

## GYVENIMO PRASMĖS KLAUSIMAS MODERNIOJE POLITIKOS SAMPRATOJE

*ROMUALDAS BAKUTIS*

Straipsnyje nagrinėjama, kokį gyvenimo prasmės supratimą išskleidžia moderni politikos samprata. Klasikinėje graikų ir krikščionių filosofijoje politinė tvarka atspindėjo žmonių gyvenimo tikslus. Ikimoderni Vakarų civilizacija rėmėsi finalistiniu kosmoso modeliu, nurodžiusiu kiekvieno daikto bei žmogaus vietą ir paskirtį. Todėl politiniai sprendimai bent konceptualiai atspindėjo žmogišku protu suvokiamus metafizikos ar dieviškojo įstatymo postulatus. Nuo Renesanso ir Naujųjų amžių finalistinę mokslo sampratą keičia kauzalistinė, o gyvenimo prasmės problema dingsta iš politinės teorijos nagrinėjamų klausimų sąrašo. Darbe teigiama, kad, nepaisant išorinės modernybės sekuliarizacijos, kiekvienos politinės teorijos branduolį sudaro teologinių problemų sprendimas, todėl gyvenimo prasmės klausimas niekada negali būti eliminuojamas iš politinės minties darbotvarkės. Modernybėje įvykusi slinktis nuo finalistinio prie kauzalistinio pasaulio supratimo žmonijai suteikė iki tol neturėtų priemonių perdirbti bet kurią gamtinę ir socialinę tvarką. O Dievo mirtis prasmingo gyvenimo ženklų vertę ieškoti šiaipus. Šių dviejų modernios minties elementų sujungimas įgalino gyvenimo prasmės deficitą pašalinti įgyvendinant eschatono imanentizaciją, t. y. perkeliant galutinius žmonijos tikslus į šį pasaulį. Straipsnyje konstatuojama, kad tokių tikslų realizacija yra neatsiejama nuo politinio totalitarizmo. Dėl atviros modernybės laiko sampratos neįmanoma nustatyti, kada galutinių žmonijos tikslų realizavimas bus pasiektas. Šio sprendimo prerogatyva atiteko suverenui.

---

**Romualdas Bakutis** – Vilniaus universiteto Tarptautinių santykių ir politikos mokslų instituto Lyginamosios politikos programos magistras (el. paštas: rom.bakutis@gmail.com).

© Romualdas Bakutis, 2014

Straipsnis įteiktas redakcijai 2014 m. vasario 25 d.

Straipsnis pasirašytas spaudai 2014 m. birželio 20 d.

## *Ivadas*

Iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti, kad Renesanso ir Naujųjų amžių epochos radikaliai atsiejo gyvenimo prasmės ir politikos teorijos klausimus. Anot Isaiaho Berlino, anksčiausiai modernios politinės minties esmę užčiuopė Niccolo Machiavellis, nutraukęs senąjį ryšį tarp politinio valdymo meno ir piliečių sielų tikslų realizavimo. Italų filosofas kone pirmasis suprato, kad nėra jokio aiškaus kriterijaus, leidžiančio privilegijuoti vieną nebendramatę gyvenimo formą prieš kitą, todėl konceptualiai klaidinga bandyti primesti tam tikrus holistinius principus, nurodančius, kokia yra tikroji žmonių gyvenimo prasmė ir kaip ją galima politiškai realizuoti<sup>1</sup>.

Pats I. Berlinas suformulavo panašią modernybės projektą gana įtaigiai nusakančią priešpriešą tarp pozityvios ir negatyvios laisvės. Pirmosios šalininkai įsitikinę, kad kažkur yra galutinis žmonijos tikslų sprendimas, dėl kurio galima aukoti dalį individų. O negatyvioji laisvės samprata gina žmogaus autonomijos idėją. Jos atstovai prieštarauja nebendramačių žmonijos tikslų pirmenybei prieš liberalųjį pliuralizmą<sup>2</sup>. Vėliau Johnas Rawlsas teigs, jog politinė santvarka negali būti grindžiama net ir liberaliomis visuminėmis moralinėmis, filosofinėmis ar religinėmis doktrinomis, nes tokiu atveju valstybė teiktų pirmenybę tam tikriems įsitikinimams, o tai užkirstų kelią sukurti tvarią ir teisingą laisvų lygių piliečių visuomenę, kurios narius skirtų protingi, bet nesuderinami įsitikinimai. J. Rawlso teigimu, politinė santvarka bus teisinga tik tuomet, jei jai galės pritarti visi skirtingas gyvenimo prasmės išpažįstantys jos nariai – politinio teisingumo koncepciją turi pripažinti visa individai<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Berlin Isaiah, „Machiavellio originalumas“, *Vienovė ir įvairovė: žvilgsniai į idėjų istoriją*, Vilnius: Amžius, 1995, p. 256–261.

<sup>2</sup> Berlin Isaiah, „Dvi laisvės sąvokos“, *Vienovė ir įvairovė: žvilgsniai į idėjų istoriją*, Vilnius: Amžius, 1995, p. 326–332.

<sup>3</sup> Rawls John, *Politisinis liberalizmas*, Vilnius: Eugrimas, 2002, p. 59–96.

Tai visiškai prieštarauja vyravusioms ikimodernių politikos filosofų nuostatoms. Pavyzdžiui, Ciceronas „Valstybėje“ dėsto, kad respublika nėra sugyventi bandantis padrikas žmonių rinkinys – tai yra bendrojo gėrio vedama bendruomenė. Politinis darinys praranda valstybingumą būtent tada, kai netenka tikslų<sup>4</sup>. Pagrindinėse ikimodernios metafizikos kryptyse vyravo objektyviai egzistuojančio transcendentinio pasaulio samprata. Iš tokio supratimo įkvėpimo sėmėsi ir politikos teorijų kūrėjai, todėl didesnę dalis aukštesnį teorinį refleksijos lygį pasiekusių ikimodernios Vakarų civilizacijos politinių koncepcijų turėjo aiškius metafizinius referentus, kurie egzistavusių bendruomenių institucijoms suteikdavo stabilizuojantį pamatą ir prasmę. Tokie metafiziniai referentai aiškiai nusakydavo pagrindinius žmonių gyvenimo tikslus, o iš jų toliau būdavo išvedami politinės santvarkos kontūrai. Gyvenimo prasmės problemą ikimodernios politinės teorijos sprendė arba suteikdamos piliečiams istorinę amžinybę neblėstančios šlovės pavidalu dėl darbų polio *summum bonum*, arba atpildas už gyvenimo darbus turėjo laukti transcendentinėje tikrovėje<sup>5</sup>. O pasak J. Rawlso, valstybė nėra nei asociacija, nes neturi tikslų, nei bendruomenė, nes nesivadovauja visumine doktrina.

Šiame tyrime siekiama išnagrinėti, kokį žmogaus gyvenimo prasmės supratimą atskleidžia moderni politikos samprata. Straipsnyje parodoma, kad kiekvienos politinės tvarkos atspirties taškas yra gyvenimo prasmės problemos nagrinėjimas, todėl, nors moderni politikos samprata įvairiai šalinasi klausimų apie gyvenimo prasmę, iš tikrųjų ji implicitiškai sukonstruoja hierarchinę binarinę opoziciją, kurioje nurodo tam tikrą gyvenimo prasmės problemos sprendimą.

<sup>4</sup> Holton James E., „Marcus Tullius Cicero“, Strauss Leo, Cropsey Joseph (sud.), *History of Political Philosophy (3 vol.)*, Chicago: The University of Chicago Press, 1987, p. 162.

<sup>5</sup> Dėl straipsnio apimties suvaržymų šios detalės toliau nebus nagrinėjamos – nuodugnesnę jų analizę pateikiama autoriaus lyginamosios politikos programos magistro darbe „Gyvenimo prasmės klausimas šiuolaikinėje politikos sampratoje“. Šios įžvalgos daugiausia remiasi Hannah Arendt ir Erico Voegelino darbais.

## 1. *Politinė teologija*

Gyvenimo prasmės dilemą geriausiai išskleidžia Martinas Heideggeris – jo teigimu, žmonės nuo gyvūnų skiriasi gebėjimu problemiška iškelti savo pačių egzistencijos klausimą. Ši problema ilgainiui skatina suvokti, kad vienintelis dalykas, dėl kurio žmonės gyvenime gali būti tikri – jų mirties neišvengiamumas. Visi kiti vaizdiniai yra sąlygoti modernios istorijos primestų naratyvų. Todėl M. Heideggeris gyvenimą vadina tiesiog buvimu-mirties-link<sup>6</sup>. Mirties problema išmeta žmones iš jų tradicinių socialinių vaidmenų ir pasodina į graikų tragedijos žiūrovo kėdę. Matydami savo atliekamų vaidmenų efemerškumą ir ateities nesuvaldomumą, žiūrovai patiria beprasmybės jausmą, tačiau kartu jie tampa sociologinių kategorijų nepaisančiais individais<sup>7</sup>. Tam tikromis akimirkomis, kai asmenys geba ištrūkti iš socialinių klasių jiems primesto vaidmens ir mąstymo, jie atgauna galimybę mąstyti autentiškai. Tokiais momentais galima iškelti klausimą, kokia visų individo atliekamų darbų prasmė, jei žmogaus gyvenimas yra niekėjimas, t. y. ėjimas į mirtį. Ar tokiu atveju gyvenimas esamos daiktų tvarkos akivaizdoje apskritai yra teisingas ir tikslingas?

Immanuelis Kantas filosofijos lauką nužymėjo keturiais klausimais: ką aš galiu žinoti, ką privalau daryti, ko galiu tikėtis, kas yra žmogus?<sup>8</sup> Šios tarpusavyje susijusios problemos kartu sprendžia ir asmens gyvenimo prasmės problemą: žmogaus samprata nurodo jo epistemologijos ribas (kartu epistemologijos ribos gali keisti ir žmogaus sampratą), o iš jų kyla etinės normos bei religinio pobūdžio lūkesčiai; arba atvirkščiai – etiniai ir religiniai įsitikinimai keičia epistemologinį bei žmogaus prigimties sampratą turinį. Kartu kiekviena politinės minties tradicija, interpretuodama ir vertindama socialinius reiškinius, vadovaujasi prielaidomis dėl atsakymų į I. Kanto iškeltus klausimus. Siekiant pagrįsti tam tikros politinės tvarkos tikslingumą,

<sup>6</sup> Heidegger Martin, *Being and Time*, New York: Harper and Row, 1962, p. 247.

