

<https://doi.org/10.15388/vu.thesis.128>

<https://orcid.org/0000-0002-2764-8806>

VILNIAUS UNIVERSITETAS

Simas

ČELUTKA

Politikos autonomija kaip moralinis
projektas. H. Arendt, M. Oakeshotto ir
C. Schmitto koncepcijų analizė

DAKTARO DISERTACIJA

Humanitariniai mokslai,
Filosofija (H 001)

VILNIUS 2021

Disertacija rengta 2016 – 2020 metais Vilniaus universitete.
Mokslinius tyrimus rėmė Lietuvos mokslo taryba.

Mokslinis vadovas:

prof. dr. Alvydas Jokubaitis (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai,
filosofija – H 001).

<https://doi.org/10.15388/vu.thesis.128>

<https://orcid.org/0000-0002-2764-8806>

VILNIUS UNIVERSITY

Simas

ČELUTKA

The Autonomy of Politics as an Ethical
Project. A Study of H. Arendt's, M.
Oakeshott's and C. Schmitt's
Conceptions

DOCTORAL DISSERTATION

Humanities,
Philosophy (H 001)

VILNIUS 2021

This dissertation was written between 2016 and 2020.
The research was supported by the Research Council of Lithuania.

Academic supervisor:

Prof. Dr. Alvydas Jokubaitis (Vilnius university, humanities, philosophy – H 001).

TURINYS

ĮVADAS	7
1. INSTRUMENTINIO POŽIŪRIO Į POLITIKĄ KRITIKA	23
1.1. Arendt: asmuo yra daugiau nei <i>animal laborans</i> ir <i>homo faber</i>	24
1.2. Schmittas: reprezentacija kaip techniškumo dvasios įveika	30
1.3. Oakeshottas: techninis vs. praktinis racionalumas	34
2. RACIONALISTINĖ MORALĖS SAMPRATA IR JOS DEFEKTAI	41
2.1. Individualizmas	43
2.1.1. Arendt: posūkis link holistinės ontologijos	43
2.1.2. Oakeshottas: individualizmas vs. individualumas	45
2.1.3. Schmittas: individualizmas vs. politiškumas	47
2.2. Abstraktumas ir universalumas	49
2.2.1. Oakeshottas: etinės normos kaip naujieji stabai	49
2.2.2. Arendt: abstrakti moralė vs. politikos pliuralumas	52
2.2.3. Schmittas: moralinio universalizmo antipolitiškumas	54
2.3. Ideologija ir absoliutizmas	57
2.3.1. Schmittas: teisuoliškumo pavojai	57
2.3.2. Arendt: politinio radikalizmo pavojai	60
2.3.3. Oakeshottas: politikos hipermoralizacijos pavojai	62
3. MORALINIAI ARENDT POLITIKOS SAMPRATOS PAGRINDAI	65
3.1. Pliuralumas ir natalumas	67
3.2. Atleidimas ir pažadas	70
3.3. Principai ir pavyzdžiai	73
3.4. Mąstymas ir sąžinė	77
3.5. Sprendimo galia	82
4. MORALINIAI OAKESHOTTO POLITIKOS SAMPRATOS PAGRINDAI	87
4.1. Trys moralės sampratos ir jų realizacija politikoje	88
4.2. Pilietinės asociacijos koncepcija	92
4.3. Tikėjimo politikos amoralumas	98
4.4. Skepticizmo politikos dorybės	102
4.5. Asmuo ir individualumo moralės turinys	105
4.6. Dviguba autonomija	109

5. POLITIŠKUMO IR MORALĖS SANTYKIS SCHMITTO FILOSOFIJOJE	111
5.1. <i>Politiškumo sąvokos</i> aporijos.....	112
5.2. Politinė draugystė ir moralė.....	117
5.3. Bendruomenė ir konkreti tvarka	123
5.4. Valstybės etika.....	126
6. ARENDT, OAKESHOTTO IR SCHMITTO POLITIKOS SAMPRATŲ SKIRTUMAI.....	129
6.1. Schmitto antropologijos vienpusiškumas	129
6.2. Galimas Oakeshotto ir Arendt atsakymas Schmittui	132
6.3. Schmitto svarba	135
6.4. Visapusiškos politikos ontologijos apmatai.....	137
IŠVADOS	140
LITERATŪRA	144

ĮVADAS

Temos aktualumas ir problemos pagrindimas

Nagrinėjant politikos autonomijos problemą, neįmanoma apeiti moralės klausimo. Politikos ir moralės santykio problema siekia Antikos laikus ir Platono dialogus, kuriuose Sokratas ginčijasi su sofistais apie tai, ar politikos pagrindas turėtų būti galia ir stipresniojo teisė, ar dorybė ir teisingumas. Platonas, o vėliau ir krikščionybė, politiką suvokė kaip integralią bendrosios kosmologinės ir moralinės pasaulio tvarkos dalį. Modernioji politinė filosofija, kurios pradininkai yra Niccolò Machiavelli ir Thomas Hobbesas, ėmė keisti politikos ir etikos¹ santykio supratimą. Jų teorijose politinės valdžios steigtis ir išlaikymas atsiejamas nuo piliečių dorovinio ugdymo tikslų. Apšvietos ir Prancūzijos revoliucijos laikotarpiu politika vėl subordinuojama moralei – tik jau nebe krikščioniškajai, o sekuliariai racionalistinei moralei. Ši tendencija ypač ryški liberalių mąstytojų tekstuose. Šiuolaikinė analitinė politinė filosofija yra Apšvietos liberalizmo tradicijos tęsėja. Jos atstovai pradeda nuo moralės teorijos konstravimo, iš kurios vėliau išveda politinius principus. Šiuolaikinių liberalų – ankstyvojo Johno Rawlso, G. A. Coheno, Ronaldo Dworkino, Briano Barry, T. M. Scanlono, Davido Estlundo – teorijose politika suvokiama kaip liberaliosios moralės praktinio įgyvendinimo priemonė (Rawls 1971; Cohen 2008; Dworkin 2002; Barry 1995; Scanlon 1999; Estlund 2020). Kitaip tariant, politika yra išvestinė už ją pirmesnės moralės teorijos dalis. Tai reiškia, kad liberalizmo teorijose politika konceptualizuojama ne kaip savarankiška žmogaus veiklos sritis, o kaip specifinių, iš anksto apibrėžtų etinių idealų – teisingumo, žmogaus teisių, tolerancijos, negatyvios laisvės – praktinio realizavimo arena. Dauguma šios krypties atstovų pritaria Immanuelio Kanto tezei: „tikroji politika negali žengti žingsnio, neparodžiusi pagarbos moralei“ (Kant 1996: 160). Šiuo atveju pirmiau politinio patyrimo struktūrų analizės eina abstrakčių etinių idealų ir taisyklių nustatymas, kurių realizacijai vėliau ieškoma tinkamų institucinių formų. Liberaliosios politinės teorijos prielaida yra ta, kad tyrimo objektas (praktinė politika) turi prisitaikyti prie teorijos (liberalios moralės sampratos), o ne atvirkščiai. Liberaliems politikos teoretikams atrodo, kad jeigu politikos nekontroliuoja moralė, ji pavirsta vien galios įgijimo ir išlaikymo technika. Šie teoretikai tęsia Apšvietos ambicijas atrasti objektyvią, racionalią,

¹ Šioje disertacijoje „moralės“ ir „etikos“ sąvokos vartojamos sinonimiškai.

universalią moralės teoriją, kurią pritaikius politikai būtų galima įtvirtinti visuotinę politinę tvarką, stabilumą ir harmoniją.

Būdama Apšvietos projekto tęsėja, liberalizmo filosofija kartu perėmė ir tam tikrus šiam projektui būdingus mokslinio pasaulėvaizdžio bruožus. XVI-XVIII a. vykusi sparti matematikos ir gamtos mokslų pažanga Apšvietos filosofus paskatino pritaikyti mokslinį metodą žmogiškųjų reikalų tvarkymo sričiai. Liberalai ir utilitaristai pradėjo galvoti, kad iš moralės ir politikos galima padaryti mokslą. Toks įsitikinimas suformavo techninį, instrumentinį požiūrį į politiką. Kai į politiką žvelgiama instrumentiškai, ji traktuojama ne kaip savitą logiką ir veikimo principus turinti žmogaus veiklos sritis, o kaip jai išoriškų tikslų realizavimo priemonė. Instrumentinis racionalumas dominuoja ne tik utilitarizmo teorijose, kuriose politika paverčiama kolektyviniu malonumų ir skausmų apskaičiavimo instrumentu, bet ir Johno Rawlso stiliaus egalitarinėse teorijose². Jose pirmiausia abstrakčiai suformuluojamas pagrindinis normatyvinis principas, pavyzdžiui, visuomeninė sutartis (Rawlsas), lygios teisės (Ronaldas Dworkinas) arba negatyvi laisvė (Robertas Nozickas), o tada jo realizavimui pritaikomos politinės priemonės (Kymlicka 1990: 3). Mokslinio mąstymo įtaka moralės filosofijai reiškiasi tuo, jog teorija savo reikšme ir statusu stipriai užgožia praktiką – moralė pradedama suvokti ne kaip kasdienio praktinio patyrimo tikrovė, o kaip abstrakčių idealų ir taisyklių konstravimo erdvė. Panašiai kaip gamtos mokslai įtvirtino nepasitikėjimą žmonių jusliniu patyrimu, scientizmas įtvirtino teoretikų nepasitikėjimą paprastų piliečių praktiniu supratimu apie moralinius dalykus. Susvetimėjimas su savimi, savo aplinka ir praktine nuovoka tapo kertine teorinio moralės aiškinimo prielaida. Teoriniuose moralės aiškinimuose įsitvirtinęs nešališkumo ir neutralumo reikalavimas rodo stiprią mokslo įtaką praktinių dalykų supratimui, kuris iki šiol dominuoja šiuolaikinėje anglosaksų moralės ir politikos filosofijoje (MacIntyre 1998: 508; Burrell/Hauerwas 1981: 76-77). Su šiuo reikalavimu susijęs ir trečiojo asmens perspektyvos iškėlimas – nepasitikėdami pirmojo asmens praktine savivoka, liberalieji filosofai ieško idealiai neutralaus

² Referuojame į ankstyvąjį Rawlsą, 1971 m. publikavusį *Teisingumo teoriją*. Praėjus daugiau kaip 20 metų Rawlsas pripažino, kad *Teisingumo teorijoje* jis, kaip ir Kantas bei Johnas Stuartas Millis, teisingumo koncepciją išvedė iš visuminės liberalizmo moralės filosofijos (Rawls 2002: 13-16, 24). Nors *Politiniame liberalizme* Rawlsas mėgino nutolti nuo visuminio liberalizmo, analitinės politinės filosofijos paradigmai esminę įtaką padarė būtent *Teisingumo teorija*, todėl čia jai ir skiriame didesnę dėmesį. Būtent šis veikalas pagrindė ir įtvirtino teoriją aukščiau už praktiką iškeliantį politinio filosofavimo stilių.

„Archimedo taško“, kurį pasiekę galėtų konstruoti visiškai racionalią, objektyvią moralės ir politikos teoriją.

Šioje disertacijoje kritikuojamas šiuolaikinėje politikos filosofijoje dominuojantis politikos ir moralės santykio supratimo būdas. Jis kritikuojamas iš politikos autonomijos perspektyvos. Ši perspektyva remiasi prielaida, kad politika yra savarankiška veiklos sritis, kuri nėra „skolinga“ ją grindžiančių principų kokiems nors nepolitiniams diskursams, taip pat ir liberaliajai moralės teorijai. Politikos autonomiją kai kurie autoriai vadina politikos „autoteliškumu“ (Parietti 2011). Ši sąvoka nurodo, kad politikos prasmė arba *telos* slypi joje pačioje. Politika suvokiama kaip savaime vertinga veikla, kurios vertingumas atsiskleidžia tada, kai politiškai veikia konkretūs piliečiai, o ne tuomet, kai politika atitinka moralines normas, kurios nustatomos iki politinės veiklos pradžios (Newey 2001: 37). Tai reiškia, kad politikos autonomijos šalininkai politiką traktuoja kaip *neinstrumentinį gėrį*. Dėl šios priežasties svarbią politikos autonomijos koncepcijų dalį užima instrumentinio mąstymo kritika. Į politiką perkelta instrumentinio racionalumo logika iškreipia politikos supratimo sąlygas, nes politikai taiko jai išoriškas, nepolitines kategorijas. Politikai prinesdama nepolitinius apibrėžimus ir sąvokas, eksternalistinė prieiga trukdo adekvačiai perprasti politinio veikimo ir patyrimo sąlygas. Kai liberalizmas politikai primeta kokią nors substantyvų moralinį idealą ar taisyklių rinkinį, jis politikos prasmingumą padaro priklausomą nuo to idealo ar taisyklių rinkinio įgyvendinimo (Parietti 2011: 66). Politikos autonomijos projektas bando atsieti politikos supratimą nuo kokio nors specifinio, iš anksto nustatomo moralinio idealo realizavimo. Politikos autonomijos šalininkų požiūriu, politikos prasmė negali būti suredukuota į kokio nors vieno moralinio principo įgyvendinimą. Politikos prasmė atsiskleidžia tada, kai politiškai veikia patys politiniai subjektai, todėl norint suprasti politiką reikia pradėti ne nuo teisingumo teorijos ar žmogaus teisių doktrinos, o nuo piliečių praktinės savivokos ir jų tarpusavio santykių analizės.

Politikos autonomijos idėjos šalininkai pastebi paradoksalų dalyką: šiuolaikinėje politinėje filosofijoje beveik nebeliko apmąstymų apie politiką kaip atskirą veiklos sritį (Newey 2001: 15). Kone visas teorinis dėmesys yra sutelktas į abstrakčias vertybes, o politika pasirodo tik tiek, kiek padeda jas realizuoti. Autonomistai kritikuoja šiuolaikinėje politinėje filosofijoje vyraujančią politikos suvokimo modelį, pagal kurį politikai priskiriamas vien pagalbinis vaidmuo – ji virsta moralės teorijos „departamentu“ arba „taikomąja etika“ (Ankersmit 1996: 10; Geuss 2008). Kai autonomistai kritikuoja liberalizmo teorijoms būdingą politikos savitumo ir autonomijos neigimą, jie turi omenyje būtent instrumentinį, reduktyvų požiūrį į politiką

(Honig 1993; Mouffe 1993; Ankersmit 1996; Newey 2001; Williams 2005; Geuss 2008; Bellamy 2010; Philp 2010; Parietti 2011). Tačiau priešingai nei mąno šių autorių oponentai iš liberalizmo stovyklos, politikos autonomija arba neinstrumentiškumas nereiškia, kad politika yra atsiejama nuo moralės. Politinį mąstymą ir veiksmą „maitinantys“ šaltiniai slypi pačioje politikoje, politinio patyrimo logikoje. Liberalų ir autonomistų požiūrių skirtumą galima apibendrinti taip: jeigu liberalizme politika yra išvestinė moralės teorijos dalis, tai politikos autonomijos projekte moralė yra neišvengiama politinio patyrimo dalis. Tai reiškia, kad liberalų teorijose moralinis politikos normatyvumas nustatomas dar iki politinio veikimo pradžios, ir jį nustato patys etinių teorijų kūrėjai. Tuo tarpu autonomistai pabrėžia, kad dalyvaudami politiniame gyvenime piliečiai neišvengiamai remiasi tam tikromis moralinėmis nuostatomis ir vysto tam tikras dorybes. Etinių sprendimų darymas ir moralinių nuostatų formavimasis yra integrali politinių santykių mezgimo dalis. Tačiau kitaip nei liberalai, autonomistai nebando iš viršaus nurodinėti piliečiams, kaip jiems veikti politikoje – jie pasitiki jų praktine nuovoka ir gebėjimu patiems spręsti politinius klausimus. Politikos autonomijos šalininkai politiką autonomizuoja abstrakčios, racionalistinės moralės sampratos atžvilgiu, tačiau ne todėl, kad politiką siekia atriboti nuo moralės *per se*, o todėl, kad nepripažįsta moralės filosofijos struktūrinio ir chronologinio *pirmumo* politikos atžvilgiu. Politikos autonomijos idėja – tai pastanga apversti samprotavimų apie politiką logiką ir pradėti ne nuo teorinių konstrukcijų ir „konceptualinės inžinerijos“ (Cerutti 2017: 193), o nuo politinio patyrimo ir veikimo sąlygų analizės, kuri atskleidžia *vidinę* politikos normatyvinę struktūrą.

Vieni įtakingiausių XX a. politikos autonomijos idėjos šalininkų yra Hannah Arendt, Carlas Schmittas ir Michaelas Oakeshottas. Jų įžvalgos yra šiuolaikinių politikos autonomijos koncepcijų atspirties taškas ir įkvėpimo šaltinis. Šie autoriai siekė politiką suprasti ne iš išorės, kaip tą daro dauguma šiuolaikinių politikos teoretikų, o iš vidaus. Jiems atrodė, kad moderniosios politinės filosofijos raida iškreipė autentišką politinio patyrimo esmės supratimą. Jų žvilgsnis buvo nukreiptas ne į išankstinį abstrakčių moralinių taisyklių išmąstymą ir jų primetimą praktikai, bet į pamatines politinio veikimo struktūras ir prielaidas. Jie aktualizavo klausimą: „Kas žmogaus būklėje politiką daro galima ir būtiną?“ (Arendt 2002: 523) Atsigręždami į piliečių praktinį supratimą ir politinę savivoką, šie filosofai stengėsi suformuluoti tokias politikos koncepcijas, kurios nebūtų priklausomos nuo ikipolitinių ar viršpolitinių konstitutyvinių principų. Jų samprotavimams apie politiką būdinga pastanga reabilituoti pirmojo asmens perspektyvą. Tuo jie skiriasi nuo liberaliosios politinės teorijos, kurios atstovai ieško vadinamojo

„Archimedo taško“ – neutralios, į objektyvumą pretenduojančios trečiojo asmens perspektyvos. Arendt, Schmitto ir Oakeshotto požiūriu, trečiojo asmens perspektyvos dominavimas užkerta kelią suprasti politinio subjekto – veikiančio piliečio – savivoką ir jo santykį su kitais politiniais subjektais. Šie autoriai siekia apginti politikos kaip savarankiškos srities autonomiją nuo tų aiškinamųjų diskursų (liberalizmo, scientizmo, pozityvizmo, marksizmo), kurie politiką bando paaiškinti jos prigimčiai prieštaraujančiomis sąvokomis ir teorijomis.

Kaip ir kiti politikos autonomijos teoretikai (Bernardas Williamsas, Raymondas Geussas, Richardas Bellamy, Glenas Newey, Markas Philpas), Arendt, Schmittas ir Oakeshottas kritikavo liberalizmo teoretikų užmojų politiką paversti taikomąja etika. Jų požiūriu, pradėdami nuo abstraktaus individo ir jo teisių, liberalai negali paaiškinti individą peržengiančių ir politinį tapatumą formuojančių veiksnių: tradicijos (Oakeshottas), pasaulio kaip intersubjektyvios patyrimo terpės (Arendt) ir politine draugyste grindžiamo grupinio identiteto (Schmittas). Nagrinėdami politinį patyrimą, šie filosofai pabrėžė, kad politikos neįmanoma paaiškinti remiantis atomistine ontologija, kurios centre stovi izoliuotas individas – politika neįsivaizduojama be rūpesčio viešaisiais reikalais, individo norus ir įsitikinimus peržengiančių istorinių pasakojimų, išpareigojimų praeities ir ateities kartoms, asmenybę formuojančių akistatų su kolektyviniais priešais. Šiuos reiškinius galima paaiškinti remiantis holistine ontologija, kurioje žmogus suvokiamas kaip išsiskiręs, esmingai susisaistęs su kitais, išaugantis iš specifinių, lokalių bendruomeninių kontekstų, savo tapatumą suvokiantis per intersubjektyvias prasmes. Tai nereiškia, kad asmuo turi visiškai susitapatinti su politine bendruomene, tačiau jo politinė savivoka negali formuotis be santykio su bendrapiliečiais, supančia aplinka, jį išauginusia tradicija ir civilizaciniu paveldu. Kadangi žmogus nėra ir negali būti *tabula rasa*, politikos neįmanoma suprasti pradėdant nuo hipotetinės visuomeninės sutarties ar „nežinojimo uždangos“ idėjos. Žmonės nėra vien šaltai racionalūs savanaudiškų tikslų siekėjai, bet ir skirtingas pareigas atliekantys tėvai, vaikai, artimieji, bendruomenių nariai, piliečiai, šalies patriotai. Ši aplinkybė svarbi ir moraliniu požiūriu. Arendt, Oakeshotto ir Schmitto samprotavimų apie politiką analizė rodo, kad išėjimas iš privačios erdvės, politinių santykių su bendrapiliečiais mezgimas ugdo svarbius moralinius gebėjimus, tokius kaip atsakomybė, tarpusavio pasitikėjimas, solidarumas, pareiga, drąsa, pasiukojimas. Atomistinė ontologija, grindžianti liberaliąją etiką ir politikos supratimą, neturi resursų tinkamai pagrįsti šių moralinių gebėjimų svarbos žmogaus gyvenime.

Jau užsiminėme, kad reikšminga politikos autonomijos idėjos dalis yra instrumentinio racionalumo kritika ir iš jos išaugantis politikos neinstrumentiškumo akcentavimas. Šie aspektai užima svarbią vietą Arendt, Oakeshotto ir Schmitto filosofijose. Instrumentinio racionalumo kritika yra sudėtinė šių filosofų plėtojamos modernybės kritikos dalis. Jų požiūriu, modernybę ženklintis politikos autonomijos ir specifiskumo suvokimo nuosmukis ypač paspartėjo tada, kai ėmė augti gamtos mokslų autoritetas ir įtaka moderniesiems filosofams, kurie užsimojo moralę ir politiką perkonstruoti pagal mokslinės pasaulėžiūros kanonus. Priešindamiesi šiai moderniojo mąstymo tendencijai, Arendt, Oakeshottas ir Schmittas savo kritinį žvilgsnį nukreipė iškart į kelis taikinius, mat instrumentiškai politiką traktavo net kelios įtakingos moderniojo mąstymo srovės. Pirma, liberalizmo teorijos, kurios politiką subordinauja abstraktiems liberaliosios moralės idealams (Kantas, Millis, Benjaminas Constant'as, ankstyvasis Rawlsas, Dworkinas). Antra, liberalizmo, pozityvizmo ir utilitarizmo teorijos, kurios politiką subordinauja mokslui, ekonomikai arba technikai (Jeremy Benthamas, Adamas Smithas, Henri de Saint-Simonas, Marquis de Condorcet, Auguste'as Comte'as). Schmittas yra pastebėjęs, kad liberalai nuo politikos bėga arba į ekonomiką, arba į etiką, tad nenuostabu, kad jis (taip pat ir Arendt bei Oakeshottas) kritikavo ir etinį, ir ekonominį liberalizmą (Schmitt 2007: 69-79). Trečia, marksistinės, socialistinės ir komunistinės teorijos, kurios politiką traktuoja kaip visuomeninių gamybos santykių atspindį ir materialinių poreikių tenkinimo mechanizmą (Karlus Marxas, Charles'is Fourier, Robertas Owenas, Michailas Bakuninas). Tokia plati idėjinių oponentų paletė rodo, kad Arendt, Oakeshottas ir Schmittas kritikuoja ne šiaip vieną ar kitą ideologinę poziciją, bet pačią moderniojo mąstymo apie politiką logiką, kuria remiantis pradedama ne nuo politinio patyrimo, o nuo teorinių abstrakcijų.

Instrumentinio racionalumo kritika lėmė tai, jog Arendt, Oakeshottas ir Schmittas atmetė liberalių ir kairiųjų mąstytojų pastangas politiką suredukuoti į socialinius, ekonominius, mokslinius ir techninius veiksmus. Jų požiūriu, tokia reduktyvi politikos interpretacija griauna jos autonomijos ir specifiskumo suvokimo galimybes. Jiems buvo svetimas Friedricho Engelsono lūkestis, esą ilgainiui politiką pakeis daiktų administravimas, taip pat laisvosios rinkos adeptų svajonės, esą moderniosios visuomenės ilgainiui pradės save reguliuoti be jokio politikos įsikišimo, panašiai kaip nematoma rinkos ranka. Arendt, Oakeshottas ir Schmittas nesutiko su Apšvietos projekto šalininkų įsitikinimu, esą moralinę ir politinę pažangą įmanoma pasiekti moralę ir politiką peraiškinant mokslinėmis sąvokomis ir apibrėžimais. Jie skeptiškai žiūrėjo į politikos technokratizacijos ir biurokratizacijos procesus,

kurie naikina piliečių paskatas aktyviai dalyvauti politiniame gyvenime ir tokiu būdu depolitizuoja politiką. Svarbu ir tai, jog šių autorių filosofijose Apšvietos ir instrumentinio proto kritika glaudžiai susijusi su moraliniais klausimais. Jų požiūriu, politinio patyrimo suredukavimas į ekonominius, techninius ir mokslinius veiksmus įtvirtina instrumentinį požiūrį į žmogų. Ekonomika, technika ir mokslas remiasi deterministine pasauležiūra, pagal kurią žmogus kokybiškai nesiskiria nuo daiktų ar gyvūnų – jie valdomi ir manipuluojami tokiu pat būdu, kaip ir kiti šio pasaulio esiniai, nesunkiai pasiduodantys moksliniam ir techniniam aprašymui bei įvaldymui. Arendt, Schmittas ir Oakeshottas oponuoja determinizmui, žmogų traktuodami kaip išorinius determinantus peržengti gebančią būtybę, kuri esmingai skiriasi nuo daiktų, gyvūnų ir mašinų. Kai žmogus suvokiamas tik kaip gyvūnas ar rūšies egzempliorius, nebeįmanoma paaiškinti jo kaip moralinio ir politinio subjekto savivokos savitumo. Tokiu būdu politikos autonomija tampa ne tik politikos savaiminio vertingumo, bet ir asmens moralinio statuso gynybos projektu. Gindami piliečių galimybę lygiavertiškai dalyvauti politiniame gyvenime, Arendt, Oakeshottas ir Schmittas tuo pačiu gynė ir specifinių moralinių gebėjimų bei dorybių kultivavimo sąlygas.

Įdomu tai, jog pagrindinis kritikų priekaištas Arendt, Oakeshottui ir Schmittui yra tariamas jų politikos sampratų „amoralumas“, „nihilizmas“ ar „reliatyvizmas“³. Šį priekaištą dažniausiai formuluoja liberaliosios etikos ir kairiosios minties atstovai (Benhabib 2000; Kateb 2001; Wolin 1976; Pitkin 1976; Scheuerman 1993; Wolin 1990). Kritikų priekaištą grindžia įsitikinimas, kad politika būtinai turi būti *valdoma* kokiais nors nepolitiniiais metodais: abstrakčiais etiniais principais, gamtos dėsnių pažinimu arba technine ekspertize. Pasigedami nuorodų į šiuos politiką iš viršaus kontroliuojančius metodus, kritikai daro išvadą, kad Arendt, Oakeshotto ir Schmittto politikos sampratos stokoja moralinio pagrindimo ir atveria kelią *anything goes* stiliaus reliatyvizmui (Habermas 1989; Holmes 1996; Crick 1963; Jay 1978; Benhabib 2001). Ši interpretacija yra pernelyg vienpusiška. Disertacijoje nagrinėjami autoriai išties gina politikos autonomiją nuo depolitizuojančių moralinių ir techninių diskursų, tačiau analizuodami politinio patyrimo struktūras atranda *pačiai politikai būdingus moralumo šaltinius*. Arendt, Schmittto ir Oakeshotto tekstų analizė rodo, kad moralinių politikos normatyvumą galima atskleisti nagrinėjant politikos vidinę struktūrą ir politinio patyrimo sąlygas. Tam nereikia išeiti anapus politikos. Politika nėra „skolinga“ moralinių taisyklių viršpolitiniams ar ikipolitiniams teoriniams diskursams. Jai nereikia priklaupiti prieš moralę, nes ji jau savaime

³ Šiuos priekaištus detalai aptarsime 3-5 skyriuose.

yra esmiškai su ja susieta. Nagrinėdami politiką kaip unikalią veiklos formą, neišvengiamai keliame klausimus apie tai, kas yra žmogus, kokia gyvenimo paskirtis ir tikslas, kas veikiant politikoje stiprina ir silpnina asmens charakterį, kaip derėtų elgtis su kitais žmonėmis ir kitomis valstybėmis, kokias dorybes ir moralinius gebėjimus dera ugdyti siekiant gyventi visavertį gyvenimą. Politikoje moraliniai gebėjimai ugdomi ne todėl, kad taip liepia moralės filosofai, o todėl, kad to reikalauja pati politinio veikimo logika.

Metodas: trijų analizės lygmenų koncepcija

Arendt, Oakeshottas ir Schmittas siūlo pakeisti modernybėje nusistovėjusį požiūrį į politiką, kuris teoriją iškelia aukščiau ir pirmiau politinės praktikos. Šį perspektyvos pakeitimą padeda atlikti trijų analizės lygmenų koncepcija, kuri yra šios disertacijos aiškinamasis metodas. Pirmasis lygmuo – tai ontologinė žmonių tarpusavio santykių terpė, apimanti fundamentalias žmonių buvimo-kartu prielaidas ir struktūras, kurios nustato žmogaus praktinio veikimo galimybes ir ribas. Šio analizės lygmens objektas yra ontologinės žmogaus buvimo pasaulyje ir buvimo kartu su kitais sąlygos. Pavyzdžiui, idant apskritai galėtume veikti politiškai, turime save ir kitus piliečius suvokti kaip laisvus, savarankiškai mąstančius ir sprendžiančius subjektus, nes to reikalauja pati politinio veikimo samprata. Jeigu būtume išimtinai vien gamtiškai determinuotos būtybės, negalėtume kalbėti nei apie atsakingus pasirinkimus, nei apie naujų politinių projektų inicijavimą. Antrasis lygmuo – praktinė politika, kurioje piliečiai ir politikai sprendžia einamuosius, kasdien išskylančius klausimus. Šis lygmuo apima piliečių praktinį supratimą, kasdienes nuomones, lūkesčius, pažiūras ir strateginius išskaičiavimus. Trečiasis – teorinis – lygmuo yra abstrakčių taisyklių konstravimo ir universalių tiesų ieškojimo sritis, kurios atstovai – filosofai, teoretikai, moralistai, mokslininkai, ideologai – mėgina atrastas tiesas primesti piliečiams ir taip iš viršaus kontroliuoti politinius procesus. Teoriniame lygmenyje pradedama ne nuo tyrinėjamo objekto (šiuo atveju politikos ir moralės) analizės, o nuo išankstinio standartų ir taisyklių nustatymo, kuriuo siekiama patikimai „įvaldyti“ tyrinėjamą veiklą. Tarkime, *a priori* išmąstant universalių žmogaus teisių koncepciją, jos pagalba siekiama valdyti politinius procesus ir kritikuoti tas politikos formas, kurios praktikoje nukrypsta nuo šios koncepcijos. Pati politika kaip veiklos forma šiuo atveju yra tiesiogiai išvedama iš abstrakčių etikos teorijų arba etinių normų. Kuo politika vertinga savaime, be nuorodų į žmogaus teisių doktriną, lieka neaišku.

Šioje disertacijoje daugiausia dėmesio skiriama teorinio ir ontologinio lygmenų konflikto analizei. Disertacijoje nagrinėjami autoriai skiria mažiau dėmesio antrajam lygmeniui – einamiesiems politiniams klausimams. Tam yra konkreti priežastis: Arendt, Schmittas ir Oakeshottas siekia reabilituoti pačių piliečių veikimo ir sprendimų priėmimo autoritetą. Kritikuodami trečiojo, teorinio lygmens atstovų pretenzijas piliečiams primesti abstrakčias elgesio taisykles, autoriai gina piliečių politinio dalyvavimo ir moralinės atsakomybės kultivavimo sąlygas. Piliečių savideterminacijos gynyba yra ne kas kita kaip politikos autonomijos gynyba, nes čia remiamasi prielaida, kad pagrindiniai politinių sprendimų priėmėjai yra patys politiniai subjektai (piliečiai), o ne specifinių teorinių žinių turintys ekspertai (ekonomistai, teisininkai, mokslininkai). Gindami piliečių politinį subjektiškumą, Arendt, Oakeshottas ir Schmittas stengiasi tiesiogiai nesikišti į politinį analizės lygmenį. Dėl jo paliekama susitarti patiems piliečiams, nes pasitikima jų politinio sprendimo geba. Tačiau gindami politikos autonomiją, šie mąstytojai sykiu atlieka svarbų filosofinį uždavinį – jie atveria ontologinę politinio patyrimo dimensiją, apibrėžiančią pačias politinio veikimo ir politinių sprendimų darymo sąlygas. Ontologinė, pirmojo lygmens analizė neneigia piliečių politinio subjektiškumo (taigi ir politikos autonomijos), nes ši analizės forma, priešingai nei teorinė analizė, nesistengia piliečiams primesti konkrečių politinių ar ideologinių pažiūrų.

Skirtumą tarp ontologinio ir teorinio analizės lygių atskleidžia skirtingi požiūriai į politikos ir moralės santykį. Teoretikai nepasitiki piliečiais ir jų nuomonėmis, todėl pradeda nuo abstrakčių, apriorinių samprotavimų apie principus ir sąvokas, kurias traktuoja kaip epistemiškai (o todėl ir etiškai) pranašesnes už piliečių nuomones. Jiems atrodo, kad sukonstravus tinkamą teorinę prieigą, politinė praktika veiks tobulai, tarsi nepriekaištingai veikiantis laikrodžio mechanizmas. Tuo tarpu ontologinio lygmens tyrinėtojai savo žvilgsnį kreipia ne į abstrakčias moralines tiesas ar technines formules, bet į moralines prielaidas, kurios įgalina politinį veikimą ir struktūruoja politinį patyrimą. Jie pagarbiai vertina piliečių praktinę nuovoką ir būtent joje stengiasi išgryninti moralumo šaltinius, kurie formuoja politinių subjektų savimonę. Arendt, Oakeshottas ir Schmittas tekstų analizė rodo, kad politikos moralinis normatyvumas glūdi pačių ontologinių politinio patyrimo duotybių ir sąlygų viduje. Arendt fiksuoja, kad viena iš svarbiausių politinio patyrimo sąlygų yra pliuralumas: faktas, kad pasaulyje gyvena ne Žmogus, o žmonės, atveriantys skirtingas to paties pasaulio suvokimo perspektyvas. Schmittas teigia, kad bet koks politiškumo patyrimas grindžiamas draugo ir priešo skyrimu. Oakeshottas aiškina, kad pamatinė politinio patyrimo sąlyga yra laisvo, savarankiškai sprendžiančio asmens prielaida. Tai ontologinio

lygmens postulatai, kurių teigimas Arendt, Oakeshotto ir Schmitto darbuose yra neatsiejamas nuo normatyvinės pareigos juos gerbti ir puoselėti. Šiuo atžvilgiu ontologinė perspektyva suvienija *yra* ir *turi būti* modusus⁴. Tai reiškia, kad nors ontologinė politikos ir moralės analizės forma savo prigimtimi yra aiškinamoji, ji nėra neutrali, nes postuluoja specifines moralines nuostatas, susijusias su svarbiausių politinės ontologijos duotybių įsisąmoninimu ir pripažinimu.

Politikoje piliečiai diskutuoja apie tokius moralinius klausimus kaip žmogaus teisės, eutanazija, aplinkosauga, imigracija, korupcija, nepotizmas. Į šias diskusijas reguliariai įsijungia teorinio lygmens atstovai – ekonomistai, mokslininkai, teisininkai, filosofai, ideologai. Nors į politinę diskusiją jie įsijungia kaip lygiaverčiai bendrapiliečiai, jų ekspertinė argumentacija neslepia pretenzijų į objektyvumą, neutralumą ir universalumą. Teoretikai ir ekspertai, apeliuodami į „objektyvias“ žinias, nurašo nepatikimas piliečių nuomones ir bando iš jų perimti sprendimų priėmimo ir politinių reiškinų vertinimo monopoliją. Taip sudaroma iliuzija, kad į visus politinius klausimus galima atsakyti tobulai racionaliu, visiems priimtiniu būdu. Arendt, Oakeshottas ir Schmittas atmetė teorinio lygmens atstovų pretenzijas į objektyvumą ir universalumą. Jie laikėsi požiūrio, kad politika yra praktinio, o ne techninio ar teorinio racionalumo sfera. Tai reiškia, kad politikoje *a priori* negali būti steigiamos arbitralios episteminės-moralinės hierarchijos, iškeliančios vieną ar kitą ekspertų grupę virš kitų piliečių. Vietoj to, kad piliečiams iš viršaus primestų abstrakčias elgesio taisykles ar formules, šie autoriai pasuko kitu keliu. Pradėdami ne nuo moralės teorijos, o nuo piliečių politinės savivokos analizės, jie išgrynino ontologinius moralumo šaltinius, kurie iš apačios formuoja politikos moralinį turinį. Nagrinėjant šių mąstytojų veikalus aiškėja, jog tam, kad tarp piliečių apskritai galėtų vykti politinės diskusijos, turi būti tenkinamos tam tikros ontologinės sąlygos, kurios įgalina šias diskusijas. Autoriai tematizuoja skirtingas ontologines prielaidas: asmens laisvė (Oakeshottas), pliuralumas ir natalumas (Arendt), draugo-priešo skirtis (Schmitt). Tačiau juos vienija pati prieiga: norint suprasti, kas yra politika, reikia gilintis į vidinę politinio patyrimo logiką ir praktinę piliečių savimonę. Be to, šių filosofų darbų analizė rodo, kad moraliniu požiūriu teorinis lygmuo konfliktuoja su ontologiniu: politikos ir moralės principus išvesdami iš grynojo, teorinio racionalumo, teoretikai tiesiogiai ar netiesiogiai pamina ontologinius moralumo šaltinius – bendruomenę, tradiciją, nuomones, kasdienius įsitikinimus, istorinius naratyvus ir lokalius prieraišumus.

⁴ Tai dar vienas disertacijoje nagrinėjamų autorių nesutarimas su moderniuoju mąstymu, kuris įtvirtino *yra* ir *turi būti* atskyrimą. Žr. Strauss 2017: 51-98.

Arendt, Oakeshottas ir Schmittas patys neplėtojo trijų lygmenų analizės koncepcijos, tačiau ją padeda suprasti Chantal Mouffe ir Charles'o Tayloro pasiūlytos skirtingų svarstymo lygmenų koncepcijos⁵. Interpretuodama Schmitto politiškumo sampratą ir pasitelkdama Martino Heideggerio sąvokas, Mouffe išskiria dvi mąstymo apie politiką dimensijas: ontologinę ir ontinę (Mouffe 2005: 8-9). Ontinis lygmuo – tai konvencinės ir institucinės praktikos, mūsų schemoje atitinkančios kasdienę politinę veiklą, tuo tarpu ontologinė dimensija apima gilesnes žmogaus egzistencijos ir bendrabūvio struktūras. Panašiu stiliumi Tayloras skiria ontologinį ir apologetinį kalbėjimo būdus (Taylor 1998: 523-524). Ontologiniai klausimai liečia svarbiausias žmonių bendrą gyvenimą konstituojančias sąvokas ir postulatus, o apologetiniai – specifines politines-ideologines nuostatas kairės-dešinės spektre, kurios reiškiamos kasdienėje politikoje. Tayloras teisus sakydamas, kad daugybė ginčų ir nesusipratimų šiuolaikinėje politinėje filosofijoje kyla iš šių skirtingų samprotavimo dimensijų painiojimo. Šią painiavą iliustruosime aptardami Schmittui, Arendt ir Oakeshottui adresuotą kritiką dėl tariamo jų politikos sampratų „amoralumo“. Verta pabrėžti, kad Tayloro schemoje trūksta svarbaus dėmens: trečiojo (teorinio) analizės lygmens išskyrimo. Jis apsiriboja dviejų lygmenų distinkcija. Šia disertacija siekiama parodyti, kad moralės ir politikos santykio aiškinimuose konceptualinė painiava kyla ne iš dviejų, o iš trijų analizės lygmenų, ypač ontologinio ir teorinio lygmenų, maišymo.

Tikslas ir uždaviniai

Disertacijoje keliamas tikslas – remiantis Arendt, Schmitto ir Oakeshotto tekstų analize įrodyti, kad politikos ir moralės santykio problemą galima išspręsti atliekant ontologinę, o ne teorinę (disertacijoje šiam terminui teikiama prasme) šio santykio analizę. Siekiant atrasti moralinius politikos šaltinius, nereikia pradėti nuo abstrakčių etinių idealų ar taisyklių nustatymo. Politikos moralinį normatyvumą grindžiantys šaltiniai išryškėja nagrinėjant pamatines politinio patyrimo sąlygas ir prielaidas. Atsisakius teorinės ir pritaikius ontologinę politikos tyrinėjimo prieigą, glaudus politikos ir moralės savitarpio ryšys atskleidžiamas įtikinamiau ir tvirčiau. Viena vertus, ši prieiga išlaiko pagarbą politikos autonomijai ir politikos kaip savarankiškos veiklos srities prigimčiai. Antra vertus, ji parodo, kad moralinis normatyvumas slypi pačioje politinio veikimo struktūroje – veikdami politiškai, piliečiai

⁵ Atkreiptinas dėmesys, jog Mouffe ir Tayloro schemose yra du analizės lygiai, o mes siūlome trijų lygmenų skyrimą.

neišvengiamai praktikuoja tam tikrus moralinius gebėjimus ir dorybes. Politikos normatyvumo užtikrinimui nėra būtina, kad ją iš viršaus valdytų abstraktūs teoriniai principai.

Siekiant įgyvendinti disertacijos tikslą, keliami šie uždaviniai:

1. Įrodyti, kad vidinį politikos ir moralės sąryšį trukdo įsisąmoninti Vakarų kultūroje įsitvirtinęs instrumentinis, reduktyvus požiūris į politiką. Pirma, instrumentinis požiūris į politiką iškreipia politikos prigimtį ir griaua politikos autonomiją, paversdamas ją priklausomą nuo nepolitinių – ekonominių, mokslinių, techninių – principų. Antra, iš gamtos mokslų perimtas ir politikoje taikomas techninis požiūris skiepija instrumentinį, manipuliatyvų požiūrį į žmogų. Tai yra etiškai reikšminga aplinkybė, nes politikos autonomijos idėjos šalininkai siekia apginti piliečių laisvės, savideterminacijos ir aktyvaus politinio dalyvavimo sąlygas. Kritikuodami politikos technokratizaciją ir biurokratizaciją, politikos autonomijos idėjos atstovai gina piliečių apsisprendimo laisvę ir lygiavertiško dalyvavimo politikoje galimybes. Tokiu būdu instrumentinio racionalumo įsitvirtinimo politikoje kritika įgauna moralinę prasmę. Ši kritika taikoma ne tik scientizmui, marksizmui, pozityvizmui ir utilitarizmui, bet ir liberaliajai moralės teorijai, nes išankstinis politikos subordinavimas abstraktiems moraliniams principams griaua neliberaliai mąstančių piliečių apsisprendimo laisvę kaip esminę ontologinę politinio patyrimo sąlygą.
2. Įrodyti, kad modernybėje nusistovėjęs politikos ir moralės santykio aiškinimo būdas iškreipia politikos autonomijos ir savitumo supratimą. Modernybėje dominuoja teorinis šio santykio aiškinimo būdas, pagal kurį politikos prasmė atrandama dar iki politinio veikimo pradžios, teoriškai sukonstruojant politiką legitimuojantį moralinį principą ar techninę taisyklę. Už teorinį pranašesnis ontologinis politikos ir moralės aiškinimo būdas, kuris analizuoja politinio patyrimo sąlygas ir taip išsaugo politikos autonomijos suvokimą, tačiau tuo pačiu politiką išveda iš ontologinių moralumo šaltinių. Politikos moralinis turinys slypi pačioje piliečių politinio veikimo logikoje, o ne iki arba anapus jos.

Ginamieji teiginiai

1. Arendt, Schmitto ir Oakeshotto politikos autonomijos teorijos negali apsieiti be moralinių prielaidų. Politikos atskyrimas nuo kitų žmogaus veiklos formų neišvengiamai grindžiamas vienokia ar kitokia moraline pasaulėžiūra. Politikos autonomiją ir savitumą pabrėžiančiose koncepcijose visada galima išskaityti moralinę pasaulio viziją, specifinį požiūrį į žmogaus statusą ir žmonių tarpusavio santykius. Svarstymai apie tai, kas yra politika ir kuo ji skiriasi nuo kitų sričių, visada atveda prie pamatinio etinio klausimo: kaip žmogus turėtų gyventi? Ontologiniai politinio patyrimo elementai, tokie kaip laisvė, pliuralumas, natalumas, draugo-priešo skirtis, atskleidžia politiškai reikšmingų moralinių gebėjimų – atleidimo, pažado, drąsos, pasiaukojimo, atsakomybės, solidarumo, pasitikėjimo, pagarbos, gebėjimo įtikinėti ir suprasti kitą – svarbą. Šie moraliniai gebėjimai ir dorybės būdingos pačiam politiniam patyrimui. Jų suvokimui ar pagrindimui nereikalingas abstraktus, apriorinis teorizavimas.
2. Arendt, Oakeshottas ir Schmittas politiką autonomizuoja ne nuo moralės *per se*, bet nuo racionalistinės Apšvietos moralės sampratos. Racionalistinė moralės samprata atmetama kaip depolitizuojanti, politinio veikimo ontologines sąlygas pažeidžianti ir iškreipianti pasaulėžiūra. Politika autonomizuojama tik šios moralės sampratos, o ne moralės kaip tokios atžvilgiu. Arendt, Schmittas ir Oakeshottas atmeta Vakaruose pastaraisiais šimtmečiais įsitvirtinusių politikos ir moralės santykio aiškinimo būdą, pagal kurį politika subordinuojama abstrakčiam, teoriniam moralės supratimui. Pastarąjį jie siekia pakeisti tinkamesniu politikos ir moralės santykio aiškinimu, išlaikančiu pagarbą ontologinėms politinio patyrimo sąlygoms. Užmojis visiškai atsieti politiką nuo moralės yra neįgyvendinamas, nes jį patį motyvuoja tam tikros moralinės nuostatos. Formuluojuant politikos sampratą, neįmanoma išvengti bendresnio pobūdžio postulatų apie žmogų ir žmonių santykius, geram gyvenimui reikalingų dorybių ir moralinių nuostatų ugdymą. Šie postulatai gali būti vaisingai konceptualizuojami tik žvelgiant į politiką iš vidaus, o ne iš išorės.

Literatūros apžvalga

Arendt, Oakeshotto ir Schmitto politinės filosofijos dar nėra tarpusavyje nagrinėtos tiesiogiai. Tai nereiškia, kad politinės filosofijos baruose šie filosofai nebuvo lyginami, tiesiog iki šiol tai daryta poromis. Arendt ir Oakeshottą yra lyginę Margaret Canovan, Peteris Steinbergeris, Horstas Mewes'as, Jamesas Alexanderis, Hanna Pitkin, Helen Banner, Richardas Flathmanas, Johnas von Heykingas, Aryeh Botwinickas ir Stuartas Isaacsas (Canovan 1996; Steinberger 1993; Mewes 1992; Alexander 2012; Pitkin 1976; Banner 2011; Flathman 2010; Heyking 2001; Botwinick 2011; Isaacs 2006). Arendt ir Schmitto politinės filosofijas gretino Dana R. Villa, Tracy B. Strong, Andreas Kalyvas, Paulas W. Kahnas, Hansas Sluga, Christianas J. Emdenas, Charles'as Barbour'as, Alexandra Kemmerer, Hansas Lindahlis, Nathanas van Campas, Anna Jurkevics, Andrew Arato ir Jean'as Cohenas, Alexanderis D. Barderis ir François Debrix, Malcolmas Bullas, Facundo Vega, Davidas W. Bates'as, Williamas E. Scheurmanas, Janas Mülleris ir Victoria Kahn (Villa 2008; Strong 2012; Kalyvas 2004; Kalyvas 2008; Kahn 2011; Sluga 2008; Sluga 2014; Emden 2008; Barbour 2010; Kemmerer 2010; Lindahl 2006; Camp 2011; Jurkevics 2015; Arato/Cohen 2009; Barder/Debrix 2011; Bull 2005; Vega 2017; Bates 2010; Scheurman 1997; Müller 2000; Kahn 2014). Oakeshotto ir Schmitto lyginamąsias analizes pateikė Duncanas Kelly, Davidas Boucher, Ian'as Tregenza, Janas-Werneris Mülleris ir Nehalis Bhuta (Kelly 2015; Boucher 2015; Boucher 2018; Tregenza 2002; Müller 2011; Bhuta 2015). Šios disertacijos naujumas yra tas, kad visų trijų autorių politikos sampratos yra analizuojamos ir lyginamos kartu. Be to, disertacijos analizė atveria naujų įžvalgų net ir kai kurių dviejų autorių lyginamojoje perspektyvoje. Pavyzdžiui, iki šiol Oakeshottas ir Schmittas daugiausia gretinti kaip įtakingi XX a. Hobbeso interpretatoriai. Tai svarbi, bet gana siaura jų politikos sampratų lyginimo perspektyva. Disertacijoje jos lyginamos daug plačiau, nagrinėjant pamatines ontologines filosofų prielaidas apie žmogų, žmonių tarpusavio santykius, politikos prigimtį ir paskirtį.

Disertacijos struktūra

Pirmas ir antras disertacijos skyriai yra skirti Arendt, Schmitto ir Oakeshotto modernybės kritikos analizei. Gindami politikos autonomiją, autoriai siekia atriboti politikos supratimą nuo tų aiškinamųjų diskursų, kurie iškreipia politikos autonomijos supratimą. Iš čia ir kyla jų polemika su

racionalistais, pozityvistais, utilitaristais ir scientistais. Šioje polemikoje ypatingą vietą užima instrumentinio racionalumo kritika. Autorių požiūriu, politikos autonomijos nepripažinimą sąlygoja instrumentinės mąstysenos įsigalėjimas ir iš jo kylantis įsitikinimas, kad politikos legitimaciją turi užtikrinti jai išoriški veiksniai. Tai gali būti: a) ekonominiai, moksliniai arba techniniai determinantai; b) racionalistinės etikos normos. Abiem atvejais politika suvokiama instrumentiškai, kaip iš anksto nustatytų, ikipolitinių idėjų įgyvendinimo priemonė. Pirmame disertacijos skyriuje analizuojama, dėl kokių moralinių priežasčių Arendt, Oakeshottas ir Schmittas siekė atskirti politiką nuo mokslo, ekonomikos, technikos ir socialinės srities. Antrame skyriuje nagrinėjama modernioji, racionalistinė moralės samprata ir jos kertiniai ypatumai: individualizmas, pretenzija į universalumą ir abstraktumą, ideologiškumas ir polinkis į fanatizmą. Ši dalis svarbi tuo, jog aprašo specifinę – racionalistinę – moralės sampratą, kurios atžvilgiu Arendt, Oakeshottas ir Schmittas gina politikos autonomiją. Racionalistinės moralės kritika yra instrumentinio racionalumo kritikos tąsa, nes ši moralės samprata neigia politikos autonomiją, traktuodama ją kaip iš anksto nustatytų moralinių normų įgyvendinimo priemonę. Racionalistinės moralės nesuderinamumo su politikos autonomija analizė nuosekliai ruošia dirvą tolesniems skyriams, kuriuose pozityviai, iš ontologinės perspektyvos, susiejama politika ir moralė.

Trečias, ketvirtas ir penktas disertacijos skyriai skirti pozityviam politikos ir moralės santykio apibūdinimui. Trečias skyrius skirtas Arendt politikos sampratos tematizavimui, kuris atskleidžia joje slypinčias ontologines prielaidas ir etines nuostatas: pliuralumą, natalumą, atleidimą, pažadą, drąsą, solidarumą ir nuosaikumą. Ketvirtame skyriuje aptariamas Oakeshotto požiūris į politikos ir moralės santykį. Pabrėžiama, kad jis atmetė teorinį (racionalistinį) politikos ir moralės susiejimo modelį, tačiau vietoj to plėtojo ontologinį, etines politinio patyrimo sąlygas aprašantį politikos ir moralės santykio supratimo būdą. Penktame skyriuje nagrinėjamas problemiškas Schmitto politiškumo ir moralės santykio supratimas. Teigiama, kad nepaisant paties autoriaus pareiškimų, jam nepavyksta iki galo atriboti politiškumo nuo tam tikrų moralinių nuostatų ir gebėjimų, ypač drąsos ir pasiaukojimo. Tai rodo, kad net ir griežčiausiai politikos autonomiją pabrėžiančios teorijos negali visiškai atsiriboti nuo moralinės prigimties prielaidų ir argumentų. Paskutinis, šeštasis skyrius visus tris filosofus suveda į kritinį dialogą, išryškina jų politikos sampratų panašumus bei skirtumus, ir pasiūlo būdą, kaip būtų galima apjungti vaisingiausias jų išvagas. Pabrėžiama, kad kiekvienas iš autorių atskleidė reikšmingus politikos ontologijos elementus, tačiau nė vienas atskirai neapėmė visų būtinųjų jos

elementų. Visapusiško politikos ontologijos vaizdo atvertis reikalauja šių autorių atrastų elementų integracijos.

1. INSTRUMENTINIO POŽIŪRIO Į POLITIKĄ KRITIKA

Arendt, Oakeshott ir Schmitto požiūrį į politikos ir moralės santykio problemą galima suprasti tik bendresnės jų plėtojamos modernybės kritikos kontekste. Anot jų, vienas pagrindinių moderniojo mąstymo bruožų yra instrumentinio, techninio požiūrio į politiką įsitvirtinimas. Prie jo smarkiai prisidėjo ankstyvosios modernybės laikais vykusios matematikos ir gamtos mokslų pažanga. Tokie ankstyvosios modernybės filosofai kaip Thomas Hobbesas ir Baruchas Spinoza savo politikos ir moralės teorijas ėmė modeliuoti pagal geometrinius, matematinius ir gamtamokslinius parametrus. Pasak Arendt, Oakeshott ir Schmitto, instrumentinio racionalumo įsigalėjimas žmoniškųjų reikalų (politikos, moralės, religijos) srityje pradėjo politikos depolitizacijos procesus, kurie tęsiasi iki šiol ir atsispindi tokiuose reiškiniuose kaip politikos technokratizacija, biurokratizacija ir juridifikacija. Disertacijoje nagrinėjamos dvi šiuos reiškinius lemiančios depolitizacijos tendencijos, už kurias atsakinga instrumentinio racionalumo hegemonija: 1) politikos suredukavimas į ekonomiką, socialinę sritį, mokslą ir techniką; 2) politikos išvedimas iš abstrakčių moralės teorijų. Abi šias tendencijas vienija toks pat požiūris į politiką: ji traktuojama ne kaip savarankiška, autonomiška veiklos sritis, o kaip priklausoma nuo nepolitinių, dar iki politinio veikimo pradžios nustatamų normų ir taisyklių. Iš pirmo žvilgsnio skamba neįprastai, kad ne vien pozityvizmas, utilitarizmas ir marksizmas, bet taip pat ir liberalizmo moralės filosofija remiasi instrumentiniu racionalumu. Šį aspektą galime geriau suprasti atkreipdami dėmesį ne į postuluojamų etinių idealų turinį, bet į patį politikos suvokimo būdą, kuomet pradedama ne nuo politinio veikimo sąlygų analizės, o nuo abstrakčių etinių normų ir taisyklių nustatymo, kurių realizavimui vėliau pajungiama politika. Šio politikos suvokimo būdo instrumentiškumą atskleidžia faktas, kad politika čia traktuojama kaip priemonė nepolitinių tikslų įgyvendinimui.

Šiame skyriuje nagrinėjama pirmoji depolitizacijos tendencija – politikos suredukavimas į ekonomiką, socialinę sritį, mokslą ir techniką. Ši tendencija Arendt, Oakeshottui ir Schmittui kliūva dėl dviejų priežasčių. Pirma, toks reduktyvus požiūris iškreipia politikos prigimties supratimą, padaro politiką priklausomą nuo jos prigimčiai svetimų ekonominių, techninių ir mokslinių veiksnių. Antra, politikos pajungimas instrumentinio racionalumo logikai turi neigiamų moralinių pasekmių. Kadangi politika yra bendro žmonių veikimo sfera, instrumentinis požiūris į politiką skiepija manipuliatyvų požiūrį į žmogų, kuomet kitas traktuojamas ne kaip tikslas savaime, o kaip priemonė šališkų (net ir kilniai skambančių) tikslų

įgyvendinimui. Modernioji techninė mąstysena nuo aristoteliškojo praktinio racionalumo skiriasi tuo, kad visą dėmesį sutelkia į priemonių konstravimą ir tobulinimą, tačiau yra akla tikslams, kurių įgyvendinimui tos priemonės gali būti panaudotos. Žvelgiant iš instrumentinio racionalumo perspektyvos, žmogus traktuojamas ne kaip laisvas, savarankiškai mąstantis ir sprendžiantis pilietis, o kaip masės dalis arba statistinis vienetas. Instrumentinis racionalumas piliečių sąmonėje skiepija bejėgiškumą, pasyvumą, apatiją ir konformizmą. Tai etiniu požiūriu reikšminga aplinkybė: pasyvūs ir abejingi piliečiai yra linkę užmerkti akis jų aplinkoje vykstančiam blogiui, nesistengia jo įveikti. Kai Arendt, Oakeshottas ir Schmittas gina politikos autonomiją, jie siekia užtikrinti piliečių politinio subjektiškumo ir moralinės atsakomybės kultivavimo sąlygas. Autoriai nesutinka, kad žmogus būtų traktuojamas kaip daiktas ar priemonė. Šie autoriai pabrėžia, kad žmogus nėra vien kūnas – iš pasaulio esinių jį išskiria dvasinė prigimtis, gimdanti ne vien kūrybines ar menines, bet taip pat ir politines naujoves. Jie nori priminti, kad žmogui *qua* žmogui turi rūpėti ne tik daiktai ir įrankiai, bet ir asmens orumas, visuminė gyvenimo prasmė, tikslai ir idėjos. Politika yra svarbi šių dvasinės prigimties polinkių praktikavimo erdvė, nes būtent joje susiduria skirtingos gero gyvenimo vizijos ir teisingumo sampratos. Instrumentinis racionalumas griauja pilietinių diskusijų apie teisingumą ir gerį svarbos supratimą, nes politikos prasmę suredukoja į „objektyvius“ mokslinius ar techninius veiksmus, kuriuos išmano tik specifinių žinių turintys ekspertai. Taip vyksta politikos depolitizacija – piliečių politinio subjektiškumo pakeitimas siaurų ekspertų grupių žinojimu.

1.1. Arendt: asmuo yra daugiau nei *animal laborans* ir *homo faber*

Arendt politinei filosofijai būdingas užmojis politiką paaiškinti ne instrumentinio racionalumo kategorijomis, o autoteliškai, kaip savaime vertingą ir tikslingą žmogaus veiklos formą (Parietti 2011). Taip autorė priešinasi moderniajame mąstyme dominuojančiam techniniam, instrumentiniam politikos interpretavimo būdui. Arendt politinė filosofija – tai pastanga reabilituoti originalųjį, senovės graikų politikos supratimą ir apginti jį nuo modernybės iškraipymų, kurie lemia tai, jog politika yra aiškinama jos prigimčiai prieštaraujančiais principais. Politikos autonomiją mąstytoja gina plėtodama keletą svarbių perskyrų: vieša-privatu ir darbas-darymas-veiksmas. Jos požiūriu, modernybėje buvo apversta klasikinė *vita activa* hierarchija, kurioje aukščiausią vietą užėmė veiksmas (*action*), o jam buvo subordinuotas darymas (*work*) ir darbas (*labor*). Naujaisiais amžiais

augant gamtos mokslų įtakai, veiksmas iš pradžių buvo pajungtas darymui, o vėliau darbui. Šiandien mes ir toliau gyvename pasaulyje, „visiškai valdomame mokslo ir technikos“, kuriame politika yra subordinuota darbui (Arendt 2005b: 253). Pasak Arendt, darbas yra gamtos metabolizmo dalis ir yra nukreiptas į biologinio žmogaus gyvenimo ciklo pratęsimą. Dirbdamas ir vartodamas žmogus siekia išgyventi, pratęsti rūšies egzistenciją. Darbas tenkina bazinius kūno poreikius ir gyvybines reikmes, kurios būdingos žmogui kaip gyvūnui. Jei žmogus nesiekia nieko daugiau nei pratęsti savo fizinę egzistenciją, jam užtenka vien dirbti. Kitaip nei darbas, darymas (ypač kūryba, meno kūrinų dirbdinimas) išskiria žmogų iš kitų gamtinių būtybių, nes dirbdindamas savo rankų kūrinius žmogus stato nenatūralų, dirbtinį pasaulį, kuris gali pergyventi pavienio žmogaus biologinį ciklą. Darymą apibrėžia instrumentalumas, operavimas priemonių ir tikslų logika. Arendt filosofijoje ontologiškai aukščiausia *vita activa* veiklos forma yra politinis veiksmas – tik veikdamas politiškai, žmogus visapusiškai realizuoja savo žmogiškumą ir atskleidžia, kas jis yra kaip unikalus asmuo.

