaujamos valstybių konkurencijos ir kovos dėl jau kitų valdomų kolonijų. Būtent ši įtampa ir konfliktas tarp to, kas iš principo turėjo būti vieninga pasaulinė Europos valstybė, ir nesamos galimybės ją sukurti dėl europinių valstybių konkurencijos įgyja teorinę išraišką ir tiesiogiai atsispindi daugiaprasmiškuose I. Kanto svarstymuose apie būsimąją pasaulinės pilietijos vienybę. Šie svarstymai duoda pagrindą I. Kanto traktate fiksuojamą abstraktų ir globalų Europos subjektiškumą laikyti iš pat pradžių skilusiu ir pasmerktu begalinei fragmentacijai subjektiškumu.

3.1.2. Pasaulinė pilietija ir naujas žmogus

I. Kanto įsitikinimu, teisingumas apskritai įmanomas tik tuo atveju, jei yra užtikrinamas visur ir visais lygmenimis: valstybės viduje, tarp valstybių ir piliečių santykiuose su kitomis valstybėmis. Jei to nėra, teisingumo neįmanoma apsaugoti niekur – jam kyla nuolatinė grėsmė.

Amžinosios taikos idėja turi aiškią vietą platesniame I. Kanto moralės teorijos ir istorijos filosofijos kontekste. Pasak mąstytojo, moralaus žmonių elgesio sąlyga (pareigos vykdymas vietoje intereso) ir pats istorijos tikslas yra žmonijos pradų išpildymas. Vienintelis konkrečiai nurodomas prigimties bruožas yra proto racionalumas. Tačiau ir jis neturi jokių apibrėžtų kriterijų, tad yra abstraktus ir remiasi J. J. Rousseau visuotinio principu – viskas, kam visuotinai pritariama, yra racionalu. Gamta ateityje dar turi sukurti žmogų, pajėgų „parašyti istoriją“, tai yra išpildysiantį žmonijos pradus¹⁷³. I. Kantas teigia, kad istorija yra gamtinis procesas, kuris įsisąmonina žmoguje kultūros pavidalų: „Žmonių giminės istoriją galima laikyti slapto gamtos plano įgyvendinimu – sukurti vidujai ir drauge taip pat specialiai šiam tikslui skirtą išoriškai tobulą valstybinę santvarką kaip vienintelę būklę, kurioje

173 Kantas, *Politiniai traktatai*, p. 29.

[gamta] galėtų visiškai išvystyti savo pradus žmonijoje.¹⁷⁴ Tiesa, pati prigimtis yra atvira, o jos turinys gali būti absoliučiai bet kokios savybės.

Visi žmonės, gyvenantys iki istorijos momento, kai bus realizuoti žmogaus pradai, traktuojami instrumentiškai ta prasme, jog dalyvauja kuriant šį gamtos planą išpildysiantį ir to darbo vaisiais džiaugtis galėsiantį žmogų, taip pat rengia taikos, gerovės, švietimo ir kitas būtinas jo atėjimo sąlygas. Atrodytų, kad toks požiūris tiesiogiai prieštarauja I. Kanto kategoriniam imperatyvui traktuoti žmogų visada kaip tikslą, o ne kaip priemonę. Tačiau kaip pabrėžia prof. Bronius Kuzmickas, „kategorinis imperatyvas remiasi principu, kad protinga būtybė yra pati sau tikslas. Iš to plaukia praktinis imperatyvas: „*Elkis taip, kad žmonią ir savo asmenyje, ir bet kurio kito žmogaus asmenyje tu visada laikytum kaip pat tikslu ir niekada nelaikytum jos tik priemone.*“ Žmogus yra aukščiausia vertybė ne savo konkrečia empirine būtimi, o tuo, kad jame slypi visa žmonija. „Moralinis dėsniis yra šventas (nepažeidžiamas). Žmogus, tiesa, ne toks jau šventas, bet *žmonija* jo asmenyje turi būti jam šventa.“¹⁷⁵ Taigi I. Kanto kategorinio imperatyvo objektas – ne atskiras empirinis žmogus, o visa žmonija ir tiek, kiek ji reiškiasi per kiekvieną atskirą žmogų, nors šis atskirai nuo žmonijos visumos – „ne toks jau šventas“. Įsakymas traktuoti žmonią kaip tikslą visiškai dera su atskirų individų kaip priemonės traktavimu žmonijos tobulėjimo procese.

Vienas svarbiausių ikimoderniosios ir moderniosios filosofijos paradigminių skirtumų yra požiūris į prigimtinių pradų realizavimą. Ikimodernioji filosofija svarbiausiu žmogaus gyvenimo tikslu laiko siekį asmeniškai realizuoti savo prigimtinius pradus, pirmiausia intelektualinį ir moralinį potencialą, ir šitaip pasiekti amžinąją palaimą. Šiai filosofijai modernioji pažangos idėja yra nežinoma. Ji pradeda skleistis nuo Renesanso ir numato istorinį žmonijos beribio tobulėjimo procesą, kuriame individas yra tik „momentas“ ir jo vertė priklauso nuo įnašo į šio proceso sėkmę. Galutinai toks požiūris atsiskleidžia tik XVIII amžiaus pabaigoje, tačiau, kaip parodoma disertacijos pirmame skyriuje, šios idėjos užuomazgos formavosi jau viduramžiais, pavyzdžiui, Dantės traktate, kuriame taika yra būtina sąlyga išsiskleisti kolektyvinę žmonijos intelektualinę ir kūrybinę potencialą.

Abejotina pati mintis, kad žmonijos raida turi pabaigos tašką. Pats I. Kantas traktate *Atsakymas į klausimą „Kas yra švietimas“* teigia, kad žmogaus prigimtis yra nuolatinė kaita ir jis turi „visada žengti pirmyn“¹⁷⁶. Šis „pirmyn“ yra atviras neatsitiktinai, nes pagal I. Kanto pažinimo teoriją žmo-

174 Ten pat, p. 41.

175 Bronius Kuzmickas, „Kategorinis imperatyvas I. Kanto etikoje“, *Problemos*, 1974, 2 (14), p. 11–12.

176 Ten pat, p. 53.

gus yra tai, kuo save suvokia, taigi, egzistuoja kaip reiškiny. Tai lemia, kad didėja atotrūkis tarp to, kaip atskiri individai suvokia save ir pasaulį, o iš radikalčiai skirtingų žmogaus vaizdinių kyla ir nepalyginamos žmogaus sampratos. Žmonių nelygybė darosi nebe vien ekonominė ar politinė, bet iš esmės virsta antropologine ir savaime skatina kelti klausimą, kas apskritai gali vadinintis žmogumi.

Kaip apibendrina Rudolfas Makkreel'as, I. Kanto teigimu, istorijoje skleidžiasi gamtos planas, kurio tikslas – kultūros atsaistymas nuo gamtos. Pirminėje savo raidos stadijoje žmogus kaip ir gyvūnai yra valdomas instinktų, taigi visiškai paklusnus gamtai. Protas, pasitelkdamas vaizduotę, leidžia vaduotis iš šios nelaisvės, žmogaus tikslus pradeda formuoti ateities lūkesčiai. Galiausiai paskutinėje raidos stadijoje susiformuoja suvokimas, kad žmogus pats yra gamtos tikslas ir taip pradedamas traktuoti kiekvienas kitas žmogus¹⁷⁷. Tik atsaisčius kultūrą nuo gamtos (prigimties) žmogui įmanoma išsilaisvinti iš gamtos primetamų tikslų ir suvaržymų. Iki I. Kanto vyravusi istorijos interpretacija buvo teologinė, tai yra istorijos įvykių gausoje ieškota Dievo plano ženklų. Teleologinė istorijos interpretacija istorijos planą priskiria net ne gamtai, o pačiam žmogui, nes gamtos žmonijai iškeltas tikslas esąs visiškai išsilaisvinti iš prigimties suvaržymų ir įgyti moralinę autonomiją¹⁷⁸. Tokioje perspektyvoje vaizduotei suteikiamas naujas vaidmuo, nes ji turi generuoti žmonijos ateities tikslus, kurių iš principo nebeįmanoma racionaliai ieškoti ir atpažinti tikrovėje ir prigimtyje.

J. J. Rousseau nuostata, kad vienintelis žmogaus bruožas yra veiklumas ir savikūra, čia išplėtojama iki protoantžmogio ir būsimojo gerojo europiečio sampratų užuomazgų: europiečio tapsmas yra ir nuolatinio ap(s)ibrėžimo, kas yra žmogus, vyksmas – europietis tampa žmogiškumo matu, kuris taidkomas visai neapšviestai žmonijai ir numato jos perkūrimą pagal europiečio standartą.

Bet kuriuo atveju, kad ir kur vestų prigimties suteiktų galimybių išpildymas, būtina sąlyga yra užtikrinti piliečių laisves. Jas laiduoti ir yra politikos tikslas. Juo negali būti piliečių laimė, nes laimę kiekvienas supranta savaip (priešingas mąstymas laikomas despotišku). Būtina laisvės užtikrinimo sąlyga yra taika, nes karas visada represuoja piliečių laisves. Taikos siekimas tad yra moralinė ir pilietinė žmonių pareiga, kiek apskritai įmanoma jos siekti. Tačiau taika jokių būdu nėra tikslas savaime.

177 Rudolf A. Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant*. Chicago: University of Chicago Press, 1990, p. 133–134.

178 Ten pat, p. 137.

I. Kanto vizijoje respublikos yra motyvuotos jungtis į federaciją ir aukoti suverenumą vardan taikos ir kapitalistinės prekybos suklestėjimo. Jų piliečiai reikalauja geresnių prekybos sąlygų ir neleidžia pradėti karų, kurių patirtis tik sustiprina tokias nuotaikas. ES istorija pokario Europoje prasidėjo kaip tik nuo tokių – taikos ir klestėjimo – motyvų. Tačiau paties filosofo motyvacija visiškai kita – jis siekia sukurti teisinę sistemą, kuri universaliai užtikrintų teisinę (apibrėžtos laisvės) būklę ir šitaip apsaugotų žmonijos vystymąsi nuo karo grėsmės¹⁷⁹. Galutinis I. Kanto taikos tikslas tad yra ateities žmogus.

I. Kanto taikos vizija kritikuota kaip reikalaujanti moraliai tobulų žmonių, neįmanomo tautinio abejingumo ir klaidingai pradedanti nuo organizacinių principų (respublikos ir federacijos), o ne nuo teisingų moralės principų ugdymo¹⁸⁰. Tačiau yra kaip tik priešingai. Visų pirma, I. Kantas supranta, kad valstybė negali sukurti moralaus individo, bet taikos projektui to ir nereikia. Valstybė net ir moraliai blogą asmenį gali paversti geru piliečiu. Teigiant, kad „valstybė gali sukurti nors ir velnių tauta“¹⁸¹, kaip tik ir nurodoma, jog geras santvarkas sukuria ne moralumas ir niekada nereikia tikėtis, kad jos kils iš moralės. Greičiau priešingai, gera santvarka sukurs gerą moralinį auklėjimą. Svarbu, kad valstybė gali ugdyti gerą pilietį. I. Kanto individų formavimo principas tampa pavyzdžiu būsimajam Europos integracijos principui, pagal kurį Europos integracija yra begalinis sąmonės transformacijos procesas. Respublikinė santvarka yra vienintelė, kur pilietis laisvas elgtis moraliai¹⁸², nes gali elgtis pagal savo paties valią atitinkančius įstatymus. Juk respublikos įstatymai visada priimami bendrąja valia, tad piliečiams nėra prievartiniai, o tik neprievartinis elgesys apskritai gali būti moralus.

I. Kantas tikėjo, kad žmogaus prigimtis bloga, ir tuo, jog žmonijos pažangai reikalingos politinės priemonės. „Iš tokio kreivo medžio, iš kokio padarytas žmogus, neįmanoma padirbti nieko, kas būtų visiškai tiesu.“¹⁸³ Joks žmogus negali vien savo moralumu ištiesinti žmogiškos prigimties ir užtikrinti teisingos politinės tvarkos. Tam būtinos žmogų „tiesinančios“ institucijos. Kiekvienas moralus veiksmas individui įmanomas tik jo paties valia renkančis pareigą be jokių išorinių motyvų. Tačiau žmonių giminė turi tobulėti ir tai negali būti palikta saviškai, o privalo būti skatinama valstybės priemonėmis.

179 Garrett Wallace Brown, „The European Union and Kant’s Idea of Cosmopolitan Right: Why the EU is not Cosmopolitan.“ *European Journal of International Relations*, 20 (3), 2014, p. 674.

180 A. C. Armstrong, „Kant’s Philosophy of Peace and War.“ *The Journal of Philosophy*, XXVIII (8), 1931, p. 198.

181 Kantas, *Politiniai traktatai*, p. 142.

182 John Bourke, „Kant’s Doctrine of ‘Perpetual Peace.’“ *Philosophy*, 68 (17), 1942, p. 328.

183 Kantas, *Politiniai traktatai*, p. 36.

Tam pasitarnauja žmogaus aistrų įdarbinimas pagal škotų švietėjų mąstymo tradicijos modelį: žmogaus aistros (visų pirma abipusis savanaudiškumas) turi būti ne gniaužiamos, o nukreipiamos į konstruktyvią veiklą, leidžiančią tobulėti žmogui ir klestėti valstybei. Šis skatinimas jokių atveju negali būti gėrio sampratos primetimas. Priešingai, I. Kantas tiki, kad žmogaus moralumas geriausiai realizuojamas suteikus jam kuo didesnę laisvę rinktis gėrio sampratą. Tiek teoriškai, tiek empiriškai tai itin didelių abejonių kelianti prielaida, tačiau I. Kantas ja neabejotinai vadovavosi. Tai lėmė, jog valstybės vaidmuo „tiesinant“ žmogų reikšėsi ugdymo, laisvių užtikrinimo ir konkurencinės aplinkos kūrimo priemonėmis. Visos jos glaudžiai susijusios.

Pasak I. Kanto, gamta lėmė, kad žmogaus pradų antagonizmas visuomenėje įgalina jo pažangą, nes tampa įstatyminės tvarkos priežastimi. Antagonizmas yra žmogaus polinkis bendrauti, nuolat susiduriantis su bendravimui grėsmę keliančiu pasipriešinimu. Žmogui reikia žmonių ir reikia vienatvės. Jis linkęs priešintis kitiems, to paties tikisi iš aplinkinių, ir kaip tik šis pasipriešinimas pažadina jo pastangas susikurti garbę, valdžią ar turtą tarp reikalingų ir kartu nekenčiamų žmonių. Taip kuriama kultūra, sudaranti žmonių visuomeninę vertę. Tobuloje santarvėje žmogus būtų laukinis. Tuštybė, nepakantumas ir troškimai išugdo žmogaus pradus¹⁸⁴. Valstybė šias destruktivias savybes gali panaudoti, paversdama jas konstruktyvios, dažniausiai komercinės veiklos motyvu. Siekdamas iškilti visuomenėje, kiekvienas individas taikiai imsis turtą generuojančios veiklos, konkuruodamas su kitais ne prievarta, o pagal nustatytas taisykles – universalius laisvės suvaržymus. Šie turi būti tokie, kad individų konkurencija būtų kuo efektyvesnė. Pritaikius šį principą ne tik komercinėje veikloje, sukuriama liberali valdysena, leidžianti žmonėms be despotiško valdžios kišimosi vaikytis savo tikslų valstybės tiksliai nustatytose ribose. Generuodama troškimus ir nevaržydama jų tenkinimo teisės ribose liberali valdysena sukuria tobulos laisvės iliuziją.

Galiausiai svarbus I. Kanto reikalavimas yra įvesti kosmopolitinį ugdymą, kuris išugdytų tam tikrus respublikų piliečių principus, tarp jų solidarumą ir suinteresuotumą visos žmonijos gerove. I. Kantas ugdymo srityje patyrė stiprią J. J. Rousseau įtaką ir priklausė respublikonų tradicijai. Ugdymas turi vykti ne tik švietimo įstaigose ir šeimoje, bet ir „nematomai“ valstybės gyvenime, viešojoje erdvėje, kur bet kuri aplinka leidžia ugdyti dorybes¹⁸⁵.

184 Ten pat, p. 29–33.

185 Georg Cavallar, *Kant's Embedded Cosmopolitanism. History, Philosophy and Education for World Citizens*. Boston: Walter de Gruyter, 2015, p. 138.

Ugdymas yra neatsiejamas nuo moralės. „Žmogus gali tapti žmogumi tik per ugdymą. Jis yra tik tai, ką ugdymas iš jo padaro.“¹⁸⁶

Čia atsiskleidžia pamatinis I. Kanto vieningos Europos vizijos ir dabartinio ES projekto panašumas. Taika ir klestėjimas iš prekybos kaip vienijimosi tikslai Europos Sąjungos buvo peržengti ir patraukti į antrą planą, I. Kanto – niekada ir jie nebuvo galutiniai. Iš ekonominės į politinę sąjungą virtusi ES ne pirmą dešimtmetį siekia sukurti naują žmogų – F. Nietzsche's gerąjį europietį, valią viešpatauti (tikslų ir prasmų individualų kūrimą) laikantį pamatiniu savikūros principu. Net seniausių ir demokratiškiausių Europos tautų europeizacija (europinių normų perėmimas) aiškiai liudija, kad europietiško matas egzistuoja tik planuose, o Europą kaip darinį ir europietį kaip jos gyventoją dar reikia sukurti. Lygiai kaip I. Kanto pasaulinė federacija buvo ne tikslas savaime, o turėjo tarnauti tobulam žmonijos pradų atskleidimui ir žmonių rūšies išugdymui būsimose kartose, taip ir Europos projektas, pradėtas kaip taikos ir gerovės siekimas, virto žmonijos tobulinimo pastangomis.

I. Kanto požiūris į tautas kaip kultūrinės ir politinės bendrijas neišplėtotas ir prieštaringas, jų likimas suvienytoje Europoje sunkiai numatomas. Viena vertus, I. Kantas rašo, kad pati gamta siekia apsaugoti tautas nuo susimaišymo ir tam sukūrė kalbų ir religijų įvairovę¹⁸⁷. Bent tiek, kiek tauta yra kalbinė ir religinė bendruomenė, jos savitumas atrodo savaime vertingas. *Antropologijoje pragmatiniu požiūriu* taip pat įspėjama nesumaišyti tautų, nes tai būtų žalinga žmonijai¹⁸⁸. Antra vertus, I. Kantas nerašė apie kultūrą ir apskritai, kaip XVIII amžiaus mąstytojai, buvo abejingas tautiškumo klausimui. Jis tikėjo universaliu racionali protu ir galimybe jo dėka pasiekti vieningus sprendimus. Kadangi kiekvienas individas iš principo yra visų potencialiai galimų ir turimų išskleisti žmogiškumo pradų nešėjas, o skiriasi tik gyvenimo suteikti šansai juos realizuoti, jis bent teoriškai gali elgtis racionaliai pagal universalius principus. Valstybių įstatymai turėtų tai atspindėti, jos pačios turi prisitaikyti prie universalaus proto principų¹⁸⁹. Tačiau tokia logika reiškia, kad atmetamas politinis tautiškumas – savitos kiekvienos tautos vertybės ir jas atspindinčios bendrabūvio normos. Tokia išvada iš pažiūros nederu su kitu I. Kanto reikalavimu – svetimšaliai turi gerbti priimančios šalies tvarką. Tačiau tai viso labo reiškia, kad savuosius įstatymus pagal universalius racionalaus proto principus ilgainiui turėtų pakeisti pati tauta. Jei tai tiesa, nors I. Kantas niekur nereikalauja atsisakyti tautiškumo, jo vizijoje tautišku-

186 Immanuel Kant, *Lectures on Pedagogy*, 9: 443, cituota iš Cavallar, p. 143.

187 Ten pat, p. 144.

188 Thomas Mertens, „Cosmopolitanism and Citizenship: Kant Against Habermas.“ *European Journal of Philosophy*, 4 (3), 2008, p. 342.