<sup>7</sup> Eagleton Terry, *The Meaning of Life*, Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 11–12.

<sup>8</sup> Sodeika Tomas, „Apie Immanuelio Kanto „pragmatinę“ antropologiją“, *Problemos* 70, 2006, p. 135.

daromos eksplacitiškos ar implacitiškos prielaidos, kokie yra leistini žmonių veiksmai, o šie neįmanomi be jų religinių lūkesčių, gebėjimų pažinti pasaulį ar prigimties ribas. Tad kiekviena politinė teorija pradeda nuo politinės teologijos – norint postuluoti tam tikros santvarkos teisingumą, pirma, padaromos prielaidos, kas tokie yra žmonės (kokia jų prigimtis), ką jie šiame pasaulyje gali pažinti (ar gali pažinti galutinius savo ir visuomenės gyvenimo tikslus), kokios yra jų leistino elgesio ribos, ko taip elgdami jie gali tikėtis po mirties.

Neturint eksplacitinių ar bent jau implacitinių atsakymų į šias dilemas, jokia politinė teorija negali būti laikoma logiškai nuoseklia, nes jos tikslas yra nustatyti geriausias žmonių tvarkos sąlygas. Norėdama tai padaryti, politikos filosofija turi pažinti savo „medžiagą“. Akivaizdu, kad ne visos politinės teorijos ar juo labiau ne kiekvienas mąstytojas aiškiai išdėsto savo požiūrį į minėtus dalykus, tačiau bet kuriame politikos teoretiko veikale yra vadovaujamas tam tikru požiūriu į žmogaus prigimtį, etiką, religinius lūkesčius, epistemologines galimybes. Turėdami omenyje tam tikrą žmogaus modelį ir jo galimybių ribas (ar tokių ribų nebuvimą), autoriai vėliau konstruoja savo politinės tvarkos virazus.

Politinės teologijos pirmumą konstruojant politinės santvarkos modelį pagrindžia tai, kad žmonių bendruomenės yra ne tik fizinės prievartos palaikomi dariniai, bet politinės bendrijos atsispindi ir kaip individų sąmonėje egzistuojanti tikrovė<sup>9</sup>. Tikslinga pasakyti, kad bet koks politinis darinys visų pirma egzistuoja tik kaip simbolinė išraiška mentalinėje erdvėje, nes socialinė tikrovė neturi reikšmės, kol ši jai nėra priskiriama. Tokius bendruomenės kilmei, paskirčiai ar tikslui reikšmingų simbolių modelius politikos teorija ir siekia sukonstruoti bei pagrįsti. Kitaip tariant, būtent tokia yra politikos teorijos mąstymo struktūra. Pavyzdžiui, Ericas Voegelinas analogiškas bendruomenėje slypinčias tiesas sieja su transcendentinės reprezentacijos būtinybe. Jo teigimu, bendruomenėse formavimosi

<sup>9</sup> Voegelin Eric, „The New Science of Politics“, *The Collected Works of Eric Voegelin (Vol. 5)*, Columbia: University of Missouri Press, 2000, p. 109–112.

metu susikuria hierarchiniai pavaldumo santykiai, kai visuomenė suteikia teisę tam tikriems nariams veikti visos valstybės vardu. Tačiau vien institucinės ar egzistencinės (gebėjimo patenkinti būtinausius bendrijos poreikius prasme) reprezentacijos nepakanka: kiekviena politinė bendruomenė turi pagrįsti savo santvarkos teisę savarankiškai egzistuoti – to bent netiesiogiai nepadaryti iš principo neįmanoma. Pastaruoju atveju bendrija savo egzistavimą grindžia tam tikros transcendentinės realybės atitikmeniu<sup>10</sup>.

Anot Peterio Bergerio ir Thomaso Luckmanno, legitimacija, be kita ko, pateisina institucinę struktūrą, suteikdama jos imperatyvams normatyvinį pobūdį, ir nurodo, kodėl daiktai yra tokie, kokie yra. Tikėtina, kad pirminės institucionalizacijos metu, institucijai paprasčiausiai esant nekvestionuojamam faktui, jos akivaizdumas nebus neigiamas, tačiau vėliau, šios institucinės tvarkos objektyvacijas perduodant naujoms kartoms ir nykstant vienybei tarp istorijos ir ją kūrusių asmenų, legitimacijos naratyvo problema darosi neišvengiama<sup>11</sup>. Galima teigti, kad politiniam dariniui, reprezentuojant tam tikrą transcendentinę tiesą, bet kuri politinė tvarka formuoja religinio pobūdžio teiginius apie žmonių gyvenimo prasmę tam tikroje bendruomenėje. Transcendentinės reprezentacijos koncepcija reiškia, kad konkrečios politinės tvarkos egzistavimo neįmanoma pateisinti vien imanentiškai referuojant į esamas institucijas ar gerai veikiančią socialinių paslaugų aparatą. Dar būtina nurodyti ir kodėl būtent tokios institucijos ar tam tikras jų normatyvinis modelis, kurio bendruomenė siekia, yra vienintelis teisingas. Jokia politinė bendrija to pagrįsti negali vien referuodama į save – tampa būtina nurodyti aukštesnę tvarkos matą. Tokiu referentu gali tapti tiek kosmoso dėsniai, tiek istorijos raida. Pastaroji, žinoma, nėra transcendentinė klasikine šio žodžio prasme, tačiau, kaip anksčiau minėta, šiuo atveju svarbi yra reprezentacijos forma, o ne jos turinys.

---

<sup>10</sup> Voegelin Eric, „The New Science of Politics“, *The Collected Works of Eric Voegelin (Vol. 5)*, Columbia: University of Missouri Press, 2000 p. 129–131.

<sup>11</sup> Berger Peter L., Luckmann Thomas, *Socialinis tikrovės konstravimas. Žinojimo sociologijos traktatas*, Vilnius: Pradai, 1999, p. 120–121.

Anksčiau atsakymus į gyvenimo prasmės klausimus pateikdavo religija, tačiau, Vakaruose ją neigiant, šis klausimas įgauna naują atspalvį. Žinoma, alternatyvūs požiūriai tvirtintų, kad gyvenimas gali būti prasmingas ir šiame pasaulyje, pavyzdžiui, gyvenant dėl palikuonių, patiriant kuo daugiau malonumų ar siekiant save realizuoti profesinėje srityje. Visgi visos analogiškos pozicijos turi vieną trūkumą – jų diktuojamas gyvenimo prasmės pasirinkimas yra subjektyvus bei individualus, todėl negali būti naudojamas kaip politinės tvarkos ramsis. Jei nėra objektyvaus ryšio tarp politinio režimo ir asmens gyvenimo prasmės, bet kada galima kvestionuoti tolesnį tokios tvarkos egzistavimą. Vadinasi, norėdamos išlikti ilgesnį laikotarpį, visos politinės sistemos turi išspręsti gyvenimo prasmės problemą. Jei sekuliari visuomenė nesistengs pagrįsti, kodėl žmonija gyvena esamu būdu, jokia jos socialinė tvarka negalės būti stabili. Suvokus gyvenimo beprasmybę ir neturint galimybės atsigręžti į religinį metafizinį pasaulio aiškinimą, tampa nebeaišku, kaip galima apeliuoti į teisingumą, santarvės ir kitas panašias kategorijas. Jos neturi jokio objektyvaus pateisinimo, išskyrus pragmatišką visuomenės konsensą, kuris istoriškai kinta, o tokia kaita implikuoja, kad bet kokia visuomenės sutartis gali būti bet kada peržiūrėta remiantis bet kokiais argumentais. Todėl esamus socialinius vaidmenis būtina įrodyti iš gyvenimo prasmės diktuojamos pastovumo perspektyvos – individai turi žinoti, kad tai, ką jie daro, yra prasminga jų mirties atžvilgiu. Žmonių veikla turi atliepti mirties atnešamą nihilizmą.

Pastarąją problemą politiškai galima išspręsti tik trimis būdais: suteikiant pasauliui metafizinį gyvenimo prasmės kriterijų (ikimodernus sprendimas); sakralizuojant šiaurinį pasaulį (modernus sprendimas); marginalizuojant mirties egzistavimo faktą (postmodernus sprendimas<sup>12</sup>). Tad nors būtų galima priekaištauti, kad straipsnyje

<sup>12</sup> Dėl apimties suvaržymų šiame straipsnyje nagrinėjamas tik materialaus pasaulio sakralizavimo atvejis. Ikimodernus bei postmodernus gyvenimo prasmės sprendimai analizuojami autoriaus lyginamosios politikos programos magistro darbe „Gyvenimo prasmės klausimas šiuolaikinėje politikos sampratoje“.

siekiami paneigti daugybę individualių gyvenimo prasmų, kuriomis gyvena piliečiai, jame analizuojama gyvenimo prasmės klausimo raiška politiniu, o ne asmeniniu lygmeniu.

Taigi, politinė santvarka tiesiogiai arba netiesiogiai atsako į klausimą, kodėl daiktų tvarka yra būtent tokia, ir koks žmogaus vaidmuo esamoje politinėje bendruomenėje. Kartu ji susieja šiuos atsakymus su platesniu žmogaus prigimties nustatymo horizontu ir, kita vertus, neretai atsieja nuo mokslinių faktų apie šiuos dalykus bylojimo. Politinei teorijai vienaip ar kitaip nepateikus atsakymo į tokius klausimus, neįmanoma sukurti ilgalaikio politinio darinio, nes kiekviena politinė tvarka iš principo privalo pagrįsti savo egzistavimo būtinumą – ji turi atsakyti į klausimą, kodėl žmogus turi gyventi tam tikros daiktų tvarkos akivaizdoje<sup>13</sup>. Nesistengiant spręsti šios problemos, neįmanoma teigti esamos socialinės tvarkos teisingumo ar būtinumo. Tikėjimas vertybes teigiančio politinio autoriteto tiesomis tiek atsako į klausimą, kodėl žmogus privalo gyventi būtent esamos tikrovės formų akivaizdoje, ir, antra, per šios tikrovės sąlytį su transcendencija sukuria nemirtingumo naratyvą, galintį žmogų sutaikyti su fizinės mirties atnešama beprasmybe. Būtent ši mintis pagrindžia tolesnį straipsnio aktualumą ir naujumą, nes dauguma modernių politinių teorijų siekia imituoti „pabėgimą“ nuo paties svarbiausio žmogui rūpimo gyvenimo prasmės klausimo sprendimo, kai šis pabėgimas yra iš principo neįmanomas.