Pasak Arendt, politika yra išskirtinė veiklos rūšis, nes jai nereikalingas materijos tarpininkavimas – ji tveria žmonių tarpusavio santykių, intersubjektyvumo terpėje. Veikdamas ir kalbėdamas su kitais asmuo atskleidžia savo unikalų tapatumą, nepakartojamą „aš“, kuris lieka nematomas vien gaminant ar dirbant. Asmens tapatumo politinę raišką Arendt glaudžiai sieja su diskursyvumu, t. y. kalbėjimu ir įtikinėjimu, nes būtent viešas kalbėjimas ir pastangos įtikinti bendrapiliečius parodo, ko žmogus yra vertas, kaip jis mąsto, samprotauja ir pagrindžia savo idėjas. Autorės žodžiais: „Žmonės daugiskaita, t. y. žmonės, kiek jie gyvena, juda ir veikia šiame pasaulyje, gali patirti prasingumą tik todėl, kad gali kalbėtis ir įprasminti vienas kitą ir save.“ (Arendt 2005b: 10) Dirbdamas fabrike ar statybų aikštelėje, kur atliekant specifines funkcijas galima apsieiti be žodžių ir diskursyvaus savo veiklos įprasminimo, *animal laborans* niekaip neišreiškia savo asmeniškumo, kuris būtų matomas ir pripažįstamas kitų. Jis atlieka funkciją, kurią gali atlikti daugybė kitų, šiuo atžvilgiu visiškai vienodų žmonių. Arendt aktualizuoja antikinę skirtį tarp žmogaus ir gyvūno, pabrėždama, kad iš visų veiklų tik veiksmas yra išskirtinė žmogaus prerogatyva⁶. Mąstytojos aiškinimu, veiksmas ir politiškumas nurodo į

⁶ „Skirtumas tarp žmogaus ir gyvūno persmelkia pačią žmonių rūšį: tik geriausieji (*aristoi*), kurie nuolat įrodo, kad yra geriausi [...], ir kurie „nemirtingai šlovei teikia pirmenybę“ prieš mirtingus dalykus, yra tikri žmonės; kiti, patenkinti tuo, kokius malonumus jiems duos gamta, gyvena ir miršta kaip gyvūnai.“ (Arendt 2005b: 25) „Žmogus, gyvenęs tik privatų gyvenimą ir kaip vergas neišileidžiamas į viešumo sritį, arba kaip barbaras, nusprendęs tokios srities nekurti, buvo ne visai žmogiškas.“

„didžiausią galimybę žmogui egzistuoti“ (Arendt 2005b: 65). Sekdama Aristotelio Arendt teigia, kad *geras* gyvenimas, kurio siekia aktyviai politiškai veikiantys piliečiai, yra laisvesnis ir kilnesnis už „paprastą gyvenimą“ arba *pragyvenimą*, nukreiptą į gyvybinių reikmių patenkinimą (Arendt 2005b: 40). Kitaip tariant, darbas graikams buvo ne savitikslių ir juo labiau ne svarbiausia veikla, o tik būtinoji perėjimo prie aukštesnių veiklų sąlyga. Ne politika buvo darbo instrumentas, o atvirksčiai – darbas buvo būtinoji priemonė pereiti prie aukštesnių gebėjimų reikalaujančios politikos.

Gindama politikos autonomiją nuo instrumentinės *homo faber* pasaulėžiūros, Arendt gina tokią politikos viziją, kurioje piliečiams rūpi išgirsti skirtingus požiūrius, kurioje žmonės vertinami ne dėl to, ką dirba ar kokias funkcijas atlieka, o dėl to, kas jie yra kaip unikalūs asmenys. Arendt politikos samprata grindžiama prielaida, kad kiekvienas asmuo yra daugiau už jo atskiras savybes ar gebėjimus, o jo unikalus „kas“ atsiskleidžia viešumoje kalbant ir veikiant su kitais. Kai ankstyvojoje modernybėje veikiantį žmogų į antrą planą išstūmė *homo faber*, o vėliau ir *animal laborans*, žmogui ėmė trūkti galimybių išpildyti savo žmogiškąjį potencialą ir kilniau įprasminti savo gyvenimą. Utilitarinė *homo faber* pasaulėžiūra grindžiama naudingumo principu ir tikslo-priemonių logika, kuri skiepija instrumentinį tikrovės suvokimą. Visus gamtos ir pasaulio objektus traktuodamas kaip medžiagą daiktų ir įrankių gaminimui, *homo faber* nepripažįsta savarankiškos, savaiminės vertės jokiems pasaulio esiniams, net ir žmonėms. Šiuolaikinėje ekonomikoje pagamintas daiktas yra iškart suvartojamas arba tampa priemone kitiems tikslams pasiekti. Mainų rinkoje visų daiktų vertės yra santykinės, priklausomos nuo „nematomos rankos“ veikimo (Arendt 2005b: 148-150, 159-160, 287). Daiktus gaminantis žmogus nedaro skirties tarp naudos ir prasmės, todėl negali atsakyti į klausimą: o kokia nauda iš naudos? Kodėl žmogui prasminga dalyvauti darbo-gaminimo-vartojimo grandinėje? Problema ta, kad *homo faber* neužklausia *moralinių* savo veiklos prielaidų. Arendt požiūriu, „naudingumas, įtvirtintas kaip prasmė, kuria beprasmybę“ (Arendt 2005b: 148)⁷. Šiai beprasmybei filosofė priešpastato autentišką, senovės Atėnų laikus siekiantį politikos supratimą, pagal kurį piliečiai prisiima moralinę atsakomybę už juos jungiančius viešuosius reikalus ir juos

(Arendt 2005b: 42) Vien į privačius reikalus susikongravusį žmogų graikai vadino *idiotēs*.

⁷ Arendt žodžiais: „Keblumas glūdi tikslo ir priemonės kategorijų struktūroje, kuri kiekvieną pasiektą tikslą tuojau pat paverčia priemone siekti naujam tikslui, tokiu būdu, galima sakyti, sugriaudama prasmę visur, kur tik [ši struktūra] yra taikoma [...]“ (Arendt 1995: 93)

sprendami ugdo savo moralinius gebėjimus, tokius kaip pažadas, drąsa, pagarba ir solidarumas.

Vienas keisčiausių moderniosios kultūros paradoksų yra tas, kad mokslininkai ir technikos atstovai nurašo klasikinę politiką ir retoriką kaip „tuščias šnekas“ ir „tuštybę“ (Arendt 2005b: 58-59, 153, 217), tačiau patys negali atsakyti į klausimą, koks yra galutinis įrankių gaminimo ir beribio turto gausinimo *telos*. Instrumentinis racionalumas negali steigti jokių moralinių hierarchijų, todėl vien juo vadovaujantis stokojama kriterijų, kurie leistų atskirti moraliai priimtinas ir nepriimtinas priemones. Pasak Arendt, tikslo-priemonių kategorija netinka veiksmo sričiai, nes tuomet politikoje bet kas galėtų daryti bet ką, t. y. siekti bet kokio tikslo bet kokiomis priemonėmis (Arendt 2005b: 147). Tokia instrumentinė mąstysena ilgainiui prisidėjo prie totalitarizmo sąlygų susiformavimo (Arendt 2005b: 216-217). Arendt kritikavo liaudies posakio „nepagaminsi omleto nesudaužęs kiaušinių“ praktinį taikymą politikoje, nes jame užkoduotas moralinis asmens nuvertinimas – vardan kokio nors ideologinio projekto ar penkmečio plano aukojami tūkstančiai žmonių, traktuojamų kaip projekto įgyvendinimui būtina statybinė medžiaga (Arendt 1994: 283). Realizuojant ideologines programas, piliečiai dažnai aukojami vardan utopinės ateities ir būsimųjų kartų gerovės. Pagal ideologų primetamą tikslų-priemonių logiką, paprastų žmonių savimonė, nuomonės ir charakteriai yra bereikšmiai faktai, nedarantys įtakos arba trukdantys ideologinių užmačių realizavimui. Dėl šios priežasties Arendt kritikavo moderniąją istorijos sampratą ir pažangos ideologiją. Pastaroji remiasi instrumentine mąstysena, pagal kurią dabarties žmones galima traktuoti kaip priemonę ar auką, kurią būtina paaukoti vardan šviesesnio rytojaus ateities kartoms (Arendt 1995: 88-104). Arendt kritikuoja instrumentine mąstysena grindžiamą istorijos ir pažangos sampratą: „Tikėjimas pažanga prieštarauja žmogaus orumui.“ (Arendt 1992: 77)

Instrumentinės *homo faber* pasaulėžiūros įsitvirtinimas ir su juo susijęs politikos autonomijos suvokimo nyksmas turi rimtų moralinių pasekmių. Jis keičia žmogaus ir žmonių tarpusavio santykių supratimą. Kaip pakaitalas moraliniams ryšiams, tarp žmonių įsitvirtina mainomieji, išskaičiavimo santykiai. Tai reiškia, kad žmonės nebemato vienas kito kaip unikalių, nepamainomą vertę turinčių asmenų (Arendt 2005b: 154-155, 198). Perkėlus šį požiūrį į politiką, politikai ir biurokratai pradeda piliečius vertinti kaip statybinę medžiagą, kurią galima formuoti kaip panorėjus, ir šiuo pagrindu „gaminti“ įstatymus ir institucijas, panašiai kaip *homo faber* gamina stalus ir kėdes (Arendt 2005b: 179, 208-217). *Homo faber* pasaulėžiūroje žmogus traktuojamas tik kaip gamintojas, prekeivis arba konkurentas. Konkurenciją skatina struktūrinė, politikos prigimčiai svetima gaminimo

proceso ypatybė: daiktai gaminami izoliacijoje, atsiskyrus nuo kitų žmonių. Izoliacija yra priešinga bendrystei ir bendros galios pojūčiui, kuri kultivuoja politiškai aktyvūs piliečiai, susibūrę draugėn kartu spręsti viešuosius reikalus. Arendt žodžiais: „Veikti, kitaip negu gaminti, niekada negalima izoliuotai: būti izoliuotam reiškia neturėti galimybės veikti.“ (Arendt 2005b: 179) Izoliacija gilina žmonių tarpusavio susvetimėjimą, trukdo atpažinti skirtingų pažiūrų piliečius jungiančius dalykus. Arendt teigimu, komercinė visuomenė „nužmogina žmones *qua* žmones ir, stulbinamai apversdama senovinį privatumo ir viešumo santykį, reikalauja, kad žmonės parodytų save tik privačiai savo šeimose arba intymioje draugų aplinkoje.“ (Arendt 2005b: 199) Mąstytojos požiūriu, asmens tapatumas negali būti suvedamas į jo pagamintus daiktus ar prekes. Žmogus nėra vien *homo oeconomicus*. Toks reduktyvus požiūris į žmogų įsivyrąja kartu su ankstyvąją modernybę ženklinančiu „radikaliu moralinių normų pasikeitimu“, kuri paskatino mokslinė pasaulėžiūra. Nuo to laiko svarbiausiais idealais tampa našumas, nauda ir sėkmė, kuriuos padeda realizuoti darbštumas ir apsukrumas (Arendt 2005b: 128, 262, 278, 305). Kadangi sėkmė žymi žmogui išoriški dalykai – pavykęs mokslinis eksperimentas, parduotų prekių kiekis, išaugęs vartojimas, – jis turi vis mažiau galimybių parodyti, kas yra kaip unikalus asmuo. Arendt pabrėžia, kad tokias galimybes suteikia dalyvavimas politikoje.

Jei žmogaus dehumanizacija prasidėjo kartu su *homo faber* pasaulėžiūros įsivirtinimu, ją dar labiau pagilino *animal laborans* pergalė. Šią pergalę ženklino socialinės srities iškilimas, panaikinęs antikinę perskyrą tarp viešo ir privataus. Socialinėje terpėje tai, kas anksčiau priklausė viešumos sferai, privatizuojama (pavyzdžiui, politiniai principai, gėrio ir blogio supratimas), o tai, kas buvo būdinga privatumui, paverčiama viešuoju interesu (biologiniai, socialiniai poreikiai). Šį poslinkį žymi naujos disciplinos – politinės ekonomijos – susiformavimas, taip pat ir kitų socialinių mokslų atsiradimas. Žiūrint iš senovės graikų perspektyvos, politinė ekonomija yra vidujai prieštaringa sąvoka, nes *oiko-nomika* buvo privačios erdvės, namų ūkio (*oikos*) valdymo sfera, tuo tarpu politika buvo viešosios erdvės veikla. Atsiradus visuomenei ir iškilus politinei ekonomijai, valstybė buvo paversta vienu gigantišku šeimos ūkiu, kurio narius turi griežtai valdyti ir kontroliuoti valdžia-globėja (Arendt 2005b: 32-37). Šis pokytis turėjo rimtų moralinių pasekmių, nes namų ūkio logiką perkėlus į politiką, laisvės sritį uzurpavo gamtinis būtinumas, o nepakartojamus žygdarbius ir didingus veiksmus išstūmė baziniai biologiniai poreikiai. *Oikos* kasdienybei buvo būdinga hierarchija, prievarta ir subordinacija; šeimos galva įsakinėjo ir valdė žmoną, vaikus bei vergus tam, kad pratęstų jų ir savo fizinę egzistenciją. Į politiką perkelta namų ūkio logika piliečius paverčia pasyvia mase, kuri turi vykdyti

valdžios įsakymus tam, kad būtų užtikrintas visos nacijos, suprantamos kaip dirbančių gyvūnų masė, išlikimas. Vyraujant tokiai globėjiskai, technokratinei politikos sampratai, smarkiai susiaurinamos piliečių moralinės atsakomybės ir politiniam veikimui būtinų moralinių gebėjimų kultivavimo sąlygos.

Kai piliečių egzistencinis horizontas susitraukia iki darbo ir vartojimo, jie nebeugdo savo politinio subjektiškumo ir atsakomybės už juos supantį pasaulį. Politiką suredukavus į nacionalinio *oikos* valdymą, peršama jau utilitarizmui būdinga „komunistinė fikcija“, esą visi žmonės yra vienodi, genami to paties žemiausio poreikio – būtinybės išgyventi ir prasimaitinti. Žmonės pradedami traktuoti kaip statistiniai vienetai ir nuo jų nepriklausomų procesų sraigteliai, kurie save ir vieni kitus mato tik kaip tarnautojus ir darbuotojus – anonimizuotų funkcijų atlikėjus. Nyksta politinės bendrystės pojūtis ir bendrojo gėrio orientyras, visi pradeda galvoti tik apie save ir savo šeimas. Visuomenėje plinta konformizmas, autentišką veikimą ir piliečių iniciatyvumą keičia standartizuotas elgesys ir kontrolė, o politika yra suvedama į administravimą, biurokratiją ir beasmenius juridinius procesus (Arendt 2005b: 43-50). Visa politinių ir moralinių tikslų įvairovė susiaurinama iki materialinės perspektyvos. Piliečiai nebeinicijuoja naujų bendro gyvenimo formų, nes veiksmas (*action*) suredukuojamas iki reakcijos (*re-action*) į gamtinio būtinumo impulsus (Loidolt 2018: 199). Politinis nemirtingumas, šlovė, pasirodymas kitiems, polinkis kalbėtis ir atskleisti savo „aš“, transcenduoti kūniškąją žmogaus prigimties pusę, įrodyti savo šaunumą (*arête*), prisiimti atsakomybę ir parodyti drąsą – visus šiuos klasikinius politinius-etinius siekinius *animal laborans* nurašo kaip „tuštybę“ ir perdėtą prabangą (Arendt 2005b: 58-60). Dirbančiųjų visuomenėje visos veiklos vertinamos pelno, našumo ir „priedėtinės vertės“ matais, o moralinis tobulėjimas ir politinę bendrystę stiprinančios moralinės nuostatos patraukiamos į privačią sritį kaip grynai subjektyvus pasirinkimas, skonio reikalas.

Aptardama *animal laborans* pasaulėžiūros įsitvirtinimą ir jo nulemtus depolitizacijos procesus, Arendt neslepia savo moralinio nusistatymo. Ji pabrėžia, kad XX a. totalitarizmas iškilo būtent dirbančiųjų gyvūnų masių pagalba. Izoliuoti, vieniši, susvetimėję, susitelkę vien į savo privačius reikalus ir šeimos aprūpinimą, praradę politinę savimonę piliečiai nebejautė *moralinės atsakomybės* už pasaulį ir savo veiksmus, todėl nesunkiai pasidavė demagogų apžavams ir pažadams. *Animal laborans* nevysto moralinių nuostatų ir dorybių, kurios reikalingos visaverčiam politiniam dalyvavimui ir bendro pasaulio kūrimui (Arendt 2001: 455-459). Pasak Arendt, ekonominis individualizmas smarkiai nuskurdino Vakarų individo politinę savimonę ir moralinį pasaulėvaizdį. Verta pabrėžti, kad *animal laborans* pasaulėžiūros

hegemonijai niekas nemetė didesnio iššūkio ir pototalitarinėje visuomenėje. Kaip piliečiai, mes vis dar daugiausia susikoncentravę į savo kūniškus poreikius, o politikos lauką esame užleidę ekonomistams, teisininkams ir biurokratams. Arendt teigimu: „Pavojinga tai, kad tokia visuomenė [darbo ir vartojimo visuomenė – SČ], apakinta jos augančio pertekliaus ir įtraukta į niekada nesibaigiančio proceso sklandų funkcionavimą, nebegalės atpažinti savo tuštumo – tuštumo tokio gyvenimo, kuris „neįtvirtina ar neįgyvendina savęs koku nors pastoviu dalyku, išliekančiu po to, kai darbo pastangos pasibaigusios.“ (Arendt 2005b: 130) Tokie normatyviniai sprendiniai rodo, kad Arendt politikos autonomijos nyksmą – jos suredukavimą į socialinių ir ekonominių poreikių tenkinimą – vertina kaip moraliai ydingą modernybės tendenciją.

1.2. Schmittas: reprezentacija kaip techniškumo dvasios įveika

Schmittui taip pat rūpėjo techninio, instrumentinio racionalumo autoriteto augimas ir su juo susijęs politikos autonomijos supratimo nykimas. Jo požiūriu, moderniojo mokslo ir technikos įsigalėjimas radikalai pakeitė politikos ir žmogiškųjų reikalų supratimą. Už jų įsigalėjimo slypi „aktyvistinė metafizika“, paremta šiomis prielaidomis: žmogaus galia yra beribė; jis gali ir turi išnaudoti gamtos resursus savo poreikiams; žmogus yra *tabula rasa*; žmogaus kūnas determinuoja jo sąmonę; mokslo ir technikos pažanga nežino ribų, todėl gali būti keičiama ir žmogaus prigimtis (Schmitt 2007: 94; McCormick 1997: 45). Schmitto požiūriu, problema yra net ne technika ar mokslas, bet „techniškumo [*Technizität*] dvasia“, kuri techniką ir mokslą pavertė didžiausiu autoritetu žmogiškųjų reikalų srityje. Schmittas kritikuoja pastangas visus politinio gyvenimo aspektus redukuoti į ekonominius ir techninius klausimus. Techninės mąstysenos įsitvirtinimas sukuria lūkestį, kad technologijų pažanga politiką išlaisvins nuo metafizinių, moralinių ir religinių konfliktų. Schmittas šį pažangos lūkestį vadina politikos neutralizacija ir depolitizacija (Schmitt 2007: 80-96). Jo supratimu, modernybėje, kurią tiksliausiai apibūdina „fabriko“ sąvoka, dvasinė žmogaus prigimties pusė buvo paaukota vardan kūniškosios prigimties pusės išlaisvinimo. Sekuliarizacija ir kartu su ja įvykęs instrumentinio racionalumo įsitvirtinimas lėmė tai, kad žmogaus gyvenime palaipsniui ėmė nykti substanyvūs moraliniai samprotavimai, o gėrio ir blogio kategorijas iš viešojo žodyno išstūmė naudingumo ir nenaudingumo sąvokos (McCormick 1997: 42-43). Kitaip tariant, substanyvius svarstymus apie moralinius tikslus užgožė diskusijos apie priemones. Iš to sekė laipsniška viešojo politinio

gyvenimo neutralizacija ir depolitizacija, kuomet ženkliai nuskurdo viešoji politinė retorika, o politinių sprendimų priėmimo monopoliją perėmė techninių žinių turintys ekspertai. Ekonominis-techninis racionalumas buvo nukreiptas į įrankių ir priemonių tobulinimą, o šiomis priemonėmis, Schmittu supratimu, buvo siekiama beprasmių, tuščių tikslų (Schmitt in Meier 2011: 3). Šiuo atžvilgiu Schmittas sutinka su Arendt: modernusis instrumentinis racionalumas, nepripažindamas politikos autonomijos ir būdamas aklas moraliniams tikslams, pats iš savęs negali užtikrinti politikos prasmės.

Pasak Schmittu, instrumentinis racionalumas gali lygiai taip pat efektyviai tarnauti laisvei ir vergovei, totalitarizmui ir liberalizmui, nes tikslų požiūriu jis yra visiškai pasyvus ir inertiškas (Schmitt 2007: 92). Radijo, televizijos, ginklų kūrėjams nesvarbu, kokiems tikslams bus panaudoti jų kūriniai, tačiau jie laikomi didžiausiais visuomenės autoritetais. Schmittui tai atrodo kaip nesusipratimas (Schmitt 2007: 90). Būdami moraliniu požiūriu neutralūs, mokslininkai ir technologijų kūrėjai negali numatyti savo inovacijų poveikio žmogaus gyvenimo visumai. Jie nesupranta, kad augantis dėmesys techninėms naujovėms pamažu keičia ir žmogaus sampratą – žmogus virsta politiškai abejingu *animal laborans*, nebesidominčiu savo moralinio charakterio ugdymu. Kai žmogus neprisiima atsakomybės už jo gyvenimą lemiančius politinius procesus ir ją atiduoda mokslo bei technikos atstovams, jis aukoja savo politinį subjektiškumą ir jo kultivavimui reikalingų moralinių gebėjimų ugdymą. Tokiu būdu susiaurėja žmogaus egzistencijos horizontas, jis susitraukia tik iki darbo, vartojimo ir pramogų. Schmittas teigia, kad modernioji verslo ir prekybos logika taip efektyviai sunaikino individą, kad šis net nepajuto, kaip virto mašinų priedėliu, valdomu objektu, anoniminiu sraigteliu. Vokiečių mąstytojas kritiškai atsiliepia apie sparčiai plintančią instrumentinio racionalumo hegemoniją: „stebuklingai racionalus mechanizmas tarnauja vienam ar kitam poreikiui, visada su tokiu pat atsidavimu ir tikslumu, nesvarbu ar tai būtų šilkinė palaidinukė, ar nuodingosios dujos, ar bet kas kitas“ (Schmitt 1996: 14-15). Kitais žodžiais tariant, modernusis racionalizmas iš principo atsisako pripažinti kokias nors moralines hierarchijas ar kokybines distinkcijas tarp skirtingų tikslų. Technika gali aptarnauti bet kokį materialinį poreikį. Nors modernusis mokslas atvėrė kelią gamtos užvaldymui ir technologijų pažangai, moraliniu požiūriu žmogaus egzistencija buvo ženkliai nuskurdinta, nes iš horizonto ėmė trauktis žmogaus gyvenimo visumos ir prasmės klausimas. Schmittas įsitikinęs, kad mokslas ir technika negali atsakyti į svarbiausius žmogaus egzistencijos klausimus.

Ankstyvuojau kūrybos laikotarpiu Schmittas techniniam mąstymui priešnuodžio ieškojo katalikybėje, kuri daro griežtą *moralinę* distinkciją tarp

šilkinių palaidinukų ir nuodingųjų dujų gamybos (McCormick 2010: 393). Katalikybė yra nesuderinama su materialistiniu pasaulėvaizdžiu, skelbiančiu, esą žmonių poreikiai tėra gamtiniai, materialiniai. Žvelgiant iš katalikiškos perspektyvos, moderniosios ekonomikos modelyje „visiškai neracionalus vartojimas yra pajungtas totaliai racionalizuotai gamybai“ (Schmitt 1996: 14). Savo ruožtu katalikai turi aiškius moralinius standartus, kurių neleidžia subordinuoti kaštų ir naudos kalkuliacijos, pelningumo-nuostolingumo logikai. Nepaisant Katalikų Bažnyčios politinio-institucinio lankstumo ir gebėjimo jungti įvairias priešybes (Schmittas šią ypatybę vadina *complexio oppositorum*), katalikiškasis socialinis mokymas keičiantis epochoms ir santvarkoms išlaiko savo moralinį kategoriškumą, kuris sudaro katalikiškosios tapatybės šerdį. Tuo tarpu modernieji racionalistai – ekonomistai, mokslininkai, verslininkai, inžinieriai – atsisako tikrovę vertinti moraliniais matais ir normomis, pasaulyje regėdami tik daiktus. Pasak Schmitto, „jie yra patenkinti viskuo, kam gali pritaikyti savo technines priemones“ (Schmitt 1996: 15). Pasaulyje matydamas vien materiją, techninis racionalumas negali suteikti moralinės krypties nei žmogaus dvasios raidai, nei politiniam gyvenimui. Schmittas pabrėžia, kad ekonominė-techninė mąstysena yra ekspansionistinė: ji siekia plėstis ir uzurpuoti visą žmogiškųjų reikalų sferą. Šios mąstysenos šalininkai nori sukurti visiškai neutralų, depolitizuotą pasaulį, kuriame žmonės save ir vieni kitus suvoktų tik kaip *animal laborans*, t. y. rūpintųsi išskirtinai biologinėmis reikmėmis, materialine gerove ir vartojimu (Schmitt 1996: 25). Mokslininkai ir technologijų kūrėjai siekia sukurti materialinį rojų žemėje, kurio „šventoji knyga būtų tvarkaraštis“ (Schmitt in Meier 2011: 3), o valstybė būtų paversta „didžiule įmone“ (Schmitt 2014b: 80).

Schmitto požiūriu, nei politika, nei moralė negali virsti vien technika (Schmitt 1996: 16). Politika yra daugiau nei daiktų administravimas, nes jos branduolys yra metafizinis (Schmitt 2014b: 68). Reikšmingu Schmitto pastebėjimu, politikos šerdis yra „reiklus moralinis apsisprendimas“ (Schmitt 2014b: 80). Politika paliečia tai, kas žmogui svarbiausia – tikslus, normas, svarstymus apie gėrį ir blogį, teisingumą ir neteisingumą. Kitaip tariant, politika yra susieta su empirinį patyrimą pranokstančiomis moralinėmis ir dvasinėmis idėjomis. Jos nurodo į kažką transcendentiško, į principus ir idėjas, peržengiančias grynąjį materialumą ir technines taisykles (Schmitt 1996: 27). Schmittas remiasi prielaida, kad dvasiniu ir moraliniu atžvilgiu svarbiausi dalykai yra imaterialūs. Žmonės laikosi skirtingų moralinių pasaulėžiūrų, kurių pagrindu kyla grupiniai konfliktai, draugo-priešo susiskirstymai, suteikiantys gyvenimui dvasinio intensyvumo, kūrybiškumo, ambicijos siekti kažko daugiau nei biologinis išgyvenimas. Politiškumas yra

ta žmogaus būties dimensija, kurioje per įtampas ir konfliktus vystosi dvasinė žmogaus prigimties pusė. Vokiečių filosofo aiškinimu, jei išnyktų politiškumas, žmogui liktų tik vegetacija (Schmitt 2008a: 248). Schmitto filosofijoje politikos autonomijos pripažinimas glaudžiai susijęs su aukštesniųjų žmogaus dvasinių gebėjimų puoselėjimu.

Technikos pažanga grindžiama pažadu, kad vis tobulėjanti technika vieną dieną išspręs visus žmonių konfliktus ir panaikins skirtumus, dėl kurių kyla įtampos ir karai. Kadangi konfliktai kyla dėl grupinių ir tarpasmeninių skirtumų dvasinėje-moralinėje srityje, technika yra priešiška nusiteikusi religijos ir moralės atžvilgiu, siekia jas išstumti iš žmogaus gyvenimo. Technikos pažanga siūlo visiškai sterilios, bekonfliktės, į neįpareigojančią vartojimą ir pramogas orientuotos visuomenės viziją. Schmittas atmeta šią utopiją dėl moralinių priešasčių. Jis atkreipia dėmesį, jog tobulindamas įrankius ir metodus, modernusis racionalizmas visai nemąsto apie moralines idėjas ir tikslus, taip atskleidždamas savo pamatinį iracionalumą ir etinį aklumą (Schmitt 2007: 92). Schmittas teigia: „Jokia politinė sistema negali ištvirti nė kartos remdamasi vien nuogomis galios išlaikymo technikomis. Politiškumui priklauso idėja, nes nėra politikos be autoriteto ir nėra autoriteto be tikėjimo etoso“ (Schmitt 1996: 17). Šiame teiginyje ypač reikšmingos autoriteto, idėjos ir tikėjimo etoso sąvokos, kurių paminėjimas liudija, jog Schmittui politinio legitimumo pagrindas turi būti šis tas daugiau nei nuogas galios įgijimo ir jos išsaugojimo faktas.

„Šis tas daugiau“ yra užkoduotas reprezentacijos sąvokoje, be kurios, Schmitto akimis, neįmanoma suprasti politiškumo fenomeno. Reprerentacija fundamentaliai atskiria ekonominių-techninių mąstymą nuo politinio mąstymo. Bažnyčia yra „giliai politiška“ būtent todėl, kad yra pajėgi reprezentuoti; to nepajėgios padaryti partijos, ekonominių ar socialinių interesų grupės, įmonės ar rinkos „nematoma ranka“ (Schmitt 1996: 16). Schmitto teigimu, politiškai neįmanoma reprezentuoti privačių interesų, vartojimo ar gamybos procesų. Industriniai procesai yra visiškai anonimizuoti, depersonalizuoti, beveidė ir bekalbė veikla, kurioje žmonės yra traktuojami kaip automatai ir mašinų priedėliai (Schmitt 1996: 20-21). Panašiai kaip ir Arendt, Schmittas laikosi požiūrio, jog autentiškas žmogaus gyvenimas neįsivaizduojamas be kalbos ir retorikos, perteikiančios idėjas, prasmes ir simbolius (Schmitt 1996: 23). Jis pažymi, kad negali būti reprezentuojama tai, kas yra mirę, žema ar neturi jokios vertės. Reprerentuojama gali būti tik aukštesnė, „sustiprinta“ būties forma – tokia forma, kuri įkūnija kažką didingesnio, kilnesnio ir dvasiškai intensyvesnio už grynai fizinį išgyvenimą. Reprerentuojami gali būti tokie principai kaip *didingumas*, *šlovė*, *orumas*, *garbė* (Schmitt 2008a: 243), o taip pat pavyzdinis istorinis asmuo, katalikybės atveju – Jėzus Kristus (Schmitt

1996: 21; Schmitt 2017b: 61). Tai reiškia, kad reprezentacija nurodo į specifinę būties formą ir su ja susietus specifinius moralinius turinius (Schmitt 2008a: 241-243).

Autentiškos reprezentacijos šaknys slypi asmeniniame autoritete ir istoriniame įvykyje, įkūnijančiame bendruomenės dvasinę tikrovę ir tradiciją. Mokslas ir technika, valdomi abstrakčių taisyklių ir formulių, yra nepajėgūs atpažinti ir perprasti įvykių singularumo, t. y. išimties fenomeno (Herrera 2019: 21). Bažnyčios reprezentacija – tai istorinio įvykio, Dievo įsikūnijimo konkrečiame istoriniame asmenyje (Jėzuje Kristuje) institucinė reprezentacija. Ši reprezentacijos forma neatskiriama nuo katalikybės moralinių turinių: „katalikiškoji argumentacija yra grindžiama specifiniu mąstymo būdu, kurio įrodinėjimo metodas yra specifinė juridinė logika ir kurios dėmesys nukreiptas į normatyvinį vadovavimą žmogaus socialiniam gyvenimui“; Bažnyčia pasižymi savitu racionalizmu, kuris „moraliniu požiūriu apima psichologinę ir sociologinę žmogaus prigimtį“ (Schmitt 1996: 12-13). Trumpai tariant, Bažnyčia reprezentuoja *civitas humana* (Schmitt 1996: 19). Viešosios vadybos specialistai, verslininkai ir ekonomistai, kurie apie piliečius kalba tik kaip apie vartotojus, „darbo jėgą“ ir „žmogiškuosius išteklius“, negali tautos reprezentuoti politiškai, nes neįkūnija jokios kilnesnės idėjos ar moralinio principo. Schmittas savo kūryboje ieško įvairių būdų išsivaduoti iš techniško dvasios kalėjimo, bet visi jie vienaip ar kitaip yra susieti su politiškumu ir politinio gyvenimo reabilitavimo pastangomis (Schmitt in Smeltzer 2020: 120). Politinę reprezentaciją Schmittas tematizuoja kaip moralinį priešnuodį bedvasiam ir beprasmiam pasauliui, kuriame dominuoja mokslas ir ekonominis-techninis racionalumas.

1.3. Oakeshottas: techninis vs. praktinis racionalumas

Panašiai kaip Arendt ir Schmittas, Oakeshottas atmeta pastangas visą žmogaus patyrimo visumą suredukuoti vien į daiktų gaminimą ir vartojimą. Žmogus yra daugiau nei *homo laborans* ir *homo faber* (Oakeshott 2004: 313). Civilizuotas žmogus yra tas, kuris geba peržengti savo kūniškumą ir pakilti į laisvės sferą, kurioje dvasiniais dalykais mėgaujamasi dėl jų pačių. Šią laisvės sritį Oakeshottas, iš dalies sekdamas Johannu Huizinga, vadina *žaidimu*, kurį supranta labai plačiai, jam priskirdamas filosofiją, poeziją, meną ir istoriją (Oakeshott 2004: 312). Žaidimui jis priešpriešina darbą, kuris yra nukreiptas į išgyvenimui būtinų poreikių tenkinimą, gamtos užvaldymą bei eksploatavimą. Dirbantysis į tikrovę žiūri tik per naudos, būtinybės ir pasisavinimo prizmę, tuo tarpu žaidžiantysis žaidžia be jokio užslėpto

materialinio intereso, vardan paties žaidimo ir laisvės, kuri patiriama žaidžiant. Darbas negali atnešti laimės ir išsipildymo, nes vieno poreikio patenkinimas iškart sukuria kitą poreikį, ir taip be pabaigos. Kitaip tariant, beribis ir betikslis vartojimas sukelia nesibaigiančią frustraciją (Oakeshott 2004: 308-309). Žaidimas, kurį Oakeshottas kildina iš graikų *scholē*, yra ne poilsis nuo darbo, o esminė žmogaus gyvenimo veikla, leidžianti pilnavertiškai realizuoti asmens žmogiškumą, laisvę ir individualumą. Taip samprotaudamas Oakeshottas meta iššūkį moderniajam racionalizmui, kuris aukščiausius žmogaus egzistencijos siekinius pavertė ekonomikos podukra. Techniniam mąstymui laisvalaikis tėra trumpa pertrauka nesibaigiančioje gamybos ir vartojimo grandinėje. Darbuotojas turi pailsėti tam, kad kitą dieną visas jėgas vėl galėtų atiduoti anoniminiam darbui su įrankiais, mašinomis ir dokumentais. Pasak Oakeshotto, taip mąstant apverčiama žmogaus veiklų ir prioritetų hierarchija. Jo požiūriu, reikėtų mąstyti priešingai: mes dirbame tam, kad galėtume žaisti, o ne žaidžiame tam, kad galėtume dirbti. Oakeshotto darbo-žaidimo perskyra yra šiuolaikine kalba performuluota aristoteliškoji *praxis-poesis* skirtis, kurioje *poiesis* žymi veiklą, orientuotą į konkretaus produkto pagaminimą, o *praxis* – veiklą, kurios prasmingumas slypi joje pačioje. Ši skirtis struktūriškai atitinka Arendt darbo, darymo ir veiksmo hierarchiją.

Oakeshotto politikos autonomijos samprata yra glaudžiai susieta su jo kritika techniniam racionalumui. Ši kritika turi moralinę potekstę. Anglų filosofas pabrėžia, kad žmogaus sampratos redukavimas į *homo faber* ir *homo laborans* smarkiai keičia moderniojo individo savivoką, jo požiūrį į gamtą ir kitus asmenis, modifikuoja dorybių ir pareigų supratimą, taigi turi rimtų moralinių pasekmių. Tai paaiškėja analizuojant Vakarų moralinio mąstymo transformacijas. Ikimoderniojoje etikoje svarbią vietą užėmė nuosaikumo (Antika) ir nuolankumo (Viduramžiai) dorybės, kylančios iš žmogaus supratimo, kad ne jis yra Būties kūrėjas ir pasaulio valdovas. Ikimodernus žmogus aiškiai suvokė, kad jo pažinimas ir galia keisti tikrovę yra riboti. Naujieji amžiai nuosaikumą ir nuolankumą išstūmė į etinės savivokos paribius, o esmine dorybe pavertė darbštumą ir efektyvumą, kuris atveria kelią totaliniam gamtos užvaldymui (Oakeshott 2004: 307; Oakeshott 1975: 299). Oakeshottas atmeta šį naujųjų amžių požiūrį į žmogų ir juo grindžiamą santykį su tikrove. Jis įsitikinęs, kad žmogaus gyvenime už efektyvumą ir gamtos eksploatavimą daug svarbesnis moralinis ir dvasinis patyrimas: individualumo kultivavimas, polinkis ir gebėjimas kalbėtis, pakantos, mandagumo ir teisingumo dorybių ugdymas, skirtingų tradicijų ir civilizacinio paveldo „balsų“ pažinimas. Priešingai nei politikos autonomijos nepripažįstanti

technika, politika užtikrina civilizuotas šių etinių nuostatų kultivavimo sąlygas.

Oakeshottas sutinka su Arendt ir Schmittu, kad politika negali būti suvesta vien į ekonomiką, nes visuomenė yra „moralinis, o ne gamtinis faktas“, o valstybė yra daugiau nei gigantiškas namų ūkis ar fabrikas (Oakeshott 1993: 50; Oakeshott 1975: 261, 288-292). Valstybė yra ne mechanizmas ar biologinis organizmas, o „dvasinė visuma“ (Oakeshott 1993: 57). Žmonių tarpusavio santykių visumos neįmanoma paaiškinti vien biologinėmis reakcijomis ar neurologiniais procesais. Politinius fenomenus aiškinant mechanicinėmis ar biologinėmis metaforomis, ignoruojama veikiančio ir sprendžiančio asmens savimonė – kertinė bet kokio politinio veiksmo dalis (Oakeshott 1993: 47-48, 57-59). Žmogaus santykis su daiktais, gyvūnais ir gamta taip pat patenka į politinių svarstymų lauką, tačiau Oakeshottas pabrėžia, kad pirminis politinio gyvenimo lygmuo yra žmonių tarpusavio ryšiai – kitaip tariant, moralinė politinio patyrimo dimensija (Oakeshott 1993: 145). Etninių samprotavimų išstūmimą iš politikos lauko Oakeshottas fiksuoja pareiškdamas: „Dar neseniai politika buvo apie ištikimybę, šiandien – apie kumpio kainą.“ (Oakeshott 2014: 538)

Kai racionalistai bando politiką peraiškinti kaip daiktų administravimą, simboliškai, o kartais ir praktiškai sudaiktinami ir patys piliečiai. Tokiu atveju jie traktuojami kaip priemonės kokių nors ekonominių tikslų įgyvendinimui. Taip gimsta „terapeutinė“ valstybės samprata, pagal kurią piliečiai suvokiami kaip globotiniai arba vaikai, kuriais turi pasirūpinti valstybė (Oakeshott 1975: 308-309). Terapeutinė valstybės samprata transformuoja piliečių moralinį statusą: aktyvaus ir atsakingo subjekto savimonę keičia klusnaus tarnautojo, pasyvaus paramos gavėjo ar gydytino ligonio savivoka (Oakeshott 1975: 301). Kitaip tariant, atsakingą ir sąmoningą asmeninio tapatumo kultivavimą išstumia konformizmas, įsakymų vykdymas ir nekritiškas sekimas politiniais lyderiais bei jiems patariančiais ekspertais. Kai ekonomistai ir mokslininkai lyg susitarę skiepija nuostatą, esą už esminius gyvenimo sprendimus yra atsakingi ne patys piliečiai, o viršžmogiškos arba subžmogiškos anonominės jėgos (biologiniai, neurologiniai, evoliuciniai, socialiniai, ekonominiai procesai), kurias įvaldyti gali tik apšviestųjų ekspertų mažuma, neišvengiamai menksta piliečių moralinės atsakomybės ir aktyvaus įsipareigojimo bendriems dalykams pojūtis. Oakeshottas buvo kritiškai nusistatęs tokių socialinių mokslų kaip psichologija ir sociologija atžvilgiu, nes jam atrodė, kad šie mokslai nepajėgūs suprasti pamatinių žmogaus veikimo prielaidų. Jo požiūriu, asmuo nėra nei biologinis organizmas, kurį apibūdina genetinės savybės, nei „psichologinis ego“, o reflektuvi sąmonė, kurios žodžiai ir veiksmai yra sąmoningi, geriau ar blogiau apmąstyti

pasirinkimai ir sprendimai. Oakeshottas siekė apginti praktinio racionalumo autonomiją nuo tų tikrovės suvokimo formų, kurios jį siekia redukuoti į kokius nors sub- arba trans-žmogiškus veiksnius (Oakeshott 1975: 20-24).

Oakeshottas politikos autonomiją gina nuo moderniojo racionalizmo, kurio atstovai visą žmogaus pažinimą ir praktinį patyrimą siekia suredukuoti į priežastinius ryšius ir ekonominius-techninius veiksnius. Jo požiūriu, tai nepagrįstas ir lemtingų moralinių pasekmių turintis žmogaus praktinio patyrimo visumos susiaurinimas. Racionalistai klysta nuvertindami pirmojo asmens perspektyvą ir praktinį patyrimą, kuris yra pirmesnis už techninių metodų, taisyklių ir formulių išmokimą (Oakeshott 1991: 12-14). Oakeshottas nuosekliai laikosi pozicijos, kad politiką ir moralę galima suprasti tik įsisąmoninus, jog praktiniai įpročiai ir įgūdžiai eina pirmiau teorijos ir abstrakčių formulių (Oakeshott 1991: 117-119). Moralinių ir politinių įgūdžių įgijimą jis dažnai lygina su gimtosios kalbos išmokimu. Gimtąją kalbą išmokstame ją vartodami kasdienėje praktikoje, o ne skaitydami vadovėlius ar „kaldami“ taisykles. Moralinis ir politinis ugdymas vyksta ontologiniame žmonių santykių lygmenyje – tarpasmeninių ryšių terpėje. Jis nėra „skolingas“ teoriniams diskursams ir nelaukia iš jų apriorinių principų, kuriais remiantis būtų galima griežtai kontroliuoti žmonių elgesį (Oakeshott 1991: 121-122). Nepasitikėjimas piliečių praktiniu supratingumu ir esminių sprendimų priėmimo galios perleidimas ideologams, ekonomistams, technologams ir biurokratams gresia liūdnais etiniais padariniais – laisvės ir savideterminacijos praradimu, kuris būdingas XX a. autoritarinėms, totalitarinėms ir netgi kai kurioms pokario Europos gerovės valstybėms (Oakeshott 1996: 100-101; Oakeshott 2007: 211-213).

Oakeshottas įrodinėja, kad pozityvistinio sukirpimo racionalistai ir scientistai iš principo negali pažinti moralinio, o tuo pačiu ir politinio patyrimo prigimties. Moralė ir politika nėra nei standartizuota technika, nei formulių rinkinys ar ideologija. Žmogus nėra *tabula rasa*, į kurio sąmonę būtų galima mechaniškai įrašyti kokias nors taisykles ar normas (Oakeshott 1991: 20-21, 32, 40). Moraliniai ir politiniai principai nėra atrandami *a priori*, iki dorybių praktikavimo ir politinio veikimo pradžios. Žmogaus praktinis racionalumas ir moralinis charakteris formuojasi palaipsniui, per lėtą mokymąsi ir iniciaciją į šeimos, bendruomenės, tautos gyvenimo tradicijas ir papročius. Politinis ir moralinis ugdymas primena pameistrystę, kantrią ir ilgametę vyresniųjų elgsenos imitaciją (Oakeshott 1991: 39, 62, 112). Nurašydamas papročius ir tradicijas, racionalizmas atkerta žmogų nuo tų moralinių šaltinių, iš kurių tik ir tegali išaugti autentiškas moralinis tapatumas bei politinė išmintis. Politikai iš viršaus primetamos teorinės elgesio taisyklės ir formulės negali sukurti tvirto moralinio tapatumo ir charakterio, nes jos yra išoriškos žmogaus

praktiniam gyvenimui, nėra organiškai suaugusios su jo kasdieniais įpročiais (Oakeshott 1991: 35-37). Techninių formulių žinojimas pats savaime niekaip negarantuoja pavyzdingo, kilnaus elgesio (Oakeshott 1991: 125).

Kalbant apie politikos autonomijos gynybą nuo mokslo pretenzijų, reikia pabrėžti, kad Oakeshottas kritikuoja ne mokslą kaip tokį, o scientizmą – racionalistinį tikėjimą, kad moksliniais metodais įmanoma paaiškinti politiką ir moralę. Su mokslu nebūtų jokių problemų, jei jis liktų savo ribose ir nesiveržtų į jam svetimas sritis (Oakeshott 1991: 34-35; Oakeshott 1993: 99). Problemos kyla tada, kai scientistinis tikėjimas mokslo pažanga pažadina ekspansionistines ambicijas visus žmogiškojo patyrimo veiksmus, sykiu ir etinius, religinius bei politinius, paaiškinti vien moksliskai verifikuojamais metodais. Oakeshottui atrodo, kad scientizmas korumpavo mūsų moralinę savivoką, iškeldamas produktyvumo idealą ir nurašydamas religinius bei moralinius idealus (Oakeshott 2014: 305). Panašiai kaip ir Arendt bei Schmittas, Oakeshottas kritikuoja scientizmą už tai, kad šis kelia nepagrįstus lūkesčius, bandydamas sukurti visiškai tobulą, nekonfliktišką pasaulį, kuriame žmonių santykiai būtų pakeisti daiktų administravimu, o kultūra virstų fabriko kultūra (Oakeshott 2014: 329). Oakeshottas mąno, kad, siekiant išsaugoti civilizaciją, negalima leisti scientistams redukuoti politikos į ekonomiką ir socialinę inžineriją, o politinius ir moralinius konfliktus – į mokslines, biurokratinės ar administracines kalkuliacijas (Oakeshott 1993: 100-101). Oakeshotto aiškinimu, politinę-etinę tikrovę apibrėžia ne gamtinis būtinumas, kiekybiniai matavimai ar apodiktiniai įrodymai, o žmogaus laisvė, atsakomybė, rinkimasis bent iš kelių alternatyvų, specifinės aplinkybės, netobulas žinojimas ir interpretavimo neišvengiamumas (Oakeshott 1991: 70-71, 80-82).

Anglų mąstytojo požiūriu, „žmogus“ nėra mokslinė sąvoka, todėl tokie mokslai kaip ekonomika ir psichologija negali pretenduoti į visapusišką žmogaus pažinimą. Atlikdami statistinius skaičiavimus ir susikoncentruodami tik vieną ar kelis kiekybinius žmogaus praktinės tikrovės elementus, ekonomistai ir psichologai negali aprėpti žmogaus gyvenimo visumos (Oakeshott 1995: 230). Jie užmiršta, kad politiniam ir moraliniam patyrimui nebūdingas matematinis tikslumas (Oakeshott 2014: 32). Oakeshottas pabrėžia, kad vien *kiekybiniais* matavimais užsiimančios mokslai iš principo negali paaiškinti to, kas sudaro žmogaus egzistencijos *kokybinę* – moralinę, dvasinę, politinę – dimensiją. Kalbant tik tokiomis abstrakčiomis sąvokomis kaip pasiūla, paklausa, kaina, kaštų ir naudos analizė, našumas, nedarbas, investicijos ar bendrasis vidaus produktas, neįmanoma suprasti didelę reikšmę turinčių moralinio ir politinio patyrimo ypatumų – ištikimybės, drąsos, pažado, atleidimo, pareigos, dosnumo, gailestingumo, kilnumo, pasiaukojimo

ir atsakomybės. Šios dorybės ir etinės nuostatos peržengia kiekybiškai išmatuojamą praktinės tikrovės pusę. Anot Oakeshotto, jei mokslas imtųsi tyrinėti moralines idėjas, jos tuojau pat prarastų savo specifiškai etinį pobūdį (Oakeshott 1995: 336). Iš statistinių apibendrinimų ar mokslinių eksperimentų rezultatų negalima išvesti vertybinių nuostatų ar moralinių principų; iš „mokslininkai nustatė, kad x“ neplaukia „x turi būti“ (Oakeshott 1991: 91). Todėl politikos – normatyvinės srities – suredukavimas į empirinius mokslus yra tiek konceptualiai, tiek ir etiškai ydingas užmojis. Jis neleistina susiaurina politinių subjektų moralinį patyrimą.

Pasak Oakeshotto, mokslininkai neretai užmiršta, kad mokslas yra tik vienas iš žmogiškojo patyrimo modusų, neturintis didesnio legitimumo nei praktika, kuriai priklauso politika ir moralė. Visi patyrimo modusai turi savo galiojimo lauką ir konstitutyvinius principus. Mokslas negali paaiškinti visos patyrimo visumos, nes skaičiuodamas ir kiekybiškai matuodamas jis prie tikrovės prisiartina iš labai specifinio, riboto žiūros taško, t. y. abstrahuodamasis nuo visko, ko negali paaiškinti savo metodais. Į politinę tikrovę žvelgdamas iš *sub specie quantitatis* perspektyvos, mokslas nepaiso etinių politinio patyrimo šaltinių, arba dar blogiau – redukuoja juos į kiekybinius, empiriškai verifikuojamus duomenis. Tokiu būdu iš politikos suvokimo horizontų pradeda nykti tai, kas yra *specifiškai žmogiška* – moraliniai, religiniai, politiniai patyrimo turiniai. Dėl šios priežasties Oakeshottas siekia apginti politikos autonomiją mokslo atžvilgiu (Oakeshott 1995: 311-315). Kai politiką bandoma paaiškinti mokslininkams, pažeidžiamas jos kaip savarankiškos veiklos formos integralumas ir pamatinė politinio patyrimo sąlyga – žmogaus kaip atsakingo, sąmoningo ir laisvai sprendžiančio subjekto prielaida (Oakeshott 1995: 270-272). Oakeshottas akcentuoja, kad politiką aiškinant instrumentiškai ir techniškai, žmogaus gyvenimas netenka „gyvybingumo“, o jo moralinė savivoka tampa ženkliai vulgaresnė ir skurdesnė (Oakeshott 1991: 138; Oakeshott 1995: 301). Pagal scientistinį pasaulėvaizdį, žmogus yra ne asmuo, o daiktas, funkcija arba statistinis vienetas. Moralinėmis prielaidomis grindžiama Oakeshotto scientizmo ir racionalizmo kritika, o tuo pačiu ir iš jos išauganti politikos autonomijos gynyba, yra nukreipta prieš mokslinio pasaulėvaizdžio įtakos plitimą šiuolaikinėje kultūroje.

Pirmame skyriuje įsitikinome, kad instrumentinis, reduktyvus požiūris į politiką griaua jos kaip savarankiškos veiklos formos autonomijos ir savitumo suvokimą. Dėl šios priežasties Arendt, Oakeshottas ir Schmittas kritikavo politikos pajungimą mokslo, ekonomikos ir technikos logikai. Mūsų analizė parodė, kad šių filosofų suformuluota instrumentinės mąstysenos kritika turi gilią moralinę potekstę. Pirma, autoriai normatyviai kritikuoja

ekonominių-techninių mąstymą už tai, kad šis redukuoja žmogų į statistinį vienetą, rūšies egzempliorių arba smulkų konvejerinio darbo sraigtelį. Jų požiūriu, instrumentiškas, manipuliatyvus požiūris į žmogų menkina jo moralinį statusą, o akcento perkėlimas nuo tikslų į priemones atveria kelią barbarybei ir destrukcijai. Antra, gindami politikos autonomiją, Arendt, Oakeshottas ir Schmittas tuo pačiu gina politiniam veiksmui būtinų moralinių gebėjimų ir charakterio nuostatų kultivavimo sąlygas. Žmogų traktuodami kaip savarankiškus sprendimus priimti ir naujus sumanymus kurti gebančią būtybę, šie mąstytojai filosofiniu lygmeniu stiprina asmens savideterminacijos ir moralinės atsakomybės ugdymo sąlygas. Tai rodo, kad politikos autonomijos projektas yra neatsiejamas nuo moralinių prielaidų apie žmogaus prigimtį ir specifinių, politinio veiksmo metu neišvengiamai praktikuojamų dorybių.

2. RACIONALISTINĖ MORALĖS SAMPRATA IR JOS DEFEKTAI

Šiame skyriuje pereiname prie kito Arendt, Oakeshotto ir Schmitto politikos autonomijos projekto aspekto: politikos ir moralės santykio analizės. Šių autorių akademinėje recepcijoje politikos ir moralės santykio problema yra viena kontroversiškiausių. Skaitant jų tekstus gali susidaryti įspūdis, kad politiką jie autonomizuoja ne tik nuo ekonomikos, technikos, mokslo ir socialinės srities, bet ir nuo moralės. Mūsų analizė atskleidžia šios interpretacijos trūkumus. Nagrinėjant konkrečius pasažus, kuriuose autoriai gina politikos autonomiją moralės atžvilgiu, aiškėja, kad jie nuo politikos atiboja ne moralę kaip tokią, o *specifinę moralės sampratą* – racionalistinę, daugiausia su Apšvietos projektu siejamą moralės sampratą. Arendt, Oakeshottas ir Schmittas kritikuoja modernybėje įsitvirtinusį politikos ir moralės santykio aiškinimo būdą, pagal kurį politika suvokiama ne kaip savita ir savarankiška veiklos sritis, o kaip abstrakčių etinių teorijų vedinys. Šio skyriaus tikslas – įrodyti, kad politikai būdingas *vidinis* moralinis normatyvumas, kuris yra suderinamas su politikos autonomija. Politikai nereikalinga išorinė moralinė legitimacija, kurią garantuotų iš anksto protu nustatytos teorinės etinės taisyklės, nes politinio patyrimo iš principo neįmanoma suvokti pagal karteziškosios epistemologijos standartus. Politikoje – veiksmo, neprognozuojamų įvykių, kintančių aplinkybių, nuomonių apsikeitimo, tikėjimo ir įtikinėjimo, mitų ir kolektyvinių pasakojimų, įpročių ir nenumatytų pasekmių sferoje – neįmanoma pasiekti tobulo tikrumo ir objektyvumo, kurio siekia matematika ir gamtos mokslai. Arendt, Oakeshottas ir Schmittas atmeta šį visiškai objektyvaus ir nesuinteresuoto politinio žinojimo idealą kaip utopiją ir kategorinę klaidą. Jiems akivaizdu, kad mokslinę pasaulėžiūrą ir karteziškąją epistemologiją grindžiantis susvetimėjimas su praktine tikrove negali būti praktinio patyrimo pažinimo atskaitos taškas. Autorių požiūriu, politikos moraliniai šaltiniai kyla iš ontologinio, intersubjektyvaus žmonių santykių lygmens, o ne teorinių konstrukcijų ar dedukcijų. Jie kritikuoja racionalistinės moralės diskursus už tai, kad jie instrumentalizuoja politikos suvokimą, paversdami ją pagalbine apriorinių etinių normų praktinio realizavimo priemone. Trumpai tariant, racionalistinė moralė disertacijoje nagrinėjamiems autoriams kliūva dėl dviejų priežasčių: 1) jos šalininkai neigia politikos autonomiją; 2) jie nemato kur kas vaisingesnio – ontologinio – politikos ir moralės susiejimo būdo.

Racionalistinės moralės kritika yra bendresnės Arendt, Oakeshotto ir Schmitto plėtojamos modernybės ir instrumentinio racionalumo kritikos dalis.

Kaip ir utilitaristai, marksistai, pozityvistai bei ekonominiai liberalai, racionalistinės moralės atstovai (Kantas, Millis, Constant'as, ankstyvasis Rawlsas, Dworkinas, Nagelis, Cohenas, Kymlicka) politiką taip pat traktuoja instrumentiškai, tik pajungia ją ne ekonominiams, techniniams ar moksliniams metodams, o abstrakčioms, iš anksto nustatytoms etinėms normoms bei taisyklėms. Šių skirtingų autorių pažiūras vienija nepasitikėjimas piliečių praktine išmintimi ir gebėjimu patiems spręsti kasdien išskylančius politinius klausimus. Jiems bendra ta pati instrumentinio mąstymo schema, pagal kurią į politiką žvelgiama iš „neutralios“, į nešališkumą ir universalumą pretenduojančios trečiojo asmens perspektyvos, kuri pristatoma kaip epistemiskai ir etiškai pranašesnė už politinių subjektų (pirmojo asmens) perspektyvą. Arendt, Oakeshottas ir Schmittas atmeta teorinį politikos ir moralės santykio analizės metodą, nes jis nepripažįsta politikos kaip savarankiškos veiklos srities autonomijos ir tokiu būdu neigia politikos prigimtį. Be to, teorinė prieiga nepaiso arba nepagrįstai nuvertina ontologines politinio patyrimo sąlygas, tokias kaip asmens apsisprendimo laisvė, pliuralumas ir atsakomybė. Politiką padarydami priklausomą nuo specifinių etinių normų, liberalieji moralės filosofai neišlaiko savo pačių išsikeltą „neutralumo testo“ ir neliberaliems piliečiams iš viršaus primeta šališkas, liberalias etines pažiūras. Tokiu būdu Arendt, Oakeshottas ir Schmittas pastangos politikos autonomiją apginti nuo racionalistinės moralės įgauna moralinę prasmę – jie gina piliečių apsisprendimo laisvę nuo būtinybės išpažinti šališkus moralinius principus, kuriuos liberalieji teoretikai nustato dar iki politinio veikimo pradžios. Gindami politikos autonomiją, Arendt, Oakeshottas ir Schmittas siekia sudaryti sąlygas patiems piliečiams veikti ir drauge nuspręsti dėl juos vienijančių moralinių tikslų ir principų. Jie neturi būti nustatomi iki politinio dalyvavimo pradžios, nes tokiu atveju jis prarastų savo tikslingumą ir prasmę.

Šiame skyriuje nagrinėjami racionalistinės moralės sampratos bruožai, kurie yra nesuderinami su tuo, kaip politikos prigimtį supranta Arendt, Oakeshottas ir Schmittas. Šių bruožų išryškėjimas leidžia įsitikinti, kad su politika yra nesuderinama ne moralė *per se*, o tik tokios moralės sampratos, kurioms būdingi politikos autonomiją neigiantys principai. Šiame skyriuje analizuojami šie politikos autonomiją neigiantys racionalistinės moralės sampratos bruožai: individualizmas, abstraktumas, pretenzija į universalumą, ideologiškumas ir polinkis į fanatizmą. Individualizmas ignoruoja politinei savivokai būdingą pirmojo asmens daugiskaitos („mes“) dimensiją ir bendruomeninio lygmens reikalavimus. Moralinių normų abstraktumas ir polinkis į universalumą naikina politiniam patyrimui būdingą lokalumo bei išaknytumo dimensiją. Šie veiksniai prieštarauja politinį

veikimą ženklinančiam kontingentiškumui, nenuspėjamumui ir nepastovumui, o tuo pačiu ir piliečių laisvei – kertinei ontologinei-etinei politinio patyrimo sąlygai. Ideologiškumas ir fanatizmas, kylantys iš normų universalumo ir abstraktumo, pažeidžia pliuralumą – kitą pamatinę politinio patyrimo sąlygą. Tai paradoksalus dalykas: į taurius moralinius idealus apeliuojančios moralės teorijos ir ideologijos praktikoje dažnai virsta savo priešingybe – blogiu, nepakanta kitaminčiams. Ideologiškumas ir fanatizmas yra nesuderinami ne tik su politikos autonomija, bet ir asmens orumu, nes asmuo čia traktuojamas instrumentiškai, kaip ambicingų visuomenės pertvarkymo planų įgyvendinimo priemonė. Išvardytų racionalistinės moralės ypatumų analizė rodo, kad ši moralės forma yra nesuderinama su politikos autonomija ir pati turi rimtų moralinių defektų. Juos galima pašalinti remiantis Arendt, Oakeshott ir Schmitto siūloma ontologine politikos ir moralės aiškinimo perspektyva.