189 Cavallar, p. 140.

mas galėtų išlikti tik kaip kultūrinė kategorija, prarasdamas politinę reikšmę, be kurios apskritai negali išlikti modernybėje.

Politiškai betautė žmonija kaip pasaulinės pilietijos būtina sąlyga ir dalis I. Kanto numatomos žmonijos moralinės pažangos yra kosmopolitizmo kaip „normatyvinės politinės teorijos“ postulatą – žmonijos istorija nepateikia tokios betautės, kultūrų skirtumams abejingos žmonijos pavyzdžio, jį tenka teigti esant įmanomą, nes pageidautiną. Pati tokia teorija, išdrįstanti teigti teoriškai neįrodomus postulatus ir (kaip I. Kanto) aiškiai pripažįstanti šį savo ribotumą, galutinai atsiskleidžia Karlo Marxo teiginyje, kad teorijos tikslas yra keisti tikrovę, o ne ją atitikti. Tačiau jau I. Kanto politiniuose traktatuose atsiskleidžia šio mąstymo užuomazgos: teorija skelbia moralinę pareigą siekti idealo, kurio tikrumo ir įgyvendinamumo negali pagrįsti, jos uždavinys kaip tik yra pasiūlyti protingas priemones tam idealui pasiekti. Žmonijos pažanga ir patys pasaulinės pilietijos bei federacinės taikos idealai yra moraliam žmonių elgesiui būtinos praktinio proto idėjos¹⁹⁰. Kad galėtų pasiūlyti vieningos žmonijos perspektyvą modernybės sąlygomis, I. Kantas pasiūlo ir politiškai betautės, nors kultūrinę įvairovę galinčios išsaugoti žmonijos (pasaulinės pilietijos) idėją, o kad galėtų ją siūlyti, reikšmingai keičia ir pačios teorijos sampratą bei paskirtį.

Fundamentali I. Kanto amžinosios taikos vizija teoriškai ir praktiškai taikytina visų pirma Europai. Praktiškai, nes būtent Europoje kaip žemyne, kurio šalys buvo pasiekusios respublikinę civilizacijos raidos stadiją, turėtų prasidėti amžinosios taikos sąlygų įgyvendinimas. Teoriškai, nes Europa šiandien suprantama kaip unikalus naujo žmogaus kūrimo projektas, o I. Kanto laisvų valstybių federacija taip pat turėjo ugdyti neapibrėžtus žmogaus prigimties pradus.

Amžinoji taika I. Kantui nebuvo tikslas savaime, priešingai, tarnavo kaip universalaus teisingumo užtikrinimo priemonė. Žingsniai taikos link turėjo padėti realizuoti žmonijos prigimties pradus ir įgalinti moralesnį (pareiga grįstą) žmonių elgesį. Nors esama istorinių ir sąrangos panašumų tarp I. Kanto numatytų ir ES įgyvendintų šalių integracijos procesų, esminis jų panašumas yra būtent pastanga pakeisti žmones, gyvenančius šios taikos ir turtinės gerovės sąlygomis. I. Kanto numatytas kosmopolitinis ugdymas, piliečių laisvių užtikrinimas ir individo aistrų pažabojimas vardan žmonijos pažangos buvo esminiai filosofo žingsniai link greitesnio „istoriją rašančio žmogaus“ pasirodymo istorijos scenoje.

190 Vytautas Radžvilas, „Tautos ir nacionalinės valstybės ateitis moderniosios „Babelio bokšto“ vizijos perspektyvoje“, *Politologija*, 1 (89), 2018. <<https://doi.org/10.15388/Polit.2018.1.11663>>.

3.2. Friedrichas Nietzsche ir gerieji europiečiai

Iki Prancūzijos revoliucijos kurti Europos vienijimo projektai iš esmės buvo grynai teoriniai, o svarbiausias praktinis jų dėmuo buvo, apibūdinant I. Kanto žodynu, amžinosios taikos paieškos. Tai lėmė mažiausiai dvi aplinkybės: Vestfalijos taikos sukurta valstybių sąlygiškai taikaus sambūvio tvarka, grindžiama galios pusiausvyra, ir Europoje vis dar egzistavęs *ancien regime*, kurio simboline politine išraiška galima laikyti iki pat 1806 metų egzistavusios, Napoleono formaliai panaikintos Vokiečių tautos Šventosios Romos Imperijos reprezentuotą Europos politinės vienybės idealą.

Europos senąją tvarką sugriovusi ir galutinai vienybės idealą sužlugdžiusi Prancūzijos revoliucija kartu atgaivino poreikį vėl suvienyti Europą naujais pagrindais. Tai mėginta padaryti ir praktiškai: daug autorių (pvz., M. Foucault) Napoleono užkariaujamuosius karus laiko paradoksaliu ir iš anksto pasmerktu mėginimu suvienyti Europą moderniu pavidalu atkuriant Karolio Didžiojo imperiją. Pats Napoleonas gyvenimo pabaigoje rašė, kad siekė sukurti vieningą Europą. Šiam projektui žlugus sąlyginė Europos vienybė buvo atkurta Vienos kongrese įtvirtinus vadinamąjį Europos didžiųjų valstybių koncertą. Dvasiškai ir politiškai Europos vienybę mėgino toliau reprezentuoti Habsburgų imperija, tapusi daliniu Šventosios Romos imperijos pakaitalu. Tačiau tai buvo nuolatos vėluojantis senosios tvarkos „lopymas“, nebeatitinkantis modernybėje vykusių sąmonės pokyčių ir besiskleidžiančios Europos naujųjų politinių realių.

Tolesnio dvasinio ir politinio Europos skaidymosi katalizatoriumi tapo XIX amžiuje vykęs Tautų pavasaris, kūręs prielaidas rasti senuosius imperinius darinius sprogdinusioms nacionalinėms valstybėms. Į šias tendencijas buvo sureaguota ir filosofškai. Vienas iš atsakymų į ryškėjusią partikuliaristinio nacionalizmo ir kosmopolitinio europeizmo dilemą buvo K. Marso *Komunistų partijos manifestas* ir vėliau plėtota proletarinio internacionalizmo doktrina. Apskritai XIX amžius buvo gausus bandymų pasiūlyti galutinę žmonijos istorijos tikslą – tiek nacionalistinių, tiek kosmopolitinių, ir jie nebuvo atsitiktiniai.

Modernėjančioje Europoje susiformavus politinę reikšmę įgavusiai religinių denominacijų ir tautinių tapatumų įvairovei Europos vienybės klausimas įgijo naują išraišką, skleisdamasis kosmopolitizmo ir nacionalizmo dilemos bei įtampos pavidalu. Šioje perspektyvoje kosmopolitizmui atstovavo racionalistai Apšvietos mąstytojai, siūlę grįsti žmonių santykius racionalumu, o nacionalizmui – romantizmo srovės idealistai, žmonių santykių pagrindu siūlę laikyti kultūriškai ribotą simpatijos jausmą. Abiejose vizijose žmogus tebuvo savo rūšies – žmonijos ar tautos – atstovas, vertingas tiek, kiek

dalyvauja bendrame pažangos procese¹⁹¹. Iš pažiūros priešingos XVIII–XIX amžių mąstymo srovės žmogų traktavo vienodai instrumentiškai ir, nors dar šito neįvardijant, rėmėsi prielaida, jog istorija yra tobulesnio žmogaus kūrimo arena. Suvienyta ar nacionalinių valstybių Europa (ir, iš principo, pasaulis) švietėjams ir romantikams tebuvo skirtingos priemonės tam pačiam tikslui – žmonijos pažangai – siekti.

J. J. Rousseau galutinai atmetė prigimtinio įstatymo ir prigimtinių būklės koncepcijas, šitaip atverdamas kelią istoristinei tikrovės sampratai¹⁹². I. Kantas išskleidė transcendentalinę Europos idėją, o transcendentalinė filosofija atvėrė kelią iš politikos pašalinti žmogų kaip tokį, pakeisti jį interesų subjektu ir įsivyrauti per itin trumpą laiką – 1790–1800 metais – atsiradusiai moderniajai istorinei sąmonei¹⁹³. Ji reiškė, kad galutinai atsisakoma substancinės tikrovės sampratos ir tikrovė imama suvokti kaip istorijos gaminyš. Iki pat XIX amžiaus vidurio buvo mėginimų gelbėti ikimoderniosios metafizinės-teleologinės tikrovės sampratos likučius, laikant istorijos procesą dėsningu ir turinčiu tikslą, kurį įmanoma racionaliai suprasti (Georgas Hegelis, K. Marxas, Auguste Comte'as). Sorenas Kierkegaardas šią baigtinės istorijos sampratą radikaliai kvestionavo, o F. Nietzsche kategoriškai atmetė kartu su ankstesnėmis moralės ir tikrovės sampratomis.

3.2.1. Istorijos tikslo atsisakymas

F. Nietzsche (1844–1900) įrodinėjo, kad istoricizmas, teigiantis nekintamus ir pažinius istorijos dėsnius bei žadantis išorinį žmonijos tikslą, yra klaidingas ir žalingas. Šią temą plėtojančiame darbe *Apie istorijos žalą ir naudingumą* jis teigia, kad istorinė sąmonė veda į determinizmą ir atima valią pačiam kurti, „daryti istoriją“¹⁹⁴. Jeigu istorija turi tikslą ar juo labiau planą, kiekvienas joje tėra vykdytojas, o ne sprendėjas. Tačiau mažesniu mastu tą patį poveikį valiai turi ir istorinė sąmonė apskritai, jautimasis istorijos kaip už žmogų didesnio proceso dalimi. Kartu paralyžiuojantis valią istoricizmas iš dalies vertinamas palankiai kaip europiečių sąmonės raidos pakopa, kuri esanti būtina ir neišvengiama, nes rengia būsimo išsilaisvinimo iš primestų prasių sąlygas: „Nihilizmo atėjimas yra paruošiamas, kai istorijai yra priskiriama pro-

191 Smith, p. 239.

192 Žanas Žakas Ruso, „Samprotavimas apie žmonių nelygybės kilmę ir pagrindus.“ *Rinktiniai raštai*. Iš prancūzų kalbos vertė Laurynas Algimantas Skūpas. Vilnius: Mintis, 1979, p. 78.

193 Franklin Rudolf Ankersmit, *Aesthetic Politics: Political Philosophy Beyond Fact and Value*. Stanford: Stanford University Press, 1996, p. 165–174.

194 Friedrichas Nietzsche, *Apie istorijos žalą ir naudingumą*. Iš vokiečių kalbos vertė Tomas Sodeika. Kn. Vytautas Berenis (sud.), *Kultūra ir istorija*. Vilnius: Gervėlė, 1996, p. 44–45.

videnciali tvarka, nes kai pasirodys, jog tos providencialios tvarkos nesama, tapsmas praras prasmę.¹⁹⁵ Istorijos tikslo epocha būtina nihilizmo atėjimui. Skelbdamas nihilizmą F. Nietzsche'ė užbaigia istoricizmą: „Niekas neduoda žmogui jo savybių [ir] jis nėra savo ketinimų, kokios nors valios, kokio nors tikslo padarinys, juo nėra bandoma pasiekti „žmogaus idealą“, „laimės idealą“ ar „moralės idealą“, – absurdiška trokšti jo esmę paversti koku nors tikslu. Tikrovėje nėra tikslo.“¹⁹⁶ Tikslų ir prasmų kūrėju turi tapti pats individas.

Tai turi pasekmių visoms gyvenimo dimensijoms ir galioja ne tik individų, bet ir visuomenių lygmeniu. F. Nietzsche'ei rūpinti ir istoricizmo užslopinta kūryba apima ne tik kasdieniškai suprantamus veiksmų pasirinkimus, bet pirmiausia prasmų ir tikslų, idealų ir vertybių kūrimą. Jis teigia, kad kiekviena kultūra, istorija ar epocha turi savo idealus ir vertybes, o visos kultūros yra egzistenciniai projektai, o ne ankstesnės istorijos raidos priežastingai nulemtas rezultatas. Visos tiesos yra istoriškos, tai yra situacinės. Visas tiesas individai ir per juos tautos nusistato patys, tiksliau, joms jas nustato tie tų tautų individai, kurie drįsta ir geba tapti prasmų ir tikslų kūrėjais.

Tačiau kas leidžia įvykti šiam pokyčiui – perėjimui nuo išoriškai padiktotų tikslų prie išsivadavimo, tampant pačiam sau prasmų kūrėju? F. Nietzsche's atsakymas – Dievo mirtis.

3.2.2. Savikūros principas – valia viešpatauti

Linksmajame moksle F. Nietzsche, pasitelkęs pamišėlio personažą, paskelbia „Dievo mirtį“. „Kur Dievas? [...] Mes jį nužudėme – jūs ir aš! Mes visi jo žudikai. [...] Švenčiausia ir galingiausia, ką pasaulis iki šiol turėjo, nukraujavo po mūsų peiliais – kas nušluostys nuo mūsų tą kraują?“¹⁹⁷ Dievo mirtis reiškia ne tik krikščioniškai suprasto Dievo ir tikėjimo jį nuosmukį, sekuliarizaciją. Tai tikėjimo bet kokia antjusline tikrove ir iš jos kylančiomis prasmėmis nuosmukis apskritai. Europos – nes būtent joje ir iš jos skleidžiasi nihilizmas – gyventojai per visą savo istoriją skirtingu mastu tikėjo egzistuojant antjuslinį idėjų pasaulį, esantį tikresnį, pirmesnį ir svarbesnį už juslinį. Šis antjuslinis pasaulis teikė žmonių gyvenimui išorines (ne jų pačių steigiamas) prasmes, tikslus ir tvarką, leido suvokti pasaulį kaip protingą, tikslingą ir prasmingą visumą. Tačiau kartu šis pasaulio suvokimas

195 Rita Šerpytytė, *Nihilizmas ir Vakarų filosofija*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2007, p. 130.

196 Frydrichas Nyčė, „Stabų saulėlydis.“ *Rinktiniai raštai*. Iš vokiečių kalbos vertė Evaldas Nekrašas. Vilnius: Mintis, 1991, p. 533.

197 Friedrich Nietzsche, *Linksmasis mokslas*. Iš vokiečių kalbos vertė Alfonsas Tekorius. Vilnius: Pradai, 1995, p. 151–152.

laipsniškai eižėjo, kol subyrėjo. F. Nietzsche pabrėžia, kad šis procesas yra ne išorinis ir nepriklausomas nuo žmonių, o pačių žmonių darbas. Šis procesas – nihilizmas, kurio metu skleidžiasi Niekas, kaip antjuslinio pasaulio nebuvimas, ir pasaulis praranda prasmes. F. Nietzsche skelbia, kad tai įvykęs faktas, tačiau – tai ne mažiau svarbu – jo gyvenamu laiku jis dar nepripažįstamas ir nesuvokiamas.

F. Nietzsche apgailestauja, kad krikščioniškojo Dievo ar Katalikų bažnyčios įtakos nunykimas nepakeičia europiečių mąstymo struktūros. Jie ir toliau ieško išorinių tikslų ir juslinio pasaulio prasmų antjusliniame. F. Nietzsche prognozavo Dievo pakaitalų paieškas artėjančiuose amžiuose ir žadėjo jiems sąlyginį populiarumą. Šiapusiniai stabai sekuliariame pasaulyje turėjo būti daug paklausesni, o stipriausi iš jų – modernus mokslas ir nacionalizmas, suteikti už žmogų didesnius pažangos tikslus. Tačiau visi šie stabai tėra nepilni pakaitalai, jie remiasi ta pačia tiesos buvimo prielaida. Nacionalizmas esąs stipriausia iš tokių bėgimo nuo tikrovės strategijų. F. Nietzsche vadina jį beprotybe ir būtent jo išpėja saugotis labiausiai.

Išorinių prasmų atmetimą lemia F. Nietzsche's filosofijoje vėl atgimstantis perspektyvizmas. Jis jau nebereikalauja subjektyvumo ir objektyvumo balanso, kaip reikalavo G. Leibnizas. F. Nietzsche šį balansą visiškai iškreipia subjektyvumo, taigi ir netikėjimo pažinimu linkme. Jis ne pirmasis, kuris teigia, kad visas žinojimas yra perspektyvinis ir dėl to reliatyvus. Jis taip pat sutinka, kad pažintis su naujomis perspektyvomis gausina žinojimą, tačiau kadangi perspektyvos begalinės, visapusiškas žinojimas yra apskritai neįmanomas, o kartu neįmanoma ir galutinai įvertinti, kurie vertybiniai ar fakto sprendiniai yra objektyviai teisingi. Šio ribotumo nepripažinimas tampa žmonių silpnumo priežastimi ir neleidžia jiems liautis ieškojus išorinių prasmų ir tiesų, tai yra pasiekti pilnutinio nihilizmo. Pasaulis neturi vienos prasmės, o begalę galimų prasmų, kurių vertingiausios yra tos, kurias patys susikuriame savosios valios galia¹⁹⁸.