## ***2. Pozityvistinis tikrovės pakeitimas***

Renesanso ir Naujųjų amžių epochos žymėjo naujos modernios politikos teorijos, kuri rėmėsi kitomis prielaidomis nei senosios reprezentacinės tiesos koncepcijos, susiformavimą. Vėlyvaisiais viduramžiais pasikeitė Dievo ir sielos sampratos, atsivėrė kelias palankesniai požiūriui į moderniąją prasmę mokslinius materijos tyrinėjimus. Leszekas Kolakowskis teigia, kad, Vėlyvųjų viduramžių teologams paskel-

---

<sup>13</sup> Kazlauskas Raimondas, „Carlas Schmittas ir politinės teologijos problema“, *Sociologija. Mintis ir veiksmas* 28 (1), 2011, p. 10.



bus savo darbus, gyvenimo prasmę grindžiantys metafiziniai referentai imti suprasti kaip nesaties sinonimai. Tad, nebelikus jokių racionalių būdų juos aprašyti, daugelis tyrinėtojų nukreipė savo žvilgsnį į šiaupininius reiškinius.

Klasikiniu požiūriu metafizinės realybės egzistavimas reiškė, kad kiekvienas daiktas visatoje turi savo buvimo tikslą ir veiklos paskirtį. O jei absoliutas yra suprantamas kaip niekis, tai jokie daiktai tokių tikslų turėti negali. Ši samprata suteikė galimybę atsirasti iš pradžių elementų ryšius analizavusiai Renesanso filosofijai, kurią vėliau pratęsė Naujųjų laikų empirizmo ir racionalizmo ginčas, o visa tai galiausiai baigėsi Apšvieta bei I. Kanto ir G. W. F. Hegelio sistemomis. Nors racionalizmo ir empirizmo teorijos ginčai vyko ne vieną šimtmetį, o nihilizmo problema buvo ypač aktuali ir praktiškai, politiškai šis klausimas iki tol neregėto masto aštrumą įgavo tik Apšvietos laikotarpiu. Iki jo dauguma Europos valstybių bent jau formaliai save suprato vadovaudamosi Viduramžių politinėmis kategorijomis. Visgi Apšvieta galutinai nuplėšė šią praktikoje jau ilgai neegzistavusią širmą. Galiausiai ji ne tik konceptualizavo naujųjų tyrinėjimų posūkio į materiją programą, bet ir turėjo pateikti politinį iškilusios nihilizmo problemos sprendimą<sup>14</sup>.

Julienas de La Mettrie gana taikliai apibūdino visą Apšvietos mokslo ir laisvės sąjungos principais grindžiamą politikos sampratą teigdamas, kad: „Laimingas žmogus, turįs potraukį tyrinėti! Dar laimingesnis, tas, kuris mokslu gali išvaduoti protą nuo iliuzijų, o sielą – nuo tuštybės.“<sup>15</sup> Visgi Pierre’as Manent sako, kad, nors mokslas ir laisvė yra veikiausiai du stipriausiai Apšvietos Vakarų civilizacijoje įsitvirtinę diskursai, jie abu vienas kitam prieštarauja: mokslas ieško priežastinių ryšių ir negali būti suderinamas su laisvos valios principu; kita vertus, nemaža dalis mokslininkų yra keistai įsiparei-

<sup>14</sup> Dėl straipsnio apimties suvaržymų šios detalės toliau nebus nagrinėjamos – smulkesnė jų analizė pateikiama autoriaus lyginamosios politikos programos magistro darbe „Gyvenimo prasmės klausimas šiuolaikinėje politikos sampratoje“, taip pat Leszeko Kolakowskio knygoje *Metaphysical Horror*, Oxford: Basil Blackwell Ltd., 1988.

<sup>15</sup> La Mettrie Julien, *Žmogus-mašina*, Vilnius: Vaga, 2011.

goję liberaliosios demokratijos idealams, nors jų profesinėje disciplinoje reikalingas vertybinio neutralumo imperatyvas atlieka priešingą vaidmenį. Galiausiai pats mokslo postuluojamas socialinės tikrovės determinizmas panaikina objektyvių moralinių hierarchijų galimybę, nes jų pasirinkimas darosi susijęs su tam tikromis socialinėmis sąlygomis. Kitaip tariant, neįmanoma įsipareigoti laisvės idealui laikant, kad visuomenės yra gerumo prasme nelygintini visetai. Netgi tampa negalima moraliai vertinti žmonių veiksmų, nes individai imami suprasti kaip lokiškieji „švarūs lapai“, kuriuose rašo jų elgesį sąlygojančios priežastys.

Apšvietos laikotarpiu susiformavęs emancipacinis mokslo tikslas išlaisvinti žmoniją iš neverifikuojamų metafizinių abstrakcijų atsiskyrė prieš save patį, nes pats žmogus tapo gausybės determinantų padariniu, o jo emancipacija negali būti pagrįsta iš normatyvizmo perspektyvos. Kartu moderniojo socialinio mokslo determinizmas įgalina niveliacinį veiksmą – senoji žmonių unikalumo samprata keičiama jų išrūšiavimu pagal priklausomybę klasei, lyčiai, religijai ir kitoms socialinėms kategorijoms<sup>16</sup>. Savaimė suprantama, keičiant socialinius parametrus, galima keisti ir žmonių pasaulėvaizdį – jei tikrovė yra nustatytų priežasčių padarinys, tai mokslas šią tikrovę ir sukonstruoja.

L. Straussas šiuose svarstymuose padarė reikšmingą pataisą – keisdamas pasaulio daiktų tvarkos supratimą, mokslas neišvengiamai keičia ir normatyvinių dalykų įsivaizdavimą<sup>17</sup>. Senoji Davido Hume'o mintis, kad iš faktų negalima išvesti vertinamųjų teiginių, nėra visai teisinga, nes požiūris į faktų tvarką keičia žmonių mąstymo struktūras. Moderniajam mokslui tampant epistemologiniu Leviatanu, jis vienintelis įgyja autoritetą teigti ne tik kurie teiginiai yra teisingi, o kurie klaidingi, bet ir apskritai vertinti, kurie teiginiai esti

<sup>16</sup> Manent Pierre, *Žmogaus miestas*, Vilnius: Margi raštai, 2005, p. 73–122.

<sup>17</sup> Strauss Leo, *History of Political Philosophy*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 1987, p. 125–155.

formuluotini (pvz., Rudolfo Carnapo metafizikos kritikos prasme). Taigi, mokslas visų pirma nuvertina bet kokią ikimokslinį žinojimą, o būtent tokiu laikomas senasis metafizinis žinojimas ir jo pasauliui priskiriamos reikšmės. Moksliniai tyrinėjimai pripažįsta tik kiekybines daiktų charakteristikas arba objektą apibūdinančių prasmių pliuralizmą, o tai netinka pateikti moralinį vertinimą, todėl senoji teleologinė žmogaus samprata ir jos postuluojami kokybiniai žmonių skirtumai, kurių mokslas negali pripažinti, nebetenka prasmės. Kartu, kaip metafizinis prietaras, žlunga ir įvairios bendrojo gėrio sampratos, nes moksliskai atrandama, jog visuomenėje yra daugybė skirtingų, tačiau, nebelikus jokio vertybinio juos išrūšiuojančio kriterijaus, lygiaverčių interesų, o ne vienas viską apimantis<sup>18</sup>.

Pavyzdžiui, vienas žymesnių emotyvistinės etikos pakraipos atstovų Alfredas Ayeris nurodo, kad etikos terminai yra vartojami tik jausmams sukelti bei išreikšti, taigi, neįmanoma rasti kriterijų, kuriais būtų galima įvertinti etinius individų sprendimus, mat šie neturi jokio objektyvaus pagrįstumo, o jausmų išraiškų vertinti teisingumo / neteisingumo matais negalima<sup>19</sup>. Visos pastangos ir bandymai rašyti ar kalbėti apie etines problemas bei ieškoti absoliučios moralinės normos pasmerkti nesėkmei, nes peržengia empirinio pasaulio, o taigi ir kalbos, ribas. Apskritai prasmingi sakiniai čia turi turėti tik du elementus: empirines sąvokas, atitinkančias daiktus, bei logines funkcijas, susiejiančias empirines sąvokas<sup>20</sup>. Vadinasi, bet kokios pastangos rasti universalų moralinį principą reikštų nebent asmens savęs pateisinimą emocinėje sferoje, tačiau pretenzijos į absoliutų objektyvumą, be abejo, tampa neįmanomos. Tad metafizikos tiesos tėra beprasmiškai pseudoteiginiai, t. y. jie tampa žodžių sekomis, kurių išvis nesudaro jokio teiginio, nes šių teisingumą / klaidingumą

<sup>18</sup> Ten pat.

<sup>19</sup> Ayeris Alfredas, „Etikos ir teologijos kritika“, Degutis Algirdas ir kt. (sud.), Gėrio kontūrai: iš XX a. užsienio etikos, Vilnius: Mintis, 1989, p. 102–103.

<sup>20</sup> Wittgenstein L., „A Lecture on Ethics“, *The Philosophical Review* 1, 1965, p. 11–12.

galima nustatyti tik remiantis žiniomis, prieinamomis empiriniam mokslui. Tokiu atveju, vartojant žodis „Dievas“, atgaminamas minėtas pseudoteiginys<sup>21</sup>. Šios pozityvistinės filosofijos prielaidos gana radikaliai atsisuko prieš patį filosofijos tikslą – siekusi pakeisti nuomonę apie daiktus žinojimu, pati filosofija buvo paskelbta tik viena iš nuomonių, kuri turėjo užleisti vietą žinojimą kuriančiam mokslui, o tokia tikrovės sampratos kaita įgavo ir normatyvinį krūvį.