2.1. Individualizmas

2.1.1. Arendt: posūkis link holistinės ontologijos

Viena svarbiausių moderniosios racionalistinės moralės sampratos prielaidų yra individualizmas – ontologinis individo nepriklausomybės ir pirmenybės kitų socialinių darinių atžvilgiu postulas. Arendt atmetė šį postulatą. Jai neatrodė, kad individas yra visiškai nepriklausomas ir savipakankamas – žmogaus gyvenimo prasmės paieškos esmingai priklauso nuo santykių su kitais žmonėmis. Jos požiūriu, pamatinis egzistencinis horizontas ir prasmės šaltinis yra ne individas ir jo protas, o *pasaulis* – žmonių susitikimo, bendro veikimo ir skirtingų perspektyvų sankirtų vieta (Arendt 2005a: 128-129). Pasaulis eina pirma individo, nes tik būdamas pasaulyje jis gali praktiškai formuoti savo unikalų tapatumą. Tam, kad geriau suprasčiau pats save, turiu pastoviai „tikrintis“ kitų akivaizdoje, t. y. viešoje pasirodymo erdvėje, kur mano veiksmus, sprendimus ir vertinimus girdi, kritikuoja, palaiko, šlovina arba smerkia kiti. Kaip prieštaringos ir nepastovios būtybės, mes negalime pilnai užtikrinti savo tapatumo ir tikrovės suvokimo vien introspekcija ar susitelkdami į privačius dalykus – mums būtinas kitų buvimas, todėl turime būti ne vien savyje, bet ir išeiti iš savęs, eiti link kitų. Arendt ypač akcentuoja, kad buvimas-su-kitais palaiko pasaulio integralumą ir bendros tikrovės pojūtį, kurį ji, sekdamą Kantu, vadina sveiku protu arba bendruoju jutimu (*sensus communis*) (Arendt 2005b: 197-198). Tai savotiškas šeštasis jausmas, apjungiantis ir integruojantis penkiomis jauslėmis gaunamus

duomenis į vientisą tikrovės suvokimą. Skirtingų žmonių tikrovės suvokimai neabejotinai skiriasi, tačiau sveikas protas užtikrina bendro patyrimo lauko integralumą ir neleidžia suskaidyti tikrovės į nieko bendra tarpusavyje neturinčių monadų sandaugą.

Arendt aiškinimu, atomistinėmis prielaidomis grindžiami modernybės procesai – susitelkimas į save, materializmas, susvetimėjimas su pasauliu ir politinio dalyvavimo vengimas – smarkiai nuskurdino žmonių politinį subjektiškumą ir moralinę savivoką. Individų izoliacija ir užsisklendimas tapo palankia dirva totalitarizmo susiformavimui ir radikalaus blogio raiškai (Arendt 2001: 311-324). Arendt požiūriu, nerasdamas prasmės nei vidujybėje, nei tradiciniuose autoritetuose, Vakarų individas tapo masiniu žmogumi ir galiausiai sutiko visiškai paaukoti savo individualumą vardan ideologijos ar kokio nors masinio Judėjimo (nacionalsocialistų, komunistų, fašistų). Išstipindamas savo asmeniškumą masėse ir kratydamasis moralinės atsakomybės už tai, kas vyksta pasaulyje, jis tikėjosi gausias bent šiojų tokių prasmės surogatą, kuris atrodė labiau pakeliamas nei visiškas susvetimėjimas su savimi ir pasauliu. Bėda ta, kad šio proceso metu radikalai atrofavosi žmogaus moralumo suvokimas. Moralumo puoselėjimui būtinas išisakijimas pasaulyje, žmonių santykių tinkle. Pasak Arendt, idealus totalitarizmo subjektas – ne fanatiškai įsitikinęs nacionalsocialistas ar stalinistas, o žmogus, kuris neturi jokių įsitikinimų ir apskritai yra praradęs gebėjimą spręsti apie tai, kas gera ir bloga (Arendt 2001: 449). Toks žmogus gali akylai vykdyti vyresnybės įsakymus ir, atlikdamas nusikaltimus, nejausti sąžinės priekaištų.

Arendt supratimu, ši moralinė atrofija tiesiogiai susijusi su pasauliškumo (*worldliness*) ir politiškumo dimensijos nykimu moderniojo žmogaus gyvenime. Jos akimis, asmens moralumą ir politinį subjektiškumą gali atgaivinti tik perėjimas prie adekvatesnės ontologijos, kurioje pirmiau individo eina pasaulis. Liberalus sprendimas – postuluoti individą-atomą, akcentuoti universalias žmogaus teises ir neutralių teisinių procedūrų reikšmę – jai atrodė ne tik nepakankamas, bet ir neadekvatus, nes jis yra grindžiamas klaidinga – atomistine – ontologija. Pasak Arendt, po Holokausto neatsakinga toliau vadovautis prielaidomis, kurios ne tik nesustabdė, bet ir prisidėjo prie nacizmo ir totalitarizmo gimimo. Mechaniškas grįžimas prie atomizmo prielaidų liudija, kad gelminės totalitarizmo fenomeno pamokos lieka neapmąstytos ir neišmoktos. Jei atomizmas ir izoliacija buvo viena iš totalitarizmą įgalinusių sąlygų, dar uolesnis grįžimas prie atomizmo pokariu negali būti laikomas tvarią totalitarizmo problemos sprendimu. Tikrasis priešnuodis totalitarizmui – alternatyvi, holistinė ontologija, o ne individo teisių akcentavimas, kurio iš Arendt tikėjosi jos „amoralumą“ pabrėžiantys kritikai (Winters 1987: 206-209). Charles'as Mathewes'as klysta teigdamas,

esą Arendt vadovavosi „radikalios asmens autonomijos“ prielaida ar netgi propagavo „solipsizmą“. Dėl sunkiai suvokiamų priešasčių, šis autorius galvoja, kad Arendt radikalčiai atskyrė subjektą nuo visų ryšių su pasauliu (Mathewes 2004: 174, 177). Tai stebinantis Arendt politinės ontologijos iškraipymas. Arendt politinė filosofija yra sumanyta būtent kaip alternatyva radikaliam solipsizmui ir subjektyvizmui.

Alternatyvios ontologijos paieškos verčia permąstyti ir Vakaruose įsitvirtinusių moralės-politikos santykio supratimą. Arendt atmetė požiūrį, esą po Holokausto politikos normatyvumą galima užtikrinti remiantis abstrakčiomis moralinėmis normomis ir taisyklėmis. Ji atkreipė dėmesį į Vakarų tradicijos pertrūkį, kuris nebeleidžia remtis tradiciniais moraliniais priesakais kaip savaime suprantamais dalykais. Būdami atkirsti nuo Vakarų etiką maitinusių dorovinių ir religinių šaltinių, nebegalime veiksmingai vadovautis idealais, kurių prasmės nebežinome ir nebeapmąstome. Panašiai kaip ir Oakeshottas, Arendt laikėsi požiūrio, kad kuo moralinis diskursas abstraktesnis, kuo jis labiau atitrūkęs nuo kasdienio praktinio gyvenimo, tuo lengviau jį pakeisti kitu abstrakcijų rinkiniu (Arendt 2003: 45). Filosofė pabrėžė, kad mechaninis etinių abstrakcijų išmokimas ir nereflektyvus kartojimas silpnina asmens moralinio sprendimo galią. Ji manė, kad moralumo šaknys slypi daug giliau – ne teoriniame visuotinių tiesų lygmenyje, o intersubjektyviuose žmonių santykiuose ir juos grindžiančiose ontologinėse prielaidose. Moralinė sprendimo galia vystoma aktyviame politiniame santykiyje su bendrapiliečiais, o ne gyvenant izoliuotai nuo kitų ir mechaniškai vadovaujantis teorinėmis taisyklėmis.

2.1.2. Oakeshottas: individualizmas vs. individualumas

Kaip ir Arendt, Oakeshotto ontologija yra veikiau holistinė nei atomistinė. Nors, kaip įsitikinsime ketvirtame disertacijos skyriuje, Oakeshottas buvo individualumo moralės šalininkas, individualumą jis griežtai skyrė nuo individualizmo (Mewes 1992: 121). Anglų mąstytojas gynė asmens autonomiją nuo centralizuotų, kolektyvistinių valdžios intervencijų, tačiau asmenį traktavo kur kas substanyčiau nei kanoniniai liberalizmo autoriai. Jam asmuo – tai „substanyvi“ ir „kultivuota“ asmenybė, formuojanti save per aktyvų santykį su supančia aplinka, tradicija ir kultūra (Oakeshott 1975: 236-237). Asmuo, Oakeshotto supratimu, yra ne *tabula rasa*, o civilizacijos, kultūros, tradicijos ir bendruomenės formuojamas subjektas. Šie veiksniai nedeterminuoja asmens pasirinkimų taip mechaniškai, kaip elgesio determinavimą supranta pozityvistai ir biheivioristai, tačiau jie formuoja tą

troškimų, galimybių, įpročių ir lūkesčių kontekstą, kuriame asmuo ilgus metus brandina savo unikalią moralinę savimonę. Pasak Oakeshott, neįmanoma savęs suvokti kaip visiškai abstraktaus „aš“ – mano sentimentai, polinkiai ir lūkesčiai yra konkrečioje tradicijoje susiformavę kultūriniai, moraliniai turiniai. Tik šių ontologiniame lygmenyje organiškai susiklostančių moralinių turinių pagrindu tegali būti atliekami sprendimai kasdieniame politiniame gyvenime (Oakeshott 1991: 121-122). Nuo moderniojo individualizmo Oakeshottą skiria jo įsitikinimas, kad toli gražu ne kiekvienas individas siekia išvystyti savo individualumą. Vien į darbą ir banalias pramogas orientuotas, nuo darbdavių ir valdžios malonės priklausomas, masinės kultūros apžavams negalintis atsispirti individas Oakeshottui yra „neišsipildęs individas“. Toks individas negali tapti visaverčiu politiniu subjektu, nes jis neprisiima atsakomybės už jo aplinkoje vykstančius politinius procesus.

Oakeshottas pabrėžia, kad asmens politinis tapatumas yra neatsiejamas nuo specifinių prierašumų ir įsipareigojimų šeimai, artimiesiems, giminėms, draugams, bendruomenei ir tėvynei. Jau vien dėl to jam nepriimtinas liberalizmo atomizmas, visuomeninės sutarties idėja ir tokios nuo praktinės tikrovės atitrūkusios hipotetinės abstrakcijos kaip nežinojimo uždanga ar nematoma rinkos ranka. Anglų mąstytojo nuomone, grynasis individualizmas nepajėgus suformuoti tvirtų moralinių ryšių ir įsipareigojimų, nes neįmanoma abstrakčiai įsipareigoti bet kam – tvirti pažadai ir atsakomybė formuojasi tik ten, kur jau yra užmegztas santykis, kur konkrečius žmones jungia tradicija, prisiminimai, istorija, pasakojimai ir unikalios patirtys. Jei žmogus yra pozicionuojamas kaip grynasis ego ar *tabula rasa*, jei jis jau prielaidų lygmenyje atkertamas nuo jo kasdienę elgseną maitinančių moralinių šaltinių, iš jo ateityje neverta tikėtis etiškai atsakingo elgesio. Susidūręs su rimtomis moralinėmis dilemomis ir iššūkiiais, toks žmogus nežinos, ko griebtis – abstrakčios moralinės taisyklės gali ir nepadėti, jei situacija bus nauja ir nevienareikšmiška. Oakeshottas akcentuoja, kad charakterio ir moralinės sprendimo galios ugdymas yra neatsiejamas nuo kasdienio santykio su kitais. Į šį aspektą apeliuoja ir jo garsioji „pokalbio“ koncepcija (Oakeshott 2014: 358). Visavertis gyvenimas reikalauja atvirumo tikrovei, įvairioms nuomonėms ir perspektyvoms, kurios į asmens akiratį patenka per pokalbį. Individualizmas Oakeshottui nepriimtinas, nes jis sudaro sąlygas žmogui užsidaryti savo vidinėje citadelėje ir ignoruoti kitus. Užsidaręs, su aplinka susvetimėjęs asmuo nevysto savo moralinių gebėjimų ir dorybių, kurios būtinos civilizuotam gyvenimui (Oakeshott 2014: 99, 438-440, 478). Gebėjimas atsispirti ir pasipriešinti valdžios prievartai gali kilti tik iš intersubjektyviai kultivuojamo asmeniškumo. Masinis žmogus, arba „anti-individas“, yra bejėgis prieš moderniosios valstybės galią ir ambicijas. Šiuo

atžvilgiu Oakeshotto diagnozė yra panaši į Arendt: modernus individualizmas ne tik neužkirto kelio XX a. barbarybei, bet ir buvo viena iš jos suvešėjimo sąlygų.

2.1.3. Schmittas: individualizmas vs. politiškumas

Schmittui nepriimtinas racionalistinės moralės sampratą grindžiantis individualizmas. Jis skiepija nepagrįstą priešstatą tarp individo, kuris laikomas iš prigimties geru, ir valstybės, kuri traktuojama tik kaip būtinas blogis (Schmitt 2008a: 169-172). Tokiu būdu visuomenė kaip pavienių individų sanauja iškeliamą aukščiau valstybės. Liberalizmo pagrindas, jo *terminus a quo* ir *terminus ad quem*, yra individas (Schmitt 2007: 70-71). Kadangi politiškumas, anot Schmitto, apima kolektyvinio lygmens sprendimus ir antagonizmus, liberalai negali pasiūlyti pozityvios politikos sampratos, tik politikos kritiką. Jie negali suformuluoti pozityvių politinių pareigų ir yra akli politinės būtinybės reikalavimams, nes esminiu dalyku paverčia individo norus ir pasirinkimus. Anot Schmitto, idealistinis požiūris į žmogaus prigimtį yra nesuderinamas su politiškumu, nes politika yra neatsiejama nuo grupinių konfliktų, ir joks individas negali pats apsiginti nuo priešiškų valstybių puolimo (Schmitt 2007: 60-61). Individų praktinio gyvenimo integralumas yra tiesiogiai priklausomas nuo valstybės apsaugos ir gebėjimo užtikrinti tvarką, tačiau visiškai nuoseklus individualizmas nėra pajėgus to adekvačiai įvertinti. Schmitto supratimu, individualizmas savo prigimtimi yra antipolitiška pasaulėžiūra.

Politinio ir moralinio patyrimo atskaitos tašku pavertus individą, pastarajam pradeda atrodyti, kad gyvenime viskas priklauso tik nuo jo norų. Toks požiūris turi rimtų politinių ir moralinių pasekmių, nes individas vis labiau tampa vien teisiu, o ne pareigų subjektu, jo santykis su bendrapiliečiais darosi vis kritiškesnis ir atsainesnis. Nuosekliai vadovaujantis individualizmu, neįmanoma paaiškinti tokių etiškai reikšmingų politinio gyvenimo fenomenų kaip pasiaukojimas vardan valstybės ir bendruomenės, drąsa statyti savo gyvybę į mirtiną pavojų, pareiga atsiliepti į valstybės šaukimą į kariuomenę (Schmitt 2007: 35, 62-63). Žvelgiant iš individualizmo perspektyvos, priverstinis individo šaukimas į kariuomenę yra nepateisinamas – jei nenori, jis gali ir neginti savo valstybės, nes jo noras ir sutikimas yra aukščiau už egzistencinius politinės bendrijos reikalavimus. Individualizmas teoriškai gali pateisinti hipotetinę situaciją, kurioje nė vienas pilietis neitų ginti šalies (Schmitt 2007: 71). Taip mąstant, neįmanoma suformuluoti nuoseklios ir įtikinančios politikos koncepcijos. Anot Schmitto, pagrindinė valstybės

egzistavimo priežastis ir prasmė, jos *cogito ergo sum*, yra hobsiškas principas *protego ergo obligo*, nusakantis abipusį apsaugos ir paklusnumo sąryšį (Schmitt 2007: 52). Centrinis moraliniu politinio gyvenimo aspektu paversdamas individo sutikimą, individualizmas negali pagrįsti etinės paklusnumo valstybei ir suverenai pareigos.

Individo pirmenybės iškėlimas, Schmitto akimis, yra antropologinė klaida. Jo aiškinimu, Kantas ir liberalai klysta manydami, kad praktiniame gyvenime sprendžia individas. Jis pripažįsta, kad gyvenime pasitaiko išskirtinių, nepaprastai valingų ir savarankiškai spręsti gebančių žmonių, tačiau, Schmitto supratimu, paprasti piliečiai dažniausiai nespėdžia savarankiškai – jų pasirinkimus determinuoja konkrečios socialinės grupės, kurioms jie priklauso. Pasak vokiečių mąstytojo, esminių politinių ir moralinių sprendimų *locus* nėra autonomiškas individas – jei sprendžia ne valstybė, tuomet socialinės grupės, bet ne individas. Schmitto požiūriu, nei individas, nei abstrakti „žmonija“ nėra pajėgūs išspręsti praktinio gyvenimo etinių konfliktų (Schmitt 1999: 200-201).

Schmitto akimis, remiantis individualizmu neįmanoma suprasti politikos, nes jį grindžia su politiškumo prigimtimi nesuderinama optimistinė antropologija. Jis teigia, kad privačiame gyvenime mes galime vadovautis idealistinėmis prielaidomis apie žmogaus gerumą ir racionalumą, tačiau politikos arenoje privalome remtis realistine žmogaus prigimtinio pavojingumo, nepastovumo ir nepatikimumo prielaida (Schmitt 2007: 58-61). Politiniai realistai neturi iliuzijos, kad žmogaus veiksams diriguoja vien racionalus protas – jį dažnai nustelbia emocijos, aistros ir instinktai. Anot Schmitto, realistinė arba pesimistinė antropologija yra valstybės stabilumo, tvarkos ir politinės vienybės pagrindas. Tikri politiniai mąstytojai Schmittui yra tie, kurie suponuoja žmogų iš prigimties esant blogą ir šios prielaidos pagrindu konstruoja politikos sampratas, pripažįstančias draugo-priešo perskyrą (Schmitt 2007: 61). Anot Schmitto, į amžiną diskusiją ir abstrakčius etinius samprotavimus orientuotas liberalizmas yra iš principo nepajėgus apčiuopti egzistencinės politiškumo dimensijos. Liberalai nemato, kad esminiai politiniai ir moraliniai pasirinkimai daromi tarpinėje erdvėje tarp individo ir žmonijos – bendruomenių, tautų ir valstybių lygmenyje. Peršokimas nuo individo iškart prie žmonijos, ignoruojant bendruomeninio ir politinio lygmens tarpininkus, Schmittui atrodo antropologiškai ir politiškai neadekvatus (Schmitt 2007: 70-73).

Apibendrinant, kertinio moderniosios moralės sampratos elemento – individualizmo – taikymas politikoje iškreipia politiškumo prigimtį ir griaua jos suvokimo sąlygas. Jis trukdo įsisąmoninti bendruomeninio lygmens reikalavimus ir politinę „mes“ dimensiją. Arendt, Oakeshottas ir Schmittas

taikliai pastebi, kad politinis „mes“ lygmuo negali būti išvestas iš individualistinių prielaidų. Politikos suvokimui reikalinga holistinė ontologija, kuri apima ne tik individo teises, bet ir bendruomeninius įsipareigojimus. Tik holistinės ontologijos lygmeniu galima suprasti ir paaiškinti tokius moralinius reikalavimus kaip drąsa ir pasiaukojimas vardan bendruomenės ar valstybės. Vadovaujantis atomistine ontologija, neįmanoma pagrįsti ar paaiškinti šių individo norus peržengiančių moralinių pareigų ir reikalavimų. Ignoruodama šiuos svarbius moralinius gebėjimus ir dorybes, individualizmu besiremianti racionalistinė moralė yra nepajėgi suvokti ne tik politinio, bet ir su juo susieto moralinio patyrimo visumos. Tai rodo, kad racionalistinė moralė ne tik neigia politikos autonomiją ir iškreipia politikos prigimties supratimą, bet turi ir moralinių defektų. Ji nemato arba nepripažįsta politinį dalyvavimą įgalinančių moralinių nuostatų svarbos.

2.2. Abstraktumas ir universalumas

2.2.1. Oakeshottas: etinės normos kaip naujieji stabai

Oakeshottas išskyrė dvi moralės sampratas: tradicinę paprotinės elgsenos moralę ir racionalistinę taisyklių laikymosi moralę. Pirmoji būdinga ikimodernųjų laikų pasauliui, antroji – modernybei. Tradicinė moralė – tai natūrali, laipsniška iniciacija į konkrečios bendruomenės etinės elgsenos praktikas. Čia svarbiausia veiksmas ir praktika, o ne teorija ir refleksija (Oakeshott 1991: 467-471). Racionalistinė moralė – tai sąmoninga abstrakčių etinių taisyklių formulavimo pastanga. Šio modelio skiriamasis bruožas yra kritiškumas ir polinkis į sistemiskumą. Racionalistinė moralė kritiškai persvarsto visas normas ir principus, paveldėtus iš praeities ir įkūnytus bendruomenės kasdieniuose papročiuose. Kritika turi išvalyti sąmonę nuo visų moralinių įsitikinimų, neatlaikančių abstraktaus racionalumo testo, ir išpurenti dirvą naujai etinių taisyklių sistemai. Protu išmąstyti abstraktūs principai turi būti pritaikomi visoms, net ir labai skirtingoms praktinėms situacijoms kaip neginčytini, universalūs elgesio standartai (Oakeshott 1991: 472-477).

Jei tradicinėje moralėje svarbiau veikti pagal nusistovėjusius, paveldėtus papročius, tai racionalistinei moralei už veikimą kur kas labiau rūpi teisingų moralinių idealų nustatymas. Kasdienė elgsena privalo būti nuolatos kritiškai peržiūrima. Racionalusis moralinis ugdymas nuo veikimo ir praktikos akcentą perkelia ant abstrakcijų ir „moralinių technikų“ mokymosi. Pasak Oakeshotto, kuo labiau žmonėms atrodo, kad jie teisingai *mąsto* apie

moralines taisykles, tuo sunkiau jiems sekasi teisingai *elgtis* (Oakeshott 1991: 475). Kuo geriau jie išmoka moralines formules, tuo sunkiau jiems sėkmingai remtis tomis formulėmis įvairiose praktinėse situacijose. Anglų filosofo įsitikinimu, nuolatinis kritiškas elgesio analizavimas pakerta ne vien blogus moralinius prietarus, bet apskritai bet kokius moralinius įgūdžius. Kitaip tariant, iki kraštutinės abejonės nuvedanti moralinė refleksija gali sugadinti žmogaus moralinį kompasą ir taip jį suparalyžiuoti, kad jis išvis nebepasitikės jokia turima moraline intuicija ir lyg Buridano asilas negalės atlikti moralinio sprendimo tada, kai reikės veikti (Oakeshott 1991: 478).

Lyginant su tradicinės elgsenos morale, racionalistinė moralė yra nelanksti, nepripažįstanti niuansų ir kompromisų. Kai moralinė tiesa jau yra atrasta, jos niekas nebepajudins, nebent radikalus jos atmetimas – revoliucija. Oakeshottui atrodo, kad moralinis idealas racionalistui gali virsti aklo garbinimo objektu: „moralinių idealų siekimas yra stabmeldystė, kurioje tam tikri objektai pripažįstami kaip „dievai““ (Oakeshott 1991: 476). Be to, neretai nutinka taip, kad racionalistas stabu paverčia kurį nors vieną moralinį principą, nuvertindamas kitus, ne mažiau svarbius principus. Pavyzdžiui, teisingumas gali pernelyg nusverti gailestingumą, laisvė – tvarką ir saugumą, bendruomenė – asmenį, ir atvirkščiai. Praktiniame gyvenime sprendimai atliekami ir principai pasitelkiami situatyviai, atsižvelgiant į specifines aplinkybes, tačiau racionalizmui tai nepriimtina – jo šalininkai ieško visuotinai teisingų atsakymų visoms galimoms situacijoms. Oakeshottas pastebi, jog racionalistinė moralė, siekdama sukurti tobulą taisyklių sistemą ir iš jos išgyvendinti visus prieštaravimus, yra pasmerkta nuvilti, nes tai yra neįgyvendinamas uždavinys (Oakeshott 1991: 475, 480-481). Joks protas negali tobulai išspręsti visų moralinių dilemų ir iššūkių, išylančių praktinėse, dažnai netikėtose ir nenumatytose situacijose. Neįmanoma iš anksto nustatyti taisyklių, kurios vienodai tiks visoms ateities situacijoms. Oakeshotto akimis, racionalistinės moralės laikymasis visuomenei yra pražūtingas, nes ji nemato daugybės niuansų, tarpinių spalvų tarp juodos ir baltos. Racionalistinė moralė pati negali paaiškinti, kaip sėkmingai „išversti“ abstrakčius idealus į konkrečius moralinius veiksmus, nes ji koncentruojasi vien į normų formulavimą ir ieško teorinio jų tarpusavio suderinamumo. Jei racionalistai mėgintų sukonstruoti metataisykles, kurias naudojant būtų galima moralines taisykles taikyti konkrečiose situacijose, turėtume reikalą su regresu *ad infinitum* (Oakeshott 1991: 121-122).

Oakeshottas atkreipia dėmesį ne tik į racionalistinės moralės abstraktumą, bet ir į jos perfekcionizmą bei universalistines aspiracijas. Jos šalininkai mąno, kad būtina suformuluoti tobulai sustyguotą taisyklių sistemą, kurią būtų galima ne tik mechanškai pritaikyti visuomenėje, bet ir nesunkiai

perkelti iš vienos visuomenės į kitą. Jei to nepavyksta padaryti praktiškai, vadinasi, ji netinka net ir tai visuomenei, kurioje buvo sukurta (Oakeshott 1991: 40-42). Racionalistinės moralės sistemos globaliam pritaikomumui užkelta tokia aukšta kartelė, kad bet koks moralinis universalizmas tampa praktiškai neįgyvendinamas. Universalistinės ir perfekcionistinės aspiracijos rodo, kad modernieji racionalistai arogantiškai nuvertina skirtingose tautose ir kultūrose puoselėjamas moralinės elgsenos tradicijas. Norėdami jas suvienodinti arba radikaliai transformuoti, jie demonstruoja nepagarbą įvairių kultūrų žmonėms ir taip pakerta įvairovės principą, kurį propaguoja kitomis progomis, ypač kai kritikuoja skirtingų kultūrų moralinį absoliutizmą ir netoleranciją. Racionalizmas kritiškai neįvertina savo paties prielaidų, todėl netoleranciją fiksuoja tik oponentų elgsenoje ir mąstysenoje (Oakeshott 1991: 5-11).

Moderniojo racionalizmo klaida – įsivaizdavimas, kad politinę tikrovę galima tobulai sustyguoti žvelgiant iš „neutralios“ trečiojo asmens perspektyvos. Anglų filosofas atmeta tokį įsivaizdavimą. Jo požiūriu, politikos neįmanoma pažinti mokslinėje laboratorijoje, užsidarant ir atsiribojant nuo intersubjektyvaus žmonių santykių tinklo. Politiką galima pažinti tik iš vidaus, praktiškai veikiant ir sprendžiant, būnant tarp žmonių, klystant ir mokantis iš savo ir kitų klaidų. Nepriekaištingai „sukalta“ etinių normų sistema pati savaime niekaip negarantuoja pavyzdinio politinio elgesio ir išmintingų sprendimų. Kitaip nei gamtos moksluose, politikoje ir moralėje neįmanoma dedukciškai išvesti griežtų dėsnų. Oakeshottas pabrėžia, kad praktinio racionalumo suredukavimas į grynai teorinį racionalumą yra viena lemtingiausių modernybės klaidų. Anglų filosofas siekia apginti politikos autonomiją nuo racionalistinės moralės intervencijų, nes ši moralės samprata savo tikslais ir prielaidomis yra svetima politikos prigimčiai. Oakeshotto požiūriu, autentiška politika yra lokali ir konkreti, nukreipta į specifinius tikslus, tuo tarpu racionalistinė moralė yra universalistinė, perfekcionistinė ir orientuota į globalinius, visą žmoniją aprėpiančius sumanymus. Kai politika pajungiama racionalistinei moralės sampratai, ji virsta nemoralumu, nes politinėmis priemonėmis realizuojamas moralinis universalizmas nuvertina kitokias moralines pasaulėžiūras išpažįstančių piliečių orumą.

Racionalistinę moralės sampratą Oakeshottas vadina „moraline ideologija“. Racionaliai apginamos ideologijos suformulavimas šios sampratos atstovams yra svarbesnis už laiko patikrintų moralinių įpročių kultivavimą. Jie siekia sukurti „mokslinę etiką“, tačiau tai neįgyvendinamas siekis, nes iš mokslinių prielaidų neįmanoma išvesti jokių moralinių pareigų. Dar svarbiau tai, kad ideologinio „paruoštuko“ turėjimas yra labai trapus ir nepatikimas moralinės elgsenos pamatas. Jei etinis kodeksas nėra

kultivuojamas kaip kasdienė praktika (panašiai kaip gimtoji kalba ar draugystė), jei moralumas neišauga iš ontologinės žmonių santykių dimensijos, tuomet pasikeitus aplinkybėms vieną ideologinį „paruoštuką“ nesunkiai pakeis kitas, kadangi paviršutiniškai išmokti etiniai priesakai nebuvo tvirtai „įrašyti į širdį“. Moralinių nuostatų įsakinijimui neužtenka perskaityti vadovėlį ar ideologinę programą – tam reikia laiko, nuoseklaus charakterio kultivavimo ir patikrinimo per tikrovės nuolat siunčiamus išbandymus, kurių iš anksto neįmanoma numatyti ar apskaičiuoti. Trumpai tariant, grynai racionalistinė moralė negali laiduoti patikimos moralinės elgsenos (Oakeshott 1991: 480). Lygiai taip pat ji negali sukurti moralios politikos, nes politiniai papročiai, panašiai kaip ir moralė, formuojasi iš apačios, intersubjektyvių santykių kasdienybėje. Anot Oakeshotto, politikos moralinis normatyvumas gali būti užtikrintas tik tuo atveju, jei patys piliečiai veikia politiškai ir praktikuoja politiniam dalyvavimui reikalingas dorybes bei charakterio nuostatas. Politiniame gyvenime praktika ir tradicija yra kur kas patikimesnis normatyvinis kelrodis už teoriją ar ideologiją.

2.2.2. Arendt: abstrakti moralė vs. politikos pliuralumas

Dar labiau nei Oakeshottui, Arendt buvo svarbu išsiaiškinti, kodėl didelių politinių sukrėtimų akivaizdoje racionalistinė moralė tampa tokia neveiksminga. Problema, jos akimis, slypi abstrakčių moralinių taisyklių formalizme. Arendt daro skirtį tarp žinojimo (*knowing*) ir mąstymo (*thinking*). Žmogus gali išmokti ir žinoti moralines taisykles, tačiau jei jis neapmąsto jų turinio ir prasmės, jos tampa klišėmis, kurias nesunku pakeisti kitomis. Kuo tvirčiau žmonės laikosi vieno abstraktaus etikos kodekso, tuo lengviau jį bus pakeisti kitu. Taip yra todėl, kad moraliniai principai yra traktuojami kaip žmogui išoriški imperatyvai, kaip kažkas, kam reikia priverstinai paklusti. Kai svarbiausiu moralinės elgsenos pavyzdžiu laikomas paklusimas (*obedience*) moralės dėsniai ir bausmės baimė, moralinių priesakų turinį ir prasmę ilgainiui nustumia pati paklusnumo logika. Ištreniruotas paklusnumas tampa automatiniu, nereflektuojamu procesu, todėl ir tokie nusikaltėliai kaip Adolfas Eichmannas gali aiškinti, esą dalyvaudami žydu žudyme tik atliko pareigą, t. y. besąlygiškai pakluso vyresnybės įsakymams. Arendt akimis, mechaninis pareigos vykdymas neturi nieko bendra su mąstymu, kuris užklausia pačią atliekamo veiksmo prasmę. Tokiu būdu nereflektuotas abstrakčių moralinių idealų laikymasis gali ne tik padaryti žmogų aklą pasaulyje vykstančiam blogiui, bet ir paakinti prie jo prisidėti, jį racionalizuoti (Arendt 2003: 68, 88-89, 108, 136, 178).

Su politikos prigimtimi nesuderinamą racionalistinę moralės sampratą Arendt interpretuoja apmaštydama Sokrato ir Kanto moralės filosofijas. Pagal jos interpretaciją, individualios moralės centre stovi individas ir jo protas, o politikos centre – pasaulis kaip nuomonių ir perspektyvų daugio sritis. Individualios moralės priesakai išauga iš mąstymo ir vidinio dialogo su savimi, o politikoje esminė geba yra veiksmas ir sprendimo galia (*judgment*), orientuota ne į bendrybes, o į konkrečius sprendimus. Sprendimo galia yra tarpinė grandis tarp mąstymo (bendrybių) ir veiksmo (partikuliarijų). Moderniojo moralinio diskurso problema yra ta, kad jis negali paaiškinti sprendimo galios, t. y. perėjimo nuo abstrakcijų prie konkretybių, nors praktiniu požiūriu šis perėjimas yra kertinis dalykas. Joks dėsniš, taisyklė ar formulė negali paaiškinti, kaip ją pačią pritaikyti konkrečioje situacijoje. Tai visuomet bus interpretacinis veiksmas, kurį, remdamiesi savo ribota patirtimi ir netobula vaizduote, tegali atlikti patys žmonės. Racionalistai klysta manydami, kad abstrakčius principus praktikoje galima taikyti betarpiškai. Sprendimo galia yra būtinas filtras, pro kurį turi pereiti abstrakčios normos, idant jas būtų galima taikyti skirtingose politinėse situacijose (Arendt 2003: 138-142)⁸.

Pamatinė politikos ir veiksmo egzistencinė sąlyga – pliuralumas, arba faktas, kad „Žemėje gyvena ir pasaulį apgyvendina žmonės, o ne žmogus“ (Arendt 2005b: 14). Pliuralumo pripažinimas sykiu reiškia pripažinimą, kad politika yra nuomonių ir kompromisų, o ne universalios tiesos įtvirtinimo sritis. Nuo Platono laikų racionalistinio sukirpimo filosofai siekia subordinuoti politinį gyvenimą abstraktiems tiesos standartams – taip gimsta tai, ką Arendt vadina „tiesos tironija“ (Arendt 1990: 78-82). Kai filosofo vienvėje išmąstyta tiesa mechaniškai nuleidžiama į politiką, kurią ženklina pliuralumas ir nuomonių įvairovė, neišvengiamai iškraipomas politikos supratimas ir kyla konfliktas tarp teorijos ir praktikos. Teorijos intervencijos į praktiką pasekmė – įtikinėjimo pakeitimas apodiktiniu įrodinėjimu ir iš to sekantis pliuralumo, taigi ir politikos prigimties neigimas. Teoretikai ir filosofai, ignoruodami skirtumą tarp teorijos ir praktikos, pamiršta arba nesupranta, kad, pereinant iš teorinių samprotavimų į politinio veiksmo ir retorikos sritį (iš kontempliatyvos vienvės į nuomonių daugio terpę), jų teiginiai iš absoliučių tiesų neišvengiamai virsta šališkais politinėmis nuomonėmis (Arendt 1995: 261-262). Šį aspektą pabrėžia ir Schmittas, kuris

⁸ Schmittas taip pat pabrėžia, kad grynasis normatyvizmas nepajėgus adekvačiai suprasti praktinę tikrovę, nes ignoruoja sprendimo reikšmę: „Tai, kad teisės idėja savęs negali įgyvendinti, matome jau iš to, kad ji nieko nekalba, kas ją privalo taikyti.“ (Schmitt 2014b: 51)

teigia, jog visos pagrindinės politinės sąvokos, taip pat ir tos, kurias vartoja praktinių ambicijų turintys moralės ir politikos filosofai, savo prigimtimi yra poleminės, t. y. jos iš principo negali būti grynai „objektyvios“ ar „neutralios“ (Schmitt 2007: 30-31). Iš idėjų pasaulio į politiką sugrįžantis teoretikas negali išvengti šališkumo ir savęs pozicionavimo konkrečioje politinėje konsteliacijoje.

Pasak Arendt, moraliniai teiginiai, pretenduojantys į absoliučią tiesą, turi būti arba įrodyti, arba traktuojami kaip akivaizdūs. Vakarų tradicijoje įprastai operuojame moraliniais priesakais, kurie postuluojami kaip savaime akivaizdūs (Arendt 1995: 265, 271-273). Tarp tokių priesakų ir politikos neišvengiamai kyla įtampa, nes savaime akivaizdūs principai yra prievartinio pobūdžio. Taip naikinama politika kaip nuomonių sritis, nes apie savaime akivaizdžias tiesas nėra ką diskutuoti – belieka tik jas priimti ir joms paklusti. Arendt požiūriu, „bet kokia pretenzija į absoliučią tiesą, kurios galiojimui nereikalinga nuomonės parama, žmogiškųjų reikalų srityje pakerta pačias politikos ir valdžios šaknis.“ (Arendt 1995: 257) Pasak autorės, universalios moralinės tiesos tironija neigia politikos autonomiją ir yra nesuderinama su politinei tikrovei būdingu pliuralumu (Arendt 2003: 76-77, 86-87; Arendt 1995: 265).

2.2.3. Schmittas: moralinio universalizmo antipolitiškumas

Schmittas moralinį universalizmą kritikuoja dėl dviejų priežasčių. Pirma, racionalistinė moralė politiniam gyvenimui taiko netinkamą mastelį. Politinis gyvenimas vyksta tarpinėje erdvėje tarp individo ir žmonijos. Kaip jau minėjome, Schmittas laikosi prielaidos, jog visos politinės sąvokos yra poleminės, o teisė savo prigimtimi yra situatyvi, todėl niekas, net ir racionalistinės etikos atstovai, negali pretenduoti į universalų, nešališką politikos pažinimą (Schmitt 2007: 30-31; Schmitt 2014b: 36). Dėl šios priežasties Schmittas atmeta tai, ką yra pavadinęs „monistine metafizika“ (Schmitt 2014b: 42). Į objektyvų, neutralų politinį kalbėjimą pretenduojanti retorika neišvengiamai dalyvauja konkrečių galios interesų konsteliacijose, todėl bandymai pasislėpti po universalistinėmis kategorijomis yra veidmainiški. Tokie bandymai maskuoja politinį, poleminių idėjų ginčų ir diskusijų pobūdį. Todėl Schmittas nuosekliai kritikavo tokių universalistinių etinių sąvokų kaip „žmonija“ taikymą politikoje. Jam atrodė, kad žmonija yra apolitinė arba antipolitinė sąvoka, nes simboliškai aprėpdama visus pasaulio žmones, ji negali sukurti politinės skirties tarp draugo ir priešo. Ta pati kritika

galioja ir etinei universalių žmogaus teisių sąvokai: aprėpdama visus žmones, ji negali sukurti politinės tapatybės.

Antra, moralinis universalizmas Schmittui kliūva dėl pastangų suvienodinti žmones ir panaikinti kultūrinius, dvasinius ir moralinius jų tarpusavio skirtumus. Politinė draugo-priešo distinkcija numato, kad politinis pasaulis nėra homogeniškas – jis yra pliuralistinis, sudarytas iš skirtingų tautų ir valstybių, kurios vadovaujasi skirtingomis vertybinėmis sistemomis (Schmitt 1999: 204-206). Žiūrint iš Schmitto perspektyvos, toks valdžios modelis kaip pasaulinė valstybė yra neįgyvendinamas ir normatyviniu požiūriu nepageidaujamas, nes pasaulinė valstybė panaikintų bet kokius rimtesnius dvasinius-moralinius skirtumus tarp tautų ir valstybių. Žmonija negali tapti tokia vienoda, kad tarp skirtingų žmonių grupių daugiau niekada nebekiltų politiniai konfliktai, kuriuos lemia skirtingos moralinės ir religinės pasaulėžiūros. Schmitto teigimu: „Objektyvios dvasios pasaulis yra pliuralistinis pasaulis.“ (Schmitt 1999: 204) Tai reiškia, kad moralinių pasaulėžiūrų negalima subendravardiklinti pagal kurios nors vienos moralės sistemos pavyzdį. Pagarba skirtingų tautų vertybinėms sistemoms tiesiogiai prieštarauja moraliniam universalizmui ir monizmui, kurį perša racionalistinės moralės atstovai. Jei pasaulis išties būtų moraliniu požiūriu homogeniškas, būtų galima įsivaizduoti ir homogenišką pasaulinę valstybę, tačiau Schmittas vadovaujasi moralinio pliuralizmo prielaida. Būtent politiniai draugo-priešo antagonizmai įkūnija moraliniu požiūriu teigiamą dalyką – moralinį pliuralizmą, kuris kuria dvasinę žmogiškosios tikrovės įvairovę ir suteikia gyvenimui egzistencinio intensyvumo. Savo ruožtu etiškai ir dvasiškai homogeniška pasaulinė valstybė būtų egzistenciškai sterili, tuščia, į neįpareigojantį vartojimą ir pramogas orientuota žmogiškoji būklė.

Liisi Keedus yra pastebėjusi, kad Schmitto moralinio universalizmo kritika padarė įtaką Arendt mąstymui (Keedus 2011: 194). Kaip ir Schmittas, Arendt pabrėžė antipolitinių universalių žmogaus teisių idėjos pobūdį. Abiem autoriams politika buvo susieta su pliuralumo pripažinimu ir distinkcijų darymu, tuo tarpu universalių žmogaus teisių doktrina naikina bet kokias distinkcijas ir nepripažįsta valstybinių, tautinių ir kultūrinių skirtumų (Arendt 2001: 298-299). Arendt žodžiais: „Galiausiai žmogaus teisės buvo paskelbtos „neatimamomis“ todėl, kad buvo manoma, jog jos turi būti nepriklausomos nuo vyriausybės; bet atsitiko taip, kad, kai tik žmonės netekdavo savo vyriausybės ir būdavo priversti nusileisti iki minimalių teisių lygio, nebebuvo jokio juos ginančio autoriteto, jokios jų teisės norinčios garantuoti institucijos.“ (Arendt 2001: 292) Ši mintis yra artima Schmitto argumentui, kad etinė tvarka galioja tik ten, kur užtikrinama normali padėtis, o normalią padėtį gali sukurti tik politinis autoritetas – valstybė (Schmitt 1999: 199).

Arendt sutinka su Schmittu, kad universali etinė žmonijos sąvoka pati savaime negali garantuoti kiekvieno Žemėje gyvenančio žmogaus fizinio saugumo ir orumo užtikrinimo. Tam reikalingas autoritetas, tačiau autoritetas visada yra politinis ir konkretus, o ne abstraktus ir globalus. Dėl šios priežasties autoriai atmetė pasaulinės valdžios idėją – abiemis ji atrodė pavojinga ir neigianti pliuralią politikos prigimtį (Keedus 2011: 192-193). Arendt pritarė Schmittui, kad jei pasaulyje nebeliktų tautų ir valstybių pliuralizmo, tai reikštų pasaulio ir politikos pabaigą, nes pasaulis ir politika reikalauja skirtingų perspektyvų egzistavimo bei pripažinimo (Arendt 2005a: 175-176). Pasak Arendt, veiksminga žmogaus teisių apsauga turi būti grindžiama ne universaliomis etinėmis, o pilietinėmis (politinėmis) teisėmis. Tai reiškia, kad žmogaus gyvybė ir turtas yra saugūs tik tuomet, kai jis priklauso konkrečiai politinei bendruomenei ir jį gina toje bendruomenėje galiojanti teisinė sistema (Arendt 2001: 293-297). Kitaip tariant, žmogaus teisių užtikrinimas yra ilgamečio politinio proceso rezultatas – tam neužtenka grynai etinio, ikipolitinio universalių žmogaus teisių postulavimo. Oakeshottas, kuris taip pat kritikavo prigimtinių teisių idėją, sutartinai su Schmittu ir Arendt pabrėžė, kad žmogaus teisės yra politinis ir istorinis pasiekimas, o ne savaime akivaizdi ir visuotinai galiojanti tiesa (Oakeshott 1991: 53-54). Visiems disertacijoje nagrinėjamiems autoriams atrodė, kad efektyvi žmogaus statuso ir orumo gynyba tiesiogiai priklauso nuo politinio autoriteto, kuris galioja ne universaliai, o konkrečiu laiku konkrečioje vietoje.

Moralinis universalizmas visiems trims autoriams kliūva ir dėl kito aspekto – politinio veiksmo standartizacijos. Universalizmas prieštarauja politikos prigimčiai tuo požiūriu, jog operuoja vien bendrybėmis ir ignoruoja politinių įvykių nepakartojamumą, singularumą ir nuspėjamumą. Autoriai pabrėžia, kad politika nėra ir negali būti tokia harmoninga, nuspėjama ir logiškai neprieštaringa, kokia gali būti abstrakti moralės teorija. Jie išskiria specifinius politinio patyrimo elementus, kurie nepasiduoda standartizacijai ir universalizacijai: išimtis / stebuklas (Schmittas), natalumas / stebuklas (Arendt), kontingencija ir tradicija (Oakeshottas). Racionalistinės moralės teorijos vadovaujasi gamtos mokslų pavyzdžiu ir bando atrasti universalius „moralės dėsnius“, kurių pažinimas ir įvaldymas leistų patikimai valdyti chaotišką politinį gyvenimą. Kritikuodami tokį racionalistinį moralės ir politikos suvokimo būdą, Schmittas ir Arendt pabrėžia teologinį politikos aspektą – stebuklą, pažeidžiantį deterministinę gamtos dėsnių veikimo logiką. Šis aspektas reikšmingas ir moraliniu požiūriu, nes stebuklo galimybė numato žmogaus laisvę – laisvę pradėti kažką nauja ir pačiam save determinuoti, taip atskleidžiant savo unikalumą ir nepakartojamumą. Tokiu būdu politikos autonomijos projektas organiškai susiejamas su tikslu apginti žmogaus laisvę

ir neleisti žmogaus traktuoti tik kaip rūšies egzemplioriaus ar moralines taisykles akiai vykdančio roboto. Politikos autonomiją ginantys filosofai tuo pačiu nuo universalistinių pretenzijų gina piliečių laisvę jiems bendrus reikalus spręsti patiems.

Apibendrinant galima teigti, jog racionalistinės moralės normų abstraktumas ir pretenzija į universalumą neigia politikos autonomiją ir iškelia politikos prigimčiai svetimus reikalavimus. Šie racionalistinės moralės ypatumai neigia pamatinę ontologinę politinio patyrimo duotybę – pliuralumą. Tikras politinis pliuralumas neįmanomas ten, kur teisingos elgsenos standartai yra nustatomi dar iki politinio veikimo pradžios. Jis taip pat neįmanomas tuo atveju, jei dalies piliečių nuomonės ir įsitikinimai yra iš anksto nurašomi kaip neracionalūs, nes neva neatitinka visuotinių protu nustatytų normų ir taisyklių. Toks racionalistinis požiūris neigia piliečių laisvę ir jų gebėjimo susitarti dėl politinių klausimų galimybes. Tai rodo racionalistinės moralės šalininkų aroganciją. Jie siekia politikoje – politinės lygybės erdvėje – įtvirtinti nepagrįstas epistemines-moralines asimetrijas tarp tų, kurie žino tiesą (universalias moralines normas ir taisykles), ir tų, kurie jų nežino ir todėl esą privalo paklusti žinantiesiems. Tokia asimetrija neigia piliečių orumą ir moralinį statusą, nes jie yra traktuojami ne kaip savarankiškai sprendžiantys ir naujus veiksmus inicijuoti galintys veikėjai, o tik kaip pasyvūs universalių tiesų recipientai ir įgyvendintojai. Praktikoje tokia arbitraliai steigama episteminė-moralinė asimetrija neretai turi tragiškų implikacijų. Jos aptariamoms kitame poskyryje.

2.3. Ideologija ir absoliutizmas

2.3.1. Schmittas: teisuoliškumo pavojai

Schmittui rūpėjo politikos ideologizacijos problema, kurią dar galima pavadinti politikos hipermoralizacijos problema. Jos esmė tokia: kai politiniai draugų-priešų antagonizmai transformuojami į moralizuotus gėrio-blogio konfliktus, politiniai priešai paverčiami moraliniais monstrais ir taip naikinamas jų politinis statusas. Tokiu būdu politiniai konfliktai netenka savo politinio statuso, o normalius, „suskliaustus“ karus pakeičia nuožmūs naikinamieji karai, kurie politinius antagonizmus sustiprina iki perdėm intensyvaus laipsnio. Politikos hipermoralizacijos kritika išsamiausiai išdėstyta Schmitto suformuluotoje teisingo karo idėjos kritikoje. Tai viena didžiųjų temų Schmitto raštų korpuse. Ji svarbi, nes kritikuodamas teisingo karo koncepciją Schmittas gynė politiškumo autonomiją tų moralistų ir

ideologų atžvilgiu, kurie jį siekė paversti moralinių idealų realizavimo priemone. Teisingo karo koncepciją Schmittas kritiškai nagrinėjo knygoje *Politiškumo sąvoka* (1927, 1932, 1933), *Žemės Nomos* (1950), *Vertybių tironija* (1959), *Partizano teorija* (1963) ir smulkesniuose tekstuose (Schmitt 2004a; Schmitt 2006; Schmitt 2007; Schmitt 2011a; Schmitt 2011b; Schmitt 2017a; Schmitt 2018). Teisingo karo sampratą Schmittas išskiria kaip pragaištingą racionalistinės moralės taikymo politikoje atvejį. Teisingą karą jis sieja su teisuoliškumu (*Rechtshaberei*) ir moraliniu absoliutizmu. Šios doktrinos atstovai aiškina, kad karas gali būti legitimuojamas tik universaliais moraliniais argumentais. Jų supratimu, etiškai pateisinami yra tik universalios teisingumo samprata grindžiami kariniai veiksmai. Schmitto toks požiūris neįtikina. Jam atrodo, kad teisingo karo samprata, grindžiama *justa causa* (teisingos priežasties) nustatymu, veda į perdėtą politinio priešo demonizavimą ir monstriškus žiaurumus (Schmitt 2006: 140-147). Moralinis priešas nuvertinamas dažniausiai grindžiamas absoliučiomis antitezėmis: gėris-blogis, tiesa-klaida, teisingumas-neteisingumas. Siekiant atkurti moralinę pasaulio tvarką, stovintieji blogio ir neteisingumo pusėje privalo būti visiškai sunaikinti. Tai ypač išryškėja tais atvejais, kai kosmopolitai ar pacifistai apsiskelbia įkūnijantys „žmoniją“ ir atstovaujantys jos interesams. Tuomet jų oponentai paskelbiami „ne-žmonėmis“ ir taip legitimuojamas jų naikinimas. Teisingo karo koncepciją Schmittas atmeta dėl beribės agresijos, kuri kyla iš moralinio teisuoliškumo. Jo žodžiais: „Neegzistuoja joks racionalus tikslas, jokia norma, kad ir kokia teisinga būtų, jokia programa, kad ir kokia pavyzdinga būtų, joks socialinis idealas, kad ir koks gražus, joks legitimumas ar legalumas, kuris galėtų pateisinti žmonių žudymą“ (Schmitt 2007: 49). Karo veiksmus pateisina ne teisingumo ar pasaulinės taikos idealai, o egzistencinė būtinybė ir reali priešas puolimo grėsmė.

Naikindami politiškumo autonomiją ir politinio antagonizmo savitumą, absoliutistiniai moraliniai argumentai radikaliai *suintensyvina* priešas vaizdinį. Teisingo karo sampratoje priešas paverčiamas eretiku, nusikaltėliu, išdaviku, maištininku arba piratu, t. y. tuo, kuris apskritai yra anapus žmogiškumo ir civilizacijos ribų. Prieš tokius ne-žmones esą galima ir netgi būtina organizuoti naikinamuosius, pačius nuožniausius karus. Pilietiniai-konfesiniai karai, niokoję Europą XVI-XVII a., rodo, prie ko priveda pastangos politinius-teisinius sprendimus grįsti teologiniais-moraliniais argumentais. Pastaraisiais šimtmečiais ideologiškai legitimuojamo masinio naikinimo atvejų ženkliai padaugėjo: jakobinai terorizavo ir naikino Prancūzijos aukštuomenę ir „turtuolius“, marksistai, komunistai ir maoistai – kapitalistus ir „buožes“, nacionalsocialistai – žydus. Schmittas atkreipia dėmesį, kad viena pagrindinių žiaurumo priežasčių yra

operavimas absoliučiomis vertybėmis ir jų kylantis moralistų bei ideologų teisuoliškumas, t. y. įsitikinimas, kad tiesa ir teisingumas yra jų pusėje. Šiame teisuoliškume slypi agresyvumas, trokštantis sunaikinti ne-vertybę arba anti-vertybę (Schmitt 2018: 30-31, 35; Schmitt 2017a: 15, 47-48). Vertybių tironija gimsta iš „teisingumo fanatizmo“, kurį taikliai apibūdina kantiškasis posakis *fiat justitia, pereat mundus* (tebūnie teisingumas, net jei pražūtų pasaulis)⁹. Jei teisingumą paverčiame absoliučia vertybe ir apsiskelbiame stovintys teisingumo pusėje, neišvengiamai savo oponentą pradėsime traktuoti kaip naikintiną ne-teisingumo atstovą (Schmitt 2018: 35-39; Rasch 2004: 60). Kai Gėris pasiryžta įveikti Blogį, karas vykdomas be jokių ribų, moralinių stabdžių ir kompromisų – Blogio įsikūnijimu laikomas priešas turi būti eliminuotas be jokių moralinių skrupulų (Schmitt 2004a: 76-78; Slomp 2009: 98). Suabsoliutinto moralinio diskurso perkėlimas į politiką griauna bet kokios demokratinės politikos galimybę, nes tarp moralinių priešų neįmanomas joks kompromisas (Freund 1995: 39; Mouffe 2007: 209). Kaip tik dėl šios priežasties *Politiškumo sąvokoje* Schmittas atribojo politinę draugo-priešo skirtį nuo moralinės gėrio-blogio distinkcijos – ne todėl, kad plėtojo „amoralią“ ar „nihilistinę“ politiškumo sampratą, o todėl, kad aiškiai matė, kas nutinka praktinėje tikrovėje, kai gėrio-blogio perskyra yra politizuojama ir suabsoliutinama.

Schmittas atmeta moralės filosofų ir teoretikų ambicijas objektyviai išspręsti politinius konfliktus. Jo požiūriu, politikoje neutralumas yra neįmanomas, nes moralės teoretikai, moralistai ir ideologai bet koku atveju postuluoja šališkas moralės sampratas ir teorijas, kurios neįtikins dalies jų bendrapiliečių. Politikos ideologizaciją ir hipermoralizaciją Schmittas kritikuoja dėl dviejų moralinių priežasčių. Pirma, į objektyvumą ir universalumą apeliuojantys moralistai demonstruoja nenuoširdumo ir veidmainystės ydas – savo šališkus interesus jie maskuoja tauriai skambančiomis universalistinėmis sąvokomis arba paslepia po „neutralumo“ skraiste. Antra, hipermoralizuotas diskursas politikos lauke įsteigia arbitralias, politinę lygybę neigiančias asimetrines hierarchijas tarp skirtingų piliečių grupių: kuri nors iš kovojančių šalių yra *a priori* paskelbiama kaip neteisi ir nemorali, taigi visiškai nelegitimi, esanti už žmogiškumo ir įprasto politinio antagonizmo ribų. Tokiu būdu iš lygiavertės politinės kovos iš anksto, remiantis „objektyviais“ etiniais argumentais, yra pašalinami politiniai oponentai. Tai vienas iš efektyviausių politikos depolitizacijos ir neutralizacijos metodų. Vokiečių juristo įsitikinimu, politinė bendrija, kuri negali pati nuspręsti dėl draugo ir priešo, nustoja egzistuoti politiškai. Štai

⁹ Šį posakį praktiškai dėl identiškų priežasčių kritikavo ir Arendt.

kodėl, Schmitto akimis, karo negalima pateisinti universaliais etiniais idealais, o tik nurodant į egzistencinę grėsmę, kurią kelia realus, bet ne absoliutus priešas (Schmitt 2007: 49). Norint suprasti Schmitto argumentą, verta aptarti konkretų pavyzdį. Žalingą teisingo karo koncepcijos poveikį politikai Schmittas fiksuoja Versalio taikos sutartyje, kuria remiantis Vokietija buvo priversta prisiimti atsakomybę už visus Pirmojo pasaulinio karo nuostolius. Šioje sutartyje Elzaso-Lotaringijos atplėšimas nuo Vokietijos buvo legitimuotas kaip teisingumo atstatymas. Schmitto požiūriu, tai politiškai neadekvatus Vokietijos vaidmens kare demonizavimas, paverčiantis vieną šalį viso pasaulinio karo atpirkimo ožiu, o kitas karo dalyves nepagrįstai išbalinantis ir neva etiškai išaukštinantis (Schmitt 2007: 73). Ta pati istorija – Vokietijos moralinis demonizavimas – dar intensyviau kartojosi po Antrojo pasaulinio karo. Abiems atvejais šalia realaus nusiginklavimo iš Vokietijos buvo reikalaujama „moralinio nusiginklavimo“ (Schmitt 2011a: 45). Tokia valstybių tarpusavio santykių hipermoralizacija yra viena labiausiai Schmittą erzinančių XIX-XX a. politinių tendencijų.

2.3.2. Arendt: politinio radikalizmo pavojai

Arendt pozicija daugeliu atžvilgių panaši į Schmitto kritiką teisuoliškumui ir politikos hipermoralizacijai. Ji taip pat siekė apginti politikos autonomiją nuo ideologizuotos, per daug moralizuotos retorikos. Nagrinėdama Prancūzijos revoliuciją ir jakobinų politinę retoriką, Arendt pastebėjo, kad jų lozunguose ir atsišaukimuose būta labai daug moralinio patoso. Jakobinai pabrėžė dorybės reikšmę, gėrio kovą prieš blogį, geros žmogaus prigimties išlaisvinimą iš sugedusių *ancien régime* institucijų kontrolės, mokslo pažangos moralinę viršenybę prieš religiją ir tradiciją. Pagal Arendt interpretaciją, jakobinų inicijuotas masinis Prancūzijos aukštuomenės naikinimas ir teroras buvo įkvėptas revoliucionierių švento įsitikinimo savo absoliučiu moraliniu teisumu (Arendt 2006: 80). Revoliucionieriai manė, kad jie geriau už pačią liaudį žino, ko ji nori ir kaip jai reikia gyventi. Remdamiesi Jean-Jacques'o Rousseau filosofija ir jo *volonté générale* idėja, jakobinai apsiskelbė liaudies ar net visos žmonijos gelbėtojais, žinančiais, koks yra galutinis žmonijos tikslas ir kokiomis priemonėmis jo reikia siekti. Tokioje hipermoralizuotoje pasaulėžiūroje nebeliko vietos kitaminčiams, alternatyvioms nuomonėms ir naujoms idėjoms. Revoliucijos kelyje pasitaikantys žmonės be jokių skrupulų buvo paaukoti iš pažiūros kilniems tikslams – laisvei, lygybei ir brolybei.

Jakobinų ir komunistų veiksmų bei retorikos sąryšio analizė rodo, koks pavojingas ir amoralus gali būti vienos ideologijos ar moralinės vizijos įgyvendinimas politinėmis priemonėmis. Pajungdami politiką savo šališkai moralinei vizijai, kuri buvo pristatoma kaip universali ir objektyviai teisinga, šie ideologiniai judėjimai atvėrė kelią iki tol neregėtai barbarybei ir destrukcijai. Vienas iš retorinių elementų, įgalinusių masinį terorą, yra empatijos ir gailesčio (*compassion, pity*) sąvokos. Jos nurodo į betarpišką emocinį susitapatinimą su tais, kurie kenčia ir sunkiai suduria galą su galu. Prancūzijos ir Spalio revoliucijų kontekste tai buvo varguomenė, darbininkai (Arendt 2006: 69-71). Gailestis buvo ta emocija, kuria persiėmė jakobinų, o vėliau ir komunistų ideologai. Svarbu tai, kad šiuo atveju gailestis įgijo labai abstraktų, nuasmenintą pobūdį, nes revoliucionieriai kalbėjo apie liaudį ar varguomenę apskritai – jiems nerūpėjo pavienių, konkrečių asmenų likimas. Lygiai tokia pat depersonalizuota mase buvo paversti „liaudies priešai“ – Prancūzijos ir Rusijos kilmingieji, dvasininkai, turtuoliai, „buožės“ (Arendt 2006: 75) Kai prievarta diegiama šališka politinė doktrina, visiškai nesvarbu, kuo užsiima, ką galvoja ir ką kalba konkretūs asmenys. Jų kaltumas arba nekaltumas yra apsprendžiamas iš anksto, o jei šis statusas ir būna koreguojamas revoliucinių įvykių eigoje, tai tik revoliucijos avangardo sprendimu. Asmuo šiame kontekste paverčiamas mažareikšme stambių procesų, gamtos ar istorijos dėsnų raidos detale.