Pasak F. Nietzsche's, reikia ieškoti ne naujų prasmų ir vertybių, o naujų pagrindų ir šaltinių vertybėms ir prasmėms iškelti. Jis dairosi ir neranda žmonių, kurie būtų tam pasirengę, o šią būseną perteikia vaizduojama žmonių reakcija tiek į Dievo mirtį skelbiantį pamišėlį, tiek į žmonėms prabilusį Zaratustrą. Būtent Zaratustros kalba apie ateisiantį antžmogį nurodo, kuo turi remtis naujasis žmogus, įsisąmoninęs Dievo mirtį. „Tebūna antžmogis prasmė pasaulio“¹⁹⁹, – skelbia F. Nietzsche. Naujasis žmogus turi pats pradėti

198 Babich, p. 50–51.

199 Frydrichas Nyčė, „Štai taip Zaratustra kalbėjo.“ *Rinktiniai raštai*. Iš vokiečių kalbos vertė Alfonsas Tekorius. Vilnius: Mintis, 1991, p. 24.

steigti tikslus ir prasmes, ieškoti jų ne išorėje, o viduje. Jis neturi savęs riboti jokiais moralės ar kitokios prigimties reikalavimais, niekuo, kas kiltų iš antjuslinio, taigi neegzistuojančio pasaulio srities. F. Nietzsche teigia, kad bet koks išlikimas reikalauja stiprėjimo, be jo neišvengiamas smukimas, todėl visa egzistencija yra galios kova, gyvenimą lemianti jėga – valia viešpatauti²⁰⁰. Ši valia steigia viską: ir vertybes kaip savo priemones, savotiškas gyvenimo taisykles, ir tiesą, suprantamą ne kaip žinojimo atitikimą objektyviai būčiai, o kaip savotiškus tikrovės parametrus, leidžiančius būčiai kaip valiai „įsitikrinti“ savo steigiamoje tikrovėje²⁰¹. Kiekvienas žmogus po Dievo mirties gyvena jau naujame, garbingesniame istorijos etape²⁰² ir yra pašauktas vadovautis valios viešpatauti principu. Tą sugebantis žmogus tapsiąs antžmogiu. Tačiau dauguma žmonių nepriima šios naujos tikrovės ir nenori būti antžmogiais. Jie nori būti „paskutiniaisiais žmonėmis“ – neužsikrečiančiais idėjomis, siekiančiais komforto, saugumo, ramaus darbo, lygiateisiškumo, žmonėmis, tarp kurių „piemens nėra jau jokio, o tiktai banda“²⁰³.

3.2.3. Gerieji europiečiai valios viešpatauti epochoje

Galutinė (seniau įvykusi, bet pagaliau konstatuota) Dievo mirtis turi milžiniškas politines pasekmes, taip pat gerokai keičia universalizmo ir partikuliarizmo dilemos akcentus. Ji reiškia ir galutinį atsisveikinimą su klasikinėmis Vakarų krikščionijos moralinės ir politinės vienybės prielaidomis. Krikščioniškoji anapusinės vienybės perspektyva, teigusi kiekvieno žmogaus vienodą vertę ir panašumą esant Dievo kūrinium, nepaisant visų empirinių skirtumų, Dievui mirus nebeturi jokio pagrindo. Tačiau kaip tik ši perspektyva buvo tai, kas kaip nykstantis rudimentas leido ilgus modernybės amžius skirtingu mastu ir lygmenimis egzistuoti žmonių ir tautų solidarumui. Nihilizmui pasidavusio žemyno vienybė galima tik tais pačiais žemiškais pagrindais, kuriuos XIX amžiuje jau buvo pasitelkęs nacionalizmas, o Europos vienybė tad galima tik nacionalizmo ir tautų sąskaita. „Prekyba ir pramonė, paštas ir leidyba, bendra aukštoji kultūra, greita namų ir aplinkos kaita, klajojantis visų, išskyrus žemvaldžius, gyvenimo būdas – šios aplinkybės būtinos, kad susilpnintų ir panaikintų tautas, bent europines; kad dėl nuolatinio rasių maišymosi iš jų būtų įžengtų europietis, [...] kai tik tautų išsaugojimo siekį pakeis geriausio įmanomo maišytos rasės europiečio kū-

200 Martynas Heidegeris, „Nyčės žodis „Dievas mirė.“ *Rinktiniai raštai*. Iš vokiečių kalbos vertė Arvydas Šliogeris. Vilnius: Mintis, 1992, p. 184–185.

201 Heidegeris, p. 197–198.

202 Nietzsche, *Linksmasis mokslas*, p. 152.

203 Nyčė, „Štai taip Zaratustra kalbėjo“, p. 29.

rimas.²⁰⁴ Santykis su šia išvada formuos skirtingas XX amžiaus Europos vienijimo vizijų kryptis.

F. Nietzsche's konstatuotą po Dievo mirties atsivėrusią metafizinę tuštumą kaip tik ir turėjo užpildyti galutinai iš Vakarų krikščionijos Visatos ir žmogaus vaizdinių luobo išsilukštenanti ir jo ilgai slėpta Europos idėja, kuri savo ruožtu privalėjo išsiskleisti naujos europinės tikrovės ir naujo žmogaus – gerojo europiečio formomis. Tačiau kokios jos? Apie savo minimus geruosius europiečius F. Nietzsche sako, kad jie kaip apsaugos amuletą nuo suglebi- mo ir nuo kančios kulto turėtų nešiotis „linksmąjį mokslą“²⁰⁵, mokantį pil- nutinio nihilizmo – visiško išorinės prasmės ir tiesos paieškų atsisakymo²⁰⁶. Būtent gerieji europiečiai jo apibūdinami šiuo išskirtiniu bruožu. Kad būtų gerasis europietis, žmogus turi įsisąmoninti pilnutinį nihilizmą, tai yra atsi- sakyti pačios išorinės tiesos, tikslo ir prasmės buvimo prielaidos. Nustojęs neigti tikrovę žmogus vietoje pastangų pažinti išorinę prasmę ir tiesą rinktų- si tiesiog tenkintis gyvenimo teikiama laisve ir galimybėmis kurti pasaulį²⁰⁷. Tik tą padariusieji bus tikri gerieji europiečiai. Tai reiškia, kad geriesiems europiečiams ir antžmogiui būdingas tas pats pagrindinis bruožas – pilnuti- nis nihilizmas. Gerasis europietis yra žmogus, kuriam pavyksta priimti valią viešpatauti kaip naują pamatinį tikrovės, moralės ir paties individo savikūros principą, antžmogis, sugebantis pagal šį principą ne tik veikti, bet ir įsteigti savo tikslus, vertes ir prasmes sau bei kitiems.

Kyla klausimas, kodėl naujasis žmogus apskritai vadinamas geruoju europiečiu, kodėl kalbama ne apie žmoniją apskritai ar kurią rūpimą tautą. Be akivaizdybės, kad Europa XIX amžiuje laikyta visos žmonijos mode- liu, svarstytos versijos, jog „gerieji europiečiai“ minimi, nes europietišku- mas F. Nietzsche'į yra tikroji jį dominanti ir prognozuojama nacionalizmo ir konkrečiai (tai F. Nietzschei ypač rūpėjo) vokiškumo alternatyva²⁰⁸. Jeigu nacionalizmas privalo būti atmestas kaip sekuliarus religijos pakaitalas, tai- gi dar vienas stabas, jeigu siektina, kad tautinės tapatybės ir lojalumai būtų peržengti, tai siekiamybė yra nacionalizmo alternatyva. Pagaliau, jei tautiš- kumas apskritai bus peržengtas, tai įvyks būtent Europoje dėl čia ir tik čia prasidėjusio naujo istorijos etapo po Dievo mirties. Ji laikinai įkvėpė nacio-

204 Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human. A Book for free Spirits*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 174–175.

205 Nyčė, *Rinktiniai raštai*, p. 489.

206 Nietzsche, *Linksmasis mokslas*, p. 264–265; ta pati F. Nietzsches įžvalga apie pilnutinį nihiliz- mą kartojama ir *Apie moralės genealogiją* (iš vokiečių kalbos vertė Alfonsas Tekorius). Vilnius: Pradai, 1996, p. 182.

207 Elbe, p. 90–91.

208 Simon Glendinning, „Nietzsches Europe: an Experimental Anticipation of the Future.“ *Journal of the British Society for Phenomenology*, 47 (3), 2016, p. 280.

nalizmą (išimtinai europinės kilmės reiškini), bet priėmus nihilizmą jį įkvėps ir europietišumą.

F. Nietzsche neabejoja šia būsima permaina: „Tautų nacionalistinė beprotybė neleidžia pamatyti, kad Europa trokšta susivienijimo.“²⁰⁹ Jis tiki, kad didieji kūrėjai „minios šimtmečiui“ paaiškins, kas yra aukštesnysis žmogus, ir atskleis vieningos Europos siekį. F. Nietzsche kalba apie tampantį europietį ir nurodo, kad tai vienodėjantis, nuo sąlygų įtakos išsivadavęs viršnacionalus žmogus²¹⁰. Nors bjaurisi siauru nacionalizmu, jam atvirai atgrasus ir šis europiečių vienodėjimo procesas, turintis net ir fiziologinį aspektą: „Vyksta siaubingas, nuolat augantis ir besiplečiantis fiziologinis procesas – europiečių supanašėjimo procesas. Jie vis labiau laisvėja nuo tokių sąlygų, kuriomis atsiranda klimato ir luomų siejamos rasės. Didėja europiečių nepriklausomumas nuo tam tikros aplinkos.“²¹¹ Nors nacionalizmas šiam vienodėjančio europiečio tapsmui trukdo, tačiau neišvengiamai pralaimės. F. Nietzsche tą teigia rašydamas XIX amžiaus pabaigoje, kuri jam atrodo nacionalizmo konvulsijų metas. Nacionalizmas, kaip kolektyviniu tapatumu paremtas ir kolektyvinius (taigi išorinius) tikslus šlovinantis sąjūdis, F. Nietzsche's pranašaujamoje valios viešpatauti epochoje neturi ateities.

Tačiau jeigu europietiškumas nebūtų kitas tautiškumo lygmuo, o Europa – tiesiog didesnė tėvynė, šis siekis būtų tiek pat beprasmis religijos ir griuvusio antjuslinio pasaulio pakaitalas – toks F. Nietzsche'is yra nacionalizmas. Europietiškumas negali sugyventi su nacionalizmu, o Europa su tautomis ne dėl to, kad yra tapatūs, o todėl, jog viskas, į ką nukreipia žmogų nacionalizmas ir kas paskelbiama jo tikslais – tautinė kultūra, tautos garbė, ekspansija ir panašūs siekiai, – valios viešpatauti epochoje tampa beprasmybėmis ir tiesiog neturės vietos. Vietoje jų bus įsteigti kiti tikslai ir prasmės, o jie F. Nietzsche'is nerūpi ir jis nebando spėti, kokie jie bus. Tai priklausys nuo nevaržomos valios antžmonių – tų gerųjų europiečių, kurie gebės savo valią primesti iš pradžių savo tautoms, o galiausiai – ir vienoje rasėje suvienytai, nacionalinius tapatumus peržengusiai Europai. Būtent todėl F. Nietzsche nieko neteigia apie būsimos vieningos Europos sąrangą ir politinę formą. Jam tik rūpi, kokią formą joje įgaus ir kaip save kurs gerasis europietis. Europa – tokių europiečių valios viešpatauti sklaidos erdvė, laisva nuo bet kokių moralės, išorinių prasmų ir tikslų suvaržymų.

209 Frydrichas Nyčė, „Anapus gėrio ir blogio“ *Rinktiniai raštai*. Iš vokiečių kalbos vertė Alfonsas Tekorius. Vilnius: Pradai, 1995, p. 461–462.

210 Ten pat, p. 446–447.

211 Ten pat, p. 446.

F. Nietzsche neatsitiktinai įspėja, kad demokratinė dvasia, mėginanti sulyginti žmones ir paversti vidutinybėmis it gyvuliais bandoje, gali duoti priešingą rezultatą. Tas pats išlaisvintas nuo platoniškų ir krikščioniškų prietarų mokymas suteikia šansą formuotis ir stipriam žmogui, nevaržomam primestos moralės ir nebijančiam primesti savo valios kitiems: „Europos demokratizavimas kartu yra ir nenorėta priemonė tironams ugdyti.“²¹² Demokratija savo teigiamu egalitarizmu F. Nietzsche’i yra tokia pat panaši ir atgrasi kaip krikščionybė, tačiau lygiai kaip ir krikščionybė, brandina prielaidas, kurios ją sunaikins. Demokratinis mąstymas ir ugdymas, skynęsis kelią XIX amžiaus pabaigos Europoje, kartu su fiziologiniu europiečių panašėjimu, mažinančiu nacionalizmo patrauklumą, F. Nietzsche’i atrodo tinkama terpė išaugti nuo antjuslinio pasaulio mitų išlaisvintam žmogui, kuris priimtų valios viešpatuoti principą ir neturėtų skrupulų steigti savo vertybes ir tiesą kitiems.

F. Nietzsche turbūt adekvačiausiai iš didžiųjų XIX amžiaus filosofų suvokė uždavinio suvienyti Europą naujais pagrindais mastą ir sudėtingumą. Jokiam veikale neskirdamas Europai pagrindinio vaidmens ir paliesdamas jos ateities klausimą iš pažiūros tik fragmentiškai, jis vis dėlto leidžia iš šių fragmentų atkurti jo požiūrį į Europos krizę ir vienybės perspektyvą. F. Nietzsche’s darbuose išryškėjo esminiai anksčiau neįvardyti, tačiau Europos vienybės idėjai labai svarbūs modernybės sklaidos, keičiant istorijos, tikrovės ir žmogaus sampratas, bruožai.

Filosofo įžvalgos apie geruosius europiečius, nors fragmentiškos, pralenkė laiką ir ne iš karto buvo suprastos bei įvertintos. Jos ilgam liko diskusijų paraštėse. Tai lėmė ne tik teorinės priežastys. XIX amžiaus antrosios pusės sąlyginės taikos ir optimistinio tikėjimo beribe pažanga aplinkybėmis jos neatrodė ypač aktualios ir svarbios praktiniu požiūriu. Vis dėlto vertinant retrospektyviai jokie vėlesni Europos politinio mąstymo mėginimai kelti žemyno suvienijimo ir ateities klausimus negalėjo išvengti akistatos ir vienokio ar kitokio santykio su F. Nietzsche’s įžvalgomis apie Europos būklę ir jos padarinius. XX amžiuje išryškėjo trys šios akistatos sąlygotos santykio su F. Nietzsche’s konstatuota universalizmo ir partikuliarizmo dilema strategijos, kurios mėgintos įgyvendinti skirtinguose vienijimosi projektuose – siekiu pasiūlyti pozityvų šios dilemos sprendimą, šią dilemą neigti arba apeiti jos sukurtą politinę aklavietę.

212 Ten pat, p. 447.

4. EUROPOS VIENYBĖS SVARSTYMAI XX AMŽIAUS PIRMOJOJE PUSĖJE

4.1. Europos krizė ir vienijimosi nesėkmės

Europiečiai ne kartą istorijoje ieškojo išeičių iš visa apimančios krizės, ypač tai buvo akivaizdu tarpukariu. Tuometę padėtį ir europiečių savivoką iš esmės keitė Pirmasis pasaulinis karas. Šis karas dideliu mastu buvo nacionalizmo peraugimo į imperializmą XIX amžiaus pabaigoje padariny. Desperatiškos ir nesėkmingos pastangos išvengti šio karo buvo laikomos požymiu, kad pirmą kartą istorijoje Europa tapo dvasiniu ir politiniu vienetu, nesugebančiu valdyti ir lemti savo likimo viso žemyno mastu. Totalinio savižudiško karo katastrofa ir visa jo patirtis lėmė visapusiško Europos nuosmukio pajautą. Europos intelektualiniame gyvenime įsivyravo krizės nuojauta ir krizės literatūra, skirtingais būdais atspindėjusi bendrą nuostatą, jog Europa išgyvena egzistencinį išbandymą, kurio metu žlugs kaip civilizacija arba bandys rasti būdą iš naujo prisikelti²¹³. Johano Huizingos žodžiais, „suvokimas, kad gyvenama smarkios ir saulėlydžiu gresiančios kultūros krizės centre, prasismelkė į plačiuosius sluoksnius“²¹⁴. Dar daugiau, reikšminga tarpukario visuomenių (ne elitų) dalis apskritai jautėsi susvetimėjusi civilizacijai, kuriai priklausė, ir savotiškai troško, kad ši būtų perkeista nors ir karo audrose²¹⁵.

Tokioje moralinėje ir intelektualinėje atmosferoje tarpukariu itin išplito jau karo metais prasidėję teoriniai svarstymai apie Europos vienybės perspektyvas. Principinė nuostata, jog Europa turėtų atsinaujinti ir būti viena ar kita forma suvienyta į atvirai įvardijamą Europos federaciją, tapo vyraujančia akademiniuose ir kultūriniuose įvairių šalių inteligentijos sluoksniuose. Kartu visuotinai pripažįstama Europos vienybės idėja įgijo labai skirtingus pavidalus konkrečiuose žemyno suvienijimo projektuose. Politikams su retomis išimtimis išliekant skeptiškiems, inteligentija ginčijosi ne dėl to, ar reikalinga siekti politinės Europos vienybės, o dėl geriausių priemonių tam pasiekti²¹⁶. Idėjų įvairovė buvo itin plati – nuo neotomistinio atgimimo įkvėptų ir Katalikų bažnyčios remtų projektų (J. Maritaino Europos federacijos vizija) iki XX amžiaus trečiajame dešimtmetyje atsiradusio neomarksistinio paneuropinio sąjūdžio iškeltų (R. N. Coudenhove-Kalergi naujųjų europie-

213 Vittorio Dini ir Matthew D'Auria (sud.), *The Space of Crisis*. Brussels: Peter Lang, 2013, p. 14;

214 Johan Huizinga, *Rytienos šešėliuose*. Iš olandų kalbos vertė Antanas Gailius. Vilnius: Gelmės, 2020, p. 15–16.

215 Arendt, *Totalitarizmo ištakos*, p. 326–327.

216 Carl H. Pegg, *Evolution of the European Idea, 1914–1932*. London: The University of North Carolina Press, 1983, p. 23–31.

čių projektas, Altiero Spinelli europinis komunizmas) ar funkcionalistinių (D. Mitrany veikiančios taikos sistemos paieška) vizijų. Šie svarstymai nevirto politine valia iki Antrojo pasaulinio karo. Jam pasibaigus tarp Vakarų Europos politinio elito galutinai įsivyravo nuostata, jog politinis Europos suvienijimas yra būtinas jos išlikimui.

Po Pirmojo pasaulinio karo subrendusi Europos krizės pajauta sukėlė gausius svarstymus Europos ateities tema. Bandymai kurti vieningą Europą rėmėsi praktine prielaida, kad joks gyvybingas projektas negali būti įgyvendintas nedalyvaujant Vokietijai²¹⁷. Tai reiškia, kad bet kokios Europos vienijimo iniciatyvos buvo galimos iki nacionalsocialistų išrinkimo į valdžią. Per šį laikotarpį Europos federacijos idėja politinių lyderių oficialiai iškelta vieną kartą – 1930 metais, ir tai padarė Prancūzijos atstovas Tautų Sąjungoje, socialistas Aristide'as Briandas. Jo projektas, nors įvardytas gilia politinę integraciją signalizuojančiais federacijos ir Jungtinių Europos Valstijų terminais, visose savo stadijose numatė pabrėžtinai tik ekonominį bendradarbiavimą ir „jokio suverenumo praradimo“. Suverenumo dalybų klausimas to meto valstybėms ir tautoms buvo nepaprastai jautrus ir nediskutuotinas. Antra vertus, ekonominio bendradarbiavimo idėjai Europos šalyse buvo visuotinai pritariama. Pirminį pritarimą projektui pareiškė ir Vokietija, tačiau dėl vidinės politikos įtampų projekto galiausiai atsisakė. Taip nutrūko iš esmės vienintelis bandymas tarpukariu realizuoti žingsnius vieningos Europos idealo link.