Šerdinė mokslo disciplina – matematika. Ji atlieka daiktų prigimties nustatymo funkciją. Pagal objektams priskiriamą skaičių žmogaus sąmonė nustato esinių vertę ir tikslą – taip daikto esmė yra perkeliama iš jo paties į žmogaus protą, o pats esinys tampa amorfiška beprasmybė, kol žmogus savo mąstymu šios vertės neišranda. Taigi, bet kokia gamtinė ar žmonių pasaulio tvarka gali būti perdirbta.

Modernaus mokslo ištakos nuo R. Descartes'o glūdi būtent žmogaus prote, o ne daiktuose, taigi šis protas sąmoningai įsibrauna į gamtą ir atlieka ją išrūšiuojančią funkciją<sup>22</sup>. Iš esmės visos slinkties nuo finalistinio prie kauzalistinio pasaulio supratimo padarinys tegalėjo būti nyčiškas vertybių nuvertėjimas, nes, atsisakius matyti daiktų tikslus, neįmanoma kitaip pagrįsti jų egzistavimo tikslingumo, tačiau tampa įmanoma, keičiant jų priežastinius parametrus, jais manipuluoti. Šia prasme mokslas yra būdas, kuriuo mums atsiveria visa, kas yra, arba mokslas yra tiesiog realybės teorija<sup>23</sup>.

Politinėje mintyje pirmasis klasikinės minties erozijos daigus pasodino jau minėtas N. Machiavellis. Klasikiniai politikos teoretikai manė, kad politinės filosofijos tikslas – atrasti geriausią santvarką, kurioje būtų sudarytos sąlygos realizuoti didžiausias dorybes, tačiau kartu ankstyvieji filosofai suprato tokių galimybių nerealistiskumą

---

<sup>21</sup> Carnap Rudolf, „Metafizikos įveikimas kalbos loginės analizės būdu“, Nekrašas Evaldas, *Filosofijos įvadas*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, p. 270–275.

<sup>22</sup> Glazebrook Trish, *Why read Heidegger on Science?* Albany: State University of New York Press, 2012.

<sup>23</sup> Heidegger Martin, *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1992, p. 253.

ir sutiko, kad tokios santvarkos atsiradimas – atsitiktinumo dalykas. Viena esminių tam trukdančių priežasčių – tinkamos prigimties žmonių nebuvimas. Kartu nemanyta, jog kaip nors įmanoma šią prigimtį pakeisti. Būtent todėl ideali santvarka galėjo atsirasti ne pasitelkus sąmoningą socialinę inžineriją, o tik labai gerai sutapus aplinkybėms. Panašiai žmogus traktuojamas ir krikščioniškojoje tradicijoje: pasitelkus metaforą, jis suvokiamas kaip ribotų galimybių sodininkas, turintis prižiūrėti žemiškąjį pasaulį pagal Dievo nustatytą tvarką.

O N. Machiavellis, nors sutinka su tokiomis mintimis, geriausios santvarkos netraktuoja kaip neįmanomybės. Filosofui tai – tik labai sunkiai išsprendžiama problema. Geras valstybės veikėjas, tinkamai veikdamas, gali pakeisti žmogiškąją medžiagą ir transformuoti ją sau reikalinga linkme. Tokiu būdu pirmą kartą Vakarų politikos teorijoje žmogus tapo fiksuotų bruožų neturinčia sąsia medžiaga, iš kurios N. Machiavellio valdovas, eliminuodamas atsitiktinumo ar tikrovės nesuvaldymo galimybę, gali pasigaminti reikiamą formą. Kartu pirmą kartą pasiūlyta ne aiškintis, kokie yra visuomenės tikslai ar kokia jos egzistavimo prasmė, tačiau pradėti nuo to, kaip žmonės gyvena, ko jie išties trokšta<sup>24</sup>. Todėl, priešingai nei teigė I. Berlinas, būtent modernybės atėjimas politikos problemas pavertė techninėmis: apskaičiavus, ko labiausiai trokšta gyventojai, galima sumodeliuoti adekvačias politines institucijas. Žinoma, toks bandymas išspręsti „yra“ ir „turi būti“ atotrūkį negalėjo išsilaikyti ilgai, nes jis niekaip neišsprendžia esamų institucijų prasmės klausimo, todėl ilgainiui žengta kiek toliau.

Apibendrinant, pozityvaus proto fazės įsivyravimas Naujaisiais laikais reiškė du dalykus: pirma, finalistinę kosmoso sampratą pakeitus kauzalinei ir daiktams netekus savaiminės vertės, paaiškėjo, kad iš esmės manipuliuojant priežasties ir padarinio ryšiu įmanoma

<sup>24</sup> Strauss Leo, „Three Waves of Modernity“, Strauss Leo (sud.), *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*, Detroit, Wayne State University Press, 1989, p. 84–85.

pagaminti bet kokią gamtinę ir socialinę tvarką. Antra, implicitiškai buvo eliminuoti tokie kokybiškai pasaulį organizuojantys kriterijai kaip bendrasis gėris ir etika. Kadangi mokslu ir modernia filosofija besiremiančioje pasaulio sampratoje normatyvinis pasaulio vertinimas yra neįmanomas, tai senosios metafizinio pasaulio diktuojamos politikos ir moralės normos tapo beprasmės. Šitaip pakeitus leistino elgesio sampratą, visuomenė tapo lengviau pasiduodanti socialinei inžinerijai, nes jos nesaistė transcendentinio šaltinio postuluojuama natūralios pasaulio tvarkos samprata.

### **3. Gyvenimo ir mokslo konfliktas: surogatų gamyba**

Moderniojo mokslo įvykdytas tikrovės pakeitimas ne tik pašalino tradicinę finalistinę pasaulio sampratą: transcendentinio valdžios teisėtumo šaltinio dingimas nepaliko jokios politinę bendruomenę struktūruojančios ontologinės schemos, o tai reiškė įvairių fantazijų apie žmonių susiliejimą su vienu atsiradimą<sup>25</sup>. Šį mokslo ir gyvenimo konfliktą atskleidžia F. Nietzsche's samprotavimai apie modernaus istorijos mokslo reikšmę politikai.

Pasak F. Nietzsche's, tradicinis istorijos mokslas buvo vedamas tikslo tarnauti gyvenimui. Jis neslėpė savo šališkumo, nes istorija turėjo įkvėpti asmenis ateities darbams, ji buvo suvokta kaip pamokymų ir sektinų pavyzdžių vadovėlis. O modernioji istorija šią pamokymų funkciją transformavo į nešališkų žinių troškimą. Tokio pobūdžio pažinimas reikalavo bendruomenei svarbius naratyvus dekonstruoti. Vadinasi, atskleisdamas, kad tradiciniai politinės bendruomenės pasakojimai yra tik prietarais grįsti horizontai, mokslas ėmė prieštarauti gyvenimo tikslams<sup>26</sup>. Išardydamas klasikiniam pasauliui būdingą natūralios daiktų tvarkos vaizdinį, mokslinis mąstymas patį buvimą

<sup>25</sup> Lefort Claude, *Democracy and Political Theory*, Mineapolis: University of Minesota Press, 1988, p. 9–20.

<sup>26</sup> Heidegger Martin, *Rinkiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1992, p. 181–211.

bendruomenėje žmonėms pavertė užduotimi. Paaiškėjus, kad seni istoriniai mitai tėra konstruktai, naują politinės tvarkos konstravimo logiką vis vien reikėjo pagrįsti, tačiau nebeliko jokių metafizinių referentų, įgalinančių tai padaryti.

Mokslinio daiktų supratimo įsivyravimo padarinys, anot F. Nietzsche's, nulėmė svarbiausią pasaulio istorijos įvykį – Dievo mirtį. Klausiamąja forma F. Nietzsche „Linksmajame moksle“ nurodė esminį jos pobūdį: „Kas davė kempinę, kad ištrintume visą horizontą? Ką padarėme, atplėšdami šią žemę nuo jos saulės?“<sup>27</sup> Saulė, simbolizuojanti platoniškąją gėrio idėją, o vėliau Dievą, supраста kaip daiktų ir pasaulio pažinimo bei jo tikrumo sąlyga. Taigi, nukabinus saulę, buvo pašalintas visas teleologinę prigimtį turinčių esinių horizontas ir šiuo požiūriu tikrovė nebeteko jokios prasmės. Kitaip sakant, nužudžius Dievą, buvo sunaikintas ir pasaulis – visi jame vykstantys įvykiai nebeteko jų tikrumą ir moralinį tikslingumą grindžiančio pamato. Todėl visą modernią būtį, kaip teigė F. Nietzsche, persmelkė nihilizmo būklė. Ji apibūdinama kaip tokia situacija, kai pasauliui nebegalima priskirti jokios prasmės ir vertės, nes tai, kas vyksta pasaulyje, gali būti įteisinama tik remiantis tuo, kas yra anapus paties pasaulio.

Nebelikus galimybių politinės teologijos projektuoti iš amžinojo transcendentinio vieningumo ar bendrojo gėrio perspektyvų, žmonių gyvenimo prasmės mirtingumo akivaizdoje ir daiktų tvarkos legitimacijos problema išliko, tačiau, panaikinus senojo pasaulio supratimą, žmogiškųjų reikalų sritis turėjo atsiskleisti kitaip. Dievo mirtis reiškė, kad individų pojūčiai tapo beprasmiu juslių ir vaizdų priėmimu, o kasdienis tapsmas nebeteko tikslingumo, todėl pirmuoju nyčiškojo nihilizmo etapu, siekiant sugrąžinti pasauliui prasmę ir tikrumą, vienintele logiška išeitimi tapo kurti antjuslinio pasaulio surogatus<sup>28</sup>. Pavyzdžiui, istorijos raidoje įžvelgus tikslingumą galima būtų kons-

<sup>27</sup> Nietzsche Friedrich, *Linksmasis mokslas*, Vilnius: Pradai, 1995, 125 fragmentas.