Pasak Arendt, gailesčio betarpiškumas – visiškas emocinis susitapatinimas su abstrakčia žmonių grupe ir jos realia ar įsivaizduojama kančia – naikina politiniam veikimui būtiną distanciją, *inter-est*, kuris klostosi tarp lygių ir nebūtinai asmeniškai pažįstamų piliečių. Politinį veiksmą apibūdina tokie reiškiniai kaip įtikinėjimas, derybos, diskusijos ir kompromisai (Arendt 2006: 76-77). Į tokias abstrakcijas kaip „liaudis“ ar „varguomenė“ nukreiptas gailestis savo esme yra beribė emocija, nes visa liaudis negali būti kartą ir visiems laikams išgelbėta nuo skurdo ir nepritekliaus. Tai praktiškai neįgyvendinama utopija. Kai politiniu tikslu iškeliamas iš principo neįgyvendinamas uždavinys, revoliucija ir teroras tampa permanentine, neribotai į ateitį išžėsta būkle. Arendt požiūriu, beribės emocijos ir absoliutus susitapatinimas su abstrakčia, nuasmeninta varguomenės kančia priveda prie sunkiai suvokiamų žiaurumų. Jakobinai bei komunistai pamiršo, kad politika yra žmonių, o ne angelų ir velnių susitikimo arena. Dėl šios priežasties autorė teigia, kad politikoje ne vieta deklaracijoms apie absoliutų gėrį ir absoliutų blogį (Arendt 2006: 74, 78).

Ši mintis primena Aristotelio „aukso vidurio“ mokymą, pagal kurį dorybę apibrėžia vidurys tarp dviejų kraštutinių. Nepaisant to, kad absoliutus gėris ir absoliutus blogis yra priešingybės, tam tikri ypatumai –

absoliutumas ir beribiškumas – abu paverčia antipolitiškais. Arendt neneigia, kad tol, kol absoliutaus gėrio aktai atliekami privačioje tarpasmeninėje erdvėje, jie yra didžiai pasigėrėtini. Problemos paprastai kyla tada, kai jie paverčiami ideologijos, viešosios retorikos ir politikos pagrindu. Politikoje realizuojami absoliutūs moraliniai principai gali virsti savo priešingybe – didžiausiu blogiu (Arendt 2006: 80). Jų antipolitiškumas pasireiškia jokių kompromisų nepripažinimu, viskas-arba-nieko stiliaus retorika ir nesibaigiančiomis „išdavikų“ paieškomis. Arendt sutinka su Schmittu, kad politikos autonomijos pripažinimas piliečiams išsaugo jų politinį statusą ir neleidžia bendrapiliečių simboliškai paversti absoliutaus blogio įsikūnijimu. Kai oponentas netraktuojamas kaip sunaikintinas blogis, su juo galima pradėti politinį dialogą, stengtis jį įtikinti ir išgirsti jo perspektyvą, kompromiso pagrindu kurti bendrą pasaulį ir įgyvendinti naujus sumanymus. Moralinis absoliutizmas ir fanatizmas naikina politikos autonomiją, paverčia politiką etinių absoliutų įkaite ir, nesutaikomai suskaldydamas politinės bendrijos vienybę, trukdo plėtoti politinės draugystės ryšius. Tokioje hipermoralizuotoje aplinkoje ženkliai išauga žmonių susvetimėjimas, neapykanta, žiaurumas ir kitos blogio apraiškos.

2.3.3. Oakeshottas: politikos hipermoralizacijos pavojai

Oakeshottas laikosi panašios pozicijos kaip Arendt ir Schmittas: politikos hipermoralizacija naikina jos autonomijos ir specifiskumo suvokimą. Kai politika pajungiama substantyvių moralinių idealų ir absoliutų įgyvendinimui, nyksta supratimas apie tai, kas yra politika ir kuo ji skiriasi nuo kitų žmogaus veiklos formų. Oakeshotto požiūriu, politika yra ne vaikų, o suaugusiųjų susitikimo ir tarpusavio bendravimo erdvė. Suaugusieji gyvena savarankiškus, autonomiškus gyvenimus ir pagal savo supratimą renkasi jiems priimtinius gyvenimo tikslus. Kitaip nei vaikams, suaugusiesiems nereikia „atsiskaitinėti“ globėjams ar valstybės institucijoms už tai, kokių substantyvių tikslų jie nusprendžia siekti. Kai politika suvokiama kaip suaugusiųjų reikalas, ji nebegali būti paverčiama substantyvių moralinių tikslų primetimo visiems piliečiams priemonė. Politika turi atlikti kuklesnius uždavinius: palaikyti visiems bendrą elgesio taisyklių sistemą, kuri įgalintų piliečius savarankiškai siekti savų tikslų. Pasak Oakeshotto, šito nesupranta vadinamosios „tikėjimo politikos“ šalininkai. Jie puoselėja daug ambicingesnę politikos viziją, pagal kurią politika tampa šališkų moralinių ideologijų ar pasaulėžiūrų įgyvendinimo priemone. Tikėjimas šiuo atveju nereiškia išimtinai religinio tikėjimo – tai gali būti ir sekuliaros pažangos ideologijos, kuriomis žadamas

žmonių išganymas žemėje, o ne anapusiniame pasaulyje. Esminis tikėjimo politikos bruožas yra įsitikinimas, kad politikoje svarbiausia iš anksto nustatyti siektinus moralinius idealus, o tik po to politiškai veikti. Ši politikos samprata neigia politikos autonomiją, nes daro ją priklausomą nuo specifinių moralinių idealų įgyvendinimo. Joje nelieta vietos alternatyvių moralinių tikslų siekimui, taigi siauriamos ne tik politinio veikimo galimybės, bet ir pažeidžiamas kitokias moralines pasaulėžiūras išpažįstančių piliečių orumas.

Sekuliarios tikėjimo politikos formos apima įvairias moderniojo racionalizmo ir ideologinės politikos formas. Jos gali siekti radikaliai žmogaus emancipacijos, vadovautis universalių žmogaus teisių, brolybės, solidarumo, ekonominės lygybės idealais, mėginti kurti visiškai naują, komunistinę ar socialistinę visuomenę. Pasak Oakeshott, tai prometėjiška politikos samprata, nukreipta į fundamentalų, visaapimančią esamos moralinės tvarkos ar netgi žmogaus prigimties perkeitimą. Šio politikos supratimo šalininkai įsivaizduoja žiną, kas yra tikroji „tiesa“ ar „gėris“, kurio privalo uoliai siekti visi žmonės, mat gėris yra tik vienas, galiojantis visiems žmonėms be išimties. Sykiu yra tik vienas kelias, kaip to gėrio galima siekti – bet kokia alternatyva nurašoma kaip nuokrypis nuo tikrojo kelio. Tie, kurie siūlo alternatyvas (tiek tiesiausiam keliui į tikslą, tiek ir pačiam tikslui), „gyvena klaidoje“ ir sabotuoja visuomenės dorovinio pastangas, todėl laikytini paklydėliais ir išdavikais. Taip iš anksto steigiamos arbitralios episteminės hierarchijos tarp politiškai lygių piliečių. Tikėjimo politikos atstovai yra perfekcionistai, galvojantys, kad politinėmis-institucinėmis priemonėmis įmanoma sukurti moraliai tobulą bendruomeninį gyvenimą, iš kurio būtų visiškai pašalinti piliečių tarpusavio konfliktai, nuodėmės, ydos, kvailybė ir skurdas. Jie tiki, kad tobulumas žemėje įsivyras tada, kai gėris galutinai triumfuos prieš blogį, kai bendrasis gėris absorbuos ir į kokybiškai naują darinį suldydys partikuliarūs individų gėrius (Oakeshott 1996: 25-28). Oakeshottas teigia, kad vadovaujantis tikėjimo politikos požiūriu naikinama politikos autonomija, nes politika šiuo atveju traktuojama ne kaip savaime vertinga pokalbio, įtikinėjimo ir kompromisų siekimo erdvė, o kaip iš anksto nustatytą ir visiems primestą šališkų etinių tikslų realizavimo arena. Tikėjimo politika ne tik perša instrumentinį politikos vaizdinį, bet ir naikina skirtingas moralines pasaulėžiūras išpažįstančių piliečių moralinį statusą, orumą ir autonomiją.

Tikėjimo politikos gynėjams dabartis atrodo visiškai supuvusi, todėl jie visą savo energiją kreipia į ateitį, kurioje neva laukia kolektyvinis išganymas ir atpirkimas. Jie mano, kad valdžios misija iš principo yra beribė, galinti apimti visus piliečių kasdienio gyvenimo sluoksnius, mat moralinė Tiesa yra absoliuti ir visuotinė. Oakeshottas akcentuoja, kad tikėjimo politiką

grindžianti pažangos ideologija yra amoraliai tuo, jog aukoja dabar gyvenančių žmonių gerovę vardan neapibrėžtos ateities ir abstrakčios būsimųjų kartų gerovės. Pažangos vizija yra dar vienas politikos ir asmens instrumentalizavimo, autonomijos neigimo požymis. Tikėjimo politikos atstovai su didžiuliu nepasitikėjimu ir įtarumu žiūri į savo bendrapiliečius, nesistengia išgirsti ir išklausti jų nuomonių. Jie mano, kad jei žmonėms bus leista patiems spręsti ir siekti savarankiškų tikslų, pasaulis ir toliau nesustabdomai riedės į dvasinę bei moralinę pražūtį. Nepaisant jų amžiaus ir statuso, suaugę piliečiai traktuojami kaip vaikai, kurių sielomis privalo pasirūpinti tie, kurie sau prisiskyrė moralinių švietėjų ir globėjų vaidmenį. Pagal tikėjimo politikos supratimą, valstybės misija – įgyvendinti visaapimančią moralinę visuomenės transformaciją, kurią vykdančiai valdžia atlieka gydomąją, terapinę, auklėjamąją ir mobilizacinę funkcijas. Tam, kad žmonių sielos būtų pasirošusios priimti „tikrąją“ moralę, iš pradžių jas būtina apvalyti nuo „klaidingų“, iš praeities perimtų moralinių prietarų, tradicijų ir papročių. Būdama priešiška dabarčiai, tikėjimo politika dar agresyviau žiūri į praeitį, kuri suvokiama kaip pragaištinga klaidų, nuodėmių ir nukrypimų istorija. Kolektyvistinei vizijai pajungta ir vienam „teisingam“ projektui mobilizuojama valstybė netrunka virsti policiniu, autoritariniu, kartais ir totalitariniu režimu. Oakeshottto supratimu, politikos ideologizacija ir hipermoralizacija yra tiesus kelias į barbarybę ir destrukciją. Nors tikėjimo politikos atstovai savo retorikoje naudoja daug kilniai skambančių moralinių teiginių, ši politikos vizija fundamentaliausiu lygmeniu yra amoraliai, nes neigia asmens laisvę, kuri savo ruožtu yra pamatinė – ontologinė – bet kokio politinio patyrimo sąlyga.

3. MORALINIAI ARENDT POLITIKOS SAMPRATOS PAGRINDAI

Pirmuose dviejuose disertacijos skyriuose įsitikinome, kad Arendt, Oakeshottas ir Schmittas atmetė tai, ką pavadiname teorine politikos aiškinimo perspektyva. Jiems ji nepriimtina tuo, kad neigia politikos kaip savarankiškos žmogaus veikimo srities autonomiją. Disertacijoje nagrinėjami autoriai siūlo kitą – ontologinį – politikos supratimo būdą. Jų požiūriu, politika yra autonomiška ir autoteliška veiklos sritis, kurios prasmė atrandama joje pačioje, vidinėje politinio patyrimo logikoje. Savo filosofinį žvilgsnį nukreipdami nuo abstrakčių normų į politinio subjekto praktinę savivoką ir pamatines politinio veikimo sąlygas, šie autoriai ne tik gina politikos autonomiją, bet ir mėgina išgryninti *vidinius politikos moralinio normatyvumo šaltinius*. Tai reiškia, kad net ir pakeitus politikos suvokimo perspektyvą – analizuojant politiką kaip autonomišką veiklos sferą, o ne moralės filosofijos vedinį – neįmanoma apsieiti be moralinių prielaidų, grindžiančių autonomiškos politikos sampratą. Sąlytis su morale yra neišvengiamas, nes nagrinėjant politinio veikėjo savimonę ir ontologines politinio patyrimo sąlygas išryškėja politikos ontologijos moralinė dimensija. Politikos autonomijos projektas negali išvengti šių su morale susijusių ir filosofinio aptarimo reikalaujančių ypatumų: a) moralinis politinio subjekto statusas; b) politiniam veikimui būtinos moralinės nuostatos ir dorybės, kurių pagrindu kuriama politinė draugystė; c) politinio blogio problema ir jos įveikimas pačiai politikai būdingais normatyviniais resursais. 3-5 skyriai skirti šių ontologinių, moralinę reikšmę turinčių politikos aspektų analizei. Jei 1-2 skyriuose tematizavome negatyviąją politikos autonomijos projekto pusę (kėlėme klausimą, *nuo ko* būtina autonomizuoti politiką), tai 3-5 skyriuose atskleidžiama pozityvioji politikos autonomijos sumanymo dimensija – svarstysime, kokia yra politikos egzistencinė prasmė ir moralinė reikšmė.

Šiame skyriuje aptariama Arendt politikos samprata ir jos pozityvusis turinys. Tai gana kontroversiška tema Arendt interpretatorių tarpe, nes nemažai filosofės kritikų mano, kad jos politikos samprata stokoja pozityvių moralinių orientyrų. Jürgeno Habermaso sekėja Seyla Benhabib yra įsitikinusi, kad Arendt politinėje teorijoje atsiveria „normatyvinė tuštuma“: veiksmo spontaniškumas nėra ribojamas jokių moralinių normų, trūksta aiškaus įsipareigojimo teisingumo, universalių žmogaus teisių, etinės žmonių lygybės doktrinoms (Benhabib 2000: 193-198). Pasak Benhabib, Arendt „radikaliai atskyrė moralinius samprotavimus nuo politinio veiksmo“, jos filosofijai būdinga „radikali moralės ir politikos disjunkcija“ (Benhabib 2001:

199-201). Bhikhu Parekh mano, kad Arendt nepavyko integruoti moralės į bendrąją politikos teoriją, tad jos politikos sampratai trūksta „moralinės dimensijos“ (Parekh 1981: 181-182). George’as Katebas aiškina, kad Arendt visiškai estetizavo politiką ir suformulavo „grynosios politikos“, „politikos vardan politikos“, nuo bet kokių moralinių samprotavimų apvalytą politikos sampratą (Kateb 2001: 122). Šiam autoriui atrodo, jog Arendt veiksmo koncepcija gali pateisinti didžiausią blogį, netgi totalitarizmą (Kateb 1984: 21-31). Panašiai samprotauja Martinas Jay, kuriam atrodo, kad Arendt stiliaus „politinis egzistencializmas“ yra vienas iš fašizmą inspiravusių veiksnių (Jay 1978: 348-368). Charlesas T. Mathewes’as yra įsitikinęs, kad Arendt politinė teorija išeina „anapus gėrio ir blogio“ ir perša „subjektyvistinį voliuntarizmą“ ar net „antropologinį anarchizmą“ (Mathewes 2004: 170-177).

Arendt kritikai klysta aiškindami, esą ji atribojo politiką nuo moralės ar net propagavo amoralią politikos sampratą. Jie painioja skirtingus politikos ir moralės sąryšio lygmenis, kuriuos aptarėme įvade. Autorei nepriimtinos racionalistinės, liberaliosios moralės šalininkų pastangos politiką pajungti abstraktiems etiniams standartams ir taisyklėms. Antrame skyriuje detaliai aptarėme, kaip politikos išvedimas iš nepolitinių etinių normų pažeidžia jos autonomiją. Tačiau politikos autonomizavimas racionalistinės moralės atžvilgiu nėra paskutinis Arendt žodis moralės ir politikos santykio klausimu. Atmesdama teorinį, instrumentinį politikos ir moralės santykio supratimo būdą, ji pereina prie kito – ontologinio politikos aiškinimo modelio. Arendt perspektyva nuo tokių mąstytojų kaip Kantas ar Rawlsas skiriasi tuo, kad jos politikos sampratos normatyvumą užtikrina ontologinės politinio veiksmo sąlygos ir postulatai. Ontologinės politikos sąlygos – tai ne apriorinės ar transcendentinės tiesos, atrandamos teoriškai ir mechaniškai taikomos politikoje. Tai žmonių buvimo-kartu prielaidos, be kurių neįsivaizduojama *asmens moralinius gebėjimus stiprinanti bendruomeninė egzistencija*. Kitaip nei teorinių disciplinų atstovai, Arendt neperša universalių moralinių vertybių ar visaapimančių etinių sistemų, tačiau aprašo egzistencines prielaidas ir kategorijas, kurios sudaro sąlygas atsakingai ir visavertiškai dalyvauti politikoje. Arendt mėgina geriausiose autentiškos politikos praktikose (Periklio laikų Atėnuose, Amerikos revoliucijoje) iškristalizuoti politiniams subjektams būdingas moralines nuostatas ir dorybes, kurios vėliau tampa normatyviniais orientyrais visoms kitoms politinėms praktikoms. Šio skyriaus tikslas – išryškinti moralinę Arendt politikos sampratos dimensiją ir parodyti, kokias moralines nuostatas, dorybes ir gebėjimus ugdo aktyvus dalyvavimas politikoje. Įgyvendinus šį tikslą pagrindžiama tezė, jog politikos autonomijos idėja yra neatsiejama nuo ontologinių politikos moralinio normatyvumo prielaidų.

3.1. Pliuralumas ir natalumas

Ontologinį Arendt politikos sampratos pagrindą sudaro pliuralumas ir natalumas. Tai pamatinės politinio patyrimo sąlygos, turinčios etinę reikšmę. Pliuralumas žymi pripažinimą, kad pasaulyje gyvena ne Žmogus, o žmonės, atveriantys skirtingas perspektyvas ir formuojantys įvairiapusišką bendro pasaulio patyrimą. Vertindamas politinius reiškinius ir darydamas sprendimus, privalau atsižvelgti į savo bendrapiliečių argumentus, patirtis, lūkesčius ir nuoskaudas, nes pasaulį statau ne aš vienas, o mes kartu. Pasaulis nėra skirtas tik man ar mano draugams. Pasaulis egzistavo prieš man jame pasirodant ir liks po to, kai jį paliksiu. Tai, ką išmąstau savo vidujybėje, nebūtinai automatiškai turi būti įtvirtinta kaip visiems galiojanti tiesa – savo vertinimus turiu pasitikrinti su bendrapiliečiais, kuriems taip pat rūpi pasaulio likimas. Tai ypač svarbu kalbant apie moralinius politinių įvykių vertinimus, nes politikoje nuolat susiduriame su naujomis situacijomis ir aplinkybėmis, kurių mūsų ribotas protas negali iš anksto numatyti. Politikoje esama reguliarumų, tačiau neįmanoma *a priori* išmąstyti tokios moralinių maksimų sistemos, kuri apimtų visus būsimus politinius įvykius. Politika yra pažymėta kontingentiškumo, kuris neleidžia subendravardiklinti ir pagal vieną etinį matą vertinti visų politinių reiškinių. Todėl Arendt už abstrakčias etines maksimas ar formules yra svarbesnis praktinis patyrimas ir aktyvus dalyvavimas bendruose veiksmuose, kurio metu vystoma moralinį subjektiškumą ir atsakomybės jausmą stiprinanti asmens sprendimo geba. Praktinis veikimas kur kas rimčiau išbando asmenį ir patikrina jo moralinių įsitikinimų tvirtumą nei saugi, nuo kasdienio gyvenimo atitrūkusi filosofinė kontempliacija. Veikdami susiduriame su tikrais asmenimis, jų nepakartojamomis patirtimis ir naujomis moralinių reiškinių suvokimo perspektyvomis. Kalbant etiniais terminais, pliuralumo pripažinimui būdingas *nuosaikumas*: aš neskubu visam pasauliui primesti savo nuomonės kaip absoliučios tiesos, esu pasiruošęs išgirsti bendrapiliečių perspektyvas ir jomis praturtinti bei papildyti savo ribotą matymą. Nuesaikumo priešingybė, „politinė pagunda *par excellence*“, yra puikybė (Arendt 2005b: 182). Nuesaikumo ir pagarbos pliuralumui akcentavimas rodo, kad šios ontologinės sąlygos postulavimas sujungia *yra ir turi būti* modusus: tai, kas yra (pasaulio pliuralumo faktas), turi būti išsaugota ir puoselėjama. Šiuo atžvilgiu Arendt politinė ontologija nėra etiškai neutrali (Dunn 2020: 249).

Etiškai reikšminga ir Arendt politikos sampratos prielaida, jog politika yra grindžiama žodžiais ir įtikinėjimu, o ne jėga ar prievarta. Gebėjimas išgirsti bendrapiliečių nuomones ir argumentus žymi etiškai

pranašesnę santykį už jėgą ir prievarta grindžiamą santykį, kuriame nebelieka tikros bendrystės, pagarbos ir lygiavertiškumo. Jėga ir smurtu paremta valdžia yra nesuderinama su politikos prigimtimi, nes pažeidžia pamatines žmonių savirealizacijos sąlygas (Arendt 2005b: 31-32). Arendt pabrėžia, kad dorybes apskritai galima kultivuoti tik galios dispersijos, skirtingų galios centrų susiformavimo sąlygomis. Jėga ir smurtu paremta tironija ardo žmonių savitarpio pasitikėjimo ryšius ir sėja baimę, kuri griaua piliečių solidarumą ir politinės galios užuomazgas (Arendt 1994: 337). Dėl tos pačios priežasties Arendt atmeta racionalistinių siekių atrasti vieną universalią tiesą ir ją pritaikyti politikoje. Šis racionalistinis idealas pats savaime yra pagrįstas prievarta, be kurios būtų neįmanoma įtvirtinti vieną tiesą pliuralistiniame pasaulyje. Filosofės žodžiais, „žmonėms, gyvenantiems drauge, neišsenkantis žmogiškojo bendravimo turtingumas yra nepalyginti svarbesnis ir prasmingesnis už Vieną Tiesą“ (Arendt 1995: 258).

Natalumas yra kita fundamentali Arendt politinės ontologijos sąvoka. Ją Arendt nukaldino interpretuodama Augustino ištarą: *Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* („kad būtų pradžia, buvo sukurtas žmogus, iki kurio nieko nebuvo“). Pagal Arendt interpretaciją, sukūrus žmogų, pasaulyje pasirodė pradžios principas, o tai buvo ne kas kita kaip *laisvės* gimimas. Natalumo sąvoka žymi žmogaus gebėjimą imtis iniciatyvos ir pradėti kažką nauja (Arendt 2005b: 169-170). Ši sąvoka apima ir ypatingo žmogaus *orumo*, ir jo fundamentalią laisvės pripažinimą. Žmogus suvokiamas kaip pasaulio kūrėjas, kaip veikiantysis, iš kurio galima tikėtis ypatingų sumanymų. Pasitelkdama šią sąvoką, Arendt priešinasi moderniosios epochos procesams (industrializacijai, ekonomizacijai, biurokratizacijai), kurie redukuoja žmogų vien į jo gamtinę, biologinę dimensiją, ir paverčia jį instinktu, reakcijų rinkiniu. Natalumas žymi dvasinę žmogaus prigimtį, jo išskirtinį statusą visos kūrinijos kontekste. Žmogus nėra tik darbininkas, besirūpinantis fiziniu išlikimu ir rūšies pratęsimu; jis taip pat nėra tik gamybos procesų dalyvis, kuris visą pasaulį, taip pat ir bendrapiliečius, traktuoja instrumentiškai, kaip medžiagą įrankių konstravimui ar tobulinimui. Jis yra veikėjas, gebantis pradėti naujus politinius sumanymus, pasakojimus, vizijas, žygdarbius, respublikas ir konstitucijas. Susiejus jį su pliuralume glūdinčiu nuosaikumu, natalumas reiškia ne tik potencialą ir polinkį siekti kažko aukštesnio už biologinius poreikius, bet ir lygiavertę pagarbą kitų žmonių natalumui. Aš nemanau, kad esu vienintelis ir nepakartojamas veikėjas šioje žemėje: kiti irgi yra į pasaulį žengiantys naujokai (*newcomers*), tokie pat laisvi pradėti kažką nauja kaip ir aš. Jų inicijuoti veiksmai man gali atverti naujas, netikėtas šio pasaulio puses. Kaip pats nesu vien reakcijų rinkinys ar rūšies

egzempliorius, taip ir kitų negaliu vertinti tik kaip gamtiškai determinuotų, lengvai išoriškai manipuliuojamų būtybių (Arendt 2001: 441).

Abipusiškumo elementas yra kertinis Arendt moralinio pasaulėvaizdžio aspektas. Paprastai mąstytoja jį vadina lygybe. Tai tikrai nereikia kokio nors egalitarinio materialinės lygiavos idealo. Lygybės sąvoka nurodo į lygiavertį, pagarbų vienas kito pliuralumo ir natalumo traktavimą. Žiūrint per šių kategorijų prizmę, joks asmuo nėra *a priori* pranašesnis už kitą. Tiesa, Arendt pabrėžia ir pranašumo, išskirtinumo, šlovės ir didybės siekimo reikšmę, tačiau šių siekinių raišką ji lokalizuoja viešajame gyvenime, o ne objektyviuose gamtiniuose parametruose. Šlovės ir pranašumo siekimas tiesiogiai susijęs su natalumu. Nebuvo įmanoma iš anksto tiksliai atspėti, ką ateityje pasieks Periklis, Abrahamas Lincolnas ar Winstonas Churchillis. Pasauliui jie padovanojo šį tą nauja ir nenumatyta. Didybės ir šlovės siekimas, noras savo srityje tapti geriausiu yra fundamentalus orientyras išskirtinių žmonių gyvenime. Jis skatina maksimaliai išpildyti juose slypinčias galias ir talentus. Dėl šios priežasties Arendt akcentuoja *drąsos* dorybės reikšmę, nes jos dėka žmogus gali pademonstruoti savo šaunumą. Drąsa atspindi holistinę ontologiją, mat šlovės spindėjimas priklauso nuo kitų pripažinimo. Ši dorybė iš principo negali būti privatus dalykas. Drąsos dorybėje esama pavojaus ir rizikos elemento, bet tai yra neišvengiama kaina už laisvę ir „džiaugsmą kartu su kitais apgyvendinti pasaulį“ (Arendt 2005b: 230; Arendt 2006: 118). Reikia drąsos norint įveikti viešumo, kitų žvilgsnio ir vertinimo baime, pademonstruoti kalbėjimo, įtikinėjimo gebėjimus, pagrįsti savo sumanymų vertingumą ir indėlį į bendrąjį gerį. Drąsa stiprina atsakomybės už pasaulį jausmą, kuris yra integrali išvystyto asmens moralinio tapatumo dalis. Ši dorybė nesuderinama su tuo, ką Arendt laiko tradiciniu individualios moralės bruožu – susikoncentravimu į save ir vidinį nuoseklumą (Arendt 2003: 67-69). Vis dėlto moralė nebūtinai turi būti individuali ir atomistinė – iš holistinės ontologijos išauga kitokia moralės samprata, kurios centre stovi ne individas, o pasaulis.

Kaip bebūtų, pranašumo siekis neturėtų virsti puikybe, nes šlovė pasiekama tik lygiųjų akivaizdoje. Į politikos avansceną turime žengti gerbdami kitų natalumą ir juose slypinčią potencialą pademonstruoti savo unikalius gebėjimus. Drąsa neturi virsti beatodairiškumu, nutrūktgalviškumu ar išankstiniu oponentų moraliniu nuvertinimu. Kaip pliuralumą gerbiantis veikėjas, negaliu iš *principo* drausti kitam siekti šlovės ar kitų pritarimo. Visi piliečiai turi lygias galimybes atskleisti, kas jie yra. Kalbant šiuolaikine kalba, aš priimu *fair play*, sąžiningo žaidimo taisykles, ir to paties tikiuosi iš kitų. Veikiant politiškai ilgainiui paaiškės, kuris iš mūsų pranašesnis, tačiau iš pradžių turime internalizuoti ontologines politinio patyrimo sąlygas, kurių

dėka apskritai įmanomas *garbingas* politinis bendrabūvis. Pagarba lygybei reiškia pareigą gerbti natalumą kituose asmenyse, nežiūrėti į juos iš aukšto ar instrumentiškai, ir pripažinti, kad aš turiu *sqžiningai*, be smurto ir manipuliacijų, nusipelnyti kitų pritarimo ar šlovės. Kitaip nei tradiciškai suprantama privati erdvė, pažymėta nelygybės ir būtinybės, viešoji erdvė sukuria erdvę, kurioje lygiavertiškai traktuojamas visų piliečių orumas. Kitaip tariant, etinio normatyvumo realizacija tiesiogiai priklauso nuo viešojo gyvenimo ir intersubjektyvių santykių kokybės (Arendt 1995: 83; Keedus 2015: 160). Kadangi šių santykių tinklas yra dinamiškas ir trapus darinys, mes turime pareigą jį sergėti ir stiprinti.

3.2. Atleidimas ir pažadas

Kaip parodėme, pliuralumas, natalumas, laisvė ir lygybė Arendt pasaulėžiūroje turi neabejotiną ryšį su tokiais moralinėmis nuostatomis kaip nuosaikumas, drąsa, abipusiškumas, pagarba kitiems asmenims ir jų orumui. Tačiau Arendt politikos samprata yra susieta su dar dviem specifiniais moraliniais gebėjimais, kurie gali būti kultivuojami tik kartu su kitais: atleidimu ir pažadu. Jų moralinė svarba kyla iš žmogaus laisvės ir politinio veiksmo struktūros įsisąmoninimo. Politikoje neišvengiamos skirtingų interesų sankirtos ir moralinių intencijų prasilenkimai, todėl joje neįmanoma apsieiti be konfliktų, klaidų ir įtampų. Solidarizuodamasis su kurios nors grupės veikla, neišvengiamai tampa kitų grupių oponentu. Tam, kad galėtume veiksmingai spręsti konfliktus ir judėti į priekį, būtinas pasiryžimas atleisti. Nuo jo priklauso politinės bendruomenės likimas, antraip gresia nesutaikoma poliarizacija ar net pilietinis karas. Atleidimas išlaisvina žmones iš to, kas padaryta praeityje, padarinių naštos, ir sudaro sąlygas pradėti bendrus veiksmus iš naujo. Priešingai nei kerštas ir iš jo kylantis smurtas, įveliantis mus į nesibaigiančią grandininę reakciją, atleidimas perkerta „akis už akį“ logiką, ir tarsi būties stebuklas leidžia drauge pradėti naują bendrabūvio etapą (Arendt 2005a: 58-59).

Moraliniu požiūriu svarbu tai, kad atleidimas apvalo sielą ir iš veiksmo padarinių išlaisvina tiek atleidžiantįjį, tiek ir tą, kuriam atleidžiama. Atleidimo akte glūdi pagarba žmogui *kaip asmeniui*: „atleidžiama už *tai*, kas buvo padaryta, vardan to, *kas* tai padarė“ (Arendt 2005b: 228). Tai ne tik apvalanti, bet ir atskleidžianti (*revelatory*) patirtis – joje atskleidžiamas unikalus asmens „kas“, jo neredukuojamas tapatumo pagrindas. Atleidžiant dvejopu būdu patvirtinamas žmogaus natalumas: viena vertus, atleidžiantysis atsisako paklusti keršto bei smurto automatizmui ir atverčia naują santykių

puslapį, kita vertus, atleisdamas jis patvirtina kito asmens „teisę“ nebūti įkalintam vieno praeities poelgio padariniuose ir ateityje inicijuoti naujus veiksmus. Atleidimas išlaisvina iš keršto logikos ir formuoja santykius tarp *asmens*, kurių nelygstamas orumas patvirtinamas atleidžiant ir priimant atleidimą. Atleidimas yra konkretizuota etinė natalumo forma, išskylanti kaip netikėtumas ar stebuklas – ten, kur įprasta tikėtis keršto, kartais yra atleidžiama. Arendt teigimu, veikiant ir atleidžiant žmonių santykiai grindžiami tarpusavio pagarba: „pagarba, kadangi ji liečia tik asmenį, yra visiškai pakankamas akstinas atleisti už tai, ką asmuo padarė, vardan paties asmens.“ (Arendt 2005b: 229) Etinė pagarba pasireiškia tuomet, kai atsisakome asmenį sutapatinti su vienu ar kitu jo poelgiu. Asmuo yra daugiau nei jo poelgiai ar vieta visuomenės socialinėje struktūroje (Kampowski 2008: 71). Jis pranoksta savo praeities sprendimų sumą, nes jame glūdi pasitaikymo ir naujos pradžios potencialas. Kaip tos pačios bendruomenės nariai, mes vertiname buvimą būtent su tavimi, nepaisant visų tavo trūkumų ir praeityje padarytų klaidų. Tai rodo, kad atleidimas sykiu yra ir politinis, ir moralinis fenomenas.

Atleidime įrašytas nuolankumas: kadangi mes patys esame klystantys, netobuli žmonės, negalime amžinai pykti už tai, ką kiti padarė praeityje, nes ir patys buvome ne kartą įžeidę, įskaudinę kitus. Atleidimo svarbą Arendt kildina iš Jėzaus Nazariečio etinio mokymo ir jo teiginio, kad veikdami mes nežinome, ką darome (Arendt 2005a: 56-58). Kadangi gyvendami pasaulyje mes negalime nustoti veikti, tuo pačiu negalime nustoti vieni kitiems atleidinėti. Iš Arendt samprotavimų aiškėja, kad atleidimas yra tamptariai surištas su laisve, rizika ir natalumu: negaliu būti tikras, ar atleidimas bus priimtas, tačiau šiame akte man svarbiausia patvirtinti ir duoti šansą kitame slypinčiam gebėjimui pradėti kažką nauja. Aš patvirtinu kito laisvę vėl klysti ateityje, nes klaidų darymas yra integrali laisvės praktikavimo dalis, jos neišvengiama kaina. Pagarba asmens laisvei – tai atsisakymas traktuoti žmogų kaip robotą, kuris atmintinai išmokęs keletą taisyklių užprogramuojamas visą gyvenimą daryti vien etiškai pasigėrėtinus sprendimus. Moralinės dilemos, abejonės, sudėtingi pasirinkimai, netikrumas ir neapibrėžtumas yra neatskiriama moralinio patyrimo dalis. Netobulumo pripažinimas patvirtina asmens moralinį subjektiškumą: mes žinome, kad būdamas netobulas kitas asmuo ir toliau darys klaidas, bet kadangi patys esame tokie, turime atleisti, kaip ir iš kitų tikimės atleidimo. Atleisdami patvirtiname, kad asmuo yra *moralinis sprendėjas, nešantis atsakomybę už savo sprendimus*, tačiau sykiu pranokstantis vieno ar kito poelgio padarinius. Tikėdamiesi panašaus požiūrio iš tų, kuriems atleidžiame, atliekame moralinį veiksma – stengiamės atnaujinti tarpusavio pasitikėjimo ryšius.

Panašią moralinę funkciją atlieka pažadas. Kadangi žmonės yra nepatikimi, o veiksmo padariniai nenuspėjami, reikia kažko, kas rištų bendruomenę ir bent iš dalies leistų numatyti bendrą ateitį. Trapiame piliečių tarpusavio santykių tinkle pažadas kuria „numatomumo salas“ ir nustato „patikimumo gaires“ (Arendt 2005b: 230-231). Pažadas turi moralinę reikšmę, nes jo dėka piliečiai vienas kitam įsipareigoja ir prisiima atsakomybę už bendrą ateitį. Pažadas yra fundamentali tarpusavio pasitikėjimo ir politinio veikimo sąlyga, įgalinanti vystyti dorybes, kurių potencialas kitu atveju liktų neišplėtotas. Pasak Arendt, pažadas apima ir *moralinę pareigą* jo laikytis. Šios pareigos laikymasis yra ontologinio lygmens etinė nuostata, sudaranti sąlygas kultivuoti visas kitas politiniam gyvenimui reikalingas dorybes (Arendt 1972: 92). Pažadas nėra tik viena iš galimų priemonių konkrečiam tikslui pasiekti – jis prasmingas pats savaime, kaip būdas megzti ir stiprinti žmoniškųjų santykių audinį. Jei tai būtų tik priemonė, ją galėtų pakeisti ir kitos priemonės, tarkime, sąmoningas melas ar prievarta. Tačiau žvelgiant iš Arendt perspektyvos, tarp melu ar prievartos grindžiamos politinės tvarkos ir pažadu steigiamos tvarkos atsiveria milžiniška etinė praraja (Kampowski 2008: 44).

Nuo visuomeninės sutarties teorijų Arendt pažado samprata skiriasi tuo, kad jis kyla ne iš savanaudiškų individualistinių paskatų ar fizinio saugumo troškimo, bet iš rūpesčio pasauliu. Šiuo požiūriu netikslus Habermaso aiškinimas, neva Arendt socialinio kontrakto sampratą iškelė aukščiau veiksmo sampratos (Habermas 1977: 24). Pažadas, piliečių galia ir veiksmas jos mąstyme yra tampriai susiję (Arendt 2006: 161-162). Skirtumą tarp visuomeninės sutarties teorijų ir Arendt pažado sampratos galima nusakyti kaip takoskyrą tarp piliečių įsipareigojimo teisinio ir moralinio matmens. Arendt neignoruoja teisinės politinio gyvenimo pusės, tačiau jai atrodo, kad įstatymai gali tik kodifikuoti jau įvykusius pokyčius, bet patys iš savęs negali jų inicijuoti – juos inicijuoja piliečiai. Vadinasi, politinio veiksmo struktūroje moralinės prigimties gebėjimas (žadėti ir laikytis pažado) eina pirmiau teisinių procedūrų (Arendt 1972: 80). Teisinių reglamentų laikymasis yra svarbi, bet autentiškam politiniam gyvenimui nepakankama veikla. Arendt politikos samprata reikalauja aktyvaus piliečių įsitraukimo ir dalyvavimo, kuri inspiruoja *amor mundi* – rūpestis pasauliu ir atsakomybė už erdvę, kurioje galime pilnai išskleisti savo žmogiškąjį potencialą. Trumpai tariant, Arendt svarbesnę *pažado dvasia*, o ne teisinę socialinio kontrakto forma.

Arendt teigimu, pasiruošimas atleisti ir priimti atleidimą, žadėti ir tesėti pažadus yra *moraliniai priesakai*, „kurie netaikomi veiksmui iš išorės, nekildinami iš kokio nors tariamai aukštesnio gebėjimo arba pačiam veiksmui nepasiekiamų patirčių“ (Arendt 2005b: 232). Politikos prigimtį atitinkančių moralinių orientyrų nereikia ieškoti nepolitiniame teoriniame lygmenyje – jie

formuojasi ontologiniame žmonių santykių lygmenyje. Šie specifiniai moraliniai priesakai kyla iš polinkio gyventi kartu su kitais ir pagarbos pliuralumui: „*moralinis kodeksas*, besirandantis iš gebėjimų atleisti ir žadėti, remiasi patirtimis, kurių niekas niekada negalėtų atrasti savyje, jos, priešingai, visiškai grindžiamos kitų buvimu“ (Arendt 2005b: 224, *paryškimas mano – SČ*). Tai tik dar kartą patvirtina, kaip fundamentaliai klysta Mathewes’as ir kiti kritikai, aiškinantys apie mąstytojos moralinį reliatyvizmą. Kadangi Arendt aprašomas moralinis kodeksas kyla iš paties žmonių bendrabūvio, piliečių santykiai turi būti pagrįsti *tarpusavio pasitikėjimu, gera valia ir padorumu* (Arendt 2005b: 231; Loidolt 2018: 240; Dossa 1991: 393). Anot Sophie Loidolt, trys kertiniai etiniai imperatyvai, užkoduoti Arendt politikos sampratos viduje, yra šie: 1) priimti į pasaulį ateinančius naujokus; 2) laikytis pažadų; 3) būti pasiruošusiam atleisti (Loidolt 2018: 241). Kuo daugiau piliečiai veikia ir atsakingai sprendžia, kuo labiau pasitiki vieni kitais, kuo drąsiau atsiveria kitų vertinimui ir yra linkę atleisti kitų klaidas, tuo labiau stiprinami jų moraliniai ryšiai, pagarba ir tarpusavio įsipareigojimai. Kadangi šios moralinės nuostatos atrandamos pačioje politinio veiksmo logikoje ir nėra „skolingos“ teoriniams diskursams, jų kultivavimas išlaiko pagarbą politikos autonomijai ir leidžia išvengti politikos instrumentalizavimo.

3.3. Principai ir pavyzdžiai

Arendt politikos koncepcijos „amoralumą“ akcentuojantys kritikai iš akių išleidžia kitus du svarbius jos teorijos normatyvinius elementus: principus ir pavyzdžius. Principai – tai politinių veikėjų veiksmus inspiruojantys normatyviniai orientyrai, kurie tuo pačiu funkcionuoja ir kaip vertinimo kriterijai, leidžiantys tuos veiksmus įvertinti. Tai bendrinio pobūdžio terminas: principai apima ir dorybes, ir bendruomenių gyvenimui aktualias vertybes. Arendt mini tokius principus: šlovė, garbė, didybė, lygybės meilė, laisvės meilė, teisingumas, kilnumas, orumas, drąsa, solidarumas (Arendt 1995: 172, 269; Arendt 2003: 49; Arendt 2006: 79). Principai atspindi aukščiau aptartą holistinę ontologijos sąrangą, t. y. jie funkcionuoja kaip piliečių socialinio bendradarbiavimo formas įprasminančios sąvokos. Svarbu jų nepainioti su teoriniame lygmenyje išmaštomomis abstrakčiomis normomis – principai nuosekliai išauga ne iš metafizinių aukštumų, o iš kasdienio patyrimo ir ontologinių žmonių bendrabūvio formų. Jie nėra „pritaikomi“ veiksmui iš viršaus, o aktualizuojami pačiame veikime (Knauer 1980: 724-725). Principus taip pat reikia skirti nuo asmeninių žmogaus motyvų ir intencijų. Motyvai yra pernelyg asmeninis dalykas, jie nekuria bendro

pasaulio ir bendrų prasmų, todėl jų išviešinimas ar supolitinis ne tik nestiprina politinio veikimo sąlygų, bet ir gali jas naikinti (Williams 1998: 944-945). Arendt pabrėžia, kad principai veikia ne *ego* viduje, bet priklauso pasauliui kaip pliuralumo ir natalumo raiškos erdvei (Arendt 1995: 172). Jie leidžia bendresnėmis sąvokomis apibūdinti panašaus pobūdžio politines ir moralines patirtis, kurias per ugdymą ir praktiką išmoksta atpažinti piliečiai. Tokiu būdu politiniame gyvenime principai atlieka dvi svarbias funkcijas: jie tampa politinių subjektų moralinių sprendinių pagrindu ir veikia kaip politinio gyvenimo atsinaujinimo šaltiniai (Cane 2014: 1-21). Pavyzdžiui, moralinis sprendinys „politikas X pasielgė neteisingai“ nebūtų įmanomas be išankstinio praktinio suvokimo, kokie poelgiai yra teisingi. Trumpai tariant, principai kyla iš paties politinio veiksmo vidaus, o ne iš abstrakčių teorinių samprotavimų.

Panašiai yra su pavyzdžiais. Arendt teigia, kad politinius veiksmus padeda įprasminti išskirtiniai pavyzdžiai, kurie mums teikia vertinimo ir veikimo orientyrus (Arendt 1992: 76-77). Arendt mini kelis konkrečius pavyzdžius: Achilas įkūnija drąsą, Solonas – praktinę išmintį. Mūsų gyvenamuoju laikotarpiu daugelį įkvepia Winstono Churchillio, Ronaldo Reagano pavyzdžiai. Mahatma Gandhi, Martinus Lutheris Kingas yra tapę nesmurtinio pasipriešinimo pavyzdžiais ir moraliniais autoritetais. Šie žmonės buvo ypatingos asmenybės, kurių pavyzdinis veikimas laikui bėgant įgijo paradigmą. Šitaip išskirtinio žmogaus savybės ar pasiekimai virsta atskaitos taškais, moraliniais provaizdžiais, pagal kuriuos sprendžiama apie kitų asmenybių poelgius. Kaip ir principus, pavyzdžius suformuoja praktinis patyrimas ir politinės bendrijos moralinių horizontų internalizavimas. Galima matyti, kad politiniuose sprendiniuose pavyzdžiai ir principai neretai susijungia. Pavyzdžiui: „Jis pasielgė drąsiai [principas] lyg Churchillis [pavyzdys]“. Toks sprendinys nėra absoliuti tiesa ar universali maksima, galiojanti kiekvienam racionaliam žmogui, tačiau bent jau Vakarų kultūrinėje erdvėje jis gali pretenduoti į intersubjektyvų, bendruomeninį validumą. Pasak Arendt, moraliniu požiūriu daug atskleidžia asmens „draugijos pasirinkimas“ (*choosing one's company*). Tai kitais žodžiais nusakytas principas: pasakyk man, kas tavo pavyzdžiai/autoritetai, ir aš pasakysiu, kas esi tu kaip asmuo. Tai, su kuo asmuo tapatinasi ir ką vertina kaip sektinus pavyzdžius, atskleidžia jo moralinės sprendimo galios ir vaizduotės kokybę. Pati Arendt nemažai dėmesio skyrė ne tik sektiniams, bet ir vengtiniams (blogiems) pavyzdžiams, pavyzdžiui, nacių biurokratui ir vienam iš Holokausto organizatorių Adolfui Eichmannui. Jo pavyzdys rodo, kaip nereikia elgtis, kokių sąmonės polinkių reikia vengti (nemąstymo, klišių vartojimo).

Verta pabrėžti, kad Arendt kritikams daugiausia įtarimų dėl jos politikos sampratos „amoralumo“ kelia tai, kad *Žmogaus būklėje* ji kaip esminį politikos kriterijų iškelia ne gėrį, o didingumą. Kritikus ypač neramina šis pasąžas:

Kitai negu žmogaus elgesį – jį graikai, kaip ir visos civilizuotos tautos, vertino remdamiesi „moraliniais standartais“, būtent atsižvelgdami, viena vertus, į motyvus bei ketinimus ir, kita vertus, į tikslus bei padarinius, – veiksmą galima vertinti tik taikant didybės kriterijų, nes jo prigimtis – išsiveržti iš to, kas visuotinai priimta, ir siekti to, kas nepaprasta, kai praranda reikšmę viskas, kas teisinga įprastame ir kasdieniame gyvenime, nes viskas, kas egzistuoja, yra unikalų ir *sui generis*. [...] Motyvai ir tikslai, kad ir kokie tyri arba milžiniški, niekada nebūna unikalūs; panašiai kaip psichologinės savybės, jie tipiškai, būdingi įvairių tipų asmenims. Todėl didybę, arba specifinę kiekvieno poelgio prasmę, gali įkūnyti tik pats poelgis, o ne jo motyvacija ar jo sėkmė. (Arendt 2005b: 195)

Arendt teigia, kad veiksmo normatyvumas plaukia iš jo savaiminio tikslingumo, kuris formuojasi ontologiniame intersubjektyvumo lygmenyje ir neturi būti išoriškai legitimuojamas teorinėmis idėjomis. Nesunku pastebėti, kad šiame pasaže Arendt plėtoja jau minėtą Aristotelio perskyrą tarp *poiesis* ir *praxis*. *Poiesis* yra nukreipta į konkretaus dirbinio ar produkto pagaminimą, tuo tarpu *praxis* prasmė slypi pačiame veiksmo. Veikla, kuri yra savipakankama ir kurios tikslas slypi joje pačioje, yra pranašesnė už tą, kurios tikslas ar prasmės šaltinis slypi anapus jos. Panašiai kaip Aristotelis (ir apskritai Antikos bei Viduramžių filosofija) *praxis* vertino kaip ontologiškai pranašesnę veiklą už *poiesis*, taip Arendt veiksmą ontologiškai ir egzistenciškai iškėlė aukščiau darymo, o juo labiau darbo (Kampowski 2008: 31). Politikoje tai reiškia, kad politinio veiksmo prasmės reikia ieškoti ne pavienių veikėjų vidujybėje (motyvuose ar ketinimuose) ir ne veiksmo rezultatuose ar padariniuose, o pačiame veiksmo ir principuose, kuriuos jis įkūnija.

Šį aspektą galime iliustruoti pavyzdžiu. Lietuvos partizanų karo prieš SSRS prasmę atskleidžia ne pavienių partizanų vidinės intencijos ar motyvai (mes negalime retrospektyviai įlįsti į jų sielas ir tiksliai sužinoti, kokios *iš tiesų* buvo jų intencijos), bet taip pat ir ne karo pasekmės (partizanai pralaimėjo ir buvo brutaliai sunaikinti). Partizanų tarpe intencijų būta įvairiausių, taip pat ir gana trivalių, tačiau kaip *bendras* veiksmas partizaninis karas peržengė pavienių partizanų vidines nuostatas. Kur slypi partizaninio karo prasmė? Principuose, kurie suspindėjo paties veiksmo metu ir buvo įkūnyti 1949 m. deklaracijoje. Partizaninis karas prieš SSRS įkūnija laisvės ir

nepriklausomybės principus, kurie vėliau buvo įprasminėti lietuvių tautos atmintyje, pasakojimuose ir istorijos metraščiuose, o vėliau pripažinti ir pagerbti nepriklausomoje Lietuvoje. Nepaisant tragiškų pasekmių, partizaninio karo prasmė ir didybė slypi jame pačiame. Tai, kad partizaninis karas iš karto neatnešė siektų rezultatų, neišsemia viso šio veiksmo prasmingumo, lygiai kaip jo prasmingumo nesumažintų faktas, kad ne visų partizanų vidiniai ketinimai ir nuostatos buvo etišškai tyri ir nepriekaištingi (Canovan 1992: 192-193).

Taigi principų negalima redukuoti nei į ketinimus, nei į pasekmes, lygiai kaip didybė nesutampa nei su moraliniu šventumu, nei su estetiniu įspūdingumu. Politinis veiksmas yra susietas su moraliniu normatyvumu, kuris kyla ne iš individualios moralės priesakų („geriau kentėti negu kenkti“, „geriau nesutarti su visu pasauliu, bet ne su savimi“), bet iš intersubjektyvios ontologijos, kurios sąlygas tematizuoja Arendt. Tam, kad veiksmas būtų didingas, per jį pasirodantys principai turi būti prasmingi ir didingi. Tik tokiu atveju jie bus verti prisiminimo ir įamžinimo. Pasak Arendt, veiksmo metu ima švytėti kažkas daugiau už jį patį – principas, kuris vėliau įamžinamas ir tokiu būdu tampa sektinu pavyzdžiu ateities kartoms (Arendt 2018: 483). Tuo tarpu estetinis veiksmo įspūdingumas automatiškai niekaip negarantuoja jo didingumo. Didybę su reliatyvizmu ar estetizmu gali tapatinti tik tie kritikai, kurie ignoruoja principų reikšmę Arendt filosofijoje. Jie nesupranta, kad Arendt niekaip negalėtų didingais vadinti, tarkime, nacių nusikaltimų (nepaisant to, kad jie buvo išties įspūdingi, neregėti, beprecedenčiai), nes jie ne tik įkūnija pačius blogiausius įmanomus principus, bet ir neigia pamatines žmogiškojo bendrabūvio sąlygas – pliuralumą ir natalumą.

Didybės siekis yra glaudžiai susijęs su bendrapiliečių vertinimu, nes būtent jie gali suteikti arba nesuteikti pripažinimo. Tai reiškia, kad politinis veikėjas negali daryti bet ko – tarkime, žiauriai elgtis su kitais žmonėmis, net ir politiniais oponentais. Kaip tik todėl, kad politika tveria pliuralumo terpėje, veiksmas negali virsti *anything goes* sinonimu. Veikėjai privalo paisyti kitų nuomonių. Totalitarizmas mėgino įgyvendinti principą: viskas įmanoma. Antitotalitarinė Arendt politinė filosofija mėgina įtvirtinti priešingą dalyką: ne viskas yra įmanoma. Politikos autoritetas turi būti reabilituotas, bet tai negali būti padaryta piliečių orumo ir moralinio subjektiškumo sąskaita. Arendt kritikų nuogaštavimai dėl šlovės ir didybės primena standartinę N. Machiavellio „amoralumo“ kritiką. Daugelis florentietį smerkiančių autorių pamiršta jo karčius žodžius Sirakūzų tironui Agatokliui. Vienu ypu išžudydamas visą miesto politinę klasę, pastarasis sugebėjo paimti ir išlaikyti valdžią, tačiau iš principo negalėjo pelnyti šlovės, nes ji negali būti pelnoma tokiais brutaliais būdais (Machiavelli 2010: 45). Kadangi priklauso nuo

piliečių vertinimo, šlovė turi būti pelnoma išties pasigėrėtinais darbais ir sumanymais. Šlovės idealas suponuoja, kad jos siekiantis veikėjas sugebės numatyti būsimus bendrapiliečių vertinimus. Šitaip liberalių kritikų nuvertintas šlovės siekinys įgauna moralinę prasmę: mėgindamas įsivaizduoti, kaip mano veiksmus vertins amžininkai ir ateities kartos, aš kaip veikėjas plečiu savo akiratį ir stengiuosi apmąstyti planuojamo veiksmo prasmę iš kuo įvairesnių perspektyvų (Arendt 1995: 266; Buckler 2011: 125-127). Toks reflektyvumas mažina tikimybę, kad imsiuosi amoralių veiklų, kurios sumenkintų mano šansus ateityje pelnyti piliečių pripažinimą.

3.4. Mąstymas ir sąžinė

Išsiaiškinus, kad Arendt politikos autonomijos samprata yra grindžiama holistine ontologija ir konkrečiomis moralinėmis prielaidomis, galima pereiti prie kitos Arendt filosofijos dalies ir aptarti mąstymo bei sprendimo gebas, kurioms mąstytoja gyvenimo pabaigoje skyrė didelį dėmesį. Arendt svarstymų kontekste gali kilti klausimas: koks yra ryšys tarp mąstymo, kurį Arendt suvokia kaip pasitraukimo iš pasaulio reikalaujančią vidinę refleksiją, ir politinio veiksmo, kurį traktuoja kaip esmiškai pasaulišką, pliuralumu ir intersubjektyviu pripažinimu grindžiamą veiklą? Tai pagrįstas klausimas, nes pati Arendt pabrėžia, jog mąstymas savo prigimtimi kardinaliai skiriasi nuo veiksmo. Iš pirmo žvilgsnio netgi gali pasirodyti, kad mąstymas yra radikaliai antipolitiškas. Autorės požiūriu, jo aktyvavimas pertraukia, sustabdo visas žmogaus praktines veiklas ir tarsi trumpam įkurdina jį kitame pasaulyje (Arendt 1978: 70-71, 86). Vaizduotės ir reprezentacijos dėka mąstymas aktualizuoja tai, ko žmogus *čia ir dabar* nepatiria tiesiogiai. Jis sukuria distanciją nuo kasdienės tikrovės ir tiesioginių praktinių interesų. Mąstydamas žmogus kelia tokius klausimus kaip „Kas yra teisingumas?“, „Kas yra laimė?“ (Arendt 1978: 86-87). Susitelkdamas į savo vidų ir bendresnius egzistencinius klausimus, asmuo atsitraukia nuo einamųjų kasdienių rūpesčių, sykiu ir politinių procesų.

Arendt pabrėžia aporetinę, netgi destruktivią mąstymo prigimtį – jis priverčia suabejoti visuomenėje priimtomis moralės normomis, taisyklėmis ir doktrinomis (Arendt 1978: 175). Šiuo atžvilgiu „mąstymas kaip toks yra pavojingas“ (Arendt 1978: 176). Mąstymo dėka asmuo susvetimėja su jį supančiu pasauliu, vadinasi, ir su pasaulyje dominuojančiomis moralinėmis taisyklėmis. Kol asmuo aktyviai veikia pasaulyje, visuomenėje priimtas moralines normas jis laiko savaime akivaizdžiomis, tačiau pasitraukdamas į mąstymo erdvę nebegali nekritiškai priimti jų akivaizdumo. Pradėdamas

mąstyti, asmuo sustabdo ne tik visas veiklas, bet ir mechaniską bendrųjų moralinių normų taikymą konkrečiose situacijose. Jis užklausia pačias šias normas. Dar daugiau: abejonė, kurią generuoja mąstymas, neveda į „geresnių“ moralinių idealų suformulavimą. Jis neduoda „rezultatų“, neinicijuoja pozityvių pokyčių politinėje tikrovėje. Mąstymas tarytum sukasi ratu, kaip kasdien iš naujo audžiamas Penelopės audinys (Arendt 1978: 88, 123-124).

Ar šie mąstymo ypatumai rodo, kad jis yra nesuderinamas su politika ir etika? Kol visuomenės „moralinė sveikata“ nestreikuoja ir vyraujantys moraliniai papročiai nesudaro sąlygų masiniams nusikaltimams, mąstymas arba neturi tiesioginio sąlyčio su politika, arba yra antipolitiškas, nes asmens dėmesį ir rūpestį koncentruoja į vidujybę, o ne į pasaulį. Tačiau viskas pasikeičia tada, kai visuomenės moralinė sankloda pakrinka ar netgi yra apverčiama aukštyn kojomis. Taip nutiko nacių valdomoje Vokietijoje ir komunistinėje SSRS. Abiem atvejais totalitariniai režimai radikaliai transformavo kelis pamatinius Dekalogo principus: naciai „nežudyk“ pavertė „žudyk“, o komunistai „neliudyk melagingai prieš savo artimą“ transformavo į „liudyk melagingai prieš savo artimą“. Tokiais laikotarpiais, kuomet kone pernakt griūva senieji moralės kodeksai, autentiškas mąstymas gali įgauti politinę reikšmę. Šalutinis, tačiau praktiškai itin reikšmingas mąstymo veiklos „produktas“ yra sąžinė (Arendt 1978: 191). Mąstantis asmuo, nenorintis teptis rankų nekaltų aukų krauju, atsisako prisidėti prie nusikaltimų, tardamas: „Šito aš negaliu daryti“. Taip sąžinė įgauna politinę reikšmę (Arendt 1972: 60-68). Tuo metu, kai daugelis paklūsta ir bendrininkauja su blogiu, negatyvus veiksmas – atsisakymas išitraukti į nusikalstamas veiklas – tampa ryškiai matomas, taigi įgauna politinį matmenį. Sąžinė neinicijuoja pozityvių veiksmų ir pokyčių, tačiau bent jau užkerta kelią blogio darymui. Šiuo atveju mąstymas ugdo gebėjimą į pasaulį pažvelgti iš skirtingų perspektyvų, ne vien iš paties subjekto ar daugumos primetamo žiūros taško. Skatindamas asmenį kvestionuoti patį save ir pažvelgti į savo poelgius iš skirtingų požiūrio taškų, mąstymas sudaro prielaidas išgirsti kitokias to paties pasaulio matymo perspektyvas ir tokiu būdu gerbti kitų asmenų kitoniškumą.

Kokiu būdu mąstymas aktyvuoja sąžinės veikimą? Arendt teigia, kad kai mąstydamas pasitraukiu į vidinį pasaulį, jame nesu vienišas. Arendt skiria vienatvę (*solitude*) nuo vienišumo (*loneliness*). Vienatvėje, kurioje tik ir tegalime mąstyti, vyksta mano pokalbis su kitu „aš“, savotiškas „du viename“ (*two-in-one*), o vienišumas yra visiško apleistumo būseną, kuomet net ir minčių pasaulyje nesusitinku su savo vidiniu pokalbininku, taigi lieku visiškai vienas (Arendt 1978: 74; Arendt 2001: 456-457). Kai mąstymą suvokiame kaip vidinį pokalbį, jam priskiriame dualumą, kuris yra minimali pliuralumo forma. Tai, kad mąstymas aktualizuojasi per minimalų pliuralumą, jau

savaime rodo, kad ši sąmonės geba negali būti radikaliai atskirta nuo politikos, kurią taip pat konstituoja pliuralumas. Mąstymas ir veiksmas yra skirtingos žmogaus egzistencijos formos, tačiau jas jungia pliuralumas kaip bendra sąlyga. Galima sakyti, kad mąstymas, realizuojamas kaip nebylus „du viename“ dialogas, netiesiogiai ruošia žmogų daugialypio pliuralumo, patiriamo politinėje tikrovėje, įsisauganinimui ir pripažinimui (MacLachlan 2006: 5).