Neatsitiktinai apsiribota ekonomika ir nežadėta nei politinės vienybės, nei mėginta siūlyti vieningos tapatybės aspektų. Tarpukario intelektualų diskusijos Europos vienijimo klausimais buvo ypač gausios ir įvairios, tačiau ne pragmatiškos. Palyginti su pokario Europos situacija, idėjų gausa buvo kone destruktivi: inteligentija nesugebėjo sutelkti platesnės paramos savo konkreitiems projektams, jų gausa lėmė fragmentaciją ir politinės įtakos nebuvimą. Tarpukario praktinis Europos vienijimas buvo paskendęs įtampoje tarp faktinio nenoro dalyti suverenumą ir plačių teorinių užmojų bei vizijų.

Būtent teoriniai svarstymai, nors ir nebuvo įgyvendinti, paliko gilų pėdsaką pokario Europos mąstyme, kai vienijimosi projektai įgavo apčiuopiamą pavidalą. Šis pėdsakas vienais atvejais buvo itin trumpalaikis, kitais – subtilus, trečiais – rado kelią į Europos projektą po ilgos užmaršties ir atmetimo. Tris projektus, kaip skirtingų įtakingiausių Europos mąstymo srovių atspindžius, reikia aptarti plačiau, taip pat apibūdinti kiekvieno jų santykį su F. Nietzsche's Europos diagnoze po Dievo mirties įvardijimo. Tai R. N. Coudenhove-Kalergi paneuropizmas, davęs pradžią vėlesniam europinio komunizmo projektui,

217 Ten pat, p. 157.

J. Maritaino krikščioniškosios Europos vizija, kuria rėmėsi Europos vienijimą pradėję krikščionių demokratų politikai, ir D. Mitrany funkcionalizmas, vėliau pakeistu pavidalu realizuotas J. Monnet'o pasiūlytoje neofunkcionalistinės integracijos strategijoje. Visi šie projektai skleidžiasi ne filosofiniuose tekstuose, tačiau jų analizė galima ir prasminga suvokiant, kad bet kokios politinės vizijos yra grindžiamos nebūtinai reflektuotomis idėjomis, o tokių vizijų šerdis visada būna filosofinės žmogaus, valstybės ir tautos sampratos.

4.2. Richardo Nikolaus Coudenhove-Kalergi paneuropizmas

Richard Nikolaus von Coudenhove-Kalergi (1894–1972) buvo neabejotinai aktyviausias ir įtakingiausias Europos vienijimo idėjos šalininkas ir populiarintojas tarpukariu. Tokiu jį laikė amžininkai, tokiu jį retrospektyviai pripažino ir pokariu sukurtos Europos Bendrijos lyderiai. Nebūdamas politiku jis savo veiklą skyrė elitų ir masių agitacijai, tam rengė konferencijas, leido periodiką ir knygas, telkė Europos federaciją palaikančius politikus ir inteligentiją. Pasaulį jis suvokė geopolitiškai: kaip penkių didžiųjų galių konkurenciją. Šios galios – JAV, Britų imperija, Rusija, Tolimoji Azija ir Europa. Vienintelė Europa tarp jų buvo susiskaldžiusi į nacionalines valstybes ir dėl to jam atrodė silpniausia²¹⁸. R. N. Kalergi puoselėta ir propagauta Europos vienybės vizija rėmėsi trimis deklaruojamais tikslais: a) užtikrinti taiką; b) skatinti naudingą ekonominį bendradarbiavimą ir c) atremti bolševikinę Rusiją²¹⁹. Visam tam atrodė reikalinga politinė Europos vienybė. Britams suvienytoje Europoje nebuvo vietos, o kolonijos turėjo likti europiečių rankose.

R. N. Kalergi pritarė F. Nietzsche's išvadai, kad anksčiau europiečius vienijo krikščionybė ir tiesiogiai iš jos kilę bendri elementai, tokie kaip popiežius ar lotynų kalba. 1923 metų knygoje *Paneuropa* jis dar ieško kultūrinio pakaitalo Dievui kaip vienybės pagrindui ir siūlo kurti europiečių tautą per europiečių kultūrą, o 1925 metais *Praktiniame idealizme* jau tiesiai siūlo fiziškai sumaišyti Europos tautas į vieną individų įvairovės visumą.

Tautas bent ankstyvuojų kūrybos laikotarpiu R. N. Kalergi suvokė ne kaip kilmės, o idėjų bendrijas, kylančias iš masių ir „didžiųjų žmonių“ santykio. *Paneuropoje* jis rašo, kad Europa vienijama krikščionybės, mokslo, meno ir kultūros, istorijos, konstitucijų ir teisės, o visa tai, nepaisant kalbų įvairo-

218 Anita Pretenthaler-Ziegerhofer, „Richard Nikolaus Coudenhove-Kalergi, Founder of the Pan-European Union, and the Birth of a 'New' Europe.“ Kn. Mark Hewitson ir Mattnew D'Auria (sud.), *Europe in Crisis. Intellectuals and the European Idea 1917–1957*. New York: Berghahn Books, 2012, p. 92.

219 Ten pat, p. 95.

vės, sudaro pagrindą europiečių tautai formuotis²²⁰. Tačiau norint ją sukurti, būtina atsaistyti valstybes nuo tautų. „Kiekvienas civilizuotas žmogus turi siekti, kad tauta taptų privačiu dalyku kaip ir religija. Būsimas tautos – kultūrinio darinio ir valstybės – politinio darinio – atskyrimas savo svarba prilygs Bažnyčios ir valstybės atskyrimui. Nacionalinės valstybės sąvoka taps nebevertinama kaip ir valstybinės bažnyčios sąvoka ir duos kelią principui: laisva tauta laisvoje valstybėje.“²²¹ Laisvė čia suvokiama kaip laisvė nuo nacionalumo, o žvelgiant plačiau – nuo apibrėžtų kolektyvinių tapatumų apskritai. Tautiškumas suprivatinamas religijos pavyzdžiu, taip padarant jį politiškai bereikšmį, o pačias tautas atitinkamai grąžinant iš politinės tautos būsenos atgal į kultūrinį etnosą būvį, koks buvo būdingas daugeliui Europos etninių grupių iki XIX amžiaus.

R. N. Kalergi pripažįsta tautų kaip kliūtis integracijai problemą ir nemano, kad jas galima tiesiog pašalinti. Jo politinis mąstymas remiasi ne konstruktyvizmu, o Apšvietos ir ortodoksinio marksizmo prielaidomis. Tautos jam yra objektyvios, o ne įsivaizduojamos žmonių bendrijos. Jei gali būti panaikintos, tai negali įvykti staiga ir juo labiau jų neįmanoma tiesiog ignoruoti projektuojant paneuropinį politinį darinį. Remdamasis marksistine nuostata, kad ikimoderniųjų tautų virsmas moderniomis socialistinėmis nacijomis yra būtina žmonijos istorinės raidos pakopa pakeliui į būsimąją beklasę ir betautę pasaulinę komunistinę visuomenę, R. N. Kalergi teigė, kad vieningai Europai sukurti yra būtina europiečių tauta, o šiai atsirasti būtina peržengti tautinio tapatumo ir tautinės valstybės tarpsnį. Šis peržengimas įmanomas atsaistant etninę (kultūrinę) tautinę tapatybę nuo politinės. Kuriant politiškai vieningą Europą pirmiausia reikia ne naikinti tautinį tapatumą, kas laikoma neperspektyvu, o jį išpolitinti, kultūrinius tautiškumo elementus atsiejant nuo politinio suverenumo siekio. Taigi R. N. Kalergi pripažino, kad vieningos Europos projektas neišvengiamai susiduria su F. Nietzsche's formuluota dilema. Jo siūlomas šios dilemos sprendimas toks: politiškai vieningoje Europoje ne išnyktų tautinė tapatybė ir tautinė valstybė, o pati Europa turėtų tapti europinio masto tautine valstybe ir tam turėtų būti sukurta europiečių tauta²²². Suvienyta Europa galinti būti daugiakalbė, bet ne daugiatautė, todėl dabartinių tautinių valstybių tautiniai tapatumai turi būti išpolitinti.

220 Richard Nikolaus Coudenhove-Kalergi, *Pan-Europa*. Independently Published, 2019, p. 120–121.

221 Ten pat, p. 123.

222 Azar Gat, *Nations. The Long History and Deep Roots of Political Ethnicity and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 379.

Iš pažiūros prieštaringa R. N. Kalergi priskirti marksistines nuostatas ir priešišumą SSRS projektui bei Europai keliamai grėsmei. Tačiau tokią kombinaciją lemia filosofinių ir geopolitinių nuostatų išsiskyrimas. R. N. Kalergi buvo diktatūrinio SSRS bolševizmo ir JAV kapitalizmo politinis kritikas ir priešininkas, jų stiprėjimą vertino kaip grėsmes Europai ir papildomą veiksni, darantį Europos suvienijimą būtiną. Tačiau tai jam netrukdė laikytis principinio marksistinio požiūrio, kad reikiamą raidos pakopą pasiekusios tautos turės išnykti.

Pastebėtina, kad palankus požiūris į nacionalizmą XX amžiaus pradžioje buvo būdingas skirtingiausių ir dažnai internacionalistinių pasaulėžiūrų atstovams, tačiau buvo instrumentinis arba nulemtas geopolitinių motyvų. Pavyzdžiui, Leninas palankiai vertino vadinamųjų pavergtųjų tautų nacionalizmą, tačiau jam tai buvo priemonė sugriauti carinę Rusiją. Nacionalizmas Sovietų Rusijoje skatintas dar tikint pasaulinės proletariato komunistinės respublikos, kurioje tautinis klausimas nebeturėtų reikšmės, sukūrimu. Praradus šią viltį nacionalizmai SSRS sudėtyje buvo žiauriai nuslopinti. Panašiai Woodrow Willsonas gynė tautų apsisprendimo teisę ir sudarė sąlygas ja pasinaudoti daugybei pavergtų Europos tautų, bet pats traktavo šią teisę kaip įrankį sugriauti imperines Europos valstybes, ypač daugiatautes Austro-Vengrijos ir Rusijos imperijas.

XX amžius parodė, kad tautinių tapatumų išpolitinimas buvo vienintelis kelias išsaugoti stabilias daugiatautes valstybes be vienos politiškai ir teisiškai įtvirtintos titulinės tautos, o būtent tokia valstybė būtų suvienyta Europa. Bet kuri nacionalinė valstybė, susidūrusi su daugiatautiškumu, priversta rinktis tarp tautinės įvairovės savo viduje pripažinimo, vienodo statuso visoms tautybėms suteikimo arba politinio stabilumo, tai yra negali užtikrinti visų trijų dalykų. Arba šalyje išskirtinį statusą turi kultūra ir normos tos tautos, kurios apsisprendimo teise ta šalis egzistuoja, arba tautinis tapatumas tokioje daugiatautėje valstybėje turi tapti išimtinai etniniu-kalbiniu, o ne politiniu tapatumu. R. N. Kalergi įžvalgos atspindi multikultūrinėje „vienovės įvairovėje“ politikoje, kuri netiesiogiai aktualizuojama Azaro Gato 2013 metais paskelbtoje studijoje. Joje išsamiai aptariami skirtingų valstybių bandymai išsaugoti stabilumą ir išvengti separatizmo ar ginkluotų konfliktų daugiatautėse, ypač titulinės tautos neturinčiose valstybėse. Su keliomis itin unikaliomis sąlygomis sukurtomis išimtimis vienintelis plačiau taikytinas kelias yra netitulinės tautos valstybėje traktuoti ne kaip atskiras tautas, o kaip etnines kalbines grupes²²³. Daugelyje šalių netgi sistemingai vengiama paties tautinės mažumos termino vartojimo jų

223 Ten pat, p. 337–348.

konstitucijose, įstatymuose ir tarptautiniuose susitarimuose. Tautos statuso kalbinėms grupėms pripažinimas valstybėje be titulinės tautos veda link politinio atstovavimo siekių, vertikalių skirčių visuomenėje ir paties politinio projekto nestabilumo.

Labai panašiai autorius žvelgia ir į valstybių sienas. Kadangi neįmanoma nubrėžti visiems teisingų valstybių sienų, reikia, kad jos tiesiog prarastų politinę svarbą, atsiejus valstybes nuo jas steigiančių tautų, ir ekonominę svarbą, panaikinus muitus bei kitus prekybos apribojimus²²⁴. Būtent muitų sąjungos sukūrimas R. N. Kalergi vizijoje turėjo būti paskutinis žingsnis prieš sukuriant politinę sąjungą – Jungtines Europos Valstijas.

Šiame procese tautos turėjo susimaišyti naujaisiais pagrindais, o valstybės ištirpti integracijos procese, kurį skatintų stiprėjantys ekonominiai ryšiai ir europinės mažumų apsaugos deklaracijos. Europinis patriotizmas mokyklose, medijose ir mene turėjo būti ugdomas vietoje nacionalinio, nes šie nėra suderinami, o būtent bendramačiai ir pakeičiantys vienas kitą – žmogus negali pradėti mylėti Europos ir su ja tapatintis tol, kol visa viešoji erdvė ir švietimo sistema jį moko mylėti ir tapatintis su savo tėvyne ir tauta.

Vadovaudamasis tokia nuostata R. N. Kalergi aiškiai seka F. Nietzsche's pėdomis. Kaip minėta, šis suvokė, kad vieningos Europos projekte nuo pat pradžių juntama įtampa tarp normatyvaus universalumo ir ribojančios (partikuliarios) realybės. Pats svajodamas apie vieningą Europą F. Nietzsche pripažino, kad žmonės geba egzistuoti tik ribotose apibrėžtose bendrijose. Suvienytos Europos neįmanoma mąstyti kitaip nei tautos. Europinį tapatumą F. Nietzsche laikė tos pačios dimensijos kategorija kaip ir tautinį tapatumą. Vėliau išpopuliarėjusi formulė „vienodai jaustis europiečiu ir savo tautos atstovu“ F. Nietzsche'į atrodė absoliučiai neįmanoma. Tauta ir Europa, pasak jo, yra bendramatės kategorijos.

F. Nietzsche's išvada: transcendentinės dimensijos nebeturinčias, Dievo mirtį išgyvenusias moderniąsias Europos tautas galima suvienyti tik mechanškai. Tai supratimas, beveik amžiumi pralenkęs Europos integracijos projektus. Sekuliarių Europos tautų vienybės problemą siūloma spręsti likviduojant tautas, nors pats F. Nietzsche šį pasiūlymą teikė nenoromis, įspėdamas apie pražūtingas tokio ėjimo pasekmes²²⁵. XX amžiuje tiems Europos vienybės projektuotojams, kurie sekė F. Nietzsche's išvadomis, beliko išspręsti klausimą, kaip tautas sunaikinti.

R. N. Kalergi kaip tik ir ėmėsi šio uždavinio. Manydamas, kad norint sukurti vieningą Europą reikia atsieti tautą ir valstybę, jis turėjo įveikti visų

224 Coudenhove-Kalergi, *Pan-Europa*, p. 125.

225 Friedrich Nietzsche, *Žmogiška, pernelyg žmogiška*. Vilnius: Alma littera, 2008, p. 228.

laikmečio mąstytojų pripažįstamą kliūtį – nacionalizmą ir už viską stipresnį tautinį europiečių tapatinimąsi. Jo siūlytas sprendimas greitai radikalizavosi – nuo idėjos ugdyti europinį tapatumą švietimo priemonėmis 1925 metais jis perėjo prie siūlymo sunaikinti tautinius tapatumus sumaišant įvairiausių tautų žmones: „Ateities žmogus bus maišytos rasės. Šiandienos rasės ir klasės palaipsniui išnyks įveikiant laiko ir erdvės atstumus bei prietarus. Būsima euronegridų rasė, išoriškai panaši į senovės egiptiečius, šiandienos tautų įvairovę pakeis individų įvairove.“²²⁶ Būtent mintis, jog tautų įvairovę pakeis individų įvairovė, aidu atkartojanti I. Kanto idealios absoliučiai lygių individų konkurencijos viziją, yra kartinė grynai kosmopolitinės Europos integracijos vizijos ašis. Europinis tapatumas ir europinis patriotizmas galimi, jeigu tarp individo ir Europos nebus jokios tarpinės kliūties – tautos ir valstybės.

Nors pats R. N. Kalergi atvirai bjaurėjosi Sovietų Sąjungos bolševizmu, tvirčiausiais ir nuosekliausiais jo linijos sekėjais tapo būtent Vakarų Europos komunistai. Ryškiausias jų – taip pat ES institucijų garbės vardais pagerbtas italų komunistas A. Spinelli. Tarpukariu A. Spinelli priklausė Italijos komunistų partijai, 1937 metais buvo iš jos pašalintas už kritišką požiūrį į stalinizmą ir trockizmo propagavimą, tačiau komunistinių pažiūrų neišsižadėjo ir 1979–1986 metais naujai įsteigtame Europos Parlamente atstovavo Italijos komunistų partijai, vėliau persivadinusiai į Eurokomunistų partiją.

A. Spinelli su Ernesto Rossi 1941 metų Ventotenės manifeste *Apie laisvą ir suvienytą Europą* atvirai teigia, jog sugrįžimas prie suverenių valstybių sistemos pasibaigus karui reikštų neišvengiamą pražūtį Europai. Būtent tautinės valstybės yra Europą naikinančių karų priežastis, tad ją pašalinti įmanoma tik jas panaikinant²²⁷. Tautos turi būti sumaišytos ir kaip naujų formų lydinys nusekti paskui internacionalistus²²⁸. Kas tos naujosios formos? Manifestas vienareikšmiškai nekalba apie tautų ateitį ES, tačiau visi komunistai to meto Europoje tautų ateitį suprato kaip ištirpimą pasauliniame betautės žmonijos internacionale. Šia pamatine marksizmo prielaida vadovavosi ir A. Spinelli formuodamas savo ES viziją. Tautos privalo kuo skubiau ir drastiškiau apriboti savo suverenitetą, o naujojoje viršnationalinėje santvarkoje turi būti perauklėtos unifikuojančia kryptimi. Šios unifikacijos idėjinis pagrindas neabejotinai turi būti vienintelės teisingos filosofijos – marksizmo – nuostatos.

226 Richard Nikolaus von Coudenhove-Kalergi, *Praktischer Idealismus*. Wien/Leipzig: Paneuropa, 1925, p. 23.

227 Hewitson, p. 313.

228 Altiero Spinelli, *The Ventotene Manifesto*, 1941 [žiūrėta 2019-05-24]. <http://www.altierospinelli.org/manifesto/en/manifesto1944en_en.html>.