<sup>28</sup> Eagleton, p. 9.

tatuoti, kad žmogaus gyvenimas vis dėlto yra prasmingas. Tokios krypties paiešką atitinkamai kreipė ir mokslinio mąstymo vyravimas.

#### ***4. Linijinė laiko samprata ir eschatono imanentizacija***

Vienintelis logiškai įmanomas kelias, norint suteikti sekuliarizuotam pasauliui prasmę, yra įžvelgti jame tam tikrus ženklus, kurie rodytų, kad šiaipus vykstantys procesai yra ne atsitiktiniai, o kryptingi. Neįrodžius, kad aplinkiniai reiškiniai nėra atsitiktiniai, neįmanoma pamatyti žmonijos raidą susiejančio naratyvo, kuris taptų sekuliarium gyvenimo prasmės pakaitalu. Tad nors pozityvi proto fazė ir eliminavo viršjuslinę realybę, norint pagrįsti gyvenimo prasmę, vis vien reikėjo įrodyti, kad žmogaus egzistavimas žemėje nėra atsitiktinis ir kad gyvenimo prasmę laiduoja tam tikri erdvėje ir laike vykstantys procesai. Jei gamtoje ir istorijoje tokio nuoseklumo aptikti nepavyktų, tai liktų konstatuoti, kad mus supanti įvykių grandinė yra visiškai atsitiktinė, tad veikiausiai ir beprasmė. Be kita ko, būtent tokią pasaulio sampratą ir diktuoja mokslinis mąstymas – pasaulis tėra atsitiktinė<sup>29</sup> tam tikrais parametrais aprašytų dalelių kombinacija. Tačiau, jei šioje atsitiktinėje įvykių grandinėje pavyktų įžvelgti tendencijas, vadinasi, net ir pozityvistinę pasaulio sampratą įmanoma sutaikyti su politine teologija. Taigi, gyvenimo prasmės klausimas pirmiausia implikuoja kryptingumą. Žinoma, šis neturėjo būti išskirtinis pasaulio atributas, jei yra pripažįstama transcendentinė tikrovė, tačiau, ją pašalinus, kryptingumas tapo privalomas šiaipusinio kosmoso elementas. Tokio kryptingumo jausmą suteikė Reinharto Kosellecko aprašyta nauja laiko samprata.

---

<sup>29</sup> Reikėtų atkreipti skaitytojo dėmesį, kad „atsitiktinė tvarka“ nežymi prieštaravimo mokslinio determinizmo sampratai. Šiuo atveju akcentuojama, kad tokio pobūdžio raidą lemė mokslo dėsniai, o ne dieviškasis planas, kuriame visi daiktai turi savo vietą ir tikslą. Taigi mokslas, žinoma, deterministiškai išdėlioja reiškinius, tačiau ši tvarka neturi jokio aukštesnio pagrindimo ir šia prasme yra atsitiktinė. Vadinasi, turimas omenyje prieštaravimas tarp atsitiktinumo ir tikslingumo, o ne tarp atsitiktinumo ir mokslinio determinizmo.



Vienu iš modernaus mąstymo bruožų idėjų istorikas laiko tai, kad nuo XVIII amžiaus žmonių lūkesčių horizontas atitrūko nuo jų patirties. Nors tapsmo idėja egzistavo tiek Antikos, tiek Viduramžių civilizacijose, pati naujų įvykių kaip pažangos koncepcija yra išimtinai modernus fenomenas. Ikimodernioje epochoje laikas buvo suprastas cikliška, o įvairių politinių formų kaita siejosi su ribotu jų skaičiumi, kuris jau buvo žinomas iki tol. Taigi, nieko naujo, kas dar nebuvo žinoma, iš principo negalėjo atsitikti. Netgi tokie istorijos laikotarpiai kaip *Pax Romana* tebuvo suprasti kaip saugumo ir tęstinumo užtikrinimas, tačiau jie neturėjo vesti į naują politinės tikrovės formą. Galiausiai krikščionims buvo žinomas tik asmens tobulėjimo principas, o žemiškajame pasaulyje dominavo nuosmukio naratyvas, nes, artėjant Dangaus karalystei, žemės miestą turėjo ištikti vis didesnės negandos. Tuo laikotarpiu pasaulio istorija suprasta kaip tam tikras pavyzdžių lobynas, o visi kiti įvykiai maždaug turėtų kartotis, ir jokia nauja pamatinė tiesa per šią žemiškąją istoriją neturėjo apsireikšti<sup>30</sup>.

Nuo Apšvietos atsiranda individualias žmonių patirtis subendrinusi pažangos sąvoka, kuri visas gyvenimo sritis pajungė tiesinio, o ne ciklinio (kaip iki tol) laiko logikai, teigusiai, kad ateities įvykiai bus visiškai kitokie nei jau praėję. Randantis naujoms, dar niekada neregėtoms technologinėms, politinėms ar gyvenimo formoms, galutinio pažangos raidos taško tapo nebeįmanoma nusakyti ar aprašyti<sup>31</sup>. J. W. Goethe šio proceso esmę įvardijo teigdamas, kad praeities žmonėms jų istorija buvo svarbi, nes joje glūdėjo visi jiems reikalingi pavyzdžiai. O modernūs žmonės negali išmokti nieko tikra, nes jau po penkerių metų viskas pasikeičia<sup>32</sup>. Išeitis viena – tenka užmiršti tai, kas jau žinota, ir perimti naują informaciją. Todėl nuo modernybės

<sup>30</sup> Reinhart Koselleck, *The Practice of Conceptual History: Timing, History, Spacing, Concepts*, Stanford University Press, p. 218–235.

<sup>31</sup> Koselleck Reinhart, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Columbia University Press, p. 255–275.

<sup>32</sup> Koselleck, *The Practice of Conceptual History: Timing, History, Spacing, Concepts*, p. 218–235.

paskui mokymąsi nuolat eina užmiršimas, o žmonės yra paverčiami atminties neturinčiomis mašinomis, kurių naudingumu laikomas gebėjimas refleksyviai prisitaikyti prie naujų sąlygų, t. y. pamiršti ankstesnę daiktų formą pakeičiant ją naujesne.

Beje, tokią modernios utopinės pažangos ideologemą Viduramžiais sukūrė Joachimas Fiorietis, tad vėlesnių laikų mąstytojams teko tik aktualinti jo įžvalgas. J. Fiorietis suformulavo trinitarinę istorijos sampratą grindžiamą eschatologinę pasaulio raidos viziją, kurioje, priešingai nei teigtų šv. Augustinas, galutiniai žmonijos tikslai bus (tiksliau, jau turėjo būti) realizuoti ne transcendentinėje tikrovėje, o šiauriniame pasaulyje: pirmiausia Tėvo amžių – karalių dominuojamą sandoros laikotarpį su Izraeliu pakeitė gimus Kristui prasidėjęs dvasininkų valdomas Sūnaus amžius, o jam 1260 metais, po apokaliptinio masto kovos su Antikristu, turėjo užleisti vietą Dvasios amžius. Jo metu žmonija privalėjo persitvarkyti pagal miglotai aprašytus vienuolyno gyvenimo principus, o žemėje turėjo būti realizuota milenarinė istorijos pabaigos vizija<sup>33</sup>. Nors J. Fioriečio gretinimas su šių laikų utopijomis gali atrodyti nepagrįstas, panašiais bruožais pasižyminčią istorijos pabaigos koncepciją dažnai netgi tuo pačiu trinitaristiniu pavidalu vėliau paskelbė daugybė politikos teoretikų (M. de Condorcet, A. Comte'as, G. W. F. Hegelis, K. Marxas, H. Marcuse, F. Fukuyama) bei praktikų („Trečiasis Reichas“, „Trečioji Roma“).

Kita dažnai moderniose politinėse teorijose pasitaikančia ideologema reikėtų laikyti įprastinės tvarkos palaikytojų (valstybės ar bažnyčios) laipsnišką nunykimą ir jų pakeitimą šventųjų bendruomenės, svarstomosios demokratijos, komunizmo, anarchokapitalistinės laisvosios rinkos ir pan. utopijomis<sup>34</sup>. Dar vienas ne mažiau svarbus aspektas – moderniosios pažangos koncepcija suponuoja vis greitesnį šios pažangos tempą, kurį sistematiškiausiai apibendrina G. W. Leib-

<sup>33</sup> Voegelin Eric, „Science, Politics, and Gnosticism“, *The Collected Works of Eric Voegelin (Vol. 5)*, Columbia: University of Missouri Press, 2000, p. 300–304.

<sup>34</sup> Ten pat, p. 300–304.

nizas, tvirtindamas, kad šis pasaulis yra geriausias iš geriausių, nes jame viskas nuolat tobulėja, ir net, jei kuriuo nors momentu įvyksta tam tikras regresas, tai tik tam, kad viskas paskui pažangos keliu žengtų dar sparčiau<sup>35</sup>.

Tad mokslui pagrįndus radikalios žmogaus prigimties pertvarkos galimybę, politikos teologija įgijo galimybę nemirtingumo problemą išspręsti be metafizikos. E. Voegelino teigimu, modernybės politikos teorijose galima išvelgti panašią mąstymo struktūrą, kuria pasižymėjo senovės gnostikų sektos. Senąsias gnosticizmo kryptis siejo jų tikėjimas zoroastrizmo religiją primenančio metafizinio pasaulio dualizmo teze: esą materialųjį pasaulį sukūrė blogasis Dievas, dažnai siejamas su Senuoju Testamentu, o dvasinio pasaulio kūrėjas yra gerasis Naujojo Testamento Dievas, tapatinamas su Kristumi, su kuriuo įmanoma mistiškai susijungti tik pabėgant nuo materialaus pasaulio per slaptų religinių tekstų suteikiamą ezoterinį žinojimą (gnosį)<sup>36</sup>. Modernios politikos teorijos remiasi analogiška mąstymo schema: jos įsitikinusios, kad pasaulis yra blogai organizuotas, o išsigelbėjimą nuo šio blogio įmanoma pasiekti tik pakeitus būties tvarką. Tai padaryti, priešingai nei teigtų krikščionybės idėjos, iš principo įmanoma tik tuo atveju, jei yra suprantami tam tikri paslėpti pasaulį valdantys dėsniai (pvz., dialektinis materializmas, psichoanalitinė žmogaus samprata ar I. Kanto amžinosios taikos modelis), garantuojantys tikrovės transformacijos metodą<sup>37</sup>. Kitaip tariant, abi minties tradicijas sieja siekis sugriauti senąjį pasaulį ir jo vietoje persikelti į naująjį. Kartu modernios politikos teorijos yra įsitikinusios savo kosmologiniu pasaulio teisingumu – t. y. jos mano teisingai suprantančios istorijos, racionalaus pasirinkimo ekonomikos, kultūros ir pan. dėsnius, todėl bet koks prieštaravimas jų postuluojamai tvarkai yra iracionalus, todėl nediskutuotinas.