Jei mąstymas tveria vienatvėje, tai masinis vienišumas – visiško apleistumo būseną – moderniajame pasaulyje tampa viena pagrindinių totalitarizmą įgalinančių sąlygų. Visiškai vienišas žmogus yra susvetimėjęs su pasauliu ir netgi su pačiu savimi, todėl patiria izoliaciją, bešakniškumą, bejėgiškumą ir nereikalingumo (*superfluosness*) jausmą. Pasak Arendt: „Būti bešakniam reiškia neturėti vietos pasaulyje, pripažįstamos ir garantuojamos kitų žmonių, o būti nereikalingam reiškia apskritai nebepriklausyti pasauliui.“ (Arendt 2001: 456) Vienatvės transformacija į vienišumą, kuri reiškia ne ką kita kaip laipsnišką gebėjimo mąstyti praradimą, yra viena iš kertinių totalitarizmo susiformavimo prielaidų. Arendt pastebi, kad moderniąją epochą ženklina vis labiau augantis beprasmybės pojūtis, o kadangi būtent mąstymas ieško prasmės, galima daryti išvadą, kad beprasmybės jausmą gilina nykstantis gebėjimas mąstyti (Arendt 1994: 314). Taip netiesiogiai išryškėja ryšys tarp mąstymo, politinio dalyvavimo ir gebėjimo atsispirti blogiui.

Kodėl blogio suvešėjimo laikotarpiais sąžinės balsas tampa svarbesnis už daugumos nuomonę ir valdžios spaudimą? Todėl, kad asmuo žino, jog padaręs nusikaltimą jis anksčiau ar vėliau privalės atsiskaityti savo antrajam, vidiniam „aš“. Nors visuomenės dauguma pritaria nusikaltimams, vidinis pokalbininkas tampa tuo teisėju, kuris neleidžia susitaikyti su nežmoniškais poelgiais. Kitaip tariant, sąžiningas asmuo negalėtų pakelti minties, kad jam visą likusį gyvenimą teks praleisti viduje su žmogžudžiu. Arendt žodžiais: „[Sąžinės] kriterijus veiksmui bus ne įprastinės taisyklės, kurias pripažįsta dauguma ir dėl kurių sutaria visuomenė, bet tai, ar aš galėsiu taikiai gyventi su savimi tada, kai ateis laikas apmąstyti savo poelgius ir žodžius. Sąžinė yra draugo anticipacija, kuris laukia tavęs, kai ir kol tu sugrįši namo.“ (Arendt 1978: 191) Amoralius poelgius stabdo suvokimas, kad tokiu atveju bus negrįžtamai sugadinta vidinė „dviejų viename“ draugystė. Nemažantis žmogus nepajėgia suvokti, kad prisidedamas prie blogio sklaidos jis griaua šią vidinę draugystę.

Kaip jau aptarėme pirmame poskyryje, Arendt nepasitikėjo abstrakčių moralinių priesakų ir taisyklių tvarumu, nes totalitarizmo istorija parodė, kokie jie nepatikimi radikalių politinių permainų akivaizdoje. Kaip XX a.

įsitikino žmonija, nei konstitucinė sąranga, nei moralinio elgesio tradicijos negali apsaugoti nuo radikalaus blogio (Arendt 1994: 315). Moralinių taisyklių formalus žinojimas nesutrukdė žmonėms paminti jas praktikoje. Arendt antrina Oakeshottui: kuo taisyklės abstraktesnės, tuo silpnesnis jų sąlytis su žmogaus praktine tikrove (Kampowski 2008: 108). Jei moraliniame patyrimo pirmenybė teikiama formulėms ir abstrakcijoms, žmogus nebemato kito asmens kaip asmens. Tokia moralumo atrofija atveria kelią didžiausiam blogiui. Arendt šokiravo ne tik tas faktas, kad nacių valdymo laikotarpiu vokiečiai nesunkiai pamynė tradicinį moralės kodeksą, bet ir faktas, kaip sklandžiai vokiečiai pokario laikotarpiu „redukavosi“ ir vėl, lyg niekur nieko, virto liberaliąją demokratiją ir žmogaus teises gerbiančia tauta. Toks moralės kodeksų kaitaliojimas priklausomai nuo to, kas yra valdžioje ir koks yra tuometinis šalies geopolitinis statusas, byloja apie moralinių taisyklių netvarumą ir nepatikimumą (Arendt 1978: 177-178). Ekstremalaus blogio suvešėjimo akimirkomis mąstymas tampa paskutine priebėga, kuri bent jau daliai žmonių laiduoja moralinį tikrumą, leidžiantį ištarti „ne“.

Apie mąstymo ir politikos sąryšį Arendt privertė susimąstyti Adolfo Eichmanno atvejį. Filosofė padarė išvadą, kad organizuodamas masines žydu žudynes šis nacių biurokratas pasižymėjo gebėjimo mąstyti stoka (vok. *Gedankenlosigkeit*, angl. *thoughtlessness*). Jeruzalės teisme pradėjusi stebėti Eichmanną, Arendt buvo šokiruota, nes vietoje monstriško budelio ir blogio genijaus išvydo komišką, nykią vidutinybę. Ją sukretė faktas, kad Holokausto mašinerijos smagračius sukantis veikėjas gali neturėti jokių giliai piktavališkų intencijų, tačiau vis tiek uoliai įsitraukti į nesuvokiamus žiaurumus. Eichmannas pirmiausia troško padaryti karjerą ir įsilieti į Istoriją ar Judėją, kuris įprasmintų jo paviršutinišką, niekuo neišsiskiriančią egzistenciją (Arendt 2015: 92). Kertiniu jo elgsenos kelrodžiu tapo paklusnumas, o „sąžinė“ jam reiškė uolų pareigingumą vykdyti viską, ką įsako vyresnybė (Arendt 2015: 82-85, 207). Sąžinės pagrindu Eichmannas laikė paklusimą įstatymams, kurie nacių Vokietijoje sutapo su fiurerio valia. Tiesa, Jeruzalės teisme Eichmannas bandė savo veiksmus teisinti remdamasis Kanto kategoriniu imperatyvu, tačiau tai darydamas jį iškreipė, nesuvokdamas, kad savo praktinio proto pagrindu pavertė heteronomišką Hitlerio valią (Arendt 2015: 208-209).

Nepaisant to, kad Eichmannas akivaizdžiai iškreipė autentišką Kanto moralės filosofijos supratimą, Arendt nacio referencijoje į Kantą išvelgė pastarojo moralės filosofijos ypatumą, kuris galėjo prisidėti prie to, kad tokie

žmonės kaip Eichmannas įsijungtų į masines žudynes¹⁰. Šis ypatumas – tai pats paklusimo įsakymams ir įstatymams schematizmas. Kratydamiesi asmeninės atsakomybės, tokie žmonės tampa priklausomi nuo valdžios ar visuomenės steigiamų moralinių standartų, vertybių ir konvencijų, kurios jiems suteiktų tvirtus kasdienės elgsenos orientyrus. Noras pareigingai paklusti aiškioms, jokių klausimų ar dvejonų nekeliančioms taisyklėms moraliniu požiūriu yra žalingas, nes jis palaipsniui išugdo lojalumą pačiai pareigos formai, o ne jos turiniui. Žmogui tampa svarbiau turėti taisyklių rinkinį, o ne apmąstyti ir autentiškai jį įprasminti. Trumpai tariant, žmogus išsiugdo įprotį būti „tvirtai įsikibęs“ į taisyklę ar formulę (Arendt 2003: 45). Neapmąstytas, automatizuotas pareigingumas sukuria parengtį paklusti bet kam, kas sugeba valingai įsteigti *kokį nors* taisyklių rinkinį. Tai paaiškina, kaip XX a. pirmoje pusėje „respektabili“ Vokietijos visuomenė galėjo senąjį moralės kodeksą iškeisti į jam priešingą, o praėjus dvylikai metų vėl lyg niekur nieko grįžti prie ankstesnio. Arendt teigia, kad kritiniais laikotarpiais etiškai neatsakinga laukti kažkieno kito iš viršaus nuleidžiamų teorinių moralės taisyklių. Arendt žodžiais: „Kuo tvirčiau žmonės laikėsi senojo kodekso, tuo lengviau jiems bus priprasti prie naujojo; lengvumas, su kuriuo tam tikromis aplinkybėmis įvyksta tokie apvertimai, sugestijuoja, kad jiems vykstant žmonės išties užmiega.“ (Arendt 2003: 178)

Apibendrinant galima teigti, jog mąstymas asmenį ontologiškai išaknija pasaulyje ir tikrovėje, užtikrindamas bent minimalų (vidinį) pliuralumą ir tokiu būdu ruošdamas asmenį platesnio, politinio pliuralumo įsisąmoninimui ir pripažinimui. Lyginant su teoriniu protu, mąstymas yra patvaresnis moralumo užtikrinimo būdas. Teorinis protas vadovaujasi abstrakčiais standartais ir taisyklėmis, kurias pasikeitusi santvarka ar nauja valdžia gali apverstį aukštyn kojomis. Tokiu atveju teorinis protas paklus naujoms, net ir visiškai priešingoms taisyklėms, nes yra išsiugdęs formalų paklusimo taisyklėms schematizmą, užgožiantį substantyvius etinius samprotavimus apie internalizuojamų taisyklių prasmę. Taip teorinis protas sudaro sąlygas ar bent jau neužkerta kelio blogio įsigalėjimui. Mąstymas, atvirkščiai, siekia suprasti visuminę žmogaus poelgių prasmę, o ne išmokti vadovautis abstrakčiomis taisyklėmis. Kraštutiniais atvejais mąstymas aktyvuoja sąžinę ir taip sustabdo blogio darymą, tokiu būdu įgaudamas politinę reikšmę. Nenorėdamas visą gyvenimą viduje praleisti su žmogžudžiu, mąstantis asmuo atsisako vykdyti sunkius nusikaltimus, neigiančius

¹⁰ Be abejo, Arendt jokiū būdu neimplikuoja, esą pats Kantas ar jo filosofija yra dėl to „kalta“ – „kalta“ yra nebent jo distiliuotų, sukarikatūrintų idėjų recepcija ir adaptacija vokiečių kolektyvinėje sąmonėje.

ontologines žmonių buvimo kartu sąlygas – pliuralumą ir natalumą. Svarbu ir tai, jog mąstymas, priešingai nei teorinis protas, išlaiko pagarbą politikos autonomijai, nes neprimeta teorinių normų iš viršaus, tačiau užklausia ir įprasmina politinius procesus iš vidaus, kad ir su tam tikra mąstymui būtina distancija. Mąstant patyrimas bet koku atveju eina pirma apriorinių samprotavimų, todėl mąstymas išlaiko tvirtesnę ryšį su tikrove nei teorinės disciplinos ar ideologijos. Šitaip mąstymas sudaro sąlygas atsakingai vystyti sprendimo galią, kurią Arendt laiko politiškiausia žmogaus sąmonės geba.

3.5. Sprendimo galia

Sprendimo galia (*judgment*) Arendt filosofijoje atlieka tarpininkės vaidmenį tarp mąstymo ir politikos. Kitaip nei mąstymas, keliantis fundamentaliausius ir bendriausius klausimus („kas yra laimė?“, „kas gyvenime svarbiausia?“), sprendimo galia sprendžia apie partikuliarijas, t. y. konkrečius atvejus („ar šis poelgis yra gėdingas?“, „ar šis sprendimas yra neteisingas?“, „ar šioje situacijoje ji pasielgė garbingai?“). Sekdama Aristotelium, Arendt postuluoja, kad kasdieniame politiniame-etiniame gyvenime susiduriame būtent su partikuliarijomis, spręsti reikia specifinėse, šviežiai iškylančiose situacijose. Dėl šios priežasties mąstytoja sprendimo galią laiko vienu iš „pamatinių žmogaus kaip politinės būtybės sugebėjimų“ ar net „pačia politiškiausia žmogaus sąmonės geba“ (Arendt 1995: 245; Arendt 1978: 192, 200). Jei sprendimo galia yra politiškiausia žmogaus sąmonės geba ir jei ji turi ryšį su sąžinės veikimą užtikrinančiu mąstymu, vadinasi, sprendimo galios veikime turi susijungti politiniai ir etiniai samprotavimai. Įrodžius šį ryšį paaiškėja, kad klysta tie Arendt kritikai, kurie jos politinėje filosofijoje išvelgia moralinį reliatyvizmą, nihilizmą arba estetizmą. Sprendimo galios conceptualizavimas Arendt leidžia suformuluoti kitokį politikos ir moralės santykio supratimo būdą, kuris remiasi ne teoriniu moralinių normų išmąstymu ir jų mechaniniu pritaikymu politikoje, o ontologine perspektyva, kuri mąstymo ir žmonių tarpusavio santykių struktūroje fiksuoja etiškai atsakingų sprendimų darymo potencialą.

Mąstymą nuo sprendimo galios skiria tai, kad mąstydamas asmuo pasitraukia iš pasaulio, o spręsdamas jis lieka pasaulyje ir dalyvauja politiniame gyvenime. Mąstymas iškelia žmogų į bendrųjų prasmės klausimų ir „amžinojo dabar“ (*nunc stans*) dimensiją, tuo tarpu spręsdamas jis lieka „čia ir dabar“ horizonte. Sprendžiantysis siekia atsakingai nuspręsti apie tai, kas vyksta jį supančioje aplinkoje, ir priėmęs sprendimą atsakingai veikti. Kitaip tariant, kaip politiniai subjektai mes ir veikiame, ir sprendžiame. Tam, kad

suvoktume atlikto arba planuojamo veiksmo prasmę, turime reguliariai atsitraukti ir pažvelgti į savo dalyvavimą iš šalies; ir atvirkščiai, tam, kad žinotume, kada ir kur reikalingas aktyvus įsitraukimas, turime akylai stebėti bei vertinti politinį gyvenimą. Laikinas pasitraukimas iš viešumos į privačią erdvę Arendt svarbus visai dėl kitų priežasčių nei tipiniam liberalui: jei jis tetrokšta niekieno netrukdomas užsiimti savo privačiais reikalais, tai Arendt privati erdvė svarbi kaip vieta, kuri įgalina atsakingai veikti viešajame gyvenime. Etinė orientacija čia priešinga nei liberalizme: privatumas reikalingas tam, kad būtų atsakingai veikiama ir sprendžiama viešumoje, o ne tam, kad būtų apskritai atsiribota nuo politinio gyvenimo, kuris traktuojamas tik kaip būtinas blogis. Sprendimo galia nebėga nuo politikos, o atvirkščiai – tiesia tiltus tarp jos ir mąstymo.

Nors Arendt fenomenologiškai atskiria mąstymą nuo sprendimo galios, abiejų gebų tematizavimas atskleidžia kur kas daugiau jų panašumų nei skirtumų. Pirma, mąstymas ir sprendimas moraliniu požiūriu reikšmingi tuo, kad įgalina asmenį atsiriboti nuo tiesioginių juslinių potyrių, savanaudiškų interesų, troškimų ir baimių (Arendt 1992: 55, 73). Tam, kad matytume ne tik savo užgaidas, bet ir kitų žmonių požiūrius, turime ugdyti gebėjimą pakilti į aukštesnę refleksijos lygmenį. Arendt neturi omenyje utopinio „Archimedo taško“, kurio ieško mokslas ir racionalistinės moralės teorijos, bet postuluoja reguliatyvinę idėją aprėpti kuo daugiau skirtingų požiūrių į tą patį politinį įvykį ar reiškinį. Antra, ir mąstant, ir sprendžiant aktyvuojama etinę reikšmę turinti vaizduotės geba (Arendt 1992: 66-69). Tam, kad pavyktų atsiriboti nuo egoistinių interesų, turime sugebėti įsivaizduoti tai, ko tiesiogiai nepatiriame, t. y. skirtingus požiūrius į tą patį įvykį ar procesą. Tikslas šiuo atveju nėra susitapatinti su kitais požiūriais, o išplėsti savo akiratį ir susidaryti kuo adekvatesnį savąjį požiūrį. Tokiais atvejais mąstymas ir sprendimo galia akivaizdžiai tarpusavyje bendradarbiauja, nes sprenddamas apie konkretų dalyką, aš remiuosi mąstymo ir atminties resursais, t. y. samprotauju ir lyginu, kaip atrodė panašūs dalykai praeityje, arba kaip panašiais atvejais sprendė iškilūs politikai, tokie kaip Churchillis ar Lincolnas (taip grįžtame prie aukščiau aptartos normatyvinės pavyzdžių reikšmės). Mąstymo aktyvuojama atmintis primena apie gerus ir blogus pavyzdžius, sudarančius rezervuarą, iš kurio vėliau konkrečiose situacijose išminties semiasi politinio sprendimo galia.

Jei mąstydamas asmuo kalbasi su savo kitu „aš“, tai sprenddamas jis potencialiai komunikuoja su daugybe kitų (realių ar įsivaizduojamų) sprendėjų. Kitaip tariant, sprendimo atveju minimalus grynojo mąstymo dualumas išplečiamas iki daugiabalsio pliuralumo, suteikiančio galimybę į tuos pačius reiškinius pažvelgti iš daugybės skirtingų perspektyvų (Arendt

1992: 74-76). Dėl šios priežasties sprendimo galią Arendt taip pat buvo linkusi vadinti „išplėstiniu mąstymu“ (*enlarged mentality*): „Šitas išplėstinis mąstymas, dėl sugebėjimo spręsti žinantis, kaip peržengti savo individualų ribotumą, kita vertus, negali skleistis visiškoje izoliacijoje ar vienatvėje; jam reikalingas kitų dalyvavimas, „už kuriuos“ privalu mąstyti, kurių požiūrius jis turi įvertinti ir be kurių jis apskritai neįmanomas.“ (Arendt 1995: 245) Spręsdamas neprarandu ir neaukoju savo tapatumo vardan universalus standarto ar taisyklės, tačiau stengiuosi išplėsti savo moralinio ir politinio suvokimo ribas. Politinis sprendinys tveria intersubjektyvumo terpėje ir taip išvengia dviejų kraštutinumų – viena vertus, filosofinės tiesos absoliutizmo (tai būtų teorinių disciplinų despotizmas piliečių atžvilgiu), kita vertus, visiško subjektyvizmo ir reliatyvizmo (Arendt 1995: 266-267).

Konceptualizuodama sprendimo galios veikimą, Arendt brėžia skirtį tarp determinacinio ir reflektinio sprendinio, kurią mąstytoja perima iš Kanto. Determinacinio sprendinio atveju iš anksto duota universalija, kuriai galima subsumuoti paskirus atvejus (Kantas 1991: 33; Kant 1992: 503). Pavyzdžiui, jeigu visuomenėje yra priimta norma „būk geras pilietis ir visada paklus valdžiai“, sprendžiantysis konkrečiose situacijose visuomet automatiškai paklus valdžiai, kad ir ką ji bedarytų. Kitoks yra reflektinis sprendinys. Jo atveju nėra iš anksto duota universalija, kuri galėtų būti neabejotinai sprendinio pagrindu. Šiuo atveju yra „duota tik ypatingybė, kuriai reikia surasti bendrybę“ (Kantas 1991: 34). Kaip jau aptarėme, tokiais laikotarpiais kaip nacionalsocialistų valdymas, kai „bet koks moralinis poelgis buvo neteisėtas ir kiekvienas teisėtas poelgis buvo nusikaltimas“ (Arendt 2003: 41), sąžinę turintys (t. y. mąstantys) žmonės aktyviai savo reflektinį sprendimo galią ir sprendžia autentiškai. Tuomet, kai griūva tradicijų ir papročių autoritetas, turime spręsti iš naujo, remdamiesi savo sąžine ir moraline nuovoka. Čia ypač padeda mąstymas, kuris apvalo sąmonę nuo akiai internalizuotų normų ir įpročių. Sakydamas „stop“ ir užklaudamas nusistovėjusių elgsenos standartų savaiminį akivaizdumą, mąstymas purena dirvą reflektiniam, moralinę atsakomybę ugdančiam sprendimo galiam (Arendt 1978: 192-193). Reflektinio sprendimo galia leidžia suprasti, kuo šis įvykis skiriasi nuo ankstesnių, kodėl šiuo atveju negalioja anksčiau galiojusios normos, ir užtikrina, kad su manimi santykį turintys piliečiai būtų traktuojami kaip unikalūs asmenys, neredukuojami į jokiais universalijas ar abstrakcijas.

Kritinėmis akimirkomis moralinį vaidmenį gali atlikti tik reflektinio, bet ne determinacinio sprendimo geba. Pastaroji, įpratusi automatizuotai vadovautis visuomenėje priimtomis arba valdžios nustatytomis normomis, žmogų netgi gali paskatinti prisidėti prie nusikaltimų. Reflektinis sprendinys, pirmiau universalijos matydamas partikuliarumą,

demonstruoja etinę pagarbą *asmeniui kaip asmeniui*, o ne kaip kokios nors universalios moralinės taisyklės taikymo atvejui. Mąstymas ir reflektvyioji sprendimo galia yra būtinosios moralumo, einančio pirmiau moralinių teorijų ar taisyklių, sąlygos. Atmesdama determinacinio sprendinio taikymą politikoje, Arendt sykiu atmeta ir racionalistinį politikos supratimą, kuris neigia politikos autonomiją, nes politinį veiksma padaro priklausomą nuo iš anksto nustatyto universalaus moralinio standarto. Savo ruožtu reflektvyiosios sprendimo galios samprata išlaiko pagarbą politikos autonomijai, nes pasitiki pačių piliečių sprendimo galia ir moraline atsakomybe. Reflektvyioji sprendimo galia užtikrina tvirtesnį ryšį tarp moralės ir politikos, nes ji išauga iš autentiško mąstymo ir pagarbos pliuralumui. Determinacinis sprendinys yra nepatikimas, nes vieną universaliją nesunku pakeisti kita, o pripratus mechaniškai vadovautis abstrakcijomis neugdomas mąstymas ir moralinė atsakomybė. Kai kitas asmuo paverčiamas tik kokios nors universalijos taikymo atveju ar loginės dedukcijos išvada, jis yra instrumentalizuojamas, nyksta jo unikalumo ir neredukuojamumo suvokimas. Tokiu būdu nuasmenintą bendrapilietį kur kas lengviau sunaikinti, kai to pareikalauja režimas ar visuomenės daugumos nuomonė. Arendt požiūriu, šios pražūtingos logikos priešnuodis yra reflektvyioji sprendimo galia.

Eichmanno ir daugelio kitų masinių nusikaltėlių moralinis pakrikimas atsiskleidžia būtent kaip reflektvyiojo sprendimo stoka. Eichmannas stokojo gebėjimo į savo poelgius pažvelgti iš skirtingų požiūrio taškų. Jam ypač trūko polinkio įvertinti savo veiksmus iš deportuojamų ir žudomų žydų požiūrio taško (Arendt 2015: 107). Jis nutildė savo sąžinę ir užmigdė vaizduotę, todėl negalėjo atsitraukti nuo savo asmeninių interesų ir kasdienių įpročių, nuo banalaus troškimo demonstruoti pareigingumą ir uoliai vykdyti vyresnybės įsakymus, kad ir kokie jie būtų. Neturėdamas vidinio pašnekovo, savo antrojo „aš“, jis sykiu negalėjo gerbti ir pasaulio pliuralumo fakto kaip nepaneigiamos ontologinės duotybės.

Arendt filosofijoje esama tampraus vidinio ryšio tarp politikos autonomijos, mąstymo ir sprendimo galios. Mąstymas ir sprendimo galia ugdo asmens moralinę atsakomybę už jį supantį pasaulį, kuriame gyvena ne tik jis pats, bet ir kiti, skirtingas pasaulėžiūras išpažįstantys žmonės. Mąstymas, kaip du-viename pliuralumo forma, ir sprendimo galia, kaip išplėstinė mąstysena, užtikrina fundamentalią pagarbą pamatinėms politinio veikimo sąlygoms – pliuralumui ir natalumui. Mąstymo moralinė reikšmė atsiskleidžia tuo, kad neleidžia asmeniui daryti blogio ir kito traktuoti kaip priemonės, o su veiksmu tampriai susijusi sprendimo galia netgi gali paskatinti aktyviai priešintis blogiui. Reflektvyioji sprendimo galia etiškai reikšminga tuo, jog skatina išgirsti ir įvertinti kuo daugiau skirtingų perspektyvų. Tai yra viena iš politinio

veikimo sąlygų, ruošianti dirvą aktyviam dalyvavimui politikoje, kurioje piliečiai diskutuoja ir vienas kitą įtikinėja, tuo pačiu išlaikydami pagarbą pliuralumui ir kitame slypinčiam natalumui. Mąstymas ir sprendimo galia stiprina ontologinę-etinę politinio patyrimo dimensiją, nes pliuralumas ir natalumas postuluoja ne kaip iš viršaus primetamos abstrakčios moralinės tiesos (ši logika būdinga racionalistinėms moralės teorijoms ir ideologijoms), o kaip pamatinės politinio subjekto savivokos prielaidos. Remiantis Arendt samprotavimais galima daryti išvadą, jog gebėjimas spręsti ir skirti gėrį nuo blogio, teisingumą nuo neteisingumo priklauso ne nuo teorinio universalių moralinių taisyklių nustatymo ir išmokymo, o nuo pagarbos mąstymą ir veiksmažį konstituojančiam pliuralumui.

Apibendrinant, Arendt politiką ir moralę susieja ne teoriniu, o ontologiniu būdu, išgrynindama politiniam veiksmui būdingus vidinius moralinius šaltinius ir politiniam dalyvavimui svarbius moralinius gebėjimus. Tarp jų išskyrėme šiuos: pagarba pliuralumui ir natalumui, abipusiškumas, nuosaikumas, drąsa, pagarba, solidarumas. Taip pat įsitikinome, jog politika turi vidinius normatyvinius vertinimo kriterijus – principus ir pavyzdžius. Kitaip nei teorinės normos ar universalūs standartai, principai ir pavyzdžiai išauga iš pačios politikos vidaus, nėra nustatomi *a priori*, dar iki politinio veikimo pradžios. Šiuo atžvilgiu principų ir pavyzdžių naudojimas politiniuose sprendiniuose išlaiko pagarbą politikos autonomijai. Galiausiai įsitikinome, kad mąstymas ir sprendimo galia taip pat savitu būdu susieja politiką ir moralę. Kritiniais laikotarpiais mąstymas sustabdo automatišką paklusimą abstrakčioms taisyklėms ir aktyvuoja sąžinę, kuri neleidžia prisidėti prie sunkių nusikaltimų vykdymo. Savo ruožtu sprendimo galia išplečia mąstymui būdingą minimalų pliuralumą ir stengiasi apimti kuo daugiau skirtingų pasaulio suvokimo perspektyvų, taip stiprindama etiškai reikšmingą išplėstinę mąstyseną. Visų šių politiką ir moralę jungiančių ypatumų konceptualizavimas rodo, kad politikos ir moralės sąryšio nustatymui nereikalinga išorinė, teorinė analizė – šis ryšys nustatomas politiką analizuojant iš vidaus ir išlaikant pagarbą politikos autonomijai.

4. MORALINIAI OAKESHOTTO POLITIKOS SAMPRATOS PAGRINDAI

Kaip ir Arendt, Oakeshottas grynė politikos autonomiją nuo tų teorinių disciplinų (apibendrintai jas vadino racionalizmu), kurios politiką traktuoja instrumentiškai – kaip nepolitinių tikslų įgyvendinimo priemonę. Pirmame skyriuje nagrinėjome, dėl kokių priežasčių Oakeshottas prieštaravo bandymams politiką subordinuoti ekonomikai, mokslui ir technikai. Antrame skyriuje aptarėme jo kritiką racionalistinės moralės sampratą, pagal kurią politika pajungiama abstrakčių, iš anksto nustatytų moralinių normų realizavimo tikslui. Ši kritika daugeliui Oakeshotto interpretatorių atrodo įtartina. Jiems atrodo, kad jo politikos autonomijos samprata stokoja moralinių principų ir apribojimų. Sheldonas Wolinas ir Hanna Pitkin yra įsitikinę, kad Oakeshottas savo politikos ir moralės sampratas apvalė nuo bet kokios vertės ir prasmės, nuo visų rūpesčių, tikslų ir įsipareigojimų, kuriais žmonės vadovaujasi realiame gyvenime (Wolin 1976: 322-323, 331; Pitkin 1976: 315-316). Bernardas Crickas teigia, kad Oakeshottas yra „vienišas nihilistas“, kuris savo politikos sampratos neįrindžia jokiais objektyviais moraliniais standartais ar principais (Crick 1963: 70-71). Gertrude Himmelfarb anglų mąstytojo politikos sampratoje pasigenda aiškių moralinių idėjų ir kriterijų, kurie leistų atskirti gerį nuo blogio (Himmelfarb 1975: 418-420). D. D. Raphaelis mano, kad savo politinėje filosofijoje Oakeshottas „ekstravagantiškai“ vengia bet kokių normatyvinių svarstymų (Raphael 1964: 215). Apibendrinant kritikų argumentus, jiems atrodo, kad Oakeshottas pernelyg griežtai autonomizuoja politiką nuo etinių turinių. Šiame skyriuje įrodinėjame, kad tai klaidinga Oakeshotto politinės filosofijos interpretacija. Atidžiau panagrinėjus tampa akivaizdu, kad Oakeshottas atmeta *vieną politikos ir moralės susiejimo būdą* – teorinę politikos supratimo perspektyvą, pagal kurią politinis gyvenimas kontroliuojamas *a priori* nustatytomis, universaliomis etinėmis normomis. Tačiau Oakeshottui neatrodo, kad tai yra vienintelis galimas moralės ir politikos sąryšio supratimo būdas. Jis plėtoja kitokį, ontologinį politikos ir moralės santykio supratimą. Šiame skyriuje parodysime, kad Oakeshotto politikos samprata grindžiama specifinėmis moralinėmis prielaidomis apie tai, koks yra ir turėtų būti žmogus bei žmonių tarpusavio santykiai, kokias moralines nuostatas ir dorybes ugdo civilizuitas dalyvavimas politikoje. Teigiame, kad Oakeshottas *dėl moralinių priežasčių* atmeta bandymus politinius principus išvesti iš racionalistinių moralės teorijų.

4.1. Trys moralės sampratos ir jų realizacija politikoje

Moderniosios politinės minties genealogijoje Oakeshottas išskiria tris moralės sampratas, kurios skirtingai traktuoja žmogų ir jo santykius su bendrapiliečiais. Pirmoji yra vėlyviesiems Viduramžiams būdinga bendruomeninių ryšių moralė, pagal kurią žmogų apibrėžia jo vieta įvairiuose bendruomeniniuose kontekstuose: šeimoje, giminėje, parapijoje, bažnyčioje, gildijoje ir pan. Žmogaus pareigas, teises ir atsakomybes nustato bendruomenės tradicijos ir papročiai, kuriuos privalo gerbti visi jos nariai. Žmogus save suvokia ir yra kitų suvokiamas kaip aiškiai apibrėžtų funkcijų atlikėjas, o sykiu ir kaip didesnės už jį visumos dalis. Gėriu laikomas tik bendrasis gėris – tai, kas gera visai bendruomenei, o ne atskiriems jos nariams. Šioje moralėje nėra vietos pažangai ar kardinaliems pokyčiams. Žmonių bendrabūvis pažymėtas anonimiškumo, todėl kur kas reikšmingesni yra žmonių tarpusavio panašumai, o ne skirtumai (Oakeshott 1991: 365; Oakeshott 1993a: 19). Politikoje bendruomeninių ryšių moralė reiškiasi kaip egzistuojančių įstatymų ir nusistovėjusių elgesio papročių apsauga. Kitaip nei racionalistiniuose politikos projektuose, politika čia atlieka ribotą funkciją ir nekuria ambicingų visuomenės pertvarkymo planų – pagrindinis valdovo tikslas yra demonstruoti lojalumą susiklosčiusiai kasdienio gyvenimo tvarkai ir spręsti periodiškai tarp žmonių kylančius konfliktus (Oakeshott 1993a: 20).

Antroji moralės forma – ankstyvojoje modernybėje gimstanti individualumo moralė, kurios epicentre pirmąsyk Europoje istorijoje iškyla individas ir jo laisvė. Žmogus pradeda save suvokti kaip autonomiškai sprendžiantį ir savarankiškai savo gyvenimą kuriantį asmenį. Moraliniame patyrimo savideterminacija tampa pamatine savęs ir kitų žmonių supratimo sąlyga, o taip pat ir reikšmingu moraliniu siekiniu. Individualumo moralės užuomazgos pirmiausia ėmė ryškėti XIII-XIV a. Italijoje: čia formavosi *uomo singolare* ir *uomo unico* savivoka, iškelianti žmogaus kaip reflektivaus, savo veiksmus ir įsitikinimus nuolat permąstančio asmens svarbą. Neilgai trukus ši etinė dispozicija buvo konceptualizuota naujųjų laikų filosofų. Pasak Oakeshotto, Hobbesas buvo pirmasis modernybės „moralistas“, savo politinės filosofijos atspirties tašku padaręs besiformuojančią individualumo moralę, o išsamiausiai ją išplėtojo Kantas, kurio praktinėje filosofijoje individo autonomijos pripažinimas tampa pagrindiniu moraliniu imperatyvu (Oakeshott 1991: 367-368; Oakeshott 1993a: 20-22).

Individualumo moralės realizacija politikoje yra modernioji parlamentinė demokratija, pirmiausia iškilusi Anglijoje, Olandijoje ir Šveicarijoje, vėliau išplitusi ir į kitas Europos šalis. Ši santvarka išauga iš

pasikeitusios piliečių savivokos, pagal kurią žmonių bendrija suvokiama nebe kaip glaudi bendruomenė, o kaip nepriklausomų individų asociacija (Oakeshott 1991: 369-370; Oakeshott 1993a: 22-23). Oakeshotto požiūriu, ši politinė santvarka geriausiai apsaugo asmens laisvę ir įkūnija pagarbos individualumui siekinį. Ji užtikrina pamatinių asmens laisvių ir privačios nuosavybės apsaugą bei laiduoja sąlygas patiems asmenims siekti savų tikslų. Tuo pačiu ji išsaugo politikos autonomiją, nes neprimeta jai išoriškų, iš anksto nustatytų moralinių tikslų. Tačiau tai nereiškia, kad parlamentinė demokratija yra visiškai atribojama nuo moralės – tiesiog ji susiejama su kitokia moralės samprata, t. y. su individualumo morale. Žiūrint iš Oakeshotto perspektyvos, visai visuomenei keliami substantyvūs moraliniai tikslai ir jų primetimas politinėmis priemonėmis paneigia individų autonomiją, apsisprendimo ir savideterminacijos laisvę. Kai visa visuomenė pajungiama vienos etinės vizijos realizacijai, neišvengiamai pažeidžiamas skirtingas etines pasaulėžiūras išpažįstančių asmenų orumas.

Trečioji moralės samprata moderniojoje Europoje iškilo kaip reakcija į individualumo moralės įsitvirtinimą. Toli gražu ne visiems Europos gyventojams buvo priimtinas šios naujos moralės įsigalėjimas. Paaiškėjo, kad mėgavimasis (*enjoyment*) individualumu yra specifinė, nelengvai išplėtojama asmens savivokos forma, kurios žmogus neįgyja automatiškai – nei gimdamas, nei formaliai tapdamas suaugusiuoju. Tai ne „prigimtinė teisė“, kaip teigia liberalizmo atstovai, o specifinis istorinis pasiekimas. Individualumo išvystymas reikalauja tam tikro charakterio, asmeninių savybių, materialinių sąlygų ir iniciacijos į šio gyvenimo būdo praktikavimo tradiciją. Didesnei daliai Europos gyventojų, kurie stokojo individualios laisvės patyrimo ir jos kultivavimui reikalingų sąlygų ar savybių, naujoji laisvės patirtis pasirodė esanti per sunki psichologinė našta.

Šitaip ėmė formuotis nauja moralės samprata – masinio žmogaus, kolektyvistinė, arba „neišsipildžiusio individo“ (*individual manqué*) moralė. Kadangi ji išsivystė kaip atsakas į įsitvirtinančią individualumo moralę, masinio žmogaus moralė nuo pat pradžių buvo pažymėta pavydo ir neapykantos, kurie buvo nukreipti prieš naująjį individą. Kolektyvistinės moralės subjektas – tai antiindividas, siekiantis sugriauti individo moralinį prestižą ir pažeminti pastarojo statusą iki savo lygio. Negalėdamas pakęsti stiprių, savarankiškai sprendžiančių asmenų, suvokdamas, kad pats nėra pajėgus kultivuoti individualumą, antiindividas ėmė trokšti visai žmonijai primesti savo antiindividualistinę pasaulėjautą. Masinis žmogus nenori ir negali daryti savarankiškų sprendimų, todėl siekia visus kitus paversti identiškomis savo kopijomis. Oakeshotto požiūriu, antiindividas pasižymi ne intelektualiniu, o *moraliniu* neadekvatumu (nemažai antiindividų priklaus

vadinamajai inteligentų klasei), ir yra pavojingas ne dėl savo nuomonių ar vertinimų (mat tokių neturi), bet dėl išankstinio nusižeminimo ir klusnumo (*submissiveness*) (Oakeshott 1991: 381). Neišsipildžiusiam individui būdingas radikalus nepasitikėjimas savimi ir aplinkiniais, nuolatinis kaltės jausmas ir neapykanta kitoniškumui (Oakeshott 1975: 277-278). Priešingai nei laisve ir savideterminacija pagrįsta individualumo moralė, kolektyvistinė moralė grindžiama „lygybės“ ir „solidarumo“ vertybėmis (Oakeshott 1991: 374). „Lygybė“ čia reiškia ne teisinę lygybę prieš įstatymus ar lygiavertę galimybę dalyvauti politiniame gyvenime, o radikalų psichosocialinį ir materialinį vienodumą, tarp kurio įtvirtinimo formų neretai pasitaiko ir privačios nuosavybės panaikinimas. Pagal kolektyvistinės moralės kanonus, piliečiai traktuojami ne kaip savarankiški, laisvi subjektai, o kaip „lygios ir anoniminės „kolektyvo“ dalys“ (Oakeshott 1993a: 27).

Pasak Oakeshotto, kolektyvistinė moralė žmonių elgsenoje ir pažiūrose siekia įtvirtinti tokį vienodumą, kuris nepalieka erdvės asmeniniam pasirinkimui. Antiindividui veikia būdingi jausmai, o ne mintys, impulsai, o ne apmąstytos nuomonės ar vertinimai. Oakeshotto teigimu, antiindividas „negali turėti draugų (mat draugystė yra santykis tarp individų), tačiau turi bendražygių [*comrades*]“ (Oakeshott 1991: 373). Šiomis aplinkybėmis kartu su antiindividu pasirodo kita nauja figūra – modernusis lyderis. Nors pats yra neišsipildęs individas, negebantis kultivuoti individualumo, jis yra talentingesnis už tūlą masinį žmogų ir geba imtis iniciatyvos, ryžtingai veikti ir nuspręsti už kitus, paaikškinti jiems, ką mąstyti, kaip elgtis ir prieš ką kovoti. Toks lyderis uoliai imasi iš masių lipdyti naują visuomenę, kurią apibrėžia tokios sąvokos kaip „bendrasis gėris“ ir „visuomenės interesas“. Kolektyvistinės moralės paradigmoje šios sąvokos žymi ne individų siekiamų gėrių visumą, o nepriklausomą, individualius gėrius pranokstantį idealą. Pagal šią moralės sampratą, su kolektyvu (partija, lyderiu) nesuderintos individualios aspiracijos yra traktuojamos kaip išdavikiškos, nukreipiančios nuo visiško atsidavimo kolektyvistiniam Planui (Oakeshott 1991: 373-375).

Kaip ir kitos moralės sampratos, kolektyvistinė moralė formavosi palaipsniui, tačiau jos užuomazgas Oakeshottas fiksuoja jau XVI a. – Jono Kalvino Ženevos teokratinėje santvarkoje ir kituose Reformacijos politiniuose projektuose, vėliau vadinamojo „apšviestojo despotizmo“ režimuose ir įvairiose gerovės valstybės versijose. Šios sampratos praktinė realizacija pasiekė kulminaciją XX a. nacionalsocialistų ir komunistų režimuose (Oakeshott 1975: 284-286, 291-303). Tarp teoretikų, kurie savo politines teorijas grindė kolektyvistine moralės samprata, Oakeshottas išskiria šiuos: Baconas, Fourier, Saint-Simon'as, Rousseau, Marxas, Engelsas, Comte'as, Leninas (Oakeshott 1975: 291-292; Oakeshott 1991: 376-377; Oakeshott

1993a: 26). Visi jie buvo tipiniai racionalistai. Savo ruožtu religinėje-teokratinėje stovykloje anglų mąstytojas išskiria šiuos autorius: Bossuet, de Maistre, de Bonaldas (Oakeshott 1975: 281-282).

Kaip taisyklė, iš kolektyvistinės moralės prielaidų išvedama labai ambicinga politikos samprata. Ji kur kas ambicingesnė už tą, kurią sąlygoja tiek bendruomeninių ryšių, tiek ir individualumo moralės. Ši politikos vizija remiasi substanyvia bendrojo gėrio samprata, pagal kurią visi piliečiai pajungiami vieno, iš anksto nustatyto tikslo siekimui. Kadangi pagal kolektyvistinės moralės supratimą antiindividas pats negali savarankiškai nuspręsti, kas yra gera ir teisinga, jis noriai sutinka, kad visuotinį gėrio ir teisingumo supratimą nustatytų valdžia. Piliečių bendrija čia suvokiama ne kaip savarankiškus gyvenimus gyvenančių individų susivienijimas, o kaip vieną gyvenimą gyvenantis kolektyvas, kurio nariai trokšta ir siekia to paties. Politinė valdžia arba lyderis tampa visuomenės „moraliniu vedliu“, kuris siekia transformuoti piliečių kasdienybę ir žada vienokį ar kitokį visuomenės išganymą – tobulo gyvenimo, iš kurio būtų pašalinti visi nepritekliai ir sunkumai, viziją (Oakeshott 1975: 278; Oakeshott 1991: 377). Pagal šį politikos supratimą teorinis diskursas (kolektyvistinės moralės teorija arba ideologija) yra prievarta primetamas politikai, taip paneigiant pamatinę ontologinę politinio patyrimo sąlygą – asmens laisvę. Gražiai skambantys kolektyvistinės moralės orientyrai (bendrasis gėris, visuomenės interesas) tampa fundamentalios moralumo sąlygos neigimu.

Jei individualumo moralė atveria kelią parlamentinei demokratijai, tai kolektyvistinė moralė – vadinamajai „liaudies demokratijai“. Nemažai painiavos Vakarų politiniame diskurse kyla dėl šių santvarkų maišymo. Pereinant iš parlamentinės į liaudies demokratiją, pasikeičia svarbiausių politinių sąvokų prasmė. Nors liaudies demokratijoje toliau kalbama apie teises, visiškai pakinta jų turinys – reikalaujama ne formalių teisių ir laisvių, pavyzdžiui, teisės netrukdomai siekti laimės, o tokių substanyvių teisių kaip „teisė būti laimingam“ (Oakeshott 1991: 378). Tai lemtingas pokytis: teisė pačiam siekti laimės implikuoja individo laisvę ir atsakomybę, o teisė būti laimingam permeta atsakomybę ant valdžios pečių ir prašo pastarosios pasirūpinti jo gyvenimu. Panašiai ir su saugumo sąvoka: parlamentinėje demokratijoje ji nurodo į formalių teisių apsaugą, tuo tarpu kolektyvistiniame liaudies režime saugumas virsta antiindivido apsauga nuo būtinybės savarankiškai spręsti. Tai jau nebe teisinis, o materialus ir psychosocialinis saugumas, reikalaujantis milžiniškų praktinio gyvenimo transformacijų. „Lygybė“, kaip jau minėta, čia reiškia ne formalią teisinę lygybę, o substanyvų visų piliečių sulyginimą ir suvienodinimą. Tuo tarpu

kolektyvistinė teisė – tai teisė gyventi nuo laisvės naštos atpalaiduojančiame „socialinio protektorato“ režime (Oakeshott 1991: 378).

Oakeshottas atkreipia dėmesį, kad kolektyvistinė moralė išoriškai yra panaši į bendruomeninių ryšių moralę, tačiau šis įspūdis yra apgaulingas. Nors retoriniu požiūriu abi moralės apeliuoja į bendruomenės interesus ir pabrėžia jų pirmumą individo interesų atžvilgiu, kardinaliai skiriasi šių moralės formų įkvėpimo šaltiniai (Oakeshott 1991: 374-375, 382). Bendruomeninių ryšių moralė formuojasi natūraliai ir organiškai, išaugdama iš piliečių kasdienio supratimo, nusistovėjusių elgsenos papročių ir tradicijų. Ši moralė yra pozityvi, nukreipta į bendruomeninių ryšių puoselėjimą ir sergėjimą, paveldėtų elgsenos formų perdavimą ateities kartoms. Savo ruožtu kolektyvistinė moralė yra neigiamai ir reaktyvi, kupina pavydo ir *resentimento*, nukreipta į pasaulio suvienodinimą ir bet kokių skirtumų pašalinimą. Kolektyvizmas yra radikalaus visuomenės pertvarkymo projektas, nuleidžiamas iš viršaus ir primetamas visai visuomenei. Šiuo atžvilgiu kolektyvistinė socialinė inžinerija yra visiškai priešinga bendruomeninių ryšių moralei, kuri organiškai išauga iš apačios ir bendruomenių tarpusavio skirtumus traktuoja kaip neišvengiamą, todėl ir nešalintą tikrovės faktą. Bendruomeninių ryšių moralė neturi revoliucinės, manichėjiškos griauamosios jėgos ir universalistinių užmačių: ji vertina tai, kas lokalu, pažįstama ir natūralu, kas atliepia prigimtinius žmonių poreikius. Nors abi šios moralės formos vartoja panašias sąvokas („bendruomenės interesus“, „bendrasis gėris“), kardinaliai skiriasi joms teikiamos reikšmės ir motyvacijos šaltiniai. Bendruomeninių ryšių moralė išauga iš ontologinio žmogaus egzistencijos pagrindo ir šiuo atžvilgiu išlaiko pagarbą politikos autonomijai, nes politikai neprimeta abstrakčių moralinių normų iš išorės, pasitiki pačių piliečių ir bendruomenių gebėjimu apsibrėžti savo politinę tapatybę. Tuo tarpu kolektyvistinė moralė, Oakeshotto požiūriu, naikina ir politikos autonomiją (nes padaro politiką priklausomą nuo iš anksto nustatytų tikslų realizavimo), ir pamatinę ontologinę politinio patyrimo sąlygą – asmens laisvės postulata.

4.2. Pilietinės asociacijos koncepcija

Moderniosios Europos politinių idėjų istoriją Oakeshottas interpretuoja kaip nesibaigiantį dviejų moralės formų – individualumo moralės ir kolektyvistinės moralės – konfliktą. Šį ginčą anglų mąstytojas įvairiais karjeros etapais konceptualizuoja skirtingai, plėtodamas tokias distinkcijas kaip racionalizmas vs. skepticizmas, tikėjimo politika (*politics of faith*) vs. skepticizmo politika (*politics of scepticism*), verslo/tikslinė

asociacija (*enterprise/purposive association*) vs. pilietinė asociacija (*civil association*), *universitas* vs. *societas*, telokratija vs. nomokratija. Vystydamas šias perskyras, Oakeshottas modifikuoja tam tikrus niuansus, tačiau visais atvejais pamatinė skirtis išlieka ta pati. Tai idealieji tipai, kurių grynąja forma beveik neįmanoma aptikti kasdienybėje, nes kiekviena reali santvarka yra šių idealiųjų tipų mišinys, tačiau Oakeshottui jie pasitarnauja kaip patogus aiškinamasis instrumentas. Nepaisant paties anglų mąstytojo patikinimų, esą remdamasis šiomis diadomis jis tik aprašo tai, kas yra, jam nepavyksta išvengti normatyvinių preferencijų. Kaip įsitikinsime, Oakeshottas demonstruoja neabejotiną prielankumą skeptiškai, ribotai politikos sampratai, kurią vadina pilietine asociacija arba *societas*. Šis prielankumas grindžiamas kolektyvistinės moralės atmetimu ir individualumo moralės išskėlimu. Pilietinės asociacijos samprata jam artima dėl dviejų priežasčių. Pirmą, ji išlaiko pagarbą politikos autonomijai, nes piliečiams neprimeta iš anksto nustatytų substantyvių moralinių normų ir leidžia patiems tartis dėl rūpimų politinių klausimų. Šiuo atžvilgiu pilietinė asociacija įkūnija *neinstrumentinį* politikos supratimą. Antra, pilietinė asociacija remiasi ontologine asmens laisvės ir savideterminacijos prielaida – kertine bet kokio politinio patyrimo sąlyga.

Tikslinė asociacija, arba *universitas*, yra toks laisvų žmonių susivienijimas, į kurį žmonės jungiasi vardan kokio nors substantyvaus tikslo (Oakeshott 1975: 114-115). Kai laisvų žmonių sambūris sąmoningai apsisprendžia drauge tenkinti kokį nors bendrą poreikį, jie vienijasi į tikslinę asociaciją. Savo pobūdžiu ji yra vadybinė (*managerial*) organizacija. Pritardami bendro tikslo siekiamybei, tikslinės asociacijos nariai iš esmės kalba vienu balsu. Kitaip tariant, bendro tikslo siekis žmonių daugumą simboliškai paverčia vienu Asmeniu (*persona ficta*), o sprendimai (jei nėra visiško sutarimo) priimami daugumos valia (Oakeshott 1975: 204-206, 214). Pabrėžtina, kad tikslinės asociacijos kertinė sąlyga yra laisvas asmens pasirinkimas: laisvai įstojęs į tokio pobūdžio asociaciją, asmuo gali nuspręsti iš jos ir pasitraukti (Oakeshott 1975: 204). Taip gali nutikti dėl įvairių priežasčių: pavyzdžiui, bendras tikslas gali būti pasiektas, arba asmuo gali pakeisti savo požiūrį į siekiamą tikslą ir nuspręsti jungtis į kitų tikslų siekiančias žmonių grupes.

Kita žmonių vienijimosi forma yra pilietinė asociacija, arba *societas*. Nuo *universitas* ji skiriasi tuo, kad jos pagrindas yra ne bendras veikimas siekiant konkretaus tikslo, o formalus bendrų taisyklių ir veikimo sąlygų laikymasis. *Societas* pobūdžio santykiai kasdieniame gyvenime klostosi tarp draugų, kaimynų, gimtosios kalbos vartotojų ir moralinių agentų. Pasak Oakeshotto, *societas* santykiai yra grindžiami ištikimybe bendro gyvenimo

formai, o ne konkrečių poreikių ar interesų tenkinimu. *Societas* pobūdžio žmonių santykiai – draugystė, kaimynystė, gimtosios kalbos vartojimas, patriotizmas ir moraliniai ryšiai – yra vertingi patys savaime, nepriklausomai nuo jiems išoriškų interesų (Oakeshott 1975: 201-202; Oakeshott 1991: 417). Tikra draugystė miršta tada, kai nustojama ja mėgautis dėl jos pačios ir į draugą pradedama žiūrėti kaip į naudingą priemonę kokio nors konkretaus užmojo įgyvendinimui. Draugas nėra parankus specifinių poreikių tenkintojas ar ideologinis bendražygis. Tai į nieką neiškeičiamas, unikalus asmuo, su kuriuo plėtojami savaime prasmingi bendrystės ryšiai ir ritualai. Prarasto draugo vietos negali mechanškai užimti kitas bičiulis, todėl draugystės neįmanoma aprašyti utilitariniais terminais. Ją galima apibūdinti tik moralinėmis sąvokomis (Oakeshott 1991: 416-417, 502, 537). Bendriausia prasme, *societas* yra neinstrumentinė žmonių santykių forma, kurios prasmė slypi joje pačioje.

Societas, Oakeshotto požiūriu, yra vienintelis moraliniu požiūriu priimtinas valstybės valdymo modelis, nes tik jis užtikrina piliečių kaip lygiaverčių asmenų laisvę. Valstybė yra prievartinė (*coercive*), neišvengiama ir autoritetinga žmonių vienijimosi forma – iš jos žmogus negali pasitraukti taip paprastai, kaip gali pasitraukti iš sporto klubo, verslo įmonės ar universiteto. Žinoma, jei gyvenimas savoje valstybėje tampa nebepakeliamas, pilietis gali emigruoti į kitą šalį, tačiau pats santykio modelis dėl to nepakinta – priimančioji valstybė tampa naująja prievartine asociacija, į kurią integruojasi emigrantas. Kiekvienas pilietis privalo pripažinti tos valstybės, kurią pasirinko savo namais, įstatymus. Svarbu tai, kad įstatymų pripažinimas ir laikymasis nereiškia, kad pilietis jiems pritaria ar laiko juos racionaliais. Čia galima prisiminti ankstyvąjį Platono dialogą *Kritonas*, kuriame Sokratas, net ir turėdamas galimybę išvengti, jo požiūriu, neteisingai Atėnų miesto jam skirtos mirties bausmės, atsisako pabėgti, nes pripažįsta Atėnų įstatymus kaip visumą. Perfrazuojant Oakeshottą, net ir nesutikdamas su Atėnų įstatymais Sokratas pripažįsta jų *autentiškumą* ir *autoritetą* (Platonas 1995; Oakeshott 1975: 148-151; Letwin 1989: 58-59).

Pilietinės asociacijos koncepcija yra grindžiama etiniu žmogaus laisvės sąlygų išsaugojimo ir žmonių įvairovės pripažinimo imperatyvu. Dėl šios priežasties Oakeshottas atmeta racionalistų pastangas valstybę paversti tiksline asociacija. Anglų filosofo teigimu, prievartinė tikslinė asociacija yra „prieštaravimas sau“ (Oakeshott 1975: 119). Prievarta prieštarauja laisvo asmens įsijungimo į tikslinę asociaciją prielaidai. Jeigu visi valstybės piliečiai pajungiami kokio nors substantyvaus tikslo siekimui, dalis jų yra moraliai pažeminami, nes tas tikslas jiems prievarta primetamas iš išorės.

Nepritarianieji negali jo nesiekti, nes, kaip jau minėta, valstybė savo prigimtimi yra prievartinė bendrabūvio forma (Oakeshott 2004: 295).

Svarbu pabrėžti, kad valstybės transformacija į tikslinę asociaciją (*universitas*) panaikina ne tik pilietinės asociacijos modelį, bet iškreipia pačią tikslinės asociacijos idėją. Kaip išaiškinome aukščiau, jos kartinė sąlyga yra laisvas asmens apsisprendimas, tuo tarpu asmens buvimas valstybės nariu yra neišvengiamas ir priverstinis. Valstybės pavertimas vadybinio pobūdžio organizacija naikina pilietinę visuomenę, nes piliečiai nebegali laisvai formuoti tikslinių asociacijų – to, ką Edmundas Burke'as ir Alexis de Tocqueville'is vadino tarpinėmis struktūromis ir laisvosiomis sąjungomis (Tocqueville 1996; Burke 2009). Visas piliečių dėmesys ir energija yra nukreipiami į vienos vizijos ar plano įgyvendinimą. Niekada nebus taip, kad visi be išimties piliečiai pritartų konkrečiam planui, tad tokiais atvejais nepritariančiųjų moralinis statusas yra pažeidžiamas. Tokia valstybė piliečiams tarsi sako: „jūs nesate laisvi, sąmoningi, suaugę asmenys, o vaikai, kuriuos mes, tėvai-globėjai, paimsime už rankos ir atvesime į jūsų pačių gerovę“. Jei valstybė visuomenę pajungia vieno substautyvaus intereso siekimui, reiškia, kad visi kiti žmonių laisvai išmąstomi ir pasirenkami tikslai vertinami kaip antrarūšiai ar beverčiai.

Siekdamas maksimaliai išsaugoti asmens laisvės kultivavimo sąlygas, Oakeshottas įstatymus traktuoja ne kaip aktyvius kreipinius į substautyvius interesus, o kaip formalias bendro gyvenimo taisykles, kurių piliečiai įsipareigoja laikytis siekdami savų tikslų. Šį skirtumą Oakeshottas apibūdina kaip perskyrą tarp instrumentinių taisyklių ir moralinių praktikų. Instrumentinės taisyklės – tai specifinių tikslų įgyvendinimo priemonės. Jų taikymas yra būdingas tikslinėms asociacijoms. Savo ruožtu moralinės praktikos peržengia instrumentinę priemonių-tikslų logiką. Moralinės praktikos yra vertingos savaime, dėl jų pačių, be papildomų nuorodų į joms išorinius veiksnius (Oakeshott 1975: 122). Kiekviena praktika, sykiu ir moralinė, yra savipakankama ir prasminga tiek, kiek yra praktikuojama dėl jos pačios, o ne dėl istoriškai kintančių orientyrų, į kuriuos yra kreipiama. Kaip ir Arendt, Oakeshottas čia remiasi Aristotelio perskyra tarp *praxis* ir *poiesis*. Remdamasis Aristotelio pavyzdžiais, Oakeshottas aiškina, kad fleitininkų *qua* fleitininkų tarpusavio santykiyje svarbus pats grojimas fleita, o ne jų santykis su žiūrovais ar už koncertą gaunamos pajamos. Panašiai ir lietuviakalbių santykiyje svarbus pats kalbėjimas lietuvių kalba, o ne tai, kas konkrečiu metu ir konkrečioje vietoje ja ištariama. Moraliniu požiūriu svarbu tai, kad tokiose praktikose tarp praktikuojančiųjų klostosi lygiavertis santykis, pagrįstas pagarba bendrai kalbai ir visus juos jungiančiais bendravimo „gramatikai“ (Oakeshott 1975: 120-121). Moralinis santykis nėra grindžiamas

tų pačių interesų ar įsitikinimų pripažinimu. Pastarasis būdingas kitai žmonių vienijimosi formai – tikslinei, instrumentinei asociacijai. Kai politika paverčiama instrumentiniu santykiu, piliečiai pradedami traktuoti nebe kaip savarankiški moraliniai subjektai, o tik kaip priemonės kokių nors užmačių įgyvendinimui.

Kaip ir gimtosios kalbos vartojimas, buvimas piliečiu yra neišvengiama žmogaus gyvenimo sąlyga, todėl pilietiniai santykiai yra kultivuojami vardan jų pačių, o ne dėl šiems santykiams išoriškų, istoriškai kintančių tikslų. Analogija tarp gimtosios kalbos ir kitų praktikų yra tokia gąji Oakeshotto filosofijoje, kad pilietinių praktikų visumą jis vadina „mandagumo kalba“ (*the language of civility*) (Oakeshott 1975: 122; Oakeshott 1999: 144). Kaip ir gimtoji kalba, pilietinė mandagumo kalba yra išmokstama tik ją praktikuojant. Oakeshottas pabrėžia, kad politiniai santykiai tarp piliečių gali formotis tik per organišką iniciaciją į bendruomenės papročius ir tradicijas, o ne aiškinant politiką teorinėmis hipotezėmis, tokiomis kaip visuomeninė sutartis ar pirminė pozicija. Tai, jog moralė ir politika yra panašios į gimtąją kalbą, rodo, kad nei politika, nei moralė negali būti universali ir homogeniška. Kaip pasaulyje nėra vienos gimtosios kalbos, kuria kalbėtų visa žmonija, taip ir politikoje bei moralėje esama skirtingų papročių, tradicijų ir elgsenos formų. Nei moralė, nei politika nėra ir negali būti sukonstruota kaip logiškai nuosekli ir tobulai harmoninga sistema. Pasak Oakeshotto, klysta racionalistinės moralės teorijos, kurios politiką bando konstruoti pagal universalistinę moralės supratimą. Taip jos neigia ir politikos autonomiją, ir moralę, kuri savo prigimtimi yra pliuralistinė (Nardin 2017: 62).

Pilietinės taisyklės, užtikrinančios civilizuotas mandagumo kalbos praktikavimo sąlygas, yra ne kas kita kaip įstatymai. Kadangi jie reguliuoja pilietinės, o ne tikslinės asociacijos gyvenimą, jų tikslas nėra realizuoti specifinius, substantyvius moralinius tikslus. Jie neskatina ir nedraudžia konkrečių veiksmų, neprimeta piliečiams, ką galima ir ko negalima sakyti. Įstatymai nėra įsakymai (*commands*), kuriems *ad hoc* situacijose paklūsta tikslinių asociacijų nariai (Oakeshott 1999: 140). Įstatymai yra bendrosios pilietinio elgesio normos, kurių piliečiai privalo laikytis užsiimdami savo asmeninėmis ar grupinėmis veiklomis. Oakeshottas juos vadina „prieveiksmiškomis sąlygomis“ (*adverbial conditions*), nurodančiomis, kaip piliečiams derėtų elgtis siekiant savarankiškų tikslų, o ne ką reikia daryti (Oakeshott 1975: 184; Oakeshott 1999: 146; Oakeshott 2014: 429). Pilietine prasme svarbūs ne piliečių įgyvendinami projektai ar planai, o piliečių įsipareigojimas vienas kito atžvilgiu elgtis *pagarbiai* ir *teisingai*. Teisingumas yra mandagumo kalbos orientyras, apibūdinantis pareigą pagarbiai traktuoti

kito asmens autonomiją, nežiūrėti į piliečius kaip į priemones savų tikslų įgyvendinimui (Oakeshott 1975: 253, 256, 259, 313). Įstatymų teisingumas funkcionuoja kaip piliečių *simetrijos* vienas kito atžvilgiu pripažinimas. Dar daugiau: piliečių įsipareigojimą laikyti bendrųjų taikaus sambūvio taisyklių Oakeshottas vadina *moraline ištikimybe* ir *abipusiu lojalumu* (Oakeshott 1975: 129, 201-202). Šių moralinių sąvokų naudojimas patvirtina, kad Oakeshotto politikos autonomijos samprata yra susieta su specifinių moralinių nuostatų ir dorybių kultivavimu. Tik jo kritikai nesupranta, kad šios moralinės nuostatos yra konceptualizuojamos politiką nagrinėjant iš vidaus, iš paties piliečio savivokos perspektyvos ir remiantis praktiniu patyrimu, o ne nustatomos *a priori*.