4. 3. Krikščioniškoji vieningos Europos restitucija

Iškiliausias ir įtakingiausias krikščioniškų Europos vienijimo projektų krypties atstovas neabejotinai buvo prancūzų filosofas ir diplomatas J. Maritainas (1882–1973). Pamatus šiai vizijai jis padėjo dar 1936 metais paskelbtoje knygoje *Pilnutinis humanizmas*²²⁹, o 1940 metais ją kaip glaustą manifestą pristatė straipsnyje „Europa ir federalinė idėja“²³⁰. Šioje vizijoje nebuvo detalizuoti vieningos Europos sąrangos bruožai – jų tenka ieškoti tiesioginė J. Maritaino įtaką pripažinusių politikų raštuose. Tačiau pats J. Maritainas nurodė būtinas Europos suvienijimo sąlygas. Tai ekonominė tarpusavio priklausomybė, bendra praeitis ir atmintis, bendrų politinio gyvenimo tikslų ir užduočių idėja. J. Maritainas tiki bendros europinės civilizacijos vienijančiu potencialu ir niekur nekalba apie tai, kad laikytų tautas kliūtimis Europos vienybei. Jis, kaip nuoseklus krikščioniškas mąstytojas, atmeta istoristinį tikrovės traktavimą ir už visų istorinių aplinkybių išvelgia veikiant tą pačią pastovią prigimtį turinčius žmones. Tai lemia, jog net matydamas akivaizdžią Europos sekuliarizaciją ir konstatuodamas, kad religija nebegali būti politinės vienybės pagrindu, o bendrabūvį kuria skirtingų religijų bei ateistinių pažiūrų žmonės²³¹, J. Maritainas vis tiek tiki, kad Europos integracijos link gali vesti krikščioniškas atsivertimas ir bendros Europos krikščioniškos dvasios perėmimas, dar daugiau, kad (iš dalies dėl pasaulinių karų patirties) toks visuotinis atsivertimas iš principo yra įmanomas²³².

J. Maritaino Europos vienijimo vizijos prielaidas padėjo jo žmogaus, tautos ir valstybės sampratos. J. Maritainas skiria žmogaus asmenį ir individą kaip dvasinį ir materialinį pradus. Asmuo ir individas nėra atskiri, tai tas pats žmogus, suvokiamas skirtingais aspektais: individas, kiek yra materialus, ir asmuo, kiek yra dvasinis. Individualumas yra geras, bet ne savaime, o kiek yra susijęs ir kiek yra sąlyga asmeniui egzistuoti. Blogis kyla, kai individo troškimams duodama pirmenybė. Žmogaus valia nulemia jo moralumą, rinkdamasi pasiduoti individo ar asmens pradui²³³. Būtent asmens pradas siekia gyvenimo visuomenėje ir tik joje gali save realizuoti. Bendrasis gėris kuriamas ir priimamas asmens, nes asmuo tėra visumos atspindys²³⁴.

229 Žr. Jacques Maritain, *Integral Humanism*, New York: Charles Scribners Sons, 1968.

230 Jacques Maritain „Europe and the Federal Idea.“ *Commonweal*, April 19, 1940.

231 Jacques Maritain, *Protu ir tikėjimu*. Iš prancūzų kalbos vertė Anicetas Tamošaitis. Putnam: Krikščionis gyvenime, 1975, p. 252.

232 Elena Šiaudvytienė, „Istorijos dimensija neoscholastinėje Europos integracijos sampratoje.“ *Politologija*, 4 (72), 2013, p. 55.

233 Jacques Maritain, *The Person and the Common Good*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1966, p. 43–44.

234 Ten pat, p. 49–50.

J. Maritainas kiek neįprastai skiria valstybę ir politinę bendruomenę. Jo teigimu, „valstybė yra aukščiausia politinės bendruomenės dalis. Tai reiškia, kad valstybė yra aukštesnė už kitus tos bendruomenės organus arba kolektyvias dalis, bet [...] ne už pačią politinę bendruomenę. [...] Valstybė tėra įstaiga, įgaliota naudoti jėgą bei prievartą ir sudaryta iš viešosios tvarkos bei gerovės žinovų arba specialistų. Ji yra žmogui tarnaujantis įrankis. Daryti žmogų to įrankio tarnu reikštų politiškai apversti dalykus aukštyn kojomis. Žmogus, kaip pavienė būtybė, yra sukurtas politinei bendruomenei, o politinė bendruomenė yra sukurta žmogui kaip asmeniui. Tačiau žmogus jokia būdu nėra sukurta valstybei. Valstybė yra sukurta žmogui.“²³⁵ Aukščiausias valstybės tikslas – užtikrinti įstatymų laikymąsi ir sudaryti sąlygas laisvam politinės bendrijos vystymuisi²³⁶. Požiūrį, pagal kurį valstybė būtų laikoma ne viso labo įrankiu, o savarankišku subjektu, teisiniu asmeniu, J. Maritainas atmeta kaip despotišką, galiausiai atvedusį į totalitarizmus. Taigi valstybę J. Maritainas suvokia iš esmės kaip jos institucijas, galinčias įsakinėti žmonėms kaip individams, tačiau skirtą tarnauti asmeniui ir jį sudaromos politinės bendrijos bendrajam gėriui. Individo kaip materialaus žmogaus dėmens atžvilgiu valstybė gali reikalauti pasiaukojimo ir savo laisvių suvaržymo dėl bendrojo gėrio, o asmens kaip dvasinio žmogaus dėmens klestėjimas yra valstybės tikslas ir negali būti aukojamas dėl išorinių tikslų. Ši asmens ir individo skirtis, nors itin supaprastinta ir susilaukusi gausios kritikos, tapo visos J. Maritaino politinės teorijos pagrindu.

Žmogaus gyvenimo tikslas yra pasiekti moralinį ir dvasinį tobulumą, realizuojant savo prigimtinius pradus ir vadovaujantis klasikine teisingumo samprata, pagal kurią teisingumas yra kiekvienam skirti tai, kas jam priklauso pagal prigimtį. Žmogaus teisės gali remtis tik prigimtaine teise, pažįstama žmogaus protu. Žmogaus siektinas gėris yra bendrasis gėris, rūpestis ne savi mi kaip individu, o politinė bendrija kaip visuma, todėl ir laisvė akcentuojama ir suvokiama pirmiausia kaip pozityvi laisvė – dalyvavimas kuriant bendrąjį gėrį ir jį įtvirtinančias taisykles.

Taip suvokiama valstybė turėtų remtis įvairaus lygmens laisvai sudarytomis asociacijomis, kurios visos spręstų žmonių bendrabūvio klausimus gerbdamos subsidarumo principą, įsakantį kuo mažesnei bendrijai palikti spręsti visus klausimus, kurie gali būti išspręsti jos jėgomis. J. Maritainas atmeta moderniąją suverenumo sampratą, nes mano ją esant nesuderinamą su pagarba prigimtiniam įstatymui. Jo teigimu, suverenumo terminas yra klaidinantis ir nevartotinas, nes reiškia prigimtinę, neatimamą ir absoliučią val-

235 Jacques Maritain, *Protu ir tikėjimu*, p. 280.

236 Jacques Maritain, *Man and the State*. London: Hollis and Carter, 1954, p. 17.

džią. Tačiau niekas negali turėti prigimtinės teisės valdyti žmones. Bet kokia galia politinėje bendrijoje kyla tik iš dalyvavimo užtikrinant bendrąjį gerį, taigi iš tarnystės bendrijai, į kurią ribotomis teisėmis ir sąlygomis paskiria save valdantys piliečiai²³⁷. Be to, net ir save valdantys piliečiai taip pat nėra laisvi save valdyti kaip panorėję, nes ši jų teisė kyla iš prigimtinio įstatymo ir teisingas valdymas privalo jį atitikti²³⁸. Modernusis suverenumas yra absoliutus (steigiantis moralės normas ir nepavaldus prigimtiniam įstatymui) ir paverčia valstybę subjektu, atskiru nuo savo valdinių – dėl abiejų šių priežasčių J. Maritainui jis visiškai nepriimtinas. Vietoje suverenumo J. Maritainas ragina kalbėti tik apie vidinę ir išorinę autonomiją. Jei politinė bendrija suvokia nebesanti sau pakankama, ji gali atsisakyti viso ar dalies savo suverenumo ir tapti labiau pakankamos politinės bendrijos dalimi²³⁹. Taigi suverenumas, kiek apskritai galima sąlygiškai vartoti šią sąvoką, neturi būti laikomas absoliučiu ir jo skaidymas J. Maritainui apskritai nėra reikšminga politinė problema.

Tačiau reikšminga politinė problema yra klausimas, kokiais pagrindais gali būti vienijamos politinės bendrijos. J. Maritainas apie modernųjį vienybės siekį ir modernųjų jos pagrindo paieškų problemą rašė dar 1926 metais: „Dvasia pati savaime eina į visuotinumą. Yra dvi visuotinumų rūšys, kaip ir dvi dvasinės valdos. Vienas visuotinumas ieško savo vienybės pagrindo pačiame žmoguje, kurį laiko aukščiausiu matu ir tikslu. Todėl jis plaka visus žmogiškuosius skirtingumus į vieną didžiulį mišinį, skirtą ištrinti visas tautines sienas ir sukurti visuotinę pilietiją, kurioje mūsų prigimčiai, kaip angelo, pakaktų savęs pačios. Bet žmogus yra medžiaginė būtybė. Tad absoliutaus pakankamumo sau pačiam, kurio ir angelui trūksta, ieškoma medžiagoje, o toji skaldo. Todėl prireikia leisti giliau, iki pat dvasios, norinčios savimi pasitenkinti. Tokiu būdu ši žmonių vienybė, ieškoma be Kristaus, utopinė ir humanitarinė pradžioje, kol dar ruošama ir trokštama, galų gale, kai ima ma pozityviai įgyvendinti, virsta priedanga žmogui uždedamos absoliučios prievartos ir nežmoniško despotizmo. Antras visuotinumas ieško žmonių vienybės kūrinį Tėve. Gerbdamas visus prigimtus skirtingumus, jis virš tautų iškelia tikrąją visuotinę pilietiją, kuri yra Bažnyčia; joje žmogus antgamtinė malone pasiekia Dievo vaikų laisvę. Šios dvi visuotinumų rūšys viena antrai priešingos ir skelbia neatlyžtamą kovą.“²⁴⁰

237 Ten pat, p. 39.

238 Ten pat, p. 43.

239 Ten pat, 179.

240 Maritain, *Protu ir tikėjimu*, p. 162.

Šiame fragmente J. Maritainas užčiuopia aptariamą dilemą: indivi-
vidu paverstam žmogui modernybė nepalieka tapatybės elementų, kurių pa-
grindu būtų įmanoma tvirti vienybę, visa, kas galėtų vienyti individus, turi ir
užtaisą juos dar labiau išskaidyti. J. Maritainas tiki, kad įmanomas kitoks ke-
lias į visuotinumą, kurį įkūnija katalikybė, ir buvo tvirtas šio kelio šalininkas.
J. Maritainas tikėjo galimybe vienyti žmones ne moderniais pačiame individe
randamais, o ikimoderniaisiais katalikybės pagrindais ir manė, jog tai įmano-
ma kartu su Bažnyčios atgimimu. Kartu toks jo tikėjimas leido jam suderinti
integracijos siekį su tautų išsaugojimu. J. Maritainui tauta ne tik reikšminga,
ji „svarbiausia, sudėtingiausia ir visapusiškiausia, [taip pat] giliausiai prigim-
tyje įsišaknijusi bendruomenė, išauginta žmonių civilizuoto gyvenimo“²⁴¹.
Tačiau jis skiria tautą ir politinę bendriją (*body politic*) ir ši jo skirtis iš esmės
atitinka tai, kas šiandieninėje nacionalizmo studijų kalboje vadinama etnine
ir politine tauta. Tauta J. Maritainui – etninė ir etinė kategorija, nurodanti į
bendras normas ir bendrą kultūrą, tačiau ne politinį savęs valdymą. Politinė
bendrija reiškia politinę tautos dėmenį, jos suverenumo (J. Maritainas patai-
sytų – autonomijos) siekį ir politinę saviorganizaciją. Politinė tauta siekia
valstybingumą kaip įrankio siekti bendrojo gėrio savo ribose, tačiau matyda-
ma, jog aukštesnio lygmens politinis darinys galėtų labiau priartinti bendriją
prie laisvo jos narių vystymosi, ji gali ir turi perduoti savo suverenumą. Visi
J. Maritaino pasiūlytos Europos integracijos vizijos šalininkai buvo popie-
žiaus Leono XIII pradėto intelektualinio neotomistinio sąjūdžio²⁴² mokiniai
ir atstovai. Jam pritarė ir Bažnyčios vadovai. Popiežius Pijus XII 1945 metais
viešai skelbė, jog Bažnyčia, būdama iš prigimties viršnacionalinė, turi vai-
dinti svarbiausią vaidmenį suvienijant Vakarų Europą. Tvarka Europoje gali
būti atkurta tik sugrįžus prie tikrosios krikščionybės tarp ir virš tautų. Dar po
metų jis prabilo apie federacinio Šveicarijos modelio pritaikymą Europai²⁴³.
Galiausiai į pokario Europos tarptautinių santykių darbotvarkę katalikiškąją
Europos integracijos viziją iškėlė tuometis Prancūzijos užsienio reikalų mi-
nistras R. Schumanas savo garsiojoje 1950 m. gegužės 9-osios deklaracijo-
je²⁴⁴, ši diena šiandien laikoma simboline Europos Sąjungos gimimo diena.
Kompromisinėje R. Schumano ir visai kitos integracijos vizijos šalininko
J. Monnet parengtoje deklaracijoje krikščioniškoji vizija nėra detalizuota, o

241 Maritain, *Man and the State*, p. 4.

242 Leo XIII, *Aeterni Patris*. Rome, 1879, cituota iš Alan Paul Fimister, *Robert Schuman: Neo-Scholastic Humanism and the Reunification of Europe*. Brussels: Peter Lang, 2008, p. 39.

243 Alan Paul Fimister, *Robert Schuman: Neo-Scholastic Humanism and the Reunification of Europe*. Brussels: Peter Lang, 2008, p. 67–70.

244 1950 m. gegužės 9 d. paskelbta Schumano deklaracija [žiūrėta 2019-10-25]. <http://europa.eu/about-eu/basic-information/symbols/europe-day/schuman-declaration/index_lt.htm>].

kadangi jos niekada nepavyko įgyvendinti, pagrindinius principus tenka užčiuopti pačių jos autorių darbuose.

Pagrindiniai trys šios vizijos bruožai buvo 1) staigi ekonominė, politinė ir karinė integracija, iš karto sutartimis sudarant federacinę struktūrą, 2) krikščionybės viešojo vaidmens užtikrinimas; 3) absoliuti tautinių kultūrų autonomija kuriamame federaciniame darinyje, nesuteikiant federacijos struktūroms galių kištis į kultūros ir švietimo politiką ar apskritai formuoti valstybių gyventojų nuostatas (išskyrus siekį skatinti palankumą pačiam integracijos projektui²⁴⁵).

Instituciniu požiūriu, tai iš esmės buvo siekis atkurti viduramžių Vakarų krikščionijos valstybių sistemą, sukuriant praktiškai Šventosios Romos imperijos kongreso (*imperial diet*) pavyzdžiu ir jo sudarymo principais besiremiančius viršnacionalinius organus, kuriuose egzistuočių veto teisė ir kurie priimtų visoms šalims narėms privalomus sprendimus federacijos kompetencijai priskiriamais klausimais. Pijus XII buvo nurodęs, jog taiką tarp tautų turėtų užtikrinti „jungtinis organas, kuris, remdamasis visuotiniu sutarimu, turėtų aukščiausią galią“²⁴⁶, o R. Schumanas pripažino, jog siūlomai federacijai numatė valdymo organus šiuo pavyzdžiu²⁴⁷. Link šito turėjo būti judama jungiantis regioninio bendradarbiavimo principu, visai kaip individas per tarpines grandis juda valstybės link – pirmiausia integruojasi daugiausia bendra turinčios individų grupės, šiuo atveju – kaimyninės šalys.

Nei popiežiai, nei krikščionys demokratai politikai R. Schumanas, Konradas Adenaueris ir Alcide de Gasperi nesiekė pakeisti sekuliarios socialinės tikrovės ir paversti europiečius aktyviai religingais viduramžių tipo krikščionimis. Tačiau jie nesuprato modernio įtakos individams ir krikščioniškosios pasaulio sampratos suirimo masto, todėl savotiškai ignoravo šią tikrovę ir tikėjosi visiškai kitokiomis modernio sąlygomis sėkmingai įgyvendinti viduramžišką politinės sąjungos modelį, taigi ir kaupti visuomenės krikščionybės linkme. Šventajam sostui šiame projekte buvo numatyta konkrečiai neapibrėžta, tačiau neabejotinai daug didesnė, nei tuo metu turėta, politinė įtaka suverenioms Europos valstybėms. R. Schumano žodžiais, „palikti krikščionybei tik kulto apeigas ir geradarystę, vadinasi, visiškai nesuvokti ir smarkiai apriboti jos misiją. Krikščionybė, priešingai, moralinę pareigą siekia apibrėžti visose gyvenimo srityse.“²⁴⁸ Europos tėvų kuriama federacija turėjo užtikrinti Bažnyčiai tokią galimybę.

245 Schuman, p. 49.

246 Vincentas Brizgys (sud.), *Paskutiniųjų popiežių enciklikų ir p. Pijaus XII kalbų rinkinys svarbesniaisiais žmonijos viešojo gyvenimo klausimais*. Tübingen: Lux, 1949, p. 574.

247 Fimister, p. 187.

248 Schuman, p. 64.

Pagaliau viršvalstybiniai organai ir federacija kaip Europos politinė forma nei XX amžiaus popiežių planuose, nei jais sekusių Europos tėvų vizijoje griežtai negalėjo kėsintis į tautines kultūras, suprantant jas ne tik kaip formą, – tai yra papročius, kalbą, etnografinius šokius ir dainas, bet ir kaip turinį, – tai yra unikalios tautos moralines normas bei nuostatas politiniais klausimais. Toks tautinio tapatumo išsaugojimas su viršnacionaliniais valdymo organais suderinamas tik tuo atveju, kai federacijos politiniame horizonte egzistuoja itin stiprus autoritetas ir vienybės perspektyva, peržengianti empirinius tautų skirtumus. Viduramžiais šią autoriteto vietą užėmė neginčijamas popiežius, tačiau modernioje ir pliuralistinėje XX amžiaus Europoje nebuvo kandidato šiai tuštumai užpildyti. Šios vizijos šalininkai ignoravo F. Nietzsche's Europos būklės diagnozę. Modernio pasaulyje buvo prarastos ir Vakarų krikščioniją įgalinusios tikrovės ir žmogaus sampratos, laidavusios moralinę bei politinę tautų vienybę, pripažįstant jų bendrumo pagrindą ir šaltinį glūdint aukštesnėje antgamtinėje plotmėje. Todėl pastangos suvienyti Europą atkuriant, o iš tikrųjų mėginant imituoti viduramžių Vakarų krikščionijos politinę sistemą, negalėjo būti sėkmingos.