<sup>35</sup> Koselleck, *The Practice of Conceptual History: Timing, History, Spacing, Concepts*, p. 110–114.

<sup>36</sup> Voegelin, „Science, Politics, and Gnosticism“, p. 251–256.

<sup>37</sup> Ten pat, p. 296–298.

Platonas „Gorgijuje“, prisimindamas Euripido mintis, yra rašęs, kad nežinia, ar gyvenimas nėra mirtis, o mirtis – gyvenimas<sup>38</sup>. Kitaip nei klasikinė, moderni politinė mintis siekia išsklaidyti Platono abejonės – galutiniai žmonijos tikslai, kurių realizavimas įprastai sietas su transcendentine, taigi, pomirtine, tikrove, yra perkeliama į šį pasaulį, o materialų pasaulį (t. y. gyvenimą) siekiama likviduoti revoliucine rojaus tikslus norinčia įgyvendinti ir žmogaus prigimties pobūdį sociologiškai konstruojančia politika. Moderniame politiniame mąstyme „gyvenimo“ (kūno) ir „mirties“ (sielos) prasmės apsikeičia vietomis. Todėl modernias politines teorijas galima traktuoti kaip ideologijas, siekiančias žemėje įgyvendinti ir užšaldyti rojaus tikslus. Šis politinės teologijos posūkis atrodo visiškai natūralus turint omenyje, kad, nelikus transcendentinės perspektyvos, pateisinančios tikrovės netobulumą, tai yra vienintelis galimas būdas susidoroti su nemirtingumo problema ir pagrįsti reikalingos daiktų tvarkos būtinumą – tam tereikia įgyvendinti žmogaus prigimtį keičiančią, socialine inžinerija besiremiančią revoliuciją. Nors galutiniai žmonijos tikslai įvairių politinių teorijų traktuojami skirtingai (sakykime, laisvė *versus* lygybė), pati priemonių apmąstymo ir galutinio tikslo siekimo struktūra bei forma yra maždaug identiškos. Dievo miesto dalimi laikytus bruožus dabar buvo leista perkelti į Žmogaus miestą, o transcendentinis ar pomirtinis išganymas amžinos šlovės prasme buvo pakeisti į sekuliarų išganymą šiame pasaulyje<sup>39</sup>. Šiuo atveju paminėtini liberalizmo ir marksizmo siekiai sukurti laisvės ar lygybės karalystes šiame pasaulyje.

Todėl jau minėta I. Berlino siūloma negatyvios laisvės samprata taip pat yra pozityvi, nes nurodo politinės teologijos formą, kurios svarbiausias principas – politinės santvarkos įsisteisinimas realizuojant galutinius žmogaus tikslus šiapusiniame pasaulyje. Modernaus

<sup>38</sup> Plato, *Gorgias*, 492 e.

<sup>39</sup> Voegelin Eric, „Immortality: Experience and Symbol“, *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 12: Published Essays 1966–1985*, Louisiana State University, 1990.

mokslo epistemologijai, viena vertus, sugriovus būties tvarkos aki-vaizdumą ir jos ryšį su idealia transcendentine tvarka, o, kita vertus, išskėlus kintančios žmogaus prigimties sampratą, politikos teorijai nebeliko kitos išeities kaip tik sudievinėti šį pasaulį paskelbiant, kad tikroji žmogaus gyvenimo prasmė gali būti realizuota ir materialiajame pasaulyje. Todėl visos modernios politikos teorijos, konstruodamos politines teologijas, iš principo lygiai taip pat išeities tašku laiko žmogaus gyvenimo prasmės klausimą, tik, priešingai nei klasikinėje tradicijoje, jos nesieja šios problemos su tuo, ar ji atitinka transcendentinę tikrovę, o mano, kad pataisyti daiktų tvarką galima ir žemėje sukuriant rojaus atitikmenį. I. Berlio siūlomos politinės teorijos atveju galutinė rojaus įgyvendinimo ir užšaldymo perspektyva laikomas maksimalių laisvės tikslų, kurie tradicinėje politinėje mintyje būtų įmanomi tik idėjų pasaulyje, realizavimas.

Bet kuri liberalizmo politinė mintis siekia individualistinio kelio į išganymą. Robertas Nozickas išdėsto liberalizmo *credo* tvirtindamas, kad idealioje valstybėje kiekvienas individas privalėtų turėti galimybę įgyvendinti savo gyvenimo utopiją tiek, kiek tai nesikerta su kitų utopijomis<sup>40</sup>. Tokios pozicijos turi ilgalaikę problemą, nes nepalieka individui jokio patvirtinimo, kad jo pasirinkta utopija yra tikrasis rojaus vaizdinys. Kaip anksčiau rašyta, gyvenimo prasmės problema implikuoja jos objektyvumą, todėl nenuostabu, kad XX amžiaus pradžioje liberalizmas vietą turėjo užleisti kitoms kolektyvistinėms trinitarinio mąstymo formos, pavyzdžiui, komunizmui. Tiesa, komunistinės utopijos galutinės stadijos aprašymas tiek K. Marso ir F. Engelso, tiek vėlesnių sovietinių teoretikų ar praktikų darbuose atrodo ganėtinai neryškus, tačiau būtent jo stoka leidžia suprasti galutinius utopinės minties kontūrus.

Anot L. Strausso, kokybinį šuolį transformuojant utopinę mintį iš individualaus į kolektyvinį išganymą įvykdė Jeanas Jacques'as Rousseau. Jis siekė rasti kompromisą tarp deskriptyvinio žmogaus

<sup>40</sup> Nozick Robert, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford: Blackwell, 1974, p. 312.

aprašymo ir normatyvinės visuomenės tvarkos. Sulydydamas šiuos du elementus J. J. Rousseau sukūrė pirmąją griežtai imanentišką politinę teologiją, kurioje aukščiausi bendri žmonijos tikslai galėtų būti sujungti su kone sociologine visuomenės analize.

J. J. Rousseau įvykdytą posūkį įkvėpė T. Hobbeso darbai, o pastarasis pratęsė N. Machiavellio pradėtą klasikinės politinės minties transformaciją. Klasikiniu požiūriu prigimtinė teisė buvo atrandama žmogaus prote, gebančiame išmąstyti, kad tam tikri objektyvūs prigimties tikslai gali būti realizuojami tik visuomenėje. O T. Hobbeso filosofijoje ši samprata pakeista – jo veikale „Leviatanas“ prigimtinę teisę diktuoja ne tiek protas, kiek instinktai. Šie tikslus ar pareigas elgtis tam tikru būdu traktuoja tik kaip išvestinius iš savisaugos instinkto.

J. J. Rousseau iš tokių prielaidų padarė kur kas toliau siekiančias išvadas: jei prigimties taisyklių negalima rasti prote, tai protas ir iš jo kylantis racionalumas yra visuomeninių santykių produktai. Juose nėra nieko *a priori*. Tokiu atveju iš esamos visuomenės tvarkos negalima išvesti jokių normatyvinių tikslų, nes visi jie istoriškai sąlygoti. Visgi, J. J. Rousseau teigimu, istorija yra kryptingas procesas, nes jam vykstant skleidžiasi tai, ką filosofas vadino bendrąja valia. Ši valia reiškia, kad kiekvienas valstybės pilietis turi įveikti savo egoistinį „aš“ ir mąstyti iš bendruomenės racionalumo perspektyvos. Tad nebelikus transcendentinio politinės veiklos įvertinimo turinio, istoriškai skirtingas formas galintis įgauti racionalus bendrumas ir tapo tokios valios teisingumo kriterijumi. Šios koncepcijos atsiradimas žmogų galutinai išlaisvino ne tik iš klasikinių prigimties normų, bet ir nuo hobsiškojo jo savisaugos instinkto. Po tokios transformacijos individas tapo grynai istoriškai egzistuojančiu padaru<sup>41</sup>.

Bendrosios valios paradigmoje įtvirtinta ir nauja tikrovės samprata. Senąjį objektyvios realybės modelį pakeitė intersubjektyvizmas.

---

<sup>41</sup> Strauss, „Three Waves of Modernity“, p. 91.

Šiuo atveju tikrumo kriterijumi tapo tai, kas įsitvirtino istoriškai sąlygotose žmonių bendravimo formose. Teiginių politinį teisingumą žymėjo jų priimtumas dominuojančiai bendrajai valiai. Tad, kiek šaržuojant, galima pasakyti, kad, pavyzdžiui, jei tam tikras asmuo mano matantis didelį rožinį dramblių, tai šio teiginio tikroviškumas intersubjektyvios tiesos požiūriu gali būti atmetas, nes asmens patyrimas laikomas individualiu. Tačiau, jei didesnė žmonių grupė sutartų, kad yra kitaip, dramblys taptų tikras<sup>42</sup>.

Bet naują visuomenės raidos analizės modelį pasiūliusiam J. J. Rousseau rūpėjo išsiaiškinti ir ko turėtų siekti žmonija. Kadangi, to meto supratimu, neva pažangiausia žmonijos raidos stadija (Apšvieta) filosofo nežavėjo, jis atsakymų ieškojo tirdamas skirtumus tarp necivilizuotos arba prigimtinės būklės ir civilizacijos. Jas skiria ne tiek kitokie bruožai, kiek veikia tai, kad prigimtinė būklė net negali būti įsivaizduojama. Juk, anot J. J. Rousseau, civilizacija tėra istoriškas produktas. Vadinas, ir visi jos kūriniai nėra tinkami aiškinantis ikicivilizacinės būklės parametrus. Pats J. J. Rousseau visgi manė, kad, būdamas tokios būklės, žmogus buvo absoliučiai spontaniškas – iš esmės veikė kaip organinė mašina<sup>43</sup>. Šios J. J. Rousseau mintys skatino vėlesnius mąstytojus ieškoti, kaip galėtų atrodyti įprastomis kategorijomis neaprašoma prigimtinė būklė. Vienu iš geriausių J. J. Rousseau įpėdinių tapo K. Marxas.