Panašiai kaip Arendt ir Schmittas, Oakeshottas pasisako už politinį pliuralizmą. Jo požiūriu, politikoje nėra visam pasauliui galiojančių taisyklių, nes pati žmonija nėra vieninga. Žmonės formuojasi įvairiose kultūrinėse tradicijose, tad ir politinės taisyklės išauga iš skirtingų moralinių papročių. Oakeshottas gina politikos autonomiją nuo tų teorinių disciplinų, kurios neigia šiuos kultūrinius, etinius ir dvasinius skirtumus. Jis atmeta požiūrį, esą politika yra globalus žaidimas su visoms tautoms vienodomis taisyklėmis. Akcentuodamas lokalų politikos pobūdį ir aplinkybių reikšmę, Oakeshottas kritikuoja kosmopolitines, racionalistinio sukirpimo moralės teorijas ir ideologijas, kurios bando supaprastinti ir suplokštinti politinę tikrovę, suredukuoti ją į vieną ar kelis universalius principus. Oakeshottas siekia autonomizuoti politiką ir užtikrinti sąlygas patiems piliečiams laisvai susitarti dėl politikos žaidimo taisyklių savose valstybėse. Dėl šios priežasties autorius siekia apriboti politinės valdžios funkcijas. Jo teigimu, valdžios funkcija nėra mokyti, ugdyti, vadovauti, vesti, kaupti ar primesti piliečiams specifines pažiūras ar veiklas. Valdžia atlieka moderavimo funkciją, tačiau pati nesikiša į piliečių savarankiškai inicijuojamus projektus kaip šališka pusė (Oakeshott 1991: 427). Tokia ribota politikos samprata išlaiko pagarbą politikos autonomijai (nes piliečių elgsena nėra kontroliuojama iš anksto nustatytais substantyviomis moralinėmis normomis) ir asmens laisvei kaip pamatinei politinio patyrimo prielaidai.

Pilietinę asociaciją ir teisės valdymą Oakeshottas traktuoja kaip *moralinį* santykį (Oakeshott 1975: 122, 175). Davidas Walshas pagrįstai konstatuoja, kad Oakeshotto pilietinės asociacijos ir teisės viršenybės koncepcijos pagrindą sudaro *neinstrumentinė moralės samprata* (Walsh 1997: 57-62). Tai išsiaiškinus, darosi nesuprantami skyriaus pradžioje minėti Oakeshotto interpretatorių kaltinimai, esą jo politikos samprata stokoja moralinės dimensijos. Jie nepastebi, kad Oakeshottas politiką ir moralę susieja ne teoriniu-racionalistiniu, o ontologiniu būdu. Šiuo būdu analizuojamos

pamatinės politinio patyrimo sąlygos, o ne *a priori* išmąstomos abstrakčios moralinės normos ir jų pagrindu konstruojami politiniai principai. Oakeshottas siekia apginti politikos autonomiją tų teorinių disciplinų atžvilgiu, kurios politiką bando išvesti iš jos prigimčiai svetimų racionalistinės moralės normų. Atribodamas politiką nuo racionalistinės moralės ir nagrinėdamas pačią politiką kaip praktinę veiklą, jos pamatinėse veikimo sąlygose Oakeshottas fiksuoja specifines politinį patyrimą grindžiančias moralines prielaidas ir moralines nuostatas, kurių praktikavimas yra būtinas piliečių politiniam bendrabūviui.

4.3. Tikėjimo politikos amoralumas

Kadangi pagrindinis skirtumas tarp pilietinės ir tikslinės asociacijos yra pastarosios nukreiptumas į substantyvų tikslą, svarbu išsiaiškinti, ką Oakeshottas laiko ir ko nelaiko substantyviu tikslu. Antai Aristotelio *eudaimonia*, jo supratimu, nelaikytina substantyviu tikslu. Pasak Oakeshotto, Aristotelio aprašytas bendrasis gėris yra „formali būklė“, kuri užtikrina vienodas sąlygas piliečiams kuo tobuliau išpildyti savo unikalias prigimtis (Oakeshott 1975: 118-119). Šiuo atžvilgiu Aristotelio „bendrasis gėris“ ženkliai skiriasi nuo to „bendrojo gėrio“, kuri Oakeshottas kritikuoja aptardamas modernųjų racionalistų politines utopijas. Aristotelio filosofijoje tai yra ne vieno plano primetimas visiems piliečiams, o skirtingų tikslų įgyvendinimo sąlygų visuma, kurią puoselėja polio bendrija. Šios pareigų, papročių ir taisyklių visumos puoselėjimas prisideda prie to, kad sąmoningi piliečiai, laikydamiesi bendrai priimtų elgesio taisyklių, savarankiškai (sykiu ir per bendruomenes, į kurias laisvai buriasi) užsiima savo prigimties kultivavimu (Oakeshott 1991: 355). Substantyviais tikslais Oakeshottas taip pat nelaiko saugumo ir taikos, kurie aktualizuojami ankstyvosios modernybės politinėse teorijose. Tai nėra substantyvūs siekiniai, kuriems pajungiami visi piliečių talentai, gebėjimai, dėmesys ir energija. Tai bendrųjų taisyklių ir išipaireigojimų visuma, kuri sudaro sąlygas piliečiams užsiimti skirtingomis veiklomis (Oakeshott 1975: 119, 217). Taika ir saugumas yra formalus pagrindas, įgalinantis visas kitas substantyvias veiklas.

Kaip bebūtų, Europos istorijoje didesnė dalis politinių mąstytojų ir veikėjų politikai kėlė kur kas ambicingesnius uždavinius ir mėgino išplėsti valdžios funkcijų suvokimą. Į politiką daug dažniau žiūrima kaip į kokių nors substantyvinių tikslų įgyvendinimo mechanizmą. Oakeshottas pažymi, kad dažniausiai pasitaikantys substantyvūs politikos projektai yra moraliniai arba ekonominiai. Moralinės prigimties substantyvūs tikslai: religinis išganymas;

kultūrinio-religinio homogeniškumo įtvirtinimas; gėrio kova prieš blogį; terapeutinis siekis „išgydyti“ piliečius nuo tam tikrų moralinių „ligų“ (puikybės, nuodėmės, egoizmo, susvetimėjimo); sekuliarus, bet moraliai inspiruotas liaudies dorinio auklėjimo („apšvietos“) idealas; pažanga, universalios žmogaus teisės, lygybė, solidarumas (Oakeshott 1975: 278-286, 308-309). Ekonominės prigimties substanyvūs tikslai: technologinė pažanga; maksimaliai efektyvi gamtinių resursų eksploatacija; visiškas nedarbo, nepritekliaus ar skurdo eliminavimas; valstybės kaip didelio ūkio arba gamyklos vizija, kurioje piliečiai traktuojami kaip „žmogiškasis kapitalas“ (Oakeshott 1975: 288-292; Oakeshott 1999: 153, 166-167).

Nors Oakeshotto darbuose tiek pat dėmesio skiriama ekonominio-techninio pobūdžio substanyviems tikslams, šiame skyriuje koncentruojamės į moralinius tikslus¹¹. Pasak Oakeshotto, nors racionalistų ir moralizuojančių ideologų pastangos visą visuomenę pajungti savo šališkoms vizijoms dažnai skamba kilniai, gelmine prasme jos yra *amoralios*. Taip yra todėl, kad valstybę moraliniu rojumi bandantys paversti moralistai nepripažįsta žmonių įvairovės ir pažeidžia jų autonomiją. Jie *a priori* nurašo piliečių savarankiškai išmaštomus tikslus kaip beverčius, o pačius piliečius traktuoja kaip nepilnamečius, vis dar esančius *in statu pupillari*, kuriuos jie, „apšviestieji“ tėvai-moralistai, gali ir turi paėmę už rankos nuvesti į „šviesų rytojų“ (Oakeshott 1991: 427). Žvelgiant iš etinės perspektyvos, racionalistinės moralės šalininkai *instrumentiškai* traktuoja savo bendrapiliečius – kaip priemones savo šališkų moralinių tikslų įgyvendinimui. Piliečiai jiems nerūpi kaip nepakartojami, unikalūs, į jokias ideologines ar socialines kategorijas neredukuojami asmenys, o tik kaip smulkūs didžiojo Moralinio Plano sraigteliai. Oakeshottas laikosi nuostatos, kad tol, kol nepažeidžia visiems lygiai galiojančių taisyklių, suaugę piliečiai už savo veiksmus ar pažiūras niekam neprivalo atsiskaitinėti ar teisintis.

Politikos pavertimą substanyvios, kolektyvistinės moralės tarnaitė Oakeshottas vadina tikėjimo politika. Jos apmatas išdėstėme antrame skyriuje, tad čia nebesikartosime. Tikėjimo politikai Oakeshottas priešpastato skepticizmo politiką. Šios politikos sampratos atstovai neturi iliuzijų, kad šiame gyvenime įmanoma pasiekti moralinį tobulumą. Tobulumas neįmanomas nei asmeniniame, nei juo labiau kolektyviniame gyvenime. Žiūrint iš skepticizmo politikos perspektyvos, tobulumo trokštanti tikėjimo politika ignoruoja pamatinį praktinio patyrimo postulata – nepanaikinamą prarają tarp *yra* ir *turi būti*. Oakeshotto supratimu, praktiniam patyrimui

¹¹ Oakeshotto suformuluotą ekonominio-techninio racionalizmo kritiką išsamiai aptarėme pirmame disertacijos skyriuje.

būdingas permanentinis nepasitenkinimas ir pastangos yra suderinti su *turi būti*, tačiau visiškai šios prarajos užverti neįmanoma, kitaip tai jau nebebus praktinis patyrimas, o kažkas kita (Oakeshott 1995: 304). Taip yra todėl, kad žmonės yra sudėtingos, prieštaringos, nepastovios, klystančios, nuolat kintančios, pačios sau ne iki galo skaidrios būtybės. Žmonių turimas moralinis supratimas visada yra ribotas. Kai kurie žmonės yra protingesni ar dorybingesni, tačiau niekas nėra toks tyras ar tobulas, kad galėtų prievartiniu būdu kitiems primesti savo moralės supratimą.

Gyvendami vienas šalia kito ir užsiimdami skirtingomis veiklomis, puoselėdami skirtingus papročius ir pažiūras, žmonės neišvengiamai klysta ir veliasi į konfliktus. Nesibaigiančių ir nereguliuojamų konfliktų pasekmė yra ta, kad gyvenimas tampa, Hobbeso žodžiais, „vienišas, skurdus, bjaurus, gyvuliškas ir trumpas“ (Hobbes 1999: 138). Šią nepakeliamą būklę gali sušvelninti tik valstybė, atliekanti ne moralinio vedlio, o autoritetingo moderatoriaus vaidmenį. Laiduodama bendrųjų taisyklių laikymąsi, valstybė koordinuoja piliečių savitarpio ginčus ir įtampas. Valdžia įsteigiama ne dėl kokio nors substanyvaus moralinio gėrio ar tiesos, bet iš praktinės būtinybės (Oakeshott 1996: 32). Šią politikos sampratą įkvepia „katastrofos vaizduotė“ – ji veikiau orientuota į *summum malum* vengimą, o ne *summum bonum* siekimą. Konkrečiu metu ir konkrečioje vietoje užtikrinta pilietinė taika niekada nėra garantuota – tai trapus istorinis pasiekimas, kurio puoselėjimas reikalauja didelių pastangų ir išminties. Kitaip tariant, valdžios tikslas yra ne piliečių sielų gelbėjimas, o egzistuojančios teisių ir pareigų sistemos tobulinimas (Oakeshott 1996: 34-35). Skepticizmo politika užtikrina kiek įmanoma labiau civilizuotą piliečių sugyvenimą, arba *modus vivendi* (Oakeshott 1996: 72). Ji įkūnija požiūrį, kad visuomenė yra daug sudėtingesnis organizmas nei kuri nors viena problema ar pažiūrų sistema atskirai paėmus (Oakeshott 2007: 205).

Oakeshottas nemano, kad politinę valdžią įgyjantys asmenys, net ir rafinuoti moralės filosofai, teoretikai ar teologai, yra kuo nors moraliai pranašesni už paprastus piliečius. Jie nėra angelai ar šventieji, galintys atvesti tautą į etiškai tyrą būklę. Oakeshottas laikosi požiūrio, kad valstybė neturi būti valdoma sielas gelbstinčio pranašo *a la* Savonarola (Oakeshott 1975: 244). Valdantieji yra tokie pat netobuli, prieštaringi, klystantys, aistrų valdomi žmonės kaip ir kiti piliečiai, net jei jų vieša retorika nestokoja kilniai skambančių moralinių sąvokų. Pats patekimo į valdžią faktas nesuteikia etinio pranašumo ar juo labiau teisės bendrapiliečius traktuoti kaip neišprususius vaikus, kuriems reikalinga moralinė globa (Oakeshott 1996: 33). Istorija liudija, kad galios pojūtis neretai pažadina pačias žemiausias aistras ir korumpuoja žmogaus sielą. Kuo labiau išauga politinė galia, tuo politinis

veikėjas tampa įtaresnis, pavydesnis, irzlesnis, uždaresnis ir nepakantesnis. Neatsitiktinai lordas Actonas teigė, kad galia yra linkusi gadinti žmogų, o absoliuti galia jį sugadina absoliučiai. Pasak Oakeshotto, šią situaciją dar labiau paaštrina moralinis teisuoliškumas. Galios siekiantį žmogų jis padaro „pagiežingą, griežtą ir negailestingą“ (Oakeshott 2014: 322). Dėl šios priežasties skepticizmo politikos teoretikai laikosi realistinės, neretai pesimistinės antropologijos, t. y. netiki nei piliečių, nei valdžios atstovų galimybėmis fundamentaliai pagerinti žmonijos ar atskirų tautų moralinę būklę. Antiutopinė skepticizmo politika remiasi žmogaus silpnumo prielaida ir nepasitiki ambicingais revoliucionierių užmojais radikaliai pertvarkyti visuomenę (Oakeshott 1996: 75-76). Oakeshotto žodžiais, „paaukoti kuklų visuomenės tvarkingumą vardan moralinės vienybės ar „tiesos“ (religinės ar sekularios) reikštų paaukoti tai, ko visiems reikia, vardan chimeros“ (Oakeshott 1996: 76).

Kalbant moraliniais terminais, pagrindinė yda, kuria pasižymi tikėjimo politikos atstovai, yra puikybė, *hubris* (Oakeshott 2014: 314). Jiems būdingas nepagrįstas tikėjimas pasiekti tobulumą žemėje. Jiems atrodo, kad, lyginant su kitais žmonėmis, jie turi daug gilesnį supratimą apie žmogaus prigimtį, gyvenimo prasmę, apie tai, kas yra gėris ir blogis. Dar daugiau, jų puikybė pasireiškia ambicingu reikalavimu, kad jų gėrio ir teisingumo sampratos būtų realizuotos praktiškai. Šiuo klausimu Oakeshottas įkvėpimo semiasi iš Augustino, kurį laiko vienu iš skepticizmo politikos pradininkų (Oakeshott 1996: 81). Nors Augustinas nebuvo skeptikas teologijos srityje, jis buvo politinis skeptikas, neturėjęs iliuzijų, kad politinėmis priemonėmis įmanoma atpirkti žmonių nuodėmes (McIlwain 2019: 178; Elshtain 1995: 20-21). Augustino akimis, nevalia maišyti dviejų skirtingos prigimties tvarkų – Dievo miesto ir žmogaus miesto. Moralinio ugdymo ir sielų išganymu turi rūpintis ne sekuliaris valdžia, o dvasiniai autoritetai (Oakeshott 2004: 293). Oakeshottas, kaip ir Augustinas, netiki nei neribotos moralinės pažangos mitologija, nei žmonių pastangomis sukurti rojų žemėje. Abu filosofai politiką traktuoja kaip būtiną, tačiau ribotos reikšmės žmogaus veiklos sritį (Coats 2000: 36-38). Anot Oakeshotto, vienas esminių Bažnyčios ir katalikiškosios minties laimėjimų buvo religijos ir politikos atskyrimas, tuo tarpu religinę tikėjimo politikos atmainą jis pirmiausia sieja su krikščioniškomis eretinėmis sektomis (manichėjizmu, pelagianizmu) ir protestantizmu (Oakeshott 1996: 58-61). Būtent šiems sąjūdžiams būdinga puikybės ir teisuoliško įkarščio persmelkta idėja sulydyti religiją, moralę ir politiką. Oficialioji Bažnyčia visada stengėsi išlaikyti religijos ir politikos sričių atskirumą, tad Oakeshottas ribotos politikos sampratos užuomazgų aptinka jau Viduramžių Europoje, kuomet vyravo bendruomeninių ryšių moralė ir valdžia dar neturėjo pretenzijų

visų žmonių pajungti centralizuotai moralinei-politinei vizijai (Oakeshott 1996: 77).

4.4. Skepticizmo politikos dorybės

Jei tikėjimo politikai būdinga puikybė, nekantra, teisuoliškumas ir godumas, tai skepticizmo politikai būdinga *pakanta* ir *nuosaikumas* (Oakeshott 1996: 88; Oakeshott 2014: 318). Neatsitiktinai Aurelianas Craiutu Oakeshottą laiko vienu svarbiausių nuosaikios politikos sampratos teoretikų XX a. (Craiutu 2017: 148-185). Oakeshottas ir kiti šios politikos sampratos atstovai atsisako į visuomenės gyvenimą žiūrėti per „juoda-balta“, „viskas arba nieko“ akinius. Jie laikosi požiūrio, kad visi žmonės yra klystančios būtybės, todėl joks žmogus neturi įgyti tokios galios, kad viena jo klaida grasintų sugriauti esamą pasaulio tvarką (Oakeshott 2014: 318). Skepticizmo politikos teoretikai neišleidžia iš akių fakto, kad dėl žmonių elgsenos neprognozuojamumo politinių sprendimų pasekmės dažnai būna netikėtos ir neplanuotos, kartais net priešingos juos pastūmėjusiems ketinimams. Kuo didesnis ir radikalesnis visuomenės pertvarkymo projektas, tuo didesnė tikimybė, kad kilnūs siekiai atves prie liūdnų padarinių.

Nuosaikumas tampriai susijęs su kitu svarbiu skepticizmo politikos bruožu – orientacija į vidurio kelią, pusiausvyros išlaikymą. Šiuo atveju kalba eina net apie kelias pusiausvyros formas. Visų pirma, pusiausvyra tarp praeities, dabarties ir ateities. Nė vienas iš šių laiko modusų neturi visiškai dominuoti kitų modusų atžvilgiu. Pasak Oakeshotto, politika yra praeities, dabarties ir ateities *pokalbio* arena, kurioje visi laiko modusai turi lygiavertį balsą (Oakeshott 1991: 388). Šis niekad nesibaigiantis pokalbis yra žmogaus laisvės sąlyga ir išraiška. Jei praeitis ar ateitis visiškai užgožtų kitus du modusus, laisvę uždusintų „prietarų despotizmas“. Panašiai kaip ir Schmittas, Oakeshottas kritikuoja politinius romantikus, kurie susitelkia išimtinai arba į praeitį, arba į ateitį (Oakeshott 2014: 224, 227, 237-238). Kita pusiausvyra, kurią pabrėžia Oakeshottas, yra galios centrų balansas valdžioje: nei įstatymų leidžiamoji, nei vykdomoji, nei teisinė galia neturi tapti tokia galinga, kad nustelbtų kitas dvi. Lygiai tokia pat svarbi pusiausvyra tarp pozicijos ir opozicijos – valdančiosios daugumos galia neturi išaugti tiek, kad galėtų visiškai ignoruoti opozicijos kritiką ir pasiūlymus. Trečia, pusiausvyra tarp galios centrų visuomenėje – čia Oakeshottas turi omenyje santykinai tolygų pasiskirstymą tarp įvairių interesų grupių, kurios kovoja dėl įtakos, materialinių resursų ir prestižo. Ši pusiausvyros forma reikalauja pilietinės visuomenės aktyvumo ir plataus, tiršto tikslinių asociacijų tinklo, kuris

reikalingas tam, kad skirtingi interesai ir įtakos šaltiniai atsvertų vienas kitą ir nemonopolizuotų viso galios lauko (Oakeshott 1991: 388; Oakeshott 1996: 88). Galiausiai, ir tai ypač svarbu šios disertacijos kontekste, Oakeshottas siekia išlaikyti sveiką pusiausvyrą tarp politikos ir moralės. Jo požiūriu, politikoje reikia vengti dviejų kraštutinumų: viena vertus, abejingumo gėrio ir blogio klausimams, kita vertus, perdėto susirūpinimo gėriu ir blogiu. Laviruodami tarp šių kraštutinumų, žmonės gali išlaikyti savo autonomiją ir laisvę, tačiau sykiu puoselėti bendruomeninę tapatybę, gailestingumą, pakantą ir rūpestį kitais (Oakeshott 2014: 322). Šiuo atžvilgiu Oakeshottas sutinka su Arendt: politikoje ne vieta ne tik absoliučiam blogiui, bet ir absoliučiam gėriui, kurio tiesioginis praktinis taikymas dažnai gimdo civilizaciją naikinantį fanatizmą.

Pusiausvyros ir vidurio principas aktualizuojamas centrinėje Oakeshotto filosofijos metaforoje – pokalbyje. Jo nederėtų maišyti su varžybomis ar ginčų, kur susiduria nugalėti siekiantys oponentai. Pokalbyje kiekvienas dalyvis pasirodo kaip „balsas, kurio tonas nėra nei tironiškas, nei raudulingas, bet nuolankus ir malonus.“ (Oakeshott 2010: 446) Pokalbiui nebūdingas jėgos demonstravimas ar dominavimo geismas, jo neįmanoma „laimėti“ (Oakeshott 2004: 190). Pokalbis yra medžioklė be laimikio, sau pakankama dialektika, į kurią jungiamasi vien dėl to, ką ji teikia kaip kelionė; tai nesurepetuotas intelektualinis nuotykis (Oakeshott 2004: 187; Oakeshott 1991: 489-490). Pokalbyje užtikrinama skirtingų balsų lygybė ir autonomija, jo dalyviai nesiekia vienas kitą paneigti ar žūtbūt perkalbėti. Anot britų mąstytojo: „Pokalbiui nereikia pirmininkaujantčiojo, jis neturi iš anksto nustatytos krypties, mes neklausime „kam“ jo reikia ir nesprendžiame apie jį iš jo išvadų; pokalbis neturi pabaigos, jis nuolat atidedamas rytdienai. Pokalbio integralumas neprimetamas, bet priklauso nuo kalbančių balsų kokybės, o jo vertė slypi pėdsakuose, kurie lieka kalbančiųjų atmintyje.“ (Oakeshott 2010: 446) Pokalbiu nesiekama įtvirtinti vieną Tiesą, įrodyti mokslinį teiginį ar atrasti ideologinių bendražygių. Pokalbyje kultivuojama skirtingų perspektyvų įvairovė ir intelektualinė bendrystė, kuri pokalbio metu tik dar labiau praturtinama, net jei pokalbio dalyviai lieka prie savo nuomonių (Oakeshott 1991: 489-490; Oakeshott 2004: 188). Pokalbis puoselėja ir įprasmina civilizacinį paveldą, leidžia atrasti vidurio kelią tarp skirtingų pozicijų ir užtikrina mandagumo normų tęstinumą. Pokalbio etika įtvirtina pamatinę pagarbą pliuralumui, kurio nevalia ištirpdyti visus balsus suvienijančiame konsensuse (Plotica 2012: 294-295). Būtent šia pokalbio etika yra grindžiama Oakeshotto politikos autonomijos samprata.

Oakeshotto filosofijoje pokalbis turi neabejotiną etinę dimensiją. Jo supratimu, žmogų nuo gyvūno ir civilizuoatą žmogų nuo barbaro

fundamentaliai skiria būtent gebėjimas dalyvauti pokalbyje (Oakeshott 1991: 490; Oakeshott 2004: 191). Pokalbis etiškai reikšmingas tuo, jog ugdo svarbias moralines nuostatas ir dorybes: jau aptartą nuosaikumą, susivaldymą, atlaidumą, kuklumą, kantrybę, mandagumą, garbingumą, pakantą, kitokių perspektyvų priėmimą. Simpatija, susilaikymas nuo dogmatizmo, geranoriškumas duodant ir gaunant, vidinė disciplina – visa tai formuoja specifinį intelektualinį-etinį temperamentą, kuris būdingas pokalbininkams (Oakeshott 2004: 193). Pokalbį Oakeshottas vadina sielos nuostata, kuri dažnai realizuojama pašnekėsio metu, bet iš principo gali civilizuoti bet kurią žmogiškąją veiklą, mat bendraja prasme pokalbis yra „socialinio santykio forma“ (Oakeshott 2014: 358). Pokalbis gali vykti ir vienatvėje; tokiu atveju žmogus skeptiškai traktuoja savo paties nuomones ir nepriima savęs pernelyg rimtai. Vidinis pokalbis su savimi veikia kaip teisuoliškumo ir fanatizmo priešnuodis (Oakeshott 2004: 193). Vidinio pokalbio samprata daugeliu atžvilgių panaši į Arendt mąstymo kaip „dviejų viename“ pokalbio sampratą. Abiem sampratomis būdinga moralinė dimensija: vidinio pokalbio metu aktyvuojama sąžinė ir pagarba kitokioms pasaulio supratimo perspektyvoms.

Oakeshotto požiūriu, iš visų sričių pokalbis labiausiai praturtino ir civilizavo politiką. Pokalbis yra sveiko parlamentinės demokratijos funkcionavimo požymis. Demokratijos esmė yra ne daugumos valia ar liaudies valdymas, o būtent pokalbis. Šioje santvarkoje valdžios uždavinys yra užtikrinti pokalbio pratęsimo sąlygas, o ne, atradus ir nustatčius vieną tiesą, kartą ir visiems laikams jį nutraukti (Oakeshott 1975: 202-203; Oakeshott 2004: 194-195). Pokalbio politika yra ne kas kita kaip kitas pilietinės asociacijos ir skepticizmo politikos įvardijimas. Demokratinis pokalbis neutralizuoja ideologinį įkarštį ir neleidžia visuomenėje įsivyrauti vieno tikslo despotijai. Skeptiškoji pokalbio politika pripažįsta, kad netobulumas yra įrašytas į žmogaus prigimtį, ir atmeta revoliucinius, utopinius bandymus jį eliminuoti (Oakeshott 2004: 196). Ši politikos samprata pripažįsta, kad tiek valdovai, tiek subjektai nėra nei dievai, nei herojai – tik mirtingieji mirtingųjų pasaulyje. Kitaip nei kitos politinės santvarkos, demokratija pripažįsta, kad kiekviena santvarka yra klystanti, kad bet kokia politika ilgainiui privalo nuvilti (Oakeshott 2014: 299, 302). Parlamentinė demokratija yra nesuderinama nei su vieno asmens tironija, nei su „idėjos tironija“¹². Ji neturi nieko bendra nei su racionalistinėmis utopijomis, nei su moralizuojančiais ir politikos autonomiją neigiančiais teoriniais diskursais (Oakeshott 1993b: 109). Pasak Oakeshotto, esminis politinis klausimas yra ne „Kuri sistema

¹² Čia esama dar vieno panašumo su Arendt, kuri kritikavo vadinamąją „tiesos tironiją“ (Arendt 1995: 251-291).

abstrakčiai yra geriausia, jei būtų pilnai įgyvendinta?“ o „Kuri valdymo sistema yra geriausia tada, kai žlunga?“ (Oakeshott 2014: 318). Anglų mąstytojo aiškinimu, geriau jau demokratija, kuriai nesiseka, nei despotizmas, kuriam sekasi (Oakeshott 2014: 376-377). Pokalbio etika grindžiama demokratinė santvarka Oakeshottui svarbi tuo, jog išlaiko pagarbą ir politikos autonomijai (t. y. nepajungia politikos jai išoriškiems tikslams), ir pamatinei ontologinei-etinei politinio patyrimo sąlygai – asmens laisvei.

4.5. Asmuo ir individualumo moralės turinys

Išsiaiškinus, kad Oakeshottas neslepia prielankumo individualumo moralei ir ja grindžiamai politikos autonomijos sampratai, būtina patikslinti, kuo Oakeshotto asmens koncepcija skiriasi nuo liberalų postuluojamo individo. Individualumo moralė nėra tas pat, kas individualizmo moralė. Ji nesutampa su nevaržomos subjektyvios valios postulatu. Oakeshotto filosofijai didžiulę įtaką padarė Hegelis, kurio *Sittlichkeit* sąvoka reikšmingai papildė ir suteikė konkretaus dorovinio turinio Kanto *Moralität* sąvokai. Asmenį Oakeshottas visada suvokė kaip platesnio kultūrinio, civilizacinio ir istorinio konteksto dalį. Kitaip nei liberalizmo teoretikai, laisvę ir individualumą Oakeshottas suvokia ne kaip abstrakčias „prigimtas teises“, o kaip šimtmečius brandintą istorinį bendruomeninį pasiekimą (Oakeshott 2007: 216-217). Asmens savivoka ir branda yra susijusi su nuolat kultivuojamu pokalbiu tarp praeities, dabarties ir ateities, tarp skirtingų žmogiškojo patyrimo modusų – istorijos, praktikos, mokslo, poezijos. Kadangi asmens tapatybė formuojama per laipsnišką iniciaciją į civilizacinį ir kultūrinį paveldą, Oakeshottas daug dėmesio skyrė ugdymo tematikai (Oakeshott 2001: 37, 41-43, 66-67). Mokydamiesi tampame sąmoningais civilizacijos paveldėtojais, per kuriuos „civilizacija stebi ir tiria pati save“ (Oakeshott 2014: 280). Autonomišką asmenį Oakeshottas tiesiai šviesiai įvardija kaip „substanyvią“ ir „kultivuotą“ asmenybę, kuri neatmeta kultūrinių ir moralinių įtakų, o kaip tik atsakingai perleidžia per savo supratimą ir jų pagrindu formuoja savo pasaulėžiūrą (Oakeshott 1975: 236-237). Oakeshotto asmens samprata yra ontologiškai išaknyta jį formuojančiuose bendruomeniniuose horizontuose.

Mes galime kritikuoti tam tikrus mus supančios kultūros aspektus, bet negalime visiškai savęs iš jos išrauti ar atmesti *in toto*, nes ji jau yra tapusi integralia mūsų tapatybės dalimi. Anglų mąstytojo netenkina liberalų peršama abstrakti ir formali „žmogaus“ sąvoka, atsiejanti asmenį nuo jo vardo, šeimos, draugų, visuomenės, praeities ir tradicijų. Lygiai taip pat jo netenkina

utilitaristinė asmens redukcija į abstrakčias funkcijas, tokias kaip „kepėjas“ ar „vairuotojas“. Šiuolaikinė visuomenė linkusi asmenį redukuoti į statistinį vienetą, tapatybės identifikavimo dokumentą ar partijos bilieta, paversti jį egzaminu, patikrų ir sekimo sistemos dalimi. Pasak Oakeshotto, XX a. valstybė sugebėjo įtikinti daugelį žmonių, kad jie yra nieko verti, nebent tiek, kiek pasiduoda įtraukiami į grandiozinius valstybės projektus (Oakeshott 2014: 404, 416, 534). Anglų filosofas laikosi pozicijos, kad konkretus asmuo visada yra daugiau nei jo profesija ar vieta ekonominėje mainų sistemoje. Be to, asmens savivokos formavimasis negali apsieiti be buvimo *inter homines* ir be rūpesčio kitais. Santykiai su kitais ir pareigos jų atžvilgiu svariai praturtina asmens gyvenimą, teikia veikimo orientyrus ir pavyzdžius, išmėgina ir ugdo charakterį (Oakeshott 2014: 99, 438-440, 478). Kalbant šiuolaikiniais terminais, Oakeshottas neabejotinai plėtoja „storą“ asmens koncepciją, tuo pačiu kritikuodamas „ploną“ liberalizmo individo sampratą.

Oakeshotto ir liberalaus individualizmo skirtumus atskleidžia ir tas faktas, kad jis buvo ne tik individualumo moralės, bet ir *įpročių bei prieraišumo moralės* šalininkas. Pastarąją jis priešino daugelio liberalų išpažįstamai reflektyviajai idealų moralei, kuri atmeta tradicijas ir papročius tam, kad tuščiose žmonių sąmonėse įrašytų abstrakčią doktriną (Oakeshott 1991: 465-487). Racionalistinė moralė pažeidžia politikos autonomiją, nes primeta jai iš anksto nustatytas abstrakčias moralines normas ir politiką padaro priklausomą nuo jų realizavimo. Pasak Oakeshotto, tai klaidinga politikos supratimo strategija, nes politikoje neįmanoma pradėti nuo *tabula rasa* – visos mūsų idėjos, net ir pačios kritiškiausios, išauga iš civilizacinio paveldo ir perimtų tradicijų kamieno. Kitaip nei racionalistinė moralė, įpročių ir prieraišumo moralė išlaiko pagarbą politikos autonomijai. Ji yra lanksti, atsižvelgianti į besikeičiančias aplinkybes, nuolat randanti vidinių resursų atlikti būtinas permainas (Oakeshott 1991: 472). Tačiau ji priešinasi ideologiniams planams aukštyn kojomis apversti susiklosčiusį gyvenimo būdą ir asmenis paversti indoktrinuotomis masėmis. Nuo moralinių tradicijų apvalyta sąmonė žmogų paverčia lengvai manipuluojamu antiindividu, kuris kratosi asmeninės atsakomybės ir tikisi, kad jam moralinius orientyrus nubrėš stiprus lyderis arba partija. Oakeshottas siekė suderinti individualumą ir tradiciją, o tam jį skatino jo šalies patirtis, nes būtent Anglijoje per ilgus šimtmečius organiškai susiformavo bendrosios teisės (*common law*) tradicija, sukūrusi savitą, *tradicinį* anglų gyvenimo būdą, kurio esminė sąlyga ir orientyras yra asmens laisvė (Oakeshott 2007: 218-219; Minch 2009: 111, 120). Pasak Oakeshotto, būtent *laisvės tradicija* yra efektyviausias priešnuodis prieš racionalizmo tironiją ir asmens dehumanizaciją. Moraliniu požiūriu, tai yra geresnė kombinacija nei, viena vertus, abstrakti teorinė

laisvės sąvoka, kita vertus, asmens laisvę neigianti tradicija. Kitaip nei daugelio liberalų ar marksistų teorijose, Oakeshotto filosofijoje tradicijos ir papročiai *per se* neneigia asmens autonomijos ir neriboja jo laisvės. Tam tikrais atvejais jie kaip tik gali tapti kertinėmis laisvės raiškos sąlygomis.

Iš viršaus piliečiams neprimesdama vienos tiesos ar etinių pažiūrų sistemos, skepticizmo politika geriausiai reprezentuoja pagarbą asmeniui. Ir atvirkščiai: asmens integralumą ir autonomiją labiausiai žeidžia racionalistinė tikėjimo politika, peršanti centralizuotai valdomos, visiškai homogeniškos visuomenės bei planinės kontrolės viziją (Oakeshott 2014: 328). Žlungant pilietinei asociacijai ir teisės viršenybei, sykiu nyksta ir tos visuomeninės sąlygos, kurios įgalina laisvų, savarankiškų asmenybių formavimąsi (Oakeshott 2014: 356). Tai rodo, kad asmens klestėjimas yra tampriai susijęs su politiniais, teisiniais, socialiniais ir kultūriniais horizontais. Visgi Oakeshottas tikrai sutiktų su Alvydu Jokubaičiu, kuris teigia, kad asmuo pilnai „netelpa visuomenėje“ (Jokubaitis 2019: 42-62). Asmuo geba apmąstyti, sąmoningai priimti arba nepriimti, perimti arba peržengti jį formuojančias įtakas. Oakeshottas tuo pat metu pripažįsta du dalykus: viena vertus, asmens kultūrinio ir politinio įsišaknijimo svarbą, būtinybę priklausyti tam tikrai vietai ir laikui; kita vertus, asmens nesuredukuojamą ir specifines vietos ir laiko aplinkybes (Oakeshott 2014: 239, 324).

Savižina ir autonomija Oakeshottui turi neabejotiną moralinę reikšmę, todėl gebėjimą pačiam nusistatyti savo gyvenimo kryptį (*self-direction*) jis laiko svarbia etine nuostata (Oakeshott 1975: 238-239). Laisvės kultivavimą filosofas traktuoja kaip kertinę žmogaus *orumo* sąlygą (Oakeshott 1975: 274). Anot Oakeshotto, asmens gyvenime svarbiausias dalykas yra sutarimas su pačiu savimi. Tai yra moralės pagrindas: „Būti „amoraliu“ – tai pirmiausia nusižengti savo paties prieraišumams, savo paties tapatybei“ (Oakeshott 2014: 479). Pasinaudojant Jokubaičio sąvokomis, didžiausias moralinis nusižengimas yra virsti vien išoriniu žmogumi ir elgtis priešingai vidinio žmogaus intencijoms, savo išoriniais veiksmais prieštarauti tam, kas sudaro asmens identiteto branduolį (Jokubaitis 2019: 73-92). Priešingai nei mąno racionalistinės moralės šalininkai, moralė nėra abstrakčių taisyklių ar idealų rinkinys – tai sunkiai išmokstamas gebėjimas naviguoti teisių ir pareigų tinkle, ir tai darant likti ištikimam sau (Oakeshott 2014: 478, 535).

Oakeshottas pabrėžia, kad individualumo moralė nėra egoizmo moralė, kuri grindžia įvairias liberalizmo, utilitarizmo ir racionalaus pasirinkimo teorijas. Anglų filosofo įkvėpėjai – Montaigne'is, Pascalis, Kantas, Hegelis – nėra savanaudiškumo ar godumo apologetai. Oakeshotto supratimu, individualumo moralė visų pirma yra savigarbos, garbės ir orumo moralė. Jis pastebi, kad nuo XVII a. moralės filosofijoje pradeda ryškėti

tendencija tapatinti savigarbą su savanaudiškumu (Oakeshott 2014: 467, 479, 499). Tai lemtingų padarinių turinti painiava, kuria naudojasi Apšvietos racionalistai ir kolektyvistinės moralės šalininkai, atakuojantys individualumo moralę kaip egoizmo, abejingumo ir *anything goes* pateisinimą. Iš tiesų individualumo moralė yra asmens charakterio stiprybės ir vidinio nuoseklumo moralė. Ji susieta su specifinėmis būdo dorybėmis ir nuostatomis, tokiomis kaip savigarba, kilnumas, išdidumas, didžiadvasiškumas, geranoriškumas, savitvarda, nuoširdumas, žodžio laikymasis ir jau aptartas nuosaikumas (Oakeshott 1991: 339-344; Oakeshott 2007: 218). Ši moralės samprata apima kuklų ir neagresyvų pasitikėjimą savimi, asmeninių trūkumų ir stiprybių įsisąmoninimą, nuolankų žinojimą, kaip priklausyti sau pačiam, gebėjimą pripažinti ir žavėtis tuo, kad kiti asmenys yra pranašesni, aristokratišką savo paties nereikšmingumo suvokimą. Toks asmuo yra priešingybė tam, kuris išivaizduoja esąs Dievo pasiuntinys ar „apšviestasis“; šis jaučiasi atradęs galutinę tiesą ir privalantis jos pamokyti kitus. Pasak Oakeshotto, tokia figūra yra arba angelas, arba lunatikas, negalintis dalyvauti žmonijos pokalbyje (Oakeshott 1975: 238).

Individualumo moralė Oakeshottui sutampa su aristokratine garbės morale, kuriai svarbi pagarba tradicijai, ištvermė, drąsa, padorumas, išdidumas ir asmeninės garbės jausmas. Ypatinę vietą šioje moralėje užima gėda (*aidos*). Gėda ir sąžinės graužatis apima tada, kai asmuo išduoda pats save (Oakeshott 2014: 487, 497, 507, 548-549). Aristokratiška asmenybė jaučia atsakomybę už savo integralumą, veiksmų pasekmes ir demonstruoja pamaldumą (*piety*) moraliniam kodeksui (Oakeshott 2014: 36, 314, 325, 461). Ji netgi nebijo mirties, jei gyvybės išsaugojimas pareikalautų per daug – moralinio kodekso sulaužymo ar išsižadėjimo. Pasak Oakeshotto, moralės pamatas yra gebėjimas sakyti „ne“, ją įkūnija sokratiškasis priesakas „geriau kentėti negu kenkti“ (Oakeshott 2014: 467, 534). Žinodamas, kokia svarbi yra laisvė, autonomija ir ištikimybė sau, asmuo gerbia ir kitus asmenis – neaiškina jiems, kaip gyventi, stengiasi jų netraktuoti kaip priemonių savo tikslų siekimui (Oakeshott 2014: 326). Šiuo atžvilgiu aristokratiška individualumo moralė įkūnija pamatines Oakeshotto pilietinės asociacijos ir pokalbio etikos dorybes: pakantą, nuosaikumą, pagarbą kitam asmeniui, teisingumą, polinkį išgirsti ir apmąstyti skirtingas perspektyvas. Aristokratiška moralė išlaiko pagarbą politikos autonomijai, nes, priešingai nei racionalistinė moralė, nesistengia piliečiams iš viršaus primesti specifinių moralinių normų ar vertybių. Individualumo moralė pasitiki pačių piliečių gebėjimu kultivuoti savo moralinį tapatumą ir kartu su kitais piliečiais susitarti dėl jų bendrą gyvenimą reguliuojančių taisyklių.

4.6. Dviguba autonomija

Oakeshottas, kaip skeptiškos politikos sampratos šalininkas, pabrėžia politikos autonomiją, t. y. siekia apsaugoti politiką nuo pajungimo racionalistinėms moralės teorijoms ir ideologijoms. Bendrąjį Oakeshotto politinės filosofijos sumanymą galima apibūdinti kaip *dvigubos autonomijos koncepciją*: politika autonomizuojama ideologijų ir abstrakčių moralės teorijų atžvilgiu tam, kad būtų užtikrinta asmens moralinė autonomija. Ši gali būti laiduojama tik tuo atveju, jeigu asmuo nebus prievarta verčiamas išpažinti moralės teoretikų ar ideologų primetamų moralinių vizijų. Kitaip tariant, Oakeshotto filosofijoje politikos autonomija yra ginama dėl moralinių priežasčių, šiuo atveju asmens laisvės pripažinimo ir jos kultivavimo sąlygų užtikrinimo. Filosofo požiūriu, pilietinė asociacija yra pats moraliausias ir žmogiškiausias valstybės modelis, nes jis užtikrina sąlygas žmonėms patiems vystyti savo individualumą ir moralinį tapatumą. Kadangi valstybė yra prievartinė bendro gyvenimo forma, iš viršaus vykdomas priverstinis moralinis žmonių auklėjimas tegali vesti į tironiją ir asmens orumo bei savigarbos sumenkinimą. Oakeshotto įsitikinimu, tikslinė asociacija paversta valstybė yra „pašlijusi moralinė konstrukcija“ (Oakeshott 1975: 317). Ji keičia žmogaus statusą iš autonomiško subjekto (asmens) į klusnų tarną, funkcijos atlikėją, valdžios malonės ir globos prašytoją. Tokia valstybė mėgina įtikinti piliečius, kad laiduoja jiems didesnę laisvę nei pilietinė asociacija, tačiau, Oakeshotto žodžiais, ši „laisvė“ iš tikrųjų yra „šilta, kompensuota vergovė“ (Oakeshott 1975: 317). Pakylėtą moralinį žodyną naudojanti tikėjimo politika valstybę dažniausiai paverčia servilistine, terapeutine organizacija, kurioje žmonės traktuojami kaip gydytini ligoniai, sergantys vienokia ar kitokia moraline liga.

Pasak Oakeshotto, politikos autonomiją grindžianti individualumo moralė yra moralesnė už kolektyvistinę moralę, nes pripažįsta ir sergsti asmens laisvės sąlygas (Oakeshott 1975: 321). Individualumo moralė išauga iš ontologinio žmonių tarpusavio santykių lygmens ir tuo skiriasi nuo abstrakčios individualizmo moralės, kuri teoriškai sukonstruojama dar iki praktinio veikimo pradžios. Oakeshotto pilietinės asociacijos samprata remiasi *neinstrumentišku* požiūriu į politiką ir išlaiko pagarbą politikos kaip savarankiškos veiklos srities autonomijai. Ji užtikrina sąlygas piliečiams siekti savų tikslų ir kartu su savo bendrapiliečiais drauge susitarti dėl juos jungiančių ar skiriančių politinių klausimų. Piliečių sutarimui dėl politinių klausimų nereikalingas išankstinis paklusimas abstrakčioms moralės teorijoms ar taisyklėms. Oakeshottas gina politikos autonomiją nuo teorinio lygmens

intervencijų, tačiau ši gynyba turi neabejotiną moralinę prasmę, nes gina asmens laisvę ir autonomiją pačiam nusistatyti savo gyvenimo tikslus, o taip pat ir piliečių politinio subjektiškumo bei moralinės atsakomybės kultivavimo sąlygas. Kritikuodamas teorinio analizės lygmens atstovų pretenzijas universaliomis moralinėmis taisyklėmis kontroliuoti politinį gyvenimą, Oakeshottas atmeta vieną politikos ir moralės susiejimo būdą, bet vietoj to siūlo kitą – ontologinį, arba vidinį politikos ir moralės sąryšio variantą. Pastarasis išauga iš pačių piliečių tarpusavio santykių vidaus (kasdienių praktikų bei elgesio tradicijų) ir išlaiko pagarbą pamatinei ontologinei politinio patyrimo prielaidai – asmens laisvei.

5. POLITIŠKUMO IR MORALĖS SANTYKIS SCHMITTO FILOSOFIJOJE

Schmittas, dar labiau nei Arendt ir Oakeshottas, politinės filosofijos baruose pristatomas kaip politiką ir moralę griežtai atskyres autorius. Tokiam požiūriui išties yra pagrindo. *Politinėje teologijoje* Schmittas postuluoja, kad suvereno sprendimas gimsta iš normatyvinio vakuumo, o *Politiškumo sąvokoje* atskiria politiškumo kriterijų (draugo-priešo distinkciją) nuo moralės kriterijaus (gėrio-blogio distinkcijos). Nemažai interpretatorių už gryną pinigą priima šį atskyrimą ir jame išskaito Schmitto „moralinį reliatyvizmą“ arba „nihilizmą“ (Scheuerman 1993: 84-87; Wolin 1990: 407; Löwith 1995: 144; Strauss 1999: 362; Bielefeldt 1996: 389; Braun 2012: 2-3). Kita vertus, nekorektiška ignoruoti kitus Schmitto tekstus, kuriuose jis tampriai susieja politiką su morale. Pirmajame disertacijos skyriuje parodėme, kad Schmitto siekis apginti politikos autonomiją nuo ekonominio-techninio mąstymo yra grindžiamas moralinėmis prielaidomis. Glaustai aptarėme, kad ankstyvuosiuose veikaluose, ypač *Politiniame romantizme* ir *Romos katalikybėje ir politinėje formoje*, Schmittas postulavo politikos ir moralės bendrystę. Šiuos postulatus verta aptarti detaliau.

Politiniame romantizme (1919) Schmittas teigia, kad jokia visuomenė negali sukurti politinės formos be sutarimo apie tai, kas yra teisinga (Schmitt 1986: 161). Tikras valstybininkas Schmittui yra tas, kuris geba apsispręsti tarp teisingumo ir neteisingumo, gėrio ir blogio – šis gebėjimas esąs bet kokio politinio veikimo šaltinis (Schmitt 1986: 116). *Romos katalikybėje ir politinėje formoje* (1923) mąstytojas išryškino Bažnyčios struktūrą kaip sektiną autentiško politiškumo pavyzdį. Jis akcentavo, kad Bažnyčios politiškumas reiškiasi *normatyviniu vadovavimu* žmogaus socialiniam gyvenimui ir apima *moralinę* žmogaus prigimties pusę (Schmitt 1996: 12-13). Bažnyčios politiškumas Schmittui imponuoja tuo, kad, skirtingai nei ekonominė-techninė mąstysena, jis daro griežtą *moralinę* distinkciją tarp šilkinų palaidinukų ir nuodingųjų dujų gamybos. Kitaip tariant, politika apima svarstymus ne tik apie priemones ir įrankius, bet ir apie tikslus. Iš čia ir reprezentacijos svarba Schmitto politinėje filosofijoje, kurią aptarėme pirmame skyriuje – reprezentuojama gali būti tik kažkas, kas nėra žema ar mirę, kas peržengia grynąjį materialumą ir imanenciją. Politiškai galima reprezentuoti asmenį (Jėzų Kristų), prasmes, idėjas, moralinius ir dvasinius principus. Tai reiškia, kad politika nėra tik galios įgijimo ir išlaikymo technikų visuma, tačiau įtraukia ir moralinius siekinius. Net ir *Politinėje teologijoje* (1922), kurioje Schmittas dėsto decizionistinę suvereniteto sampratą,

aptinkame postulata, kad politikos šerdis yra „reiklus moralinis apsisprendimas“ (Schmitt 2014b: 80). Ignoruodami šias Schmitto įžvalgas, jo „amoralumą“ kritikuojantys interpretatoriai negali paaiškinti nei šių moralės ir politikos ryši pabrėžiančių pasažų, nei ankstyvųjų autoriaus veikalų ir *Politiškumo sąvokos* santykio.

Ar tai reiškia, kad *Politiškumo sąvokoje* atsiedamas politiškumą nuo moralės Schmittas prieštarauja pats sau? Kaip suderinti ankstyvuosiuose tekstuose dėstomus argumentus už glaudų politikos ir moralės ryši, ir *Politiškumo sąvokoje* postuluojamą politiškumo ir moralės atskyrimą? Antrojo disertacijos skyriaus analizė parodė, kad Schmittas politiškumą siekė autonomizuoti ne moralės apskritai, o būtent moderniosios, racionalistinės moralės sampratos atžvilgiu. Nagrinėdami Schmitto tekstus atskleidėme, kad kertiniai moderniosios moralės sampratos bruožai – individualizmas, universalizmas, abstraktumas ir polinkis į fanatizmą – yra nesuderinami su Schmitto politiškumo koncepcija. Konceptualinis nuoseklumas tarp ankstyvųjų Schmitto veikalų ir *Politiškumo sąvokos* gali būti išlaikytas tik teigiant du dalykus: pirma, ankstyvuosiuose veikaluose vokiečių mąstytojas politiką sieja su *neliberalia* morale; antra, *Politiškumo sąvokoje* politiškumą jis autonomizuoja *liberalios* moralės atžvilgiu. Tokiu atveju Schmittą galima apibūdinti kaip nuoseklų liberaliosios moralės kritiką, kuris neišplėtojo alternatyvios moralės sampratos. Šiame skyriuje įrodinėjame, kad alternatyvios moralės sampratos artikuliacija yra būtina norint suprasti Schmitto politiškumo koncepciją, ypač *politinės draugystės* kategoriją, kurią autorius paliko neišplėtotą. Šiuo klausimu pritariame Leo Straussui, kuris savo recenzijoje *Politiškumo sąvokai* pastebėjo, kad kritikuodamas moralę *per se* Schmittas ją iš esmės sutapatino su Apšvietos morale, užuot kvestionavęs šios moralės sampratos pagrįstumą ir pretenziją į adekvatų moralumo supratimą (Strauss 2007: 119; Meier 2011: 21). Straussas taikliai užčiuopė, kad už Schmitto politiškumo koncepcijos slypi liberalizmui alternatyvi moralinė pasaulėžiūra, tačiau *Politiškumo sąvokoje* ji liko neapibrėžta ir miglota. Šio skyriaus tikslas – remiantis Schmitto tekstų visuma išgryninti Apšvietą ir liberalizmą atmetančios alternatyvios moralės sampratos kontūrus ir parodyti, kaip šios moralės prielaidos grindžia Schmitto politiškumo koncepciją.

5.1. *Politiškumo sąvokos* aporijos

Pradėkime nuo to, kad net ir *Politiškumo sąvokoje*, kurioje Schmittas pristato savo politiškumo sampratą ir atriboja ją nuo etinio gėrio-blogio kriterijaus, autoriui nepavyksta visiškai išvengti moralinių prielaidų. Pirma,

Politiškumo sąvokoje Schmittas neapsisprendžia tarp dviejų pozicijų politiškumo klausimu: 1) politiškumo kaip neišvengiamos, būtinos ontologinės duotybės ir 2) politiškumo kaip kažko, kas gali, bet neturėtų išnykti iš praktinio gyvenimo horizontų (Strauss 2007: 119-120). Viena vertus, Schmittas politiškumą priskiria ontologiniam žmogiškosios tikrovės lygmeniui, kuris slypi už visų konkrečių politinės veiklos manifestacijų. Nesvarbu, ar kalba eitų apie senovės Egipto faraonų valdymą, Periklio laikų Atėnų demokratiją, Viduramžių Europos kunigaikštystes ar XX a. Veimaro Respubliką, visas šias skirtingas politinio valdymo formas struktūruoja nepanaikinama, giluminė draugo-priešo distinkcija. Šiuo atžvilgiu politiškumas suvokiamas kaip būtinybė arba „likimas“. Net ir tie, kurie neigia politiškumą (pacifistai, anarchistai, liberalai), negali išvengti draugo-priešo logikos, nes priešais paverčia tuos, kurie pripažįsta šią logiką (Schmitt 2007: 54). Kita vertus, Schmittas *Politiškumo sąvokoje* samprotauja ne tik neutraliu-aprašomuoju, bet ir normatyviniu-poleminiu stiliumi. Autorių neramina nuo XVI a. besitęsiantys depolitizacijos ir neutralizacijos procesai, jis negaili kritikos liberalizmui už tai, kad liberalai nesuvokia politiškumo prigimties, ištirpdydami jį ekonomikoje, technikoje ir etikoje (Schmitt 2007: 70-73).

Schmittas rimtai priima politiškumo išnykimo galimybę, todėl pabrėžia egzistencinę politiškumo svarbą ir kritikuoja tas mąstymo formas, kurios ją neigia ar ignoroja. Hipotetiškai įsivaizduodamas pasaulį be politiškumo, Schmittas piešia pasaulį be valstybių ir politikos, kuriame liktų tik kultūra, civilizacija, ekonomika, moralė, teisė, menas ir pramogos (Schmitt 2007: 53-54). Straussas šiame žmogaus veiklų sąrašė išskiria pramogas ir teigia, kad Schmittas politiškumo sampratą konstruoja kaip normatyvinę alternatyvą tokiai pasaulio vizijai, kurioje žmogaus egzistencinis horizontas susitrauktų tik iki vartojimo ir pramogų (Strauss 2007: 115-116). Toks žmogaus gyvenimas stokatų gilesnės prasmės ir rimtumo. Disertacijos pirmojo skyriaus išvados antrina Strausso interpretacijai: Schmittas politiškumą nuo ekonomikos, technikos ir mokslo atskiria dėl moralinių priežasčių. Tai reiškia, kad Schmittui nepavyksta politiškumo postuluoti kaip neutralios ontologinės tikrėybės – politiškumą jis konceptualizuoja ir gina kaip tam tikrą siektiną *gėrį*, o jo nyksmą modernybėje (depolitizacijos ir neutralizacijos procesus) kritikuoja kaip vengtiną blogį. Kitaip tariant, jau patį politiškumo postulavimą ir jo egzistencinės reikšmės akcentavimą motyvuoja specifinė etinė pasaulėžiūra, kurioje pasiaukojimas už politinius draugus vertinamas kaip aukštesnis gėris nei apolitiškas vartojimas ir pramogavimas.

Antra, Schmittas teigia, jog bet kokia autentiška politinė teorija privalo būti pagrįsta pesimistine antropologija, postuluojančia žmogaus prigimties blogumą. Jo supratimu, visi tikri politiniai mąstytojai, kuriems jis

priskiria Machiavellį, Hobbesą, Bossuet, Fichte, de Maistre'ą, Cortesą, Taine'ą ir Hegelį, remiasi blogos žmogaus prigimties prielaida (Schmitt 2007: 61)¹³. Tuo pačiu jis kritikuoja liberalizmo, marksizmo ir anarchizmo teoretikus, besivadovaujančius geros žmogaus prigimties prielaida. Toks Schmitto požiūris yra suprantamas, nes draugo-priešo perskyra suponuoja, kad žmogaus gyvenime neįmanoma išvengti grupinių konfliktų. Jei žmogus iš prigimties būtų išimtinai geras, smurtingi konfliktai tarp žmonių grupių nekiltų ir jie galėtų apsieiti be stiprios valdžios, galinčios mobilizuoti pakankamai karinių ir politinių resursų prieš išpuoliams atremti (Schmitt 2007: 58-61). Schmittas plėtoja anti-anarchistinę politiškumo sampratą, kurios pagrindu paverčia etinę prielaidą apie blogą žmogaus prigimtį. Tačiau Schmittas nemato, kad politiškumo koncepciją padarydamas priklausomą nuo pesimistinės antropologijos, jis politiškumą padaro priklausomą nuo moralinių gėrio ir blogio sąvokų. Tai paradoksas: tame pačiame veikale jis ir atskiria politiškumą nuo moralinės gėrio-blogio distinkcijos, ir išveda politiškumą iš žmogaus blogumą bei prigimtinę nuodėmę pabrėžiančios antropologijos.

Trečia, *Politiškumo sąvokoje* yra užkoduota įtampa tarp politiškumo kaip grupinių antagonizmų intensyvumo sampratos ir Schmitto kritikos politikos ideologizacijai ir moralizacijai. Viena vertus, Schmittas politiškumą bando apibrėžti neutraliai, be nuorodų į kokius nors substantyvius etinius įsitikinimus. Tam jis pasitelkia *politiškumo kaip intensyvumo* idėją. Pasak mąstytojo, draugo-priešo distinkcija apibūdina aukščiausią kolektyvinio vienijimosi ir atsiskyrimo, asociacijos ir disociacijos intensyvumo laipsnį (Schmitt 2007: 26). Politiškumas yra pats intensyviausias ir ekstremaliausias antagonizmas, koks tik tegali kilti tarp susipriešusių grupių. Kuo labiau konkretūs žmonių grupių antagonizmai priartėja prie paties ekstremaliausio – gyvybės ir mirties – taško, tuo politiškesni jie tampa. Kadangi Schmittas politiškumą pristato kaip tam tikrą gėrį, be kurio žmogaus gyvenimas prarastų bet kokią gilesnę egzistencinę prasmę, rimtumą ir gyvybingumą, atrodytų, kad kuo pasaulyje bus daugiau politiškumo, tuo daugiau intensyvumo ir tuo daugiau gėrio. Schmittas vadovaujasi antropologine prielaida, kad „visas žmogaus gyvenimas yra kova“, tad susidaro įspūdis, kad kuo intensyviau

¹³ Schmitto *Diktatūroje* randame labai panašų „tikrų politinių mąstytojų“ sąrašą (Schmitt 2014a: 3-7). 1926 m., likus metams iki pirmojo *Politiškumo sąvokos* leidimo pasirodymo, Schmittas parašė kritišką recenziją Friedricho Meinecke' s veikalui apie *raison d'état* sąvoką, kurioje pabrėžė, kad autentiškai politišką politikos supratimą tiesiogiai plaukia iš antropologinio blogos žmogaus prigimties postulato, ir atmetė Apšvietos racionalizmą, kuris remiasi optimistiniu požiūriu į žmogaus prigimtį (Schmitt 2017b: 56).

žmonės tarpusavyje kovos, tuo žmogiškesnį gyvenimą gyvens (Schmitt 2007: 33).