4.4. Funkcionalizmas: vieninga Europa kaip šalutinis produktas

Trečiąją santykį su galutinai sekuliarios Europos politinio vienijimo problema 1943 metais savo esė „Veikianti taikos sistema“ pasiūlė tarptautinių santykių teoretikas D. Mitrany (1888–1975). Jis nebuvo funkcinės integracijos idėjos pradininkas, tačiau pirmasis ją išplėtojo ir pritaikė tarptautiniams santykiams, suderindamas norimą išsaugoti gerovės valstybę ir tarptautines organizacijas²⁴⁹. D. Mitrany rūpėjo ne konkrečiai suvienyti Europą, o apskritai sukurti taikius tarptautinius santykius garantuojančius mechanizmus. Jis baiminosi, kad jei nebus sukurtas universalus šalių santykius keičiantis mechanizmas, ir suvienytos Europos tarptautiniuose santykiuose galios tie patys principai, tik bus kiti žaidėjai.

D. Mitrany suprato problemą taip pat, kaip ir kiti aptarti modernistinių vienijimo projektų autoriai. Viena vertus, pasaulio susiskaidymą į konkuruojančius politinius vienetus jis laikė amžinu konfliktų šaltiniu. Antra vertus, jam atrodė neįmanoma sukurti pasaulinę valdžią, kuri iš tiesų galėtų nutraukti šį konkurencijos ciklą dėl, jo įsitikinimu, vyraujančios modernių tautų nepagarbos konstitucijoms ir susitarimams bei nacionalizmo. Todėl jis pasiūlė

249 Lucian Ashworth, „A New Politics for a Global Age: David Mitrany's A Working Peace System.“ Kn. Henrik Bliddal et al. (sud.), *Classics of International Relations. Essays in Criticism and Appreciation*. New York: Routledge, 2013, p. 59.

funkcionalistinę prieigą, kurios esmė – esamas politines perskyras tarp šalių ir tautų susieti kuo tankesniu susitarimų, tarpusavio priklausomybių, tarptautinių agentūrų (ne valdžios formų) tinklu, kuris integruotų tautų interesus ir kasdienį gyvenimą. Tai turėtų būti lanksti, pragmatiška ir technokratiška integracija, sąmoningai trinanti nacionalinės ir tarptautinės, viešos ir privačios, politinės ir nepolitinės sferų perskyras²⁵⁰. Tai galėtų atvesti ir prie globalios vyriausybės sukūrimo, tačiau sėkmingai sukūrus siūlomą priklausomybių tinklą, tokia vyriausybė net nėra pageidautina – D. Mitrany buvo principinis bet kokios naujos centralizuotos valdžios kūrimo priešininkas²⁵¹. Būtent pastarąją nuostatą jis esmingai skyrėsi nuo kitų funkcionalistų ir vėlesnių neofunkcionalistų.

Ryšiausias ir svarbiausias D. Mitrany vizijos plėtotojas buvo vienu Europos tėvų kūrėjų tituluojamas J. Monnet (1888–1979), perėmęs ir praktikoje pritaikęs funkcionalistinę veikimo strategiją. Oficialioje Europos Parlamento svetainėje J. Monnet pristatomas kaip Europos Bendrijos „įkvėpėjas“ ir „architektas“, jo vardu vadinami įvairiausi Europos Sąjungos simboliai – nuo Europos Komisijos būstinės Liuksemburge iki Europos studijų profesorių pareigybių. J. Monnet, kaip svarbiausio būsimosios Europos Sąjungos kūrėjo, vaidmuo yra įrodymo nereikalaujantis faktas, o tai, kad vadinamasis Monnet metodas rėmėsi funkcionalizmu – ne diskusinis klausimas akademinėje literatūroje²⁵².

Kitaip nei R. Schumanas, J. Monnet suprato, kad krikščioniškoji restitucija neįmanoma, o ir ja nesizavėjo. Jis pripažino F. Nietzsche' s konstatuotą Europos būklę ir taip pat suprato, kad Europos vienijimas įmanomas jau tik tautų ir nacionalinių valstybių sąskaita. Taip pat jis suvokė, kad atviras kvietimas pakeisti tautinius tapatumus europiniu tapatumu ir nacionalinį lojalumą ištikimybe Jungtinėms Europos Valstijoms sulauktų ne palaikymo, o greičiau prie tautinių tapatumų prisirišusių Europos visuomenių priešiško. F. Nietzsche galėjo didžiulotis, būdamas amžininkų nesuprastas genijus, tačiau J. Monnet domino tik rezultatas.

Jis neturėjo iliuzijų, kad įmanoma įprastais būdais suvienyti susipriešinusias tautas. Memorandume R. Schumanui jis rašė: „Europa niekada neegzis-

250 David Mitrany, „A Working Peace System.“ Kn. Brent Nelsen ir Alexander Stubb (sud.), *The European Union. Readings on the Theory and Practice of European Integration*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1994, p. 95.

251 Jens Steffek, „The Cosmopolitanism of David Mitrany: Equality, Devolution and Functional Democracy Beyond the State.“ *International Relations*, 29 (1), 2015, p. 24.

252 Albert Hayrapetyan, „Federalism, Functionalism and the EU: The Visions of Mitrany, Monnet and Spinelli“, *E-international Relations*, 2020-09-21 [žiūrėta 2022-06-27]. <<https://www.e-ir.info/pdf/87779>>; Claudio Giulio Anta, „The Europe of Jean Monnet: the road to functionalism“, *History of European Ideas*, 5 (47), 2021, p. 773–784.

tavo. Taryboje susitinkančių suverenų suma nesukuria jokio subjekto. Turime autentiškai sukurti Europą, kad ji atsiskleistų pati sau [...]“²⁵³ J. Monnet suprato, kad vieninga Europa sekuliarios modernybės sąlygomis nebuvo sukurta praeityje ir negalės būti integruota vienijant nacionalines valstybes XX amžiuje. Ji galima tik kaip nuolatinis naujos tikrovės tapsmas. Tačiau šis tapsmas turėjo būti paremtas nebe europiečių fizinių kūnų, o jų sąmonių ir jų žiūros taško nuolatine transformacija. Europos vienijimas turi remtis vis naujų funkcijų perdavimu viršnacionalinėms struktūroms, pratinančiu europiečius apie padalyto suverenumo faktą. Nors J. Monnet visa savo esybe buvo praktikas ir nepaliko teorinių darbų apie Europos vienijimą ar kuria kita tema, jo kalbos, laišškai ir labiausiai pati propaguota Europos integracijos perduodant vis naujas funkcijas viršnacionalinėms institucijoms strategija, tikintis politinės integracijos kaip neišvengiamo, bet „netikėto“ šalutinio efekto, aiškiausiai liudija ne tik suprastą F. Nietzsche's diagnozę Europai, bet ir pasirinkimą realizuoti „Europos norą susivienyti“ pačių europiečių pritarimo nereikalaujančiu, jų sąmones nepastebimai keičiančiu būdu.

Praėjus pusei amžiaus šių dienų Europos tyrinėtojai konstatuoja Europos egzistavimą būtent taip: „Europa neegzistuoja, yra tik europeizacija kaip institucionalizuotas nepaliaujamos kaitos procesas. ES yra institucionalizuota „daugiau ir toliau“ būseną, kuri vadovaujasi visai ne senąja valstybės konsolidavimo, o beprecedente posthegemoninės ekspansijos logika. Europos raida vyko pagal šalutinių efektų dėsnį – būtent jie vis tampa varančiu pirmyn principu.“²⁵⁴ J. Monnet vizija buvo pasirinkta ir nuosekliai įgyvendinta ne vienos kartos Europos politikų. Europos Sąjungos politiniai veiksmai legitimuojami ne kokios nors vizijos siekimu, o kasdienių problemų sprendimu. Ekonomika iškelta virš politikos, šitaip išvengiant kategoriško filosofinių klausimų kėlimo. Tačiau tiek Ulrichas Beckas, tiek ir kiti autoriai taip pat konstatuoja, jog toks raidos modelis, sėkmingai atvedęs Europą ten, kur ji yra šiandien, prieina savo galimybių ribas ir reikalauja permąstyti tolesnį Europos vienijimą.

F. Nietzsche's įžvalgos, prie kurių vis sugrįžtame, leido prognozuoti, kad anuomet negirdėtas funkcionalistinis integracijos modelis tik atidėtų Europos vienybės problemą, tačiau iš principo negali jos išspręsti. Kaip pastebi išsamiausią studiją apie F. Nietzsche's pažiūras vieningos Europos klausimu parašęs Stefanas Elbe, funkcionalistinis Europos integracijos kelias „geriesiems europiečiams“ būtų nepriimtinas bent keturiais aspektais. Pirma, funk-

253 Jean Monnet, „Memorandum to Robert Schuman and Georges Bidault, May 1950.“ Kn. Trevor Salmon ir William Nicoll (sud.), *Building European Union*. Manchester: Manchester University Press, 1997, p. 43–44.

254 Ulrich Beck ir Edgar Grande, *Cosmopolitan Europe*. Cambridge: Polity Press, 2007, p. 6.

cinė prieiga nesukuria europinio etoso, o vieningų europinių sentimentų sukūrimą F. Nietzsche laikė esant būtina. Antra, funkcinė prieiga pasmerkta nuolatinėms abejonėms pačios integracijos prasmingumu ir savilegitimacijos paieškom. Juo labiau vengiama Europos prasmės klausimo, tuo aštriau šis klausimas išskyla masėms kaip reakcija į integraciją. Trečia, funkcionalizmas tik apsimeta vengiantis prasmės klausimo, tačiau kaip ir modernus mokslas turi savąjį idealą – nacionalinės valstybės peržengimą, kurio troško ir pats F. Nietzsche. Problema čia ta, jog net ir funkcionalistinė Europos integracija yra vertybinė ir mitologizuota, o ne racionali ir neutrali, kokią mėginama parodyti. F. Nietzsche siekė, kad Europos projektas būtų apskritai demitologizuotas, o funkcinė integracija tiesiog pakeitė metafizinius mitus žemiškesniais. Ketvirta, funkcionalistai taip ir nesugebėjo mesti iššūkio nacionalizmo ir tautinių tapatybių stiprėjimui Europoje, o tik vengė akistatos ir susidūrimo su tautine sąmone. Visoje Europoje parama ES projektui reiškia tik su sąlyga, kad jis nesikėsins į valstybių interesus²⁵⁵. Šiandieninėje Europoje nuolat kalbama apie ES demokratijos deficitą ir legitimacijos stoką, o visuomenėse išaukęs noras susigražinti ES atiduotą suverenumą ir tai liudija, kad šie įspėjimai buvo pranašiška teisingi.

4.5. Atidėta problema

Pokario Europos Bendrijos raida aptartų vizijų požiūriu iš pažiūros paradoksali, tačiau atitinka modernybės padiktuotą logiką. Tose Europos vienijimo vizijose atsispindi tradicijos ir modernybės konfliktas. Jas galima suskirstyti į restitucines (ieškančias būdo atkurti viduramžių krikščioniją) ir modernistines (ieškančias būdo suvienyti Europą naujais pagrindais). Tikintys restitucijos galimybe tikėjo ir tuo, jog galima suvienyti Europą išsaugant tautų suverenumą. Tai atmetantys matė būtinybę unifikuoti tautas ir ieškojo tinkamiausio būdo tai padaryti. Ši principinė skirtis galiojo tarpukariu, ankstyvuoju pokariu ir galioja XXI amžiuje.

Pokario Europos vienijimą pradėjo krikščionys demokratai politikai, drąsiai kvietę kurti federaciją, bet kartu nesieję to su tautų tapatumo ar jose vyraujančių nuostatų atsisakymu. „Viršvalstybiškumas netaikytinas kultūrai, kur būtina išlaikyti visas tautines ypatybes,“²⁵⁶ – skelbė R. Schumanas. Tikėdami, kad tauta yra prigimtinė bendruomenė ir kad krikščionybė yra pakankamas pagrindas suvienyti Europos tautas, jie nematė pagrindo įžvelgti tautose kliūtį vienijimosi projektui. Tačiau jų tikėtasis Europos vienijimo pa-

255 Elbe, p. 81–84.

256 Schuman, p. 47.

grindas pasirodė esąs neveiksmingas dėl fundamentaliai pasikeitusios žemyno tikrovės – visų pirma dėl drastiškos Europos sekuliarizacijos, bet taip pat substancialios ir esencialistinės žmogaus prigimties sampratos atsisakymo ir visiško istorinės sąmonės bei užmojų kurti naują žmogų įsigalėjimo, kurį radikaliausiomis formomis liudijo Europoje gimę totalitariniai ideologiniai projektai. Įtikinti modernias suverenias tautas vienytis į federaciją nebuvo prielaidų ir galimybių.

Po staigaus atoslūgio Europos vienijimo procese, atmetus bendros Europos gynybos sutarties projektus ir staigaus federalizavimo užmojus, antroji vienijimo banga rėmėsi jau modernistinėmis prielaidomis. Ryškiausią įtaką čia turėjo D. Mitrany funkcionalizmas, kurį realizavo prancūzų diplomatas J. Monnet. Įsitikinęs, kad bandymai greitomis sutartimis sukurti Europos federaciją neefektyvūs, jis ėmėsi kurti Europos šalių tarpusavio priklausomybių tinklą: inkrementiniais žingsniais turėjo būti integruojamos vis naujos ekonomikos sritys, ir tai savaime kūrė poreikį integruoti ir kitas sritis, kad jau esama integracija galėtų būti veiksminga. Šis procesas tęsiasi iki šiol. A. Spinelli ir kiti marksistai nepritarė tokiam integravimui, tačiau ilgainiui, ypač po 1972 metų, Europos Bendrijos raidoje vietą rado kitos jų idėjos – būtent tautų pasaulėžiūrinio vienodinimo per europeizaciją (bendrų normų priėmimą) principas ir „naujo žmogaus“, dabar jau ne prasmės ir tiesos ieškančio, o aukščiau laisvę iškeliančio „gerojo europiečio“ kūrimo perspektyva. Europeizacija, kaip bendrų normų perėmimas, vyksta visose, net seniausiose ES šalyse ir akivaizdžiai remiasi prielaida, kad tikrasis europietiškas dar tik kuriamas kaip ateities projektas, taigi nėra istoriškai egzistuojantis tapatumas. Identifikuoti, ar ši siekiama įtvirtinti tampančius europiečius vienijanti pasaulėžiūra yra iš esmės marksistinė, būtų atskiros tyrimo objektas.

Pagaliau XXI amžiuje ryškėja ir vis aktyviau skatinamos migracijos tiek tarp Europos tautų, tiek ir į Europą iš kitų žemynų tendencijos. Nors deklaruojama ES išorinių sienų apsauga, faktiškai sudarytos masinės imigracijos į Europą sąlygos, o migrantų atžvilgiu vykdoma politika nerodo jokių ženklų, jog būtų tikimasi juos išvyksiant. Priešingai, įvairiuose ES dokumentuose atvirai kalbama apie būtinybę Europai priimti dešimtis milijonų atvykėlių iš islamiškojo pasaulio, kad būtų išsaugotos ES šalių socialinės apsaugos sistemos ir ekonominis gyvybingumas²⁵⁷. Tuo pačiu metu stebint rekordiškai mažą natūralų vietos gyventojų gimstamumą Europoje, galima pagrįstai teigti, kad tokio masto gyventojų kaita, vietinius europie-

257 Pedro de Lima et al., *Migration and the EU: Challenges, Opportunities, the Role of the EIB*. European Investment Bank, 2016 [žiūrėta 2019-11-15]. <https://www.eib.org/attachments/migration_and_the_eu_en.pdf>.

čius keičiant atvykėliais iš kitų žemynų, nevyko niekada anksčiau, ir leidžia pagrįstai svarstyti, ar tai neatitinka R. N. Kalergi vizijoje keltų reikalavimų „Europos atsinaujinimui“.

Europos vienijimo projekto požiūriu ši politika reiškia tai, kad universalistinis integracijos dėmuo toliau mėginamas realizuoti per besąlygišką atsivėrimą nevakarietiškoms kultūroms, suvokiamoms kaip Kitas, šitaip europiečio tapatumą ištirpdant, P. Manent'o žodžiais tariant, universaliame bendražmogiškume. Vertinant šios transformacijos padarinius Europos politinio vienijimo procesui per tautos ir nacionalinės valstybės neperskiriamos abipusės sąsajos prizmę, teorinė nacionalistinio partikuliarizmo ir paneuropinio kosmopolitizmo dilema negali būti išspręsta, o politinėje plotmėje virsta praktine konstruktyvios išeities alternatyvos neturinčia aklaviete: valdymas be valstybės ar valstybė be tautos? Valdymas be valstybės gali būti tik nepolitinis valdymas. Valstybė be tautos yra negalima. Ši iš pačios moderniosios individo sampratos kylanti ir mūsų dienomis teorine ir praktine ES vienijimosi aklaviete virstanti dilema reikalauja kritiškai apmąstyti ir iš pagrindų atnaujinti filosofinę bei politinę Europos integracijos paradigmą ir skatina pradėti teorines alternatyvų Europos integracijos projektų paieškas.

IŠVADOS

1. Visoms daugiatautėms valstybėms aktualus praktinis uždavinys išsaugoti gyventojų lojalumą valstybei ir vidaus taiką politinėje filosofijoje istoriškai skleidėsi teorinės politinio tautinio partikuliarizmo ir politinio universalizmo dilemos ir įtampos pavidalu. Nuolatinės šios dilemos sprendimų paieškas skatino praktinis poreikis rasti bendrą pasaulėžiūrinių ir moralinių visus valstybės gyventojus telkiantį ir mobilizuojantį pagrindą, įgalinantį teoriškai neutralizuoti skirtingų tautinių grupių kolektyvines politines aspiracijas ir jų savarankiško valstybingumo siekius. Įvairiais Europos politinės istorijos ir jos politinės filosofijos raidos tarpsniais ši dilema buvo sprendžiama remiantis skirtingomis ontologinėmis ir antropologinėmis prielaidomis apie tikrovės bei žmogaus prigimtį.
2. Vykstanti ir šiuo metu vis gilėjančią krizę patirianti ES integracija yra tik istoriškai konkretus ir specifinis mėginimas išspręsti nuo antikos laikų egzistuojančią teorinę ir praktinę nacionalinio partikuliarizmo ir kosmopolitinio universalizmo santykio problemą, kurios sprendimo pirmasis paradigmatis pavyzdys randamas ikimoderniojoje politinėje teorijoje.
3. Principinę teorinę sprendimą, turėjusį užtikrinti daugiataučių imperinių darinių politinį stabilumą, teikė antikinės oikumeninės žmonijos sampratos ribotumą siekusi peržengti ikikrikščioniškojo (pirmiausia stoikiškojo) kosmopolitizmo doktrina, kuria buvo grindžiama imperijos gyventojų „dviguba pilietybė“, tai yra pavaldumas empiriškai egzistuojančiai konkrečiai valstybei ir tuo pat metu priklausomybė žmonijai kaip visuotinei dvasinei bendruomenei – kosmopolitui. Tačiau šitoks kosmopolitizmas negalėjo įgauti nuoseklios ir stabilios politinės formos, nes nerado pagrindų pagrįsti prielaidą, kad visi žmonės lygūs nors vienu atžvilgiu.
4. Šią dilemą išsprendė krikščionybė, pasiūliusi transcendentinės žmonių vienybės perspektyvą. Dievo pagal savo paveikslą sukurti žmonės ontologiniu ir moraliniu požiūriu yra lygūs ir jų žmogiškumas negali būti neigiamas jokiais empiriniais pagrindais. Radosi kokybiškai nauja žmonijos vienybės samprata ir vizija: dvasiškai vieningą žmoniją religinėje plotmėje reprezentuoja Bažnyčia, politinėje plotmėje – Šventoji Romos imperija, o tarp jų egzistuoja visuotinė dvasinė ir politinė viduramžių žmonių bendrija – Vakarų krikščionija.