Kelionė į galutinę žmonijos istorijos stadiją arba, kaip tvirtino K. Marxas, istorijos pradžią, turėjo pasibaigti komunistinės tvarkos, kurioje darbas taptų ne priemone išgyventi, o „pirmąją gyvenimo reikmę“, įvedimu. Šiame etape visuomenės gyvenimas būtų organizuojamas pagal garsųjį posakį „iš kiekvieno pagal sugebėjimus, kiekvienam pagal poreikius“<sup>44</sup>. Nors praktiškesni mąstytojai, pavyzdžiui, F. Engelsas, bandė svarstyti ir kiek detalesnį komunizmo

<sup>42</sup> Kolakowski, p. 24–25.

<sup>43</sup> Ten pat, p. 93.

<sup>44</sup> Marksas Karlas, *Gotos programos kritika*, Vilnius, 1952, p. 15–26.

stadijos vaizdinį<sup>45</sup>, tvirtų išvadų, kaip turėtų atrodyti žmonijos *finalité politique*, nepateikė nei jie, nei pats K. Marxas. Tokio uždavinio kliūtys suprantamos: linijinio laiko sampratoje ateitis disponuos dar niekada neegzistavusiomis politinėmis formomis. Visgi, kaip ir J. J. Rousseau, K. Marxas komunistinę utopiją suprato kaip dalinį sugrįžimą į pirmąją būklę. Marksizmo kūrėjas žavėjosi priešistorinėmis medžiotojų ir rinkėjų gentimis, kuriose išteklių ir poreikių ryšį reguliavo įvairūs papročiai. Todėl ir galutinėje komunizmo stadijoje egoistinius civilizacijos įpročius turės pakeisti brolybės jausmo įskiepijimas. Vadovaudamasis brolybės principu kiekvienas komunistinės stadijos gyventojas norės savanoriškai dirbti ir racionaliai riboti savo poreikius<sup>46</sup>.

Tokio perėjimo į komunistinę stadiją esminę garantiją suprato praktinio komunizmo architektas V. Leninas, teigęs, kad būtina išvystyti kuo platesnę idėjų propagandą, panaudojant tam visas įmanomas valstybinio mechanizmo priemones, kuriomis naudojantis bus sukurtas visiškai naujo pobūdžio žmogaus tipas<sup>47</sup>, vėliau pavadintas naujuoju tarybiniu žmogumi. Ši mintis ir sudaro komunistinės utopijos esmę – pereiti į „kiekvienam pagal poreikius, iš kiekvieno pagal sugebėjimus“ būklę įmanoma tik „pagaminant“ naują dar niekada neegzistavusią žmogaus formą, kurią su kitais utopijos dalyviais siektų jau minėtas brolybės jausmas. Taigi naujasis tarybinis žmogus turėtų aiškiai propagandos apibrėžtus sugebėjimus ir poreikius. Todėl tiksliai aprašyti komunizmo stadiją marksistinės ir sovietinės pakraipos autoriai nesiekia ne vien dėl minėto linijinio laiko diktuojamo

---

<sup>45</sup> Pavyzdžiui, Marksas Karlas, Engelsas Frydrichas, Leninas Vladimiras, *Apie mokslinį komunizmą*, Vilnius, 1966, p. 30; Engelsas Frydrichas, *Komunizmo principai*, Vilnius, 1975, p. 18. Manyta, kad galima apskaičiuoti, kiek vidutiniškai reikia prekių vienam žmogui, o tuomet ir tam tikrai bendruomenei; teigta, kad visi žmonės apsigyvens žemės ūkį ir pramonę apimančiose dideliuose rūmuose reziduojančiose komunose; svarstyta, kad vaikai bus auklėjami nebe šeimoje, išnyks tautos ir pan.

<sup>46</sup> Walicki Andrzej, *Marksizmas ir šuolis į laisvės karalystę: komunizmo utopijos istorija*, Vilnius: Mintis, 2005, p. 119.

<sup>47</sup> Walicki, p. 448.



ateities atvirumo, bet ir dėl to, kad tikslios komunistinės visuomenės detalės net neturi reikšmės – sukūrus naują tarybinį žmogų, jos gali būti apskritai bet kokios: tariamos brolybės jausmas pateisins bet kokias institucijas ir bet kokį poreikių bei išteklių sureguliuavimo mechanizmą. Galima pasakyti, kad tiek, kiek šis projektas buvo realizuotas praktikoje, netgi J. Stalino valdymo metais naujieji sovietiniai žmonės jau galėjo apsigyventi komunizme, jei tokios propagandos būtų panorėjusi partijos vadovybė.

Šitai pat išaiškėja anksčiau minėtų modernybės vizijų – nesugebėjimo nustatyti begalinės pažangos galutinio tikslo bruožų arba net jo nebuvimo ir galutinės pažangos stadijos – suderinamumo problema. Tiesa sakant, ji atliepia T. Hobbeso mintis. Vienu svarbiausių modernios valstybės aspektų anglų filosofas laikė tai, kad joje tik suverenas sprendžia, kurie dalykai bus laikomi tiesa, o kurie ne<sup>48</sup>. Po kelių šimtmečių jam antrino Carl Schmittas tvirtindamas, kad suvereniteto esmę sudaro suvereno prerogatyva priimti sprendimus esant nepaprastajai padėčiai<sup>49</sup>. Abu mąstytojai plėtoja mintį, kad moderniaisiais laikais suverenas įgavo teisę ne tik deistiškai sukurti socialinio pasaulio tvarką, bet ir spręsti dėl stebuklo dieviško įsikišimo į jį prasme. Kitaip tariant, modernioje politikoje būtent suverenas, o ne mokslinė ar filosofinė analizė nustato, kas bus laikoma tiesa.

Nors šiuo aspektu politinio autoriteto deklaruojamas pasaulio supratimas gali smarkiai nesutapti su mokslininkų ar filosofų išpažintomis prielaidomis, būtent jos sudaro sąlygas tokiai „tikrovės politikai“ įsivyrauti. Taigi, galiausiai modernybės metafizikos transformacijos sukūrė situaciją, kai suverenas, viena vertus, tapo atsakingas už galutinių žmonijos tikslų realizavimą žemėje, kita vertus, tik jis ir galėjo nuspręsti, kada šie tikslai įgyvendinami. Pastarasis veiksmas sietinas su gebėjimu pagaminti naują žemiškuoju rojumi bet kada pa-

<sup>48</sup> Hobbes Thomas, *Leviatanas*, Vilnius: Pradai, ALK, 1999, p. 265–289.

<sup>49</sup> Schmitt Carl, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Chicago: The University of Chicago Press, 2005, p. 5.

tikėti galinčią žmogaus formą. Tokiu atveju formos turinys net nėra svarbus. Taigi, galutiniu moderniosios utopijos tikslu reikėtų laikyti ne laisvės ar lygybės, tačiau brolybės, kaip žmonių mąstymo tvarkos, principo įgyvendinimą.

### *Išvados*

Gyvenimo prasmės problema – kiekvienos politinės tvarkos ir teorijos išėities taškas, nes bet kuri politinė mintis, siekdama įrodyti savo teisingumą, privalo pagrįsti, kad jos nustatoma daiktų tvarka yra būtina. Tai galima padaryti tik tarus, kad ta mintis atspindi žmonių gyvenimo prasmės tikslus. Jei politinis kūnas ar politinė filosofija to padaryti nesugeba, jas visuomet galima paneigti nurodant, kad jų postuluojuama pasaulio tvarka žmonėms yra beprasmė. Tokią harmoniją tarp žmogaus ir valstybės egzistavimo prasmės bent konceptualiai buvo pasiekusios ikimodernios graikų, romėnų ir Viduramžių krikščioniškosios civilizacijos, tačiau šiandien sekuliarizuotame Vakarų pasaulyje gyvenimo prasmės tema paradoksaliai nėra ypač dažna teoretikų ar praktikų diskusijų dalyvė.

Negatyvios laisvės ar politinio liberalizmo šalininkai nebūtų teisūs sakydami, kad tokio pokyčio priežastimi tapo tiesiog atsiradęs supratimas, jog žmonija negali turėti bendramačių tikslų, nes, kai taip atsitinka, įsivyrąja tironija. Tokiam supratimui šešėlių meta tai, kad liberalaus, marksistinio ir postmodernaus politikos supratimo sąvokos turi bendras šaknis – šios teorijos bandė spręsti gyvenimo prasmės problemą, kurią sukūrė Vėlyvaisiais viduramžiais ir Renesanse įvykusi teologinio mąstymo kaita.

Klasikinėje graikiškojoje ir krikščioniškojoje filosofijoje manyta, kad šį pasaulį grindžia stabilizuojantis metafizinis referentas, kuris suteikia kiekvienam daiktui tam tikrą vietą ir tikslą. Tai grindė tiek monarchų valdžios, tiek politikos filosofų veikalų prielaidas. Norint suprasti, kaip reikia valdyti, reikėjo išsiaiškinti, kokią vietą šiame

pasaulyje žmonėms numatė aukštesnėms būties pakopoms priklausę esiniai. Ši samprata viduje buvo problemiška, nes anksčiau ar vėliau turėjo būti suprata, kad Dievo tobulumas nėra pažinus žmogaus protui, todėl atitinka niekiškumo arba nebūties parametrus. Tokia dievybė niekaip negali būti apibrėžta, vadinasi, ir nėra tinkama laiduoti pasauliui tikslingumą. Žlugus finalistiniam kosmoso supratimui, senosios politinės tvarkos, kuri rėmėsi nuorodomis į pozityviai apibrėžiamą Dievą, tapo nebeįmanoma pagrįsti. Šis procesas žymėjo iškilusią būtinybę iš naujo apibrėžti žmogaus gyvenimo prasmę. Tai padarius, pritaikyti politinių institucijų veikimą būtų paprasta. Taigi, pirmiausia politinės diskusijos dėl įvairių dalykų negali būti suprantamos ir analizuojamos tarsi jos atlieptų vien tik einamuosius egzistencinės reprezentacijos<sup>50</sup> (pvz., būtinybę užtikrinti saugumą) reikalus. Vyraujantis praktinės ir teorinės politikos diskursas atspindi įvykusias teologinio mąstymo transformacijas, kurios nulėmia įsivirtinusių politikos sampratą.