Kita vertus, kaip jau aptarėme antrajame disertacijos skyriuje, Schmittas nori užkirsti kelią politiškumo suintensyviniui iki kraštutinumo ir todėl kritikuoja teisingo karo teorijas. Jis siekia išvengti politinio gyvenimo hipermoralizacijos ir iš jos kylančio perdėto žiaurumo politinių priešų atžvilgiu. Schmittas perspėja, kad racionalistinės moralės normų suabsoliutinimas ir jų tiesioginis praktinis pritaikymas valstybių tarpusavio santykiuose dažnai priveda prie dar žiauresnių, nežmoniškesnių konfliktų nei tie, kurie nusistovėjo *Jus Publicum Europaeum* epochoje. Jei Schmittas būtų norėjęs visiškai atriboti politiškumą nuo moralės, teisingo karo kritika būtų nenuosekli. Žvelgiant iš neutralios-aprašomosios perspektyvos, nėra už ką normatyviai kritikuoti politikos hipermoralizacijos ir brutalių naikinamųjų karų. Jei valstybės viena kitai paskelbia totalinį karą ir siekia visiškai viena kitą sunaikinti, kas su tuo yra blogai? Kodėl reikėtų kritikuoti itin intensyvius karus, kuriuose politiniai priešai paverčiami moraliniais monstrais? Tokiais atvejais paprasčiausiai vyksta intensyvesnis karas. Ir vis dėlto Schmittas aštriai kritikuoja šias hipermoralizacijos tendencijas. Kritikuodamas politikos hipermoralizaciją, jis yra linkęs vartoti etinę „nežmoniškumo“ sąvoką, pabrėždamas, kad perdėtai intensyvūs karai, kuriuose priešas yra dehumanizuojamas, yra „nežmoniški“ (Schmitt 2007: 54). Tai reiškia, kad pats Schmittas politiškumo kaip intensyvumo koncepcijos negali atsieti nuo tam tikrų moralinių sprendinių ir normatyvinių apribojimų (Sartori 1989: 67-68). Šis aspektas išryškina jau minėtą įtampą tarp autoriaus diagnostinių aprašymų ir poleminių-normatyvinių aspiracijų.

Kitais žodžiais tariant, priešo žmoniškumo pripažinimas ir susilaikymas nuo jo pavertimo moraliniu monsturu reikalauja tam tikro moralumo supratimo. Jeigu Schmittas būtų apsiribojęs vien fenomenologiniu politiškumo kaip intensyvumo apibūdinimu (Böckenförde 1997: 6), jis neturėtų pagrindo kritikuoti totalinio karo – tai tiesiog būtų itin intensyvus, taigi itin politiškas ir karingas konfliktas. Netgi galima būtų sakyti: kuo pasaulis politiškesnis ir karingesnis, tuo žmogaus gyvenimas egzistenciškai rimtesnis ir prasmingesnis¹⁴. Vietoj to, vokiečių mąstytojas politinių antagonizmų intensyvumui siekia uždėti normatyvinį apynasrį. Politinio antagonizmo intensyvumo jis nenori nuvesti iki pat galo; karai neturi tapti totaliniai. Pasak Schmitto, kuo labiau valstybės savo sprendimus grįs moraliniais argumentais, tuo *nemoralesnių* priemonių imsis kovodamos viena

¹⁴ Nemažai Schmitto kritikų, ypač R. Wolinas, W. Scheurmanas ir J. Habermasas, būtent taip ir interpretuoja jo politiškumo sampratą.

prieš kitą. Autorius mato ir pripažįsta, kad tam tikrame taške politiškumas gali virsti fundamentalistiniu, fanatišku hiperpolitiškumu ir taip naikinti valstybės (valstybių tarpusavio santykių) tvarką. Kitaip tariant, politinės problemos gali kilti ne tik iš moralės stokos, bet ir iš jos *pertekliaus* (Wiley 2016: 60-61). Schmittas demonstruoja moralinį šališkumą aiškindamas, kad totalinis karas yra *per žiaurus*, vedantis prie *nežmoniškų* pasekmių. Tai ne neutralus diagnostinis teiginys, o moralinę prasmę turintis normatyvinis vertinimas (Slomp 2009: 107; Bernstein 2011: 413-415).

Kalbant pozityviai, Schmittas pabrėžia politinių priešų ontologinę lygybę ir simetriją, siekia užtikrinti bent minimalų pralaimėtojų orumą, garbingumą ir teisę į egzistenciją (Schmitt 2000b: 293-294; Prozorov 2007: 233). Tai būtų neįmanoma, jei stipresnės valstybės silpnesnes traktuotų kaip priklausančias žemesniam ontologiniam lygmeniui. Schmitto teigimu, racionali žmogiškoji egzistencija negali apsieiti be tokių teisiųjų principų kaip „abipusiškumas“ ir „abipuse pagarba grindžiamas individo pripažinimas, net ir konfliktinėse situacijose“ (Schmitt 1990: 66-67). Tik tuo atveju, jei valstybės ir tautos vienos kitas vertins kaip ontologiškai lygiaverčius politinius priešus, o ne kaip absoliutaus blogio įsikūnijimus, valstybių tarpusavio santykiai bus pakylėti į moraliai pranašesnę lygmenį. Tokiu būdu būtent politiškumo santykis, reliatyvizuojantis valstybių tarpusavio įtampas ir mažinantis prielaidas moralinių kryžiaus žygių kurstymui, atlieka etiškai reikšmingą, civilizuojančią funkciją (Schmitt 2006: 124, 168, 321). Kai oponentai vienas kitą pripažįsta kaip politinius priešus, o ne absoliutaus blogio įsikūnijimus, šis pripažinimas yra grindžiamas dar gilesniu pripažinimu – vienas kito žmogiškumo pripažinimu. Pasak Schmitto, „priešas yra mūsų pačių klausimas kaip forma“, todėl visišką priešų sunaikinimas reikštų ne ką kita kaip savęs sunaikinimą (Schmitt 2017a: 71; Lievens 2010: 930).

Įsitikinome, kad Schmittui nepavyksta nuosekliai postuluoti politiškumo kaip intensyvumo sampratos. Jeigu politiškumas nurodytų vieną kolektyvinių susipriešinimo intensyvumą, pačios politiškumo sampratos nepakaktų norint užkirsti kelią hiperpolitizacijai – intensyvumo laipsnio išaugimui iki tokio ekstremalaus taško, kuriame politinis priešas tampa moraliniu monstru ir yra pasmerkiamas visiškam sunaikinimui. Tam, kad politiškumas netaptų moralizuojančio, teisuoliško įniršio įkaitu, Schmittui tenka ieškoti papildomų normatyvinių saugiklių anapus siauro politiškumo kriterijaus apibrėžimo. Pačios intensyvumo sąvokos viduje nėra nieko, kas užkirstų kelią politinio konflikto sustiprėjimui iki kraštutinumo – masinio naikinimo, genocido ar atominio karo. Kritikuodamas politikos hipermoralizaciją, Schmittas pasitelkia tokias moralines sąvokas kaip „nežmoniškumas“ ir „žiaurumas“. Ši aplinkybė rodo, kad Schmitto politinė

filosofija negali apsiriboti vien originaliausia jos dalimi – politiškumo kaip intensyvumo koncepcija. Tačiau išeidamas anapus siauros politiškumo koncepcijos ribų ir referuodamas į tokias moralines sąvokas kaip „nežmoniškumas“ ir „žiaurumas“, gindamas politinių priešų ontologinį lygiavertiškumą, Schmittas neišvengiamai prisiliečia prie moralinės prigimties sąvokų. Tai tik sustiprina įspūdį, jog *Politiškumo sąvokoje* postuluojamas draugo-priešo kriterijaus atskyrimas nuo etinio gėrio-blogio kriterijaus yra pernelyg skubotas ir nenuoseklus.

5.2. Politinė draugystė ir moralė

Įvesdamas draugo-priešo perskyrą kaip politiškumo kriterijų, Schmittas beveik visą dėmesį sutelkia į priešų kategoriją, nors conceptualiniu požiūriu lygiai tokia pat svarbi yra draugo sąvoka. Jeigu jis būtų daugiau dėmesio skyręs draugo kategorijos aptarimui, jam nepavyktų taip griežtai atsieti politiškumo nuo moralės. Apie tai byloja ne tik Aristotelio pradėta politinės minties tradicija, kurioje politinė draugystė organiškai išauga iš etinio žmonių tarpusavio santykių audinio. Į draugystės sąvokoje užkoduotą politikos ir moralės bendrystę nurodo ir kai kurie paties Schmitto samprotavimai. Pasak Schmitto, gindami valstybę nuo priešų piliečiai gina ne abstrakčią valstybę ar jos teisinę sistemą, o bendruomenės *gyvenimo būdą ir egzistencijos formą* (Schmitt 2007: 27). Šios sąvokos nurodo ne vien į fizinį išlikimą ar valstybės teritoriją, bet ir į bendruomenės gyvenimą apibrėžiančią *etinę, dvasinę substanciją*. Kitaip tariant, politinės bendrijos gyvenimą sudaro ne vien fiziniai ar biologiniai poreikiai, bet ir etinės prigimties tarpusavio įsipareigojimai, papročiai, tradicijos ir vertybės (Bernstein 2011: 416). Gyvenimo būdo sąvoka artima Aristotelio *gero gyvenimo* sampratai, kuri padeda atskirti etinę dimensiją turintį gyvenimą nuo paprasčiausio biologinio egzistavimo. Pirmame disertacijos skyriuje parodėme, kad Schmittas siekia apginti politikos autonomiją nuo instrumentinio, ekonominio-techninio racionalumo intervencijų, nes politiką autorius sieja su aukštesniais, dvasinę žmogaus prigimtį realizuojančiais veiksniais. Politinio draugo sąvoka nurodo būtent į šiuos etinės prigimties veiksnius, išaugančius iš ontologinio konkrečios tautos narių tarpusavio santykių lygmenis.

Pasak Schmitto, politinė bendruomenė yra empirinį patyrimą pranokstanti dvasinė tikrovė. Autoriaus požiūriu, žmonių ir gyvūnų skirtumą apibūdina faktas, kad dvikovon stojantis šuo „neužklausia katės moraliai ar dvasiškai“ (Schmitt 2018: 117; Meier 1995: 58-59). Žmonių grupiniai antagonizmai kyla dėl to, kad skirtingos bendrijos teikia pirmenybę

skirtingoms moralinėms pasaulėžiūroms, vertybių sistemoms ir simbolinėms tvarkoms. Valstybė įkūnija ne universalias, teorines, vien protu mąstomas vertybes ar principus, bet konkrečiai išgyventus ir simboliškai įkūnijamus principus, vertybes, pasakojimus ir prisiminimus, kurie apibrėžia skirtingas bendruomenių moralinio gyvenimo sanklodus (Pan 2008: 64). Tai, koku būdu institucionalizuojama konkrečios valstybės tvarka, atspindi giluminės moralinės ir dvasinės nuostatas, kuriomis gyvena bendruomenė. Schmitto pasaulėvaizdyje moralinė tvarka suvokiama kaip konkreti ir specifinė, išauganti iš giluminio bendruomenės kasdienio gyvenimo substrato (ontologinio žmonių santykių lygmens), o ne abstrakti ir universali, konstruojama remiantis teoriniais samprotavimais ar loginėmis dedukcijomis (Sluga 2014: 144). Schmitto įsitikinimu, už savo gyvenimo būdą politinės bendrijos nariai neprivalo atsiskaityti jokiai aukštesnei universaliai instancijai (Norris 1998: 82). Kitaip tariant, bendruomenės moralinei sanklodai nereikalinga papildoma išorinė normatyvinė legitimacija, jai pakanka vidinės normatyvinės legitimacijos, kurią užtikrina konkretus gyvenimo būdas arba egzistencijos forma.

Tai, jog Schmittas vartoja gyvenimo būdo ir egzistencijos formos sąvokas, yra reikšminga aplinkybė, kurią neretai ignoruoja autoriaus interpretatoriai. Šios sąvokos nurodo, kad draugystės ryšiai piliečius turi sieti dar *iki galimos akistatos su išorės priešu*. Kitaip tariant, piliečiai jau turi būti draugai prieš mobilizuodamiesi atremti priešo agresiją. Tam, kad galėtų megzti politinės draugystės saitus, piliečiai turi būti išsiugdę tam tikrą moralinį charakterį ir tapatumą. Keliose vietose Schmittas užsimena apie moralinius gebėjimus ir nuostatas, kurių kultivavimas yra svarbus politinės draugystės mezgimui: pasiaukojimas, lojalumas, drąsa. Drąsa, panašiai kaip ir Arendt filosofijoje, Schmittui reiškia pasiryžimą palikti saugią privačią erdvę, kurioje vyrauja ekonominiai ryšiai ir neįpareigojančios intelektualinės diskusijos. Drąsa prieštarauja liberaliojo buržua pasaulėžiūrai, kuris nori išvengti bet kokios rizikos ir niekieno netrukdomas užsisklęsti apolitiškoje privačioje erdvėje (Schmitt 2000a: 295-296; Schmitt 2007: 62-63). Schmitto politiškumo koncepcija suponuoja, kad politiniai draugai bendros egzistencijos formą vertina aukščiau už savo ekonominius interesus ar net savo gyvybes. Draugo-priešo antagonizmas aktyvuoja ontologiniame žmonių santykių lygmenyje glūdintį politinių draugų įsipareigojimą tam gyvenimo būdai, kuris reikšmingai prisidėjo prie jų tapatybės susiformavimo. Pagal Schmitto supratimą, žmogaus egzistencija būtų beprasmė ir tuščia, jeigu žmonės visai nebenorėtų aukotis vardan dalykų, pranokstančių jų fizinę egzistenciją (Norris 1998: 78-79). Antrajame disertacijos skyriuje jau aptarėme, kad Schmittas kritikuoja moderniosios moralės sampratą

individualizmą, kuriuo vadovaujantis neįmanoma paaiškinti aukos fenomeno. Liberalų požiūriu, negali būti nieko aukštesnio už individą, kas galėtų nuspręsti, ką ir kaip jam daryti, o ypač – aukoti gyvybę vardan politinės bendruomenės. Pasak Schmitto, draugo-priešo perskyra nebektų prasmės, jei piliečiai nebūtų pasiryžę ginti valstybės ir vardan jos aukoti savo gyvybių (Schmitt 2007: 35).

Schmitto supratimu, teisinis pozityvizmas ir liberalizmas negali paaiškinti drąsos ir pasiaukojimo fenomeno. Naudojantis Hanso Kelseno ir liberalų teoriniais instrumentais neįmanoma suprasti, kaip veikia politinės bendruomenės socialinė-etinė vaizduotė (Kahn 2011: 7, 19-26; Meier 2011: 17). Liberalai gali nesunkiai sukritikuoti valstybę už įvairius individo laisvės ar teisės į privačią nuosavybę suvaržymus, tačiau negali paaiškinti pozityvios valstybingumo ir valstybės-piliečio santykio prasmės (Schmitt 2007: 70-71). Šioje vietoje verta pažymėti, kad Schmittas neperša militarizmo ar imperializmo. Klysta teigiantieji, esą Schmitto politinės filosofijos siekinys yra advokatauti militarizmą ir „karo moralę“, estetizuoti smurtingą gyvenimo būdą ar „karą vardan karo“ (Habermas 1989: 129, 137; Habermas 1998: 148; Wolin 1992: 443; Strauss 2007: 112, 115-117, 120-122; Holmes 1996: 60). Meieris teisingai pastebėjo, kad trečiajame *Politiškumo sąvokos* leidime (1933 m.) Schmittas nedviprasmiškai atsiribojo nuo Ernsto Jüngerio stiliaus agonizmo ir „karo vardan karo“ apologetikos. Politiškumas nuo savitikslio agonizmo skiriasi tuo, jog yra orientuotas į tvarkos ir politinės vienybės įtvirtinimą (Meier 1995: 62-66; Meier 2011: 38-39). Šis uždavinys yra neįgyvendinamas be tam tikro vertybinio homogeniškumo (Schmitt 1988: 9-13; Schmitt 2008a: 259-262). Šis homogeniškumas ir juo grindžiami politinės draugystės ryšiai turi būti kultivuojami ne tik išimties (karo) atveju, bet ir taikos laikotarpiu. Išimties atveju piliečiai vardan vieni kitų aukojasi ne todėl, kad staiga, tik tą akimirką, įsisąmonina savo bendrystę, o todėl, kad išimtis aktualizuoja ir suintensyvina tai, kas jau slėpėjo pačioje ontologinėje žmonių santykių struktūroje – ne vienerius metus brandinamoje draugystėje. Panašiai kaip nusikaltėlio išpuolio atveju vyras gina žmoną ir vaikus ne todėl, kad tik tą akimirką juos pamilsta – jis juos *jau myli*, ir būtent todėl ryžtasi ginti bei aukotis.

Schmittas pabrėžia „visad egzistuojančią“ karo galimybę ne todėl, kad ilgisi karo, o todėl, kad supranta (priešingai nei anarchistai, pacifistai ar liberalai), jog *politikoje ne viskas priklauso nuo mūsų norų*. Politika (kaip,

beje, ir moralė) yra ne vien laisvės, bet ir būtinybės, pareigos sritis¹⁵. Kaip konkrečios politinės bendrijos nariai, mes privalome būti pasiruošę ją ginti nuo išorės priešų, kurie reguliariai dėl vienokių ar kitokių priežasčių grasina mus pulti. Politikoje svarbią vietą užima ne tik laisvė, bet ir pareiga mobilizuotis bei gintis nuo priešų, siekiančių užimti mūsų teritoriją ir sunaikinti mūsų gyvenimo būdą. Karas privalo išlikti žmogaus egzistenciniame horizonte kaip „visad egzistuojanti galimybė“, bet ne todėl, kad yra savaiame vertingas ar siektinas, o todėl, kad būtent karas ryškiausiai atskleidžia ir nušviečia prasmę dalykų, vardan kurių žmonės yra pasiryžę aukotis. Karo tikrovė aktyvuoja moralinę reikšmę turinčius žmonių savitarpio prieraišumus ir įsipareigojimus (ontologinio žmogaus egzistencijos lygmens ypatumus), kurie taikos laikotarpiu neretai būna prigesę, užmigę, nematomi. Dėl šios priežasties Schmittas pabrėžia egzistencinę išimties reikšmę: „Išimtis yra įdomesnė už normalų atvejį. Normalybė neįrodo nieko, išimtis įrodo viską; ji ne tik patvirtina taisyklę, taisyklė apskritai gyva vien išimtimi. Per išimtį tikrojo gyvenimo galybė pralaužia nuo kartojimosi sustabarėjusios mechanikos pluta.“ (Schmitt 2014b: 38). Kol gyvename įprastą, rutinizuotą kasdienį gyvenimą, mūsų bendruomeninės egzistencijos prasmė ir ją stiprinantys moraliniai turiniai tarsi pasislėpę tūno šešėlyje, ir tik išimties atveju smurtinio konflikto galimybė juos vėl suintensyvina ir iškelia į dienos šviesą.

Politinė draugystė yra tampriai susieta su atsakomybe, kuri sudaro reikšmingą žmogaus moralinio tapatumo dalį. Liberalus ir politinius romantikus Schmittas kritikuoja už tai, kad jie vengia prisiiinti atsakomybę už jų aplinkoje vykstančius įvykius ir procesus. Vietoj ryžtingų politinių sprendimų ir apčiuopiamas praktines pasekmes turinčių veiksmų, jie mieliau rodo prielankumą etiniam „amžinojo pokalbio“ idealui. Politiniame gyvenime romantikų abejingumas tikrovei virsta visišku pasyvumu ir konformizmu (Schmitt 1986: 116, 125, 159, 162). Liberalų politinis neryžtingumas išryškėja nesibaigiančiose, niekur nevedančiose parlamentinėse diskusijose (Schmitt 1986: 139; Schmitt 1988: 36, 47). Liberalams atrodo, kad ilgai diskutuodami jie galiausiai pasieks neginčijamą, objektyviai teisingą, visas puses tobulai tenkinantį atsakymą. Schmitto požiūriu, tai naivus, utopiškas įsitikinimas.

Visų pirma, politikoje nėra prabangos ir laiko taip ilgai diskutuoti – sprendimai, ypač greito reagavimo reikalaujančiose išimtinėse situacijose, turi būti priimami greitai. Antra, Schmittas iš principo atmeta neutralaus,

¹⁵ Schmitto minties kontekste būtinybės sąvoka nurodo ne į ekonominę determinizmą, kurį autorius atmetė, bet į *egzistencinę būtinybę*, kuri prieš agresijos atvejį verčia aukotis vardan savo bendruomenės ir politinių draugų.

objektyviai racionalaus politinio sprendimo idealą. Jo požiūriu, visos politinės sąvokos turi poleminę prasmę, nes kiekviena politinė sąvoka yra orientuota į specifinį konfliktą ir konkrečią situaciją. Politinės sąvokos prasmę įgyja tik konkrečiuose draugo-priešo antagonizmų kontekstuose (Schmitt 2007: 30-31). Taip samprotaudamas, Schmittas prieštarauja įvairaus plauko teoretikams (moralės ir politikos filosofams), kurie tiki, jog praktiniame gyvenime įmanoma atrasti universalias normas, kuriomis vadovausis visi racionalūs žmonės. Vokiečių mąstytojas laikosi požiūrio, kad atsakingas politinis sprendimas negali patenkinti visų pusių – tai visada bus „arba-arba“ pobūdžio sprendimas. Politinė draugystė reikalauja suprasti, kada jau laikas nutraukti diskusiją ir imtis ryžtingo sprendimo. Iš politinės draugystės išaugantis atsakomybės jausmas yra orientuotas ne į tobulai racionalių normų išmąstymą, o į ryžtą veikti vardan politinių draugų. Žvelgiant iš Schmitto perspektyvos, priešų puolimo akivaizdoje neatsakinga ir *nemoralu* nusisukti nuo savo bendruomenės ir užsisklęsti saugioje privačioje erdvėje. Bailumas ir abejingumas yra kardinalinės Schmitto etinės pasaulėvokos nuodėmės.

Atsakomybės sąvoka leidžia geriau suprasti Schmitto brėžiamą perskyrą tarp egzistenciškumo ir normatyvumo (Schmitt 2007: 48-49), kuri jo kritikams atrodo kaip dar viena jo politiškumo sampratos „amoralumą“ atskleidžianti ypatybė (Wolin 1992: 443). Vartodamas „normatyvumo“ sąvoką, Schmittas akivaizdžiai turi omenyje ne moralę *per se*, o teorinius-racionalistinius diskursus, dažniausiai teisinį pozityvizmą ir Apšvietos humanistinę moralę. Savo ruožtu egzistenciškumas nurodo į šališkas vertybines pozicijas, kurios organiškai išauga iš ontologinio žmonių santykių lygmens. Tuo šis dvasinis lygmuo skiriasi nuo grynojo normatyvumo, kuris priklauso teoriniams, nuo realios praktinės tikrovės nutolusiems diskursams. Atskirdamas politiškumą nuo universalistinių ir racionalistinių etikos formų, Schmittas jį susieja su ontologiniam žmogiškosios tikrovės lygmeniui priklausančiais moraliniais turiniais, kuriuos padeda išgryninti politinio subjekto savimonės analizė. Dar daugiau: grynasis normatyvumas suponuoja mechanišką paklusimą taisyklėms, tuo tarpu egzistenciškumas atveria laisvės dimensiją – piliečiai turi patys apsispręsti, kaip elgtis ir susitarti konkrečioje politinėje situacijoje (Herrero 2015: 92-93). Šiuo atžvilgiu laisvė yra moralumo ir politiškumo bendrasis vardiklis, būtinoji abiejų sąlyga. Politika ir moralė yra neįsivaizduojamos be suvokiančio ir sprendžiančio subjekto. Ši sąlyga numato politinio ir etinio subjekto atsakomybę už savo sprendimus. Grynasis normatyvumas ir racionalistinės moralės teorijos, pradėdamos nuo abstrakčių normų ir taisyklių, nesugeba užčiuopti sprendimo ir atsakomybės svarbos, nes racionalistinėse schemose užtenka mechaniškai paklusti iš anksto nustatytiems taisyklėms. Šiuo atžvilgiu Schmitto racionalistinės moralės

kritika artima jau aptartai Arendt determinacinio politinio sprendinio kritikai: kaip parodė Arendt, kai žmogus sprendžia ne reflektvyviai, o determinaciškai, jis jau turi universaliją, kurią tereikia mechaniškai pritaikyti konkrečiam atvejui. Tokia deduktyvi sprendimo forma naikina moralinės atsakomybės ir politinės nuovokos ugdymo sąlygas, nes sprendžiant algoritmškai ignoruojamas naujai išskylančių situacijų specifiškumas ir asmenų, su kuriais tose situacijose susiduriama, unikalumas.

Egzistenciškumo kategorija leidžia Schmittui išvengti grynojo normatyvizmo ir racionalizmo spąstų, ir prisiartinti prie to, ką jis pavadino „konkretaus gyvenimo filosofija“ (Schmitt 2014b: 38). Egzistenciškumas leidžia tiksliau apibūdinti ne tik politinį patyrimą, bet ir jam būdingą moralinę dimensiją. Normatyvumo-egzistenciškumo distinkcija nusako skirtumą tarp išskirtinai *diskursyvos moralės sampratos* (grynojo normatyvumo) ir *įveiksmintos moralės sampratos* (egzistenciškumo). Jei pirmoji apsiriboja teorija, logika ir diskusija, tai antroji apima ne tik normatyvinį turinį, bet ir juo paremtą sprendimą bei veiksmą. Kitaip tariant, tai yra skirtumas tarp teoriniame lygmenyje plėtojamo grynojo normatyvumo ir politinei tikrovei būdingos etinės struktūros „normatyvumas + sprendimas + veiksmas“. Schmittui visada labiau rūpėjo ne abstraktūs normatyviniai ar ideologiniai klausimai, o konkrečios normatyvinių turinių taikymo praktikoje, t. y. jų įveiksmavimo, formos. Vokiečių autorius nori priminti, kad politika nėra *vien* idėjų pasaulis: visų pirma tai yra specifinių sprendimų ir veiksmų pasaulis. Politikoje veikia konkretūs asmenys, reaguojantys į netikėtas ir nenumatytas situacijas, kurie tai daro vadovaudamiesi nebūtinai vien grynuoju racionalumu ar teoriniais samprotavimais, bet ir įkvėpti tikėjimo, mitų, tautos pasakojimų ir miglotų lūkesčių dėl ateities. Nėra abejonių, kad spręsdami ir veikdami piliečiai remiasi tam tikromis vertybėmis ir moralinėmis pasaulėžiūromis, tačiau skirtingai nei moralės filosofai, piliečiai sprendžia specifinėse situacijose dėl konkrečių dalykų ir diskutuoja su konkrečiais bendrapiliečiais. Ši konkretika, į kurią privalo atsižvelgti „konkretaus gyvenimo filosofija“, politikoje dažniausiai yra svarbesnė už abstrakčias normas ir loginius jų ryšius. Reaguodamas į teisinių pozityvistų ir liberaliosios moralės atstovų samprotavimus, Schmittas pabrėžia, kad praktikoje už *ratio* dar svarbiau yra *voluntas*, už diskusiją – apsisprendimas ir veiksmas. Etiškai atsakingas politinis gyvenimas yra neįsivaizduojamas be konkrečių, arba-arba pobūdžio pasirinkimų. Anot Schmitto, moraliniu atžvilgiu visaverte asmenybe žmogus tampa tik atsakingai apsispręsdamas už savąjį gėrio ir blogio supratimą, ir atitinkamai elgdamasis realiame pasaulyje, t. y. kovodamas su blogiu ir netgi potencialiai rizikuodamas savo gyvybe vardan to, ką laiko gėriu. Dėl šios priežasties Schmittas akcentuoja lemtingo, rimtas pasekmes turinčio

moralinio apsisprendimo svarbą, ir nuo realaus politinio patyrimo neatsiejamas sprendimo, atsakomybės, rizikos sąvokas (Schmitt 1986: 159-161).

5.3. Bendruomenė ir konkreti tvarka

Schmittas dažniausiai pristatomas kaip decizionistinio mąstymo šalininkas. Su šia teisinio mąstymo pakraipa pagrįstai siejamas garsusis jo veikalas *Politinė teologija*. Jei jame dėstoma suvereniteto samprata būtų paskutinis Schmitto žodis jurisprudencijos ir politinio mąstymo klausimu, būtų sunku atsikratyti įspūdžio, kad autorius plėtoja visiškai nuo moralės atsieta politikos ir teisės sampratą. *Politinėje teologijoje* Schmittas aiškina, kad išimtinėje būklėje suverenas yra visiškai nesaistomas jokių normatyvinių apribojimų. Pasak mąstytojo, išimtinės būklės atveju suvereno priimamas sprendimas „išsilaisvina iš bet kokių normatyvinių saitų ir tampa tikrąja prasme absoliutus“. Suvereno sprendimas „atsiskiria nuo teisinės normos, ir (paradoksaliai formuluojant) autoritetas įrodo, kad, kuriant teisę, jam neprivalu būti teisiam“ (Schmitt 2014b: 36-37). Dėl šios priežasties Schmittas buvo linkęs pritariamai cituoti Hobbeso maksimą *auctoritas, non veritas facit legem* (autoritetas, o ne tiesa kuria įstatymus). Jo požiūriu, jokie teorinių disciplinų atstovai (teisininkai, filosofai, teologai, mokslininkai) neturi teisės suverenui aiškinti, kaip jam elgtis konkrečiose, greito ir ryžtingo sprendimo reikalaujančiose politinėse situacijose. Schmitto teigimu: „Normatyviai žiūrint, sprendimas gimęs iš nieko“ (Schmitt 2014b: 52).

Decizionizmą Schmittas išplėtojo kaip atsaką teisiniam pozityvizmui, kurio atstovai iš politinio gyvenimo siekė visiškai pašalinti politiškumą ir egzistencinį sprendimą dėl draugo-priešo. Vokiečių juristui buvo nepriimtinas pozityvistų bandymas politinę tikrovę sutramdyti jai išoriškais, aprioriniais universalistiniais samprotavimais (teorinėmis normomis ir taisyklėmis). Jis priešinosi politikos suredukavimui į grynąją teisę, kurioje nebeliktų kertinių politinio patyrimo elementų – suvereniteto, sprendimo, visad išliekančios karo galimybės. 1922 m. – *Politinės teologijos* pasirodymo metais – Schmitto atsakas teisiniam pozityvizmui įgavo decizionistinę formą. *Politinės teologijos* įtaka vėlesnei politinei minčiai ir politinės teologijos disciplinai buvo tokia didelė, kad apie Schmittą iki šiol įprasta galvoti kaip apie decizionistą. Tačiau Schmitto kritikai neretai pamiršta, kad jis pats ilgainiui pakeitė savo poziciją, o Veimaro Respublikos saulėlydyje galutinai atsiribojo nuo decizionizmo. 1933 m. pratarinėje naujam *Politinės teologijos* leidimui vokiečių mąstytojas rašo: „Šiandien skirčiau nebe dvi, o tris teisės mokslo

mąstysenos atmainas – greta normatyvinio ir decizionistinio, dar ir institucinį tipą.“ Autoriaus požiūriu, decizionizmo nepakanka, nes „decizionistui gresia pavojus, funkcionalizuojant akimirką, prasilenkti su kiekviename didžiame politiniame sąjūdyje tveriančia ramia būtimi“ (Schmitt 2014b: 28). Šią mintį Schmittas išplėtojo 1934 m. pasirodžiusioje knygoje *Apie tris teisinio mąstymo tipus*. Joje jis aptaria jau ne vien normatyvizmo (teisinio pozityvizmo), bet taip pat ir decizionizmo trūkumus (Schmitt 2004b: 62). Autoriui atrodo, kad decizionizmo trūkumus padeda išspręsti institucinio, arba „konkrečios tvarkos“ mąstymo paradigma. Deja, šios paradigmos Schmittas taip ir nesusiejo su savo politiškumo samprata. Institucinį teisinio mąstymo tipą žemiau aptarsime siekdami parodyti, kad įvairiuose vokiečių juristo veikaluose galima aptikti conceptualinių politikos ir moralės sąryšio užuomazgų, tačiau kadangi Schmittas jų detaliam neišvystė ir nesujungė su savo politiškumo koncepcija, mums belieka nurodyti tik galimą tokios jungties kryptį.

Instituciniame mąstyme pamatiniu atskaitos tašku tampa konkrečios bendruomenės ir institucijos, tokios kaip šeima, santuoka, kariuomenė ir religinės bendrijos. Konkrečios tvarkos nurodo į visuomenėje priimtas ir plačiai paplitusias nuostatas apie sektinas ir vengtinas kasdienės elgsenos formas. Šios institucijos veikia pagal joms būdingą vidinę logiką, kurios negalima redukuoti į abstrakčias, nuo konkrečių aplinkybių ir tradicijų atitrūkusias normas (Brännström 2016: 22). Institucijose kultivuojamos savitos moralinės pareigos ir specifiniai elgesio kodeksai. Kitaip tariant, konkrečios tvarkos organiškai formuojasi ontologiniame žmonių santykių lygmenyje, iš apačios į viršų, ir tokiu būdu daro įtaką politiniam gyvenimui. Schmitto institucinį mąstymą galima gretinti su Oakeshotto samprotavimais apie praktiką, kuri struktūriškai ir chronologiškai visada eina pirmiau už teoriją. Jis taip pat primena Oakeshotto tematizuotą bendruomeninių ryšių moralę, kurioje svarbiausia vietą užima ne abstrakčios taisyklės ar teorijos, o įpročiai ir prieraišumai, iš apačios organiškai formuojantys žmonių moralinį tapatumą. Schmittas neneigia, kad institucijoms yra būdingos tam tikros normos ir reguliacijos, tačiau jos turi būti suvokiamos tik kaip tų institucijų vidinės substancijos apibendrinimai (Schmitt 2004b: 54-56). Konkrečios tvarkos substancija etiškai pranoksta pragmatinį arba utilitarinį žmonių vienijimosi pobūdį. Santuoka, šeima, giminė, religinė bendruomenė, kariuomenė, panašiai kaip ir Oakeshotto aprašytos praktikos, formuojasi lėtai, supratimas apie jas perduodamas iš kartų į kartas, jų pagrindu mezgasi organiškai žmonių tarpusavio santykiai ir specifiniai, lokalūs tapatumai. Taip palapsniui iš apačios kuriasi specifiniai bendruomenių, regionų, tautų,

valstybių charakteriai, kurių visumą Schmittas vadina „objektyvios dvasios pliuralizmu“ (Schmitt 1999: 204).

Konkrečios tvarkos mąstysena Schmittui imponuoja tuo, kad joje, priešingai nei grynai normatyvistinėje mąstysenoje, neatsiveria tokia gili praraja tarp *yra* ir *turi būti*, normos ir tikrovės, bendrosios taisyklės ir konkrečių situacijų (Schmitt 2004b: 52). Jo požiūriu, kuo gilesnė praraja tarp normatyvumo ir faktiškumo, tuo trapesnė politinė tvarka. Schmittas teigia, kad politinės bendrijos vienybė tiesiogiai priklauso nuo to, ar įvairioms institucijoms bus leista formuotis organiškai, be viršpolitinių teorinių intervencijų. Jo požiūriu, bendruomenės ir institucijos turi savitą formavimosi struktūrą ir logiką, nepriklausomą nuo teorinio pobūdžio filosofinių, teisinių ar etinių normų konstravimo. Normatyvistus ir ideologus jis kritikuoja už tai, kad šie siekia, jog politinė-teisinė tikrovė būtų sustyguota taip pat tobulai kaip traukinių tvarkaraščio sistema. Schmitto akimis, kasdienė bendruomenių ir politinių institucijų būtis negali būti standartizuota ir automatizuota kaip traukinių tvarkaraštis – ji neišivaizduojama be specifiskai žmogiškų intencijų, lūkesčių, įsipareigojimų ir kitų etinių žmogaus elgesio motyvacijos šaltinių (Schmitt 2004b: 53-54). Teisinė sistema yra tiesiogiai priklausoma nuo to, kaip save ir vieni kitus supranta piliečiai. Tokiu būdu Schmittas susieja ontologinį ir politinį žmogiškojo patyrimo sluoksnius. Ontologiniame lygmenyje, institucijų ir bendruomenių tinkle, piliečių savivoka ir saviorganizacija laipsniškai formuoja elgsenos įpročius, kurie vėliau daro tiesioginę arba netiesioginę įtaką politinėms ir teisinėms praktikoms (Croce/Salvatore 2016b: 38-39).

Konkrečios tvarkos mąstysena Schmittui svarbi tuo, kad leidžia išlaikyti pusiausvyrą tarp nežaboto individualizmo ir abstraktaus universalizmo. Nors ši mąstysena akcentuoja laipsnišką papročių ir įpročių formavimąsi iš apačios į viršų, pradedant nuo smulkausių institucijų, ji nėra individualistinė, nes vertinant socialinio ir politinio gyvenimo praktikas ne viskas priklauso nuo individo norų (Croce/Salvatore 2016a: 7). Individas gali neatitikti visuomenėje priimto „gero tėčio“ (*bonus pater familias*), „geros žmonos“, „drąsaus kareivio“, „pamaldaus tikinčiojo“ ar „sąžiningo pareigūno“ idealo, tačiau pats faktas, kad jis jo neatitinka, nepanaikina moralinės šių idealų reikšmės ir tinkamos elgsenos lūkesčių, kuriuos puoselėja konkreti visuomenė (Schmitt 2004b: 55). Šie „idealieji tipai“ primena reguliatyvines idėjas ir jau aptartus Arendt pavyzdžius – kitaip nei teorinių samprotavimų lygmenyje išmąstomi abstraktūs principai, šie pavyzdžiai laipsniškai, per daugelį metų yra brandinami ir kristalizuojami ontologiniame lygmenyje, t. y. pačiame intersubjektyvių žmogaus santykių tinkle (Croce/Salvatore 2016a: 13-14). Tokie bendruomenėse susiklostantys

moraliniai provaizdžiai sunkiai empiriškai apčiuopiami, bet praktiškai konkrečiu būdu daro įtaką politiniams procesams ir sprendimams. Tai, koki moralumo supratimą nuo vaikystės piliečiai ugdoši šeimoje, darželyje, mokykloje, universitete, draugų ir bendraminčių sambūriuose, stipriai veikia ir jų politinę savivoką. Iš čia ir kyla moralinė konkrečios tvarkos mąstysenos reikšmė. Tokiu būdu konkrečios tvarkos mąstymas atlieka dvi funkcijas: pirma, išlaiko pagarbą politikos autonomijai (nes nesiekia jai primesti iš anksto racionaliai išmąstytų abstrakčių normų), antra, politiką ir moralę susieja ontologiniu būdu – per intersubjektyvumo ir bendruomeniškumo dimensiją.

5.4. Valstybės etika

Schmitto tekstuose galima atrasti dar vieną užuominą apie tai, kad politiką jis atriboja ne nuo moralės apskritai, o tik nuo moderniosios moralės sampratos. Keliose vietose vokiečių mąstytojas kalba apie „valstybės etiką“ arba „valstybės etosą“ (Schmitt 1999; Schmitt 2008a: 200). Jis nori pabrėžti, kad iš lokalių ontologinių savitarpio išsipareigojimų pereinant į politinį-institucinį lygmenį piliečių savimonėje formuojasi specifinė pareigingumo samprata – „pareiga valstybingumui“. Tai ištikimybė valstybei, kuri politiniu lygmeniu įtvirtina, vienija ir sergsti šalies gyvenimo būdą. Jeigu piliečiai visiškai nekultivuotų pareigos valstybingumui, politinei draugystei grėstų laipsniška dezintegracija ir išsiskaidymas į nieko bendra neturinčias žmonių grupes. Valstybė yra egzistenciškai reikšminga kaip politinės vienybės ir tvarkos principas, palaikantis ir stiprinantis politinės draugystės saitus, kurie, kaip jau aptarėme 5.2 poskyryje, apima specifinių moralinių nuostatų ir gebėjimų kultivavimą. Gindama piliečius nuo išorės priešų ir užkirsdama kelią pilietiniam karui, valstybė atlieka svarbą etinę funkciją (Freund 1995: 15). Valstybė užtikrina normalią būklę, kuri yra būtina tam, kad apskritai galiotų kokios nors moralinės normos, nes jokia norma nėra pritaikoma chaosui ar nenormaliai situacijai. Pasak Schmitto, steigdama normalią situaciją, valstybė „užtikrina išorines etinio gyvenimo sąlygas“ (Schmitt 1999: 199). Kitaip tariant, moraliniame gyvenime valstybė eina pirmiau abstrakčių etinių normų ar taisyklių, nes jos egzistavimas yra būtina šių normų praktinio galiojimo sąlyga.

Apie valstybės etiką Schmittas daugiausia kalba 1930 m. tekste „Valstybės etika ir pliuralistinė valstybė“. Kaip ir *Politiškumo sąvokoje*, šiame straipsnyje Schmittas siekia įtvirtinti valstybės pirmenybę kitų socialinių darinių ir grupių atžvilgiu. Autorius kritikuoja pliuralistinės valstybės teorijos

šalininkus, kuriems valstybė tėra dar vienas, toks pat reikšmingas lojalumo objektas kaip ir bet kuri kita socialinė grupė. Etiniu požiūriu tai reiškia, kad individas gyvena pareigų ir lojalumų pliuralizmo sąlygomis, kuomet tarp skirtingų įsipareigojimų nesama aiškios hierarchijos. Tokiu atveju valstybės etika tėra dar viena, kokybiškai niekuo nepranašesnė „specifinė etika“ kitų specifinių etikų aruode. Anot Schmitto, valstybė turėtų būti pripažįstama kaip aukščiausias autoritetas, išskylantis aukščiau ir pajungiantis sau visus kitus autoriteto šaltinius¹⁶. Toks valstybės vaidmens suvokimas leidžia Schmittui kalbėti apie „totalinę socialinę etiką“ (Schmitt 1999: 196-198; Schmitt 2015: 145). Saugodama savo politinę egzistenciją, valstybė siekia išlikti ne tik kaip atskirų kūnų-atomų sancaupa, bet kaip unikali bendrija, puoselėjanti savitą gyvenimo būdą arba egzistencijos formą, kuri ją substanyviai atskiria nuo kitų valstybių.

„Valstybės etikoje ir pliuralistinėje valstybėje“ Schmittas glaustai aptaria skirtingas valstybės etikos sampratas. Jis atmata valstybės pajungimą racionalistinei Apšvietos moralės sampratai – šį aspektą jau išsamiai aptarėme antrame disertacijos skyriuje, tad čia nebesikartosime. Jam taip pat nepriimtina visuomeninės sutarties etika, kurios esmė apibūdinama priesaku *pacta sunt servanda*. Anot Schmitto, pasirašydami sutartį (ypač hipotetinę) individai nesukuria nieko pastovaus, nes bet kurią sutartį bet kada galima nutraukti. Be to, kontraktarinė etika savo prigimtimi yra egoistinė ir individualistinė, tuo tarpu Schmitto postuluojuama valstybės etika yra paremta holistine ontologija ir reikalauja besąlygiško atsidavimo (Schmitt 1999: 206-207; Schmitt 2007: 77). Paminėtos Schmitto formuluojamos valstybės etikos sąvokos yra *ištikimybė* ir *lojalumas*. Jos giminingos 5.2 poskyryje aptartai pasiaukojimo dorybei. Šios moralinės sąvokos apibūdina antiindividualistinę etiką, kuri žmogaus priklausymą bendruomenei ar valstybei laiko etiškai svarbesniu veiksniu už individualų pasirinkimą¹⁷ (Selznick 1987: 454; Pourciau 2005: 1073-1074). Jeigu prieš puolimo akivaizdoje piliečiai vadovautųsi vien asmeninės laisvės ir autonomijos idealais, nuosekliai

¹⁶ Nors Schmittas 1933-1934 m. atsisako decizionizmo ir pradeda akcentuoti bendruomenių ir institucijų svarbą, jis vis tiek pabrėžia, kad jos turi būti subordinuojamos aukščiausiam politiniam autoritetui – valstybei. Institucinis teisinio mąstymo tipas yra suderinamas su jo kritika *potestates indirectae*, kurią jis išplėtojo Hobbeso *Leviatano* analizei skartame veikale (Schmitt 2008b: 71-74, 83). Valstybės etikos įvedimas taip pat modifikuoja Schmitto prielankumą pliuralizmui: jis išlieka nuoseklus tautų, kultūrų ir valstybių pliuralizmo šalininkas, tačiau valstybės viduje siekia užtikrinti piliečių lojalumų hierarchiją, kurios viršuje būtų valstybė.

¹⁷ Kaip ir Arendt bei Oakeshotto atveju, Schmitto moralinis pasaulėvaizdis daug artimesnis holistinei, o ne atomistinei ontologijai. Vis dėlto, kaip parodytume 6 skyriuje, jo holizmas eina per toli, pamiršdamas asmenį.

mąstant būtų galima įsivaizduoti situaciją, kurioje *visi* piliečiai nuspręstų pabėgti iš šalies vietoj to, kad ją gintų. Žvelgiant iš valstybės etikos perspektyvos, tai būtų neetiškas, bailus ir neatsakingas aktas¹⁸. Jis taip pat būtų neetiškas žiūrint iš grynai etinės perspektyvos, nes besitraukiantys piliečiai išduotų ir sunaikinimui ar bent pavergimui atiduotų silpnesnius bendrapiliečius, kurie negalėtų pabėgti iš okupuojamos šalies. Tai, jog šios sąvokos priklauso moralumo laukui, rodo faktas, kad prieš puolimo akivaizdoje žmonės, atsisakantys ginti savo valstybę, neretai jaučia *kaltės* jausmą ir *sąžinės* priekaištus. Alasdair'as MacIntyre'as teisus teigdamas, kad bet kokios valstybės išlikimo sąlyga yra ta, kad joje gyvens pakankamai neliberalią etiką išpažįstančių piliečių. Šią neliberalią etiką jis vadina patriotizmo etika (MacIntyre 1998). Ji visiškai atitinka Schmitto valstybės etikos esmę.

Schmitto teigimu, ypač išimties būklėje visi individų subpolitiniai interesai ir lojalumai turi būti subordinuojami valstybės autoritetui ir jos integralumo išsaugojimo imperatyvui. Valstybė turi teisę ir pareigą reliatyvizuoti visus subpolitinius moralinius ir religinius antagonizmus tam, kad iš piliečių akiračio nedingtų pats svarbiausias įsipareigojimas – pareiga valstybei (Schmitt 2008a: 83). Dėl šios priežasties Schmittui artimiausia tokia valstybės etika, kuri valstybę traktuoja kaip autonomišką etinį subjektą, steigiantį savitus moralinius reikalavimus ir įsipareigojimus. Tik šioje valstybės etikos sampratoje įtvirtinama nekvestionuojama pareiga – pareiga valstybingumui (Schmitt 1999: 207-208). Ji išauga iš konkrečių tvarkų tinklo ir šias tvarkas grindžiančių žmonių tarpusavio įsipareigojimų, tačiau juos pranoksta ir ypač kriziniais laikotarpiais įgauna savarankišką, subpolitinius įsipareigojimus pranokstantį statusą. Apibendrinant, valstybės etika Schmittui svarbi tuo, jog leidžia tuo pat metu ir išsaugoti pagarbą politikos autonomijai, ir be nuorodų į teorinius moralės diskursus apibrėžti etinę įsipareigojimo valstybei pareigą.

¹⁸ Pasak Hilary Putnamo, bet kokios etikos prielaida yra ištikimybė kažkam didesniai už patį individą (Putnam 2004: 23). Toks antiindividualistinis etikos supratimas visiškai atitinka politiškumą grindžiančią holistinę ontologiją.

6. ARENDT, OAKESHOTTO IR SCHMITTO POLITIKOS SAMPRATŲ SKIRTUMAI

6.1. Schmitto antropologijos vienpusiškumas

Išanalizavus Arendt, Oakeshotto ir Schmitto politikos sampratas ir jų specifinį santykį su morale, verta panagrinėti, koks yra jų politikos sampratų tarpusavio santykis, dėl kokių aspektų jos sutaria ir kuo skiriasi. Iš vienos pusės, jų politikos sampratos daugeliu atžvilgių yra giminingos. Pirmajame disertacijos skyriuje parodėme, kad Arendt, Oakeshottas ir Schmittas dėl labai panašių priežasčių priešinasi politikos redukcijai į mokslą, ekonomiką ir techniką. Reduktyvus požiūris į politiką įtvirtina instrumentinio racionalumo hegemoniją, kuri žemina žmogaus moralinį statusą ir neleistinai susiaurina moralinės atsakomybės ugdymo sąlygas. Antrame skyriuje fiksavome, kad disertacijos autoriai sutartinai kritikuoja politikos subordinavimą racionalistinės moralės sampratai, kurios praktinis taikymas neigia politikos autonomiją ir iškreipia politikos prigimtį. Jų požiūriu, kertiniai šios moralės sampratos ypatumai – individualizmas, pretenzija į universalumą ir neutralumą, moralinių taisyklių ir principų abstraktumas, ideologiškumas ir polinkis į fanatizmą – ženkliai sustiprino modernybės depolitizacijos procesus, kurie prisidėjo prie Vakarų visuomenių demoralizacijos ir barbariškiausių XX a. nusikaltimų. 3-5 skyriuose išsamiai aptarėme, kaip disertacijos autoriai artikuluoja pozityvias politikos ir moralės sąsajas. Atmesdami racionalistinę moralę, jie ieško alternatyvaus, adekvatesnio politikos ir moralės santykio supratimo, kurį padeda išryškinti mūsų pasiūlyta trijų analizės lygmenų koncepcija. Kaip bebūtų, Arendt, Oakeshotto ir Schmitto politikos sampratų analizė atskleidė ne tik jų panašumus, bet ir reikšmingus skirtumus, kuriuos verta aptarti išsamiau.

Pagrindinis skirtumas – nesutampančios ontologinės ir antropologinės prielaidos, kurių pagrindu formuluojamos skirtingos politikos sampratos bei jas grindžiančios moralinės nuostatos. Schmittas savo politiškumo sampratą išveda iš pesimistinės antropologijos, postuluojančios blogą žmogaus prigimtį. Jis atmeta moralės teologiją, postuluojančią laisvą žmogaus pasirinkimą tarp gėrio ir blogio (Schmitt 2007: 64). Pesimistinė antropologija Schmittui svarbi tuo, jog užtikrina stiprios valdžios ir valstybės autoriteto svarbą, kurią nusako hobsiškas principas *protego ergo oblige* (Schmitt 2007: 52). Stipri valdžia reikalinga tam, kad sutramdytų pavojingą žmogaus prigimtį. Tai savo ruožtu reiškia, kad piliečiai turi visiškai paklusti suverenui, kuris išimtiniais atvejais nusprendžia, kas yra draugas ir priešas.

Pesimistinę antropologiją Schmittas papildė abejotina prielaida, esą socialiniame gyvenime esminius pasirinkimus ir sprendimus daro ne žmogus, o socialinės grupės arba valstybė (Schmitt 1999: 200-201). Vokiečių juristas nuosekliai atsisako vadovautis ontologiniu asmens autonomijos postulatu. Galima pasakyti ir daugiau: jo politinė filosofija apskritai stokoja savarankiškos asmens sampratos. Smulčiausias jo politinės ontologijos „vienetas“ yra ne asmuo, o bendruomenė arba konkreti tvarka, nors dažniausiai jis kalba apie tautą arba valstybę. Žmogus visada yra suvokiamas kaip priklausantis kokiam nors už jį didesniai dariniui, kuris sprendžia jo vardą. Politiškumą Schmittas suvokia kaip likimą arba neišvengiamybę, nulemiančią svarbiausius žmogaus egzistencijos aspektus. Tačiau niekur nerasime Schmitto samprotavimų apie tai, kad asmuo visų pirma priklauso pats sau. Kalbant Jokubaičio terminais, šmitiškasis žmogus visas telpa visuomenėje (Jokubaitis 2019). Kritikuodamas liberalų individualizmą, Schmittas vietoj liberalų postuluojamo individo nepasiūlo alternatyvios žmogaus sampratos¹⁹. Tai vienas rimčiausių Schmitto politinės filosofijos trūkumų.

Įdomu tai, kad ankstyvajame veikle *Romos katalikybė ir politinė forma* Schmittas dar laikėsi subtilesnio požiūrio į žmogų. Kitaip nei *Politiškumo sąvokoje*, šioje knygoje Schmittas pabrėžė, kad katalikiška antropologija yra integrali – į klausimą, ar žmogus iš prigimties yra geras ar blogas, katalikiškas mokymas neatsako griežtu „taip“ arba „ne“. Anot Schmitto, nuostata, esą žmogaus prigimtis yra absoliučiai sugadinta, būdinga protestantizmui, tuo tarpu katalikai kalba tik apie pažeistą, silpną žmogaus prigimtį (Schmitt 1996: 8). Katalikiškasis *complexio oppositorum* mąstymas yra pernelyg rafinuotas, kad visą žmogaus impulsų, motyvacijų, nuostatų ir tikslų spektrą suredukuotų į primityvią „arba-arba“ antitezę. Pagal katalikiškąją ortodoksiją, žmogus nėra vien nepataisomai nuodėmingas – jis yra pajėgus gėriui, kai yra paliečiamas malonės, vadovaujasi sąžine ir protu. Žmogus gali ir turi siekti moralinio atsinaujinimo. Tam ir skirta išsamiai išplėtotą katalikiškoji dorybių teorija. Jei žmogus būtų vien blogas, jis visai nebeturėtų vilties, o išganymo pažadas nebetektų prasmės. Pagal katalikišką požiūrį, žmogaus prigimtis yra atvira, nes laisvas žmogus gali rinktis ir gėrį, ir blogį, o ne išskirtinai arba gėrį, arba blogį. Katalikybė nesuderinama su *Politiškumo sąvokoje* dėstomu Schmitto požiūriu, esą „visas žmogaus gyvenimas yra kova“ (Schmitt 2007: 33). Kova neabejotinai sudaro svarbią

¹⁹ Arendt šį momentą fiksuoja detalioje Schmitto knygos *Žemės Nomos* analizėje. Jos požiūriu, vokiečių juristo politiškumo ir *nomos* koncepcijose trūksta žmogaus (Jurkevics 2015: 5, 10).

žmogaus gyvenimo dalį, bet neišsemia nei visų jo galimybių, nei normatyvinių aspiracijų. Žmogaus gyvenime reikšmingą vaidmenį vaidina tokios dorybės ir etinės nuostatos kaip bendradarbiavimas, solidarumas, pasitikėjimas, atjauta, atleidimas, susitaikymas. Reikšmingiausi moraliniai įvykiai žmogaus gyvenime dažnai būna susieti būtent su kovos nutraukimu. Politiniame gyvenime tautų ir valstybių susitaikymai (pavyzdžiui, tarp Prancūzijos ir Vokietijos, Vokietijos ir Izraelio) taip pat laikomi reikšmingu pasiekimu. Matydama žmogiškosios tikrovės daugiabriauniškumą, katalikiškoji moralės teologija akcentuoja ir pozityvius moralinio patyrimo aspektus, ne vien prigimtinę nuodėmę.

Taigi *Politiškumo sąvokoje* Schmittas akivaizdžiai nutolsta nuo katalikiškosios antropologijos, kuria dar pats vadovavosi *Romos katalikybėje ir politinėje formoje*. Šiame veikale nerasime ir *Politiškumo sąvokoje* plėtojamos kritikos moralės teologijai bei ontologinio žmogaus laisvės postulato atmetimo (Schmitt 2007: 64-65). Susiaurindamas žmogaus prigimtinių polinkių diapazoną ir ignoruodamas jo gebėjimą daryti gerus darbus, Schmittas negali paaiškinti didžiosios dalies pozityvių žmogaus prigimtyje slypinčių moralinių polinkių ir motyvacijų²⁰. Tai viena iš priežasčių, kodėl jis vengia išsamiai plėtoti politinės draugystės sampratą, visą dėmesį sutelkdamas į priešišumą. Jo antropologijos svarstyklės pernelyg pakrypusios į neigatyviąją pusę, kurioje akcentuojamas žmogaus pavojingumas, nepastovumas ir konfliktiškumas. Atsisakydamas asmens laisvės postulato, vokiečių mąstytojas negali paaiškinti nuoširdaus asmens nukreiptumo į santykius su kitais, t. y. moralinių politinės draugystės pagrindų. Kaip parodėme 5 skyriuje, kai kuriuose Schmitto tekstuose galima aptikti šių pagrindų artikuliuojimo užuomazgų (ypač instituciniame, konkrečios tvarkos mąstyme), tačiau autorius jų nedetalizavo ir nesusiejo su savo politiškumo samprata. Schmitto raštų visuma rodo, kad jis turėjo teorinių resursų išplėtoti draugystės sampratą, tačiau to nepadarė. Žiūrint iš katalikiškosios antropologijos perspektyvos, Schmittas pernelyg griežtai suskaldė krikščionio gyvenimą į dvi dalis: privatų, kuriame jis vadovaujasi tokiais moraliniais principais kaip „mylėk savo priešą“, ir viešąjį, kuriame veikia politinė draugo-priešo logika (Schmitt 2007: 29). Priešindamasi tokiam asmenybės suskaldymui į dvi dalis, katalikybė artikuliuoja visuminį, vieningą

²⁰ Schmittas išties gana savitai interpretavo krikščionybę. 1950 m. Karlo Löwitho knygai skirtoje recenzijoje Schmittas pareiškė, kad savo esme „krikščionybė nėra nei moralė, nei doktrina“ (Schmitt 2009: 169). Jis pabrėžė, kad krikščionybė pirmiausia yra įvykis – Jėzaus Kristaus Įsikūnijimas ir Prisikėlimas. Tai tiesa, tačiau krikščionims įvykis nėra atsietas nuo moralinio Jėzaus mokymo, kurį Schmittas ignoroja.

požiūrį į žmogų. To padaryti neįmanoma, jei žmogaus prigimtis traktuojama kaip išimtinai bloga. Žmogaus prigimtis yra subtilesnė, apimanti ne tik polinkį į blogį, bet ir į gėrį.

6.2. Galimas Oakeshotto ir Arendt atsakymas Schmittui

Schmittu antropologijos vienpusiškumą galima koreguoti remiantis Oakeshotto ir Arendt filosofiniais resursais, kuriuos konceptualizavome 3 ir 4 skyriuose. Oakeshottas neneigė bendruomeninių ryšių moralės reikšmės, tačiau pabrėžė, kad ontologinis praktinio patyrimo pagrindas yra asmens laisvės ir autonomijos prielaida. Bendruomenė žmogui sudaro sąlygas internalizuoti jį suformavusios civilizacijos paveldą ir formuoti turiningą asmeninį tapatumą, tačiau jos reikalavimai negali tapti svarbesni už laisvą asmens apsisprendimą. Viena vertus, Oakeshottas atmeta individualizmą – asmuo nėra izoliuotas atomas ar monada, nes jo identitetas tiesiogiai priklauso nuo santykių su kitais ir sąlyčio su bendruomenės moraliniais horizontais. Kita vertus, praktiniame patyrimo esminis dalykas yra ne paklusimas bendruomenės spaudimui, o asmens ištikimybė sau pačiam. Todėl politika Oakeshottui, priešingai nei Schmittui, yra ne likimas ar lemtingiausia sfera, o pagalbinė veikla, užtikrinanti teisingas ir lygias asmens savideterminacijos kultivavimo sąlygas. Oakeshottas sutinka su Schmittu, kad žmogus yra netobula, nepastovi ir nenuspėjama būtybė, tačiau tuo neapsiriboja – jis mato, kad žmogus taip pat geba tobulėti, elgtis atsakingai, susitvarkyti, gilinti dvasinę savo prigimties pusę. Oakeshottui žmogui nėra vien blogas, todėl jo politikos samprata įgyja pozityvių akcentų. Esminis pozityvus aspektas yra mandagumo kalba ir pokalbis: civilizuota žmonių santykių mezgimo forma, kurioje puoselėjama pagarba, pasitikėjimas, nuosaikumas, ištikimybė ir draugystė. Pokalbis yra grindžiamas abipuse žmonių pagarba vienas kito laisvei ir autonomijai, skirtingų perspektyvų įvairovei.

Dar daugiau pozityvių ypatybių fiksuojame Arendt politikos autonomijos sampratoje. Jau pamatinėse ontologinėse žmogaus egzistencijos sąlygose – pliuralume ir natalume – nesunku išvelgti pozityvų intencionalumą. Natalumas žymi asmens gebėjimą pradėti kažką visiškai nauja. Tai kūrybiška laisvė, nurodanti į dvasinę žmogaus prigimties pusę. Pliuralumas – tai pripažinimas, kad žemėje gyvena ne Žmogus, o žmonės, atveriantys skirtingas to paties pasaulio suvokimo perspektyvas. Sujungę šias dvi sąlygas, galime išvesti etinę pareigą gerbti kitų žmonių laisvę ir požiūrių įvairovę. Arendt pasaulėžiūroje diskusija ir įtikinėjimas iškeliami aukščiau jėgos ir prievartos, nes prievarta yra nebyli, naikinanti bendro pasaulio

patyrimo (*sensus communis*), taigi ir politikos sąlygas. Filosofė taip pat pabrėžia, kad politikos moralinis kodeksas apima gebėjimą atleisti ir pažadėti. Atleidimas perkerta šmitišką draugo-priešo logiką, nes net ir priešė išvelgia asmenį, kuriam galima atleisti ir kuris yra daugiau nei jo konkrečios savybės ar poelgiai. Arendt politinio sprendinio samprata, orientuota į kuo platesnio požiūrių spektro reprezentaciją, konceptualizuojama kaip plečianti ir stiprinanti politinės draugystės ryšius. Arendt neturi iliuzijų, kad politiškai įmanoma sukurti pasaulį be smurto ir priešų, tačiau ji plėtoja normatyvinę politikos viziją, nukreiptą į piliečių tarpusavio pasitikėjimo, solidarumo ir savitarpio pagarbos gilinimą. Arendt žmogų supranta kaip dinamišką būtybę, tik jos dinamiškumas nėra vien negatyvus, kaip Schmitto antropologijoje, bet ir pozityvus, kuriantis naujas žmonių santykių formas, kultivuojantis asmens moralinius gebėjimus ir dorybes.