5. Vėlyvaisiais viduramžiais išryškėjęs Vakarų krikščionijos kaip sąlyginai vieningo dvasinio ir politinio civilizacinio darinio irimas XVI amžiuje virto sparčia dezintegracija, kurios akivaizdžiausiais simboliais tapo krikščionybės skilimą įtvirtinusi protestantiškoji revoliucija ir Šventosios Romos imperijos fragmentaciją sąlygojęs modernių nacionalinių Europos valstybių formavimasis. Religiniai to meto karai tarp katalikiškų ir protestantiškų valstybių iš esmės virto visos Europos pilietiniu karu, aktualizavusiu ne tik taikos atkūrimo, bet ir žemyno politinės vienybės problemą.
6. XVI amžiuje modernėjančiai Europai iškilusios ir nuo tada sunkiai sprendžiamos problemos šerdis buvo būtinybė suderinti europiečio lojalumą atsiradusiai nacionalinei valstybei ir lojalumą viduramžių Bažnyčiai ir Šventąją Romos imperiją turinčioms pakeisti viršnacionalinėms valdymo struktūroms, privalančioms laiduoti politinę naujai suvienytos Europos vienybę ir taiką. Tuo metu suvienijimo perspektyva pradėjo įgyti visu modernybės tarpsniu ryškėjusį integracinį dėmenį, buvusiems Vakarų krikščionijos nariams ir kartu būsimiesiems protoeuropiečiams vis labiau įsisąmoninant, kad siekiamos atkurti žemyno vienybės pagrindas yra jo modernizacijos procesas, kurio metu katalikiška kultūriškai ir politiškai suvienyta viduramžių Vakarų krikščionija transformuojasi į refleksyviai konstruojamą naują, Europa vadinamą erdvėlaikinį ir kultūrinį sociopolitinės tikrovės darinį, kuris galėjo būti politiškai suvienytas tik visiškai naujais pagrindais.
7. Teoriškai šį klausimą ėmėsi spręsti tuo metu besiformuojanti modernioji politinė filosofija, remdamasi visiškai naujomis ontologinėmis ir antropologinėmis prielaidomis apie politinės tikrovės, valstybės ir paties žmogaus prigimtį. Moderniojoje politinėje filosofijoje nacionalistinio partikuliarizmo ir kosmopolitinio universalizmo dilema buvo teoriškai apmąstoma ir mėginama spręsti atsisakant klasikinės metafizinės žmogaus universalios prigimties sampratos ir ją pakeičiant naujo tipo filosofine antropologija, grindžiama abstraktaus, tai yra apibrėžtų ir pastovių prigimtinių bruožų neturinčio individo sąvoka, kurią atradus iš esmės pasikeitė ligtolinis universalizmo ir partikuliarizmo dilemos turinys ir prasmė.
8. Moderniąją individo sampratą grindusi abstrakčios visų individų lygybės (pripažįstant tik kiekybinius jų skirtumus) ir laisvės (savivalės laisvės kaip galimybės nevaržomai jokių prigimtinių apribojimų apibrėžti

save) prielaida implikavo anksčiau net teoriškai neegzistavusią valdymo formą – absoliučiai suverenų valdymą, turėjusį užtikrinti pilietinę taiką nacionalinėje valstybėje, bet kartu stūmusi Europos valstybes į hobsiškąją prigimtinių visų karo su visais būklę ir vertusią iš pradžių ieškoti būdų bent sąlygiškai atkurti taiką tarp religiškai susiskaidžiusio žemyno šalių.

9. Moderniosios politinės filosofijos pastangos teoriškai išspręsti individo laisvės prielaida grindžiamo politinio nacionalinės valstybės partikuliarizmo ir individų lygybės prielaida grindžiamo viršnacionalinio paneuropinio universalizmo dilemą gali būti sąlygiškai skirstomos į tris – ikikantinį, ikinyčinį ir postnyčinį – tarpsnius.
10. Ikikantiniam laikotarpiui būdingas ikimoderniosios ir moderniosios tikrovės ir žmogaus sampratų samplaikos nulemtas susidvejinimas, skatinęs ieškoti kompromiso tarp ikimoderniosios ir moderniosios universalizmo ir partikuliarizmo kontroversijos sprendimo alternatyvų. S. Pufendorfas teigė, kad lygūs individai patys apriboja suvereno galias ir turi teisę jam priešintis, kai šio įsakymai prieštarauja prigimtinai teisei. Suverenumas tad gali būti ribotas, ne vien absoliutus. Toks individo ir suvereno santykio aiškinimas kartu su nuo krikščionybės atsietą natūralios religijos sampratą padėjo pamatus ne tik save kuriančiam, bet ir potencialiai universaliam individui. G. Leibnizo racionalistinėje filosofijoje ypač ryškiai atsiskleidė moderniojo individo sampratos dvilypumas. Kadangi visą tikrovę laikė kokybiškai homogeniška, G. Leibnizas teigė, kad visa žmonija turi siekti objektyviai galiojančią tvarką atitinkančių normų. Universalijų normų pripažinimą įgalintų tik absoliuti valdžia, panaikinanti trukdančius skirtumus (tarp jų tautinius tapatumus). Tačiau be jos G. Leibnizo monadų teorija kaip tik programuoja nuolatinę fragmentaciją ir tapatumų gausą. Monadų kokybinis vienodumas reiškė, kad suverenas privalo paklusti visoms universaliai galiojančioms normoms, suverenumas gali būti dalomas, o tautų ir religijų įvairovė gali būti peržengta vardan žmonijos bendrumo. Europos vienijimo projektai imti grįsti kolektyvinių skirtumų peržengimu ir individų vienodumu.
11. I. Kanto transcendentalinėje filosofijoje individas suprantamas jau kaip neturintis jokios apibrėžtos prigimties, o tik kintančius interesus ir yra grynai istoriškai egzistuojantis reiškinys. Žmogus yra istorijoje besiskleidžiančio gamtos plano produktas. Gamta siekia per individus atskleisti neribotus žmonijos pradus, o visi individai yra priemonės kurti būsimąjį tobuliausią, „istoriją rašantį“ žmogų. Individai savo abstrakčius pradus

realizuoja (taigi save kuria) žmonijos istorijos perspektyvoje. Būtina sąlyga šiam vystymuisi yra taika, o šios būtina sąlyga – pasaulinė pilietija, suvokiama kaip būsena, kurioje visi individai vienodai konkuruoja pagal formalias taisykles. Tai toliau stiprina nuostatą, kad visų individų viendumas yra jų vienybės prielaida. Europa tampa vieningos žmonijos modeliu visam pasauliui.

12. Absoliučiai nevaržomą individų savikūrą kaip pamatinį modernybės principą visiškai atskleidė ir tuo pačiu prielaidas įsivyranti „tampančios Europos“ vaizdiniui galutinai parengė F. Nietzsche. Jis teigė, kad individas turi pats savo valia steigti pasaulį ir šitaip kurti pats save. Po Dievo ir kartu antjulinio pasaulio mirties ir kitų modernybės atneštų pokyčių Europa eina link būsenos, kurioje valią viešpatauti savikūros principu priėmę individai realizuos begalinės laisvės apibrėžti save galimybes. Save laisvai apibrėžiančio žmogaus vaizdinys, implikuojantis būtinybę išsižadėti visų nepilno nihilizmo sekuliarių stabų, įpareigoja F. Nietzsche's gerąjį europietį atmesti visas išorines prasmes, vertybes ir tikslus, tarp jų ir savikūrą varžančias nacionalizmo grandines, ir pačiam steigti savo tikrovę ir primesti ją kitiems. Mėginimas sukurti apibrėžtą europinę tapatybę kaip tautinių tapatybių pakaitalą tebūtų dar vienos išorinių prasmų ir kolektyvinių tapatumų paieškos. Suvokę, kokie apgaulingi yra kolektyviniai tapatumai, gerieji europiečiai patys atsisakys savo tautinių tapatybių bei priklausomybių ir susilies į vieną europiečių rasę ir laikys save europiečiais – tiesiog laisvaisiais žmonėmis. Įveikus poreikį tapatintis su apibrėžtomis bendrijomis, universalizmo ir partikuliarizmo dilema bei įtampa būtų įveikta – jų apskritai neliktų.
13. Trys pagrindinės XX amžiaus pirmosios pusės Europos vienybės projektų kryptys mėgino neigti, realizuoti arba apeiti F. Nietzsche's išvadas apie būtinybę panaikinti tautas. J. Maritaino krikščioniškuoju integracijos projektu mėginta restauruoti ikimoderniąją Europos vienybės sampratą, kuriai įgyvendinti nebebuvo jokių prielaidų. Šios vizijos Europa turėjo būti vėl suvienyta krikščioniškaisiais pagrindais, popiežiui užtikrinant svarbiausią autoritetą, ir įgauti institucinę, panašią į Šventosios Romos imperijos, sąrangą. Čia visiškai atmetamos ne tik F. Nietzsche's įžvalgos, bet faktiškai ignoruojama ir pačios modernybės įtaka Europos tautoms. Kairioji, R. N. Coudenhove-Kalergi išplėtotą integracijos viziją, priešingai, nuosekliai sekė F. Nietzsche's išvadomis ir numatė tautų asimiliacijos modelį. Nuosaikia forma joje teigiama, kad tauta turi būti atskirta nuo valstybės, ji turi būti privataus pasirinkimo reikalas, kokių

jau buvo tapusios religijos, tačiau vėliau atvirai prabilta ir apie fizinį europiečių susimaišymą į naują rasę. Šis požiūris neturėjo palaikymo nacionalizmo klestėjimo laikotarpiu. D. Mitrany funkcionalistinis modelis pasiūlė „išpolitinti“ Europos integraciją, apeinant tautų ir valstybių ateities vieningoje Europoje klausimą, o vienybę kuriant per vis naujas tautų ir valstybių tarpusavio priklausomybes, kurios savo ruožtu kurtų naujų priklausomybių poreikį. Šis subtilus kelias pripažįsta modernybės pasekmes ir besiskleidžiantį individų savikūros principą, taip pat tautinės valstybės nesuderinamumą su vieningos Europos idealu. Tačiau šiuos ir daugelį kitų klausimų funkcionalizmo šalininkai sąmoningai apėjo, atidedami juos ateičiai ir net atvirai ragindami neliesti vertybinių temų.

14. Funkcionalistinio modelio taikymas leido užtikrinti beveik 70 metų trukusį Europos vienijimosi tarpsnį. Vertinant XX amžiaus Europos politinio vienijimo projektus per jų filosofinių pagrindų prizmę galima teigti, kad dėl šiuose projektuose neišspręstos tautos ir nacionalinės valstybės neperskiriamos abipusės sąsajos problemos teorinė nacionalistinio partikuliarizmo ir paneuropinio kosmopolitizmo dilema negali būti išspręsta, o politinėje plotmėje virsta konstruktyvios išeities neturinčia aklaviete: valdymas be valstybės ar valstybė be tautos? Valdymas be valstybės gali būti tik nepolitinis valdymas. Valstybė be tautos yra negalima. Ši dilema reikalauja kritiškai apmąstyti ir iš pagrindų atnaujinti filosofinę ir politinę Europos integracijos paradigmą ir skatina pradėti teorines alternatyvų Europos integracijos projektų paieškas.

LITERATŪROS SĄRAŠAS

- Aleksandravičius, Povilas, *Europa kaip mąstymo būdas: atviros visuomenės pagrindai*. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas, 2019.
- Akvinietis, Tomas, *Politiniai traktatai*. Iš lotynų kalbos vertė Gintautas Vyšniauskas. Vilnius: Valstybingumo studijų centras, 2021.
- Aligjeris, Dante, *Monarchija*. Iš lotynų kalbos vertė Benediktas Kazlauskas. Kn. Bronislovas Genzelis (sud.), *Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai*. Vilnius: Mintis, 1980.
- Andrijauskas, Antanas (sud.), *Nacionalinio tapatumo tęstinumas ir savikūra eurointegracijos sąlygomis*. Vilnius: Kronta, 2008.
- Ankersmit, Franklin Rudolf, *Aesthetic Politics: Political Philosophy Beyond Fact and Value*. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- Anta, Claudio Giulio, „The Europe of Jean Monnet: the road to functionalism“, *History of European Ideas*, 5 (47), 2021.
- Arendt, Hannah, *Tarp praeities ir ateities. Aštuoni politinės filosofijos etiudai*. Iš anglų kalbos vertė Arvydas Šliogeris. Vilnius: Aidai, 1995.
- Arendt, Hannah, *Totalitarizmo ištakos*. Iš vokiečių kalbos vertė Arvydas Šliogeris. Vilnius: Tyto alba, 2001.
- Armstrong, A. C., „Kant’s Philosophy of Peace and War.“ *The Journal of Philosophy*, XXVIII (8), 1931.
- Ashworth, Lucian, „A New Politics for a Global Age: David Mitrany’s A Working Peace System.“ Kn. Henrik Bliddal et al. (sud.), *Classics of International Relations. Essays in Criticism and Appreciation*. New York: Routledge, 2013.
- Babich, Babette (ed.), *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory*, Springer Netherlands, 1999.
- Barnes, Jonathan, „Politics.“ Kn. Benjamin Jowett, *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation, vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Beck, Ulrich, Edgar Grande, *Cosmopolitan Europe*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- Bénéton, Phillipe, et al., „The Paris Statement. A Europe We Can Believe In.“ Paris, 2017. <<https://thetrueeurope.eu/paryziaus-pareiskimas/>>.
- Berman, Harold J., *Teisė ir revoliucija*. Iš anglų kalbos vertė Arvydas Šliogeris. Vilnius: Pradai, 1999.
- Bieliauskienė, Inga, „Europos samprata nuo Ovidijaus iki šių laikų.“ *Liaudies kultūra*, 3(72), 2000.
- Black, Antony, *Political Thought in Europe 1250–1450*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Bourke, John, „Kant’s Doctrine of ‘Perpetual Peace’.“ *Philosophy*, 68 (17), 1942.
- Brague, Remi, *Ekscentriškoji Europos tapatybė*. Iš prancūzų kalbos vertė Regina Matuzevičiūtė ir Kristina Kazakevičiūtė. Vilnius: Aidai, 2001.
- Brizgys, Vincentas (sud.), *Paskutiniųjų popiežių enciklikų ir p. Pijaus XII kalbų rinkinys: svarbesniaisiais žmonijos viešojo gyvenimo klausimais*. Tübingen: Lux, 1949.
- Brubaker, Rogers, *Pilietybė ir tautiškumas Vokietijoje ir Prancūzijoje*. Iš anglų kalbos vertė Saulius Pivoras. Vilnius: Pradai, 1998.
- Bruxvoort Lipscomb, Benjamin J., „Power and Authority in Pufendorf.“ *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 22, No. 3, 2005.

- Carr, Craig L., Michael J. Seidler, „Pufendorf, Sociality and the Modern State.“ *History of Political Thought*, Vol, 17, No. 3, 1996.
- Carson, Thomas, „‘Perpetual Peace’: What Kant Should Have Said.“ *Social Theory and Practice*, 14(2), 1988.
- Cavallar, Georg, *Kant’s Embedded Cosmopolitanism. History, Philosophy and Education for World Citizens*. Boston: Walter de Gruyter, 2015.
- Coker, Christopher, *Twilight of the West*. Oxford: Westview Press, 1998.
- Corradetti, Claudio, „Kant’s Legacy and the Idea of a Transitional Jus Cosmopoliticum.“ *Ratio Juris*, 29(1), 2016.
- Coudenrove-Kalergi, Richard Nikolaus, *Pan-Europa*. Independently Published, 2019.
- D’Auria, Matthew, Jan Vermeiren, *Visions and Ideas of Europe during the First World War*. New York: Routledge, 2019.
- De Lima, Pedro, et al., *Migration and the EU: Challenges, Opportunities, the Role of the EIB*. European Investment Bank, 2016, p. 35. <https://www.eib.org/attachments/migration_and_the_eu_en.pdf>.
- De Reynold, Gonzague, *Tragiškoji Europa. Naujųjų laikų revoliucija. I–III dalys. Iš prancūzų kalbos vertė B. Stočkus*, Kaunas: Sakalas, 1938.
- Derrida, Jacques, *The Other Heading. Reflections on Today’s Europe*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- De Rougemont, Denis, *The Idea of Europe*. Cleveland: The World Publishing Company, 1968.
- De Rougemont, Denis, *The Meaning of Europe*. London: Sidgwick and Jackson Ltd., 1965.
- Dini, Vittorio, Matthew D’Auria (sud.), *The Space of Crisis*. Brussels: Peter Lang, 2013.
- Easley, Eric, *The War Over Perpetual Peace*, New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Elbe, Stefan, *Europe: A Nietzschean Perspective*. London: Routledge, 2003.
- Engels, David (ed.), *Renovatio Europae*. Plädoyer für einen hesperialistischen Neubau Europas, Berlin: Manuscriptum, 2019.
- Ferry, Jean-Marc, „Apie dvasinį Europos uždavinį.“ *Bernardinai.lt*, 2018-05-18. <<https://www.bernardinai.lt/2018-05-18-apie-dvasini-europos-uzdavini-pokalbis-su-jeanu-marcu-ferry/>>
- Fimister, Alan Paul, *Robert Schuman: Neo-Scholastic Humanism and the Reunification of Europe*. Brussels: Peter Lang, 2008.
- Fimister, Paul Alan, *Neo-Scholastic Humanism and Reunification of Europe*. Brussels: Peter Lang, 2008.
- Foucault, Michel, *The Birth of Biopolitics*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Gasche, Rodolphe, „Is ‘Europe’ an Idea in the Kantian Sense?“ Kn. S. Lindberg, S. Prozorov ir M. Ojakangas (sud.), *Europe Beyond Universalism and Particularism*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Gasche, Rodolphe, *Europe, or the Infinite Task*. Stanford: Stanford University Press, 2009.
- Gat, Azar, Nations. *The Long History and Deep Roots of Political Ethnicity and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Gierke, Otto, *Political Theories of the Middle Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1900.
- Gillingham, John, *The EU. An Obituary*. London: Verso, 2016.
- Gilson, Etienne, Dante. *The Philosopher*. New York: Sheed & Ward, 1949.