Antra, viešojoje erdvėje vyraujančios tylos gyvenimo prasmės atžvilgiu negalima suprasti nagrinėjant vien dabartinius filosofinius ginčus, nes jie yra istorinių filosofijos virsmų padariniai. Politikos teorijos ir praktikos atsirbojimas nuo gyvenimo prasmės yra ganėtinai naujas reiškinys, kuris kilo dėl noro išspręsti šį klausimą be nuorodų į transcendentinį tikrovės matmenį, t. y. tiesiog perkeliant galutinius žmonijos gyvenimo prasmės tikslus į šį pasaulį.

Svarbiausią vaidmenį ketinant įgyvendinti tokį siekį suvaidino modernusis mokslas, įtvirtinęs specifinę žiūrą į pasaulį. Šia prasme mokslinis mąstymas negali būti laikomas vertybiškai neutraliu. Mokslas leido rekonstruoti gyvenimo prasmę dviem aspektais: pirma, jis pakeitė finalistinę pasaulio sampratą kauzalistine ir taip suteikė galimybę, perpratus priežasties ir padarinio ryšį, perkonstruoti bet kurią tvarką. Antra, mokslo ir gyvenimo prasmės ryšys nėra vienkryptis bent jau ta prasme, kad Vėlyvųjų viduramžių teologams įtvir-

<sup>50</sup> Anksčiau E. Voegelinio nurodyta pamatinių poreikių patenkinimo prasme.

tinus Dievo, kaip nesaties, sampratą, pasaulis tapo beforme materijos sankaupa, o mokslas suteikė būdą pasauliui vėl suteikti ribas. Nėgana to, jis netgi gamtoje išvelgė pažangos fabulą, kuria ir turėjo būti įgyvendinti galutiniai žmonijos tikslai. Tai sudarė prielaidas plėtoti nuolatines visuomenės tobulinimo programas, kurių galutinis tikslas – išganyti kiekvieną individą šiame pasaulyje. Laisvės ar lygybės tikslų šalininkai, nors ir skirtingai supranta galutinę žmonijos raidos stadiją, siekia ne paruošti asmenį akistatai su idėjų pasauliu, o įtvirtinti idėjų pasaulį šioje tikrovėje. Visgi tų tikslų realizavimas yra neatsiejamas nuo politinio totalitarizmo. Dėl atviros modernybės laiko sampratos neįmanoma nustatyti, kada galutinių žmonijos tikslų realizavimas bus pasiektas. Šio sprendimo prerogatyva atiteko suverenui.

Vadinasi, mokslo ir gyvenimo prasmės ryšys ambivalentiškas – viena vertus, mokslinio mąstymo įvykdyta tikrovės desakralizacija iš tikrųjų prisidėjo prie nihilizmo atsiradimo, kita vertus, būtent pozityvi proto raidos fazė stengėsi išnarplioti gyvenimo prasmės problemą. Tad neturėtų stebinti ar juolab piktinti kai kurių šiuolaikinių mokslininkų ir visuomenės veikėjų entuziastingas tikėjimas mokslu – nuo Naujųjų laikų suprantamas kaip keičiantis tikrovę šis mąstymo fenomenas yra viena galingiausių priemonių konstruoti gamtinę ir socialinę tikrovę ir savo atradimais išspręsti galutinių žmogaus tikslų problemą.

### LITERATŪRA IR ŠALTINIAI

- Arendt Hannah, *Tarp praeities ir ateities*, Vilnius: Aidai, 1995.
- Ayeris Alfredas, „Etikos ir teologijos kritika“, Degutis Algirdas ir kt. (sud.), *Gėrio kontūrai: iš XX a. užsienio etikos*, Vilnius: Mintis, 1989.
- Berger Peter L., Luckmann Thomas, *Socialinis tikrovės konstravimas. Žinojimo sociologijos traktatas*, Vilnius: Pradai, 1999.
- Berlin Isaiah, „Machiavellio originalumas“, *Vienovė ir įvairovė: žvilgsniai į idėjų istoriją*, Vilnius: Amžius, 1995.
- Berlin Isaiah, „Dvi laisvės sąvokos“, *Vienovė ir įvairovė: žvilgsniai į idėjų istoriją*, Vilnius: Amžius, 1995.
- Carnap Rudolf, „Metafizikos įveikimas kalbos loginės analizės būdu“, Evaldas Nekrašas, *Filosofijos įvadas*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2008.

- Eagleton Terry, *The Meaning of Life*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Engelsas Frydrichas, *Komunizmo principai*, Vilnius, 1975.
- Glazebrook Trish, *Why read Heidegger on Science?* Albany: State University of New York Press, 2012.
- Heidegger Martin, *Being and Time*, New York: Harper and Row, 1962.
- Heidegger Martin, *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1992.
- Hobbes Thomas, *Leviatanas*, Vilnius: Pradai, ALK, 1999.
- Holton James E., „Marcus Tullius Cicero“, Strauss Leo, Cropsey Joseph (sud.), *History of Political Philosophy (3 vol.)*, Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- Kazlauskas Raimondas, „Carlas Schmittas ir politinės teologijos problema“, *Sociologija. Mintis ir veiksmas* 28 (1), 2011.
- Koselleck Reinhart, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Columbia University Press.
- Koselleck Reinhart, *The Practice of Conceptual History: Timing, History, Spacing, Concepts*, Stanford University Press.
- Lefort Claude, *Democracy and Political Theory*, Mineapolis: University of Minnesota Press, 1988.
- Manent Pierre, *Žmogaus miestas*, Vilnius: Margi raštai, 2005.
- Marksas Karlas, Engelsas Frydrichas, Leninas Vladimiras, *Apie mokslinį komunizmą*, Vilnius, 1966.
- Marksas Karlas, *Gotos programos kritika*, Vilnius, 1952.
- Mettrie Julien La, *Žmogus-mašina*, Vilnius: Vaga.
- Nietzsche Friedrich, *Linksmasis mokslas*, Vilnius: Pradai, 1995.
- Nozick Robert, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford: Blackwell, 1974.
- Plato, *Gorgias*, Harmondsworth: Penguin, 1982.
- Rawls John, *Politinis liberalizmas*, Vilnius: Eugrimas, 2002.
- Schmitt Carl, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- Sodeika Tomas, „Apie Immanuelio Kanto „pragmatinę“ antropologiją“, *Problemos* 70, 2006.
- Strauss Leo, „Three Waves of Modernity“, Strauss Leo (sud.), *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*, Detroit, Wayne State University Press, 1989.
- Strauss Leo, *History of Political Philosophy*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 1987, p. 125–155.
- Voegelin Eric, „Science, Politics, and Gnosticism“, *The Collected Works of Eric Voegelin (Vol. 5)*, Columbia: University of Missouri Press, 2000.
- Voegelin Eric, „The New Science of Politics“, *The Collected Works of Eric Voegelin (Vol. 5)*, Columbia: University of Missouri Press, 2000.
- Voegelin Eric, „Immortality: Experience and Symbol“, *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 12: Published Essays 1966–1985*, Louisiana State University, 1990.
- Walicki Andrzej, *Marksizmas ir šuolis į laisvės karalystę: komunizmo utopijos istorija*, Vilnius: Mintis, 2005.
- Wittgenstein L., „A Lecture on Ethics“, *The Philosophical Review* 1, 1965.

*SUMMARY**MEANING OF LIFE IN THE MODERN CONCEPT OF POLITICS*

The study examines the place of meaning of life in the modern concept of politics. Although the predominant view nowadays in Western society outlines that meaning of life is a private matter and any wish to solve it would lead to totalitarian consequences, this research contests such position by, firstly, showing that every political theory at its core is guided by a necessity to resolve the problem of nihilism and, secondly, tracing the revolutions of theological and political thinking, which explain why modern political theorists and politicians do not talk about meaning of life.

The research consists of two parts. The core thesis of the first one states that meaning of life is the point of exit for every political theory and order because if political thought wants to prove that it is right, it must justify why its proposed order of things is necessary. This can be done only by proving that political thought reflects the purpose of human life which actually is meaning of life. If a political body or political philosophy cannot prove this, it will always be possible to reject their arguments by stating that they are meaningless to humans.

At least theoretically such harmony between meanings of human and state existence was achieved by pre-modern Greeks, Romans and Medieval Christendom. In ancient Greek and Christian philosophy it was perceived that the material world is grounded by some metaphysical entity which gives every being on this side certain place and purpose. Therefore, if political philosophy wanted to understand how societies must be governed, thinkers, firstly, would need to find what place for men was conceived by higher entities in otherworldly dimensions.

However, this concept was problematic because sooner or later it should have been realized that humans cannot comprehend God's perfection. Therefore, the concept of God is equal to the concept of nonexistence and such type of metaphysical entity could not give a purpose to the world. Furthermore, after the fall of finalistic worldview it was impossible to prove the old political order and, hence, new search for the meaning of life in the political order began.

Essential role by trying to reunite meaning of life and politics was performed by scientific worldview. Science enabled the reconstruction of meaning of life by 2 aspects: firstly, it changed the finalistic understanding of the world by causal and, therefore, it granted a possibility by manipulating cause and effect to recreate every social and natural order. Secondly, after theologians established God as nonbeing, scientists gave a way to provide a frame to the world. Moreover, some of them even envisaged the trend of progress in historical processes which paved a way to fulfil the ultimate purposes of humanity, therefore, meaning of life not in another but in this world.

This created conditions for the idea that society should be permanently improved and the ultimate goal of such improvement is the salvation of every individual in this world. Although supporters of liberalism and socialism have a different understanding of this final stage of human development, both of them aim not at preparing individual for the salvation in another reality but they think that ideas of the heaven should be established in this world.