Jeigu Schmittas būtų išplėtojęs savarankišką asmens sampratą, jam būtų lengviau priėti tų išvadų, kurių priėjo Arendt ir Oakeshottas, ir taip išvengti politiškumo koncepcijos prieštarų. Schmitto politinės draugystės sampratoje vietą nesunkiai rastų tokios Arendt ir Oakeshotto sąvokos kaip pažadas, pasitikėjimas, laisvė ir pagarba. Jos leidžia paaiškinti, kaip iš apačios (ontologiniame lygmenyje) organiškai formuojasi žmonių santykių formos ir kokiomis moralinėmis nuostatomis jos yra grindžiamos. To neįmanoma padaryti, jei šios formos ir nuostatos nesusiejamos su autentiška asmens samprata. Pažadas, pasitikėjimas, pagarba, laisvė – šių moralinių sąvokų atskaitos taškas yra asmuo. Knygoje *Apie tris teisinio mąstymo tipus* Schmittas aktualizuoja šeimos, santuokos ir religinių bendrijų svarbą, pabrėžia joms būdingas moralines praktikas ir pareigas, tačiau vis tiek atsisako nusileisti iki pavienio asmens lygmens. Žmogus jam visada išlieka tik kokio nors didesnio už jį socialinio darinio dalimi. Dėl to neverta stebėtis, kad Schmitto politinėje filosofijoje randame tik keletą fragmentiškų užuominų apie tokias politiškumą grindžiančias dorybes kaip drąsa, ištikimybė ir pasiaukojimas. Nuoseklus jų konceptualizavimas reikalautų matyti ne vien negatyviąją antropologijos pusę, bet ir konceptualizuoti pozityvius žmogaus prigimties polinkius, formuojančius ontologinę žmonių santykių tikrovės dimensiją. Asmens sampratos stoka ypač išryškėja Schmitto demokratijos koncepcijoje, kurioje pilietis yra traktuojamas tik kaip tautos dalis, o daugiausia, ką jis gali nuveikti kaip politinis subjektas, yra paprastu „taip“ arba „ne“ palaikyti arba atmesti valdžios siūlymus plebiscituose arba referendumuose (Schmittas šį aktą vadina aklamacija) (Schmitt 2008a: 273-275). Kitaip nei respublikoniškoje Arendt politikos sampratoje, Schmitto pilietis yra gana pasyvus, stokojantis iniciatyvumo ir gebėjimo pradėti kažką nauja. Žiūrint iš Oakeshotto perspektyvos, *Volk* homogeniškumą iškelianti

Schmitto demokratijos samprata pernelyg priartėja prie kolektyvistinė morale grindžiamos masių politikos idėjos.

Arendt ir Schmittas yra artimi tuo požiūriu, jog pabrėžia politikos (politiškumo) autoritetingumą žmogaus gyvenime. Pasak Arendt, žmogus gali pasiekti visavertę realizaciją (vietomis filosofė ją vadina „viešąja laime“) tik aktyviai dalyvaudamas bendrų reikalų tvarkyme kartu su savo bendrapiliečiais, o Schmittas aiškina, kad politiškumas gyvenimui suteikia tokio egzistencinio rimtumo ir intensyvumo, kokio nepajėgi suteikti jokia kita žmogaus veiklos sritis. Tačiau faktas, jog Arendt filosofijos atskaitos taškas yra asmuo, atskiria ją nuo Schmitto ir priartina prie Oakeshottto. Nepaisant visų jos simpatijų respublikoniškai politikos sampratai, Arendt daug dėmesio skyrė politinio blogio problemai. Tai ją paskatino atsigręžti į žmogaus sąmonės gebas, ypač mąstymą. Mąstymas, kaip vidinis pokalbis su antruoju „aš“, aktyvuoja sąžinės veikimą, kuris ekstremaliose situacijose ir daugumos spaudimo akivaizdoje įgalina pasakyti „ne“. Sąžinė reikalauja tam tikro susvetimėjimo su pasauliu, gebėjimo mentaliai iš jo pasitraukti ir iš saugios distancijos įvertinti savo bei kitų piliečių poelgių prasmę.

Šiuo požiūriu net ir politiką išaukštinanti Arendt sutiktų su Oakeshottu, kad asmens gyvenime svarbiausia yra sutarimas su pačiu savimi, o ne susitapatinimas su bendruomenės valia. Privatumas jai yra svarbus ne dėl pragmatinių ar materialinių, bet dėl moralinių priežasčių – kaip sąlyga mąstyti ir atsakingai įvertinti savo sprendimus bei veiksmus. Stokodamas asmens sampratos, Schmittas nepalieka galimybių piliečiui pasitraukti į savo vidinę, visuomenei ir suvereniui neprieinamą erdvę. Niekur kitur šis Schmitto požiūris nėra toks ryškus kaip jo 1938 m. studijoje apie Hobbesą. Šioje knygoje jis atmeta bet kokias individo pretenzijas į sąžinės ir mąstymo laisvę, nes siekia žmogų visiškai subordinuoti suvereno (valstybės) valiai (Schmitt 2008b: 56-60). Net ir Hobbeso absoliutizmas Schmittui pasirodo esąs pernelyg liberalus, paliekantis per daug erdvės individui mąstyti laisvai ir savarankiškai. Su šiuo požiūriu glaudžiai susijusi Schmitto kritika bet kokioms *potestates indirectae*, taip pat ir Romos Katalikų Bažnyčiai, nes piliečių lojalumas alternatyviems galios centrams, jo akimis, veda į anarchiją ir politinę destabilizaciją (Schmitt 2008b: 71-74). Schmittas atmeta piliečių teisę priešintis tironijai, nes nepripažįsta, kad asmuo gali turėti į valstybės poreikius neredukuojamą asmeniškumą. Tai rodo, kad kritikuodamas liberalizmą Schmittas nueina per toli ir konstruoja politiškumo sampratą be asmens. Taip jis atmeta ne tik

liberalizmą, bet ir katalikybę, kurios tradicijoje politika visada buvo glaudžiai susieta su asmens sąvoka, jo laisvės ir nelygstamo orumo pripažinimu²¹.

6.3. Schmitto svarba

Nepaisant Schmitto politiškumo sampratos vienpusiškumo, sunku paneigti, kad jis atvėrė reikšmingą politinės ontologijos dimensiją. Schmittas yra teisus – grupiniai konfliktai, smurto proveržių ir karo tikimybė yra neatsiejama politinės tikrovės dalis. Kaip Schmittą galima sukritikuoti iš Arendt ir Oakeshottto perspektyvos, taip ir šiuos autorius galima sukritikuoti iš Schmitto perspektyvos. Oakeshottas ir Arendt kilniai samprotauja apie diskusijos ir pokalbio reikšmę, tačiau kokia jų prasmė agresyvaus priešų puolimo akivaizdoje? Ekstremaliose situacijose reikia nutraukti diskusijas, priimti autoritetingą sprendimą dėl išimtinės padėties ir aiškiai nurodyti, kas yra priešas ir kaip atremti jo ataką. Arendt į politiką nenori įsileisti jėgos ir smurto, tačiau Schmittas primena, jog politikoje ne viskas priklauso nuo mūsų norų – priešas gali nuspręsti pulti ir mes būsime priversti gintis, norime to ar ne. Kitaip tariant, politika yra ne vien laisvės, bet ir būtinybės sritis. Tai reiškia, kad kartais tenka griebtis smurto ne todėl, kad tai yra kažkas pasigėrėtino ar siektino, bet iš būtinybės išlikti ir pareigos savo bendrapiliečiams.

Žvelgiant iš Schmitto perspektyvos, Arendt ir Oakeshottas per mažai dėmesio skiria tam, ką jis vadina valstybės etika. Ypač Arendt valstybei

²¹ Krikščioniškieji mąstytojai su Schmittu pradėjo polemizuoti iškart po pagrindinių jo Veimaro laikotarpio veikalų pasirodymo. Tarp šių mąstytojų ir teologų paminėtini: Josefas Pieperis, Romano Guardini, Dietrichas von Hildebrandas, Gustavas Gundlachas, Franziskus Stratmannas, Erichas Brockas, Georgas Schmittas, Johannas Baptistas Schusteris (Pieper 1987: 175-176; Hollerich 2004: 117-118; Fox 2015: 294-302, 337-341). Apibendrinant jų priekaištus Schmittui, galima išskirti šiuos jo filosofijos aspektus: nelygstamo asmens orumo nepripažinimas; krikščioniškosios moralės privatizavimas ir atskyrimas nuo politikos; bendrojo gėrio, dorybių (ypač *caritas*) ignoravimas; prigimtinės teisės ir moralės teologijos atmetimas; decizionizmas. Lyginant Schmitto ir Tomo Akviniečio pažiūras, į akis krenta ir daugiau su krikščionybe nesuderinamų elementų: karaliaus ir tirono neskyrimas; atsisakymas pripažinti piliečių teisę į pasipriešinimą; teisingo karo koncepcijos kritika (Aquinas 1947: 1330, 1340, 1352-1353, 1365; Aquinas 2002: 71, 240, 278; Akvinietis 2009: 62-63, 72-102). Nors Schmittas siejamas su politine teologija, ji nėra katalikiška, o *Politinėje teologijoje II* netgi esama atvirai eretinių samprotavimų apie šv. Trejybę. Simptomiška, kad asmens laisvę akcentuojantys Arendt ir Oakeshottas savo politinėse teorijose remiasi Augustinu, o asmens sampratos stokojantis Schmittas pozityviai nesiremia jokių ortodoksiniu katalikišku filosofu. Net atvirkščiai: Augustino ir Euzebijaus ginče jis stoja į pastarojo pusę.

nepripažįsta savarankiškos etinės reikšmės. Schmittas pabrėžė, kad valstybė sukuria ir užtikrina normalią situaciją, kurios sąlygomis piliečiai gali užsiimti įprastomis kasdienėmis veiklomis, taip pat ir moralinių gebėjimų vystymu. Tai pasakytina ir apie Arendt diskusiją bei Oakeshotto pokalbį: jie gali sklandžiai vykdyti tik taikos ir stabilumo sąlygomis. Tačiau taika ir stabilumas nėra savaiminė duotybė. Valstybės kariauja, sudarinėja sąjungas ir skelbia paliaubas, kartais žlunga ir kuriasi iš naujo, tuomet vėl ruošiasi karui. Visi šie aspektai apima tai, ką Schmittas vadina išimtimi. Arendt taip pat pripažino išimties svarbą, tačiau tik pozityviąją jos pusę – kaip iš natalumo gimstančius naujus žmonių sumanymus ir projektus. Šis veiksnys yra išties svarbus ir Schmittas jo neakcentavo, tačiau vokiečių filosofas geriau nei bet kas kitas XX a. priminė apie negatyviąją išimties pusę. Nevalia ignoruoti fakto, kad politikoje būna akimirų, kuomet būtina piliečių mobilizacija, paklusimas suverenui ir pasiryžimas aukotis vardan savo valstybės. Jei *blitzkriego* laikotarpiu britai nebūtų nustoję diskutuoti, naciai būtų sunaikinę ne tik Jungtinę Karalystę kaip teritorinį vienetą, bet ir jų gyvenimo būdą, kurio vienas iš elementų ir yra Oakeshotto aprašytas pokalbis. Kitaip tariant, išimtinio, prieš puolimo atvejį politiniai prioritetai apsiverčia: šalies gynyba tampa svarbesniu dalyku nei mandagaus pokalbio manieras. Griuvėsiuose ir skurde rafinuotos diskusijos netenka jokios prasmės.

Ne mažiau svarbus ir kitas aspektas. Kaip aprašėme 5 skyriuje, negatyvioji išimties pusė piliečių sąmonėse pažadina tam tikras moralines nuostatas, be kurių neįsivaizduojama piliečių bendrystė ir valstybės vienybė. Schmittui svarbiausia iš jų yra pasiaukojimas. Pasiaukojimas gali pareikalauti peržengti savo asmeninius interesus, mandagumo normas ir neįpareigojančią diskusijos tėkmę. Jis pranoksta Oakeshotto teisės viršenybės idealą, kuris tinka tik įprastoms, ramioms politinėms aplinkybėms. Kaip parodė Schmittu sekantis Paulas Kahnas, teisė pati savaime negali pareikalauti aukos iš piliečių – tai yra politinis-etinis reikalavimas (Kahn 2011: 7-11). Pasiaukojimas netgi gali pareikalauti peržengti įprastus moralinius įsitikinimus, pavyzdžiui, Dekalogo priesaką „nežudyk“. Gyvybės ar mirties akivaizdoje, pasiryžimas nužudyti priešą vardan politinių draugų nustelbia moralinio tyrumo ar nekaltumo idealą. Išimties atveju atsakomybė už politinius draugus ir iš jos plaukiantis pasiaukojimas į antrą planą nustumia nuosaikumą, kurio reikšmę taip akcentavo Oakeshottas. Verta pabrėžti, kad aukojantis ir susitepant rankas priešų krauju nėra pasitraukiama iš moralumo lauko – paprasčiausiai vienas moralinis reikalavimas nusveria kitą. Moralinę aukos pusę atskleidžia faktas, kad prieš atakos akivaizdoje dėl politinių draugų nesiaukojantis žmogus dažnai jaučia didelius sąžinės priekaištus. Žiūrint iš Schmitto valstybės etikos perspektyvos, nesiaukoti vardan politinių draugų, tapti kolaborantu arba

nesipriešinti valstybės sunaikinimui yra *giliai nemoralu*. Drąsa ir pasiaukojimas yra tokios pat svarbios dorybės kaip ir gailestingumas, atleidimas ar pagarba kiekvieno asmens orumui. Kurios iš jų bus svarbesnės, priklausys nuo konkrečios situacijos ir aplinkybių, o dėl jų svarbos nuspręst patys tos situacijos dalyviai. Politika yra erdvė, kurioje šios dorybės gali susikirsti, tačiau pats šis faktas, atskleidžiantis pamatinę politikos ir apskritai žmogiškosios būklės tragiškumą, niekaip neįrodo, kad politiniame gyvenime aktualizuojamos drąsos ir pasiaukojimo dorybės nepriklauso moralumui. Draugo-priešo distinkcija ir ypač draugo kategorija savyje talpina drąsą ir pasiaukojimą, nes be jų motyvacinės galios būtų itin sunku užtikrinti efektyvią šalies gynybą. Schmittas neišplėtojo šių dorybių svarbos, tačiau vertingos jau vien jo užuominos į jas. Jos rodo, kad net ir negatyvusis politiškumas, orientuotas į ekstremalaus susipriešinimo galimybę, aktyvuoja didelę reikšmę turinčias moralines nuostatas. Vokiečių mąstytojas perspaudė teigdamas, kad žmogaus tapatumas ir bendruomenės draugystė autentiškiausiai atsiskleidžia akistatoje su politiniu priešu, tačiau jis teisus, kad tokie atvejai yra neatskiriama mūsų politinio patyrimo dalis.

6.4. Visapusiškos politikos ontologijos apmatai

Apibendrinant galima teigti, kad Oakeshottas, Arendt ir Schmittas atvėrė reikšmingus politinio patyrimo sluoksnius. Oakeshotto politinė filosofija labiausiai tinka normalios, rutininės politikos procesų artikuliuvimui. Kol valstybė nepatiria rimtų išorinių sukrėtimų ar vidinių neramumų, Oakeshotto siūlomas politikos supratimas įtikina. Valstybės funkcijų ribotumas, valdžios atšakų atskyrimas ir teisės viršenybės principas įkūnija asmens laisvės ir autonomijos principus, užtikrina, kad piliečiai būtų traktuojami kaip suaugę, savarankiški žmonės, galintys patys nusistatyti savo gyvenimo tikslus. Tačiau politika apima ne tik normalias aplinkybes. Ne visos valstybės turi privilegiją gyventi tokį sąlyginai ramų vidinį politinį gyvenimą kaip Jungtinė Karalystė ar Lichtenšteinas. Arendt ir Schmittas savo kailiu išgyveno daug dramatiškesnę Vokietijos politinį likimą; Arendt netgi buvo laikoma koncentracijos stovykloje, patyrė beteisės pabėgėlės, migrantės likimą. Todėl šių vokiečių filosofų samprotavimuose daug didesnis dėmesys skiriamas išimtinėms pertrūkio, krizės ir revoliucijos patirtims. Neatsitiktinai abiejų mąstytojų filosofijose susiduriame su stebuklo sąvoka: Arendt ją vartoja kalbėdama apie natalumą, Schmittas – apie išimtinę būklę. Skirtumas tas, kad Schmittas kone išimtinai akcentavo negatyviąją politiškumo pusę, o Arendt nepamiršo ir pozityviųjų politiškumo patyrimo aspektų. Prisiminkime

pagrindines jos politinės filosofijos sąvokas: natalumas – žmogaus gebėjimas kartu su kitais pradėti kažką visiškai nauja, pliuralumas – skirtingų perspektyvų įvairovės pripažinimas, atleidimas – noras susitaikyti ir drauge judėti į priekį, pažadas – gebėjimas ir polinkis įsipareigoti vienas kitam, bendros ateities kūrimas. Tuo tarpu Schmittas pabrėžė priešiško, grupinių konfliktų ir smurto reikšmę politinio tapatumo formavimuisi. Tiesa, net ir Schmitto atveju tai nėra grynas negatyvumas, nes politinė draugystė neįsivaizduojama be pozityvių moralinių nuostatų ir gebėjimų: pasiaukojimo, drąsos, pareigos, lojalumo ir atsakomybės.

Visapusiška politikos ontologija reikalauja matyti ir negatyviają, ir pozityviają politinio patyrimo puses. Ji taip pat reikalauja neignoruoti nei politikos kasdienybės, nei ypatingų, išimtinių politinės energijos protrūkių. Detalus politikos ontologijos elementų ir jų tarpusavio sąryšių konceptualizavimas reikalauja atskiros disertacijos. Čia užtenka pabrėžti, jog tam mažų mažiausiai reikalinga Oakeshott, Arendt ir Schmitto artikuliuotų politinio patyrimo ypatumų integracija. Oakeshottas išryškino asmens laisvės ir autonomijos postulatų svarbą bet kokiai politinei teorijai. Jis įtikinamai parodė, kad politikoje pavojinga siekti utopinių moralinių tikslų, nes taip bus pažeista suaugusiųjų, savarankiškų piliečių laisvė ir savideterminacijos sąlygos. Individualumo moralę įkūnijanti pilietinė asociacija yra reikšminga tuo, jog įtvirtina fundamentalią pagarbą visų asmenų laisvei ir orumui. Arendt pabrėžė natalumo, pliuralumo, laisvės, atleidimo, pažado, politinės diskusijos, įtikinėjimo ir politinio sprendimo galios svarbą, be kurių neįsivaizduojama gyvybinga demokratinė politika ir naujų politinių projektų kūryba. Šiuos politikos elementus ji tematizavo kaip atsaką XX a. politiniam blogiui ir totalitarizmo iššūkiui. Schmittas akcentavo, kad politiškumas apima ne tik laisvę, bet ir būtinybę bei pareigą, nes politika neįsivaizduojama be konfrontacijų ir įtampų. Neatsitiktinai centrinė jo politinės filosofijos sąvoka yra draugo-priešo distinkcija. Schmitto supratimu, politinis antagonizmas vaidina esminį piliečių politinio subjektiškumo ir valstybės vienybės užtikrinimo vaidmenį. Be to, grupiniai konfliktai pažadina arba sustiprina tokias dorybes kaip pasiaukojimas, drąsa ir pareiga, kurios yra svarbios mūsų moraliniam-politiniam tapatumui.

Savarankiškos asmens sampratos stoka lėmė tai, kad Schmittas skyrė per mažai dėmesio politinės draugystės konceptualizavimui, o apie pasiaukojimą ir drąsą užsiminė tik probėgšmais. Tačiau jei šiems veiksniams skirtume daugiau dėmesio, pamatytume, kad tarp disertacijos autorių išryškintų normatyvinių politikos elementų esama konstruktyvaus tęstinumo. Tai ypač pasakytina apie Arendt pažadą ir Schmitto pasiaukojimą. Šie moraliniai gebėjimai *kartu* sudaro politinės draugystės pamatą. Pradėti turime

nuo pažado – valingo noro drauge su kitais kurti pasaulį ir įsipareigoti bendriems principams, kurie pranoksta mūsų egoistinius interesus ir trumpalaikius vienos parlamento kadencijos rūpesčius. Pažadas kuria bendrystės pojūtį, jausmą, kad kartu su mums lygiais bendrapiliečiais kuriame bendrą, bent iš dalies pastovų politinį pasaulį. Tačiau gyvenimas yra pavojingas ir nenuspėjamas, todėl tikėtina, kad anksčiau ar vėliau mūsų savitarpio pažadas bus patikrintas – pavyzdžiui, kai priešai nuspręs dėl vienokių ar kitokių priežasčių mus pulti. Tokiu atveju turėsime teptis rankas ir aukotis vardan savo politinių draugų, potencialiai statydami savo gyvybę į pavojų ir nedvejodami eliminuoti priešo karius ir talkininkus. Arendt norėtų politiką visiškai atriboti nuo smurto, tačiau tai nerealistiškas lūkestis. Kraujo praliejimo galimybė yra neatskiriama politinio patyrimo dalis, ir ji nebūtinai yra vien negatyvi: pasiaukojimas yra moralinis gebėjimas, nuosekliai plaukiantis iš Arendt tematizuoto pažado. Pažado ir pasiaukojimo sąjunga yra vienas iš būdų ieškoti visapusiškesnės politikos ontologijos. Žiūrint iš Schmitto politinės filosofijos perspektyvos, Arendt pažadas yra svarbus konceptualinis papildinys tuo atžvilgiu, kad suteikia pozityvaus turinio jo neišplėtotai politinės draugystės sampratai. Žvelgiant iš Arendt varpinės, Schmitto pasiaukojimas atveria kitą pažado pusę ir leidžia paaiškinti kriziniais atvejais kylančius iššūkius pažado tęstinumui. Paprastai tariant, pasiaukojimas patvirtina pažado dvasios stiprumą²². Be pasiaukojimo pažadas būtų nieko vertas – tik tušti žodžiai.

²² Arendt pažado ir Schmitto pasiaukojimo savitarpio papildomumą pastebi ir Kahnas, kuris, remdamasis Schmitto pasiūlytais teoriniais įrankiais, išvalgiai interpretuoja amerikiečių politinės savivokos pagrindus. Jų politinėje vaizduotėje kartinę vietą užima JAV revoliucijos patirtis, kurią nagrinėdama Arendt kaip tik išskiria abipusių piliečių tarpusavio pažadų reikšmę (Kahn 2011: 22-23).

IŠVADOS

1. Politikos ir moralės santykio aiškinimui pritaikius trijų analizės lygmenų koncepciją išaiškėjo, kad ontologinis šio santykio aiškinimo būdas yra pranašesnis už teorinį (pastaroji sąvoka vartojama specifine, disertacijos įvade apibrėžta prasme). Teorinė, racionalistinė prieiga ydinga tuo, jog iškreipia politikos autonomijos suvokimą ir politiką traktuoja instrumentiškai – kaip iš anksto nustatytų moralinių normų ir taisyklių įgyvendinimo priemonę. Toks instrumentinis požiūris iškreipia politikos prigimties supratimą ir trukdo perprasti politikos kaip savarankiškos žmogaus veiklos srities specifiškumą. Racionalistai neįvertina fakto, kad iš viršaus primetamos abstrakčios taisyklės automatiškai nesuauga su asmens tapatumu, netampa jo esybės dalimi, dažniausiai lieka žmogui išoriška prievartinė jėga, kuriai reikia paklusti. Arendt, Oakeshottas ir Schmittas pabrėžia, kad tobulai sukonstruota etinė teorija ar ideologija negarantuoja pavyzdingos elgsenos praktinėje tikrovėje. Ontologinė prieiga yra vaisingesnė už teorinę, nes pradeda nuo ontologinių politinio patyrimo sąlygų aptarimo, t. y. nagrinėja pamatines prielaidas, kurios politiką daro savita patyrimo forma. Ontologinė perspektyva išlaiko pagarbą politikos autonomijai ir glaudžiai susieja politiką su morale, tačiau kitokiu, neteoriniu būdu. Žiūrint iš ontologinio požiūrio taško, politiką ir moralę jungia vidinis, o ne išorinis ryšys. Tai reiškia, kad etiškai atsakingas dalyvavimas politiniame gyvenime yra neatsiejamas nuo pamatinių ontologinių sąlygų internalizavimo. Teorinę-racionalistinę aiškinimo strategiją pakeitus ontologine, pasikeičia pats politikos ir moralės santykio supratimo būdas: politika suvokiama ne kaip chaotiška ir nepatikima sritis, kurią būtina „suvaldyti“ universaliomis moralinėmis taisyklėmis, o kaip sritis, kurios funkcionavimą užtikrina specifinės ontologinės sąlygos ir politiniams subjektams būdingos moralinės nuostatos, be kurių kultivavimo neįsivaizduojamas politinis veiksmas.
2. Ontologinė politikos ir moralės santykio perspektyva priartina prie dorybių ir atitolina nuo vertybių diskurso. Ji mus grąžina nuo abstrakčių etinių normų prie asmens savimonės ir intersubjektyvių santykių analizės. Vertybių ir normų diskursas būdingas racionalistams, kurie dar iki politinio veikimo ar jo analizės pradžios nustato pagrindines etines normas (žmogaus teisės, lygybė, teisingumas), kurias vėliau siekia įtvirtinti politinėmis priemonėmis. Ontologinė prieiga atveria kitokią, mažiau abstrakčią, neinstrumentinę politikos sampratą, kurioje už vertybes yra

svarbesnės dorybės ir politinių veikėjų charakterio dispozicijos. Disertacijoje nagrinėjamų autorių darbų analizė atskleidė, kad politinis veiksmas yra neatsiejamas nuo tam tikrų dorybių puoselėjimo. Arendt politikos samprata, grindžiama pliuralumu ir natalumu, yra susieta su šiomis dorybėmis ir moralinėmis nuostatomis: pagarba, solidarumu, atsakomybe, drąsa, nuosaikumu, sąžine, atleidimu, pažadu, polinkiu išgirsti ir apmąstyti skirtingas perspektyvas. Oakeshott pilielinės asociacijos idėja, grindžiama individualumo morale ir ontologine asmens laisvės prielaida, numato šių dorybių ir etinių nuostatų ugdymą: nuosaikumas, nuolankumas, ištikimybė, pakanta, atsakomybė, savigarba, savitvarda, sąžinė ir gėda. Schmitto politiškumo samprata, grindžiama ontologine draugo-priešo perskyra, apima drąsos, lojalumo, pareigos, atsakomybės ir pasiaukojimo dorybes. Šios dorybės eina pirma bet kokių moralės teorijų ir ideologijų, joms nereikalinga išorinė legitimacija, kurią stengiasi užtikrinti teorinio požiūrio šalininkai. Išvardintos moralinės nuostatos ir gebėjimai priklauso pačiai politinio patyrimo struktūrai. Šios nuostatos yra fundamentalesnės už vertybines takoskyras, kurias teorinių disciplinų ar ideologijų atstovai primeta politinei tikrovei. Atsakomybė, pasiaukojimas ir drąsa yra fundamentalesnės dorybės už bet kokius teorinio pobūdžio susiskirstymus į kantininkus ir utilitaristus, liberalus ir komunitarus, marksistus ir libertarus. Teorinių konstrukcijų ar ideologinių vadovėlių stoka netrukdo piliečiams aktualizuoti ontologiniame lygmenyje kultivuojamų dorybių. Netgi atvirkščiai: perdėtas teorinių diskursų moralizavimas, orientuotas į vienos substantyvios moralinės vizijos įgyvendinimą politikoje, neigia kitaip manančių asmenų laisvę ir kenkia jų moralumo kultivavimui.

3. Ignoruodama dorybes, modernioji moralės ir politikos filosofija tampa akla kitai dorybių suvokimo pusei – ydoms, kurios kyla iš perdėto politikos moralizavimo. Arendt, Oakeshottas ir Schmittas atkreipė dėmesį į racionalistinės moralės sampratos bruožus, kurie ne tik neigia politikos autonomiją, bet ir skatina politikos ir moralės santykio supratimą iškreipiančias ydas. Individualizmas gimdo savanaudiškumą ir abejingumą, moralinių normų abstraktumas ir universalumas – aroganciją ir nepakantą pliuralumui, ideologiškumas – puikybę, teisuoliškumą ir fanatizmą. Racionalistinės moralės sampratos atstovai neįvertina aplinkybės, kad perdėtas politikos moralizavimas gali virsti savo priešingybe – politikos demoralizacija. Ją paprastai sukelia nepagarba kertinei ontologinei politikos sąlygai – pliuralumui, kurio reikšmę pabrėžia visi trys disertacijoje nagrinėjami autoriai. Racionalistai iki galo

neįsisąmonina, kad politikoje veikia skirtingas moralines pasaulėžiūras išpažįstantys piliečiai, kuriems iš viršaus primesti vienodą moralinių ir politinių klausimų supratimą galima tik prievarta. Šiuo fundamentaliu pliuralumu politika skiriasi nuo bendražygių būrelio ir kontempliatyvios filosofinės vienatvės.

4. Arendt, Oakeshotto ir Schmitto modernybės kritikos analizė rodo, kad racionalistinės moralės sampratos defektai kyla iš jos sąsajų su moksline pasaulėžiūra ir tokiais moderniojo mąstymo kryptimis kaip pozityvizmas ir scientizmas. Moderniosios moralės sampratos atstovai iš gamtos mokslų perėmė šias prielaidas: piliečių praktinės nuovokos ir pirmojo asmens perspektyvos atmetimas; objektyvaus ir neutralaus „Archimedo taško“ paieška; episteminių-etinių hierarchijų (žinančiųjų elitus vs. nežinančiųjų masės) steigimas; reduktyvus, instrumentiškas praktinės tikrovės traktavimas, kuomet praktika (politika ir moralė) tampa teorinių konstrukcijų taikymo arena. Dėl šios priežasties disertacijoje nagrinėjami autoriai, gindami politikos autonomiją, kritikavo ne tik racionalistinę moralę, bet modernųjį mąstymą apskritai. Jam būdingas instrumentiškumas, kuris naikina politikos autonomiją subordinuodamas politiką ne vien racionalistinės moralės kanonams, bet ir ekonomikai, mokslui bei technikai. Kai politika tampa ekonomikos ar biurokratijos tarnaitė, nyksta jos prasmės, specifiškumo ir savaiminio tikslingumo suvokimas. Ši Arendt, Oakeshotto ir Schmitto kritikos linija taip pat yra pagrįsta moralinėmis prielaidomis. Jų požiūriu, politiką nužeminant iki daiktų administravimo ir bazinių pragyvenimo poreikių tenkinimo, politikoje laisvę išstumia determinizmas, o piliečiai vienas kitą pradeda suvokti kaip ekonominius konkurentus, vartotojus ir tarnautojus, o ne savarankiškus politinius veikėjus, kurie gali inicijuoti naujus politinius sumanymus ir tarpusavyje megzti politinės draugystės ryšius. Kai politika virsta ekonomikos, technikos arba mokslo podukra, politinio veikėjo ir moralinio subjekto savivoką palaipsniui keičia *animal laborans* savivoka, piliečiai tampa pasyviais konformistais ir nebevysto svarbių moralinių gebėjimų, ypač atsakomybės už valstybėje vykstančius procesus. Tokiu būdu politikos autonomijos projektas tampa asmens orumo gynyba ir įgyja neabejotiną moralinę reikšmę.
5. Disertacijoje nagrinėjami autoriai nepasiūlė sisteminių politikos ir moralės santykio aiškinimo teorijų (tai būtų jiems svetimas racionalistinis užmojis, neigiantis politikos autonomiją), tačiau išsamus politinės ontologijos supratimas reikalauja reikšmingiausių Arendt, Oakeshotto ir Schmitto

įžvalgų integracijos. Jeigu dėmesį kreiptume tik į kažkurį vieną politinio patyrimo polių – negatyvųjį ar pozityvųjį, normalią būklę ar išimtį, – pernelyg susiaurintume politikos supratimo galimybes. Visi trys disertacijos autoriai atvėrė svarbius politinio patyrimo aspektus. Tarp kai kurių iš šių aspektų esama įtampos – pavyzdžiui, tarp politinės diskusijos (Arendt, Oakeshottas) ir autoritetingo sprendimo (Schmittas), tarp kasdienės politikos procesų (Oakeshottas) ir ypatingų, išimtinių politinės energijos protrūkio akimirkų (Arendt, Schmittas). Visi šie veiksniai, neatmetant nė vieno, atveria svarbias politinio patyrimo suvokimo puses. Nė vienas iš šių filosofų nepasakė visos tiesos apie politiką, tačiau kiekvienas pasakė dalį tiesos. Kai kurios jų įžvalgos gali būti vaisingai gretinamos. Pavyzdžiui, Arendt pažadas ir Schmitta pasiaukojimas kartu sudaro darnų politinės draugystės pagrindą. Kadangi Schmittas pernelyg vienusiškai traktuoja žmogaus prigimtį (kaip išimtinai blogą), jo idėjas būtina papildyti pozityviais politinio patyrimo ypatumais, kuriuos tematizavo Arendt ir Oakeshottas. Jie padeda suprasti, kaip piliečiai patys iš apačios mezga tarpusavio santykius ir draugystės ryšius, ir kaip šie ryšiai ilgainiui pakloja pamatus politinės tikrovės kūrimui. Tai svarbu ir dėl to, kad Schmittas neišplėtojo savarankiškos asmens sampratos, todėl nesugebėjo detalizuoti politinės draugystės koncepcijos, palikdamas tik keletą užuominų apie pasiaukojimo reikšmę ir institucijų („konkrečių tvarkų“) organišką formavimąsi iš apačios. Oakeshottas asmens laisvės ir autonomijos prielaida, asmenybės formavimasis per laipsnišką iniciaciją į tradicijas ir civilizaciją – tai viena iš politinės draugystės sąlygų. Arendt aptarti aspektai – natalumas, pliuralumas, atleidimas, pažadas, principai ir pavyzdžiai – dar svarbiau papildo politinės draugystės supratimą. Arendt, Schmittas ir Oakeshottas išgrynino politiką ir moralę jungiančius elementus, atveriančius daugiasluoksnią politinės ontologijos visumą. Tuo šių filosofų politikos sampratos pranoksta šiuolaikinėje politinėje filosofijoje dominuojanti teorinį politikos ir moralės santykio aiškinimo modelį.

LITERATŪRA

Akviniėtis, T., 2009. *Filosofijos traktatų rinktinė*. Vertė R. Plečkaitis. Margi raštai.

Alexander, J., 2012. "Three Rival Views of Tradition (Arendt, Oakeshott, MacIntyre)", *Journal of the Philosophy of History*, 6, p. 20-43.

Ankersmit, F. R., 1996. *Aesthetic Politics: Political Philosophy Beyond Fact and Value*. Stanford University Press.

Arato, A., Cohen, J., 2009. "Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt", *Constellations*, 16 (2), p. 307-330.

Arendt, H., 1972. *Crises of the Republic*. Harcourt Brace Jovanovich.

Arendt, H., 1978. *The Life of the Mind: Thinking*. Harcourt Brace Jovanovich.

Arendt, H., 1992. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. University of Chicago Press.

Arendt, H., 1994. *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile and Totalitarianism*. Schocken Books.

Arendt, H., 1995. *Tarp praeities ir ateities*. Vertė A. Šliogeris. Aidai.

Arendt, H., 1996. *Love and Saint Augustine*. University of Chicago Press.

Arendt, H., 2001. *Totalitarizmo ištakos*. Vertė A. Šliogeris. Tyto Alba.

Arendt, H., 2002. *Denktagebuch: 1950-1973*. Piper.

Arendt, H., 2003. *Responsibility and Judgment*. Schocken Books.

Arendt, H., 2005a. *The Promise of Politics*. Schocken Books.

Arendt, H., 2005b. *Žmogaus būklė*. Vertė A. Radžvilienė, A. Šliogeris. Margi raštai.

- Arendt, H., 2006. *On Revolution*. Penguin Books.
- Arendt, H., 2015. *Eichmannas Jeruzalėje: ataskaita apie blogio banalumą*. Vertė V. Bartninkas. Aidai.
- Arendt, H., 2018. *Thinking without a Banister: Essays in Understanding 1953-1975*. Schocken Books.
- Aquinas, T., 1947. *Summa Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. Benziger Bros.
- Aquinas, T., 2002. *Political Writings*. Translated by R. W. Dyson. Cambridge University Press.
- Banner, H., 2011. “Existential Failure and Success: Augustinianism in Oakeshott and Arendt”, *Intellectual History Review*, 21 (2), p. 171-194.
- Barbour, C., 2010. “Exception and Event: Schmitt, Arendt, and Badiou”. In: C. Barbour, G. Pavlich (eds.), *After Sovereignty: On the Question of Political Beginnings*. Routledge, p. 83-96.
- Barder, A., Debrix, F., 2011. “Agonal Sovereignty: Rethinking War and Politics with Schmitt, Arendt and Foucault”, *Philosophy & Social Criticism*, 37 (7), p. 775-793.
- Barry, B., 1995. *Justice as Impartiality*. Clarendon Press.
- Bates, D. W., 2010. “Enemies and Friends: Arendt on the Imperial Republic at War”, *History of European Ideas*, 36, p. 112-124.
- Bellamy, R., 2010. “Dirty Hands and Clean Gloves: Liberal Ideals and Real Politics”, *European Journal of Political Theory*, 9 (4), p. 412-430.
- Benhabib, S., 2000. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt. New Edition*. Rowman & Littlefield.
- Benhabib, S., 2001. “Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt’s Thought”. In: R. Beiner, J. Nedelsky (eds.), *Judgment, Imagination, and Politics. Themes from Kant and Arendt*. Rowman & Littlefield Publishers, p. 183-204.

Berlin, I., 1995. *Vienovė ir įvairovė: žvilgsniai į idėjų istoriją*. Vertė A. Jokubaitis. Amžius.

Bernstein, R., 2011. "The Aporias of Carl Schmitt", *Constellations*, 18 (3), p. 403-430.

Bhuta, N., 2015. "The Mystery of the State: State Concept, State Theory and State Making in Schmitt and Oakeshott". In: D. Dyzenhaus, T. Poole (eds.), *Law, Liberty and State: Oakeshott, Hayek and Schmitt on the Rule of Law*. Cambridge University Press, p. 10-37.

Bielefeldt, H., 1996. "Deconstruction of the "Rule of Law": Carl Schmitt's Philosophy of the Political", *ARSP: Archiv für Rechts- und Socialphilosophie*, 82 (3), p. 379-396.

Böckenförde, E.-W., 1997. "The Concept of the Political: A Key to Understanding Carl Schmitt's Constitutional Theory", *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 10 (1), p. 5-19.

Botwinick, A., 2011. *Michael Oakeshott's Scepticism*. Princeton University Press.

Boucher, D., 2015. "Schmitt, Oakeshott and the Hobbesian Legacy in the Crisis of Our Times", In: D. Dyzenhaus, T. Poole (eds.), *Law, Liberty and State: Oakeshott, Hayek and Schmitt on the Rule of Law*. Cambridge University Press, p. 123-152.

Boucher, D., 2018. *Appropriating Hobbes: Legacies in Political, Legal, and International Thought*. Oxford University Press.

Brännström, L., 2016. "Carl Schmitt's Definition of Sovereignty as Authorized Leadership". In: M. Arvidsson, L. Brännström and P. Minkinen (eds.), *The Contemporary Relevance of Carl Schmitt: Law, Politics, Theology*. Routledge, p. 19-33.

Braun, K., 2012. "From the Body of Christ to Racial Homogeneity: Carl Schmitt's Mobilization of 'Life' against the 'Spirit of Technicity'", *The European Legacy*, 17 (1), p. 1-17.

Buckler, S., 2011. "Ethics and the Vocation of Politics". In: A. Yeatman et al. (eds.), *Action and Appearance: Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*. Continuum, p. 117-133.

Bull, M., 2005. "The Social and the Political", *The South Atlantic Quarterly*, 104 (4), p. 675-692.

Burke, E., 2009. *Apmąstymai apie Prancūzijos revoliuciją*. Vertė E. Macevičiūtė. Žara.

Burrell, D., Hauerwas, S., 1981. "From System to Story: An Alternative Pattern for Rationality in Ethics". In: D. Callahan, H. Tristram (eds.), *The Roots of Ethics: Science, Religion and Values*. Plenum Press, p. 75-116.

Camp, N., 2011. "Hannah Arendt and Political Theology: A Displaced Encounter", *Revista Pleyade*, 8, p. 19-35.

Cane, L., 2014. "Hannah Arendt on the Principles of Political Action", *European Journal of Political Theory*, 0 (0), p. 1-21.

Canovan, M., 1992. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge University Press.

Canovan, M., 1996. "Hannah Arendt as a Conservative Thinker". In: L. May, J. Kohn (eds.), *Hannah Arendt: Twenty Years Later*. The MIT Press, p. 11-32.

Cerutti, F., 2017. *Conceptualizing Politics: An Introduction to Political Philosophy*. Routledge.

Coats, W. J., 2000. *Oakeshott and His Contemporaries: Montaigne, St. Augustine, Hegel, et al.* Susquehanna University Press.

Cohen, G. A., 2008. *Rescuing Justice and Equality*. Harvard University Press.

Craiutu, A., 2017. *Faces of Moderation: The Art of Balance in the Age of Extremes*. University of Pennsylvania Press.

Crick, B., 1963. "The World of Michael Oakeshott, or The Lonely Nihilist", *Encounter*, 20, p. 65-74.

- Croce, M., Salvatore, A., 2016a. "After Exception: Carl Schmitt's Legal Institutionalism and the Repudiation of Exceptionalism", *Ratio Juris*, 00 (00), p. 1-17.
- Croce, M., Salvatore, A., 2016b. "Why Does the Law Want Us to Be Normal? Schmitt's Institutionalism and the Critique of Liberal Legal Order", *Cultural Critique*, 93, p. 32-58.
- Dossa, S., 1991. "Hannah Arendt's Political Theory: Ethics and Enemies", *History of European Ideas*, 13 (4), p. 385-398.
- Dunn, N., 2020. "Plurality and the Potential for Agreement: Arendt, Kant, and the "Way of Thinking" of the World Citizen", *Constellations*, 27, p. 244-257.
- Dworkin, R., 2002. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Harvard University Press.
- Elshtain, J. B., 1995. *Augustine and the Limits of Politics*. University of Notre Dame Press.
- Emden, C. J., 2008. "Carl Schmitt, Hannah Arendt, and the Limits of Liberalism", *Telos*, 142, p. 110-134.
- Estlund, D., 2020. *Utopophobia: On the Limits (If Any) of Political Philosophy*. Princeton University Press.
- Flathman, R., 2010. "Conversation, Conversion and Conservation. Oakeshott, Arendt and a Little Bit of Cavell". In: C. Abel (ed.), *The Meanings of Michael Oakeshott's Conservatism*. Imprint Academic, p. 161-182.
- Fox, B. J., 2015. *Carl Schmitt and Political Catholicism: Friend or Foe?* Doctoral Dissertation. The City University of New York.
- Freund, J., 1995. "Schmitt's Political Thought", *Telos*, 102, p. 11-42.
- Geuss, R., 2008. *Philosophy and Real Politics*. Princeton University Press.
- Habermas, J., 1977. "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", *Social Research*, 44 (1), p. 3-24.

- Habermas, J., 1989. *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*. Translated by S. W. Nichol森. Polity.
- Habermas, J., 1998. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. The MIT Press.
- Herrera, H. "Schmitt vs. Derrida: The Distinction between the Juridical and the Technical Rationality", *Telos*, 187, 2019, p. 8-30.
- Herrero, M., 2015. *The Political Discourse of Carl Schmitt: A Mystic of Order*. Rowman & Littlefield.
- Heyking, J., 2001. *Augustine and Politics as Longing in the World*. University of Missouri Press.
- Himmelfarb, G., 1975. "The Conservative Imagination: Michael Oakeshott", *The American Scholar*, 44(3), p. 405-420.
- Hobbes, T., 1999. *Leviathanas*. Vertė K. Rastenis. Pradai.
- Hollerich, M., 2004. "Carl Schmitt". In: W. T. Cavanaugh, P. M. Scott (eds.), *The Wiley Blackwell Companion to Political Theology*. Wiley Blackwell, p. 111-124.
- Holmes, S., 1996. *The Anatomy of Antiliberalism*. Harvard University Press.
- Honig, B., 1993. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Cornell University Press.
- Isaacs, S., 2006. *The Politics and Philosophy of Michael Oakeshott*. Routledge.
- Jay, M., 1978. "Hannah Arendt: Opposing Views". *The Partisan Review*, 45, p. 348-368.
- Jokubaitis, A., 2019. *Politinis idiotas: apie neišvengiamą politikos kvailybę*. Tyto alba.

Jurkevics, A., 2015. "Hannah Arendt Reads Carl Schmitt's *The Nomos of the Earth: A Dialogue on Law and Geopolitics from the Margins*", *European Journal of Political Theory*, 0 (0), p. 1-22.

Kahn, P. W., 2011. *Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty*. Columbia University Press.

Kahn, V., 2014. *The Future of Illusion: Political Theology and Early Modern Texts*. University of Chicago Press.

Kalyvas, A., 2004. "From the Act to the Decision: Hannah Arendt and the Question of Decisionism", *Political Theory*, 32 (3), p. 320-346.

Kalyvas, A., 2008. *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge University Press.

Kampowski, S., 2008. *Arendt, Augustine, and the New Beginning: The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Kant, I., 1992. *Lectures on Logic*. Translated by J. M. Young. Cambridge University Press.

Kantas, I., 1991. *Sprendimo galios kritika*. Vertė R. Plečkaitis. Mintis.

Kateb, G., 1984. *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Rowman & Allanheld.

Kateb, G., 2001. "The Judgment of Arendt". In: R. Beiner, J. Nedelsky (eds.), *Judgment, Imagination, and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Rowman & Littlefield, p. 121-138.

Keedus, L., 2011. "'Human and Nothing but Human': How Schmittian is Hannah Arendt's Critique of Human Rights and International Law?", *History of European Ideas*, 37 (2), p. 190-196.

Keedus, L., 2015. *The Crisis of German Historicism: The Early Political Thought of Hannah Arendt and Leo Strauss*. Cambridge University Press.

Kelly, D., 2015. "Reconfiguring Reason of State in Response to Political Crisis". In: D. Dyzenhaus, T. Poole (eds.), *Law, Liberty and State: Oakeshott, Hayek and Schmitt on the Rule of Law*. Cambridge University Press, p. 185-213.

Kemmerer, A., 2010. "Kelsen, Schmitt, Arendt, and the Possibilities of Constitutionalization in (International) Law: Introduction", *Leiden Journal of International Law*, 23, p. 717-722.

Knauer, J. T., 1980. "Motive and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action", *American Political Science Review*, 74 (3), p. 721-733.

Kymlicka, W., 1990. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford University Press.

Lievens, M., 2010. "Carl Schmitt's Two Concepts of Humanity", *Philosophy and Social Criticism*, 36 (8), p. 917-934.

Lindahl, H., 2006. "Give and Take: Arendt and the *Nomos* of Political Community", *Philosophy & Social Criticism*, 32 (7), p. 881-901.

Loidolt, S., 2018. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. Taylor & Francis.

Löwith, K., 1995. "The Occasional Decisionism of Carl Schmitt". In: *Martin Heidegger & European Nihilism*. Translated by G. Steiner. Columbia University Press, p. 137-158.

Machiavelli, N., 2010. *Valdovas*. Vertė P. Račius. Vaga.

MacIntyre, A., 1998. „Ar patriotizmas yra dorybė?“ In: J.Kis (sud.), *Šiuolaikinė politinė filosofija: antologija*. Vertė V. Radžvilas. Pradai, p. 503-522.

MacLachlan, A., 2006. "An Ethic of Plurality: Reconciling Politics and Morality in Hannah Arendt". In: A. MacLachlan, I. Torsen (eds.), *History and Judgement*, IWM Junior Visiting Fellows' Conferences, 21, p. 1-15.

Mathewes, C. T., 2004. *Evil and the Augustinian Tradition*. Cambridge University Press.

McCormick, J. P., 1997. *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*. Cambridge University Press.

McCormick, J. P., 2010. "From Roman Catholicism to Mechanized Oppression: On Political-Theological Disjunctures in Schmitt's Weimar Thought", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 13 (2-3), p. 391-398.

McIlwain, D., 2019. *Michael Oakeshott and Leo Strauss: The Politics of Renaissance and Enlightenment*. Palgrave Macmillan.

Meier, H., 1995. *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue. Including Strauss's Notes on Schmitt's Concept of the Political and Three Letters from Strauss to Schmitt*. Translated by J. H. Lomax. University of Chicago Press.

Meier, H., 2011. *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy. Expanded Edition*. Translated by M. Brainard, new essays translated by R. Berman. University of Chicago Press.

Mewes, H., 1992. "Modern Individualism: Reflections on Oakeshott, Arendt, and Strauss", *The Political Science Reviewer*, 21, p. 116-147.

Minch, M., 2009. *The Democratic Theory of Michael Oakeshott: Discourse, Contingency, and the 'Politics of Conversation'*. Imprint Academic.

Mouffe, C., 1993. *The Return of the Political*. Verso.

Mouffe, C., 2005. *On the Political*. Routledge.

Mouffe, C., 2007. "The Stakes of the Political According to Carl Schmitt". In: P. C. McBride, R. W. McCormick, M. Žagar (eds.), *Legacies of Modernism: Art and Politics in Northern Europe, 1890-1950*. Palgrave Macmillan, p. 203-212.

Müller, J., 2000. "Carl Schmitt and the Constitution of Europe", *Cardozo Law Review*, 21 (5-6), p. 1777-1795.

Müller, J.-W., 2011. "Re-Imagining *Leviathan*: Schmitt and Oakeshott on Hobbes and the Problem of Political Order". In: J. Tralau (ed.), *Thomas Hobbes and Carl Schmitt: The Politics of Order and Myth*, Routledge, p. 59-78.

Nardin, T., 2017. "Oakeshott as a Moralist". In: N. O'Sullivan (ed.), *The Place of Michael Oakeshott in Contemporary Western and Non-Western Thought*, Imprint Academic, p. 56-72.

Newey, G., 2001. *After Politics: The Rejection of Politics in Contemporary Liberal Philosophy*. Palgrave.

Norris, A., 1998. "Carl Schmitt on Friends, Enemies and the Political", *Telos*, 112, p. 68-88.

Oakeshott, M., 1975. *On Human Conduct*. Clarendon Press.

Oakeshott, M., 1991. *Rationalism in Politics and Other Essays: New and Expanded Edition*. Liberty Fund.

Oakeshott, M., 1993a. *Morality and Politics in Modern Europe: The Harvard Lectures*. Yale University Press.

Oakeshott, M., 1993b. *Religion, Politics, and the Moral Life*. Yale University Press.

Oakeshott, M., 1995. *Experience and Its Modes*. Cambridge University Press.

Oakeshott, M., 1996. *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*. Yale University Press.

Oakeshott, M., 1999. *On History and Other Essays*. Liberty Fund.

Oakeshott, M., 2001. *The Voice of Liberal Learning*. Liberty Fund.

Oakeshott, M., 2004. *What is History and Other Essays*. Imprint Academic.

Oakeshott, M., 2007. *The Concept of Philosophical Jurisprudence: Essays and Reviews 1926-1951*. Imprint Academic.

Oakeshott, M., 2010. „Universiteto idėja“, vertė S. Čelutka, *Naujasis Židinys-Aidai*, 12, p. 445-449.

Oakeshott, M., 2014. *Notebooks, 1922-1986*. Imprint Academic.

Pan, D., 2008. “Carl Schmitt on Culture and Violence in the Political Decision”, *Telos*, 142, p. 49-72.

Parekh, B., 1981. *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. Palgrave Macmillan.

Parietti, G., 2011. “On the Autotelic Character of Politics”, *European Journal of Political Theory*, 11 (1), p. 59-81.

Philp, M., 2010. “What is to be done? Political theory and political liberalism”, *European Journal of Political Theory*, 9 (4), p. 466-484.

Pieper, J., 1987. *No One Could Have Known. An Autobiography: The Early Years 1904-1945*. Translated by G. Harrison. Ignatius Press.

Pitkin, H., 1976. “Inhuman Conduct and Unpolitical Theory: Michael Oakeshott’s On Human Conduct”, *Political Theory*, 4 (3), p. 301-320.

Platonas, 1995. *Sokrato apologija. Kritonas*. Vertė A. Smetona. Aidai.

Plotica, L. P., 2012. “Deliberation or Conversation: Michael Oakeshott on the Ethos and Conduct of Democracy”, *Polity*, 44 (2), p. 286-307.

Pourciau, S., 2005. “Bodily Negation: Carl Schmitt on the Meaning of Meaning”, *MLN*, 120 (5), p. 1066-1090.

Prozorov, S., 2007. “The Ethos of Insecure Life: Reading Carl Schmitt’s Existential Decisionism as a Foucauldian Ethics”. In: L. Odysseos, F. Petitto (eds.), *The International Political Thought of Carl Schmitt. Terror, Liberal War and the Crisis of Global Order*. Routledge, p. 222-241.

Putnam, H., 2004. *Ethics Without Ontology*. Harvard University Press.

Raphael, D. D., 1964. “Professor Oakeshott’s *Rationalism in Politics*”, *Political Studies*, 12 (2), p. 202-215.

- Rasch, W., 2004. *Sovereignty and Its Discontents: On the Primacy of Conflict and the Structure of the Political*. Birkbeck Law Press.
- Rawls, J., 1971. *A Theory of Justice*. Belknap Press.
- Rawls, J., 2002. *Politinis liberalizmas*. Vertė A. Degutis. Eugrimas.
- Sartori, G., 1989. "The Essence of the Political in Carl Schmitt", *Journal of Theoretical Politics*, 1 (1), p. 63-75.
- Scanlon, T. M., 1999. *What We Owe To Each Other*. Harvard University Press.
- Scheuerman, B., 1993. "Modernist Anti-Modernism: Carl Schmitt's Concept of the Political", *Philosophy & Social Criticism*, 19 (2), p. 79-95.
- Scheuerman, W. E., 1997. "Revolutions and Constitutions: Hannah Arendt's Challenge to Carl Schmitt", *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 10 (1), p. 141-161.
- Schmitt, C., 1986. *Political Romanticism*. Translated by G. Oakes. The MIT Press.
- Schmitt, C., 1988. *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Translated by E. Kennedy. The MIT Press.
- Schmitt, C., 1990. "The Plight of European Jurisprudence", *Telos*, 83, p. 35-70.
- Schmitt, C., 1996. *Roman Catholicism and Political Form*. Translated by G. L. Ulmen. Greenwood Press.
- Schmitt, C., 1999. "Ethic of State and Pluralistic State". In: C. Mouffe (ed.), *The Challenge of Carl Schmitt*. Translated by D. Dyzenhaus. Verso, p. 195-208.
- Schmitt, C., 2000a. "The Liberal Rule of Law". In: A. J. Jacobson, B. Schlink (eds.), *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*. Translated by B. Cooper et al. University of California Press, p. 294-300.

Schmitt, C., 2000b. "The Status Quo and the Peace". In: A. J. Jacobson, B. Schlink (eds.), *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*. Translated by B. Cooper et al. University of California Press, p. 290-294.

Schmitt, C., 2004a. "Theory of the Partisan: Intermediate Commentary on the Concept of the Political". Translated by G. L. Ulmen. *Telos*, 127, p. 11-78.

Schmitt, C., 2004b. *On the Three Types of Juristic Thought*. Translated by J. W. Bendersky. Praeger.

Schmitt, C., 2006. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Translated by G. L. Ulmen. Telos Press.

Schmitt, C., 2007. *The Concept of the Political. Expanded Edition*. Translated by G. Schwab. University of Chicago Press.

Schmitt, C., 2008a. *Constitutional Theory*. Translated by J. Seitzer. Duke University Press.

Schmitt, C., 2008b. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. Translated by G. Schwab, E. Hilfstein. University of Chicago Press.

Schmitt, C., 2009. "Three Possibilities for a Christian Conception of History". Translated by M. Wenning. *Telos*, 147, p. 167-170.

Schmitt, C., 2011a. "Forms of Modern Imperialism in International Law". In: *Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt: Geographies of the Nomos*. Translated by M. Hannah. Routledge, p. 29-45.

Schmitt, C., 2011b. *Writings on War*. Translated and edited by T. Nunan. Polity.

Schmitt, C., 2014a. *Dictatorship. From the Origin of the Modern Concept of Sovereignty to the Proletarian Class Struggle*. Translated by M. Hoelzl, G. Ward. Polity.

Schmitt, C., 2014b. *Politinè teologija / Politinè teologija II*. Vertè A. Gailius. Versus Aureus.

Schmitt, C., 2015. "The Guardian of the Constitution". In: *The Guardian of the Constitution: Hans Kelsen and Carl Schmitt on the Limits of Constitutional Law*. Translated and edited by L. Vinx. Cambridge University Press, p. 79-173.

Schmitt, C., 2017a. *Ex Captivitate Salus*. Translated by M. Hannah. Polity.

Schmitt, C., 2017b. "Remarks on Friedrich Meinecke's *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'état and its Place in Modern History*", *Max Weber Studies*, 1 (17), p. 53-62.

Schmitt, C., 2018. *The Tyranny of Values & Other Texts*. Translated by S. G. Zeitlin. Telos Press.

Selznick, P., 1987. "The Idea of a Communitarian Morality", *California Law Review*, 75 (1), p. 445-463.

Slomp, G., 2009. *Carl Schmitt and the Politics of Hostility, Violence and Terror*. Palgrave Macmillan.

Sluga, H., 2008. "The Pluralism of the Political: From Hannah Arendt to Carl Schmitt", *Telos*, 142, p. 91-109.

Sluga, H., 2014. *Politics and the Search for the Common Good*. Cambridge University Press.

Smeltzer, J. "Technology, Law, and Annihilation: Carl Schmitt's Critique of Utopianism", *Journal of the History of Ideas*, 81 (1), 2020, p. 107-129.

Steinberger, P. J., 1993. *The Concept of Political Judgment*. University of Chicago Press.

Strauss, L., 1999. "German Nihilism", *Interpretation*, 26 (3), p. 353-378.

Strauss, L., 2007. "Notes on Carl Schmitt, *The Concept of the Political*". In: Carl Schmitt, *The Concept of the Political*. Translated by G. Schwab. University of Chicago Press, p. 99-122.

Strauss, L., 2017. *Prigimtinė teisė ir istorija*. Vertė A. Radžvilienė. Tyto alba.

Strong, T., 2012. *Politics Without Vision: Thinking Without a Banister in the Twentieth Century*. University of Chicago Press.

Taylor, C., 1998. „Susipynę tikslai: liberalų-komuntarų ginčas“. In: J.Kis (sud.), *Šiuolaikinė politinė filosofija: antologija*. Vertė V. Radžvilas. Pradai, p. 523-553.

Tocqueville, A., 1996. *Apie demokratiją Amerikoje*. Vertė V. Petrauskas. Amžius.

Tregenza, I., 2002. “Leviathan as Myth: Michael Oakeshott and Carl Schmitt on Hobbes and the Critique of Rationalism”, *Contemporary Political Theory*, 1, p. 349-369.

Vega, F., 2017. “On the Tragedy of the Modern Condition: The ‘Theologico-Political Problem’ in Carl Schmitt, Leo Strauss, and Hannah Arendt”, *The European Legacy*, 22 (6), p. 697-728.

Villa, D. R., 2008. *Public Freedom*. Princeton University Press.

Walsh, D., 1997. *The Growth of the Liberal Soul*. University of Missouri Press.

Wiley, J., 2016. *Politics and the Concept of the Political: The Political Imagination*. Routledge.

Williams, B., 2005. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton University Press.

Williams, G., 1998. “Love and Responsibility: A Political Ethic for Hannah Arendt”, *Political Studies*, 46 (5), p. 937-950.

Winters, F. X., 1987. “The Banality of Virtue: Reflections on Hannah Arendt’s Reinterpretation of Political Ethics“. In: J. W. Bernauer (ed.), *Amor Mundi: Exploration in the Faith and Thought of Hannah Arendt*. Martinus Nijhoff Publishers.

Wolin, R., 1990. “Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State”, *Theory and Society*, 19 (4), p. 389-416.

Wolin, R., 1992. "Carl Schmitt: The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror", *Political Theory*, 20 (3), p. 424-447.

Wolin, S., 1976. "The Politics of Self-Disclosure", *Political Theory*, 4 (3), p. 321-334.

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