- Glendinning, Simon, „Nietzsches Europe: an Experimental Anticipation of the Future.“ *Journal of the British Society for Phenomenology*, 47 (3), 2016.
- Gudžinskas, Liutauras, „Europos Sąjungos kultūros politika: integracija, dėl kurios nesiderama.“ Kn. *Istorijos politikos modeliai ir kryptys: Europos Sąjungos, Lenkijos, Rusijos ir Baltarusijos istorijos politika*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2014.
- Haara, Heikki, *Pufendorf's Theory of Sociability: Passions, Habits and Social Order*. Helsinki: Springer, 2018.
- Habermas, Jurgen, *Europe: The Faltering Project*. Cambridge: Polity Press, 2009.
- Hay, Denys, *Europe: The Emergence of an Idea*. New York: Harper & Row, 1966.
- Albert Hayrapetyan, „Federalism, Functionalism and the EU: The Visions of Mitrany, Monnet and Spinelli“, *E-international Relations*, 2020.
- Haidegeris, Martynas, „Nyčės žodis „Dievas mirė.“ *Rinktiniai raštai*. Iš vokiečių kalbos vertė Arvydas Šliogeris. Vilnius: Mintis, 1992.
- Hastings, Adrian, *The Construction of Nationhood*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hazon, Yoram, *The Virtue of Nationalism*. New York: Basic Books, 2018.
- Hinsley, Francis Harry, *Power and the Pursuit of Peace*. Cambridge: Cambridge University Press, 1961.
- Hirvonen, Ari, *Imagining Europe as Open Spaces*. London: Palgrave Macmillan, 2014.
- Hobbes, Thomas, *Leviathanas*. Iš anglų kalbos vertė Kęstutis Rastenis. Vilnius: Pradai, 1999.
- Hoffe, Otfried, *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Holland, Ben, *Samuel Pufendorf and the Moral Person of State*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Huizinga, Johan, *Rytidienos šešėliuose*. Iš olandų kalbos vertė Antanas Gailius. Vilnius: Gelmės, 2020.
- Jolley, Nicholas, *Leibniz*. New York: Routledge, 2019.
- Kaczyński, Piotr Maciej, „Is the European Union truly like the Soviet Union?“ *New Europeans*. 2021-02-16. <<https://neweuropeans.net/article/3513/european-union-truly-soviet-union>>.
- Kantas, Immanuelis, *Politiniai traktatai*. Iš vokiečių kalbos vertė Antanas Gailius ir Gediminas Žukas. Vilnius: Aidai, 1996.
- Kohn, Hans, *The Idea of Nationalism*. New York: The Macmillan Company, 1945.
- Krieger, Leonard, *The Politics of Discretion: Pufendorf and the Acceptance of Natural Law*. Chicago: Cambridge University Press, 1965.
- Kurt, Ümit, „Europe of Monnet, Schumann and Mitrany: A Historical Glance to the EU from the Functionalist Perspective“, *European Journal of Economic and Political Studies*, 2009, 2(2).
- Kuzmickas, Bronius, „Kategorinis imperatyvas I. Kanto etikoje“, *Problemos*, 1974, 2(14).
- Lærke, Mogens, „Leibniz in Europe.“ Kn. Darian Meacham ir Nicolas de Warren (sud.), *The Routledge Handbook of Philosophy and Europe*. New York: Routledge, 2021.
- Lefort, Claude, *Dante's Modernity*. Berlin: Berlin Press, 2020.
- Lefort, Claude, *Writing: The Political Test*. Durham: Duke University Press, 2000.

- Leibnias, Gotfrydas Vilhelmas, „Monadologija.“ Iš lotynų kalbos vertė Petras Račius. Kn. Bronius Genzelis (sud.), *Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas. II tomas*. Vilnius: Mintis, 1986.
- Leibniz, Gotfried Wilhelm, *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Leo XIII, *Aeterni Patris*. Rome, 1879, cituota iš Alan Paul Fimister, *Robert Schuman: Neo-Scholastic Humanism and the Reunification of Europe*. Brussels: Peter Lang, 2008.
- Levin, Noa Natalie, *Living Mirrors of the Universe: Expression and Perspectivism in Benjamin and Deleuze after Leibniz*. London: Kingston University, 2019.
- Levinas, Emanuelis, *Laikas ir Kitas*. Iš prancūzų kalbos vertė Viktoras Bachmetjevas. Vilnius: Jonas ir Jokūbas, 2017.
- Machiavelli, Niccolo, Valdovas. Iš italų kalbos vertė Petras Račius. Vilnius: Vaga, 2009.
- MacIntyre, Alasdair, *Trumpa etikos istorija*. Iš anglų kalbos vertė Inesa Šeškauskienė. Vilnius: Charibdė, 2000.
- Majone, Giandomenico, *Dilemmas of European Integration*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Makkreel, Rudolf A., *Imagination and Interpretation in Kant*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Manent, Pierre, *Žmogaus miestas*. Iš prancūzų kalbos vertė Petras Račius, Vilnius: Margi raštai, 2005.
- Manent, Pierre, *A World Beyond Politics? A Defence of a Nation-State*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Manent, Pierre, *Demokratija be tautų. Apie savivaldos pabaigą Europoje*. Iš prancūzų kalbos vertė Jūratė Navakauskienė. Vilnius: Versus Aureus, 2008.
- Manent, Pierre, „Birth of the Nation.“ *City Journal*, 2013. <<https://www.city-journal.org/html/birth-nation-13529.html>>.
- Manent, Pierre, *Miesto metamorfozės*. Iš prancūzų kalbos vertė Ringailė Kuokštytė. Vilnius: Valstybingumo studijų centras, 2020.
- Maritain, Jacques, „Europe and the Federal Idea.“ *Commonweal*, April 19, 1940.
- Maritain, Jacques, *Man and the State*. London: Hollis and Carter, 1954.
- Maritain, Jacques, *Protu ir tikėjimu*. Iš prancūzų kalbos vertė Anicetas Tamošaitis. Putnam: Krikščionis gyvenime, 1975.
- Maritain, Jacques, *The Person and the Common Good*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1966.
- Markas Aurelijus, *Pačiam sau*. Vilnius: Alma littera, 2010.
- McCormick, John P., *Weber, Habermas, and transformations of the European state: constitutional, social, and supranational democracy*. Cambridge [N.Y.] [etc.] Cambridge University Press, 2007.
- Mertens, Thomas, „Cosmopolitanism and Citizenship: Kant Against Habermas.“ *European Journal of Philosophy*, 4(3), 2008.
- Mikkeli, Heikki, *Europe as an Idea and an Identity*. London: Palgrave Macmillan, 1998.
- Mitrany, David, „A Working Peace System.“ Kn. Brent Nelsen ir Alexander Stubb (sud.), *The European Union. Readings on the Theory and Practice of European Integration*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1994.

- Monnet, Jean, „A Ferment of Change.“ *Journal of Common Market Studies*, 1(3), 1963.
- Monnet, Jean, „Memorandum to Robert Schuman and Georges Bidault, May 1950.“ Kn. Trevor Salmon ir William Nicoll (sud.), *Building European Union*. Manchester: Manchester University Press, 1997.
- Moravcsik, Andrew, *Europos pasirinkimas*. Iš anglų kalbos vertė Jonas Čičinskas ir Daiva Grigelytė. Vilnius: Margi raštai, 2008.
- Murray, Philomena, Paul Rich, *Visions of the European Unity*. New York: Routledge, 2018.
- Nisbet, Hugh Barr, *On the Literature and Thought of the German Classical Era: Collected Essays*, Cambridge: Open Book Publishers, 2021.
- Nyčė, Frydrichas, „Anapus gėrio ir blogio.“ *Rinktiniai raštai*. Iš vokiečių kalbos vertė Alfonsas Tekorius. Vilnius: Pradai, 1991.
- Nyčė, Frydrichas, „Stabų saulėlydis.“ *Rinktiniai raštai*. Iš vokiečių kalbos vertė Evaldas Nekrašas. Vilnius: Mintis, 1991.
- Nyčė, Frydrichas, „Štai taip Zaratustra kalbėjo.“ *Rinktiniai raštai*. Iš vokiečių kalbos vertė Alfonsas Tekorius. Vilnius: Mintis, 1991.
- Nietzsche, Friedrich, *Apie moralės genealogiją*. Iš vokiečių kalbos vertė Alfonsas Tekorius. Vilnius: Pradai, 1996.
- Nietzsche, Friedrich, *Human, All Too Human. A Book for free Spirits*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Nietzsche, Friedrich, *Linksmasis mokslas*. Iš vokiečių kalbos vertė Alfonsas Tekorius. Vilnius: Pradai, 1995.
- Nietzsche, Friedrich, *Žmogiška, pernelyg žmogiška*. Vilnius: Alma littera, 2008.
- Oficialus Lisabonos sutarties tekstas. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/LT/TXT/?uri=uriserv%3AOJ.C_.2007.306.01.0001.01.LIT&toc=OJ%3AC%3A2007%3A306%3ATOC#g-001>.
- Pagden, Anthony, *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Pegg, Carl H., *Evolution of the European Idea, 1914–1932*. London: The University of North Carolina Press, 1983.
- Prettenthaler-Ziegerhofer, Anita, „Richard Nikolaus Coudenhofe-Kalergi, Founder of the Pan-European Union, and the Birth of a ‘New’ Europe.“ Kn. Mark Hewitson ir Mattnew D’Auria (sud.), *Europe in Crisis. Intellectuals and the European Idea 1917–1957*. New York: Berghahn Books, 2012.
- Pufendorf, Samuel, *On the Duty of Man and Citizen*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Pūras, Adomas, *The Many faces of Jean Monnet: European identity projects in scholarly narratives*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2017.
- Radžvilas, Vytautas, “European Union at a Crossroad: Reform or Failure?”. In: Aldis Austers, Karlis Bukovskis (eds.), *Euroscepticism in the Baltic States. Uncovering Issues, People and Stereotypes*. Riga: Latvian Institute of International Affairs, 2017.
- Radžvilas, Vytautas, „Europos integracijos tyrimai: teorinės paradigmos paieškos.“ *Politologija*, 55(3), 2009.

- Radžvilas, Vytautas, „Tautos ir nacionalinės valstybės ateitis moderniosios „Babelio bokšto“ vizijos perspektyvoje“, *Politologija*, 1 (89), 2018.
- Reilly, Robert R., *America on Trial. A Defence of the Founding*. San Francisco: Ignatius Press, 2021.
- Riley, Patrick, „The Abbe de St. Pierre and Voltaire on Perpetual Peace in Europe.“ *World Affairs*, Vol. 137, No. 3, 1977.
- Rommen, Heinrich, *The Natural Law. A Study in Legal and Social History and Philosophy*. Indianapolis: Liberty Fund, 1998.
- Roshwald, Aviel, *The Endurance of Nationalism*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Rousseau, Jean Jacques, *A Lasting Peace Through the Federation of Europe and the State of War*. London: Forgotten Books, 2015.
- Vytautas Rubavičius, *Nacionalinis tapatumas, kultūrinė atmintis ir politika*. Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2018.
- Ruso, Žanas Žakas, „Samprotavimas apie žmonių nelygybės kilmę ir pagrindus.“ *Rinktiniai raštai*. Iš prancūzų kalbos vertė Laurynas Algimantas Skūpas. Vilnius: Mintis, 1979.
- Saastamoinen, Kari, *The Morality of the Fallen Man*. Helsinki: SHS, 1995.
- Sabine, George H., Thomas L. Thorson, *Politinių teorijų istorija*. Iš anglų kalbos vertė Rasa Asminavičiūtė et al. Vilnius: Margi raštai, 2008.
- Schlereth, Thomas, *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought*. London: The University of Notre Dame Press, 1977.
- Schmidt, Vivien, *Europe's Crisis of Legitimacy: Governing by Rules and Ruling by Numbers in the Eurozone*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Schmitt, Carl, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Candor: Telos Press Publishing, 2006.
- Schmitt, Carl, „The Planetary Tension Between Orient and Occident and the Opposition Between Land and Sea“, *Revista de Estudios Politicos*, 81 (1955).
- Schmidt, Vivien, *Europe's Crisis of Legitimacy: Governing by Rules and Ruling by Numbers in the Eurozone*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Schuman, Robert, *Už Europą*. Iš prancūzų kalbos vertė Irmėna Kovalčikienė. Vilnius: Eugrimas, 2002.
- Schumano deklaracija, <http://europa.eu/about-eu/basic-information/symbols/europe-day/schuman-declaration/index_lt.htm>.
- Seather, Arild, *Natural Law and the Origins of Political Economy: Samuel Pufendorf and the History of Economics*. New York: Routledge, 2017.
- Seth, Catriona, Rotraud von Kulessa (sud.), *The Idea of Europe: Enlightenment Perspectives*. Cambridge: Open Book Publishers, 2017.
- Siedentop, Larry, *Europos demokratija*. Iš anglų kalbos vertė Leonas Tamas. Vilnius: Vaga, 2003.
- Siedentop, Larry, *Inventing the Individual*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.
- Sinica, Vytautas, „Tautų ateitis Europos integracijos perspektyvoje“, *LOGOS*, Nr. 84–86, 2015.
- Sinica, Vytautas, „Pilietinės tautos kūrimas: galimybės ir ribos“, *LOGOS*, 87, 2016.
- Smith, Anthony D., *The Cultural Foundations of Nations*. Oxford: Blackwell Publishings, 2008.

- Smith, Anthony D., „Romanticism and Nationalism.“ *The Antiquity of Nations*. Cambridge: Polity Press, 2008, p. 239.
- Smith, Anthony D., *Ethno-symbolism and Nationalism*. New York: Routledge, 2009.
- Southern, Richard W., *Western Society and The Church in the Middle Ages*. London: Penguin Books, 1990.
- Southern, Richard, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe I. Foundations*. Cambridge: Blackwell Publishers, 1995
- Southern, Richard, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe II. Heroic Age*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.
- Spinelli, Altiero, *The Ventotene Manifesto*, 1941. <http://www.altierospinelli.org/manifesto/en/manifesto1944en_en.html>
- Steffek, Jens, „The Cosmopolitanism of David Mitrany: Equality, Devolution and Functional Democracy Beyond the State.“ *International Relations*, 29 (1), 2015.
- George Steiner, *The Idea of Europe*. New York: Overlook Press, 2015.
- Stiglitz, Joseph, *The Euro: How a Common Currency Threatens the Future of Europe*. New York: W. W. Norton & Company, 2016.
- Stirk, Peter, *European Unity in Context: The Interwar Period*. London: Pinter Publishers, 1989.
- Strauss, Leo, *Prigimtinė teisė ir istorija*. Iš anglų kalbos vertė Aldona Radžvilienė. Vilnius: Tyto alba, 2017.
- Šerpytytė, Rita, *Nihilizmas ir Vakarų filosofija*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2007.
- Šiaudvytienė, Elena, „Istorijos dimensija neoscholastinėje Europos integracijos sampratoje.“ *Politologija*, 4 (72), 2013.
- Štrauchas, Johanas, *Naujųjų amžių filosofijos istorija*. Vilnius: Amžius, 1996.
- Tiemey, Brian, *The Crisis of Church and State, 1050-1300, with Selected Documents*. Englewood Cliffs: Prantice Hall, 1964.
- Tully, James, „The Kantian Idea of Europe: Critical and Cosmopolitan Perspectives.“ Kn. James Tully (sud.), *Public Philosophy in a New Key. Volume II: Imperialism and Civic Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Voegelin, Eric, *The New Science of Politics*. London: The University of Chicago Press, 1987.
- Vollaard, Hans, *European Disintegration: A Search for Explanations*. London, Macmillan, 2018.
- Von Coudenhove-Kalergi, Richard Nikolaus, *Praktischer Idealismus*. Wien/Leipzig: Paneuropa, 1925.
- Wallace Brown, Garrett, „The European Union and I. Kant’s Idea of Cosmopolitan Right: Why the EU is not Cosmopolitan.“ *European Journal of International Relations*, 20(3), 2014.
- Webber, Douglas, *European Disintegration? The Politics of Crisis in the European Union*, London: Macmillan, 2019.
- Weller, Shane, *The Idea of Europe: A Critical History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Wilson, Kevin, Jan van der Dussen (sud.), *What is Europe? The History of the Idea of Europe*. London: Routledge, 1993.
- Zielonka, Jan, *Counter-Revolution. Liberal Europe in Retreat*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

Apie disertacijos autorių

Gimė 1990 metais Vilniuje.

Išsilavinimas

2013 metais įgijo politikos mokslų bakalauro laipsnį (Vilniaus universitetas, Tarptautinių santykių ir politikos mokslų institutas)

2015 metais įgijo lyginamosios politikos magistro laipsnį (Vilniaus universitetas, Tarptautinių santykių ir politikos mokslų institutas)

Darbo patirtis

2012 metais – Rytų Europos studijų centras, analitikas

2013–2020 metai – Lietuvos Respublikos Seimas, padėjėjas/patarėjas

2018–2021 metai – Vytauto Didžiojo universitetas, asistentas

2015–2022 metai – Valstybingumo studijų centras, vadovas

Moksliniai interesai

Politinė filosofija, Europos studijos

Mokslinių publikacijų sąrašas

Sinica V., 2018. „Vieningos Europos idėja Kanto politinėje filosofijoje“, *LOGOS*, 94, p. 190–199.

Sinica V., 2021. „Europos vienybės svarstymai XX a. pirmojoje pusėje“, *LOGOS*, 108, p. 102–116.

Sinica V., 2022. „Moderniosios vieningos Europos idėjos ištakos“, *Lituanistica*. Priimta publikavimui 2021 metais.

Tarptautiniai moksliniai renginiai

Pranešimas „The Sources of a Modern Idea of United Europe“ konferencijoje „The 7th Forum of Critical Studies. Asking Big Questions Again“ (Prancūzija, Nica, tarptautinis Europos studijų tinklas *Euroacademia*, 2018 m. lapkritis).

Pranešimas „Thinking about United Europe during the Interwar: Lessons for XXI Century?“ konferencijoje „The 8th Forum of Critical Studies. Asking Big Questions Again“ (Italija, Venecija, tarptautinis Europos studijų tinklas *Euroacademia*, 2020 m. sausis).

Vilniaus universiteto leidykla
Saulėtekio al. 9, III rūmai, LT-10222 Vilnius
El. p. info@leidykla.vu.lt, www.leidykla.vu.lt
Tiražas 15 egz.